

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Wydział Filozofii i Nauk Społecznych

Moc i tworzenie sensu w filozofii Friedricha Nietzschego

24-DR-FIL
Emmanuel Lajus

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
Prof. dr. hab. Jolanty Żelaznej

Katedra Historii Filozofii, Filozofii Systematycznej i Etyki
WFiNS UMK

Toruń 2022

Spis treści

Wstęp	5
Rozdz. 1. Chaos	18
Wstęp	18
I) Krytyka idealizmu w myśleniu zdroworozsądkowym i w nauce	19
II) Krytyka filozofii Kanta	31
III) <i>Substratum</i> świata: chaos	39
Konkluzja	54
Rozdz. 2 Żywe myślenie i afirmacja	57
Wstęp	57
I) Sens w życiu organicznym	59
II) Ludzkie myślenie jako wyraz życia	67
III) Żywe myślenie jako mocne życie: stanowienie ciała, głębia i zebranie sił (kompozycja)	77
1. Stanowienie ciała ze światem	77
2. Głębia i rozległość	87
3. Kompozycja	96
Konkluzja	111
Rozdz. 3 Żywe myślenie – wzór Greków	113
Wstęp	113
I) Moc jako głębia myślenia: „prawda” chaosu	116
II) „Stanowienie ciała”: zniesienie podmiotowości i nieskończoność sensu	129
III) Maksimum mocy: zbieranie sił poprzez kompozycję form wyrazu. Kompozycja Apollo-Dionizos	146
Konkluzja	156
Rozdz. 4. Słabości nowożytne: hedonizm i moralność	158
Wstęp	158
4.1. Hedonizm i nihilizm	161
Wstęp	161
I) Koncepcja przyjemności	162
II) Przyjemność silnego i słabego rodzaju życia	171
III) Nihilizm hedonizmu	180
Konkluzja	190
4.2. Słabość współczesnej moralności	192
Wstęp	192
I) Słabość stanowienia ciała w nowożytnej moralności	194
II) Powierzchnowość moralnego sensu litości	209
III) Rozproszenie i sprzeczność sił	214
Konkluzja	223
Rozdz. 5. Rozwiązanie Nietzschego	226

Wstęp	226
I) Pierwsze rozwiązanie: stanowienie ciała ze światem	230
II) Drugie rozwiązanie: moc oderwania, głębi	239
III) „Śmierć Boga” i konieczność tworzenia afirmującej metafizyki	250
1. Afirmacja życia	255
2. Przejawy radykalnej afirmacji życia w epoce nowożytnej	263
Konkluzja	285
Podsumowanie	287
Bibliografia	293

„(...) istnieją chwile i niejako iskry najjaśniejszego, najmiłośniejszego ognia, w których światło nie rozumiemy już słowa „ja”, na przeciwległym istocie naszej brzegu leży coś, co staje się brzegiem jej własnym i przeto pożądamy z głębi serca mostów między owym tam i tu”.

Friedrich Nietzsche

„Poznawanie nie jest niczym most, który wtórnie, w jakimś momencie łączy ze sobą dwa same w sobie obecne brzegi rzeki, ale samo jest rzeką, której nurt tworzy dopiero brzegi i bardziej źródłowo zwraca je ku sobie, niż mógłby to uczynić jakikolwiek most.”

Martin Heidegger

„Entre les choses ne désigne pas une relations localisable qui va de l'une à l'autre et réciproquement, mais une direction perpendiculaire, un mouvement transversal qui les emporte l'une et l'autre, ruisseau sans début ni fin, qui ronge ses deux rives et prend de la vitesse au milieu.”

Gilles Deleuze

Wstęp

Osobliwa siła Nietzscheańskiego stylu z pewnością bierze się z nieustannego ruchu jego myśli w konfrontacji z najróżniejszymi emocjami życia. Czytając jego dzieła, możemy odnieść wrażenie, że jesteśmy nie tylko w obliczu myśliciela, ale samego życia, wraz z jego zmiennymi zagadkami i pokusami. W ten sposób Nietzsche zdołał uwieść i łączyć tych, dla których myślenie, dalekie od czystego wyrazu intelektu, jakim czasami bywa, ma wartość tylko wtedy, gdy jest stale konfrontowane z życiem, które przekracza je ze wszystkich stron. Nietzscheańskie myślenie wyostrzyło w nas świadomość ogromnych potencjalności sensu życia i wzmocniło wezwanie, które życie wydaje się rzucać myśleniu. Od każdego interpretatora zależy wypracowanie dla siebie sensu tego wezwania w odniesieniu do sensu Nietzscheańskiej filozofii, bez żadnej innej gwarancji, jak zastosowanie pojęć, zdolnych optymalnie objąć maksimum różnych jej aspektów. Podstawą tej myśli, zgodnie uznawaną przez interpretatorów, jest właśnie życie, ujęte przez Nietzschego za pomocą centralnego pojęcia woli mocy.

Wydaje mi się, że to pojęcie z kolei jest zdeterminowane głównie pojęciem mocy, rozumianej jako zdolność życia do tworzenia sensu. Staram się więc rozwinąć jego znaczenia, pokazując, że to właśnie na nim w stosunkowo stabilny sposób opiera się Nietzscheańskie myślenie, jakkolwiek zmienne i sprzeczne by się ono wydawało. Prawdą jest, że każda próba systematycznej prezentacji myśli Nietzschego grozi jej uproszczeniem i zdradą, zwłaszcza, że Nietzsche otwarcie krytykuje każdy system. Jednak z pewnością pod koniec swego życia sam chciał stworzyć taką prezentację w dziele, które nigdy nie ujrzało światła dziennego – w *Woli mocy*, prawdopodobnie po części w odpowiedzi na potrzebę sensu, boleśnie odczuwaną w czasach nowożytnych.

Samo stwierdzenie ważności i różnorodności możliwych interpretacji świata, które można wydobyć z filozofii Nietzschego, nie stanowi jeszcze dostatecznie określonego narzędzia myślenia i życia. Żeby nabrać takiego charakteru, odczytanie jego filozofii musi wyrażać z konieczności nie tylko osobistą i hipotetyczną „prawdę” dzieła, ale i prawdę naszego życia. Zawierają ją interpretacje Deleuze’a, Heideggera i Jaspersa, które zainspirowały mnie do wynalezienia własnych uzupełnień rozwijanych przez nich ujęć „mocy” i tworzenia sensu. Tu mają źródło niektóre ważne wątki mojej rozprawy, chociaż zawarte w niej odczytanie myśli Nietzscheańskiej różni się od tych słynnych interpretacji.

Deleuze jest kontynuatorem Nietzschego, który wywarł największy wpływ na kształt niniejszej pracy, a jego najbardziej twórcze dzieła, takie jak *Tysiąc plateau*¹ czy *Co to jest filozofia?*², gdzie dał najmocniejszy i najbardziej przekonujący wyraz immanentnemu myśleniu, stanowiły najsilniejszą inspirację podczas jej pisania. Bezpośrednie wzmianki o Nietzschem są tam nieliczne i rozproszone, w przeciwieństwie do jego książek poświęconych Nietzschemu³ i jego filozofii⁴ – do tej ostatniej chciałbym się tutaj ustosunkować.

Zasługą Deleuze'a jest podkreślenie u Nietzschego woli przekroczenia „zbyt ludzkich” idealistycznych kategorii, które panowały dotychczas w dziejach, rzutując na świat idee i uczucia zbyt proste, zawężające pole widzenia rzeczywistości. W tym duchu Deleuze akcentuje fakt, że według Nietzschego podstawą rzeczywistości są siły. Różnice między nimi mają charakter przede wszystkim ilościowy: niektóre (przynajmniej tymczasowo) są większe od innych i dominują nad nimi. Ale przewaga ilościowa niesie z sobą różnicę jakościową, ponieważ fakt dominacji zmienia lub potwierdza charakter siły, mianowicie jej aktywność. Przeciwnie, siła mniejsza przybiera charakter reaktywny. Dominacja sił aktywnych lub reaktywnych decyduje z kolei o charakterze „woli mocy” lub „mocy” istoty, albo „żywołu różnicującego” („żywołu genetycznego”), którym ta istota zasadniczo jest⁵. Według Deleuze'a istota mocy i „genealogicznej” oceny mocy tkwi w rozróżnieniu aktywność/reaktywność⁶. Siły i istoty reaktywne dążą do oddzielania dominujących sił lub istot od ich własnej mocy (i w tym negatywnym dążeniu same nie mogą rozwinąć całej swojej mocy), przeciwnie, aktywna siła to ta, która „dochodzi do kresu możliwości”⁷, afirmuje własną różnicę lub moc, ale ma też większą zdolność odczuwania i tworzenia (w szczególności tworzenia wartości). Te pierwsze, według Deleuze'a, charakteryzują się u ludzi dominacją resentymentu, „podłości”, podczas gdy siły czynne są „szlachetne”. Nie ma jednak między nimi różnicy pod względem wartości, ponieważ każda wartość, która pełniłaby funkcję zewnętrznego kryterium, byłaby idealistyczną abstrakcją (nic nie pozwala nam na zajęcie

¹ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991 (*Co to jest filozofia?*, przeł. Paweł Pieniążek, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2000).

² Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980 (*Tysiąc plateau*, red. Joanna Bednarek, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2015). Cytuję dalej jako: *Tysiąc plateau*.

³ Gilles Deleuze, *Nietzsche : sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, (Nietzsche, przeł. Bogdan Banasiak, wyd. KR, Warszawa 2000).

⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, (*Nietzsche i filozofia*, przeł. Bogdan Banasiak, wyd. Spacja, Warszawa 1993. Cytuję jako: Deleuze, Nietzsche i filozofia.).

⁵ Por. Deleuze, Nietzsche i filozofia, 1993, s. 56.

⁶ Ibid., s. 66.

⁷ Ibid., s. 64.

takiego zewnętrznego stanowiska osądzającego życie). Możemy tylko stwierdzić, że szlachetne istoty „zdają próbę” wiecznego powrotu, opierają się tej próbie, ponieważ reaktywne życie nie może chcieć powtarzania siebie samego w nieskończoność⁸.

Taka interpretacja, moim zdaniem, pozostawia luki w opisie pojęcia mocy. Przede wszystkim sama w sobie jest niezwykle abstrakcyjna i ustanawia wiele relacji między pojęciami nieustalonymi. Na przykład nie tłumaczy, w jaki sposób ilościowe różnice między siłami mogą doprowadzić do różnic jakościowych. Takie przejście od ilości do jakości staje się wątpliwe, jeśli np. bierzemy pod uwagę takie stwierdzenie: „faktem jest (...), że słabi tryumfują: właśnie to stanowi istotę faktu”⁹. Siła może dominować, nie mając wyższej jakości. Przede wszystkim jednak element „różnicujący” lub genetyczny jest określony jedynie przez charakter sił, które go ‘tworzą’: czynny lub reaktywny. Nie ma więc w nim nic „genetycznego”, jest on zależny od jakości sił, a idea ‘stworzenia’ jest czysto postulatywna (nie wiemy, co i jak powstaje). Afirmatywny byt to ten, który afirmuje swoją różnicę, ale samo pojęcie różnicy jest nieokreślone (co jest „różnym”? Deleuze nie próbuje określić np. różnic w sposobie myślenia, odczuwania). Czy różnica oznacza ‘dojście do kresu możliwości’? Ale ta formuła ma przede wszystkim znaczenie metaforyczne: nie dowiemy się, na czym ma polegać takie osiągnięcie pełni, kresu (czyż nie równałoby się to śmierci istoty? Czy pełnia upragniona przez żywe istoty nie jest z natury niemożliwością?), a tym mniej dowiemy się, jak żywa istota osiąga ten stan. Tu wydaje się brakować rozwinięcia pojęcia potencjalności. Jakie są potencjalności siły? W jaki sposób są zaprzepaszczone? Jak możemy je uwolnić, aby rozwinąć większą moc?

Wreszcie, twierdzenie, że pojęcia „szlachetności” i „podłości” nie pociągają za sobą żadnego wartościowania, jest sprzeczne z ogromną większością fragmentów, w których Nietzsche gwałtownie krytykuje nikczemność i przeciętność, gloryfikując szlachetność. Poza tym ‘próba’ wiecznego powrotu, która sama w sobie jest skrajnie wątpliwa, nie ma większego znaczenia, jeśli nie przyczynia się do rozstrzygnięcia wartości.

Z bardziej „zewnętrznego” punktu widzenia, opierającego się na pojęciach innych niż te, które wnosi do gry Deleuze, możemy stwierdzić, że cała jego koncepcja pozostaje abstrakcyjna przez brak jakiegokolwiek opisu Jaźni oraz jej związków z sensem i ze światem. Nietzsche bardzo rzadko opisuje siły na najgłębszym poziomie, do którego stara się tu dotrzeć Deleuze, ryzykując popadnięciem w abstrakcję, woli raczej używać pojęcia siły jako narzędzia opisu zjawisk, najczęściej ludzkich. Pisząc o mocy i siłach, Nietzsche bada

⁸ Ibid., s. 92.

⁹ Ibid, s. 66.

człowieka i stara się dostrzec, w jaki sposób nieświadoma „Jaźń”, złożona z emocji i kategorii, dąży do utrzymania i zintensyfikowania własnej mocy. Jest to zawsze proces, który sprawia, że Jaźń wchodzi w kontakt z otaczającym ją światem, a Nietzsche często definiuje moc jako zdolność do „przywłaszczania sobie jak najwięcej świata”. Kiedy ta tendencja jest ‘zdrowa’, sama Jaźń pomnaża siebie o to, co jest większe od niej w świecie. Ale w opisie Deleuze’a świat jest nieobecny, przedstawione są tylko nagie siły istot wraz z ich najogólniejszymi właściwościami, jakby widzianymi przez pryzmat swoistej abstrakcyjnej fizyki.

Książka *Nietzsche i filozofia* jest jawnie skierowana przeciwko dialektyce, chrześcijaństwu, państwu, moralności, co w tym przypadku powoduje, że jej strona krytyczna lub „negatywna” jest znacznie bardziej rozwinięta niż możliwa pozytywna koncepcja mocy¹⁰. Dopiero w swoich późniejszych dziełach, opracowując własną teorię, z której zaczerpnąłem między innymi grające ważną rolę w tej rozprawie pojęcie *agencement*¹¹, Deleuze pokazuje moim zdaniem bardziej konkretne podejście do filozofii Nietzschego (aczkolwiek najczęściej w pośredni sposób, nie odwołując się do niego wyraźnie)¹².

Interpretacja Nietzscheańskiej filozofii przedstawiona w niniejszej rozprawie zbliża się częściowo do słynnej interpretacji Heideggera¹³, zwłaszcza do fragmentów ostatniej części tomu I *Nietzschego*, gdzie twierdzi on, że człowiek tworzy sens swojego świata już poprzez swoje zachowania i swoje konkretne relacje ze światem¹⁴. Tym sposobem tworzy też sens samego siebie. Nasza własna istota rezonuje, kiedy jesteśmy w stanie słuchać, to znaczy trzymać razem i odczuwać wzajemne oddziaływanie ważnych rzeczy lub działań¹⁵. Sens nie jest więc wyłącznie tworem ludzkiego intelektu, jest on już obecny w każdym życiu, o ile organizuje ono swoje relacje ze światem poprzez „ciało”¹⁶. Ale chociaż tego przywileju odmawia się intelektowi, odzyskuje on całą swoją wielkość jako narzędzie życia, łącząc istoty źródłowo, jakby od wewnątrz: „Poznanie nie jest niczym most, który wtórnie, w jakimś

¹⁰ Pod tym względem bardzo znamienity jest rozdział o nadczłowieku: pojęcie to zostało zdefiniowane poprzez opozycje do dialektyki... (s. 171-173).

¹¹ Por. G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, wyd. Flammarion, Paris 1996, s. 65 : „L’unité réelle minima, ce n’est pas le mot, ni l’idée ou le concept, ni le signifiant, mais l’*agencement*.” Cytuję jako: Deleuze, Parnet, *Dialogues* („Rzeczywistą jednostką podstawową nie jest słowo, ani idea czy pojęcie, ani znaczące, ale *układanie*”. tłum. E.L.)

¹² Jak zauważa B. Banasiak, „Nietzsche i filozofia” nie zawiera „rysu ryzomorficznego”, tak charakterystycznego dla dojrzałej twórczości Deleuze’a. Por. *ibid.*, s. 212.

¹³ Zob. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, PWN, Warszawa 1998. Cytuję jako: Heidegger, Nietzsche.

¹⁴ *Ibid.*, s. 548.

¹⁵ *Ibid.*, s. 549.

¹⁶ *Ibid.*, s. 560: „Życie żyje w ten sposób, że się cieleśni.”

momencie łączy ze sobą dwa same w sobie obecne brzegi rzeki, ale samo jest rzeką, której nurt tworzy dopiero brzegi i bardziej źródłowo zwraca je ku sobie, niż mogłby to uczynić jakikolwiek most.¹⁷ W tym procesie podmiot i przedmiot znikają, bo to właśnie sens, jako związek umysłu i świata, tworzy byt „rzeczy”, potencjalnie na najgłębszej, „metafizycznej” płaszczyźnie¹⁸. Tworzenie sensu (nawet jeśli Heidegger nie używa tego słowa) ma tym większą moc, im jest rozleglejsze i zawiera w sobie najszerszą podstawę wszechświata – chaos. Rozległe doświadczenie chaosu Nietzsche nazywa „sprawiedliwością”, stanowiącą największą moc człowieka¹⁹.

Ale już w pierwszym tomie Heidegger twierdzi, że Nietzscheańska filozofia jest końcowym wyrazem zachodniej metafizyki, która otworzyła kwestię bycia tylko po to, by natychmiast ją zamknąć, sprowadzając bycie do bytów²⁰. Ten punkt widzenia jest potwierdzony w tomie drugim, a najostrzejszy wyraz znajduje w zbiorze *Odczyty i rozprawy*. Według tej „drugiej interpretacji” myśl Nietzschego byłaby zasadniczo skrajnym (bezwarunkowym) subiektywizmem *animalitas*, według którego umysł służy ślepego pragnieniu władzy i zamykałaby się w wąskiej perspektywie tej woli władzy²¹. W woli mocy Heidegger dostrzeże nawet najpełniejszą formułę przekształcenia świata w zasoby woli mocy – zjawisko, które dziś panuje nad światem ludzkim w sposób totalny (a więc totalitarny z punktu widzenia myślenia). W tej perspektywie myśl ludzka służy tworzeniu wartości jako środka zabezpieczenia zasobu²².

Takie odczytanie jest odwróceniem interpretacji, zgodnie z którą człowiek twórczy bardziej pragnie mocy niż władzy (‘sprawiedliwość’ jako apogeum mocy jest najszerszym postrzeganiem chaosu, a nie jego iluzorycznym opanowaniem), pragnie rzeczywistej i głębokiej jedności ze światem (cieleśni się), a nie zewnętrznej dominacji nad nim. Walka z samym światem była wpieryw przedstawiona jako środek przewyciężenia samego siebie,

¹⁷ Ibid., s. 564.

¹⁸ Czy ten proces nie mógłby być dobrą matrycą do zrozumienia tego, co Heidegger nazywa „byciem”? Na twórczej granicy między światem a człowiekiem sens żyje i na nowo definiuje wszystko pośrednio, od podstaw, zaczynając od znaczenia samego sensu i sensu bytu. Ten opis wydaje mi się w każdym razie potencjalnie bliższy rzeczywistości niż wszystkie fragmenty dzieł Heideggera, w których w sposób antropomorficzny przedstawia on działanie samego bycia (odwraca się, ukazuje...).

¹⁹ Heidegger, Nietzsche, s. 561 i 634-639.

²⁰ Ibid., s. 479-480.

²¹ Zob. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, PWN, Warszawa 1999, s. 192.

²² M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, w: idem, *Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002, X-XII, s. 71-73.

czyli jako poszerzenie własnej perspektywy, jako lepsze dostrzeżenie wielkości i wartości świata przewyższającego człowieka (a nie tylko jako ilościowy wzrost mocy)²³.

Prezentowana w tej rozprawie interpretacja próbuje kontynuować tę „pierwszą” interpretację Heideggera, uzupełniając zawarty w niej opis relacji między człowiekiem a światem za pomocą pojęcia tworzenia sensu, co wydaje mi się bardziej zgodne z myślą Nietzschego, szczególnie, gdy odróżnia on, najczęściej co prawda pośrednio, władzę od mocy.

Interpretacja Jaspersa²⁴ jest powszechnie uznana za najbardziej systematyczne przedstawienie różnorodności wątków Nietzscheńskiej myśli. Jej walorem jest także osobisty sposób interpretowania intencji Nietzschego, gdy np. Jaspers posługuje się pojęciami należącymi do własnej filozofii, takimi jak „wszechogarniające”, „istnienie”, itp. – podejście, które zalecał sam Nietzsche, krytykując iluzje i bezpłodność dążenia do obiektywnej interpretacji. Zasadniczo, Jaspers dąży do ukazania głębokiego i nieustannego ruchu myśli Nietzschego, jego niezadowolenia z wszelkiej skończonej myśli, co nadaje jego filozofii charakterystyczny dramatyzm, przywołujący na myśl ciągle nienasycone pragnienie absolutu. W związku z tym, większość różnych części komentarzy Jaspersa kończy się na ogół spostrzeżeniem, że dane ujęcie doktryny nie mogło zadowolić Nietzschego i zmusiło go do dalszego poszukiwania²⁵. Ten aspekt filozofii Nietzschego jest ważny, gdyż z głębokich powodów Nietzsche faktycznie nie mógł doprowadzić swej myśli do postaci skończonego systemu, a dzieło „końcowe”, które zaplanował pod tytułem *Wola mocy*, nigdy nie ujrzało światła dziennego. Ale podkreślenie tego charakteru myśli Nietzscheńskiej pociąga za sobą ryzyko opróżnienia jej z wszelkiej treści: wszystkie treści są jedynie tymczasowymi środkami przejścia do innych treści, itd. „Doktryna” sprowadza się do czystej afirmacji ruchu i stawania się myślenia.

Moim zdaniem, oprócz nieustannej, niemal żywiołowej woli tworzenia i niszczenia, w filozofii Nietzschego można dostrzec wyraz „podstawowej woli”²⁶, która rozwijała się stopniowo, organicznie, nie ujawniając się w całości swemu autorowi. Ta wola czy logika

²³ Heidegger, Nietzsche, s. 634-635.

²⁴ Karl Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. Dorota Stroińska, Wydawnictwo officyna, Łódź, 2012. Cytuję jako: Jaspers, Nietzsche.

²⁵ Zob. *ibid.*, s. 374-375.

²⁶ Friedrich Nietzsche, *Przedmowa*, §2, w: idem, *Z genealogii moralności*, tłum. Grzegorz Sowiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 6. Cytuję jako: GM.

ujawnia się między innymi w stopniowym wypracowaniu centralnego pojęcia woli mocy²⁷. Wbrew opinii wielu komentatorów o celowo fragmentarycznym czy nawet sprzecznym charakterze filozofii Nietzschego, sam Nietzsche dążył do zaprezentowania własnej myśli w sposób jednolity i klarowny²⁸, a mimo, że mu się to nie udało w zadowalający sposób, w rozwoju jego myśli można zaobserwować organiczny rozwój dzięki względnie stabilnym pojęciom, intuicjom²⁹.

W tej rozprawie staram się pokazać, że w wśród stosunkowo stabilnych i konstruktywnych pojęć lub elementów myśli Nietzscheańskiej, pojęcie mocy jako tworzenia sensu pełni zasadniczą rolę. Wola mocy nie jest tylko wolą budowania i niszczenia, to rosnąca wola życia, a więc przede wszystkim asymilowania i wzrastania, co implikuje względną podstawową stabilność. Pojęcie mocy zawarte w frazie „wola mocy” jest według mnie bogatsze w znaczenia i bardziej konkretne niż pojęcie „woli”, stanowi zatem dobrą nić przewodnią ułatwiającą zrozumienie kluczowego pojęcia „woli mocy”. Stałym wzorcem dążenia do mocy jest według Nietzschego żywa istota wraz z jej własnym rozwojem, sposobem osvajania otaczającego świata, „zawłaszczania” go (aby poczuć się w nim jak u siebie) i rozmnożenia się. Wzorec ten znajduje swój odpowiednik w drugim wielkim modelu zaprezentowanym przez Nietzschego: artyście. Tworząc, nie tylko wyraża on w dziele siebie

²⁷ To przede wszystkim dzięki temu pojęciu „rysuje się przed Nietzschem perspektywa rozwinięcia jakiejś pozytywnej teorii.” Giorgio Colli, *Posłowie*, w: Friedrich Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884-1885*, przeł. Grzegorz Kowal, PWN, Warszawa 2011, s. 594. Cytuję jako: N11. Por. Paweł Pieniążek, *Ostatnie dzieło: noc iluzji*, w: Friedrich Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Notatki z lat 1887-1889*, przeł. Paweł Pieniążek, wyd. oficyna, Łódź 2012, s. 18. Cytuję jako: N13.

²⁸ „W liście do Overbecka z 24 marca 1887 Nietzsche pisze o „konieczności budowy w najbliższych latach spójnej struktury idei, L, s. 280.” Paweł Pieniążek, w: Friedrich Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Notatki z lat 1882-1884*, t. 10, przeł. G. Sowinski, wyd. oficyna, Łódź 2019, s. 8. Por. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1887,820>: „Die Nöthigung andererseits liegt auf mir mit dem Gewicht von hundert Centnern, einen zusammenhängenden Bau von Gedanken in den nächsten Jahren aufzubauen — und dazu brauche ich fünf sechs Bedingungen, die mir alle noch fehlen und selbst unerreichbar scheinen!”

²⁹ Niniejszą interpretację można by więc zaliczyć do tych, które, jak u Jaspersa i Heideggera, mają na celu „ukazanie fundamentu całości” (takiego sformułowania użył G. Sowinski, zob. idem: *Poza dobrem i złem: na strunie przeciwieństwa, w horyzoncie tytułu*, w: Friedrich Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. G. Sowinski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. XIX). Zarzut wybiórczości postawiony takim interpretacjom przez Sowinskiego można jednak postawić wszystkim innym, jeśli zakładamy wraz z Nietzschem, że każda interpretacja jest perspektywistyczna. Nie sądzę aby zachowanie przeciwieństw myślenia Nietzschego bez próby wskazania na głębszą ich jedność, było szerszym ani wierniejszym Nietzschemu sposobem interpretowania, co wydaje się potwierdzać cytat przytoczony przez tego wybitnego komentatora i tłumacza: „Dotychczas negowane strony istnienia pojąć nie tylko jako konieczne, ale i jako warte, by ich pragnąć (...) jako bardziej mocne, (...) prawdziwe strony istnienia, dzięki którym jego wola wypowiada się wyraźniej” (ibid., s. XXII). Jeśli przeciwieństwa wskazują lepiej na pewną prawdę istnienia, jeśli można nawet mówić o „wyraźnej woli” istnienia, zakładamy tym samym głębszą jedność, którą myśliciel pragnie odkryć/wynaleźć. Wykazanie czy pragnienie jedności przez interpretatora nie musi być forsowaniem własnych i sztywnych pomysłów, może być skromną i hipotetyczną próbą wyrażenia jeszcze nieznannej „prawdy”.

takiego, jakim „jest”, ale rozwija się, to znaczy zasadniczo rozwija sensory świata, które zbierają siły artysty najlepiej jak to możliwe, w coraz pełniejszym związku ze światem.

Zatem ‘wola mocy’ czy pojęcie mocy u Nietzschego pociągają za sobą nową koncepcję sensu jako wyrazu i narzędzia dążenia żywych istot do większej mocy. Decydująca rola tego dążenia nawet w ludzkim myśleniu otwiera nową perspektywę na sens i na kategorie myślenia często uważane za prawdziwe i konieczne same w sobie: substancję jako byt stały i istniejący sam w sobie, duszę jako byt autonomiczny, przyczynę, skutek i kategorie logiki. Nikt nigdy nie skonstatował istoty jako takiej, wszystkie podstawowe „elementy” świata są przypuszczeniami, które pozwalają nam zrozumieć czy „przyswoić” rzeczy, byty. To, co jest dostępne naszej wiedzy o istocie rzeczywistości, to skromny fakt: istnieją relacje. Rzeczy są ze sobą powiązane i każda z nich stanowi związek różnych rzeczy. „Relacja” nie ma tu znaczenia prostego odniesienia, wydedukowanego przez intelekt i pozwalającego mu opisać rzeczywistość. Relacje są już rzeczywistością, ponieważ są wynikiem i widzialnym wyrazem gry niewidzialnych sił. Nietzsche nie opisuje bytów, ale siły działające w nich.

Żywa istota jest dla nas przede wszystkim **układem** cech, organów, zdolności, emocji itp., który sam tworzy rozmaite układy ze światem „zewnętrznym”, czyli rozmaite perspektywy na świat. Perspektywy te są efektem interakcji między tą istotą a światem, efektem jej własnego sposobu „układania” otaczającego ją świata, nadawania mu formy czy struktury zależnie od siebie, dzięki czemu rozwija „układanie”, którym sama się staje.

Istnieje więc zasadnicza analogia między wszystkimi bytami z jednej strony, a ludzkimi myślami z drugiej: wszystko podlega tendencji do układania rzeczy w relacje, zgodnie z siłami, które panują w każdym bycie i między bytami, co Nietzsche opisuje najczęściej za pomocą centralnego pojęcia interpretacji³⁰. Dominujące siły żywej istoty umieszczają jej narządy w pewnym witalnym związku, tj. „interpretują” np. potrzeby każdego z nich, ich pilność czy znaczenie dla całego ciała itp. Z kolei ta istota interpretuje świat, to znaczy wypracowuje swój własny sposób „rozumienia” czy układania świata – pewien sposób postrzegania i niedostrzegania rzeczy w świecie, nadawania im „wartości” poprzez związane z nimi doznania lub uczucia, itd.

Ta zasadnicza analogia między „interpretacją” przez rzeczy czy istoty żywe a ludzkim myśleniem pozwala Nietzschemu nadać nowy i szerszy zakres pojęciom sensu i myślenia.

³⁰ Por. „Wola mocy **interpretuje**: (...) rozgranicza, określa stopnie, różnice [co do] mocy. (...) **interpretacja jest środkiem [pomagającym organizmowi] zapanować nad czymś**”. Friedrich Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Notatki z lat 1885-1887*, t. 12, przeł. Marta Kopij, Grzegorz Sowinski, wyd. oficyna, Łódź 2012, 2[148], s. 148. Cytuję jako: N12.

Sposób, w jaki człowiek rozumie siebie i świat, jest podobny do wszystkich innych konstrukcji formy (sensu) w świecie, czy to w świecie zwierzęcym, czy mineralnym, jak to ilustruje przywołany przez Nietzschego przykład kryształu. W długiej ciszy mineralnego trwania kryształ stopniowo rozwija własną formę wraz z otaczającym go światem. Istnieje takie układanie świata, które staje się kryształem: składa się na niego wiele sił pozostawiających w nim swoje ślady „dla wieczności”³¹. Kształtowanie i integrowanie sił już tworzy sens. Kryształ „myśli”...

Pytanie „jak można zrozumieć rzecz, jakimi ująć ją pojęciami?”, zamienia się w szerszy problem: „Co jest ze sobą powiązane? Co działa razem? Jakie są relacje, w których znajduje się dany „byt”?”. Tak sformułowane pytanie pojawia się od momentu, gdy relacje są faktem pierwszorzędym wobec elementów. Ta nowa koncepcja myślenia jako układania lub kształtowania sił jest bardziej elastycznym i wierniejszym narzędziem opisu rzeczywistości niż idealistyczne pojęcia, które zakładają istnienie bytów. Pojęcia mają własną strukturę, którą niespostrzeżenie narzucamy zjawisku zanim zdobywamy pełne doświadczenie. Pomagają nam zrozumieć, ale ograniczają naszą percepcję przez predefiniowanie rzeczy. Nowa koncepcja sensu jest bardziej otwarta na życie i jego potencjalne sensory niż tradycyjnie racjonalne teorie, konstruowane przy użyciu sztywno określonych terminów. Tu idee czy myśli nie są już stałymi elementami pozwalającymi na interpretację zjawiska, lecz same stają się jego częścią i są w równym stopniu narzędziami interpretacji, co środkami postrzegania, „słuchania” rzeczy: dla potrzeb ich pełniejszej percepcji muszą ewoluować lub nawet zostać zastąpione przez inne. Innymi słowy, świat lub same rzeczy są czynnikami interpretacji, tak samo jak pojęcia, lub jeszcze inaczej: pojęcia są częścią świata. Są, podobnie jak inne byty, środkami tworzenia i wzmacniania interpretacji i życia.

Tą koncepcją sensu Nietzsche może również potwierdzić i konkretyzować hipotezę woli mocy jako istoty wszystkich rzeczy, hipotezę, zgodnie z którą każda istota zasadniczo pragnie intensyfikować swoje siły, aby przywłaszczyć sobie jak najwięcej sił świata i przekroczyć samą siebie. Jeśli moc jest zebraniem sił, różnym u poszczególnych bytów pod kątem ilości i właściwości, to ocena mocy polega na opisie tego, jak kształtują się siły istoty, to znaczy w jaki sposób nabierają określonego sensu i nadają sens światu. Jeśli wola mocy jest wolą „przywłaszczenia sobie świata”, to przede wszystkim należy zbadać stosunek istot do świata. W jaki sposób układ sił jest w stanie najlepiej zawładnąć światem? Co to znaczy ?

³¹ Por. Friedrich Nietzsche, *Jutrzenka*, przeł. Leon Marian Kalinowski, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006, §541, s. 241. Cytuję jako: Jutrzenka.

Tę kwestię badam w pracy głównie w odniesieniu do człowieka. Może on „zawłaszczać” świat materialnie dzięki swojej sile, praktycznej inteligencji i nabytej mocy technicznej. Ale jest to proces w dużej mierze zewnętrzny, w którym udaje się człowiekowi wyrażać tylko niewielką część siebie, „uksztalając” tym samym tylko niewielką część świata, część powierzchniową. Według Nietzschego naszą głęboką istotą jest nieświadoma Jaźń, która składa się przede wszystkim z pragnień i emocji, a nie świadomość, będąca jedynie ich wyrazem³². Człowiek, który przejmuje kontrolę nad swoim światem i innymi, pokazuje tym samym, że kieruje nim głównie wola władzy, w służbie której znajduje się jego inteligencja. W woli władzy jako takiej, która jest według Nietzschego wypaczeniem woli mocy, nie odnajdujemy subtelności i głębi duchowej, entuzjazmu i odpowiedzialności za świat i jego piękno, poetyckiego wzruszenia w obliczu istnienia bytów jako takich ani, przede wszystkim, pragnienia przekroczenia samego siebie, tzn. pragnienia rozwijania własnej perspektywy poprzez coraz większe otwieranie się na świat.

Również w odniesieniu do zwykłego człowieka możemy powiedzieć, że ma on najczęściej zubożałą relację ze światem z powodu wagi, jaką przywiązuje do świadomości i do ogólnie przyjętych kategorii myślenia. Dostrzega sens tylko w tym, co z niego zostało po uproszczeniu go przez intelekt za pomocą ciasnych i powtarzalnych kategorii, podczas gdy jego „ciało” (Jaźń), jest źródłem emocji, intuicji itp., które stawiają go w bardziej złożonych i żywych relacjach ze światem.

Świadomość i rozum oddzielają nas od świata w tej samej mierze, w jakiej pozwalają nam się w nim orientować. Pełniejszy, a więc mocniejszy związek ze światem jest tworzony przez radykalne emocje, które Jaźń rzutuje na świat, dzięki czemu „poznaje” i rozwija siebie samą. Dzięki emocjom stajemy się (wraz ze) światem, „przywłaszczamy” go sobie naszymi najgłębszymi siłami, a zarazem świat zjawia się nam w swoim bogactwie sensów, przekraczającym nas nieskończenie. Pierwszą cechą ludzkiej mocy w sensie Nietzscheańskim wydaje mi się zatem „**stanowienie ciała ze światem**”, jako umiejętność stworzenia

³² Jaźń u Nietzschego: *das Selbst*, zob. np. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>, *Za-I-Veraechter* oraz: Friedrich Nietzsche, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. Sława Lisiecka i Zdzisław Jaskuła (Madryt: Mediasat Group, Biblioteka Gazety Wyborczej 19, 2005), s. 29-30. Cytuję jako: To rzekł... Odniesienia do źródłowych terminów Nietzschego oraz do fragmentów jego pism, nietłumaczonych na język polski, a także do fragmentów, których literalny przekład oddaje sens precyzyjniej niż opublikowane tłumaczenia, kieruję do: *Nietzsche Source Digitale kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> (cytuję jako: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>), podając szczegółowe adresy pism publikowanych przez Nietzschego, listów i pozostałych notatek (Nachgelassene Fragmente = NF).

nieodróżnialnego związku myśli i ciała. W tym procesie człowiek zdolny jest stanąć w obliczu niewyczerpanej złożoności i wielkości sensu. Druga cecha dotyczy „głębi” lub rozległości świata, „zawłaszczanego” przez człowieka. Podczas gdy ktoś, kto pragnie władzy, zyskuje tylko powierzchowną moc, człowiek pragnący mocy pozwala, by własne emocje otworzyły go na bardziej uniwersalne i radykalne rzeczywistości, które w tej samej mierze odkrywa, co je tworzy: sens jako taki, sens życia i śmierci, sprawiedliwość, piękno itp. Własnym sposobem tworzenia sensu integruje części świata znacznie głębsze i bardziej rozległe niż te, do których może dotrzeć władza. Wreszcie, skoro moc jest definiowana przez zdolność do gromadzenia sił, możemy rozważyć dzieło (w szerokim znaczeniu działania lub przedmiotu bogatego w sens) pod szczególnym kątem „**kompozycji**”. Buduje ją moc twórcy, integrująca **układanie** sił i emocji. W udanym dziele osiąga ono rodzaj autonomicznego życia i trwale przekazuje odbiorcom całą moc autora.

Opisując te trzy główne aspekty mocy, postaram się obronić główną tezę dysertacji: ludzka moc tkwi przede wszystkim w zdolności tworzenia sensu.

Moc, jako kształtowanie świata czy „poзору”, pozostaje u Nietzschego w koniecznym związku z **chaosem**, który jest jakby substratem świata czy etapem poprzedzającym ukształtowanie świata (światem „sprzed” etapu jego ukształtowania). Odrzucając wszelkie możliwe hipostazy kształtowania świata, możemy zakładać istnienie chaosu jako stanu niezliczonych sił, będących źródłem nieskończenie różnych kształtów i sensów. Dlaczego Nietzsche tak bardzo potrzebuje pojęcia chaosu jako stanu poprzedzającego genezę wszelkiego sensu? Czy możemy powiedzieć coś o chaosie, my, którzy z konieczności istniejemy w określonej perspektywie? Czy pojęcie chaosu jest wyłącznie negatywne, jako ‘świat bez sensu’?

Doświadczenie-pojęcie-rzeczywistość chaosu jest zarówno nieuchwytną rzeczywistością, jak i ideą-graniczną, która zapobiega zastygnięciu myśli przed naturalną iluzją, że można zrozumieć całość świata, zapominając, że każde myślenie jest z konieczności pewną ograniczoną perspektywą³³. Myślenie zakładające rzeczywistość chaosu akceptuje zarazem stawanie się wszystkim, jest gotowe na ciągłe zmiany, nie zatracając się ani rozpraszając się w chaosie, ale budując coraz bardziej rozległe sensory. Chaos jest nie tylko najbardziej podstawowym stanem rzeczywistości, ale też niezbędnym źródłem wszelkiego

³³ Chaos jest zatem potencjalnie dla myślenia najszerszym horyzontem. „Język filozoficzny zaczął stosować to słowo (horyzont) od czasów Nietzschego i Husserla głównie po to, aby charakteryzować w ten sposób powiązanie myślenia z jego skończonym określeniem i zasadą stopniowego rozszerzania pola widzenia.” Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 415. Cytuję jako: Gadamer, *Prawda i metoda*.

żywego, twórczego i rozległego myślenia. Ta idea pozwala nam postrzegać sam sens w najszerszym kontekście – w kontekście wszechświata, a nie tylko z punktu widzenia „zbyt ludzkiego” świata. Pozwala zakładać, że podstawowe powołanie lub tendencja wszelkiego umysłu leży w tworzeniu sensu, pojmowanym jako braterska walka z chaosem.

W mojej interpretacji myśli Nietzschego opieram się na wszystkich jego opublikowanych dziełach oraz na wielu notatkach wydanych po jego śmierci. Odnoszę się przy tym zarówno do istniejących polskich przekładów, jak i do zdigitalizowanego zbioru *Nietzsche. Source* (na podstawie: Friedrich Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli, M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter, 1967 oraz *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, de Gruyter, 1975–). Uważam, że jego główne intuicje i idee nie uległy zasadniczej zmianie, nawet jeśli ich forma lub interpretacja różnych zjawisk za pomocą tych idei bardzo się zmieniła w ciągu jego życia³⁴. Tak więc koncepcja mocy, jak ją interpretuję, wydaje mi się obecna w tym samym zasadniczym znaczeniu już w pierwszych pismach naszego autora.

W rozprawie najpierw skupię się na przedstawieniu Nietzscheańskiej koncepcji chaosu i jej implikacji dla sensu i mocy. Dopiero po wykazaniu, że sens sam w sobie nie istnieje jako odrębny byt, niezależny od różnorodnej gry sił (co uniemożliwia koncepcję jakiegokolwiek absolutu), staje się oczywista konieczność jego stworzenia. Następnie spróbuję przedstawić syntetycznie koncepcję tworzenia sensu u Nietzschego i wyjaśnić, jak siłom afirmatywnym udaje się wyzwolić, zgromadzić i wzmocnić w nas inne siły w celu uzyskania pełnej mocy „dzieła” w ogólnym znaczeniu (rozdz. „Żywe myślenie i afirmacja”). Rozdział „Żywe myślenie – wzór Greków” jest szczegółową ilustracją tej koncepcji. Starożytni Grecy ze względu na ich sposób rozumienia i przeżywania przeciwstawnych i komplementarnych sił apollinijskich i dionizyjskich, jawiących się u nich z wyjątkową mocą jako dwie największe ludzkie siły estetyczne, zmagające się z chaosem widzianym w całym jego ogromie, byli dla Nietzschego wzorem mocnego człowieka. Dwa podrozdziały rozdziału „Słabości nowożytne” są w dużej mierze potwierdzeniem *a contrario* pojęcia żywego myślenia, ale także próbą opisu nowożytności, w której głównie zdają się panować dwa ogólne sposoby wartościowania, dwie orientacje czy istotne formy ludzkiego życia: hedonizm i moralność. Przedstawię też powody, dla których zdaniem Nietzschego świadczą one o niezdolności nowożytnego człowieka do tworzenia sensu. Problematiczne pojęcie

³⁴ Por. N13, 14[183], s. 317: „Podaję moją argumentację we wszystkich istotnych krokach, (...) argumentację tę można by zaczerpnąć już z moich wcześniejszych pism.”

nowożytności, naznaczonej zdaniem Nietzschego przez wydarzenie „śmierci Boga”, w porównaniu z którym wszystkie inne zdarzenia stają się drugorzędne, wydaje się mieć początek około XVII wieku i trwa nadal w naszych czasach „braku Boga”. Dlatego w tej pracy dwa terminy Nietzscheańskie, „nowożytny” (*neuzeitlich*) i „nowoczesny” (*modern*) funkcjonują na ogół wymiennie.

Kryzys otwierany przez nowożytność nie znalazł jeszcze rozwiązania. Jeśli ostatni rozdział pracy nosi tytuł „Rozwiązanie Nietzschego”, to wyraz „rozwiązanie” bardziej wskazywać ma na skromność i nadzieję stworzenia zmiany w myśleniu o ludzkim życiu niż na gotowe już rozstrzygnięcie problemu braku mocy nowożytnego człowieka. Zagadnienie nowej metafizyki u Nietzschego zdaje się przedstawiać aspekty sprzeczne, na przemian mistyczne i chłodno „trzeźwe”. Jak pogodzić te dwa aspekty i znaleźć dla nich koncepcję fundamentalną, która byłaby w równym stopniu najbardziej zaawansowanym rozwinięciem sensu, jaki Nietzsche nadaje światu, jak i możliwą podstawą nowego życia ludzkości, ożywianej afirmującymi uczuciami?

Niniejsza wykładnia myśli Nietzschego jest nie tylko próbą wiernej i uzasadnionej rekonstrukcji pewnego „systemu” pod kątem wybranych pojęć, ale również zaangażowanym i żywym dialogiem z autorem. Na swój sposób chciałem, za przykładem trzech wymienionych powyżej filozofów, zbliżyć się do pewnej „prawdy”, która przeświecała przez pisma Nietzschego, wbrew hipotezie o „czysto historycznej interpretacji” tekstów³⁵.

³⁵ Por. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 416-417: „Rozumiany historycznie tekst zostaje formalnie zwolniony z powinności mówienia prawdy. Patrząc na przekaz ze stanowiska historycznego, tj. przenosząc się w historyczną sytuację i starając się odtworzyć horyzont historyczny, wydaje nam się, że rozumiemy. W istocie jednak zupełnie rezygnujemy ze znajdowania w przekazie obowiązującej nas i zrozumiałej prawdy. Uznanie inności innego, czyniące ją przedmiotem obiektywnego poznania, z gruntu zawiesza więc jego przemawianie do nas.”

Rozdział 1. Chaos.

Wstęp

Treść niniejszego rozdziału dzieli się na dwie grupy zagadnień: pierwsza dotyczy pewnego aspektu „aktywnego nihilizmu”, to znaczy Nietzscheańskiej krytyki filozoficznych teorii poznania, powstałych przed przełomem Kantowskim oraz krytyki Kantowskiej filozofii krytycznej. Druga zawiera szkic Nietzscheańskiej post-metafizycznej koncepcji *arché* świata – chaosu. Zagadnienia te przedstawiam w kolejnych podrozdziałach: „Krytyka idealizmu w myśleniu zdroworozsądkowym i w nauce”, „Krytyka filozofii Kanta” oraz „*Substratum* świata: chaos”.

Nietzscheańskim punktem wyjścia do myślenia o podstawach wszechświata nie jest czysta wola poznania. Rozważania takie są u niego w dużej mierze ożywione rozczarowaniem ludzkimi ideałami: wymaginowane pojęcia służące do ich skonstruowania są sprzeczne z uwarunkowaniami i charakterem człowieka, który jest dla niego najbardziej wartościowy – człowieka mocnego¹. Iluzoryczność ideałów ujawnia się w dwóch głównych punktach: w moralności i religii. Jako ideały moralne miałyby nas one skłonić do wiary w fundamentalną równość między ludźmi, jako ideały religijne powinny przekonać, że nasz świat jest tylko bardzo niedoskonałą kopią świata, który jako jedyny istnieje naprawdę i wiecznie. To właśnie te dwa istotne punkty są motywami Nietzscheańskiego wysiłku budowania nowej metafizyki.

Możemy wyróżnić w tym wysiłku dwa główne etapy: pierwszy, czyli wspomniany już teoriopoznawczy aspekt „aktywnego nihilizmu”, który niszczy pretensje naiwnego rozumu do uchwycenia rzeczywistości, ale wykracza również poza krytyczne badanie rozumu przez Kanta. Omawiam je w pierwszym i drugim podrozdziale. W pierwszym relacjonuję Nietzscheańską analizę przyczyn, które sprawiają, że przekonanie jest wątpliwym środkiem osiągnięcia prawdy. W drugim rozszerzam tę krytykę naiwnego rozumu na filozofię Kantowską, która według Nietzschego zniszczyła możliwość wszelkiej idealistycznej dogmatycznej metafizyki, zwłaszcza wiary w Boga i ogólniej, wiary w prawdę jako absolut. Drugi etap przedstawia konstruowaną przez Nietzschego nową metafizykę, opartą na idei woli mocy. Omawiam go w trzecim podrozdziale, gdzie staram się też pokazać, na czym polega pozytywna metafizyka Nietzschego i opisać pojęcie chaosu w stosunku do mocy.

¹ Por. omówienie pojęcia mocy w odniesieniu do człowieka we Wstępie do pracy, s. 14-16.

Podstawy tej metafizyki pozwalają mu nazwać wszechświat **chaosem**, to znaczy zbiorem sił, których nie reguluje żaden ludzki ideał. Odnoszą się one jedynie do siebie samych. Ta nowa wizja jest nie tylko bardziej „trzeźwa” (o czym świadczy to, że ma ona większą siłę unifikowania niż wizja idealistyczna), ale także lepiej potrafi dostrzec siłę tam, gdzie się ona naprawdę znajduje i może jej sprzyjać.

Świat bez Boga to świat sił, w którym mogą pojawiać się nowi bogowie, a wraz z nimi nowe powody, by wierzyć w świat ...

I) Krytyka idealizmu w myśleniu zdroworozsądkowym i w nauce

Próbując streścić Nietzscheańską krytykę zdrowego rozsądku i nauki, idealistycznym nazywam tutaj myślenie, według którego język, świadomość i rozum dają dostęp do istoty rzeczy, lecz przecozaję fakt, że każdy dostęp do rzeczy (i co za tym idzie, do jej istoty) jest zależny od perspektywy, z której ta rzecz jest oglądana, która ją kształtuje.

Zdrowy rozsądek opiera się na **poczuciu przekonania** o zgodności między słowem (twierdzeniem) a empiryczną rzeczywistością. Poczucie przekonania z kolei pochodzi z pozornej zgodności zbyt ogólnego i predefiniowanego twierdzenia z tą częścią rzeczywistości, którą widzimy przez jego pryzmat². Rzeczywistość wydaje się stale potwierdzać myślenie właśnie dlatego, że myślenie to ogranicza odpowiednio spojrzenie. Nietzsche często przytacza przykład odwrócenia perspektywy przez rewolucję kopernikańską: przeszkodą dla przyjęcia jej przez zdrowy rozsądek był „fakt”, że słońce przemieszcza się na niebie, co stanowi wręcz archetyp iluzji perspektywistycznej – słońce wydaje się wykonywać ten ruch jedynie z punktu widzenia obserwatora patrzącego z Ziemi. Takie sztywne „trzymanie się” własnej perspektywy poznawczej ukazuje analogię między człowiekiem a pozostałymi istotami żywymi, wśród których najprostsze organizmy są najbardziej wytrwałe i niezmiennie³.

Prostota myślenia może czynić je nawet niefalsyfikowalnym i każdy pogląd jest w ten sposób „prawdziwy” w oczach jego wyznawcy, o ile nie można zmusić go do porzucenia

² „Coś może być niezbite: nie znaczy to jeszcze, że jest prawdziwe.” N11, 34[247], s. 419.

³ Por. też paradoksalną konieczność „obrony silnych”, bardziej skomplikowanych i kruchych w: N13: 14[123], s. 268 („Anty-Darwin”) oraz 14[133], s. 277-278.

własnego wąskiego kąta widzenia. Jeśli jednak wyjdziemy z tego ograniczonego pola empirycznego, łatwo można pokazać, że istnieją inne, być może lepsze punkty widzenia. Przekonanie bazuje wówczas przede wszystkim na sobie samym, a rzeczywistość oddala się nagle niepokojąco... Stąd gwałtowne ataki Nietzschego na filozofów powołujących się na poczucie przekonania, np. na Spencera, którego zdania: „Konieczności myślowe są koniecznościami moralnymi” i „Ostatecznym kamieniem probierczym prawdy jakiegoś twierdzenia jest niepojmowalność jego negacji” Nietzsche opatrzył tytułem: „Napisy na nowoczesnym domu dla wariatów”⁴.

To, co nie do pojęcia, nie musi być fałszywe, wręcz przeciwnie, jeśli prawda jest trudniejsza do odkrycia niż wyznawanie fałszu. Łatwość rozumowania i nabycia poczucia przekonania bynajmniej nie jest dowodem sama w sobie, jest raczej naturalnym wynikiem „iluzji optycznej”, powodującej, że bierzemy bezpośrednio za prawdziwe i obiektywne to, co nam pokazuje własna perspektywa. Generalnie **znamy to, co rozpoznajemy**⁵, według doświadczenia i kategorii z konieczności ograniczonych, ale nawet kategorie rozumu wcale nie muszą odpowiadać istocie rzeczy⁶.

Zdrowy rozsądek opiera się na kategoriach zastanego języka, a wiadomo, że język potoczny nie jest bezpośrednim wyrazem prawdy: z natury jest narzędziem komunikacji⁷. Ogólniej mówiąc, wiedza ma siłę przekonania, ponieważ jest użyteczna: sprawdzenie teorii zawsze jest pragmatyczne, nie dotyczy samej istoty rzeczy, ale ani użyteczność, ani witalna konieczność niczego nie dowodzą same w sobie.

Poszukiwanie prawdy wymagałoby nieskończenie dużo czasu i zupełnie innego rodzaju wysiłku, jak to pokazują długie i wydawałoby się daremne dążenia filozofów, a potrzeby komunikacji społecznej są pilne. Aby uchwycić rzeczy, opanować je, w naszym poznaniu świata za pomocą języka stosujemy analogie, ale w ten sposób nie ujmujemy pełni sensu przedmiotu. Posługując się analogiami rozumiemy rzeczy z zewnątrz, nie sięgając ich samych: nasze „oko ślizga się tylko po powierzchniach rzeczy i dostrzega „formy”, ich doznanie nie prowadzi do prawdy, lecz zadowala się odbiorem pobudzeń i czymś na kształt

⁴ N13, 14[48], s. 222.

⁵ Zob. Friedrich Nietzsche, *Radosna wiedza („La gaya scienza”)*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2008, §355, s. 246-247. Cytuję jako: RW.

⁶ Nietzsche kontynuuje antyczną refleksję o poznaniu: „**nic nie może zostać poznane** – właśnie ponieważ identyczne nie może poznać identycznego i ponieważ identyczne nie może zostać poznane przez nieidentyczne.” N12, 2[140], s. 146. Por. również: N11, 34[246], s. 419: „Sprowadzić nieznaną rzecz do dobrze już znanej, stracić poczucie obcości – dla naszego poczucia jest równoznaczne z wyjaśnieniem. Nie chcemy wcale „poznawać”, wolelibyśmy raczej, by nam nie przeszkadzano w wierze, że oto wiemy.”

⁷ Por. N11, 35[35], s. 438. Por. RW, §354, s. 244.

zabawy w dotykaniu grzbietów rzeczy”⁸. Sama wola „uchwycenia” jest w tym przypadku oznaką nieporozumienia⁹. Gramatyka stanowi wyraz archaicznej psychologii, jak to pokażę poniżej na przykładach pojęć „Ja” i identyczności. Pochodzi z dawnego okresu, kiedy człowiek nie był jeszcze w stanie różnicować zjawisk, gdy pojmował świat antropocentrycznie, widząc „wszędzie ducha”¹⁰.

Nietzsche nie przeczy istnieniu kategorii myślenia ludzkiego i potrzebie ich używania, ale za Kantem wysuwa powody do wątpienia w możliwość uchwycenia prawdy za ich pomocą: pozwalają one na nieskończenie dużo interpretacji świata, a przede wszystkim określają ogólne ramy jednej interpretacji, które choć konieczne dla nas, bynajmniej nie muszą odpowiadać „absolutnej rzeczywistości”, właśnie dlatego, że „rzeczywistość” jest już z góry zdefiniowana przez pryzmat narzucony tymi kategoriami¹¹.

Ludzka skłonność do uznawania za prawdziwe tego, co pasuje do naszego prostego i predefiniowanego poglądu, zmusza nas do bardziej podejrzliwego podejścia wobec racjonalnego myślenia w ogóle, nawet jeśli chodzi o najbardziej wymagające metody poznawania: znamy tylko to, co „włożyliśmy w rzeczy”. „Nie mamy do dzisiejszego dnia włącznie pojęcia o wewnętrznych prawidłach ruchu istoty organicznej. „Kształt” jest zjawiskiem optycznym: abstrahując od wzroku – nonsensem”¹².

Nauka używa abstrakcyjnych symboli, które nie są bezpośrednimi wyrazami rzeczywistości¹³, ale narzędziami do obserwacji, pozwalającymi rozszerzyć percepcję świata przez nasze zmysły: w przyrodzie nie ma punktów, prostych, itd. Takim narzędziem (wbrew konotacji z ludzkimi prawami, sugerującej, że rzeczywistość jest posłuszna istniejącym w niej prawom) jest także samo pojęcie praw przyrody, stanowiące prosty wyraz naiwnego antropocentryzmu. Naukowcy wiedzą, że dokonują **opisu** rzeczywistości, a nie odkrywają istniejącego w niej prawa. W przeciwieństwie do scjentyistów są oni coraz bardziej świadomi, że ich sformułowania nie sięgają istoty zjawisk i są zaledwie skutecznym, a nie sfalsyfikowanym opisem rzeczywistości.

⁸ Friedrich Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, (cytuję jako: O prawdzie...), w: *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. Bogdan Baran, inter esse, Kraków 1993, s. 184. Cytuję jako: PP 1862-1875.

⁹ „Większość rzeczy jest różnorodna, a my chwytny za nie topornie, w dobrej wierze, że stanowią jedność”. N11, 40[23], s. 527. Por. *ibid.*, 40[20], 40[22], 40[23]-[25], gdzie Nietzsche krytykuje *cogito* Kartezjusza.

¹⁰ Por. Jutrzenka, §31, s. 31: „W wielkiej prehistorii ludzkości zakładano wszechobecność ducha (...).”

¹¹ Por. N11, 34[46], s. 364: „Gdyby nasz rozum nie miał kilku stałych form, nie dałoby się żyć. Niczego to jeszcze jednak nie dowodzi w kontekście prawdy wszystkich logicznych faktów.”

¹² N11, 26[81], s. 144. Por. również N12, 5[10], s. 183: „Co znaczy „poznawać”? Sprowadzić coś obcego do czegoś [już nam] znanego, znajomego. (...) **Strach przed nieobliczalnym jako ukryty instykt** [u fundamentów] nauki.” oraz N11, 34[64], s. 364: „Nasz błędny, zminiaturyzowany, ulogiczniony świat przyczyn, to jednak świat, w którym możemy żyć. Jesteśmy „poznającymi” o tyle, o ile potrafimy zaspokoić nasze potrzeby.”

¹³ N11, 26[227], s. 176.

Trudno zaprzeczyć, że dokonujący się w taki sposób postęp wiedzy polega na porównaniu dawnych błędów z nowymi... Nietzsche nie neguje faktu tego postępu, ale twierdzi, że mimo faktycznego rozszerzenia wiedzy, nigdy nie możemy dotrzeć do absolutu istniejącej w sobie prawdy¹⁴. Między starymi i nowymi prawdami istnieją tylko **różnice stopnia, a nie różnice natury**¹⁵. Wiara w możliwą odpowiedniość rozumu i bytu, a nawet sama wola prawdy są jego zdaniem przesadami¹⁶. „Optymizm” nauki, którego Nietzsche był przeciwnikiem¹⁷, polega na tej zakładanej radykalnej zgodności między naszym rozumem a rzeczywistością. „Pesymizm” Heraklita, Koheleta, Pascala i Schopenhauera wydaje się wyprzedzać pod tym względem nowoczesną naukę i naiwną nadzieję całkowitego poznania i opanowania świata.

Krytyka ta dotyczy w najwyższym stopniu doktryny, którą nazwiemy za Nietzschem **„ujęciem mechanistycznym”**¹⁸, zwłaszcza, gdy rości sobie prawo do bycia jedynym wzorem poszukiwania prawdy i uważa własny dyskurs za jedyny język uprawniony do tego, żeby mówić rozsądnie o wszystkim. Jednak używając schematów przyczynowo skutkowych, kategorii ilości, czasu i przestrzeni, itp., nie można uchwycić **sensu**¹⁹. Ukazanie sensu i wartości np. muzyki leży poza zasięgiem nauki, ponieważ powstają one w najgłębszej „warstwie” naszego bytu, która jest nieuchwytna, żywa, zmienna, niedefiniowalna. Podobnie jest w przypadku metafizyki czy sensu i wartości świata – tu formuły naukowe nie stanowią nawet wskazówki w ich poszukiwaniu.

Nietzsche rozwija również na swój sposób „kopernikańską rewolucję”, po której trudniej było wierzyć, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy. Kopernik znalazł szczelinę, przez którą dzięki nauce ludzkie spojrzenie stało się szersze i bardziej zdystansowane od antropomorfizacji. Nietzsche wykonuje podobny ruch w stosunku do całej nauki i w obrębie samej świadomości. Usuwając pozostałości „zbyt ludzkiego” pojmowania świata, stworzył nowe odległości, nowe zdystansowanie się świadomości od własnej pewności.

¹⁴ „*In summa* nauka przygotowuje **suwerenną niewiedzę** [i] odczucie, że „poznawanie” wcale się nie dokonuje, że marzenie o nim było swego rodzaju pychą.” N12, 5[14], s. 184.

¹⁵ Por. N11, 40[20], s. 526.

¹⁶ Por. *ibid.*, 40[9], s. 521: „Najbardziej rozpowszechnionym przesądem pozostaje jednak to, że porządek, przejrzystość, systemowość muszą stanowić istotę prawdziwego bytu rzeczy”, por. też: PDZ, §34, s. 48-49.

¹⁷ Por. Friedrich Nietzsche, *Narodziny tragedii*, przeł. Grzegorz Sowiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, §18, s. 173-174. Cytuję jako: NT.

¹⁸ N12, 2[76], s. 116.

¹⁹ Por. RW, §: 373 i 374 oraz N12, 2[154], s. 149-150: „**Przeciwko przesądowi naukowemu**. (...) Poznawać to „w warunkowaniu przystawiać się do czegoś” (...) jest to więc zawsze **ustalanie oznaczanie uświadamianie warunków** ([a] **nie zgłębianie** istoty, rzeczy, „[bycia] w sobie”)”

Specyfikę myśli Nietzschego stanowią jego wykładnia świata jako fundamentalnie **chaotycznego**, wbrew pozorom stwarzanym przez ludzką sztukę porządkowania go i rozwinięta przez niego „**metoda genealogiczna**”, przechodząca indukcyjnie od wyrażonej myśli do istoty, która ją wyraża. Przybliżymy ją na dwóch przykładach, dotyczących podstawowych pojęć ludzkiego myślenia: **identyczności i Ja**.

1. Pojęcie identyczności

Identyczność jest uważana za podstawę wszelkich pojęć i wydaje się najbardziej radykalną strukturą sensu, na podstawie której możemy rozumieć i znać istotę każdego bytu. Nie potrafimy myśleć nie nadając każdej rzeczy względnie trwałej jedności. Bez tego pierwotnego „nadania” nasze myślenie byłoby całkowicie chaotyczne.

Jako „kategoria” czy struktura wszelkiego nadawania sensu, **identyczność jest elementem „sztuki” w szerszym znaczeniu**, więc może być narzędziem „wstępującego życia”²⁰, a co za tym idzie, nie sama jej treść jest dla Nietzschego problematyczna. Krytykując to pojęcie, ma on na względzie tkwiącą powszechnie w ludzkich umysłach ukrytą „wiarę” w to, że nasze słowa odpowiadają pewnym istniejącym w sobie istotom rzeczy. Wiara ta skutkuje niezdolnością tworzenia sensu, brakiem wrażliwości na możliwość tworzenia sensu przez życie „silnych”. Krytykując ją radykalnie, Nietzsche próbuje znaleźć nowy punkt wyjścia dla wstępującego życia, posuwając do skrajności nihilistyczny ruch dekadencji. Jesteśmy tu po „niszczycielskiej” stronie Nietzscheańskiej krytyki, po stronie „aktywnego nihilizmu”, w którym usiłuje on przekraczać wszelki ludzki punkt widzenia, aby poprzez to oderwanie i powiększenie dystansu poczuć wielkość kosmosu/chaosu i znaleźć potencjalnie nowe siły do kochania świata i do stworzenia sensu.

Ujawnienie iluzji wszelkiej identyczności (nawet tej, która jest owocem wstępującego życia) przez jej krytyczną analizę jest zabiegiem rzetelności, która przybliżając prawdę rozszerza byt i perspektywy człowieka i może stanowić źródło nowego tworzenia.

Odnosząc się krytycznie do esencjalistycznego rozumienia języka, Nietzsche używa znanych argumentów z podejść nominalistycznych, np. słynnego stwierdzenia Leibniza, że dwa liście nigdy nie są doskonale takie same. **Każda rzecz jest jedyna**, w konsekwencji

²⁰ Por. N12, 2[156], s. 150: „Do rozdziału „**Artyści**” (jako formujący, [jako] dokładający wartości, [jako] biorący w posiadanie)

Nasze [dzisiejsze] języki jako pogłos **najdawniejszego brania rzeczy w posiadanie**, zarazem przez panujących i przez myślicieli – –: z każdym [nowo] ukutym słowem szedł w parze rozkaz „tak nazywana **ma** być odtąd rzecz!”

każde pojęcie jest mylącym uogólnieniem, które upraszcza, zniekształca i zubaża rzeczywistość²¹. Esencjaliści mogą oponować, że drobne różnice między danymi empirycznie przedmiotami są bez znaczenia, skoro pojęcie potrafi uchwycić to, co mają wspólnego, czyli ich istotę. Nietzsche jest tymczasem zdania, że „byt” danej rzeczy będąc jedynym, osobliwym, musiałby mieć własną formułę, własne „pojęcie”, żeby siebie wyrazić (istotą jednej rzeczy nie może być to, co ma wspólnego z innymi rzeczami, ale tkwi ona w tym, co jest tej rzeczy właściwe). Poza tym, wbrew wierze w substancjalny sens czy definicję rzeczy, właściwej postawie zdroworozsądkowej, tę samą rzecz można definiować na wiele sposobów i nie ma uniwersalnego kryterium definiowania czy nadawania znaczeń słowom.

Śledząc proces tworzenia definicji, możemy spostrzec, że ludzie zawsze wybierają pewne cechy wspólne wielu egzemplarzom rzeczy, ustanawiając je jako cechy „ich” wspólnej istoty. Stąd dwa powody, by wątpić w poznawczy sens definicji: po pierwsze, nie ma pewności, czy wzięto pod uwagę ich właściwe, czy interesujące nas cechy (i jaki jest wzajemny stosunek między nimi), i po drugie, nie wiadomo, czy te cechy zostały odpowiednio opisane i ujęte w sformułowaniu definicji. Rzeczywisty proces definiowania można przybliżyć, opisując wybór cech i sformułowanie istoty jako dwa etapy pewnego procesu „artystycznego”²².

Definicja zawsze jest stworzona przez kogoś, kto ma pewien punkt widzenia na daną rzecz, stąd koncepcja Nietzschego, według której rzecz jest każdorazowo określona i zdefiniowana przez pewną perspektywę innego od niej bytu. Tym sposobem definicja rzeczy mówi więcej o samej perspektywie niż o rzeczy²³. Można by wyobrazić sobie w tym duchu, że rzecz będzie dostatecznie i wyczerpująco zdefiniowana dopiero, gdy zbierzemy w jednej perspektywie wszystkie możliwe perspektywy na tę rzecz, co jest oczywiście niemożliwe.

Mało tego: nie poznamy całego sensu zawartego w definicji, gdyż słów, a poprzez nie rzeczy, nie definiuje pojedynczy człowiek, lecz poprzez niego czyni to cała płynna kultura jego społeczeństwa w danym momencie dziejowym, cały język, w którym się on i ona

²¹ Por. N11, 34[252], s. 421: „Poznanie jest **falszywym sprowadzeniem** tego, co różnorodne i niezliczone do postaci tożsamości, podobieństwa i policzalności. Życie jest więc możliwe jedynie dzięki takiemu fałszującemu aparatowi.”

²² Por. N12, 10[159] (265), s. 451-452: „Zanim będzie się „myśleć”, [najpierw] się „konfabuluje”; **przysposabiające formowanie** w identyczne przypadki, w **pozorność** identyczności jest bardziej pierwotne niż **poznawanie identyczności**.”

²³ Friedrich Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, przeł. Bogdan Baran, inter esse, Kraków 1994, §35, s. 41: „Podobnie ma się „człowiek sam w sobie” do wszelkich heterogennych rzeczy: odciskają one w nim swą formę, na ile może on ją przyjąć, on zaś wie o nich coś tylko dzięki modyfikacji swojej formy”. Cytuję jako: PP 1876-1889. Por. także: N12, 2[154] (36), s. 149-150.

wyraża, a poprzez to razem – niezliczone inne uwarunkowania, jak chociażby podstruktury i emocje ludzkiej podświadomości.

Język potoczny nie troszczy się o wyrażanie istoty rzeczy, ponieważ dla jego głównej funkcji użytkowej wystarczy, żeby wskazywał poprawnie na rzeczy, do których odnosi się nasze działanie w relacjach z innymi ludźmi (w najogólniejszym sensie, włącznie z przekazywaniem innym naszych uczuć).

Ale perspektywa pragmatyczna nie jest jedyna. Można pokazać, że jest wąska i nie ujmuje ważniejszych rysów ludzkiego doświadczenia. Istotnie, **sens** nadawany rzeczom, o ile możemy go odgadnąć (bo pojawia się tylko częściowo i pośrednio poprzez język), wskazuje zawsze na pewien pogląd na świat i pośrednio na to, co najważniejsze, najgłębsze według tego poglądu. Otóż działanie praktyczne nie jest otwarte na sens jako nieodróżnialne połączenie „przedmiotu” i „podmiotu” prawdziwej twórczości (np. w poezji), nie pozwala spojrzeć na świat jako źródło dialogu z ciągle definiującym się na nowo człowiekiem, nie widzi słabości i wielkości człowieka jako twórcy sensu w otaczającym go chaosie, itd.

Reasumując: pojęcia takie jak „byt”, istota, „rzecz”, bazujące na pojęciu identyczności, są wynikiem spotkania „rzeczy” z perspektywą, którą jesteśmy w dużej mierze w sposób nieuświadomiony. Musimy zatem traktować wszelkie przypisywanie identyczności (istoty) jako utrwalone skondensowanie wrażeń. „Rzecz jako taka”, „sama w sobie”, jako pewien tożsamy z sobą byt, jest jak widać pojęciem dodanym: jest jednością cech (przymiotów), które przypisujemy „jej”, podczas, gdy mamy tylko dostęp do jej „atrybutów!”²⁴. Rzecz jako podmiot atrybutów jest postulowana, dedukowana, wyobrażana, a nigdy nie staje się przedmiotem doświadczenia.

„Rzeczy nie da się dociec na podstawie jej przyczyn, tj. rzecz = jej skutki”²⁵.

„”Rzecz” jest sumą swych działań, powiązanych syntetycznie przez pojęcie, obraz...”²⁶.

„’Esencja’, ‘istotowość’ jest czymś perspektywistycznym i wymaga już wielości. U podstaw zawsze leży pytanie: „czym to jest dla mnie?” (dla nas, dla wszystkich żywych istot, itd.). Rzecz byłaby scharakteryzowana, gdyby wszystkie istoty zapytały i odpowiedziały w odniesieniu do niej „czym to jest?” (...)”²⁷.

²⁴ Por. N11, 38[14], s. 507-508.

²⁵ Ibid., 26[329], s. 199.

²⁶ N13, 14[98], s. 247, por. N12, 2[84], s. 117-118.

²⁷ N12, 2[149], s. 148. Por. *ibid.*, 2[87], s. 122 : „Wszelka jedność jest jednością tylko jako **organizacja** i **współgranie** – nie inaczej niż [tak], jak [dowolna] ludzka wspólnota jest jednością – *ergo* **przeciwieństwem** atomistycznej **anarchii: tworem [opartym] na panowaniu** więc, który **znaczy** jedno, ale nie **jest** jednym.”

Według hipotezy powszechnego stawania się, o której będzie mowa poniżej, nie można zakładać istnienia jakiegokolwiek stałego bytu: nie istnieją jednostki, lecz chwilowe równowagi sił. Nawet nasze przedstawienia (pojęcia, wyobrażenia) zmieniają się, pojawiają się i znikają z powodu nieuświadomionych sił. Sam ich stały charakter jest postulatem, jest wynikiem postawy „jak gdyby...”²⁸, typowej dla idealizmu, krytykowanej już przez Hegla²⁹.

2. Pojęcie „Ja”

Genealogiczny zabieg jest najbardziej widoczny w analizie Nietzschego pokazującej, jak pojęcia tożsamości i identyczności zostały stworzone na podstawie naszej prastarej interpretacji doświadczenia „Ja”. Ta naiwna i stara interpretacja przekonuje, że Ja jest źródłem swoich akcji, jest wolnym podmiotem działającym na zewnętrzny przedmiot. W ten sposób jest pierwszym wzorem wszelkiego podmiotu³⁰, czyli wszelkiej **substancji**, wszelkiej rzeczy istniejącej w sobie. Staje się modelem dowolnego sądu, oddzielającego podmiot od jego przymiotów i od przedmiotów. Wiara w możliwość ontologicznego odróżniania podmiotów od ich cech i od przedmiotów, wiara w stały i odrębny charakter tych różnych bytów nieustannie opiera się na naszym doświadczeniu Ja jako bytu niezależnego, czyli na iluzji³¹.

Spójrzmy więc na Nietzscheańską krytykę pojęcia Ja, tym bardziej, że zobaczymy w następnym rozdziale o żywym myśleniu, że analiza doświadczenia Ja i wynikające z niej odróżnienie Ja od Jaźni³² są niezbędne do zrozumienia faktycznego życia sensu.

Po pierwsze, Nietzsche ostrzega przed łatwą **iluzją perspektywistyczną**: skoro Ja jako świadomość jest świadkiem zjawisk, to myśli spontanicznie, że samo nie jest

²⁸ Por. *ibid.*, 9[58], s. 318: „**trzy wielkie naiwności**:

poznanie jako środek do szczęścia (jakby... / jako środek do cnoty (jakby... / jako środek do „negowania życia”, – jako że [negowanie] to jest środkiem do pozbawiania złudzeń – (jakby...)”. Por. również *ibid.*, 2[142], s. 146, o przyczynowości: „**jakby** była tu przestrzegana jakaś reguła”.

²⁹ G.W.F Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. II, przeł. Adam Landman, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1965, s. 198-206, („Postulowana harmonia obowiązku i rzeczywistości”).

³⁰ Podmiot = subiectum (dosłownie: [to, co] rzucone pod). Por. N12, 9[91], s. 333, zob. też: NF-1881,11[330].

³¹ To przeświadczenie o autonomii Ja znalazło wyraz w gramatyce, która władając językiem, w ten sposób stale wydaje się je potwierdzać. Por. Friedrich Nietzsche, *Cztery ogromne błędy*, §3 (cytuję jako: Cztery ogromne błędy), w: *idem, Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. Grzegorz Sowiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 58 (cytuję jako: ZB) oraz: N13, 14[98], s. 247, N11, 40[16], s. 524: „Kant w gruncie rzeczy chciał dowiedzieć, że istnienie podmiotu nie może zostać dowiedzione przez podmiot, podobnie przedmiot. Na horyzoncie pojawia się możliwość iluzorycznego istnienia „podmiotu”: myśl, która, jak w filozofii wedanty, nawiedziła już raz Ziemię. Jeśli pragniecie na to nowego, choćby nawet bardzo tymczasowego określenia, przeczytajcie <Narodziny tragedii>.”

³² W pismach Nietzschego rozróżnienie to dotyczy *ich* i *das Selbst*, zob. np.: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-I-Veraechter> oraz: *O wgardzicielach ciała*, w: *To rzekł...*, s. 29-30.

zjawiskiem, ale bytem w sobie, ponieważ nie widzi siebie... Albo skoro widzi „skutki” swojej „woli” (uświadamia sobie tylko następstwa odczucia „woli” („chcę”) i percepcji „skutku” („mam!”)), ma wrażenie, że jest rzeczywiście źródłem swoich działań. Jednak w obu przypadkach przeświadczenie opiera się na braku wiedzy i na efekcie perspektywy: nie znamy tego, co nami powoduje, nie znamy własnych bodźców działania, więc nie możemy stwierdzić, że to źródło leży w naszej uświadomionej woli. Wrażenie, że jesteśmy wolni pozostaje wrażeniem i całe „wewnętrzne życie” również jest sekwencją fenomenów, lecz nie zyska charakteru bytu w sobie, ponieważ świadomość tak w tym, jak w tamtym przypadku nie jest bezpośrednim źródłem wiedzy. Dzieje się tu podobnie jak w iluzjach perspektywistycznych o pozornym ruchu Słońca, które przywołaliśmy powyżej.

Istnienie Ja jako wolnego i odrębnego bytu stanowi zatem nieweryfikowalną hipotezę, tak jak wszystkie koncepcje idealizmu, które wbrew doświadczeniu opierają się na zasadzie „jak gdyby...”. Słowo „Ja” nie odpowiada żadnej rzeczywistości, zupełnie wypacza zjawiska, które istnieją rzeczywiście, ale jest łatwą, stosowną dla naszych zwyczajów myślenia (np. dotyczących pojęć przyczyny i skutku) i schlebającą nam hipotezą. Jej wartość eksplanacyjna jest porównywalna z „właściwością usypiającą”, z której kpił Molière³³. Rzetelne doświadczenie tego, co opatrujemy nazwą „Ja”, pokazuje według Nietzschego wielość sił i proces stawania się: „Jeśli mam w sobie coś z jedności, to z pewnością nie noszę jej ani w świadomym ja ani w czuciu, chceniu i myśleniu, lecz gdzieś indziej: w utrzymującej, przyswajającej, eliminującej, czuwającej mądrości całego mojego organizmu, którego moje świadome ja pozostaje jedynie narzędziem”³⁴.

Jeśli, tak jak Nietzsche, w przeciwieństwie do większości filozofów, obieramy **ciało** za przewodnika w poznaniu³⁵, a ciało jest wyraźnie złożoną i stosunkowo zmienną, jednoczącą hierarchią sił, będziemy mieli lepszy model do zaobserwowania zjawiska, które kryje się pod pojęciem Ja i zobaczymy, że substancjalna jedność jest fikcją w obliczu różnorodności zjawiska.

„Studiowanie ciała daje pojęcie o niewyraźnej komplikacji”³⁶.

Jak studiować tę jednoczącą hierarchię sił, unikając odwołań do wolnego Ja, które, jeśli miałyby pozostawać wolne, byłoby niezrozumiałym cudem w przyrodzie, dającym

³³ „Mihi à docto doctore / Domandatum causam & rationem, quare opium facit dormire? / A quoy respondeo, quia est in eo / Virtus dormitiva, / Cujus est natura / Sensus assoupire”. Molière, *Le malade imaginaire*, p. 30, w: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k832822/f32.item.r=Le+Malade+imaginaire.langEN>. Por.: krytyka Kanta w: PDZ, §11, s. 19-20.

³⁴ N11, 34[46], s. 364.

³⁵ Por. N11, 36[35], s. 469 (tytuł fragmentu „Na kanwie ciała” brzmi po niemiecku: „Am Leitfaden des Leibes”, NF-1885,36[35]. Leitfaden można przetłumaczyć jako „nić przewodnia”).

³⁶ N11, 34[46], s. 364.

przesadny „przywilej” ludzkiemu bytowi, oddzielającym go od natury, stanowiącym sprzeczność w jej łonie³⁷? Jak jednocześnie pozbyć się zdewaluowanej hipotezy jedności ciała i Ja, nie posługiwać się schematem przyczynowo-skutkowym i koncepcją mechanicyzmu, a mimo to nie tracić z oczu sensu hipotez, otwierających w czasach Nietzschego perspektywę dla tworzenia wizji kosmosu, zdolnej pomieścić koncept człowieka, który wyrasta ponad siebie, przekracza siebie, przewyższa? Wydaje się, że sposobem, którym posłużył się Nietzsche, było przystosowanie istniejącej już hipotezy **determinizmu** do potrzeb własnej koncepcji. Aby uniknąć fałszywych skojarzeń z mechanicyzmem, a jednocześnie umożliwić ujmowanie dynamicznych procesów zachodzących w ciałach, także organicznych, stanowiących kwintesencję woli mocy, własną wersję determinizmu nazwał „**fatalizmem**”³⁸.

Wbrew przyczynowo-skutkowemu schematowi naszego myślenia, który w sposób nieuświadomiony zakłada istnienie działających bytów w sobie, co stanowi dla Nietzschego relikw mitologii, „fetyszyzmu”³⁹, zjawiska nie powstają w skutek działania przyczyn. Przyczyna zawsze jest wydedukowana, nigdy zaobserwowana, nie jest przedmiotem bezpośredniego doświadczenia. To, co się nam jawi, jest grą współdziałających, przeciwdziałających, kumulujących się i znoszących wzajemnie sił.

Zresztą Nietzsche doskonale pamiętał o tym, że pojęcie Ja, nieodłączne od tradycyjnego pojęcia **duży**, zostało już wcześniej mocno skrytykowane przez nowożytnych filozofów⁴⁰. Romantyzm niemiecki, filozofia Hegla ostatecznie zniszczyły roszczenia jednostki do substancjalnej odrębności. Skąd wobec tego w jego czasach pochodzi taki brak „intelektualnego sumienia”, takie zadowalanie się czystymi postulatami istnienia autonomicznego podmiotu? Oprócz powodów, o których już była mowa powyżej, głębsze wytłumaczenie może dać metoda genealogiczna, zapytująca: „**kto** czuje tę potrzebę?” i „dla **kogo**” ta postawa jest „koniecznym warunkiem istnienia”?

Otóż potrzeba istnienia jako Ja jest odczuwana przez ogromną większość ludzi, a wiara w „idealistyczne” postulaty skutkuje większym zintegrowaniem jednostki ze zbiorowością. Stąd można wywnioskować, iż „instynkt” wyrażający się przez tę potrzebę jest **instynktem stadnym**: ludzie chcą naturalnie należeć do swojej grupy, być uznani przez nią,

³⁷ Por. Cztery ogromne błędy, §8, s. 64: „Jesteśmy konieczni, jesteśmy częścią fatum, należymy do całości, istniejemy pośród całości”.

³⁸ „... **fatalizm**, nasza terażniejsza forma wrażliwości filozoficznej (...)” (N12, 10[7] (142), s. 386).

³⁹ Por. „*Rozum*” w *filozofii*, §5, w: ZB, s. 36: „Fetyszyzm ten widzi wszędzie czyn i czyniącego”. Cytuję jako: „*Rozum*” w *filozofii*.

⁴⁰ Por. N11, 40[16], s. 524: „Czym też w zasadzie zajmuje się nowsza filozofia? Dokonuje, ukradkiem bądź otwarcie, zamachu na stare pojęcie duszy – czyli na podstawę chrześcijaństwa, na „ja” (...)”.

„potwierdzeni” w swoich przekonaniach przez to, że te przekonania są wspólne. Nie mielibyśmy sił, gdyby nie impulsy pochodzące z relacji z innymi. Najczęściej „prawda” jest zgodą większości ludzi co do sposobu mówienia i myślenia o danej rzeczy, co oczywiście nie stanowi w sobie dowodu „prawdziwości” ich przekonań.

De facto, stadne pochodzenie wiary w idealistyczne postulaty jest również widoczne w jej związku z moralnością. Wiara w Ja jako jednostkę wyposażoną w odrębną duszę pozwala paradoksalnie panować nad ludźmi⁴¹, którzy tym łatwiej akceptują „definicję” dobrej i szczęśliwej duszy. Społeczeństwo „produkuje” prawdy, których potrzebuje dla własnej siły i spójności, pod tym względem „prawdy” moralne są najważniejsze. Zgoda wszystkich co do najogólniejszych spraw jest również formą posłuszeństwa wobec zastanej tradycji, a dla każdej jednostki jest formą uzyskania społecznego uznania. Nienawidzimy chaosu między innymi dlatego, że jest niemoralny, a ponieważ wolimy przewidywalne życie, jesteśmy pedantyczni⁴². Twórcy w obszarach moralności i religii musieli mieć ogromną siłę, żeby utrzymywać własne przekonania na przekór wszystkim i byli z konieczności uważani za złych i niebezpiecznych przez ludzi akceptujących tradycję.

Tego rodzaju analizy Nietzsche zawdzięcza częściowo **chrześcijańskim moralistom** XVII wieku⁴³, którzy, między innymi dzięki tradycji spowiedzi, doszukali się pod poprawnymi pozorami życia społecznego rzeczywistych bodźców działania. Profeci i filozofowie głównie starali się pokazać, że „cnoty” ich czasów są już tylko pozorami⁴⁴.

3. Krytyka idealizmu – konkluzja

Ogólną krytykę idealizmu dokonaną przez Nietzschego możemy podsumować sprowadzając ją do dwóch zasadniczych punktów: krytyki epistemologicznej i genealogicznej.

Krytyka epistemologiczna pokazuje głównie, że wszelka myśl jest perspektywiczna, więc nie mamy dostępu do **prawdy** w tradycyjnym sensie adekwatności myśli i rzeczywistości rozumianej jako (absolutny) byt. Samo pojęcie takiej wiedzy wydaje się

⁴¹ Por. Cztery ogromne błędy, §7, s. 62-63.

⁴² Por. N11, 40[9], s. 521: „Istnieją schematyczne łby, takie, dla których świat myśli staje się prawdziwszy z chwilą, gdy da się przyporządkować istniejącym już schematom czy kategoriom. (...) Najbardziej rozpowszechnionym przesądem pozostaje jednak to, że (...) nieporządek, chaotyczność, nieprzewidywalność ujawniają się jedynie w fałszywym bądź niepełnie poznanym świecie – słowem: są błędem –: – co jest przesądem moralnym, biorącym się z faktu, że prawdziwy, godny zaufania człowiek stara się być człowiekiem porządku, pryncypiów, zasadniczo kimś przewidywalnym i pedantycznym. Aczkolwiek nijak dowieść się nie da, że owo „samo w sobie” rzeczy odpowiada tej samej recepcie na wzorcowego urzędnika.”

⁴³ Por. RW, §122, s. 135.

⁴⁴ PDZ, §212, s. 157.

niemożliwe z kilku innych powodów, na przykład dlatego, że pojęcie poznania prawdy zakłada poznanie wszystkiego, skoro wszystko jest w relacji ze wszystkim. Aby być pewnym postulowanej zgodności (*adequatio*) myśli z bytem, trzeba by **wiedzieć**, czym **jest** bycie, trzeba by wiedzieć absolutnie, czym jest myślenie, pewność, wiedza⁴⁵ itd. Jesteśmy tutaj w obliczu *regresio ad infinitum*⁴⁶, którego niebezpieczeństwo zauważyli już sceptycy.

Krytyczne genealogiczne uwagi Nietzschego wobec **ambicji poznania prawdy** moglibyśmy z kolei streścić następującym cytatem: „**Myślenie rozumowe jest [schematycznym] interpretowaniem, [posługującym się] schematem, którego nie potrafimy odrzucić**”⁴⁷. Stwierdzenie to podkreśla wagę podmiotu interpretującego, „my”, zgodnie z metodą genealogiczną zastępującą pytanie: „co?” pytaniem „kto?”⁴⁸. Zmieniając akcentowanie na „my”, Nietzsche odwraca subtelnie i radykalnie dawne, ale wciąż jeszcze silnie oddziałujące poczucie konieczności prawdy. To, że jakieś twierdzenie uznajemy za konieczne (dla nas), jest właśnie dlatego powodem jego niewiarygodności. Jeśli czujemy (zwłaszcza spontanicznie), że jest ono **dla nas** konieczne, to oznacza, że bardziej niż rzeczywistości odpowiada ono naszemu myśleniu. Możliwe są jednak inne interpretacje, inne „konieczności”. Skoro musimy tak czy inaczej kierować się własnym poczuciem przekonania, takie ogólne stwierdzenie pozostałoby abstrakcyjne i bezpłodne, gdyby nie otwierało możliwości nowej samokrytyki rozumu, zmuszającej go do nowego postępu w poznaniu samego siebie: kim jesteśmy, my, którzy mamy to poczucie pewności, my, którzy ponadto potrzebujemy tej pewności? Jakie podłoże poznawcze i emocjonalne czyni prawdę niezbędną? Kto musi wymyślić świat, który nie istnieje, i przedstawić go jako jedyny prawdziwy? Ten, kto ucieka przed światem stawania się, kto zaprzecza chaosowi...

Nietzsche odrzuca formułę prawdy w sensie arystotelesowskim⁴⁹. Nie krytykuje natomiast samej **metody** racjonalnej wiedzy⁵⁰, ale zauważa, że ktoś, kto wierzy w możliwość prawdy (człowiek o nastawieniu zdroworozsądkowym bądź badacz prawdy) przyjmuje postawę **ascetyczną**: skazaną na porażkę i niedocenienie empirycznego świata⁵¹. Metodę Nietzschego, podobnie jak części innych badaczy, cechuje wymóg zgodności z konkretnym

⁴⁵ N12, 2[87], s. 122. Por. też krytykę *cogito* Kartezjusza w PDZ, §16 i 17 oraz N11, 40[22], 40[23], s. 527.

⁴⁶ Por. np. „Poznanie jest odnoszeniem [zwróconym] wstecz...”, w: N12, 2[132], s. 143.

⁴⁷ N12, 5[22], s. 188.

⁴⁸ Por. N11, 35[19], s. 430.

⁴⁹ Decyzja taka może być objaśniana na różne sposoby. Można przyjąć, że Nietzsche odrzuca prawdę definitywnie, aby pozbyć się tej idei (byłoby to odrzucenie paradoksalne, jak w przypadku sceptyka twierdzącego, że nic o niczym nie można twierdzić), albo że odrzuca ją tylko prowizorycznie, przyjmując za kryterium prawdy *wolę mocy* jako hipotezę bardziej użyteczną (*wola mocy* jest często przedstawiana przez niego jako hipoteza).

⁵⁰ Por. N13, 15[51], s. 369.

⁵¹ RW, §344, s. 233-234.

doświadczeniem⁵², ale **cel** poznania się zmienił: zamiast kierować umysł w stronę „prawdziwego świata”, który jest niedostępny i uniemożliwia docenienie rzeczywistości przeżywanego świata empirycznego, jego metoda staje się narzędziem mocy, umożliwiającym jej zwiększanie (bez idei celu lub absolutu, który mamy osiągnąć, sprzecznego z życiem, jakie jest nam dane w doświadczeniu). Dotychczasowy cel, jakim było poszukiwanie prawdy, wydaje się z tej perspektywy motywowany potrzebą ucieczki od świata empirycznego i od jego nieredukowalnej irracjonalności. Ukazując prawdopodobne motywy przekonania o konieczności odkrywania prawdy, pozbawiamy prawdopodobieństwa samo przekonanie, nawet jeśli znalezienie motywów, które zachęcają do przyjęcia arystotelesowskiej koncepcji, jej nie obala⁵³.

Jest to zatem podwójna krytyka idealizmu: krytykujemy ideę „świata prawdziwego” za pomocą krytyki środków poznawczych, a następnie pokazujemy, że postulowanie jego istnienia zależy od „ciała” (od emocji), w tym przypadku od ludzi, którzy potrzebują moralności i absolutu, aby znosić życie.

II) Krytyka filozofii Kanta

Nietzscheańska krytyka zdrowego rozsądku i wszelkiego dogmatyzmu wiele zawdzięcza Kantowi, który zdaniem Nietzschego definitywnie pokazał, że wszelka wiedza jest ludzka i tylko ludzka, i że w konsekwencji nie mamy dostępu do prawdy w naiwnym sensie poznania absolutu, czy też ogólnie w sensie adekwatności ludzkich myśli i „rzeczy” takich, jakie są ‘w sobie’⁵⁴. Ale Kant, określając tę sytuację ludzkiej wiedzy, czuł się zmuszony uciekać się do czegoś, w czym Nietzsche widzi inne określenie absolutu lub bytu jako takiego (niezależnie od ograniczonej wiedzy, jaką ludzie mogą o nim mieć): do idei rzeczy samej w sobie. Jeśli istnieją zjawiska, to istnieje *coś*, co się przez nie przejawia i istnieje samo w sobie, niezależnie od perspektywy, przez którą możemy na nie spojrzeć, co sprawia, że Kant jest w oczach Nietzschego idealistą, a jego filozofia inną, skromniejszą formą platonizmu⁵⁵.

⁵² Por *ibid.*, §51, s. 77.

⁵³ „Cały system ludzkich dążeń w Europie czuje się po części „bezsensowny”; (...) ‘Jak prawdomówność, miłość, sprawiedliwość mają się do **rzeczywistego** świata?’ Nijak się nie mają!” N12, 2[131], s. 143.

⁵⁴ Więcej o wpływie postkantowskiego „krytycyzmu filozoficznego” na Nietzschego, zob. Pieniążek, N13, s. 9.

⁵⁵ Por. Friedrich Nietzsche, *W jaki sposób „świat prawdziwy” stał się w końcu bajdą. Historia pewnego błędu*, w: ZB, s. 41. Cytuję jako: W jaki sposób ‘świat. Por. NF-1885,38[14].

Kantowska 'rzecz sama w sobie' jest według Nietzschego pozostałością „prawdziwego świata” idealistów, przede wszystkim Platona i jako taka nie staje się jedynie przedmiotem krytyki epistemologicznej (perspektywizm uniemożliwia koncepcję rzeczy w sobie), ale także genealogicznej: kto postuluje istnienie prawdziwego świata, przeciwnego wobec świata doświadczanego?

W istocie Nietzsche tak jak Schopenhauer kontynuuje słynną kantowską krytykę rozumu twierdząc, że nie posunęła się wystarczająco daleko w wątpieniu co do poznawczych władz rozumu. Rzecz w sobie nie tylko jest niepoznawalna, tak jak twierdził Kant, ale jest wewnętrznie sprzecznym pojęciem⁵⁶, a za potrzebą jego ustanowienia kryją się powody nie tylko racjonalne, lecz również zewnętrzne wobec postulowanego czystego rozumu.

Krytyka rozumu mająca być analizą elementów, z których się składa nasza pewność, powinna zatem obejmować szersze aspekty niż tylko kategorie rozumu używane w nauce.

1. Krytyka epistemologiczna

W porównaniu do krytyki genealogicznej, krytyka epistemologiczna wydaje się być dla samego Nietzschego mniej rozstrzygająca. Czujemy, że używa on wszelkich środków, nawet słabszych, aby zniszczyć możliwość koncepcji prawdy na rzecz wolności twórcy. Niektóre jego argumenty przypominają argumenty sokratejskiej dialektyki, czy średniowiecznej teologii, które sam krytykował, a czasami są zwykłymi powtórzeniami starożytnych argumentów, nie wspominając już o tym, że jego myśl jest ożywiona wrogością i okrutną, choć dowcipną potrzebą ośmieszenia, a zatem ma tendencję do karykaturowania przeciwnika, o czym sam doskonale wie⁵⁷. Sam staje po subiektywnej (aczkolwiek głębokiej) stronie wszelkiego myślenia i dowodzi tym samym słuszności tej postawy pokazując, że mimo wszystko istnieje **głębia**, a zatem możliwa do wyobrażenia hierarchia w obrębie perspektywizmu: głębokie jest to myślenie, które najlepiej widzi **same warunki** myślenia. Ale warunki te są irracjonalne i niemoralne, o ile patrzemy trzeźwym okiem.

W przeciwieństwie do antynomicznych, idealistycznych koncepcji argumenty te swoim własnym językiem wzmacniają pewną wizję świata, która jest nie tylko przekonująca, ale tworzy całość z życiowymi motywacjami jej autora. Najgłębsze źródło przekonania o jej

⁵⁶ Por. Artur Lewandowski, *Późna myśl Nietzschego albo misterium ukrzyżowanego Dionizosa*, w: N12, s. 19. Cytuję jako: Lewandowski.

⁵⁷ Por. N12, 10[112], s. 430-431: „Każde społeczeństwo jest skłonne sprowadzać swych przeciwników do **karykatury** (...) Wśród artystów karykatura staje się „pocziwiec i *bourgeois* [„burżuj”]”; wśród religijnych [–] bezbożnik (...) Wśród immoralistów staje się <nią> moralista: dla mnie karykaturą staje się na przykład Platon.” Por. również PDZ, §22, s. 32: „Jeśli założyć, że i to jest jedynie interpretacją – będziecie mieli dość zapalu, by wystąpić z takim zarzutem? – to cóż, tym lepiej. –”.

ślusznosci leży prawdopodobnie w najbardziej wewnętrznych potrzebach myślenia „pana Nietzschego”⁵⁸...

Przypomnijmy najpierw w skrócie główne punkty Kantowskiej krytyki, dotyczącej zastanej przez niego wiedzy o ludzkim poznaniu. Skupiając się na podmiotowej stronie procesu poznawczego, pokazała ona warunki możliwości prawd naukowych, przede wszystkim uwydatniając podstawową rolę apriorycznych form oglądu: czasu i przestrzeni, w obrębie których można opisywać zjawiska, używając schematu związku przyczynowo skutkowego, leżącego u podłoża naukowej argumentacji. Drugim punktem krytyki było pokazanie, że metafizyka, której przedmioty przekraczają nasze doświadczenie i wraz z nim jego charakter czasowy i przestrzenny, nie może w związku z tym opierać się na związku przyczyny i skutku, nie może więc w żadnym wypadku mieć charakteru naukowego. I *vice versa*, to, co znamy dzięki nauce, nie może docierać do absolutnej istoty rzeczy, ponieważ wiedza naukowa jest ograniczona przez perspektywę przestrzenną, czasową i system kategorii czystego rozumu oraz schemat przyczynowo-skutkowy.

Nasze doświadczenie może nam dostarczyć tylko oglądu zjawisk, a nauki, nieistniejące bez odniesienia do koncepcji prawdy, opisują te właśnie zjawiska, podstawiając pod nie dziejowo zmienne substraty. U Platona były to idee, u Arystotelesa i w filozofii średniowiecznej substancja, która w filozofii nowożytnej stopniowo traciła znaczenie, natomiast u Kanta zastąpiła ją hipoteza „**rzeczy w sobie**”, przeciwstawiona treściom naszego poznania, co do których rozum domaga się, aby stało za nimi coś absolutnego (stąd wymóg pojęcia „rzeczy w sobie”). W ten sposób Kant usunął z nauki dogmatyczne roszczenia dawnej metafizyki, ale jednocześnie ograniczył wiedzę, aby umożliwić wiarę⁵⁹. Absolut okazuje się nie tylko możliwy do pomyślenia⁶⁰ (o ile rozum potrafi podstawić jakąś treść pod pojęcie „rzeczy samej w sobie”) jako „regulatywna idea”, horyzont myśli i wymóg zupełności wiedzy, ale jest przedmiotem „rozsądnej” wiary zgodnej z wymogami rozumu⁶¹.

Nietzsche przeciwstawia najpierw tej wielkiej próbie ocalenia wiary w Boga (i według niego w konsekwencji – ocalenia wiary w absolut czy w byt) argumenty znane z długotrwałej

⁵⁸ Por. *Przedmowa*, §2, w: RW, s. 8.

⁵⁹ „Musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary.” *Przedmowa* do drugiego wydania, w: Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 1, s. 43. Cytuję jako: KCR.

⁶⁰ Por. rozróżnienie Kanta między poznaniem a myśleniem i zastosowanie poniżej tego rozróżnienia do zagadnienia wolności: „Mimo to (...) zastrzegamy się przy tym zawsze, że te właśnie przedmioty musimy także jako rzeczy same w sobie móc, jakkolwiek nie poznać, to przecież przynajmniej pomyśleć. Inaczej bowiem wynikałoby z tego niedorzeczne twierdzenie, że istniałoby zjawisko bez czegoś, co by się przejawiało”. Ibidem, s. 39-40.

⁶¹ Por. Immanuel Kant, *Przedmowa do wydania drugiego*, w: *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. Aleksander Bobko, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007, s. 34-35.

tradycji. Być może w tych argumentach „ontologicznych” jest pewien aspekt parodystyczny⁶². Może są tylko zabiegiem dydaktycznym albo wskazują przynajmniej na inną możliwość myślenia niż myślenie zorientowane na prawdę w tradycyjnym sensie.

Po pierwsze, są to argumenty związane z perspektywizmem, o których wspomniałem już wcześniej, jak na przykład teza, że intelekt nie może dokonać ostatecznej i absolutnej oceny własnych możliwości, ponieważ narzędzie nie może oceniać samego siebie. Aby oceniać intelekt, trzeba by dysponować już wiedzą o prawdziwym świecie lub o innych intelektach, aby je porównać: „czy jest [choćby] prawdopodobieństwem, by narzędzie potrafiło dokonać krytyki swej własnej przydatności??”⁶³.

Nieuwarunkowane (jako że rozum poddany krytyce przez samego siebie nie staje wobec warunku spełniania obcych sobie kryteriów działania) nie może być znane, inaczej „nie byłoby już nieuwarunkowane”⁶⁴. Nietzsche dodaje (w stylu *Parmenidesa* Platona), że nie można pojmować jakiegokolwiek rzeczy bez relacji z innymi, co z kolei zakłada, iż żadna rzecz nie istnieje w sobie, zawsze jest kształtowana przez relacje z „otoczeniem”. Inaczej mówiąc, w opozycji do wszelkiego idealizmu zakładającego istniejącą strukturę bytów w sobie, Nietzsche podkreśla, że **relacja jest pierwotna**: każdy „byt” kształtuje się w relacji z innymi, szczególnie jego „kształt” jest zawsze wynikiem krzyżowania się perspektyw wielu bytów. Pod tym względem „rzecz w sobie” byłaby niemożliwym zbiorem wszystkich perspektyw. Zatem wobec pojęcia rzeczy w sobie Kanta⁶⁵ Nietzsche zastosuje omawiany powyżej argument perspektywizmu, którego użył wobec myślenia zdroworozsądkowego:

„Rzecz [sama] w sobie’ jest tak samo opacnym [pojęciem] jak ‘sens [sam] w sobie’, ‘znaczenie [samo] w sobie’. Nie ma [czegoś takiego jak] ‘stan faktyczny [sam] w sobie’ [:] **aby jakiś ‘stan faktyczny’ mógł istnieć, najpierw musi zostać włożony sens**”. [Odpowiedź na pytanie] ‘czym to jest?’ oznacza **ustanowienie sensu**, [dokonujące się] z punktu widzenia czegoś innego. ‘**Esencja**’, ‘**istotowość**’ jest czym perspektywistycznym i wymaga już wielości. U podstaw zawsze leży pytanie ‘czym to jest dla mnie?’ (dla nas, dla wszelkich żywych [istot] itd.). Rzecz byłaby scharakteryzowana, gdyby wszystkie istoty zapytały i odpowiedziały w odniesieniu do niej ‘czym to jest?’ ”⁶⁶.

⁶² Nietzsche stale krytykuje dowody, pisząc np., że ma „pięć dowodów”, ale „Nieprzyzwoitością jest pokazywać wszystkie pięć palców...”, idem, *Problem Sokratesa*, §5, w: ZB, s. 26. Cytuję jako: Problem Sokratesa.

⁶³ N12, 2[161], s. 151. Por. ibid., 1[60], s. 62: „Jest to nieomal komiczne, że nasi filozofowie żądają, by filozofia zaczynała się krytyką możliwości poznawczej; czy nie jest nader nieprawdopodobne, by organ poznania potrafił sam siebie poddawać „krytyce”, [którą postuluje się], odkąd nabieraliśmy nieufności do dotychczasowych wyników poznania?”

⁶⁴ Ibid., 2[154], s. 149-150.

⁶⁵ Nietzsche, swoim zwyczajem, polemizuje nie tyle z koncepcją Kanta, co z własną jej (dez)interpretacją.

⁶⁶ N12, 2[149], s. 148.

Pojęcie rzeczy w sobie wydaje się zapewniać, że istnieje sens i porządek rzeczy, które są stałe i potencjalnie zrozumiałe (mimo, że dla nas to zrozumienie jest nieosiągalne), ratuje nas od potoku stawania się (pojęcie to należy do naszych „warunków istnienia” i jako takie nie podlega dyskusji⁶⁷). Jednak aby rzecz w sobie istniała, powtarza Nietzsche, muszą istnieć najpierw siły, które czynią z niej rzecz, więc prymarnie istnieją **wielość i perspektywy**, a nie rzeczy w sobie.

Dalej Nietzsche wysuwa serię argumentów *ad hominem*, celujących w niedomogi samego Kantowskiego myślenia. Chcąc pozostać w zgodzie z własnymi założeniami, Kant jego zdaniem „nie miał prawa” stworzyć pojęcia rzeczy w sobie, a tym bardziej domagać się jego „inteligibilności”, ponieważ nie może istnieć znany związek między rzeczą w sobie a zjawiskiem⁶⁸. Ale przede wszystkim brak określenia sprawia, że idea rzeczy w sobie jest bezużyteczna. Jest to pusta fikcja, ponieważ Kant odbiera jej wszystkie cechy znanych rzeczy⁶⁹, czyniąc ją jedynie „wymogiem” rozumu, wskazującym tylko na granicę naszej wiedzy, lecz niemogącym niczego do tej wiedzy dodawać.

„Nie dysponujemy żadnymi kategoriami, dzięki którym wolno by nam było oddzielać jakiś „świat sam w sobie” od świata jako zjawiska”⁷⁰.

Idea podłoża albo substancji wszystkich zjawisk jest jednak według Kanta oczywiście konieczna⁷¹, niezależnie od tego, czy podłoże to jest postrzegane jako mentalne czy materialne. Ale sam postulat, że niezależnie od wszelkiej perspektywy istnieje świat rzeczy w sobie, jest dla Nietzschego niedopuszczalny. Bardziej naukowe byłoby wypróbowanie **immanentnej** hipotezy, która jednoczy wszystko, zamiast przecinać świat na rzeczy w sobie i pozory⁷².

W końcu, Kant bierze wiele rzeczy za fakty, w szczególności wiedzę naukową i moralność, tym samym nie posuwa wątpienia wystarczająco daleko, akceptując zastane kategorie i tylko „oczyszczając” już istniejące⁷³.

⁶⁷ Por. następny punkt rozdziału: 2.2. Krytyka genealogiczna. Stąd Nietzscheńska krytyka „**dowodu siły**”: to, że potrzebujemy koniecznie jakiejś wiary czy pojęcia oznacza, że są one naszymi wytworami, co bynajmniej nie gwarantuje istnienia danych bytów poza nami. RW, §347, s. 236: „Taki bowiem jest człowiek – tysiącrotnie można obalać jakąś zasadę wiary, a jeśli człowiek jej potrzebuje, to i tak dalej będzie ją uważał za „prawdziwą”, zgodnie z owym słynnym „dowodem siły”, o którym mówi Biblia.”

⁶⁸ Por. PDZ, §54, s. 71. Por. Lewandowski, s. 19, o braku konsekwencji Kanta pod tym względem.

⁶⁹ N12, 10[202] (296), s. 473.

⁷⁰ Ibid., 9[98] (68), s. 339.

⁷¹ KCR, s. 39-40: „niedorzeczne twierdzenie, że istniałoby zjawisko bez czegoś, co by się przejawiało”.

⁷² Por. PDZ, §36, s. 51: „Nie zakładać licznych rodzajów przyczynowości, dopóki próba mająca wykazać, czy nie wystarczyłby jeden jedyny rodzaj związku przyczynowego, nie osiągnęła ostatecznych granic (– granic nonsensu za pozwoleniem): tak mówi głos moralności metodologicznej (...).”

⁷³ Por. PDZ, §211, s. 156.

2. Krytyka genealogiczna

Bardziej interesujące powody wątplenia w „rzecz w sobie” czy w jakiś Kantowski odpowiednik Nietzscheańskiego „świata prawdziwego”, wynikają ze specyficznej dla Nietzschego metody „genealogicznej” (genetycznej). Jak widzieliśmy, chodzi w niej o pytanie „kto?”, co oznacza w języku Nietzscheańskim: jaki typ człowieka, albo dokładniej: jaki rodzaj dominującej siły interpretuje dane zjawisko? Jakie siły i jakie doświadczenia decydują o rzeczywistym sensie takich pojęć metafizycznych, jak np. pojęcia substratu, substancji, wszechrzeczy, materii, rzeczy w sobie ?

Przenosząc uwagę z treści teorii na człowieka, który ją stworzył, Nietzsche pokazuje, że teoria nie jest oddzielona od twórcy, lecz zawsze stanowi wyraz pewnego konkretnego osobliwego życia i poprzez nie, konkretnego **typu** człowieka. Dopiero znając go, możemy znać konkretny, rzeczywisty, empiryczny sens jego teorii, możemy dalej spróbować ocenić głębię i subtelność rzeczywistego doświadczenia, o których ta teoria świadczy.

Według koncepcji zapisanej w *Zmierzchu bożyszcz* w początkach historii myślenie, w sposób co prawda nieuświadomiony, było myśleniem konkretnego człowieka: „ja, Platon, jestem prawdą”⁷⁴. Potem w efekcie ludzkich roszczeń do wyrażania obiektywnej prawdy autor myśli odsuwa się od jej treści i tym samym oddala się od rzeczywistości, uniemożliwiając empiryczne „sprawdzenie” rzeczywistego sensu swego myślenia. Myślenie „anonimowe”, „obiektywne”, myślenie „bez człowieka”, jest według Nietzschego wyrazem stopniowego osłabienia myśli.

Ze względu na prymat świadomości i z powodu pychy człowiek jest skłonny przedstawić powody swojego myślenia i działania jako ważne „same w sobie”, jako prawdy niezależne od jego własnego położenia. Tymczasem powody pojawiają się i przede wszystkim „uwodzą” tylko na podatnym gruncie i nigdy nie wiemy do końca, ze względu na jakie potrzeby dana teoria stała się dla nas konieczna. O tym jej „wstydlwym” pochodzeniu wolimy zapomnieć, odwrotnie niż Nietzsche: „Faktu, w jaki sposób doszliśmy do naszych idei, nie powinno się zatajać ani wypaczać”⁷⁵. Krytykuje więc roszczenia do obiektywności „wymogu rozumu”, tzn. wiary w rzecz w sobie i w absolut, pytając: **kto** potrzebuje takiej wiary, takiego sposobu myślenia?

Pomimo z pozoru czysto teoretycznych rozważań o poznaniu, Kant, podobnie jak większość filozofów, był motywowany potrzebą uzasadnienia moralności i religii. Sam

⁷⁴ W jaki sposób ‘świat, s. 41.

⁷⁵ N11: 35[31], s. 435, 38[1], s. 493, 40[30], s. 531.

zresztą twierdził, że jego pojęcie moralności potrzebuje „jedynie tego, żeby tylko wolność nie była sama w sobie sprzeczna i żeby przecież dała się przynajmniej pomyśleć, nie wymagając głębszego zrozumienia”⁷⁶. Możliwość jej pomyślenia okazałaby się „dodatnią korzyścią” krytyki rozumu, która bez tego miałaby przeważnie charakter negatywny, wskazując na granicę poznania. To nie przypadek, że filozofowie jednocześnie wychwalają poszukiwanie „czystej” prawdy i akceptują ogólne zasady zastanej moralności, mimo, że proponują inne jej koncepcje. Nietzsche stara się pokazywać bliskie powiązania tych wartościowań na różne sposoby.

Po pierwsze, poszukiwanie prawdy nigdy nie jest tak czyste, jak filozofowie chcieliby w to uwierzyć. Chcą przede wszystkim gloryfikować swój styl życia, swoje wartości i okazuje się, że wśród ich niekwestionowanych wartości moralność jest na pierwszym miejscu⁷⁷. Poza stadnymi instynktami, które kierują potrzebą potwierdzenia panującej moralności, jest w tej skrajnej waloryzacji abstrakcji, idei, stałego i moralnego świata, itd. chęć uciekania od świata przeżywanego, stanowiącego dokładnie odwrotność „prawdziwego świata”. Teorie takie najwyżej wartościują to, co stanowi **odwrotność życia**, cechującego się ewidentnie zmiennością, niemoralnością, swoją „głupotą” i przypadkowością. Ale można mieć inne, zdrowsze doświadczenie życia⁷⁸.

Teoria Platona w największej mierze przyczyniła się do absolutyzacji świata idei, do abstrakcyjnego oddzielenia świata doświadczanego od „prawdziwego” świata. Odtąd rzeczywisty świat doświadczenia jest światem pozorów, a świat stworzony przez myślenie jest „światem w sobie”. Jeden z głównych celów swojej filozofii Nietzsche widział w odwróceniu tego odwrócenia od naturalnego (faktycznego) stanu rzeczy, pokazując, że utrzymywanie opozycji „pozór/ byt w sobie” jest szkodliwe.

W tym celu kontynuował Kantowską krytykę, którą sam Kant zdradził według niego na rzecz **moralności**.⁷⁹ W istocie Kant chciał tylko dać nową formułę istniejącej moralności⁸⁰, nie podważając jej głównych zasad, jak np. ‘nie kłam’, ‘nie kradnij’ itd. Odwołując się do

⁷⁶ Immanuel Kant, *Przedmowa* do drugiego wydania, w: KCR, s. 42.

⁷⁷ Por.: „Tak to już jest, że moralność od niepamiętnych czasów (...) daje dowody tego, iż nie ma większej nad nią mistrzyni w kuszeniu – a co się tyczy nas, filozofów, właśnie ją wypada uznać za Kirke filozofów.” Friedrich Nietzsche, *Przedmowa*, w: Jutrzenka, s. 8.

⁷⁸ Problem Sokratesa, §1, s. 23.

⁷⁹ N11, 35[43], s. 441; „jesteśmy krytykami (...) swym nazwiskiem podkreślamy próbę i pragnienie próby (...) dlatego, że ukochaliśmy eksperymentowanie (...)”. Por. PDZ, §210, s. 154.

⁸⁰ Por. Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Jerzy Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 13: „Któż by też jednak chciał wprowadzać nową zasadę wszelkiej moralności (...)?”. Por. również: Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Mściśław Wartenberg, PWN, Warszawa 1953, rozdz. II, s. 85: „Wykazaliśmy tylko za pomocą rozwinięcia pojęcia moralności będącego już w powszechnym użyciu, że autonomia woli tkwi w nim w sposób nieuchronny, a raczej stanowi jego podstawę.”

pojęcia rzeczy w sobie i wykazując niemożliwość naukowej metafizyki, wprowadził również nowe argumenty na rzecz wiary religijnej, dlatego Nietzsche uważał jego popularność w Niemczech za „sukces teologa”⁸¹, uwarunkowany pewnym rodzajem osobowości, smaku, „instynktów”. Toteż jego zdaniem autentyczna krytyka rozumu powinna zawierać krytykę „instynktów” moralnych u podłoża wielkich konstruktów teoretycznych. Z punktu widzenia twórcy wartości, myśliciela, który aby tworzyć, chce wszystko kwestionować, wiara w istniejącą moralność i w prawdę jako wyraz istniejącej w sobie rzeczywistości (nawet jeśli rozumienie moralności i poszukiwanie prawdy wymagają od filozofa najbardziej osobistego wysiłku refleksji, uzbrojonej w wątpliwości), świadczy o potrzebie oparcia się na absolutnym autorytecie źródła znaczenia i wartości, którym potencjalnie możemy się podporządkować, nawet jeśli nie jest ono jeszcze dla nas dostępne.

Poza tym moralność i prawda to dwa źródła wartości, które implikują podporządkowanie Ja absolutnemu autorytetowi, będącemu jedyną prawdą, w przeciwieństwie do świata empirycznego, w którym stawanie się i fałsz zdają się nieodłączne. Takie pojęcie zaspokaja tym samym potrzebę **poddawania się zewnętrznemu autorytetowi**, podczas gdy twórczy umysł chce z zasady podlegać tylko sobie. Nawet jeśli wierzy on w transcendentny porządek rzeczy, wiara ta ma całkowicie inne znaczenie: nie jest odzwierciedleniem potrzeby posłuszeństwa (czy ucieczki od stawania się, od wszystkiego, co „absurdalne” i amoralne w życiu), lecz „wdzięcznym” rzutowaniem siebie w kosmos⁸², płodnym stykaniem się z „wielkimi rzeczywistościami” (takimi jak przypadek, piękno, śmierć, itd.).

Kantowska krytyka poznania nie dotyczy wartości samej prawdy, a Nietzsche jako pierwszy zapytał: dlaczego raczej nie szukać nieprawdy? Pytanie staje się tym bardziej naglące, że istnieje więcej powodów, by wierzyć, że absolutna prawda jest niemożliwym pojęciem, a życie opiera się na irracjonalności. Prawda jawi się wtedy jako przeciwieństwo życia, które życiu zaprzecza i ogranicza je. Rzadko poszukuje się prawdy dla niej samej, najczęściej prawdopodobne motywy jej poszukiwania są głębsze, w tym przypadku możemy wraz z Nietzschem przypuszczać, że za dążeniem do prawdy kryje się chęć nieoszukiwania lub bycia nieoszukiwanym, innymi słowy, pragnienie natury moralnej. Zatem to pragnienie, jako ważny element poszukiwania prawdy, może być przedmiotem krytyki⁸³.

⁸¹ Friedrich Nietzsche, *Antychrześcijanin – przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. Grzegorz Sowiński, wyd. A, Kraków 2000, §10, s. 17. Cytuję jako: Antychrześcijanin. Por. PDZ, §11, s. 19.

⁸² Por. RW, §370, s. 270, o dwóch znaczeniach wiary w byt i cierpienia: jako wyraz ubóstwa albo bogactwa.

⁸³ Prawda jako ascetyczny ideał, por. GM, §28, s. 172-173.

Siła filozofii Nietzschego nie tkwi tylko w jego krytyce, ale również w tym, że podejmuje on krytykę w imieniu tego, co jest krytykowane. Kiedy krytykuje „prawdę”, to właśnie w imieniu idei-siły prawdy, która przez długi czas wywierała wpływ na umysły, kiedy krytykuje moralność, to poprzez samą moralność doprowadzoną do skrajności⁸⁴. Istnieje skrajność, która jest przekonującym obrazem całej konsekwencji, której można oczekiwać od danej wartości. Wydaje się, że Nietzsche doprowadza moralność i prawdę do ich najbardziej ekstremalnych konsekwencji, więc nie zaprzecza im, lecz je afirmuje, a wówczas krytyka na drodze negacji już jest zbędna⁸⁵.

III) *Substratum* świata: chaos

To, że coś istnieje, nie budzi niczyich wątpliwości. Problematyczna jest charakterystyka tego, co istnieje i określenie jego głębokiej, radykalnej istoty, tym bardziej, gdy próbuje się uchwycić istotę u jej źródła. Nietzsche jak wielu innych myślicieli starał się ukazać najbardziej fundamentalną, pierwotną podstawę każdej istoty, coś, z czego każda istota powstaje, co tradycyjnie nazywane jest substancją. Nie zadowalał się przy tym epistemologiczną czy genealogiczną krytyką idealizmu, lecz sam wysuwał hipotezę metafizyczną (nawet jeśli w niektórych fragmentach jego pism ten hipotetyczny charakter zanika): pod pozorami i powierzchnią każdej istoty i każdej formy postrzegał ślepe siły, które w kontekście metafizycznym nazwał chaosem.

Pojęcie chaosu nie tylko opisuje pewną relację, w której rzeczy się znajdują (bezład, brak porządku), ale odnosi się do całości sił wraz z ich irracjonalnym charakterem, ich niezależnością od jakiegokolwiek porządku racjonalnego, estetycznego czy moralnego⁸⁶. Dla określenia charakteru najgłębszej podstawy rzeczywistości wybrałem rzadziej używane słowo *substratum*, ponieważ wydaje się bardziej neutralne, szersze znaczeniowo, a przy tym ma słabsze konotacje ontologiczne niż „substancja”. *Substratum* podobnie jak pojęcie materii u

⁸⁴ Por. RW, §357, s. 252.

⁸⁵ Por. RW, §58, s. 84.

⁸⁶ Por. NF-1881,11[225]: Das „Chaos des Alls“ als Ausschluß jeder Zweckthätigkeit steht nicht im Widerspruch zum Gedanken des Kreislaufs: letzterer ist eben eine unvernünftige Nothwendigkeit, ohne irgend eine formale ethische ästhetische Rücksicht“. (‘‘Chaos wszechświata’ jako wykluczenie wszelkiego celowego działania nie stoi w sprzeczności z ideą kolistego obiegu: ten ostatni jest po prostu nierozumną koniecznością, bez żadnych względów formalnych etycznych estetycznych’’. Tłum. E.L.) Por. N11, 38[12], s. 504-505.

Arystotelesa i Platona nie wskazuje jeszcze na żaden byt zdeterminowany w duchu idealistycznym.

1. Nieprzekraczalność pozorów

Nietzsche nie poprzestał na krytyce metafizyki i jej języka przeradzającej się niekiedy w satyrę, lecz sam zbudował **metafizykę innego rodzaju**⁸⁷, stale odnosząc się do podstawy wszystkich rzeczy, którą w różnych swoich pismach nazywał eksperymentalnie wolą mocy, życiem, chaosem.

Czy to z jego strony rażąca niekonsekwencja? Właśnie widzieliśmy, że doprowadził krytykę Kanta do jej ostatnich i jak sądził, logicznych konsekwencji, co zdawało się uniemożliwiać wszelki dyskurs na temat rzeczy samej w sobie. Jednocześnie wciąż przeciwstawiał pozory „czemuś”, a w końcu przedstawił ideę fundamentalnego podłoża wszystkich rzeczy, chaos. Według Nietzscheańskiej zasady perspektywizmu każda rzecz istnieje zawsze jako coś spostrzeganego i w dużej mierze ukształtowanego przez inny byt, który za każdym razem wyznacza osobliwą perspektywę spojrzenia na świat, ale Nietzsche potrzebuje wciąż ekwiwalentu pojęcia substancji: „tego, co” byty kształtują, i „z czego” same są utworzone. Pozory nie istnieją autonomicznie, wyłaniają się one z chaosu, są z niego tworzone⁸⁸. Jakie racje pozwalają mu tak twierdzić po krytyce Kantowskiej i swojej własnej krytyce wszelkich typów metafizyki?

Nietzsche nie może się obejść bez rozróżnienia **pozory – rzecz w sobie** (byt)⁸⁹: stale mówi o „kłamstwie” wszelkiej perspektywy, o „iluzji” sztuki w szerszym sensie (włącznie ze sztuką tworzenia wszelkich teorii), te pojęcia zakładają powyższe rozróżnienie⁹⁰. To jedna z dwuznaczności i ambiwalencji teorii Nietzschego, która wydawałaby potwierdzać pogląd Heideggera, uznającego, że Nietzsche jest zmuszony używać dawnego języka metafizyki, ponieważ jeszcze tkwi w niej pomimo chęci odwrócenia platonizmu⁹¹. Wydaje mi się jednak, że idea pozoru, odważnie przeniesiona przez Nietzschego z dziedziny estetyki do metafizyki, nie podlega zarzutowi metafizyczności w tradycyjnym (dogmatycznym i idealistycznym) sensie. W opozycji do pojęcia zjawiska, które Nietzsche nieustannie krytykuje, gdyż według

⁸⁷ Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris 1993, s. 12-13 (cytuję jako: Haar) oraz Rüdiger Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. Dorota Stroińska, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 144 (cytuję jako: Safranski).

⁸⁸ Por. N11, 36[25], s. 466: „Wierzę w absolutną przestrzeń jako substrat siły: ta ogranicza i kształtuje.”

⁸⁹ Nietzsche utożsamiał Kantowską ‘recz w sobie’ z bytem. Por. Cztery ogromne błędy, §3, s. 58-59.

⁹⁰ Por. Jaspers, Nietzsche, s. 356-357.

⁹¹ Por. Heidegger, Nietzsche, s. 175-176.

niego przywołuje ono ideę jakiegoś istniejącego bytu, bytu samego w sobie czy bytu absolutnego, który się przez nie przejawia, pojęciem pozoru posługuje się on w sposób ironicznie negatywny lub bezpośrednio pozytywny. Pozór oznacza jakąkolwiek względnie stabilną formę, w tym wszelkie pojęcia (a zatem każdy „byt”) przypisane do określonego, ale zawsze zmieniającego się i nieuchwytnego zestawu sił. Ponieważ wszelka forma jest tworzona przez perspektywę (łącznie z formą konceptualną, która tworzy konceptualny byt rzeczy), jedyna rzecz, jaką można sobie wyobrazić w charakterze substancji, nie jest bytem w sensie idealistycznym, ale stosunkowo unikalnym i zmieniającym się zestawem sił.

Nietzsche uważa własne myślenie za przejściowe i nawet w późniejszych dziełach używa słów „pozory” i „prawda”. „Świat prawdziwy’ – idea, która do niczego nie jest już przydatna ani do niczego już nie zobowiązuje – idea, która stała się nieprzydatna, zbędna, zatem, idea obalona: usuńmy ją!”⁹² „Usunęliśmy świat prawdziwy: jaki świat pozostał? może świat pozorny?... Lecz nie! Wraz ze światem prawdziwym usunęliśmy również świat pozorny! (...) INCIPIT ZARATUSTRA.”⁹³. Zacytowane tu zdania mają formę negacji, a jedynie końcowy łaciński zapis zapowiada nową erę i pozytywne określenie nowego świata, określenie, z którego Nietzsche jednak nie mógł być dostatecznie zadowolony⁹⁴. W końcu nie przestał używać słowa „pozory”, a świat znalazł u niego stabilną formułę „świata pozorów”, gdzie cała rzeczywistość jest zawsze i przede wszystkim kształtowaniem, interpretacją, światem woli mocy. Słowo „pozory” używane równie często jak fraza „wola mocy” ma podkreślić **wewnętrzne napięcie tego świata**, oglądanego z ludzkiego punktu widzenia, w którym pozory zawsze wskazują na coś poza nimi⁹⁵.

Można zatem wytłumaczyć dwuznaczność słów Nietzschego tym, że będąc w stadium przejściowym⁹⁶, wolno mu jeszcze używać dawnych słów, ponieważ nowe kategorie nie są jeszcze ustalone. Sam sposób używania słów, styl, pozwala uwydatniać różnicę między transcendentną metafizyką zakładającą pewien stały kształt odrębnego bytu będącego u źródła wszystkich bytów, a immanentną metafizyką, w której takiego odrębnego bytu nie ma.

Ale w tym parodiowaniu dawnego języka można również dostrzec sporą dozę humoru, który jest jednocześnie nieodłączny od dramatu rozstania się z tradycyjną metafizyką. Sama

⁹² *W jaki sposób ‘świat*, s. 41.

⁹³ *Ibid.*, s. 42.

⁹⁴ Por. cytaty z listów Nietzschego do P. Gasta: „Oczywiście, ta dotychczasowa egzystencja właśnie dzięki temu okazała się Tym, czym jest – czystą obietnicą” (20.12.1887), „sam nie wyszedłem poza próby i ryzykowne przedsięwzięcia, poza uwerturę i wszelkiego rodzaju obietnice” (13.2.1888). Cytuję za: Jaspers, Nietzsche, s. 79.

⁹⁵ RW, §339, s. 223: „Ale może na tym polega największy urok życia – osnuwa je przetykany złotem woal pięknych możliwości, obiecująco, przekornie, wstydliwie, kpiąco, współczująco, uwodzicielsko. Tak, życie jest kobietą!”

⁹⁶ Por. N13, 11[100] (352), s. 69.

taka **gra** jako **ruch w tę i wewtę**⁹⁷ jest zabiegiem uzmysławiającym nowy stan rzeczy jako przyjemność bycia wśród pozorów, co nie wyklucza poważnej pracy nad ich **głębią**. Pozory w tym kontekście nabierają nowego sensu, niezależnego od domniemanej rzeczywistości w sobie : „Nie ustanawiam zatem „pozoru” jako przeciwieństwa „realności”, lecz traktuję – na odwrót – pozór jako realność przeciwstawiającą się przeobrażeniu w wymaginowany „świat prawdy” ”⁹⁸.

Opozycja między prawdą i pozorem zostaje więc utrzymana, ale tradycyjnie negatywne słowo „pozór” jest pełne nowego ironicznego znaczenia, ponieważ teraz pozory biorą górę nad „prawdziwym światem”, po tym jak ten spadł do statusu pozorów pozorów, więc do płaskości... To jest właściwie odwrócenie platonizmu, dla którego świat doświadczany był zjawiskiem i kopią prawdziwego świata idei, a sztuka pozorem pozorów.

Nietzsche powołuje się na ducha prawdy⁹⁹, nazywając go trzeźwością lub **rzetelnością**. Jako jedyny jest on w stanie oderwać się od własnych kategorii i założeń, uznając siebie w ten sposób za „artystę”, twórcę życia, sensu i wartości.

Możemy powiedzieć, że trzeźwy punkt widzenia jest „bliższy prawdy” w tym sensie, że ostatecznie postrzega się powierzchowny punkt widzenia jako gorszy i przekroczony. Ponadto idea prawdy wydaje się nieodłączna od naszego sposobu myślenia, zmuszając nas do wyobrażenia sobie, że jest ona absolutnym, ostatecznym, wreszcie spokojnym horyzontem naszego niespokojnego myślenia. Istnieje zauważalny postęp w przejściu od powierzchownej do głębszej myśli, a w tym pojęciu postępu kryją się dwa związane z nim, logicznie konieczne, przeciwstawne i absolutne terminy: początek i koniec, słabość i doskonałość, niewiedza i wiedza. Trudność przyjęcia „trzeźwego punktu widzenia” polega na tym, aby pozbyć się tej jedynie logicznej konieczności, gdy zrozumiemy, że idea prawdy lub absolutu jest sprzeczna, wręcz paraliżująca i deprymująca dla świadomego umysłu, ponieważ ten ideał jest radykalnie niemożliwy. Rzetelność nie dąży już do absolutu, lecz do większej mocy: mocy myśli niezależnej od „niskich” reakcji i instynktów, do mocy szerokiej, jasnej, przekonującej myśli wyrażającej silne emocje (w przeciwieństwie do prostych reakcji). Rzetelne myślenie wie, że dzięki lepszemu zrozumieniu jest ono przede wszystkim mocniejsze, a ostatecznie sam proces stawania się mocniejszym poprzez jasne i mocne

⁹⁷ Posługuję się terminologią Gadamera. Por. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 160.

⁹⁸ N11, 40[53], s. 539.

⁹⁹ Por. §4 *Przedmowy*, w: Jutrzenka, s. 11: „i my jesteśmy jeszcze **ludźmi kierującymi się sumieniem**, jeżeli w ogóle w czymkolwiek, to w tym, iż nie chcemy powracać do czegoś, co nam wydaje się przestarzałe, (...) do rzeczy „niewiarygodnych”, obojętnie, czy nazywa się je Bogiem, cnotą, prawdą, sprawiedliwością (...)”. Por. również N12, 1[145], s. 76.

myślenie jest ważniejszy niż osiągnięcie celu. Ci, którzy mają na względzie cel, przyjmują z konieczności postawę czekających na życie.

„Czekanie na życie”¹⁰⁰, które charakteryzuje idealistyczny punkt widzenia przypisujący wymagowanemu „rzeczywistemu światu” absolutną przewagę nad światem doświadczanym, jest kolejną formułą na określenie **ascetyzmu** idealizmu: ascetyzm polega na powstrzymaniu się od poszukiwania całej swojej mocy i na zrezygnowaniu z głębokich instynktów na rzecz niemożliwego ideału, duszącego życie i jego osobliwy rozwój. Idealizm angażuje myśl na ścieżkach ascetycznych, gdy nie widzi siebie jako rozwoju życia, ale jako działanie, które ma wartość samą w sobie, niezależnie od życia¹⁰¹.

Czym jest **nieascetyczne** „poszukiwanie prawdy”? Poszukiwanie podziwiające, trzeźwe, szerokie, jasne spojrzenie, nieskrępowane małymi ludzkimi emocjami („uczciwość”, w tym nawet wobec własnych emocji i bodźców), ale przede wszystkim poszukiwanie, które inicjuje w świecie proces stawania się światem ludzkim, nieodłączny od procesu, w którym człowiek staje się światem, proces, w którym nasza wewnętrzna „prawda” wydaje się po długim wysiłku tożsama z „wewnętrzną prawdą” świata, dzięki zastosowaniu rozumu, który prowadzi do przekonania i umacnia wolę poprzez gromadzenie i wyjaśnianie myśli. Wynika z tego myślenia radość z szerokiego spojrzenia i, w filozofii, z mistycyzmu operującego pojęciami za pomocą rozumu¹⁰².

Ale jeśli pojęcie absolutu upada i wydaje się nie do pomyślenia, co staje się z celem filozofii? Nie zadowoli się ona opiniami i sofistycznymi manipulacjami. Również ona poszukuje „prawd”, które opierają się na jak najbardziej przekonujących podstawach racjonalnych¹⁰³, tylko że w zupełnie innym duchu. Prawda nie jest już celem samym w sobie i nie jest możliwa jako odpowiedniość wypowiedzi i rzeczy; szuka się jedynie największego przekonania i potwierdzenia pewnego sposobu życia w jego głębi.

Chcemy „nieprawdy”, co oznacza: nie wierzymy już w prawdę jako ideał, ale nadal szukamy prawdy jako ważnego środka mocy (nie władzy, jak sofisci). Prawda jest więc również postrzegana jako środek wzmacniający życie, a więc rodzaj sztuki. To jest według

¹⁰⁰ Por. komentarze o Nietzsche w: Gilles Deleuze, *Krytyka i klinika*, tłum. Bogdan Banasiak, Paweł Pieniążek, wyd. officyna, Łódź 2016, rozdz. XV *Skończyć z sądem*, s. 208.

¹⁰¹ Por. N11, 26[334], s. 200: „Oto jedno z najniebezpieczniejszych ekstremów: by za wszelką cenę pragnąć poznania nie w służbie życia, lecz dla samego poznania”.

¹⁰² Por. *ibid.*: 26[241], s. 178: „nowe uczucie mocy: stan mistyczny i najjaśniejsza, najśmielsza rozumność jako droga w tym kierunku.” oraz 34[49], s. 365: „Nasza radość z prostoty, przejrzystości, regularności, jasności, z czego w konsekwencji niemiecki „filozof” mógłby wywieść coś takiego jak imperatyw kategoriowy w logice i pięknie – przynajmniej, że istnieje tu silny instynkt.”

¹⁰³ Por. wszelkie gloryfikacje nauki przez Nietzschego i pogardę dla każdej myśli, która odmawia wysiłku najbardziej rygorystycznej racjonalności: *ibid.*, 34[76], s. 371.

mnie najważniejsze znaczenie słynnego twierdzenia: „mamy sztukę, aby nie zginąć przez prawdę”¹⁰⁴. To Nietzscheański sposób przyłączenia się do „tragicznej mądrości” Greków, którzy umieli ograniczyć wiedzę, aby zrobić miejsce dla życia.

Ascetyzm myślenia wynika z niezdolności filozofów do afirmacji życia w głębi swojego własnego myślenia. Pozwalają oni na wyobrażenie sobie „prawdziwego świata”, w którym doświadczenie nie ma już żadnych praw, co jeszcze bardziej osłabia nasze życie. Idea chaosu jako świata sił, który nie jest regulowany przez żadną myśl absolutną, żadną prawdę jest więc dla Nietzschego już sama w sobie afirmacją świata empirycznego, afirmacją życia immanentnego i odmową idealistycznej ucieczki, co jest ważniejsze od statusu racjonalnej hipotezy metafizycznej tej idei. Liczy się tylko myślenie, które przedłuża i rozwija życie, tym bardziej życie afirmatywne, które potwierdza siebie jako takie, bez zewnętrznych gwarancji. Duma Nietzschego.

2. Głębia pozorów

Świadczące o powierzchowności myślenia roszczenia idealizmu do prawdy okazały się puste. Wymiarem, który Nietzsche ponownie odkrywa w tej krytyce, jest głębia¹⁰⁵.

Głębokie jest to, co schodzi do ostatecznych warunków myśli lub do najbardziej intymnego żywiołu myśli: **sensu**. Za kokieterijną retoryką Nietzschego, pragnącego trzymać się na powierzchni, kryje się humor i radość z nowo odkrytej głębi jako obszaru przygody, poważnej i decydującej gry (radość Nietzschego pochodzi z jego mocy, która pozwala mu tańczyć nad przepaścią¹⁰⁶).

Zanim się dotrze do prawdy, trzeba najpierw dysponować sensem. Pojęcie nie jest odzwierciedleniem istoty, lecz kształtowaniem emocjonalnych wyobrażeń za pomocą kategorii, jest ułożeniem emocji i kategorii, za pomocą którego staramy się zawłaszczyć

¹⁰⁴ N13, 16 [40] §6, s. 412.

¹⁰⁵ Por. RW, §342, s. 225. „Dość mam swojej mądrości, jak pszczoły, które zebrały zbyt wiele miodu, potrzeba mi rąk, które się ku mnie wyciągną, chciałbym obdarowywać i rozdawać, aż mądrzy pośród ludzi znów poczną cieszyć się swoją głupotą, a biedni swoim bogactwem. Muszę więc zstąpić w dół – jak ty, gdy wieczorem zachodzisz za morze i jeszcze podziemiom niesiesz światło, przebogata gwiazdo!” To rzekł..., I, 1, s. 6.

¹⁰⁶ Por. N11, 40[20], s. 526: „nie uważamy „realności” i „pozoru” za przeciwieństwa, znacznie chętnie mówilibyśmy o stopniach bytu – a jeszcze może chętniej o stopniach pozoru”. Ta próba scharakteryzowania głębi jest nierozzerwalnie związana z wysiłkiem Nietzschego, zmierzającym do stworzenia hierarchii wartości. Właśnie to dążenie wydaje mi się centralne w jego filozofii, jest ono nerwem jego refleksji ze wszystkimi wariacjami i sprzecznościami jego wypowiedzi. Nietzsche nie poprzestaje na stwierdzeniu niemożliwości prawdy oraz na samej obronie wielości możliwych interpretacji świata, na które kładą akcent autorzy tacy jak Jacques Derrida (idem, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. Bogdan Banasiak, wydawnictwo officyna, Łódź 2012) i Michał Marek Markowski (*Nietzsche, Filozofia interpretacji*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2001). Cytuję jako: Markowski.

świat. Jednak trudno pojąć możliwość prawdziwości samego sensu. **Pierwszym warunkiem wszelkiego myślenia** według Nietzschego nie jest logika (byłaby ona pustą grą, w której wszystko jest możliwe), ale **życie**, w którym wszelka myśl jest zakorzeniona (w każdym razie takie podejście świadczy o woli empirycznego myślenia, bez a priori ..., jest hipotezą zawierającą jak najmniej „jak jakby...”).

W empirycznym podejściu Nietzschego **sens jest zbiorem cech, które istota interpretująca zauważa w tym, co interpretowane**, jako specyficzne i istotne dla niego. Sposób nadawania sensu (sens jest nadawany, nie odkrywany) jest więc zawsze wpisany w konkretne życie, zgodnie z jego potrzebami i możliwościami, jest zawsze sposobem mówienia tego, czym świat jest „dla mnie”, a więc sposobem definiowania siebie poprzez rzeczy¹⁰⁷. W procesie tworzenia sensu tkwi radykalna nierozdzielność „podmiotu” i „przedmiotu”, wypracowanie sensu staje się tworzeniem siebie i świata widzianego z własnej perspektywy, zasadniczo nieświadomej, utkanej z emocji, której świadomość daje jedynie częściowy i niedoskonały obraz.

Ten pierwszy „fakt” ma ogromne konsekwencje, a przede wszystkim wbrew temu, w co spontanicznie wierzymy i co większość filozofów nadal twierdzi, **sens, a zatem także wartość rzeczy, nie istnieją same w sobie**, jesteśmy za nie „odpowiedzialni”: „Rzecz posiada tyle sensów, ile jest sił zdolnych nią zawładnąć”¹⁰⁸. Nie ma faktów, ponieważ każdy fakt jest koniecznie interpretacją, aranżacją/układaniem, sposobem dramatyzowania zdarzenia, uporządkowania go. Nie istnieje moralność, tylko interpretacja moralna tego, co się dzieje. Oczywiście nie oznacza to, że można myśleć arbitralnie i oceniać bez kryteriów, myślenie silne pozostanie silniejsze niż słabe myślenie, myślenie racjonalne będzie bardziej przekonujące niż myślenie irracjonalne i szersze, „bliższe” rzeczywistości, nawet jeśli nie zakładamy absolutnego bytu, do którego miałyby się zbliżać.

W konsekwencji wszystkie nasze reakcje na „zewnątrzne” rzeczy są nieświadomymi komediami, ponieważ u źródła tego, co powoduje, że reagujemy, nawet negatywnie, jesteśmy (częściowo) my. Jesteśmy częściowo odpowiedzialni za to, na co narzekamy, lub za ujemną wartość tego, co chcemy zaatakować¹⁰⁹. Dlatego musimy skoncentrować się na sobie (poznać siebie), aby wiedzieć, w którym świecie chcemy żyć: czy np. w świecie wypełnionym pogardzanymi wrogami i nikczemnymi istotami czy też w świecie, w którym antypatie po

¹⁰⁷ „Rzeczy: są to jedynie granice człowieka.” N10, 12[1]160., s.361. Por. również PP 1876-1889, s. 41.

¹⁰⁸ Deleuze, Nietzsche i filozofia, s. 9.

¹⁰⁹ Por. RW, §38, s. 69.

prostu uważamy za zdarzenia, bez osądu (oskarżenia, pogardy)¹¹⁰. Nie ma już mowy o osądzaniu (zgodnie z doświadczeniem Nietzschego nawet osąd pozytywny jest obraźliwy, gdy wyraża go ktoś, kto zajmuje „wyższy” punkt widzenia, gdyż uważa, że rozumie i może osądzać, zamiast pozostać na naturalnym poziomie współczucia i wspólnej pracy): chodzi o to, aby znaleźć „higienę” życia¹¹¹.

Nietzsche nie proponuje nowej moralności ani nowych imperatywów, stwierdza empirycznie i koniecznie z własnej perspektywy zasadnicze różnice między stylami życia¹¹². Odkrywa, że wielkim podziałem między nimi jest opozycja między **życiem reaktywnym** (i ogólnie „chorym”, słabym) a **życiem aktywnym** (lub „zdrowym”, mocnym). Żaden powód prawdopodobnie nie skłoni przedstawiciela reaktywnego życia do prowadzenia życia aktywnego, ponieważ to nie same powody decydują o ich przyjęciu przez kogoś. Nietzsche próbuje ratować to, co może jeszcze być uratowane i „chronić silnych przed słabymi” poprzez zapewnianie silnym środków do wyjścia z presji kategorii i uczuć, które słabi chcieliby wszystkim narzucić.

Aktywne życie charakteryzuje się miłością, zmierza do szeroko pojętego dzieła, które stara się stworzyć albo się nim stać. Im bardziej jest aktywne, tym bardziej **afirmuje**, to znaczy, że jego miłość nie potrzebuje zewnętrznego uzasadnienia, aby je nadal ożywiać. Miłość do dzieła jest miłością Jaźni do siebie i swego wzrastania: poprzez tworzenie Jaźń ewoluuje i rozwija się w swoim sposobie nadawania sensu światu.

Reaktywne życie samo w sobie nie tworzy niczego, lecz reaguje, to znaczy w zasadzie natychmiast próbuje przywrócić równowagę samopoczucia, a przede wszystkim własne poczucie wartości. Jest to słabe życie, ponieważ „ono nie może nie zareagować”, w przeciwieństwie do życia aktywnego, które najwyżej odsuwa się od tego, co groziłoby zaburzeniem równowagi postępu dzieła lub zmusiłoby je do reakcji zgodnej ze swoim obecnym Ja, do zaangażowania się w terażniejszość, podczas gdy pragnie ono zachować siły dla przyszłości i stara się zapomnieć o sobie tworząc¹¹³. Reaktywne życie jest zatem radykalnie konserwatywne: nie kształtuje się w nim i nie jest zamierzona żadna radykalna

¹¹⁰ Por. N12, 1[90], s. 68.

¹¹¹ Por. buddyzm jako higiena życia, w: Antychrześcijanin, §20.

¹¹² „Chcę wzbudzić wobec siebie największą nieufność: mówię jedynie o przeżytych rzeczach i prezentuję coś więcej niż tylko procesy myślowe.” N11, 27[77], s. 248.

¹¹³ RW, §369, s. 268-269: „Człowiek nieustannie twórczy (...) nie ma czasu zastanowić się nad sobą i swymi dziełami (...)” oraz ibid., §367, s. 266: „(...) czy spogląda na własne, stojące się dzieło (na „siebie”) oczyma świadka, czy też „zapomniał o całym świecie”, co jest istotą sztuki monologicznej – zasada się ona na zapomnieniu, jest muzyką zapomnienia.”

ewolucja, stara się ono jedynie utrzymać wszelkimi środkami dobre samopoczucie, także przy pomocy wyobraźni wypaczającej rzeczywistość.

Według Nietzschego większość **idealów**, zwłaszcza ideał moralny, jest dziełem reaktywnego życia ludzi słabych, którzy chcąc umniejszać silnych, stworzyli z siebie obraz, który nie odpowiada żadnej rzeczywistości. Ideały te można łatwo zniszczyć samym rozumem, ale ponieważ spełniają one istotne potrzeby i warunki życia, nie można im się przeciwstawić argumentami. Psychologowi te istotne potrzeby same w sobie mogą ukazywać zdumiewający aspekt, gdyż każde życie, aby przetrwać, musi starać się na tysiąc sposobów pokonać wiele przeszkód, w dużej mierze nieuświadomionych. Człowiek jest powierzchowny i czasami obrzydliwy w swoich ideałach, ale godny podziwu w swoim działaniu¹¹⁴. Bez względu na to, czy jesteśmy zdrowi, czy chorzy, w niezmierzonej ciemności wszechświata walczą w nas niezliczone nieświadome siły, aby nas ocalić i sprawić, byśmy wzrastali mimo wszystko.

Zauważmy, że odrzucając ideę możliwej prawdy Nietzsche musi uznać, iż samo działanie, widziane nawet z przenikliwością genealoga i psychologa, jest mimo wszystko „**pozorem**”. Jest jednak pozorem głębszym, a podkreślany wciąż jego związek z całym światem nadaje mu mocniejszy sens. „Pozór” ten jest głębszy od wszystkiego, co może powiedzieć świadomość, która nie zna własnych granic i która jako taka jest naturalnie bardziej przychylna życiu reaktywnemu: sprowadza wszystko do ogólników, a jej idee są najczęściej prostymi kategoriami sprowadzającymi nieznanne do tego, co znane, co oddziela nas od świata i jego nieskończonej złożoności i co sprawia, że pragniemy innego, wymyślanego świata.

Jeśli trzymamy się ściśle pozorów, jako ludzie radośni, którzy kochają ten świat i kochają przygodę bardziej niż marzenia (empiryzm jako zdrowie!), widzimy, że sens nie spada z nieba, ale wznosi się z głębi. Doniosłe mowy wygłaszają osobliwi ludzie, żyjący tu i teraz. Rzeczywiste myślenie jest tylko wyrazem życia. Takie podejście przekształca wszystkie pytania. Pytanie o głębię nie brzmi już: czym jest prawda? ale: jaka myśl najlepiej wyraża życie? Co znaczy „wyrażać życie”? Co oznacza „głębia” życia?

Życie jest w gruncie rzeczy **tworzeniem siebie** i radością, nieustannym tworzeniem **sensu**, rozumianego jako **ułożenie**: ułożenie istot w naszej perspektywie, ułożenie świata i naszego związku z nim przede wszystkim poprzez emocje (**układanie** jest już sensem, a myślenie jest rodzajem układania, który przede wszystkim układa spostrzeżenia, emocje i

¹¹⁴ Por. *Eskapady nowoczesnego* §32, w: ZB, s. 111 (cytuję jako: *Eskapady*), RW, §354, s. 246 oraz N13, 11[118], (361), s. 73.

idee)¹¹⁵. Jego najbardziej stałym modelem u Nietzschego jest być może **muzyka**, która z tego powodu pojawi się wielokrotnie w niniejszym tekście. Postrzeganie życia jako twórczości wymaga szerszej lub głębszej perspektywy niż egalitarna i spłaszczająca, bo ilościowa perspektywa nauki. Faktycznie, jeśli „tylko identyczne może znać to, co identyczne”¹¹⁶, tylko twórca może znać tworzenie, a właściwie: tylko tworząc możemy znać to, co tworzone, a wtedy ma miejsce zarówno tworzenie sensu jak i tworzenie Jaźni, autor i dzieło **tworzą siebie wzajemnie**, współtworzą się¹¹⁷.

Opis sensu jest zarazem stworzeniem go, ponieważ nie możemy zostać „na zewnątrz” niego, trzeba brać udział w pewnym stanie „poetyczności” („upojenia”), który nazywam później „stanowieniem ciała”, gdy sens, emocje i świat zewnętrzny stanowią jedną nierozłączną całość. Główną tezę niniejszej pracy jest stwierdzenie, że **kryterium hierarchii perspektyw** (moc jako kryterium), które było celem filozofii Nietzschego, leży **w stopniu głębi i płodności takiego „stanowienia ciała”**, to w nim jest możliwe „maksimum mocy” człowieka, osiągane poprzez zintegrowanie własnych sił.

W tym sensie sztuka, a myślenie życiowe jest koniecznie artystyczne, jest próbą nieustannego powrotu do najbardziej żywego źródła, do utrzymania go jako żywego źródła sensu, próbą odtworzenia stanu lub ekstatycznego momentu, w którym sam świat zdaje się do nas przemawiać¹¹⁸, w którym po raz pierwszy rzeczom lub okrzykom nadano sens i w którym nie odróżniamy już rzeczy od znaczenia.

Podstawa i wierzchołek, to sens, własne pochodzenie myślenia jest tego myślenia ostatecznym dążeniem: zjednoczyć się ze światem w sposób duchowo-cieleśny¹¹⁹.

Myślenie artystyczne jest zatem głębsze od nauki, bo nauka, jakkolwiek byłaby skuteczna i przekonująca, nie jest bynajmniej głębsza, zatrzymuje się na ilościowym aspekcie rzeczy, który nie może być najważniejszy z punktu widzenia żywej wartości myślenia. Nauka jest zbyt odległa od naszego życia, aby zapewnić wewnętrzną więź między nami a światem, aby pomóc nam znaleźć żywy obraz nas samych w świecie. Nauka jest

¹¹⁵ Będzie o tym mowa w rozdziale „Żywe myślenie i afirmacja”, I, przypis 15. Nietzsche używa czasem słowa „sytuacja”, ale uważam, że termin Deleuze’a, które tłumaczę tutaj jako „ułożenie” czy „układanie” jest lepiej dobrany, ponieważ podkreśla dynamikę ułożenia (fr. *agencement*).

¹¹⁶ Por. PP 1862-1875, s. 264: „To samo przez to samo!”

¹¹⁷ Por. pojęcie **Co-naissance** (zarazem wiedza i „współ-urodzenie się”) w: Paul Claudel, *Art Poétique*, Gallimard, Paris 1984, s. 66.

¹¹⁸ Por. RW, §84, *O źródle poezji*, s. 99-100. Por. Safranski, s. 253.

¹¹⁹ Por. Safranski, s. 129 i 271-272.

„ascetyczna” w tym sensie, że jej wytwarzanie sensu nie jest przedłużeniem wytwarzania głębokiego sensu przez istotę żywą¹²⁰.

Ze względu na swoje pokrewieństwo z poezją i sztuką w ogóle, myślenie filozoficzne jest głębsze od nauki i bardziej bezpośrednio związane z tworzeniem sensu, z życiem lub stawaniem się sensu („pozory” kochane dla nich samych). Nie jest to już wyjaśnienie ani opis, ale stwarzanie siebie i świata poprzez sens, który przez nie przechodzi i je kształtuje, stwarzanie, które wzmacnia zdolność i wolę życia.

Wolność myślicieli żywotnych nie polega na tym, by wyrwać się z wszelkiej ziemi i konieczności, ale by zakorzenić swoje myślenie w gruncie o wiele szerszym i głębszym niż grunt grupy zawodowej, społecznej czy historycznej: na gruncie świata „jako takiego”. Niemniej jednak, pozostają oni zależni od konieczności perspektywy (osobliwej i uniwersalnej; radykalny **smak** jest wyższy od rzekomego „indywidualnego” smaku, który jest tylko socjologiczną kopią, ponieważ nie podejmuje się ciężkiego wysiłku, aby zrealizować swoją własną wizję) oraz „środowiskowej” lub sytuacyjnej konieczności: świata takiego, jaki nam się przedstawia. W przeciwieństwie do konieczności nauki, która nie ma nic wewnętrznego i która zawsze zdaje się unosić ponad rzeczywistością, nawet jeśli jest skuteczna w swoich opisach, przewidywaniach i osiągnięciach technicznych: istota modeli myślowych, w tego typu opisach, nie może być przeżyta przez naukowca jako istota samej zaobserwowanej rzeczy (a tym bardziej samego obserwatora).

3. Świat woli mocy i stawania się

Wizja świata jako fundamentalnego chaosu jest, zgodnie ze współczesną wiedzą utrudniającą wiarę w Boga, „trzeźwa”. Jednocześnie aż do intensywności religijnej pobudza miłość do życia już nie jako stanu faktycznego, ale jako ruchu tworzenia życia przez nie samo. Dla Nietzschego bez wątpienia istnieje coś na kształt *substratum* czy „materii”, substancji albo „prawdy” świata, które opisuje on pod ogólną nazwą **chaosu**. U fundamentów wszelkiego myślenia koniecznie leży myśl o podstawie, nawet jeśli jest ona nieuświadomiona, jest to więc myśl metafizyczna, o ile określa pierwsze elementy rzeczywistości.

Nietzsche podaje osobistą wersję metafizyki, świadomie tymczasową¹²¹, złożoną i zmieniającą się, jak wszystkie jego wypowiedzi, mimo jej niekiedy gwałtownie

¹²⁰ Nawet jeśli sam naukowiec ma motywacje, które nie są bezpośrednio ascetyczne. Por. Friedrich Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. Leopold Staff, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2003, *Rozprawa trzecia*, §6, s. 163-166: lista wielu możliwych motywów naukowców; cytuję jako: NR.

¹²¹ Por. NF-1872,19[211].

dogmatycznych sformułowań. W odróżnieniu od dawnej metafizyki, „podstawowy żywioł” rzeczywistości nie przypomina w niczym ogólnego bytu, który miałby strukturę, duszę, ogólne tendencje, celowość, słowem wszystko, co należy do ludzkiego sposobu nadawania sensu¹²². W odróżnieniu od koncepcji Kanta takie pojęcie jest otwartą i **empiryczną próbą konstrukcji immanentnej metafizyki**. Mimo że Kant wydaje się uniemożliwić wszelką metafizykę, to jednak zdaniem Nietzschego wprowadza ją ponownie za pomocą odniesienia do obszaru moralności, „ratując” wiarę w chrześcijańskiego Boga¹²³. Ten zabieg, znamieny dla idealistycznej opozycji między światem zjawisk i „prawdziwym” światem, który, mimo, że nic o nim nie wiemy, ma nieskończenie większą wartość niż pierwszy, jest jego zdaniem nieuczciwy.

U podstaw życia leżą **siły** – jest to empiryczne twierdzenie: każda zmiana zakłada siłę, która działa na inną. Obserwujemy, że siła, zwłaszcza w obszarze istot żywych, który najbardziej nas interesuje, jest skłonnością do **zawłaszczania innych sił**, do dominacji nad innymi. Różne aspekty życia umysłowego potwierdzają ten ogólny opis: poprzez sens, jaki nadajemy światu, zawłaszczamy świat, czynimy go naszym. Idea woli mocy narzuca się wówczas jako możliwość myślenia o świecie w sposób zarówno „trzeźwy”, jak i poetycki.

Nietzsche stara się rozwijać tę koncepcję, najbardziej ogólną, a więc najmniej zdeterminowaną, na podstawie argumentów, które streszczę poniżej.

Jak wszystkie pojęcia empiryczne, centralne pojęcie „**woli mocy**” jest prowizoryczne i dość zmienne, jednak ma zdolność jednoczenia sensu wszystkich zjawisk. Nietzsche uznał, że jedynie ta fraza może konsekwentnie opisać ogólne stawanie się i zinterpretować poszczególne zjawiska. Inne terminy, nawet pochodzące z teorii stawania się, zakładają istnienie stałych bytów, „skokowo” zmieniających się w obiekty, którymi wcześniej nie były¹²⁴. Nietzsche unika tej sekwencyjności używając pojęcia siły i opisując siły jako dążenia do mocy, do zwiększania swojej mocy. Każda siła już jest wielością sił, a jej **moc** ma charakter „ilościowy”, **jest stopniem wewnętrznego zbierania różnych sił przez „jedną” siłę** i stanowi miarę potencjalnego działania na inne siły¹²⁵.

¹²² Por. N11, 33[12], s. 504-5: „A wiecie również, czym jest dla mnie „świat”? (...) Ten świat: ogrom energii, bez początku, bez końca, stała, spżowa ilość energii, która ani rośnie, ani maleje, która się nie zużywa, lecz jedynie przeobraża (...) energia kosmiczna, [jako] gra energii i fal energetycznych, jednocześnie jedność i „wielość”, tu rosnąca, tam znowu malejąca (...)”.

¹²³ Por. PDZ, §11, s. 19-20.

¹²⁴ Takie przekształcenie wydaje się na gruncie teorii stawania się koniecznością logiczną, ale sama ta konieczność ma źródło w niezdolności intelektu i języka do uchwycenia stawania się. O koniecznej zmienności słownictwa u Nietzschego, por. Haar, s. 20.

¹²⁵ Por. N11: 35[68], s. 448-9 i 36[21], s. 466: „Procesy jako istota”.

Aby stawiać opór naturalnej tendencji intelektu do urzeczowienia przedmiotów wypowiedzi, Nietzsche używa różnych określeń dla „siły”¹²⁶, wywołując w ten sposób u czytelnika ruch myślowy uniemożliwiający iluzję substancjalizacji czegoś, o czym jest mowa. „Kwantum siły to kwantum popędu, woli, działania – albo raczej: [siła] nie jest niczym innym niż tym pędzeniem, chceniem, działaniem”¹²⁷.

W zdaniu tym zostały zjednoczone aspekty oddzielane przez myślenie dualistyczne: siła fizyczna i ludzka wola. Pojęcie siły fizycznej nie odnosi się jedynie do naukowego znaczenia tego słowa, zakładającego „bezwładność”, która nie tłumaczy dynamizmu siły¹²⁸, a wola też nie jest wolą wolnego i stałego podmiotu. Nietzsche nie uznaje ontologicznego rozróżnienia między tym, co organiczne i nieorganiczne¹²⁹:

„(...) wola mocy jest tym, co rządzi również światem nieorganicznym, bądź – co więcej – że nie ma świata nieorganicznego. Nie da się wyeliminować „oddziaływania w dłuższej perspektywie” (scil. „na odległość” – „Wirkung in die Ferne“): coś przyciąga ku sobie coś innego, coś czuje się przyciągane. Oto fakt podstawowy (...)”¹³⁰.

Wiarygodność pojęcia woli mocy zostaje uzupełniona i wzmocniona za pomocą idei **stawania się**, która jest również bardzo bliska idei chaosu. Po poddaniu krytyce pojęć tożsamości i rzeczy w sobie, Nietzsche próbuje opisać empirycznie *substratum* świata unikając pojęć stałych bytów. Synonimem powszechnego stawania się jest między innymi chaos, a ontologiczne pojęcia Nietzschego (wraz z ich zmianami czy wręcz sprzecznościami) czerpią swoją rację bytu z konieczności opisywania procesu stawania się.

„ – nie istnieją trwałe, ostateczne jednostki, atomy, monady: także tu „byt” jest dopiero przez nas **dodawany** (z praktycznych, użytkowych, perspektywistycznych powodów)

- „twory panowania”; sfera opanowującego stale rośnie bądź okresowo się zmniejsza, zwiększa; bądź [jest] na łasce i niełasce okoliczności (odżywiania –)

- „wartość” jest istotowo perspektywą zwiększenia i zmniejszenia tych panujących centrów (w każdym razie „wielości”, ale „jedność” w ogóle nie jest obecna w naturze stawania się)”¹³¹.

¹²⁶ Można zacząć od „dziwności” bytu siły: „Czy kiedykolwiek skonstatowano jakąś siłę? Nie, [nigdy], lecz [jedynie] działania, przekładane na zupełnie obcy [im] język. A regularność w [następowaniu] jednego za drugim tak nas znarowiła, że [już] nie **dziwimy się dziwnością tego** [wszystkiego]”. N12, 2[159], s. 151.

¹²⁷ GM I, §13, s. 39.

¹²⁸ Por. N11, 36[34], s. 469.

¹²⁹ Por. N11, 26[37], s. 134: „materia nieorganiczna jako duchowość bez indywidualności” i odwrotnie: *ibid.*, 26[38]: „myśli są siłami”. Zob. też N12, 1[59], s. 62: „Wszystko, co materialne, stanowi swego rodzaju symptom ruchowy nieznanego dziania się”.

¹³⁰ N11, 34[247], s. 419-420. Por.: NF-1885, 34[247] oraz N11, 36[31], s. 468: „Fizycy nie uwolnią się w swych zasadach od ‘działania na odległość’ ”.

¹³¹ N13, 11[73], s. 60.

Paradoksalnie, to pradawne wierzenie w zaświaty, w wieczność i (antropomorficzną) zrozumiałość istoty świata przyczyniło się najbardziej do ostrej i przenikliwej percepcji stawania się, która być może osiąga swoje *apogeum* u Nietzschego. Wiara w zaświaty powiększyła stopniowo odstęp między nimi a empirycznym światem, tak że różnica była coraz bardziej oczywista. Wielkie systematyczne religie podkreślające tę przepaść (judaizm, chrześcijaństwo) trwale odcisnęły swoje piętno na późniejszym myśleniu całej ludzkości, udowadniając, że żyjemy w świecie nietrwałym, niemoralnym, iluzorycznym, niewartościowym, którym rządzą przypadek i ślepe siły stawania się (niskie instynkty, namiętności, itd.) w człowieku i wokół niego. Być może szczyt dobitności takiej krytyki świata pojawił się u człowieka, który według Nietzschego był jedynym konsekwentnym chrześcijaninem – u Pascala, z którego pism, tak jak Schopenhauer, czerpał dużą inspirację.

Podlegając sugestii usztywniającego wszystko języka, filozofowie „wielbiąc, uśmiercają, wypychają [eksponaty]”¹³², wierzą tak jak Egipcjanie, że uchwycili rzecz, gdy ją zredukowali do słowa... Jest pewna ironia w tym, że zignorowanie czasu nie uchroniło filozofii przed działaniem czasu. Nie tylko pojęcia ewoluują, ale ich roszczenia do wyrażania ostatecznej prawdy okazują się po kolei bezpodstawne.

„Niezależnie od tego, jakie by „to jest” dotąd ustanawiano, późniejsza i bardziej wyrafinowana epoka wciąż odkrywała, że nie kryje się w tym nic więcej niż ‘to znaczy’ ”¹³³. Prawdopodobnie filozofia niemiecka brała pod uwagę czas i dziejowość myślenia najpoważniej¹³⁴, ale dopiero Nietzsche doprowadził tę zdolność do granicy. Sam, pomimo głośnych deklaracji o własnej nieśmiertelności i jedyności w dziejach, jest świadomy, że zostanie „przekroczony”.

Patrząc z dystansu czasu, badanie dziejów pokazuje panowanie w nich przypadku, niesprawiedliwości, cierpienia i w tym kontekście człowiek może przypominać Pascalski irracjonalny „chaos i potwora”¹³⁵. W dziejach nie można rozpoznać planu, postępu¹³⁶. Ludzka zdolność interpretowania układu *post factum* porządek rzeczy, tak jakby ten porządek był przyczyną zmiany. W toku dziejów zwłaszcza nie można odnaleźć żadnego ich „ludzkiego”, moralnego planu: „Na podstawie znanego nam świata nie sposób **wykazać** humanitarnego boga (...) na podstawie znanego nam świata **wykazywalny** byłby zupełnie

¹³² „Rozum” w filozofii, §1, s. 33.

¹³³ N11, 40[27], s. 530.

¹³⁴ PDZ, §204, s. 142.

¹³⁵ N12, 9[182] (132), s. 377: „**bez wiary chrześcijańskiej**, uważał Pascal, staniecie się dla siebie, jak natura i historia, *un monstre et un chaos* [„monstrum i chaosem”]. **Spełniliśmy** tę przepowiednię (...)”.

¹³⁶ Por. N13, 15[8], s. 344.

inny bóg, taki [bóg], który bynajmniej **nie** jest humanitarny (...)”¹³⁷. Poza tym rozum, który miałby taki plan układać, sam zależy od życia, które jest w istocie swej nieracjonalne. Jego przetrwanie zależy od przygodnej „temperatury” życia: „Jeśli instynkty ostygną o kilka stopni, życie się zatrzyma. Jest ono związane z wysoką temperaturą, z temperaturą wrzenia nieracjonalności”¹³⁸.

Wiedza astronomiczna z kolei wzmocniła poczucie, że ludzkie życie i życie w ogóle mogą być przygodnymi i efemerycznymi wydarzeniami, po których rozpościera się w kosmosie ostateczna cisza¹³⁹. Takie stwierdzenia przemawiają według Nietzschego za poglądem, że już nie można przywoicie wierzyć w Boga¹⁴⁰.

Nietzsche świadomie kontynuuje ten prąd myślenia, który nazywa „nihilizmem”, chcąc jednocześnie przewyciężyć go w sobie największą afirmacją życia. Ta wewnętrzna walka jest „największym rozkrokiem”, „napięciem łuku”, świadczącym według niego o „wielkim zdrowiu”¹⁴¹. Negacją życia jest niezdolność do zaakceptowania nieludzkich aspektów świata, przede wszystkim jego niesprawiedliwości, iluzoryczności (pozorów), i „ogromnej masy cierpień”¹⁴², którą zawiera. Ich istnienie zmusiło człowieka do wynalezienia sobie innego świata, niż świat, który zna, w którym żyje. Tam ucieka od rzeczywistości, tam próbuje chronić się w ludzkim, zbyt po ludzku urojonym świecie.

„Zdrowa” i afirmacyjna postawa Nietzschego polega na odrzuceniu wszystkich tych marzeń na rzecz **nowej miłości dla świata** takiego, jakim jest. Od ludzi religijnych i wielkich sceptyków przejmuje on pogląd, że świat jest iluzoryczny, niesprawiedliwy według ludzkich kryteriów, ale odwraca wartościowanie tego faktu utrzymując, że w tym właśnie leży jego wielkość i moc¹⁴³. Umysł „radosnej wiedzy” nie neguje tego faktu ani nie ma pretensji do

¹³⁷ N12, 2[153], s. 149.

¹³⁸ Por. NF-1881,15[46]: „Und ebenso steht es mit der Lust am Kampf und der Rivalität: nur ein Paar Grade Erkältung der Triebe mehr — und das Leben steht still! Es ist an eine hohe Temperatur und an eine Siedehitze der Un-Vernunft gebunden.”; Por. również PP 1876-1889, s. 61.

¹³⁹ Por. N13, 16[25], s. 403. Zob. również: O prawdzie..., s. 183.

¹⁴⁰ Por. RW, §357, s. 252-253. Por. N11, 40[12]1., s. 522: „Nie tyle „obalone”, ile niedające się pogodzić z tym, co szczególnie w chwili obecnej uważamy za „prawdziwe” i godne wiary: o tyle niemożliwa jest dla nas wykładnia religijna i moralna”.

¹⁴¹ Por.: „Abstrahując mianowicie od tego, że jestem *décadent*, jestem też w najpełniejszym sensie jego przeciwnieństwem.” Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje czym się jest*, przeł. Bogdan Baran, wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1995, *Dlaczego jestem taki mądry*, §2, s. 21. Cytuję jako: EH-B.

¹⁴² Friedrich Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie*, przeł. K. Drzewiecki, opr. R. Mitoraj, posł. P. Pieniążek, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004, §33, s. 39-40. Cytuję jako: LA.

¹⁴³ Por. N11, 25[84], s. 28.

losu, wręcz poszukuje przypadkowości w czasie, żeby czuć się wolniejszym od przypadku, od losu, od rozumu¹⁴⁴.

Konkluzja

„Trzeźwy” (i mistyczny) człowiek, który akceptuje życie „takie jak ono się ukazuje”, chce je poznać i uczynić dogłębnie swoim własnym, jest zatem tym, kto akceptuje fakt, że każda myśl jest tylko przedłużeniem emocji, wyrazem osobliwego „ciała”, które stara się ze wszystkich sił, by zawłaszczyć sobie świat. Ta sama akceptacja pokazuje, że człowiek jest tym głębszy i potężniejszy (w zasadniczym sensie woli mocy), im bardziej udaje mu się zjednoczyć i **zawłaszczyć więcej świata, in-formować więcej chaosu**.

Z tego punktu widzenia istnieje doskonała ciągłość pomiędzy siłami fizycznymi i moralnymi: każda z nich zdaje się dążyć do maksymalnego działania, jakie jest w stanie wyrzucić na otaczające ją siły, starając się je „zagarnąć”, czyli stworzyć z nimi całość bogatszą w siłę. Moc jako podstawowa tendencja istoty oznacza przede wszystkim zgromadzenie jej sił (i dynamiczny wzrost tego nagromadzenia): im więcej innych sił w danej istocie udaje się zintegrować pewnej sile, tym istota ta jest silniejsza i tym bardziej może zintegrować chaos.

Ta homogeniczność stawania się, immanencja opisana przez Nietzschego, jest dodatkowo potwierdzona przez **nowe pojęcie sensu jako „ulożenie”**, które omówię w następnym rozdziale. Przebiegłość właściwa każdemu umysłowi popycha go do zawłaszczenia rzeczy „od wewnątrz”, to znaczy do porządkowania otaczających sił poprzez nadawanie im własnej „formy”, „in-formowania”. Jednak uzyskane w ten sposób nagromadzenie osiąga największy stopień integracji wtedy, gdy „zdominowane” siły są jednocześnie wzmocnione i wyzwolone przez siłę dominującą. Może się to dokonać tylko wtedy, gdy dominująca siła jest na tyle subtelna lub elastyczna, by móc wprowadzić w nie złożoną i żywą jedność. Opis tego nowego pojęcia sensu dookreśli istotne cechy „mocy”, dzięki którym Nietzsche unika, jak sądzę, zarzutu używania pojęć jako zmiennych symboli.

Chaos pod każdym względem jest nierozłącznie związany z mocą: jest „podstawą” świata, nieskończonym potencjałem, w którym wyróżniają się formy stworzone przez istoty z

¹⁴⁴ Por. *ibid.*, 34[243], s. 418: „Notabene. Człowiek o najwyższej duchowości i sile potrafi sprostać każdemu przypadkowi (...): w każdym następstwie rzeczy zaprzecza rozumowości i szydząc, wydobywa na światło dzienne jej przypadkowość.”

otaczających je sił. Poza tym chaos wchodzi w komponenty miary mocy, ponieważ dążenie mocy, aby zdominować jak najwięcej sił jest równoznaczne z dążeniem do uporządkowania jak największego *quantum* chaosu. Wreszcie, chaos jako taki jest wyzwolicielem ludzkiej mocy, która tworzy sens i dąży do zjednoczenia świata bez przeszkód ze strony negatywnych uczuć i hamującego życiowe potencjały idealizmu: bez strachu przed Bogiem i ludźmi, bez poczucia winy, pragnienia zemsty, odmowy bycia sobą...

Istotną przydatność tej koncepcji wydaje mi się tkwić w tym, że nie ma rzeczy samych w sobie, wszechświat jest zawsze dla każdej istoty odbiciem jej własnych sił, w konsekwencji jako chaos wszechświat jest ogromną potencjalnością sensów rzeczy i do każdej istoty należy jego budowa. Od jej sił, aktywnych lub reaktywnych, zależy, czy ten świat ma wartość silną czy słabą.

To pojęcie mocy jest zatem pod wieloma względami nierozłącznie związane z pojęciem **wartości**, gdyż to ostatnie jest jak osąd zawarty w woli mocy, osąd nieświadomiony, ale sformułowany (a zatem zredukowany) u ludzi przez świadomość: wartości są „sztandarem naszego poczucia mocy”¹⁴⁵, są skondensowanymi formułami charakteru naszej mocy (i nie ma tu znaczenia, czy formuły te są „trzeźwe” czy nie, celem samego sformułowania jest wzmocnienie mocy i w tym właśnie „genealog” widzi ich ostateczne uzasadnienie).

To, że tak pojmowane wartości nie istnieją same w sobie, nie oznacza, że nie istnieją dla nas, ludzi, w swojej różnorodności (są warunkiem życia, koniecznym i uzasadnionym jako takim, niezależnie od ich uczciwości i od wiedzy, leżącej u ich źródła). Nie oznacza też, że nie możemy próbować ustalić ogólnej hierarchii tych wartości. **Hierarchia** ta jest jawnym ostatecznym celem Nietzschego¹⁴⁶, celem wszelkiej filozofii jako „prawodawstwa”. Nie chodziło mu o ułożenie jej względem jakiejś wartości zewnętrznej¹⁴⁷ (choć w pewnym sensie takim zewnętrznym kryterium będzie **smak**, który niespostrzeżenie chce się narzucić), ale przeciwnie, o zrozumienie funkcjonowania wartości w życiu konkretnym i o sprawdzenie ich „naturalnego”, „zdrowego” *telosu*.

Zgodnie z analizami Nietzschego celem wartości jest sprzyjanie za każdym razem jakiemuś rodzajowi życia, wzmocnianie go w jego dążeniu do mocy. Pojęcia „naturalności” i „zdrowia” mogą wydawać się wartościami same w sobie, ale w rzeczywistości są sposobem obserwowania i kształtowania rzeczywistości. Według Nietzscheańskiej koncepcji życia i

¹⁴⁵ Por. N10, 4[233], s. 178.

¹⁴⁶ Por. N11, 26[260], s. 184.

¹⁴⁷ W innych systemach aksjologicznych takimi zewnętrznymi punktami odniesienia był np. świat idei Platónskich, Bóg, Prawda itp.

mocy wartościami świadczącymi o największej sile są wartości „zdrowego” lub „wznoszącego się” czy „przelewającego się” życia istoty, której „miłość” jest na tyle silna, żeby integrować jak najwięcej chaosu.

Brak w tej koncepcji odniesień do absolutu i prawdy, który do tej pory był głównym przedmiotem naszej uwagi, nie jest w rzeczywistości równoznaczny z brakiem wartości. Wartość zawsze istnieje, nawet jeśli nie zostaje ujęta sama w sobie, w sposób absolutny, w postaci Prawdy lub woli Bożej. Cała słabość współczesnych nihilistów i sceptyków polega na użalaniu się nad utratą wartości, co pokazuje ich zależność od idealizmu, podczas gdy aktywny umysł akceptuje rzeczywisty stan rzeczy, aby tworzyć wartości na jego podstawie. Zawsze otwarty na wszechobecność chaosu i na jego ogromny potencjał sił, człowiek twórczy nie może *a priori* zabronić sobie „wiary” w nadrzędne wobec siebie istoty, jest to po prostu uczciwość¹⁴⁸ (można by złagodzić zbyt kategoryczny charakter tych twierdzeń mówiąc, że nawet jeśli istnieje bóg, chce on jak najpełniejszego rozwoju naszych sił¹⁴⁹). Człowiek twórczy pragnie **bogów**, ale bez słabości idealizmu, chce myśleć trzeźwo, by stworzyć przestrzeń dla tworzenia nowych bogów, którzy nie będą przedmiotem ślepej, lecz dobrowolnej wiary. Nie pojawią się oni bez wyzwolenia naszych sił, bez zakorzenionego w życiu przekonania, które pozwala nam wierzyć całym swoim bytem, bez przekonania, które jest jednocześnie zawsze nieufne i niejednoznaczne.

Chaos jako nieobecność Boga jest dla twórcy **wolnym polem** niszczącym wszelkie wymówki służące do ukrywania braku osobistej woli za absolutami. Postulat nieistnienia Boga (moralnego, głównie chrześcijańskiego) przynosi w pewnym sensie Nietzschemu ulgę: stawanie się jest „przywrócone do swojej niewinności”. Zbyt wąska była perspektywa moralnej interpretacji świata i w antropocentrycznej wizji chrześcijańskiego Boga, wraz z jej podejrzanymi motywacjami: potrzebą bycia kochanym na rozkaz, osądzaniem, karaniem, zaszczepianiem poczucia winy.... Nowy świat jest otwarty na świeży wiatr wszelkiego tworzenia. Spróbujmy!

¹⁴⁸ RW, §374, s. 275: „Jak daleko sięga perspektywistyczny charakter istnienia albo czy istnienie ma jeszcze jakiś inny charakter (...) tego, jak łatwo pojąć, nie rozstrzygnie nawet najbardziej skrupulatna analiza (...) przy takiej analizie bowiem intelekt musi sam siebie oglądać zgodnie ze swymi formami perspektywistycznymi i tylko w nich. Nie możemy wyjrzeć poza własny kąt widzenia (...) Wszelako myślę, że dziś przynajmniej dalecy jesteśmy od śmiesznego zadufania i nie przesadzamy, że tylko z naszego kąta można mieć perspektywę.”

¹⁴⁹ „Obalenie Boga, właściwie obalony został jedynie moralny Bóg”. N11, 39[13], s. 515.

Rozdział 2. Żywe myślenie i afirmacja

Wstęp

Zależnie od własnych sił każda żywa istota dąży do zwiększenia mocy, **jednocząc się ze światem** najpełniej jak to możliwe, „zawłaszczając”, „interpretując” świat. Dostrzegane przez Nietzschego w każdym bycie, nawet nieorganicznym, takie dążenie nazwane przez niego wolą mocy, spełnia się, gdy siły pozwalają jej na jednoczenie „wewnętrzne” ze światem, które nazwę w tej pracy „**stanowieniem ciała ze światem**”: gdy najgłębiej dochodzi do jedności sił danej istoty ze światem. To, co u zwierząt dokonuje się naturalnie, choć w sposób ograniczony, u ludzi stało się z czasem prawie niemożliwe, gdyż rozwijając świadomość, pojęcia, instytucje i techniki, oddzielali się coraz bardziej od przyrody, od świata „zewnętrznego”. Świadomość ma paradoksalną właściwość bycia zarazem częścią przyrody i punktem spostrzegania oddzielnym od niej. Posiada niebezpieczną możliwość życia pozornie, we własnym świecie pojęć i wrażeń, co prowadzi do rozproszenia sił człowieka, do wewnętrznych sprzeczności, do osłabienia mocy. Człowiek cierpi na psychiczną „hemiplegię”¹, jest „fragmentem”, bytem częściowo należącym do przyrody, a częściowo rządzącym się pozornie² własnym regułami. Odcinając się od żywego źródła sensu, od nieświadomych sił „ciała” (rozumianego przede wszystkim jako zbiór afektów, instynktów, itp.), osłabia siebie samego. Nietzsche przekonuje, że aby przezwyciężyć nowożytny nihilizm, człowiek musi zjednoczyć świadomość z własnym ciałem, z trudem ewoluując w kierunku nowego rodzaju zwierzęcia o „amfibijnej” naturze³. Inaczej mówiąc, to na podstawie najgłębszej „warstwy” żywego sensu, którą jesteśmy – głębszych i decydujących emocji – możemy się zbliżyć do spełnienia własnej największej mocy.

Na podstawie tego krótkiego opisu woli mocy można wydobyć trzy najważniejsze cechy mocy (więc jednocześnie trzy kryteria oceny mocy⁴), które omówię w tym rozdziale: stanowienie ciała ze światem, głębię i „kompozycję” czy zdolność zebrania sił, będącą

¹ N13, 15[113], s. 390-391.

² N12, 1[75], s. 65: „Myśl jest **znakiem** gry i walki afektów: zawsze pozostaje w związku ze swymi ukrytymi korzeniami”.

³ N10, 5[1]258., s. 214. Por. również N11, 36[2], s. 457 oraz: Jutrzenka, §89, s. 61-62.

⁴ Te cechy-kryteria są, tak jak sama koncepcja woli mocy, hipotetyczne, a nie esencjalistyczne. Por. Gianni Vattimo, *Nietzsche, an introduction*, wyd. The Athlone press, London 2002, s. 138.

spełnieniem tych dwóch pierwszych w szeroko pojętym „dziele”⁵. W tym rozdziale opiszę ich cechy ogólne, a ich najmocniejsze według Nietzschego „wcielenie” w czasach nowożytnych omówię ściślej dopiero w rozdziale V.

To, co nazywam **stanowieniem ciała ze światem** u Nietzschego pokrywa się częściowo z pojęciem „**afirmacji**”. Nawet jeśli dane życie nie reprezentuje wielkich sił, może być piękne⁶, o ile potrafi afirmować siebie, inaczej mówiąc, stanowić jedność ze światem dzięki jednoczącej sile „miłości”. To zjednoczenie osiąga swój szczyt, gdy wszystkie siły osoby są zaangażowane i mogą wyrażać się w działaniu, skąd bierze się zasadnicza radość w życiu tego rodzaju⁷. Odwrotnie, nie ma dla Nietzschego nic bardziej odpychającego niż ludzie o skromnych siłach narzekający na swój niekorzystny los⁸: przenoszą niezadowolenie z własnej niemocy na zewnętrzną przyczynę, na los czy innych ludzi.

Nietzsche buduje opozycję między życiem afirmującym, które „stwarza samo siebie”, czyli wzrasta dzięki zjednoczeniu nieuświadomionych sił („życie wstępujące”), realizując potencjał „żywego systemu”, którym jest, a życiem negacyjnym czy ogólniej reaktywnym („życiem zstępującym”), w którym dominuje zasadnicza niezdolność do stworzenia sensu na podstawie zjednoczenia własnych sił (jak np. w życiach nakierowanych na dążenie do przyjemności, do tego, co użyteczne, nacechowane przez bezosobowość, sentymentalizm, albo resentyment), pociągając za sobą strach wobec chaosu i stawania się, czyli ostatecznie, strach wobec samego życia.

Stanowienie ciała jest więc nieodłączne od drugiej cechy mocy – **głębi**, która pozwala ocenić wrażliwość danej perspektywy na chaos, poprzez wrażliwość i otwartość na „fundamentalne rzeczywistości”, jak zjawiska sensu/absurdu, śmierci, niesprawiedliwości, itd.

Zawiera ono również w zarodku trzecią cechę mocy – „**kompozycję**”, czyli zdolność do układania form (w działaniu, w mowie czy poprzez jakikolwiek środek wyrazu) w taki sposób, aby skondensowanie i wzajemne wzmocnienie różnych emocji w „dziele” stanowiło ciągłe żywe źródło sensu.

⁵ Nie mogę się zgodzić z Grzegorzem Sowinskim, gdy twierdzi, że Nietzsche „rozumiał przez „moc” coś zupełnie banalnego – jakbyśmy powiedzieli dzisiaj: prostacką siłę (...)”. Zob. idem, *Z genealogii moralności: mocarny wojownik, przebiegły kapłan...*, w: GM, s. XVI.

⁶ Por. Friedrich Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. Wacław Berent, wyd. Vesper, Poznań 2006, IV, 1, *Rozmowa z królami*, s. 236 (przykład chłopca). Cytuję jako: Zaratustra.

⁷ Por. ibid., I, *O radości i namiętnościach*, s. 32-33. Por. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 73: „(...) aby siła stała się aktywna, nie wystarczy, że dotrze ona do kresu tego, co może, musi jeszcze uczynić z tego, co może przedmiot afirmacji”.

⁸ Por. N11, 34[161], s. 396-397.

Przeważająca część niniejszego rozdziału jest poświęcona ukazaniu „naturalnych” i centralnych więzi między sensem a rzeczami, między człowiekiem a światem. W tych więziach tkwią ludzkie możliwości stanowienia ciała ze światem i życia symbolicznego, co nazywam ogólnie „żywym myśleniem”. Są one obecne nawet w nowoczesnym świecie, którego nihilizm wyraża się np. w panowaniu czystego funkcjonalizmu, w poszukiwaniu skuteczności technicznej niezależnie od wartości czy ogólniej, od wszelkiego życia symbolicznego. Ubóstwo symboliczne tego świata, coraz bardziej sprowadzanego do zbioru środków dla uświadomionej **woli władzy** (która jest karykaturą i wypaczeniem **woli mocy**) zdaje się czynić niemożliwym wszelkie „stanowienie z nim ciała” czy wszelkie żywe myślenie: człowiek nie znajduje w zewnętrznym świecie „pożywienia” do tego życia, do rozszerzenia świadomości poprzez żywienie i przeżywanie głębszych emocji⁹.

Chciałbym pokazać zasadniczy związek między stworzeniem sensu a mocą, próbując odpowiedzieć na trzy główne pytania: Jaka jest natura głównej siły, nazwanej przez Nietzschego „miłością”, jednoczącej inne siły w człowieku? Co oznacza „głębia” odnośnie do emocji? Pod jakimi warunkami emocje mogą „rezonować” między sobą, ustanawiając możliwość „dzieła” w szerszym znaczeniu?

I) Sens w życiu organicznym

Według metodologicznego wymogu, jaki stawia sobie Nietzsche, należy spróbować wytłumaczyć wszystko jedną hipotezą, osiągnąć maksimum zdolności eksplanacyjnych hipotezy, doprowadzając ją do skrajności¹⁰. Hipotezą tą stała się **wola mocy**, najbardziej podstawowa według niego rzeczywistość, przed którą niepodobna znaleźć rzeczywistości bardziej pierwotnych¹¹ i która stanowi zasadę tłumaczenia istoty każdego wydarzenia, aczkolwiek bez roszczenia do obiektywności¹².

⁹ Por. NR3, §4, s. 145: „Teraz prawie wszystko na ziemi określają jeszcze tylko najnieokrzesanejsze i najzłośniejsze siły, egoizm zarobkujących i wojskowych despotów”.

¹⁰ Por. PDZ, § 36, s. 51.

¹¹ N11, 40[42], s. 536: „jedyna siła, jaka istnieje, jest tego samego rodzaju co siła woli: dowodzenie innymi podmiotami, które w konsekwencji ulegają zmianie”.

¹² Por. *ibid.*, 40[31], s. 531: „(...) Rzecz jasna: musiałoby to także przypominać wszystko inne, co istnieje i co mogłoby istnieć, a nie tylko majak! To coś musi mieć wielki rodzinny rys, w którym wszystko rozpozna w sobie swe pokrewieństwo z nim”. Por. również *ibid.*, 40[37], s. 533: „Czy nie wystarczyłoby, gdybyśmy jako „siłę” pomyśleli sobie jedność, w której chcenie, czucie i myślenie byłyby przemieszane i nieodseparowane?”

Chcemy tutaj badać pojęcie woli mocy pod kątem nowego i płodnego pojęcia „**myślenia**”, które to pierwsze pociąga za sobą i które wskazuje na to, co najbardziej istotne (a także nieskończenie bogate w znaczenia) w ludzkim świadomym myśleniu.

„Za najpotężniejszą i nieustannie praktykowaną {zdolność} na wszystkich szczeblach życia uznajemy **myślenie**, nawet we wszelkim percypowaniu i pozornym doznawaniu! Ewidentnie staje się ono dzięki temu **najbardziej mocarną i najbardziej wymagającą** {zdolnością}, na dłuższą metę tyranizując wszystkie inne siły. Koniec końców staje się „namiętnością samą w sobie”.¹³

Z kolei myślenie pozwoli bliżej określić pojęcie **mocy** jako tworzenia sensu, potwierdzając przeświadczenie Nietzschego o immanencji świata¹⁴.

Między interakcjami pomiędzy rzeczami (a tym bardziej między istotami żywymi a otoczeniem) i interakcjami między ludzkim myśleniem i światem istnieje pewna analogia: każdej z nich towarzyszy zmiana w formie, w dyspozycji. Swoim działaniem każdy byt ma wpływ na konfigurację otaczającego świata. Taka analogia pozwala ukazać jeden zasadniczy wśród istniejących rodzajów „myślenia” – „układanie” (*l'agencement*)¹⁵.

1. Świat nieorganiczny

Przykład **kryształu** podany przez Nietzschego jest bardzo charakterystyczny dla paraleli między ludzkim myśleniem a „myśleniem-układaniem” występującym wśród rzeczy.

„'Myślenie' w prymitywnym stanie (przedorganicznie) jest przebijaniem się kształtów, jak w kryształach. – Istotne w naszym myśleniu jest przyporządkowywanie nowego materiału do starych schematów (= prokrustowe łoże), upodabnianie nowego”¹⁶.

Tak samo, jak złożoność świata jest zrozumiała tylko dla kogoś, kto ma w sobie złożoność¹⁷, i tak samo jak musi on zgadnąć, jaki świat go otacza za pomocą tego, co już zna,

¹³ N10, 24[23], s. 582.

¹⁴ Więcej na ten temat – por. rozdz. 1. *Chaos*.

¹⁵ *L'agencement: ułożenie lub układanie* – płodne pojęcie filozofii Deleuze'a: „Układ, w swej wielości, pracuje równocześnie siłą rzeczy na przepływach semiotycznych, przepływach materialnych i przepływach społecznych (...). Nie ma już trójpodziału pomiędzy polem rzeczywistości (światem) polem przedstawienia (książką) a polem subiektywności (autorką). Układ łączy pewne wielości ujmowane w każdym z tych porządków tak, że książka nie ma dalszego ciągu w kolejnej książce ani swego przedmiotu w świecie, ani swego podmiotu w jednym lub kilku autorach. Pokróćce, wydaje nam się, że nigdy nie dość pisanie w imieniu zewnątrz.” G. Deleuze, F. Guattari, *Kapitalizm i schizofrenia II, Tysiąc plateau*, (Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, ISBN 978-83-62418-59-6), 1. Wprowadzenie – Kłacze, s. 38. Przetłumaczyłem *agencement* słowem „układanie”, żeby oddać połączone w nim aspekty: statyczny (wynik) i dynamiczny (akcja zbierająca siły, in-formująca). Nietzsche używa częściej słów „uporządkowanie”, „przyporządkowanie” (niem. *Anordnung*), które według mnie mają konotacje ograniczające (por. PDZ, §188, s. 118).

¹⁶ N11, 41[11], s. 565.

tak też tutaj jesteśmy w obliczu pewnego „antycypowania” kryształu: jego wewnętrzna siatka selekcjonuje w świecie to, co będzie mogło być w nim zintegrowane. Działa on tak jak istota żywa i jak ludzkie myślenie¹⁸. Zasadniczo i najczęściej poznać oznacza dla nas w istocie „rozpoznać”¹⁹: integrujemy to, co nowe i niepokojące z tym, co dobrze znane²⁰. Np. ludzie prozaiczni i interesowni dopatrują się u innych z wielką namiętnością poszukiwania tajnej korzyści.

Same kształty kryształu nie są myśleniem. Nietzsche używa tego słowa w kontekście ruchu, działania, formy „życia” w ogólnym sensie, włączając w to świat nieorganiczny. Myślenie jest działaniem, poprzez które wchodzimy w relację z światem „całym sobą”: jesteśmy żywym „kształtem”, który rzutuje się i kształtuje otaczający świat²¹. Takie pojęcie myślenia odpowiada pojęciu woli mocy, za pomocą którego Nietzsche chciał przekroczyć między innymi mechanistyczną wizję świata, zdolną do spostrzegania jedynie ilościowego aspektu rzeczy.

Ruchu, który jest zasadniczym faktem fizycznego świata, nie wyjaśnia mechanicyzm zakładający bezwładność rzeczy (statycznych w sobie), tak samo jak idealistyczne pojęcie podmiotu jako odrębnej substancji nie może tłumaczyć działania świadomości na ciało. Pojęcie woli mocy pozwala ominąć te trudności spowodowane pojmowaniem świata opierającym się na antynomiach, pod warunkiem, że nie założymy istniejącego w sobie podmiotu woli działającego na zewnętrzny przedmiot. Takie ujęcie zawiera nowe rozumienie interakcji, w której nie odrębne substancje, lecz siły i centra sił działają na siebie wzajemnie, nieustannie zwiększając albo zmniejszając własną sferę działania, stosownie do otaczających sił. Aby z kolei uniknąć mechanistycznego pojmowania sił oddziałujących na siebie bezpośrednio, należy postulować ich bliżej nie określony „charyzmat”: Nietzsche zakłada ich działanie „na odległość” (*in distans*)²², jako wpływ jednej „woli” na drugą, według wzajemnych „percepcji” sił.

¹⁷ Por. PP 1862-1875, s. 264: „Tylko na podstawie najwyższej siły współczesności możecie wyklądać przeszłość, tylko przy najwyższym natężeniu odkryjecie, co z przeszłości godne jest poznania. To samo przez to samo!”

¹⁸ „Nasza myśl jest z tego samego tworzywa, co wszystkie rzeczy” (tłum. E.L), NF-1881,12[11]: „Zuletzt: unsere idealistische Phantasterei gehört auch zum Dasein und muß in seinem Charakter erscheinen! Es ist nicht die Quelle, aber deshalb ist es doch vorhanden. Unsere höchsten und verwegenen Gedanken sind Charakterstücke der „Wirklichkeit“. Unser Gedanke ist von gleichem Stoffe wie alle Dinge”.

¹⁹ „(...) zadałem sobie pytanie, co właściwie lud rozumie przez poznanie? Czego chce, gdy chce „poznania”? Tylko tyle: coś obcego powinno zostać sprowadzone do czegoś znanego. A właściwie czy my, filozofowie, rozumieliśmy przez poznanie coś więcej?” RW, §355, s. 246-247.

²⁰ Por. rozdz. 1. *Chaos*.

²¹ Por. N11, 25[312], s. 80: „Uczłowieczyć” świat, tj. coraz bardziej czuć się w nim panem”, oraz *ibid.*, 25[319], s. 82: „Widzieć, lub przewidzieć formy to nasze największe szczęście – najdłużej również się tego uczymy”.

²² *Ibid.*, 36[31], s. 468: „Fizycy nie uwolnią się w swych zasadach od „działania na odległość”.”

„Jedyna siła, jaka istnieje, jest tego samego rodzaju co siła woli: dowodzenie innymi podmiotami, które w konsekwencji ulegają zmianie”²³.

Hipoteza woli mocy jest „metafizyczna”, o ile próbuje opisać podstawę wszystkiego i jako taka jest z konieczności ogólna, ale wierność Nietzschego wobec złożoności rzeczywistości nakazuje mu używać różnych wyrazów i pojęć pełniących tę samą funkcję co wola mocy. Np. „charyzmat”, czy „rozkazy” rzeczy, o ile są zawsze „oszacowaniami” sił, są **interpretacjami**.

„Wola mocy **interpretuje**; (...) rozgranicza, określa stopnie, różnice [co do] mocy. (...) **interpretacja jest środkiem [pomagającym organizmowi] zapanować nad czymś**”²⁴.

Rzeczy nie istnieją same w sobie, lecz zawsze w ujęciu pewnej perspektywy, pewnej interpretacji „z zewnątrz”, jakkolwiek niekiedy Nietzsche sugeruje pewien „obiektywny” stan rzeczy, gdy mówi, że rzeczy (nieorganiczne) są najbardziej wierne²⁵, nie „oszukują” ponieważ oszacowują stopień mocy, nie zniekształcając go. Pod tym względem rzeczy byłyby najmocniejszymi istotami, ale w ważniejszym sensie mocy używanym przez Nietzschego rzeczy są słabsze poprzez to, że ich „percepcje” nie in-formują innych rzeczy, nie wpajają w nie tyłu sił plastycznych, nie tworzą własnego „świata”. Wówczas to istota żywa jest wzorem mocy: in-formuje nawet poprzez z pozoru bierną percepcję²⁶.

Podstawową metaforą Nietzschego jest w tym przypadku „pożywienie”, czy „trawienie”, które asymiluje to, co „zewnętrzne” do tego/w tym, co „wewnętrzne” w istocie, zwiększającej w ten sposób własną moc, ponieważ włada większą ilością sił, przedłuża na nie konfigurację swoich własnych sił (hierarchię, którą jest) w kosmosie²⁷. Ale można powiedzieć, że „rzeczy” też dążą do zwiększenia zasięgu swojej mocy, działając na świat. Nowoczesna fizyka także spostrzega rzeczy jako siły, czyli *quasi* niematerialne byty dążące do zwiększania własnej mocy²⁸.

Ponadto, innym źródłem paraleli między wolą mocy człowieka i wolą mocy rzeczy jest **twórczość**. Nawet jeśli w świecie istnieją regularności stwierdzone empirycznie i

²³ Ibid., 40[42], s. 536. Por. również ibid., 34[247], s. 419-420: „wola mocy jest tym, co rządzi również światem nieorganicznym, bądź – co więcej – że nie ma świata nieorganicznego. Nie da się wyeliminować „oddziaływania w dłuższej perspektywie”: coś przyciąga ku sobie coś innego, coś czuje się przyciągane. Oto fakt podstawowy (...)” – przy czym w oryginale czytamy: „Die „Wirkung in die Ferne“ ist nicht zu beseitigen” – nie da się wyeliminować „działania na odległość”: zob. NF-1885,34[247] – przyp. E.L.

²⁴ N12, 2[148], s. 148.

²⁵ Por. ibid., 1[28], s. 55. Por. również: „Umieścić postrzeżenie, i to w absolutnym ścisłym sensie, również w świecie nieorganicznym: wiedzie tam prym „prawda”! Wraz ze światem organicznym zaczyna się nieokreśloność i pozór”, w: N11, 35[53], s. 446.

²⁶ *Leitmotiv* Nietzschego (por. rozdz. 1. Chaos): N12, 2[149], s. 148: „Rzecz [sama] w sobie’ jest tak samo opaczny [pojęciem] jak ‘sens [sam] w sobie’, ‘znaczenie [samo] w sobie’.”

²⁷ Por. N10, 24[14], s. 577, ibid., 24[16], s. 579, oraz PP 1876-1889, s. 98.

²⁸ Por. PDZ §12, s. 20-21.

potwierdzone przez naukę, rzeczywistość jest ciągle nowa²⁹. Na podstawie samych przyczyn najczęściej nie moglibyśmy wywnioskować skutków³⁰. W chemii możemy skonstatować zjawiska, co do których mogłoby się wydawać, że należą wyłącznie do świata organicznego: przekroczenie siebie i „rozmnażanie się”. „W chemii okazuje się, że każda substancja eksploatuje swą moc do granic możliwości: powstaje wówczas coś trzeciego”³¹ (przy okazji widzimy, że wzrost mocy nie jest prostym homotetycznym przedłużaniem siebie, jak sugeruje powyższy przykład kryształu: byt nie tylko powtarza się, ale się przekształca, tworzy z siebie coś nowego i na tym polega prawdziwe przekroczenie siebie).

Koncepcja Nietzscheańska jest tutaj z konieczności ogólna i nie rości sobie pretensji do obiektywności. Z kolei nauka opisując konkretnie i skutecznie rzeczy nie próbuje tłumaczyć ich ostatecznej natury, zagadnienia należącego tradycyjnie do metafizyki (pod tym względem Nietzsche jest kontynuatorem metafizyki)³².

Swoim pojęciem woli mocy Nietzsche próbuje opisać w rzetelny sposób sytuację człowieka w świecie, oddalając się od „zbyt ludzkich” koncepcji. Badając z jednej strony „ślady” działania człowieka jako „symptomy” jego sił, a z drugiej strony starając się przyjąć „punkt widzenia” rzeczy, dociera do pełniejszego obrazu samego siebie i ogólnego obrazu człowieka: „Podobnie ma się „człowiek sam w sobie” do wszelkich heterogennych rzeczy: odciskają one w nim swą formę, na ile może on ją przyjąć, on zaś wie o nich coś tylko dzięki modyfikacji swojej formy”³³.

Pragnienie zwiększenia mocy jest dążeniem do przekroczenia samego siebie, w tym przypadku do przekroczenia własnej „formy”, aby przyjąć więcej rzeczy.

Pod tym względem podejście Nietzschego, gdy tworzy pojęcia woli mocy i myślenia jako matrycę zrozumienia wszystkich zjawisk, jest pokrewne podejściu naukowemu, próbującemu przekroczyć ludzkie myślenie, żeby opisać dokładnie rzeczy, i odwrotnie, pozwalającemu dostrzec „myślenie” rzeczy, aby pozbyć się „zbyt ludzkiej” koncepcji myślenia, np. iluzji i łatwości bezpośredniej introspekcji. Ale na płaszczyźnie „natury” bytów żadne wyjaśnienie naukowe nie jest według Nietzschego możliwe. Pojęcia służą w tej samej mierze do opisu „bytów” i do „tworzenia” ich sensu. Jeden z aspektów tworzenia polega na przywołaniu bogactwa potencjonalności sensu każdego bytu czy rodzaju bytów, za pomocą środków wyrazu przekraczających czysto racjonalne myślenie. Zgodnie z „muzyczną”

²⁹ Por. N10, 4[225], s. 176.

³⁰ Por. N11, 26[330], s. 199.

³¹ Ibid., 34[51], s. 365.

³² Por. Jaspers, Nietzsche, s. 362: „jego nauka o woli mocy była metafizyką”. Por. Haar, s. 13.

³³ PP 1876-1889, s. 41. Por. N12, 2[154], s. 150.

metodą, którą próbuję wydobyć z Nietzscheańskich pism, te dwa wielkie rodzaje zjawisk świata organicznego i nieorganicznego, rezonują wzajemnie, ujawniając coraz to nowe „harmoniki”, głębsze cechy należących do nich rzeczy³⁴.

2. Świat organiczny

Wraz ze światem organicznym pojawiają się istoty, których zdolność kształtowania świata i siebie jest nieskończenie większa niż w przyrodzie nieożywionej (ten świat, tak samo jak nieorganiczny, opiera się na woli mocy, stąd możliwość porównania ich mocy), ich „plastyczna siła” jest ewidentna.

Nietzsche rzadko podkreślał wyższość świata nieorganicznego³⁵ i pomijając czystą radość „okrucieństwa” tej krytyki, możemy interpretować te wypowiedzi jako oznaki chęci przekroczenia przez niego „zbyt ludzkich” odruchów antropocentrycznych. W świecie tym wraz z żywymi istotami pojawia się co prawda „błąd”³⁶, ale błąd jest nieodłączny od „żywołu” twórczości, od największych realizacji woli mocy jako „przywłaszczenia sobie świata”. Istota żywa rzutuje się w świat, „organizuje” go, wyraża się³⁷ w ten sposób poprzez niego, sama się stając przy tym inną, mocniejszą. Ograniczając i kształtując świat, nadaje mu zarazem bogactwo znaczeń i charakter całości, w której każdy element jest organicznie związany z innymi. Jednocześnie pęd ku „zewnętrznemu światu”, zdobycie czy asymilacja otaczającego świata są **związane u tej istoty z przekształceniem siebie samej**³⁸.

Istota żywa jest *de facto* u Nietzschego główną inspiracją pojęcia „woli mocy”. To u niej wola ta wydaje się oczywista. „W pojęciu żywej istoty zawiera się, że musi ona wzrastać – że moc swą rozszerza, a więc musi obce siły w siebie wchłaniać”³⁹. Wzrost mocy jest z kolei synonimem „owładnięcia” zewnętrznych sił. W tym dążeniu do mocy istoty są tylko

³⁴ Por. EH, s. 14: „jestem – jedną nogą po tamtej stronie życia”.

³⁵ Por. Jaspers, Nietzsche, s. 339-340.

³⁶ Por. N11, 34[247], s. 419.

³⁷ Niem. *ausdrücken* ściśle odpowiada łacińskiemu słowu *expressio*, dosłownie: „napór na zewnątrz”, a także „intencjonalne wyrażanie, wyrażanie siebie, wyrażanie się”. Nietzsche mógł wykorzystać w swojej koncepcji tę dwuznaczność w odniesieniu do obiektów nieożywionych i istot żywych. Wyrazem „organizować” chciałbym jednocześnie podkreślić „układanie” (czy interpretację) świata przez żywą istotę i fakt, że to układanie polega przede wszystkim na wpajaniu w świat własnej „duszy”, przez którą sam świat wydaje się odtąd ożywiony.

³⁸ Por. N12, 2[146], s. 147-148: „Można wykazać pełną analogię między upraszczaniem i komprymowaniem niezliczonych doświadczeń w tezy generalne **oraz** powstawaniem komórki nasiennej, która zawiera w sobie skrót całej przeszłości (...) dwie te strony można najwyraźniej jako paralelne zademonstrować w przypadku „dzieła sztuki.”

³⁹ N13, 14[192], s. 323.

pozornie jednostkami: to raczej sama wola mocy „chce” w nich uwolnić się i rozwijać, jest nieodpartą siłą⁴⁰.

Mowa jest tutaj o życiu **zdrowym**. **Chore** życie charakteryzuje się tym, że nie może uwolnić własnych sił z powodu wewnętrznego rozproszenia, z braku jedności wynikającego ze słabości panującej siły⁴¹. W tym miejscu warto się odnieść do wszystkich notatek Nietzschego pod tytułem Anty-Darwin, gdzie pokazuje on, iż zwierzęta nie chcą tylko utrzymywać się przy życiu, ale przede wszystkim zwiększyć swoją moc, rosnąć (co filozoficznie odpowiada opozycji „małostkowego” utylitaryzmu i „hojnej” szlachetności wielkiej pasji), jednocząc własne siły, zawłaszczając czy interpretując, formując świat, w którym żyją⁴².

Już odnośnie rzeczy widzieliśmy, że percepcje nie są prostym i biernym odbiorem, lecz formą aktywnego kształtowania otaczającego świata. Takie stwierdzenie jest o wiele bardziej oczywiste, jeśli chodzi o istoty organiczne: każda posiada własną perspektywę, zależnie od sposobu odczuwania, pragnienia, od zdolności spostrzegania i generalnie interpretowania bodźców. Każda istota „tworzy” świat, w którym żyje⁴³.

„Całość świata organicznego jest wzajemnym przeplotem istot o wymyślonych małych światach wokół siebie: przez uzewnętrznianie swej siły, swych pragnień, swych przyzwyczajęń w doświadczeniach, jako swego świata zewnętrznego. Zdolność do tworzenia (kształtowania, wynajdowania, wymyślania) jest ich naturalną zdolnością: o sobie samych mają, rzecz jasna, podobnie błędne, wymyślone, uproszczone wyobrażenie”⁴⁴.

Każda z nich upraszcza świat na swój sposób, biorąc pod uwagę tylko część rzeczywistości, tę, która jest jej pożyteczna, którą może dostrzec, którą jest w stanie asymilować. Nawet z pozoru bierne wrażenia są w rzeczywistości uformowaniem świata zewnętrznego:

„Że we wszelkich ‘wrażeniach zmysłowych’ jesteśmy nie tylko bierni, ale bardzo aktywni, wybierając, wiążąc, wypełniając, wykładając – chodzi o pożywienie, jak w przypadku komórki: o przyswojenie sobie i transpozycję rzeczy niejednorodnych”⁴⁵. Poprzez kształtowanie istota afirmuje nie tylko dane „byty” spostrzegane/kształtowane, afirmuje w ten sposób samą siebie jako „artystę”: „Cały świat organiczny, który ‘osądza’,

⁴⁰ Por. N12, 2[63], s. 110: „coś żywego chce przede wszystkim dawać **upust** swej sile”. Por również: N10, 16[20], s. 452.

⁴¹ N13, 14[157], s. 295-296.

⁴² N12, 7[25], s. 273-274, oraz ibid. 7[44], s. 277-278.

⁴³ Por. N11, 26[203], s. 171.

⁴⁴ Ibid., 34[247], s. 419.

⁴⁵ PP 1876-1889, §153, s. 114.

działa niczym artysta: tworzy całość z pojedynczych inspiracji, impulsów, pomija liczne szczegóły i stwarza *simplificatio*, zrównuje i afirmuje swe dzieło jako bytujące⁴⁶. Proces ten nie jest przypadkową i wtórną konsekwencją, jest ściśle związany z istotą życia, które według Nietzschego nieustannie stara się przekraczać samo siebie, gdy jest zdrowe: tworzenie sensu jest dla niego głównym środkiem tego przekraczania. Tworzenie sensu świata, na wszystkich jego poziomach, jest tworzeniem świata, w którym można żyć i wzmacniać swoje siły.

Taki pogląd jest potwierdzany przez ludzkie doświadczenie przyjemności prostych doznań zmysłowych:

„Dlaczego wszelka **czynność**, [w tym] również czynność [dowolnego] **zmysłu**, łączy się z rozkoszą? Dlatego, że wcześniej jakieś zahamowanie, jakiś nacisk? Albo raczej dlatego, że wszelka czynność oznacza przezwyciężanie, zapanowywanie i **pomnaża poczucie mocy**? – Rozkosz [w sferze] myślenia. – Ostatecznie jest to nie tylko poczucie mocy, lecz [także] rozkosz, [jakiej dostarcza] stwarzanie i **stworzone**: albowiem wszelką czynność uświadamiamy sobie jako „dzieło”⁴⁷.

Przyjemność taka nie pochodzi tylko z chwilowego kształtowania elementu rzeczywistości, ponieważ poprzez to jednorazowe działanie wzrasta cała moc istoty, jako jej zdolność tworzenia. Wszelka autentyczna przyjemność jest w pewnym sensie przyjemnością bycia sobą (wzrostu siebie), dotyczy całego naszego bytu, tym bardziej, że istota żywa jest całością, „systemem”.

Mówiąc dokładniej, jeśli zakładamy z Nietzschem, że byty nie istnieją „w sobie”, to sam proces doznawania jest źródłem radości, co ilustruje przykład muzyki: w niej, dzięki niej, namiętności cieszą się sobą (lub mówiąc ogólniej, życie jest swoim własnym celem). Ten proces stwarza „**dzieło**”, poprzez które „podmiot” przeddefiniuje siebie, stwarza siebie, wzrasta⁴⁸, potwierdzając czy zmieniając własne wartościowania:

„Siła twórcza w każdej organicznej istocie, co to takiego ?

- że wszystko to, co dla każdego jest jego „światem zewnętrznym”, przedstawia sumę wartościowań, że „zielony”, „niebieski” (...) są odziedziczonymi wartościowaniami i ich śladami⁴⁹.

⁴⁶ N11, 25[333], s. 84.

⁴⁷ N12, 7[2], s. 233.

⁴⁸ Por. PP 1876-1889, §171, s. 124.

⁴⁹ N11, 34[247], s. 419.

II) Ludzkie myślenie jako wyraz życia

Po wykazaniu, że świat organiczny ma już „duchowy” charakter poprzez swoją zdolność tworzenia i nadawania sensu życiu, chciałbym pokazać odwrotnie, że duch ludzki jest wyrazem życia, opartego na pragnieniach i emocjach. Pokrewieństwo między człowiekiem a każdą żywą istotą widoczne jest nawet w sferze, która wydaje się wyłączną cechą człowieka – w sferze racjonalnej. Odrzucając idealistyczne pojmowanie człowieka jako istoty odrębnej od zwierząt, Nietzsche wskazuje na naszą prawdziwą moc: nie leży ona przede wszystkim w nieosiągalnym poznaniu prawdy czy dobra, tylko w stopniu, w jakim człowiek afirmuje swe siły, inaczej mówiąc, w stopniu opanowania **chaosu** własnymi siłami, przede wszystkim przez **emocje** pojawiające się u źródła jego perspektywy – w Jaźni.

1. Pokrewieństwo myślenia racjonalnego z wszelkim życiem.

Myślenie rodzi się z **emocji** (czy z emocji-kategorii⁵⁰), to one tworzą pierwotne jedności spostrzegania i sensu⁵¹. Zdrowy rozsądek opiera się na jednościach sensu już ustanowionych przez zwyczaj i rozum. Na jego płaszczyźnie „prawdą” jest pierwszeństwo rozumu wobec zmysłów, ale to jest płaszczyzna sensu stałego, zastygłego i pochodnego.

Spostrzeganie jakości (cech) jest działaniem „ciała”, które spostrzega, zanim rozum skategoryzuje doświadczenia, ich liczne i złożone różnice i podobieństwa. To, że tak samo jak zwierzęta czujemy coś jako inne albo podobne, jest skutkiem wewnętrznego działania zmysłów i emocji i stanowi pierwotne myślenie żywej istoty.

Pierwszeństwo zmysłu estetycznego wobec intelektu polega na tym, że funkcjonowanie świadomego intelektu takiego, jakiego używamy, zakłada nieświadomiony proces „budowania” tożsamości „rzeczy”, pojęć⁵². To nieświadomiona praca intelektu łączy w jedną całość cechy „wspólne” i istotne dla pewnej rzeczy i odrzuca te, które „nie pasują” do

⁵⁰ O ile poprzez emocje wprost „układamy”, interpretujemy świat, to pewną stosunkowo stabilną ramę tej interpretacji stanowią kategorie (jak np. „substancja”, „identyczność”, „skutek/przyczyna”, itd.), którymi posługujemy się w sposób nieświadomiony.

⁵¹ Por. Heidegger, Nietzsche, s. 119: „(...) nie wolno nam traktować stanu jako [czegoś] obecnego “w” ciele i “w” duszy, tylko jako nastrojone usytuowanie – w cieleśnie żywy sposób – wobec bytu w całości, który ze swej strony u-sposabia nastrojenie (...)” Por. RW, §354, s. 245: „człowiek, jak każde żyjące stworzenie, myśli nieustannie, ale o tym nie wie (...)”.

⁵² Por. N11, 37[4], s. 479: „to, co dostarcza naszemu intelektowi tego materiału, co zdążyło już uprościć, upodobnić, zinterpretować przeżycia, nie jest właśnie owym intelektem”.

tego obrazu⁵³. Ale wybrać to, co pasuje do siebie albo nie, to jest działanie „estetyczne”! Intelpekt zbiera i odróżnia, ustanawia związki, na podstawie nieuświadomionej percepcji.

W konsekwencji, to również spostrzeżenie jakości ustanawia syntezę cech, które konstytuują dane byty jako byty myślane (obdarzone sensem), rozstrzygając, co należy albo nie do istoty danego bytu, zanim świadomy intelekt wykorzysta ten pierwotny materiał. Tutaj też najwyraźniej nieuświadomiane myślenie działa tak, jak sama przyroda w procesie stwarzania i indywidualizacji bytów: dominujące emocje („instynkty”) jednoczą percepcje i selekcjonują w świecie to, co należy do bytu, przede wszystkim zależnie od samych siebie (na podstawie własnych potrzeb i sposobów spostrzegania świata)⁵⁴.

A jeśli przyjmujemy wraz z Nietzschem, że nie ma dwóch identycznych rzeczy, trzeba będzie też przyjąć, że wszelkie utożsamianie jest **metaforizacją** świata⁵⁵, sposobem przywłaszczania go sobie za pomocą tego, co znane. W tym sensie „widzieć coś jako...”⁵⁶ jest równocześnie techniką literacką (i ogólniej artystyczną) i naturalnym procesem stwarzania sensu, co pozwala stwierdzić, że literatura (i ogólniej sztuka) zbliża się bardziej niż jakkolwiek inna metoda do „prawdy” sensu, poprzez swoje ciągle nowe kreacje, które nam uzmysławiają ten naturalny proces.

Zatem już na poziomie ściśle **kognitywnym** wszelkie myślenie opiera się w dużej mierze na nieuświadomionym procesie, chociażby przez niezliczone wybory, które mózg musi wykonywać na każdym kroku, preselekcjonując to, co będzie w centrum naszej uwagi, czyli co będzie uświadomione:

„Myślenie jest wydobywaniem. W mózgu jest o wiele więcej sekwencji obrazów, niż zostaje użytych do myślenia”⁵⁷.

⁵³ Por. N12, 9[144], s. 358 oraz N11, 38[10], s. 503: „Człowiek jest istotą formo- i rytmotwórczą: w niczym nie jest lepiej wprawiony i zdaje się, że z niczego nie czerpie większej radości, jak z wynajdowania kształtów. (...) We wszystkim, co rejestrujemy, to znaczy w najbardziej pierwotnym przyswajaniu, istotnym zdarzeniem pozostaje działanie, powiem więcej: narzucanie form: – o „wrażeniach” prawią tylko powierzchowni”.

⁵⁴ N11, 25[94], s. 30: „Tożsamość istoty zdobywcy, prawodawcy i artysty – odciskanie się w materii najwyższą siłą woli, doświadczaną wcześniej jako „narzędzie Boga” (...) Najwyższa forma instynktu płodzenia i równocześnie matczynej siły. **Przeformowanie świata**, by móc w nim wytrzymać – jest siłą napędową: w konsekwencji jako warunek ogromne poczucie sprzeczności (...) o wiele bardziej decydujący jest tu zachwyty terażniejszego bycia w naszym świecie i pozbycia się strachu przed tym, co obce!”

⁵⁵ Por. NF-1872, 19[229]: „Unter „wahr“ wird zuerst nur verstanden das, was usuell die gewohnte Metapher ist — also nur eine Illusion, die durch häufigen Gebrauch gewohnt worden ist und nicht mehr als Illusion empfunden wird: vergessene Metapher, d.h. eine Metapher, bei der vergessen ist, daß es eine ist”.

⁵⁶ Por. Paul Ricœur, *La métaphore vive*, wyd. Seuil, Paris 1975, s. 270.

⁵⁷ NF-1872, 19[78]: „Es ist jedenfalls etwas Künstlerisches, dieses Erzeugen von Formen, bei denen dann der Erinnerung etwas einfällt: diese Form hebt sie heraus und verstärkt sie dadurch. Denken ist ein Herausheben. Es ist viel mehr von Bilderreihen im Gehirn, als zum Denken verbraucht wird: der Intellekt wählt schnell ähnliche Bilder: das Gewählte erzeugt wieder eine ganze Fülle von Bildern: schnell aber wählt er wieder eines davon usw.”

Rozszerzanie się, czy rzutowanie siebie każdej żywej istoty na zewnątrz znajduje w koncepcji Nietzschego pełną analogię w odniesieniu do działania świadomego myślenia. Po pierwsze, każde myślenie jest ściśle związane z pewną perspektywą na świat, którą jest dany człowiek. W pewnym sensie, widzimy to, czym jesteśmy⁵⁸, spostrzegamy świat zależnie od własnych potrzeb, zdolności, przede wszystkim „wybierając” w sposób nieświadomiony płaszczyznę świata (zjawisk), która stanowi dla nas „istotną rzeczywistość”. Nawet w sferze wiedzy inteligencja jest mniej istotna niż postawy i zdolności psychiczne, takie jak na przykład odwaga (jako „nadmiar sił”): to ona odrzuca tarcze, którymi chcielibyśmy chronić obraz samych siebie, dając nam dostęp do szerszego doświadczenia.

Tak jak każda żywa istota, nadajemy sens światu samą naszą perspektywą, która jest uproszczeniem i uporządkowaniem z natury nieuchwytnych zjawisk. Każdy byt dąży do wzmocnienia żywej perspektywy (sposobu nadawania sensu światu), którą jest, co można sprawdzić empirycznie w przypadku ludzkiego myślenia, zawsze ukierunkowanego osobistymi potrzebami, emocjami.

Jeśli umysł należy do tego samego obszaru co „ciało”, to podlega wszelkim procesom obszaru natury będąc ich bierną i czynną stroną. Nietzsche idzie tą ścieżką wykazując np. wpływy „ciała” (uczucie) na umysł, w czym jest kontynuatorem starożytnych sceptyków, francuskich moralistów XVII-ego wieku, Schopenhauera...

Myślenie jest zależne od przyływów i odpływów życia:

„(...) osiągnięte spotęgowanie [człowieka] i poszerzenie [obszaru jego] mocy otwiera nowe perspektywy i każe wierzyć w nowe horyzonty (...)”⁵⁹.

W tym kontekście należy rozumieć żyjące ciało jako zmienny i organiczny zbiór emocji, to one są naszym „łącznikiem” ze światem albo to poprzez nie jesteśmy światem i kształtując świat, kształtujemy samych siebie. Ten proces kształtowania Nietzsche nazywa „interpretacją”: w tym sensie każda żywa istota nieustannie interpretuje otaczający ją świat (por. powyżej).

„Sama wykładnia stanowi **symptom** określonych stanów fizjologicznych, jak też [**symptom**] określonego poziomu duchowego panujących sądów. **Kto dokonuje wykładni?** – Nasze afekty”⁶⁰.

⁵⁸ Por. N10, 24[13], s. 576.

⁵⁹ N12, 2[108], s. 129. Por. również: NF-1871,16[42]: „Alle Neigung, Freundschaft, Liebe zugleich etwas Physiologisches. Wir wissen alle nicht, wie tief und hoch die Physis reicht” („Wszelka skłonność, przyjaźń, miłość [jest] jednocześnie czymś fizjologicznym. Nikt z nas nie wie, jak głęboko czy wysoko sięga natura” – E.L.).

⁶⁰ N12, 2[190], s. 164.

Nawet najbardziej uświadomione i najgłębsze myślenie jest w rzeczywistości powierzchownym wyrazem podskórnych nieświadomych sił (emocji). Tylko one mogą dostarczyć świadomości pełnego znaczenia tego myślenia, stąd waga „genealogii” jako badania genezy myślenia.

„Każdy wielki problem jest symptomem: człowiek [dysponujący] pewnym kwantem siły, subtelności, rozległości, w tym zagrożeniu, w tej zuchwałości wydobywa [problem] z [samego] siebie”⁶¹.

Uświadamiane myślenie jest zawsze pochodne od żywego środowiska emocji, których niepodobna opisać w całej ich zmienności i złożoności: „Myśli to cienie naszych doznań”⁶², dlatego też nie ma bezpośrednich faktów świadomości, ponieważ te „fakty” jako stwierdzenia świadomości są z natury powierzchowne, dotyczą powierzchni umysłowego życia. Aby „znać” sens naszych myśli, trzeba by w ten sposób znać wszystkie emocje z nimi związane, podobnie jak, aby znać sens świata, trzeba by znać wszystkie perspektywy. Myśl, idea, nie są atomami, są „częścią” płynnej całości, która jako całość zawiera ich głębsze i pełne znaczenie.

Powyższa koncepcja wpisuje się w ramy, które określiłem jako „układanie”: o sensie można mówić już wtedy, gdy rzecz determinuje swoją siłą i konfiguracją inne rzeczy. Tym bardziej emocje żywych istot konfigurują rzeczy, łączą je na różne sposoby (na różnych poziomach). Nie możemy wiedzieć do końca, które „rzeczy” są połączone i w jaki sposób, a zasadnicze znaczenie naszych emocji tkwi właśnie w tym złożonym i nieświadomym połączeniu.

„Wszystko, co dociera do świadomości, jest ostatnim ogniwem łańcucha, [swego rodzaju] zakończeniem. To jedynie pozór, że jakaś myśl stanowi bezpośrednio przyczynę jakiejś innej myśli. Właściwie powiązane [wewnętrznie] dzianie się przebiega poniżej [poziomu] naszej świadomości: występujące [w niej] szeregi i sekwencje uczuć myśli itd. stanowią symptom [tego] właściwego dziania się! – Pod każdą myślą skrywa się jakiś afekt. **Wszelka myśl**, wszelkie uczucie, wszelka wola **nie** rodzą się za sprawą jakiegoś jednego, określonego popędu, lecz są **globalnym stanem**, całą powierzchnią całej świadomości[,] i rezultatem chwilowego ustalenia [się stosunku] mocy [pomiędzy] **wszystkimi** konstytuującymi nas popędami (...) [Każda] następna myśl jest znakiem, [który sygnalizuje],

⁶¹ Ibid., 5[31], s. 189.

⁶² RW, §179, s. 157.

jak w międzyczasie zmodyfikował się ten globalny układ mocy”⁶³. „Człowiek jako [pewna] **wielość ‘wól mocy’**; każda [uposażona] w [pewną] **wielość środków wyrazu i [wielość] form**”⁶⁴.

Takie ujęcie potwierdza ideę, według której nie ma „obiektywnego”, **istniejącego w sobie sensu**, jest on z konieczności zależny od interpretacji (od tego, co bierzemy pod uwagę, żeby ograniczyć zbiór emocji do jego esencji, sensu, i w jaki sposób; na co byliśmy wrażliwi albo nie). Dobitnie w swej prostocie wyraził to Nietzsche w ten sposób: „Nie ma [czegoś takiego jak] „stan faktyczny [sam] w sobie”[:] **aby jakiś „stan faktyczny” mógł istnieć, najpierw musi zostać włożony sens**”⁶⁵.

A sama interpretacja wymaga kolejnego wysiłku i zdolności interpretacji, aby być pełniej zrozumiana. Zawsze pozostanie możliwość innego zinterpretowania danej interpretacji.

To po części używanie języka w celu komunikacji, przekształcenie języka w proste narzędzie działania, w którym stałość znaczeń jest warunkiem ich skuteczności i użyteczności, przekonuje ludzi, że język opisuje bezpośrednio byty i jest zdolny docierać do ich prawdy w ogólnym sensie. Ale w rzeczywistości forma łącząc i zbierając emocje pełni zawsze funkcję metafory, która intensyfikuje albo zubaża życie i znaczenie⁶⁶.

To, że słowa nie mają niezmiennych, „prawdziwych” znaczeń, nie pociąga za sobą braku różnic między wartościami myśli, tylko oznacza konieczność wybrania innego **kryterium wartości**. Kryterium należy szukać nie w prawdzie, ale w mocy. Naukowa „prawda” jest już znakiem wielkiej mocy (organizowania świata, rozumienia go, przewidywania itd.), ale nie sięga korzenia bytu: żywego sensu. Nie wydarza się on w bezosobowej myśli naukowca⁶⁷, ale w Jaźni.

2. Emocje Jaźni jako źródło myślenia

Widzieliśmy, że nawet racjonalne myślenie w dużej mierze opiera się na emocjach. Ale dla jasności i skuteczności swoich zabiegów najczęściej usztywnia swoje pojęcia. Siła

⁶³ N12, 1[61], s. 62-3. Odnajdujemy tutaj centralne pojęcie „**syntezy**” jako faktycznego procesu życia i sensu, co stanowi jednocześnie wzór myślenia i życia za pośrednictwem pojęcia **mocy**.

⁶⁴ Ibid., 1[58], s. 62. Por. również: „Wszelka jedność jest jednością tylko jako **organizacja i współgranie** – nie inaczej niż [tak,] jak [dowolna] ludzka wspólnota jest jednością – *ergo* **przeciwieństwem** atomistycznej **anarchii: tworem [opartym na] panowaniu** więc, który **znaczy** jedno, ale nie **jest** jednym”, ibid., 2[87], s. 122.

⁶⁵ Ibid., 2[149], s. 148.

⁶⁶ Emocje są układaniem świata, są strukturyzacją sił i o tyle już **oznaczają**. Por. np. ibid., 7[26], s. 274: „Co to **oznacza**, że czujemy campagna Romana? I wysokie góry? Co **oznacza** nasz nacjonalizm?”

⁶⁷ O bezosobowości czy wręcz resentymentem myślenia naukowego, por. Lewandowski, s. 20.

życiowa osiąga w ten sposób zysk w postaci bezpieczeństwa (pewności) i praktycznej użyteczności, ale dzieje się to za cenę strat ponoszonych przez nią na radykalnym poziomie sensu, na płaszczyźnie nieustannie zmieniających się emocji, niesprowadzalnych do pojęć, które mogą być ukute przez rozum. Rozum „negujący” tę naturalną podstawę nie tylko odcina się od własnego żywego korzenia, od źródła wciąż nowych potencjalnych kreacji, ale neutralizuje **życie emocji**, będące jedyną, najbardziej ścisłą relacją ze światem, przez którą człowiek jest najbardziej zdolny do zawłaszczania świata, to znaczy do rozwinięcia całej swojej mocy. Takie zawłaszczanie osiąga pełną moc tylko wtedy, gdy poprzez głębokie emocje wydarza się jedność człowieka i świata. Powierzchowne emocje, bez względu na ich gwałtowność czy wyrafinowany wyraz, są tylko indywidualnymi reakcjami na jednostkowe zdarzenia i nie wiążą człowieka z rozległością świata, tak samo jak nie wiążą uświadomionego *ego* z mocną Jaźnią. Jakie jest najgłębsze źródło ludzkich emocji, zdolnych do tworzenia żywego sensu na najbardziej radykalnym poziomie, czyli tych, które najpełniej „zawładną” światem? Czym jest Jaźń, w której żyją?

Aby odpowiedzieć na te pytania, musimy naszkicować Nietzscheańską koncepcję życia psychicznego. Nietzsche postrzega świadome *ego* jako wtórny i uproszczony objaw nieświadomej Jaźni, czyli „ciała”, które ma swoje potrzeby i swoją „mądrość”, i które kieruje *ego*. Świadome *ego* ma tendencję do „zapominania”, ignorowania tego, że jest zależne od ciała. Poprzez iluzję perspektywy wierzy, że sens tkwi w samej jego świadomości. Iluzja ta nie ma negatywnego wpływu na życie, jeśli życie „ciała” jest silne, jak u Greków czy innych ludów żyjących tradycyjnie – wszelka myśl, w tym myśl świadoma, pozostaje u nich naznaczona afirmacją. Ale szkodzi ona życiu, gdy ciało jest słabe, jak według Nietzschego w czasach nowożytnych: przez idealistyczne złudzenie swej własnej wartości świadomość odbiera mu i tak już wątłe siły. Urok słów i ideologii budzi i podtrzymuje wówczas emocje, które mogą być silne, ale powierzchowne, ponieważ uniemożliwiają postrzeganie emocji jako naturalnego źródła życia sensu. Odwrotnie myśl wywodząca się z życia afirmatywnego: musi starać się pomóc życiu⁶⁸, rozumiejąc czym jest źródło sensu, odnajdując drogę do emocji, pochodzących głównie z „ciała”.

Ciało, o którym tutaj mowa, nie jest tylko ciałem fizycznym, lecz również ściśle związanym z nim ciałem „psychologicznym”. Ze względu na ewidentną różnicę pod względem złożoności, nie ma między nimi bezpośredniego związku przyczynowo-skutkowego. Jeśli nawet *stricte* fizyczne ciało może wyrażać się przez umysł, to dlatego, że samo posiada

⁶⁸ Por. N10, 5[1]261, s. 214: „duchem musimy przyjść naturze z pomocą”.

cechy, które je upodobniają do bytu psychologicznego: wola mocy ożywiająca każde ciało nie jest mechaniczną czy biologiczną siłą, lecz *quasi* umysłowym dążeniem do zbierania sił⁶⁹. W ten sposób można pojąć możliwość coraz większej złożoności tego dążenia, od ciała fizycznego do umysłu.

W każdym ciele istnieje siła dominująca, która organizuje wszystkie inne, pozostawiając im pewną autonomię. Siła ta tworzy żyjącą całość, która dąży do wzrostu wszystkich „swoich” sił. Organizm jest wzorem wszelkiego dzieła, także „dzieła życia ludzkiego” – to jeden z głównych powodów, dla których „ciało” jest naszym przewodnikiem⁷⁰. Wola mocy w każdym z nas zmusza do hierarchizowania swoich emocji, myśli itp., w przeciwnym razie ich dezorganizacja by nas zniszczyła. Ale według Nietzschego istnieją co najmniej dwa ogólne sposoby organizowania życia: „zdrowy” (i w konsekwencji „aktywny”) lub „chory” (i co za tym idzie, „reaktywny”). Chore życie charakteryzuje się nadmierną dominacją jednego „instynktu” ze szkodą dla wielu innych, uniemożliwiającą harmonijny i zrównoważony rozwój całości (harmonia jest rzadka w dzisiejszych czasach, dlatego Nietzsche widzi już wszędzie wokół siebie tylko „fragmenty” ludzi); część „chciałaby” być całością, ma tendencję do zajmowania całej przestrzeni. Odnajdujemy tutaj opozycję między władzą a mocą. Dopiero gdy dominująca siła umie wykorzystać potencjał wszystkich sił (kiedy *wyzwala* ten potencjał), udaje się jej oddać organizmowi i jego „myśleniu” całą moc. W konsekwencji świat, który zdrowa istota zdoła in-formować, będzie szerszy i bogatszy w sens, gdyż „ciało” jest zintegrowane, organicznie zebrane.

Spróbujmy potwierdzić tę centralną ideę Nietzscheańskimi opisami myślenia i relacji między myśleniem świadomego „ja” a myśleniem ciała.

Poprzez emocje myślenie jest **wpisane w życie**, stanowi formę życia, jest wyrazem bytu, który sam jest „żywym systemem”:

„Zasadnicza myśl! To nie natura ludzi nas, jednostki, i przeprowadza swe zamysły podchodząc nas, lecz to raczej jednostki tłumaczą sobie wszelki byt wedle jednostkowej, tj. fałszywej miary: chcemy mieć dzięki temu rację, w konsekwencji zaś „natura” musi się

⁶⁹ Por. *ibid.*, 24[21], s. 582 oraz N11, 26[35], s. 134.

⁷⁰ Por. N11, 26[374], s. 209: „Z samoprzeglądania się ducha jeszcze nic dobrego nie wyniknęło. Dopiero teraz, gdy wzorem ciała człowiek stara się wniknąć we wszystkie duchowe procesy, na przykład w pamięć, coś rusza się z miejsca”. Nietzsche używa w tym fragmencie nieprzetłumaczonej wprost na polski metafory „nici przewodniej” (niem. *Leitfaden*): „Erst jetzt, wo man auch über alle geistigen Vorgänge sich am Leitfaden des Leibes zu unterrichten sucht z.B. über Gedächtniß, kommt man von der Stelle”, NF-1884,26[374]. Pojawiająca się także w N11: 26[432], s. 223-224 oraz 27[27], s. 239 „nić” ewokuje giętkość siły znajdującej swoją drogę w chaosie, wynajdującej swój porządek. Por. również odniesienia Nietzschego do mitu greckiego o Minotaurze, Ariadnie i Tezeuszu, np. PDZ §295, s. 257.

okazać oszustką. W rzeczywistości nie ma prawd jednostkowych, są czysto jednostkowe błędy – sama jednostka jest błędem. Wszystko, co w nas się dzieje, jest w sobie czymś innym, o czym nie wiemy: to dopiero my przypisujemy naturze zamysł, oszustwo i moralność. Ja jednak odróżniam iluzoryczne jednostki od prawdziwych „systemów życiowych”, jakimi wszyscy jesteśmy (...)”⁷¹.

Nasze faktyczne doświadczenie jest **doświadczeniem całego naszego bytu**: naszego ciała, naszej historii, a nawet historii organicznego życia w ogóle, które reagują na nasze warunki życiowe. Spostrzegamy świat poprzez to subtelne i płynne „ciało” całości naszego bytu, z którego świadomość może oddać tylko uproszczony obraz, mijając się z nowymi znaczeniami, w które potencjalnie bogate jest każde życie jako zmienny i złożony zbiór emocji. Gesty i działania są myślami, których sens można by analizować w nieskończoność. Są nieskończenie bogatsze w sensory niż świadome myśli, tak jak mity i opowieści przedstawiające działania są bogatsze w znaczenia niż teorie Arystotelesa o nich⁷². Aby w pełni znać znaczenie określonej emocji, np. zdziwienia, trzeba by „ważyć” wynik interakcji wszystkich emocji, z którymi jest ona w danej chwili związana i wiedzieć, z jakimi „rzeczami” te emocje nas łączą. A skoro poprzez emocje „jesteśmy” częścią świata, to wbrew kategoriom rozumu nawet na płaszczyźnie świadomej nie można precyzyjnie odróżnić „wewnątrz” od „zewnątrz”, „podmiotu” od „przedmiotu”. W tym sensie, i odwracając słynne stwierdzenie Schopenhauera, można uznać, że nasze przedstawienia są żywą częścią świata.

„Ze wszystkich rzeczy odczuwamy jedynie to, co nas jakkolwiek dotyka (czy dotykało) – cały proces organiczny wypracowuje w nas swój wynik. „Doświadczenie” tj. wynik wszystkich tego typu reakcji, w których reagowaliśmy na coś poza nami bądź w nas. – Zespoliciliśmy nasze reakcje z rzeczą, która na nas zadziałała”⁷³.

W doznaniach i emocjach podmiot i przedmiot łączą się i mieszają do tego stopnia, że obydwa te pojęcia wydają się abstrakcyjne i nie pasujące do rzeczywistości. Nietzsche zastępuje je pojęciami sugerującymi proces (a nie stałe byty) albo próbuje wyrażać ten stan rzeczy, używając w sposób zmienny, sprzeczny z perspektywy logiki, tych samych pojęć, a niekiedy używając różnych pojęć do opisanie „tych samych” zjawisk⁷⁴.

Poszczególne istoty, z którymi się łączymy, wyzwalają w nas emocje i pragnienia, które radykalnie wiążą nas z życiem. Pierwszą rzeczą, z którą się stykamy w każdej percepcji,

⁷¹ PP 1876-1889, §50, s. 48.

⁷² Por. PP 1862-1875, s. 282.

⁷³ N11, 27[64], s. 245-246.

⁷⁴ Por. Jaspers, Nietzsche, s. 39 oraz Haar, s. 20.

emocji, wydarzeniu, jest życie jako takie, czy to jako „cała linia”⁷⁵ życia organicznego w nas („cały proces organiczny wypracowuje w nas swój wynik”), czy jako życie aktualne.

To doświadczenie siłą rzeczy stawia nas w relacji z wszystkim, co nas przekracza. W obliczu rzeczywistości postrzeganych jako szersze i mające większą od nas wartość, tylko człowiek **aktywny** ma siły, aby je zaakceptować jako takie i pragnąć ich; słaby człowiek neutralizuje całą ich potencjalną moc i stawiane mu przez nie żądanie przekraczania siebie.

Nie jest to kwestia wyboru, woli, lecz konieczności: jesteśmy przede wszystkim wyrazem życia, silnego lub słabego, „**wznoszącego się**” lub „**zstępującego**”, a nie jednostkami. Żyjąc życiem „wznoszącym się”, pragniemy życia jako możliwości budowania sensu w odniesieniu do fundamentalnych rzeczywistości, przepelnionego silnymi i różnorodnymi namiętnościami⁷⁶. Konstrukcje, jakich podejmuje się aktywny człowiek, są sposobami jak najszerszego zjednoczenia się ze światem. Pragnie całego świata⁷⁷. Stawką jego działania, jakkolwiek by się ono nie wydawało proste (dźwięk, skok...), jest zawłaszczenie całości świata przez nadanie mu sensu. Dominacja w tym człowieku afektów afirmatywnych (takich jak szacunek, duma, chęć podboju i narzucenia swojego dzieła, itp.) bierze się stąd, że jest on ożywiany przez „przelewające się” siły, których zjednoczenie można nazwać „miłością”. Miłość jest ostatecznie pragnieniem ożywienia dzieła po to, aby żyło własnym życiem, a przez to – miłością do życia w ogóle (wraz z jego warunkami, a więc także z jego granicą i walką).

Przeciwnie człowiek, którego cechuje słabość, człowiek „zstępującego” życia: ten nie tworzy dzieł. Nie potrafiłby ich ożywić; ponieważ sam nie jest w stanie zawładnąć światem, tym bardziej nie chce „mno-żyć” się w nim dziełami, które skądinąd mogą bardzo różnić się od swojego autora. Nie pragnie żyć w swych dziełach ani nie chce, aby żyły swoim życiem, nie odczuwa swoich związków z rozległymi rzeczywistościami albo sprowadza je do sztywnych środków utrzymania swego życia osobistego i własnego wizerunku. Relacje do wielkich rzeczywistości nie są w nim produktywne (aktywne), pozostają abstrakcyjne i wyimaginowane.

Ogólnie rzecz biorąc, opozycja „życie wznoszące się – życie zstępujące” odpowiada dwóm rodzajom Jaźni: **Jaźni aktywnej i Jaźni reaktywnej**. Inaczej mówiąc, bycie aktywnym jest znakiem, że jesteśmy na linii wstępującej itp. Jaźń reaktywna dąży przede wszystkim do biologicznego i psychologicznego zachowania i obrony siebie. Aktywna Jaźń

⁷⁵ Por. N10, 7[64], s. 251.

⁷⁶ Por. N11, 26[119], s. 154.

⁷⁷ Por. N10, 4[264], s. 183.

stara się przekraczać samą siebie, widząc w świecie coś od siebie większego, co stara się jak najpełniej zawłaszczyć. Jest ożywiona rozległą „miłością”, która pozwala jej zarówno rozpoznać siebie w świecie, który ją przerasta, jak i chcieć z nim przekraczać samą siebie⁷⁸. Przypisuje sobie prawo do zawładnięcia światem w imię wyższej istoty, która pozwala (choćby w formie idei lub przeczucia) wyrazić przepelnioną siłę. Według Nietzschego ta Jaźń jest zdolna do największej ludzkiej mocy. W następnym podrozdziale spróbuję ją opisać poprzez trzy aspekty mocy.

W punkcie, do którego dotarliśmy, widzimy, że aktywna Jaźń „afirmuje” swoje życie lub radośnie i dumnie akceptuje jego naturalny proces (*amor fati*). Przede wszystkim już w sposób nieuświadomiony akceptuje siebie jako ‘żywy system’, radykalnie związany ze światem i życiem, które go przekracza (tym samym częściowo akceptuje własne ograniczenie, skoro ważniejsze jest osiągnięcie własnej pełni mocy, niż dążenie do mocy większej, lecz nieosiągalnej). Fundamentalna dla zdrowej woli mocy „giętkość”⁷⁹ pozwala odczuć nie tylko poszczególne byty w świecie, ale żywioł sensu, życie jako nieskończone źródło sensu. Aktywna jaźń przekracza w człowieku *jego* punkt widzenia, ześrodkowany na pojedynczej istocie, ponieważ odczuwa ona samą naturę aktu tworzenia: stawiając go wprost w relacji z „fundamentalnymi rzeczywistościami”, pozwala mu w ten sposób widzieć życie, z którego pochodzą wszystkie istoty, jako nieskończone źródło istnień. W tym samym akcie człowiek jest twórcą życia/sensu i czuje wszelki byt jako żywy wynik tworzenia sensu przez życie – odczuwa ogromną moc samego życia.

⁷⁸ Nietzsche szkicuje opozycję między reaktywnym a aktywnym myśleniem między innymi w aforyzmie 305 RW, s. 200-201: „Takiemu drażliwcowi zawsze się wydaje, że cokolwiek go porusza, korci, pobudza (...) naraża na szwank jego opanowanie – nie może pójść za głosem instynktu, swobodnie rozwinąć skrzydeł, stoi w postawie obronnej, uzbrojony przeciwko samemu sobie (...) wiecznie na straży twierdzy, w którą się zmienił. (...) jak zubożał, jak odciął się od najpiękniejszych przypadkowości duszy! A zarazem też od możliwości uczenia się dalej! Albowiem trzeba umieć na jakiś czas się zatracić, gdy chcemy nauczyć się czegoś od rzeczy, którymi sami nie jesteśmy.” Por. *ibid.*, §334 o „gościnności”, s. 215.

⁷⁹ Polskiemu rzeczownikowi „giętkość” odpowiada we współczesnym języku niemieckim *die Flexibilität*. W tekstach Nietzschego słowo to nie występuje, a najbliższym odpowiednikiem „giętkości” może być *die Biegsamkeit*, jak np.: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/MA-278> albo *die Geschmeidigkeit*: NF-1885,40[66], przełożona na polski jako „elastyczność” (zob. N11, 40[66], s. 548).

III) **Żywe myślenie jako mocne życie: stanowienie ciała, głębia i zebranie sił (kompozycja).**

Ten krótki opis Jaźni, pokazujący jej najgłębsze pragnienia, wskazuje nam drogę do jej największej mocy, jaką jest tworzenie sensu.

Jeśli życie jest fundamentalnie **twórczością**, jeśli dąży do największej mocy poprzez stworzenie samego siebie, to „**żywe myślenie**” jest wyzwoleniem i stymulatorem siły życia, zjawiskiem spełnionego życia w jego dążeniu do mocy. Żywe korzenie sensu, emocje, tkwią w Jaźni, która dąży do mocy, tak jak każdy ożywiony byt⁸⁰. W jaki sposób żywe myślenie „tworząc” sens, staje się wyrazem osiągnięcia przez Jaźń jej maksymalnej mocy?

„Żywe myślenie”, maksymalizacja (ludzkiej) mocy, jest w tym kontekście realizacją tego, co życie, zwłaszcza u człowieka, tego „chorego zwierzęcia” wytwarza generalnie tylko w sposób fragmentaryczny: stanowienie ciała ze światem, radykalną (głębką) twórczość, połączenie (zebranie) wielu sił. Te trzy aspekty mocy są nieodłączne i warunkują się wzajemnie.

Spróbuję pokazać, że najmocniejszym życiem jest życie zdolne do największego i najgłębszego zjednoczenia ze światem, życie, którego Jaźń jest afirmująca.

1. Stanowienie ciała ze światem.

Najpierw za pomocą takich pojęć jak „*milieu*” (lub „żywiół” czy środowisko), istota ponad-osobowa, potencjał, opiszę zjawisko „stanowienia ciała ze światem”, potem pokażę, że opiera się ono w dużej mierze na życiu afirmującym.

1.1. Zjawisko stanowienia ciała: *milieu*, istota ponad-osobowa, potencjał.

Jeśli wola mocy dąży do przywłaszczenia sobie coraz „więcej” świata, dąży do możliwie najszerszego (i najgłębszego) utożsamienia siebie i świata, do ustanowienia jednego, wspólnego ciała z otaczającym światem.

Zdefiniowałem powyżej „sobość” człowieka jako Jaźń: żywy zbiór zasadniczych instynktów, emocji, kategorii, które kierują podświadomie działalnością świadomości. Samą świadomością nie moglibyśmy ustanowić jedności ze światem: poprzez nią jesteśmy tylko

⁸⁰ To dążenie w przypadku mocnych istot jest „absolutne”, nie kalkuluje szczęścia, wymaga licznych poświęceń. Por. *List do Overbecka*, 02.07.1885, w: Bogdan Baran, *Postnietzsche*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 36: „moja ‘filozofia’, jeśli mam prawo nazywać tak coś, co mnie nęka aż po korzenie mojej istoty, przestała być komunikowalna, przynajmniej nie poprzez druk”.

widzami świata, który dla świadomości jest przed-miotem, tym, co jest przed nią, istotowo „na zewnątrz nas”. U człowieka ta jedność staje się możliwa, jeśli ograniczy on znaczenie świadomości i wiedzy na rzecz emocji, poprzez które jesteśmy w świecie i częścią świata. Inaczej mówiąc, świadomość i poszukiwanie wiedzy osiągają pełny sens dopiero wtedy, gdy próbują oświetlić emocje, które je istotowo przekraczają⁸¹. Stanowienie ciała ze światem jest witalnym wymaganiem przede wszystkim dla „umysłu”, który zgodnie z Nietzscheańską ideą nadczłowieka musi się „znaturalizować”, ponownie stać się naturą, podczas gdy jego funkcja abstrakcyjnego myślenia ma tendencję do oddzielania go od natury i postrzegania siebie jako źródła sensu⁸².

W prostych doznaniach, o ile nie ma w nich jeszcze wyraźnej granicy pomiędzy emocjami (cielesnymi) a świadomością, już „**jesteśmy**” światem, częścią świata, ale dopiero, gdy doznania stają się **nieskończonym źródłem myśli** (uświadomionych czy nie), możemy mówić o „stanowieniu ciała” i „środowisku”.

W tych stanach **sens** pojawia się *in statu nascendi*, mamy do czynienia z „żywym myśleniem”, myśli są nieodrębne od ich emocjonalnego podłoża, a rzeczy wydają się być ożywione tą samą duszą co my⁸³. Poprzez złożoność, różnorodność, połączenie różnych emocji, „stanowienie ciała” wydarza się, gdy człowiek staje się żywym „dziełem artystycznym”⁸⁴.

Zrealizowanie tej jedności, które nazywam „stanowieniem ciała”, zakłada poczucie jedności **najistotniejszych dla Jaźni emocji** (oraz „kategorii”, „obrazów”) i jej świata. Można nazwać zbiór tych emocji „środowiskiem” / „**żywołem**”, w którym Jaźń żyje i przekracza siebie samą, wzrasta. Poczucie tej jedności pojawia się w momentach podobnych do natchnienia – emocje jednoczą nas wtedy nieodróżnialnie ze światem, w taki sposób, że sam świat, w który się one rzutują, wydaje się zawierać ich więcej i więcej znaczeń niż my,

⁸¹ Por. Zaratustra, II, *Na wyspach szczęśliwości*, s. 80: „Czybyście zdołali pomyśleć sobie Boga? Lecz niech wam to wolę prawdy znamionuje, iż wszystko przeistacza się w myślne po ludzku, po ludzku widzialne, po ludzku odczuwane! Swoje własne zmysły powinniście domyśleć do końca!”. Por. Gilles Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski, wyd. KR, Warszawa 1997, s. 213: „I to jest najważniejsze: od zmysłowości do wyobraźni, od wyobraźni do pamięci, od pamięci do myśli – kiedy każda odrębna władza przekazuje innej przemoc, która prowadzi ją do własnej granicy – za każdym razem tym, co budzi władzę, jest wolna postać różnicy, a ona budzi władzę jako to, co w różnicy różne.” Cytuję jako: Deleuze, *Różnica...*

⁸² Por. RW, §109, s. 126.

⁸³ Por. Eskapady, §9, s. 94.

⁸⁴ Por. NT, §1, s. 90. Por. Henri Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. Piotr Kostyło, Krzysztof Skorulski, wyd. Znak, Kraków 1993, s. 49-52. Cytuję jako: Bergson.

k którzy te emocje w niego rzutujemy. Im głębsza jest jedność ze światem, tym głębsze i żywsze są emocje, które rzutuje w niego człowiek⁸⁵.

Mimo że u Nietzschego pojawiają się w tym kontekście bardziej subiektywne wyrażenia, takie jak „stan”⁸⁶, używam tu francuskiego słowa *milieu* („środowisko”), które uważam za bogatsze w znaczenia. Cztery główne znaczenia rezonują w nim między sobą i już same w sobie stwarzają warunki do zrozumienia niezwyklej koncepcji sensu, którą Nietzsche rozwija w swoich dziełach. *Milieu* oznacza po pierwsze: środek, połowę, środkową część; po drugie: drogę pośrednią, stanowisko pośrednie, stan pośredni; po trzecie: środowisko (geologiczne, biologiczne, społeczne); po czwarte: otoczenie. Zakłada pewną nieoddzielność między „wnętrzem” a „zewnątrzem”, twórczą osmozę między danym bytem i jego środowiskiem, tak jak w przypadku istot żyjących w środowiskach leśnych, górskich, oceanicznych, itd.: znajdują się w środku czegoś, z czego same są stworzone, co je przekracza i zarazem pozwala im się orientować w świecie⁸⁷. Człowiek nowożytny stracił w dużej mierze taki symbiotyczny stosunek do środowiska naturalnego, w którym budował kiedyś własną tożsamość, a jednocześnie jego myślenie straciło swój naturalny grunt emocjonalny oraz doświadczenie, że świat go przerasta (przekracza świadomość *ego*). Próbuję w tej rozprawie pokazać, że według Nietzschego moc zakłada przede wszystkim podobne relacje między człowiekiem a światem jakie zachodzą między żywą istotą a środowiskiem. Taka żywa podstawa myślenia pozwala najlepiej tworzyć sens, czyli rozwijać własną moc, między innymi dzięki poczuciu, że sam świat wydaje się źródłem sensu. Przestrzenny, a zarazem relacyjny aspekt *milieu* (środek i otaczające go istnienia) pozwala **podkreślić, że dochodzi w nim do zjednoczenia umysłu/ciała i świata**. Ten sposób wzmocnienia najgłębszej emocji przez zjednoczenie jej z innymi dokonuje się „z wnętrza”: źródłowa emocja wydaje się wynurzać z każdej osobliwej emocji czy konkretnej rzeczy, na podobieństwo narządów ożywionego bytu, które wydają się słuchać, każdy na swój sposób, głównych instynktów

⁸⁵ „I w tem tkwi moje tworzenie i dążenie, że skupiam w jedno i łączę, co jest okruczem i zagadką, i okropnym przypadkiem”. EH, s. 99.

⁸⁶ Niem. „Zustand”. Por. ZB, §9, s. 94, N13, 11[138], s. 79, N12, 10[68], s. 412 oraz Jaspers, Nietzsche, s. 363-364 (w wersji francuskiej odpowiednikiem słowa „stan” jest „*situation*”, słowo kierujące uwagę na połączenie podmiotu i przedmiotu).

⁸⁷ Michel Serres rozwinął myśl o nierozzerwalności twórczego i rozległego myślenia z niektórymi empirycznymi doświadczeniami przestrzeni, posługując się między innymi etymologią tego słowa: „mi-lieu” znaczy dosłownie „pół-miejsca” albo/i „środek miejsca”, co można interpretować następująco: miejsce, które samo nie ma miejsca (albo nie jest do końca miejscem) i z którego rodzą się dopiero miejsca... Por. Michel Serres, *Le Tiers-Instruit*, Wydawnictwo François Bourin, Paris 1991, s. 78-79. Nietzsche używa słowa „milieu” w sensie socjologicznym (środowisko), por. N12, 7[6], s. 252. Gilles Deleuze z kolei używa słowa „milieu” w sensie „środka”, w znaczeniu zbliżonym do pojęcia przedstawionego tutaj (ale np. bez cechy naturalnego środowiska). Por. Deleuze, Parnet, *Dialogues*, s. 36-39 i s. 69.

organizmu, w przeciwieństwie do maszyn, których częściom nie przysługuje żadna spontaniczność (co odpowiada na płaszczyźnie umysłu wywodom ściśle logicznym). Rzutowanie swoich emocji na świat przy zachowaniu płynności (giętkości) utworzonych związków jest dla człowieka najpełniejszym sposobem, aby stanowić jedno ze światem.

Analogonem jednoczenia, o które tutaj chodzi, może być symfonia, tworzona przez współbrzmienie i następstwo dźwięków każdego instrumentu, w przeciwieństwie do logicznego zjednoczenia, abstrahującego od konkretnego przypadku. Dlatego „środowisko” jest nieodłącznie strukturyzacją sensu, budową poglądu na świat (intuicji świata) i wyrazem najwyższej wartości.

„Filozof usiłuje powtórzyć w samym sobie wszechbrzmienie świata i wydobyć je z siebie w pojęciach; choć wzrokowy jak artysta-plastyk, współczujący jak człowiek religijny, tropiący cele i związki kauzalne jak naukowiec, choć czuje się wezbrany aż po makrokosmos, zachowuje on przy tym trzeźwość chłodnego traktowania siebie jako odbicia świata (...)”⁸⁸.

W takim procesie stawania się żywioł myślenia jest w ruchu, posiada szerszą nieokreśloność, „która mimo to jest przeciwieństwem chaosu”⁸⁹! Nieokreśloność jest rozstrzygającym momentem, kiedy Jaźń otwiera się najbardziej na **chaos** i potrafi go zintegrować⁹⁰. Wydaje się, że według Nietzschego takie zintegrowanie jest najważniejszą oznaką mocy.

Środowisko może przybierać stosunkowo skromne formy, jest to podstawa, której Nietzsche nie odczuwał potrzeby bardziej szczegółowo badać, skupiając się bardziej na „realizacjach” środowiska niż na nim samym, a na przyszłości bardziej niż na już obecnych możliwościach przekroczenia człowieka. Aby zilustrować to pojęcie graniczne, możemy posłużyć się przykładem relacji między matką a dzieckiem, którą Nietzsche porównuje z relacją między twórcą a jego dziełem, przez miłość, która w każdym przypadku łączy obie istoty, względne nierozróżnienie między nimi pomimo ich odmienności, ale również przez intymne „zrozumienie”, wynikające z pokrewieństwa i cierpliwość właściwą matce/stwórcy, ponieważ nie żyją oni dla pragnień dotyczących własnej osoby, ale dla nadejścia istoty, która potrzebuje czasu, aby osiągnąć dojrzałość – istoty, która tworzy z nimi żywą całość, większą od nich⁹¹. Nietzsche podaje również przykład pierwszych założycieli państwa: „Ich dzieło polega na instynktownym tworzeniu form, odciskaniu form, są to najbardziej mimowolni

⁸⁸ Friedrich Nietzsche, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, w: PP 1862-1875, §3, s. 119-120.

⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *Dlaczego jestem tak roztropny*, w: EH-B, §9, s. 52.

⁹⁰ Należy podkreślić, że to otwarcie jest pośrednie i wynika z pełni, z nadmiaru sił, wbrew komentatorom kładącym akcent na otwarcie na absurd, nicność (por. Bogdan Banasiak, *Problemat Nietzschego*, w: Nietzsche i filozofia, s. 212, Grzegorz Sowinski, *Zmierzch bożyszcz: prenilizm – antynihilizm – nihilizm...*, w: ZB, s. XVI.

⁹¹ RW, §72, s. 91.

artyści jacy w ogóle istnieli: gdzie się pojawiają, tam wkrótce wyłania się coś nowego, władczy twór, który żyje, (...) w którym nie znajdzie miejsca nic, do czego najpierw nie dołożono by „sensu” wiążącego się z całością. (...) władza nimi straszliwy egoizm artystów, który spogląda spiszowym okiem i na wieki czuje się z góry usprawiedliwiony przez swe dzieło – jak matka przez swe dziecko”⁹². Sens obecny jest od początku powstania dzieła, nie całkowicie świadomy, ale raczej „instynktowny”, mimowolny, bo nieodróżnialny od samej osoby twórcy, od największych sił, które ją ożywiają. Zjednoczenie ze światem dokonuje się także dzięki silnej wartości dzieła, które „musi” żyć, które ma bardziej niż cokolwiek innego „prawo” do życia, siłą paradoksalnego egoizmu twórcy, który przewyższa samego siebie nadrzędną wartością, jaką reprezentuje to dzieło.

W każdym przypadku moment tworzenia (moment odczuwanej jedności między dwoma bytami, a poprzez „drugi” byt – między nami a światem) jest momentem „**ponadhistorycznym**”, kiedy człowiek wyzwala się częściowo od koniecznych ograniczeń swojej istoty fizycznej, psychicznej (w sensie *ego*) lub czasowej⁹³.

Stanowienie ciała pozwala sprecyzować pojęcie mocy i ocenić stopień mocy, jeśli widzimy w nim źródło tworzenia sensu i tym samym „tworzenia siebie”. Nie ma większej mocy niż moc tworzenia siebie, czyli moc przekroczenia siebie czy to poprzez własny jednostkowy wysiłek twórczy, czy poprzez udział w żywym i wyższym „środowisku” stworzonym przez „naturalne” (afirmujące) społeczeństwo. Stworzenie siebie jest stworzeniem innej perspektywy, innego świata. W konsekwencji, jedną z oznak takiej twórczości jest postrzeganie świata jako nowego:

„Naukę łączy ze sztuką to, iż codzienność jawi się jej jako nowa i powabna, jako wręcz mocą jakiegoś czaru dopiero co zrodzona i teraz po raz pierwszy przeżywana”⁹⁴.

Skądinąd twórczy walor środowiska nie polega przede wszystkim na tym, że tworzone są w nim nowe znaczenia, lecz na tym, że tworzone są spontanicznie, z poczuciem, że to środowisko umożliwia nam przekraczanie siebie, jak w religiach naturalnych (a zdaniem Nietzschego, przede wszystkim jak u Greków, którzy swoimi rytuałami i sztuką potrafili utrzymywać środowisko dionizyjsko-apollińskie). Tak samo jak siła osobowości nie może tkwić tylko w jej niepowtarzalności, „nowość” wyraża przede wszystkim twórczy charakter „środowiska” nadającego sens wszystkiemu, łącznie z osobą twórcy, co oznacza, że

⁹² GM, II, §17, s. 86-87.

⁹³ Por. NR3, § 5, s. 155: „(...) istnieją chwile i niejako iskry najjaśniejszego, najmiłośniejszego ognia, w których świetle nie rozumiemy już słowa „ja”, na przeciwległym istocie naszej brzegu leży coś, co staje się brzegiem jej własnym i przeto pożądamy z głębi serca mostów między owym tam i tu”.

⁹⁴ Friedrich Nietzsche, *Homer i filologia klasyczna*, w: PP 1862-1875, s. 31.

środowisko jest poza albo „pod”, „u podstaw” Ja, tak jak je zazwyczaj rozumiemy (jako podmiot świadomy swoich emocji i myśli). W tworzeniu mniej decydujący jest sam fakt stworzenia czegoś „obiektywnie” nowego niż **stan**, w którym znajduje się myśl, gdy musi zdefiniować rzeczy „na ślepo”, opierając się nie na znanej klasyfikacji, a na własnej wrażliwości, która sama się wyraża i częściowo konstytuuje poprzez własną ekspresję.

„Najważniejsze, że tego rodzaju zmiana jest nie tylko sposobem myślenia, ale i usposobienia (...)”⁹⁵.

Żywe myślenie, jakkolwiek skromne by były jego rezultaty⁹⁶, zawiera mocną jedność, która z konieczności przywołuje poczucie ponad-osobowej istoty czy „duszy” świata, obdarzanej przez nie własnym życiem⁹⁷. Aspekt ponad-osobowy twórczych dzieł jest częściowo efektem faktu, że poprzez nie dokonuje się **tworzenie samej osoby twórcy**. Skoro sam jest w trakcie „tworzenia się”, nie wie (w sposób świadomy i racjonalny), kim jest, dokąd zmierza⁹⁸. Nazywanie siebie osobą nie ma wtedy większego znaczenia: możemy tylko stwierdzić aktualne istnienie siły, którą świadomość pragnie uformować i pasożytować na niej, ale nie wiemy, czym jest i czym „chce” być ta siła. Nie jest nawet w interesie twórcy, aby próbował ją poznać racjonalnie⁹⁹. Nie mamy już tutaj do czynienia z osobą, ze znanym autorem, lecz z nieznaną siłą sprawczą, nie ze świadomością, lecz ze stawianiem się światem Jaźni. Umysł i rozum mogą tylko potwierdzić, pokazać ścisłym opisem, ale nie udowodnić, że ta siła nie jest jedynie wylaniem uczuć, lecz rzeczywistym i radykalnym budowaniem sensu i Jaźni (stawianiem się)¹⁰⁰. Może się ona przejawiać w dziele czy w życiu i pociąga za sobą opierającą się na niej w sposób jeszcze niesformułowany pewną wizję (intuicję, pojmowanie) świata, która modyfikuje zasadnicze i znane kategorie, świadcząc o życiu sensu, a nie o jego powielaniu.

⁹⁵ Por. N11, 26[192], s. 169.

⁹⁶ Por. F. Nietzsche, *Rozmowa z królami*, w: Zaratustra, IV, 1, s. 236.

⁹⁷ Mirosław Żelazny przenikliwie pokazuje ambiwalencję wypowiedzi Nietzschego o metafizycznym wymiarze sztuki: z jednej strony wydaje się on nieodłączny od wielkiej sztuki, z drugiej jest już niemożliwy w nowoczesnej „trzeźwej” dobie (por. Mirosław Żelazny, *Nietzsche. „Ten wielki wzgardziciel”*, wyd. UMK, Toruń, 2007, s. 52-53. Cytuję jako: Żelazny). Próbuję pokazać, że istnieje trzecia droga: paradoksalna wiara-hipoteza, którą rozum jest w stanie apróbować jako niezbędną do wzrostu życia i jako znaku radości bycia światem.

⁹⁸ Wbrew pozornej słabości, ta cecha jest istotną cechą **szlachetności**. Por. RW, §55, s. 79.

⁹⁹ Por. EH-B, s. 52.

¹⁰⁰ PDZ, §188, s. 118: „Każdy artysta wie, jak daleki od folgowania sobie jest w swym najbardziej „naturalnym” stanie: w swobodnym porządkowaniu, ustalaniu, dysponowaniu, kształtowaniu, gdy przychodzi chwila „natchnienia”; jak ściśle i subtelnie daje posłuch tysiącom praw, które swą twardością i stanowczością sztydzą z wszelkiego formułowania za pomocą pojęć (w porównaniu z nimi nawet najbardziej stałe pojęcie jest płynnym, wielorakim, wieloznacznym tworem)”. Wymienione w tym fragmencie *porządkowanie, ustalanie, dysponowanie, kształtowanie* to synonimy „układania” – E. L.

W stanowieniu ciała sens wytryska ze **źródła** bez końca, nie zamyka się w swoim wyrazie, jak to pokazuje empiryczne doświadczenie¹⁰¹. Istotnie, to „samo” źródło inspiracji może przyjmować przeróżne formy i używać różnych środków wyrazu, co pokazuje, że jest pierwotne i niesprowadzalne do swojej ekspresji (np. tej samej melodii mogą towarzyszyć różne słowa). Potencjał twórczości jest aktywnym źródłem, które czyni każdą „materię” ekspresyjną.

„Komunikat o stanach – wówczas sama proza na długo nie starczy – nauka może co najwyżej informować o stanie badań i poza tym o niczym innym!!

O wielości języka (dzięki obrazom, dźwiękom) jako środka wypowiedzenia się **pełniejszego człowieka**”¹⁰².

Zdolność do przekraczania siebie, szczególnie widoczna u człowieka, częściowo tłumaczy się jego bardziej subtelną i złożoną wrażliwością. Mimo ograniczeń, każda ludzka istota może doświadczyć dużej przemiany wewnętrznej, między innymi dzięki różnorodności „środków wyrazu”, którymi dysponuje Jaźń. Istota dość „mocna”, „zdrowa”, jest zdolna rozpoznawać samą siebie w różnych rzeczach i formach ekspresji, inaczej mówiąc, jest „plastyczna”. „Plastyczność” Jaźni z kolei jest ściśle związana z jej zdolnością do „stanowienia ciała”. Umysł, być może fundamentalnie, opiera się na zdolności dostrzegania siebie we wszystkim i na pragnieniu, aby z tej relacji ze światem tworzyć dzieło. Jednak tylko niektórzy ludzie faktycznie osiągają tę wrażliwość, którą u innych ogranicza używanie standardowych pojęć i zwyczajów. W tym przypadku wrażliwości, o której tutaj mowa, dochodzi do ekspansji „siebie na zewnątrz”, a jeśli Jaźń jest mocna, dokonuje się przede wszystkim radykalne przekształcenie siebie, wyzwolenie podobne do śmierci, ponieważ poprzedza je „schyłek” starego „Ja”¹⁰³.

Ludzki byt jest fundamentalnie **potencjalnością**¹⁰⁴, źródłem nieskończonej wielu aktów twórczych, interpretacji, stąd w przypadku badania genezy sensu tak istotna okazuje się Nietzscheańska idea „genealogii”. Każde źródło może być lepiej czy gorzej interpretowane. Zasadnicza różnica leży w tym, że „słabe” myślenie przestaje widzieć w nim źródło coraz to nowej twórczości (czy chociaż źródło intuicji niedających się zamknąć w sztywnych pojęciach), podczas gdy w mocnym życiu jest ciągle nową inspiracją.

¹⁰¹ Wzorem jest tutaj muzyka, por. NT, §5, s. 104.

¹⁰² N11, 25[330], s. 84.

¹⁰³ F. Nietzsche, *O nadczłowieku i ostatnim człowieku*, w: *Zaratustra I*, 4, s. 12.

¹⁰⁴ Por. N12, 2[13], s. 97. Niebezpieczeństwo naszych czasów polega na tym, że ludzkość może zamknąć się ostatecznie w definicji „**ostatniego człowieka**”: człowieka poszukującego małego szczęścia.

Artyści są szczególnie zdolni do odczuwania potencjalności sensu. Sztuka pozwala odczuć żywioł sensu: żywą całość w dużej mierze nieuświadomianych kategorii, emocji, instynktów, zdolności, itd., poprzez którą mamy najpełniejszą styczność ze światem. Emocje przede wszystkim nie są wynikiem działania zewnętrznego przedmiotu na podmiot: są stanem, *situation*, w której podmiot i przedmiot stają się nieodłączne, ponieważ „szukają” w niej własnej tożsamości, czego artyści są świadomi w najwyższym stopniu¹⁰⁵. Powołaniem artystów jest odnalezienie więzi z żywymi źródłami sensu, pod nawarstwieniem uświadomionych wyrazów, które poprzez bezwładny ruch specjalizacji oddalały się coraz bardziej od źródła¹⁰⁶. Najwybitniejszym przykładem „powrotu do źródła” (albo „zstąpienia” do źródła) jest muzyka, zespalająca nieodróżnialnie dźwięki, emocje i sens.

„Wagner zmusił mowę, żeby wróciła do stanu pierwotnego, gdzie niemal nie myśli ona jeszcze pojęciami, gdzie sama jeszcze jest poezją, obrazem i uczuciem”¹⁰⁷.

Wbrew tendencji do czynienia języka wyłączną domeną sensu, ekspresja werbalna nie jest autonomiczna, lecz zależy od ekspresyjności nadawanej rzeczom przez wrażliwość. „Nie-*werbalne*” formy wyrazu poprzedzały język o wieki i były (a nawet nadal są) bliższe źródła sensu. Łatwo przypuszczać, że u początku ludzkości pierwotny sposób myślenia człowieka, żywe myślenie, miało charakter „**estetyczny**”, syntetyzujący wszystkie aspekty myślenia: „Byliśmy istotami tworzącymi kształty na długo, zanim stworzyliśmy pojęcia”¹⁰⁸.

Pojęcia jako oddzielne elementy naszego życia umysłowego są ewidentnie późniejszym wytworem w historii ludzkości. „Na początku” całe życie umysłowe stanowiło nierozdzieloną całość, wszystko musiało być nierozzerwalnie splecione: emocje, myśli, chcenia, percepcje. Dopiero wspomniany powyżej rosnący „podział pracy” oddzielił te władze, tak że każda wydaje się samodzielna, samowystarczająca.

Ten grunt naszej myśli wciąż istnieje i determinuje żywy sens całej działalności umysłowej, ale jest rzadko spostrzegany w erze, w której o władzach i funkcjach umysłu sądzi się, że są od siebie oddzielone. Dlatego my, „nowożytni”, z trudem rozumiemy dawne

¹⁰⁵ Por. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2000, s. 187: „Upływa minuta świata; nie utrwalimy jej, jeśli – tak powiada Cézanne – nie staniemy się nią samą”. Cytuję jako: Co to jest filozofia?

¹⁰⁶ Por. N12, 1[91], s. 68: „Podział pracy niemal odłączył zmysły od myślenia i sądzenia: podczas gdy wcześniej [myślenie i sądzenie] tkwiło w nich, nieoddzielone. Jeszcze wcześniej **jednym** musiały być żądze i zmysły”.

¹⁰⁷ Friedrich Nietzsche, *Ryszard Wagner w Bayreuth*, tłum. R. Michalski (cytuje jako: RW w Bayreuth), §9, w: *Przypadek Wagnera*, tłum. M. Cumft-Pieńkowska, K. Kaśkiewicz, R. Michalski, wpraw. K. Kaśkiewicz, wyd. UMK, Toruń 2004, s. 66 (cytuje jako: PW). Warto przypomnieć, że w późniejszym okresie swojej twórczości Nietzsche twierdził, że to, co napisał wtedy o Wagnerze, dotyczy przede wszystkim jego samego.

¹⁰⁸ N11, 25[463], s. 117. Ciąg dalszy tej myśli brzmi: „Pojęcie rodziło się najpierw z dźwięku, kiedy to szeregowano rozliczne obrazy jednym dźwiękiem: klasyfikowano więc optyczne wewnętrzne fenomeny na podstawie słuchu”. Por. *ibid.*, 40[28], s. 530, o jeszcze bardziej radykalnym i pierwotnym charakterze dotyku.

formy wyrazu ludzkiej myśli, zakładając (przez perspektywistyczną iluzję), że tkwi ona przede wszystkim w świadomych aktach mentalnych.

„Nie myśl jest podstawą podania, jak sądzą dzieci sztucznej kultury, ale podanie samo jest myśleniem. Daje wyobrażenie świata, przedstawiając dzieje, czyny i cierpienia”¹⁰⁹.

1.2. Afirmacja

Warunkiem żywego myślenia jest afirmacja ciała, zmysłowości i stawania się. Rozległość Jaźni jednoczącej się ze światem nie wynika z bezpośredniego czy obiektywnego spostrzegania świata, lecz z aktywności „miłości” zdolnej do zjednoczenia całej Jaźni¹¹⁰. Widzieliśmy, że każdy byt jest „żywym systemem” wpisanym w życie, obojętnie, czy jako byt jest słaby czy silny, reaktywny czy afirmujący. Jeśli życie dąży do największej mocy, to taki byt realizuje się jednak tylko wtedy, gdy odczuwa „żywy system”, do którego należy, którym jest, i pragnie go „dla niego samego”, czyli wtedy, gdy jest afirmujący.

Pozór bezinteresowności¹¹¹ jego działania pochodzi stąd, że wszystko, co należy do małego *ego* (do świadomej i zdefiniowanej społecznie osoby z jej ograniczonymi potrzebami) człowiek poświęca dla w dużej mierze nieznanego celu, ponieważ jest najgłębszym ruchem (przeznaczeniem) Jaźni¹¹². Stąd metafory „daru”, „hojności”, „przelewającej się natury” używane przez Nietzschego w opisie tego rodzaju życia.

Człowiek afirmujący ocenia na podstawie własnego smaku, nie potrzebując zewnętrznych i racjonalnych uzasadnień. Jego ostateczne wytłumaczenie własnych działań mogłoby brzmieć: „ponieważ to jest piękne!”¹¹³. Odwrotnie ocenia człowiek reaktywny, który nie „kocha siebie”, lecz reaguje na impulsy z zewnątrz, zwłaszcza człowiek negujący, którego reakcje wyznacza resentment: definiuje on własne wartości poprzez zaprzeczenie wartości osób znienawidzonych („silnych”, „przeładowanych siłą”¹¹⁴).

Emocje afirmującej Jaźni pozwalają jej „rozszerzać siebie” w świecie, „rozpoznawać” siebie w różnych jego aspektach, których w konsekwencji też będzie pragnąć „dla nich samych” i które stanowią dla niej znaki własnego przeznaczenia (znaki „kierunku” własnego i najbardziej istotnego wzrostu). Złożoność i wyższość tego przeznaczenia nad świadomymi

¹⁰⁹ RW w Bayreuth, §9, s. 65.

¹¹⁰ Por. NR2, s. 89-90.

¹¹¹ Por. PDZ, §220, s. 167.

¹¹² Por. Victor E. Frankl, *Nieświadomiony bóg*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, wyd. Pax, Warszawa 1978, s. 106 (o zapomnieniu o sobie jako znaku ludzkości naszego działania) i s. 148-149 (o sumieniu jako poczuciu własnego niepowtarzalnego przeznaczenia). Cytuję jako: Frankl.

¹¹³ Por. PW, s. 120: „tylko dlatego, że jej serce jest zbyt pełne”.

¹¹⁴ Por. GM I, §10, s. 30-33.

dążeniami Ja nadają mu charakter ponadosobowy w pozytywnym sensie. W tym kontekście Nietzsche często używa słowa „prawo” czy też prawo „ustawodawcy”¹¹⁵: nakazuje ono twórcy, by nie walczył o siebie (o swoje małe ego) ani o uznanie według panujących norm, ale w służbie czegoś, co „musi” panować i co „jest” wyższe. Wartość tego prawa jest „bezosobowa”, „obiektywna” w nowym sensie i twórca jako pierwszy „poświęca mu się”, gdyż ma ono większą wartość niż on sam (małe ego zostaje poświęcone najwyższemu siłom Jaźni).

Ilustracją stanu, w którym twórca osiąga swoją największą („najgłębszą”) moc i czuje się paradoksalnie odbiorcą większych od siebie, pochodzących z zewnątrz sił, może być opis filozofa: „Filozof: (...) ktoś, w kogo myśl trafia niczym z zewnątrz, niczym z góry i z dołu, jako wydarzenie i piorun, które należą do jego rodzaju (...)”¹¹⁶. Jednak jego myśl jest z konieczności sterowana również wewnętrzną siłą, o której nie może decydować¹¹⁷. Twórca bardziej niż inni ludzie jest „częścią fatum”, afirmacja siebie jest u niego szerszą afirmacją chaosu¹¹⁸. W tym zbliża się do Nietzscheańskiego ideału – nadczłowieka¹¹⁹.

Widać, że w stanowieniu ciała obecne są już dwa inne komponenty mocy: środowisko jest miejscem tworzenia/życia głębokich emocji i świadczy o istnieniu Jaźni, zdolnej łączyć własne siły (zamiast je oddzielać antynomiami), co znajduje swój spełniony wyraz w „kompozycji”.

O ile życie jest twórczością, środowisko ma najwięcej życia w człowieku, jest motorem wszelkiego żywego myślenia nie tylko dla samego oryginalnego twórcy, ale dla wszystkich, którzy usiłują tworzyć (czy to jako twórcy, czy jako „słuchacze estetyczni”¹²⁰) i widzą w dziełach przeszłości wcielenie „wiecznej” płodności, „atmosferę”, kolor, krystalizację ducha (tego, „co najbardziej płynne”¹²¹), kondensację sensu i wartości poprzedzającą i przekraczającą wyrażenie ich w ukształtowanej postaci.

¹¹⁵ NR3, §3, s. 140.

¹¹⁶ PDZ, §292, s. 254.

¹¹⁷ Por. *ibid.*, §231, s. 182-183. Por. również N12, 1[202], s. 86: „U podstawy jest coś niepoddającego się zmianie: granit *fatum*, [granit] z góry określonej decyzji w stosunku do nas, podobnie prawo do określonych problemów, ich piętno wypalone na naszym nazwisku.”

¹¹⁸ Por. *Cztery ogromne błędy*, §8, w: ZB, s. 64: „Jesteśmy konieczni, jesteśmy częścią fatum, należymy do całości (...) i dopiero to równa się wielkiemu wyzwoleniu (...)”.

¹¹⁹ Zob. NF-1883,13[1]: „mit Menschlichem wollen wir die Natur durchdringen und sie von göttlicher Mummerei erlösen. Wir wollen aus ihr nehmen, was wir brauchen, um über den Menschen hinaus zu träumen. Etwas, das großartiger ist als Sturm und Gebirge und Meer soll noch entstehen — aber als Menschensohn!” „(...) z [natury] chcemy wziąć, czego nam potrzeba, aby śnić ponad człowieka. Powinno powstać coś jeszcze, co jest wspanialsze niż burza i góry i morze — ale jako syn człowieczy!” — przeł. E.L.]

¹²⁰ NT, §22, s. 199. Por. GM III, §6, s. 108-109.

¹²¹ Por. N11, 34[88], s. 376.

2. Głębia i rozległość

Głębia jest kolejną cechą i zarazem kolejnym kryterium mocy. Głębsza twórczość jest mocniejsza, o ile wywodzi się z żywych podstaw sensu, a nie tylko z aspektów pochodnych. Dzieło okazuje się bardziej radykalne i wolne od wpływów¹²², a jego autor wydaje się wówczas stanowić jedność z najbardziej fundamentalnymi rzeczywistościami.

Głębia sensu jest dostępna człowiekowi, o ile wytwarza w swoim życiu (czy to dzięki społeczeństwu, czy własnym wysiłkiem twórczym) *milieu*, o którym była mowa powyżej: to ono otwiera człowieka na sens jako ruch, na życie sensu i na chaos, stąd koniecznie „problematyczny” aspekt tego sensu i jego stawanie się. Wszelka głęboka twórczość (w pojęciu, sztuce czy geście: chodzi o tworzenie sensu jako „układanie świata” poprzez układanie emocji) *de facto* zawiera w sobie głębokie myślenie¹²³ (przede wszystkim poczucie potencjalności sensu samego człowieka¹²⁴), które próbuje wyrazić najpełniej, jak to możliwe. Otóż ta potencjalność nie jest prostą i nieokreśloną mieszanką uczuć i myśli, lecz świadczy o wyższości „duchowej” (czyli wyższości pod względem możliwości tworzenia sensu) istoty, której dotyczy¹²⁵. Mocne *milieu* wyraża głębokie warstwy rzeczywistości czy tworzenia sensu, dotyczące w konsekwencji wszelkiego życia jako tworzenia sensu: sens/absurd, życie/śmierć, itp. Nazwiemy je „rzeczywistościami fundamentalnymi”.

Mimo, że wszystko ma według Nietzschego tę samą naturę jako woła mocy, nie oznacza to, że wszystko ma tę samą wartość, tym bardziej, że wartość jest symptomem mocy. W tym sensie, wbrew jego prowokacyjnym stwierdzeniom, umysł plasuje człowieka ponad zwierzętami, które naturalnie, ale w ograniczonym horyzoncie „stanowią ciało ze światem”. Jeśli rozum i świadomość człowieka mają szerszą perspektywę, to dlatego, że jego **wrażliwość** jest większa i bardziej złożona. To poprzez nią człowiek zdolny jest „stanowić ciało” z tyloma bytami, uwalniając się od ścisłej zwierzęcości, skazanej na podążenie tymi samymi szlakami wskazanymi przez instynkty.

Dopiero gdy zaczyna myśleć, człowiek staje się człowiekiem¹²⁶, a „myśleć” znaczy najpierw „nadać kształt”, „porównać”, itd. (wszystko to są czynności istotowo związane z

¹²² Por. N10, 5[1]9, s. 190.

¹²³ Por. Co to jest filozofia?, s. 218: „To, co definiuje myślenie – trzy wielkie formy myślenia: sztuka, nauka i filozofia – jest właśnie nieustannym stawianiem czoła chaosowi, wyznaczaniem płaszczyzny, naciąganiem jej na chaos.”

¹²⁴ Por. N12, 9[84], s. 330: „(...) nauka nie pojęła, [czym jest] indywiduum: jest ono **całością dotychczasowego życia [, bieżącego] w jednej linii, a nie jego rezultatem.**”

¹²⁵ Por. *ibid.*, 10[116], s. 432: „uczucie’, ‘namiętność’ jako surogat, gdy [ktoś] nie umie już osiągnąć wysokiej duchowości i jej **szczęścia** (na przykład [u] Woltera)”.

¹²⁶ NR2, s. 67.

wrażliwością). Sens nabiera charakteru problematycznego z powodu wrażliwości, dzięki wielości i złożoności emocji, żywionych przez człowieka. Człowiek jest jeszcze plastycznym zwierzęciem¹²⁷, którego największa moc polega właśnie na tym, że określa siebie samego i wszystko wokół siebie. Tylko wtedy nadawanie wszystkiemu sensu jest jednocześnie ponownym zdefiniowaniem siebie samego i rodzajem „zawładnięcia światem” poprzez naszą fundamentalną pasję.

Powolna ewolucja, przez którą pewne zwierzę stało się człowiekiem, jest procesem „uduchowienia” w szczególnym sensie opanowywania siebie w coraz większym stopniu. Panowanie nad sobą pozwoliło mu opanować świat zewnętrzny¹²⁸. Najbardziej złożone zwierzę (i z tego powodu „najbardziej chore”), którego natura nie jest jeszcze sztywno ustalona, potrzebuje „opanowania siebie” bardziej niż inne, żeby nie zginąć przez zbyt słabą jedność wewnętrzną. Ten rodzaj opanowania siebie umożliwił opanowanie świata dzięki temu, że większa zdolność odbierania świata¹²⁹ nie rozprasza się, ponieważ jest ograniczona i podparta kategoriami logicznymi (takimi, jak np. długo nieuświadomiane kategorie substancji, przyczyny i skutku, itd.) i zostaje podporządkowana głębszej i trwałej hierarchii wartościowań. Tej hierarchii wewnętrznej towarzyszy wyłonienie się dystansu do siebie, co pozwala lepiej brać pod uwagę rzeczywistość w sobie i na zewnątrz, zamiast zareagować bezpośrednio w sposób sterowany przez kilka instynktów, ale ją zniekształcający.

„Uduchowienie założone jako cel: tak oto ostra polaryzacja między dobrem i złem, cnotą i przywarą staje się instrumentem chowu, który czyni z człowieka pana siebie samego, wstępem do duchowości. – Lecz gdy nie towarzyszy temu sensualizacja, duch mizernieje”¹³⁰.

Długa „tresura” poprzez moralność i religię była środkiem, dzięki któremu ludzie względnie uwolnili się od instynktów i wzięli odpowiedzialność za sens, który nadają wszystkiemu¹³¹. Teraz, w erze nowoczesnej, możliwy jest jeszcze postęp w postaci uwolnienia się od moralności i religii i wzięcia na siebie osobistej odpowiedzialności za sens¹³².

¹²⁷ N12, 2[13], s. 97: „(...) dotychczas był człowiek ‘nieustalonym zwierzęciem’ ”.

¹²⁸ N13, 11[111], s. 71: „Człowiek, po zapanowaniu nad siłami natury, stał się panem własnej dzikości i nieokielznania: żądze nauczyły się posłuchu, nauczyły się być pożyteczne. W porównaniu z przed-człowiekiem człowiek stanowi ogromne kwantum **mocy** – a **nie** jakieś „więcej” „szczęścia”: jak można twierdzić, że **dążył** do szczęścia?...”

¹²⁹ Por. NR3, s. 152-153.

¹³⁰ N11, 26[398], s. 215.

¹³¹ Por. GM, II, §16, s. 84-85.

¹³² Pod tym względem Safranski słusznie pokazuje pokrewieństwo Nietzscheańskiej myśli z teorią Stirnera: „Nie pragnie on [nominalizm Stirnera – E.L.] bezmyślności, lecz wolności twórczego myślenia, a to oznacza, że się nie poddajemy władzy tego, co pomyślane. Trzeba pozostać twórcą swego myślenia. Myślenie jest stwarzaniem. (...) Żywe myślenie nie powinno dać się zniewolić myśli”, w: Safranski, s. 141-142.

Podstawą twórczości pozostaje wrażliwość, która zmusza świadomość do „wychodzenia z siebie” i do postrzegania rzeczy oraz samego istnienia jako problemu w konstruktywnym sensie. To ona jest źródłem sił wyłaniających artystów, jak Homera: jeśli posiada on zdolność poetycką, to dlatego, że „znacznie więcej ogląda”¹³³. To przede wszystkim stopień i złożoność wrażliwości czynią z niej specyfikę człowieka i drogę jego wielkości. Czuje on (a nie tylko rozumie intelektualnie) wewnętrzną więź ze wszystkimi rzeczami. Ta więź jest „współ-rezonowaniem” poszczególnych doświadczeń człowieka i tym samym staje się częścią ich sensu.

„Zadanie: widzieć rzeczy takimi, jakie są! Środek: patrzeć na nie setką oczu, wieloma osobami! Fałszywe było eksponowanie bezosobowości i uznawanie za moralne widzenia okiem bliźniego. Wielu bliźnich i widzenie wieloma oczyma, i to czysto osobistymi oczyma – oto słuszność.”¹³⁴

Wbrew przekonaniu Nietzschego o radykalnej nowości swoich poglądów, ta komponenta siły, wrażliwość jako źródło głębszego zjednoczenia się ze światem, wydaje się od dawna obecna w poglądach mędrców wszystkich czasów. „Prawa umysłu”, których oni bronią, to prymat szerszej i głębszej rzeczywistości nad węższą, i co za tym idzie, wyższość człowieka świadomego powszechnej rzeczywistości nad człowiekiem skupionym na tym, co „aktualne”. Pierwszy, poprzez szersze spojrzenie na swój związek ze światem, ma dostęp do „genealogicznego żywiołu” czy do intuicji „intymnej istoty rzeczy”. Ogólnie rzecz biorąc, empiryzm każdej mądrości uzmysławia nam fakt, że nasze idee, opinie, wartości, są ważne na pewnej ograniczonej płaszczyźnie wszechświata i że zmieniłyby się radykalnie, gdybyśmy mieli inne doświadczenia¹³⁵.

Doświadczenie jest tym, co pozwala porównać i przejąć różne punkty widzenia, włącznie ze światem wartości i zwłaszcza w odniesieniu do nich, czego symbolem może być człowiek, który wychodzi z miasta, żeby ocenić wysokość jego wież¹³⁶. Nasze myślenie zależy od bytów i części świata, z którym się stykamy i na które jesteśmy zdolni otwierać się.

¹³³ NT, §8, s. 120.

¹³⁴ PP 1876-1889, §53, s. 51. Por. GM III, §12, s. 126.

¹³⁵ „Ale w końcu nie robi się nic poza formułowaniem własnych uczuć moralnych. To wymaga czegoś zupełnie innego: aby choć raz naprawdę móc poczuć się inaczej, a potem zachować rozwagę, aby to przeanalizować! A więc nowe doświadczenia wewnętrzne, moi drodzy moralisci!” tłum. E.L. („Aber schließlich thut man nichts als seine moralischen Empfindungen zu formulieren. Es erfordert etwas ganz anderes: wirklich anders einmal empfinden zu können und Besonnenheit hinterher zu haben, um dies zu analysieren! Also neue innere Erlebnisse, meine werthen Moralisten!” NF-1880,7[247]). Empiryzm wydaje się nieodłączny od pewnego poczucia humoru, ponieważ często uwydatnia roszczenia umysłu, który uznaje siebie za główny punkt odniesienia, abstrahując od rzeczywistości.

¹³⁶ Por. RW, §380, s. 281.

Szersze spojrzenie czy odczucie pozwala dostrzec nie tylko naszą radykalną więź z innymi rzeczami czy istotami, ale również uzyskać nową percepcję samych siebie. Lepiej dostrzegamy to, co ważne i decydujące w naszym wartościowaniu: głębia myśli polega na dostrzeganiu, czego chcemy, poprzez naszą aktualną wolę i co myślimy, poprzez myślenie świadome. Ażeby nabrać takiego dystansu do tego, co „aktualne”, trzeba „posiadać” liczne doświadczenia, które mogą nam dać wyobrażenie o tym, czego „chce” człowiek czy istota żywa jako taka (a nie tylko jako jednostka) i wyobrażenie o fundamentalnych rzeczywistościach, z którymi musi się stykać. Tu jest źródło Nietzscheańskiego wymagania „sprawiedliwości”¹³⁷.

Innymi słowy, „silny” umysł ludzki pogłębiając własną indywidualność, odkrywa siebie jako „umysł innych bytów”, a uwalniając się od wąskiej perspektywy „małego ego” rozpoznaje swą własną „istotę” w tym, czego „chce” w istocie umysł jako taki, mianowicie: nadawać światu sens („rozkazywać”)¹³⁸.

Każdy inny umysł jest słabszy, w tym sensie, że jego wrażliwość nie pozwala mu na „stanowienie ciała” z tak wieloma bytami czy zdarzeniami, co zamyka mu dostęp do „żywołu problematycznego” i metafizycznego sensu, do rozpoznania „istoty” umysłu jako wyższej jakości i rozleglejszej warstwy doświadczenia¹³⁹. Rozpiętość „ilościowa” naszych różnych doświadczeń udostępnia nam nową jakość bycia.

Dzięki wrażliwości człowiek może nie tylko poczuć chwilowo te rzeczywistości, ale rzeczywiście brać je pod uwagę, „pozwalając im działać” na siebie, „słuchać, co mają do powiedzenia”¹⁴⁰. Samo ich istnienie decyduje o istotnym sensie reszty. Jeśli czujemy ich „ładunek emocjonalny”, działają na nas poprzez to, że **rezonują** z licznymi głębokimi emocjami w nas, stwarzając w nas radykalne, najczęściej niesformułowane wyraźnie „pytania”, na podstawie takiego modelu: „co znaczy życie, jeśli istnieje śmierć?” (wydarzenie śmierci jako takiej, w swoim rezonowaniu z życiem jako takim). Taki rodzaj pytania

¹³⁷ Por. NR2, §6, s. 89: „(...) zwać się silnym, mianowicie sprawiedliwym (...)”.

¹³⁸ Por. PP 1876-1889, §116, s. 90-91: „Musi istnieć możliwość objaśnienia świata poprzez cele i poprzez przypadek: a także jako myślenia, jako woli, jako ruchu, jako spoczynku, również jako Boga i jako diabła. Bo Ja jest tym wszystkim.

Perspektywy, z jakich widzimy rzeczy, nie są nasze, lecz istoty naszego rodzaju, istoty większej: to w jej obrazy wglądamy.”

¹³⁹ Hermeneutyczne sprowadzenie rzeczywistości do znaków (por. Markowski, s. 73 oraz s. 269-271) zapoznaje według mnie „niehumaniczne” źródło wszystkich znaków: wrażliwość nierozzerwalnie związaną ze światem. Aby opisać głębię u Nietzschego, nie wystarczyłoby powiedzieć, że wszystko jest interpretacją, należy wskazać na punkt, w którym umysł docierając do własnego źródła sensu (w którym samo „pojęcie” sensu jest w trakcie tworzenia) styka się najściślej ze światem. Pod tym względem Deleuze jest kontynuatorem Nietzschego, gdy twierdzi, że „przemoc” spotkania z światem jest tym, co „zmusza do myślenia” (Deleuze, Różnica..., s. 206). W tym spotkaniu świat jeszcze nie jest znakiem, jest intensywnością, z której dopiero wyłonią się myśli i znaki.

¹⁴⁰ Por. N10, 7[192], s. 281.

pokazuje, że nie można dążyć do uchwycenia jednej rzeczy w odizolowaniu od innych, każda rzecz „działa” na inne w nieskończoność, stąd tryb warunkowy tych pytań zestawiający dane pojęcie z osobliwym doświadczeniem (Czym jest człowiek, jeśli...? Czym jest sens, jeśli... ? itd.).

Te doświadczenia, tak jak wszystkie inne, rezonują między sobą (emocje są „materia” sensu), ale w tym przypadku bardziej ewidentnie, skoro są źródłami większych emocji i wymykają się wszelkim dedukcjom czy związkom czysto logicznym: to one, jako doświadczenia, są źródłem sensu, a nie kategorie, które decydują tylko o ich doraźnie wyrażonym sensie. Wobec wydarzeń w mocnym sensie możemy tylko „czekać” i „słuchać”, niczego nie kontrolujemy, nie posiadamy¹⁴¹.

Słowo „doświadczenie” (*die Erfahrung*) pozwala wyrazić wielość rzeczywistości fundamentalnych: nie są one ani faktycznościami istniejącymi w sobie, ani bezpośrednimi danymi świadomości, lecz miejscem spotkań i wzajemnego wpływu niezliczonych i zmiennych emocji. Stąd ewidentna niemożliwość zredukowania ich w języku logicznym, czysto racjonalnym, ostatecznym, „prawdziwym”. Mają naturę niedyskursywną, nawet pomijając to, że są one zawsze na dodatek ograniczonym doświadczeniem określonego człowieka. W zetknięciu z każdą z nich stajemy w obliczu tego, co przekracza człowieka, a więc tego, dzięki czemu człowiek może przekroczyć siebie ku „nadmudzkiemu”. Są znakami czy drogami dostępu do granic człowieka, umysłu (*in-finis...*), tam, gdzie świat przekracza umysł, gdzie stale musi definiować się na nowo. W doświadczeniach rzeczywistości fundamentalnych nie odnosimy się do bytów istniejących w sobie, lecz do „artystycznego” ukształtowania naszego bytu w świecie, w którym doświadczenia te wydają się wskazywać na miejsce i granice umysłu, ukazując tym samym drogi jego największego przekraczania siebie samego.

2.1. Chaos i pozory

Nietzsche często odwołuje się do kategorii głębi, a wydaje się, że zakłada ona logicznie coś, co nazywam tutaj „fundamentalnymi rzeczywistościami”. Metafora głębi ma sens tylko, jeśli rzeczywistość, która zawsze jest perspektywistyczna, może posiadać różny poziomy bycia. To nie jest sprzeczne z monizmem Nietzscheańskim, który co prawda

¹⁴¹ Opisany stan faktyczny tych rzeczywistości stanowi dla Nietzschego model życia jako **eksperymentowania**: otwarte i „mocne” życie próbuje „usłyszeć” to, co różne sytuacje życiowe mają mu do powiedzenia. Nie usłyszymy tego, jeśli zastosujemy sztywno nasze dawne zwyczajne kategorie i zachowania. Por. Jaspers, Nietzsche, s. 416. Por. koncepcję sytuacji jako daru i wezwania w: Frankl, s. 95.

krytykuje pojęcia „porządku w sobie” i transcendencji, ale chce zastąpić różnice natury między bytami (obecne w dualizmie i dawnej metafizyce) **różnicami stopnia między sposobami myślenia**, perspektywami; inaczej nie da się zbudować hierarchii wartości, co jest celem filozofa.

Zachowując podejście immanentne, można widzieć w niektórych ludzkich doświadczeniach uprzywilejowane drogi dostępu do rzeczywistości fundamentalnych. Ale te wszystkie rzeczywistości, których status jest trudny do określenia, wskazują na głębszy od nich poziom rzeczywistości, paradoksalne tło wszystkich bytów i wszelkich form: chaos (*Abgrund*, bezdenność, przepaścistość). Pojęcie to ma charakter graniczny, gdyż wszelkie myślenie nadaje koniecznie kształt każdemu przedmiotowi, wytwarzając w ten sposób drugi, bardziej powierzchowny poziom „pozorów”, królestwo kształtów i sensu. Człowiek jest głęboki, jeśli pod pozorami, które wytwarza (czy to w działaniu, czy w sztuce, w filozofii itd.) słyszy warkot chaosu. Nietzscheańscy Grecy „byli powierzchowni – bo byli głębocy!”¹⁴². Musieli oni przezwyciężyć pięknymi pozorami uciążliwe poczucie panowania chaosu, ale całą moc tych pozorów mogą w pełni dostrzec tylko ci, którzy jednak cały czas czują pod ich powierzchnią zachowany w nich chaos. W chrześcijańskim świecie głębokim myślicielem jest Pascal, czujący wszechobecny chaos i absurd, z którego może się uwolnić jedynie odwołując się do wiary w Boga. W obu przypadkach „pozory” nie negują chaosu, jest on spostrzegany jako istotna część rzeczywistości, która musi być ciągle na nowo przezwyciężana życiem sensu. „Gra” (w sensie Gadamerowskim, o którym będzie mowa w następnym rozdziale) pomiędzy chaosem a pozorami jest największym napięciem, zmuszającym człowieka do rozwoju jego największej mocy symbolotwórczej na płaszczyźnie metafizycznej, z której Nietzsche nie rezygnuje pomimo niektórych jego ostrych haseł.

Aby uniknąć uwikłania w transcendentny schemat tradycyjnej metafizyki, można określić stopień głębi istnienia w odniesieniu do stopnia **radikalności sensu**. Ponieważ według Nietzschego nie ma obiektywnej, istniejącej w sobie rzeczywistości z jednej, a subiektywnego sensu z drugiej strony, to zarówno rzecz jak i jej sens „narzucony” przez pewną perspektywę muszą być pojęte razem. Stąd szczególna trudność tej koncepcji, wyrażanej językiem, w którym niewątpliwie dokonuje się „hermeneutyczna” gra między jakimś „zewnątrz” i pewnym „wewnątrz”.

¹⁴² RW, *Przedmowa*, s. 13.

Rzeczywistości fundamentalne są odczuwane zarazem jako pochodzące z zewnątrz i jako to, co najgłębsze w nas¹⁴³. Ujawniają się przez proces zachodzący w emocjach, doprowadzony do skrajności, do „indyferencji” świat/Jaźń, kiedy Jaźń staje się „światem”, płynną wielością. Sam rozum nie zdoła spostrzegać tego paradoksalnego zjawiska, tylko człowiek całym sobą, wchodząc w ten związek ze światem próbuje wyjaśnić i rozwinąć, wyrażać jego sensy.

„Tej dialektycznej jasności nie można uzyskać jedynie na drodze logicznego rozumowania. Istnieje ona bowiem naprawdę tylko jako rozszerzenie jaśniejącej przestrzeni **możliwej egzystencji**”¹⁴⁴.

Myślenie żywe jest głębsze, gdy pozostaje jak najbliżej tego źródła, w przeciwieństwie do myślenia, które znajduje zadowolenie w swoim powierzchownym, uświadomionym działaniu. Człowiek może podlegać procesowi stopniowej ekspansji czy zagłębienia się w świecie: ma zdolność nabierania dystansu wobec samego siebie dzięki coraz mocniejszemu doświadczeniu tego, co bardziej **sprawiedliwie** decyduje o sensie, jaki nadajemy rzeczom i zdarzeniom (np. choroba czyni „podejrzliwym” wobec życia, dzięki niej nabieramy dystansu wobec naiwnej wiary w życie¹⁴⁵).

Nie znajdziemy u Nietzschego obiektywnego opisu doświadczeń „fundamentalnych rzeczywistości”, ale można o nich wnioskować na podstawie jego rozważań, czym, wbrew deklaracji bycia myślicielem „wyjątkowym”, wpisuje się on w długą tradycję filozofii i mądrości. Doświadczenia radykalne decydują swoim ciężarem o sensie wszystkich innych doświadczeń i sposobów nadawania sensu: to są przede wszystkim ludzkie doświadczenia skończoności/nieskończoności, przypadku, piękna, sprawiedliwości, prawdy i sensu/absurdalności¹⁴⁶, które mają prawdopodobnie ogromny wpływ na kształtowanie się wszelkich interpretacji świata w różnych kulturach, stanowiąc w ten sposób jakby „obiektywnie”¹⁴⁷ głęboki nieustający „głos basowy” naszego życia.

Te doświadczenia są wywoływane przez emocje płodne w tworzenie głębokiego sensu, podobnie do (ducha) **muzyki**: „muzyka oddaje wewnętrzne jądro, wcześniejsze od

¹⁴³ NR3, §3, s. 138.

¹⁴⁴ Jaspers, Nietzsche, s. 40.

¹⁴⁵ Por. *Przedmowa*, w: WR, s. 11, oraz WR, §23, s. 62.

¹⁴⁶ „Największe istniejące cierpienia jednostki – niewspólność wiedzy u ludzi, niepewność pojęć ostatecznych i nierówność sił – wszystko to budzi w niej żądzę sztuki”, RW w Bayreuth, §4, s. 39.

¹⁴⁷ Por. NT, §5, s. 107-108: „nawet poeta liryczny wyraża ponad siebie ‘samo życie’, jest artystą ‘obiektywnym’, bo przekroczył małe ego na rzecz ‘bezosobowej’ warstwy sensu, której obecność lśni w sztuce”.

wszelkiego kształtowania, czy też serce wszystkich rzeczy”¹⁴⁸. Poprzez takie doświadczenia człowiek jest najbliżej chaosu i jego wyzwania rzuconego sensowi.

Myślenie symboliczne czyni nas wrażliwymi na „**żywiol genealogiczny siły**”¹⁴⁹, na źródła, miejsca narodzin sensu, w których umysł zawsze na nowo wydaje się wyłaniać ze świata. Rozległość i mnogość doświadczeń ma znaczenie, o ile jest środkiem stworzenia takiego środowiska, inaczej pozostałyby one powierzchownymi okazami kolekcji. W środowisku sens ledwo oddziela się od nieskończenie złożonej „ciemnej materii” nieukształtowanych sił; to w nim umysł najpełniej czuje swoje powołanie twórcy kształtów: nie wytwarza form z przyzwyczajenia ani dla prostej przyjemności, ale żeby panować symbolicznie nad chaosem, z którego się wynurza. Najmocniejszą postacią panowania jest opanowanie chaosu, a można to osiągnąć, będąc pod pewnym względem najbardziej do niego podobnym, ponieważ integrujemy go lepiej za pomocą sensów stworzonych z jego „substancji”.

Twórca odczuwa chaos, ale czują go również ludy ożywione naturalną religią, gloryfikującą ich instynkty. To nieskonceptualizowane „dno” świata odczuwają jako zbiór irracjonalnych sił – straszliwych sił, które ludy te zdołały wykorzystać, potrafiły je wyrażać, którym są wdzięczne za życie. Siła ich artystycznych i konceptualnych przedstawień objawia się w pełni tylko temu, kto wie, że są one zwycięstwem nad chaosem. Tak samo dla nowożytnego myśliciela największe piękno pozoru tkwi być może w jego istocie: w sugerowaniu tego, co się za nim skryło¹⁵⁰. Ten niestabilny pozór przesłaniający „sedno” jest jego chwilowym zwycięstwem.

2.2. **Metafizyka**

Tak jak w innych konfiguracjach emocji, także i tu człowiek koniecznie tworzy (choć w sposób nieuświadomiony) „istotę” czy „duszę” świata, tylko że rozległość tych doświadczeń pozwala mu bardziej realnie poczuć, że jego umysł nie jest tylko umysłem pewnego ograniczonego bytu, a umysłem „wszystkich” bytów, co zmusza go do

¹⁴⁸ NT, §16, s. 163.

¹⁴⁹ Deleuze, Nietzsche i filozofia, s. 58.

¹⁵⁰ RW, §54, s. 78.

przekroczenia siebie samego: nazwiemy to „**doświadczeniem metafizycznym**”, ponieważ „umysł” jest tutaj synonimem „istoty wszechświata” czy „serca wszystkich rzeczy”¹⁵¹.

Metafizyczne doświadczenie wydaje się celem dążenia woli mocy człowieka – „zawładnąć światem”. Będąc bytem, którego „sam byt” domaga się zdefiniowania, dążąc w „problematycznym” stawaniu się sobą do panowania nad taką a taką częścią świata, „chce” on, żeby jego własne bycie zawładnęło światem, co może jedynie znaczyć: chce **poczuć, że świat jest ożywiony tą samą siłą, która go ożywia, którą „jest”**¹⁵². Bez tego uczucia, które jest „artystyczne”, poetyckie i w tym sensie „fałszywe”, ale witalne, wiedza o rzeczach, jakkolwiek byłaby prawdziwa, nie miałyby większej wartości. Nasza największa moc tkwi w „byciu światem”, co zakłada wystarczającą siłę pragnienia i wrażliwości z jednej strony oraz zdolności czy władania środkami wyrazu z drugiej. Moc tkwi więc w głębokości doświadczenia danej osoby, a to mogą być osoby mało widoczne i żyjące skromnie¹⁵³.

Otóż proces przedefiniowania każdej rzeczy (w obrębie „żywego myślenia”, możliwego bez racjonalnej świadomości) jest z konieczności metafizyczny, gdy człowiek poprzez ten proces „zdefiniuje” (głównie własnymi emocjami) umysł i jego miejsce w świecie. W obliczu fundamentalnych rzeczywistości czuje on zarazem zagrożenie chaosem i potrzebę samego umysłu, by stworzyć sens, który by stanowił dla niego symboliczną przeciwwagę. Zdefiniowanie sensu jako takiego, wartości jako takich i ich związku ze światem może zostać dokonane w sposób konkretny (a więc prawdziwie „kosmiczny”) tylko, jeśli człowiek dzięki swojej wrażliwości jest w obliczu granic „między” umysłem a światem¹⁵⁴.

W doświadczeniu metafizycznym nie łączymy się z tajemniczym, autonomicznym i ontologicznie wyższym bytem (według tradycyjnej koncepcji bóstwa) – jedność naszego „przeznaczenia” czy nieświadomionej woli musi się wiązać z (czy „pertraktować” z) najszerszym dostępnym doświadczeniem, które nie ma w sobie nic utopijnego, skoro nasze odczucia istnienia innych bytów i „sytuacji fundamentalnych” nie są tylko subiektywnymi wytworami. Odkąd czuję istotną jedność z innymi bytami, środek mojego bytu przemieszcza się „poza mnie”, inaczej mówiąc, zachodzi proces, w którym Ja „staje się światem”.

¹⁵¹ Zob. NT, §16, s. 163. Tego rodzaju formuły nie znikają z tekstów Nietzschego po jego zwrocie antyromantycznym, por. N12, 1[73], s. 65: „Moralność jest częścią doktryny afektów: jak dalece afekty sięgają serca istnienia?”

¹⁵² Por. NR3, §7, s. 173.

¹⁵³ Por. PP 1876-1889, §34, s. 41, oraz N10, 16[39], s. 456.

¹⁵⁴ „Nadczłowiek jako gatunek jest również ‘najwyższym rodzajem wszelkiego jestestwa’.” Deleuze, Nietzsche i filozofia, s. 186.

Nie trzeba być wyższym rodzajem człowieka, żeby mieć dostęp do metafizycznego doświadczenia. Każdy lud, który żył w „naturalnych” warunkach i rozwinął myślenie symboliczne, mógł wykształcić w sobie wrażliwość, która nadała żywy sens najbardziej fundamentalnym warunkom jego życia. Nawet jeśli jego wiedza była mniejsza od naszej, to stosunek do świata był pełniejszy, żywy, „syntetyczny”, konkretny¹⁵⁵. Poczucie jedności z przyrodą odczuwaną jako wyższa od człowieka i irracjonalna, było ogólnie udziałem wszystkich członków tradycyjnych społeczeństw. Ale droga rozszerzenia Jaźni poprzez przejście przez różne doświadczenia i poszczególne wcielenia życia jest jeszcze dla nowożytnych możliwą drogą do wzrostu i żywego myślenia.

3. Kompozycja

Umysł jest u ludzi narzędziem największej mocy scalania świata, tylko on ma zdolność zespolenia emocji i kategorii, jednocząc tym samym świat spostrzegany przez daną osobę, jednocząc w końcu Jaźń, która jest tą perspektywą na świat (jest „Jaźnią-swiatem”, „żywym systemem”).

Widzieliśmy, że to ona pierwotnie nadaje tożsamość rzeczom, wybiera ich cechy, odróżnia od innych (ma więc właściwości greckiego *logosu...*), zanim intelekt określi te byty dla świadomości. Zjednoczenie myśli i emocji jest możliwe tylko w niej, za sprawą intuicji, zbierającej wewnątrz wszystkie emocje i myśli: każda z nich wydaje się wynurzać na swój sposób z tego samego źródła, zamiast być wydedukowana czy sklasyfikowana¹⁵⁶.

Ten proces osiąga maksimum mocy dzięki sposobowi zjednoczenia siebie, który można nazwać **kompozycją**. Kompozycja jest spełnieniem stanowienia ciała i jego potencjalnej głębi: żywa jedność emocji rezonujących między sobą zostaje doprowadzona do doskonałości **dzieła**, utrzymującego *milieu* i wzmacniającego wzajemnie emocje, jedno przez drugie. Dziełem w ogólnym znaczeniu nazywam tutaj względnie stałą formę, potrafiącą w sposób trwały wyrażać i wzajemnie wzmacniać liczne i głębokie emocje (oprócz dzieł sztuki możemy wymienić instytucje albo szczególnie znaczące słowa i działania itd.). Poprzez dzieła i kulturę człowiek staje się stosunkowo niezależny od rzadkości objawień środowiska w życiu; dzieła utrzymują ten płomień, żywiąc ludzkie poczucie sacrum i wyrażając w sposób trwały głęboki sposób „zawłaszczenia świata” przez sens („duszę świata”)¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Por. NR2, §4, s. 81.

¹⁵⁶ Por. Bergson, s. 49-52.

¹⁵⁷ Por. Safranski, s. 154-155.

Jakie są warunki możliwości dzieła? Co sprawia, że dzieło wydaje się trwale posiadać autonomiczne życie, utrzymujące środowisko? Jakie są konsekwencje takiego pojmowania dzieła dla pojęcia sensu?

Zamiast opisywać dzieła (w tradycyjnym sensie), Nietzsche skupił swą uwagę na siłach życia, których obecność stała się warunkiem ich powstania i trwale wyraziła się w ich tkance. Jest to szczególnie charakterystyczne dla jego nowego podejścia do estetyki, w którym przyjął punkt widzenia autora¹⁵⁸. Dla idei tworzenia sensu, którą staram się rozwijać w tej pracy, decydujący będzie opis tego, co dzieje się „w” wielkim twórcy (Nietzschego interesują głównie przypadki artysty jako takiego i filozofa). Odwołam się tu głównie do dwóch aspektów mocy Jaźni, które już opisałem: żywej jedności Jaźni ze światem i jej głębi, rozwijając je i uzupełniając o Nietzscheańskie idee, dotyczące opracowania dzieł i piękna.

Za punkt wyjścia i podstawę wywodu posłuży mi poniższy cytat, syntezujący liczne myśli Nietzschego o dziele jako tworze posiadającym autonomiczne życie:

„Stany fizjologiczne, które w artyście zostały niejako wyhodowane w „osobę” i które w takim czy innym stopniu cechują człowieka w ogóle:

1. **upojenie**: zwiększone poczucie mocy; zniewolenie wewnętrzne, aby z rzeczy uczynić odbicie własnej pełni i doskonałości –
2. **ekstremalne wyostrenie** pewnych zmysłów: tak iż rozumieją – i tworzą – zgoła odmienny język znaków (...) ekstremalna ruchliwość, dzięki której powstaje ekstremalna komunikowalność; chęć wypowiedzenia wszystkiego, co potrafi dać znak... potrzeba niejako pozbycia się siebie dzięki znakom i gestom (...)
3. **mus naśladowania**: skrajna drażliwość, przy której dany wzór udziela się zaraźliwie – jakiś stan został odgadnięty i **przedstawiony** na podstawie znaków...
Obraz wynurzający się z wnętrza dzieła już jako poruszenie członków (...)

Swego rodzaju głuchota, ślepotą na to, co zewnętrzne – zakres **dopuszczanych** bodźców jest ściśle ograniczony –

(...) Podobnie jest z różnicą płci: od artysty, który **daje**, nie należy wymagać, by stał się kobietą – by „**odbierał**”...¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Por. GM, III, §6, s. 108. Zob. też N13, 14[170], s. 307: „Nasza estetyka była dotychczas estetyką kobiecą w tej mierze, w jakiej tylko odbierający sztukę formułowali swoje doświadczenia [na temat tego,] „co jest piękne”. W całej filozofii po dzień dzisiejszy brakuje artysty...”.

¹⁵⁹ N13, 14[170], s. 306-307.

3.1. Zjednoczenie życia sensu.

Zjednoczenie emocji i sensów jest pierwszym aspektem kompozycji, dzięki której twórca „rodzi” *dzieła, które wydają się posiadać własne, organiczne życie sensu*.

Analogicznie do bytów ożywionych, w których siła i jedność nie mogą pochodzić z zewnątrz czy z jednej ich części, ale ze wszystkich części, które są „posłuszne” największym siłom¹⁶⁰, jak gdyby dążyły za nimi naturalnie, w swojej pracy artysta technicznie (wpaja) „**duszę**” w swoje przedmioty, selekcyjnie nadaje im taki sposób, aby posiadały żywą (organiczną) jedność, pozwalającą poczuć obecność tej duszy w każdej części dzieła¹⁶¹. Sens, dusza całości istnieje potencjalnie już od początku tworzenia. To ta żywa jedność nadaje dziełu pełną autonomię, która pozwala je widzieć jako „**władczy twór, który żyje**”, w którym części i funkcje są **rozgraniczone i powiązane wzajemnie**, w którym nie znajdzie miejsca nic, do czego najpierw nie dołożono by „**sensu**” **wiążącego się z całością**”¹⁶².

Wydaje się naturalne, że twórca może stworzyć tę jedność dzieła tylko wtedy, gdy sam znalazł wystarczająco giętkie i silne siły plastyczne, aby zjednoczyć całą Jaźń. Żywa jedność możliwa jest szczególnie wtedy, gdy rzeczywiście dowodzi siłą, potencjalnie zdolna do zjednoczenia wszystkiego. Fasadową jedność wytwarza siła, która w danej chwili jest najsilniejsza, ale niezdolna do żywego zjednoczenia - efektem jej działania staje się tym samym niedoskonała, powierzchowna, sztuczna jedność, łatwo ulegająca rozkładowi. Rozkład (fr. *dé-composition*) jest chorobą, znakiem dekadencji i nasz „okres atomów”¹⁶³ jest zasadniczo dekadentki, jak świadczy o tym chociażby brak organicznej jedności dzieł sztuki oraz brak jedności działania i myślenia w życiu codziennym (jakkolwiek głębokie byłoby to myślenie na płaszczyźnie intelektualnej): „wszystkie te piękne włókna nie są związane w jeden silny węzeł: tak że czyn widzialny nie jest czynem ogólnym i samoobjawieniem tej wewnętrzności, lecz tylko słabiuchną lub surową próbą jakiegoś włókna, chcącego uchodzić raz pozornie za całość”¹⁶⁴.

Wielkość mocy jest nierozdzielnie związana z umiejętnością głównej siły, polegającą na rozpoznawaniu i wykorzystywaniu wszystkich innych sił. Chodzi tu o charakterystyczne

¹⁶⁰ Por. N11, 25[437], s. 110.

¹⁶¹ N12, 2[130], s. 140: „Fenomen „artysta” najłatwiej daje się **przejrzeć**: od jego strony spojrzeć na **podstawowe instynkty mocy**, natury itd.! [A] także religii i moralności!”

¹⁶² GM, II, §17, s. 86-87 (wyróżnienie w tekście – E.L.).

¹⁶³ Por. NR3, §4, s. 145: „Przeżywamy okres atomów, atomistycznego chaosu.” (przekład zmodyf. - E.L. na podstawie: „Wir leben die Periode der Atome, des atomistischen Chaos”, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/SE-4>)

¹⁶⁴ NR 2, §4, s. 83, por. *ibid.*, s. 84: „[wśród] narodu, który swej jednolitej wewnętrzności nie jest już pewien”.

dla ożywionego świata „**giętkie**” czy płynne zjednoczenie, które nie znosi (nie redukuje) autonomii części, wewnętrznie zjednoczonych między sobą, a rozgraniczając je, potęguje ich siłę (według wszechobecnego u Nietzschego wzoru „hierarchii”, „dyscypliny”, itp.) albo w sposób bardziej oczywisty charakterystyczne dla muzyki, w której każda nuta wydaje się „słuchać dobrowolnie” tego, co nakazuje „naturalnie” melodia. Istnieje więc naturalna, „organiczna” jedność każdego udanego dzieła, w której części są nieodłączne od całości, która je „ożywia” i zwielokrotnia ich możliwości, ich moc.

„Ale gdzie w ogóle znaleźć harmonijną całość i wielogłosowe współbrzmienie w jednej naturze, gdzie bardziej podziwiamy harmonię niż właśnie u ludzi takich jak Cellini, u których wszystko, poznanie, pragnienia, miłości, nienawiści zbiegają się w jednym punkcie, jednym ośrodku, i gdzie właśnie zniewalająca i dominująca przewaga tego żywego centrum tworzy i ustala harmonijny układ dynamiczny? (...) Ów filozof-wychowawca, którego sobie wymarzyłem, nie tylko odkryłby ową siłę centralną, ale umiałby też zapobiec, by **nie zniszczyła innych sił** (...).”¹⁶⁵

Równowaga i jedność pragnień i myśli-emocji świadczy o tym, że Jaźń silnie odczuwa ich fundamentalne pokrewieństwo i że są one w zasadzie różnymi wyrazami „tego samego”, co następnie pozwala stwórcy wyrazić sens wspólny poprzez różne „materiały” połączone w tym samym dziele, nawet jeśli są tak odmiennej natury, jak na przykład racjonalna myśl i ciało.

Z tego punktu widzenia nawet w filozofii ma miejsce poetycki charakter każdej kreacji integrującej emocje, formy i myśli. Jest to bardzo wyraźne u Nietzschego, który w emocjonalnym i przedwerbalnym korzeniu języka widzi niewyczerpane źródło tworzenia sensów. To, co w młodości mówił o twórczości Wagnera, można odnieść do niego samego¹⁶⁶:

„Cielesność wyrażenia, zuchwała zwięzłość, potęga, rytmiczna różnorodność, dziwne bogactwo silnych i ważnych słów”¹⁶⁷.

Jeśli każde pragnienie jest w rzeczywistości zmieniającą się wielością pragnień, to jak można je postrzegać jako zdolne do zjednoczenia wszystkich innych, jak odczuwać jedność, która wydaje się urzeczywistniać?

¹⁶⁵ Friedrich Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Znak, Kraków 1996, cz. 3, §2, s. 174. Cytuję jako: *Niewczesne*. Por. *Eskapady niewczesnego*, §7, s. 92: „Natura jest [pełna] **przypadku**. Studium „z natury” zda mi się lichym znakiem: zdradza podporządkowanie, słabość, fatalizm – [wszelkie] płaszczenie się przed *petits faits* [fakcikami] pozostaje niegodne kogoś, kto **cały** jest artystą.”

¹⁶⁶ Por. EH-B, s. 79.

¹⁶⁷ RW w Bayreuth, §9, s. 66. Por. wypowiedź Nietzschego o Hafizie i Goethem: „duch zadomawia się niejako w zmysłach tak samo, jak zmysły w duchu”, N11, 41[6], s. 559.

W obszernym cytacie przytoczonym na s. 97 zawarta jest istotna wskazówka Nietzschego: „jakiś stan został odgadnięty”. Dominująca siła z jej zdolnością do jednoczenia różnych chęci i emocji/myśli, nurtuje i wyłania się w pewnych uprzywilejowanych, „optymalnych” stanach tego jej dążenia. Stan „optimum” jest chwilową równowagą sił, emocji i myśli, która najściślej łączy wszystkie nasze najsilniejsze myśli i emocje, a zatem wydaje się najlepiej wyrażać i realizować nasze **przeznaczenie**. Stan ten jest subtelny jak nić, więc może przeniknąć przez wszystkie siły, aby je połączyć. To, że został „odgadnięty”, wskazuje, że jego osobliwość i potęgę, *kairos*, odczuto całe na raz, w jednym mgnieniu oka: jednocząca siła, z jej zdolnością zebrania rzeczy (w nas i w świecie), stała się oto żywą matrycą dla przyszłych syntez, osiągnęła postać dynamicznej, lecz trwałej pre-formy, w której łączyć teraz będzie kolejne pragnienia, emocje, myśli i „tworzywa”, „materiał” dzieła.

Twórca może odkrywać różne tego rodzaju stany, w zależności od emocji, sił i myśli jakie się pojawiają¹⁶⁸. Najbardziej źródłową, a zarazem „ogarniającą” jedność, efekt działania jednoczącego nurtu Jaźni, można znaleźć tylko *ex post*, dostrzec ją w sposobie, w jaki każde dzieło wyraża całość, wywnioskować ją głównie za pomocą badania stylu. Ona sama z konieczności pozostaje ukryta przed twórcą: to najbardziej „mimowolna” rzecz na świecie¹⁶⁹.

Kognitywne skupienie się na sobie nie sprzyja żywej wiedzy; w interesie Jaźni nie leży, aby „poznała siebie” zbyt szybko, ponieważ świadome wyrażenie „formy”, którą twórca nosi w sobie, może spowodować utratę subtelnej osobliwości emocji, której nowość tak trudno uchwycić¹⁷⁰. Może zredukować żywioł myślenia do martwych pojęć bez siły napędowej twórczości¹⁷¹.

Płynność, wewnętrzna wielość i siła tego stanu pozwalają wytłumaczyć jego zdumiewające własności: z pewnością jest to „obraz” (jeśli został „odgadnięty”, posiadał już pewną formę), ale zdolny do stymulacji ruchów artysty, ponieważ jest nie tylko obrazem, ale również stanem umysłu/duszy, rozprzestrzeniającym się po ciele i sprawiającym, że podejmuje ono działania, które odpowiadają mu w określony sposób, odbierając/wyrażając siłę wielu pragnień i emocji/myśli (śpiewanie, skakanie, taniec, rysowanie, chodzenie po wysokich górach...: siły, które najlepiej umiemy rozwijać i które są najbardziej związane z wieloma mocnymi i nieświadomymi pragnieniami, są naszą królewską drogą do wszechświata...).

¹⁶⁸ Por. N10, 9[48], s. 329.

¹⁶⁹ Por. GM, II, §17, s. 86.

¹⁷⁰ Por. *Przedmowa*, §1, w: GM, s. 5; PDZ §281, s. 248.

¹⁷¹ Por. PDZ, §296, s. 258.

Paradoks tej „pre-formy” polega na tym, że jest ona wystarczająco subtelna i płynna, prawie bez formy, aby móc zebrać razem bardzo wiele różnych emocji-myśli za pomocą różnych materiałów, ale z konieczności posiada pewną formę, więc jest ograniczona. Im bardziej płynna jest „tożsamość” Jaźni, jaką wskazuje ta forma, tym bardziej może integrować głębokie rzeczy (z którymi powierzchowni ludzie nie są w stanie się utożsamić, mając zbyt zdeterminowaną formę).

Ale to otwarcie jest z konieczności ograniczone w konstrukcji dzieła, dlatego Nietzsche dostrzega w działaniu artysty „mimowolną” mądrość chęci niedostrzegania wielu rzeczy, „egoizm jako konieczny, aby nie zostać wplecionym w rzeczy: jako wiązadło i podpora”¹⁷². Jeśli ‘ego’ twórcy „w swym zachowaniu jest (...) żywe, kształtujące, pożądające, tworzące, i jeżeli w każdym momencie sprzeciwia się pogrążaniu w rzeczach, to zachowuje swą siłę, polegającą na tym, że coraz bardziej wchłania rzeczy w siebie i czyni je pogrążającymi się w nim”¹⁷³. Ów egoizm jest granicą, umożliwiającą zbudowanie organicznej całości, w której wszystko bez końca współbrzmi ze sobą, ponieważ wszystko jest ożywiane tym samym sensem.

3.2. Głębia dzieła i mocniejsza jedność.

3.2.1. Słuchanie

Zdolność do tworzenia prawdziwie żywej jedności jest jednym z kryteriów mocy. Ale taka jedność może być dodatkowo wzmocniona przez rozległość i głębię, tak sensu, jak i rzeczywistości, które ona wyraża, czyli przez to, co zostało zjednoczone: czy twórcy udało się zjednoczyć wiele, i jak głębokich aspektów świata? Tutaj chcę przybliżyć dodatkową moc, jaką wnosi do twórczego działania największa otwartość na świat. Jakie ułożenia (*agencements*) elementów dzieła, ich kompozycje (współ-pozycjonowania) są korzystne? Jakie modyfikacje wymusza na nich „działanie” rzeczywistości? W jaki sposób ich głębokie związki jeszcze bardziej wzmacniają żywą jedność?

W pismach Nietzschego często pojawia się obraz ideału człowieka jako „sumy”, człowieka „syntezy”¹⁷⁴, niezależnie od dziedziny jego twórczości: „Wiele przeżywać: wiele przeszłego przy tym współprzeżywać; wiele własnego i cudzego przeżywania przeżywać

¹⁷² N10, 1[42], s. 48.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Por. Lewandowski, N12, s. 23.

jako jedność: wszystko to konstytuuje najwyższych ludzi; nazywam ich ‘summą’¹⁷⁵. Mocna Jazń nie tylko stara się zjednoczyć, aby osiągnąć swoją największą możliwą moc, ale dzięki „wyostrzonym zmysłom”¹⁷⁶ otwiera się na wielość podstawowych doświadczeń, wzmacniających jej żywą jedność z innymi istotami. Jest to aspekt receptywności lub „kobiecości” twórcy, który musi być w nim zrównoważony wspomnianym już „egoizmem” i potrzebą jedności: pragnieniem ukształtowania rzeczywistości według określonej formy lub ograniczonego wzoru.

Takie rozumienie żywego sensu stanowi jednocześnie nową metodę filozoficzną, pokrewną wobec głównego „**muzycznego**”¹⁷⁷ Nietzscheańskiego modelu filozofii, nakazującego podążać w głąb „słuchając”. Oglądanie, porównywanie i kategoryzowanie określonych form widzialnego świata, ludzkich twarzy¹⁷⁸ rozprasza nas, o czym można się przekonać, gdy we władanie bierze nas muzyka. Skupione słuchanie, chłonięcie muzycznej frazy wręcz zmusza do zamknięcia oczu, ‘opuszczenia kurtyny’ przed nadmiarem światła i jego form, po to, aby bez przeszkód móc zatopić się w naszej głębi i głębi świata, z ich esencjalnym, radykalnym życiem lub stawaniem się.

„Tak jak natura nie postępuje według celów, tak i myśliciel nie powinien myśleć w odniesieniu do celów, to znaczy niczego nie szukać, nie chcieć niczego dowodzić ani obalać, tylko przysłuchiwać się, jak muzyce: odbiera on wrażenie w zależności od tego, jak wiele lub jak mało usłyszał”¹⁷⁹.

Nie można lepiej wyrazić idei, że świat ma dla nas taką wielkość, jaką jesteśmy w stanie dostrzegać. Samo pragnienie dostrzegania więcej jest radykalnym znakiem mocy. Głębsza świadomość, że na świecie jest coś, co wykracza poza nas, jest przywilejem „wznoszących się” istot, które chcą wyjść poza siebie. A przekroczenie samego siebie to przede wszystkim przekroczenie świadomego Ja, posiadającego własne ograniczone prawdy, cele, pragnienie pewności w obliczu innych opinii, itp.¹⁸⁰

¹⁷⁵ N10, 5[1]30., s. 192.

¹⁷⁶ Por. hasło: „**uczyć się widzieć**” w: „Czego nie dostaje Niemcom ?” §6, w: ZB, s. 83.

¹⁷⁷ Sam Nietzsche zachęca do odczytania swojego dzieła jako muzyki. Por. EH-B, s. 95: „Może całego *Zaratustrę* można by zaliczyć do muzyki”.

¹⁷⁸ Por. N10, 13[7], s. 409: „Najlepszą maską, jaką nosimy, jest nasza własna twarz”.

¹⁷⁹ NF-1880, 4[73]: „Wie die Natur nicht nach Zwecken verfährt, so sollte der Denker auch nicht nach Zwecken denken d.h. nichts suchen, nichts beweisen oder widerlegen wollen, aber so wie bei einem Musikstück zuhören: er trägt einen Eindruck davon, je wie viel oder wie wenig er gehört hat” – przeł. E.L.

¹⁸⁰ Nietzsche krytykował np. filozofów sokratejskich za to, że chcieli koniecznie „mieć rację”. Por. N13, 14[146], s. 288.

Twórca w istocie „słucha” rzeczy i nasłuchuje sensu, który wydają się wskazywać („wszystk[ieg]o, co potrafi dać znak”¹⁸¹), ponieważ jest wyczulony na głębokie pokrewieństwo, jakie istnieje między najróżniejszymi materiałami, formami, emocjami, myślami, sytuacjami itp. Ich potoczny sens zaciera się, gdy przez bezpośrednie wrażenie i jego intelektualną kategoryzację „przebija się” głębsze odczucie, zaszczipiane/rozpoznawane przez to, co w nas najgłębsze, z konieczności (względnie) nieokreślone, niezdolne do rozpoznania siebie w jednostkowych jakościach form lub materiałów. Słuchanie świata jest zatem nieodłącznym słuchaniem Jaźni przez istotę, która wie, że świadomość nie jest ogniskiem sensu, ale jego rezultatem: powstrzymuje się więc, by zrobić miejsce i otworzyć się na swoją ciemną stronę, na prawdziwe żywe ognisko sensu.

Sens ten najmocniej przejawia się w pięknie, przez które jawi się jako harmonijne i intensywne zebranie wielu sensów, wzmagając pragnienie słuchania nowej, głębokiej i płodnej granicy między światem a człowiekiem:

„**Wyciszenie** w obliczu piękna jest głębokim **oczekiwaniem**, chceniem **słuchania** najdelikatniejszych, najodleglejszych tonów – zachowujemy się podobnie do człowieka, który cały staje się uchem i okiem: piękno ma **nam coś do powiedzenia**, **dlatego cichniemy** i nie myślimy **o niczym, o czym zwykliśmy myśleć**”¹⁸².

W obliczu dzieła i wydarzenia, którym ono jest, uosobienie wydarzenia jest nieuchronne i narzuca się jako najbardziej naturalny środek wyrazu, nawet jeśli nie zakładamy, że za nim istnieje odrębny byt, który „chce” coś powiedzieć. W istocie, w jaki sposób moglibyśmy trafniej wyrazić poczucie, że głębszy sens nie pochodzi tylko od nas, lecz od całości człowiek-świat, od horyzontu czy granicy, przez które człowiek przekracza samego siebie? Faktycznie, w każdym udanym dziele jest coś jeszcze nowego i nieokreślonego, co „**chce**” **zostać powiedziane**, co szuka sobie poprzez nas swojego wyrazu¹⁸³. Głębsza nowość, która chce być wyrażona, zapowiada nowy sposób hierarchizowania rzeczy (nowy sposób nadawania im sensu) i wymaga od nas, żebyśmy ją po prostu dostrzegli, pragnie naszej dyspozycyjności, czy rozporządzalności¹⁸⁴. Nasze zwyczajne zajęcia i pojęcia stanowią „hałas” i przeszkodę dla nowego przesłania, które nie jest tylko przesłaniem, lecz apelem do zmodyfikowania sensu wszystkich rzeczy, dotarcia do głębszego sensu samego istnienia.

¹⁸¹ Ibid., 14[170], s. 307.

¹⁸² N10, 7[192], s. 281.

¹⁸³ Por. EH-B, s. 99.

¹⁸⁴ Por. Gabriel Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. Piotr Lubicz, PAX, Warszawa, 1959, s. 23. Cytuję jako: Homo viator. Por. N10, 5[1]240, s. 212: „Mamy być lustrem bytu: jesteśmy Bogiem w pomniejszonej skali”.

Głębia wiążąca się z silnymi pragnieniami jest środkiem potężniejszej mocy (rozumianej jako gromadzenie sił), ponieważ możliwość odczuwania tak głębokiego pokrewieństwa wielu różnorodnych rzeczy umożliwia tworzenie ich jedności, jednocześnie integrując z nimi najgłębszą Jaźń.

Tylko wielka cisza i wielka samotność pozwalają dostrzec radykalną, głęboką nowość doświadczenia¹⁸⁵: „Cisza, owa kontemplatywność, cierpliwość są więc **przygotowaniem, niczym więcej!**”¹⁸⁶, a długie słuchanie jest znakiem, że znajdujemy się w obliczu „rzeczywistości fundamentalnych”.

To z pewnością główny powód, dla którego Nietzsche krytykuje romantyków (i *par excellence* Wagnera): nawet jeśli mają wszystkie cechy artysty wskazane w powyższych cytatach (wyostrzone zmysły itd.), to nie osiągają wielkiego stylu z powodu braku głębokiego pragnienia, wrażliwego na fundamentalne rzeczywistości, które daleko wykraczają poza podmiot i jego dążenie do społecznego uznania. Widać u nich niezdolność do kochania formy dla niej samej, brak powolnego i głębokiego nurtu, dzięki któremu rzeczy mogłyby przemawiać lepiej niż poprzez świadome zabiegi twórców¹⁸⁷. Ujawnia to również sposób, w jaki mieszają wszelkiego rodzaju style i formy, a zwłaszcza często podkreślane „*espressivo*”, mające na celu wywołanie wrażenia bez prawdziwie głębokich myśli i uczuć, co ostatecznie wysuwa na pierwszy plan Ja artysty oraz jego pragnienie zaimponowania odbiorcom (publiczności, „masie”) za wszelką cenę, „brutalnymi” środkami¹⁸⁸. „Zewnętrzny” charakter sztuki romantycznej przejawia się również w nadużywaniu języka werbalnego, pojęć, erudycji, biorących górę nad formą, niezdolną do przemawiania sama przez się:

„Jak my, są pełni, przepelni ogólnych idei. Kochają formę nie za to, czym ona jest, lecz za to, co **wyraża**”¹⁸⁹. To zdanie podkreśla różnicę między wyrażanym „znaczeniem”, a „sensem”: znaczenie wyznaczone przez intelekt i zdrowy rozsądek jest określone i względnie stałe, sens to potencjalnie żywy związek rzeczywistości w nieświadomej Jaźni. Znaczenie ma natychmiastowy skutek: jest szybko rozumiane przy użyciu stosunkowo powszechnych form i symboli, przeciwnie sens dzieła, który wymaga zrozumienia i pragnienia artysty, zdolnego do odczuwania wszystkich „rzeczy”, zbieranych w żywy i twórczy sposób (coś jest w trakcie tworzenia, z głębi emocji). Dlatego kocha on formę dla niej samej („za to, czym ona jest”),

¹⁸⁵ N10, 7[230], s. 289: „Ludzie w większości nie są w ogóle zdolni do przeżyć: nie żyli dostatecznie w samotności – wydarzenie zaraz jest splukiwane przez nowość”.

¹⁸⁶ Ibid., 7[192], s. 281.

¹⁸⁷ Por. PW, 7, s. 101.

¹⁸⁸ Por. ibidem 11, s. 111.

¹⁸⁹ N12, 7[7], s. 260.

ponieważ jej obecność jest stale odnawianym źródłem stanu umysłu, przez który wiele rzeczywistości jest połączonych w sposób wzmacniający Jaźń i stymulujący jej tworzenie¹⁹⁰.

Kiedy taki człowiek kocha skok bardziej niż swoje życie, widzi w nim o wiele więcej niż znaczenia¹⁹¹. Widzi w nim sens, który łączy i wykracza poza całe jego życie, więc wszystkich rzeczy, która ma większą wartość niż jednostka¹⁹². To właśnie ta głębia i wyżyna wywołują jego entuzjazm, który jest tym cenniejszy, im bardziej wydają się być odczuwane „rzeczywistości fundamentalne”.

Artysta może je wyrażać i poznać¹⁹³ dogłębniej, gdyż zbiera nie tylko swoje osobiste doświadczenia, ale doświadczenia „ludzkie” jako takie i próbuje je przekraczać (na przykład w kierunku „doświadczenia sensu jako takiego” lub innej wyższej perspektywy)¹⁹⁴. Koncentrując w sobie taką mnogość i złożoność doświadczeń, pozwala, by ich wspólny sens maksymalnie się zagęścił, ewokując wieczność, przeczucwaną przez kolejnych odbiorców dzieła. Siła dzieła, gęstość jego sensów jest taka, że nie pozostajemy już w relacji z przemijającymi wrażeniami, ale, jak się wydaje, z „rzeczami samymi” takimi, jakimi zawsze są, ich istotą, ich harmonią z człowiekiem w jego istotowym położeniu. Słowa „istota” nie należy tu brać w ścisłym sensie, ale we względnym sensie istoty rozumianej przez człowieka, który osiąga największą „sprawiedliwość” dzięki swoim rozległym i różnorodnym doświadczeniom oraz umiejętności porównywania, interpretowania:

„**Sprawiedliwym** być wobec wszystkiego, ponad sympatią i antypatią, włączyć siebie w ciąg rzeczy, być **ponad sobą, przewyciężenie i odwaga** nie tylko wobec wrogów osobowych, dręczycieli, również w odniesieniu do zła w rzeczach, **szczerłość**, nawet jako przeciwniczka idealizmu i pobożności, ba, namiętności, nawet w odniesieniu do samej szczerości; **miłościwe usposobienie** wobec wszystkiego i każdego, dobra wola, która każe odkrywać {we wszystkim i każdym} ich **wartość**, ich uprawnienie, ich konieczność”¹⁹⁵.

Taka sprawiedliwość, sprzymierzona z wolą mocy jednostkowej Jaźni, daje efekt „prawdy”, który wzmacnia pragnienie narzucenia życiu i innym ludziom, w miarę możliwości

¹⁹⁰ Por. N13, 14[119], s. 262-263.

¹⁹¹ N12, 10[40], s. 398: „(...) stworzyć z tą namiętną obojętnością autentycznego artysty, który brzmieniem, tchnieniem, hopsom, przyznaje większą wagę niż samemu sobie?”

¹⁹² Por.: „Głęboka cześć przed Bogiem jest głęboką cziągą przed związkiem wszystkich rzeczy i przekonaniem o istnieniu wyższych istot od człowieka”. N11, 29[18], s. 286.

¹⁹³ Por. N10, 5[1]213., s. 209.

¹⁹⁴ Por. RW, §337, s. 220: „(...) to wszystko zebrać w swojej duszy, wszystko, co najdawniejsze i najnowsze, wszystkie straty, nadzieje, zdobycze, zwycięstwa ludzkości, wszystko to mieć w duszy i ścisnąć w jedno uczucie – toż przecież musi być szczęściem miary dotąd człowiekowi nieznanego, boskim szczęściem pełnym mocy i miłości (...) To boskie poczucie niechaj się zowie – człowieczeństwo!”

¹⁹⁵ N10, 1[42], s. 48.

(ale bez brutalnych środków) formy, która „musi” dominować, ponieważ zapewnia najwięcej życia i odpowiada temu, co w rzeczywistości wydaje się mieć najwięcej życia¹⁹⁶. Na przykład filozof w mocnym sensie jest „prawodawcą”, a nie tylko zwierciadłem rzeczywistości czy klasyfikatorem idei. Sprawiedliwość nie jest obiektywnym osądem rzeczywistości: „obiektywność” to „osłabiona osobistość”, która gubi w zjawisku to, co najważniejsze. Musi zatem mieć siłę sprawczą w Jaźni „sędziego” („prawodawcy”), w jego „miłości”¹⁹⁷.

Graniczące z sobą: najrozleglejsza świadomość naszej nierozróżnialności ze światem i wzięta pod uwagę całość naszych emocji w poszukiwaniu ich „najgłębszego” sensu, są maksymalną **otwartością na świat jako taki**: wydobywa ona jednorazowy „koloryt” albo „ton”, wspólny w danym momencie wszystkim zjawiskom, w którym one rezonują, wskazując na najdalsze wspólne echo, które wydaje się być żywym sensem świata jako takiego, nadludzkim (niehumanicznym) sensem¹⁹⁸. Tym, co jest być może najtrudniejsze do pojęcia, najbardziej zadziwiające, jest to, że świat jest, że świat zjawia się (emocjom, świadomości, rozumowi), że możemy, pomimo koniecznych ograniczeń własnej perspektywy, wiedzieć właśnie, że jest tylko perspektywą¹⁹⁹. „Sprawiedliwość” jest tu nierozzerwalnie związana z podziwem...²⁰⁰

3.2.2. Piękno

Piękno, jako znak czy efekt zgromadzenia wielkich sił, znak *par excellence* udanej kompozycji, kojarzone jest przez Nietzschego z głębią, choć można sądzić, że słowem tym nazywa on efekt, jaki wywiera na nas niezwykle zgromadzenie sił, zebranie sił gatunku, który zdaje się sam siebie przewyższać lub najsilniej objawiać swoją wolę przewyższenia siebie, w pojedynczym dziele²⁰¹. Dochodzi w nim do paradoksalnego spotkania doskonałości, wyrażanej przez totalność dzieła, z pragnieniem wyjścia jeszcze dalej poza nią. Przez swe życie, będące wolą przekroczenia samego siebie, wszelka żywa całość jako taka jest

¹⁹⁶ Por. N12, 1[24], s. 54: „Dusza, oddech [,] i **istnienie** [,] *esse* [,bycie”] zrównane. **Żyjące** jest [jedyną postacią] bycia, dalej nie ma [już żadnej innej postaci] bycia.”

¹⁹⁷ Por. N11, 25[493], s. 122: „ – jedynie miłość osądzać powinna – – refren. miłość twórcza, która z dala od swych dzieł zapomina o sobie samej – – ”. Zob. NF-1884,25[493]: *nur die Liebe soll richten — — Refrain die schaffende Liebe, die sich selber über ihren Werken vergißt —*.

¹⁹⁸ Por. EH-B, s. 15: „Trzeba przede wszystkim właściwie *słyszeć* ton wychodzący z tych ust, ów halkioniczny ton, aby sensu jego mądrości w żalosny sposób nie skrzywdzić.”

¹⁹⁹ Por. LA, §32, s. 39.

²⁰⁰ Por. N11, 25[94], s. 30.

²⁰¹ Por. *Eskapady Niewczesnego*, §20, s. 102-103.

jednocześnie wezwaniem do samoprzekroczenia²⁰². Piękno ma zatem widoczny związek z głębią, ponieważ wydaje się powracać do źródeł gatunku ludzkiego („nieokreśloności” i pierwotnego potencjału, czy do potencjału samego życia, które tworząc „człowieka”, wyraziło się w sposób z konieczności ograniczony), aby czerpać z nich siły, które nas, ludzi, przekraczają, co nadaje wyższy kierunek naszemu życiu.

Sztuka i życie osiągają piękno nie tylko, gdy pozwalają poczuć jednostkową duszę bytu (czy dzieła), ale przede wszystkim, gdy pozwalają poczuć **niosobową i rozległą duszę „samego życia”, wyrażającego się poprzez nie**²⁰³. Piękno greckich waz pochodzi z pewnej prostoty (naiwności w mocnym sensie²⁰⁴), przywołującej wrażenie, że zostały stworzone przez samo życie²⁰⁵. Silna prostota, pewność poczucia proporcji, jedyność każdego przedmiotu, nawet niejednostajność i niedoskonałość²⁰⁶, w przeciwieństwie do mechanicznych i przemysłowych produktów upodobniają dzieło artysty do pracy przyrody. Jeśli romantycy nie są w stanie porzucić Ja, żeby otworzyć się na fundamentalne rzeczywistości, tym mniej otwierają się na rzeczywistość centralną, którą jest „samo życie”. Niezdolność do wyrażenia go, zarówno bezosobowo, jak i naturalnie, jest jednym z najmocniejszych zarzutów adresowanych przez Nietzschego wobec romantyków: „Przeciwko romantyzmowi wielkiej „namiętności”. (...) Nie powinno się igrać z formułami artystycznymi: powinno się przetwarzać życie w taki sposób, by **musiało** ono potem formułować siebie...”²⁰⁷.

Styl nie wyraża jeszcze największej mocy, jeśli osoba twórcy nie jest „nad-osobą”, „nawiedzaną” emocjami i formami, które ją przekraczają. Taka emocja-forma jest dla każdego twórcy jedyna w swoim rodzaju, poszukuje nowego ujścia, wynajduje nowy sposób odczuwania i myślenia poprzez dzieło, niezależne od zewnętrznych kryteriów.

²⁰² Por. N11, 25[241], s. 66: „Muzyka jako pogłos stanów, które wyrażały się w pojęciu mistyki – jednostkowe uczucie roz pogodzenia, transfiguracja. Albo: pojednanie wewnętrznych przeciwieństw na drodze ku czemuś nowemu, narodziny trzeciego.”

²⁰³ Por. również: N12, 1[89], s. 68 : „[Sami] należymy do charakteru świata, nie ulega wątpliwości! Nie mamy innego dostępu do świata niż poprzez nas [samyh]: wszystko, co w nas wysokie i co niskie, musimy rozumieć jako z konieczności należące do jego istoty!”

²⁰⁴ Por. N10, 8[15], s. 307: „Dostojność (γενναίος tyle co „naiwny”!): **instynktowne** postępowanie i sądzenie należy do **dobrego** rodzaju; podkopywanie i rozkładanie samego siebie jest czymś nieszlachetnym.”

²⁰⁵ Por. NR3, s.171.

²⁰⁶ Chodzi o niedoskonałość, która nie pochodzi z braku umiejętności, lecz z konieczności „zdominowanych sił” czy ze spontaniczności przenikającego je pędu. Ten rodzaj niedoskonałości jest czasami głównym źródłem piękna, por. RW, §79, *Urok niedoskonałości*: „wydaje się, że miał przedsmak wizji, a nie wizję samą – ale niebywale żarliwe pragnienie tej wizji pozostało w jego duszy i stąd niebywała wymowność pożądania i głodu w jego dziele”.

²⁰⁷ N13, 11[312], s. 136-137.

„Wielki styl (die große Form) dzieła sztuki ujawni się, jeśli istota artysty jest wielkiego formatu. Wielki styl [sam] w sobie jest głupotą i psuje sztukę, zachęca artystę do hipokryzji albo to, co wielkie i rzadkie, pragnie uczynić obiegową monetą”²⁰⁸.

Hipokryzja, próżność i brak pewności siebie Jaźni znajdują w stałych i uznanych zasadach wygodny sposób na to, aby się maskować, pozwalając jej zarazem ukryć własne słabości i niezdolność do trudnego zadania poszukiwania siebie samej, odkrycia własnego stylu. Im mniej mamy rzeczywistej pewności siebie, tym mocniej przywiązujemy się do formuł i prawd „obiektywnych”²⁰⁹. Co to znaczy: wielka forma? To forma, która jest zarówno bardzo płynna, jak i bardzo określona, łączącą wiele sił, przez ich powinowactwa odczuwane w bardzo szeroki sposób. Forma na tyle płynna, że pozwala nam odczuć i wyrazić naszą nierozróżnialność od świata. Przede wszystkim forma, która przekraczając wszelkie sentymentalne ograniczenia jednostki i epoki, najlepiej odpowiada „samemu życiu”, by przez nią udało się osiągnąć ogólnoludzki lub ogólno-żywy punkt widzenia na fundamentalną sytuację życia, w braterskiej walce z **chaosem**²¹⁰.

Najwyższym powołaniem języka i sztuki jest „pozwałać światu przemawiać przez siebie”, dzięki zjednoczeniu silnego stylu, w którym trudno stwierdzić, czy to człowiek, czy sam świat przemawia.

„... niknie pojęcie, czym jest obraz, czym przerośnia, wszystko narzuca się jako wyraz najbardziej bezpośredni, najtrafniejszy, najprostszy. Istotnie zda się, by przypomnieć stwierdzenie Zaratustry, że to same rzeczy przychodzą i ofiarują się na przerośnię. (...) Na każdej przerośni kłusujesz tu do każdej prawdy. (...) wszelki byt chce tu się stać słowem, wszelkie stawanie się pragnie od ciebie uczyć się mowy”²¹¹.

Rzutując swoje głębokie i wielkie emocje na świat, Jaźń staje się mocniejszą jednością Jaźń-świat²¹². Wszystko w niej „rezonuje”, każda rzecz wskazuje na ten sam głęboki poziom znaczenia i wydaje się „potrzebować” tej powszechnej metaforyzacji, „chce” być zamieniona

²⁰⁸ NF-1881,11[198]: „Die große Form eines Kunstwerks wird an's Licht treten, wenn der Künstler die große Form in seinem Wesen hat! An sich die große Form ist albern und verdirbt die Kunst, es heißt den Künstler zur Heuchelei verführen oder das Große und Seltene zur Conventions-münze umstempeln wollen.” – przeł. E.L.

²⁰⁹ Por. RW, §347, s. 237.

²¹⁰ Por. N10, 4[264], s. 183: „Dla mnie nie jesteście dostatecznie bogaci w miłość, na miłość do wszechświata!”

²¹¹ EH-B, s. 103-104; *ibid.*, odnośnie do *Zaratustry*: „Sentencja drży namiętnością, wymowność stała się muzyką” „(...) tego powrotu języka do natury obrazowania”, oraz *ibid.*, s. 99: „instynkt rytmicznych stosunków, który rozpina rozległe przestrzenie form”.

²¹² Por. N10, 7[140], s. 270: „**Miłość**: najsilniejsze wypływanie, wola chciałaby przełamać swoją sferę, stać się całym światem”.

w słowa, jak gdyby wysyłała ułamek i przeblysłk uniwersalności²¹³, wcielając czy odsyłając do „środowiska” (żywołu) jako zasadniczej intuicji, czy (z punktu widzenia jej „efektu”) do „duszy świata”. Język twórcy nie jest narzędziem dla już istniejących bytów i celów. Sam jest środowiskiem (miejscem) narodzin celów i bytów, i w tym sensie jest „bezosobowy”. W wielkim stylu nie wyraża się osoba, lecz sama forma wydaje się przemawiać i tworzyć warunki możliwości nowej osoby, nowego życia²¹⁴.

Odkrywając własne przeznaczenie, wielki artysta znajduje klucz do przeznaczenia człowieka, jako takiego czy wszelkiego mocnego człowieka. Otóż fundamentalną ludzką postawę w odniesieniu do piękna można by wyrazić tak: w obliczu nieskończonego potężniejszego od nas Chaosu wychodzę poza gatunek i wszystkie jego siły, tworząc sens, który najściślej te siły łączy, i kocham go – bo jest sensem. Największa moc twórcza ujawnia się u artysty, który będąc istotą „wielkiego formatu” umie współgrać z samem chaosem i w ten sposób dwojako przekracza swoje małe *ego*: w stronę ponadosobistej formy i ponadosobistego wyrazu życia jako takiego. Styl wyraża wtedy wielką miłość do świata, silną pasję afirmującą stawanie się, chaos, mimo zdecydowanej, a czasem nawet surowej formy zastosowanej przez twórcę²¹⁵.

Dalekie od jakiegokolwiek trywialnej użyteczności, a nawet od jakiegokolwiek dążenia do świadomego, ograniczonego celu, działanie twórcy jest swoim własnym celem²¹⁶, ponieważ jego sens nadaje kształt i piękno chaosowi, co wydaje się najgłębszym ludzkim dążeniem²¹⁷. Założenie, że artysta jest modelem człowieka pozwala sądzić, że każdy człowiek potencjalnie kocha sens jako taki i jego ekspresję, a nie tylko praktyczne realizacje, które on umożliwia²¹⁸. Kochamy i pragniemy stanu umysłu, za piękno, które daje światu²¹⁹. Chcemy

²¹³ Por. EH-B, s. 100, oraz RW w Bayreuth, s. 69: „O Wagnerze jako o muzyku można by ogólnie powiedzieć, że dał mowę w przyrodzie temu, co dotąd nie chciało przemówić (...) Zanurza się więc w zorzę poranną, w las, we mgłę, w przepaści, w wyżyny górskie, w zgrozę nocy, w blask księżyca i dostrzega w nich żądze tajemne: i one chcą dźwięczeć”.

²¹⁴ Por. Jaspers, Nietzsche, s. 431: „formą pośredniości nie jest mówienie samemu, lecz pozwolenie, by mówiła jakaś postać”.

²¹⁵ Por. Friedrich Nietzsche, *Co zawdzięczam starożytnym?*, §2, w: ZB, s. 141-142 (o Tukidydesie), oraz N13, 16[49], s. 414: „Wielkości muzyka nie mierzy się pięknymi uczuciami, jakie <on> wzbudza (...) mierzy się ją prężnością jego woli, pewnością, z jaką chaos podlega jego rozkazowi artyst<ycznemu> i staje się formą (...)”

²¹⁶ „Dojrzałość mężczyzny – to znaczy: odnaleźć powagę, jaką będąc dzieckiem, miało się podczas zabawy”, N10, 3[1], s. 107. Por. PDZ, §94 oraz: „Chcę, żebyście żadnej rzeczy nie czynili z {nastawieniem na} „żeby”, „ponieważ” i „aby”, lecz każdą rzecz czynili z uwagi na nią samą i dla niej samej. To cel pozbawia świętości wszelką rzecz i wszelki czyn: albowiem co musi się stać środkiem {do celu}, to zostaje pozbawione swej świętości.”, N10, 17[61], s. 494.

²¹⁷ Por. *ibid.*, 13[1], s. 389: „Nie w sytości ma się zanurzyć i zamilknąć wasze pragnienie, lecz w pięknie – : niech was uciszy znak poprzedzający bogów, co nadchodzą”.

²¹⁸ Por. PP 1876-1889, s. 125: „bezinteresowny (...) działa jak ktoś, kto się przelewa – cóż mu zależy, w jakim kierunku?”

„być” tym pięknem, tym światem lub duszą świata, dlatego artysta pragnie zapomnieć o sobie jako o znanej i ograniczonej jednostce społecznej, a nawet gotów jest się dla piękna poświęcić, by lepiej je przeżyć, co „dowodzi”, że dąży on do tego pojednania ze światem, a nie do korzyści dla jednostki i jej bardzo ograniczonego szczęścia. Piękno jest jakby „chwałą” udanego i nieprawdopodobnego zjednoczenia świata, emocji, pragnień, umysłu; efektem będącym wynikiem i znakiem tego osiągnięcia.

Zdaniem Nietzschego, piękno jest nieodłączne od afirmacji, od sił afirmatywnych, z których dzieło pochodzi i które ono wzbudza. Czym jest afirmacja? Miłością do istoty, którą tworzymy a jednocześnie odkrywamy, a która nas przewyższa, ponieważ przywołuje byt bezosobowy i wyższy od nas, wcielenie „życia”. W dziełach afirmujących dominuje miłość i związana z nią ‘przelewna pełnia’ sił, w przeciwieństwie do wszystkich braków, które słabsi twórcy starają się wypełnić, zrekompensować lub ukryć w swoich dziełach: „**czy powodem jest głód (potrzeba), czy nadmiar sił?**”²²⁰.

Potrzeba wypełnienia braku, jakkolwiek wielkie są pragnienia i zdolności twórcy, wyraża życie „zstępujące”, stosunkowo słabe w porównaniu z wielkim zdrowiem życia wznoszącego się, którego siły przelewają się i muszą się wyrażać, nie po to, by potwierdzić lub udowodnić wartość twórcy, a dlatego, że muszą one rozprzestrzeniać się, odcisnąć swoje piętno, narzucić swoje „słońce” całemu światu.

Najwyższą formą afirmacji jest dla Nietzschego rzeczywista **afirmacja stawania się**, życia integrującego chaos, dzięki wewnętrznej mocy twórcy i w samym akcie kreacji.

Siła twórczej i afirmacyjnej emocji pozwala przekształcić wizję świata, a gdy znajduje adekwatny wyraz, rzeczy, które wydawały się wcześniej odpychające, nieznośne, znajdują się nagle w perspektywie, która pokazuje ich piękno albo przynajmniej pokazuje piękno życia zdolnego do przewyciężenia ich, do wykorzystywania ich dla własnej korzyści.

„cóż znaczą bagna chorego, okropnego świata, w tym również ‘starego świata’, gdy ma ktoś, jak on [Petroniusz] stopy z wiatru, wiew i tchnienie wiatru, wyzwalającą kpinę wiatru, który wszystko uzdrawia, wszystko przynaglając do biegu!”²²¹.

²¹⁹ N10, 3[1], s. 114: „Dzięki muzyce afekty delektują się sobą.”

²²⁰ N12, 2[101], s. 127: „straszliwe pytanie, czy do tworzenia popycha pełnia, czy niedostatek, szal niedostatku: raptowne dostrzeżenie, że wszelki ideał romantyczny jest samoucieczką, samopogardą i samopotępieniem [człowieka], który go wynalazł.”

²²¹ PDZ, §28, s. 43.

Największa siła afirmacji jest obecna w stylu, który w każdym zdaniu potrafi zjednoczyć nierozdzielnie radość i tragedię, dobroć i złość, lekkość i głębię (czy nawet ciężkość)²²². To jest afirmacyjna siła Dionizosa, zdolna wyzwolić wszystkich swoim wiatrem „odwilży”²²³; to jest siła samej *gaya scienza* Nietzschego.

„Przedemną nie było takiej przemiany dionizyjskości w filozoficzny patos: brakowało tragicznej mądrości”²²⁴.

Konkluzja

Podsumowując ten rozdział można powiedzieć, że myślenie żywe jest myśleniem **artystycznym** w szerszym znaczeniu, jest wyrazem „całego człowieka” (jego „ciała” jako całości cielesno-duchowej) a nie tylko intelektu. Jest ciągłą próbą wyrażania i wzmacniania osobliwego „tonu” („*Stimmung*”), zdolnego do stwarzania nowych sensów. Integruje stawanie się i **chaos**, próbując wyrażać go w szerszy sposób niż zwykły język funkcjonujący jako kod (afirmacja chaosu).

Myślenie dąży do swojej największej mocy poprzez połączenie „rzeczy”, emocji, myśli, itd., które najlepiej „rezonują” z sobą wzajemnie, uzupełniają się, wzmacniając tym samym pragnienia i moc Jaźni. Sens ukazuje się tu jako nieuchwytny związek między rzeczami, który pozwala je „zrozumieć”, ponieważ widzimy kierunek ich wspólnego ruchu, ich wspólnego „życia”. Umysł byłby tym, co, żyjąc, odczuwa najsubtelniejsze analogie, dzięki czemu jest w stanie łączyć tak wiele różnych rzeczy i uchwycić ich siły. W taki sposób estetyczne pochodzenie myślenia wskazuje zarazem na kierunek i „metodę” nowego myślenia i nowej etyki. Rozległość i siła miłości do świata, niezbędnej dla wielkiego tworzenia, zależy od „punktów widzenia”, sposobów dostrzegania lub słuchania świata i sił życia, w które może on wejść, aby stworzyć z nich sens, mogący stać się źródłem życia. Według Nietzschego twórcy zasadniczo preferują dwa punkty widzenia: węża²²⁵, który najpełniej styka się z

²²² Por. kolejne cytaty pochodzące z EH-B: s. 96: „*afirmatywny patos par excellence*, zwany przeze mnie patosem tragicznym”, s. 99: „głębia szczęścia, w której to, co najboleśniej i najbardziej smętne, nie działa jak przeciwieństwo, lecz jak uwarunkowane, jak wyzwanie, jak konieczna barwa wśród takiej przeobfitości światła”, s. 103: „Najwyższe i najniższe siły ludzkiej natury, wszystko najśłodsze, najbardziej płochę i najprzeróżniejszą tryska z jednego źródła z nieśmiertelną pewnością”, s. 113: „w każdym prawie jej zdaniu głębia sensu i swawola trzymają się czule za ręce”.

²²³ PDZ, §295, s. 256, „Geniusz serca”.

²²⁴ EH-B, s. 71.

²²⁵ Por. N13, 11[289], s. 120: „Hewa jest wężem: stoi na szczycie genealogii bib<linnej> (...)”. Hewa znaczy również po hebrajsku „życie”.

konkretnymi rzeczywistościami i potrafi stworzyć z nimi żywą jedność oraz orła, przed którym podniebne wysokości otwierają największą głębię. Słuchając w ten sposób świata i życia, twórca łączy ich siły w dzieło, które próbuje osiągnąć wieczność i doskonałość symbolizowane przez pierścień.

Rozdział 3. Żywe myślenie – wzór Greków

Wstęp

W tym rozdziale na podstawie szczególnego przykładu, jakim jest grecka tragedia, chcę potwierdzić i przedstawić w sposób bardziej konkretny wyniki analizy „żywego myślenia” u Nietzschego ze względu na istotne cechy mocy: głębię myślenia (szczególnie poprzez doświadczenie chaosu) i symboliczne „przewycięzenie” chaosu za pomocą „stanowienia ciała” i kompozycji¹ („estetyczne” zebranie sił).

Na podstawie poglądów Nietzschego o Grekach, których zawsze uważał za wzór afirmacji życia i największej mocy², uwydatnię nieodłączność pojęć chaosu (jako *substratum* wszechświata) i mocy.

Grecy ukazywani przez Nietzschego byli *par excellence* ‘ludem tworzenia sensu’, ludem sztuki jako sposobu bycia; kształtowali świat na własne podobieństwo, łącząc z nim niezrównane siły. Dzięki intuicji stawania się, irracjonalności biegu dziejów, nieuchronności śmierci, tajemniczości przyrody, mieli jednocześnie intymną i głęboką percepcję chaosu również w jego tragicznym wymiarze. Bezpośredni opis chaosu musiałby być abstrakcyjny, ponieważ konkretny dostęp do tego nieuchwytnego *substratum* mamy tylko poprzez pośrednie i fundamentalne rzeczywistości, wyznaczające ludzką skończoność i jednocześnie ustanawiające niebezpieczną granicę, przez którą człowiek może przekroczyć „zbyt ludzki” sens istnienia.

Doświadczenie chaosu jest rzeczywiście zarówno warunkiem rozwinięcia „nadludzkich” sił człowieka, jak i jest uwarunkowane obecnością tych sił. Poprzez świadomość, że ideały są tworam ludzkimi, intuicja chaosu jako nieskończonego źródła

¹ Aby opisać „dzieło” w myśli Nietzscheńskiej, używam ogólnego i potocznego znaczenia „kompozycji”: „oryginalnie złożona, skomponowana całość” albo, rozszerzając znaczenie na wszystkie elementy danej kultury: „kompozycja składająca się z cyklu opowiadań, w którym każdy z utworów jest elementem ściśle związanym z całością cyklu, chociaż odznacza się jednocześnie całkowitą samodzielnością fabularną.” „Uniwersalny słownik języka polskiego”, red. S. Dubisz, PWN, Warszawa 2003, s. 189.

² „Grecja ma dla nas taką wartość jak święci dla katolików”. PP 1862-1875, §2, s. 203. Można powiedzieć, że jednym z celów Nietzschego jest połączenie płodnej witalności Greków z refleksyjnością nowoczesności. Por. Pieniążek, N13, s. 12.

tworzenia zmusza nas do wprowadzania naszych ideałów w stawanie się: do ich zmodyfikowania, a nawet niszczenia i zastępowania ich innymi; zmusza nas, by zanurzyć się z powrotem w pierwotnym żywiole tworzenia, zamiast z pragnienia odpoczynku trzymać się myślenia o stałych wartościach. To właśnie robili Grecy, szczególnie poprzez tragedię, w której mitologia była wciąż żywa i ewoluowała, odważnie modyfikowana przez dramaturgów.

Stworzone wówczas ideały wykraczają poza idealistyczny punkt widzenia wartości istniejących w sobie, sublimując to, co „nadludzkie” w człowieku. Wszelki ideał jest rzutowaniem człowieka na świat, ale istnieje różnica między siłami sublimowanymi w różnych ideałach. Według Nietzschego („zbyt ludzki”) ideał sprawiedliwości, prawdy, absolutu, jest przejawem panowania strachu i potrzeby spokoju lub poddania się, ograniczenia własnego horyzontu, podczas gdy tragiczny i dionizyjski ideał, czerpiąc dzięki afirmacji chaosu z największych, pierwotnych sił, oznacza odwagę zmierzenia się z nieludzkim życiem i poszukiwanie nieskończonej kreatywności.

Dionizyjska „walka” człowieka z chaosem jest zatem walką braterską, ponieważ widzi on w chaosie źródło wszelkiego życia, próbuje jak Prometeusz wyrwać mu twórczy ogień.

To szybkie porównanie dwóch typów przeciwstawnych wzorów, idealistycznego i dionizyjskiego, potwierdza nierozzerwalne związki, które próbowałem wykazać między chaosem a mocą: świat widzi się szerzej i głębiej tylko z największej wysokości (mocy), i odwrotnie, największą mocą jest ta, którą ożywiają najbardziej prymitywne, chaotyczne siły, ale będzie to moc wysublimowana i skondensowana przez „artystyczny” wysiłek.

Zdolność uczłowieczenia nieludzkiej, najtrudniejszej do zintegrowania części świata, stanowi jeden z mierników ludzkiej mocy, ponieważ miarą mocy jest wielkość przewyżnionej trudności. Jako wyraz największej mocy, jest więc motywem największej ludzkiej radości, jakkolwiek trudno to sobie wyobrazić w przypadku człowieka słabego. Radość tę charakteryzuje Nietzsche jako „pogodność ducha”³, która nie ma nic ze spontanicznej i łatwej wesołości. Jest niejednoznaczna, ponieważ przewyżczyła lub zawsze musi wciąż na nowo pokonywać w sobie smutek doświadczenia nieludzkości świata, który to świat, przynajmniej częściowo i na chwilę udało się uczłowieczyć. Jeśli człowiekowi uda się przewyżczyć poczucie „nieludzkiej” rzeczywistości, to dzieje się tak również dlatego, że nie oddziela jej od prymitywnych sił wszelkiego życia, które posiada i kocha w sobie, co znajduje swoją doskonałą egzemplifikację u Greków, którzy dzieła dramatyczne przedstawiali wraz z komediami satyrów i z procesjami bachantek. To nasze siły porządkują chaos, nadają mu

³ Niem. *die Heiterkeit*, por. F. Nietzsche, *Przedmowa*, §7, w: GM, s. 13: „Pogodność bowiem, czy też, by ująć to [pojęciem z] mojego języka, radosna nauka”.

koloryt i wartości, to je człowiek rozpoznaje w wielkości i pięknie chaosu: widzi tam własną wielkość i piękno.

„W stanie [odurzenia] przeobrażamy rzeczy, aż [zaczynają] one odzwierciedlać naszą moc – stają się refleksem naszej doskonałości.”⁴

Zadamy sobie pytanie, **jakie siły apollińskie i dionizyjskie** pozwoliły Grekom tak doskonale **uczłowieczyć chaos**.

Grecy zaczęli tracić swoją moc i własny geniusz dopiero wtedy, gdy nie mieli już siły, by pozwolić intuicji chaosu pozostać zarazem nieokreśloną (przekraczającą wszelkie ludzkie sformułowanie), jak i wciąż stawać się źródłem wyzwań do ciągle nowej duchowej twórczości. Od tego czasu myśl zachodnia zwróciła się ku ideałom ascetycznym, przede wszystkim w postaci nauki czy chrześcijaństwa, w których stosunek do zdeprecjonowanego świata stał się w zasadzie dominacją, władzą, a nie otwarciem na coraz to nową moc samego człowieka i na immanentną tajemnicę.

W pierwszej części rozdziału pokazuję, że Grecy rzeczywiście mieli głęboką intuicję chaosu i staram się powiedzieć, **jakie siły** pozwoliły im wydobyć taką intuicję: to przede wszystkim nie intelektualna koncepcja, lecz „cielesny” stosunek do chaosu. Dionizyjska mądrość Greków przejawia się najpełniej w mitach, dziełach sztuki, działaniach: to w nich wyraża się żywe myślenie, którego myślenie intelektualne jest uproszczeniem⁵. To tutaj możemy ocenić rzeczywistą głębię i „prawdę” myślenia, pokazując, że ma ono „cieleśnie” do czynienia z głębią rzeczywistości. Metoda Nietzschego, metoda genealogiczna, jest narzędziem pozwalającym **ocenić myślenie** (inaczej: życie) pod względem **zaangażowanych sił**, a nie pod względem niemożliwej obiektywności, mimo że jej ślad w postaci pojęcia głębi i „rzeczywistości fundamentalnych” z konieczności pozostaje widoczny.

W drugiej i trzeciej części pokazuję, jak Grekom udało się w pełni uczłowieczyć chaos, oswoić go, nadać mu „artystyczną” formę w najszerszym tego słowa znaczeniu dzięki siłom, które pozwalały im jednoczyć się ze światem (**stanowienie ciała z...**) i dzięki zdolności gromadzenia sił, tak by ich życie stało się dziełem (**kompozycją**).

⁴ Eskapady niewczesnego, §9, s. 94.

⁵ Por. PP 1862-1875, §118, s. 282: „Ich mity i tragedie są o wiele bogatsze w mądrość niż etyki Platona i Arystotelesa, a ich stoicycy i epikurejscy ludzie są ubodzy w stosunku do ich dawniejszych poetów i polityków.”

I) Moc jako głębia myślenia: „prawda” chaosu

Najpierw musimy stwierdzić, że mądrość tragiczna jest tylko częścią mądrości dionizyjskiej oznaczającej uznanie chaotycznej istoty życia: życiem nie rządzą wyższe instancje działające zgodnie z ludzkimi wartościami, jest ono **nieskończoną potencjalnością** tworzenia istot i sytuacji. Ta potencjalność przejawia się najwyraźniej w najsilniejszych życiach, które są ogniskami twórczego chaosu.

Jedną z największych sił człowieka jest zdolność do osiągnięcia tej **głębokości spojrzenia** na podstawę wszelkiego życia, na tle której każdy ludzki ideał koniecznie pojawia się jako przypadkowy rozkwit, kondensacja życia, będąca jednocześnie określeniem i ograniczeniem możliwości życia we wszechświecie. Nasze życie jest wpisane w nieskończenie większe życie woli mocy, która obejmuje też świat nieorganiczny. Ten ostatni przemawia do nas prymitywnym językiem (którego wartość zachowałaby się, nawet traktując go jak prostą metaforę), ponieważ widzimy w nim pierwotną tendencję, wolę mocy w stanie surowym, czystą wolę istnienia i propagowania siebie⁶.

Ten wysoki punkt widzenia orła – okrutnego i odważnego przyjaciela Zaratustry⁷ – polega na wydobyciu się z wszelkiego ideału, będącego zwykle jedyną perspektywą, przez którą widzimy rzeczy, aby zobaczyć **warunki każdego ideału i warunki samego sensu**. Jest to pogląd zarówno szerszy, jak i głębszy, zdolny do integracji większego obszaru świata niż „nazbyt ludzki” punkt widzenia idealizmu i sentymentalizmu, inspirowane wartościami i ideałami.

Ten „nieludzki” dystans od spontanicznie ludzkiej idealizacji świata odpowiada po części **tragicznemu doświadczeniu rzeczywistości**. Słowo „tragiczny” szczególnie pasuje do tego aspektu dionizyjskiej mądrości, który konfrontuje się z „problematycznymi aspektami” istnienia: faktem, że światem w sposób widoczny nie rządzą wartości ludzkie, ponieważ jest on panowaniem przypadku, niesprawiedliwości, cierpienia, niewiedzy itp⁸. Życie ludzkie nie wydaje się zależeć od duszy, która zorganizowałaby świat według świadomej myśli pokrewnej do ludzkich myśli i wartościowań. Tragizm chaosu oznacza, że **ludzkie życie**

⁶ Por. PP 1862-1875, §110, s. 271: „(...) filozofia ta [filozofia Schopenhauera – E.L.] najsilniej budzi trwożne poczucie wzniosłości, gdy wiedzie nas w najwyższe i najczystsze alpejskie i lodowcowe powietrze, abyśmy mogli odczytywać granitowe rysy prapisma natury.”

⁷ Por. Zaratustra, s. 288: „Lub jak orzeł, co długo / W przepaściach drętwy topi wzrok, / W swoich przepaściach: / O, jakże się tu one w dół, / W otchłań, w bezdeń, / W coraz to głębszą kłębią głąb!”

⁸ Unikam w ten sposób kontrowersyjnej koncepcji tragiczności Deleuze’a jako samej radości, co jest sprzeczne z potocznym znaczeniem tego słowa i z koncepcją Nietzschego, który w „problematycznych aspektach istnienia” (co już jest eufemizmem) wyraźnie widzi prawdziwego przeciwnika zagrażającego jego afirmacyjności i lekkości. Por. Deleuze, Nietzsche i filozofia, s. 21-23.

podlega bezosobowej i nieludzkiej mocy, która nie „działa” według ideałów, a według przypadku, w której przeważają cierpienie, konieczność powszechnego stawania się i śmierci, co czyni nie do obronienia optymistyczną i nazbyt ludzką mądrość Sokratesa, z jego równaniem: dobro = prawda = piękno.

Ludzkie życie, szczególnie w największych osiągnięciach kultury, jest rzeczywiście próbą najpełniejszego zjednoczenia się z przynajmniej częściowo obcym światem. „Mocny człowiek” jest wtedy człowiekiem zdolnym własnymi siłami („cnotami” w sensie *virtù*) **tworzyć sens i piękno w obrębie tej trudnej rzeczywistości**, ale sam fakt, że mamy tę intuicję, oznacza obecność wyższych sił, które spróbujemy określić u Greków.

To, że Grecy osiągnęli swoją żywą, w dużej mierze nieświadomą myślą tę głębię, jednocześnie tragiczną i głęboko żywotną, Nietzsche obszernie pokazuje badając potencjalny nihilizm idący w parze z największą siłą witalną, które wyrażały się w zjawiskach tragedii, mitów, ale także w kulcie prymitywnych mocy życia, takich jak siły rozmnażania i innych instynktów, uwalnianych podczas procesji bachantek i komedii satyrycznych. Spróbujemy ustalić, **jakie siły** umożliwiły Grekom osiągnięcie tak owocnej intuicji chaosu.

1. Tragiczna i dionizyjska mądrość Greków jako „prawda” chaosu.

Aby przybliżyć istotę tragicznej i dionizyjskiej mądrości Greków, przywołam w skrócie za Nietzschem kilka znaczących zjawisk ich myślenia (mity o Tytanach, Mojrę, misteria, itd.), następnie bardziej szczegółowo opiszę grecką tragedię, dionizyjską muzykę i dionizyjskie święta. Postaram się pokazać, że grecka percepcja chaosu i tragizmu jest głęboka („fundamentalne rzeczywistości” nie są negowane), co świadczy o wielkiej mocy, którą spróbuję opisać.

Mity o Tytanach świadczą o głębokiej intuicji co do chaotycznych sił i instynktów życia, zdolnych do największej brutalności, dopóki nie są zdominowane przez siłę zdolną do umiaru, sztuki lub inteligencji. Mity wydają się mówić, że życie jest zawsze właśnie takie, zanim porządkujący bóg je zdominuje. Nie porządkuje on życia dlatego, że porządek tkwi w nim potencjalnie, lecz narzuca go siłą i bez pewności co do trwałości tej władzy, jak to pokazują przepowiednie Prometeusza. Porządek nie istnieje sam w sobie nawet potencjalnie, jest przygodnym wynikiem dominacji pewnej porządkującej siły nad innymi. Musi ciągle być zdobywany na nowo, jest środkiem siły w walce o najwyższą moc. Tak samo człowiek musi walczyć w sobie i wokół siebie przeciwko siłom dezorganizacji, integrując je, i właśnie charakter ciągłej walki z chaosem leży u źródła greckiego piękna.

Nieustanne walki Tytanów sugerują, że wszechświat jest teatrem wiecznych zmagień, w którym ślepa Mojra decyduje o powodzeniu i porażce. Ta świadomość pozostanie wyraźna u Greków epoki klasycznej, jak np. u Tukidydesa, Peryklesa i u sofistów⁹.

Jest to szeroka wizja ludzi znających namiętności, zdolnych do tego, co najlepsze i najgorsze i zmuszonych do wielkiej dyscypliny, niezbędnej, aby te namiętności ich nie pokonały (w przeciwieństwie do „dobrego człowieka” chrześcijaństwa i nowożytności, który namiętności powinien unikać). Porządek, który nie musiał wcześniej przewyciężyć Tytanów, który nie musi nieustannie ich przewyciężać, ma małą wartość, stąd piękno i zarazem surowość greckich instytucji i dzieł sztuki. Trzeba również powiedzieć, że to silna wola i zdolność do dyscypliny pozwalały Grekom uznać i afirmować gwałtowność własnych namiętności, które potrafili uzyskać do mocnego życia.

Tragiczny aspekt chaosu, głównie w postaci fundamentalnych realiów śmierci, cierpienia, gwałtowności namiętności, jest niezaprzeczalnie obecny u Greków i stanowi potencjalne źródło nihilizmu, wyrażonego najbardziej radykalnie przez towarzysza Dionizosa, Sylena:

„Nędzny rodzie jednodniowy, płodzie przypadku i mozołu (...). Najlepsza rzecz jest dla ciebie zupełnie nieosiągalna: nie urodzić się, nie być, niczym być. A drugą najlepszą rzeczą jest dla ciebie – umrzeć niebawem”¹⁰.

Dla Greków życie jest siłą tworzenia i niszczenia, nie ma w nim bytów absolutnie stałych pomimo błyszczącego pozorów bogów, lecz istnieje ogromna siła, zarazem przerażająca i czcigodna:

„wszechmocą swej istoty odurzenie dosięga wewnętrznych idei natury, poznaje straszliwy popęd do istnienia i nieustanne umieranie każdej istoty, która została oddzielona, by zaistnieć”¹¹.

Trzeźwość spojrzenia i głębia greckiego doświadczenia cierpienia i śmierci mogłaby wywołać poczucie absurdu życia, gdyby Grecy nie znaleźli w sobie „upojenia cierpienia”, artystycznego i religijnego entuzjazmu twórczego, zarazem radosnego, jak i bulwersującego. Cierpienie, gdy jest twórczym czynnikiem, świadczy o „przeobfitości sił”, tak jak „cierpienie

⁹ „Tukidydes jako wielka suma, [jako] ostatnie objawienie jej potężnej, surowej, twardej faktyczności, która tkwiła w instynkcie dawniejszych Hellenów.” „Co zawdzięczam starożytnym”?, §2 w: ZB, s. 141.

¹⁰ NT, §3, s. 96. Por. również: „Poznanie przeraźliwości i absurdalności istnienia, poznanie zaburzonego porządku i irracjonalnej planowości, w ogóle poznanie ogromu cierpienia, [widocznego] w całej naturze, odsłoniło woal kunsztownie przesłaniający Mojry i erynie, Meduzę i Gorgonę: bogowie olimpijscy znaleźli się w największym niebezpieczeństwie.” Friedrich Nietzsche, *Dionizyjski pogląd na świat*, §3, w: idem, NT, s. 57. Cytuję jako: *Dionizyjski pogląd*.

¹¹ *Ibid.*, §2, s. 52.

rodzenia” jest synonimem życia i płodności. Grecy nie usprawiedliwiają cierpienia i śmierci „z zewnątrz”, tak jak w teodyceach zachowujących obraz racjonalnego i dobrego Boga, co stanowi negację tych realiów. Są spostrzegane jako konieczność i fundamentalny charakter rzeczywistości, jako przejaw i warunek wyższej mocy, czy to poprzez pryzmat apoliński, jak w eposie Homera, czy w dionizyjskiej perspektywie mitów i tragedii wyzwających nieludzki wymiar chaosu.

Trzeźwość spojrzenia na tragizm życia jest warunkowana „przeobfitością” sił właściwą Grekom, „orientalnym” charakterem ich dionizyzmu, ich wolą tworzenia i niszczenia najbardziej rozmaitych postaci, przejawiającą się najwyraźniej w mitach i związaną z wrażliwością i empatią z wszystkimi bytami. Dostrzegając w świecie proces tworzenia/destrukcji, rozpoznawali w nim własną niespotykaną (i niebezpieczną) zdolność do tworzenia i niszczenia¹². Ta azjatycka wola¹³ jest zarazem najgłębsza (odzwierciedla „intymność świata”) i najmocniejsza, w sensie jej płodności.

Sam ból zawarty w tej mądrości jest nieporównywalny do lamentu ludzi nowożytnych, tak wrażliwych na najmniejsze cierpienie. Wyrazili go ludzie przyzwyczajeni do cierpienia i do obecności śmierci, ale widzący w nich konieczną niesprawiedliwość wobec ich miłości dla życia i silnej woli zrealizowania swoich celów.

„Wola’, na apolińskim szczeblu, tak porywczo pragnie istnienia, Homerycki bohater tak bardzo czuje się jednością z nim, że nawet skarga przemienia się w pieśń pochwalną na jego cześć.”¹⁴

To życie jest kochane przez wszystkie zmysły i afirmowane dla niego samego, a jednocześnie spostrzegane jako nietrwale, podlegające absurdowi i cierpieniu, jak błysk światła w czarnej nieskończoności chaosu.

Taka wizja życia jest zgoła inna od perspektywy narzucanej przez powszechny, potoczny hedonizm, w którym nasze spojrzenie skupione jest na chwili obecnej, jak wzrok „stada”, niepotrafiącego skierować oczu i pragnień na szerszy horyzont¹⁵. Z drugiej strony ta koncepcja różni się od nadziei na nieśmiertelność, będącej negacją śmierci i świadczącej o niezdolności do nadawania jej witalnego sensu. „Okrutna śmierć” jest rzeczywiście jedną z największych motywacji do działania u Greków, którzy w dążeniu do „apolińskiej” chwały czy w tragicznych (dionizyjskich) przedstawieniach, poszukiwali immanentnej

¹² Tak samo, jak sam Nietzsche rozpoznawał w świecie i w Grekach tę samą jego zdolność.

¹³ „Z Azji tryskało to źródło; w Grecji musiało stać się strumieniem, gdyż tutaj znalazło warunki, których Azja nie mogła mu zaferować: najbardziej pobudliwą wrażliwość i cierpiętność, połączone z najbardziej lotną rozważą i przenikliwością.” Dionizyjski pogląd, § 2, s. 52.

¹⁴ NT, §3, s. 97.

¹⁵ NR2, §1, s. 64.

nieśmiertelności, symbolicznego przezwyciężenia śmierci. Jest spostrzegana jako okrutna, nieludzka, ale nie jest negowana, nie jest motywem oskarżenia życia¹⁶.

Rytuały chtoniczne, misteria Eleuzyjskie są również przejawem głębi tego myślenia. Grek „Nie pocieszał się światem, który czekał go po śmierci: swą tęsknotą mierzył wyżej, ponad bogów, negował istnienie i jego barwne odzwierciedlenie w postaci bogów”¹⁷.

Poza bogami, będącymi obrazami gloryfikacji życia, tkwi samo życie jak nieskończona i ślepa siła, skąd wydaje się emanować nowa sprawiedliwość, nowa niezbadana mądrość.

Te rytuały świadczą o pragnieniu zjednoczenia z pierwotnymi, podziemnymi siłami, bardziej pierwotnymi od bogów, w których Grecy mogli wątpić (są „pięknymi pozorami”, jak wszystkie twory apolińskiego „marzenia”, można ich zatem według powyższego cytatu „negować”, co znaczy w tym przypadku uważać za nieistotnych), podczas gdy nie można wątpić w pierwotność krwi, żywicy, podstawowych sił witalnych, przez które człowiek jakby doznaje „świata z przed człowieka i bogów”. Te siły nie zawierają jednego określonego i stałego porządku, oprócz pędu do rozwoju – woli mocy. Człowiek otwiera się w nich na to, co go poprowadzi i co umożliwi wprowadzenie ludzkiego porządku w świecie. Dzięki temu czuje, że dany porządek jest tylko jedną z wielu potencjalności życia, uproszczeniem, włącznie z postaciami bogów, którzy sami są pięknym pozorem.

To między innymi ta dionizyjska intuicja dała Grekom odwagę przeformułowania i zmodyfikowania mitów, tak aby w tragediach nabrały żywszego znaczenia: bóstwo nie istnieje „samo w sobie”, mamy „twórczo z [n]im się zmagać”, jak mówi Rilke¹⁸. Mit umiera, gdy ludzie nie ośmielają się go zmienić pomimo konieczności nadawania życiu ciągle nowego sensu, a ta zmiana z kolei jest możliwa tylko, jeśli ludzie mają cielesną styczność z chaosem pierwotnych sił: archaiczna godność i żywotność tych sił pozwala dostrzec sztuczny aspekt dotychczasowego porządku i daje impuls do zmiany¹⁹.

¹⁶ N13, 14[89], s. 240-241: „Dwa typy: **Dionizos i Ukrzyżowany**. (...) Samo życie, jego wieczna płodność i jego wieczny powrót warunkują mękę, zniszczenie, wolę unicestwienia... w drugim wypadku cierpienie, „ukrzyżowany jako niewinny” stanowią zarzut przeciwko temu życiu, formułę jego potępienia.”

¹⁷ Dionizyjski pogląd, §3, s. 56.

¹⁸ Cytuję za: Homo viator, s. 324.

¹⁹ Nietzsche uważał, że świętowanie **karnawału** w średniowieczu mogło stanowić podstawy do pozytywnego przeformułowania chrześcijaństwa: „Jak wiadomo, również nasze zabawy karnawałowe i zarty maskaradowe pierwotnie były takim świętym wiosny (...). Niech dzisiejsza medycyna ujmuje to zjawisko jako średniowieczną epidemię ludu: my chcemy tylko stwierdzić, że antyczny dramat rozkwitł na gruncie takiej epidemii ludu i że nowoczesna sztuka nie wypłynęła z takiego tajemniczego źródła – co jest jej nieszczęściem.” Friedrich Nietzsche, *Grecki dramat muzyczny*, w: NT, s.10-11 (cytuje jako: Grecki dramat...). Por. NT, §1 s. 89: „Również w średniowiecznych Niemczech stale rosnące gromady, śpiewając i tańcząc, pod działaniem

Z dionizyjską intuicją wiąże się **sceptycyzm wobec rozumu** i pogarda dla dialektyki, charakterystyczna według Nietzschego dla greckich arystokratów²⁰. „Dobrze urodzeni” Grecy postrzegają dialektykę jako sztuczną i szkodliwą, zwłaszcza jeśli chodzi o badanie wartości, które powinny zostać w dużej mierze „instynktowne”²¹. Arystokraci ośmieszeni przez Sokratesa nie byli tylko dziećmi społecznych uprzedzeń, mieli poczucie wyższości swoich wartości nad wszelkim rozumowaniem, co świadczy o głębi ich intuicji, jeśli uznamy wraz z Nietzschem, że „coś, czego trzeba najpierw dowieść, niewiele jest warte”²². Ta postawa jest tym lepszym wyrazem sił, że Grecy mieli niezrównane zdolności racjonalne, poznawcze; to nie przez niemoc odmówili pierwszeństwa rozumowi, a w imię intuicji wyższej od rozumu.

Potwierdzeniem Nietzscheńskiej intuicji odnośnie do gruntownego sceptycyzmu Greków może być to, że większość przejawów greckiego życia ma charakter apoliński, należy do świata „pięknego pozoru” pochodzącego od „marzenia”, co ujawnia ich aspekt „niereczywisty”. Nawet jasny i logiczny rozum, do którego Grecy byli wyjątkowo zdolni, pozostawia wrażenie braku rzeczywistości, sztucznej i powierzchownej konstrukcji, co odpowiada w Nietzscheńskiej myśli twierdzeniu, że emocje, stanowiące jakby materię sensu, są tylko w małym stopniu wyrażane przez pojęcia. Te uwagi są zbieżne z tym, co powiedziałem powyżej o misteriach i o „jasnych bogach”²³.

To nie Sokrates, który mimo deklarowanej niewiedzy szukał prawdy na jasnej płaszczyźnie logiki, stanowi wzór tragicznego sceptycyzmu, lecz „ciemny” Heraklit, głoszący hierarchię bytów, w której człowiek, nie będąc bytem najwyższym, nie może pojąć mądrości Logosu i „bogów”. Inni presokratejscy filozofowie budowali co prawda bardziej dogmatyczne systemy, ale zachowali w nich częściowo język mityczny (Parmenides) i byli powodowani pewnym mistycyzmem, którym przekraczali czysty rozum na rzecz witalnej mądrości, potrafiącej ograniczyć poszukiwanie wiedzy dla samej wiedzy²⁴.

dionizyjskiej potęgi przetaczały się z miejsca na miejsce: w tych tancerzach św. Jana czy św. Wita rozpoznajemy grecki chór bachiczny”. Por. Żelazny, s. 17-18.

²⁰ Por. Friedrich Nietzsche, Problem Sokratesa, w: idem, ZB, §5, s. 26: „Dzięki Sokratesowi grecki smak doznał transformacji, na której zyskała dialektyka: co właściwie się tam wydarzyło? Przede wszystkim, odniesiono zwycięstwo nad dostojnym smakiem: dzięki dialektyce górę wziął plebs. Zanim pojawił się Sokrates, w dobrym towarzystwie odrzucano maniery dialektyczne: uważano je za liche, za kompromitujące.”

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Por. NT, §9, s. 127: „musimy sobie uzmysłowić, że trwałe podłoże myśli metafizycznej u głębokiego Greka stanowiły misteria i że jego napady sceptycyzmu mogły się wyładowywać na Olimpijczykach.”

²⁴ PP 1862-1875, §62, s. 237.

2. Przejawy dionizyjskiej mądrości w tragedii i w muzyce

Dionizyjskość Greków wyraża się najpełniej w tragediach, dlatego żeby rozwinąć grecki obraz chaosu i opisać moc, o której ten obraz świadczy, poświęcę im więcej uwagi. Zacznę od bohatera tragedii, ponieważ to w nim najjaśniej ujawnia się tragiczność, a następnie uzupełnię te pierwsze analizy komentarzami o chórze, muzyce i dionizyjskich świętach. Spróbuję też naszkicować, według głównego zamiaru Nietzschego, hierarchię różnych rodzajów wartości, pokazując, że świat dionizyjski jest głębszy od apolińskiego świata bogów i moralności, który z kolei wyraża więcej mocy niż wartości ascetyczne (w rozumieniu Nietzschego głównie chrześcijańskie) czy utylitarystyczne.

Według ogólnego spostrzeżenia Nietzschego istotą zjawisk dionizyjskich byłoby **przekroczenie ludzkiego życia ku „geniuszowi natury”**²⁵. Potęguje się w nich intuicja chaosu jako życia powszechnego, które samo jest wiecznym dążeniem do przekroczenia siebie. W tragediach dochodzi do sprzeczności w obszarze, wydałoby się, apolińskiego świata: bohater mający cechy „apolińskie” zostaje „ukarany” przez los i bogów. W przenikającej cały dramat słynnej dwuznaczności tragedii²⁶ karę tę rozumiemy tylko częściowo, ponieważ sprawiedliwość wyborów i czynów bohatera w naszym „apolińskim” świecie jest równie ważna, jak sprawiedliwość bogów. Wyrok losu wydaje się tym bardziej enigmatyczny czy wręcz niesprawiedliwy, że decyzje bohatera będącego wcieleniem tradycyjnych i apolińskich zalet: opanowania silnych emocji, godności, pobożności, wytrwałości, upodobania do racjonalnej argumentacji, dążenie do wiedzy, itd., nie mogły być inne.

Pomimo tych zalet bohater zostaje ukarany w sposób wydałoby się nieproporcjonalny do winy. Jednocześnie widz spostrzega karę jako usprawiedliwioną, aczkolwiek nie przez wyraźne prawa apolińskiej moralności, lecz przez sprawiedliwość „z poza świata olimpijskich bogów”, słuszność „niezłębioną”, którą musimy opisać. Jaka wyższa sprawiedliwość czy mądrość może uzasadniać wyroki przekraczające moralne prawa świata bogów i ludzi?

W bieg zdarzeń tragedii greckich interweniuje czasami instancje wyższe od samych bogów: **Mojry**, których bezosobowa (*quasi-osobowa*²⁷) siła tłumaczy wyższość ich wyroku

²⁵ Por. NT, §2, s. 94: „(...) unicestwienie woalu mai, jedność jako geniusz gatunku, ba, natury.”

²⁶ W odróżnieniu od prezentacji podobnych scen w mitach, tragedia uwydatnia nierozstrzygalność sporu między sprzecznymi prawami. Por. Pierre Vidal-Naquet, Przedmowa, w: *Sophocles, Tragédies*, wyd. Gallimard, Paris 1973, s. 12 i 21.

²⁷ Bezosobowość (np. determinizmu) spowodowałaby zanik sensu, co wywołałoby poczucie absurdalności tragedii.

nad zwykłą karą za przestępstwo czy nad kaprysem „zbyt ludzkich bogów”. To ta siła staje się głównym przedmiotem Nietzscheańskiej interpretacji tragedii greckiej.

Mojry, ślepe, ważą losy, co odpowiada greckiemu poczuciu pewnego absurdu życia, w którym króluje przypadek. Z drugiej strony ważenie losów może symbolizować nowe pojęcie sprawiedliwości: tu o wszystkim rozstrzygają siły, ale nie w imię wyrażalnej mądrości ani nie zupełnie przypadkowo (tak jak siły w mechanice), ponieważ daje się wśród nich dostrzec powszechny pęd ku przekroczeniu samych siebie. Jeśli widz czuje, że decyzje losu są w pewien sposób uprawnione, co przynosi osobliwe poczucie „pogody ducha”, to dlatego, że według Nietzschego jest on w stanie odczuć przeogromną moc życia, przewyższającą wartość nawet najznamienitszych ludzi.

To odczucie wynika po części z dwubiegunowości wartości (zalety bohatera – kara za przekroczenia prawa), które nie są negowane, lecz zintegrowane w wyższej i niewyrażalnej wprost mądrości, z punktu widzenia której uzasadnieniem wyroku nie jest samo przestępstwo, lecz wzgląd na wyższe i niewyrażone wartości samego życia. Przeniesienie punktu widzenia ze świata apollińskiego ładu (ale też „poзору”) w „przedświatowy” obszar losu i przeznaczenia przypominałoby słynne Heglowskie „zniesienie” konfliktu wartości (*Aufhebung*), gdyby nie miało ono charakteru nieokreśloności. Równoważność dwóch wartości powoduje nierozwiązywalne napięcie, potęgując życie i zmuszając człowieka do nieustannego przekraczania samego siebie, pomimo nieodpartego dążenia do ostatecznej interpretacji, dążenia do odpoczynku i ostatecznego rozwiązania.

Wyższosc nowej mądrości tragedii wynika również z konieczności (*fatum*), według której rozgrywa się dramat, jakby sam świat prowadził do wyroku swoją niema sprawiedliwością. *Fatum*, które odgrywa tak ważną rolę w filozofii Nietzschego, jest tą *quasi*-osobową potęgą wyznaczającą przeznaczenia nie z jakiegoś określonego miejsca na świecie czy poza światem, lecz jakby całym światem²⁸, stąd jego wyższosc nad ludźmi i bogami zbyt jeszcze określonymi, ograniczonymi swoim miejscem. Jedynie nieokreśloność *fatum* jest zdolna zintegrować mądrości ludzi i bogów w mądrości „samego świata”. Zintegrowanie to nie jest stosunkiem dominacji negującej niższe siły, lecz stosunkiem zbierania i spotęgowania sił dzięki nowej, „giętkiej” hierarchii. *Fatum* jest potęgą zmuszającą światy ludzi i bogów do pojednania w nowej symbiozie²⁹, nie jest więc zewnętrzną siłą, lecz nową hierarchią.

²⁸ Por. koncepcję bezosobowego wydarzenia u Deleuze’a (idem, *Logika sensu*, przeł. Grzegorz Wilczyński, PWN, Warszawa 2011, s. 207).

²⁹ NT, §9, s. 127: „potęga obu tych światów [ludzkiego i boskiego – E.L.] cierpienia, zmuszająca do ugody, do metafizycznej jednoty (...) nad bogami i ludźmi tronuje mojra, wieczysta sprawiedliwość”. Ta ugoda zakłada jednocześnie ciągle napięcie, jest żywa.

To, że *fatum* prowadzi nieuchronnie szlachetnego człowieka do zguby, ukazuje jego potęgę nie tylko w niszczeniu, ale i w tworzeniu wszystkiego, włącznie ze szlachetnymi ludźmi. Część tej potęgi przysługuje bohaterowi, lecz pod warunkiem, że dobrowolnie akceptuje wyrok losu³⁰. Istotnie, tym sposobem staje się on wcieleniem tragizmu i przezwycięża go symbolicznie poprzez samo uznanie wyższości życia nad jakąkolwiek ludzką czy boską mądrością (jest ono u źródła wszelkiej mądrości). Pod tym względem staje się lepszym wyrazicielem życia niż bogowie, którzy przewyższają go siłą, a nie mądrością. Tragedia pokazuje, że cierpienie, patos (i ogólnie doznawanie) są wyższe od działania³¹, jakiegokolwiek potężne by ono było, ponieważ to z głębi tego cierpienia, do którego bogowie nie mają dostępu, pojawia się wielkość tego, co przekracza wszelką ograniczoną formę życia.

Nietzsche potwierdza tę interpretację tragedii jako wyrazu samego życia, analizując rolę **transgresji** w dramacie. Bohaterowie nie tylko gwałcą (mimowolnie) prawa społeczeństwa, ale i prawa „przyrody”, jak to jest szczególnie widoczne w przypadku Edypa. Otóż te prawa decydują o koniecznej określoności i ograniczoności każdego bytu. Przekraczając te granice, bohaterowie wychodzą ze swojego określonego bytu, co stanowi z jednej strony wyzwolenie z ograniczoności³² (doświadczenie prowadzące do wyższej „wiedzy” o przyrodzie), ale z drugiej – zniszczenie ich określoności, czyli ich dotychczasowego bytu³³. Zguba bohatera jest zatem wpisana w sam jego proces transgresji, niezależnie od jego zamiarów i stanu jego świadomości.

„Kara” może być wtedy rozumiana nie jako wyrok pewnego sądu, podjęty w wyniku winy moralnej czy religijnej, tak jak w koncepcji biblijnej, lecz jest ona nieuchronną i ontologiczną konsekwencją przekroczenia przez bohatera siebie samego i swojego gatunku. Los nie jest transcendentnym sędzią, który widzi winy, lecz ślepcem, który waży immanentne siły.

Poprzez tragicznego bohatera wyraża się siła wyższa od moralności, pomimo wzniosłości tejże moralności u Greków.

„Szlachetna istota nie popełnia grzechu – chce nam powiedzieć głęboki tragik: jej postęпки, choćby przyniosły zagładę prawu, porządkowi naturalnemu, ba, światu etycznemu,

³⁰ RW w Bayreuth, §IV, s. 40: „Tragedia poświęca jednostkę dla sprawy nadosobistej. Jednostka powinna odczytać się strasznych spazmów, jakie w niej wywołuje śmierć i czas: gdyż w najkrótszej chwili (...) może spotkać coś świętego, co przewyższa walkę i niedolę: nazywa się to **tragizmem**. Ponieważ ludzkość umrzeć musi – któż by o tym wątpił! – więc postawiono jej jako najwyższe zadanie dla czasów przyszłych zrośnięcie się we wspólną jedność, ażeby **jako całość** kroczyła do nadchodzącej zagłady **tragicznie**”.

³¹ Por. Deleuze, Nietzsche i filozofia, s. 67-69.

³² Por. określenie nadczołowieka jak również „najwyższym rodzajem wszelkiego jestestwa”. Ibid., s. 186.

³³ NT, §9, s. 125.

zakreślają magiczny krąg skutków, które na ruinach starego, obalonego świata zakładają podstawy nowego”³⁴.

Transgresja determinuje w dużej mierze dionizyjski charakter bohatera: przeciwstawiając się przyrodzie, sam jest wyrazem przyrody z jej dążeniem do przekroczenia siebie samej. Bohater nie przeciwstawia się określoneemu i tak jak on ograniczonemu adwersarzowi, lecz będąc częścią życia, walczy z samym życiem. Ta walka stanowi istotę wszelkiej sztuki i wszelkiego życia, o ile są one dionizyjskie. Tak jak w sztuce, w której materia i znaczenia stają się nierozłączne, zwanie szlachetnego człowieka z życiem przejawia nową jedność, nieokreśloną i wyższą, jako chwała życia i chaosu.

Nietzsche streszcza tę interpretację w niektórych wyjątkowo celnych obserwacjach, które przytoczymy tutaj:

„dążenie, by zostać niejako Atlasem i wszystkie jednostki nieść na grzbiecie coraz wyżej i dalej, jest wspólnym momentem prometejskości i dionizyjskości.”³⁵

„(...) fundament etyczny [z istoty] pesymistycznej tragedii, którym jest usprawiedliwienie ludzkiego zła – zarówno ludzkiej winy, jak i stanowiącego jej skutek cierpienia. Nieszczęsność leżąca w [samej] istocie rzeczy, sprzeczność istniejąca w [samym] sercu świata objawiały się kontemplatywnemu Aryjczykowi, który nie był skłonny zamazywać tej nieszczęsności, jako nieład [na styku] odmiennych światów, na przykład boskiego i ludzkiego, z których każdy jako indywidualny ma rację, lecz istniejąc obok drugiego, musi cierpieć za swą indywidualizację. Gdy heroiczne indywiduum dąży do uniwersalności, gdy próbuje wyjść poza zakłęty krąg indywidualizacji i być jedną [wielką] istotą światową, [musi] poczuć na własnej skórze praszprzecność, która kryje się w rzeczach, to znaczy: popełnić występki i doznawać cierpienia.”³⁶

Możemy wraz z Nietzschem dostrzec potwierdzenie tej interpretacji w fakcie, że tragedia rzeczywiście pochodzi z **dionizyjskich świąt**, które były momentem (kontrolowanej) transgresji, tak jak późniejszy karnawał, w którym „rozbiciu ulegają zastygłe, wrogie granice, jakie między ludźmi ustanowiła niedola, samowola czy ’bezczelna moda’ ”³⁷.

Wyzwolenie podstawowych instynktów (przede wszystkim przez wiosenne „upojenie” płciowe) było rodzajem powrotu do pierwotnego chaosu, pozwalającego, poprzez afirmację sił witalnych, na regenerację mitów i symboli religijnych. Zatem paradoksalnie, u Greków

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., s. 130.

³⁶ Ibid., s. 129.

³⁷ Ibid., §1, s. 90.

istnieje usprawiedliwiona **hybris**, która ma największą wartość, gdy człowiek próbuje przekroczyć siebie samego.

„Tytanicznie intensyfikując swe siły, człowiek wywalcza sam dla siebie swą kulturę i zmusza bogów do sojuszu, ponieważ dzięki własnej mądrości ma w swym ręku ich istnienie i granice”³⁸.

Równie paradoksalnym może wydawać się to, że chaos wyraża się najpełniej za pomocą surowej formy i hierarchii apolińskiej. Tłumaczy się tym, że najpełniejszy wyraz życia i chaosu musi zawierać i zbierać jak najwięcej sił w jedną żywą całość, z której wymiar dionizyjski wynurza się z większymi siłami, integrującymi siły apolińskie. Dionizyjski Grek poszukuje intuicji życia jako ogromnej i dzikiej potęgi, potencjalnie zdolnej do najwyższej duchowości (sublimacji instynktów). Pod tym względem można powiedzieć, że sama Nietzscheańska koncepcja życia jako woli mocy ma coś z mitu, który Nietzsche chciałby wpoić w ludzi, aby Dionizos narodził się ponownie.

Nietzsche uważał, że **muzyka** jest pierwotnym ludzkim sposobem wyrażania sensu³⁹. Widzieliśmy, że według niego sens powstaje w skutek przekształcenia emocji, które są niczym „materia” sensu. Otóż muzyka jest najbardziej bezpośrednim wyrazem emocji i w ten sposób bardziej niż inne środki wyrazu nadaje się do tworzenia „**żywiolu**”, w którym sens jest w znaczącej mierze potencjalny, pozostając „w trakcie powstania”⁴⁰. To pokrewieństwo między muzyką a pierwotnymi siłami w człowieku jest jednym z głównych motywów *Narodzin tragedii*: „Dramat, który z tak rozświetloną wewnątrznie wyrażnością wszelkich ruchów i postaci – rozświetloną za pomocą muzyki – rozpościera się przed nami niczym tkanina powstająca na krośnie, drgając i w górę, i w dół, jako całość osiąga [zdolność] oddziaływania, które leży poza sferą wszelkich [form] oddziaływania apolińskiego sztuki.”⁴¹

Aby uzasadnić tę intuicję, Nietzsche odwołuje się do doświadczenia podzielanego przez artystów i do jego interpretacji przez Schopenhauera⁴²: natchnienie twórcy przychodzi

³⁸ Ibid., §9, s. 127.

³⁹ W historycznym badaniu pochodzenia tragedii (i samych mitów), prowadzonym przez Nietzschego można dostrzec potwierdzenie fundamentalnej roli muzyki jako twórczego środowiska sensu.

⁴⁰ Cytując Schillera, Nietzsche pisze w NT, §5, s. 104: „na początku doznanie występuje we mnie bez określonego i jasnego przedmiotu; kształtuje się on dopiero później. Pewien nastrój muzyczny umysłu idzie przodem, a dopiero za nim podąża u mnie idea poetycka”. Ten potencjalny aspekt, związany z brakiem ostateczności i wykończenia, jest zasadniczym rysem sposobu myślenia Nietzscheańskiego. W jego pracy nie jest najistotniejszy sam system, którego nigdy nie stworzył, bardziej istotne było cierpliwe wypracowanie takiego „środowiska” czy „żywego systemu”.

⁴¹ Por. np. NT, §21, s. 195.

⁴² Por. *ibid.*, §16, s. 163.

często w postaci muzyki czy rytmu, którym idee, słowa czy formy dają później bardziej rozbudowany wyraz, nie mogąc jednak przez to wyczerpać wszystkich potencjalnych form tego pierwotnego materiału. To doświadczenie z kolei potwierdza stale powracające w dziele Nietzschego twierdzenie, że język (i w ogóle świadomość), wyrażając emocje, ogranicza je z powodu istotnego braku odpowiedniości tych dwóch rodzajów zjawisk.

Podobnie gesty czy działania, które towarzyszą emocjom, mogą je pełniej wyrazić niż słowa: „bohaterowie tragiczni są w mowie bardziej powierzchowni poniekąd niż w postępowaniu; mit nie znajdował adekwatnej obiektywizacji w słowie mówionym. Układ scen i oglądowe obrazy objawiały mądrość głębszą od mądrości, jaką sam poeta potrafił ująć w słowa i pojęcia (...)”⁴³.

W tym sensie twórczy człowiek ma „muzyczny” stosunek do świata: potrafi on „słyszeć” wydarzenia, sytuacje, usłyszeć ich oddźwięk w głębokich emocjach⁴⁴, zdefiniować je w sposób istotny i witalny, stąd paradoksalne stwierdzenie: „Zwracać się wolno jedynie do odbiorcy, którego łączy z muzyką bezpośrednio powinowactwo; odbiorca taki wyrósł niejako na jej macierzyńskim łonie, a jego odniesienie do świata ma niemal wyłącznie charakter nieświadomych relacji muzycznych”⁴⁵.

To „słuchanie” wydarzeń nie jest jedynie rodzajem psychologicznej introspekcji, przeciwnie, jest otwartością na „żywy system”, którym jest Jaźń. W nim człowiek staje się wrażliwy na rozległość świata, z którym stanowi ciało, odkrywa wielostronność własnego pokrewieństwa ze światem, przez które Jaźń jest o wiele szersza niż świadome Ja. Ta jej właściwość zakłada **wrażliwość** wystarczająco dużą, aby Jaźń mogła poczuć pokrewieństwo ze wszystkimi bytami, znajdować wszędzie wyrazy „siebie samej”. W takiej sytuacji doznania pochodzące z muzyki i ogólniej ze sztuki nie są „bezinteresowną przyjemnością”, lecz zaangażowaniem całej Jaźni, która widzi w nich zarys własnej „prawdy”, czyli prawdy „świata dla niej”.

Rozwińmy to pojęcie „prawdy” muzyki, to, co można nazwać jej „efektem-światem”.

Gdy muzyka ma autentyczną siłę estetyczną wyraża emocje wystarczająco głębokie, aby dać wrażenie, że wciela „istotę” świata⁴⁶, albo inaczej: wywołuje emocje na tle świata.

⁴³ Por. *ibid.*, § 17, s. 166.

⁴⁴ Jaspers, Nietzsche, s. 416: „[Nietzsche – E.L.] sądzi, że większą wartość dla wzbogacenia poznania może mieć słuchanie cichego głosu różnych sytuacji życiowych: 'sytuacje te przynoszą swoje własne poglądy. Bierze się więc udział w życiu i istocie wielu, poznając je i nie traktując siebie jako sztywnego i niezmiennego jednego indywiduum' ”.

⁴⁵ Por. NT, §21, s. 191, por. również *ibid.*, §22, s. 197 – apel Nietzschego do „prawdziwie estetycznego [artystycznego – E.L.] słuchacza”, ponieważ inni nie mają dostępu do zjawiska, co dyskwalifikuje ich dyskurs, jakkolwiek byłby on inteligentny i erudycyjny.

⁴⁶ Podobnie jak apolińskie marzenie senne, por. NT, §1, s. 87.

„(...) dzięki muzyce widz tragedii może przedwcześnie odczuć tę najwyższą rozkosz, do której droga prowadzi przez zejście i zanegowanie – dzięki temu odczuciu ma wrażenie, że słyszy, jakby przemawiały doń wewnętrzne otchłanie świata”⁴⁷. Dzięki temu posiada ona potencjalnie siłę odnowienia i ożywienia mitów⁴⁸. To świat, jednocześnie cudownie i potwornie nadludzki, wydaje się przemawiać przez nią (oczywistość obecności sensu i niemożność wyrażenia go w sposób określony, tak jak się to działo w przepowiedniach delfickich, są jakby potwierdzeniem tego nadludzkiego charakteru).

„Sens istnienia” (jako zjawiska, czyli „pozoru”) jest z konieczności tajemnicą, o ile zależy przede wszystkim od głębokich emocji niesprowadzalnych do dyskursywnego wyrazu, ponieważ są bardziej pierwotne i ważniejsze w procesie pojawienia się sensu. Język muzyki ma charakter niezwykle osobisty i intymny, w przeciwieństwie do potocznego języka, w którym utarte słowa wyrażają powszechne, a nie osobiste doświadczenia. Dzięki temu, co można nazywać „konkretną uniwersalnością”⁴⁹, muzyka jest językiem jednocześnie najbardziej osobistym i uniwersalnym. To, co najważniejsze, pozostaje w nim ukryte, stąd zalecenie Nietzschego, aby „milczeć”⁵⁰ i w ten sposób zachować potencjalność tajemnicy, jej „przyszły sens”, jej sens jako wydarzenie, charakter „nad-historyczny” sensu.

To „słabość” czy raczej „giętkość” hierarchii narzuconej emocjom przez muzykę pozwala je najlepiej wykorzystać i wyrazić, tak jak moc wykorzystująca siły jest większa od władzy narzucającej się przez negację. Stosunkowy brak sztywnej formy muzycznej pozwala zintegrować i wzmocnić emocje, otwierając nieskończoność interpretacji. Nie będąc ograniczoną przez określone przedstawienie wydarzenia dramatu, może sugerować istotę wielości wydarzeń, tak jak epizod akcji tragedii może przybrać wiele odpowiednich form plastycznych i przedstawić „przeobrażony świat”⁵¹, ściśle związanym ze znanym nam światem. Nerozerwalność muzyki z jej wyrazem wizualnym w dramacie i jej charakter totalizujący są ważnym elementem tragedii, w której działanie bohaterów obrazuje muzyka, głębsza niż przedstawiona akcja.

„Dzięki wspaniałemu złudzeniu apollińskiemu mamy wrażenie, że królestwo tonów stanęło naprzeciw nas samych jak plastyczny świat (...)”⁵².

⁴⁷ Por. *ibid.*, §21, s. 190.

⁴⁸ Por. *ibid.*, §16, s. 164: „muzyka jest zdolna generować mit” i §17, s. 169: „mit bowiem musi być oglądowo doznawany jako jedyna egzemplifikacja ogólności i prawdy, wpatrujących się w nieskończoność. Prawdziwie dionizyjska muzyka była ogólnym zwierciadłem woli świata (...)”.

⁴⁹ Por. cyt. z Schopenhauera w NT, §16, s. 162: „Wszelako ogólność muzyki nie jest pustą ogólnością abstrakcji, lecz ma zupełnie inny charakter i łączy się z wyraźną i powszechną określonością”.

⁵⁰ N10, 7[192], s. 281.

⁵¹ Por. NT, §22, s. 197: dzieło artysty tragicznego – E.L. „trudno byłoby pojmować jako ‘imitowanie natury’ ”.

⁵² *Ibid.*, §21, s. 192-193.

Jednak muzyka, a tym bardziej inne formy wyrazu, nie może całkowicie oddać istoty chaosu, który jako przestrzeń nieustannej i ciągle zmiennej walki między zmiennymi siłami, jest nie-estetyczny i z definicji bezkształtny. Wszelka forma jest ograniczeniem chaosu – dlatego Nietzsche nigdy nie mógł przystać na ostateczną koncepcję: burzenie formy czy interpretacji jest przynajmniej po części pozytywnym wyrazem nieograniczoności chaosu.

W tym sensie sztukę dionizyjską i apollinijską łączy pokrewieństwo we wspólnym dążeniu do kształtowania i wykorzystywania chaosu poprzez formy. Ale jeśli jest prawdą, że muzyka może ożywiać „apollinijskie” cechy i odbijać się „w lustrze obrazu i pojęcia”, to jednak pozostaje „najbliżej” chaosu, gdyż w niej najbardziej dostrzegalna jest nieskończona wielość emocji.

„Jako co jawi się muzyka w zwierciadle obrazowości i pojęć? Muzyka jawi się jako wola, w Schopenhauerowskim rozumieniu, to znaczy jako przeciwieństwo bezwolitywnego nastroju estetycznego, o czysto kontemplatywnym charakterze. (...) muzyka nie może, ze swej istoty, być wolą, ponieważ jako wolę musielibyśmy ją wygnać z dziedziny sztuki – albowiem wola jest anestetyczna sama w sobie; wszelako muzyka jawi się jako wola. Aby za pomocą obrazów wyrazić zjawisko muzyki, liryk wykorzystuje wszelkie pobudzenia namiętności – od szeptu skłonności po grzmot szaleństwa (...)”⁵³.

Wyłania się tutaj tragiczna opozycja, która pozostanie ważna aż do końca twórczości Nietzschego: świat „w sobie” nie ma ani sensu, ani wartości, ponieważ każdy sens jest zarazem skondensowaniem i ograniczeniem nieskończonych potencjalności chaosu. Nadając światu wartość, człowiek nie może się opierać na żadnym obiektywnym uzasadnieniu, tylko na własnej miłości do życia.

II) „Stanowienie ciała”: zniesienie podmiotowości i nieskończoność sensu.

Specyfiką estetyki w szerszym znaczeniu „żywego myślenia” jest pewne odniesienie do świata i do sensu, które nazwałem **stanowieniem ciała z ...**: dochodzi w nim do **wewnętrznej jedności (czy nierozłączności, nieodróżnialności) sensu i rzeczy**, opisanej w *Narodzinach tragedii* poprzez dwa ogólne rodzaje doznań: marzenia apollinijskiego i upojenia dionizyjskiego.

⁵³ Ibid., §6, s. 111. Odczuwalne wahanie w klasyfikowaniu muzyki pokazuje już w tym pierwszym dziele rosnącą różnicę między podejściami Schopenhauera i Nietzschego.

Jedność powstająca jako „stanowienie ciała z...” jest istotnie żywą jednością wielu ludzkich „kategorii”, a przede wszystkim wielu emocji i doznań, stanowiących reakcje na świat i na rzeczy. Dzięki wewnętrznej wielości i płynności emocji reakcje te są potencjalnie nieskończenie rozmaite. Wynajdując pokrewieństwa między nimi, twórca zbiera emocje w taki sposób, że się wzajemnie nierozłącznie uzupełniają, współbrzmiają, odnoszą się do siebie, itd. Ludzki świat jest z konieczności światem symbolicznym, ukształtowanym przez emocje i kategorie: to one konstytuują dla nas rzeczy w trwałe i uporządkowane w całości byty⁵⁴. Ale podczas gdy język potoczny jest sztywnym systemem, narzuconym wszystkim jak sieć, „żywe myślenie” jest tworzeniem sensu, wynikiem zażyłości człowieka z własnym doświadczeniem.

Dzieło sztuki jest krystalizacją tego procesu dzięki formom, wynalezionym przez twórcę poddającego się „marzeniu” i „upojeniu”: bardzo wiele emocji jest w nim symbolizowanych przez formy, wzmacniają się one wzajemnie, współbrzmiają dzięki płynnej i organicznej jedności stylu, który sam stanowi wyraz „duszy” dzieła. To „dusza” jest siedliskiem ostatecznego sensu dzieła, niemożliwego do wyczerpującego sformułowania.

Dzieło nabiera wyższej mocy, gdy „dusza” dzieła może być doznawana jako „dusza” świata, co zdarza się, gdy dzieło zbiera, kondensuje siły danego człowieka czy społeczeństwa, potęgując jego poczucie wartości życia⁵⁵.

Istotnym elementem mocy dzieła jest obecne w nim doświadczenie „prawdy”, innymi słowy to, że jego inspiracją stała się **styczność z chaosem** (powstało z tęsknoty do wieczności, z buntu wobec niesprawiedliwości, przypadku, z poczucia nieodgadnionej tajemnicy życia, itd.), a nie motywy sentymentalne. Spróbuję dalej pokazać, że zdolność stworzenia stylu wyrażającego „duszę świata” jest fundamentalnym elementem mocy twórczej, z jednej strony, dzięki **głębi** wcielenia potencjalności chaosu, i z drugiej, „stanowieniu ciała z...”, będącym jakby „materią” czy żywiołem tej głębi. O nim będę przede wszystkim mówił w tej części pracy.

To pojęcie pozwoli konkretniej ustalić hierarchię wartości, która jest celem filozofa jako „prawodawcy”⁵⁶, podkreślając zwłaszcza niższą rangę życia ograniczonego do jednostki

⁵⁴ W tym subiektywizmie rzecz nie znika, lecz staje się twórczą granicą ludzkiego świata, rzecz jest tym, czego jeszcze nie można opisać („Rzeczy: są to jedynie granice człowieka.” N10, 12[1]160, s. 361, por. również PP 1876-1889, §35, s. 41) i co jest niesprawdzone do tworzenia sensu, które inspiruje człowieka. Upodobanie Nietzschego do skalistych gór wynika prawdopodobnie z tej potrzeby poczucia „rzeczy”, wychodzenia ze zbyt małego świata ludzkiego, ponieważ góry są świadectwem „mocy” przed-ludzkiej przyrody przekraczającej („6000 stóp ponad człowiekiem”) zbyt ludzkie kategorie, przede wszystkim moralne.

⁵⁵ Por. NT, §23, s. 201: mit jako „skomprimowany obraz świata (...) abrewiatura zjawiska” i NR3, §3, s. 138.

⁵⁶ Por. N11, 35[44], s. 442.

czy do grupy, do pragmatyzmu, narcyzmu, abstrakcyjnie (aczkolwiek skutecznie) podzielonej przez rozum rzeczywistości.

1. Teoria „stanowienia ciała” i ogólna estetyka

„Stanowienie ciała” oznaczające nierozłączność emocji i świata (czy szerzej mówiąc, zdolności nadawania sensu i rzeczy) zawiera w sobie dwie zasadnicze cechy:

- **zniesienie** świadomej, znanej, z natury społecznej **podmiotowości**, na rzecz intymnego udziału Jaźni w szerszej rzeczywistości – świata, życia, „duszy świata” w rozumieniu opisanym wyżej,

- **nieskończoność potencjalności tworzenia sensu.**

Możliwość pozbycia się przez moment własnego Ja przez artystę czy aktywnego widza, możliwość przekroczenia Ja i zanurzenia się w rzeczywistości i w emocjach wywołanych przez dzieło i świat, zależy od procesu interakcji między emocjami, kategoriami i „rzeczami”, w którym świadomość i intelekt mają ograniczony udział. Społeczne i świadome myślenie człowieka łączy go z pragmatyczną rzeczywistością, która jest małą częścią świata⁵⁷.

„Ogniska sensu” przemieszczają się w sztuce, zmieniają się istotne punkty odniesienia, co powoduje z konieczności nową konfigurację samego Ja, które dzięki pozytywnemu przewrotowi, traci odrębność i zwyczajną świadomość odgradzającą je od świata. Zmieni się tu nie poszczególny element zwyczajnego myślenia, lecz jego fundamenty, co prowadzi do „stworzenia siebie” Jaźni, do prawdziwego stawania się.

Już w *Narodziinach tragedii*, ale także w całej późniejszej twórczości Nietzschego przekroczenie podmiotowości jest istotnym warunkiem sztuki i idzie w parze ze stałą krytyką antynomii podmiot/przedmiot⁵⁸. Osiąga ono inną formę „obiektywności”, świat wydaje się wyrażać poprzez artystę⁵⁹.

„Na ile zaś subiektywność jest artystą, na tyle wybawiła się już od swej indywidualnej woli i stała się niejako medium, poprzez które **jedyna prawdziwie będąca subiektywność** świętuje swe wybawienie [za pośrednictwem] pozoru”. „Geniusz zna wieczystą istotę sztuki tylko na tyle, na ile w akcie płodzenia artystycznego stapia się z **praartystą, [który stworzył] świat**”⁶⁰.

⁵⁷ Por. NT, §4, s. 76-77.

⁵⁸ Por. pojęcie ‘natchnienia’ w: *Tak przemawiał Zaratustra*, §3, w: EH-B, s. 99-100.

⁵⁹ Por. odniesienie do wypowiedzi Schillera o natchnieniu i nastroju muzycznym, NT, §5, s. 104.

⁶⁰ *Ibid.*, §5, s. 107.

Ta charakterystyka tłumaczy zasadniczo nieskończoność potencjalnego sensu dzieła sztuki. Po pierwsze, jeśli rzeczywiście nie wyraża się poprzez nie pojedynczy podmiot, lecz „żywiol” stworzenia sensu (chaos w jego aspekcie twórczym), to znaczy, że ten żywiol jest obecny i czynny w dziele (włącznie z dziełami apollinijskimi), ciągle żywy jako źródło twórczości, więc niesprowadzalny do jednej zastygłej interpretacji. To sztuka nadaje rzeczywistości cały jej potencjał i bogactwo sensu⁶¹.

Nieskończoność potencjalnego sensu dzieła wynika, po drugie, z braku odpowiedniości między porządkiem „języka” w ogólnym znaczeniu (zawsze występują w nim stałe elementy, jak słowa, formy, dźwięki, itd.) a emocjami, które są płynne. Język staje się żywy, gdy potrafi oddać płynność emocji, co się wiąże z wielością możliwych interpretacji. W dziele sztuki formy i emocje rezonują, współbrzmiają bez końca.

Tak pojęta estetyka znajduje w *Narodzinach tragedii* trzy główne przeciwieństwa: „anty-sztukę” chrześcijaństwa, sztukę „logiczną” (w której nicią przewodnią nie jest styl czy głęboka „namiętność”, lecz plan wynaleziony przez rozum), sztukę subiektywną (w której namiętności są obecne, ale powierzchownie).

Ascetyczny charakter chrześcijaństwa jest według Nietzschego absolutnym zaprzeczeniem sztuki: „nie ma większego przeciwieństwa czysto estetycznej wykładni świata (...) aniżeli doktryna chrześcijańska, która jest i chce być tylko moralna, a swymi absolutnymi miarami, na przykład ideą prawdomównego Boga, odsyła sztukę, wszelką sztukę do królestwa kłamstwa – to znaczy neguje ją, potępia, skazuje [na banicję]”⁶².

Chrześcijaństwo, ustanawiając tak jak platonizm⁶³ radykalną opozycję między tym światem i zaświatami, umieszcza prawdę po stronie zaświatów. Skoro nasz świat jest światem pozorów, sztuka jest pozorem do kwadratu, najwyższą formą kłamstwa i uwodzenia⁶⁴.

Przykładem sztuki „logicznej” są w *Narodzinach tragedii* dzieła Eurypidesa, „uczniak Sokratesa”. W tragediach tych istotnie autor starał się np. uczynić całą akcję zrozumiałą⁶⁵. Tracą one w ten sposób zupełnie dionizyjskiego ducha i żywiołowość, odwrotnie niż w przypadku Sofoklesa, który wydobywał „niezglębną mądrość”. Ten „logiczny”, zwyrodniały rodzaj sztuki pozostanie w twórczości Nietzschego do końca

⁶¹ Por. *ibid.*, §8, s. 118: „poezja chce być nieuszmiokowanym wyrazem prawdy”. Por. również N10, 8[15], s. 309.

⁶² NT, §5, s. 78.

⁶³ Por. F. Nietzsche, *Przedmowa*, w: PDZ, s. 6: „chrześcijaństwo jest bowiem platonizmem dla ludu”.

⁶⁴ Chodzi tu nie tyle o faktyczne chrześcijaństwo, co o chrześcijaństwo „konsekwentne”, którego przykładami są według Nietzschego doktryna świętego Pawła czy Pascala. Współczesne wykładnie, akcentując wagę wcielenia Boga, podlegałyby tym samym krytykom, które Nietzsche adresował wobec „hedonistycznego” czy „wykształconego” chrześcijaństwa ery nowożytnej, por. PDZ, §52, s. 70 oraz N12, 2[144], s. 147.

⁶⁵ Por. NT, §12, s. 143-145.

przedmiotem licznych krytyk i będzie spostrzegany jako szczególnie znamienity dla dekadencej kultury nowożytnej, zwłaszcza w jej wersji wagnerowskiej.

Te same tragedie stanowią przykład innej cechy pseudo-sztuki: powierzchowność i reaktywność uczuć, jakkolwiek intensywne się wydają („histeria”). Nie wyłania się z nich żadna żywa myśl. Im mniej myśli wyrażających „duszę” świata za pomocą środków wyłącznie estetycznych (w późniejszej twórczości Nietzschego podobne zastrzeżenia pojawiają się pod adresem Wagnera i jego nadużywania „*espressivo*”), tym mniej symbolicznego zwycięstwa nad chaosem.

Pojęcie estetyki pochodzące z *Narodzin tragedii* rozwinę w jego dwóch odmianach: sztuki apollinijskiej, kształtującej świat za pomocą doznań i form pozoru, pokrewnych z marzeniem i sztuki dionizyjskiej, formującej świat przy użyciu środków symbolicznych ożywionych przez „upojenie”, docierających do głębi, która poprzedza wszelkie pozory.

Istotą tych dwóch odmian estetyki jest pewnego rodzaju „upojenie”, powstające w kontakcie z chaosem i przekształcające go w sposób afirmacyjny. Po napisaniu *Narodzin tragedii* Nietzsche zredukował opozycję Apollo – Dionizos i sprowadził koncepcję upojenia do żywiołu dionizyjskiego⁶⁶.

2. Wewnętrzne więzi sensu (stanowienie ciała z...): sztuka apollinijska

W tej części pracy wyjaśnię, w jaki sposób w sztuce apollinijskiej poprzez żywioł (czy środowisko, *milieu*) tworzenia sensu realizuje się zniesienie Ja i ukazanie nieskończoności potencjalnego sensu. Za pomocą pojęcia „żywiołu” czy *milieu* próbuję opisać otwartość i wieloaspektowość Jaźni potrafiącej tworzyć sens na radykalnym poziomie i przekazać odbiorcom ten potencjał tworzenia sensu. Chciałbym też pokazać przejście z tego środowiska do znanych realizacji artystycznych Greków poprzez ogólne zjawiska towarzyszące *milieu*: zniesienie ja i nieodłączność sensu i kształtów z jednej strony, oraz nieskończoność potencjału tworzenia sensu.

2.1. Zniesienie podmiotu i nierozłączność sensu i kształtów

Nietzsche twierdzi, że prawdziwa sztuka domaga się zniesienia podmiotu na rzecz „obiektywności” lub „szerszego spojrzenia”: „artysta subiektywny kojarzy się nam tylko z lichym artystą, a w sztuce wszelkiego rodzaju i poziomu wymagamy, (...) zwycięstwa nad

⁶⁶ Por. np. N13, 14[46], s. 221: „W dionizyjskim upojeniu jest płciowość i rozkosz: nie brakuje ich w apollinijskim upojeniu.”

subiektywnością, wybawienia od „ja”, zamilknięcia wszelkiej indywidualnej woli i zachcianki – ba, gdzie nie widać obiektywności, gdzie nie widać czystego, bezinteresownego oglądu, tam nigdy nie uwierzemy, że mamy do czynienia z choćby zupełnie znikomym wytworem prawdziwie artystycznym⁶⁷.

Jeśli jednak sztuka zakłada konieczne „zamilknięcie” indywidualności podmiotu (Ja artysty), to warunek ten dotyczy zarówno sztuki dionizyjskiej, jak i apollińskiej. Także i ona, o ile jest autentyczna, powstaje w wyniku zawieszenia jednostkowości, indywidualności i wszystkiego tego, co wyróżnia i odgranicza byty. Jednak ten warunek, postawiony przez Nietzschego sztuce, w przypadku twórcy apollińskiego rodzi problem: jak możemy pojąć „*principium individuationis*” artysty, którego, jak się wydaje, cechuje zewnętrzna i pogodna kontemplacja, jeśli miałby on znieść własną podmiotowość? Jeśli „apollińskość” jest tendencją do zbierania i zhierarchizowania istnień w świetle rozumu, to jaki zawiera się w niej mimo wszystko podziemny, irracjonalny nurt, pozwalający twórcy stać się jednym ze wszystkim? A ponadto – jak jest możliwa kontemplacja, jeśli artysta „zatraca się” w tworzonych przez siebie formach, zanurza się w nich?

W istocie, w apollińskiej kontemplacji zjawisk świata zewnętrznego zdaje się zawierać bezinteresowna i fascynująca przyjemność. Twórcy ewidentnie sprawia przyjemność kontemplowania piękna, widocznego w bujności greckiego życia, które gloryfikuje wszystko⁶⁸ w trosce o najdrobniejsze szczegóły i które to piękno wyłania się też jego dzieła, przy braku w nim jakichkolwiek akcentów wskazujących na indywidualność autora. W obliczu dzieła, które go przerasta, twórca zapomina o sobie, tak jakby stworzyła je sama rzeczywistość lub wyższa, bezosobowa moc. Stąd paradoksalne uczucie, w którym upojeniu samozatraceniem, rozpląnięciem podmiotowości, towarzyszy jednak zdolność jasnego oglądu, zanurzona w czystej kontemplacji obrazów⁶⁹. Choć potrafi „zatracić się” w tworzeniu, apolliński artysta zachowuje zdolność opanowania i zdystansowania się, na co wskazuje panujący w dziele styl, apolliński, jasny porządek⁷⁰.

Względne upojenie wywoływane dziełami sztuki apollińskiej ma źródło również, paradoksalnie, w całkowitej zrozumiałości i jasności tego rodzaju dzieła: „Delektujemy się bezpośrednim rozumieniem kształtu, przemawiają do nas wszelkie formy, nic nie jest [dla

⁶⁷ NT, §5, s. 103.

⁶⁸ Ibid., §3, s. 95: „przemawia tu do nas tylko istnienie, bujne, ba, zwycięskie – istnienie, które apoteozuje wszelką realność, obojętne, czy dobrą, czy złą.”

⁶⁹ Por. Ibid., §3, s. 98: „Lecz jakże rzadko osiąga się naiwność – to pełne wplecenie w piękno pozor!”

⁷⁰ Nietzsche tak oto zwięźle wyraził tę paradoksalną właściwość: „zmusić oglądające oko do spokojnego zachwyty na widok świata *individuationis*”. Ibid., §24, s. 206.

nas] obojętne czy zbędne”⁷¹. Ponieważ dzieło ujawnia nam w całości sens sztuki, łatwiej stajemy się jednym z nią niż z „nie w pełni zrozumiałą” rzeczywistością dnia. Będąc nierozzerwalnie związane z formą, materią i znaczeniem, działa ono na artystę i (aktywnego) artystę-widza, dostarczając każdemu z nich poczucia tej jedności we własnym, jednostkowym doświadczeniu dzieła sztuki.

Zresztą, jeśli źródło sztuki musi być bezosobowe, to dlatego, że „konkretna uniwersalność” znaczenia dzieła nie powstaje empirycznie i przypadkowo, subiektywnie, lecz rodzi się w wyrażeniu wirtualności. Gdy człowiek przekracza siebie, aby sięgnąć do głębszego poziomu sensu, sztuka pojawia się poprzez środowisko.

2.2. Nieskończoność twórczego sensu, *milieu*/żywiół, wirtualność

Jakość dzieła apollińskiego, które zdaje się być tworzone przez „samo życie”, świadczy o tym, że twórcza energia artysty osiągnęła bezosobowe i uniwersalne „środowisko” tworzenia sensu na fundamentalnej płaszczyźnie, tutaj – w jego apolińskim wymiarze.

Jedną z cech dzieła apollińskiego (spektakularnym przykładem tego rodzaju twórczości są dzieła Homera), świadczących o zniesieniu podmiotu i o obecności środowiska twórczych potencjalności, jest zdolność artysty do **wcielania się w najróżniejsze postaci**. Twórca wyraża więcej niż inni ludzie, ponieważ „widzi więcej”, a widzi więcej dlatego, że „jest więcej, mocniej, głębiej”, jego istota jest jeszcze żywą potencjalnością różnych form⁷². Nie jest tylko „sobą”, ponieważ własna wrażliwość sprawia, że jego życie uczestniczy w życiach wielu innych ludzi, albo inaczej: wie, że świadomość bycia „sobą” opiera się na iluzji jednostkowości, gdyż wielość stworzonych przez niego postaci zakłada wielość tożsamości twórcy, będącego potencjalnie/wirtualnie wieloma istotami.

Charakter artystyczny tego potencjału znajduje w *Narodzinach tragedii* swoje najogólniejsze wytłumaczenie w tym, że artysta żyje w żywiółie „marzenia”, ma w sobie zdolność do „rozpuszczenia” własnego bytu w tym ogólnym i szerszym żywiółie, uzyskując w ten sposób nowy wymiar własnego istnienia. Jego zdolność do metamorfozy pokazuje pewne pokrewieństwo z dążeniem dionizyjskim: dzięki własnej wewnętrznej plastyczności ma on dostęp do żywego tworzenia sensu na fundamentalnej płaszczyźnie.

⁷¹ Ibid., §3, s. 87. „Wyższa prawda, doskonałość [sennych] stanów, stanowiących przeciwieństwo rzeczywistości dnia, nie w pełni zrozumiałej (...) są analogonem symbolicznym zdolności przepowiadania, jak i w ogóle analogonem sztuk, które czynią życie niegorszym i wartym życia”. Ibid., s. 88.

⁷² Por. Ibid., §8, s. 120.

Ta nieskończona wewnętrzna potencjalność, choć zdeterminowana charakterem elementu apollińskiego, znajduje potwierdzenie w dużej liczbie realizacji apollińskich, zarówno zróżnicowanych, jak i powiązanych z sobą, ale wyraźnie pochodzących z tego samego źródła. Wrażliwość twórcy apollińskiego wyraźnie stanowi jedność z artystyczną wrażliwością całego ludu. Ale ta wspólna, uogólniona wrażliwość sama w sobie jest (wyjątkowo udanym) uszczegółowieniem szerszej i uniwersalnej ludzkiej wrażliwości, przejawiającej się według Nietzschego w *milieu* śnienia i marzenia.

Marzenie i śnienie, wirtualna wspólnota wszystkich ludzi, powszechna zdolność wynajdowania i zbierania form wizualnych, jest „ogniskiem wirtualności” sztuk apollińskich: „nasza najbardziej wewnętrzna istota, wspólne podłoże nas wszystkich, doświadcza snu z głęboką rozkoszą i radosną koniecznością.”⁷³

Zanurzając się w tym żywiole w momencie tworzenia, artysta już nie jest jednostkową świadomością, żyje na innej, szerszej płaszczyźnie. Jako źródło wszelkiego tworzenia form, „marzenie”, tak jak „upojenie” jest żywiołem, środowiskiem sensu.

Artysta nie tylko tworzy dzieła sztuki, lecz poprzez nie kreuje sam sens na fundamentalnym (i wciąż jeszcze chaotycznym, nieokreślonym) podłożu apollińskim. Tu trwa podziw i zamięłowanie do formy jako takiej, które jest apollińskim (a więc uniwersalnym, ponadindywidualnym) zamięłowaniem do znaczenia i porządku, afirmacją każdej istoty w jej sile: każda jest na swoim miejscu i ma swoją godność w kosmosie, swoją odrębnością współtworzy nawet wielkość całości, tym bardziej, że jest doskonale samą sobą. To, co apollińskie, jest jednocześnie afirmacją jednostki, miłością do ujednostkowania (*principium individuationis*) i miłością całości, w którą poszczególne istnienia harmonijnie się wpisują zgodnie z hierarchią bytów. Ale ponieważ nie istnieją one same w sobie, a my spostrzegamy świat jedynie poprzez sens, który mu nadajemy, to dla nas sens jest warunkiem świata, wydaje się być jego najgłębszą rzeczywistością. Zatem to sam element twórczy, tworząc znaczenia poszczególnych istnień, jest źródłem ich bytu (jako zjawisk, jako „efektu-bytu”).

Jako żywioł sensu marzenie senne jest rzeczywistością szerszą niż dzienne i empiryczne życie (rzeczywista wirtualność obecnego świata empirycznego zawsze go przekracza)⁷⁴. W konsekwencji pozostawia wrażenie, że to świat dzienny jest pozorem, jest bytem pochodnym i przygodnym: skoro zdolność tworzenia form jest we śnie nieskończona, obecne (zrealizowane) formy rzeczywistości przedstawiają tylko małą część świata w swojej

⁷³ Por. *ibid.*, §1, s. 88.

⁷⁴ Por. *ibid.*, §4, s. 99: „(...) w odniesieniu do tajemniczej podstawy naszej istoty, której zjawiskiem jesteśmy”. Ta podstawa jest pokrewna **chaosowi** i pełniej spostrzegana przez dionizyjskiego artystę.

mocy wirtualnej. Mówiąc językiem Schopenhauera, doświadczamy wówczas świata jako „ustawicznego stawania się w [horyzoncie] czasu, przestrzeni i przyczynowości”⁷⁵ (taki rodzaj percepcji świadczy według niego o zdolności filozoficznego spostrzegania świata⁷⁶). Innymi słowy, poszerzenie istoty człowieka poprzez jej „stworzenie” za pośrednictwem *milieu* snu dokonuje się koniecznie w intymnej relacji z „duszą świata”, która zdaje się chcieć być przez niego realizowana i poprzez którą środowisko apollińskie jest bezpośrednio związane z jeszcze bardziej fundamentalnym żywiołem dionizyjskim: „apoteoza *principii individuationis*, dzięki której [to zasadzie] spełnia się wiecznie **osiągany cel pra-jedna** – jego wybawienie przez pozór (...)”⁷⁷.

Wielkim dziełem jest to, które daje wrażenie, że stworzyła je sama rzeczywistość w swojej nieskończonej potencjalności generowania form i istot. Oprócz własnego tematu i formy pozwala ono poczuć obecność nieskończonej siły tworzenia sensu. Realizując najpełniej sytuację człowieka jako „żywego systemu”, podmiot jest zanurzony w świecie, który go przekracza ze wszystkich stron, a on sam znajduje się w miejscu, gdzie jest odczuwana ponadosobowa „prawda”. Musi ona być wyrażona jako wspólny pęd świata i jednostki.

Być może taka obecność wirtualności jest możliwa tylko w doskonałych dziełach, w których ekspresja wydaje się naturalnie i w pełni odpowiadać środowisku, z którego one pochodzą. Oprócz nieodłącznej siły apollińskiego *milieu* (która zakłada ogromną i radykalną wrażliwość, siłę wyobraźni, przy jednoczesnej zdolności do zachowania odrębności istot oraz jasności hierarchii lub proporcji dzięki światłu silnego rozumu), dzieła greckie, które wydają się „stworzone przez naturę”, zakładają zatem pełne opanowanie środków wyrazu i „geniusz komunikacji”⁷⁸, zdolny do przekazywania innym własnych emocji poprzez formy.

Siła apollińskiej tendencji u Greków przejawia się w doskonałej harmonii, symbiozie i wzajemnym zapładnianiu środowiska snów i jego apollińskich ekspresji, które dzięki stanowieniu ciała osiągają nierozdzielność sensu i formy czy rzeczy. Między jeszcze bezkształtnym środowiskiem snów, zmierzającym do porządku, a światem greckich apollińskich dzieł istnieje doskonała harmonia, o czym świadczy panowanie wartości umiaru, która uporządkowała greckie życie:

⁷⁵ Ibid., §4, s. 99.

⁷⁶ Ibid., §1, s. 87.

⁷⁷ Ibid., §4, s. 100. Por. również **taniec**, *ibid.*, §9, s. 124.

⁷⁸ *Eskapady niewczesnego*, §24, s. 107.

„Właściwa apollińskiej kulturze służba na rzecz obrazów, której uzewnętrznienie stanowiły czy to świątynia, czy to posąg, czy to homerycki epos, miała swój **wzniosły** cel w postaci wymogu etycznego miary, który odpowiadał wymogowi estetycznemu piękna”⁷⁹.

Cel owej „służby” jest „wzniosły”, ponieważ obszar jej działania został nakreślony z rozmachem: poprzez wspólne wszystkim środowisko marzeń obejmuje on cały wszechświat. Trzeba poczuć, że ten sposób tworzenia sensu współmierności ludzkiego świata i kosmosu, jest zarazem bardzo ludzki i bardzo naturalny. Istnieje tu **pierwotna więź, łącząca żywioł z kształtowaniem**, a jej **naturalność** („naiwność”), wyrażająca się w tendencji do tworzenia wyraźnych i harmonijnych obrazów, doskonale rozumiałych, racjonalnych, ale nie abstrakcyjnych, która fundamentalnie pozwala na „stanowienie ciała”, została doprowadzona przez Greków do maksimum.

Sztuka apollińska charakteryzuje się pewną prostotą i jasnością form, co nie wyklucza obecności żywego „środowiska” sensu działającego poprzez nie, lecz odwrotnie, intensyfikuje je za pomocą naturalnych i silnych pokrewieństw między ogólnym środowiskiem marzenia, „wołą grecką” a talentem artystycznym Greków. W tego rodzaju sztuce „delektujemy się bezpośrednim rozumieniem kształtu, przemawiają do nas wszelkie formy, nic nie jest [dla nas] obojętne czy zbędne”⁸⁰.

Jeśli „sam świat” przemawia przez dzieło sztuki (stanowiące wówczas „efekt świata”), to oczywistym jest, że język dzieła będzie osobliwy i niesprowadzalny do języka werbalnego: tylko niezliczone emocje, wywołane przez bezpośredni kontakt z dziełem, mogą być rzeczywistym środowiskiem jego sensu. Jeśli emocje z racji ich wielości zawsze mogą być inaczej zinterpretowane przez język i rozum, dążące do uproszczeń i uogólnień, a dzieło jest rzeczywistym wyrazem żywiołu czy „środowiska”, stanowiącego niewyczerpane źródło sensu dla artysty, czynnego odbiorcy i danego społeczeństwa, to dzieło stanowi środowisko nieskończonej potencjalności sensu.

Przez tę radykalną płodność sztuka apollińska przeciwstawia się dziełom, które nie mają znamion prawdziwego arcyzmu, ponieważ oderwane od żywego źródła sensu i bez długiej zażyłości z tym źródłem tracą duszę i treść. Tak jest według Nietzschego w przypadku dzieła Eurypidesa, który nie mógł znaleźć w sobie głębi życia sensu, odczuwał zatem potrzebę zrekompensowania jej nieobecności, z jednej strony zewnętrznym, racjonalnym uporządkowaniem każdego szczegółu utworu (podczas gdy apollińskie dzieło sprawia wrażenie, że jego porządek jest naturalny i został stworzony przez „samą rzecz”), a z drugiej

⁷⁹ Por. Dionizyjski pogląd, s. 54.

⁸⁰ NT, §1, s. 87.

– przez zredukowanie silnych napiętości do postaci czystych afektów, aby sprawić wrażenie życia⁸¹.

3. Wewnętrzne więzi sensu (stanowienie ciała z...): sztuka dionizyjska.

W jaki sposób przejawia się w sztuce dionizyjskiej zniesienie podmiotowości, intymna jedność z szerszym życiem, wytwarzającym nieskończoność sensu? Te zjawiska obecne są w szczególności w muzyce i w tragedii (chór).

Kiedy człowiek poddaje się działaniu **muzyki**, pomaga mu ona przekroczyć identyfikację z Ja, „zatracić się” w działaniu twórczym lub/i w aktywnym słuchaniu, co stanowi rodzaj i warunek głębokiego „stanowienia ciała z...”, nieodłącznego od poczucia bogatego potencjału muzyki, gdy idzie o sens.

Potencjał muzyki można przybliżyć, wskazując na jej pokrewieństwo z pierwotnymi siłami w człowieku scil. z głębokimi ludzkimi emocjami, o których mówiliśmy wyżej. W tragedii greckiej apolliński „dramat, który z tak rozświetloną wewnętrzną wyraznością wszelkich ruchów i postaci – rozświetloną za pomocą muzyki – rozpościera się przed nami niczym tkanina powstająca na krośnie, drgając i w górę i w dół, jako całość osiąga [zdolność] oddziaływania, które leży poza sferą wszelkich [form] oddziaływania apollińskiego sztuki”⁸². Ową „całość” tworzy apolliński wątek dramatu, wplatający się w dionizyjską ośnowę muzyki, „rozświetlającej” jego główne perypetie. W muzycznej ośnowie tragedii mamy też dwie warstwy: linię melodyczną, rozjaśniającą relacje bohaterów w apollińskim obszarze widowiska oraz harmonie brzmień, rytm i dysonanse „oddziałujące poza sferą apollińską” dramatu. Rytm, instrumenty i głosy chóru tworzą zróżnicowane, totalne (a nie tylko, jak linia melodyczna, linearne) środowisko dźwięków, których wibracje oddziałują bezpośrednio „na” widzów-słuchaczy. Podłożem dramatu staje się sama natura, tętniąca dźwiękiem, różnorodna, dynamiczna, wraz z należącymi do niej i poddanymi jej działaniu widzami-słuchaczami.

Poddając się działaniu tej najgłębszej warstwy struktury muzycznej, uczestniczymy w dramacie *in statu nascendi*, rozgrywającym się na twórczym gruncie natury⁸³. „Rozświetlając” sferę apollińską, muzyka staje się źródłem sensu i w konsekwencji zdaje się

⁸¹ Ibid., §12, s. 143.

⁸² Ibid., §21, s. 195.

⁸³ Łac. „*natura*” znaczy dosłownie „to, co ma się urodzić”, z sensem przyszłościowym.

wnosić do dramatu głębsze, poza-słowne znaczenia, tak że w końcu niepodobna określić w sposób ostateczny wymowy całości wystawianej sztuki.

W powyższym cytacie ruch w górę i w dół, **w tę i we w tę**⁸⁴ jest dobrą metaforą tego, co można nazwać „efektem nieskończoności” żywego myślenia, uzyskiwanym przez nierozróżnialność sensu i „materii”: mieszają się tu dźwięki, obrazy, ruchy i ich potencjalne znaczenia, reagują na siebie wzajemnie, wytwarzając nową jedność, wyższą od sumy wszystkich elementów, jak blask chwały życia.

Istotnie, „stanowienie ciała” jest nieodłączne od afirmacji życia, od miłości do istnienia i działania jako takiego. W muzyce działanie nie prowadzi do osiąganego w linearnym postępie celu działania, nie czekamy na ostateczny wynik, który usunie cały pośredni proces jako już zbędny: tutaj sam proces w całości jest celem w sobie, to w nim wydarza się radość namiętności, a gdy zostaje wzmocniona przez ich wyraz, rodzi się głęboka radość, która jest oznaką przejścia do wyższej mocy. W tym procesie ostatecznym odbiorcą muzyki nie jest podmiot, lecz same namiętności, jakby bezosobowo.

„Bezosobowość” muzyki jest wynikiem jej silnego uroku (od którego stronił Leonardo, według Nietzschego wzorzec apollińskiego artysty), upojenia, w którym nie panujemy nad sobą tak jak w codziennym życiu. Gdy rozbrzmiewa, jesteśmy zmuszeni do udziału w niej, jako odbiorcy „jesteśmy” emocjami, które wywołuje. Przy odrobinie uwagi możemy wtedy najlepiej spostrzegać siebie jako „żywy system”⁸⁵.

Muzykę dionizyjską, towarzyszącą podniosłym, wypełnionym tragicznymi treściami dytyrambom charakteryzują trzy cechy, którymi mocno przejawia ona „stanowienie ciała”: „świat harmonii”, dysonans i wstrząs.

„Świat harmonii” („pionowy” wymiar muzyki) właściwy dionizyjskiej muzyce wywołuje u słuchaczy wrażenie „wszechwiedzy”, „jakby falowania woli, walkę motywów, wzbierający strumień namiętności, za sprawą muzyki poniekąd widzialne zmysłowo, widzieli przed sobą niczym dynamiczne linie i figury – i mogli tym samym zanurzyć się w najbardziej subtelnych tajnikach nieuświadamianych pobudzeń”⁸⁶. Tylko jednoczesność wielości różnych dźwięków, obecna w harmonii⁸⁷, jest w stanie wyrażać pokrewną z chaosem, niejasną złożoność „walki” różnych emocji i motywów, w przeciwieństwie do apollińskiej melodii

⁸⁴ Por. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 165.

⁸⁵ Por. „halucynacje” chóru, NT, §8, s. 120-122.

⁸⁶ *Ibid.*, §22, s. 196.

⁸⁷ O muzyce w dramacie greckim, a zwłaszcza o rozumieniu harmonii zob. rozdz. 5. Melodia, w: Mirosław Kocur, *Teatr antycznej Grecji*, rozdz. II. Chór; <http://kocur.uni.wroc.pl/rozdziast-ii-ch/#CHoR>

(wymiaru „poziomego” muzyki), w której panuje jasny porządek, dzięki czemu może być nazwana „dorycką architektoniką tonów”⁸⁸.

Za pomocą **dysonansu**⁸⁹ dionizyjska muzyka integruje brzydotę i cierpienie, obecne w świecie, pokazując szerszy obraz życia. Sztuka apollińska może również integrować brzydotę, ale w zupełnie inny sposób, integrując ją z pięknem Całości, sugerując jej udział w wieczności całości, podczas gdy dionizyjska dysonancja jest otwartością na chaos, jest szczeliną w pięknym porządku, pokazującą niewystarczalność i ograniczoność wszelkiego porządku w ogóle. Mówiliśmy wyżej, że każdy rodzaj prawdziwej sztuki wywołuje efekt „duszy świata”, poczucie jego wyższej jedności. Otóż w sztuce dionizyjskiej ta jedność istnieje jako źródło sensu w oparciu o chaos, a nie jako zamknięta całość⁹⁰. W szczególności tutaj dysonans integruje charakter i osobliwy urok „czystej energii”, brutalnej siły, która jest siłą „pozaludzką”. Jednak bez regulujących wpływów apollińskich ta muzyka, z braku porządku, popadłaby w nieestetyczność.

Typowa instrumentacja akompaniamentu do pieśni chórów dionizyjskich to głównie instrumenty dęte⁹¹, podające falującą linię melodii i perkusyjne, mocno akcentujące przyspieszający, transowy rytm. Budzące ekstatyczny nastrój brzmienie tej muzyki, w której harmonie i melodie chóru i instrumentów bywają „łamane” używanym celowo dysonansem, wywołuje **wstrząs**, w przeciwieństwie do delikatnej muzyki apollińskiej gitary. W muzyce dionizyjskiej czy poprzez nią „jesteśmy” emocjami⁹², podczas gdy apolliński odbiorca jest zawsze w stanie zachować dystans do muzyki.

Opis dionizyjskiego stanowienia ciała ze światem rozjaśnić można przez analizę **tragedii i chóru**.

Nietzsche twierdzi, że widzowie w teatrze greckim doświadczali pewnego rodzaju zawieszenia bądź zniesienia własnej, indywidualnej podmiotowości⁹³. Podobnie bezosobowo i ponadpodmiotowo brzmiały frazy wygłaszane przez chór greckiej tragedii, co dodatkowo wzmacniało efekt zniesienia podmiotowości u widzów. Konsekwencją tego doświadczenia było również zawieszenie ważności norm kulturowych, uznawanych na co dzień przez odbiorców sztuki:

⁸⁸ NT, §2, s. 94.

⁸⁹ Por. *ibid.*, §24, s. 208 oraz §25, s. 210. Por. Żelazny, s. 23-24.

⁹⁰ Por. NT, §6, s. 108-109 o ludowych pieśniach.

⁹¹ Aulos, instrument dęty: zob. <https://www.youtube.com/watch?v=4hOK7bU0S1Y>

⁹² Por. *Eskapady niewczesnego*, §10, s. 95: „człowiek w stanie dionizyjskim łatwo dokonuje metamorfozy, nie jest zdolny nie reagować”.

⁹³ „(...) odstąpienie od indywidualności dzięki wejściu w cudzą postać”; NT, §8, s. 121.

„Grek zapewne miał poczucie, że uległ podobnemu zniesieniu jako człowiek kultury; a dionizyjska tragedia powodowała w pierwszym rzędzie, że państwo i społeczeństwo, w ogóle wszelka przepaść między ludźmi odchodziły na daleki plan wobec przemożnego poczucia jedności, które prowadziło na powrót do serca natury”⁹⁴.

Uzasadnienie swojej koncepcji Nietzsche oparł na badaniu pochodzenia i roli chóru w greckich dramatach, wywodząc go ze świąt ku czci bóstwa płodności, dzikiej natury, winorośli i wina, Dionizosa (Bakchusa⁹⁵). Uczestnicy dionizyjskich świąt chóralnie śpiewali dytyramby i owładnięci transem, wyrażali w ekstatycznym tańcu orgiastyczną radość z wyzwolenia instynktów płciowych. Świątujący podlegali według Nietzschego prawdziwej „epidemii” transu, która może stanowić pierwszy archetyp „zniesienia podmiotowości” świadomej i racjonalnej, mimo, że człowiek w tym stanie nie wyzwala pełni znaczenia tego zjawiska.

W tragedii pozostaje z tego pochodzenia kilka cech: środkami ekspresji chóru są pieśni i taniec⁹⁶, które czerpią z dionizyjskiego źródła. W jego grze muzyka, taniec i słowa są zebrane w jedną całość, przechodzą nierozdzielnie jedno w drugie, co stanowi już pierwszy rodzaj stawania się, które zostanie wzmocnione innymi środkami. Proste i jednolite dla wszystkich chórzystów układy tańca przekształcają całość chóru w jeden większy byt, człowieka-przyrodę, w przeciwieństwie do wyraźnych indywidualności sceny. Chór jest wcieleniem wielości „stanowiącej jedno ciało” z całym światem, wyrażającej jednym głosem jego odwieczną mądrość i przepowiadającej przeznaczenie jednostkowym bytom, a jego „unisono” akcentuje ponadosobowość sił władających pojedynczymi aktorami⁹⁷. „Stanowienie ciała” zatem wydaje się nieodłączne od stawania się, szczególnie od stawania się wielością. Kondensując mądrości całego ludu, pieśń wydaje emanować od niego, podnoszona przez niewidzialną falę.

Zauważmy, że sytuacja sceny – w amfiteatrze na zboczu góry – przyczynia się również do podkreślenia powszechnego procesu stawania się (w przypadku chóru – stawania się „przyrodą”, w przypadku słuchaczy-widzów – stawania się „chórem-przyrodą”): oddzielona od miasta i od codziennego otoczenia, lokalizacja amfiteatru łączy widza

⁹⁴ Ibid., §7, s. 116.

⁹⁵ Syn Zeusa i Semele znany jest pod dwoma imionami, Diónysos (Διόνυσος) i Bakchos (Bάκχος).

⁹⁶ W tańcu zawiera się „cała symbolika cielesna, nie tylko symbolika ust, twarzy, słów, lecz pełna gestyka taneczna, wprowadzająca w rytmiczny ruch wszystkie członki”, NT, §2, s. 94. Taniec i pisanie jako taniec jest motywem przebiegającym całą twórczość Nietzschego.

⁹⁷ Zgodnie z pierwotnym sensem dionizyjskich świąt, podczas których, tak jak w późniejszym Karnawale, społeczne bariery są na pewien czas zniesione, co w momencie ekstatycznej indeterminacji społecznej czyni z ludzi jeden wielki tłum.

bezpośrednio z ziemią, niebem i z naturą, pośród których wyobraźnia jest wyzwolona i może swobodnie oddać się mitycznym wizjom⁹⁸.

Wspomniany wyżej proces stawania się uwidacznia się też w **lirycznym** aspekcie chóru. Ukonstytuowany poza akcją sceniczną, chór pełni charakterystyczną dla postaci dionizyjskich rolę „pierwszego widza” i podlegając emocjom wywoływanym przez zwroty akcji, głośno i zbiorowo je wyraża. Postacie apolińskie jako takie, przeciwnie, różnicują się i afirmują własną indywidualność poprzez działanie w ramach powszechnie uznanej hierarchii wartości, chociaż w tragedii te same postacie nabierają dionizyjskiego charakteru w najważniejszych momentach akcji: „dotknięty bezmiarem nędzny starzec [Edyp – E.L.], wydany na pastwę spotykających go [nieszczęść] jako cierpiący – a naprzeciw nadziejska pogodność, zstępująca ze sfery bogów i sygnalizująca nam, że w czysto pasywnym zachowaniu bohater osiąga najwyższą aktywność, która daleko wykracza poza [granice] jego żywota, podczas gdy jego świadome dążenia w dawnym życiu doprowadziły go tylko do pasywności.”⁹⁹.

Siła i głębia takich uczuć chóru, jak współczucie, litość, podziw, groza, pozwala mu „wyjść poza własną kondycję” i utożsamić się z bohaterami na scenie, a wtedy, poprzez nich i wraz z nimi, chór, owa jedność-z-wielości, ma jeszcze styczność z **ogólnoludzkim położeniem w świecie**¹⁰⁰, np. z niepojętym złamaniem „*principium individuationis*”, logiki czy koniecznej określoności każdego bytu, przez które człowiek czuje granice swojej zdolności nadawania sensu w świecie. Procesowi asymilacji *wielu* (bohaterów sztuki, członków chóru) w *jedno* zbiorowe ciało, poruszane tymi samymi uczuciami, przysłuchuje się i przygląda z pełnym emocjonalnym oddźwiękiem ”widownia” – wielu jednostkowych uczestników spektaklu, „stanowiących” na koniec „jedno ciało”: wstrzymujące oddech, oniemiałe ze zgrozy albo wzdychające z ulgą po najbardziej nawet tragicznym rozwiązaniu perypetii: „taki właśnie jest wyrok losu”. Pomimo indywidualnego, apolińskiego rysu bohaterów sztuki, tragedia „nie oznacza apolińskiego wybawienia w [świecie] pozorze, lecz, przeciwnie, przełamanie indywidualności i zjednoczenie indywiduum z prabytem”¹⁰¹, przekroczenie jednostkowej woli i poddanie się woli głębszej, powszechniejszej i

⁹⁸ NT, §8, s. 120.

⁹⁹ Ibid., §9, s. 125. Nietzsche twierdził do końca swej twórczej aktywności, że podstawą mocy jest **zdolność odczuwania, wrażliwość**.

¹⁰⁰ Por. Gadamer, Prawda i metoda, s. 194-5, oraz NT, §1, s. 89-90.

¹⁰¹ NT, §8, s. 121-122.

niezwyciężonej. Dzięki temu przekroczeniu samego siebie bohater sztuki i widz „wzbija się wzwyż z najbardziej wewnętrznej podstawy człowieka, ba, natury (...)”¹⁰².

Historyczne pochodzeniu chóru będącego elementem greckiej *tragedii* – „pieśni kozła”, potwierdza zdaniem Nietzschego taką styczność hipotezy o pierwszorzędnej i pierwotnej roli chóru jako stałego źródła dionizyjskich emocji w dramacie z ogólnoludzkim położeniem w świecie. Istotnie, w dramacie satyrowym chór składał się z **satyrów**, ilustrujących przeobrażenie człowieka w człowieka-zwierzę i jednocześnie człowieka-boga (koziół był emblematycznym zwierzęciem Dionizosa). Takie przeobrażenie odpowiada wewnętrznej konieczności Greków, którzy w postaciach satyrów widzieli żywy symbol sił dionizyjskich, sił przenikających ich samych. „Gromada rozmarzonych sług Dionizosa odczuwała euforię dzięki takiemu nastrojowi i takiej wiedzy – których moc przeobrażała ich, tak, iż roili sobie, że są restytuowanymi geniuszami natury, satyrami”¹⁰³.

Nietzsche wywnioskuje dalej, że jeśli chór jest wcieleniem wizji „dionizyjskiej” publiczności, to bohaterowie na scenie są wcieleniem wizji chóru, tak jak obrazy czy słowa mogą być wyrazem muzyki: „musimy grecką tragedię ujmować jako dionizyjski chór, który znajdował wyładowanie w świecie apollińskich obrazów”¹⁰⁴. Członkowie chóru (i analogicznie sami widzowie) wydają się patrzeć na scenę, jakby podlegali wizjom: „nie widzieli oni niedbale zamaskowanego człowieka, lecz wizyjną postać, która niejako rodziła się dzięki ich ekstazie”¹⁰⁵.

Analogiczny proces zachodzi u „prawdziwie utalentowanego aktora, który oczyma duszy widzi swą rolę, tak postrzegalną, że aż pochwytną.”¹⁰⁶, albo u poetów i pisarzy zdolnych „wejść” w różne postacie. Wrażliwość i pewnego rodzaju „upojenie” pozwala im odnaleźć w sobie **ogólne potencjalności bycia człowiekiem**, łączące go z tym, co Nietzsche nazywa „życiem” czy „naturą”, w których żywy system człowieka nie jest oddzielony od

¹⁰² Ibid., §1, s. 89.

¹⁰³ Ibid., §8, s. 119.

¹⁰⁴ Ibid., s. 121. Nietzsche przypisuje podobny proces poecie lirycznemu, biorąc za przykład wyznanie Schillera: „Pewien nastrój muzyczny umysłu idzie przodem, a dopiero za nim podąża u mnie idea poetycka”. Ibid., §5, s. 104. Uznając, że cała liryka antyczna zakłada „zjednoczenie, ba, utożsamienie liryka z muzykiem, (...) będziemy mogli, na gruncie przedstawionej metafizyki estetycznej, następująco wyjaśnić liryka. Najpierw jednoczy się on całkowicie, jako artysta dionizyjski, z pra-jednym, z jego bólem i jego sprzecznością, by kopię pra-jedną wytwarzać jako muzykę – jeśli słusznie nazwano ją powtórzeniem świata i jego drugim odlewem; później zaś muzyka staje się dla [liryka] widzialna jak w metaforycznym obrazie sennym, dzięki apollińskiemu śnieniu”. Ibid., §5, s. 104. „Geniusz liryczny czuje, jak w mistycznym stanie, w którym wyzbywa się samego siebie i osiąga jedność, powstaje świat obrazów i metafor, o zupełnie innej kolorystyce, prężności i szybkości niż świat plastyka i epika.” Ibid., §5, s. 105.

¹⁰⁵ Ibid., §8, s. 123.

¹⁰⁶ Ibid., s. 119.

kosmosu i otwiera go na mityczne wizje¹⁰⁷. W przypadku tragedii bohaterowie sceny pochodzącej z wizji dionizyjskiego chóru są wcieleniem samego Dionizosa, w jego cierpieniu i ekstatycznej radości.

W tym procesie wyobraźnia i „prawda” mocnej wiary działają zbieżnie. Obecność boga jednocześnie odczuwa się jako wyobrażoną (prosta sceneria nie musi być realistyczna, tak jak maska) i jako rzeczywistą, skoro przez te proste sztuczki wyraża się sam Dionizos. Podobnie dzieje się w przypadku **bawiącego się dziecka**: ono wie, że gra, ale gra poważnie, ponieważ poprzez grę wydarza się coś rzeczywistego i ważnego¹⁰⁸.

To świadomość obecności boga, jako prawdy dramatu, pozwala widzowi utożsamiać się z bohaterami ze sceny, przeżywać scenę symbolicznie, widzieć ożywiony symbol¹⁰⁹.

Jeśli satyrowy chór jest wyrazem życia, tętniącego „za” albo „przed” wszelką cywilizacją, Grecy musieli mieć słuszną intuicję ograniczoności i złudzenia własnej empirycznej rzeczywistości, dzięki metaforyzacji kondensującej świat w jednym żywym obrazie: chór „ukazywał istnienie w prawdziwszy, realniejszy, pełniejszy sposób niż człowiek kultury (...)”¹¹⁰. Paradoksalnie, i w przeciwieństwie do nowożytnej sztuki często pełniącej funkcję rozrywkową, to sztuka i jej pozory oddają najlepiej prawdę położenia ludzkiego we wszechświecie¹¹¹.

„Grek zapewne miał poczucie, że uległ podobnemu zniesieniu jako człowiek kultury; a dionizyjska tragedia powodowała w pierwszym rzędzie, że państwo i społeczeństwo, w ogóle wszelka przepaść między ludźmi odchodziły na daleki plan wobec przemożnego poczucia jedności, które prowadziło na powrót do serca natury. Metafizyczne pocieszenie, jakim (...) żegna się z nami prawdziwa tragedia: że mimo wszelkiej zmiany zjawisk życie jest niezniszczalne, pełne mocy i rozkoszy – pocieszenie to jawi się, cieleśnie wyraźne, jako chór

¹⁰⁷ Por. NR2, §10, s. 119: „Słowem „niehistoryczność” określam sztukę i siłę możliwości zapomnienia i zamknięcia się w ograniczonym horyzoncie; „nadhistorycznymi” zwę moce, odwracające spojrzenie od stawiania się ku temu, co nadaje istnieniu charakter wieczności i równoznaczności, *do sztuki i religii*.”

¹⁰⁸ Por. F. Nietzsche, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, §7, przeł. Bogdan Baran, w: PP 1862-1875, s. 125: „Dziecko odrzuca nagle zabawkę, zaraz jednak zaczyna od nowa w nastroju niewinnego kaprysu. Budując zaś, łączy, wiąże i formuje wedle zasad i wewnętrznych reguł”.

¹⁰⁹ Jest to możliwe tylko w procesie autentycznie artystycznym, w odróżnieniu od zastosowania z zewnątrz przesłania sztuki, czy to przez autora, czy przez krytyka. Por. NT, §22, s. 199 o krytyku artystycznym: „(...) u tej pretensjonalnie pustej istoty, niezdolnej się delektować [przedstawieniem]”, „(...) zawołanie „porządek etyczny świata” zastępczo rozbrzmiewało tam, gdzie autentycznego słuchacza powinien był wprawiać w zachwyt potężny czar artystyczny”.

¹¹⁰ Ibid., §8, s. 118.

¹¹¹ Por. *ibid.*, s. 118-119.

satyrów, chór istot naturalnych, które żyją niejako w tle cywilizacji, nie dają się wytepić i mimo wszelkiej zmiany pokoleń narodowych pozostają wieczyście te same”¹¹².

Reasumując: tragedia grecka, tak jak ją przedstawia Nietzsche, jest procesem wielkiej **metaforyzacji**. Silne i plastyczne emocje powodują, że znaczenia „przemieszczają się” z przedmiotu na przedmiot, inicjując ogólny **proces stawania się**, tak jak w ruchach „w tę i we w tę”, o których była mowa powyżej. Proces ten jest źródłem wszystkich przeobrażeń wnikliwie odnalezionych przez Nietzschego w greckiej tragedii, jest równoznaczny z intensywnym „ruchem” i życiem znaczeń, które integrując wiele potencjalności chaosu, dały najlepszy wyraz głębszej, dionizyjskiej intuicji życia i wrażenie obecności samego boga w sztuce. Udana integracja chaosu jest symbolicznym i „braterskim” zwycięstwem nad nim, wykorzystującym jego siły.

III) Maksimum mocy: zbieranie sił poprzez kompozycję form wyrazu. Kompozycja Apollo-Dionizos

Moc osiąga swój szczyt, gdy człowiek potrafi stworzyć bogów, odpowiadających konkretnym potrzebom i siłom danego ludu. Widać to szczególnie dobrze u Greków, którzy stworzyli bogów przy silnej i głębokiej wrażliwości na chaos. Bogowie i ogólniej cały świat form estetycznych (apolińskich i dionizyjskich, najlepiej połączonych w tragedii) świadczą o zdolności Greków do przekształcenia niebezpiecznej intuicji chaosu w siły stymulujące życie, przede wszystkim dzięki „stanowieniu ciała” i zdolności do integrowania wielkich i różnorodnych sił w jedną całość¹¹³. Ten ostatni aspekt mocy zbadamy poniżej.

¹¹² Ibid., §7, s. 116, por. też ibid., §10, s. 131: „(...) cierpiący Dionizos misteriów – bóg na własnej skórze doświadczający cierpienie indywidualizacji (...) prawdziwie dionizyjskie cierpienie, równało się przemianie w powietrze, wodę, ziemię i ogień, że więc należy stan indywidualizacji postrzegać jako źródło i prapodstawę wszelkiego cierpienia, jako coś, co samo w sobie zasługuje [tylko] na odrzucenie” i s. 132: „(...) jednocześnie dysponujemy już misteryjną doktryną tragedii: jedność wszystkiego, indywidualizacja jako prapodstawa [wszelkiego] zła, sztuka jako radosna nadzieja, że przeklęty krąg indywidualizacji daje się przełamać, jako antycypacja przywróconej jedności. –”

¹¹³ Por.: „Piękno objawia się, gdy odizolowane instynkty podążają po równoległych drogach, nie przeciwstawnych. To jest rozkosz dla woli” (tłum. E. L. na podstawie NF-1870,7[82]: „Schönheit tritt ein, wenn die einzelnen Triebe einmal parallel laufen, aber nicht gegen einander. Dies ist ein Genuß für den Willen.”).

Najpierw należy zadać pytanie, jakie siły są u Greków zebrane, dzięki czemu *sacrum* dochodzi do maksimum swojej mocy. Zobaczymy również, jakie są warunki możliwości tej zdolności do zbierania sił.

1. Zebrane siły

W poprzednich częściach pracy widzieliśmy, że w tragedii znajdują swój wyraz i współbrzmia liczne zjawiska i emocje greckiego życia: poezja, muzyka, przyroda, mity, życie społeczne itd.

Nietzsche widzi wyjątkowy charakter greckiej tragedii nie tylko w jej zdolności do połączenia tych różnych zjawisk, ale poprzez nie, w „klasycznym” połączeniu dwóch zasadniczych i przeciwstawnych sił estetycznych – apolińskiej i dionizyjskiej.

Przymierze tych sił jest dość widoczne w skomentowanych już wyżej aspektach tragedii: w połączeniu muzyki z dialogiem, moralności z „niezgłębianą mądrością”, umiaru z *hybris*, bohaterów z chórem (z „satyrami”), we współistnieniu piękna i brzydoty czy cierpienia, w „agonistycznej” konkurencji bogów i Mojry, bogów i tytanów, itd.

Inne miejsca takiego połączenia trudniej wykryć, gdyż wymagają wpierw tej pierwszej, kontekstualnej analizy. Dopiero ona pozwala zgadnąć, że pod lekkimi krokami tańca kryje się przewyciężony i zintegrowany cały świat przerażających sił i namiętności¹¹⁴.

Zjednoczenie dwóch zasadniczych sił jest możliwe dzięki specyficznemu charakterowi tragedii, zawierającej w sobie i łączącej wzniosłość i śmieszność, które odsłaniają i zarazem ukrywają prawdę, „są jej woalem, przejrzystszym niż piękno, ale jednak woalem. Stanowią **pośredni świat** – [świat] między pięknem i prawdą; w tym świecie możliwe było zjednoczenie Dionizosa i Apolla. Świat ten objawia się dzięki igraniu z odurzeniem – nie dzięki pełnemu pochłonięciu przez odurzenie”¹¹⁵.

Twórcy tragedii znajdują właściwą proporcję tych przeciwstawnych sił i paradoksalny umiar, integrujący *hybris*. Pozwala to z jednej strony unikać nieestetycznego bezkształtu dionizyjskiego „upojenia” i z drugiej, sztuczności i powierzchowności apolińskiego piękna. Dzieło „trzyma się” dzięki określoności apolińskiej formy i dionizyjskiemu pędowi życia, uniemożliwiającemu zastygnięcia tej pierwszej w martwej i abstrakcyjnej postaci.

Ta gra wyzwala ruch obu sił „w tę i we w tę”, lecz przede wszystkim wyzwala siłę dionizyjską, która sama z siebie wchłaniałaby, porywałaby całego człowieka i z braku

¹¹⁴ NT, §9, s. 124.

¹¹⁵ Dionizyjski pogląd na świat, §3, s. 56-57.

znaczenia przemijałaby, nie zostawiając śladu. „Gra” wywołuje dystans, pozwalający na stworzenie względnie stabilnych form i w konsekwencji, na poczucie, że człowiek w jakiejś mierze panuje nad losem. W grę wpisany jest luz, dzięki któremu stworzone w niej rzeczy nie zastygają, lecz żyją, wpisane jest również skupienie, nie wynikające ze sztywnej i świadomej woli, lecz z silnych emocji, tak jak u bawiącego się dziecka¹¹⁶.

Nietzsche w całej swej twórczości nazywa tę stałą proporcję sił „dozowaniem” lub „mieszanką”:

„Grecy (...) uzyskali wspaniałą mieszankę [obu tych popędów], tak jak szlachetne wino rozpala, a zarazem nastraja kontemplatywnie”¹¹⁷.

Analogią opozycji Apollo/Dionizos może stać się porównanie Indii z Rzymem: z jednej strony czysta „medytacja” świata indyjskiego przeszkadza mu tworzyć i panować nad światem, z drugiej strony przeważający bez reszty „ogień” Rzymian, ich wola panowania nad światem, uniemożliwia prawdziwe religijne życie. To Grecy wynaleźli „dobre dozowanie”, dzięki któremu potrafili połączyć religię z ziemskim działaniem:

„Stojącym między Indiami i Rzymem, popychanym do zwodniczego wyboru Grekom udało się wymyślić, w klasycznie czystej postaci, trzecią formę”¹¹⁸.

Właściwe dozowanie sił umożliwia maksymalne przybliżenie się do Sylenowej prawdy, ale też pozwala nie popaść w depresję, którą mogłaby spowodować „sama prawda”, bezkształtny, nieludzki chaos. Tragedia lokuje się na granicy chaosu i piękna, w miejscu, gdzie się one stykają i uzupełniają.

„Ludzkiemu indywiduum wolno ten fundament wszelkiego istnienia, dionizyjskie podłoże świata, uświadomić sobie w tej mierze tylko, w jakiej potrafi ono na powrót przezwyciężyć apollińską zdolność przemieniania, tak iż oba popędy artystyczne są zmuszone przejawiać swoją siłę w ścisłej proporcji wzajemnej (...)”¹¹⁹.

Tak brzmi definicja estetyczna „tragicznej mądrości”, która pozostanie do końca ideałem Nietzschego. Dionizyjska mądrość, objawiająca się w rozładowaniu głębokich emocji, nadaje apollińskiej formie głębię, „oczywistość”, obecność, więź z całością, podczas gdy sama ta forma zostałaby chwiejna i nierzeczywista.

¹¹⁶ To, że wie podświadomie, że „to jest tylko gra”, pozwala mu kontrolować swoje zachowanie, uwalniając tym samym większą moc (por. NT, §1, s. 88, o człowieku, który śni: „To sen! Dalej chcę go śnić!” (...) nasza najbardziej wewnętrzna istota, wspólne podłoże nas wszystkich doświadcza snu z głęboką rozkoszą i radosną koniecznością”).

¹¹⁷ Ibid., §21, s. 189.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid., §25, s. 210-211.

„(...) dzięki temu rozładowaniu świat pośredni zdarzeń scenicznych i w ogóle dramat stają się od wewnątrz widoczne i zrozumiałe w stopniu nieosiągalnym dla wszelkiej innej sztuki apollińskiej (...)”¹²⁰.

„Oczywistość” i „inteligibilność” nie mają tutaj sensu logicznego – logika należy do apollińskiego świata, który nie potrzebuje w tym przypadku pomocy Dionizosa – lecz muszą być rozumiane jako głębia i obecność znaczenia. Oczywistość taka byłaby niewystarczająca dla spojrzenia czysto apollińskiego, ponieważ „prawda”, z której pochodzi, jest nieracjonalna, można ją wyrazić w sposób zrozumiały tylko pośrednio, sugerując samymi sposobami wyrazu: „Nie wystarczyło nam, że obraz jest jasny i wyraźny; zdawał się bowiem tyleż objawiać, ile przesłaniać”. To, co wyrażone, przekracza to, czym się wyraża, „musimy oglądać, a jednocześnie tęsknimy za czymś sięgającym poza ogląd”¹²¹. To, co niewidzialne, leży poza wszelkimi formami wyrazu, jest niepojętym chaosem, otoczonym w sztuce tragicznej ludzką (czy już nad-ludzką) atmosferą. Warto podkreślić wyrażenie „od wewnątrz”, oznaczające istotny rys „stanowienia ciała”, niezbędny dla charakteru estetycznego dzieła. Kontrastuje ono z zewnętrzną, niemalże mechaniczną organizacją dzieła, taką jak plan albo system wartości istniejących zanim ono samo powstanie, jak to było w przypadku twórczości Eurypidesa czy Wagnera. Autentyczna organiczność jest „wewnętrzna”, organizacja powstaje wraz z rozwojem dzieła/bytu. W wyniku organicznego, wewnętrznego „stanowienia ciała” powstaje jedność, nierozłączny melanz, dzięki któremu „Dionizos przemawia językiem Apolla, Apollo zaś koniec końców językiem Dionizosa”¹²².

2. Sacrum

Symboliczne „zwycięstwo” człowieka nad chaosem osiąga swój szczyt w *sacrum*, w ludzkiej twórczości, w której odczuwany *summum* wartości, a która jest faktycznie *summum* mocy. „Bez mitu wszelka kultura traci swą zdrową kreatywną siłę naturalną: dopiero horyzont obsadzony mitami zwiera cały ruch kulturowy w jedność”¹²³.

Sacrum, do którego dąży Nietzsche od *Narodzin tragedii*, jest sacrum „estetycznym”, „pogańskim”, charakteryzującym się potrzebą sublimowania wdzięczności dla życia¹²⁴, w przeciwieństwie do sacrum świadczącego o potrzebie ucieczki od tego życia, potępienia go:

¹²⁰ Ibid., §24, s. 205-206.

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid., §21, s. 195.

¹²³ Ibid., §23, s. 201.

¹²⁴ Por. PDZ, §49, s. 68 oraz Antychrześcijanin, §25, s. 32.

sacrum człowieka resentymetu, którego własna słabość zmusza do odrzucenia potężnych sił życia, a więc i własnych, potencjalnie potężnych sił w sobie samym.

„Pogańskie sacrum” jest wyrazem wstępującego życia, które integruje siły, zamiast zrezygnować z nich czy je wykluczyć. Formy służą w nim syntezie, a siły przeciwne stają się warunkiem zwiększonej mocy.

Dla człowieka „osiągnięcie maksimum mocy” oznacza zjednoczenie wszystkich bytów, które dostrzega, wszystkich sił w sobie¹²⁵, a na najbardziej podstawowej czy radykalnej płaszczyźnie oznacza integrację antynomii, które abstrakcyjnie i negatywnie dzielą świat oraz siły (jeden element wyklucza drugi): życie/śmierć, dobro/zło, podmiot/przedmiot, itp.

Otóż Grecy są dla Nietzschego wzorem najwyższej religijności pogańskiej. Ich bogowie są sublimacją ich własnych silnych namiętności, czcząc ich, gloryfikują ich żywiołowość, a więc wielbią samo życie, także w jego aspektach przerażających, takich jak popędy seksualne i okrucieństwo, stanowiące podstawę najwyższych i najsilniejszych sublimacji¹²⁶. Według Nietzschego religijność ta osiąga szczyt swojej mocy w tragedii, gdzie siły wyrażają się przez najbardziej oczywistą braterską walką z chaosem. W jej przedstawieniu Grecy przekraczają to, co „nazbyt ludzkie”: w tle, poprzez działanie bohaterów i bogów, daje się słyszeć chaos, Mojra albo Konieczność. Otwierając się na obecność i napór chaosu, mogli go przezwyciężyć symbolicznie, antropomorfizując go w odważny sposób. Tragiczna mądrość jest rzadkim momentem, w którym „prawda” chaosu jest niebezpiecznie bliska, a jednak stymuluje życie.

Sacrum jest obecne w tragedii dzięki siłom apollinijskim i dionizyjskim (które kondensują życie całego ludu), odczuwanym jako boskie, ale również w sposób bardziej bezpośredni przez obecność w niej mitu.

Nietzsche tak oto opisuje moc mitu w tragedii:

„Mit ochrania nas przed [bezpośrednim działaniem] muzyki, tak jak, z drugiej strony, dopiero on zapewnia jej najwyższą wolność”¹²⁷.

Mit kreuje świat pośredniczący między Dionizosem i Apollinem i pozwalający się im zjednoczyć, „ustanowić jedno ciało”, pomnażając potęgę obydwu. Istotnie, te dwa rodzaje sił nie tylko się sumują, ale wzmacniają się wzajemnie. Jedynie „kom-pozycja” mogła pozwolić im osiągnąć swoje maksimum, podczas gdy oddzielone, tracą część ze swojej mocy. Mit

¹²⁵ Por. *Eskapady niewczesnego*, §49, s. 133: Goethe „dyscyplinował siebie ku byciu całością, stwarzał siebie...”.

¹²⁶ Por. *Co zawdzięczam starożytnym?*, §5, w: ZB, s. 145-146.

¹²⁷ NT, §21, s. 190.

nadaje określoną formę siłom apollińskim¹²⁸ i dionizyjskim, tym samym kondensując je. Inaczej byłyby tylko efemerycznymi intuicjami.

Potwierdzenie sakralnego charakteru tragedii można dostrzec w etymologii słowa „drâma”: wydarzenie legendarne, hieratyczne, a nie działanie¹²⁹. Dramat jest realizacją „prawdziwego”, ponadczasowego mitu wieczności odczuwanego estetycznie, czyli realnie, całym ciałem, a nie tylko jako przedmiot życzenia. Jedynie ta wieczność daje konkretną intuicję względności czasu terażniejszego wobec głębokiego znaczenia życia, nie negując terażniejszości, tylko pokazując rzeczywisty dostęp do wieczności w niej¹³⁰.

Wreszcie, ostatnim potwierdzeniem religijnej siły połączenia Dionizosa-Apollo w tragedii jest argument *a contrario*: koniec klasycznej epoki tragedii zbiega się z dekadencją mitu. Zapomniano sens i głębię sił dionizyjskich, dając pierwszeństwo siłom apollińskim, które bez Dionizosa utraciły pełnię swojej twórczości: „Gdy oba prapopędy artystyczne oderwały się od siebie, musiał nastąpić zachód greckiej tragedii; z procesem tym współbrzmiały degeneracja i transformacja greckiego charakteru narodowego – co każe nam poważnie zastanowić się nad pytaniem, czy sztuka i naród, mit i etyka, tragedia i państwo nie są koniecznie i ściśle zrośnięte ze sobą u swych fundamentów. Wspominany zachód tragedii zarazem oznaczał zachód mitu.”¹³¹

3. Warunki mocnej kompozycji dzieła: wielkość sił, pokrewieństwo i opozycja

Jeśli chodzi o **siły apollińskie**, dobrze znana jest wrażliwość Greków i ich zdolność kształtowania dzieł. Przypomnijmy tutaj, iż te cechy wynikają z greckiego traktowania „ciała”, którego opanowana zmysłowość prowadzi do afirmacji życia i pozorów:

„ci swawolni ludzie mogli się tak delektować życiem, że zewsząd, dokąd spojrzeli, uśmiechała się do nich Helena – ten „w słodkiej zmysłowości się unoszący”, idealny obraz ich własnego istnienia.”¹³²

¹²⁸ Ibid., §23, s. 201: „Dopiero mit wrywa wszelkie siły fantazji i apollińskiego snu z ich włóczęgi, którą nie kieruje wybór”.

¹²⁹ N13, 14[34], s. 217. Zob. też: Grecki dramat..., s. 17: „w greckim dramacie akcent spoczywał na cierpieniu, nie na akcji”.

¹³⁰ NT, §23, s. 203-204: „Naród – podobnie jak człowiek – jest tylko tyle wart, ile potrafi na swych przeżyciach odcisnąć pieczęć wieczności, gdyż dzięki temu poniekąd wyzbywa się swej świeckości i demonstruje swe nieświadome przekonanie wewnętrzne, że czas jest czymś relatywnym i że życie ma prawdziwe, to znaczy metafizyczne znaczenie”.

¹³¹ Ibid., s. 203.

¹³² Ibid., §3, s. 95.

Siła apollinijskich dzieł nie miałyby takiego blasku, gdyby nie wyrażała konkretnego życia, które samo w sobie było silne. Toteż greccy bogowie otrzymują substancjalne piękno z piękna samych Greków.

„U Greków wola chciała oglądać siebie jako przemienioną w dzieło sztuki; by mogła siebie gloryfikować, jej twory musiały doznawać siebie jako godnych gloryfikacji, musiały siebie widzieć w wyższej sferze, wzniesione na poziom ideału – co nie znaczy, że ten spełniony świat oglądu działał [na nich] jako imperatyw czy jako zarzut”¹³³.

Po stronie **sił dionizyjskich** widzieliśmy, że trzeźwe spojrzenie na tragiczność życia zakłada wielką wrażliwość na cierpienie i jednocześnie zdolność abstrahowania od działania i konkretnej sytuacji, oglądanie ich z ogólnego, kontemplatywnego punktu widzenia.

„Hellen, który niezrównanie uzdolniony i do delikatniejszych, i do najcięższych cierpień, przenikliwym spojrzeniem dostrzegał w naturze okrucieństwo, a w historii powszechnej straszliwe dzieło unicestwiania, i musiał się obawiać, że zacznie tęsknić za buddaistycznym negowaniem woli”¹³⁴.

Wrażliwość i zdolność do cierpienia jest podłożem greckiej artystycznej twórczości dionizyjskiej: „helleńska wola walczyła z talentem do cierpienia i do mądrości cierpienia, stanowiącym korelat talentu artystycznego”¹³⁵.

Artyści greccy zdołali zjednoczyć te dwa rodzaje sił, ponieważ istnieje między nimi **pokrewieństwo**, symbolizowane w mitologii przez wspólnego ojca – Zeusa. Łączą je też wspólne cechy, dzięki którym dzieła Greków stały się ogniskami sensu tragicznej mądrości: obydwie są artystycznymi popędami, źródłem tego, co estetyczne i jego szczytem w zjawisku wzniosłości. Obydwie są sposobami kształtowania rzeczywistości: poprzez wizje i melodie kondensujące emocje i wywołujące „duszę świata”.

W tym sensie obydwie rodzaje sił są zdolnościami stworzenia pozorów, koniecznych dla życia, co nie oznacza równej wartości tych pozorów. Istotnie, Dionizos wywodzi się z chaosu i dzięki temu jest źródłem życia, które dopiero później Apollo może kształtować. Jako źródło energii, Dionizos daje siłę twórczości apollinijskiej:

„gdzie duch muzyki niejako uskrzydlał ją i wznosił, sztuka apollinijska uzyskała najwyższą intensyfikację swych sił (...)”¹³⁶ prowadzącą aż do stworzenia mitów: „muzyka może rodzić z siebie mit”¹³⁷.

¹³³ Dionizyjski pogląd na świat, §2, s. 51.

¹³⁴ NT, §7, s. 116.

¹³⁵ Dionizyjski pogląd na świat, §2, s. 51.

¹³⁶ NT, §24, s. 206.

Pokrewieństwo sił apollińskich i dionizyjskich jest widoczne w tym, że chaos jako *origo* (które jest stale obecne, zawsze powraca¹³⁸), „chce” i „potrzebuje” przeobrażenia w pełnych i określonych kształtach, co Nietzsche, nie uciekając się już do mitologii, tłumaczy tym, że wola mocy jest wolą kształtowania czy interpretowania świata.

„Dionizyjskość ukazuje się tutaj, na tle apollińskości, jako wieczysta i pierwotna władza artystyczna, która w ogóle powołuje do istnienia cały świat zjawisk”¹³⁹.

Pod tym względem Apollo jest tylko przedłużeniem Dionizosa, dlatego Nietzsche łągodzi tę opozycję w późniejszej swej twórczości¹⁴⁰: apollińska forma spełnia dążenie sił chaosu w danym obszarze, daje doskonałość rozproszonym siłom chaosu. To, co apollińskie, jest stanem granicznym tego, co dionizyjskie, krótkim i rzadkim momentem równowagi między wrzeniem chaosu i (zarazem radosnym i tragicznym) zniszczeniem formy.

„Zaczarowanie było przesłanką [powstania] sztuki dramatu. Zaczarowany marzyciel dionizyjski widział siebie jako satyra – a jako satyr oglądał boga, to znaczy: przeobrażony, poza sobą widział nową wizję, która była apollińskim spełnieniem jego [dionizyjskiego] stanu”¹⁴¹.

O ile siły dionizyjskie zdołają wyrażać się za pomocą form (form „paradoksalnych”, abstrakcyjnych, przekraczających siebie, stanowiących luki, przejście do chaosu, np. w muzyce), umożliwiają metaforyzacje dla form apolińskich, rezonują z nimi i wzmacniają się wzajemnie w ten sposób.

„Gdy żywe postaci sceniczne dzięki autonomicznym liniom melodycznym upraszczają się przed nami, aby falista linia mogła się wyraźnie ukazać, te biegnące jedna obok drugiej linie rozbrzmiewają wśród zmienności układu harmonicznego, która w najbardziej delikatny sposób współgra z przebiegającym zdarzeniem”¹⁴².

Pokrewieństwo sił apollińskich i dionizyjskich nie może zmniejszyć ich głębokiego i koniecznego antagonizmu. **Antagonizm** jest „napięciem łuku” pozwalającym obu siłom rozwinąć całą swoją moc.

¹³⁷ Ibid., §17, s. 168.

¹³⁸ Por. *ibid.*, §8, s. 118.

¹³⁹ Ibid., §25, s. 210. Por. *ibid.*, §21, s. 194: „tragedia muzyczna dodatkowo czyni użytek ze słowa, ale zarazem potrafi umieścić obok [niego] podłoże i miejsce narodzin słowa, od wewnątrz uwyraźnić nam genezę słowa”.

¹⁴⁰ Por. powyżej przypis 67, s. 22.

¹⁴¹ NT, §8, s. 121, por. również *ibid.*: s. 122: „Dramat był więc apollińskim uzmysłowieniem dionizyjskiego poznania i działania” oraz §21, s. 190: „Tragedia zasysa najwyższą orgiastykę muzyczną, przywodząc muzykę wręcz do spełnienia”.

¹⁴² Ibid., s. 193.

Wielkie i żywotne ludy odrzucają instynktownie abstrakcyjne i bezosobowe antynomie na rzecz uznania głębokich antagonizmów witalnych. Pozwalają one rozwijać wszystkie siły ludu, umożliwiają przetrwanie i wzmacnianie, ale też głębszy i konkretniejszy stosunek do świata. W przypadku Greków uznanie głębokich antagonizmów witalnych prowadziło ponadto do wypracowania specyficznej postawy wobec tragiczności chaosu:

„Wspólnym sekretem jest to, że z dwóch wrogich zasad może powstać coś nowego, w czym te podzielone instynkty jawią się jako jedność: w tym sensie rozmnażanie, podobnie jak tragiczne dzieło sztuki, może być rękojmią odrodzenia Dionizosa”¹⁴³.

Twórczość została tu zdefiniowana jako nieprawdopodobna jedność, która powstaje z co najmniej dwóch przeciwstawnych ognisk sił i sensu – to „zbieranie sił”. Każdy zdrowy byt dąży do tego „rodzenia”, tworzenia czegoś większego od siebie, czegoś nowego, nieprzewidywalnego. To pokazuje pokrewieństwo twórczości z instynktami rozrodczymi i powód, dla którego Grecy słusznie je ubóstwili¹⁴⁴.

Antagonizm Apollo/Dionizos wykryty przez Nietzschego u Greków jest dla niego tak ważny dlatego, że życie, chaos, osiąga w nim najszerzy i najgłębszy wyraz: religijny, metafizyczny, estetyczny, symboliczny.

Na nieskończoność sensu w apollińskiej sztuce składa się jego intymny związek z dionizyjskim charakterem świata. Ukrywając i przewyciężając podstawy tego świata, sztuka apollińska wskazuje na nie, otwiera szczelinę, przez którą przezierają: „Gdzie w sztuce napotykamy „naiwność”, tam musimy dostrzegać najwyższy efekt kultury apollińskiej: która zawsze musi najpierw obalić królestwo tytanów i uśmiercić potwory, a dzięki urojeniowym blagom i rozkoszным iluzjom odnieść zwycięstwo nad przeraźliwymi głębinami postrzegania świata i nad najbardziej pobudliwą zdolnością do cierpienia”¹⁴⁵.

Kolejnym warunkiem i zarazem objawem mocy jest **konieczność**. Tak jak wszystkie centralne pojęcia u Nietzschego, także to pojęcie jest wieloznaczne. Tutaj skupimy się na jednym z jego aspektów: na **konieczności przetrwania w obliczu niebezpieczeństwa**. Ten aspekt może być „pozytywny”, o ile niebezpieczeństwa zmuszają ludzi do największego wysiłku twórczego, a ludy do rygorystycznej dyscypliny, jednocząc tym samym ich energię i

¹⁴³ Tłum. E.L. na podstawie NF-1870,7[123]: „Das gemeinsame Geheimniß ist nämlich, wie aus zwei einander feindlichen Principien etwas Neues entstehen könne, in dem jene zwiespältigen Triebe als Einheit erscheinen: in welchem Sinne die Propagation ebenso sehr als das tragische Kunstwerk als eine Bürgschaft der Wiedergeburt des Dionysos gelten darf (...)”.

¹⁴⁴ W przeciwieństwie do Heglowskiego schematu, który mógłby tutaj przyjść na myśl, grecka „synteza” nie jest stabilna ani określona, skoro zawarty w niej chaos pozostaje radykalnie niesprowadzalny do form jego wyrazu.

¹⁴⁵ NT, §3, s. 97-8.

mentalność, kondensując znaczenia. Taka aktywna postawa „podejmowania wyzwań losu” stanowi z kolei najlepszy grunt dla różnych twórców¹⁴⁶, w przeciwieństwie do sytuacji twórców nowożytnej Europy, której ludy są zbyt „przemieszane”, „rozproszone”, żyją w wygodnych warunkach. Niebezpieczeństwo, o ile zmusza nas do rozwijania wszystkich naszych sił, wydaje się warunkiem wszelkiej trwałej twórczości („żyć niebezpiecznie”¹⁴⁷). Środowiskiem, umożliwiającym rozkwit twórczości greckiej sztuki było „ciało” (lud) o szerokiej i złożonej wrażliwości apollinijskiej i dionizyjskiej, które to żywioły Grecy musieli pogodzić, aby żyć. W efekcie osiągnęli „najbardziej pobudliwą wrażliwość i cierpiętność, połączone z najbardziej lotną rozważą i przenikliwością”¹⁴⁸. Aby do tego doszło, musieli długo wypracowywać przejścia między Apollinem i Dionizosem, „negocjować” ich współżycie, znaleźć pokrewieństwo, wspólne siły, używać pośredników...

Największym niebezpieczeństwem wykrytym na tej drodze przez Nietzschego było wymykanie się dionizyjskich sił spod kontroli Greków, utrata niezbędnego do życia umiarkowania i opanowania siebie, niszczenie społeczeństwa, ryzyko, że wpadną w stan „buddyjskiego” nihilizmu, biernej kontemplacji czy wręcz w stan rozpaczyny nihilistycznej. Intuicja chaosu jako podstawy świata ukazującego swoją absurdalność, nieludzkość, niesprawiedliwość, może prowadzić do depresji („Po co?”). Przenikliwe dostrzeżenie chaosu jest nieznośne, stanowi wyzwanie dla ludzkiej potrzeby nadawania sensu życiu, zmuszającej nas do wynalezienia silnego „usprawiedliwienia” świata. Wyjątkowość greckiego rozwiązania polega na tym, że integruje ono w swojej wizji najwięcej chaosu, potrafi widzieć w chaosie źródło sił witalnych, nie negując go. Wszelkie inne interpretacje chaosu: moralne, religijno-ascetyczne, okaleczają świat, negują jego najważniejszy, fundamentalny i przeważający aspekt.

„(...) tylko jako zjawisko estetyczne istnienie i świat jawią się jako usprawiedliwione; w tym rozumieniu mit tragiczny ma nas przekonać, że nawet brzydota i dysharmonia są igraszką artystyczną woli, która sama ze sobą igrza, w wieczystej pełni swej rozkoszy”¹⁴⁹. Pod tym względem, „dytyrambiczny chór satyrów był ratunkiem, jaki niosła grecka sztuka”¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Jak u starożytnych Żydów, por. Antychrześcijanin, §25, s. 32.

¹⁴⁷ RW, §283, s. 186. Dlatego nie możemy przyjąć optymistycznej wykładni nowożytnego nihilizmu stworzonej przez Gianniego Vattimo (por. idem, *Koniec nowoczesności*, przeł. Monika Surma-Gawłowska, wyd. Universitas, Kraków 2006, s. 168-169). Epoka nowożytna wyzwala siły, ale w sensie rozproszenia, jest trwonieniem sił, dążeniem do stanu „niezróżnicowanych atomów”.

¹⁴⁸ Dionizyjski pogląd na świat, §2, s. 52.

¹⁴⁹ NT, §24, s. 208. Por. *ibid.*, §7, s. 117: „jedynie ona [sztuka – E.L.] potrafi tę wstręt budzącą myśl o trwodze czy absurdzie istnienia przekształcić w idee, z którymi daje się żyć: są nimi wzniosłość jako okiełznanie artystyczne trwogi i komizm jako rozładowanie artystyczne wstrętu [odczuwanego na widok] absurdu”.

¹⁵⁰ *Ibid.*, s. 117.

Chaos nie został ukryty, zapomniany, jest obecny i Grecy potrafią go kochać dzięki siłom sublimacji, które nadają mu formy „estetyczne”. Sztuka nie jest negacją chaosu, jak u Schopenhauera¹⁵¹, lecz najwnikliwszą intuicją chaosu, ukazującą go przy użyciu ludzkich środków wyrazu. Chaos prześwieca poprzez ich formy, które mają skłonność do bycia „tylko” ludzkimi.

„skąd musiałaby się wywodzić tragedia? Może z rozkoszy, z siły, z tryskającego zdrowia, z przeogromnej pełni?”¹⁵²

Przeobfite zdrowie nie jest synonimem czystej przyjemności, lecz oznacza obecność potężnych sił, niebezpiecznych z powodu ich wzajemnej sprzeczności i zmuszonych do wynalezienia integrujących form, pozwalających je zjednoczyć.

Bóg-artysta, budując i burząc światy „uwalnia się od niedoli [powodowanej przez] pełnię i nadpełnię, od cierpienia [powodowanego przez] stłoczone w nim przeciwieństwa”¹⁵³.

Konkluzja

Warunkiem pełnej mocy „prawdy” jest kompozycja: dopiero gdy wielkie i przeciwstawne siły zostają zebrane w jedną całość, prawda chaosu osiąga całą swoją głębię i rozległość, dzięki którym „samo życie” wydaje się przemawiać poprzez dzieła.

W tragedii wszystkie zasadnicze elementy greckiej duszy są obecne symbolicznie i wzmacniają się wzajemnie dzięki ogólnej właściwości dzieł sztuki, czyli „krystalizowania” sił, a konkretniej, dzięki połączeniu w tragedii tego, co apollińskie i dionizyjskie w greckim życiu, poprzez przywołanie osobliwej intuicji chaosu (życia).

Cechą umożliwiającą pojawienie się takiego „mocnego dzieła” jest u Greków nadzwyczajne połączenie życia i myślenia (co z kolei wiąże się z istnieniem „prawdziwego” ludu). Symboliczny wyraz tego połączenia wydaje się pochodzić z samego życia, co stanowi istotną cechę dystynktywną tego, co „estetyczne”, a co ze swej strony jest nieodłączne od myślenia autentycznie metafizycznego, całkowicie odmiennego od charakterystycznej dla nowożytnego społeczeństwa myśli „abstrakcyjnej”, ukształtowanej pod wpływem

¹⁵¹ Krytyka koncepcji Schopenhauera pojawiła się już na etapie redakcji *Narodzin tragedii*, por. Żelazny, s. 15-20.

¹⁵² Friedrich Nietzsche, *Próba samokrytyki*, w: NT, s. 76.

¹⁵³ Ibid., s. 77; „nad-pełnia” jest być może formułą pozytywnej *hybris*, która cechuje tragiczną mądrość.

chrześcijaństwa. Przedłużając na swój sposób „ascetyczne” myślenie Platona i Sokratesa, dało ono pierwszeństwo ideom nad „ciałem” i uniemożliwiło spontaniczne tworzenie idei przez „ciało” ludów Europy, uniemożliwiło im autentycznie metafizyczne, czyli „estetyczne” życie.

Grecy uczą nas akceptować ciało jako źródło sensu, pokazują, w jaki sposób można gromadzić siły, które w nim są i które nie mają jeszcze nazwy, ponieważ to właśnie one są źródłem języka, zawsze żywego i odnawianego w żywym myśleniu. Sama intuicja prowadzi nas w radykalnych próbach kształtowania środowisk („apollinijskich” czy „dionizyjskich”), które tworzą w sobie silne życie. To właśnie wtedy, gdy kształtowanie to jest najbardziej zbliżone do pierwotnego chaosu, środowiska te dostarczają całej swojej mocy, gdy „dominująca siła” zdoła zintegrować jak najwięcej innych sił, innych emocji w nas, zamiast dominować za pomocą nazw i kategorii, określonych, zanim dokona się ich wewnętrzne, konstruktywne zmaganie z innymi siłami. Przeciwstawne siły świata greckiego, już same w sobie niezwykle wielkie: instynkt porządku i wybujała fantazja, rygorystyczna racjonalność i siła namiętności, instynkt przetrwania i pragnienie chwały, wrażliwość na naturę i pragnienie władzy, tragiczny nihilizm i miłość do życia itp., rozwijają się tylko w niepewnej i nigdy nie ostatecznej walce, w której siły afirmatywne zdobywają przewagę nad innymi, dzięki dominującej sile, która nie zmniejsza, lecz wysublimowuje swoje „przeciwieństwa”.

Rozdział 4. Słabości nowożytne: hedonizm i moralność

Wstęp

Atakowana przez Nietzschego nowożytność, rozpoczynająca się w XVII-XVIII wieku, to epoka, którą określa według niego fundamentalne wydarzenie „śmierci Boga”. Istotne skutki tego wydarzenia rozciągają się na współczesność, dlatego w niniejszym rozdziale słów „nowożytny”, „nowoczesny” i „współczesny” będę używał niemal synonimicznie. Ten czas, to jego zdaniem czas dekadencji, w którym człowiek z wolna traci wszelkie poczucie wartości, a zwłaszcza ich „substancji” – mocy, stając się coraz słabszym, czy to w swoistym przestrzeganiu moralności, czy w równoczesnym poszukiwaniu małych przyjemności.

Nietzsche uważał, że sam idealizm, a w szczególności sama moralność pochodzenia chrześcijańskiego jest odpowiedzialna za nieuchronny postęp nihilizmu, przez to, że oddzielała człowieka od własnych witalnych bodźców i pragnień, słowem – od jego „ciała”.

Umiejętność niezważania na siebie już w pradawnych czasach okazała się tak korzystna dla przetrwania ludzkich zbiorowości, że nazywano ją cnotą, altruizmem. Jednak, uważa Nietzsche, bez względu na to, jak wysoko by tej cnoty nie ceniono, nakaz odwracania świadomości od ciała i od źródeł jego sił witalnych doprowadził człowieka do życiowego bankructwa: „Żyć tak, by życie nie miało już żadnego sensu – to staje się teraz „sensem” życia...”¹

Przywołując dwa różne znaczenia „sensu”, powyższe zdanie wskazuje, że nowożytni ludzie, uznając tylko słaby sens, dążą do niszczenia wszelkiej możliwości silnego sensu, a być może w ogóle jakiegokolwiek sensu. Według Nietzschego słabość tego sensu uwidacznia się w dwóch głównych sposobach wartościowania nowoczesności – w poszukiwaniu przyjemności oraz w moralności czy „religii” litości, których z pozoru paradoksalne pokrewieństwo ukazuje on w taki sposób:

„(...) jeżeli cierpienie i przykrość w ogóle odczuwacie jako coś złego, nienawistnego, zasługującego na unicestwienie, jako skazę na istnieniu – cóż, w takim razie prócz religii

¹ Antychrześcijanin, §43, s. 53. Por. N12, 7[54], s. 281: „Wszelki **idealizm** dotychczasowej ludzkości zaczyna się przeobrażać w **nihilizm** – [jako] wiarę w absolutną **bezwartościowość**, to znaczy **bezsensowność**...”

litości macie w sercu jeszcze inną religię, która jest może matką tamtej: religię wygodnictwa.”²

Niezdolność do znoszenia cierpienia i potrzeba obwiniania o nie kogoś (ludzi mocnych) lub czegoś (tego świata w przeciwieństwie do świata „prawdziwego”, „sprawiedliwego”) należą do podstawowych cech charakterystycznych dla słabego człowieka, który dzięki idealizmowi odniósł zwycięstwo nad „silnymi”³. To zwycięstwo „resentymentu” nad „miłością” ożywiającą mocnych ludzi zdolnych poświęcić swoje życie tworzeniu, które nadaje światu mocniejszy sens, i dlatego instynktownie wyczuwających, że ból i przyjemność są zjawiskami drugorzędnymi w stosunku do tego sensu⁴. Innymi słowy, sens tworzony i utrzymywany przez słabego człowieka jest sam w sobie słaby, ponieważ zasadniczo jest reakcją. Oprócz resentymentu do mocnych ludzi i do empirycznego świata reakcja wynika z powierzchownej chęci „pozostania w pokoju”, utrzymania stabilnej równowagi, zaś silny sens rodzi się z „działania”, tworzenia ożywionego przez głęboko osobistą, osobliwą miłość, która nie potrzebuje zewnętrznego oparcia ani porównania i zdolna jest do narażenia się w swoim dążeniu na wszelkie ryzyko.

Reagowanie na ból (np. nieznoszenie objawów bólu u innych istot) i przyjemność zasadniczo lokują nowoczesną moralność i hedonizm na tej samej płaszczyźnie, przeciwstawnej do płaszczyzny mocnego człowieka. Jako wyraz powierzchownych potrzeb, reakcja pokazuje, że człowiek reaktywny nie umie uczynić z siebie głębokiej jedności. Tylko głębokie i aktywne pragnienia byłyby w stanie nadać mu złożoną i kompletną jedność, a wobec ich braku człowiek słaby, bez giętkiej siły plastycznej, próbuje oszukiwać siebie samego intensywnością poszczególnych emocji czy pragnień. Nowoczesność, w której dominuje reaktywny typ człowieka, to epoka „fragmentów ludzi”, ludzi niekompletnych, niezrównoważonych, bez głębokiego i niezależnego punktu ciężkości. Ten właśnie rys charakteryzuje Nietzsche słowem „dekadencja”.

Jego wizję dekadencjonalnej nowożytności nakreślona w najbardziej zwięzły sposób znajdujemy w „Przypadku Wagnera”. W twórczości autora „Nibelungów” Nietzsche widział mieszaninę tego, ku czemu świat najbardziej się wówczas skłaniał. Zawierają się w niej „trzy wielkie środki pobudzające dla wyczerpanych: to co **brutalne, sztuczne i niewinne** (idiotyczne)”⁵. Nie tylko w dekadencjonalnej stylistyce literackiej, lecz wszędzie wokół czuje się,

² RW, §338, s. 221.

³ Por. PDZ, §201 i §202, s. 132-136.

⁴ Por. GM, I, §10, s. 30-34.

⁵ PW, s. 97.

że „życie nie mieszka już w całości”⁶. Zdanie „całość nie jest już więcej całością”⁷ stanowi w „Przypadku Wagnera” metaforę „każdego stylu dekadencji”⁸, nie tylko artystycznej.

Prawdopodobnie osobiste związki ze sztuką i doświadczenia Nietzschego sprawiły, że cechy i „styl schyłku” potrafił nakreślić najwyraźniej na przykładzie pozycji, roli i znaczenia twórczości Wagnera w Europie: osobliwości jego stylu i potrzeby wyznawców, „Wagnerian”, są jego zdaniem doskonale komplementarne, dlatego przeanalizowanie jednego z komponentów tej symbiozy od razu ukazuje drugi, nawet jeśli byłyby one mocno zróżnicowane. Jej podstawą jest upadek, powszechny schyłek i rozpad, *décadence*:

„całość nie jest już więcej całością. (...) za każdym razem anarchia atomu, dezintegracja woli, a mówiąc moralnie – „wolność indywiduum” rozszerzona do politycznej teorii „równe prawa dla wszystkich”. Życie, **jednakowa** żywotność, wibracja i wybujałość życia stłoczona do najmniejszego tworu, resztką **uboga** w życie. Wszędzie paraliż, mózół, odrętwienie **lub** wrogość i chaos: oba tym bardziej rzucają się w oczy, im wyższą formę organizacji ktoś zajmuje. Całość w ogóle już nie żyje: jest złożona, wyliczona, sztuczna, jest artefaktem”⁹.

W tym rozdziale postaram się pokazać, że według Nietzschego słabość nowoczesnego człowieka, wyrażająca się w dominujących wartościach hedonizmu i moralności, jest nierozzerwalnie związana z jego niezdolnością do tworzenia mocnego sensu świata. Między tymi porządkami wartości i wśród każdego z nich istnieje wiele sprzeczności uniemożliwiających nowoczesnemu człowiekowi stworzenie ze swego życia jedności. Nie buduje on swojego życia na głębokim poczuciu chaosu, jego motywy działania są „brutalne” lub naiwne, o ile są bezpośrednimi reakcjami na powierzchowne bodźce (przyjemność, litość, itd.). Takie reakcje wyrażają tylko niewielką część Jaźni i nie mają w sobie nic twórczego, wskutek czego człowiek jest niezdolny do stanowienia ciała ze światem.

⁶ Ibid., s. 101.

⁷ Ibid., cytat poprawiony („całość nie już więcej całością”).

⁸ Ibid..

⁹ Ibid..

4.1 Hedonizm i nihilizm

Wstęp

Przyjemność, rozumiana najczęściej przez nowożytnego człowieka jako efekt dobrobytu materialnego lub psychicznego dobrostanu, jest obok moralności „sentymentalnej”¹ drugą stroną wartościowania z istoty **reaktywnego**. Według Nietzschego ta reaktywność jest typowa dla epoki nowożytnej, kiedy bez względu na cenę działania człowiek nie ma już dość siły, by być aktywnym, kreatywnym. Aby zrozumieć „nowożytną duszę”, o której nikt z nas nie może stwierdzić, że jest od niej całkowicie niezależny, aby się przed nią uchronić, a być może znaleźć współcześnie nowe drogi do mocy, w każdym razie - wyjaśnić Nietzscheańskie pojęcie mocy i potwierdzić hipotezę, że jest ono koniecznie związane z tworzeniem sensu - należy zbadać nowożytne wartościowanie przyjemności.

Atakowana przez Nietzschego nowożytność, rozpoczynająca się w XVII-XVIII wieku, to epoka scharakteryzowana przez niego fundamentalnym wydarzeniem „śmierci Boga”. Istotne skutki tego wydarzenia rozciągają się na współczesność, dlatego w niniejszym rozdziale słów „nowożytny”, „nowoczesny” i „współczesny” będę używał niemal synonimicznie. Ten czas, to jego zdaniem czas dekadencji, w którym człowiek z wolna traci wszelkie poczucie wartości, a zwłaszcza ich „substancji” – mocy, stając się coraz słabszym, czy to w swoistym przestrzeganiu moralności, czy w równoczesnym poszukiwaniu małych przyjemności. Szkicując w skrócie Nietzscheańską krytykę hedonizmu, chciałbym ją w swoim tekście kontynuować w odniesieniu do postawy przeciętnego człowieka, pokazując, jak sprzeciwia się ona wykreowanemu przez Nietzschego obrazowi człowieka bardziej wartościowego, człowieka mocnego².

Przeciwstawiając Nietzscheańską koncepcję przyjemności poglądom przeciętnego hedonisty, pokażę, że koncepcja ta wskazuje na inne źródło wartości niż sama przyjemność – na „bezwarunkowe” dążenie do mocy. Jeśli moc jest tym, co determinuje wartość, to wartość przyjemności powinna być określona przez moc (czy rodzaju życia) człowieka, który jej

¹ Mianem „sentymentalnej” można scharakteryzować życzeniowość nowoczesnego sposobu rozumienia moralności, wyrastającej z chrześcijaństwa, negującą chaos i „odwrotną” stronę człowieka. Por. N12, 10[111] (228), s. 429-430.

² Por. N10, 17[49], s.490: „Teraźniejszy człowiek przeciętny jest moim największym wrogiem (...)”.

poszukuje lub doświadcza. Nieokreślone (puste) wartościowanie przyjemności „samej w sobie” ujawnia dzięki Nietzschemu to, czym jest ono naprawdę: środkiem, którym posługują się słabi ludzie w celu uzasadnienia twierdzenia, że przyjemność stanowi jedyną rzeczywistą wartość (a tym samym środkiem do poniżania ludzi mocnych oraz zaprzeczania różnic wartości, wynikających z różnic mocy między ich sposobami życia). Hedonizm jako postawa i „koncepcja” ogólnie przyjęta w nowożytnych społeczeństwach jest z tego punktu widzenia nihilistycznym narzędziem obrony słabych przed mocnymi i podobnie jak sentymentalna moralność, staje się podstawowym środkiem niszczenia mocnego życia.

W swojej walce z ideałem hedonizmu Nietzsche przeprowadzał liczne ataki na J. Stuarta Milla i ogólnie na angielskich utylitarystów, w dużej mierze wypaczając ich poglądy. Cytuję je w tym tekście głównie po to, by zilustrować, w jaki sposób Nietzsche rozumie „przeciętny hedonizm” i moc, o której on świadczy. Z tego samego powodu będę używał słów „hedonizm” i „utilitaryzm” jako synonimów, pomimo znaczących różnic między popularnym hedonizmem a teorią utilitaryzmu.

Na czym polega słabość nowożytnego hedonizmu? Jakimi argumentami posługują się hedoniści, żeby uzasadnić swój sposób wartościowania?

I) Koncepcja przyjemności

Podstawową motywacją ludzkiego działania, twierdzi Nietzsche, nie jest poszukiwanie przyjemności, lecz dążenie do mocy. Człowiek, który świadomie szuka przyjemności, myli się co do własnych pobudek, a jego działanie świadczy o życiu „słabym”, nieożywianym przez żadną twórczą pasję kreującą sens i rozwijającą podświadomą Jaźń. Jego świadome „ja” odwraca się od Jaźni, unika kontaktu z nią, obawia się drzemającej w niej możliwości zaczerpnięcia mocy z chaosu nieświadomych sił i popędów. Człowiek nowożytny jest dumny z wysiłków utrzymania swego „ja” ponad źródłem tej **mocy**, którą uznaje za **chaos**. Nadaje mu jednak zupełnie inne znaczenie niż antyczni Grecy: ten chaos jest destrukcją wypracowanej i z wielkim trudem wdrażanej w życie hierarchii wartości, fundującej podstawy i tworzącej ramy „naszego” świata. Pomysł, że ten świat miałby „powstać z chaosu”, niedorzeczny i pogański, nowożytność włożyła między bajki i umieściła w odległej, a więc bezpiecznej dla świadomości sferze mitów.

Świat współczesnego Nietzschemu Europejczyka „powstał z *logosu*” i od najwcześniejszych etapów swego formowania „był dobry”. Chaos wprowadził do niego

człowiek, kiedy wybrał powab materialnych dzieł bożych i przedłożył go ponad prawo ducha. Ze skutkami tamtego podążania woli za cielesnością i ciałem mierzymy się do dziś, odrabiając w każdym pokoleniu lekcję „odwracania” świadomości i woli od jego, czy raczej naszych własnych pragnień i potrzeb. Przeintelektualizowana religia *logosu*, tworząca ramy światopoglądu współczesnych Europejczyków sprawia, że im wyżej cenią racjonalne „ja” i formujący je system wartości poznawczych, moralnych i estetycznych, tym mocniej ulegają irracjonalnej grze niezrozumiałych dla nich sił i jej bezsensownej konieczności.

Obok transcendentaliów, takich jak byt, jedno, prawda, dobro i piękno, fundujących nowożytną hierarchię wartości duchowych, jednym z najważniejszych wyznaczników wartości w tym świecie jest korzyść, użyteczność działania. Jej ukryte założenie brzmi: nie trwonić na darmo sił, liczyć koszty i zyski, kalkulować, czy poniesiony trud się zwróci. Tak do działania odczuwanego jako wydatkowanie, czyli ubytek energii, odnoszą się nietscheańscy „ostatni ludzie”³ wykorzenieni z „ziemi” i „ciała”. Jeśli zdecydują się podjąć wysiłek, to pod warunkiem, że będzie efektywny i doprowadzi ich do celu, który da się spożytkować, jednym słowem – „że się opłaci”.

Taka postawa może być naturalną przesłanką filozofii utylitarystycznych w rodzaju koncepcji J. Benthama i J. S. Milla. Wywodziło je od Helvétiusa⁴, który sądził, że „człowiek kocha się w sobie. Każdy pragnie szczęścia i każdy uważa, że posiadłby je bez reszty, gdyby mógł zapewnić sobie każdą bez wyjątku przyjemność”⁵. Nietzsche nie zgadzał się z taką koncepcją motywów ludzkiego działania⁶, a tym bardziej z teorią etyczną Helvetiusa, który za kryterium moralności uznawał publiczne dobro, powszechny pożytek⁷. Źródłową doktrynę utylitarystyki uważał za błędną, natomiast jej egalitarną konkluzję wręcz gardził:

„Nikt z tych wszystkich ociężałych zwierząt stadnych o niespokojnych sumieniach – tym bowiem są oni wszyscy razem – wiedzieć nie chce o tym, że istnieje wśród ludzi hierarchia, a w efekcie, że jedna moralność dla wszystkich jest ograniczeniem człowieka wyższego, że to, co dla jednego jest do przyjęcia, może nie być jeszcze do przyjęcia dla

³ Zob. *Przedmowa Zaratusztry: O nadczłowieku i ostatnim człowieku*, w: *To rzekł...*, I, s. 12-13.

⁴ Tak sądził także Nietzsche: „Bentham i utylitarystyka są zależni od Helwecjusza — tego ostatniego wielkiego wydarzenia moralności”. N11, 34[39], s. 362.

⁵ C. A. Helvetius, *O człowieku, jego zdolnościach umysłowych i wychowaniu*, tł. J. Legowicz, Zakład Naukowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976, s. 88.

⁶ „(...) a Helvétius rozwinął nam [pogląd], że dąży się do mocy, aby mieć przyjemności, którymi rozporządzają możni...: to dążenie do mocy rozumie on jako chcenie przyjemności, jako hedonizm...” (tłum. E.L.) NF-1888,14[97]

⁷ „Dobro państwa jest najwyższym prawem”. C. A. Helvetius, *O człowieku...*, wyd. cyt., s. 525.

innego; że raczej dla każdego, kto wyróżnia się tym, że nie należy do większości, „szczęście większości” jest ideałem budzącym torsje”⁸.

W tym rozdziale najpierw postaram się pokazać za Nietzschem, że ludzkie działanie jest **celem samym w sobie**. Błąd utylitaryzmu polega jego zdaniem na tym, że skutek uznaje się tu za przyczynę, tak jak w każdej koncepcji zbudowanej na bazie wypracowanych intelektualnie kategorii świadomości. Tymczasem przyjemność, podobnie jak wszystko, co pojawia się w świadomości, jest wtórne i pochodne, istotny i pierwotny bodziec działania tkwi w dążeniu do wzrostu mocy.

Przeciwny hedonista uznaje przyjemność i ból za pierwotne, bezpośrednie fakty, akceptuje je jako takie i spontanicznie nadaje im wartość bez ich rozumienia. Refleksja umożliwia jednak postawienie hipotez dotyczących pochodzenia tych odczuć, co ma wpływ na ich wartościowanie.

Nietzsche uważa, że przyjemność, którą przeżywamy faktycznie (a nie jej koncepcja lub wyobrażenie) nie jest poszukiwana dla niej samej jako takiej, tylko stanowi efekt udanego działania. Działanie, a ściślej mówiąc zbiór sił wraz z jego dążeniem do wzrostu mocy jest podstawą, jest „celem” samym w sobie i ma własną wartość, zależną od sił, które się w nim wyrażają. To wynika z ogólnej zasady Nietzscheańskiej kosmologii: wszystko jest zbiorem sił i każda siła pragnie siebie samej, poszukuje drogi do największej mocy, co jest najbardziej widoczne w świecie organicznym. Czego chcemy naprawdę, kiedy poszukujemy przyjemności? Czego objawem jest ból i przyjemność?

(Moją teorią byłoby – przyp. E.L.) „że wola mocy jest pierwotną formą uczucia, że wszelkie inne uczucia są tylko modyfikacjami tej woli.

Że wydatnie rzecz się rozjaśnia, gdy na miejscu jednostkowego „szczęścia”, do którego każda istota żywa winna dążyć, umieścić moc: „dąży ona do mocy, do wzrostu mocy” – przyjemność jest tylko objawem uczucia osiągniętej mocy, świadomością różnicy –

- nie dąży do przyjemności, lecz przyjemność wkracza, gdy istota żywa osiąga to, do czego zdążyła: przyjemność towarzyszy, przyjemność nie wprawia w ruch...”⁹

Koncepcja ta próbuje tłumaczyć samą **genezę przyjemności**, nie przyjmując jej jako prostego faktu, jak to czynią hedoniści. Przyjemność nie jest stanem niezależnym od świata ani bezpośrednim stanem świadomości. Głębsza wiedza o jej przyczynach dałaby szerszy i wierniejszy obraz zachowania ludzkiego, obraz, który miałby z kolei wpływ na to

⁸ NF-1885,35[34] (tłum. E.L.).

⁹ PP 1876-1889, §368, s. 269, por. N12, 1[97], s. 69 i N13, 22[9], s. 485.

zachowanie: człowiek przekonany, że każdy poszukuje przyjemności, działa inaczej niż człowiek przekonany o powszechnym poszukiwaniu mocy. Głębia Nietzscheańskiej refleksji uwidocznia się w staraniu wydobyć na jaw ostatecznego „chcienia” danego zjawiska. Zjawisko, fakt jako taki, nie ma znaczenia samo w sobie, jest tylko widoczną powierzchnią działania niewidocznych sił. Zjawiska nie biorą się znikąd, ale jeśli odrzucamy, jak robi to Nietzsche, tłumaczenie transcendentne na rzecz immanentnego, użycie pojęcia „siły” wydaje się uzasadnione. Przecież ciągłym pytaniem Nietzschego, jego „metodą” badania jest kwestia: „**jakie siły wchodzą w grę?**”, „jakich sił to zjawisko jest przejawem?”. To pytanie „genealogiczne”, przeciwstawne z jednej strony wobec pytania idealistycznego („jaka jest istota tego zjawiska?”) i z drugiej, wobec pytania mechanistycznego („jakie są zewnętrzne przyczyny tego zjawiska?”).

Jakie siły wyrażają się w ogólnym zjawisku przyjemności, z czego się ono składa, jakie są jego wewnętrzne „warunki możliwości”? Doznania przyjemności i bólu zakładają obecność instynktów danej żywej istoty, która poprzez nie czuje, co jest korzystne dla jej życia. Te instynkty z kolei wyrażają się w bardzo złożonych reakcjach: „W przypadku rozkoszy i odrazy bodziec zostaje najpierw przetelegrafowany do centralnych układów nerwowych, tam ustala się wartość bodźca (obrażenia), po czym lokalizuje się ból w miejscu, w którym doszło do obrażenia, i tak zwraca się uwagę świadomości na miejsce, a przez stopień i jakość bólu udziela instrukcji, jak szybko konieczna jest pomoc.”¹⁰

Nie zachodzi tu proces mechaniczny, w którym pierwszy „element” byłby przyczyną następnego (np. rana stanowi przyczynę zmiany stanu układu nerwowego, ta z kolei staje się przyczyną doznania bólu, itd.); odwrotnie, to kolejny czynnik procesu **interpretuje** (ocenia) poprzedni i przekazuje swoją ocenę następnemu. W ujęciu mechanistycznym elementy procesu są odrębne i zewnętrzne wobec siebie, co powoduje, że nie potrafimy wyjaśnić możliwego związku pomiędzy tak różnymi rzeczami, jak układ nerwowy i doznanie bólu. Jeśli miałby to być związek tak ścisły, jak relacja przyczynowo-skutkowa, elementy te powinny być ontologicznie jednorodne. Rodzaj uświadomionego sobie doznania zależy od sposobu ocenienia, czy dany fakt jest przeszkodą dla mojego życia (wtedy centra nerwowe wysyłają świadomości doznanie „bólu”), czy przyczynkiem do mojego rozwoju. Takie oceny zakładają długotrwałe i wielokrotnie powtarzane doświadczenia: trzeba wielu pokoleń, aby żywa istota odruchowo łączyła dany fakt z doznaniem odpowiednio sterującym jej

¹⁰ N11, 27[21], s. 237. Por. *ibid.*, 27[7], s. 234: „Uczucie pojawia się dopiero przy określonej sile bodźca: to chwila, kiedy układ centralny ustala stosunek bodźca do całego organizmu i pozwala go świadomości rozpoznać jako „rozkosz” bądź „ból”: a zatem wytwór rozumu, tak samo jak kolor, dźwięk, ciepło, itd..”

aktywnością. Podlegając tym procesom nieświadomie, zmierzamy do usunięcia pewnych napięć, które są głębsze od bezpośrednich emocji (dokładniej: nie ma bezpośrednich emocji)¹¹. Poszukiwanie przyjemności i unikanie bólu są ważnymi motywami naszego działania, ale tylko na powierzchniowym poziomie świadomości, sterowanej przez ciało. Tak samo jak ona, są zaledwie epifenomenami, skutkami, przejawami cielesnej dynamiki życia. Nie działamy dla spodziewanych konsekwencji, lecz przede wszystkim kierują nami „przyczyny”.

Wyjaśnianie mechanistyczne jest pokrewne z metafizycznym sposobem myślenia krytykowanym przez Nietzschego, z pradawną wiarą w sąd, w byt, w prawdę. Ponieważ doznania przyjemności i bólu nie są, wbrew pozorom, bezpośrednimi faktami świadomości, lecz wynikiem złożonego procesu, w którym istotny, choć nieświadomiony udział ma sąd, intelekt, to trzeba przyznać, że proces ten skłania świadome myślenie, ustanawiające stałe jakości i byty, do iluzji „optycznej”. Polega ona na tym, że sąd (np. orzeczenie „to jest tym”) i intelekt z jego kategoriami i pojęciami „ustanawiają” jako odrębne byty „mnie” (podmiot), „innych”, „zewnętrzne”-„rzeczy”, „stosunki” „podmiotu” do „świata”, „cechy” „mojego charakteru”, „rzeczy, które lubię” albo „nie”, „moje korzyści”, „moje szczęście”, a świadomość odnosi się do tych „bytów” jako przedmiotów swej uwagi. Chociaż doznania przyjemności i bólu należą do odczuć nieuchwytnych i zmiennych, ktoś poszukujący przyjemności i szczęścia będzie ujmował świat w ramy stałych kategorii, nie do pogodzenia z rzeczywistym stawianiem się wszystkiego.

Nietzsche rezygnuje z takiej atomistycznej, statycznej, ilościowej (i jak zobaczymy, „egalitarnej”) wykładni na rzecz interpretacji dynamicznej: pod pojęciem bytów kryją się zbiory sił, będące jednocześnie w dużej mierze nieświadomionymi „myślami”, chceniami, uczuciami. Związki między tymi siłami nie są mechaniczne, lecz przypominają relację **rozkazodawca-podporządkowany**¹². Każde ciało jest zbiorem związków nader złożonym i sprawnym, o wiele bardziej „cnotliwym” niż jakiegokolwiek świadome ludzkie życie, świadczącym o relatywnie stabilnej hierarchii sił. Największe siły każdej istoty wyrażają jej własną wolę mocy i nieustannie interpretują inne siły tak, aby wzmacniać swoją dominację i

¹¹ „Za twoimi myślami i uczuciami, bracie mój, stoi mocarny rozkazodawca, nieznanym mędrzec – zwie się on „Jaźń”. (...) Jaźń twoja śmieje się z twojego Ja i jego dumnych skoków. „Czymże są dla mnie te skoki i wzloty myśli?” – pyta siebie. „Okreźną drogą do mojego celu. To ja wodzę owo Ja na pasku i podszeptuję mu jego pojęcia”. Jaźń mówi do Ja: „Teraz poczuć ból!”. I oto cierpi ono i rozmyśla, co czynić, by nie cierpieć – i po to właśnie ma myśleć. Jaźń mówi do Ja: „Teraz odczuwaj radość!” I oto cieszy się ono i rozmyśla, jak często jeszcze będzie się radować – i po to właśnie ma myśleć.” To rzekł..., I, s. 29-30.

¹² Por. Fryderyk Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. Stefan Frycz, Konrad Drzewiecki, wyd. vis-a-vis Etiuda, Kraków 2009, §314, s. 262-3. Cytuję jako: WM.

zaprząć ich energię do własnego rozwoju. Inaczej mówiąc, każdy czyn, każda reakcja pewnej istoty jest wyrazem hierarchii sił w niej, czyli wyrazem jej własnej woli mocy.

W takim układzie przyjemność jest zaledwie uświadamianym objawem (prawdziwego lub tylko odczuwanego) wzrostu mocy, a nie celem działania: żywe istoty wynalazły ją jako oznakę wzrostu, żeby zwiększać swoją moc. Byty, zbiory sił, nie są prostymi wynikami zdarzeń, skutkami procesów, ponieważ same „interpretują” wszystko, co się im przydarza, czyli usiłują wziąć górę nad innymi siłami. Zatem nie mogą być powodowane prostymi działaniami przyjemności i bólu. Jeśli przyjemność jest objawem udanego działania, to dlatego, że uwolniło ono siły, które wcześniej nie mogły znaleźć sobie wyrazu. Przyjemność jest subiektywnym odczuciem tego wyzwolenia, ujścia, upragnionego dla niego samego¹³. Przyjemność wskazuje na pewną **realizację siebie poprzez działanie**. Ale o jaką realizację miałoby chodzić, jeśli cieszylibyśmy się z prostych doznań zmysłowych? Tym, czego „chcemy” ostatecznie, jest dostarczenie naszym siłom „pożywienia” w postaci innych sił, które mogą przewyciężyć i tym samym zwiększyć swoją moc.

Potwierdzając tę hipotezę, Nietzsche powołuje się na subtelniejszą obserwację niż nowożytni teoretycy hedonizmu i pokazuje, że przyjemność nie pojawia się tylko wtedy, gdy działanie jest doprowadzone do osiągnięcia świadomie wybranego celu, ale towarzyszy samemu działaniu w trakcie realizacji tego celu. Aby wyjaśnić poniższy cytat, należy zatem powiedzieć, że celem działania i wysiłku jest sama aktywność jako wyzwolenie sił. Przyjemność, rezultat osiągnięcia celu (teza, którą Nietzsche przyjmuje wraz z hedonistami) pokazuje, że cel spełnia się w samym działaniu, dlatego akcent przenosi się według Nietzschego ze świadomego celu na działanie. Ale jeśli aktywność sama w sobie miałaby się stać celem¹⁴, to dążenie do niej trudno wytłumaczyć inaczej niż uznając, że jest ona sukcesem w wyrażaniu i rozładowywaniu obfitych sił w nas. Przyjemność staje się więc niemal „przyczyną” działania, podobnie jak moc u Spinozy.

„Stawiana jest kwestia, jak powinno się działać, tak jakby działaniem miało się dopiero coś osiągnąć, ale najbliższe jest raczej samo działanie niż powodzenie, coś osiągniętego, przy abstrahowaniu od skutków działania.

¹³ Por. N13, 11[71], s. 58.

¹⁴ PP 1876-1889, §221, s. 149: „Chcę, byś żadnej rzeczy nie czynił na zasadzie „po to, aby”, „gdyż” i „w celu”, lecz byś czynił każdą rzecz ze względu na nią samą i dla niej. Cel jest tym, co każdą rzecz i każdy czyn odświęca: co bowiem musi stać się środkiem, zostaje odświęcone”. Por. również *ibid.*, §168, s. 121, N11, §40[46], s. 537, N13, §14[170], s. 307 (o artyście, który daje, odwrotnie niż krytyk, *ibid.*, §11[104], s. 69.

A więc człowiek nie działa dla szczęścia, pożytku, lub po to, by przemoc niechęć; raczej wyzwala się pewna ilość siły, uchwytując coś, czym może się ona zaspokoić. To, co zwie się „celem”, jest w istocie środkiem do tego mimowolnego wybuchu”¹⁵.

Przyjemność jest subiektywnym odczuciem tego wyzwolenia, ujścia, upragnionego dla niego samego¹⁶, a nawet poprzez proste doznania zmysłowe in-formują świat, aby zintegrować jego siły. To, czego „chcemy” ostatecznie, to dostarczenie naszym siłom „pożywienia” w postaci innych sił.

„(...) dlaczego wszelka **czynność**, [w tym] również czynność [dowolnego] **zmysłu**, łączy się z rozkoszą? Dlatego, że wcześniej jakieś zahamowanie, jakiś nacisk? Albo raczej dlatego, że wszelka czynność oznacza przewyciężanie, zapanowywanie i **pomnaża poczucie mocy**? – Rozkosz [w sferze] myślenia. – Ostatecznie jest to nie tylko poczucie mocy, lecz [także] rozkosz, [jakiej dostarcza] stwarzanie i **stworzone**: albowiem wszelką czynność uświadamiamy sobie jako „dzieło”¹⁷.

Innymi słowy, tym, czego poszukujemy poprzez wszystko to, co robimy, nieuchwytnym, ostatecznym „przedmiotem” naszego pragnienia jest **wzrost mocy, nieodłączny od budowania sensu jako układania (ukształtowania) naszych sił i emocji związanych ze światem**. Każda „potrzeba” jest zespołem sił, które dążą do zaspokojenia, to znaczy do uwolnienia się za wszelką cenę, ale zawsze zgodnie ze strukturą istoty lub organu, który stanowią. Ta struktura narzuca pewien sposób ukształtowania rzeczywistości, przekształcenie poszukiwanego obiektu, ponieważ chce go zintegrować ze sobą, uczynić swoim, wykorzystać jego siły dla własnego życia. Poza tym, jeśli sens jest „całą powierzchnią całej świadomości”¹⁸, żadna emocja nie jest oddzielona od innych, a przede wszystkim pozostaje połączona z głębokimi emocjami, które składają się na Jaźń. Poprzez szczególną przyjemność, Jaźń sama znajduje wyraz swojej globalnej mocy. Wszelka przyjemność jest jednocześnie przyjemnością „myślenia”, nawet kiedy ma ograniczoną moc. Przyjemność byłaby ślepym doznaniem, gdyby nie sens, który ją otacza jak aura umysłowa.

Taka wykładnia biegu rzeczy odbierająca pierwszeństwo poszukiwaniu przyjemności, jest szczególnie trafna, jeśli chodzi o tłumaczenie ludzkich zachowań. Istotnie, rzadko kalkulujemy nasze czyny według oczekiwanej przyjemności, a działamy dlatego, że „musimy”, ponieważ czyn się narzuca. Poszukiwanie szczęścia jest o wiele bardziej

¹⁵ PP 1876-1889, §168, s. 121.

¹⁶ Por. N13, 11[71], s. 58.

¹⁷ N12, 7[2], s. 233.

¹⁸ Ibid., 1[61], s. 63.

spontaniczne, niż chcieliby sądzić utylitarysty i często kończy się rozczarowaniem poszukującego. Dzieje ludzkie dobitnie pokazują, że ludzie nie mają na celu przyjemności, inaczej ich życie wyglądałoby o wiele bardziej spokojnie i racjonalnie... Poza tym filozofowie (np. Montaigne, za stoikami¹⁹) od dawna wiedzieli, że doznania przyjemności i bólu zależą w bardzo dużej mierze od indywidualnych i kulturowych przedstawień i przeświadczeń. Nowość wykładni Nietzscheańskiej tkwi w tezie, według której same te przedstawienia nie są ostatecznym bodźcem działania, tylko symbolicznym wyrazem naszego „ciała”, naszych popędów, naszej woli mocy, która poprzez życie danego człowieka „chce” się jedynie umacniać.

Nieokreślonym znaczeniom „użyteczności” i „pożytku” w koncepcjach utylitarystów Nietzsche przeciwstawia pytanie: **czyja korzyść? użyteczny do czego**²⁰? Nie dotyczy ono tych czy innych ludzi jako takich, lecz układów sił, „rodzajów” życia, które są wspólne dla wielu. Ludzie częściej dążą do zaspokojenia pewnych namiętności niż do przemyślanego i rzeczywistego celu w postaci szczęścia, przy czym z reguły namiętności te są powszechne i wspólne dla większości z nich, co wskazuje na ich pochodzenie biologiczne: poprzez nie gatunek dąży do własnych „celów”, do utrzymania się przy życiu i do tworzenia jak najmocniejszych jednostek. W tym kontekście odpowiedź na pytanie: „czyj pożytek?”, skierowane do konkretnej osoby, wymagałaby wcześniejszej odpowiedzi na pytanie „kim jestem?”. Ponieważ mało kto je sobie zadaje, a jeszcze mniej z pytających potrafi szczerze na nie odpowiedzieć, można by stwierdzić, że niewielu jest prawdziwych egoistów poszukujących własnej korzyści²¹. Kto zaprzęta sobie głowę pytaniami: skąd się wzięła moja religia i moje upodobanie do niej? Czy moje społeczeństwo dobrze wpływa na mnie?

Pojedynczy ludzie są bardziej wcieleniami ogólniejszych sił niż prawdziwymi indywidualnościami, działają kierowani swoimi namiętnościami i przyzwyczajeniami, nie patrząc na rzeczywiście osobiste szczęście²². Mało tego: gdyby próbowali działać wyłącznie na podstawie racjonalnego rachunku przyjemności, a nie irracjonalnych instynktów, gatunek by obumarł, ponieważ jego przetrwanie wymaga od jednostki poświęceń, które byłyby sprzeczne z jej własnym szczęściem.

¹⁹ Zob. Michel de Montaigne, *Próby*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), wyd. vis-a-vis etiuda, Kraków 2021, ks. III, rozdz. XIII, s. 1111-1118.

²⁰ WM, §312, s. 262: „Albowiem przy każdym „pożytecznym”, „szkodliwym” zawsze jeszcze jest do postawienia setka różnych pytań „do czego?”

²¹ Zob. PP 1876-1889, §65, s. 57-58: „Egoizm jest czymś późnym i wciąż jeszcze rzadkim: uczucia stadne są silniejsze i starsze! (...) Ego pojawia się jeszcze bardzo rzadko!”, por. też N11, 40[18], s. 525 i 40[26], s. 529.

²² Por. N12, 7[6], s. 252-253.

Przyjemności nie szuka się więc dla niej samej. Nie jest ostateczną przyczyną ani ostatecznym celem naszego działania, lecz skutkiem działania tworzących nas sił. Do świadomości skutek ten dociera już w postaci sądów intelektu, a ich treść kształtują np. uwarunkowania kulturowe. Nie jest zatem bezpośrednim, lecz drugorzędym zjawiskiem i nie może stanowić powszechnego punktu orientacyjnego dla ludzkości. W perspektywie Nietzscheańskiej to nie ja, tylko przeze mnie coś szerszego poszukuje czegoś innego, niż to, co mam na myśli.

„Rozstrzygnięcie w kwestii tego, co ma budzić nieprzyjemność i przyjemność, jest zależne od stopnia mocy: to samo, co ze względu na niewielkie kwantum mocy jawi się jako niebezpieczeństwo i zmusza do jak najszybszej obrony, może przy większej świadomości pełni mocy mieć za skutek rozkoszne pobudzenie, poczucie przyjemności.

Wszelkie poczucie przyjemności i nieprzyjemności ma za przesłankę już pomiar ich pożyteczności, szkodliwości: zatem sferę, gdzie dokonuje się dążenie do jakiegoś celu (stanu) i wyboru środków do jego osiągnięcia. Przyjemność i nieprzyjemność nigdy nie są ‘pierwotnymi faktami’ »²³.

Reasumując: zdaniem Nietzschego hedonistycznie rozumiana „przyjemność jako wartość” jest zbyt nieokreślona, sama w sobie nie wskazuje na żadną zasadę i determinację działania. Jeśli nawet przyznamy, że każdy poszukuje własnej przyjemności, to szuka jej w każdym razie według siebie, więc aby wiedzieć, w jaki sposób funkcjonują indywidualne doznania, trzeba by badać indywidualne Jaźnie.

Co zatem ocenia w nas? Nasze chcenie mocy, które czuje, że moc wzrasta albo maleje. To chcenie jest ostatecznym zjawiskiem, do którego możemy dotrzeć w badaniu, więc nie potrafimy określić jego podstaw inaczej, niż uznając, że nie ma ono przyczyn „poza sobą”. Refleksja nad przyjemnością doprowadziła więc do badania źródeł sądów wartościujących, co samo w sobie pozwala na stworzenie bardziej „obiektywnej” i ogólnej idei wartości, umożliwiającej określenie wartości samej przyjemności. Jeśli „prawdziwą” przyjemnością jest odczucie wzrostu mocy, to im większej doświadczamy przyjemności, tym więcej mocy, którą rozwinęliśmy w sobie, kryje się za tym odczuciem. Pytanie hedonistów o wartość czynu wypływającą z przyjemności zamienia się w pytanie o wartość samej przyjemności, zależną od mocy, która się przez nią ujawniła. Jaka jest wartość przyjemności

²³ N13, 11[71], s. 58.

silnego i słabego człowieka? Co dzieje się w przypadku, gdy wartością jest przede wszystkim zdolność, a tym bardziej – ludzka zdolność tworzenia sensu²⁴?

Życie oparte na rozwoju sił jest życiem „cnoty” (*virtù*), którą Nietzsche scharakteryzował wyrażeniem „cnota darząca”²⁵. Moc rozdaje siebie dla przyjemności tworzenia sensu, „na próżno”, „bez żadnej korzyści”, co jest szlachetne, w przeciwieństwie do życia, które oczekuje korzyści w postaci przyjemności pochodzącej z zewnątrz. Musimy wrócić do źródła wartościowania – mocy, aby zrozumieć, w jaki sposób dążenie do mocy jest obecne w poszukiwaniu i przeżywaniu przyjemności w silnych i słabych rodzajach życia.

II) Przyjemność silnego i słabego rodzaju życia

Badanie najbardziej powszechnych nowożytnych form przyjemności pozwala wyróżnić dwa rodzaje słabego życia i ich główne cechy: bierność „upojenia” (lub odpoczynku) i pseudoaktywność poszukiwania władzy²⁶. Przeciwdziałają się one charakterowi naprawdę aktywnego, silnego człowieka, który szuka przyjemności wyłącznie poprzez dzieło i rozwój Jaźni. Ta opozycja pozwala doprecyzować pojęcia wartości i mocy oraz rzucić jeszcze więcej światła na nieważność roszczeń przeciętnego hedonizmu.

Próżność hedonizmu wypływa z próżności *ego* i świadomości ograniczonej Jaźni, która poprzez naturalną iluzję optyczną uważa siebie za centrum świata, podczas gdy jest tylko jego małą i powierzchowną częścią. Aby „obiektywnie” zważyć rzeczy i ich wartość, potrzebujemy cięższych ciężarów, szerszych doświadczeń²⁷. Oczywiście, nie można w tej dziedzinie osiągnąć obiektywności naukowej, ale możliwy jest większy stopień obiektywności (w znajomości pozorów też są stopnie, nawet jeśli wszystko na zawsze pozostanie „pozorem”).

„Mierzyć wartość istnienia **przyjemnymi bądź nieprzyjemnymi odczuciami tej świadomości**: czy można sobie wyobrazić bardziej wariacki eksces próżności? Świadomość jest wszak tylko środkiem: a uczucia przyjemne czy nieprzyjemne też są wszak tylko środkiem! – Czym obiektywnie mierzy się **wartość**? Jedynie ilością **zintensyfikowanej i zorganizowanej mocy**, tym, co wydarza się we wszelkim dzianiu się, wołą więcej...”²⁸.

²⁴ N11, 34[161], s. 396-397.

²⁵ To rzekł..., I, *O cnocie darzącej*, s. 72-74.

²⁶ O tej pseudoaktywności, por. RW, §329, s. 212.

²⁷ To rzekł..., III, *O trzech złych rzeczach*, s. 182-183, 184.

²⁸ N13, 11[83], s. 62.

Nietzscheańskie rozumowanie aksjologiczne jest typowe dla wszelkiej filozofii naturalistycznej²⁹, ponieważ usiłuje oprzeć wartość wartości nie na badaniu samych pojęć, ale na obserwacji najogólniejszej tendencji wszystkich bytów. Jeśli wszelkie życie zmierza do mocy, to można powiedzieć, że mocne życie jest „zdrowe”. Życie, które jej nie osiąga, jest „nieudane” lub, jeśli nie udaje mu się nawet poszukiwać rzeczywistej mocy, przede wszystkim „chore”. Zdrowe życie, które nie osiąga swojej mocy z przyczyn zewnętrznych, jest „nieudane” i budzi uczucie tragicznego współczucia, ale Nietzsche nim nie pogardza, w przeciwieństwie do słabości, która zadowala się własną „chorobą”. Mamy tu do czynienia z teoretyczną konstrukcją, która opiera się na naturalnym stanie rzeczy jako podstawie oceny wartościującej. Tę ideę „zdrowej” woli mocy rozjaśnia następujący cytat:

„**Zdobywanie** jest naturalną konsekwencją nadmiernej mocy: jest to to samo co **tworzenie i płodzenie**, a więc wprowadzanie własnego obrazu w obcy materiał. (...) Wszędzie tam, gdzie występuje nadmierna moc, chce ona zdobywać; popęd ten nazywany jest często miłością, miłością do tego, na kim instynkt zdobywania chce się zaspokoić”³⁰.

Widzieliśmy, że wola mocy jest tendencją każdej istoty do anektowania i integrowania siły innych, do „podbijania” ich. Należy zauważyć, że w przypadku człowieka ten podbój jest przede wszystkim „symboliczny”. Nie chodzi w nim przede wszystkim o posiadanie więcej (więcej władzy, więcej rzeczy), ale poprzez zawłaszczanie o „bycie” „bardziej”, „mocniej”, o obraz nas samych, który chcemy narzucić światu. Ten „obraz” jest jakby podstawową formą naszej określonej woli mocy i w dużej mierze pozostaje nieświadomiony, a zewnętrzny „podbój” jest dla niej sposobem poznania siebie, rozpoznania siebie w świecie, wyrażenia i rozwijania siebie. To właśnie na tej zasadniczej, „wewnętrznej” płaszczyźnie dusza jest naprawdę aktywna lub reaktywna, niezależnie od jej wpływu na świat zewnętrzny. Podbój świata, bez względu na jego formy i użyte środki, stanowi przede wszystkim symboliczny wyraz żywej Jaźni, której forma nie jest ustalona, jak sugerowałoby z konieczności statyczne słowo „obraz”. Umysł w człowieku chce „władać” największą możliwą częścią rzeczywistości, czując, że ma dostęp do szerszego świata niż to, co nieumysłowe w człowieku: ciało nieuduchowione, ściśle indywidualne pragnienia i emocje. „Władać”, „rozkazywać” na tym poziomie znaczy „nadawać sens”, in-formować, nadawać formę. Życie mocne jest w stanie wydzielić z siebie narzędzia i kategorie-emocje pozwalające mu „zawłaszczyć” świat na tym najbardziej radykalnym poziomie, zamiast niewolniczo

²⁹ Por. *Moralność jako antynaturalność*, §4, w: ZB, s. 48, oraz N12, 9[8], s. 303: „**Do planu** / W miejsce **wartości moralnych** same wartości **naturalistyczne**. Naturalizacja moralności.”

³⁰ PP 1876-1889, §173, s. 124-125.

powtarzać potoczne, obiektywne kategorie i naśladować emocje wzmacniające niewiele sił. Wypracowuje ono własny obraz w coraz bardziej subtelnej i głębokiej relacji ze światem (obraz ten może pozostać niesformułowany, niekonceptualny, jak w sztuce), poprzez pasję, która porywa Jaźń ku temu, co nieznanne, równocześnie ujawniając jej bycie. Dlatego Nietzsche słusznie może przyjąć słowo „miłość”, wykraczając zarówno poza naiwny idealizm, który sugeruje możliwy altruizm (podczas gdy każde działanie jest siłą rzeczy motywowane pragnieniami Jaźni), jak i poza cynizm lub małostkowy egoizm ludzi, którzy nie mają pasji ani pragnień wykraczających poza małe *ego*: miłość jest radością uczestniczenia w rozwoju istoty, co do której czujemy, że jest większa od nas samych.

Mocny człowiek przez całe życie rozwija „dzieło”, które jest jego własnym życiem: jest sposobem na głębokie poczucie się w świecie jak „u siebie”, sposobem żarliwego poszukiwania żywego zjednoczenia umysłu i świata poprzez „ciało”. Jest to możliwe tylko wtedy, gdy Jaźń jest wystarczająco namiętna i wrażliwa, aby pragnąć czegoś, co wykracza poza nią, jeśli jest ożywiona „miłością” w znaczeniu powyższego cytatu³¹, to znaczy zwłaszcza, jeśli jest w stanie pokochać rozległą rzeczywistość dla niej samej, „dla czystej przyjemności” kochania: np. innych jako istot wolnych³², świata dla czystej radości samego istnienia (np. w sztuce miłość do przedmiotów jako takich), natury w jej majestatycznej wielkości i cichej poetyckości³³.

W tego rodzaju „mocnym” życiu wprawdzie nie brakuje przyjemności, ale ma ona zupełnie inne znaczenie niż bierna przyjemność, której zwykle poszukuje przeciętny człowiek. Przyjemność wynikająca z dzieła, z twórczego działania, jest *de facto* pod każdym względem odmienna od przyjemności reaktywnej lub biernej: jest ona wynikiem udanego działania, ujścia i wyrazu sił, które są celami same w sobie. Przyjemność u silnego człowieka nie leży tylko w wyniku, a tym bardziej w oczekiwanym wyniku, jakim jest „odpoczynek”, który wydaje się być celem i sensem przyjemności u słabego człowieka³⁴, ale w przezwyciężaniu samego siebie, czemu koniecznie towarzyszy cierpienie³⁵. W tym znaczeniu przyjemność nie jest przedmiotem kalkulacji, ale symbolem i szczęściem, które pochodzi z zupełnie innej konfiguracji afektów niż ta, której doświadcza człowiek rachujący swoje małe przyjemności. Jego celem nie jest już głównie ilość przyjemności dla siebie, ale „rozległość

³¹ Por. na poprzedniej stronie: cytat z odsyłaczem nr 30.

³² PP 1876-1889, §52, s. 50.

³³ Por. Jaspers, Nietzsche, s. 400.

³⁴ Por. N13, 11[75], s. 61.

³⁵ GM I, 10, s. 32 : „(...) jako pełni, jako przeładowani siłą, a zatem koniecznie aktywni, potrafili też nie oddzielać szczęścia od działania (...) – wszystko to w całkowitym przeciwieństwie do „szczęścia” na szczyblu ludzi pozbawionych mocy (...), u których występuje ono jako narkoza, ogłuszenie, spoczynek (...), krótko mówiąc: jako pasywne szczęście.” Por. również o „nihilizmie pasywnym”: N12, 9[23], B)), s. 310.

świata” przywłaszczonego, oswojonego, zjednoczonego, w czym wzorem jest sztuka zdolna nierozzerwalnie jednoczyć umysł i materię, moralność i niemoralność, piękno i brzydotę i wszystkie wielkie rzeczywistości, które schematyczny intelekt zmuszony jest postrzegać jako sprzeczne. To przyjemność patrzenia na świat i na piękno siły, która nas przekracza i w której mimo wszystko uczestniczymy z naszej głębi.

„Rozkosz: wielka szczęścia przenośnia dla wyższego szczęścia i najwyższej nadziei. Gdyż wielu rzeczom sądzonem jest małżeństwo i coś więcej niż małżeństwo, – rzeczom bardziej sobie obcym, niżli mężczyzna i kobieta: – a któż pojął kiedy całkowicie, jak obcymi są niewiasta i mąż!”³⁶.

Niewiedza o „genealogii” ludzkiego działania (o prymarności pragnienia (*scil.* woli) i jego nakierowania na moc) prowadzi w przypadku hedonizmu do stworzenia zbyt prostej i szkodliwej antynomii między przyjemnością a cierpieniem oraz do błędnego sformułowania celu działania: deprecjacji i unikania cierpienia, jak widać w obsesji nowożytnych społeczeństw i jednostek zapewnienia sobie przede wszystkim bezpieczeństwa. Przyjemność jako wyraz czy wynik poczucia siły, **zakłada tym samym cierpienie**, skoro takie poczucie odpowiada wewnętrznemu zwycięstwu³⁷. Zwycięstwo zakłada walkę wewnętrzną, czyli przewyciężenie części własnych sił i instynktów przez inne, co nieuchronnie powoduje cierpienie. Poczucie mocy będzie tym bardziej intensywne, im trudniejsze jest pokonanie wewnętrznego „przeciwnika”.

„Ach, jak mało wiecie o szczęściu człowieka, wy wygodni i dobroduszni! Bo szczęście i nieszczęście to dwoje rodzeństwa i bliźniąt, które wzrastają razem lub, jak u was, pozostają razem małymi!”³⁸ .

Przeciwieństwem tego typu życia jest życie człowieka słabego. Nie jest on w stanie skonstruować żadnego dzieła, a w większości przypadków tylko „reaguje” na bodźce otaczającego świata, ulegając jego wpływowi (jak stadne zwierzę³⁹ szukające aprobaty innych) lub sprzeciwiając mu się, by się bronić, albo pragnąc władzy we wszystkich jej postaciach (to człowiek resentymentu, w przeciwieństwie do mocnego człowieka, dla którego władza jest tylko środkiem służącym mu do stworzenia czegoś, co go przewyższa). Pozostaje

³⁶ Zaratustra, III, *O trzech złach*, s. 181.

³⁷ Por. N13, 14[174], s. 311: „Wielkie pomieszanie u psychologów polegało na tym, że nie rozdzielali tych dwóch **rodzajów przyjemności**, przyjemności **zasypiania** i przyjemności **zwycięstwa**”. Por. również *ibid.*, 17[3], 3. s. 429: „ból dopiero jako uwarunkowany, jako zjawisko zastępcze woli przyjemności (woli stawiania się, wzrastania, kształtowania, to znaczy **tworzenia**: ale tworzenie zawsze zawiera [także] niszczenie)”.

³⁸ WR, §338, s. 278.

³⁹ N12, 7[6], s. 250.

zamknięty w małym kręgu swoich reakcji bez względu na to, jak imponujące nie byłyby jego zewnętrzne działania. Nietzsche najogólniej definiuje słabość jako brak możliwości niereagowania, niemożność panowania nad własnymi reakcjami, brak długotrwałej woli skupionej przede wszystkim na dążeniu do celu⁴⁰. Mierność byłaby zatem fałszywym zadowalaniem się własną słabością i okłamywaniem się co do wartości tej słabości przez człowieka, który wyczuwa w sobie możliwą większą moc. Tym, co w przeciętności spotyka się z pogardą, jest właśnie niezdecydowana natura woli mocy: człowiek mierny nie ma zjednoczonej woli, czyli nie ma żadnej woli⁴¹.

Z tej perspektywy można uznać większość nowoczesnych form poszukiwania przyjemności za objawy słabego życia. Czy to w poszukiwaniu **fizycznego komfortu, bezmyślnych przyjemności** (prymitywne upojenie w szerszym znaczeniu we wszystkich jego formach, rozrywka), w ucieczce od wszelkiego bólu, poszukiwaniu społecznego uznania (według ustalonych kryteriów, które same w sobie są mierne: **bogactwo jako cel, władza jako cel**, przyjemność jako cel, próżne oznaki przynależności do rzekomo wyższej klasy, itd.) – wszystkie te dominujące współcześnie formy dążenia do przyjemności mają cechy słabości, przeciętności, nawet wśród tych, którzy odnieśli sukces na drodze do swego celu – bogatych.

„Nasi „bogaci” – są **to** najubożsi! Właściwy **cel** wszelkiego stawania się został **zapomniany!**”⁴²

Cel współczesnego hedonizmu, odczucie przyjemności, zadowala tylko małe *ego* człowieka, albo inaczej, zadowala tylko (mał)*ego* człowieka, działającego dla wąskich celów. Jego działania nie są próbą przedłużenia intuicji, która może nadać życiu mocniejszy, głębszy sens, wzmocnić życie umysłu, tego wysublimowanego ludzkiego ciała. Nie nawiązujemy przez te przyjemności mocniejszych i głębszych relacji z innymi, naturą, światem (hedonistyczny akt nie bierze pod uwagę istot samych w sobie, nie widzi ich jako takich, lecz wykorzystuje je dla odczucia przyjemności, bierze z nich to, czego pragnie). Świat hedonisty jest wąski, podobnie jak świat zwierząt⁴³, jednym słowem, nie ma w nim miłości w znaczeniu określonym przez cytaty omawiany powyżej (zob. s. 172, przyp. 30). Tylko wyobraźnia może

⁴⁰ *Czego nie dostaje Niemcom*, §6, w: ZB, s. 83-4.

⁴¹ Zaratustra, III, *O cnocie zmniejszającej* §3, s. 164.

⁴² N10, 7[152], s. 273. Tłumaczenie jest niepoprawne, powinno być: „właściwy cel wszelkiego bogactwa jest zapomniany”; zob.: NF-1883,7[152]: „Unsere „Reichen“ — das sind die Ärmsten! Der eigentliche Zweck alles Reichthums ist vergessen!”

⁴³ *Przedmowa Zaratustry*, w: Zaratustra, s. 10 : „Byliście niegdyś małpami i dziś jest jeszcze człowiek bardziej małpą, niżli jakakolwiek małpa”.

nadać pragnieniom ograniczonym do małego *ego*⁴⁴ pozory życia umysłowego wraz z jego rozległością.

Rodzaj przyjemności, który nazwałem powyżej za Nietzschem „biernym”, jest jedną z dominujących wartości we współczesnym świecie, o czym świadczą organizacje państw i dominujące modele gospodarcze. **Państwo**, jak wielka maszyna, coraz bardziej i skuteczniej organizuje nasze życie, ingeruje w nie w imię dobrobytu wszystkich czy najliczniejszych. Jego liczne i wciąż mnożące się instytucje i usługi istnieją po to, aby ułatwiać nam życie. Zamiast wynajdować trwałe, dalekosiężne cele, jak to czyniły dawne cywilizacje, przedstawia się jako sługa teraźniejszego i zmiennego pożytku obywateli; nie ma siły i odwagi, by wyznaczyć im wyższe cele⁴⁵. W świecie zorganizowanym wokół wartości materialnego dobrobytu i przyjemności, ekonomia nabiera pierwszoplanowej ważności, umysły „merkantylne” biorą górę.

„To kupcy starają się uczynić atrakcyjnym dla nas to państwo, tak wygodne jak dobry fotel; ich filozofia jest tą, która obecnie dominuje w świecie”⁴⁶.

Nietzsche pisze o „**kupcach**”, którzy organizują świat pod kątem administracyjno-ekonomicznym, ale równocześnie o utylitaryzmie umysłów, które poszukują dobrobytu i oczekują zapłaty jako efektu swoich działań. Istnieje ścisła współzależność między ludzkim sposobem życia, bycia i sposobem myślenia, nic dziwnego zatem, że „kupcy” w szerszym znaczeniu propagowali etykę o charakterze „handlowym” (działanie jest w niej uwarunkowane „zapłatą”). To pozwala Nietzschemu używać argumentu *ad personam*: jest to tylko etyka kupców...

„Wszystko, za co można zapłacić, niewielką ma wartość: tą nauką spluwam w twarz kramarzom.”⁴⁷

To, za co się płaci, towar, nie ma wartości samo w sobie: jego wartość jest umowna, wyraża ją cena. Płacenie to minimum działania, w którym człowiek nic z siebie nie daje, tylko

⁴⁴ Por. N12, 9[44], s. 314 i PP 1876-1889, §173, s. 125: „Próżny chce się podobać, chce istnieć zgodnie z gustem innych: ujawnia się w tym brak stwórczej siły – jest on „pusty”. Nieprawdziwy, obłudnik lęka się gustu innych, nawet rozsądny, ostrożny: brak nadmiaru mocy jest tu przesłanką.”

⁴⁵ N12, 10[199], s. 469.

⁴⁶ NF-1880,6[377]: „Die Kaufleute sind es, die uns diesen Ohne-Sorgenstuhl Staat so einladend machen möchten, sie beherrschen mit ihrer Philosophie jetzt alle Welt” (tłum. E.L.). Por. N11, 27[40], s. 241: „Wygoda, bezpieczeństwo, bojaźliwość, lenistwo, tchórzostwo jest tym, co stara się życie pozbawić niebezpiecznego charakteru i chce wszystko „uporządkować” – hipokryzja nauki ekonomicznej.

Roślina-człowiek dojrzewa najsilniej, gdy duże są zagrożenia, w niepewnych warunkach: lecz rzecz jasna właśnie tam większość ulega zagładzie.”

⁴⁷ N10, 22[1], s. 543.

przekazuje znak zewnętrznej władzy jednostki, nawet gdy jest ona pozbawiona prawdziwej mocy, wszelkich zdolności i wszelkich uczuć.

Tu pojawia się drugi rodzaj poszukiwania słabej przyjemności: pseudo-działanie poszukiwania **władzy**, czego najbardziej reprezentatywnym przykładem jest poszukiwanie pieniędzy jako uniwersalnego środka użyteczności i przyjemności. Prestiż pieniędzy, które są gorączkowo poszukiwane jako pierwszorzędny środek bezpieczeństwa, komfortu, użyteczności i przyjemności, nie tłumaczy się jedynie instynktem prostej i biernej przyjemności: „użytylarysta” mógłby tu uznać, że przyjemności uzyskane dzięki pieniądзом nie rekompensują wysiłku włożonego w ich zdobywanie. W tej nieokiełznanej pogoni za bogactwem oraz władzą społeczną i ekonomiczną, którą próbuje się racjonalnie usprawiedliwiać poszukiwaniem bezpieczeństwa i komfortu, widzimy inną, błędną i w dużej mierze wyobrazeniową formę dążenia do mocy. Podczas gdy bierna przyjemność zadowala się mocą in-formowania otaczającego ją świata zgodnie z prostymi ale płodnymi pragnieniami indywidualnych doznań, pogoń za władzą wskazuje na pragnienie odcisnięcia swojego piętna na świecie, przekształcenia go, bycie ponad zagrożenia ekonomiczne i społeczne, bycie niezależnym od ludzi i natury, (materialne) panowanie nad swoim losem⁴⁸.

Być może to wola opanowania najbardziej odróżnia dążenie do władzy od dążenia do mocy⁴⁹. Mocny człowiek gotów jest poświęcić wszystko dla pasji, której sens ujawnia się w toku działania. To właśnie ta aktywna niewiedza jest znakiem większej otwartości na świat, na związek człowieka ze światem jako źródło sensu. Poszukiwanie władzy, dalekie od otwarcia się na życie sensu, jest, wprost przeciwnie, powtarzaniem *ad infinitum* i w coraz większych i „imponujących” proporcjach, tego samego sposobu nadawania sensu, przejawia potrzebę potwierdzenia i dowartościowania ciągle tej samej jednostki za pomocą oznak zewnętrznej władzy materialnej i społecznej⁵⁰. Potrzeba ta wskazuje dalej, że ten sposób wartościowania świata opiera się na reakcji na innych ludzi i na świat, od którego człowiek stara się być niezależny i poczuć się od niego wyższy. Tak więc resentment⁵¹ jest podstawą dążenia do władzy, podczas gdy moc ożywiona jest miłością.

⁴⁸ Por. Pieniązek, N13. Nietzsche zgadza się z opinią Baudelaire’a i innych nowoczesnych „dekadentów”, że przemysłowa epoka nowożytna jest barbarzyńska. Właśnie ze względu na pokrewieństwo między własnym myśleniem a myśleniem „dekadentów” i „nihilistów”, tym bardziej pragnie pokazać, co go odróżnia od nich: mianowicie większość objawów i owoców tego „nihilizmu” świadczy o mocy w dużej mierze pozornej. Por. *ibid.*, s. 101.

⁴⁹ Por. N10: 7[180], s. 279 i 15[21], s. 433-434. Por. Pieniązek, N10.

⁵⁰ Nawet sprzeciw nie jest jeszcze oznaką niezależności i osobistości sądów. Por. N12, 10[82], s. 417.

⁵¹ Por. GM I, §10, s. 30-31.

Innymi słowy, skoro każda istota poszukuje swojej mocy, a radykalną istotą człowieka jest poszukująca mocy nieświadoma Jaźń, to w człowieku reaktywnym poprzez posiadanie (i opanowanie, które ono umożliwia) chce ona przede wszystkim utwierdzić siebie, ale w sposób uproszczony, bezmyślny, zewnętrzny: Jaźń sama nie wykracza poza siebie, tylko upaja się swoimi zewnętrznymi posiadłościami, powiela na różne sposoby ten sam uproszczony obraz siebie. Co więcej, jeśli przeciętny nowożytny człowiek, który ma niewielką władzę, tak łatwo poddaje się wszelkiej władzy i wyrzeka się autonomicznego życia, to także dlatego, że przez tę ofiarę chce symbolicznie uczestniczyć w bardzo wielkiej i oczywistej władzy rządzących. Fascynuje go ich władza⁵², co jest bardziej niepokojące niż właściwości „*animal rationale*”, o którym mówi Heidegger⁵³, gdyż rozum nie służy już zwierzęcym, naturalnym pragnieniom, lecz pragnieniom pustym, irracjonalnym i destrukcyjnym, które obecnie nie mają mocnych przeciwników.

Z opisanej powyżej opozycji między dwoma sposobami „szukania przyjemności” i postawą człowieka silnego wypływa ważny wniosek: przyjemność jako cel nie może tu służyć jako wspólny mianownik, a przede wszystkim wbrew roszczeniom przeciętnego hedonizmu nie pozwala zrównać wartości tych dwóch rodzajów życia.

W przeciwieństwie do mocnego szczęścia i wbrew wieloznaczności słowa „przyjemność”, którym posługuje się hedonista, poszukuje on zazwyczaj tego, co nazywaliśmy za Nietzschem „małym szczęściem”. Czyni tak nie dlatego, że jest ono szczęściem największym z możliwych, a dlatego, że to jest jedyne szczęście, które zna z doświadczenia i do którego może dążyć, biorąc pod uwagę swoją „fizjologię” (układ sił swego ciała i umysłu). Wychwała np. unikanie cierpienia, bo nie jest w stanie go „strawić”, przyswoić go sobie, przekształcić go w część własnego dzieła, jak to czyni mocny człowiek⁵⁴.

Zdaniem Nietzschego nie możemy więc mówić o użyteczności lub przyjemności „w ogóle”, ponieważ przyjemność, podobnie jak użyteczność, zawsze jest **czyimś** doświadczeniem. W każdym przypadku musimy zrozumieć, z jaką konfiguracją pragnień i afektów mamy do czynienia, odróżniając np. przyjemność bierną (zadowalającą reakcję) od przyjemności człowieka aktywnego (jako wyniku działania). Należy też zadać pytanie:

⁵² N13, 11[252], s. 108 „(...) ogromne szaleństwo w państwie obezwładnia jednostkę, tak iż **odrzuca** ona odpowiedzialność za to, co czyni (...) Państwo jako **zorganizowana przemoc...**” oraz *ibid.*, 11[407], s. 180-181.

⁵³ Por. Martin Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. Janusz Mizera, Wydawnictwo PWN, Warszawa-Wrocław 2000, s. 34.

⁵⁴ Por. *Co zawdzięczam starożytnym?* §4, w: ZB, s. 145 i PP 1876-1889, §226, s. 99: „Cierpienie to samoprzemiana, w każdych narodzinach jest umieranie. Trzeba być nie tylko dzieckiem, ale też rodzicielką: jak twórca”.

użyteczne – dla kogo⁵⁵? Czy powinniśmy promować to, co użyteczne dla biernego, czy dla aktywnego człowieka? Czy nie ma między nimi *różnicy wartości*, która byłaby ważniejsza niż sama przyjemność? Czy największą wartością jest szczęście największej liczby ludzi, czy polega ona raczej na najlepszej jakości szczęścia?

Podsumowaniem powyższych rozważań może być początek §42 *Radosnej wiedzy*:

„Praca i nuda. – Szukać sobie pracy dla zarobku – pod tym względem teraz prawie wszyscy ludzie w krajach cywilizowanych są sobie równi; dla nich wszystkich praca jest środkiem, a nie samym celem; toteż w wyborze pracy nie są zbyt wymagający, byle tylko przynosiła obfity zysk. Ale bywają wyjątki, rzadcy ludzie, którzy wolą zginąć marnie niż pracować, nie znajdując w pracy przyjemności [radości] – wybredni, niełatwi do usatysfakcjonowania, niezadowolający się obfitym zyskiem, jeżeli zyskiem największym nie jest sama praca. Do tego rzadkiego gatunku ludzi należą artyści i ci, którzy oddają się wszelkiego rodzaju kontemplacji, ale także już owi próżniacy, którzy spędzają życie na polowaniu, w podróży albo na miłostkach i przygodach. Wszyscy oni godzą się na pracę i biedę, o ile połączona jest z przyjemnością [radością], nawet najcięższą, najtwardszą pracę, jeśli to konieczne. (...)”⁵⁶.

Pogoń za pieniędzmi jest w czasach nowożytnych jednym z najbardziej egalitarnych zjawisk. Gdy działalność umożliwiająca zarabianie pieniędzy okazuje się tylko środkiem do ich pozyskania, człowiek, który ją realizuje, sam staje się zaledwie narzędziem. Jest to czynność, której bezosobowość upodabnia ludzi do maszyn i tym samym zrównuje ludzi w dół. Wydaje się, że jest to główny model pożytecznego i racjonalnego działania, ponieważ pieniądze same w sobie są nieokreślonym i uniwersalnym środkiem, umożliwiającym osiągnięcie wielu dostępnych form przyjemności. Jednak wszystko, „za co można zapłacić, niewielką ma wartość”⁵⁷. Bezpośrednie cele osiągnięte za pomocą pieniędzy nie mają same w sobie nic ludzkiego, duchowego. Człowiek „realizuje siebie” tylko poprzez działanie, które samo w sobie jest jego celem – dzieło. Nawet gdy warunki realizacji są trudne, np. gdy brak natchnienia powoduje nudę, jest to spostrzegane przez twórczego człowieka jako niezbędne do urzeczywistnienia dzieła/Jaźni, które właśnie się tworzą i dlatego są już w pewien sposób obecne.

⁵⁵ Por. GM I, §17, Uwaga, s. 49-50.

⁵⁶ RW, §42, s. 71. Przekład zmodyfikowany – E.L.: „Lust” przekładam jako „przyjemność”, a nie „radość”. Zob. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-42>

⁵⁷ Por. przypis 47 na s. 176.

W obu przypadkach możemy ogólnie mówić o poszukiwaniu „zysku” czy „przyjemności” (w cytowanym fragmencie widoczna jest ironia wobec utylitarystów, którzy przez to uogólnienie wszystko zrównują, nie widząc radykalnej opozycji sił), ale są to bardzo różne cele, których nie można „zrównać”: podczas gdy „utilitarysta” jest gotów za wszelką cenę – cierpienia, a nawet własnego człowieczeństwa – zdobywać pieniądze, bezpieczeństwo, uznanie społeczne i potencjalną władzę, którą one umożliwiają, „artysta” jest gotów oddać wszystko (włącznie ze swoim bezpieczeństwem, władzą, swoim życiem, pieniędzmi, reputacją), aby zacząć realizować swoje dzieło w szerszym znaczeniu, rozwijać jedyny, osobliwy sposób bycia człowiekiem. Jeśli Nietzsche włączył do kategorii twórczego życia kontemplatorów, podróżników, łowców miłości i przygód itd., to nie kierowało nim tylko poczucie humoru. Łączy ich elitarna niepraktyczność, bezużyteczność i społeczna nieproduktywność działania, a jednocześnie wymienione formy życia pokazują, że u podstawy ludzkiej aktywności tkwią zasadniczo te same afekty, które mogą sięgać mniej lub bardziej rozległych rzeczywistości (być mniej lub bardziej duchowe w sensie Nietzscheańskim). Utilitarysta, jakkolwiek byłby „uduchowiony” (w tradycyjnym sensie), ma co najwyżej intelektualny dostęp do wielkich rzeczywistości, ponieważ brakuje mu „ciała”, owej podstawy afektów, które pozwalają Jaźni poczuć swoją jedność ze światem. Mocna Jaźń przeciwnie, musi żyć stopniowym tkaniem tej jedności, pogardzając ryzykiem związanym z działaniem, żyć konstruktywnym zaangażowaniem człowieka, który wyraża swoją wrażliwość (to, że myślenie może być działaniem, widać na przykładzie kontemplatorów). Tylko to „ciało” jako źródło działania potencjalnie pozwala człowiekowi zjednoczyć się z większymi rzeczywistościami; osoba kontemplująca i artysta „żyją” kruchością i metafizycznym pięknem żywego sensu, wyzwaniem śmierci, zjednoczeniem przeciwieństw itp. w dziełach, w których sens jest nieodłączny od „materii”, który może być samym życiem.

III) Nihilizm hedonizmu

Rosnąca dominacja przyjemności uznawanej za wartość prowadzi Nietzschego do wniosku, że ten zwrot wartościowania przygotowuje nadejście „ostatniego człowieka”, przybliżane przez stopniowy proces dekadencji, który ujawnia cały ukryty nihilizm hedonizmu.

Przesłanki tej opinii ujawniają się w wyniku odpowiedzi na kilka pytań: dlaczego, gdy doktryna utilitarna zaczyna się narzucać (jak to ma miejsce w erze nowożytnej), ludzie tracą

coraz więcej sił witalnych i koniecznie rozpoczyna proces dekadencji? Dlaczego sama przyjemność nie może nadać życiu sensu? Dlaczego człowiek potrzebuje sensu? Na koniec pokażę wraz z Nietzschem, że utylityści nieświadomie pożądamy dekadencji, wyraźnie przejawiając w ten sposób dążenia nihilistyczne: ich doktryna podważa ideę różnicy między ludźmi, sprawia, że tracą oni pojęcie swej wartości, a tym samym niszczy ich siły witalne i poczucie sensu, wmawiając im, że wszyscy ludzie mają tę samą wartość (a raczej ten sam brak wartości), ponieważ wszyscy poszukują własnej korzyści, własnej przyjemności. Co w istocie różni człowieka silnego i słabego, gdy każdy z nich szuka „własnej” korzyści?

Gdy pewna doktryna zaczyna kłaść akcent na swoje **przyjemne konsekwencje**, jest to znak, że cele, które zachwala, nie są już przedmiotem **bezwarunkowej wiary** i tak jest na przykład w przypadku chrześcijaństwa, przekonującego do siebie coraz częściej szczęściem, które może przynieść w już doczesnym życiu⁵⁸. Oddala je to od interpretacji św. Pawła, którą przyswoił Kościół, ale przybliża do nauki samego Chrystusa, głoszącego, jak sądził Nietzsche, szczęście w tym świecie przez miłość, tworząc rodzaj

„wzniosł[ego] rozwinięci[a] hedonizmu”: „Instynktowne wykluczenie wszelkiej antypatii, wszelkiej wrogości, wszelkiej granicy i dystansu w sferze uczuć: następstwo skrajnej zdolności odczuwania cierpień i pobudzeń, która wszelki sprzeciw, wszelką konieczność odczuwa jako nieznośne zaprzeczenie rozkoszy (to znaczy jako coś szkodliwego, jako coś odradzanego przez instynkt samozachowawczy), a błogość (rozkosz) widzi jedynie w takim stanie, w którym człowiek nie musi już nikomu się sprzeciwiać, ani złu świata, ni złu człowieka – miłość jako ostateczna możliwość życia...”⁵⁹.

Ta postawa Jezusa, charakteryzowana w sposób „fizjologiczny” (za pomocą analizy instynktów, nieświadomych bodźców, hierarchii sił) świadcząca o obecności w nim stosunkowo dużych sił i pokrewna do buddyzmu, została zniekształcona przez późniejszych interpretatorów, głównie św. Pawła, którzy rozwiązania wynalezione przez te instynkty przekształcili w narzędzia dla swojego resentymentu. Według Nietzschego coraz większa wrażliwość ludzi prowadzi jednak z czasem do odejścia od tradycyjnego chrześcijaństwa w Pawłowej wersji i do powrotu do tej pierwotnej postawy, która znalazła swój najbardziej logiczny wyraz w buddyzmie.

⁵⁸ Przykładem może być znana z „zakładu” argumentacja Pascala: „Powiadam ci, zyskasz jeszcze w tym życiu: za każdym krokiem, jaki uczynisz na tej drodze, ujrzysz tyle pewności zysku i taką nicość tego, co ryzykujesz, iż w końcu poznasz, że założyłeś się o rzecz pewną, nieskończoną, za którą nie dałeś nic”. B. Pascal, *Myśli*, przekł. T. Żeleński (Boy), PAX, Warszawa 1972, [7], s. 198-199.

⁵⁹ Antychrześcijanin, §30, s. 39.

Buddyzm „nie mówi już o „walce z grzechem”, lecz, w pełni uprawniając rzeczywistość, o „walce z cierpieniem”. Buddyzm – co do głębi odróżnia go od chrześcijaństwa – ma już za sobą samooszustwo pojęć moralnych – stoi, mówiąc moim językiem, poza dobrem i złem”⁶⁰.

Zatem ludzkość kieruje się ku swego rodzaju zwycięstwu buddyzmu, jako czysto życiowej „higieny” zastępującej wszelką religię. Rozpowszechniająca się asymilacja tej doktryny przekształconej w „higienę” (co pozbawia ją wszelkiej wzniosłości), widoczna dzisiaj w różnych dziedzinach życia, prowadzi do „ostatniego człowieka”, do człowieka wierzącego jedynie w swoje małe szczęście, niezdolnego już do tworzenia, do napięcia, do wynalezienia przyszłości⁶¹. W odniesieniu do tego procesu można mówić o nihilizmie biernym, tj. o braku silnej woli, ożywiającej całe życie, co prowadzi do rezygnacji z ideałów na rzecz czysto biernych reakcji – odczuć przyjemności i bólu⁶².

Taki schyłek wartości objawia się również w obrębie samej doktryny utylitarystycznej. Jeśli u swoich założycieli, jak u Benthama i Milla, utylitaryzm miał wymiar walczący (przeciwko idealizmowi) i przez to aktywny, z czasem brak konieczności walki spowodował osłabienie i spłylenie doktryny do postaci prostego i mało wymagającego hedonizmu, który miałby być wyrazem nowych aspiracji ludzi w nowożytnej Europie: aspiracji do spokoju, wygody, chwilowej przyjemności, które są nie do pogodzenia z dyscypliną wewnętrzną i z głęboko osobistym postępem.

Niezdolność do walki i do dyscypliny, dwóch koniecznych warunków postępu, czyli do spotęgowania sił, do rosnącego życia, staje się rodzajem nihilizmu, gdy szuka uzasadnienia w takiej doktrynie, jak utylitaryzm. Wtedy mało tego, że ludzie są słabi: ich *modus* bycia uzasadnia i w ten sposób utwierdza doktryna, która na dodatek uniemożliwia postępek, maskując podstawowe słabości i pustkę takiego życia⁶³. Samo poszukiwanie małych przyjemności może być uważane za próbę ucieczki od pustki wewnętrznej i od „prawdy” o sobie, ucieczki, która staje się coraz bardziej potrzebna, jak narkotyk. Urojone szczęście, zawsze przed nami, kołysze nas nadzieją, która pomaga nam zapomnieć o rzeczywistości, o terażniejszej i chronicznej słabości i tym samym uniemożliwia nam wyjście z tego stanu. Szczęście jako marzenie zamyka nasze działanie w nierealistycznym schemacie, który czyni nas ślepyimi na rzeczywiście możliwą intensywność naszego życia. Nietzsche charakteryzuje

⁶⁰ Ibid., §20, s. 26.

⁶¹ „Wynaleźliśmy szczęście!” – mówią ostatni ludzie, mrugając oczyma”. *Przedmowa Zaratustry*, §5, w: To rzekł..., s. 13.

⁶² Por. N12, 10[128], s. 437.

⁶³ Por. Pieniążek, N13, s. 100.

wyznawców takiej biernej i opartej na złudzeniach postawy mianem „stada”: szczęście jest ideałem stada, które nie ma doświadczenia wielkich pasji i jest niezdolne do stwarzania własnych wartości, do poszukiwania własnych ideałów. Dążenie do szczęścia i tryb tego dążenia są warunkowane przez społeczeństwo, są swojego rodzaju nakazem, którego wszyscy posłusznie przestrzegają, zapominając o sobie. Istota stadna charakteryzuje się tym, że jest niezdolna do walki z sobą i z innymi, dlatego że „fizjologicznie” nie ma w sobie dystansu, „wielkich odległości”: osobliwego ideału, który ją zmusza do przewyciężenia samej siebie. Taka odległość wewnętrzna jest warunkiem silnego życia, skoro życie „udane” jest życiem, które siebie przekracza.

Ewolucja charakteryzująca chrześcijaństwo lub sam utylitaryzm i dekadencja, o której ta ewolucja świadczy, nie są owocem przypadku ani okoliczności zewnętrznych, lecz logiczną konsekwencją podstawowych elementów każdej doktryny, która kładzie coraz większy nacisk na przyjemność. Nihilizm ma własną konieczną logikę⁶⁴, ponieważ przyjemność jako wartość jest zasadniczo wartością słabego człowieka, wartością pasywną. Jego dominacja na polu wartości prowadzi do dominacji pewnego rodzaju miernego człowieka⁶⁵.

Ta przeciętność, która obecnie panuje, ujawnia się w ogólnej atmosferze, a także w rodzaju uczuć żywionych przez większość. Utrzymywanie słabości w bycie, który dąży naturalnie do powiększenia swojej mocy, musi stworzyć pewną sprzeczność, pewne napięcie mniej czy bardziej przez niego uświadamiane. Ogólnie, każda istota, która ma do czynienia ze słabością czy to w sobie, czy w innych, musi poczuć tę sprzeczność z własną nieodpartą i podstawową skłonnością do potęgowania swojej mocy. Jej reakcją jest zmęczenie, wstręt, **obrzydzenie**⁶⁶ itp.. Skoro w epoce nowożytnej nastąpiło bezprecedensowe rozplenienie się słabości i panowania istot słabych, poczucie to jest ogólne: „**Najbardziej powszechny znak nowoczesnej epoki: człowiek [wprost] niewiarygodnie utracił we własnych oczach na godności**”⁶⁷.

Nietzsche wskazuje tutaj na poczucie godności, które świadczy o obecności siły. Godność czy duma, miłość własna w sensie pozytywnym, wiąże się z poczuciem wzrastania

⁶⁴ Por. N12, 9[127], s. 352, oraz N13, 11[411], s. 182-183.

⁶⁵ „W każdej zdrowej społeczności występują oddzielnie, warunkując się nawzajem, trzy typy o różnym ciężeniu fizjologicznym, z których każdy ma swoją własną higienę, swoje własne królestwo pracy, swój własny rodzaj poczucia doskonałości i mistrzostwa. Natura, nie Manu, rozdziela ludzi więcej duchowych, więcej silnych mięśniami i temperamentem i tych trzecich, nie odznaczających się ani jednym, ani drugim, średnich, – tych ostatnich jako wielką liczbę, pierwszych jako wybór”. Antychryst, §57, s. 91.

⁶⁶ Por. N13, 16[40], <4>, s. 411 oraz ibid., <3>: „Gdzie człowiek cierpi [na widok] brzydoty, tam cierpi [na widok] swego poronionego typu”.

⁶⁷ N12, 7[3], s. 234. Por. N11, 29[30], s. 288: „Prorok: odkryłem skrywane znużenie wszystkich dusz, niedowierzanie, niewiarę – pozornie dobrze się miewają – są znużone. Oni wszyscy nie wierzą w swe wartości”.

własnej mocy i jest ściśle związana z tym, co nazywamy „duchem”⁶⁸, przejawem najpotężniejszego dążenia człowieka do mocy: poprzez „ducha” człowiek przyswaja sobie świat, zdomawia się w nim, nadaje mu sens, gdy jest duchem wolnym. Jednakże ten, kto skupia swoje życie na przyjemnościach, nie rozwija większych czy istotnych sił i dlatego nie może odczuwać żadnej dumy z tych przyjemności⁶⁹. Nie tylko traci poczucie dumy czy własnej godności, ale z tego samego powodu nie może jej znaleźć u większości ludzi, a to pogłębia jego odczucie wobec własnego życia, a nawet życia i wartości człowieka w ogóle. Jest pewna pogarda w spokojnej akceptacji faktu, że człowiek już nie ma większej wartości. To kapitulacja, która według Nietzschego prowadzi nieuchronnie do stanu, w którym być może nikt już nie spróbuje przekroczyć samego siebie, a wszyscy zamierzają zadowalać się swoim małym szczęściem.

Biernemu nihilizmowi, jeśli ożywia go resentment mający na celu poniżenie silnych ludzi, towarzyszy **nihilizm reaktywny**. Główna wada przeciętnego hedonizmu polega istotnie na tym, że nie przypisuje on różnic jakościowych różnym źródłom przyjemności, wskazując, że wszelkie źródła są dobre, jeśli tylko pozostają efektywne. Akcent położony na wynik działania, który jest zasadniczo ten sam dla wszystkich, mierzy wszelką aktywność tą samą miarą i sprawia, że **tracimy z oczu jej wewnętrzną wartość**, wątpimy w nią i zastępujemy pewniejszym kryterium przyjemności.

Faktycznie, zaczynające się od XVIII w. pojmowanie przyjemności jako wartości pierwszoplanowej, prowadziło z czasem do ideałów coraz mniej wymagających, mających niewiele wspólnego z jakąkolwiek wiarą, aż do współczesnego wielopostaciowego konsumeryzmu. Stąd obecny „miękki” relatywizm, który przypisuje wszystkim „prawo do szczęścia”, żądając szacunku i uznania dla różnych form poszukiwania przyjemności. To oznacza **niwelację pragnień i celów, postawienie ich wszystkich na równi** i w tej mierze hedonizm jest wyrazem egalitaryzmu demokratycznego⁷⁰, którym Nietzsche gardził, twierdząc, że jeśli wszyscy poszukują przyjemności, to wszyscy chcą ogólnie tego samego, ale wówczas znika różnica rangi między przyjemnościami i na koniec – między ludźmi. Sam upatrywał kryterium różnicowania hierarchii wśród ludzi w ich zdolności do znoszenia

⁶⁸ PDZ, §230, s. 180: „Rozkazodawca, przez lud nazywany „duchem”, chce panować i chce się czuć panem, u siebie i wokół siebie: przejawia sprzegającą, poskramiającą, żądną panowania i rzeczywiście panującą wolę, która podąża od wielości do prostoty”.

⁶⁹ N12, 2[21], s. 99: „Trwonimy swe namiętności i żądze, mianowicie przez skromny i drobnomieszczkański sposób, w jaki je zaspokajamy – co psuje [nasz] smak, a jeszcze bardziej cześć i strach, [jakie odczuwamy] wobec samych siebie”.

⁷⁰ Por. N13, 22[1], s. 479. Doktryna ta odegrała faktyczną rolę w historycznym rozwoju idei demokratycznych.

cierpienia: „hierarchiczny porządek jest określany nieomal przez różnorodną zdolność do cierpienia”⁷¹.

W naszej „demokratycznej epoce” mówienie o randze i hierarchii stało się niedopuszczalne, znaleziono wiele sposobów na zniwelowanie różnicy między silnymi i słabymi oraz na zdyskredytowanie pojęcia człowieka „wyższego”. Jednym z tych środków od czasu „buntu niewolników”⁷² stała się zdaniem Nietzschego **moralność**, o której będzie mowa w następnym podrozdziale, natomiast utylitaryzm, a nawet cyniczny hedonizm z ich naciskiem na samą przyjemność, również dążą do wyrównywania wszelkich różnic jakościowych.

Zbadajmy bardziej szczegółowo **niwelujące rozumowanie hedonizmu**.

Z założenia, że każdy człowiek motywowany jest do działania poszukiwaniem przyjemności, wnioskujemy, że ludzie *istotnie* się nie różnią. Pozostałe różnice nie mają znaczenia, skoro tym, co nas interesuje, jest zawsze „to samo” – przyjemność: każdy szuka jej wprawdzie na swój sposób, ale cel jest ten sam, więc w końcu wszyscy jesteśmy tacy sami. Dlatego będziemy negować różnice, musimy pozostać na nie obojętni, nie zwracać na nie uwagi...

Jednak faktycznie łączymy tu i mieszamy dwie rzeczy: **nieokreśloną**, jednoczącą rzeczywistość i pewne pojęcie wartości (egoizm jest taki sam u każdego, a u wszystkich jest mierny... Nie ma zasadniczych różnic moralnych między ludźmi). Pierwsza z nich jest nieokreślona, a druga **nieuzasadniona**: problem wartości wymaga innych wyjaśnień, niż te, które podaje hedonizm. W szczególności należałoby udowodnić brak wartości człowieka jako takiego⁷³. *De facto*, w drugiej części rozumowania podstępnie identyfikujemy poszukiwanie przyjemności (która była jeszcze nieokreślona w pierwszej) z poszukiwaniem wąskiego interesu jednostki (indywidualne korzyści materialne, komfort, przyjemność z małego egoizmu)⁷⁴. Zrównujemy przyjemność płynącą z wartości z tą, która wynika z braku wartości.

Jest to zatem doktryna zdolna bronić i usprawiedliwiać największą mierność, brak wartości. Ale umniejszanie wyższych ludzi do tego poziomu jest dziełem czystego

⁷¹ PDZ, §270, s. 243.

⁷² Ibid., §195, s. 127.

⁷³ Tak niweluje wartości „nihilista zupełny”. „(...) oko nihilisty, **które idealizuje w brzydotę**, które nie dochowuje wierności jego wspomnieniom, (porzuca je, ogołaca...)”. N12, 10[43], s. 399. Idealizowanie brzydoty nie pozwala nawet zachować tego, co piękne – staje się „idealizmem na brzydko”.

⁷⁴ Por. N11, 27[6], s. 234: „W całym utylitaryzmie zakłada się w podtekście owo „do czego” przydatne?” (mianowicie szczęście: chciałoby się rzec, angielskie szczęście z komfortem i *fashion*, zadowolenie, ήδονή) jako sprawę oczywistą; to zatem zamaskowany zakłamany hedonizm. Lecz najpierw trzeba byłoby dowieść, że w przypadku ogółu, czy nawet ludzkości, dobre samopoczucie, dobrobyt „same w sobie” nie są środkami, a celem!”

resentymentu (rozpoznaniem czyjejś wartości, a gdy się ją rozpoznało *jako wyższą*, zaprzeczaniem jej miejsca w hierarchii). Hedonistyczny światopogląd neguje część rzeczywistości, rzeczywistość wartości silnych ludzi, dla których przyjemność jako stan nie jest czymś najistotniejszym, ponieważ celem działania jest dla nich samo działanie (czego nie zrozumie człowiek, który nie ma pasji). W opozycji do nieokreślonej przyjemności, w której świadomość jest skupiona na sobie, preferują oni wyznaczanie radykalnych różnic między typami aktywności i wybierają te, w których świadomość zapomina o sobie, a nawet staje się „szalona”:

„Jestem nazbyt pełen: zapominam siebie, a wszystkie rzeczy są we mnie, i nie ma już nic prócz rzeczy. Gdzie ja się podziałem?”⁷⁵.

Namiętne działanie nie rachuje, w szczególności nie bierze pod uwagę możliwego cierpienia, stąd szlachetność zapomnienia o sobie w pasji, która nas przerasta⁷⁶. „Interesem” nie jest w tym przypadku mała przyjemność, ale odczuwalna moc, **wzrost mocy**⁷⁷. W tym sensie wartościowe działanie można nazwać „interesownym”, ale aby nie mylić go z rodzajem miernego poszukiwania własnej korzyści, należałoby raczej mówić np. o „radości” czy „błogości”, bo przez nie dokonuje się rozwój Jaźni, który „musi” wydarzyć się niezależnie od skutków, spostrzeganych w kategoriach przyjemności⁷⁸. Tylko radość może doprowadzić do wypracowania sensu, które uwalnia człowieka od „głupiej konieczności” stawiania się⁷⁹.

„Zajmowanie się sobą i swym „zbawieniem wiecznym” **nie** jest wyrazem bogatej i pewnej siebie natury: albowiem natura taka do diabła zwraca się z pytaniem o swój błogostan – nie wykazuje takiego zainteresowania szczęściem [w] jakiegokolwiek postaci, jest siłą, czynem, żądzą – naciska na rzeczy, **porywa się** na rzeczy... Chrześcijaństwo jest romantyczną hipochondrią takich [ludzi], którzy nie stoją pewnie na nogach. – Gdziekolwiek

⁷⁵ PP 1876-1889, §238, s. 99. Por. również *ibid.*, s. 125: „Z drugiej strony nierozsądne działanie jest w pewnych warunkach szlachetne, i stąd może pochwała bezinteresownego: bezinteresowny to taki, który **nie** działa rozsądnie i ostrożnie, lecz działa jak ktoś, kto się przelewa – cóż mu zależy, w jakim kierunku? Wyrachowanym się pogardza, ale tego, kto **rachuje** za całą gminę, **podziwia się tym bardziej**. [On – przyp. E.L.] myśli, rachuje, rozważa, i to nie z roztropności w imię pożytku, lecz z miłości do gminy, ku uwiecznieniu jej idei i instytucji. Jest to rzadkie!”.

⁷⁶ Por. RW, §72, s. 91; por. też: PP 1876-1889, §32, s. 40.

⁷⁷ Por. PP 1876-1889, §168, s. 122: „Helwecjusz uważa, że gdy staje przed nami ewentualność jakiegoś działania, pytamy zasadniczo, „jakie będą skutki tego działania dla mojego samopoczucia?” (...) Pierwszym faktem jest jednak to, że ta możliwość mu się pojawia: szlachetny widzi coś, o czym pospolita dusza nie ma pojęcia”. Bezinteresowność w sensie tworzenia siebie samego: por. przyp. 82 i cytat w przyp. 78 (powyżej).

⁷⁸ Por. N11, 27[13], s. 235: „Błogość duszy’ jest znacznie pełniejszym pojęciem od szczęścia, o którym gderają wszyscy moralisci. Przez pojęcie to należy rozumieć całą chęć, twórczą, czującą duszę i jej błogość – nie zaś jedynie jawisko towarzyszące, jak „szczęście” itd. – Potrzeba „szczęścia” charakteryzuje nieudaczników po trosze i w całości, bezsilnych – wszyscy pozostali nie myślą o „szczęściu”, tu raczej ich siła dąży do ekspansji”.

⁷⁹ Por. *Druga pieśń taneczna*, w: *Tako rzeczce...*, III, , s. 322: „Dziesięć! Rozkosz za wiecznym życiem lka –,”

na pierwszy plan wysuwa się perspektywa **hedonistyczna**, tam wszędzie wolno wnioskować o cierpieniu i niejakej **nieudatności**⁸⁰.

„Zgadujemy”, że egalitaryzm kryje w sobie chęć uniżenia mocnych, potrzebę, aby nie czuć się gorszym od innych, potrzebę ewidentnie zrodzoną z czystego porównania i resentymentu: czuję się gorszy, jeśli ktoś jest lepszy... Ta „metoda” poprawia samopoczucie, poczucie swojej wartości, ale działa na niekorzyść nierozpoznanej rzeczywistej wartości, własnej i cudzej, jest czysto reaktywna. Zasłaniając własnym oczom braki swojego sposobu wyrażania sił, wolimy **zniszczyć swoje i cudze wirtualności**, niż żyć w rzeczywistości i rozwijać siły: oto istota nihilizmu reaktywnego⁸¹.

Egalitaryzm jest skutkiem i objawem narastającej władzy „ludu”, obracającej się na niekorzyść silnych, których wyższości nie uznaje i którzy mogą wpaść w sidła tej doktryny, tracąc wiarę w charakter „absolutny” swojej pasji.

„Ostatni człowiek” skupiony jedynie na poszukiwaniu własnej małej przyjemności poprzedza koniec ludzkości, która uświadomi sobie, że przyjemność nie zaspokaja najważniejszej potrzeby, potrzeby **sensu**. To, co w naszych czasach jest jeszcze żywe dzięki resztkom dawnej witalności i moralności, zniknie, gdy zostaną one logicznie wyczerpane, zniszczone przez panowanie przyjemności jako głównej wartości⁸².

Dlaczego potrzeba sensu jest w nas przemożna i dlaczego przyjemność jej nie zaspokaja? Sens nie jest tylko teoretyczną konstrukcją, ale **układem naszych własnych emocji** i wynikającym z nich wzmocnieniem życia. Poprzez wypracowanie sensu, które posiada wartość samo w sobie, tak samo jak życie⁸³, nasza wola mocy „przyswaja sobie” świat⁸⁴. Poszukiwanie przyjemności podkreśla „skutki uboczne” życiowej dynamiki, tracąc z oczu podstawę zjawiska: bezwarunkową wolę życia i rozwoju. Jeśli duch „chce panować i chce się czuć panem, u siebie i wokół siebie”⁸⁵, to ostatni człowiek, o ile wyrzeka się ducha i nie jest już w stanie kochać życia dla niego samego ani w konsekwencji kochać powolnego procesu wypracowywania sensu, znalazł się już poza ludzkością. Może on tylko próbować „utrzymać” siebie, ale dla ludzi, którzy nadal są ożywieni duchem, jego życie jest

⁸⁰ N12, 10[127], s. 437.

⁸¹ Por. GM, I, §10, s.30-34.

⁸² N11, 34[11], s. 357. Jesteśmy „pasożytami” poprzednich epok.

⁸³ N13, 16[11], s. 401.

⁸⁴ Por. PP 1876-1889, s. 124 : „**Zdobywanie** jest naturalną konsekwencją nadmiernej mocy: jest to to samo, co **tworzenie i płodzenie**, a więc wprowadzanie własnego obrazu w obcy materiał. (...) Wszędzie tam, gdzie występuje nadmierna moc, chce ona zdobywać; popęd ten nazywany jest często miłością, miłością do tego, na kim instynkt zdobywania chce się zaspokoić.”

⁸⁵ Por. PDZ, §230, s. 180.

wegetatywne i absurdalne, ponieważ nie jest już wolą mocy, wolą przekroczenia samego siebie⁸⁶. Proces ten osiągnie swój szczyt, gdy społeczeństwo zostanie zdominowane przez „ostatniego człowieka”, który faktycznie będzie poszukiwał tylko swojej małej przyjemności i który poprzedzi koniec znanej nam ludzkości, zniszczonej przez poczucie absurdu takiego rodzaju życia.

Skądinąd absurd może dotknąć także ostatniego człowieka, gdy życie wymagać będzie wysiłku, a więc pewnego cierpienia. Wtedy stanie przed nim pytanie o cel i wartość istnienia: „po co?”. To konieczne cierpienie może sprawić, że wyrzeknie się on całego wysiłku i samego życia, ponieważ nie jest pewne, czy zostanie ono zrekompensovane przez przyszłą przyjemność. Ostatni człowiek jest więźniem terażniejszości, więc zatrzymuje ruch życia, umiera⁸⁷.

Samo zaistnienie życia potrzebuje w tej sytuacji usprawiedliwienia w postaci teodycei albo jest oskarżane przez pesymistę, który odczuwa potrzebę ucieczki od niego, potrzebę zanegowania życia. Nietzsche dowodzi, że gdy z powodu cierpienia wysuwamy obiekcje wobec życia, zdradzamy tym samym słabość naszej witalności⁸⁸. Istotnie, **cierpienie** jest nieodłącznie związane z życiem jako procesem **stawania się**: przekroczyć siebie znaczy umrzeć, aby urodzić się ponownie⁸⁹. „Zdrowa” istota akceptuje konieczność cierpienia jako konsekwencję woli mocy, woli stawania się sobą, inaczej mówiąc, taka istota jest na tyle silna, że cierpienie nie ma większego znaczenia w zestawieniu ze szczęściem stawania się sobą. Cierpienie jako skutek walki (przede wszystkim wewnętrznej), jest warunkiem wzrostu, witalności; koniec cierpień, tak upragniony przez większość nowożytnych ideologii, oznaczałby koniec życia.

Z drugiej strony istnieje też akceptacja cierpienia, która jest szkodliwa, nihilistyczna: chrześcijańskie wartościowanie współczucia⁹⁰. Współczucie i litość dodają jeszcze więcej cierpienia do świata i propagują uczucia deprymujące: „Schopenhauer miał rację: współcierpienie neguje życie, czyni je godnym zanegowania – współcierpienie jest praktyką nihilizmu”⁹¹. Wiara w **zaświaty** nie wynika wtedy z bezpośredniej potrzeby serca,

⁸⁶ PP 1876-1889, §185 i § 212, s. 98.

⁸⁷ Odwrotnie człowiek aktywny, który z radością przyjmuje cierpienie, ponieważ czuje, że jego siła i przyszłe kreacje kielkują w nim. Przykładowo, toleruje on nudę, podczas gdy ludzie ubożsi w siły odczuwają potrzebę ciągłego „zasłużonego” działania (por. PP 1876-1889, §10, s. 95: „Jak najwięcej, to zaś jak najszybciej: oto czego chce poważna choroba umysłu i uczuć, zwana „współczesnością” lub „kulturą”, w rzeczywistości zaś zapowiedź suchot”).

⁸⁸ Por. WM, §315, s. 263-4.

⁸⁹ Por. PP 1876-1889, §226, s. 99: „Cierpienie to samoprzemiana, w każdych narodzinach jest umieranie. Trzeba być nie tylko dzieckiem, ale też rodzicielką: jak twórca.”

⁹⁰ „Chrześcijaństwo jest nazywane religią współcierpienia”, Antychrześcijanin, §7, s. 14.

⁹¹ Ibid.

lecz z nieświadomego zniechęcenia wobec świata, które ukrywa się pod płaszczykiem „szlachetnych” nazw. „Nikt nie mówi „nicość”: miast tego mówi się „tamten świat”, albo „Bóg”, albo „prawdziwe życie”, albo nirwana, wybawienie, błogość...”⁹².

Żywy, kompletny, duchowy sens (istnienia) jest nierozzerwalnie związany z wartościami odczuwanymi jako absolutne, ponieważ one same są wyrazem silnej i bezwarunkowej woli budowania społecznego i indywidualnego „dzieła”. Życie ograniczone do organizacji zadowolenia, do reakcji, które nie niosą ze sobą tworzenia sensu, jest życiem o słabej wartości. Proces ten pokazuje „fizjologiczny” zanik silnych pragnień, silnej woli i jeśli postępuje dalej, prowadzi do wygaszenia nawet prostego pragnienia przetrwania, gdyż pragnienie nie będzie już wystarczająco silne, aby przezwyciężyć przykrości związane z najmniejszymi wysiłkami.

„to, że rozkosz i ból nie mają żadnego sensu, że hedonizm nie może stanowić żadnej zasady

To wszystko w najbliższym stuleciu.

Nauka wielkiego znużenia.

Po co? Nic się nie opłaca!”⁹³

Poszukiwaniu biernych przyjemności towarzyszy powszechne wyrzeczenie się życia duchowego, tworzenia sensu i w związku z tym utrata wolności człowieka, o ile ma on jeszcze w sobie chociaż ślady zdrowej woli mocy. Zatracono wolność ludu (nie ma już ludu, to państwo podstępnie zastępuje go, używając mieszanki wartości w celu własnej dominacji⁹⁴), a w sposób bardziej oczywisty – wolność osoby, która akceptuje władzę i szablonowe życie z przekonaniem, że gwarantują jej one bezpieczeństwo i możliwość poszukiwania własnej przyjemności. W tym celu jest gotowa podporządkować się wszelkim sposobom nadawania sensu, bez względu na to, jak bardzo byłyby one pozbawione życia.

„Teraz stał się pożądanym dobrobyt, wygoda dająca zadowolenie zmysłom, cały świat chce przede wszystkim tego. W efekcie wychodzi on na spotkanie niewolnictwa duchowego, jakiego nigdy jeszcze nie było”⁹⁵.

⁹² Ibid.

⁹³ N11, 26[326], s. 199.

⁹⁴ Por. *O nowym bożku*, w: Zaratustra, I, s. 44-46.

⁹⁵ Por.: „Der Wohlstand, die Behaglichkeit, die den Sinnen Befriedigung schafft, wird jetzt begehrt, alle Welt will vor allem das. Folglich wird sie einer geistigen Sklaverei entgegengehen, die nie noch da war”. NF-1881,11[294] (tłum. E.L.).

Człowiek nowożytny traci zatem poczucie swojej godności, nierozzerwalnie związane z niezależnością i siłą samodzielnego tworzenia sensu (z wolnością), a tym samym szacunek dla siebie i innych. Ponieważ bardziej niż jakiegokolwiek inne zwierzęta jest on tym, kto stara się przewyższyć siebie samego⁹⁶, musi koniecznie być wyczulony na przeciętność jako taką (nawet jeśli nie wyraża tego odczucia lub nie wie o tym w jasny sposób), co pociąga za sobą niebezpieczeństwo ogólnego wstrętu: człowiek jest zmęczony człowiekiem, człowiek stracił jakąkolwiek wartość⁹⁷. Upadek wielkich idei i śmierć Boga pozostawiły pustkę, której twórcze osoby jeszcze nie wypełniły. W rezultacie pozostaje podstawowe poczucie własnej przeciętności w społeczeństwie, niezależnie od tego, czy się to świadomie przyznaje, czy nie.

Konkluzja

Potoczny hedonizm został scharakteryzowany powyżej jako rodzaj spontanicznego osądu wartościującego, typowy dla przeciętnego człowieka poszukującego przyjemności i dbającego o własny pożytek. W takim życiu ostatecznie pragnie on „odpoczynku” i władzy we wszystkich ich formach, w głównej mierze wyobrażeniowych, co zawsze było ideałem szczęścia „stada” maskującego swój brak wartości resentymentem do mocnych ludzi. Nic więc dziwnego, że przyjemność staje się jedną z głównych, jeśli nie główną wartością większości ludzi w czasach nowożytnych, tym bardziej, że znikają stare instytucje dążące do zachowania mocniejszych wartości.

Stan ten, który Nietzsche ilustruje pojęciem ostatniego człowieka, jest ostatnim etapem dekadencji, gdy człowiek przyzwyczajony do poszukiwania jedynie drobnych przyjemności lub do czynności, które angażują niewiele emocji, do tego stopnia wygasza w sobie pragnienia, że nie jest już zdolny do żadnej twórczej pasji, osłabiając tym bardziej poczucie wartości istnienia.

Największe niebezpieczeństwo tej tendencji nie tkwi według Nietzschego w tym, że większość staje się podobna do „ostatniego człowieka”, a w tym, że wszyscy tacy będą, włącznie z silnymi ludźmi. Wtedy, przez ogólne zamknięcie człowieka we własnej samozadowolonej świadomości oraz w jego indywidualnych przyjemnościach i zmartwieniach, nie byłoby możliwości powrotu do warunków, w których jakikolwiek człowiek mocny mógłby rosnąć i ewentualnie stworzyć nowe ideały, zdolne do krzepienia

⁹⁶ Por. PP 1876-1889, §185, s. 98.

⁹⁷ GM. I, §12, s.37-38.

całego społeczeństwa. Samo istnienie takiego człowieka miałyby wpływ na innych ludzi i nadawałoby więcej sensu społeczeństwu⁹⁸, dając konkretną intuicję wartości, które odzwierciedlają prawdziwą moc – siłę do przekraczania siebie poprzez nadawanie sensu ukochanemu przez siebie światu. Człowiek mocny nie dąży do celu, jakim jest wzrost mocy, poprzez odkrywanie albo tworzenie sensu dlatego, że już tego celu doświadczył, dąży do niego, ponieważ siła twórcza zmusza go do znalezienia dla niej najlepszego wyrazu. Zarodek rośnie i chce rosnać „za wszelką cenę”, „bez względu na cenę”, co jest znamienne dla zdrowego życia. Kalkulacja może mieć zasadnicze znaczenie tylko w życiu o słabych i zimnych pragnieniach, zdominowanych przez intelekt.

„Przewaga **cierpienia nad rozkoszą**’ bądź odwrotny [stosunek] (hedonizm) (...) Lecz tak mówią [tylko tego] rodzaju ludzie, którzy nie mają już odwagi, by ukonstytuować jakąś wolę, jakiś zamiar, jakiś **sens**: dla każdego zdrowego rodzaju człowieka wartość życia bynajmniej nie mierzy się miarą tych ubocznych spraw. (...) **wielka pasja**.”⁹⁹

Sens, w ogólnym znaczeniu przedstawionym w rozdziale „Żywe myślenie”, jest obecny w każdym życiu i we wszystkich rzeczach, o ile jest układem, równowagą sił, która z konieczności przybiera pewną lokalną formę. Jest ukonstytuowaniem bytu, który rozciąga się na świat, w kontakcie z innymi bytami. Ale w węższym sensie, który Nietzsche ma na myśli mówiąc o przyjemności jako wartości niezdolnej pobudzić do tworzenia sensu, sens odnosi się do mocnego życia. W takim życiu sens jest także konstytuowaniem bytów, ale z „nadmiaru sił”. Człowiek mocny działa już nie dlatego, że oczekuje rezultatu, ale dlatego, że jego pragnienie jest zbyt silne i musi być wyrażone w świecie. Skoro to pragnienie jest „kochane” dla niego samego (a nie dlatego, że stanowi środek do osiągnięcia przyjemności), sens, który ono tworzy i który je bezpośrednio wyraża, jest kochany także dla niego samego.

⁹⁸ PDZ, §269, s. 240-243.

⁹⁹ N12, 9[107], s. 343-344.

4.2. Słabość współczesnej moralności

Wstęp – krytyka tradycyjnej moralności europejskiej

Duża część filozofii Nietzschego poświęcona jest krytyce moralności wywodzącej się ze źródeł religii judeo-chrześcijańskich. Proporcjonalnie do niej powstała też olbrzymia literatura filozoficzna dotycząca obszaru „Nietzsche a moralność”. W tej pracy nie zamierzam się do niej odnosić: chcę się tu przede wszystkim zająć relacją pojęć „mocy” (w różnych jej odmianach) i „tworzenia sensu” – z tego względu dziedzina moralności okazuje się zaledwie jednym, chociaż bardzo istotnym aspektem głównego zagadnienia. Dlatego nie podejmę się rekonstruowania, poddawania ocenie ani analizowania „poglądów aksjologicznych Nietzschego”, ich słuszności i braków. Zamiast tego wybieram „immanentny” punkt wyjścia, wprost z jego koncepcji, wraz z właściwym jej podstawowym kryterium wartościowania: rosnącą lub malejącą mocą organizowania chaosu, wchłaniania, anektowania i skupiania sił, nadawania im jednego kierunku działania (ekspresja sensu).

Patrząc z tej perspektywy, współczesność Nietzschego (i w dużej mierze naszą własną) cechują przede wszystkim słabości mocy. O jednej z ich postaci, powszechnym, płytkim hedonizmie, była mowa w poprzedniej części rozdziału.

Poglądy i postawy moralne są w jeszcze większej mierze nieodłączne od dyskursu, którego pojęcia są ugruntowane od dawna w naszych umysłach (wolna wola, dobro i zło, wina, sprawiedliwość, itd.). Dlatego Nietzsche wiele miejsca poświęca krytyce typów moralności, najpowszechniejszych w jego czasach. Według niego, skoro idee nie są bytami istniejącymi w sobie, tylko wytworami naszego intelektu, uwarunkowanymi wszystkimi ludzkimi zdolnościami i potrzebami (por. rozdz. 1. Chaos), idee moralne nie mogą być traktowane jako absoluty, byty w sobie istniejące w „królestwie prawdy”. Metoda genealogiczna pokazuje raczej, w jaki sposób są one tworzone lub utrzymywane w każdym społeczeństwie zgodnie z jego możliwościami i specyficznymi dla niego potrzebami. Z tego punktu widzenia moralność okazuje się sposobem wzmacniania i gloryfikowania pewnych afektów, propagowania w pewien sposób wzorcowego typu człowieka, pożądanego w danym społeczeństwie¹. Ponieważ transcendentne kryterium wartości jest dla niego niemożliwe do

¹ Por. N11, 26[263], s. 185, oraz *ibid.*, 35[21], s. 430.

przyjęcia, Nietzsche nie podejmuje już ogólnego pytania: „co jest dobre, a co złe?”, a zamiast tego pyta, jakie afekty, zdolności, potrzeby, instynkty itp. są wyrażane przez daną moralność? Jakie są zasadnicze różnice między różnymi typami afektów odpowiadających różnym moralnościom? Czy istnieje sposób oceny wartości tych afektów? Wypracowuje więc kryterium immanentne, umożliwiające obserwację i badanie porównawcze typów moralności – tym kryterium jest moc.

Jeśli moralność jest sposobem „rzeźbienia” człowieka według pewnego wzoru, to w odniesieniu do społeczeństw nowożytnych chrześcijańskiej Europy Nietzsche stawia pytania: co tu rzeźbimy? Co chcemy uwiecznić lub przynajmniej jaki jest model człowieka? Jakie afekty są gloryfikowane i wyrażane? Czy gloryfikujemy typ człowieka, którego rzeczywiste życie jest silne, czy życie człowieka słabego?

Według Nietzschego wspomniany najpowszechniejszy rodzaj nowożytnej moralności na ogół wspiera słaby, czy wręcz przeciętny, „stadny” typ człowieka². Biorąc pod uwagę siły aprobowanych moralnie afektów, wyrażających się w grze życia, istotnie widzi on dekadencję Europejczyków postępującą od czasów Greków. Mocna grecka moralność ciała, afirmacja życia i głębi jego źródeł została zastąpiona trudnymi wymogami moralnymi chrześcijaństwa, deprecjonującymi wartość życia doczesnego, ale wciąż świadczącymi o wielkiej sile i głębi ducha twórców tej religii.

Nowożytna chrześcijańska moralność europejska przybiera kształt „hedonistyczny”, w którym dominuje sentymentalna wrażliwość i uczuciowość³ albo służy jako narzędzie do osądzenia, wzmacniając reaktywne emocje. W efekcie staje się ona być może najbardziej „stadna” i bezosobowa ze wszystkich typów moralności znanych Nietzschemu, a przy tym nie tylko narzuca określoną wizję antropologiczną i aksjologiczną, lecz także funkcjonuje jako gloryfikacja i usprawiedliwienie nowożytnego człowieka. Wyraża się w niej co prawda również ciało, ale jest to ciało słabe, podatne na działanie „moralnie szkodliwych” afektów, nawet jeśli faktycznie utrzymują one i wspierają jego własne siły życiowe. W związku z tym między wielkimi hasłami moralności a życiem, które one zasłaniają, powstaje przepaść⁴.

Nietzsche krytykuje swoją epokę ze względu na to, że jej homogeniczna moralność wyrastająca z chrześcijaństwa zdaje się właśnie osiągać ostateczne konsekwencje w świecie skrajnie zdepersonalizowanym za sprawą postępu technicznego, masowej produkcji przemysłowej i wszechwładnej ekonomizacji życia codziennego. Tym światem rządzą pojęcia

² Typ ten został opisany w poprzednim podrozdziale 4.1, zob. np. s. 183.

³ Por. Jutrzenka, §58, s. 44.

⁴ Ból spowodowany tą wizją jego czasów jest niewątpliwie jednym z najważniejszych bodźców myśli Nietzschego. Por. Pieniążek, N13, s. 14.

„normy”, „reguły” i „instrukcji działania” – także w sferze moralnych „zasad”. Ta moralność (lub jej symetryczne przeciwieństwo: wulgarny cynizm) dominuje więc bez reszty, ponieważ nikt nie może już nawet pamiętać żadnej innej, zwłaszcza radykalnie odmiennej moralności „wolnych duchów”. Stąd obawa o nadejście panowania „ostatniego człowieka”, przeciwieństwa człowieka twórczego, które Nietzsche próbował powstrzymać dokonując dogłębnej krytyki swojej epoki.

Wspomniane „środki pobudzające dla wyczerpanych: to co **brutalne, sztuczne i niewinne** (idiotyczne)”⁵ wymuszają re-akcje współczesnych Europejczyków w każdym obszarze ich życia, a więc i w samej moralności oraz w obrębie każdej z trzech cech mocy, omawianych w tej pracy. W tym podrozdziale postaram się dokładniej pokazać, że moralność nowożytna świadczy najczęściej:

- **o niemożności lub słabości stanowienia ciała ze światem:** związek nowożytnego człowieka ze światem jest zapośredniczony przez proste abstrakcje, nie ożywia go naturalna „miłość”, prowadzi on życie bezosobowej jednostki, w którym moralność nie jest wyrazem jego własnej postawy wobec życia i innych istot, lecz pełni rolę narzędzia („sztuczność”) służącego zapewnieniu wygody lub potępieniu innych („brutalność”);

- **o powierzchowności sensu:** nawet, gdy jest zdolny do stanowienia ciała ze światem, nowożytny człowiek chroni się przed chaosem wykluczając go z życia moralnego, negując tragizm istnienia, zamiast integrować go („niewinność”);

- **o rozproszeniu i sprzeczności sił, które zwracają się przeciwko sobie samym:** mocne życie, żywe nagromadzenie sił, nie udaje się w strukturze społecznej, w której wartości są traktowane instrumentalnie lub niekonsekwentnie, w rażącej sprzeczności z powszechną aprobatą hedonizmu i poszukiwania władzy („sztuczność”).

I) Słabość stanowienia ciała w nowożytnej moralności

Stanowienie ciała jest nierozzerwalnym zjednoczeniem ciała i umysłu tak, że działania nie tylko pozostają w harmonii z duchem, ale wyrażają źródło sensu, Jaźń, w konstruktywny, twórczy sposób. Taka harmonia, którą Nietzsche widział u Greków⁶, rzadko jest realizowana lub nawet możliwa w nowożytnym świecie, w którym ludzie zatracili poczucie, że „ciało” jest

⁵ PW, s. 97.

⁶ Por. PP 1876-1889, §158, s. 115: „Uważam grecką moralność za najwyższą z dotychczasowych; zawiera się w tym argument, że swym cielesnym wyrazem osiągnęła ona najwyższy jak dotąd poziom”.

prawdziwym źródłem sensu. Moralność, jako intelektualne narzędzie osądu, jest najczęściej wyrazem uczuć reaktywnych, które uniemożliwiają stanowienie ciała ze światem.

1. Aktywny i reaktywny sens moralności

Pomimo roszczeń nowożytnej moralności do uniwersalności i bycia jedyną możliwą, nabiera ona sensu zależnie od różnych interpretacji⁷. „Poznanie” tego sensu jest zatem bardziej kwestią obserwacji niż badania samych pojęć.

Myśl Nietzscheańska dostarcza nam dwóch przeciwstawnych punktów widzenia i kryteriów obserwacji oraz oceny zachowania: jest to aktywność i reaktywność⁸. Są one szczególnie istotne dla zrozumienia pojęcia stanowienia ciała. Działanie lub aktywne życie są ożywiane miłością, dzięki której człowiek wzrasta, przekraczając samego siebie i spontanicznie, w sposób autonomiczny rozwija potencjalne siły. Zachowanie lub życie reaktywne zadowala się utrzymaniem pewnej równowagi psychicznej, a motyw jego poczynań zależy przede wszystkim od wpływu, jaki wywierają na nie inni. Żadna miłość nie ożywia tego postępowania, a nawet jeśli zaangażuje się w nie wiele sił, to nie uczestniczą one w rzeczywistym rozszerzeniu osoby, przeciwnie, reakcja służy do potwierdzenia człowieka w jego ustalonej istocie, do utrzymywania dobrego samopoczucia i poczucia własnej wartości za pomocą urojonych środków (urojonych, ponieważ jedynym realnym środkiem byłoby rzeczywiste posiadanie większej mocy). W reakcji na własny dyskomfort i bezsilność, człowiek reaktywny zmuszony jest jasno określić wrogów i oczernić system ich wartości, uznać za „niegodziwe” wszystko, co kwestionuje jego sposób życia, uciekając się do instrumentalizacji kategorii moralnych⁹. Aktywnego, mocnego człowieka również cechuje moralność, ale pod każdym względem przeciwna przeciętnej moralności nowożytnej czy ogólniej „stadnej”. Nietzsche opisał ją obszernie w historycznym przeglądzie *Genealogii moralności* jako moralność czynną, aktywną (zwaną „moralnością panów”), przeciwstawiając ją moralności reaktywnej (nazywanej w *Genealogii* „moralnością stada” lub „moralnością niewolników”).

⁷ Same „fakty”, na których się opiera moralność, są interpretacją pewnych zjawisk, „a mówiąc bardziej stanowczo : [ich] dezinterpretacją.” F. Nietzsche, „*Ulepszyście*” ludzkości, §1, w: ZB, s. 67.

⁸ Por. N12, 10[111], s. 430.

⁹ Nietzsche wybitnie opisał reaktywnego człowieka owładniętego moralnością: „Takiemu drażliwcowi zawsze się wydaje, że cokolwiek go porusza, korci, pobudza (...) naraża na szwank jego opanowanie – nie może pójść za głosem instynktu, swobodnie rozwinąć skrzydeł, stoi w postawie obronnej, uzbrojony przeciwko samemu sobie (...) wiecznie na straży twierdzy, w którą się zmienił. (...) jak zubożał, jak odciął się od najpiękniejszych przypadkowości duszy! A zarazem też od możliwości uczenia się dalej! Albowiem trzeba umieć na jakiś czas się zatracić, gdy chcemy nauczyć się czegoś od rzeczy, którymi sami nie jesteśmy”. RW, §305, s. 200-201.

Z tych pierwszych wskazań możemy wywnioskować, co oznacza „stanowienie ciała” w kontekście moralności. Jeśli polega ono w istocie na odczuwaniu żywej i nierozdzielnej jedności naszego bytu i czegoś, co go przekracza, wydaje się, że może ono istnieć tylko w aktywnej Jaźni, ożywianej miłością, własnym pozytywnym pragnieniem. Tylko wtedy, gdy nieświadomie rozpoznajemy własną zasadniczą tendencję w „bycie” większym od nas, możemy stać się jednym z nim, co jest podstawą przekroczenia samego siebie. Człowiek, któremu nie udaje się w ten sposób przekroczyć samego siebie, prowadzi reaktywne życie, względnie zamknięte w granicach Jaźni, która jest zasadniczo ustalona, bez względu na to, jak wzniosłe są kategorie, którymi myśli, takie jak „altruizm”, „dobra wola”, „wolność” itp. (Nietzsche ukazuje je jako puste pojęcia, bez faktycznego związku z rzeczywistymi działaniami osoby). „Realnością” osoby jest natomiast jej moc. Nie „altruizm”, lecz rodzaj egoizmu, którym jest: „przelewną pełnią” życia hojnie afirmującą życie innych istot, lub odwrotnie, życiem pasożytniczym i słabym¹⁰.

Aktywne, „mocne” życie ożywia „miłość”, za sprawą której przewyższa samo siebie, uczestniczy w czymś **od siebie większym**. Tak jest już w przypadku zwierząt, które są w stanie poświęcić się dla drugiej istoty w sposób zupełnie naturalny, całością swoich instynktów, żeby np. uratować młode¹¹. Można mówić w pewnym sensie o ich altruizmie, ponieważ korzyść z działania odnoszą uratowane istoty, ale słowo to nie byłoby odpowiednie, gdyby miało znaczyć, że działaniu nie towarzyszy wewnętrzna czy osobista motywacja i że „korzyści” odnosi wyłącznie uratowana istota¹². W rzeczywistości niepohamowany instynkt, który zmusza rodzica do poświęcenia się (działając jak namiętność w mocnym człowieku)¹³, nie jest ani ślepym instynktem, ani czystą reakcją. Ma rozległy sens, stawia istotę wraz z całym jej ciałem w relacji do większej od niej rzeczywistości, jednocześnie głęboko pożądanej (przetrwanie rodziny, pierwszeństwo i waga nadawana temu, co jest wciąż bardzo bogaty w potencjał życiowy, przetrwanie gatunku, własne „przetrwanie” poprzez ukochaną osobę, itp.). Nawet jeśli ceną za ten czyn jest życie, dlaczego nie uznać, że jest on cenniejszy i daje jej większy „zysk” (z punktu widzenia intensywności i sensu życia) niż własne przetrwanie¹⁴? W tym przypadku niepohamowany pęd instynktów jest nieodłącznie sposobem

¹⁰ Por. N13, 14[29], s. 214.

¹¹ Por. RW, §3, s. 41-42.

¹² N12, 5[66], s. 201: „miłość macierzyńska, miłość do „dzieła” itd. **nie** [skłonności] altruistycznych!”

¹³ Konieczność działania, bardziej oczywista w tym przypadku, uniemożliwia przypisywanie zasługi moralnej działającemu. Por. N12, 9[27], s. 308-309.

¹⁴ Por. N10, 5[1]263., s. 214, N11, 26[165], s. 163, oraz N12, 5[68], s. 201: „Notabene. **Wartość mierzyć rozległością** użyteczności.” Por. również PDZ, §220, s. 166-167.

nadawania bardziej rozległego sensu własnemu życiu, gdyż samo ŻYCIE w swojej „linii wznoszącej” popycha tu do działania¹⁵.

Działanie na gruncie czysto moralnym wydaje się w tym przypadku niemożliwe nawet u człowieka. Rodzic, który chciałby ratować swoje dziecko tylko z „czystego szacunku dla prawa moralnego”, wydawałby się nieludzki: nie byłby w bezpośredniej relacji ze swoim dzieckiem, stającym się jedynie okazją i przypadkiem zastosowania prawa.

Ogólnie rzecz biorąc, fikcją jest działanie podjęte dla czystego przestrzegania zasady, motywowane tylko przez wzgląd na „dobro jako takie”, jeśli przyjmiemy za Nietzschem, że źródłem czynu nie mogą być same idee, tylko zawsze względna spontaniczność Jaźni, która musi widzieć „zysk” w podejmowaniu różnych działań. Może to być korzyść, która wymaga niekiedy największych poświęceń, a więc sprzeczna z dążeniem do przyjemności w rozumieniu przeciętnego hedonizmu. Stąd powszechne nieporozumienie w kwestii poświęcenia się i miłości rozumianych jako bezinteresowne sposoby działania:

„Ludzie zawsze błędnie rozumieli miłość: uważają, że są tu bezinteresowni, ponieważ chcą korzyści drugiej osoby, często wbrew korzyści własnej: ale w zamian chcą **posiadać** tę drugą osobę... W innym wypadku miłość jest bardziej subtelnym pasożytnictwem, (...) zagnieżdżeniem się jednej duszy w drugiej duszy – niekiedy także w ciele...”¹⁶.

Człowiek, który się poświęca, poświęca w rzeczywistości jedną część siebie drugiej: wówczas w tym samym bycie dążącym do rozprzestrzeniania się na zewnątrz mamy do czynienia z przewyciężeniem pewnych sił przez inne. Jeśli ograniczone *ego* poszukujące najbliższych korzyści zostaje przewyciężone, nie jest to spowodowane działaniem pochodzącym z zewnątrz, ale tendencją Jaźni do pragnienia czegoś większego, dzięki czemu uczestniczy w większym życiu. W przypadku miłości (seksualnej) Nietzsche sugeruje w tym cytacie, że jednostka wykracza poza poszukiwanie prostego zysku na rzecz zdobycia znacznie większej „korzyści”, jaką jest „zawładnięcie” większą częścią świata poprzez „posiadanie” innej istoty... Istnieje w tej postawie naturalne piękno, które każdy odczuwa, ale którego nie można by skutecznie opisać kategoriami moralnymi (jeśli człowiek „kocha” z powodów moralnych, nie jest to miłość, ale posłuszeństwo prawu), co zbliża tę postawę do uczuć religijnych¹⁷.

¹⁵ Tak samo, jak można powiedzieć, że gdy dziecko się bawi, to życie się bawi poprzez nie. Por. Henryk Benisz, *Filozofia i sztuka u Nietzschego*, Wydawnictwo: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1995, s. 136.

¹⁶ N13, 11[89], s. 64.

¹⁷ PP 1876-1889, §145, s. 83: „Co się czyni z miłości, nie jest moralne, lecz religijne.” Por. PDZ, §153, s. 104.

Miłość, w przeciwieństwie do zewnętrznej i chłodnej postawy sędziego, jest podstawą naszej żywej jedności z innymi i ze światem. Autentyczny altruizm rozpoznaje się po prawdziwej **radości**, jaką czerpiemy z działania na rzecz innych¹⁸, z rozpoznawania w innych przedłużenia (potencjalności) siebie samych i tym sposobem z poczucia uczestniczenia w większej całości. Taki stosunek do innego człowieka wpisuje nasze działanie w afirmatywną i konstruktywną relację z większą liczbą istot:

„Rozkoszowanie się równymi sobie, jako własnym powieleniem, jest możliwe tylko wtedy, gdy człowiek **rozkoszuje się samym sobą**”¹⁹.

Według Nietzschego życie moralne w tym aktywnym sensie jest rzadkie. Urzeczywistniają je tylko ludzie szczerze kochający istoty, którym poświęcają swoją siłę, i to w taki sposób, że ta miłość jest przedłużeniem miłości siebie samych. Wymagająca, rozległa miłość siebie samego zmusza Jaźń do przewyższenia siebie (nie „moralnie”, ale „interesownie”, o ile działanie jest sposobem „podbijania” świata)²⁰. Nietzsche widzi potwierdzenie swojej myśli w spontanicznym uczuciu przeciętnego człowieka – w jego podziwieniu dla kogoś, kto siebie rozdaje, nie oczekując niczego w zamian, dla czegoś w nim, co go samego przewyższa. Odrzuca przy tym popularną interpretację, według której w innym podziwia się jego posłuszeństwo regułom moralnym – takie powściągnięcie siebie samego w respekcie dla reguł pozostawiłoby jedynie wrażenie chłodu. Jeśli natomiast podziwiamy siłę czyjejś miłości pokonującą opór świata, to dlatego, że jej motywacja nie jest czysto „moralna”. W rzeczywistości podziwia się przepełnioną siłę, zdrowy i zwycięski „egoizm”, życie, które przekracza małość jednostki.

„(...) nierozsądne działanie jest w pewnych warunkach szlachetne, i stąd może pochwała bezinteresownego: bezinteresowny to taki, który **nie** działa rozsądnie i ostrożnie, lecz działa jak ktoś, kto się przelewa – cóż mu zależy w jakim kierunku? (...) Wyrachowanym się pogardza, ale tego, kto **rachuje** za całą gminę, **podziwia się**

¹⁸ „Postępek, do którego zmusza instynkt życia, za dowód swej prawowitości ma rozkosz, ale ów nihilista o chrześcijańsko-dogmatycznych trzewiach [Kant] uważał rozkosz za zarzut...”. Antychrześcijanin, §11, s. 18.

¹⁹ N10, 7 [103], s. 261.

²⁰ Pod tym względem wydaje się, że sam Nietzsche nie zdołał urzeczywistnić w pełni takiej „miłości”. Jego relacje z innymi osobami nie mogły być na dłuższą metę konstruktywnymi spotkaniami na najgłębszej płaszczyźnie, z powodu osobliwości jego sposobu spostrzegania świata. Por. Pierre Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, s. 68 (cyt. za: Henryk Benisz, *Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, s. 301: „z powodu własnej *idiosynkrazji, suwerenności niekomunikowalnej emocji*, Nietzsche nie zna ‘świadomości dla siebie zmediatyzowanej przez inną świadomość’”).

tym bardziej. (...) rachuje, rozważa, i to nie z roztropności w imię pożytku, lecz z miłości do gminy, ku uwiecznieniu jej idei i instytucji. Jest to rzadkie!”²¹

2. Reaktywność działań moralnych w nowoczesnym świecie

Reaktywność z natury uniemożliwia stanowienie ciała i jakkolwiek żywą, radykalną kreatywność. Cechuje ona człowieka niezdolnego do utożsamiania się ani uczestniczenia w żywy sposób w całości, która jest naprawdę większa od niego samego, co jest zasadniczą cechą mocy. Poniżej chciałbym przedstawić charakterystyczny przykład dominacji motywów reaktywnych w czasach nowożytnych: reaktywność moralnego egalitaryzmu oraz towarzyszącą jej depersonalizację człowieka i niemożność stanowienia ciała ze światem.

Te dwie cechy świadczą, zdaniem Nietzschego, o zapomnieniu i utracie doświadczenia mocnego człowieka w nowożytnym społeczeństwie i jako takie są przedmiotem jego ciągłej krytyki.

2.1. Ścisły związek nowożytnej moralności z resentymentem wobec mocnego człowieka. Egalitaryzm.

Motywacje zachowań respektujących reguły życia społecznego są prostsze i bardziej pierwotne niż posłuszeństwo zasadom moralnym. Są najczęściej odczuciami i reakcjami, które w żaden sposób nie świadczą o rozszerzaniu się Jaźni na inne byty, o stanowieniu ciała ze światem za ich pośrednictwem: nawyk, wygoda, lęk przed niebezpieczeństwem, próżność, a przede wszystkim według Nietzschego, potrzeba obrony psychicznej przed roszczeniami lub osądami mocnych ludzi. Można nawet powiedzieć, że gdy moralność służy za usprawiedliwienie przeciętnego człowieka wobec mocnych, ożywia ją przeciwieństwo miłości: resentyment. Człowiek ożywiony resentymentem nie działa ani nie myśli dla pozytywnego celu lecz przeciwko czemuś lub komuś, w celu stworzenia iluzorycznego poczucia własnej wyższości. Nietzsche streszcza ukryte założenia resentymentu obecnego w moralności w następujący sposób:

„Trzy **twierdzenia**:

niedostojne jest wyższe (protest „pospolitego człowieka”)

antynaturalne jest wyższe (protest pokrzywdzonych)

przeciętne jest wyższe (protest stada „średniaków”)²².

²¹ PP 1876-1889, §173, s. 125.

Skoro nowożytna epoka osiągnęła szczyt egalitaryzmu, wyraz jej resentymetu wobec ludzi mocnych, których natura zaprzecza wszelkiej „równości”, pojawia się z większą niż kiedykolwiek jasnością, a jego uprzywilejowaną formą staje się moralność w różnych postaciach i dziedzinach. Nietzsche wykrywa przejawy egalitaryzmu w wielu aspektach nowożytnego życia. Niezależnie od tego, czy kładziemy nacisk na obiektywność w sztuce, historii, literaturze, na „prawdę” w filozofii czy nauce, na umiejętność reagowania na otoczenie (a nie współtworzenia własnego środowiska) w biologii, to samo pragnienie widoczne jest wszędzie, tak jak w polityce: pragnienie wymazania osoby, ograniczenia praw osoby twórczej i uczynienia wszystkich równymi według tych samych standardów, co jest wyrazem nihilizmu²³.

Nowożytne społeczeństwa szczytują się swoją tolerancją (będącą w rzeczywistości wyrazem ich bezwładności, obojętności), bardziej niż inne akceptują też różne style życia, ale pod warunkiem, że nikt nie rości sobie praw do mocnych rodzajów życia i wartościowania. W konsekwencji różnice pozostają na drugorzędnym, nieistotnym poziomie wobec zasadniczej dychotomii: mocny – słaby. Według Nietzschego większość nowożytnych reakcji oburzenia wobec przemocy i niesprawiedliwości wynika z tego, że używających przemocy nie sposób rzeczywiście uznać za mocnych²⁴. Ale oburzenie bywa również pośrednio i zasadniczo skierowane przeciwko (potencjalnym) mocnym, w obronie praw przeciętnego człowieka. Inaczej nie można by pojąć pozerstwa i aroganckiego charakteru moralnego oburzenia czy żądania praw dla określonych grup, ponieważ w rzeczywistości przede wszystkim wyraża ono przeświadczenie: „nasze życie jest przeciętne, ale trzeba je przedstawiać jako jedyne możliwe, a wszelkie życie wyższe jako godne potępienia”²⁵. Ideał służy jedynie do tego, aby poprzez złudną ucieczkę w abstrakcję utrzymywać i ukrywać przeciętną rzeczywistość.

„W starożytności człowiek potrzebujący sztuki rządzi swoimi pojęciami, podczas gdy w nowszych czasach wyobrażenia określa niewolnik: aby móc żyć, musi on podług swej natury oznaczać wszelkie swe relacje zwodniczymi, błyskotliwymi nazwami. Fantomy takie, jak godność człowieka, godność pracy, są lichymi płodami niewolnictwa, które się samo przed sobą ukrywa”²⁶.

²² Por. N12, 8[4], s. 297.

²³ Por. *ibid.*, 2[131], s. 141.

²⁴ Por. N10, 14[2], s. 426.

²⁵ Por. *ibid.*, 2[49], s. 74 oraz N11, 26[282], s. 189.

²⁶ „Der kunstbedürftige Mensch regiert im Alterthum mit seinen Begriffen, während in der neueren Zeit der Sklave die Vorstellungen bestimmt: er der seiner Natur nach alle seine Verhältnisse mit trügerischen glänzenden Namen bezeichnen muß, um leben zu können. Solche Phantome, wie die Würde des Menschen, die Würde der Arbeit sind die dürftigen Erzeugnisse des sich vor sich selbst verbergenden Sklaventhums”. NF-1871,10[1],

Starożytni byli „obdarzeni artystycznymi potrzebami” w tym sensie, że realna moc, którą odczuwali w sobie, musiała koniecznie znaleźć odpowiednik w wyrażających ją formach życia – w pięknych formach (Nietzsche zasadniczo definiuje piękno jako spełniony wyraz mocnego życia²⁷). Czy były to mitologie, czy formy organizacji społeczeństwa, czy dzieła sztuki w ścisłym tego słowa znaczeniu, te „piękne formy” wyrażały przepelnioną witalność pewnej grupy ludzi. Zestawiona z nią obrona „godności” nowoczesnego robotnika, nawet jeśli wyraża częściowo aktywne siły, wydaje się istotnie upiorna z uwagi na jej bezsilną **reaktywność**, ujawniającą jej zaprzeczenie. Nietzsche sugeruje, że tacy robotnicy mieliby bardziej rzeczywistą moc, gdyby czuli, że uczestniczą w wielkim dziele społeczeństwa, uduchowionego przez żywotne idee. Roszczenie sobie praw i godności jest więc tutaj sposobem na ignorowanie i negowanie (w sobie i w innych) prawdziwego źródła godności – mocy²⁸.

Zakłamanie dotyczy w tym przypadku nie tylko pragnienia, aby ludzie zapomnieli o stosunkowo słabej mocy i o gloryfikowaniu jej takimi wartościami, jak „godności pracy” itp., ale również pragnienia wiary, że takie wartości wywodzą się z działania nowoczesnej moralności i instytucji.

“Obłudne pozory, jakie nadają sobie wszelkie **porządki** mieszczańskie, jakby były **plodem moralizmu**... na przykład małżeństwo; praca; profesja; ojczyzna; rodzina; porządek; prawo. Wszystkie one są wszakże nastawione na **najbardziej średniacki** rodzaj człowieka, na ochronę przed wyjątkami i potrzebami [odczuwanymi przez] wyjątki, dlatego za słuszne należy uznać, że wiele jest tam kłamania”²⁹.

„Mieszczańskie” moralizowanie okłamuje siebie i kłamie sobą samym na dwa sposoby. Po pierwsze, jeśli świadomość jest zawsze epifenomenem, który jedynie tłumaczy i upraszcza nieuświadomioną grę wyrażanych przez siebie sił, to porządek społeczny nie wynika z decyzji, a tym bardziej z decyzji moralnych, które miałyby być potem wcielone w instytucje, lecz z długotrwałej ewolucji koniecznej i wielce złożonej gry niezliczonych sił, przede wszystkim zaś są one z konieczności wyrazem pewnego rodzaju człowieka czy życia.

tłum. E.L. Por. N11, 25[225], s. 63: „W rzeczywistości niewolnictwo istnieje zawsze” i *ibid.*, 25[491], s. 122: „(...) głęboką cześć wobec mędrca podkopały religie, *suffrage universel*, nauki!”

²⁷ Por. *Eskapady niewczesnego*, §9, s. 94: „W stanie [odurzenia] przeobrażamy rzeczy, aż [zaczynają] one odzwierciedlać naszą moc – stają się refleksem naszej doskonałości. Ten mus doskonałego przeobrażenia jest – sztuką.”

²⁸ Dlatego można wątpić, czy robotnik, nawet wyemancypowany, mógłby stanowić według Nietzschego „silny pierwiastek kulturotwórczy”, jak pisze Marta Kopij, zob.: *Posłowie. Przed nadejściem „wielkiego południa”*, w: Jutrzenka, s. 274.

²⁹ N12, 10[84], s. 419.

Po drugie, jedną z decydujących sił ożywiających nowożytne instytucje jest, zgodnie z Nietzscheańską obserwacją, (nieuświadomiona) wola życia w „przeciętny” sposób – to ona wygrywa w nich i poprzez nie się wyraża. Instytucje publiczne utwierdzają w jednostkach obecne w nich przeciętne tendencje, takie jak dążenie wyłącznie do własnych korzyści, utrzymania, bezpieczeństwa, ozdabiając je hasłem obowiązku myślenia o sobie i swoich bliskich. Są to ładne nazwy, które sławią proste pragnienie życia w „dobrych relacjach” („en bonne intelligence”) z ludźmi, zorientowanymi na własne korzyści, tak samo jak akcje charytatywne są pod pewnym względem ulotnymi spektaklami, mającymi na celu ukrycie niemoralnych i egoistycznych podstaw nowoczesnych praktyk społecznych. Instytucje nie wyrażają zamiłowania do rozległego ideału angażującego wielkie siły ludzkie, obca im jest wrażliwość na wielkość człowieka, co, zdaniem Nietzschego, było możliwe jedynie wtedy, gdy silna arystokracja ducha organizowała społeczeństwa. Efekt obecnej dominacji nurtu demokratycznego i „moralnego” egalitaryzmu jest taki, że nie tylko nie dostrzega się już tej możliwości, ale nie stawia się nawet pytania o to, w jakich warunkach społecznych człowiek może rozwijać silne i rozległe pasje³⁰.

Jeśli życie „mieszczańskie” chce wszędzie narzucać swe wartości, to nie tylko w „naiwnym” (naturalnym) celu, aby się rozpowszechnić, walcząc o dominację nad przeciwnymi siłami, co byłoby „zdrową”, pozbawioną resentymetu postawą, ale również po to, by przekonać siebie o swej wyższości, o własnej godności. Istotnie, mówiąc o „resentymencie” wobec mocnych, którzy nie istnieją już ani w społeczeństwie, ani nawet w przekazach, Nietzsche zdaje się przypuszczać, że każdy, nawet przeciętny człowiek ma nadal intuicję prawdziwej mocy, która zmusza go do psychicznej reakcji obronnej: schowania się za tarczą moralności. Jeśli przeciętny człowiek okłamuje samego siebie, to nie tyle myli się w ocenie swej wartości i mocy, co raczej w pewien sposób „wie”, że jego życie jest słabe, a poczucie jego wartości jest zagrożone obrazem prawdziwie mocnego życia³¹.

Skądinąd, resentment jest dostrzegalny bezpośrednio, a nie tylko wobec intuicji mocy i ludzi potencjalnie mocnych, w powszechnej skłonności do osądzania innych za pomocą

³⁰ Por. *ibid.*, 2[13], s. 96-98.

³¹ „**Niemówność [bycia] mocą: hipokryzja i roztropność tej [niemowości]:**

jako posłuszeństwo (wpisanie w porządek, [poczucie] dumy [z] obowiązku, obyczajność...) (...)

jako fatalizm, rezygnacja (...)

jako autotyrania (stoicyzm, asceza, „samowyzbycie”, „uświęcenie”) (– wszędzie [tu] swój wyraz znajduje potrzeba przejawiania jeszcze jakiejś [formy] mocy czy zapewnienia samemu sobie na chwilę **wrażenia** mocy (jako **odurzenie**) (...). *Ibid.*, 9[145], s. 359. Por. również N11, 26[282], s. 189.

wartości moralnych, które w rzeczywistości są doskonałym środkiem do tego, aby słabi ludzie czuli się mocniejsi od innych³².

Nietzsche odkrywa również resentyment, a tym samym niezdolność do prawdziwej miłości³³ u człowieka, który według niego jest najbardziej znamienym i wpływowym reprezentantem nowożytnej moralności – Rousseau:

„**Przeciwko Rousseau:** człowiek **niestety** nie jest już dostatecznie zły (...) w sferze, którą Rousseau zwalczał najbardziej gwałtownie, mieścił się **relatywnie** potężny jeszcze i udatny rodzaj człowieka (– rodzaj, który niezłomnie miał jeszcze [swe] wielkie afekty, [takie jak] wola mocy, wola użycia, wola i możność komenderowania) By wyczuć, o co [tutaj] chodzi, musimy porównać człowieka XVIII wieku z człowiekiem renesansu (a także z człowiekiem XVII wieku we Francji): Rousseau jest symptomem samopogardy i rozpalonej próżności – jedno i drugie oznaką, że brakuje [mu] dominującej woli: [Rousseau] moralizuje, **przyczyny** swej nędżności jako człowiek urazy doszukuje się w [kręgu] **panujących** stanów [społecznych]”³⁴.

Nietzsche wydaje się tu używać podobnego argumentu, jak w poprzednim cytacie: jeśli Rousseau nie uznaje mocy, czyli rzeczywistej wartości człowieka „relatywnie potężnego”, to nie dlatego, że jej nie dostrzega. Dostrzega ją, ale musi ją negować, aby wymazać poczucie własnej niższości wobec niego. W związku z tym „nie chce” też dostrzec, że jest coś ważniejszego niż traktowanie wszystkich ludzi na równi – rzeczywista różnica wartości między ludźmi, czy między rodzajami życia.

Jeśli wartość tkwi w mocy poszukującej siebie, wystarczającej sobie samej, nawet jeśli nie jest wielka, to samo jej dążenie jest w dużej mierze jej celem. Człowiek słaby narzeka, czyli w gruncie rzeczy o własną słabość oskarża przyczyny zewnętrzne (innych)³⁵. Oskarżenie moralne często pokazuje, że ludzką motywacją jest bardziej resentyment niż chęć zwiększenia mocy. Widać to wyraźnie zwłaszcza wtedy, gdy atak kieruje się przeciwko człowiekowi mocnemu, co podkreśla małostkowość oskarżenia, obłudę woli mocy ukrytej w moralizowaniu.

Podsumowując: podczas gdy mocny człowiek stara się przede wszystkim aktywnie, wszelkimi środkami rozwinąć swoją rzeczywistą moc, człowiek reaktywny posługuje się

³² Nietzsche cierpiał przez całe życie z powodu moralizujących krytyk, por. N12, 10[20], s. 391-392: „Nie [tezy], **które** głoszę [tam], lecz to, **że ja je głoszę**, i [to], z jakiego względu właśnie **ja** mogłem dojść do ich głoszenia – to zdaje się ich jedynym [przedmiotem] zainteresowania, psia natarczywość, na którą *in praxi* [„w praktyce”] odpowiedzią jest [tylko] kopniak. Oceniają **mnie**, by nic wspólnego nie mieć z moim dziełem (...)”.

³³ Por. *ibid.*, 10[9], s. 387.

³⁴ *Ibid.*, 9[146], s. 360.

³⁵ Por. N10, 7[82], s. 257.

między innymi substytutem mocy – rości sobie prawo do osądu moralnego (a w szczególności – prawo do równości), aby obniżyć wartość tego pierwszego i w ten sposób podnieść poczucie wartości własnej. Człowiek aktywny nie ma potrzeby porównywania się z innymi, aby poczuć swoją moc lub ją rozwijać, podczas gdy dla człowieka reaktywnego porównanie to jest niezbędne, ponieważ jego poczucie wartości jest właśnie reakcją na potencjalne zagrożenie ze strony innych, a zwłaszcza mocnych. W tym, według Nietzschego, leży podstawowy sens nowożytnego egalitaryzmu.

Mocny lub afirmujący człowiek jest związany z fundamentalną tendencją ŻYCIA, wzrostem mocy. Ma więc bezpośredni, naturalny związek z życiem i innymi ludźmi (sympatię lub antypatię) i właśnie to poczucie „bycia” ŻYCIEM pozwala mu naprawdę kochać³⁶ inne „dzieci życia”, pokrewne z nim. Człowiek reaktywny, niezdolny do afirmacji i do poszukiwania rzeczywistej mocy, trwa przede wszystkim w związku z abstrakcjami, bez względu na intensywność uczuć, jakie go ożywiają. Nie widzi własnej wartości jako mocy, lecz określa ją zgodnie z ustalonym, uznanym i wspólnym kodem. Nie widzi innych ludzi, wraz ze złożonością ich własnych afektów i potencjalnych sensów, jakie nadają światu, ale role – spostrzega ludzi przez pryzmat kategorii moralnych. Wydaje się żyć na scenie społecznej, ze swoimi rolami i etykietami, bardziej niż w samej rzeczywistości naturalnego poszukiwania mocy.

2.2. Bezosobowość nowożytnej moralności

Radykalna reaktywność nowożytnego człowieka wyjaśnia w dużej mierze cechę, którą Nietzsche często wyróżnia w swoich uwagach o współczesnym mu świecie: bezosobowość, będącą najbardziej uderzającym przeciwieństwem „stanowienia ciała”. Moralność, która przedstawia się jako absolutna, bezwarunkowa, nadrzędna wobec potrzeb społeczeństwa lub ludzi, posiada istotowo, oprócz swojej hipokryzji (ponieważ moralność, jak każdy wyraz życia, jest zawsze środkiem do umocnienia pewnej formy życia kosztem form przeciwnych, a nie obowiązkiem „samym w sobie”), aspekt bezosobowy.

Nietzsche zwraca uwagę na ten właśnie aspekt prawa moralnego, którego zakazy i nakazy odnoszą się do określonych czynów, a oceny dotyczą każdego „sprawcy”, działającego adekwatnie do reguł albo je łamiącego. Osąd moralny bierze pod uwagę tylko tę zgodność lub niezgodność, a nie „całego” konkretnego człowieka:

³⁶ Por. *ibid.*, 3[1]300, s. 106: „Z głębi serca i na trwałe miłujemy tylko swe dzieci czy dzieła (...)”.

„[Po denaturalizacji moralności] **oddziela** się postępek od człowieka”³⁷.

Sens poszczególnych działań zależy od osoby, która je podejmuje. Kiedy kładziemy nacisk na „samo działanie”, np. zastanawiając się, co się tu zdarzyło i wybierając nazwę zdarzenia, jesteśmy ślepi na ów sens, a ponadto sami nadajemy mało sensu cudzemu i własnemu działaniu. Usłyszeliśmy np., co powiedział ten człowiek. Gdy wypowiedziane słowa „wyrwiemy” z procesu jego życia, czucia i myślenia, tak aby stały się pojedynczym aktem, którego źródeł (sensu) nie znamy i nie bierzemy pod uwagę, możemy np. stwierdzić: „kłamie”. Schematyzm moralny (wyizolowanie „czynu” z ciągu zdarzeń – oceniające nazwanie go „kłamstwem” zgodnie z konwencją językową) zmierza do zamknięcia sensu całego zdarzenia jedną, ostateczną nazwą-oceną: w tym, co powiedział ów człowiek, nie kryje się nic więcej, tylko „kłamstwo”. Pozwalając sobie użyć takiego narzędzia, godzimy się zarazem na to, by nie angażować się „zbyt głęboko” w doświadczanie w sobie gry sił, która „mnie w jego położeniu” mogłaby doprowadzić do tej samej decyzji, do zatajenia znanej mi prawdy.

Nietzsche bardzo wcześnie zauważył, że badając zjawiska natury i oceniając wartości, nowożytni Europejczycy nie zwracają uwagi na to, że „ich oko ślizga się tylko po powierzchni rzeczy (...) ich doznanie nie prowadzi do prawdy, lecz zadowala się odbiorem pobudzeń i czymś na kształt zabawy w dotykanie grzbietów rzeczy”³⁸. Nie lubimy dylematów, cenimy prostotę, jednoznaczność, ciasno określony sens. Im oszczędniej rzutujemy go w świat, tym prostszy i bardziej przewidywalny się on nam jawi. Akceptując płytkość inter-akcji ze światem, nie podążając „zbyt głęboko” za odnogami kłaczy sensu, ufając słownikowym znaczeniom słów, coraz chętniej tę naszą „krótkowzroczność” uznajemy za cnotę.

Tym bardziej jesteśmy ślepi na sposoby życia, które, inne od naszych, mogą się okazać lepsze (dostrzeganie różnicy i (d)oceniając jej jest warunkiem przewyższenia siebie, czyli bycia zdrowym, silnym). Gdy człowiek ocenia w sposób schematyczny, pokazuje, że jest zamknięty na rzeczywistość, że posługuje się systemem moralnym (lub ideologicznym) do osądzania innych i usprawiedliwiania tego, co jest tylko reakcją, zamkniętą na tę różnorodność rzeczywistości, ludzi i „ciała”, która wymyka się kategoriom języka³⁹.

³⁷ N12, 10[46], s. 400. Por. *ibid.*, 10[47]: „postępki sam w sobie jest całkowicie pusty pod względem wartości – wszystko zależy od [wartości] sprawcy czynu”.

³⁸ O prawdzie..., s. 184.

³⁹ Por. N12, 1[58], s. 62.

Zaczynając od „sentymentalnego” XVIII wieku antynomia dobro – zło staje się coraz bardziej wykluczająca, czysta, binarna. Russowska koncepcja „dobrej natury ludzkiej” i związany z nią idylliczny, anielski moralizm nie potwierdzają już działania większych sił w człowieku, a w konsekwencji ośmieszają moralność. Wykluczając ze swojego życia „złe” motywacje, dobry człowiek traci na walkę z nimi energię, której zabraknie mu do tworzenia własnego życia, do osobistego działania.

Szkodliwość „czystości” nie tkwi tylko w tym, że jest ona przeszkodą w rozwoju unikalności Jaźni, ale również w złych uczuciach, które dążenie do czystości powoduje: siły, które nie mogą się wyrażać, zwracają się w chorobliwy sposób przeciwko samej osobie.

„Mały tęgi chłopak spojrzy ironicznie, jeśli go zapytać: czy chcesz się stać cnotliwym? a otworzy [szeroko] oczy, jeśli go zapytać: czy chcesz być silniejszym od kolegów

(...) Co najbardziej odpokutujemy? Swą skromność; że nie daliśmy posłuchu swym najbardziej własnym potrzebom; że mamy siebie za kogoś innego; że uważamy siebie za niskich; że tracimy subtelność uszu dla swych instynktów; – ten **brak poważania** dla samych siebie mści się wszelkiego rodzaju **stratą**, zdrowia, dobrego samopoczucia, dumy, pogodności, wolności, stałości, odwagi, przyjaźni. Później nigdy nie darujemy sobie tego braku autentycznego egoizmu: traktujemy go jako zarzut, jako zwątpienie w rzeczywiste *ego...*”⁴⁰.

Nie chodzi oczywiście o to, by naturalne tendencje dziecka rozwijały się bez reguł, straciłyby one całą swoją potencjalną zdolność do nadawania światu osobistego, „uduchowionego” sensu. Ale dopiero używając wszystkich swoich sił, nadajemy stworzonym sensom całą ich siłę i wyjątkowość, czy nasze osobiste życie, czerpiąc stąd poczucie istotnej dumy odpowiadającej rozległości symbolicznego „zawłaszczenia” świata⁴¹. Z punktu widzenia stanowienia ciała, który nas tu interesuje, ta cecha jest istotna, ponieważ sukces w wyrażaniu różnorodności sił, które nas napędzają, jest nieodłączny od pełni bycia jednością ze światem⁴². Im bardziej rozwija się Jaźń, tym bardziej człowiek odczuwa jedność z większymi częściami świata. Wyprzedzając Freudowskie analizy, Nietzsche jest przekonany, że siła, która nie może wyrazić się w pełni, konstruktywnie, zwraca się przeciwko bytowi, który ożywia, co prowadzi do deformacji Jaźni i do deprecjacji siebie w różnych postaciach

⁴⁰ N13, 15[98], s. 385.

⁴¹ Por. *ibid.*, 14[205], s. 329: „Chciałbym, byśmy zaczęli od **poważenia** siebie: wszystko inne z tego wynika”.

⁴² Por. N11, 41[6], s. 559: „Zaszczytu najwyższych i najdonioślejszych ludzkich radości, kiedy to istnienie raduje się swym własnym rozpromienieniem, dostępują, jakże słusznie, jedynie najrzadsze i najlepiej udane okazy (...). W takiej sytuacji w jednym człowieku (...) duch zadomawia się niejako w zmysłach tak samo, jak zmysły w duchu (...).”

(poczucie winy, wyrzeczenie, agresywność, niezadowolenie, resentyment itp.), a te z kolei objawiają się w języku i myśli pogardą dla naturalnego życia Jaźni⁴³.

Negacja mocnej osobowości, kryjąca się za aprobatą idyllicznego modelu moralnego (niewinności ludzkiej natury) *à la* Rousseau, udając ignorowanie ciemnej strony człowieka lub rzeczywiście nie dostrzegając jej konieczności, ma swój negatywny odpowiednik w koncepcji, która widzi w człowieku jedynie zło, a co za tym idzie, tak samo jak ideał Rousseau pozostaje zależna od prostej antynomii dobra i zła. Ze względu na niemożliwość urzeczywistnienia czystego ideału moralności chrześcijańskiej, naśladowania Chrystusa, koncepcja ta przedstawia człowieka jako egoistę z natury, poszukującego przede wszystkim własnej, najczęściej materialnej korzyści. Jej źródła można upatrywać w pesymistycznej interpretacji chrześcijańskiego dogmatu o grzechu pierworodnym, który głosi, że natura ludzka została skażona złem. Wybitnymi jej przedstawicielami stali się Hobbes i Schopenhauer. To właśnie ta koncepcja konkurująca z wspomnianą powyżej ideą Rousseau i sentymentalnego XVIII wieku, uzasadnia w nowożytnym społeczeństwie między innymi ekonomiczne zredukowanie człowieka wyłącznie do roli producenta i konsumenta dóbr⁴⁴. W obu przypadkach mamy do czynienia z niezdolnością do **sublimowania instynktów**, o ile takie sublimowanie zakłada ich akceptację⁴⁵.

Toteż według Nietzschego prawdziwą antynomią nie jest antynomia: człowiek zły/dobry, lecz antagonizm: życie wstępujące /życie zstępujące. Zarówno ludzie moralni, jak i niemoralni muszą go ukryć i ignorować, żeby utrzymać iluzję własnej wartości.

Tak jak człowiek moralny, również amoralista na swój sposób przyjmuje pogląd zrównujący ludzi⁴⁶: wszyscy są zli. Poziom moralny danej osoby nie ma znaczenia, skoro tak jak u wszystkich, podstawowe bodźce jej działania są natury egoistycznej. Takie rozumowanie jest nie do przyjęcia dla Nietzschego, ponieważ jeśli każdy byt poszukuje swojej największej mocy, to nie tylko wszyscy różnimy się pod względem *quantum* jej aktualnego „osiągnięcia”, ale różni nas także jej dynamika: czy jest to moc rosnąca, czy malejąca. Ten aspekt mocy ma o wiele większe znaczenie niż moc jako władza czy

⁴³ Por. GM, II, §16, s. 84.

⁴⁴ Por. N13, 11[341], s. 149.

⁴⁵ Por. NF-1881,11[124]: „(...) Plato meint, die Liebe zur Erkenntniß und Philosophie sei ein sublimirter Geschlechtstrieb” (“Platon uważa, że miłość poznania i filozofii jest sublimowanym popędem płciowym”; tłum E.L.).

⁴⁶ Por. „**Indywidualizm** jest skromnym i jeszcze nieuświadomionym rodzajem „woli mocy”; jednostce wydaje się tutaj, że wystarczy **uwolnić się** od jakiejś nadmocy społecznej (czy to będzie nadmoc państwa, czy nadmoc Kościoła...). Jednostka ustawia się w kontrze **nie jako osoba**, lecz tylko jako jednostka; [i] reprezentuje wszystkie jednostki w kontrze do ogółu. To znaczy: instynktownie **asymiluje się do każdej jednostki**; cokolwiek wywalcza, to wywalcza nie dla siebie jako osoby, lecz dla siebie jako pojedynczego w kontrze do ogółu”. N12, 10[82], s. 417.

posiadanie, do czego cynik sprowadza egoizm ludzki. Paradoksalnie, amoralne podążanie za własnym interesem jest dążeniem człowieka przeciętnego, człowieka stadnego, a więc „nie-ego”, gdyż świadczy o braku osobistych sił twórczych:

„w zwyczajowym „egoizmie” to właśnie „nie-ego”, głęboko przeciętna istota, człowiek jako przedstawiciel gatunku pragnie swojego zachowania”⁴⁷.

Powyższe aspekty moralności, reaktywność i bezosobowość, są tym bardziej widoczne w nowożytnym życiu, w którym poprzez ogólny **styl życia** są one wszechobecne. Każdy styl życia zawiera niepisane reguły, wartości niesformułowane i tym bardziej brzemiennie w skutki. Tworzy też pewien sposób patrzenia na życie, perspektywę, od której niepodobna się uwolnić. Nowożytny styl życia coraz mniej sprzyja przeżywaniu uczuć „moralnych” i kultywowaniu autentycznej moralności, niewypływającej z obowiązku, a z „miłości”⁴⁸. Poza zanikiem wspólnego wszystkim, silnego uczucia wartości, postęp techniczny ułatwił życie ludziom, zmieniając gruntownie ich stosunki wzajemne i relacje ze światem⁴⁹. Dzięki technice ludzie, jako ludzkość i jako jednostki, są coraz bardziej niezależni od środowiska, w którym żyją, włączając w to środowisko kulturowe i społeczne, co oznacza jednak zniszczenie organicznych związków ze światem i społeczeństwem.

Zanikaniu silnych autorytetów i wartości towarzyszy w erze nowożytnej pierwszoplanowa rola ekonomii i państwa. Niszcząc naturalne uczucia i więzi międzyludzkie, ekonomia rządząca życiem wydaje się destruować każdy ideał, wstawiając w jego miejsce rachunek korzyści i strat oraz ograniczone pasje⁵⁰. Cywilizacyjna nadrzędność wartości ekonomii i postępu technicznego wymusza na jednostkach dostosowanie się do reguł (między innymi do skrajnej specjalizacji⁵¹), które mają niewiele wspólnego z życiem w sensie tradycyjnym.

Wszechobecność **państwa** zostawia mało miejsca dla **odpowiedzialności** jednostki, która upodabnia się do trybiku w wielkiej maszynie⁵². Nasza solidarność, sprawiedliwość i

⁴⁷ N11, 26[262], s. 185.

⁴⁸ Por. NR3, s. 143-144.

⁴⁹ Por. N11, 25[210], s. 60.

⁵⁰ N10, 22[1], s. 543, oraz PP 1876-1889, s. 84: „Nasza epoka jest epoką pobudzoną, i właśnie dlatego żadna z niej epoka namiętności; podgrzewa się ona nieustannie, bo czuje, że nie jest gorąca – w zasadzie marznie.”

⁵¹ N12, 10[8], s. 386: „**Podział pracy afektów** w obrębie społeczeństwa: tak iż jednostki i stany [społeczne] hodoją **niekompletny**, ale właśnie dzięki temu **pożyteczniejszy** rodzaj duszy. Z jakiego względu u każdego typu w obrębie społeczeństwa niektóre afekty stają się niemal **rudymenarne** (na [skutek] potężniejszego wykształcenia się jakiegoś innego afektu)” oraz ibid., 10[11], s. 387: „Zadaniem jest: uczynić człowieka maksymalnie użytecznym i przybliżyć go, na ile się da, do nieomyślnej maszyny; na to człowiek musi zostać wyposażony w **cnoty maszyny**”.

⁵² Por. ibid., 9[162], s. 367, oraz N13, 11[252], s. 108: „Państwo jako **zorganizowana przemoc...**”. Por. również N12, 10[17], s. 389-390.

inne wartości moralne są zapośredniczone przez państwo, zamiast wyrażać się w osobistym i bezpośrednim kontakcie z innymi, co również ma mało wspólnego z żywą moralnością, angażującą całe życie osoby, w przeciwieństwie do racjonalnego czy ideologicznego wyboru działania. Poza tym państwo spaja społeczeństwo tylko „zewnętrznie”, jako centrum organizacji, zarządzenia, a nie jako wcielenie najwyższych wartości. Wartości moralne z przeszłości są wykorzystywane przez państwo do celów czysto politycznych i użytkowych⁵³.

W takiej sytuacji najczęściej nasze działania mają siłą rzeczy niewiele wspólnego z uczuciami, z naszymi więziami z innymi – z warunkami autentycznej moralności. Tak samo jak nienaturalna jest miłość do wroga, mało prawdopodobne są miłość i autentyczny szacunek dla osób nieznanych czy pogardzanych, czyli wobec prawie wszystkich, wobec anonimowości „wielkiego miasta” i ogólnej zamaskowanej pogardy dla ludzi w dobie nowożytnej⁵⁴. Stąd sztuczność większości moralnych działań, które nie odpowiadają już żywemu środowisku, gdzie miały one istotne znaczenie i którym odpowiadało bogactwo realnych uczuć u ludzi. Na przykład chrześcijaństwo było odpowiednie i naturalne dla pierwszych małych wspólnot, lecz później, oderwane od tych warunków, stało się abstrakcyjne, co według Nietzschego oznacza, że ożywiało niewiele uczuć⁵⁵. Sztuczność jest przeciwieństwem autentyczności uczuć, dzięki którym człowiek nie jest już atomem, lecz żyje w *milieu* (żywiolu), w którym chwilowo świat i „podmiot” stają się jednym, wyzwalając głębokie życie sensu⁵⁶.

II) Powierzchność moralnego sensu litości

Moralność jako narzędzie resentymentu i konformizmu słabych łatwo poddaje się krytyce Nietzschego: nie ma w niej nic osobistego, żywego, a więc też nic głębokiego. Z punktu widzenia „rzeczywistości fundamentalnych” jest oczywiste, że moralność reaktywna czy bezosobowa nie ma żywego, afirmującego związku z rzeczywistościami większymi niż mały człowiek i nieliczni, którzy go otaczają, z którymi zresztą ma on częściowo tylko wymaginowane relacje, zapośredniczone przez obrazy, a nie ucieleśnione w prawdziwych uczuciach. W tego rodzaju życiu nie możemy sobie wyobrazić głębokiego związku z naturą

⁵³ Por. *O nowym bożku*, w: Zaratustra, I, s. 44-45.

⁵⁴ Por. *O mijaniu*, w: *ibid.*, III, s. 168-169, oraz N11, 29[30], s. 288: „Prorok: odkryłem skrywane znużenie wszystkich dusz, niedowierzenie, niewiarę – pozornie dobrze się miewają – są znużone. Oni wszyscy nie wierzą w swe wartości.”

⁵⁵ N12, 10[181], s. 461-462.

⁵⁶ *Ibid.*, 5[29], s. 189.

ani z życiem jako takim, z chaosem itp. Wszystkie te rozległe rzeczywistości nie pojawiają się w perspektywie, w której człowiek tylko reaguje, a co za tym idzie, jego „ciało” i jego wrażliwość rzadko dochodzą do głosu. W ten sam sposób reakcja, jaką stanowi „naskórkowa” litość, natychmiastowa i bezrefleksyjna „histeria” litości na widok jakiegokolwiek cierpienia, którą również zdobi piękne imię moralności, nie zasługuje na długie badanie jej rzeczywistej zdolności tworzenia sensu na głębokim poziomie, chociaż staje się dziś jedną z najbardziej rozpowszechnionych form moralności⁵⁷.

Trudniej jednak było poddać krytyce współczesną Nietzschemu moralność, której fundamentem jest litość i autentyczne współczucie, zwłaszcza, że sam był bardzo wrażliwy, a litość uważał za swego intymnego wroga⁵⁸.

Chciałbym rozważyć ten bardziej pozytywny aspekt nowoczesnej moralności i pokazać, że pomimo pewnej zdolności do jednoczenia się ze światem, człowiek pozostaje w nim na stosunkowo powierzchownym poziomie rzeczywistości. Litość i współczucie to uczucia, które bywają „autentyczne”, żywe, gdy wyrażają pokrewieństwo spontanicznie odczuwane z innymi ludźmi. Współodczuwanie, empatia, opiera się na zdolności Jaźni do utożsamiania się z innymi Jaźniami lub mówiąc bardziej Nietzscheańskim językiem, stanowi zdolność Jaźni do odczuwania życia innych istot jako form własnego życia (jest to według niego sposób „podbijanie” tych istnień, zawłaszczania ich przez realne rozszerzanie się, o ile nie sprowadzają się one do abstrakcji lub wytworów wyobraźni). Można sądzić, że Nietzsche podziwiał ludzi, którzy mocno ucieleśniają tę moralność⁵⁹.

Istnieją różne formy tego rodzaju moralności, ale sądzę, że mogę pokazać za Nietzschem, iż w przeważającej części i nawet w swojej najbardziej udanej postaci pozostaje ona względnie słaba, ponieważ ignoruje prymat mocy jako źródła wartości, w konsekwencji zrównuje wszystkich ludzi (zaprzecza różnicę silny/słaby), w końcu ignoruje lub zaprzecza podstawę życia, jaką jest chaos, co uniemożliwia człowiekowi życie i tworzenie sensu na radykalnym poziomie.

1. Litość ignoruje moc i „zrównuje w dół”

Szczera litość, bardziej aktywna niż wynikająca z reakcji „naskórkowej” litość reaktywna, zachowuje właściwości, które stawiają ją raczej po stronie słabości niż siły. O ile

⁵⁷ Por. Pieniążek, N13, s. 28, oraz idem, *Postłowie w: Friedrich Nietzsche, Zmierzch bożyszczyli jak filozofuje się młotem*, przeł. Paweł Pieniążek, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 107 (o „impresjonizmie moralnym”). Por. *Eskapady niewczesnego*, §37, s. 118.

⁵⁸ Nietzsche obwiniał się o zbyt dużą wrażliwość pod tym względem: zob. N11, 25[20], s. 15.

⁵⁹ Por. N12, 2[180], s. 160-161: „Dwie najbardziej dostojne formy człowieka, jakie spotkałem we wcielonej postaci, <były> doskonałymi chrześcijanami (...) i doskonały artysta ideału romantycznego (...)”

litość skupia uwagę osoby cierpiącej na jej cierpieniu, nie odbudowuje sił afirmatywnych, takich jak potrzeba godności i niezależności oraz pragnienie tworzenia, niezależne od bezpośrednich doznań przyjemności i bólu.

„(...) mąż, który z natury jest panem – gdy więc taki mąż współcierpi, no, to takie współcierpienie ma wartość! Cóż znaczy natomiast współcierpienie tych, którzy cierpią! Albo tych, którzy wręcz propagują współcierpienie! W dzisiejszej Europie niemal wszędzie widać chorobliwe uwrażliwienie i uczulenie na ból, ohydny brak wstrzemięźliwości w skargach, roztkliwienie, które za pomocą religii i filozoficznej bagateli chciałoby nadać sobie polor czegoś wyższego – można mówić wręcz o formalnym kulcie cierpienia”⁶⁰.

„Czy rozumiecie, że wasze współcierpienie dotyczy (...) tego, co musi być formowane, łamane, kowane, rozrywane (...) – tego, co z konieczności musi cierpieć i ma cierpieć?”⁶¹: eksponując i pragnąc ochronić przed większym cierpieniem to, co jest słabe i co z tego powodu powinno być przetworzone, nie ma się wystarczająco szerokiej perspektywy, żeby spostrzec, że człowiek jest materiałem dla samego siebie. Sentymentalizm bólu w swojej słabszej wersji jest symetrycznym odpowiednikiem „religii” wygodnictwa⁶² – nowożytnego hedonizmu, płaskiego i próżnującego, i tak jak on bierze za cel to, co może być tylko środkiem w mocnym życiu. Brak cierpienia wydaje się Nietzschemu ideałem zwierząt i „stada” ludzkiego⁶³. Coś równie zwierzęcego jest w naszej spontanicznej sympatii, w naszej przyjemności bycia razem, co lokuje nasze akty moralne poniżej czynów, podejmowanych niegdyś „ze względu na boga”⁶⁴. Nawet jeśli empatia sprawia, że wychodzimy poza indywidualne *ego* dzięki prawdziwemu byciu jednością ze światem i innymi, to zjednoczenie takie nie opiera się na woli tworzenia sensu, ale na szczęściu samego stanowienia ciała ze światem.

Patrząc z tego punktu widzenia, Nietzsche widzi paradoksalnie we wzorcu współczujących – w Jezusie – człowieka w pewien sposób hedonistycznego⁶⁵, ponieważ ostatecznie podkreśla On przyjemność kochania i bycia kochanym, a jako zło ukazuje ból braku miłości. W ten sposób Jego nauka była jeszcze stosunkowo bliska **buddyzmu**, którego

⁶⁰ PDZ, §293, s. 254.

⁶¹ Ibid., §225, s. 174.

⁶² RW, §338, s. 221.

⁶³ Wspólną cechą egalitaryzmu i litości jest to, że stanowią one wyraz woli zmniejszenia cierpienia dla większości, między innymi przez usuwanie konfliktów i antagonizmów (przy czym same te wartości napędzają nowe konflikty osób coraz bardziej wrażliwych na ból). Cechą zasadniczą silnej moralności jest przeciwnie, to, że potrzebuje silnych antagonizmów do rozwoju swoich sił. Por. N13, 11[140], s. 80 oraz N11, 37[8], s. 482-483.

⁶⁴ PDZ, §60, s. 77.

⁶⁵ Antychrześcijanin, §30, s. 39.

moralność powinna według Nietzschego dominować w Europie pod koniec epoki nowożytnej, biorąc pod uwagę radykalną pasywność wrażliwości i hedonizmu, które leżą u jej podstaw.

Nauczanie i życie tych znamienitych wzorców, Jezusa i Buddy, świadczy o ich wyjątkowej zdolności stanowienia ciała ze światem, o miłości, która wykracza daleko poza ramy życia indywiduum, a nawet narodu (ascetyczna, Pawłowa wersja chrześcijaństwa, która poprzez instytucję Kościoła utrwaliła się w dziejach, jest według Nietzschego całkowitym odwróceniem nauki i życia Mistrza). Jednak w tej mierze, w jakiej obie te doktryny, chrześcijaństwo i buddyzm, podkreślają pragnienie uwolnienia się od cierpienia, pomijają zarazem wartość płynącą z mocy, która jako intensyfikacja życia i tworzenia jest celem sama w sobie.

Ignorowanie mocy widoczne jest także w „egalitaryzmie” współczucia i empatii – współczuć mamy każdemu cierpiącemu, co zaprzecza różnicom między ludźmi. Być może najbardziej ogólna formuła moralna takiej postawy mogłaby brzmieć: „Nie róbnmy tego, czego nie chcielibyśmy, aby inni nam zrobili”, ale, jak zauważa Nietzsche, ta formuła jest tak bardzo ogólna, że aż nieokreślona, a przecież ludzkie pragnienia i awersje dotyczą bardzo różnych rzeczy⁶⁶. Faktycznie (mimo swej nieokreślonej ogólności) odnosi się ona bardziej konkretnie do pragnienia unikania cierpienia i lęku przed odwetem (... nie chcielibyśmy, aby nam zrobiono). Podobnie jak w przypadku hedonizmu, mamy tu do czynienia z tym samym błędem: domyślnym skojarzeniem ogólnej, nieokreślonej „zasady” – „nie szkodzić” innym, z konkretnym motywem, jakim jest pragnienie uniknięcia cierpienia, niewiele znaczącym dla „ludzi mocy”. Moralność jest w tym przypadku narzędziem lub wyrazem słabości woli schyłkowego życia, w odróżnieniu od wzrastającego życia, dla którego cierpienie i przyjemność są drugorzędne. Milcząco negując fakt, że wartość rzeczy zależy od bytu, który nią zawładnie⁶⁷ i wyznając tak ogólną zasadę moralną, współczujący altruista sprowadza szlachetnego człowieka do własnego poziomu. Nawet gdy chce mu pomóc albo mu współczuje, jego pobudki mają charakter egocentryczny⁶⁸. Egalitaryzm moralności współczucia jest spowodowany powszechnym brakiem poczucia rangi („patosu dystansu”), który ma niszczący wpływ na życie ludzi potencjalnie mocnych⁶⁹.

⁶⁶ Zob. N13, 11[127], s. 76-77, oraz *ibid.*, 22[1], s. 479.

⁶⁷ Por np.: „**Bogactwo osoby**, pełnia w [samym] sobie, przelewanie się i dawanie, instynktowny dobrostan i afirmowanie siebie: oto co konstytuuje wielką ofiarę i wielką miłość: afekty te wyrastają na gruncie potężnej i boskiej osobniczości, tak jak, z pewnością, również pragnienie bycia panem, ekspansja, wewnętrzna pewność, że ma się prawo do wszystkiego”. N12, 10[128], s. 437.

⁶⁸ RW, §338, s. 220-222.

⁶⁹ Por. *ibid.* oraz PDZ, §221, s. 167-168.

2. Moralność jako negacja chaosu

Człowiek kierujący się moralnością współczucia podlega kolejnemu zawężeniu punktu widzenia: nie jest zdolny dostrzec i zaakceptować tragicznej strony istnienia. Tragizm, o którym pisałem w rozdziałach 1 i 2, polega na tym, że świat nie organizuje wola doskonałej istoty, która porządkowałaby go w sposób ludzki, moralny i racjonalny. Według Nietzschego wszystko wskazuje na to, że u podstaw świata toczy się gra ślepych sił, które są całkowicie niezależne od wszelkiej ludzkiej moralności.

„Moralność litości” ukazuje jako tragiczny sam fakt cierpienia, bez względu na to, jak się ono przejawia i kogo dotyka. Egalitaryzm tej moralności nie pozwala nawet pomyśleć o „szczyście tragizmu”, jakim jest osłabienie i śmierć „ludzi mocy”. Ponadto, jeśli uznaje się za istotny i nieprzekraczalny fakt, że istnienie wiąże się nieuchronnie z cierpieniem, nie akceptuje się tego faktu, odrzuca się go jako wadę istnienia, jako coś, co czyni istnienie godnym potępienia i w konsekwencji w pewien sposób za godną pożądaną uznaje się śmierć („duch ciężkości”).

Filozofia Nietzschego jest być może jedną z pierwszych koncepcji, które świadomie akceptują tragiczny charakter istnienia i pojęcie wartości chcą budować w oparciu o ten fakt, co zawsze, w sposób mniej lub bardziej nieświadomy, czynił każdy „mocny” człowiek. Inne systemy wartości są w takim czy innym stopniu ucieczką, pragnieniem wyjścia z rzeczywistości (np. buddyzm wprost zaprzecza rzeczywistości świata). Tę właśnie różnicę ilustruje Nietzsche przeciwstawnymi obrazami Ukrzyżowanego i Dionizosa, archetypowymi postaciami religii litości i „religii” mocy⁷⁰. Pierwszy wzywa do miłości, pomimo cierpienia, drugi akceptuje cierpienie jako powód do chwały, ponieważ jest nieodłączne od mocy, od rozwijającego się życia – *amor fati*. Jedynym realnym sposobem symbolicznego osvajania czy „przewyciężenia” tragizmu, sprostania temu największemu wyzwaniu dla tworzenia sensu, jakie stawia świat, jest życie w nim, budowanie na nim, rozwijanie siły, której sam tragizm jest częścią, nawet jeśli w głębokim sensie czyni życie mocnego człowieka żywą raną.

Ciemną stroną istnienia, którą Grecy wyrażali poprzez tragizm, a chrześcijanie wczesnej nowożytności poprzez grozę obojętnego, nieskończonego wszechświata (Pascal⁷¹),

⁷⁰ „Dwa typy: Dionizos i Ukrzyżowany.

(...) **Nie** jest to różnica odnosząca się do męczeństwa – ma ono tylko inne znaczenie. Samo życie, jego wieczna płodność i jego wieczny powrót warunkują mękę, zniszczenie, wolę unicestwienia...

w drugim wypadku cierpienie, „ukrzyżowany jako niewinny” stanowią zarzut przeciwko temu życiu, formułę jego potępienia.” N13, 14[89], s. 240-241.

⁷¹ Zob. np. B. Pascal, *Myśli*, wyd. cyt., §84, s. 51-60.

ujawniło znów „największe wydarzenie” nowożytności – „śmierć Boga”, pozostawiające w duszy zdolnej do czczenia życia bezprecedensową w historii pustkę. Jednak, uważa Nietzsche, to doniosłe wydarzenie dostrzega tylko niewielu nowożytnych. Bóg nadal istnieje w życiu większości, lecz nie jako życie ani miłość, tylko w upiorny sposób: poprzez moralność i stare pojęcia substancji, przyczynowości, finalizmu, Ja, obiektywnego sensu wszechświata, prawdy, itd. W IV księdze *Radosnej wiedzy* Nietzsche nazywa te pojęcia i wartości „cieniem Boga”. Tylko „prorok”, który, tak jak człowiek wrażliwy na elektryczność w atmosferze może przeczucić zbliżanie się burzy, na podstawie tego, czego już w sobie doświadczał, mógł zapowiedzieć nadciągające konsekwencje tego wydarzenia⁷².

To właśnie zniknięcie Boga stawia dziś świadomego i mocnego człowieka w obliczu chaosu. Teraz każde „rozwiązanie” jest przedwczesne i niewystarczające, byłoby sposobem zaprzeczania pustki, chaosu, co uniemożliwiałoby tworzenie sensu na radykalnym poziomie, a zatem uniemożliwiałoby głębokie życie. Człowiek uznający normy moralne neguje chaos, przyjmuje od świata tylko to, co odpowiada jego ideałowi, który jest projekcją „życzeniową”. Toteż obrońcy nowożytnej moralności, a nawet najlepsi z ludzi propagują zastane ideały i w ten sposób przeszkadzają w tworzeniu nowych, będąc nieświadomi tego, że biorą aktywny udział w dekadencji ludzkości. Tak można zrozumieć następujący cytat: „zadowoleni [są] najbardziej niebezpieczni ([ci, którzy są] zadowoleni z danych ideałów) (...)”⁷³.

W czasach „śmierci Boga” „litościwi” przejmują się drugorzędnymi nieszczęściami, podczas gdy to epokowe wydarzenie pociąga za sobą coraz bardziej nieuchronne i ciężkie pytanie: Po co?⁷⁴ Człowiekowi nowożytnemu najbardziej potrzeba symbolu, zdolnego przezwyciężyć chaos, potrzeba wielkiej mocy, aby znaleźć sposób na zebranie wielkich sił, co stanowi pierwszy warunek, aby nadać życiu mocny sens. Moralna litość wydaje się pod tym względem rodzajem ucieczki, pozwalającej mu uniknąć walki.

III) Rozproszenie i sprzeczność sił

Badając poniżej różne nowożytne formy wartościowania i ich sprzeczności, postaram się poprzez analizę istotnych zjawisk uwypuklić ważny warunek życia zmysłu moralnego i samego twórczego człowieka – lud. Aby siła i głębia życia moralnego mogły osiągnąć u

⁷² Por. NF-1880,4[212]: „(...) und die Menschen der feinen Witterung, die man ehemals Propheten nannte, die aber nur empfänden und sahen, was an ihnen geschah (...)”. („A ludzie o subtelniejszych przeczuciach, których dawniej nazywano prorokami, ale którzy tylko czuli i widzieli to, co im się stało” – tłum E.L.).

⁷³ NF-1883,18[17]: „die Zufriedenen am meisten gefährlich (zufrieden mit den gegebenen Idealen) gar die zufriedenen Dusterlinge”. (tłum. i przyp. – E.L.).

⁷⁴ Por. N12, 9[43], s. 313 oraz N11, 39[15], s. 516.

wyjątkowych osób swój kulminacyjny punkt, trzeba, aby te cechy rozwinęły się w ludzie, pośród którego one żyją. Pod tym względem niezrównanym wzorem są dla nas antyczni Grecy. Wyraźna świadomość współczesnych słabości i sprzeczności może nam pomóc, poprzez kontrast, w doprecyzowaniu koncepcji mocnego człowieka, może być także impulsem do tworzenia sensu na poziomie radykalnym poprzez oderwanie się od dominujących obecnie powierzchownych ocen i refleksję nad warunkami możliwości nadejścia „żywego ludu”.

1. Brak konieczności witalnej

„Konieczność”⁷⁵ ma dla Nietzschego szczególne znaczenie. W przypadku człowieka, w dziele czy w ludzie (*das Volk*), „konieczności” wydaje się odpowiadać pewne „maksimum sił”. To stan, w którym siły są nateżone i skupione (np. na woli przetrwania i budowania życia organicznego), odpowiadają głębokim potrzebom witalnym wznoszącego się życia, jak np. długotrwała dyscyplina tworząca ciągłość pokoleń⁷⁶, gdy stają przed trudnymi warunkami, które zmuszają ludzi do pełnego rozwoju samych siebie. Wszystkie te okoliczności nadają dziełu w szerokim sensie jego konieczność, przez gęstość nagromadzenia sił.

Co oznacza konieczność w dziedzinie moralności? Tym, co dawało moralności całą jej siłę i jej konieczny charakter, był lud. Historycznie jest ona dziełem ludu, odpowiadającym jego żywotnym potrzebom, afektom, zdolnościom i zależnym od okoliczności, w jakich żył. Dopiero w późnej i stosunkowo „dekadencjonalnej” epoce pojawiają się indywidualne kodeksy moralne, a moralność zbiorowa jako taka zatraci wtedy swoją moc, swoją konieczność⁷⁷. Jest poetyckie piękno w Nietzscheńskim opisie archaicznych ludów, którym twórcy wartości ukazali ich „tańczącą gwiazdę”, ideał, cel, który zawisł nad nimi i pokochał ich pewną szczególną miłością. Gdyby jednak „miłość celu” nie istniała już w jakiś sposób wśród ludu, nauki twórców wartości pozostałyby puste i nieskuteczne.

Lud, który tworzy swą własną, „konieczną” moralność, wyrażającą jego istotę i integrującą jego dzieje, posiada ogromne siły witalne, odpowiadające głębokim potrzebom

⁷⁵ Por. N10, 5[1]188, s. 206.

⁷⁶ Por. N11, 25[210], s. 60: „Wcześniejsze środki pozyskiwania jednakowych ciągnących się przez długie pokolenia istotnych rzeczy (...) Rozdrobnienie posiadłości ziemskiej cechuje obecnie odmienną tendencję: gazeta (w miejsce codziennej modlitwy), kolej, telegraf (...)”. Por. również N12, 10[11], s. 430: „Najliczniejsi przedstawiają człowieka jako cząstkę i szczegół”.

⁷⁷ Por. PDZ, §262, s. 232-234 oraz N11, 35[20], s. 430. Według Nietzschego ten rozkład zaczyna się wraz z Sokratesem, który chciał narzucić wymóg świadomości i logiczności jako kryterium wartości. „*In praxi* oznacza to, że sądy moralne zostają wyrwane z ich warunkowości, z której wyrosły i jedynie w której mają sens (...)”. N13, 14 [111], s. 257.

zdrowego życia w obliczu jego trudnych warunków. Na przykład Żydzi przed deportacją do Babilonu czy Grecy w epoce przed Sokratesem zdołali i „musieli” rozwinąć bardzo wielkie siły. Moralność była dla nich zbiorem wartości i zasad, które pozwalały zachować spójność społeczną i zwiększać siłę, gloryfikować swoje główne afekty: stanowiła instrument przetrwania i życia afirmatywnego. Żywili więc podziw dla sił, przekraczających siły jednostek, który wyrażał się i wzmacniał w moralności powszechnej.

Potem, jak uważał Nietzsche, nastąpił proces uniwersalizacji wartości moralnych i zrywania ich związku z życiem ludu, który je wytworzył. Po raz pierwszy był on widoczny u Żydów w epoce niewoli babilońskiej. W odróżnieniu od wartości wyznawanych przez wrogów, uznawali wówczas własny kodeks moralny za „moralność w ogóle”, co sprzyjało ich przetrwaniu i utrzymywaniu własnej tożsamości w czasie, gdy nie mieli własnego państwa. Był to jednak początek procesu, który odcinał wartości moralne, traktowane odtąd jako cele same w sobie, od warunków życiowych i afirmatywnych życia ludu. Epoka nowożytna to według Nietzschego konieczne następstwo owego „nihilistycznego” procesu, a abstrakcyjność wartości moralnych, które nie odpowiadają już żadnej rosnącej konieczności życiowej, jest przejawem rozkładu celów, ideałów i ludu (*das Volk*) ujarzmionego przez państwo, używające różnych narzędzi, aby nadzorować zgromadzone jednostki⁷⁸.

Zanim państwo stało się bezosobową „maszyną”, utraciło już zdolność ucieleśniania i narzucania trwałych i żywych wartości moralnych, według Nietzschego głównie za sprawą długiego panowania chrześcijańskiego ideału, poprzez który człowiek stracił własny „punkt ciężkości”, poczucie wymogów rosnącego życia⁷⁹. Silne arystokracje, spajane więzami krwi, herbu i honoru rozpadły się na rzecz „wolnych” jednostek. Jednak ich wolność, w przeciwieństwie do arystokratycznego wolnego wyboru konieczności wzmacniania głębszych i żywych sensów, która jako warunku możliwości potrzebuje silnej ręki tyrańca, żeby uczyc „wewnętrznego tyrańca”⁸⁰ przez kilka pokoleń, pozostawała najczęściej zawieszona w próżni, bez oparcia⁸¹. Z braku takiej władzy straciliśmy poczucie potrzeby pracy nad pokoleniami, wierzymy w sztuczne wartości, którym nie odpowiadają dawne siły. „Nasze czasy pasożytniczą i żyją z moralności czasów wcześniejszych”⁸².

⁷⁸ W społeczeństwach znanych Nietzschemu postępuje atomizacja i bezosobowość, dlatego zamiast o osobach, można mówić o „jednostkach” ludzkich, „wolnych” w granicach prawa i obyczaju.

⁷⁹ Por. N13, 11[148], s. 83-84.

⁸⁰ N11, 37[14], s. 488.

⁸¹ Por. N13, 14[208], s. 330.

⁸² N11, 34[11], s. 357.

Wolność „jednostek”, a nawet inteligencja teoretyczna⁸³ są sprzeczne z doskonałością bycia, działania, woli. Doskonałość, czyli stan, w którym świadomość nie dystansuje się od bycia, powstaje jedynie przez długą i systematyczną pracę nad życiem, tak jak w przypadku artysty, który dąży do jednego celu, czy w przypadku wielkich ludów, które, jak Rzymianie budowały dla stuleci. Stąd Nietzscheańska krytyka optymistów, ludzi wyższych, wolnomyślicieli burzących tradycję na rzecz rozumu, który sam w sobie nie posiada sił, aby stworzyć i ożywić lud. Wszyscy oni mają wspólnego przodka w osobie Sokratesa, jednego z pierwszych radykalnych krytyków zastanego porządku społecznego, działających w imię rozumu: „moralność dla jednostek wbrew gminie i jej statutowi zaczyna się z Sokratesem”⁸⁴.

Nie ma już „despotycznych” instytucji, w których paradoksalnie wolność nabiera całego swojego znaczenia dla różnych warstw społeczeństwa⁸⁵.

„Wystarczy tylko spojrzeć na naszych artystów: przecież niemal wszyscy na skutek rozpuszczenia ulegają zagładzie. Przestali być tyrańscy, odczyli się też tyranizowania samych siebie. (...) Wszystko słabnie, wszystko bowiem pragnie większej wygody”⁸⁶.

Jeśli nie istnieją już ludy (w państwach obywatele nie żyją „życiem ludu”), tym mniej możemy mówić o „konieczności” nowożytnej moralności, która wydaje się najczęściej odgrywać jedynie rolę wymagowanej gloryfikacji słabych sił lub środka zapewniającego spokojne życie. Moralność straciła swoją moc i konieczność, stąd teatralne, histrioniczne przeżywanie i podkreślanie wagi norm, zasad i wartości przez nowożytnego „człowieka moralnego”⁸⁷. Gdy brak prawdziwie przekonujących wartości i ich spójnej hierarchii, moralność staje się narzędziem ideologii wmawiającej nam, że żywe wartości, a w związku z tym prawdziwe społeczeństwo istnieje faktycznie jako naród (*das Volk*). Dzięki niej zachowujemy się „tak jakby” społeczeństwa wiodły rzeczywiste życie. Utrzymuje ona w ten sposób słabość i faktyczne rozproszenie sił pod onieśmielającym pozorem uroczystej jedności.

⁸³ Por. N10, 5[1]214, s. 209.

⁸⁴ NF-1880,4[77]: „Die Moral für Individuen trotz der Gemeinde und deren Satzung beginnt mit Sokrates”, (tłum. E.L.).

⁸⁵ Instytucja Kościoła była przez długi czas takim „tyranem”, który pośrednio umożliwiał pojawianie się najbardziej wolnych duchów, takich jak Montaigne, Pascal, Leibniz, itd. Por. N11, 34[92], s. 377.

⁸⁶ Ibid., 34[68], s. 370, por. również: ibid., 37[14], s. 488 : „Idzie coraz gorzej dla wybitnych artystów, czyż nie giną oni prawie wszyscy ze swojej wewnętrznej anarchii? Nie są już tyranizowani z zewnątrz, przez tablice o absolutnej wartości kościoła czy dworu; nie uczą się już kształcić swojego „wewnętrznego tyrańca”, własnej woli”. „A to, co jest prawdziwe w przypadku artystów, jest prawdziwe, w wyższym i bardziej szkodliwym sensie, w przypadku filozofów. Gdzie są teraz wolne duchy? Pokażcie mi dzisiaj wolnego ducha!”

⁸⁷ Por. ibid., 34[98], s. 379.

2. Sprzeczności między moralnością a zasadniczymi wartościami świata nowożytnego.

Skutkiem tego braku konieczności jest coraz bardziej widoczna sprzeczność między różnymi wartościami, które motywują nowożytnego człowieka. Prowadzi ona do rozproszenia sił, co jeszcze bardziej osłabia członków takiego społeczeństwa.

2.1. Wewnętrzne sprzeczności moralności nowożytnej

Jedną ze sprzeczności w nowożytnym świecie moralnym tworzą dwa opozycyjne typy moralności, które badałem powyżej: moralność bezosobowego prawa (norm, zasad, reguł) i bardziej osobista moralność autentycznej litości, oparta na wrażliwości osoby, a nie na bezosobowym prawie. Innym przykładem sprzeczności jest wieloznaczność pojęcia „dobrego” człowieka, wynikająca zdaniem Nietzschego z braku opisywanej wyżej konieczności moralnej, który pociąga za sobą brak ideałów, „celów”:

„Wszystkie cele uległy unicestwieniu: oceny wartości obracają się przeciw sobie nawzajem, nazywa się dobrym tego, który idzie za głosem serca, ale też tego, który słucha tylko nakazu swego obowiązku, nazywa się dobrym łagodnego, zgodnego, ale też dzielnego, nieugiętego, surowego, (...) nazywa się dobrym wspaniałego, szlachetnego, ale też kogoś, kto nie pogardza i nie odwraca wzroku, nazywa się dobrym dobrodusznego, unikającego walki, ale też żadnego walki i zwycięstwa (...)”⁸⁸.

Należy zauważyć, że tego rodzaju sprzeczności nie pojawiają się jedynie w obrębie tego samego społeczeństwa (co nie wykluczałoby silnej spójności moralnej łączącej pojedyncze osoby), ale równie często widać je u tej samej osoby.

Jednak według Nietzschego najgłębsza sprzeczność i niespójność moralności tkwi w jej nowożytnej ewolucji. W epoce nowożytnej systemy i poglądy moralne zyskują autonomię, uniezależniają się od wiary religijnej, mimo, że wspólnie z kulturą, do której należą, wywodzą się z chrześcijaństwa i wzrastają w otoczeniu zachowującym w sobie wiele jego cech. Pozostawiona „samej sobie”, autonomiczna moralność jest zawieszona w arbitralnej pustce naszego bezładnego posłuszeństwa i wydaje się skazana na erozję przez wszystkie wstrząsy nowożytnego życia, w szczególności przez dominację w nim modelu myślenia ekonomicznego.

⁸⁸ PP 1876-1889, §141, s. 101-102.

Paradoksalnie, Nietzsche przedstawia swą krytykę zastanej moralności jako najbardziej autentyczny i konsekwentny wyraz samej moralności, ponieważ ma na celu zachowanie płodnej siły, którą zawiera, uwolnienie jej od sprzeczności, przywrócenie jej całego potencjału w obliczu nowożytnego tchórzostwa i niewierności, zniekształcających jej obraz, nadając mu fałszywy charakter. W *Genealogii Moralności*, wyjaśniając, że ideał prawdy sam w sobie ma proveniencję i naturę moralną⁸⁹, Nietzsche wskazuje drogę do nowej, silnej i spójnej moralności, która nie będzie już bezosobową moralnością absolutnego obowiązku (i resentymentu) ani moralnością litości, ale „moralnością” twórcy sensu, „konieczną” z miłości do dzieła.

2.2. Sprzeczność moralności z dążeniem do przyjemności i do władzy

Wszechobecność wartości hedonistycznych widoczna czy to w postaci pogoni za biernymi przyjemnościami, czy w bardziej aktywnej postaci dążenia do władzy, uniemożliwia spójność zachowań moralnych człowieka, a tym samym go osłabia. Mimo niekiedy spektakularnych osiągnięć, jego sposób działania zdradza fundamentalną bierność: nie zna on sił nadrzędnych, które potencjalnie mogłyby go zdominować. Nowożytna moralność ulega generalnej niezdolności współczesnego człowieka do bycia konsekwentnym. Tę osłabiającą niekonsekwencję w najbardziej zwięzły i mocny sposób przedstawia Nietzsche, kiedy diagnozuje chorobę nowożytności, wskazując trzy główne, ściśle powiązane z sobą „środki pobudzające”, jakie najczęściej ludzie sobie aplikują: brutalność, niewinność (idiotyzm) i sztuczność⁹⁰. W skutek powtarzalności reakcji, za którymi nie mogą nie podążać, te trzy pozornie niekompatybilne środki stają się w luźnej i niespójnej duszy nowożytnego człowieka jego cechami.

Nie wywołując sprzeciwu moralnego ani intelektualnego oporu, „sentymentalna” moralność, najbardziej niewinna i naiwna („idiotyczna”) współlistnieje z brutalnością, najlepiej wyrażającą się w materialistycznym egoizmie współczesnego człowieka. Kontrast między praktyczną posesywnością „za wszelką cenę” i „niewinnym” współczuciem żywionym dla „biednych” podkreśla „idiotyzm” takiej moralności, jej sztuczność. Kulturuje

⁸⁹ Zob. GM III, §27, s. 171. Por.: „samokrytyka moralności jest równocześnie fenomenem moralnym”, N11, 25[443], s. 113; zob. *ibid.*, 25[455], s. 115.

⁹⁰ PW, s. 97.

się ją głównie po to, aby przy najmniejszym wysiłku mieć czyste sumienie⁹¹ i podtrzymywać porządek, który zapewnia sztuczny szacunek dla „godności” człowieka.

Ta sztuczność sama w sobie prowadzi do stopniowego zanikania ideału (moralności), zastępowanego przez bardziej prymitywne afekty, takie jak pragnienie władzy czy przyjemności. Jesteśmy świadkami erozji wszelkich ideałów na rzecz jednostkowego (czy rodzinnego) poszukiwania własnej korzyści. W takiej sytuacji nie ma miejsca dla szczerego altruizmu, skoro druga osoba jest nam najczęściej obojętna. Moralność sprowadza się do powierzchownych, „spektakularnych” gestów, ponieważ ekonomiczny model myślenia przekształcił więzi społeczne w pozory.

Nasze społeczeństwa dążą do upowszechnienia zimnej kalkulacji i jednocześnie do nieludzkiego upojenia (przeważnie upojenia władzą, por. poniżej), jak to potwierdza obecna dominacja materializmu („Straszliwe niebezpieczeństwo: że stopią się z sobą ożywiony ruch amerykańsko-polityczny i pozbawiona charakteru (*haltlose*) kultura uczonych”⁹²), zupełnie niemoralnego, pomimo głośzonych haseł. Tendencję tę wzmacnia aktualne znaczenie nauki w służbie technologii, która skupia się na materialnym aspekcie ludzkiego życia i skłania do odrzucania wartości w nieistotnej gospodarczo sferze subiektywnej.

Brak woli, który według Nietzschego charakteryzuje epokę nowożytną, widoczny jest również w tendencji do skupiania się na tym, co najbliższe w czasie i w przestrzeni. To samo dotyczy dziedziny moralności, a w szczególności doraźnej pomocy filantropijnej, z której Nietzsche kpił, o ile była wyrazem naiwnego sentymentalizmu i miłości własnej bogatych, żyjących z zysków czerpanych z zimnej kalkulacji sił społeczeństwa. Pod tym względem krytykowany przez Nietzschego socjaliści są bardziej konsekwentni, gdy twierdzą, że moralność nie ma większego sensu, póki społeczeństwo się nie zmieni. Hipokryzja tkwi również w tym, że jeśli bogactwo jest centralnym celem ludzkiego dążenia do szczęścia i jedną z podstawowych oznak wartości jednostki, nasze współczucie koniecznie miesza się z pogardą dla biedy. Nie można jednocześnie podziwiać bogactwa i nie pogardzać ubogimi.

Widać, że prawo, tak jak każda umowa, jest zależne od układu sił, a nie od moralności. Tworząc narzędzia do obrony własnych interesów, prawo, szczególnie w dobie nowożytnej, daje wyraz siłom egoistycznym, przy okazji coraz bardziej eksponując kontrast i sprzeczność między rzeczywistym dążeniem do własnej korzyści, a nierealnym

⁹¹ Por. N10, 24[18], s. 581 oraz PDZ §24, s. 37.

⁹² NF-1872,19[21]: “Schreckliche Gefahr: daß das amerikanisch-politische Getreibe und die haltlose Gelehrtenkultur sich verschmelzen” (tłum. E.L.).

uzasadnieniem moralnym takiego dążenia, „coraz bardziej płaskim i stereotypowym”⁹³ (nawet naturalne instynkty altruistyczne stanowią tutaj przeszkodę, a naturalne uczucia zostały zastąpione potrzebą uznania).

Przede wszystkim jednak panujący model „*homo economicus*” wydaje się odzierać człowieka z szacunku dla siebie samego i dla innych. Posiadanie jako miara pozycji w hierarchii społecznej i dążenie do wzbogacenia się jako narzędzie zdobywania pożądanej pozycji sprawiają, że człowiek nie ma w sobie „siły plastycznej” próbującej wyrażać się w życiu, które dzięki temu może stać się dziełem⁹⁴, że staje się „barbarzyński” i budzi głównie złe emocje towarzyszące rywalizacji i konkurencji, a to zagraża moralności. Ludzie, ubodzy czy bogaci, potrzebują przede wszystkim nowych wartości, które wzbudziłyby nowy rodzaj szacunku dla człowieczeństwa, odpowiadający nowożytniej rzeczywistości. Swój brak realnej mocy starają się maskować „własną mocą nabywczą” i rekompensować wszelkiego rodzaju „upojeniem”, a zwłaszcza upojeniem władzą, tą „małą” mocy, tak jak karzeł jest „małą” Zaratustry. Jednak pragnienie władzy (*die Macht*⁹⁵) nie od dziś stoi w sprzeczności z moralnością: wydaje się, że są to „siły” nie do pogodzenia.

Od zarania ludzkości po współczesność władza w każdej postaci była przedmiotem czci, jak to pokazują historyczne ślady kultu otaczającego symbole władzy, hierarchii i bogactwa, czy obecny kult nauki i techniki jako narzędzi władzy nad światem i ludźmi. Pragnienie władzy-działania (*machen*) jest co prawda jedną z form „woli mocy”, stanowiącej jądro każdej istoty żywej i jako takie naturalnie i nierozzerwalnie wiąże się z człowiekiem. Niemniej, jeśli istnieje pewien historyczny postęp ludzkości, jest to postęp w sublimowaniu energii-*Macht* własnych instynktów i namiętności. Ten proces, który ma swoje źródło w świadomości, przemieszcza życie naszych instynktów z „ciała” do „umysłu”. Jednak pragnienie samej władzy (*die Macht*) jako takiej jest zdegradowaną formą woli mocy: jest brutalne, heteronomiczne, bezduszne⁹⁶. „Zawsze padamy na kolana przed siłą – według starej służebnej postawy – jednak jeśli trzeba określić stopień zasłużonej czci, jedynie stopień rozumu w łonie siły jest rozstrzygający: trzeba dokładnie zmierzyć, do jakiego

⁹³ NF-1880,6[163], tłum. E.L.

⁹⁴ RW §40, s. 70-71.

⁹⁵ W języku niemieckim *die Macht* oznacza zarówno moc (energię), jak i władzę ukierunkowaną, sprawczość. *Die Macht* żywych organizmów angażuje ich moc-energię w ukierunkowane działanie (*machen*), natomiast u ludzi z tej organicznej funkcji działania-*machen* rozwinęła się swoista zdolność tworzenia (nadawania) sensu i władania symbolami, *die Macht*, władza symboliczna. Jednym z jej efektów stało się „nadawanie władzy” i tworzenie „urzędów” dysponujących energią i działaniem (*Macht* i *machen*) podległych im „jednostek”, innym – przemoc (*die Übermacht*), siłowe przejęcie władzy-urzędu. Konstruktwna filozofia Nietzschego i w dużej mierze jego filozofia krytyczna czerpią inspiracje z tej głębokiej, pradawnej intuicji wskazującej na niemal organiczną jedność sensu *machen-Macht*, wyrażonej w leksyce niemieckiej.

⁹⁶ Por. LA, §42 i §43, s. 50.

stopnia siła została pokonana przez coś wyższego, w służbie czego stała się odtąd narzędziem i środkiem!”⁹⁷. O wartości ludzkiej woli mocy nie rozstrzyga więc sama ilość siły (*die Kraft*) czy witalnej energii-*Macht* człowieka. Wartość tę tworzy moc-*Macht*, wola tworzenia celów, wola zbierania energii i kierowania jej „strumieniem” zgodnie z tym, co człowiek czuje i myśli. Owo „wyższe”, dla którego siła i energia są tylko narzędziami i środkami, w licznych dziełach Nietzschego nazywane jest „umysłem” (*der Geist*).

To oczywiste, że jako żywe organizmy ludzie uginają się wobec siły (*die Kraft*). Ich służalcza postawa wobec przewagi sił nie byłaby jednak tak nieznośna, gdyby większość z nich nie wyznawała równocześnie pochwały słabości i nakazu miłości bliźniego. To być może najbardziej rażąca sprzeczność w umyśle nowożytnego człowieka.

„Spoglądać ukradkiem na moralność panów, **dostojną** moralność (islandzka saga jest nieomal jej najważniejszym źródłem), a przy tym mieć na języku przeciwstawną naukę, naukę o ‘ewangelii maluczkich, o potrzebie zbawienia!’”⁹⁸.

Ludzie nie tylko czczą władzę i przyznają jej najwyższe miejsce w hierarchii społecznej (co samo w sobie jest sprzeczne z wymaganiami moralności egalitarnej), ale domagają się, by była to „władza moralna” czy sprawiedliwa. Słabi chwalą miłosierdzie, ale w imię wartości, które mają bezlitośnie zmiażdżyć „złych”, „silnych”, co pokazuje miarę ich resentymetu.

Jak widać, ludzkie działania są mieszanką egoizmu i altruizmu, duchowości i materializmu, indywidualizmu i kolektywizmu, sentymentalizmu i oziębłości, egalitaryzmu i chęci dominacji itd.⁹⁹. W konsekwencji nasze siły rozpraszają się, a uznanie poszczególnych wartości musi być powierzchowne, jakakolwiek byłaby intensywność naszych emocji. Moralność traci wtedy całą swoją rzeczywistą siłę, stając się jedynie fasadą, „sentymentalnym” usprawiedliwieniem przeciętności i brutalności nowożytnego człowieka. Rozbieżność pomiędzy działaniem i wyznawanymi poglądami oraz uparte jej niedostrzeganie wcale nie są „niewinne”, czyli pozbawione skutków: przeciwnie, to „idiotyzm” nowożytnego umysłu.

⁹⁷ Jutrzenka, §548, s. 247-248; „siła” w tym cytacie – *die Kraft*, <http://www.nietzschsource.org/#eKGWB/M-548>

⁹⁸ PW, s. 120.

⁹⁹ N11, 25[462], s. 116: „Nosimy w sobie wielość instynktów, jesteśmy wszak dziedzicami ludzkich rodów, którym przyszło żyć wśród najróżniejszych warunków istnienia. Kto się podaje za ‘prawdomównego’, jest prawdopodobnie osłem bądź oszustem”.

Konkluzja

Aby powierzchownie nadać więcej wartości swojemu życiu, człowiek nowożytny używa starych i szacownych nazw, mimo, że nie odpowiadają nowej rzeczywistości¹⁰⁰. Historia pokazuje nieustanne przewartościowanie wartości: na przykład miłość bliźniego czy szacunek wobec człowieka – trudne wymagania postawione wobec wrażliwości starożytnych Rzymian – w erze nowożytnej stały się miłością „człowieka wrażliwego”. Nowożytny mit „osoby” zrównuje i gloryfikuje „człowieczeństwo” mimo słabości i przeciętności wielu, nazbyt wielu ludzi, stanowi ideologiczne przebranie czy też maskę naszej słabości. Ale jak możemy szanować osobę, skoro nie ma prawdziwych osób¹⁰¹?

Egalitaryzm jest powszechnie deklarowany (i powszechnie nieuznawany), ale jego „oczywistość” wynika być może głównie z tego, że nie istnieje już dla niego prawdziwa alternatywa. Nie możemy dostrzec stronniczości tego poglądu, ponieważ nie ma już przeciwnej strony. Żeby przywołać ją do życia, trzeba być „niewczesnym”, stać jedną stopą w innej epoce i mieć zdolność trafnego diagnozowania, umieć oceniać układy sił. Tą przeciwną stroną egalitaryzmu były indywidualne, wyrastające z „patosu dystansu” moralności „wolnych duchów”¹⁰², „panów”, którzy ignorując wartości wspólnotowe (pospólne, pospolite), tworzyli własną „konieczną” moralność. Moralność nowożytnych nie ma w sobie nic z „konieczności” ani z „największego ciężaru”¹⁰³, zatraciła w ogóle wagę i znaczenie, o czym świadczy deklaratywne zwycięstwo wartości powszechnych. Unieważnienie „problemu” moralności wydaje się uniemożliwić pojawienie się ludzi „moralnych” w mocnym sensie, zamykając horyzont ludzkich ideałów w bezpłodnych granicach powszechnych norm, zasad i obowiązków. „Największym problemem dla Nietzschego nie jest istnienie moralności stada, ale to, że nie ma innej moralności, nie ma wielości moralności”¹⁰⁴. W konsekwencji być może definitywnie tracimy poczucie osobistego posłuszeństwa na rzecz przestrzegania bezosobowych reguł. „**Posłuszeństwo stało się autonomiczne**, nie odpowiada żadnemu rozkazowi, który byłby innym biegunem, biegunem „panów”; drugi biegun jest już tylko pustą fikcją, bez miejsca na ziemi, wyobrażeniową machiną do wytwarzania dynamiki postępu czy odkupienia”¹⁰⁵.

¹⁰⁰ PDZ, §212, s. 157.

¹⁰¹ Por. N12, 10[59], b), s. 410.

¹⁰² Wolne duchy, *die Freigeister*, to także „wolne umysły”, wolnomyśliciele (*der Geist* – duch, umysł).

¹⁰³ WR, § 341, s. 282.

¹⁰⁴ Dorian Astor, *Nietzsche, La détresse du présent*, wyd. Gallimard, Paris 2014, s. 291 (tłum. E.L.).

¹⁰⁵ Ibid.

Moralność „słabych” ujawnia tutaj według Nietzschego swój ostateczny cel: zniszczenie możliwości panowania, a nawet pojawienia się „silnych”, czyli ludzi zdolnych do stworzenia mocnych wartości. Pozorna bezinteresowność „słabych”, poza ich skłonnością do posłuszeństwa i do udziału w wyobrażonej władzy (mającej jednak rzeczywiste skutki w postaci presji moralnej wywieranej na „innych”), może być motywowana chęcią dominacji nad „silnymi”. Staje się wówczas sposobem ukrywania takich negatywnych uczuć, jak wyrzuty sumienia, resentyment, narcyzm, strach wobec życia i daje iluzoryczną namiastkę mocy w postaci (choćby wyobrażonej) władzy.

Długotrwała presja moralności na mocnych ludzi, która według Nietzschego stała się główną przyczyną ich zniknięcia, ukazuje dziś coraz bardziej swoje nihilistyczne działanie. Sama moralność, nie odpowiadając już aktywnym potrzebom życiowym, ale przede wszystkim potrzebom reaktywnego życia, coraz bardziej traci kontrolę nad duszami, co według Nietzschego prowadzi do katastrofy: jednostki nie będą już uważać, że wartości istnieją „same w sobie”, lecz skupią się wyłącznie na swoich małych korzyściach, których rozumienie się zmienia (poszukiwanie przyjemności, zgodnie z pragnieniami chwili), co spowoduje dezintegrację jednostki, jej przejście w pewnego rodzaju stan „płynny”, utratę wszelkich dążeń oprócz dążenia do przyjemności¹⁰⁶. Zanik moralności będzie zatem katastrofą, ale dla Nietzschego rozwiązaniem nie jest utrzymanie, na ile to możliwe, jej wpływów, ponieważ ona sama, radykalnie, jest źródłem utraty witalności. Zamiast chodzić „krokiem raka”¹⁰⁷, Nietzsche pragnie w pewien sposób nieuchronnego, jego zdaniem, zniszczenia ładu tradycyjnie związanego z moralnością, bo tylko w ten sposób można próbować stworzyć wartości na korzystnych dla życia podstawach.

W tej sytuacji Nietzsche widzi nadzieję tylko w pojawieniu się nowych, wyjątkowych ludzi, którzy potrafią tchnąć życie w społeczeństwo.

Jeśli jednak w dziejach tylko żywotny lud mógł tworzyć konieczną dla siebie moralność, możemy się zastanawiać, dlaczego Nietzsche poświęcił tak mało uwagi badaniu warunków zaistnienia takiego ludu. Wydaje się, że jedną z przyczyn mogło być wielkie rozczarowanie ruchem zapoczątkowanym przez Wagnera, którego sztuka, jak sądził, miała dać impuls do odrodzenia narodu¹⁰⁸ niemieckiego. Jednak wydaje się, że nie dostarczył mocnych kontrargumentów przeciwko pierwotnej idei, że lud jest pierwszym warunkiem

¹⁰⁶ N10, 4[83], s. 147.

¹⁰⁷ Eskapady niewczesnego, §43, s. 125-126.

¹⁰⁸ Nietzsche używał w tym kontekście słowa *das Volk* (lud, ludzie, naród, pospólstwo), a nie *die Nation* (nacja, naród) stosownego w odniesieniu do struktur politycznych.

pojawienia się mocnego człowieka. Paradoksalnie, jeśli weźmie się pod uwagę lud jako „ciało”, a wyjątkowego człowieka jako „umysł”, Nietzsche uznaje w tym przypadku autonomię „umysłu” wobec „ciała”, co jest sprzeczne z całą jego doktryną. Jeśli silny człowiek znajdzie oparcie tylko w doktrynie filozoficznej, a nie w codziennym doświadczeniu ludzi, którzy sami są silni, jego życie tylko w rzadkich przypadkach może osiągnąć pełnię.

Rozdział 5. Rozwiązanie Nietzschego

Wstęp: ku nowej metafizyce.

Głównym problemem Nietzschego była utrata sensu i wartości życia w nowoczesnym społeczeństwie. W tej schyłkowej „dekadencji” widział nihilizm, nieuchronny skutek panującego na Zachodzie moralnego ideału ascetycznego, przede wszystkim w postaci chrześcijaństwa¹. Odtąd zadanie filozofa rozumiał jako znalezienie nowych podstaw dla ideałów nieascetycznych, gloryfikujących ziemię, a nie zaświaty, jednoczących, a nie rozpraszających nasze siły. Według mnie Nietzscheańska próba rozwiązania tego problemu opiera się głównie na pojęciach mocy i chaosu, i odwrotnie: nie można zrozumieć tych centralnych pojęć bez kontekstu, w którym stały się niezbędne, by wyrazić jego własny sposób przeżywania tego problemu i rozwiązania go.

Pojęciem chaosu Nietzsche charakteryzuje najogólniejszy charakter życia i wszelkiego istnienia: według niego wszystko wskazuje na to, że nie istnieje żaden transcendujący byt organizujący rzeczywistość. „Prawda” ta, trudna do zniesienia i pozornie niekonstruktywna, zostaje złagodzona przez odwołanie do niektórych aspektów woli mocy. Jeśli wszystko dąży do większej mocy, między człowiekiem i światem pojawiają się różne „mosty” i **nowe powody ubóstwiania świata**.

„Moc” to zarazem dynamiczna relacja i kryterium wartości², narzędzie do tworzenia idei afirmującego życia. Jak było to widać w poprzednich rozdziałach niniejszej pracy, w pojęciu mocy wyróżniłem trzy rozstrzygające elementy: stanowienie ciała ze światem, głębię chaosu i sztukę („kompozycję”)³. Chciałbym teraz potwierdzić ten podział, stosując powyższe rozumienie „mocy” do najwyższego jej zadania: do jej zdolności stworzenia żywej metafizyki i żywej cywilizacji po „śmierci Boga”.

¹ Por. Sowinski, ZB, s. IX: „Problemem Nietzschego jest nihilizm”.

² Próba wypracowania takiego kryterium i ustalenia dzięki niemu „hierarchii” wartości jest centralnym dążeniem u Nietzschego. Por. Lewandowski, N12, s. 22.

³ Staralem się w tej rozprawie pokazać, że pojęcie mocy jest zarazem pojemne i określone, co umożliwia mu odegranie centralnej roli w organicznym rozwoju Nietzscheańskiej myśli. W tym punkcie nie zgadzam się z autorami zarzucającymi Nietzscheowi nieokreśloność najważniejszych pojęć (por. np. B. Baran, *Wczesne inedita Nietzschego*, w: PP 1862-1875, s. 11: „Życie u Nietzschego nie jest niczym określonym, co podlegałoby badaniu” oraz Pieniążek, N13, s. 33).

Emocje człowieka wzbudzone w procesie **stanowienia ciała ze światem** są zarazem bezpośrednią i szeroką więzią, jaka nas z nim łączy. Proces ten najmocniej zawładnął życiem Nietzschego w momencie jego „mistycznej” intuicji wiecznego powrotu w Sils-Maria. Poczucie silnego pokrewieństwa ze światem Nietzsche uzasadniał racjonalnie pojęciem woli mocy (wszechobecnym dążeniem do wzrostu mocy)⁴. Nie tylko umysł ma tę samą naturę co rzeczy, ale sama Jaźń, tak jak każdy byt, jest „żywym systemem”, a nie duchowym podmiotem. Jej najgłębsze aspiracje do przekroczenia samej siebie korespondują z dążeniem samej natury, aby pomnażać moc⁵.

Jeśli chodzi o **głębię**, nietzscheańskie próby opisu „prawdy” chaosu są nie tylko próbami docierania do „serca istnienia”⁶ i unikania przy tym „artystycznych” przekształceń, ale stanowią zarazem przejawy większej mocy jednostki, przekraczającej powierzchowną strukturę oraz ład zjawisk natury i społeczeństwa, czyli to, co nazbyt ludzkie. Dążąc do oderwania się od tradycyjnego ujęcia mocy, Nietzsche starał się ją pokazać i gloryfikować tak, aby nie była niszczycielska, lecz mogła stać się motorem afirmującego życia, co wydaje się na tym etapie problematyczne.

Wreszcie za pomocą szerszego pojęcia **sztuki** („kom-pozycji”) chciałbym pokazać, jak możliwe jest pogodzenie stanowienia ciała z głębią chaosu (oderwaniem od ludzkich kategoryzacji). Głównym problemem jest tutaj rozbieżność między stanowieniem ciała ze światem poprzez z pozoru panteistyczną czy mistyczną wizję natury, a głębią wymogu „prawdy” czy odrzucenia wszystkiego, co tak czy inaczej uformowane (oderwanie): czy te dwa aspekty mocy dają się pogodzić? Czy w związku z tym maksymalnie otwarte na chaos oderwanie od ludzkiej perspektywy nie jest sprzeczne z wszelkim budowaniem i nie pociąga za sobą rozproszenia sił (chaos miałby zbyt dużą przewagę nad mocą)? Czy brak ostatecznej i stałej formy takiej metafizyki świadczy o sile czy o słabości Nietzschego, czy wręcz o jego

⁴ Tym sposobem Nietzsche podjął próbę połączenia „niewinności” i cielesności Greków z refleksyjnością nowożytności (por. Pieniążek, *ibid.*, s. 12 oraz 30-31). Nie można powiedzieć, że w swej późnej twórczości „Nietzsche najwyraźniej zarzucił ideę dzieła skupionego wokół głównego pojęcia „woli mocy” (B. Baran, *Późne inedita...*, wyd. cyt., s. 9) albo, że odrzuca to pojęcie (Paweł Pieniążek, *Posłowie. Dekadencja, pozory, Dionizos*. w: *Zmierzch Bożyszcz. Czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. Paweł Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 108. Cytuję jako: Pieniążek, ZB). Jest ono obecne we fragmentach z roku 1888 (por. N13: np.: 14[174], s. 309; 15[20], s. 352; 15 [45], s. 367; 15 [100], s. 386; 16[86], s. 424) oraz w *Antychryście*: §6, s. 9; §16, s. 22; §17, s. 22. W ostatnim, „autobiograficznym” dziele (*Ecce Homo*) nie zrzeka się tego pojęcia, mimo, że go nie używa. Krytyka dekadencji nowoczesności, która absorbuje Nietzschego w tym ostatnim roku świadomego myślenia, jest naturalną kontynuacją koncepcji woli mocy i opiera się na podstawowych Nietzscheańskich intuicjach, które nie zmieniły się radykalnie. Samo pojęcie „mocy” pojawia się o wiele częściej, a to, co Nietzsche rozumie jako „moc”, wyraża on zasadniczo w ten sam sposób do końca swojej twórczości za pomocą innych pokrewnych pojęć, takich jak „zdrowie”, „dostojność”, „naturalność”, itd.

⁵ Ta wizja Nietzschego, pokrewna z romantyzmem, stała się inspiracją dla większości jego kontynuatorów w XX w., jak to pokazuje Paweł Pieniążek, nazywając ją „filozofią bliskości” (Por.: idem, *Suwerenność a nowoczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006, s. 23-25).

⁶ N12, 1[73], s. 65.

resentymencie wobec naturalnych wymogów życia (wymogu rozwijania się w obrębie pewnej ograniczonej formy)?

W tej niezdolności do budowania, w braku akceptacji własnego ograniczenia – akceptacji, do której przecież sam apelował wraz z Goethem⁷ – Nietzsche jest prawdopodobnie „dekadencki”. Jego odwaga, aby ciągle podważać własne ideały, ma charakter „ucieczki do przodu”, pochwały ruchu dla samego ruchu, co jest nader znamienne dla nowoczesności i co Heidegger słusznie skrytykował pod nazwą „woli woli”⁸. Nadczłowiek pod niektórymi względami jest mglistą i utopijną wizją: jak możemy mieć jakąś nadzieję, że nadejdzie i ożywi ostatnich ludzi? Czytając Nietzschego można odnieść wrażenie, że nie zdołał przyjąć skończoności człowieka, który jak każda istota, musi dążyć do własnej, zawsze **ograniczonej pełni** – a to paradoksalnie oznaczałoby u tego myśliciela brak akceptacji życia...

Aby wyjaśnić różnorodność i przynajmniej pozorne sprzeczności metafizyki Nietzschego, a także zrozumieć, że skrajne rozwiązania wynikają z konkretnych sytuacji i nie odzwierciedlają koncepcji, którą uważam za najbardziej stałą i konstruktywną w jego filozofii, konieczne było przedstawienie dwóch przykładów skrajnych i niewystarczających „rozwiązań”. Poza tym, ten stopniowy podział na trzy możliwe interpretacje „rozwiązań” Nietzscheańskiego odpowiada ogólnie trzem etapom myślenia, które Nietzsche odnotował w ewolucji własnej myśli i zapisał we fragmencie pod tytułem „Droga ku mądrości”:

„Pierwszy krok. Wielbić (...) lepiej niż ktokolwiek inny⁹. Zebrać w sobie i pozwolić stoczyć ze sobą walkę wszystkiemu, co godne szacunku. (...)

Drugi krok. Złamać wielbiące serce (gdy najsilniej jest się związanym). Wolny duch. Niezależność. Czas pustyni. (...)

Trzeci krok. Wielka decyzja, czy nadaje się do pozytywnej postawy, do afirmacji. Koniec z Bogiem, koniec z człowiekiem nade mną! Instynkt twórcy, który wie, gdzie przyłożyć dłoń. (...)”¹⁰.

Jeśli zdystansujemy się od pewnego dramatyzmu jego filozofii, można uznać, że Nietzsche znalazł trwałe elementy do budowania nowej metafizyki w postaci pojęć chaosu i mocy jako tworzenia sensu. Nie mógł jednak zadowolić się jakąś ostateczną formą, ciągle od nowa pracował nad pojęciami pod niektórymi względami oderwanymi od naszej

⁷ Por. *Eskapady niewczesnego*, §49, s. 133.

⁸ Zob. Heidegger, Nietzsche, s. 41-60.

⁹ Por. N10, 8[14], s. 307: „Moje **pierwsze rozwiązanie**: (...) chwilowa identyfikacja z zasadą życia (...)”.

¹⁰ N11, 26[47], s. 136.

rzeczywistości (nadczołowiek, wieczny powrót¹¹, prawda, itp.). Chciałbym pokazać, że trzy zasadnicze elementy pojęcia mocy, które omówiłem w rozdziale „Żywe myślenie” – stanowienie ciała ze światem, głębia i dzieło (kom-pozycja) – stały się dla Nietzschego trwałymi podstawami do zbudowania afirmatywnej metafizyki, nawet jeśli nie może ona jeszcze uzyskać wszystkich swoich rozwinięć. Tym, co pozostaje niezmiennie od początku do końca dzieła Nietzschego, jest **miłość do życia takiego, jakie jest**, widzianego pod kątem mocy. Według niego piękne są wszystkie rzeczy, widziane w ich konieczności¹², kiedy można je postrzegać jako „część *fatum*”, gdy widzimy, że ożywia je dążenie do mocy, które stara się rozwijać ich pełnię. Widzieć wszystko w ten sposób, i to trzeźwym okiem, byłoby już pierwszym krokiem i powodem do ubóstwiania świata.

Druga względnie stała „prawda” Nietzschego, to ogólne kryterium mocy życia: moc, którą jesteśmy, wzrasta, gdy jest „miłością” tworzącą żywy sens, gdy rozwija w sobie świat, rozszerza się w świat i zmierza do jedności z innymi bytami. Moc to miłość do świata, do całego mrowia istot, poprzez miłość do mocnego życia w nich. Ta miłość, jak widzieliśmy, kulminuje u twórcy w idei, którą nazywałem w tej pracy „duszą świata”, im bogatszej w potencjał tworzenia sensu, tym przemożniej ogarniającej bezmiar świata¹³.

Silne życie działa z głębin chaosu i przeciw chaosowi, chce „poznać” chaos, zaznać go, otworzyć się na niego, aby opanować go w jak największym stopniu, to znaczy dać mu duszę całym swoim bytem („ciałem”). Zakłada to „zluzowanie” ludzkich schematów postrzegania rzeczywistości, zastąpienie antynomii antagonizmami. Wbrew wszelkim ideologiom i sentymentalizmom negującym chaos za pomocą powierzchownych, „zewnątrznych” kategorii, w głębi istnienia istoty nie różnią się inaczej, jak tylko jakością ich mocy.

Nasza miłość pozostaje przytomna („trzeźwa”), kiedy wiemy, że to, co we wszelkim pięknie czujemy z konieczności jako „duszę świata”, jest w dużej mierze projekcją naszej zmitologizowanej Jaźni¹⁴. Ważną miarą jej mocy wydaje się jednocześnie zaakceptowanie jej skończoności i skromne trwanie w dążeniu do jej rozszerzenia.

¹¹Idea wiecznego powrotu jest „pust[ym] centrum” myśli Nietzschego, jest sprzeczna z myślą Nietzschego, może być bardzo różnie zinterpretowana (Paweł Pieniążek, *Wola myślenia – u źródeł późnej myśli Nietzschego*, w: N10, s. 28-34. Cytuję jako: Pieniążek, N10), jest „ezoteryczna” (Bogdan Baran, *Późne inedita...*, wyd. cyt., s. 12), nie zgadza się z twórczym charakterem świata u Nietzschego (Safranski, s. 378).

¹²Por. N11, 26[117], s. 153: „... gdy wszystko widzę w koniecznym powiązaniu, każda istota wydaje się boska. Notabene. Żeby móc cokolwiek szanować i pokochać, muszą to pojąć w absolutnym koniecznym powiązaniu ze wszystkim, co istnieje”.

¹³Por. *ibid.*, 25[7], s. 10: „W prawdziwej miłości to dusza spowija ciało”.

¹⁴Dlatego zachowuję to pojęcie, krytykowane w jego tradycyjnym rozumieniu przez Nietzschego, ale uzasadnione jako tymczasowe narzędzie do opisanego percepcji (a tym bardziej percepcji artystycznej) każdego bytu jako „żywego”. Por. *ibid.*, 40[20], s. 525: „(...) odpuściliśmy „duszę”, a co za tym idzie również „duszę

W jakiej mierze moc musi ograniczać swoje dążenie do coraz nowych „zdobyczy”, aby się w pełni rozwijać, tzn. integrować jak najwięcej chaosu w silną i spełnioną żywą całość, która pozwala siłom rozwijać się do końca? Jeśli pojęcie mocy jest wystarczająco jasne, pozwoli nam zdecydować, w jakiej mierze dionizyjskie tworzenie/niszczenie staje się szczególnie destrukcyjne, a w jakiej jest stopniowym rozwojem dzieła obejmującego chaos.

I) Pierwsze rozwiązanie: stanowienie ciała ze światem.

Nietzschemu zdarzało się czasami utożsamiać się z „nurtem życia” i przeżywać swego rodzaju mistycyzm. Potrafił „stanowić wspólne ciało” z wieloma bytami, co pozwalało mu rozszerzać własną Jaźń¹⁵. Nietzscheańska koncepcja natury i człowieka jako części natury może również nam pomóc stanowić wspólne ciało ze światem, przygotowując w ten sposób nadejście tego, co nad-ludzkie. Zrozumienie, że rzeczy i my sami jesteśmy ekspresją woli mocy stanowi wstęp do poza-moralnej wizji świata, w której człowiek może dążyć do rzeczywistego, a nie wyobrazonego przekroczenia samego siebie.

1. Konieczny udział bytów ożywionych w Jedności przyrody

W pierwszym rozdziale podkreślałem, że odrzucając dualizm duch – materia, Nietzsche próbował opisać jedność świata, który nazywał po kolei „naturą”, „chaosem”, „wolą mocy”, itd. Dualizmy były przez dłuższy czas narzędziami życia ludzkiego, uproszczeniami, które wyedukowały umysły i wolę, ale utrwalone w języku, oduczyły nas dostrzegać jedność i ciągłość zjawisk natury, tak że zamiast niej pomiędzy bytami wszędzie widzimy „przepaście”. Językowe rozbicie ciągłości zjawisk na wielość odrębnych faktów zaowocowało też narastającym od dawna procesem „dekadencji”, rozproszenia i utraty zbyt długo niedostrzeganych, negowanych silnych jednoczących instynktów. Trzeba obecnie, również za pomocą teorii, odnaleźć utraconą jedność z przyrodą, z całością.

kosmosu”, „rzeczy same w sobie” (...). Myślenie nie służy nam jako środek do „poznawania”, lecz określania zdarzenia, do porządkowania, do czynienia poręcznym: w ten sposób myślimy dziś o myśleniu: jutro może inaczej”.

¹⁵ O pokrewieństwie i różnicy między romantyzmem a „mistycyzmem” Nietzschego, por. Pieniązek, N10, s. 26, oraz Pieniązek, N13, s. 30.

Teoria woli mocy pozwala rozwijać opis świata, w którym rzeczy nie są rozdzielane ani przeciwstawione umysłowi, ponieważ – o ile wszystko tworzy niesubstancjalną jedność różnych sił, stosunkowo stabilną równowagę in-formującą (co stanowi istotową definicję umysłu) – wszelkie zjawiska są swego rodzaju „umysłami”.

„Całe organiczne życie jako widoczny ruch zostaje połączone ze zdarzeniem natury duchowej. Istota organiczna jest widocznym wyrazem ducha”¹⁶.

Ta teoria musi przeciwstawić się nauce, o ile ma ona charakter mechanicystyczny, utrzymujący stary dualizm ciało – duch. Zredukowanie ciała do materii, pomimo, że jest użyteczne, stanowi przesadne uproszczenie, które nie tłumaczy tego, co najistotniejsze w rzeczach – jakości¹⁷.

Z ogólnego punktu widzenia Nietzscheańska teoria nawiązuje w tym miejscu i na swój sposób do szeroko rozumianej tradycji panteistycznej¹⁸ i to pomimo faktu, że Nietzsche bezwzględnie negował sens deifikacji natury czy chaosu¹⁹. Konstruując ją jako wyraz ludzkiego życia, akcentował jednocześnie głębokie poczucie jedności życia wszelkich form organicznych. Osobliwością stanowiska Nietzschego jest odrzucenie wszelkich substancjalizacji czynnika animującego (*anima*, „dusza”) na rzecz oglądu świadomie artystycznego²⁰, opartego wszakże na przekonujących i racjonalnych argumentach. Nie ma w tym jednak nawet śladu scjentystycznego dążenia do prawdy – ta „wartość” znajduje u niego uzasadnienie jako owoc „mądrości”, sztuki życia. Pojęcie woli mocy pozwala odnaleźć powszechną jedność wszelkiego życia, a co bardziej istotne, pojąć i poczuć **integrację człowieka z naturą**²¹.

Wśród antynomii kawałkujących świat i uniemożliwiających obecnie zebranie naszych sił, jedną z najbardziej szkodliwych i trwałych jest antynomia podmiot : przedmiot,

¹⁶ N11, 26[35], s. 134.

¹⁷ „**Kształtująca** siła zawsze chce mieć w zapasie nowy „materiał” (jeszcze więcej „siły”). Arcydzieło powstawania organizmu z jaja. / „Ujęcie mechanistyczne”: nie chce niczego poza ilościami; ale siła tkwi w jakości; zatem mechanistyka może procesy tylko opisywać, [a] nie wyjaśniać”. N12, 2[76], s. 116. Por. również ibid., 9[145] (98), s. 360: „W kwestii: czy moc w „woli mocy” jest tylko **środkiem**: Protoplazma coś sobie przyswajająca i **przyorganizująca**, a więc potężniejszą i przejawiającą [swą] moc, aby potężnieć”.

¹⁸ Do nurtu panteistycznego zaliczane są bardzo różne koncepcje filozoficzne: pitagoreizm, stoicyzm, myśl Plotyna, nurt neoplatonizmu, filozofia Jana Szkota Eriugeny, G. Bruna, Spinozy, po części Leibniza, Hegla, Taine’a, częściowo można tu także zaliczyć niektóre idee Nietzschego.

¹⁹ „Kiedyż odbóstwimy zupełnie przyrodę! Kiedyż będziemy mogli zacząć **unaturalniać** siebie, ludzi wraz z czystą, nowo odkrytą, na nowo wyzwoloną naturą!”. WR, §109, s. 153.

²⁰ W tym ujęciu musimy dobrowolnie „wierzyć w iluzję” nawet na płaszczyźnie metafizycznej, o ile chcemy rozwijać vitalne siły. Pod tym względem niniejsza interpretacja różni się od wykładni M. Żelaznego (por. Żelazny, s. 52).

²¹ Por.: „– Dusza, oddech[,] i **istnienie**[,] *esse* [„bycie”] zrównane. **Żyjące** jest [jedyna postacią] bycia, dalej nie ma [już żadnej innej postaci] bycia”. N12, 1[24], s. 54.

wyrażana też w postaci człowiek : świat²². To fakt, że świadomość jest nadzwyczajnym zjawiskiem, jakby cudem w przyrodzie²³, niemniej według Nietzschego jej treści tworzą o wiele węższą perspektywę niż perspektywa kierowana wewnątrz przez siły o wiele szersze i bogatsze w sensy: emocje.

Jeśli zdajemy sobie sprawę z tego stanu rzeczy, zmiana perspektywy pozwala nam poczuć silniejszą więź z przyrodą. Nawet nowoczesna jednostka, tak ograniczona przez swój egoizm i bezosobowe myśli, jest rozległym systemem sił, którego dokładny i stały opis jest niemożliwy. Rozumienie tego mogłoby samo przez się uwolnić ją częściowo z bezpłodnej ciasnoty rozumowania. Na ten temat należy zacytować długi znamieny fragment:

„Zasadnicza myśl ! To nie natura ludzi nas, jednostki, i przeprowadza swe zamysły podchodząc nas, lecz to raczej jednostki tłumaczą sobie wszelki byt wedle jednostkowej, tj. fałszywej miary: chcemy mieć dzięki temu rację, w konsekwencji zaś „natura” musi się okazać oszustką. W rzeczywistości nie ma **prawd jednostkowych, są czysto jednostkowe **błędy** – sama **jednostka** jest **błędem**. Wszystko, co w nas się dzieje, jest w sobie **czymś innym**, o czym nie wiemy: to dopiero my przypisujemy naturze zamysł, oszustwo i moralność. Ja jednak odróżniam iluzoryczne jednostki od prawdziwych „systemów życiowych”, jakimi wszyscy jesteśmy – wrzuca się jedno i drugie do wspólnego worka, gdy tymczasem „jednostka” stanowi tylko sumę świadomych odczuć, sądów i błędów, **wiarę**, fragmencik prawdziwego systemu życiowego lub wiele fragmencików połączonych myślowo w jedną bajkę, „jedność”, jaka nie istnieje. Jesteśmy pąkami drzewa – cóż my wiemy o tym, co w interesie drzewa może z nas wyrosnąć! Mamy jednak poczucie, jakobyśmy chcieli i powinni być **wszystkim**, jest w nas fantazja „ja” i **całego** „nie-ja”. **Przestańmy czuć się takim fantastycznym ego!** Uczmy się stopniowo **odrzucać tej rzekomej jednostki!** Odkrywania błędów ego! Uznawania **egoizmu za błąd!** Bez uznawania jednak altruizmu za przeciwieństwo! Byłaby to bowiem miłość do **innych rzekomych** jednostek! Nie! *Poza „mnie” i „ciebie”! Odczuwać kosmicznie!*”²⁴**

Działania człowieka są piękniejsze niż jego ideały²⁵, ponieważ te ostatnie są wąsko określone, przypominają kody, a ich roszczenia nie liczą się z cielesną podstawą ludzkiego

²² Por. ibid.: „śmiejemy się już, gdy spotykamy „człowieka i świat” zestawionych obok siebie, rozdzielonych wzniosłą zarozumiałością słówka „i” !” RW, §346, s. 296.

²³ Por. LA, §32, s. 39.

²⁴ PP 1876-1889, s. 48-49.

²⁵ Eskapady niewczesnego §32, s. 111.

bytu. Ciało odwrotnie, jest wielkie i niewyczerpane, poprzez nie uczestniczymy faktycznie w czymś większym od nas, jednoczymy się z tym, co od nas mocniejsze – z wszechświatem²⁶.

Jednoczący nurt życia, sugerowany w cytacie przez metaforę drzewa, ustanowiony przez pierwotną cechę natury, wolę mocy, obchodzi się bez jednolitej i odrębnej substancji. Nic oprócz dążenia do mocy nie zbiera sił, nie grupuje ich i nie wytycza ich wspólnego kierunku: wola mocy jest nazwą mnogości, wielości. Podobnie rzecz się ma w przypadku każdego z nas: jesteśmy zbiorami sił w stosunkowo zmiennym stanie, a nie pojedynczymi bytami, podmiotami.

„Pojęcie „indywiduum” jest błędne. Istot tych nijak nie można sobie wyobrazić w izolacji: zasadniczy punkt ciężkości jest czymś zmieniającym się; nieustanna produkcja komórek itd. powoduje nieustanną zmianę liczby owych istot. A z sumowania jeszcze nie wynika”²⁷.

Świadomość może ujmować i wyrażać tylko część głębszych ruchów wewnętrznych, poprzez które człowiek jednoczy się ze światem, „jest światem”. Ciało podlega życiu albo życie działa przede wszystkim poprzez ciało, umysł jest od niego gruntownie zależny.

„Jeśli mam w sobie coś z jedności, to z pewnością nie noszę jej ani w świadomym ja, ani w czuciu, chceniu i myśleniu, lecz gdzieś indziej: w utrzymującej, przyswajającej, eliminującej, czuwającej mądrości całego mojego organizmu, którego moje świadome ja pozostaje jedynie narzędziem”²⁸.

Świadomość i nieświadomość, w rzeczywistości płynnie przechodzące w siebie, zostały rozdzielone przez myśl idealistyczną i utrwalone w postaci terminów technicznych nowoczesnej psychologii. Nietzsche postulował, aby refleksja nad osobą czy zdarzeniem odzyskała doświadczenie przed-świadome i dążyła do odkrywania pewnego „żywego systemu”, którym jest dana osoba czy zjawisko. To między innymi próżność i strach przeszkadzają nam dostrzec, że świadomość Ja jako oddzielnego bytu jest iluzją, a w rzeczywistości stanowi niepodzielną jedność z przyrodą w szerszym znaczeniu.

„Odczuwać kosmicznie” to jedno z najbardziej radykalnych sformułowań programu Nietzscheańskiego. Różni się on od tradycyjnych mistycznych koncepcji, które najczęściej rozwijały się jako analizy stanów umysłu bez rygorystycznego badania jego związków z ciałem (dla Nietzschego „stany wewnętrzne” są „przedmiotami myślenia” tak samo jak inne

²⁶ Por. N10, 7[108], s. 263: „...stawanie się jednością z najmocniejszym, jakie tylko istnieje, zdaje się **najwyższym dążeniem człowieka**”.

²⁷ N11, 34[123], s. 386.

²⁸ Ibid., 34[46], s. 364.

zjawiska, a ich interpretacja wymaga trudnego opisu „ciała” jako „żywego systemu”). Różni się jeszcze bardziej od koncepcji idealizmu niemieckiego (Fichte, Hegel, Schelling), w których filozof bierze za punkt wyjścia świadomość, żeby następnie próbować ustanowić jej jedność ze światem, co, podobnie jak w przypadku Kartezjańskiego dualizmu duszy i ciała, skazane jest na porażkę z powodu ich wyjściowej różnicy ontologicznej.

Każdy z nas będąc „żywym systemem” podlega u Nietzschego analizie nowego typu – „genealogii”, która bada wszelkie gesty i słowa jako przejawy woli i nieświadomych sił. Roszczenia Ja ustępują na rzecz skromniejszej świadomości, zdolnej poczuć, że nie jest pierwotną siłą, lecz „kamertonem” zdolnym słuchać i zbierać wolę swojego Wielkiego Rozumu. Otóż tego „rozumu” nic nie oddziela od świata, w który wnika on w sposób szczególnie poprzez percepcję i uczucia. Nietzsche mógłby stwierdzić wraz z Pessoa, że „jesteśmy z tego samego wymiaru co to, co spostrzegamy”²⁹. Ta perspektywa jest poetycka i paradoksalna, a zarazem odpowiada ściśle stanowi rzeczy. Zapewne każdy człowiek („małe ego”) skupiony na swoim własnym interesie, którego ocena i zasady są ustalone „racjonalnie”, nie może poczuć własnej tożsamości jako „kosmicznej” i neguje taką wizję rzeczy, a jednak nie może też racjonalnie zdać sobie sprawy ze swoich potrzeb i pragnień, z ich pochodzenia i „ekonomii”. Pierwsze bodźce i ocena wartości własnych działań przekraczają ludzkie pole osądu, jesteśmy „częstką fatum”³⁰. Tylko osoby wrażliwsze i w tym sensie silniejsze, są w stanie zdać sobie sprawę z tego, że samo istnienie innych bytów dotyka ich własnej i głębszej „tożsamości”, ponieważ ich wrażliwość jest sposobem mocnego „współ-stanowienia ciała” ze światem.

To ciało wywołuje według Nietzschego wrażenia i zmusza do wyrażania ich w formułach najbardziej zbliżonych do jakiejś formy panteizmu bez Boga: „Ludzkie ciało, w którym cała najdalsza i najbliższa przeszłość całego organicznego stawania się ponownie ożywa i się ucieleśnia, przez które na wskroś, przez które poza i ponad które wydaje się płynąć olbrzymi niesłyszalny prąd: ciało jako idea zdumiewa bardziej niż stara ‘dusza’ ”³¹.

²⁹ Por.: „...jesteśmy kosmosem, o ile go rozumieliśmy czy go wyśniliśmy. Drzewa oliwne i burze stały się częścią nas samych, tak samo jak giełda i gazeta”, (tłum. E.L. na podstawie: NF-1880, 6[80]: “Nicht nur Gott, sondern alle Wesen, die wir anerkennen, nehmen wir, selbst ohne Namen, in uns hinein: wir sind der Kosmos, soweit wir ihn begriffen oder geträumt haben. Die Oliven und die Stürme sind ein Theil von uns geworden: die Börse und die Zeitung ebenso.”). Pod tym względem istnieje dużo podobieństw między koncepcją Nietzschego i myślą Fernando Pessoa:

“Porque eu sou do tamanho do que vejo / E não do tamanho da minha altura... [„Bo jestem wielkości tego co widzę a nie mojego wzrostu...”], tłum. E.L. na podstawie:

https://www.pensador.com/nao_sou_do_tamanho_da_minha_altura/

³⁰ Cztery ogromne błędy, §8, s. 64.

³¹ N11, 36[35], s. 469.

Daleki od mistycznych urojeń, Nietzsche znajduje podstawy do takiej wizji w empirycznej i precyzyjnej obserwacji, która obala potoczne pojęcie ciała i jednostki. Dla nas, nowożytnych, drogą postępu może być dostrzeżenie **tego, co stanowi rzeczywisty wzrost mocy**, upragnionej przez wszystkich. Ostrzejsze widzenie nie jest celem samym w sobie, lecz środkiem do połączenia siły umysłu z witalnym dążeniem ciała.

„Opisać dzieje poczucia ja i pokazać, jak nawet w altruizmie istotne jest to pragnienie posiadania. Pokazać, że zasadniczy postęp moralności nie tkwi w pojęciu „nie-ja i ja”, lecz w ostrzejszym uchwytowaniu prawdy u innego, u siebie i w naturze, a zatem uwalniać wolę posiadania od pozoru posiadania, od wymyślonych posiadłości, poczucie zaś ja oczyścić od samooszustwa. Może skończy się na tym, że miast ja będziemy poznawać powinowactwa i wrogości rzeczy, a więc wielości i ich prawa, że będziemy usiłowali uwolnić się od błędu ja (altruizm także jest jak dotąd błędem)”³².

2. Przyroda i przekroczenie siebie w człowieku

Widzieliśmy, że jeśli źródłem sensu są rozbudzone w określony sposób emocje (co uniemożliwia wszelką jego prawdziwość jako *adequatio rei et intellectus*), to nasze wartości i tożsamość będą wyrazem czegoś, co jak gdyby pragnie być rozwinięte poprzez te emocje: to nasze powołanie³³. Staje się ono czytelne w retrospekcji, a zupełnie znika, gdy nasze „małe ego” snuje swoje dumne plany na przyszłość. Wskazując działanie tej ukrytej „konieczności” w ludzkim życiu, Nietzsche często sięga po słowa sugerujące obecność porządku „wyższego” rzędu, jak „fatum” (*amor fati*), cel, przeznaczenie: to w jego myśli niemal małe i lokalne bóstwo... Słowa te pozwalają wyrazić jedność pewnego dążenia i wyższość jego wartości nad aktualną „osobą”.

Siła każdego człowieka rodzi się w pierwszym rzędzie z tego, że staje się on „dyspozycyjny” i otwarty na przeznaczenie, które przemawia przez „ciało” orientowane swoistą „miłością” celu. Ludzkie życie dążące do własnego dzieła przeczy życiu poddanemu ideałom i w efekcie głuchemu na głos przeznaczenia, ale jest również przeciwstawne np. życiu zgorzkniałego cynika, którego emocje i pragnienia nie są dość bogate, żeby ustanowić „wolę” podążania za własnym *fatum*. Podobnie życie człowieka wyznającego wartości

³² PP 1876-1889, §52, s. 50.

³³ Por. N11, 40[46], s. 537: „Nasze sięgające dalekiej przeszłości powołanie niepodzielnie nad nami panuje, nawet jeśli nie zdajemy się jeszcze tego dostrzegać; (...) Dobór ludzi i rzeczy, wybór wydarzeń, odrzucenie tego, co najprzyjemniejsze (...) jest to wyższy rozum naszej przyszłej misji. Jeśli popatrzeć wprzód, cała nasza aktywność da się sprowadzić do całkowitej zgodności przypadku i nonsensu: patrząc wstecz, nie widzę dla swego miejsca w swym życiu ani jednego, ani drugiego”.

sentymentalnego idealizmu, zbyt ogólne, aby mogły wyrażać emocje konkretnej osoby i zbyt sprzeczne z rzeczywistym życiem ciała: posłuszne im, życie podążać będzie za fałszywym „przeznaczeniem”.

Posługując się idealistyczną konwencją jako maską, dającą więcej przestrzeni nowym treściom, raczej przy tym odwołując się do starej metafory „wojny” i napięcia, niż wynajdując inny język, można by powiedzieć, że **przeznaczenie** jest głębokim głosem naszego umysłu, „ducha” (*der Geist*). *Geist* to najważniejszy przejaw naszej siły, a zarazem w przeważającej części nieświadome przedłużenie ciała. Niemniej, to poprzez świadomy umysł wyraża się największa (nie do końca uświadamiana) wola mocy.

„Rozkazodawca, przez lud nazywany „duchem”, chce panować i chce się czuć panem, u siebie i wokół siebie: przejawia sprzegającą, poskramiającą, żądną panowania i rzeczywiście panującą wolę, która podąża od wielości do prostoty. Jego potrzeby i możliwości dokładnie odpowiadają opisywanym przez fizjologów potrzebom i zdolnościom każdej istoty, która żyje, rośnie i rozmnaża się”³⁴.

W konsekwencji widać, że największe przejawy ludzkiej mocy są znakomitymi przejawami mocy samej przyrody w jej dążeniu do przekroczenia samej siebie. Człowiek wyraża swoją największą moc poprzez „ideały”, czy to będzie ideał estetyczny, moralny, czy religijny³⁵: jednak żaden z nich nie czerpie swojej siły perswazji (swego prestiżu, charyzmatu, swojej siły uwodzenia) z głoszonych wartości, skoro wartości nie istnieją same w sobie, lecz z wewnętrznej mocy tego, kto nadał wagę pospolitym pojęciom i wydzwignął je do rangi idei. Na przykład piękno jest udanym wyrazem silnego życia, które samo siebie przekracza, a nasza ludzka radość w obliczu piękna to istotnie „radość” samej przyrody - siły w nas wydają się rozpoznawać w nim powodzenie celu, do którego same dążą i to rozpoznanie je wzmacnia.

„Czym bowiem jest piękno, jeśli nie spostrzeżonym przez nas lustrzanym odbiciem jakiejś nadzwyczajnej radości natury z tego, że jest odkryta pewna nowa i owocna możliwość życia?”³⁶

Tak samo wszelkie zdrowe tworzenie ideału w ogólnym sensie jest przedłużeniem czy wyrazem naturalnej tendencji do przekraczania siebie, widocznej w najbardziej podstawowych zjawiskach życia, jak np. w płodzeniu. Twórczość ducha (umysłu, *Geist*) jest

³⁴ PDZ, § 230, s. 180.

³⁵ Por. N12, 10[38], s. 441: „(...) bóg jako **stan maksymalny**, jako **epoka**...”

³⁶ Zob.: NF-1875,6[48]: 2. (...) „Denn was ist Schönheit, wenn nicht das von uns erblickte Spiegelbild einer ausserordentlichen Freude der Natur, darüber dass eine neue fruchtbare Möglichkeit des Lebens entdeckt ist?” (tłum. E.L.).

spirytualizacją instynktu płodzenia i tak samo jak życie, które wydaje się nami kierować w celu zrealizowania czegoś, co nas przekracza (nasze dzieci, przetrwanie gatunku), tak też ideał jest tworzeniem wzoru człowieka, który jeszcze nigdy nie został zrealizowany – ale to, co życie pragnie zrealizować poprzez ten ideał, jest rzeczywistym *przekroczeniem* siebie, wobec *którego* sam ideał jest niedoskonałym obrazem.

„Jest to popęd płodzenia, jest to popęd czynu i dzieła. – Tak jak wszelkie „chcę” wymaga celu, **tak człowiek wymaga istoty**, która nie [istnieje], ale wyznacza cel jego istnienia.”³⁷

Tę tendencję widać u wyjątkowych jednostek, których „nowość” z konieczności kontrastuje z przeciętnością członków danego społeczeństwa i powoduje, że są najczęściej niezrozumiane i odrzucane (chyba, że inni potrafią odczuć ich moc jako charyzmat). Dzieje się tak, jak gdyby przyroda „chciała” w nich przekroczyć człowieka jako gatunek, żeby stworzyć wyższy byt, który Nietzsche nazywa w końcu „tym, co nadludzkie” (*der Übermensch*).

„Czy przeciwnie, każda jednostka nie powinna być próbą osiągnięcia gatunku wyższego niż **człowiek** dzięki jej najbardziej indywidualnym cechom? Moją moralnością byłoby odbierać człowiekowi coraz więcej jego ogólnego charakteru i specjalizować go, czynić go aż do pewnego stopnia niezrozumiałym dla innych (a tym samym [czynić go] przedmiotem ich przeżyć, zdumienia, pouczenia dla nich)”³⁸.

To nurtujące dążenie przyrody staje się intymnym odczuciem człowieka tym bardziej, że wola, poprzez którą próbuje on przekroczyć samego siebie, gdy dąży do ideału, jest uniwersalną tendencją przyrody w nas. Obraz takiego postępu przyrody pozwala Nietzschemu zaakceptować własny los, własne cierpienie, koniecznie związane z przeznaczeniem każdej wyjątkowej jednostki.

„Dotychczasowy człowiek – niejako embrion człowieka przyszłości – wszystkie kształtujące siły, na niego skierowane, w nim są zawarte: a ponieważ są olbrzymie, to w dzisiejszym indywiduum, im bardziej staje się ono wyznacznikiem przyszłości, rodzi się **cierpienie**. Oto najgłębsze ujęcie cierpienia: kształtujące siły zderzają się.

³⁷ N10, 5[1]203, s. 207.

³⁸ Zob.: NF-1880,6[158]: „Sollte nicht umgekehrt jedes Individuum der Versuch sein, eine höhere Gattung als den **Menschen** zu erreichen, vermöge seiner individuellsten Dinge? Meine Moral wäre die, dem Menschen seinen Allgemeincharakter immer mehr zu nehmen und ihn zu spezialisieren, bis zu einem Grade unverständlicher für die Anderen zu machen (und damit zum Gegenstand der Erlebnisse, des Staunens, der Belehrung für sie)” (tłum. E.L.).

Odosobnienie indywiduum nie może ludzi – w rzeczywistości między indywiduami coś przepływa. To, że czuje się ono odosobnione, stanowi najpotężniejszą **udrękę** w samym procesie zmierzającym ku najodleglejszym celom: poszukiwanie przez niego własnego szczęścia jest środkiem, który za to pozwala zebrać i utemperować kształtujące siły, by te same się <nie> unicestwiły”³⁹.

Tak objaśniała ludzkie cierpienie pogańska religia Greków, będąca wyrazem afirmacyjnych sił natury, które, w przeciwieństwie do religii ascetycznych, aprobuja i gloryfikują życie w człowieku.

„(...) czym jest wiara pogańska: musiem wyobrażenia sobie **istot wyższych** niż człowiek, istot poza dobrem i złem; (...) Wierzymy w Olimp – a **nie** w ‘Ukrzyżowanego’...”⁴⁰.

Konkluzja

W rzeczywistości te różne punkty widzenia rzadko dają Nietzschemu poczucie jedności całej natury⁴¹. Ma świadomość „**ze stu przyczyn wiecznie problematycznego bycia**”⁴², a to za wiele, by utrzymać stabilną pozycję, nie wspominając o nowożytnym stylu życia: rozwoju technologii, braku naturalnych konieczności, dominacji niskich, płytkich wartości – wszystko to utrudnia odczuwanie związku z kosmosem. Jednak poczuciu pełnego zespolenia z naturą, stopienia się z nią, najbardziej sprzeciwiają się Nietzscheańskie koncepcje: **chaosu**, niepodlegającego żadnemu ogólnemu nurtowi⁴³ i **Dionizosa** jako twórcy/niszczyciela. Nie mogąc ustalić żadnego zadowalającego, immanentnego wobec natury punktu widzenia ani znaleźć języka, który bez antropomorfizacji wyraziłby ją „samą”, Nietzsche wybiera drogę coraz bardziej „niehumanistycznego” dystansowania się wobec wszelkich stabilnych ideałów, a z czasem podnosi oderwanie się od „arcyludzkiej” perspektywy i wolę ujrzenia chaosu w całej jasności (a więc w sposób niehumanistyczny) do rangi najwyższej wartości.

³⁹ N11, 26[231], s. 177.

⁴⁰ N13, 16[16], s. 402. Por. również *ibid.*, 17[4] s. 429 : „Naród, który jeszcze wierzy w siebie, ma też swego jeszcze Boga. W nim czci warunki, dzięki którym jest górą – swe zadowolenie z siebie, swe poczucie mocy projektuje na istotę, której może za nie **dziękować**. W obrębie takich założeń religia jest formą wdzięczności.”

⁴¹ Por. RW, §339, s. 223.

⁴² List do Deussena, 03.01.1888, cyt. za: Jaspers, *Nietzsche*, s. 79.

⁴³ Gdyby mu podlegał, stałby się podobny do wielkiego organizmu, a tak przecież nie jest – por. N13, 11[74](332), s. 60.

II) Drugie rozwiązanie: moc oderwania, głębi.

W Forcie Gonzaga, za [murami] Mesyny.

(...) Stan najgłębszego namysłu. Uczyniłem wszystko, by stanąć w oddaleniu; niewiązany już ani przez miłość, ani przez nienawiść. Jak w starej twierdzy. Ślady wojen; a także trzęsień ziemi. Zapomnienie⁴⁴.

Będąc świadomością oswojoną z tym, co nieludzkie w życiu, świadomość **tragizmu** jako mądrość czy sztuka jest najściślejszym przymierzem nieznośnej „**prawdy istnienia**” z **pięknem** i tworzeniem. Dochodzi w nim do zjednoczenia tego, co z pozoru nie daje się zjednoczyć, a przez to do najsilniejszego zebrania sił, które z wrogich stają się pomocniczymi. Doświadczając tej prawdy, człowiek rzeczywiście staje w obliczu chaosu, tak blisko, że jego nieludzka moc jawnie i ostatecznie przewyższa wszystko, co jest nam znane⁴⁵. Jego niebezpieczna głębia przezierająca spod powierzchni piękna istnień potwierdza: doskonale piękno nie jest możliwe, artysta nie zgromadzi dość mocy, aby pokonać chaos istnienia. Ta prawda ma moc spojrzenia Gorgony: nie sposób żyć trwając w obliczu chaosu, zatem człowiek odwraca wzrok i kieruje go ku bezpiecznym pozorom, migotliwej zasłonie zjawisk, *Mai*. Niebezpieczna głębia znika pod nią, ale pociąga za sobą swą moc i uniemożliwia człowiekowi zaczerpnięcie z jej pełni, niezbędne, by mógł on ubóstwiać świat.

W jakim sensie to **oderwanie** od ludzkiego sposobu patrzenia na świat może być oznaką największej ludzkiej mocy? Czy nie jest ono sprzeczne z istnieniem piękna i jego pełnią, które Nietzsche skądinąd przedstawia jako spełnienie mocy? Dążenie do oderwania się od ludzkiego patrzenia na rzeczy, od „arcy-ludzkiego” rozumienia i oceniania, dotyczy przede wszystkim własnej postawy Nietzschego, a następnie – samego ludzkiego życia, a nawet życia w ogóle.

1. Przekraczanie własnych punktów widzenia na rzecz głębi

Zdolność dystansowania się od siebie jest pierwszym krokiem do dystansowania się od samego człowieczeństwa i oznaką wielkiej mocy, być może największej, do jakiej ma dostęp nowożytny człowiek, to znaczy ktoś, komu w warunkach „Wielkiego Miasta”⁴⁶ trudno

⁴⁴ N12, 9[172] (122), s. 372.

⁴⁵ W tej krytycznej woli przekraczania zbyt ludzkiego myślenia, silnie przejawiającej się od czasu pisania „Ludzkie, arcy-ludzkie”, Nietzsche dużo czerpał z neokantystów. Por. Pieniążek, N10, s. 9.

⁴⁶ *O mijaniu w: Zaratustra*, III, s. 168-169.

„współ-stanowić ciało ze światem”. W zatowizowanym społeczeństwie jest mu równie trudno „artystycznie” zebrać siły w kontekście wielości i mieszanki wartości, kultur i warunków życia. Oderwanie się jest wówczas sposobem przekroczenia siebie samego, nawet jeśli pozornie niszczy się, zamiast wzmocnić. Kiedy moc mierzymy siłami, które musi przewyższać dany byt⁴⁷, wtedy jedną z najpewniejszych oznak mocy będzie zwycięstwo Jaźni nad tym, co zwykle stanowi siłę Ja, „małego ego”: nad **instynktem stadnym** (potrzebą bycia uznanym, zaakceptowanym przez wspólnotę), **nad potrzebą pewności**, a nawet nad **instynktem przetrwania**.

Nietzsche wykonał żmudną i specyficzną pracę „genealogiczną”, aby rzucić światło na liczne pragnienia i idee, których źródłem jest instynkt stadny, a w efekcie odróżnić „słaby” typ człowieka od typu „silnego”, polegającego, o ile jest to możliwe, na sobie. Podczas gdy stadny instynkt wywodzi się bardzo wyraźnie z instynktu przetrwania gatunku, instynkt **samotności** „silnych” jest przejawem twórczego dążenia przyrody, zdrowego przekraczania siebie. Generalnie skłonności zachowawcze dominują u każdego człowieka, dlatego tym większą siłą muszą władać ci, którzy potrafią przeciwstawić im nowe, niezrozumiałe, osobliwe pragnienie. „Najsilniejszymi jednostkami będą ci, którzy zakwestionują prawa gatunkowe i nie zginą przy tym, pojedynczy ludzie”⁴⁸.

W szczególności, jeden z najbardziej znanych wniosków Nietzschego pokazuje, że moralność jest najsilniejszym przejawem życiowych potrzeb **wspólnoty** i głębiej, przejawem potrzeb przetrwania gatunku. Z tego punktu widzenia twórczość, zdolność do dawania życia czemuś zupełnie nowemu, na jaką zdobywają się niektóre jednostki pomimo sprzeczności z moralnymi wartościami, tak silnymi, że paraliżują zazwyczaj wysiłki twórcze, jest oznaką wielkiej mocy:

„ (...) że nie potrzebuje się formuł moralnych, by [móc] aprobować jakiś swój afekt miernik, [pozwalający stwierdzić], jak dalece ktoś potrafi afirmować naturę u siebie – jak bardzo bądź jak mało musi powracać do moralności...”⁴⁹.

Afirmacja, zgoda, nasze „tak!” jest wyrazem mocy wystarczającej do „wytrzymania” obecności rzeczy takich, jakie są, wyraża też moc utrzymującą i wzmacniającą niezrozumiałą

⁴⁷ Por. Eskapady niewczesnego, §38, s. 120: „Czym się mierzy wolność jednostki i wolność narodu? Oporem, który musimy przewyższać, mozołem, którego kosztem pozostajemy górą”. Por. N11, 35[69], s. 449: „Jak dużo prawdy może wytrzymać człowiek, nie wyrodnijając, stanowi jego miarę. Podobnie jak dużo szczęścia – podobnie jak dużo wolności i mocy!”

⁴⁸ PP 1876-1889, §61, s. 54. Por. również N11, 40[59], s. 541-542: „Samotność najgruntowniej wystawia na próbę, bardziej niż jakakolwiek choroba rozstrzyga o tym, czy ktoś jest urodzony i przeznaczony do tego, by żyć – czy umrzeć, jak w przypadku zdecydowanej większości”.

⁴⁹ N12, 10[165] <(268)>, s. 454.

„kielek”, który każda jednostka twórcza nosi w sobie⁵⁰, chroniąc go przed presją niższych instynktów. Aby rozwijać Jaźń nie ulegając siłom, z którymi walczy, trzeba znać i oszacować własne siły. Nietzsche nadaje nowy sens wezwaniu „poznaj siebie samego”, odnosząc je do poznania oporu, który jesteśmy w stanie znieść i ogólniej, do poznania potencjału naszych sił. Można go poznać, dopuszczając do głosu najsilniejsze namiętności, co się wiąże z konfrontacją z nieznanym i z ryzykiem⁵¹.

„Wszystko kwestią **siły**: jak dalece [można] forsować siebie wbrew warunkom, [od których zależy] zachowanie [bytu przez] **społeczeństwo**, i wbrew jego przesądom? – jak dalece [można] uwolnić z pęt **swe straszliwe właściwości**, od których najbardziej liczni giną, [jeśli je mają]? – jak dalece [można] wyjść naprzeciw **prawdzie** i wziąć sobie do serca jej najbardziej problematyczne strony?”⁵²

Wśród innych tendencji podtrzymujących ludzkie Ja znacząca rola przypada potrzebie pewności intelektualnej, **przekonaniu**. Także i ta potrzeba niekoniecznie jest hamująca⁵³. Przeciwstawienie się jej staje się natomiast konieczne i jest witalnym wyborem w epokach, w których społeczeństwa nie ożywia ruch wstępujący, będący oznaką rozwoju sił życiowych. Natomiast „osobiste” przekonania są istotnie zazwyczaj tylko przygodną, indywidualną formą kilku ogólnych i przeciętnych idei⁵⁴.

Przeciwstawienie się sobie samemu to przeciwstawienie się temu, co społeczeństwo i gatunek włożyły w nas, zanim nauczyliśmy się mówić i myśleć; pociąga ono za sobą pewne cierpienie, gdy pragnienia, zdolności i percepcje naszego „ciała” zostały już ukształtowane przez wychowanie.

Mówiąc ogólniej, zdolność do dystansowania się wobec siebie i krytykowania siebie jest ewidentnie oznaką mocy, ugruntowania „małego Ja” w Jaźni. To Jaźń, której jest ono odroślą, nadaje mu wagę i zasila jego poczucie „własnej wartości”, gdyż pozostaje wiecznie „ta sama”, nieokreślona, ale mimo największych zmian na swej „powierzchni”, odczuwana na poziomie świadomości i opinii Ja. Stąd też, z głębin Jaźni pochodzi nasza ludzka zdolność do

⁵⁰ „Jest” ona istotowo tym kielkiem, na płaszczyźnie Jaźni. Por. RW: §106, s. 120, §371, s. 272.

⁵¹ Por. N13, 11[44](316), s. 48: „(...) każde wielkie niebezpieczeństwo wywołuje nasze zaciekawienie w odniesieniu do miary naszej siły, naszej odwagi.”

⁵² N12, 10[87] (207), s. 420.

⁵³ Np. doskonałość koniecznie wiąże się u Greków z poczuciem pewności; por. również powtarzający się w pismach Nietzschego cytat z Goethego: „Naprawdę wysoko poważać można tylko kogoś, kto siebie samego nie szuka”. PDZ, §266, s. 238, por. Friedrich Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, §266 w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, przeł. Paweł Pieniążek, s. 195 (cytuje jako: PDZ N5) oraz N11, 26[245], s. 181-2.

⁵⁴ Por. np. przekonanie dotyczące tego, że egoizm jest dążeniem do własnej przyjemności: wyraża się w nim pewna ogólniejsza tendencja, w której jednostka jest tylko narzędziem podtrzymującym to przekonanie, a nie „osobą”!

„arbitralnego” afirmowania siebie, bez oparcia w zewnętrznej pewności i bez zewnętrznych gwarancji⁵⁵.

Przekonanie jest więzieniem, kątem widzenia, perspektywą, dobrą, o ile ożywia ją wola ekspansji; ludzie silni posługują się nim, aby zgłębiać rzeczywistość, „nęci ich widok chaosu”⁵⁶. Nietzsche głosił niekiedy z pozoru najbardziej dogmatyczne twierdzenia tylko po to, żeby „przesuwając granice”, badać ich akceptowalność; skądinąd też stale atakował je i sprzeciwiał się samemu sobie, stając się najlepszym przykładem tego, co Jaspers nazywa „realną dialektyką”⁵⁷. Posiadanie „własnych przekonań” i ich obrona może być oznaką siły i odwagi *ego*, ale aż nazbyt znana „małemu Ja” duma z takiej obrony może mu przesłonić dyskretniejszą, ale większą siłę, konieczną do krytykowania samego siebie.

„nader popularny błąd: odważyć się na [to, by mieć] swe przekonania –? ale odważyć się swe przekonania zaatakować!!!”⁵⁸

Jedną z wewnętrznych walk, które Nietzsche ukrywa w opublikowanej twórczości jest walka z Sokratesem, nie jako zewnętrznym wrogiem, lecz jako „częścią siebie samego”, którą musi nieustannie chcieć przezwyciężyć, aby narzucić swemu „małemu Ja” osobliwość swojej Jaźni: „Sokrates, trzeba wyznać, jest tak blisko mnie, że prawie wciąż z nim walczę”⁵⁹.

W woli mocy tak daleko posuniętej, że pragnie mocy nad sobą samą, istnieje głęboka miłość, ale przede wszystkim wielka surowość („chłód”); ta miłość siebie i świata jest „okrutna”. Nietzsche czyni z tego „arystokratycznego chłodu” jedną z najlepszych oznak mocy, dzięki której człowiek silny jest „o niebo wyżej” od „geniusza, świętego i bohaterów”: „Nieustanny zapał do jakiejś sprawy, choćby najwyższej, własnej, zdradza, jak wszystko, co opiera się na bezwarunkowej wierze, niedostatek dostojności duchowej: której oznaką zawsze jest bowiem – chłodne spojrzenie”⁶⁰. W ekstremalnym przypadku, który wydaje się mało realistyczny, człowiek silny jest człowiekiem umiejącym przywiązywać się i odrywać od różnych ideałów.

⁵⁵ Por. RW, §55, s. 79 oraz N11, 35[76], s. 451. Por. N12, 1[202], s. 86: „U podstawy jest coś niepoddającego się zmianie: granit *fatum*, [granit] z góry określonej decyzji w stosunku do nas, podobnie prawo do określonych problemów, ich piętno wypalone na naszym nazwisku”.

⁵⁶ N11, 25[335], s. 85.

⁵⁷ Zob. Jaspers, Nietzsche, s. 420.

⁵⁸ N13, 14[159], s. 298. Por. N11, 25[515], s. 126: „Jak dalece ktoś może opierać swoje życie na hipotezach zamiast na „wierze”, niejako wypływać na bezkresne morza, stanowi najwyższą miarę pełni sił”.

⁵⁹ Por. NF-1875,6[3]: „Socrates, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe” (tłum. E.L.).

⁶⁰ N10, 5[1]2, s. 189. Por. N12, 7[70], s. 287: „do [ludzkości] tej należy [człowiek] nie dlatego, że jest bardziej uzdolniony czy bardziej cnotliwy, czy bardziej heroiczny, czy bardziej miłośny niż ludzie [żyjący] na dole, lecz dlatego, że jest **bardziej chłodny, bardziej jasny, bardziej dalekowzroczny, bardziej samotny** (...) Nie aspirujemy **do** wysokości (...)”.

„Musimy chcieć przemiąć, żeby móc znowu powstać – z jednego dnia na drugi.
Przemianą wiodącą poprzez setki dusz – tym niech będzie twe życie, twój los:

A potem na ostatek: chcieć, by cała ta seria jeszcze raz!”⁶¹

2. Wykraczanie poza perspektywę ludzkiego życia

Swoje zasadnicze pytanie Nietzsche sformułował następująco: „– jak dalece [można] wyjść naprzeciw **prawdzie** i wziąć sobie do serca jej najbardziej problematyczne strony?”⁶².

Odpowiedzi zawarte w różnych jego pismach sugerują, że chce on pozostać **na granicy**, skąd jednocześnie roztacza się widok na świat, który wydaje się mieć sens (dzięki działalności człowieka twórczego) i na jego immanentną **absurdalność**, o ile nie ma on sensu w sobie. Świadomość absurdalności świata nie jest dla niego prostym ani paraliżującym odkryciem, lecz ważnym bodźcem do twórczej działalności, o ile czuje potrzebę przewyciężenia tego absurdu (w przeciwieństwie do biernej postawy pesymistów, obezwładnionych obojętnością świata).

Nietzscheańska wizja świata jest nihilistyczna w tym sensie, że „prawda” świata jest „brzydka”: nie ma on w sobie ani prawdy, ani sensu, a przede wszystkim nie ma żadnego istniejącego „w sobie” ludzkiego znaczenia chaosu⁶³.

Pojawienie się życia jest wyjątkiem we wszechświecie, wydaje się być owocem największego przypadku, a przy tym życie skazane jest na zniknięcie, ponieważ w empirycznym porządku świata nie można dostrzec żadnej transcendentnej woli podtrzymania jego istnienia. Tylko próżność i samooszukiwanie świadomości sugerują człowiekowi, że jest on szczytem postępującej ewolucji, w której można przeczuć obecność nadrzędnej woli, dążącej do dobra, do życia, przy zachowaniu największej złożoności istot.

⁶¹ N10, 5[1]227, s. 210-211. Por. N12, 9[1], s. 301: „Kryterium potęgi: [potężny jest każdy, kto] potrafi żyć w [horyzoncie] **odwrotnych** ocen wartościujących i wiecznie ich chcieć.” Por. również: „ile prawdy **wytrzyma**, na ile prawdy duch **ma odwagę?** – to stało się dla mnie właściwym miernikiem wartości. Błąd jest **tchórzostwem**... każde osiągnięcie poznawcze **bierze się** z odwagi, ze srogości wobec samego siebie, z czystości wobec samego siebie... Taka filozofia (...) nie (...) zatrzymuje się na „nie”, na negacji, na woli „nie”. Chce raczej przedrzeć się do czegoś odwrotnego – do **dionizyjskiego mówienia „tak”** światu, jaki jest, bez odliczeń, wyjątków i wyboru – chce wiecznego obiegu – tych samych rzeczy, tej samej logiki i nielogiki [w zaciąganiu] węzłów. Najwyższy stan, jaki filozof może osiągnąć: dionizyjska postawa wobec istnienia – : moją formułą na to jest *amor fati*”. N13, 16[32], s. 405-6.

⁶² N12, 10[87](207), s. 420. Por. *ibid.*, 10[3](138), s. 384. Por. również: „Osobliwe, że (...) nie mał wszystkim filozofom brakuje oka do bezkresów”, N11, 34[75], s. 371. „By na przykład przedstawić, czym jest moralne sumienie, trzeba byłoby być człowiekiem głębokim i zranionym, i przeogromnym jak sumienie Pascala” (*ibid.*, 34[147], s. 392). Trzeba przekroczyć człowieka, aby go znać, mieć porównanie; por. *ibid.*: 26[119], s. 154, 36[37], s. 470 oraz 39[11], s. 514.

⁶³ Por. *ibid.*, 38[12], s. 504-505.

„Człowiek, mały, dziwaczny rodzaj zwierzęcia, który – szczęśliwym sposobem – ma swój czas; życie na ziemi to w ogóle tylko chwila, epizod, wyjątek bez następstw, coś, co dla ogólnego charakteru ziemi pozostaje nieważne; sama ziemia jak każda gwiazda, to hiatus między dwiema nicościami, zdarzenie bez planu, rozumu, woli, samoświadomości, najgorszy rodzaj konieczności, **głupia konieczność...**”⁶⁴.

Wizja chaosu przynosi prawdę trudną do zniesienia: wszechświat, w którym żadna idea czy wola pokrewna z ludzkim umysłem nie kieruje biegiem rzeczy, pozostawionym „głupocie” konieczności sił, które się ze sobą zderzają. W tych warunkach każdy ideał jest „kłamstwem”: aby życiu kierowanemu przez ideał oddać całą swoją siłę, trzeba by w nim zaszczerpić paradoksalną dobrowolną wiarę w tę „iluzję”⁶⁵.

To dlatego sam Nietzsche czasami wydaje się rozpaczać, np. gdy prosi o „drugą maskę”⁶⁶ – nie udaje mu się pozostać na płaszczyźnie, jakkolwiek moim zdaniem potencjalnie zadowolającej, na której całe życie jawi się jako piękny wyraz woli mocy, samej w sobie będącej źródłem sensu, gdyż wie, że to „arcyludzka” potrzeba i „ludzki” punkt widzenia. Odrzuca więc te kojące obrazy i z goryczą kieruje wzrok w otchłanie „prawdy” pod wszystkimi tymi wypami iluzji. Ale i w tej sytuacji⁶⁷, nie mogąc mimo wszystko uwolnić się od „ludzkich” ograniczeń, stara się stworzyć *kom-pozycję* obu wizji, nadać im sens, przyjmując szerszą perspektywę niż życie człowieka i życie w ogóle, perspektywę nieludzką, bliższą twardej „prawdzie”, trudną do wyrażenia i jeszcze trudniejszą do przyswojenia. Obejmuje ona całość natury, którą Nietzsche pragnął „odbóstwić i na nowo wyzwolić”⁶⁸ z ram, w których umieściły ją ludzkie lęki, potrzeby i nadzieje. W tej całości musi się znaleźć miejsce na konieczność ślepych sił we wszechświecie, na „fatum” woli mocy, dla której tworzywem są wszelkie istoty przejawiające życie: kruche, efemeryczne, ulotne, przemijające, i cały świat nieorganiczny. Wobec tej *kom-pozycji* Nietzsche ustanowił jako swoje *motto*: *amor fati*, umiłowanie konieczności, która nie różnicuje, nie ocenia, lecz czyni swoje „tak!” na swój, nie-ludzki sposób. Jeśli tę konieczność miałby pojąć i wyrazić człowiek, uwikłany w ludzką perspektywę, powiedziałby może, że:

⁶⁴ N13, 16[25], s. 403. Por. *ibid.* oraz 11[103] (354), s. 69: „gdyby zniknął też człowiek, w świecie niczego by nie brakowało. Trzeba być w dostatecznym stopniu filozofem, by podziwiać także **owo** nic (*Nil admirari* [„niczemu się nie dziwić”])”.

⁶⁵ Por. *ibid.*, 25[515], s. 126, oraz N13, 11[327], s. 142.

⁶⁶ PDZ, §278, s. 247.

⁶⁷ Myśl Nietzschego jest zawsze efektem przyjęcia określonej „perspektywy”, więc w sposób bardziej widoczny niż u innych autorów zależy od sytuacji, dlatego też przywiązuje on tak wielką wagę do pojęć sytuacji czy stanu. Por. Jaspers, Nietzsche, s. 363-364.

⁶⁸ RW, §109, s. 153.

„Wyzwolenie od życia i powrót do stanu martwej natury mogą być odczuwane jako **święto** – przez pragnących śmierci. Kochać naturę! Znów czcić to, co martwe! Nie jest to przeciwieństwo, lecz łono, reguła, która ma więcej sensu niż wyjątek: brak rozumu bowiem i ból istnieją tylko w tak zwanym „celowym” świecie, wśród istot żywych”⁶⁹.

Jest w takich fragmentach coś ze spinozjańskiego tonu wraz z jego „bezinteresowną” kontemplacją życia, z jego dystansem i wolnością. Z tego dystansu czy z tej wysokości pojawia się **możliwość afirmacji wszystkiego, włącznie z przewagą cierpienia i absurdu** nad pogodnym łaodem w świecie, o ile są wynikiem konieczności, z której wyłaniają się również najpiękniejsze rzeczy.

„Uzyskać wysokość i ogląd z lotu ptaka właściwe kontemplacji, gdy pojmuję się, że wszystko rzeczywiście dzieje się tak, **jak dźać się powinno**: że wszelkiego rodzaju „niedoskonałość” i spowodowane nią cierpienie są częścią **tego, co w najwyższym stopniu pożądane**”⁷⁰.

Taka postawa świadczy o wielkiej pogodzie i wielkiej pobłażliwości człowieka, który dużo cierpiał w życiu, ale nie czynił życiu z tego powodu zarzutów, w przeciwieństwie do postaw, negujących wartość empirycznego świata, maskowanych ideałami czy cynicznym brakiem ideału i świadczących o niezdolności do wstępującego życia. Nietzscheańska perspektywa jest nam dostępna tylko w nielicznych chwilach, ale nasza siła polega na zrozumieniu, że mogą one być najlepszą podstawą do „oceniań” życia i utrzymywania pogody przy przeciwnościach losu.

To, co Nietzschego urzeka w przyrodzie, w przeciwieństwie do tego, co nauczyliśmy się w niej widzieć jako spadkobiercy XVIII wieku, to właśnie jej nieludzkość, jej obojętność na nasze wartościowania, fakt, że przedstawia ona czystą grę sił i istot poszukujących mocy. Tę nieludzkość odnajduje on w wielkich pejzażach wysokich gór, emanujących czystą siłą skalnych masywów, których widok daje perspektywę kosmiczną znacznie szerszą niż ludzka, ale także w bardziej swojskich pejzażach, w których myśliciel umie dostrzegać grę sił.

„Natura [–] okrutna przez swą pogodność; cyniczna swymi wschodami słońca
jesteśmy wrodzy **wzruszeniom**

uciekamy do [miejsc], gdzie natura porusza nasze zmysły i naszą wyobraźnię; gdzie niczego nie musimy miłować, gdzie [nic] nie przypomina o pozornościach i delikatesach

⁶⁹ PP 1876-1889, §60, s. 54. Por. również N10, 7[155], s. 274: „To byłoby największym blaskiem na **śmierci**, że ona **wiedzie dalej** – do innego świata, i że jest nam **rozkoszą** wszelkie stawanie się, a stąd również nasze przemijanie!”. Zob. także: „zaufanie do życia zczeszło: życie samo problemem się stało”, w: WR, *Przedmowa do wydania drugiego*, §3, s. 7.

⁷⁰ N13, 11[30] (309), s. 46.

moralnych (...) i tak [wygląda to] również w sztuce. Preferujemy [wszystko], co nie przypomina nam już o „dobru i złu”⁷¹.

Podobnie, niewyczerpane **piękno sztuki Greków** nie tkwi w samej harmonii form czy w ilustracji idealistycznego i moralnego kanonu, lecz w jej „naturalnym” charakterze (w mocnym, „nie-ludzkim” sensie), w sposobie życia i myślenia jej twórców, którzy żyli w tym świecie i akceptowali panowanie sił, spirytualizując je (rozumiejąc intelektualnie, gloryfikując w sztukach apolińskich i dionizyjskich, czyniąc z polityki pole, na którym może się wyrażać wiele konkurujących sił, w dążeniu do maksymalnej siły ogółu, itp.).

„Ludzkość Hellenów polega na pewnej naiwności ukazywania człowieka, państwa, sztuki, (...) dokładnie ta sama ludzkość ukazuje się wszędzie, pośród wszystkich ludów, ale u nich jest tak niezamaskowana, tak bezwzględna, że jest w tym niezastąpiona lekcja”⁷².

Ostatecznie, radykalny absurd stawania się jest jak najpotężniejszy wróg: ten, który zmusza nas do przekroczenia samych siebie. Dla tych, którzy mają w sobie aktywne życie, smutna świadomość absurdu staje się bodźcem do zdystansowania się od siebie⁷³ i do próby stworzenia sensu mimo wszystko.

„Bezsensowność dziania się’: wiara w nią jest następstwem wglądu w fałszywość dotychczasowych interpretacji, generalizacją apatii i słabości – nie jest **konieczną** wiarą.

Nieskromność człowieka: gdzie nie dostrzega on sensu, [tam] **przeczy** mu!”⁷⁴

3. Dionizos i tragizm. Jak nadać piękno głębi?

Jednak tworząc opisane powyżej różne rozwiązania „problematycznych aspektów istnienia”, Nietzsche nie znajduje dla nich ostatecznego i zadowalającego sformułowania: wola przekraczania nie ma „celu”, w którym ostatecznie mogłaby kształtować się pełnia bycia, a kontemplacja śmierci jako bardziej naturalnego elementu we wszechświecie niż życie jest tylko rzadką „sytuacją”, w której mógł się znaleźć Nietzsche, często zbyt namiętny, by zdobyć się na całkowity dystans, który ta wizja zakłada w stosunku do naszych ludzkich

⁷¹ N12, 10[52] (181), s. 402.

⁷² Zob. NF-1875,3[12]: „— Das Menschliche der Hellenen liegt in einer gewissen Naivetät, in der bei ihnen der Mensch sich zeigt, Staat, Kunst, Societät, Kriegs- und Völkerrecht, Geschlechtsverkehr, Erziehung, Partei; es ist genau das Menschliche, das sich überall bei allen Völkern zeigt, aber bei ihnen in einer Unmaskirtheit und Inhumanität, dass es zur Belehrung nicht zu entbehren ist.” (tłum. E.L.).

⁷³ Por. : „[Poczucie], że jest coś stokroć **ważniejszego** niż kwestia, czy **my** czujemy się dobrze, czy źle: instynkt podstawowy wszystkich potężnych natur (...)”. N12, 9[107], s. 344.

⁷⁴ Ibid., 2[109], s. 130, por. również ibid.: 1[194], s. 85: „Nowoczesny pesymizm jest wyrazem bezużyteczności **nowoczesnego** świata – a nie świata i istnienia [w ogóle]” oraz 10[43](173), s. 399: „oko nihilisty”, **które idealizuje w brzydotę**, które nie dochowuje wierności jego wspomnieniom”.

pragnień. Coś głębszego i bardziej żywego w nas: „rozkosz”⁷⁵ czy też radość pragnie symbolicznie przewyciężyć śmierć. Co więcej, przygodność lub nawet śmierć jest być może mniej problematycznym aspektem istnienia niż cierpienie, największy wróg, przez którego można zważyć w wartość istnienia i który skieruje Nietzschego na ścieżkę mądrości trudniejszej i żywszej niż czysta kontemplacja – **mądrości tragicznej**.

Przewaga cierpienia w świecie jest dla Nietzschego oczywistym faktem i tylko brak wyobraźni i wrażliwości pozwala go negować⁷⁶. Możliwość odczuwania oznacza możliwość cierpienia, więc jest ono wszędzie tam, gdzie jest życie; ponadto każdą wolę mocy z konieczności ograniczają inne wole; wreszcie źródłem cierpienia staje się wewnętrzne dążenie każdej istoty do przekroczenia siebie samej, tak, że im mocniejszy jest człowiek, tym bardziej jest wrażliwy, a im bardziej pragnie przekroczyć samego siebie, tym bardziej cierpi. Cierpienie jest „największym zarzutem” wobec życia.

Ale jeśli siłę mierzy się oporem, który udaje się jej pokonać, to najpotężniejszy człowiek będzie musiał wykorzystać całą swoją moc w obliczu cierpienia. Tylko silny człowiek umie usprawiedliwić i nadać sens cierpieniu, które inaczej byłoby źródłem miażdżącego poczucia absurdu, pesymizmu i nihilizmu. Filozofia może tylko w rzadkich przypadkach zmniejszyć rzeczywiste cierpienie, może przede wszystkim zwalczać poczucie absurdu, które jest najgłębszą formą cierpienia, ponieważ człowiek znosi cierpienie łatwiej niż brak sensu cierpienia. Człowiek jako zwierzę, które znajduje swoją moc w zdolności nadawania sensu, może tutaj okazać się bezsilny; to właśnie w tym przypadku potrzebuje silniejszych ludzi zdolnych nadać ten sens, to znaczy nadać mu cel:

„**Wszelkie** cierpienie, jakie zostało wycierpiane, przez ludzi i zwierzęta, musimy wziąć na swoje barki i afirmować, i mieć jeden cel, dzięki któremu stanie się ono czymś **rozumnym**”⁷⁷.

Nietzsche widzi najwyższe znaczenie cierpienia w tragicznej (lub inaczej – dionizyjskiej) mądrości, zdolnej afirmować życie i stawanie się w całości. Cierpienie to nie tylko element niezbędny do nadejścia potężnego życia, ale samo w sobie jest znakiem godnej podziwu mocy życia. Świadomość tragiczna jest w stanie przekroczyć indywidualne przypadki cierpienia (także własnego) i zobaczyć w nich życie wyrażone całą jego mocą, ślepe ale nieskończone, szlachetne w swojej rozrzutności. Paradoksalnie, to widok mocnych

⁷⁵ „Lust”, zob. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-III-Tanzlied-3>. Por. *Druga pieśń taneczna*, §3, Zaratustra, III, s. 221: „Rozkosz za wiecznym życiem łąka – (...) – wieczności chce bez dna, bez dna!”

⁷⁶ Por. LA, §33, s. 39-40.

⁷⁷ N10, 5[1]206, s. 208.

istot poddanych cierpieniu i śmierci, jak w tragedii greckiej, jest w stanie najdobitniej uzmysłwić moc samego życia, a osobliwa radość, która płynie z tego doświadczenia, stanowi prawdziwy sens słynnego *katharsis*. Człowiek zostaje oczyszczony ze strachu i litości tylko dlatego, że widząc wszystkie przypadki i absurdy życia, podziwia jego moc, którą czuje także w sobie: oto uczestniczy w najgłębszych aspektach jednego, uniwersalnego życia, w którym roztapia się jego życie jednostkowe.

„Patrząc, jak giną natury tragiczne, a jednak **potrafić się śmiać**, ponad najgłębszym rozumieniem, odczuwaniem i współcierpieniem z nimi – jest bosko”⁷⁸.

Dionizos symbolizuje **życie nieustannie odradzające się i twórcze, wieczne pomimo kolejnych i koniecznych śmierci**, życie jako bezkresną moc wiecznego tworzenia i niszczenia. Pod tym względem jest przeciwieństwem Chrystusa („cierpienie, „ukrzyżowany jako niewinny” stanowią zarzut przeciw temu życiu, formułę jego potępienia”⁷⁹).

„Dwa typy: **Dionizos i Ukrzyżowany**.

(...) „Bóg na krzyżu” jest przekleństwem rzuconym na życie, wskazaniem, by się od niego wybawić

poćwiartowany Dionizos jest **obietnicą** życia: będzie się ono wiecznie odradzać i ze zniszczenia powracać”⁸⁰.

Jedynie dionizyjska radość może stanowić symboliczną przeciwwagę dla cierpienia. Wszelkie inne rozwiązania albo negują życie w jego wymiarze potężnej, aczkolwiek ślepej woli mocy (idealizm), albo przeczą powszechnemu cierpieniu i zamykają człowieka w wąskim kręgu jego przyjemności: „Postawiłem poznanie przed tak straszliwymi obrazami, że niemożliwa przy tym staje się żadna „epikurejska przyjemność”. Jedynie dionizyjska rozkosz może wystarczyć – **dopiero co odkryłem tragiczność**”⁸¹.

Nietzsche znajduje w najsilniejszych instynktach życiowych (upojeniu, pożądaniu seksualnym, okrucieństwie) zarówno ilustrację nieskończonej mocy życia, jak i powód, by podobnie jak Grecy ją wychwalać: kulminacja każdego z tych instynktów może prowadzić do zniesienia *ego* a wraz z nim – indywidualnego cierpienia, które wówczas staje się nieodłącznym i akceptowanym składnikiem tej kulminacji.

⁷⁸ Ibid., 3[1]80, s. 84.

⁷⁹ N13, 14[89], s. 241.

⁸⁰ Ibid., s. 240-241.

⁸¹ N11, 25[95], s. 30.

„Miłość płciowa, jako narzędzie ideału (dążenie, by zejść w swym przeciwieństwie). Miłość do cierpiącego bóstwa”⁸².

Dionizyjska, „tragiczna” mądrość jest więc najpotężniejszym usprawiedliwieniem istnienia, ponieważ wie, jak afirmować to, co najbardziej przeciwstawia się możliwości afirmacji, a co jednak jest istotną cechą życia – cierpienie. Tak afirmować może tylko człowiek, który sam jest mocny, w którym nad pragnieniem ucieczki od cierpienia i zaprzeczenia go zwycięża pragnienie akceptacji i afirmacji życia⁸³.

Czy to sformułowanie można uznać za ostatnie słowo mądrości Nietzscheańskiej? Czy może ono stanowić trwałą podstawę nowej metafizyki, a nawet nowego ubóstwienia świata? A w przypadku dwóch interesujących nas pojęć, chaosu i mocy, czy mądrość ta nie mówi, że **chaos** weźmie górę nad **mocą**?

Jeśli przyjąć za podstawę ideę, że wszelkie stworzenie pragnie własnego zniszczenia⁸⁴, wydaje się, że Nietzsche nie dążył do stworzenia żadnego ideału, skoro żaden nie może przetrwać. Jego formuła afirmacji życia jako takiego pozostaje nieokreślona, zbyt ogólna, aby na jej podstawie przyjąć jakiś konstruktywny fundament „nowej metafizyki”⁸⁵. Wydaje się, że idea ta stoi w szczególnej sprzeczności ze wszystkimi elementami, które pozwalają siłom wyrazić się w „kom-pozycji”, ponieważ nieustannie poszukuje nowych form życia i sensu, nieustannie przekracza siebie samą. Poczucie boskości wydaje się możliwe tylko w granicach określonej formy, której z szacunkiem przestrzegamy.

„*Aidos* jest poruszeniem i bojaźnią, by nie obrażać bogów (...) swego rodzaju wstręt przed obrazą czcigodnego. Grecka antypatia do nadmiaru, w radosnym i [n]stynkcie] *hybris*, {do} przekraczania swych granic, jest bardzo dostojna – i starszlachecka”⁸⁶.

To właśnie w *hybris* wydaje się wpadać Nietzscheańska wola, aż do absurdu dumna z niezależności od jakiegokolwiek boga⁸⁷. Gloryfikacja przekraczania dla samego przekraczania naraziła filozofię Nietzschego na krytykę Heideggera, który widzi w niej wyraz „woli woli”,

⁸² N10, 1[43], s. 48.

⁸³ Por. N13, 11[77](334), s. 61 i *ibid.*, §3, s. 429: „Koncypuje się [tam] najwyższy stan afirmacji istnienia, stan, od którego nie sposób odjąć najwyższego bólu: stan tragiczno-dionizyjski”. Por. również N11, 35[13], s. 429: „Myślę, że z istnienia przeciwieństw i z ich doznań rodzi się właśnie wielki człowiek, cięciwa o wielkim napięciu”.

⁸⁴ Por. *O przewyciężaniu siebie* w: *To rzekł...*, s. 112: „Cokolwiek stwarzam i jakkolwiek miłuję, wkrótce staję się woli mojej i miłości przeciwnikiem: tego chce moja wola”.

⁸⁵ Por. Jaspers, Nietzsche, s. 313.

⁸⁶ N10, 7[161] 19), s. 275. Por. NF-1883, 7[161]: „*Aidos* ist die Regung und Scheu, nicht Götter, Menschen und ewige Gesetze zu verletzen: also der Instinkt der Ehrfurcht als habituell bei dem Guten. Eine Art Ekel vor der Verletzung des Ehrwürdigen. Die griechische Abneigung gegen das Übermaß, in dem freudigen Instinkt der *Hybris*, <gegen> die Überschreitung seiner Grenzen, ist sehr vornehm — und altadelig!”

⁸⁷ N10, 13[3], s. 404: „Gdyby istnieli bogowie, jakżeby to wytrzymał, że nie jestem bogiem? Lecz bogowie nie istnieją”.

będącej tylko abstrakcyjną wolą panowania nad wszystkim, bez ograniczeń i prowadzącą do zniszczenia świata przez technikę⁸⁸, czego jesteśmy teraz świadkami. Taka wola nieustannego przekraczania przypomina ucieczkę przed sobą osoby, nie mogącej znaleźć wytchnienia w samym istnieniu świata i miłości do życia⁸⁹ i nie wydaje się świadczyć o „nadmiarze sił” wstępującego życia. Potwierdzają to cytaty takie, jak: „mamy sztukę, aby nie zginąć przez prawdę”⁹⁰, czy desperacki okrzyk „jeszcze jedną maskę! Drugą maskę!”⁹¹.

Jeśli potrzebujemy sztuki, aby nie umrzeć od prawdy, czyż sztuka nie jest ucieczką? Lekarstwem, a nie wyrazem nadmiaru sił, jak w przypadku afirmacyjnej, mocnej Jaźni? Mądrością byłoby (sądzę, że mogę ją odnaleźć w filozofii Nietzschego, gdy rozwija trzy cechy istotne dla pojęcia mocy) pełne zaakceptowanie prawdy, która ma awers i rewers: życie to z jednej strony chaos sił, bez planu i transcendentnego znaczenia, a z drugiej – nieskończone źródło „wól mocy”, zdolnych tworzyć sens. Ta koncepcja mocy jako dążenia istot do jak **najsilniejszego wzrastania w obszarze sensu** (nie realizacji prawdy czy innego ascetycznego lub nazbyt ludzkiego ideału) albo inaczej mówiąc, jako dążenia do integrowania maksimum chaosu w ograniczonych formach sensu, rozwijających pełnię emocji, jest moim zdaniem trwałą i konstruktywną podstawą nowej mądrości afirmatywnej, w której tragizm traci swą dotkliwość i wagę, ponieważ to, co w niej afirmujemy, nie jest przekraczaniem jako takim, a pięknem wypracowania sensu w każdym mocnym życiu.

III) „Śmierć Boga” i konieczność tworzenia afirmującej metafizyki

Woli tworzenia nowego „panteizmu bez boga” czy też wizji „odbóstwionej natury” przeciwstawia się wola głębi, prawdy i dionizyjskiego oderwania od ludzkiej perspektywy, jako mocy, które same wydają się niszczycielskie. W rezultacie metafizyka gloryfikująca odbóstwiony świat – ostateczny cel Nietzschego – jest tymczasowo niemożliwa. Musimy powrócić do bardziej ograniczonych ambicji, aby zachować korzyści z konstruktywnych zdobyczy Nietzschego, a zwłaszcza z tego, co pozostaje niewzruszone w jego koncepcji mocy – z trzech cech, które pozwalają mocnym istotom **afirmować życie**. Na tej podstawie

⁸⁸ Heidegger, *Przewycięzenie*, §XIX-XXI, s. 77-78.

⁸⁹ *O mądrości ludzkiej*, w: *To rzekł...*, s. 141: „Czyż to nie zraniona próżność jest matką wszystkich tragedii?”

⁹⁰ N13, 16 [40] §6, s. 412: „Prawda jest brzydka: **mamy sztukę**, aby nie zginąć przez prawdę”.

⁹¹ PDZ N5, §278, s. 201.

Nietzsche mógłby się, moim zdaniem, zatrzymać, aby zbudować ogólne fundamenty nowej metafizyki, prowadząc człowieka do jego największej **mocy w epoce nowożytnej**.

Trwający wciąż jeszcze okres nowożytny rozpoczął się według Nietzschego wielkim, przełomowym wydarzeniem „śmierci Boga”, otwierającym nową epokę „pustki po wartościach”. Wydarzenie to jest dla naszej refleksji decydujące z dwóch punktów widzenia: stanowi najgłębszy fundament współczesnej sytuacji, na którym twórcy, jeśli nie chcą stracić kontaktu z rzeczywistością, mogą się oprzeć kreując sens, a ponadto jest to moment w historii, kiedy cierpiąc z powodu braku sensu („niedoli”), możemy stać się najbardziej świadomi jego natury, warunków jego „życia” i rozwoju. Z tych dwóch punktów widzenia postaram się rozwinąć i potwierdzić przedstawione w tej pracy idee sensu i mocy przejawiającej się przede wszystkim na trzy wymienione już sposoby: jako stanowanie ciała, osiągnięcie głębi, kom-pozycja.

Co przede wszystkim według Nietzschego oznacza śmierć Boga? W pierwszej kolejności trzeba podkreślić historyczny i społeczny aspekt tego wydarzenia: śmierć Boga oznacza utratę mocy idealizmu, głównie idealizmu chrześcijańskiego. Krytykowane przez Nietzschego na płaszczyźnie intelektualnej i moralnej jako złudny twór, tradycyjne bóstwo jest przez niego w pełni akceptowane i uznane w perspektywie zbiorowego społecznego „ciała”, gdy odpowiada witalnej konieczności, ponieważ jest wyrazem najpotężniejszych sił:

„Bóg’ jako kulminacyjny moment: istnienie [jest] wiecznym deifikowaniem i redeifikowaniem. **Ale w [procesie] tym żadnego apogeum [co do] wartości[,] lecz apogeum [co do] mocy**”⁹².

W tym sensie Bóg Starego Testamentu był, w przeciwieństwie do Boga chrześcijan, bogiem etnicznym, odpowiadającym żywotnym potrzebom ludu i stanowiącym wyraz jego autogloryfikacji⁹³. Względna siła Nietzschego widział jeszcze w organizacji życia społecznego, utrzymywanej w Europie przez Kościół aż do początku ery nowożytnej (XVI – XVII w.)⁹⁴. Sposób, w jaki wiara i instytucje religijne organizowały ludzkie życie, wyrażał pewną moc, która obecnie praktycznie wygasła.

⁹² N12, 9[8], s. 303-304. Por. również N11, 29[18], s. 286: „Głęboka cześć przed Bogiem jest głęboką czcią przed związkiem wszystkich rzeczy i przekonaniem o istnieniu wyższych istot od człowieka.

stworzyć bogów –

po bogach stworzyć siebie i innych –

Artysta jest twórcą bogów (przebiera to, co udane, podkreśla to itd.)”. „Pobożność jest jedyną znośną formą pospolitego człowieka: chcemy, aby lud był religijny, abyśmy nie odczuwali do niego obrzydzenia: tak jak dziś, gdy obrzydliwy jest widok mas”. Ibid., 31[28], s. 309.

⁹³ Por. Antychrześcijanin, §16, s. 22-23.

⁹⁴ Jeśli okres nowożytny charakteryzuje się przede wszystkim utratą powszechnej wiary w Boga i poszanowania dla wyższych ludzi przez lud, jego początek możemy widzieć w pierwszym większym „powstaniu” słabych – w momencie reformy zainicjowanej przez Lutera. Por. RW, §358, s. 254-257.

W ówczesnym działaniu religii i wiary na społeczeństwo znajdujemy zjawiska, które wykazują trzy podstawowe cechy mocy⁹⁵. Po pierwsze, była to większa zdolność do **współ-stanowienia ciała**: rytm dnia, kalendarz, święta, obyczaje, tradycja zostały zorganizowane wokół religii, systemy wartości pozostawały niezbyt zróżnicowane, co sprzyjało unikaniu antagonizmów, ale przede wszystkim pojawiało się niewiele sprzeczności między wewnętrznym i zewnętrznym życiem człowieka. Jeszcze można było wierzyć całym sobą, przeżywając wiele afektów, odczuwać osmozę własnego życia z wiarą w Boga. Wiara była tym silniejsza, że Bóg dobrze wyrażał potrzebę ucłowieczenia świata poprzez bezpośrednią personalizację oraz antropomorfizm jego reprezentacji moralnych, dzięki którym wszechświat przyjmował zadowalający sens.

Po drugie, w tak zorganizowanym życiu również obecna była **głębia**, przede wszystkim dzięki „poczuciu wyższości” żywionemu przez duchową arystokrację, złożoną z wyjątkowych osób⁹⁶, które były w stanie stworzyć i utrzymać dystans wobec ludu. To one zdołały narzucić na bardzo długi okres (będący niezbędnym elementem rozwoju mocy) porządek społeczny i wprowadzić w życie ludu księgę, Biblię, główny punkt odniesienia i autorytet, niepodważalny przez stulecia. Dzięki długotrwałej dyscyplinie lud „nauczył się” ją szanować i rozumieć, przyswoił ją sobie. Rezultatem było ucywilizowanie ludu poprzez pobożność, która uczyła zwykłego człowieka respektu dla rangi⁹⁷. Wiara żywiła się wieloma silnymi afektami: strachem, nadzieją, poczuciem, że nasz rozum jest niewystarczający, miłością. Współczesne Nietzschemu chrześcijaństwo kultywuje według niego słabsze afekty, przedstawiając religię jako skuteczny środek prowadzący do zbawienia wiecznego, czyli w istocie do odpoczynku i przyjemności.

Wreszcie, po trzecie, wiara jednoczyła wszystkie aspekty życia tak, że wzajemnie się wzmacniały, co odpowiada cesze mocy, którą nazwałem **kom-pozycją („sztuką”)**.

W obecnych społeczeństwach niewiele dziedzin ludzkiego działania wydaje się gruntownie zmotywowanych przez wiarę, a gdy tak jest, to wiara taka ma charakter indywidualny (nie sprzyja współ-stanowieniu zbiorowego „ciała”) i często opiera się na sentymentalistycznej wizji Boga zbudowanej na prostych antropomorfizacjach, które łatwo zdemaskować: brak w niej głębi. Działania takie są powierzchowne, słabe same w sobie i zwykle sprzeczne z całą resztą życia społecznego, ukierunkowaną dążeniem do przyjemności

⁹⁵ Por. PDZ, §60 i 61, s. 77-81 oraz ibid. §188, s. 117-120.

⁹⁶ Por. RW, §350, s. 240.

⁹⁷ PDZ N5, §263, s. 193.

i użyteczności⁹⁸. Wiara jako „prywatna sprawa” przeciętnego obywatela Europy nie decyduje już o „kom-pozycji” – wspólnej wszystkim ludziom pozycji w obrębie bytu.

Tak więc ani religia, ani prywatna wiara nie ma już mocy tworzenia silnych ludzi i wielkich bezinteresownych przedsięwzięć. W Kościele, który sam staje się administracją zbawienia, tak bezosobową i ubogą w siły życiowe, jak administracja cywilna, też nie ma już imponujących wzorów osobowych (świętych czy kapłanów) ani arystokracji. Instytucje nowożytne budzą pogardę, nie inspiruje ich żadna mocna, „duchowa” siła zdolna pobudzać myślenie, a ich działalność w dużej mierze służy temu, aby mechanizm ekonomiczny, społeczny i techniczny umożliwiał bezpieczne i jak najwygodniejsze życie interesariuszy. Była o tym mowa w rozdziale o nowożytnych słabościach, gdzie starałem się pokazać za Nietzschem iluzję, powierzchowność i sztuczność głównych wartości nowożytności: moralności sentymentalnej czy ascetycznej i hedonizmu. Ten proces postępującej dekadencji wydaje się prowadzić nas do ostatecznej dominacji człowieka, w którym nie ma już prawie nic ludzkiego, ponieważ brak mu pragnienia przekraczania samego siebie – nie ma on nawet doświadczenia świata jako czegoś, co go przewyższa: to „ostatni człowiek”.

Poczucie braku sensu zawiera najbardziej znany i wymowny fragment *Wiedzy radosnej*, w którym szalony człowiek ogłasza „śmierć Boga”: „Bóg umarł! (...) Czy nie musimy stać się bogami, aby się przynajmniej wydawało, że byliśmy godni tego czynu dokonać?”⁹⁹. W tym samotnym okrzyku odczuwa się autentyczną rozpacz, obecną w całej twórczości Nietzschego, świadomego mocy sensu nadanego życiu przez wiarę¹⁰⁰. Szalony człowiek nie szuka jak filozof cynicki człowieka, ale „Boga”: tego, co przewyższa człowieka, poprzez co człowiek zawsze dążył do przekroczenia samego siebie. W stworzonych przez siebie bogach ludzie według Nietzschego gloryfikują i uświęcają własne życie. Współcześni, którzy już nie wierzą w Boga (i śmieją się na początku sceny z szalonym człowiekiem w cytowanym fragmencie), nie są świadomi tego, że aktem „uśmiercenia” Boga człowiek sprofanował istnienie, tak własne, jak istnienie „jako takie”. Nie dostrzegają więc straszliwej pustki po Bogu, a tym bardziej zadania stania się „sami bogami”, to znaczy stworzenia na nowo życia na tyle silnego, by miało boski sens.

Śmierć Boga implikuje jednak zniszczenie **innych kategorii i wartości**, na których spoczywało dotychczas życie (stąd zdania, które w tym cytacie wskazują na utratę wszystkich

⁹⁸ RW, §40, s. 70.

⁹⁹ Ibid., §125, s. 137.

¹⁰⁰ Por. PDZ, §52, s. 70.

punktów odniesienia: „nie ma już góry i dołu” itp.)¹⁰¹, czego „mordercy Boga” nie są świadomi. Wagę i znaczenie tracą idee bytu, prawdy (w konsekwencji wszelkie roszczenia do absolutu, jak w moralności), Ja, przyczyny i skutku, podmiotu i przedmiotu. Jeśli żaden Bóg nie może zagwarantować tych zasad, stają się wątpliwe po poddaniu ich krytycznej refleksji. Kwestionowane jest całe ludzkie myślenie i wszystkie wartości. Z punktu widzenia mocy sensu, szalony człowiek być może mniej żałuje utraty wartości chrześcijańskich niż tego, że w nowożytnym świecie brak jakichkolwiek wartości świadczących o mocnym życiu¹⁰². Ogłasza ogólną **pustkę (nihil)**, którą ludzie o „zdrowym rozsądku” wciąż próbują ukryć za pomocą starych ideałów, sztucznie nakładanych na rzeczywistość. Uzmysławia współczesnym trud wielkiego zadania stworzenia nowego bóstwa i niebezpieczeństwa, które czyhają na ludzkość, jeśli nie zdołamy stworzyć nowego ideału na miarę starego.

Być może cała nieludzkość chaosu nigdy jeszcze nie była tak dobitnie odczuwana przez ludzi osądzających trzeźwym okiem, jak teraz, gdy ludzkość nie ma już siły, by ucłowieczać świat i chronić się przed pseudo-wartościami. Zamiast zaprzeczać temu nieludzkiemu chaosowi, twórca ujawnia wówczas całą swoją moc: zdolność do ucłowieczenia chaosu mimo wszystko¹⁰³ na podstawie miłości wolnej od wszelkich niskich uczuć i złudzeń. Ta perspektywa ma być może szansę stać się podstawą nowej konstrukcji metafizycznej, której realizacja zajmie wieki, ale już jest najmocniejszą, najbardziej radosną i otwartą formą ludzkiego życia, będąc perspektywą jednocześnie rozległą, jak i przeżywaną „w ciele” przez szeroko pojmowanych twórców. Odrzucając połowiczne nowożytne rozwiązania i przeciwstawiając się wszelkim postaciom cynizmu czy beztreściowym fikcjom, proponowanym przez nowożytność, tylko człowiek rozdarty pomiędzy „wielkim pragnieniem” i konstatacją pustki po wartościach jest świadomy straty, której jest świadkiem i może stworzyć wizję, w której dusza rodzi się na nowo, jak Dionizos urodzony powtórnie w nowych warunkach albo tak jak istota, która nagle zmuszona jest stać się „amfibią”¹⁰⁴.

¹⁰¹ Por. N12, 2[127]5, s. 138: „od czasów Kopernika człowiek przetacza się z centrum do x”.

¹⁰² W szczególności sposób, w jaki nowożytny człowiek pojmuje takie wartości jak człowiek, postęp, społeczeństwo, itd. sprowadza je do „coraz bardziej pustych bożyszc i idoli”. Pieniążek, ZB, s. 98.

¹⁰³ „Filozof szuka nie prawdy, lecz metamorfozy świata w człowieku, walczy o zrozumienie świata samoświadomością. Walczy o asymilację. Jest zadowolony, jeśli wyłoży coś antropomorficznie. Tak jak astrolog widzi świat w służbie pojedynczej jednostki, tak filozof [postrzega] świat jako człowieka. Człowiek jako miara rzeczy jest również ideą nauki. Każde prawo przyrody jest w ostateczności sumą antropomorficznych relacji”. PP 1862-1889, §88, s. 252.

¹⁰⁴ „Unicestwienie ideałów, nowa pustka, nowa sztuka, aby [można było] to wytrzymać, my **amfibię**”. N12, 7[54], s. 281. Nietzsche „poszukuje nowego ugruntowania istnienia ludzkiego, takiego, które dźwignęłoby kulturotwórcze aspiracje człowieka i nadało życiu ludzkiemu wyższe znaczenie.” Pieniążek, N10, s. 34. Por. Lewandowski, N12, s. 42. Konstruktywnym charakterem tego przedsięwzięcia Nietzsche chce odróżnić się od współczesnych mu nihilistów (ibidem., s. 27).

To właśnie największe cierpienie najmocniej motywowało Nietzschego do poszukiwania szerszych horyzontów, niezbędnych dla nowej możliwości życia. Jego głębokie zrozumienie ideału chrześcijańskiego jako ideału ascetycznego pozwoliło mu precyzyjnie wykryć źródło nowoczesnego nihilizmu i odrzucić istniejące kategorie mentalne, aby zbudować nowy ideał. W przeciwieństwie do chrześcijańskiego ascetyzmu Nietzsche stworzył wizję opartą na życiu, na afirmacji życia takiego, jakie jest. Badając tę wizję, która w odpowiedzi na „śmierć Boga” usiłuje nadać życiu nowy, mocny sens (i stworzyć nowe pojęcia sensu i mocy), chciałbym następnie pokazać, w jaki sposób została ona według Nietzschego wcielona w niektóre przejawy nowożytności, gdzie pojawia się na przykład w rzadkich przykładach mocnej relacji nowożytnego człowieka z przyrodą, w wielkich antagonizmach walczących w nim, w niektórych dziełach sztuki. W przypadku każdego z tych zjawisk postaram się wykazać, że w sposób udany współ-stanowią one ciała z fundamentalnymi rzeczywistościami, poprzez które człowiek rozszerza swoją Jaźń i przygotowuje grunt do nowego ubóstwienia świata.

1. Afirmacja życia

Nietzscheańska metafizyka, najmocniejsza podstawa nowego sensu, opiera się na afirmacji życia – przeciwieństwie ascetyzmu, który Nietzsche dostrzegł w ideale chrześcijańskim.

Ogromny wysiłek nowożytnego zadania: „zastąpienia Boga”, uświęcenia życia, nadania życiu najmocniejszego sensu (przebóstwienia go) zakłada pracę zrozumienia i krytyki dawnego ideału, od którego wciąż jesteśmy zależni pod wieloma względami. Wszelkie tworzenie rozpoczyna się od etapu destrukcji, od aktywnego nihilizmu, a w tym przypadku od zniszczenia wielu wierzeń¹⁰⁵, które były dla nas ważne. W jakiej mierze miniony ideał był reaktywny w stosunku do życia?

Przypomnę najpierw, na czym według Nietzschego polega ascetyzm ideału chrześcijańskiego, który sam jest jego zdaniem w dużej mierze odpowiedzialny za „śmierć Boga”. Następnie rozwinę ogólną ideę myśli opartej na afirmacji życia. Na koniec chciałbym pokazać, dlaczego brak Boga pozostaje cenny jako źródło tworzenia, z którego można czerpać, przeciwstawiając mu się jednocześnie.

¹⁰⁵ Por. *O tysiącu i jednym celu*, w: *To rzekł...*, I, s. 54.

1.1. Ascetyzm ideału chrześcijańskiego

W opozycji do wielu bogów etnicznych, ponad-etniczny Bóg objawiający się w czasach rzymskich wyraża roszczenie do uniwersalizmu, a swoich poprzedników przyprawia o symboliczną „śmierć”. U schyłku nowożytności także i on traci wszystkie swoje siły¹⁰⁶, co każe nam myśleć, że jesteśmy uwikłani w nieodwracalny proces dekadencji, utraty sił witalnych, postępujący za sprawą dominującej moralności resentymentu i utrwalający się, pomimo wyczerpania źródła ascetycznej religii, jakim był żywy Bóg.

Na czym polega ascetyzm tego ideału? Ogólnie rzecz biorąc, ascetyzm religijny oznacza zestaw przekonań i praktyk służących doskonaleniu ducha/duszy, zwłaszcza władzy wolitywnej¹⁰⁷. Głównym przedmiotem tej władzy staje się ciało ludzkie wraz z jego potrzebami, witalnością i relacjami z otoczeniem. Zwrócony przeciw ciału ascetyzm dewaluuje wartość i znaczenie mocnego, wznoszącego się życia na rzecz „życia wiecznego”, „tamtego świata”, zaświatów. Wielkie siły, jakie Kościół rozwinął w dziejach chrześcijaństwa, nie powinny przesłaniać faktu, że w jego wizji opozycja między światem realnym a światem wyimaginowanym odgrywa centralną rolę, jest sercem systemu. Wizja ta oczerniała naturę, ukazując życie ludzkie od narodzin do śmierci jako znój, trud, dziedziczoną przez pokolenia karę za „grzechy” pra-rodziców i gloryfikując „tamten świat”, „prawdziwy”, doskonały i wieczny, gdzie trwa sprawiedliwość, prawda, nieśmiertelność itd.: idee diametralnie przeciwne wobec cech „tego świata”.

To systemowe odwartościowanie natury, życia i świata utrwaliło się w kulturze nowożytnej i w językach, w ich metaforach i obrazowaniu tak mocno, że do czasów Nietzschego myśliciele rzadko byli w stanie nabrać do niego dość dystansu, aby je badać i odkryć w nim niezadowolenie ze świata takiego, jaki jest, resentyment wobec stawania się. Idealiści starali się oczywiście wcielić i wprowadzać w życie ten „prawdziwy” świat, ale było to wcielanie wartości sprzecznych z życiem „takim, jakie jest”, niezgodne z jego chaotyczną

¹⁰⁶ „Młodym będąc, ów Bóg ze Wschodu, twardy i mściwy, wybudował piekło ku uciesze swoich ulubieńców. Wreszcie jednak zestarzał się, zmiękł, spokorniał i stał się współczujący, bardziej podobny do dziadka niż do ojca, najpodobniejszy jednak do starej, kiwającej się babki. Siedział tedy, pomarszczony, na swoim zapiecku, martwił się o słabe nogi, znużony światem, znużony wołą, i pewnego dnia udusił się nadmiarem współczucia”. *Wysłuszony*, w: *To rzekł...*, IV, s. 252.

¹⁰⁷ *Ascetyzm* to niekiedy obok teorii ascezy „także samo jej praktykowanie”, czyli „dobrowolne i metodyczne stosowanie surowych praktyk życiowych, takich jak umartwianie ciała, różnorakie ograniczenia i wyrzeczenia, podejmowane w przekonaniu, że warunkują one rozwój uzdolnień intelektualnych lub moralnych, a nadto służą zachowaniu zdrowia; celem tych praktyk jest nie samo przestrzeganie jakichś reguł, lecz dążenie poprzez nie do doskonałości. (...) W ciągu wieków praktyka ta ulegała w pewnych kręgach, również chrześcijańskich, różnym dewiacjom, które powodowały, że termin „asceza”, a zwłaszcza pokrewny mu „ascetyzm”, jest obciążony negatywnymi skojarzeniami”. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, PAX, Warszawa 2001, hasła: Ascetyzm, Asceza, s. 75.

istotą. Co prawda mocny człowiek również w pewnym sensie nie akceptuje chaosu, gdy chce mu nadać formę i pragnie go uczłowieczyć, integrując go ze swoim dziełem i czerpiąc z niego większą moc, ale idealisci po prostu radykalnie odrzucają chaos zgodnie z ich sentymentalnymi życzeniami. Życzenia te nie mają autonomicznej, sprawczej siły, rodzą się z negatywnej reakcji na świat, wyrażają całkowite odrzucenie jego fundamentalnie zmiennego charakteru. Głosząc ideał czystości moralnej, który odcina człowieka od własnej siły i wyznając ideę powszechnej równości ludzi, niszczącą naturalny patos dystansu (możliwość powstania arystokracji ducha), wraz ze zmiennością świata negują też warunki silnego i wznoszącego się życia.

Jeden z dramatów Nietzschego polegał na odkryciu, że wyższe (chrześcijańskie) ideały są sprzeczne z życiem¹⁰⁸, w czym zgadzał się pod pewnym względem z podziwianymi przez siebie XVII-wiecznymi moralistami i z Pascalem. Człowiek jest niepojętym „potworem”, a jego ukryte motywy są najczęściej egoistyczne, cnota byłaby dla niego niedostępna bez łaski Bożej. Jednak tę fundamentalną cechę ludzką, uznawaną przez poprzedników z perspektywy ideału za negatywną, Nietzsche uznał za pozytywną, gdy odpowiada ona potrzebom i konieczności życia i mocy. Jeśli ideał nie odpowiada życiu, to nie wymogi życia muszą zostać zmienione, tylko on sam. Nietzsche oczywiście nie chce usprawiedliwiać brutalnego i zwierzęcego egoizmu, który czasami wyraża się w czynach ludzkich, ale akceptuje „egoistyczne” namiętności po to, aby uczynić je podstawą rozległych poczynań i myśli, co jest naturalnym sposobem działania lub nadawania światu mocnego sensu, opartego na życiu, a nie na abstrakcji. Sprzeciwia się idealistom, którzy chcieliby uwolnić człowieka od jego namiętności, zamiast próbować je sublimować, uczynić z nich źródło zdolne generować moc tworzenia rozległych sensów¹⁰⁹.

Tragedia nie polega tylko na tym, że pod wpływem tej doktryny lud zmienił się, stał się słabszy, aż w końcu rozcieńczył się zupełnie, przekształcony w „społeczeństwo obywatelskie”, ale przede wszystkim na tym, że **zniknęli silni**, że w sieci egalitarnego wartościowania niszczącego wszelkie poczucie wyższości stali się nierozpoznawalni. A według Nietzschego to właśnie silni rzeźbią rzeczywistość społeczną, narzucając jej swoje wartości: społeczeństwo z natury jest bierne pod tym względem. Jeśli silni uznają wartości, które „wyniosły do władzy masy słabych”, głównie egalitarne wartości moralności chrześcijańskiej, stają się po prostu pasożytami lub narzędziami tłumu, niezdolnymi

¹⁰⁸ Por. RW, §346, s. 235-236.

¹⁰⁹ Por. *Moralność jako antynaturalność*, §1 w: ZB, s. 45.

zaszczepić w nim żadnej miłości. Ten stan rzeczy pogłębia się w dekadencji, stopniowo niszcząc szacunek dla każdej wartości wykraczającej poza użyteczność lub niewyrastającej z niskich uczuć charakteryzujących gmin: próżności, resentymetu, podstawowej bierności itp., które znajdują uprzywilejowane narzędzie wyrazu w moralności ascetycznej. W obliczu ogólnej dekadencji Nietzsche zdał sobie sprawę z bólem, że stare ideały, jakkolwiek były piękne, są dla ludzkości zalążkiem śmierci, ponieważ uniemożliwiają warunki silnego życia. Antagonizmy, wolne tworzenie sensu, poczucie, że potężny człowiek ma „prawo” do kierowania samym sobą, bez ucieczki do zewnętrznych racji i uzasadnień (afirmacja w silnym sensie): do tego nikt już nie jest zdolny, nawet władcy chcą się legitymizować, przedstawiając się jako słudzy woli ogólnej¹¹⁰.

To, że potencjalny nihilizm wartości chrześcijańskich w nowożytności osiągnął swoje bliskie spełnienie w postaci pustki, braku duszy, może w pełni dostrzec tylko człowiek posiadający „niewczesne” doświadczenie duszy, starsze i rozleglejsze niż jego współcześni. Między innymi wiedza o Grekach i podziw dla ich witalności, dla ich akceptacji i zdolności sublimacji naturalnych ludzkich popędów, pozwoliły Nietzschemu lepiej dostrzec „wrodzoną chorobę” religii chrześcijańskiej: **niewidoczną w początkach chrześcijaństwa dychotomię pomiędzy realnym życiem a wartościami głoszonymi przez jego ideał, stanowiącą zaczyn autodestrukcji tego życia**¹¹¹. Rozwinięcie w nim **nihilizmu** był nieuchronne.

Nie jest to historyczny zbieg okoliczności ani dziejowa konieczność śmierci każdej instytucji, tutaj śmierć jest wpisana w samo serce ideału. To właśnie sam ideał, mimo swoich olbrzymich sił w przeszłości, stał się jednym z największych narzędzi obecnego upadku ludzkości, prowadzącego do obecnego panowania pragmatyzmu i prostackiej ideologii. Usprawiedliwiając słabość słabych i ich dominację¹¹², z naturalnej dominacji mocnych (arystokracji, żywego źródła sensu społeczeństwa), uczynił rzecz niewyobrażalną i nie do przyjęcia. Odciał człowieka od jego prawdziwej siły, skupiając jego umysł na wyimaginowanym świecie.

„Nihilizm tkwi w **całkowicie określonej interpretacji**: w interpretacji chrześcijańsko-moral<nej>. Epoka ta jest pełna zacności, pełna współczucia. Niedola (...) nie

¹¹⁰ PDZ, §199, s. 130.

¹¹¹ „Pojęcie ‘zaświata’, ‘świata prawdziwego’ wynaleziono, by pozbawić wartości świat jedyny, jaki mamy, – by żadnego celu, rozumu, zadania nie pozostawić dla naszej rzeczywistości ziemskiej! Pojęcie ‘duszy’, ‘ducha’, w końcu zwłaszcza jeszcze ‘duszy nieśmiertelnej’ wynaleziono, by pogardzać ciałem, by je uczynić chorem – ‘świętem’...”. EH, s. 124-125.

¹¹² GM I, §10, s. 30-34.

jest sama w sobie zdolna wygenerować nihilizmu[,] to znaczy radykalnego odrzucenia [wszelkiej] wartości, [wszelkiego] sensu, [wszelkich] życzeń”¹¹³.

Słabi, niezdolni do znalezienia drogi do własnej mocy, szukają wymagowanej mocy zastępczej, narzucającej swoje szkodliwe błędy pozostałym ludziom. W ten sposób aktywnie sprzyjają mnożeniu słabego życia i marzeniom o życiu pozaziemskim, zamiast naprawdę kłaść fundamenty pod domostwo tego, który opierając się na rzeczywistej mocy, mógłby wyrosnąć ponad dotychczasowego człowieka.

„Traktuję wszystkie metafizyczne i religijne sposoby myślenia jako następstwo niezadowolenia z człowieka, pędu ku wyższej, nadludzkiej przyszłości – tylko że ludzie szukali ucieczki ku zaświatom: zamiast budować przyszłość.”¹¹⁴

1.2. Siła oddziaływania ‘śmierci Boga’

Stwierdzenie śmierci Boga jest wynikiem odkrycia, którego Nietzsche dokonał z bólem, będąc świadomy trudności zadania nowożytnego twórcy w obliczu pustki. Wezwanie „szalonego człowieka” ma desperacki charakter: kiedy wszelka wiara w transcendencję jest podważona, musimy teraz przystąpić do tworzenia nowych bogów, co oznacza, że sami w pewnym sensie musimy się stać nowymi bogami (o ile boskość jest w dużej mierze rzutowaniem ludzkich cech na świat). Tym, co odróżnia twórcę z epoki po „śmierci Boga” od innych, jest jego świadomość obecnej pustki i najogólniejszych warunków tworzenia, ostatecznie – ogólnych warunków rozwoju ludzkiego życia. Dzieła, które nie wyrastają z tego poczucia utraty i pustki wydają się niekompletne i nieradykalne, są ucieczką przed pustką i przedłużają nihilizm, zamiast tworzyć nowy grunt dla ludzkiego życia¹¹⁵.

„– Owszem, znalazłaby się recepta na pesymistyczne filozofie i nadmierne przeczulenie, które według mnie jest prawdziwą „niedolą współczesności” – ale może już sama ta recepta brzmi zbyt okrutnie i zaliczona byłaby do objawów uprawniających dziś do sądu, że „istnienie jest czymś złym”. Cóż! Recepta na tę „niedolę” brzmi: *niedola*”¹¹⁶.

Greccy dramaturdzy tworzyli swoje dzieła czerpiąc z opowieści o bogach, w których wierzyli. Współczesny Nietzschemu twórca musi tworzyć na gruzach idealistycznej chrześcijańskiej wiary. Ten ideał miał moc, która przez tysiąclecia pozwalała pojmować i zainicjować nową konstrukcję sensu. Postęp ducha europejskiego był, zdaniem Nietzschego,

¹¹³ N12, 2[127]1, s. 138.

¹¹⁴ N11, 27[74], s. 247. Por. N10, 5[1]270, s. 215.

¹¹⁵ Por. Bogdan Banasiak, *Problemat Nietzschego*, w: Deleuze, Nietzsche i filozofia, s. 212.

¹¹⁶ RW, §48, s. 76.

możliwy dzięki wielkiemu „napięciu łuku”, wywołanemu przez opozycję wobec chrześcijaństwa¹¹⁷. Jeśli siły mogą w pełni rozwinąć swój potencjał tylko, gdy przeciwstawiają się wielkim siłom, to utrata tego „przeciwnika” może pociągać za sobą ich osłabienie¹¹⁸.

Tak jak konstruktywna krytyka moralności sama w sobie jest rozwinięciem tego, co w moralności mocne¹¹⁹, tak krytyka religii może teraz posłużyć do rozwinięcia „drugiej”, mocnej strony religijnej metafizyki: tej „poza dobrem i złem”. Wymaga ona konstruktywnej walki z samym sobą, bo wciąż pozostajemy pod wpływem dawnych idei, przypominanych nieustannie choćby przez takie kategorie jak wolność, sąd itp.. Jeśli „nowa metafizyka” ma przekroczyć „Boga”, musi być świadoma jego dawnej wielkości.

Chrześcijaństwo było ostatnią mitologią, w którą wierzyliśmy. Dla nas, współczesnych, uczłowieczenie świata dokonywało się poprzez obraz Boga, emocje tego uczłowieczenia wciąż przechodzą przez nas. Możemy zachować tę energię, aby walczyć z nią i nadać jej inną formę¹²⁰, podczas gdy negujący ateści tracą to doświadczenie, tak samo jak cynicy, którzy rzekomo „wyszli poza” moralność. Cierpienie pochodzące z nieobecności Boga jest jedną z najsilniejszych motywacji nowożytnego twórcy: „Przez to, że nie ma już Boga, samotność stała się nie do zniesienia: wyższy człowiek musi zabrać się do dzieła”¹²¹.

Istnieje paralela między (mocnym) sensem, jaki należy nadać śmierci Boga, a sensem, jaki należy nadać śmierci każdego człowieka. Nietzsche dostrzegał fundamentalną wspólnotę wszystkich ludzi wypływającą ze śmierci nieuchronnej dla każdego. Jest w niej jakaś tajemnica i wielkość, wobec której tracą na znaczeniu indywidualne różnice, pragnienia, walki. Poczucie głębi i tajemnicy śmierci zostało podkreślone i wykorzystywane przez religie, ale kres ich oddziaływania niekoniecznie musi oznaczać utratę tego powszechnego ludzkiego doświadczenia. Jednak przed współczesnymi twórcami, znającymi doświadczenie „rozległości” śmierci, staje nowe zadanie: mają oni sprawić, że ludzie poczują wielkość

¹¹⁷ Por. *Przedmowa*, w: PDZ, s. 6.

¹¹⁸ „Jeśli ze śmierci Boga nie uczynimy wielkiego wyrzeczenia i ustawicznego zwycięstwa nad sobą, będziemy ponosić straty”: NF-1881,12[9]: „Wenn wir nicht aus dem Tode Gottes eine großartige Entsagung und einen fortwährenden Sieg über uns machen, so haben wir den Verlust zu tragen” (tłum. E.L.).

¹¹⁹ Por. N11, 25[457], s. 115: „Chcemy być dziedzicami całej dotychczasowej moralności (...). Cała nasza działalność jest jedynie moralnością zwracającą się przeciwko swej dotychczasowej formie”; oraz: NF-1881,13[8]: „Wir ehren und schützen alle Machtansammlungen, weil wir sie einst zu erben hoffen — die Weisen. Wir wollen ebenso die Erben der Moralität sein, nachdem wir die Moral zerstört haben”. „Czczymy i chronimy wszelkie akumulacje mocy, gdyż spodziewamy się je kiedyś odziedziczyć — mądrych. Chcemy też być dziedzicami moralności, po tym jak moralność zniszczyliśmy” — tłum. E.L.).

¹²⁰ „Zrozumianoż mnie? – Dyonizos przeciw Ukrzyżowanemu...”. EH, §9, s. 125.

¹²¹ N11, 34[212], s. 411.

swojej wspólnoty w życiu, jej tajemnicę, jej głębię, jej powagę, podczas gdy w przeszłości powagi doświadczano głównie w związku ze śmiercią – stąd trudność tego nowego zadania¹²².

Podobnie pragnienie wieczności jako zwycięstwa nad śmiercią jest prawdopodobnie stosunkowo nowym wynalazkiem religii. Mimo jego fikcyjnego charakteru, pragnienie to wyrzyło jednak w duszy człowieka nową wielkość, rozległość i wolę pokonania śmierci. Religia wzbudziła pragnienie, które twórca może teraz podjąć dla siebie: pragnienie symbolicznego pokonania śmierci. Jeśli śmierć jest wyzwaniem dla sensu, ponieważ kładzie kres wszelkiemu tworzeniu i wydaje się, że czyni to tworzenie czymś przypadkowym i kruchym, nieistotnym w świecie, tworzenie musi tym bardziej dążyć do tego, by zdobyć więcej mocy dla swojego sensu, aby dać mu zwycięstwo w tym życiu.

„Odcisnijmy pieczęć wieczności na naszym życiu! Ta myśl zawiera więcej niż wszystkie religie, które gardzą tym życiem jako ulotnym i które uczyły nas rozglądać się za jakimś nieokreślonym innym życiem”¹²³.

Jest to prawdziwsza wieczność, bynajmniej nie mitologiczna, tylko wynikająca z chwilowego jednoczenia się formy i nadmiernych sił¹²⁴. Sztuka umie przekształcić świat w dzieło, które jest odczuwane (a nie tylko wyobrażane) jako wieczne. „Kara” za słabość życia jest łagodna: poczujemy tylko ulotne życie¹²⁵.

Według Nietzschego, dzieje ludzkości naznaczone ascetyzmem od czasów panowania chrześcijaństwa nadały w końcu człowieczeństwu okrutnie „fragmentaryczny” rys, budząc obecnie przygnębiające przekonanie, że człowiek jest chorym lub nieudanym zwierzęciem. Uświadamiając w jak największym stopniu prawdziwie mocne cechy dawnych ludzi i ideałów, choćby poprzez poczucie twórczej pustki powstałej przez ich utratę, radykalny twórca jest w stanie nadać sens całej minionej historii, „zbawia” przeszłego człowieka od

¹²² Por. RW, §278, s. 182-183.

¹²³ NF-1881,11[159]: „Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben! Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als ein flüchtiges verachten und nach einem unbestimmten anderen Leben hinblicken lehrten” (tłum. E.L.).

¹²⁴ Por. NF-1875,11[18]: „Der Tod ist das Siegel auf jede große Leidenschaft und Heldenschaft, ohne ihn ist das Dasein nichts werth. Für ihn reif sein ist das Höchste, was erreicht werden kann, aber auch das Schwierigste und durch heroisches Kämpfen und Leiden Erworbene.” („Śmierć jest pieczęcią na każdym wielkim cierpieniu i heroizmie; bez niej istnienie nic nie jest warte. Dojrzeć do niej jest najwyższym, co może zostać osiągnięte, ale też najtrudniejszym i zdobytym heroiczną walką i cierpieniem”. Tłum. E.L.). Pod tym względem nie mogę się zgodzić z P. Pieniążkiem, gdy twierdzi, że u Nietzschego „chwila uwieczniona” nie ma podstaw. Por. Pieniążek, N10, s. 33.

¹²⁵ Por. NF-1881,11[160]: „Wer nicht glaubt, hat ein flüchtiges Leben in seinem Bewußtsein”. („Kto nie wierzy, jest świadom ulotnego życia.”; tłum. E.L.)

absurdu, pokazując, że uczestniczy on w nadejściu człowieka pełniejszego, zdolnego do afirmacji życia¹²⁶.

Twórca kocha życie w jego najróżniejszych formach, a jednocześnie umie nadać im żywy sens, dlatego potrafi widzieć i kochać (afirmować) życie „takie, jakim jest” (co prawda artyści nie zawsze uświadamiają sobie własną miłość do „chaotycznego” życia, jak np. Rafael, co nie stanowi kontrargumentu¹²⁷). Tylko radykalna twórczość afirmuje życie i może rozwinąć największą moc jednoczenia się ze światem, podczas gdy idealistyczna myśl rzutuje w świat wymagowane ideały (pod którymi nie żyje żadne *milieu*), słowa i idee są jedynie stymulatorami i pudłem rezonansowym silnych, ale prymitywnych emocji¹²⁸. Resentyment także bywa „twórczy”, ale jego „dzieła” faworyzują tylko słabe życie, wzmacniają słabych, którzy obecnie dominują i w zasadzie kochają nie tyle życie, ile przede wszystkim swoją nad nim władzę.

Widzimy ponownie, że tym, co radykalnie decyduje o sensie, jest ostatecznie wrażliwość, „ciało” znajdujące się u podstaw całego aparatu pojęciowego, w który może się uzbroić każda religia. „Ciało” może być wrażliwe na chaos lub nie, zdolne do tworzenia lub nie – i w tych dwóch najbardziej ogólnych jego typach dostrzegamy najgłębszą, ostateczną różnicę między dwoma rodzajami życia. Linia podziału przechodzi między tymi, którzy akceptują ciało / stawanie się / materialność / śmierć (słowem – chaos) i tymi, którzy ich nie akceptują, ponieważ nie mają sił twórczych¹²⁹. Albo kochamy życie, to znaczy chaos jako nieskończony potencjał żywych form, ponieważ sami żyjemy życiem twórczym, zdolnym cieszyć się z własnego kształtowania chaosu, albo boimy się życia, czy zarzucamy życiu, że nie jest ludzkie, że jest niesprawiedliwe i okrutne, itd., ponieważ nie mamy w sobie tej twórczej siły.

Pomimo jego skończoności, powolne budowanie **dzieła**, czymkolwiek by ono było, jest jedynym realnym sposobem na wewnętrzny wzrost człowieka, wbrew kłamliwemu i trudnemu do przezwyciężenia prestiżowi wielkich słów lub silnych bezpłodnych emocji. Wielkie słowa obiecują przenieść nas wprost do wielkich celów, ale wierząc im, mieszamy wyobraźnię i intelekt, zamiast wydobywać sens z ciała (według nowego ideału „mędrca-zwierzęcia”)¹³⁰. Jeśli życie nie staje się naszym dziełem, gdy nie wzrastamy na podstawie

¹²⁶ Por. *O starych i nowych tablicach*, w: Zaratustra, III, s. 190.

¹²⁷ *Eskapady niewczesnego*, § 9, s. 94.

¹²⁸ Por. PW, §6, s. 100: „Sursum! Bumbum!”

¹²⁹ Por. GM, III, §28, s. 172-173.

¹³⁰ Por. B. Baran, w: EH-B, s. 9: „Nietzsche osadza się w obrębie dolnego świata. (...) Jest on dlań najpierw dziedziną epifanii i natchnienia. Natchnione i uduchowione jest ciało.”

tego, co skończone i nie rozwijamy tego stopniowo, doświadczenie kryjące się za nim jest nikłe. Wola = tworzenie = radość¹³¹.

To nie dzięki doktrynie dostrzegamy i akceptujemy głęboko i trwale piękno świata, ale z głębi własnej twórczości czerpiącej swoją siłę z chaosu i zgodnie z jej prawdziwą wewnętrzną koniecznością. Dopiero poprzez nią jednoczymy się z wielkimi rzeczywistościami i z „życiem jako takim”: dzieło jest tkaniną, w której życie i ludzie stają się nierozróżnialni. Uczestnictwo w żywym myśleniu oznacza więc nie tylko, że człowiek ma siły twórcze, ale że dzięki tym siłom głęboko, intelektualnie oraz „ciałem” akceptuje fundamentalny charakter życia, chaos i uwarunkowania wznoszącego się życia, które czerpie z chaosu swoją siłę. To na tej nowej podstawie może być budowana radykalnie nowa metafizyka, i według nadziei Nietzschego, nowa cywilizacja¹³².

2. Przejawy radykalnej afirmacji życia w epoce nowożytnej

Doktryna Nietzschego chce być podstawą nieascetycznego spojrzenia na świat. Aby zrobić miejsce dla tworzenia i afirmacji życia, wykrywa pod dawnymi wartościami ślady słabości, która pogłębia się w życiu i w myślach: smutek, resentyment, osąd, oskarżenie, itd.. Jest to postęp świadomości¹³³, historycznie umożliwiony w dużej mierze przez „śmierć Boga”. Ale zrozumienie afirmacji życia i jej konieczności, jej wartości w procesie tworzenia sensu, nie jest tylko intelektualne. Nie jest to wynik ani obserwacja, do której doszedłby Nietzsche, lecz wyraz jego głębokich uczuć i złożonej sytuacji życiowej, które jako takie muszą przejawiać się w samej prezentacji myśli. Jeśli afirmacja życia staje się centrum nowej „doktryny”, sama ta doktryna w swojej formie i rozwoju musi ją faktycznie wyrażać¹³⁴. Aby rzetelnie mówić o stawaniu się, nie wystarczy je przedstawić, trzeba go

¹³¹ Por. Deleuze, Nietzsche i filozofia, s. 90.

¹³² NF-1881,11[187]: „Woran gieng die alexandrinische Cultur zu Grunde? Sie vermochte mit all ihren nützlichen Entdeckungen und der Lust an der Erkenntniß dieser Welt doch dieser Welt, **diesem Leben nicht** die letzte Wichtigkeit zu geben, das Jenseits blieb wichtiger!

Hierin umzulehren jetzt immer noch die Hauptsache — vielleicht wenn die Metaphysik eben dies Leben mit dem schwersten Accent trifft — nach meiner Lehre!” („Od czego zginęła kultura aleksandryjska? Przy wszystkich swych przydatnych odkryciach i radości z poznawania tego świata, przecież **nie** mogłaby temu światu, **temu życiu** nadać ostatecznej ważności, zaświaty pozostały ważniejsze! Stąd teraz wciąż jeszcze uczyć się od nowa głównej kwestii – być może jeśli metafizyka dotyka właśnie tego życia cięższym akcentem – według mojej nauki!” (tłum. E.L.)).

¹³³ Nietzsche chce wprzejąć siły nowoczesnej refleksyjności do życia. Por. Pieniążek, N13, s. 28-29.

¹³⁴ Por. N10, 1[45], s. 50: „Styl powinien dowodzić, że człowiek **wierzy** w swoje myśli – i że nie tylko je pomyślał, ale ich doznał.” Por. Safranski, s. 278, gdzie pisze o Nietzschem, że „myśli były dla niego duchowo-cieleśną rzeczywistością”. Por. idem. o „wiedzy wcielonej”, *ibid.*, s. 129 oraz s. 271-272. Dlatego nie można moim zdaniem twierdzić, że Nietzschemu nie udało się połączyć niewinności cielesności z refleksyjnością (por. Pieniążek, N13, s. 30).

dokonywać/zrealizować i do tego dąży w swojej twórczości Nietzsche, odrzucając wszelkie systematyczne i stałe prezentacje własnych myśli, nieustannie krytykując kategorie myślenia, których musi używać, zmieniając znaczenia swoich pojęć, nadając pierwszorzędne znaczenie stylowi, częściowo zacierającemu rozróżnienie między filozofią a sztuką, tak samo jak zatarły się w jego dziełach zbyt binarne i wyłączne rozróżnienia między wielkimi antynomiami sztywnego myślenia (dobro i zło, prawda i fałsz, podmiot i przedmiot itp.). Te usiłowania pokazują, jak jego myślenie uczestniczy w żywiole tworzenia, w „*milieu*”, dzięki któremu, co prawda kosztem wielkiego wysiłku, udaje mu się w pełni i konkretnie zaakceptować stawianie się świata, w przeciwieństwie do autorów wielu systematycznych konstrukcji filozoficznych, które zdają się być ożywiane pretensjami, smutkiem lub resentymentem wobec powszechnego przemijania. Ale zamiast badać stylistykę i życie formy samego dzieła, co wymagałoby szczególnego przestudiowania, przedstawię poniżej „sytuacje” czy dzieła epoki nowożytnej, będące przykładami afirmacji życia i żywego myślenia, które ukazują możliwość stanowienia ciała z głębokimi rzeczywistościami nawet w dzisiejszych czasach i mogą częściowo stanowić żywe źródła nowego przeobstwienia istnienia.

Przede wszystkim człowiek twórczy jest w swoim rozwoju otwarty na chaos, a jednocześnie zdolny do zwiększania własnych sił witalnych, jeśli pozostaje wystarczająco dyspozycyjny, uważny, wrażliwy na „największą siłę w sobie” (której sobie nie uświadamia). Obcowanie z naturą pozwala mu odczuć fundamentalne **pokrewieństwo** z każdą istotą, a nawet ze światem mineralnym, w akcie nadawania sensu światu poprzez kon-figurację jego elementów.

Siła tworzenia zależy od sił, które są pozycjonowane względem siebie. Jeśli z relacji z wielkimi rzeczywistościami człowiek czerpie potężne siły, zaostrome przez wzajemne przeciwieństwo i włada nimi tak, że pozostają dynamicznie zjednoczone, osiąga on **głębię** i maksymalną ludzką moc, tym bardziej, gdy umie nadać swoim siłom aspekt **artystyczny**, z którego wynurza się ich wdzięk, swoboda i lekkość, jak to ma miejsce według Nietzschego w twórczości Bizeta.

Nie będzie zaskoczeniem, że prawie wszystkie przykłady poniżej zostały zaczerpnięte z doświadczenia samego Nietzschego, który przyznawał się do ciągłego, pośredniego mówienia o sobie. Co więcej, konkretem sensu, który staram się tu opisać, jest człowiek, ten, który tworzy, układa, czyli w naszym przypadku „pan Nietzsche”.

2.1. Nowe sensory przyrody

Przyroda była dla samego Nietzschego stałym źródłem inspiracji, a jego więź z nią nabiera dla nas większego znaczenia, gdy widzimy, jak to doświadczenie rozwija się dzięki jego nowej koncepcji świata. W jaki sposób taka koncepcja pozwala współczesnemu człowiekowi odnaleźć w przyrodzie źródło głębokiego sensu i możliwość odczuwania jedności całego swojego bytu z rzeczywistością szerszą i bogatszą w sens niż on sam? W pierwszej części tego rozdziału nakreśliłem „optymistyczną” wersję związku człowieka z naturą, co zdają się sugerować pewne fragmenty dzieła Nietzschego. W rzeczywistości panteistycznej wymowie tych fragmentów zaprzeczają zasadnicze myśli samego Nietzschego, w szczególności jego ideał wyjścia poza wszelki „ludzki” punkt widzenia, także naiwnie rozszerzony przez panteizm. Podobnie kontemplacyjnej wizji, która zdawała się emanować z tego przedstawienia stosunku do natury, przeczy głęboko aktywna natura Nietzschego i jego koncepcja woli mocy jako tendencji do ciągłego przekraczania samego siebie. Rzadkie ekstatyczne wizje natury nie mogą same w sobie być podstawą dla nowego źródła przekroczenia człowieka w czasach nowożytnych, tym bardziej, że oddala się on fizycznie od natury, by żyć coraz bardziej wyłącznie w sztucznym środowisku. Aby natura działała na człowieka, musi być powiązana z tym, co jest w nim potencjalnie najbardziej aktywne, najbardziej żywe – z jego **twórczością**.

Koncepcja Nietzschego umożliwia bardziej owocną więź z naturą z dwóch punktów widzenia. Przede wszystkim nie chodzi już zasadniczo o poczucie pokrewieństwa lub podobieństwa mające źródło w kontemplacji, ale o relację współtworzenia, zgodnie z centralną ideą, że aby afirmować świat, nie wystarczy przeżywać piękne uczucia, trzeba stworzyć dzieło w szerokim tego słowa znaczeniu, czyli „stworzyć świat” i samego siebie. Związek z naturą jest głęboką inspiracją tylko dla człowieka, który za jej pośrednictwem szuka odpowiedniego środowiska/*milieu* swojego dzieła czy swojego życia jako dzieła. Obecność wielu obrazów zapożyczonych z natury i z pejzażu w tekstach teoretycznych Nietzschego wyraźnie pokazuje tę relację i owocność tej więzi współtworzenia.

Po drugie, nowożytne dążenie do afirmacji świata obejmuje poszukiwanie „nadczołowieka” postrzeganego jako istota przewyciężająca resentment, który jest według Nietzschego nieodłączną cechą ludzkości. Nadczołowieka charakteryzuje w szczególności akceptacja „strasznych” sił, które ożywiają życie, nie po to, by miał on popadać w czysty cynizm czy nieludzkość, ale starał się je „oswoić” w szerszym wymiarze niż to miało miejsce do tej pory. Jeśli nowożytny człowiek potrzebuje styczności z wielkością natury, to między

innymi dlatego, że nie widzi już wielkości w sobie¹³⁵. Natura może inspirować do nowego doświadczenia wielkości, utraconej pod wpływem sentymentalnych ideałów, które lekceważą prawdziwą ludzką moc. Na przykład, z dala od społeczeństwa, w którym wszystko staje się „coraz mniejsze” i pozbawione szlachetności, pozwala ona odczuć ogrom sił jak i dostojność, której na próżno szukalibyśmy u ludzi nowożytnych. W ten sposób może wzmocnić „patos dystansu”, który nie istnieje już w nowożytnych społeczeństwach, gdzie ideał egalitaryzmu neguje różnice wartości między ludźmi.

W przeciwieństwie do zmitologizowanej natury antyku lub natury sentymentalnie uczłowieczonej przez XVIII wiek, najbardziej według Nietzschego spójną w czasach nowożytnych wizją natury, stanowiącą świadectwo większych sił, jest wizja „bezwzględnej” gry sił¹³⁶.

Długie obcowanie, osvajanie się, zażyłość z naturą, a zwłaszcza z naturą „niehumaną”, jest ważnym środkiem, aby człowiek mógł odczuć bezkresną siłę chaosu, z którego przypadkowo powstało życie. Zauważmy jednak, że jeśli rozpoznaje on to intymne pokrewieństwo, to nie tylko przez rzutowanie siebie na świat, ale również dlatego, że rzeczywisty sens nie jest już w nim tylko sensem werbalnym czy sentymentalnym: mniej lub bardziej świadomie odbiera go jako zdolność do organizowania, urządzania, „**układania**” (*agencement*), aranżowania¹³⁷ rzeczywistości. Człowiek jest tym bardziej otwarty i wrażliwy na chaos (i potrafi nadawać mu formę), im szerzej postrzega sens jako układanie. To dzięki wrażliwości na układanie jako takie (na niehumaną lub uniwersalność układania, w którym ludzka zdolność aranżowania stanowi tylko jeden z przykładów) może on dokonać uczłowieczenia świata niebędącego prostą symboliczną ilustracją czy mitologizacją rzeczywistości, przez analogię lub pokrewieństwo z własnym wewnętrznym organizowaniem. Jest to jednocześnie przewyciężenie „zbyt ludzkiego” człowieka, człowieka już ustalonego. Rzeczy, tak jak człowiek, „chcą” podbić świat, nadać mu korzystną formę (sens), dzięki której przywłaszczają sobie inne siły świata. Człowiek, który umie te siły postrzegać, może doświadczyć, że sens nie zamyka się w jego ludzkim rozumieniu, a wówczas lepiej pojmuje i głębiej odczuwa własne pokrewieństwo ze wszystkim.

Przykłady takiego głębokiego związku są widoczne w licznych Nietzscheańskich impresjach z samotnych alpejskich wędrówek. Wysokie góry to nie tylko przestrzeń z dala od

¹³⁵ Por. Jaspers, Nietzsche, s. 399.

¹³⁶ Por. N12, 10[52](181), s. 402-403.

¹³⁷ Zob. *ibid.*, 7[15], s. 270: „(...) by aranżacja świata odpowiadała [wymaganiom] naszego dobrego samopoczucia”, (por.: NF-1886,7[15]: „(...) daß unsrem menschlichen Wohlbefinden **die Einrichtung** der Welt entspricht (...)).”

ludzi, ale też być może najbardziej imponujący i bezpośredni wyraz woli mocy. Masyw górski jest widocznym wynikiem przyływu niesłychanych sił, wynurzających się z głębin stopionej ziemi, ogromnych w porównaniu z siłami ludzkimi. Jest jednocześnie nie tylko przejawem „czystej” siły (zresztą czysta siła według Nietzschego nie istnieje, jest ona zawsze jednocześnie doznaniem, wołą, myślą¹³⁸), ponieważ sama forma gór zdaje się nadawać im artystyczną, bardziej ludzką „duszę”: ich aspekt medytacyjny¹³⁹, majestat, szlachetność konturu stają się pomostem między człowiekiem a górami¹⁴⁰. Wydaje się więc, że natura przemawia do nas językiem zarazem ludzkim i nieludzkim, a w ten sposób przewyższającym język człowieka.

Podobnie jak w obliczu piękna, człowiek w obecności tego nieludzkiego języka musi „zamilknąć”, aby na miarę swych ludzkich możliwości przyswoić sobie jego sens. W przypadku Nietzschego proces stawania się światem, na pograniczu między ludzkim i nieludzkim sensem¹⁴¹, pozwalał mu czerpać siły podtrzymujące jego własne twórcze *milieu* sensu, w którym widział potwierdzenie i wieczne nowe źródło własnych głębokich emocji i idei, własnego „przeznaczenia”¹⁴². To coś w rodzaju pozamoralnej „lekcji moralnej” gór. Być może poniższe zdania zawierające słynne motto Nietzschego są częściowo podyktowane ogromną medytacyjną i niewzruszoną mocą wysokich gór, wynikającą z największych kataklizmów stopionej materii:

„Najpierw to, co konieczne – i to tak pięknie i doskonale, jak tylko możesz! „Kochaj to, co jest konieczne!” – amor fati to byłaby moja moralność. Uczyni mu wszelkie dobro i unieś je ponad jego straszliwe pochodzenie ku sobie”¹⁴³.

„To, co jest konieczne” jest tak naprawdę koniecznością wznoszącego się życia, to kierunek i jakość czy układanie sił zdeterminowane przez „zasadniczy punkt ciężkości”¹⁴⁴.

¹³⁸ Por. N11, 40[37], s. 533.

¹³⁹ Por. Jaspers, Nietzsche, s. 400: „ (...) tam, gdzie drogi nawet stają się zamyślane”.

¹⁴⁰ Por. N10, 5[1]265, s. 215: „Mowa do skały. Miłuję to, że nie mówisz. Twoja milkiwość ma w sobie coś godnego. (Wszystko moralnie doznawać w naturze: wszelka wartość w tym ma swe źródło)”. Por. N10, 13[1], s. 389: „Wasze spoglądanie ku dalekim morzom, wasze pragnienie, by skały i jej wierzchołka dotknąć – mową jest to jedynie tęsknoty waszej.”

¹⁴¹ Por. Jaspers, Nietzsche, s. 399.

¹⁴² To doświadczenie, tak jak doświadczenie głębszego sensu sztuki, jest niedostępne dla ludzi, którzy widzą w krajobrazach tylko źródło przyjemnych uczuć. Por. PP 1862-1875, s. 276 : „Dopóki bowiem ma on do czynienia ze sztuką tylko jako smakujący, ta jest i pozostaje rzeczą błahą i godną pogardy, niestosowną dla poważnie działającego i odczuwającego”.

¹⁴³ Tłum. E.L. na podstawie : NF-1881,15[20]: „Zuerst das Nöthige — und dies so schön und vollkommen als du kannst! „Liebe das, was nothwendig ist“ — amor fati dies wäre meine Moral, thue ihm alles Gute an und hebe es über seine schreckliche Herkunft hinauf zu dir.”

¹⁴⁴ N11, 34[123], s. 386. Dlatego *amor fati* już jest afirmująca sama w sobie, wbrew twierdzeniu Sowinskiego: „*Amor fati* – formuła ta stanowi dla Nietzschego wyraz najwyższej afirmacji istnienia odsłoniętego (...) dzięki nihilizującej demistyfikacji wszelkich przesądów” (Sowinski, ZB, s. XXIII).

Znalezienie tego, co konieczne w Jaźni, grunt czarnego „granitu”¹⁴⁵, jest znalezieniem tego, co pragnie i może najlepiej osiągnąć najbardziej radykalną syntezę materii i sensu. Trzeba odkryć i wysublimować to „straszliwe pochodzenie”, te nieludzkie i amoralne siły zdolne do stworzenia sensu najmocniejszego. Stąd model nadczłowieka jako człowieka reintegrowanego z naturą¹⁴⁶.

Nieludzkość tego języka, podobnie jak brzydkich „prawd”, jest trudna do zniesienia, ponieważ wciąż rzadko jesteśmy zdolni do ucłowieczania ich w taki sposób, aby móc wyczuć w nich piękno i doskonałość, ale jest to droga nowego wartościowania świata, które bardziej niż kiedykolwiek opiera się na rzeczywistości, a nie na wyobraźni. Potrzebujemy dużo czasu, aby oswoić się z tym nowym światem i wysublimować go artystycznie.

„Poeci muszą jeszcze odkryć możliwości życia, na to otwarty jest Zodiak, a nie Arkadia albo dolina Campan: możliwe jest nieskończenie śmielsze fantazjowanie na podstawie wiedzy o rozwoju zwierząt. Cała nasza poezja jest tak drobnomieszczańsko-ziemska; jeszcze brakuje wielkiej możliwości wyższego człowieka”¹⁴⁷.

2.2. Antagonizmy

Oprócz bezpośredniego doświadczania wielkich rzeczywistości poprzez przyrodę, nowożytnym doświadczeniem chaosu pozwalającym potencjalnie rozszerzać Jaźń są **antagonizmy** wewnętrzne.

Wewnętrzne antagonizmy, różnorodność wartości czy pragnień, które w nich walczą ze sobą, są specyfiką człowieka i oznaką jego potencjalnej mocy otwierania się na świat. Jeśli świat jest zasadniczo chaosem (a tym samym nieskończoną potencjalnością tworzenia sensu), to człowiekiem najbardziej wrażliwym na chaos stanie się ten, kto przeżywa wielkie zmagania sprzecznych myśli i pragnień. Siła takiego antagonizmu uświadamia nam ogrom walki sił w sercu chaosu i zmusza człowieka do tworzenia nowych syntez, które wykraczają poza nadawanie sensu właściwe każdej poszczególniej myśli lub pragnieniu.

Zjednoczenie samego siebie jest niezbędne do tego, co wydaje się być celem woli mocy: zintegrować w sobie jak najwięcej sił, czyli jak najwięcej świata. Aby istota mogła

¹⁴⁵ N12, 1[202], s. 86.

¹⁴⁶ Por. RW, §109, s. 126 : „Kiedy przyjdzie czas, że nam, ludziom, wolno będzie się znaturalizować, zbratać z czystą, na nowo odnalezioną, na nowo wybawioną naturą!”.

¹⁴⁷ Por.: NF-1880,6[359]: „Die Dichter haben die Möglichkeiten des Lebens noch zu entdecken, der Sternkreis steht dafür offen, nicht ein Arkadien oder Campanerthal: ein unendlich kühneres Phantasieren an der Hand der Kenntnisse über Thierentwicklung ist möglich. Alle unsere Dichtung ist so kleinbürgerlich-erdenhaft, die große Möglichkeit höherer Menschen fehlt noch” (tłum. E.L.).

zjednoczyć różnorodność rzeczywistości, **sama** musi **być zjednoczona i różnorodna**¹⁴⁸. Stąd Nietzscheński wzorzec „syntetycznego” człowieka, zdolnego zjednoczyć w sobie największą różnorodność doświadczenia na głębszym poziomie¹⁴⁹. „Noszenie w sobie” wielkich antagonizmów jest trwałą cechą człowieka mocnego i pozwala Nietzschemu budować nowy wzorzec człowieka: „**Oczyszczenie smaku**” (...) Brakuje wielkiego[,] **syntetycznego człowieka**: który różnorakie siły bez wątpliwości zaprzęga do jarzma dla jednego celu”¹⁵⁰. Mimo, że w erze nowożytnej nie zdarzają się tacy ludzie, to jednak rozległość wiedzy i wewnętrzna różnorodność współczesnego człowieka mogą stanowić dobre podstawy do realizacji tego wzoru¹⁵¹.

Antagonizmy u nowożytnego człowieka są liczne i dotyczą wszystkich wartości. Chciałbym tu skoncentrować się na tym z nich, który wydaje się zarazem najgłębszy, najbardziej centralny i najbardziej owocny: to sprzeczność między nazbyt ludzką wizją świata (idealizmem) a „brzydką” prawdą życia: chaosem. To ona z pewnością najbardziej zmusiła do myślenia Nietzschego, rozdartego między swoją „chrześcijańską” wrażliwością (litością) a pragnieniem jasności i „rzetelności”, które mogło nadać jego myśli rys bliski nihilizmowi. Nowożytny nihilizm znajduje u Nietzschego przypuszczalnie najbardziej zwięzłą formułę: trzeba albo zaprzeczyć życiu swoimi ideałami, albo być blisko życia, ryzykując, że nie będzie można go znieść z powodu utraty naszych ideałów. Wydaje się, że jesteśmy skazani na nihilizm¹⁵². Jak tę typowo nowożytną, tak „chorą” opozycję przekształcić w moc?

Nietzsche widzi w tej sytuacji możliwość stworzenia zarówno głębokiej, jak i radykalnie twórczej koncepcji świata, zachowującej w pewien sposób obie części alternatywy i przypisującej obu pewną wartość, zamiast jedną z nich zanegować. Nie chodzi o zachowanie dawnych ideałów jako takich, ale o siłę, o której świadczyły i którą mimo wszystko wzbudzały. W ten sposób to, co mogłoby się stać nową **antynomią**, Nietzsche przekształca w **antagonizm**. Antagonizmy są opozycjami sensów lub sposobów życia, które mają pewną wartość i których konfrontacja prowadzi do wzrostu sił życia, podczas gdy antynomie, istotne dla większości dawnych ideałów, są binarnymi opozycjami między sensem dowartościowanym a zaprzeczanym, bez związku z rosnącym życiem. Wyrażają one zatem

¹⁴⁸ Por.: NF-1882,5[1]: „Vieles erleben: Vieles Vergangene dabei miterleben; Vieles eigene und fremde Erleben als *Einheit* erleben: dies macht die höchsten Menschen; ich nenne sie „*Summen*“ („Wiele przeżywać: być przy tym świadkiem wielu przeszłych; wiele własnych i obcych przeżyć przeżywać jako *jedność*: to czyni wyższych ludzi; nazywam ich ‘sumami’ ”. Tłum. E.L.).

¹⁴⁹ Wielkość, zwłaszcza w naszych czasach, tkwi w zdolności syntezy: por. N11, 35[25], s. 433; N12, 1[4], s. 50.

¹⁵⁰ N12, 9[119] (78), s. 348.

¹⁵¹ Bez głęboko przeżytych antagonizmów jednak najszersza wiedza i najbardziej przenikliwa refleksyjność nie przyczyniają się do wzrostu mocy. Por. Pieniążek, N13, s. 14-15.

¹⁵² RW, §346, s. 235-236.

resentyment nie tylko wobec pogardzanych sensów, ale także wobec życia, które jest negowane w jego fundamentalnych warunkach.

W przeciwieństwie do pesymizmu, który wyraża jedynie bierną akceptację nowożytnej sytuacji utraty ideałów, Nietzsche prezentuje szerszy i bardziej szlachetny lub aktywny punkt widzenia: nowożytny człowiek może dobrowolnie stać się głębokim artystą sensu, jaki nadaje światu, a przez to potwierdzać życie „takie, jakie jest”, nadając wartość zarówno „dobru”, jak i „złu”, i ogólnie – chaosowi, jak również porządkowi ludzkiemu.

Nietzsche podkreślał konieczność utrzymywania w sobie antagonizmu między „dobrem” a „złem”: oba te dążenia mają pozostawać równie silne, ale ostatecznie muszą zostać zjednoczone we wciąż odnawianych wysiłkach tworzenia sensu¹⁵³. Są to wielkie, głębokie pragnienia, które zderzają się ze sobą, a jednocześnie uwrażliwiają na „podstawowy charakter” istnienia – poszukiwanie największej mocy przez niekończące się walki, a więc występowanie przeciwko wielu siłom. To, czym Nietzsche byłby skłonny gardzić w „dobrym człowieku”, byłoby jego zadowoleniem się dobrem, które z konieczności pozostaje małe, tak jak małe jest w nim zło¹⁵⁴. Tylko wielkość pragnień pozwala doświadczać wielkości sił świata i to właśnie wewnętrzny antagonizm tych wielkich sił zmusza człowieka do poszukiwania nowej możliwej jedności, większej, która wykracza poza sposoby nadawania sensu właściwego tym dwóm przeciwstawnym nurtom.

„Co jest **średniackie** u typowego człowieka – Że nie traktuje on **odwrotnej strony wszelkich rzeczy** jako koniecznej: że walczy z dolegliwościami [bytu], tak jakby można się było obejść bez nich (...) My, inni, zwalczamy właśnie „życzeniowość” średniaków (...) Nasz wgląd jest odwrotny: że wraz ze wzrostem człowieka musi wzrastać również jego odwrotna strona, że **najwyższy** człowiek – założywszy, że pojęcie takie jest dozwolone – byłby człowiekiem, który najpotężniej przedstawiałby **przeciwstawność [w łonie] istnienia**, jako raczej jego chwałę i jedyne usprawiedliwienie... Zwykłym ludziom wolno przedstawiać jedynie jakiś zupełnie mały zaułek i zakątek tego naturalnego charakteru [istnienia]: zaraz giną, gdy następuje wzrost wielorakości elementów i [wzrost] napięcia [w obrębie] przeciwieństw[,] to znaczy wzrost warunku wstępnego **wielkości** człowieka. Człowiek musi stawać się bardziej dobry **oraz** bardziej zły: oto moja formuła dla tej nieuniknionej [sytuacji]... Najliczniejsi przedstawiają człowieka jako cząstkę i szczegół; dopiero po zsumowaniu tych [cząstek i szczegółów] wychodzi [cały] człowiek”¹⁵⁵.

¹⁵³ Por. PDZ: §227, s. 175 oraz §296, s. 258.

¹⁵⁴ Por. *Powracający do zdrowia* w: Zaratustra, III, s. 211.

¹⁵⁵ N12, 10[111] (228), s. 429-430.

Słowo „życzeniowość” jest dobrą syntezą tego, co Nietzsche krytykował jako „zbyt ludzkie” w panujących ideałach, przede wszystkim pochodzących z chrześcijańskiego ideału moralnego. Ideał ten jest krytykowany z dwóch głównych powodów, przedstawionych w powyższym cytacie: błędnie rozumie prawdziwe źródła wielkości człowieka oraz neguje świat i jego głębię – izoluje człowieka od świata, tworząc mały świat wyobrażony. Wielkość człowieka jest tu częściowo zdefiniowana jako zdolność do znoszenia wielkich wewnętrznych napięć przeciwstawnych pragnień i wartości, co przypomina pochwałę czystej siły, którą widzieliśmy w podrozdziale II., „Drugie rozwiązanie: moc oderwania, głębi”. Tu jednak wielkość przedstawiona jest bardziej konstruktywnie: otóż wszystkie pragnienia człowieka muszą być akceptowane, bez tego „wola” Jaźni pozostaje słaba¹⁵⁶. Z kolei głębia świata została tutaj ukazana jako sprzeczność leżąca w jego sercu, czyli jako bezmierne siły chaosu. Życzeniowość pozwala człowiekowi widzieć świat tylko takim, jakim „powinien” być, co wyraża według Nietzschego nieznośną pretensjonalność małej, chorej istoty, pragnącej narzucić światu swoją uproszczoną interpretację jako „kryterium”. Gdyby porównać chaos do mocno świecącego słońca, człowiek przeciętny rozkłada parasol nad głową i nazywa jego cień „światem”... Gdyby jednak mógł być zdolny do „sprawiedliwości”, to tylko pod warunkiem, że zdawałby sobie sprawę z rozległości świata, przekraczającej horyzonty jego koncepcji. Stałaby się ona „hipotezą” lub narzędziem, sposobem otwarcia się na świat, a nie sztucznego objęcia jego bezkresów. Chaos odgrywa wówczas nie tyle rolę podłoża myśli i świata, ile raczej granicznej idei lub *memento finis* myślenia, granicy nieprzekraczalnej pomimo nieustannego ruchu danej myśli. Z tego punktu widzenia interpretacja Heideggera, zgodnie z którą Nietzsche wraz ze swoją wolą, aby „na stawaniu się **wycisnąć** cechę bycia”¹⁵⁷, stanowi końcowy etap zachodniej metafizyki, zapominającej o byciu na rzecz bytujących (czy obecności)¹⁵⁸, może wydawać się nieuzasadniona. Rzetelne odczytanie pism Nietzschego pokazuje, że był on w pełni świadomy ograniczoności swej teorii woli mocy, gdyż badając między innymi stany, w których człowiek i świat stają się nieodróżnialni¹⁵⁹, wbudował w nią koncepcję sensu, uwolnioną od schematów pojęciowych i językowych po to, by pozostała otwarta i chłonna wobec innych możliwych sposobów nadawania sensu, potencjalnie trafniej ujmujących sens wszystkiego i sens samego sensu.

¹⁵⁶ Por. RW, §371, s. 272: „Rośniemy jak drzewa – trudno to zrozumieć, bo trudno zrozumieć wszelkie życie! – nie jedną stroną, ale wszędzie (...)”.

¹⁵⁷ N12, 7[54], s. 280.

¹⁵⁸ Heidegger, Nietzsche, s. 646.

¹⁵⁹ Por. „Życie znaczy dla nas nieustannie przemieniać w światło i płomień wszystko, czym jesteśmy, także wszystko, co nas dotyczy – inaczej nie możemy”. RW, *Przedmowa*, §3, s. 10.

Otwartość na świat jest nieodłączna od otwartości na siebie samego i względnej akceptacji własnych ograniczeń: staramy się zjednoczyć ze światem wszystkimi siłami, z konieczności skończonymi. Wbrew temu, co mogą sugerować niektóre skrajne twierdzenia z Nietzscheańskiego „drugiego rozwiązania” (por. II. „Drugie rozwiązanie...”), człowiek nie mierzy się z całym chaosem, a jedynie z tym, co może „asymilować”, inaczej byłoby to sprzeczne z życiem, destrukcyjne¹⁶⁰. W szczególności możemy powiedzieć za Heideggerem, że cała filozofia Nietzschego jest rozwinięciem idei woli mocy¹⁶¹, będącej stałym terenem lub *milieu* jego myśli – znalezienie innego *milieu* równałoby się dla niego utracie centralnej intuicji. Z punktu widzenia człowieka i jego ograniczonych sił, „etyka” otwartości nie wymaga od niego otwarcia się na wszystko, co chaotyczne, ale dotarcia „do kresu tego, co może”¹⁶², wiedząc, że świat zawsze będzie od niego większy.

Człowiek nowożytny potencjalnie mocniej niż ludzie z minionych epok uświadamia sobie to, że każda koncepcja i sposób nadawania sensu jest konstrukcją, i dzięki tej świadomości ma styczność z chaosem. Pod tym względem kondycja nowożytnego człowieka podkreśla jedynie ogólną kondycję ludzką, którą być może w pełni wyraził dopiero Nietzsche: człowiek chce „uczłowieczyć” świat. Wielkim wkładem Nietzschego jest pokazanie, że uczłowieczenie jest w pełni zadowalające i udane tylko wtedy, gdy jak np. u Greków zaangażowane są wszystkie emocje człowieka. Staramy się symbolicznie „pokonać” chaos, a naszymi jedynymi środkami są nasze emocje i szeroko rozumiana sztuka. Jesteśmy „nadzy”, ale właśnie ciało jest w stanie nadać żywy sens chaosowi bez popadania w życzeniowość¹⁶³ i w to, co zbyt ludzkie.

Samo poczucie strasznego i nieludzkiego charakteru bytu, chaosu, oznacza wielką siłę (Kohelet, Pascal)¹⁶⁴. Jest to warunek dostępu do jeszcze większej siły, symbolicznego „przewyciężenia” chaosu, to znaczy zintegrowania go z pięknem, aby go pokochać¹⁶⁵.

¹⁶⁰ Por. *O człowieku wyższym*, §8, w: Zaratustra, IV, s. 278.

¹⁶¹ Heidegger, Nietzsche, s. 20.

¹⁶² Por. Deleuze, Nietzsche i filozofia, s. 73.

¹⁶³ Por. N12, 7[23], s. 273: „(...) mam **dwa zmysły**:

po pierwsze – **zmysł nagości**

następnie: **wolę wielkiego stylu** (...).”

¹⁶⁴ Ibid., 2[132], s. 143: „Założenie, że u podstaw rzeczy [wszystko] wygląda tak moralnie, iż ludzki rozum [musi] mieć rację – jest [wyrazem] prostoduszności i założeniem pocziwca, skutkiem wiary w bożą prawdomówność”.

¹⁶⁵ Por. B. Baran, *Człowiek w duchu ciała*, w: EH-B, s. 10: „Pozostaje wszelako cała „dziwność istnienia” i to z niej myślące ciało czerpie siłę do przemiany wartości.” Zob. Lewandowski, N12, s. 39: „bo dopiero wówczas, gdy sięgnie on (nihilizm – E.L.) już dna upadku, nastąpić może przebłysk wieczności ujawniającej się w konieczności jednoznacznego określenia się i uczciwości”.

Zdaniem Nietzschego taką integrację realizują w pełni artyści tragiczni, którym udaje się zjednoczyć wielkie, przeciwstawne siły w niekończącej się konstrukcji (także w różnych ukończonych dziełach). Przepelniająca ich siła lub radość wyraża się w postaci **wdzięczności** za nieskończenie przewyższające ich życie, którego ogromny potencjał piękna i twórczości znają najlepiej:

„artystami narzucającymi swą władzę, którzy każą rozbrzmiewać **tonom konsonansu** z każdego konfliktu, są ci [artyści], którzy pozwalają, by ich własna mocarność i ich samowybawienie wychodziło na dobre nawet rzeczom: swe najbardziej wewnętrzne doświadczenie wyrażają oni symboliką każdego dzieła sztuki – ich twórczość jest [ich] wdzięcznością za ich bycie.

Głębia artysty tragicznego bierze się stąd, że jego instynkt estetyczny przenika bardziej odległe następstwa, że nie zatrzymuje się[,] na krótką chwilę[,] przy najbliższych, że **generalnie** afirmuje **ekonomię**, która **straszliwe, złe, problematyczne** [aspekty istnienia] usprawiedliwia i nie tylko... usprawiedliwia”¹⁶⁶.

Człowiek mocny i twórczy uzmysławia nam, że chaos i cała jego nie ludzkość jest podstawą świata i wszelkiego życia, największym źródłem wszelkiego tworzenia sensu, które potencjalnie przekracza każdą jednostkę i człowieka jako takiego¹⁶⁷. Jego artystyczna siła polega na tym, żebyśmy to poczuli: stymuluje w nas życie, tworząc w nas sens i rozpiętość dzięki pięknu, nadanemu jego własnej wizji chaosu. Jest to nowy „nieznany bóg”, nowy nieskończony horyzont sensów.

Potrzeba syntezy wewnątrz siebie samego jest królewską drogą do bycia całością, do niebycia już dłużej oddzielnym od całości, od świata. Tak jak negowana „niedola” nie wyzwala żadnej twórczej siły, tak samo rozłąka między człowiekiem a rzeczywistością, trudności życia i myślenia, jakie to rodzi, są częściej odrzucane przez ludzi, którzy nie są twórczy. Akceptacja tego stanu rzeczy u artysty, który jest „po wsze czasy, odcięty od

¹⁶⁶ N12, 10[168] (271), s. 457.

¹⁶⁷ Zamiłowanie twórcy do wielkich rzeczywistości, jego zdolność do kochania coraz rozleglejszych rzeczywistości ilustrują następujące zdania Zaratustry: „Ku temu, czego mało, co długie, co dalekie, kierują się moje myśli i moja tęsknota; cóż mogłyby mnie obchodzić wasze niedole, niewielkie, krótkotrwałe, tak liczne! Jeszcze nie dość mi cierpicie! Albowiem cierpicie na siebie, nie cierpicieście jeszcze na człowieka”. *O wyższym człowieku*, §6, w: Zaratustra, IV. s. 279. Por. *ibid.* §14, s. 282: „A skoro nie udało się wam coś wielkiego, czy dlatego sami jesteście nieudani? A skoro samiście się nie udali, czy dlatego nie udał się człowiek? Skoro zaś nie udał się człowiek, to – nuże! Do dzieła!”

„realności”, od rzeczywistości”¹⁶⁸, wytwarza w duszy człowieka największe kreacje sensu poprzez wewnętrzną walkę¹⁶⁹.

Najszersza jedność wypracowuje się w głębi twórcy po zetknięciu się z „otchłanią”, skąd wraca on z nowymi siłami, jak „**nowo narodziły**”¹⁷⁰, z siłą „radosnej wiedzy” przepełniony osobliwą mocą i „tragiczną radością”, tak rzadką i niezrozumiałą dla ludzi, jak śmiech Zaratustry...

„Istnieją wyżyny duszy, gdzie tragizm przestaje się wydawać tragiczny”¹⁷¹.

W porównaniu z „niehumanicznym oderwaniem” opisanym w części *II. Drugie rozwiązanie...* tego rozdziału, **chaos** jest tu odczuwany i przezwyciężany nie przez czystą siłę, zdolną znieść napięcie, ale przez **wewnętrzną jedność, zdolną znaleźć w nim swoje dzieło i radość**, nawet jeśli jest to możliwe tylko w pewnych sytuacjach czy chwilach. To właśnie wtedy człowiek może kochać moc jako taką, z całą jej niehumanizacją, jaką wnosi sobą w cały wszechświat i w niego samego. Amoralność świata może być zatem usprawiedliwiona, w przeciwieństwie do jej wyobrażeniowego zneutralizowania sentymentalnymi rozwiązaniami, według których świat jest rządzony przez (dobrego) Boga.

Jednak żywa opozycja chaosu i dzieła nie wystarczała Nietzsche, który dostrzegał konieczność innego antagonizmu przeciwstawiającego lekkość duchowi ciężkości. Co oznacza ta nowa opozycja? Co dodaje ona do tego, co powiedzieliśmy o mocy jako tworzeniu sensu? Dlaczego jest ona konieczna przy radykalnym tworzeniu, szczególnie w czasach nowożytnych?

Ciężkość możemy określić ogólnie jako negatywny efekt wywołany istnieniem antagonizmów w życiu człowieka. Antagonizmy są nieuchronne w stosunkach między człowiekiem a światem i w obrębie samego człowieka, co czyni go „zwierzęciem chorym”, ponieważ trudno mu nadać naturalną jedność wszystkim swoim instynktom. Na ten fundamentalny charakter własnej sytuacji w świecie człowiek według Nietzschego odpowiadał najczęściej swego rodzaju ucieczką i zaprzeczeniem, które nazwał on „**duchem ciężkości**” i powiązał z resentymentem wobec stawania się, przejawiającym się w szczególności poprzez sztywną, uroczystą, imponującą powagę absolutu, świadomości

¹⁶⁸ GM, III, §4, s. 106.

¹⁶⁹ Najbardziej radykalną ogólną kreacją, jaka wydaje się wynikać z tej sytuacji, jest niedostępne dla człowieka „w” rzeczywistości – postrzeganie, że rzeczywistość „jest”. To znaczenie wydaje mi się bliskie tego, co Heidegger rozumie przez „być”.

¹⁷⁰ Por. *Przedmowa*, §4, w: RW, s. 12.

¹⁷¹ PDZ N5, §30, s. 65.

potencjalnej winy, świadomości śmierci itd.¹⁷². Własnemu nieokreślonemu lękowi w obliczu wyimaginowanego „wroga” człowiek przeciwstawia wyobrażenie „niewzruszonej” powagi, której źródłem okazuje się ostatecznie pragnienie udowodnienia własnej siły. Jest to sposób wzmacniania pewności siebie i poczucia bezpieczeństwa poprzez wyobrażenie kontroli nad losem (np. bycie nieskazitelnym staje się swego rodzaju „tarczą moralną”, za którą zarzuty bogów nie mogą nas dosięgnąć)¹⁷³. Ożywiająca Nietzschego afirmacja życia sprawia, że odrzuca on tę ludzką fundamentalną re-akcję na wewnętrzne antagonizmy, a my dzięki jego filozofii być może stajemy się ich bardziej świadomi. Ważną zasługą filozofii Nietzschego jest pokazanie nam, że jeśli „problematyczne aspekty istnienia” są zbyt „ciężkie” do zniesienia, oznacza to przede wszystkim słabość przeciętnego człowieka, jego „chorobę”. Jednak możliwy jest człowiek zdrowy, człowiek, który nie potrzebuje już zbyt prostych kłamstw, by przetrwać, „znosić istnienie”. Twórcze życie (życie w mocnym sensie) w przeciwieństwie do życia według „ducha ciężkości”, jest **lekkie** na różne sposoby. Zamiast przywiązywać się do powinności narzuconych przez domniemane absoluty, wie ono, że wszelki sens opiera się na tworzeniu, na mniejszej lub większej sile, na własnej przygodności żywej istoty (przygodności samego jej istnienia i jej właściwości). To sama sprawiedliwość zachęca nas, by uśmiechnąć się nad naszą powagą i ograniczonymi przekonaniem czy cierpieniami, którym w naturalny sposób nadajemy wymiar uniwersalny, kosmiczny. To sprawiedliwość, dzięki której rozumiemy, że wszelkie, w tym nasze własne myślenie, ma ograniczoną perspektywę, ale właśnie ta świadomość pozwala nam odczuć wielkość życia i chaos, który przekracza naszą perspektywę i który czyni swoje roszczenia do absolutu niemożliwymi nawet w tragicznych sytuacjach. Jest w tym uśmiechu coś boskiego, co sprawia, że czujemy, jak nieskończenie rozszerza się zarówno nasz horyzont znajdowania „możliwych sensów”, jak i świadomość tych możliwości (a więc i naszego potencjalnego udziału w tych wyższych możliwościach)¹⁷⁴.

Jednak Zaratustra zna ducha ciężkości jak własny cień, który prawie nigdy go nie opuszcza, dlatego potrafi nadać mu najgłębszy sens. Duch ciężkości nie pochodzi jedynie ze strachu przed stawianiem się, który ożywia „słabych”. Przeszkadza w wysiłkach nawet

¹⁷² Por. *O sławnych mędrcach*, w: Zaratustra, II, s. 98 oraz ibid. IV, *O człowieku wyższym*, §20, s. 284-285.

¹⁷³ Por. Jutrzenka, I, §9, s. 16-18.

¹⁷⁴ Por. PP 1862-1875, s. 271-2: „znaczenie życia jednostki nie może polegać na tym, by życie to było historyczne, roztopiało się w jakimś gatunku, w wielkich, zmiennych konfiguracjach narodu, państwa, społeczeństwa i w małych gminy i rodziny. (...) Zagadka bytowania jest zadawana tobie – nikt nie rozwiąże jej za ciebie, tylko ty sam. (...) Za najszcześniejszy uzna okres, w którym ludy już tylko dla igraszki będą ludami i państwami, tylko dla igraszki będą istnieć kupcy i ludzie nauki – z poczuciem, że są wyżsi ponad to wszystko. Istnieje muzyka, która objaśnia, jak wszystko może być tylko igraszka, w istocie rzeczy tylko szczęśliwością. Dlatego jest ona sztuka objaśniająca, na wskroś metafizyczną”.

najbardziej twórczego, mocnego czy „zdrowego” człowieka, gdy czuje on, że jego trud jest „daremny”, zgodnie ze słowami Koheleta, silnie rozbrzmiewającymi w nowożytności, kiedy śmierć Boga popycha człowieka w nihilizm. Co mogłoby sprawić, że wszelkie tworzenie, jakkolwiek mocne by się wydawało, stanie się daremne?

Zaratustra przedstawia kilka źródeł takiego potencjalnego nihilizmu: wstręt do teraźniejszego i przeszłego, chorego i fragmentarycznego człowieka, który uniemożliwia wiarę w niego, a więc we wszelkie „wznoszące się” tworzenie sensu zdolnego wzmocnić człowieczeństwo; kruchość wszelkiej konstrukcji historycznej (wszystkie konstrukcje duchowe może zaprzepaścić dominacja „masy” lub krótkowzrocznego despoty), która poddaje w wątpliwość możliwość ludzkiego postępu i zaowocowania ludzkich dzieł; litość dla „wyższych ludzi”, u których widzimy małostkowość i niezdolność do rozległego przewyższania samych siebie; śmierć, która grozi zapomnieniem o dziele i ogranicza jego oddziaływanie do zaledwie kilku osób, podczas gdy jego powołaniem jest trwanie i szerzenie wokół siebie życia; niemożność, by nowożytny twórca definitywnie skupił się na dziele doprowadzając je do doskonałości, ponieważ wrzucony w nieskończone stawanie się wątpi w możliwość trwałego osiągnięcia, a zatem i sens twórczości (itd.).

Innymi słowy, w każdej głębokiej twórczości istnieje pragnienie urzeczywistnienia się w świecie i trwania (bycia), któremu przeczą ogólne warunki świata (stawanie się), grożąc nawet największym dziełom unicestwieniem i absurdem¹⁷⁵. Takie jest znaczenie „rzutów kostką”, decydujących o istnieniu twórców, którzy wychodzą naprzeciw przypadkowi¹⁷⁶. Ale jakże szlachetna dusza miałaby nie chcieć ryzykować dzieła, tylko kurczowo trzymać się życia, którego przez samo to nie mogłaby już naprawdę kochać? Ta szlachetność polega między innymi na chęci oddawania życiu więcej, niż nam dało, na „dotrzymaniu obietnic”, które nam zasugerowało¹⁷⁷. Wydaje mi się, że Nietzsche popiera tę wolę ryzykowania centralnymi ideami wieczności i wiecznego powrotu oraz „Południa”. Jest to jego ostateczna (choć w dużej mierze nieokreślona) odpowiedź „duchowi ciężkości”. Niezależnie od tego, czy dzieło przeminie, czy nie, faktem jest, że jeśli jest mocne (jeżeli świadczy o żywym stanowieniu ciała przez twórcę z rozległymi i zróżnicowanymi rzeczywistościami), jest już wieczne w tym sensie, że wyraża głęboką i wieczną istotę życia, które wiecznie „powraca”¹⁷⁸. Wieczność jest odczuwana tylko w pewnych uprzywilejowanych chwilach, które twórca usiłuje utrzymać w sobie wbrew ich ulotności. Uprzywilejowana chwila to „mgnienie

¹⁷⁵ Por. *O starych i nowych tablicach*, §17, w: Zaratustra, III, s. 199.

¹⁷⁶ Por. *Siedm pieczęci*, §3, w: *ibid.*, s. 222 oraz *O człowieku wyższym*, §14, w: *ibid.* IV, s. 281.

¹⁷⁷ Por. *O starych i nowych tablicach*, §5, w: *ibid.*, s. 191.

¹⁷⁸ Por. *Siedm pieczęci*, w: *ibid.*, IV, s. 221-224.

wieczności”¹⁷⁹, które Nietzsche opisuje jako „południe”, rzadki moment, w którym jego cień znika całkowicie i kiedy odurzenie (lub sen) pozwala mu odczuć doskonałość swojej zasadniczej harmonii z życiem, co jest ostatecznym celem każdego dzieła. To, że taki moment istniał (lub mógł istnieć), wiecznie „usprawiedliwia” dzieło lub twórcę, który był wtedy gotowy zmierzyć się z najtrudniejszą próbą ducha ciężkości – wizją wiecznego powrotu, tym razem widzianego negatywnie jako powrotu tego, co absurdalne. Doprowadza to do kulminacji poczucia, że w powszechnym stawaniu się istnienie „nie ma żadnego celu”, doprowadza do maksimum pozorną absurdalność licznych części naszego życia. Jeśli cierpienie we wszystkich jego postaciach jest tym, co powoduje, że zaprzeczamy istnieniu, to afirmacja „istnienia mimo wszystko” jest zwycięstwem mocy, a afirmacja pomimo wiecznego powrotu cierpienia jest „najwyższą możliwą afirmacją” według filozofii, która nie uznaje „wiecznego świata idei”, a całą swoją wagę oddaje doświadczeniu czasu.

Dlaczego harmonia odczuwana w „okamgnieniu” i utrzymywana w miarę możliwości w chwilach cierpienia, jest „lekka”? Ponieważ w tym momencie twórca najlepiej doświadcza, że całe życie jest tworzeniem, nieskończonym potencjałem tworzenia (wolnością, a nie sztywną niezmiennością). Potencjał ten jest odczuwany w wymiarze uniwersalnym po części dzięki duchowi ciężkości (który jest niczym innym, jak drugą stroną pragnienia wieczności i spełnionego życia¹⁸⁰), jako zwycięstwo nad skończonością i nad niszczycielskim stawaniem się.

Punkt widzenia twórcy zna pewien rodzaj powagi, właściwej dla „bawiącego się dziecka”¹⁸¹. Wie, że to „tylko” gra, jednak przystępuje do niej całkowicie serio, ponieważ tu i teraz rozstrzygnie się sposób zebrania i wyrażenia wielu precyzyjnie dobranych sił, twórca ukształtuje z nich świat, a poprzez swoją grę także i siebie. Jest w tym podobny do samego świata – nieustannego tworzenia form, pozorów, które znikają, by ustąpić miejsca innym tworum. Efemeryczny charakter świata podważa sztywny szacunek dla absolutu, ale jednocześnie ugruntowuje powagę twórcy, który tworząc, odkrywa stopnie pozorów i własną głębię¹⁸². Odkrywanie głębi jest jego celem w tej samej mierze, co sam rozwój twórczości jako taki, tak jak gra dziecka jest celem sam w sobie.

¹⁷⁹ Heidegger, Nietzsche, s. 402.

¹⁸⁰ W tym sensie „północ jest południem”, *Pieśń pijana* §10, w: Zaratustra, IV, s. 311.

¹⁸¹ Por. N10, 3[1]313, s. 107 oraz PDZ, §94, s. 92: „Osiągnąć dojrzałość wieku męskiego to tyle, co odnaleźć powagę, z jaką się uczestniczyło w dziecięcych zabawach.”

¹⁸² „Jest to najosobliwsza ‘obiektywność’, jaka może istnieć: absolutna pewność co do tego, czym jestem, zrzutowała się na przypadkową realność – prawda o mnie przemawiała ze wstrząsającej głębi”. EH-B, s. 74.

Piękno i wdzięk właściwy sztuce w ścisłym znaczeniu, częściowo, oprócz jej zdolności do naturalnego łączenia przeciwstawnych akcentów, bierze się z lekkości, z jaką afirmuje się ona jako pozór, a więc jako wolna (ale nie arbitralna) gra ekspresji sił ludzkich. Wrodzona siła jego kompozycji pozwala sztuce „utrzymywać” pozór jako quasi-byt, co oznacza głębszą mądrość niż u Platona, który zdawał się zapominać, że jego idee, dalekie od bycia absolutami, są same w sobie tego samego rodzaju kreacją¹⁸³. Sztuka ma zatem podwójną zdolność: do osiągnięcia najgłębszych rzeczywistości i do czynienia ich lekkimi. Nietzsche przybliży ją, posługując się symbolem orła, którego sztywności, widocznej w wojskowym emblemacie, przeciwstawia lekkość, z jaką ten olbrzymi ptak wzbija się w przestworza, aby osiągnąć najwyższy, a więc najszerszy i „najgłębszy” punkt widzenia. Nietzsche kojarzy głębię z „punktem widzenia z góry”¹⁸⁴ – taką głębię orzeł „współtworzy” własnym ruchem, aż ostatecznie staje się ona inną formą rozległości. Jednocześnie poprzez jego ruchomą odległość od „najgłębszych”, najbardziej oddalonych rzeczy, one same wydają się unosić w powietrzu. Właśnie z tego punktu widzenia doświadczamy, że Ziemia jest „lekka”¹⁸⁵.

Gdy Nietzsche popada w rozpacz wobec niemożliwości dotarcia do ostatecznej **prawdy** i czuje całą daremność swojego wysiłku¹⁸⁶, wówczas szczególnie docenia istnienie sztuki i wszystkich jej artystycznych możliwości tworzenia „doskonałych” dzieł (pierścien, kompozycja): to jedyny środek przewyciężenia ducha ciężkości, jedyna możliwość kontynuowania pracy w pobliżu chaosu, z beztroskim i wolnym umysłem¹⁸⁷. Nie tylko obecność sztuki (w ścisłym znaczeniu) obiecującej doskonałość odciąża go i przywraca siły duszy zdesperowanej poszukiwaniem prawdy i nieludzkim charakterem chaosu, ale Nietzsche chce umieścić sztukę w samym sercu swoich poszukiwań prawdy i intelektualnego podejścia do chaosu. Próbuje pokonać „wroga” symbolicznie, w „walce pośredniej”, która sprawia, że staje się on jego sojusznikiem, a zarazem daje przykład wojny, która intensyfikuje moc. W ten sposób **poszukiwanie prawdy** stało się dla Nietzschego **dziełem sztuki** integrującym nieskończoność, która mogła go zniszczyć. W imię wiedzy trzeba było uwolnić się od ciężaru powagi, od „ducha ciężkości”, a w tym tylko sztuka mogłaby służyć mu pomocą. Przede wszystkim pozwoliła poczuć, że samo poszukiwanie wiedzy jest formą życia, a więc poszukiwaniem mocy, rodzajem sztuki. *Milieu* tworzenia, w którym Jaźń rozwija się najlepiej

¹⁸³ Por. N12, 7[2], s. 233.

¹⁸⁴ Por. N10, 3[1]100., s. 86 oraz *Pieśń posepku*, w: Zaratustra, IV, s. 288.

¹⁸⁵ *O duchu ciężkości* §2, w: *ibid.*, III, s. 184.

¹⁸⁶ Por. N12, 5[59], s. 198.

¹⁸⁷ RW, §107, s. 120-121.

i dzięki któremu jest „wdzięczna” bogactwu możliwych sensów życia, jest przeciwieństwem „ascezy” poszukiwania prawdy dla prawdy, „bezinteresownego” poszukiwania absolutu, któremu Jaźń powinna by się poświęcić, zapominając o sobie. W tym nowym rodzaju poszukiwania wiedzy, sposób wyrażania jego rezultatów – **styl** – integruje nieskończony potencjał chaosu lepiej niż ponura powaga skupiona na określonym celu, przypomina **taniec** lekkością swoich ruchów, które ukazują jej wolność w obliczu powagi prozaicznych działań, podyktowanych prostą koniecznością lub użytecznością. Miłość do estetycznej radości, do gestu wyzwolonego z użyteczności celu, jest miłością do bogatego potencjału przywołania sensów, dzięki którym można kochać chaos poprzez żywą formę, uczłowieczającą go i wyrażającą całego człowieka¹⁸⁸.

Odnosząc te refleksje o antagonizmach do tematu sensu, dochodzimy do wniosku, że najgłębszy sens, jaki człowiek może nadać życiu, nie polega na zdolności „rozwiązania” (rozpuszczenia, zniszczenia) tych antagonizmów, polegającego na doprowadzeniu do wyłącznej dominacji pewnej ich części nad innymi. W ten sposób doszłoby do ukrycia jakiegoś aspektu rzeczywistości i odcięcia się od własnej siły (zaprzeczenia potencjalnym źródłom tworzenia sensu w nas lub w innych), przez upojenie naszą **władzą**. Opozycja między władzą (*die Gewalt*) a mocą (*die Macht*) pojawia się tu bardzo wyraźnie, ponieważ władza wynika z reakcji, z niemożności tworzenia, otwierania się na różne siły (brak w niej postawy „pozwoić być”), integrowania ich w elastyczną całość, która je wzmacnia.

Żywe myślenie nie dąży do wypracowania systemu totalnego, w którym wszystko odnajdzie definitywny sens – ten sens byłby tylko sztywnym i ubocznym wynikiem witalnego dążenia – tworzy ono różne dzieła, które rozbrzmiewają pewną szczególną radością „bycia” światem. Stąd radykalnej jedności jest mniej w zdeterminowanych sensach, a więcej w stylu każdego twórcy, wskazującym na „*milieu*” sensu, zawsze żywe i osobliwe. Przebiega ono przez różne dzieła i wydaje się, przez naturalną iluzję, niezależne od nich i od twórcy. Ale same jego dzieła są już „bytami” niezależnymi od niego, syntezami, w których z dwóch powstaje trzeci byt, nie będący prostym rezultatem, lecz „efektem”¹⁸⁹. Tworzymy istotę

¹⁸⁸ N12, 2[130], s. 140: „Fenomen „artysta” najłatwiej daje się **przejrzeć**: od jego strony spojrzeć na **podstawowe instynkty mocy**, natury itd.! [A] także religii i moralności! „zabawa”, bezpożyteczne [zajęcie], jako ideał [istoty] przepelnionej siłą, jako „dziecinne”. „Dziecinność” boga, *παῖς παῖζων*” (Heraklit, fragm. 52: „Wiek życia jest dzieckiem bawiącym się rozrzucaniem kostek: dziecięce to królestwo” – przeł. M. Wesoly, „Studia Filozoficzne”, 7-8 (1989), s. 47).

¹⁸⁹ Por. N11, 25[202], s. 59: „Kopulacja przeciwieństw, tak jak kobiety z mężczyzną, kończy się poczęciem czegoś trzeciego: geneza dzieł geniuszy!”

odmienną od siebie¹⁹⁰, autonomiczną, a nie tylko przedłużenie czy wyraz siebie, bo właśnie ona może zgromadzić najwięcej sił i paradoksalnie, najlepiej zjednoczyć nas ze światem, ponieważ dziecko-dzieło integruje wolność, życie, separację / zjednoczenie. Jesteśmy nie tylko źródłem własnych gestów lub działań itp., ale i żywych istot, „Życia”. Dzieło to wspaniałomyślne pomnożenie stworzenia, którym artysta już jest sam w sobie – istnieje ono samodzielnie w świecie, który przez nie jeszcze bardziej przewyższa twórcę, lecz nie przytłacza go, tylko raduje i zaprasza do mocniejszego uczestnictwa w tak powiększonym bycie.

Świadomość, że możliwych jest wielu i różnych twórców: oto coś boskiego, co pozwala przewyciężyć ducha ciężkości zagrażającego każdemu z nich¹⁹¹. Tworzenie sensu przechodzi między nimi jak uniwersalne *milieu*, które je wzmacnia, wbrew ich własnemu cieniowi. To właśnie skłoniło Nietzschego do szukania w jego czasach twórców tak samo radykalnych jak on.

2.3. Afirmacja życia w nowożytnej sztuce.

Ponieważ sztuka jest najbardziej znamioną formą życia, Nietzsche szuka w niej najbardziej wymownego rozwiązania własnego witalnego problemu. Szuka także twórców, którzy najlepiej mogliby towarzyszyć jego własnemu wysiłkowi. Jakie są nowożytne formy sztuki wskazujące drogę, której poszukuje i na którą wskazuje sam Nietzsche?

Istnieją dzieła sztuki nowożytnej, które podobnie jak dzieła wielkiej sztuki każdej epoki, świadczą o obecności *milieu*, co stanowi pierwszy warunek wszelkiego odrodzenia twórczości.

Zilustrujmy to jednym z nielicznych przykładów, w których Nietzsche opisuje własne wrażenia odbioru dzieła (co tym bardziej je wyróżnia i nadaje im większe znaczenie): umieszczonym na początku *Przypadku Wagnera* szkicem przeżyć podczas słuchania *Carmen Bizeta*¹⁹². Decydujący konflikt z Wagnerem, dobitnie wyrażony w tym tekście, pozwolił Nietzschemu zdystansować się od iluzji młodości i własnej epoki. Jednak właśnie wtedy odnalazł już pewne formy sztuki i życia, które wydawały się „bogate w przyszłość” i

¹⁹⁰ Por. EH-B, s. 57: „Ja to jedno, moje pisma to drugie” oraz N12, 5[66], s. 201: „miłość macierzyńska, miłość do dzieła, nie [skłonności] altruistycznych!”

¹⁹¹ Por. *O starych i nowych tablicach*, §11, w: Zaratustra, III, s. 195.

¹⁹² Jest to jednocześnie przykład „interpretującej, dodającej, zapełniającej siły konfabulacyjnej” towarzyszącej każdej aktywnej percepcji piękna według Nietzschego. N12, 10[167] (270), s. 454-455.

przypominały jego własny model człowieka¹⁹³. Twórczość Bizeta i Wagnera to najbardziej charakterystyczne jego zdaniem wcielenia dwóch rodzajów sztuki i życia, przeciwstawnych pod względem zasadniczych elementów stanowienia ciała, głębi i kompozycji, co pozwala skonkretyzować te pojęcia, definiujące moc i tworzenie sensu¹⁹⁴.

„I jeszcze raz: gdy przemawia do mnie Bizet, staję się lepszym człowiekiem. Również lepszym muzykantem, lepszym **sluchaczem**. Czy w ogóle można się lepiej wsłuchiwać? Moje uszy przenikają muzykę aż po jej źródła. Wydaje mi się, że przeżywam jej narodziny (...) Jakież to dziwne! W zasadzie nie myślę o tym lub też nie **wiem**, jak bardzo o tym myślę. Ponieważ w mojej głowie szybują całkiem inne myśli... Czy ktoś zauważył, że (...) ktoś tym bardziej staje się filozofem, im bardziej staje się muzykiem? Szare niebo abstrakcji jak przeszyte błyskawicami, dość światła dla lekkości rzeczy, nieomal uchwytne wielkie problemy, świat ogarnięty spojrzeniem jak z jakiejś góry – definiuję właśnie filozoficzny patos. I znieńcka spadają mi z nieba **odpowiedzi**, mały grad lodu i mądrości, rozwiązanych **problemów**... Gdzie jestem? Bizet czyni mnie płodnym”¹⁹⁵.

Dobry słuchacz, dobry interpretator w ogóle, czyli „bardziej ludzki” człowiek w sensie tego cytatu („*staję się lepszym człowiekiem*”) nie zadowala się biernym odbiorem dzieła, on je współtworzy („*wydaje mi się, że przeżywam jej narodziny*”), a jest to konieczne, aby dostrzegać jego najgłębszą warstwę, która nigdy nie wyraża się wprost w formach, lecz poprzez nie. Dostrzegać ją to być wrażliwym na żywioł, z którego wyłaniają się formy, a który sam nie jest formą, lecz poruszającym się zbiorem uczuć i myśli o wielu potencjalnych sensach. Aby odczuć ten żywioł, trzeba „być” nim, samemu odczuwać dane uczucia, co oznacza, że następuje swoiste pozbycie się siebie lub „upojenie”, ponieważ zanurzamy się w dzieło, pozwalamy mu się przenikać, sami jesteśmy wydarzeniem dziania się dzieła. Stan, w

¹⁹³ N12, 2[114] s. 133: „Czy sztuka jest następstwem **nieukontentowania rzeczywistością**? Czy wyrazem **wdzięczności za zaznawane szczęście**? W pierwszym przypadku [mamy] **romantyzm**, w drugim blask glorii i dytyramb (krótko [mówiąc] sztukę apoteozującą) należy tu również Rafael [Santi] (...) **Homer jako artysta apoteozujący**, również Rubens”.

¹⁹⁴ Dlatego nie zgadzam się z następującymi twierdzeniami P. Pieniążka: „nie jest ona [myśl Nietzschego – E.L.] w stanie wskazać kryterium upojenia aktywnego i upojenia dekadenceckiego”, albo: „Nietzschemu nie udaje się wskazać kryterium odróżnienia pozorów aktywnych od nihilistycznych” (Pieniążek, N13, s. 33). Krytykę Nietzschego w stosunku do Bizeta („Inni muzycy kontra Wagner nie wchodzi w rachubę”, **Drugi dopisek** w: PW, s. 116) można zrozumieć tak: Wagner bardziej niż którykolwiek inny współczesny mu artysta dawał poczucie boskości, co prawda poprzez oszukańcze środki. Bizet tworzył dzieło z „ciała” i tragicznej głębi, ale nie widzimy jeszcze u niego takiej możliwości przebóstwienia świata. Por. N12, 2[180], s. 160: „Dwie najbardziej dostojne formy człowieka, jakie spotkałem we wcielonej postaci, <były> doskonałymi chrześcijanami (...) i doskonałym artystą ideału romantycznego” oraz N12, 5[41], s. 191: „Uwertura [do] *P<arsifala>* (...) nie znam [innego dzieła], które by tak głęboko ujmowało chrześcijaństwo i pozwalało je tak wyraźnie odczuć” – najbardziej wyrafinowana forma nowoczesnej myśli stale jest tu przekładana na język naiwności.”

¹⁹⁵ PW, §1, s. 88-89.

którym człowiek jest zdolny odczuwać żywioł sensu jest tym, co nazwałem w tej pracy „stanowieniem ciała ze światem”. Nie bywa ono przedmiotem świadomego przedstawienia, jakkolwiek intensywne by ono było („*Jakie to dziwne! W zasadzie nie myślę o tym, lub nie wiem, jak bardzo o tym myślę. Ponieważ w mojej głowie szybują całkiem inne myśli...*”), ale u słuchacza jest źródłem kolejnych aktów twórczych – form i myśli opartych na jego własnych doświadczeniach, wrażliwości. Jeśli żywioł muzyczny połączył się z żywiołem filozoficznym, to dlatego, że są one w zasadzie tym samym żywiołem tworzenia sensu. Powstaje w nim synteza wydarzenia i osoby tworzącej obrazu i myśli, które nie wydają się już przeżyciami osobistymi, ale bytami samymi w sobie, istniejącymi w bezosobowym żywiole sensu: „*I znienacka spadają mi z nieba odpowiedzi, mały grad lodu i mądrości, rozwiązanych problemów... gdzie jestem? Bizet czyni mnie płodnym*”. W tym zdaniu niewiedza o własnym bycie jest nierozzerwalnie związana z płodnością, która ma miejsce, gdy tworzenie czerpie z głębokich źródeł, to znaczy, gdy tworzone są sensy, które redefiniują samego twórcę i ogólniej, człowieka. Być może właśnie pojawienie się sensów w tym bezosobowym żywiole sprawia wrażenie, że nie wiemy już, gdzie jesteśmy, ponieważ myśli, które do nas docierają, nie są postrzegane ani jako pochodzące bezpośrednio z zewnątrz, ani jako wymyślone przez nas samych, lecz jako pojawiające się pomiędzy, w stawaniu się, w którym sens jest nierozzerwalną i żywą, giętką syntezą tego, co wewnętrzne i zewnętrzne.

W tym stanie widzenie rzeczy nieskończenie małych i nieskończenie rozległych idzie w parze („*dość światła dla lekkości*¹⁹⁶ *rzeczy, nieomal uchwytnie wielkie problemy, świat ogarnięty spojrzeniem jak z jakiejś góry*”), jak gdyby nie była możliwa żadna stabilna perspektywa¹⁹⁷. Żywioł umieszcza nas jednocześnie w perspektywie głębokiej i wysokiej, bardzo subtelnej i bardzo szerokiej, ponieważ nie chodzi tu o zjawiskowe rzeczywistości, ale o ich radykalne sensy, a więc o rzeczywistości fundamentalne, „uniwersalne”, o „byty subtelne”¹⁹⁸, przebiegające wszystkie istoty. Perspektywa fundamentalna przypomina brak perspektywy, jeśli weźmiemy pod uwagę jej zwykle cechy (stabilny, określony punkt, kąt i pole widzenia), ponieważ jest ona zarówno sercem konkretnych bytów, jak i jedną z ich najbardziej ogólnych cech. Nie jest to pogląd intelektualny, lecz intuicyjne pojmowanie przedstawione za pomocą obrazów, ze wszystkimi doznaniem, jakie implikuje siła marzenia

¹⁹⁶ Zob. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>, WA-1: „das Licht stark genug für alles Filigran der Dinge; die grossen Probleme nahe zum Greifen”. Słowo „filigran” przywołuje obraz znaku wodnego widziany pod światło.

¹⁹⁷ Por. NT, §1, s. 90: „Śpiewając i tańcząc, człowiek ukazuje się jako członek wyższej wspólnoty – zapomina, jak chodzimy i jak mówimy, tańcząc wleci zaraz w przestworza”.

¹⁹⁸ To określenie stworzone przez Jerzego Nowosielskiego w innym znaczeniu, wydaje mi się wymowne w tym nowym kontekście. Zob. „*Prorok na skale. Myśli Jerzego Nowosielskiego.*” Wybrali i ułożyli R. Mazurkiewicz i W. Podrazik, wyd. Znak, Kraków 2007, s. 70-71.

sennego. Bez określonej perspektywy, wizja ta jest jednak przeciwieństwem chaosu, ponieważ jesteśmy tu w obliczu momentu rozwiązania, tworzenia, niesłychanej jasności myśli. Doznania tworzące tę ruchomą perspektywę i jej wyraz stanowią pewnego rodzaju taniec, który jest ideałem tworzenia filozofii według Nietzschego¹⁹⁹.

Oprócz zdolności do wytworzenia *milieu*, znamieną twórczość Bizeta ilustruje wiele istotnych aspektów idei i intuicji Nietzschego, a zwłaszcza jego modelu nadczłowieka, to jest człowieka zdolnego nadać wszystkiemu mocniejszy sens. W przeciwieństwie do dekadencjonalnych cech stylu nowoczesnego, które Nietzsche najczęściej widzi w muzyce Wagnerowskiej – brutalności, niewinności, sztuczności – odnajduje u Bizeta „radosną” tragedię i fatalizm, dionizyjność, lekkość i giętkość, naturalną akceptację ciała, brak napięcia i „logiczny” rygor konstrukcji oraz namiętności. Są to oznaki tego, że Bizet, daleki od brutalnych i zwodniczych iluzji wielkości i idealistycznych zatuszowań rzeczywistości, „zna” naturę i moc wznoszącego się życia: spostrzega ją i akceptuje taką, jaka jest, w pięknie jej naturalnej siły, ale także w jej amoralności, co wyraża w szczególności w swoim „naiwnym” przedstawieniu ludzkich namiętności, które prowadzą do nierozwiązywalnych konfliktów. Namiętności są gloryfikowane nie tylko dla ich siły (jak wydaje się zdarzać w przypadku romantyków), ale dla głębokiego sensu, jaki potrafią nadać światu przez wyrażanie pasji wznoszącego się życia, co ma miejsce według Nietzschego w interpretacji miłości jako walki między dwiema płciami, zgodnie z tym, co myśli Nietzsche o antagonizmach jako źródle wznoszącego się życia i głębokiego sensu.

Prostą afirmację życia symbolizuje (zarówno w muzyce Bizeta, jak i w języku Nietzschego) jasność Południa i Morza Śródziemnego²⁰⁰, które eksponują piękno świata „takiego, jaki jest” w całej jego sile, w przeciwieństwie do „wilgotności”, którą Nietzsche dostrzega w muzyce Północy, której idealizm zachęca słuchacza do ucieczki z tego świata w pomieszaną wyobraźnię. W konsekwencji muzyka Bizeta wytrzymuje porównanie z rzeczywistością, a to znak, że znajdujemy się w obecności mocnego sensu, dobrze ugruntowanego w świecie, jak u Tukidydesa czy Napoleona, tych „realistów”: ich słowa wytrzymują porównanie z rzeczywistością w całym jej okrucieństwie lub „cynizmie”, mają

¹⁹⁹ Por. RW, §381, s. 283.

²⁰⁰ Te dwa obrazy pojęciowe (południe, śródziemne), podkreślając znaczenie „środka”, potwierdzają ideę „środowiska” czy *milieu* przedstawioną w tej pracy. W przeciwieństwie do iluzji bycia ponad światem dzięki świadomości i rozumowi, być w środku to być w miejscu stworzenia, w środku czy wśród rzeczy, w szerszym i promiennym świecie. Por. RW w Bayreuth, §6, s. 49 : „(...) gdy z jaskini mojej do waszego dnia powrócicie, sami powinniście rozstrzygnąć, które życie jest bardziej rzeczywiste, gdzie właściwie jest dzień, a gdzie jaskinia”.

wieczność kamieni, odwiecznego języka nieorganicznego świata. Stanowi to mocną ilustrację i głębszy przykład charakteru tworzenia sensu, który przedstawiłem jako istotny – rezonans/rezonowanie. Pozwalanie istotom, aby rezonowały ze sobą zakłada, że dalecy od stałego przypisywania rzeczom z góry ustalonego sensu, umieszczamy je w żywej wzajemnej relacji, pozwalając, aby to ona w najbardziej naturalny sposób zdecydowała o ich sensie (zwłaszcza, gdy są to rzeczy bliższe rzeczywistości a nie tylko wyobrażone). W tym przypadku można również użyć metafory wagi: tylko człowiek, który ma największy ciężar, może decydować o wadze wszystkiego²⁰¹. Najcięższą wagą jest doświadczanie rzeczywistości, a w szczególności jej zasadniczo „chaotycznego” aspektu, nieredukowalnego do ideałów racjonalnych, moralnych czy religijnych.

Według Nietzschego muzyka Bizeta zachowałaby całą swoją siłę w obliczu pustynnych zachodów słońca, na tle rozległego Morza Śródziemnego i przejrzystości nieba, czy wśród wielkich kotów²⁰². Te naturalne rzeczywistości, jak widzieliśmy powyżej, gdy była mowa o przyrodzie, w konieczny sposób rezonują duchowo z głęboką duszą, co umożliwia połączenie rzeczy z uczuciami, dzięki którym wykraczamy nie tylko poza siebie, ale być może poza ukształtowaną przez idealizm ludzkość: morze przywołuje rozległą i mocną pogodę ducha, niedostępną dla małych pragnień czy nawet „zbyt ludzkich” zmagania; zachód słońca jest schyłkiem nadobfitej istoty, która wylewa się i rozdaje siebie, przemieniając nawet najskromniejsze rzeczy; wielkie koty, jak lew Zaratustry, najlepiej uosabiają wśród zwierząt cichą lub nagłą, pozbawioną skrupułów moc, którą Nietzsche pragnie widzieć w nadczłowieku. A jeśli o tej muzyce twierdzi, że jej dusza jest „spowinowacona z palmą”²⁰³, to być może ma na względzie własną prostotę wzrostu ku słońcu, swój wytrwały opór i stanowczą, powolną i głuchą wolę wzrostu, ale także wyraźne dla niego wydobywanie nieskończonego horyzontu poprzez mocny kontrast między samotną medytacyjną sylwetką drzewa a otchłanią świata, tak jak obecność samotnego myśliciela na skraju otchłani zwiększa wielokrotnie potencjał sensu człowieka i chaosu.

²⁰¹ Por. *O trzech złach*, §1, w: Zaratustra, III, s. 179-180.

²⁰² Zob. PDZ, §255, s. 217.

²⁰³ Zob. *ibid.*

Konkluzja

Badanie niektórych możliwych interpretacji myśli metafizycznej Nietzschego stwarza konflikt, w którym antagonistyczne wizje stają się warunkiem szerszej interpretacji. Istnieje aspekt mistyczny myśli Nietzschego, gorliwie poszukującego pełniejszego zjednoczenia ze światem, ale jest też oderwanie się tej myśli, które szydzi z wszelkiego mistycyzmu i zdaje się szukać kryterium wszelkiej wartości w samej sile niezależności woli. Tradycyjny mistycyzm, nawet przeformułowany za pomocą koncepcji Nietzscheańskich, jest niemożliwy z powodu tego zacieklego pragnienia niezależności, które samo w sobie nie może zaspokoić pragnienia zjednoczenia ze światem, przez co okazuje się jałowe, a nawet nihilistyczne. Być może dopiero od momentu, w którym Nietzsche rozpoznaje własny nihilizm, „wyleczywszy się” z niego (co wyraża się w przełomowym dziele „Wiedza radosna”), jest w stanie odnaleźć swoją najpełniejszą metafizyczną wizję. To wtedy ma siłę, by wskazać najdobitniej centralny problem i wydarzenie czasów nowożytnych – „śmierć Boga”. Zamiast po prostu odrzucić Boga w sferę przestarzałych wierzeń, przyjmuje w sobie ból tej utraty, utraty mocy, którą oznacza koniec wiary w Boga, jakkolwiek szkodliwa mogła być ta wiara dla życia. Ta akceptacja zmusza go do spostrzegania wielkości zadania, jakie stanowi wynalezienie podstaw nowej metafizyki, opartej już nie na wierzeniach idealistycznych, ale na tym, co wydaje się być samym sednem rzeczywistości empirycznej – woli mocy. Tutaj rozwinięcie pojęcia jest tym samym, co ono opisuje, ponieważ jest wyrazem kreacji sensu, która ma na celu uchwycenie jak największej części świata. Skoro myślenie metafizyczne jest najbardziej radykalne, pytanie metafizyczne brzmi: jakie życie i jakie myślenie jest w stanie nadać światu najmocniejszy sens (poprzez jak najlepsze „zawłaszczenie” jego sił), sens mocniejszy niż ten, która mogła wiara w Boga wyrazić?

Częściowej odpowiedzi udziela konieczny według Nietzschego proces, który doprowadził do śmierci Boga: idealizm, wyrażający się w najwyższym stopniu w wierze w Boga, ma ze swej istoty działanie oddzielające człowieka od świata. Tworząc wizję prawdziwego świata poza światem empirycznym, sprawia, że człowiek traci swój prawdziwy „środek grawitacji” i dewaluje jedyny świat, w którym żyjemy. Siły idealistyczne były historycznie bardzo duże, ale opierały się na złudzeniach, które stają się jasne dla większości w czasach nowożytnych, w których ludzie żyją w obliczu próżni wartości, wypełnianej jedynie przez równie iluzoryczne dążenie do władzy (przez resentment, moralność, bogactwo, politykę, itp.) i do przyjemności. Jednak samo niepowodzenie idealizmu może

wskazywać na nową drogę, którą z pewnością odkryli i obrali inni ludzie w przeszłości, ale bez rozległej wizji, jaką Nietzsche posiadał dzięki swojemu pełnemu zrozumieniu nihilizmu.

Jeśli wszystkie dawne ideały opierały się na idealistycznych iluzjach, które swoimi kategoriami oddzielały człowieka od świata, a przede wszystkim zaprzeczały chaosowi, to nowa metafizyka jest tworzeniem sensu, który jest jednocześnie najbardziej radykalnym tworzeniem życia, „kategorii” wzmacniających życie. Hipotetyczne pojęcie woli mocy jest narzędziem, które pomaga człowiekowi widzieć życie i doceniać je „takim, jakie jest”, bez uciekania w zbyt ludzkie kategorie i pragnienia. Rozpoznanie tego, co wydaje się być podstawowym faktem życia: że jest stwarzaniem sensu, zachęca człowieka do przyjęcia na siebie tworzenie sensu na najbardziej radykalnym poziomie, z własnymi emocjami, aby zawłaszczyć świat w najgłębszy sposób. Wszelka czynna miłość jest potencjalnie miłością istnienia lub świata jako takiego, jeśli uda się jej wyrazić wszystkie siły osoby i wprowadzić je w żywą relację z fundamentalnymi rzeczywistościami.

Studiując wysiłki Nietzschego zmierzające do stworzenia nowej metafizyki, mam nadzieję, że potwierdziłem w ten sposób opis Nietzscheańskiego pojęcia mocy przedstawionego w rozdziale „żywe myślenie”, pokazując najszerszy i najgłębszy zasięg tej koncepcji.

Podsumowanie

Dopiero na końcu tej pracy można w pełni zdać sobie sprawę z tego, że była ona motywowana problemem, który głęboko ożywił myśl Nietzschego, mianowicie utratą wartości nadawanej życiu ludzkiemu w czasach nowożytnych, co nazywa on „dekadencją”, „nihilizmem” itp. Nawet jeśli ten problem nie zawsze pojawia się na powierzchni tekstu pracy czy w dziełach Nietzschego, to próby konstrukcji teoretycznych obecne w filozofii Nietzscheańskiej nabierają pełnego sensu właśnie w jego kontekście. Refleksję, którą tu proponuję na temat mocy i tworzenia sensu w filozofii Nietzschego, można rozważyć jako sposób pośredniego doprowadzenia do „rozwiązania”²⁰⁴, a przynajmniej jako próbę dobrego sformułowania tego problemu. Jest to podejście pośrednie, które pozwala filozofowi być tak otwartym na „rzecz” i na jej głębokie cechy, jak tylko jest to możliwe, jakby problem był tak delikatny, że najmniejsza definicja podana wprost byłaby formatowaniem, które grozi przedwczesnym ograniczeniem zjawiska i skierowaniem nas na zbyt powszechne ścieżki abstrakcyjnej myśli, zamiast przybliżenia do rzeczy.

Ponieważ klasyczne wartości okazywały się coraz bardziej puste, trzeba było badać, na czym może polegać wartość życia ludzkiego „poniżej” nich, w samym ich źródle, czyli według Nietzschego w życiu, które opisuje on jako wolę mocy. Świadome życie ludzkie to tylko narzędzie zbioru nieuświadomionych sił, które się w nim wyrażają. Wartość tego życia nie bierze się z jego nieprawdopodobnej i zewnętrznej adekwatności do ideałów, bez względu na to, jak wzniosłe mogą one być, ale z większej lub mniejszej mocy, która je charakteryzuje, gdy wciela ono wartości. Jak ‘zmierzyć’ ludzką moc? To pytanie pociąga za sobą szerszy problem pojęcia mocy człowieka. Proponuję w tej pracy ogólne kryterium, które można określić w następujący sposób: moc polega na zdolności tworzenia sensu, która wyraża i

²⁰⁴ W filozofii problem cały czas żyje w swoim rozwiązaniu. Por. M. Heidegger, *Kim jest Zaratustra Nietzschego?* w: idem, *Odczyty i rozprawy*, przeł. Janusz Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 105: „Atoli tego jedyne, o czym w danym wypadku myśliciel może powiedzieć, nie sposób logicznie lub empirycznie ani dowieść, ani zanegować. To coś nie jest również sprawą wiary. Tylko pytając i myśląc można to unaocznnić. Unaocznione zaś pojawia się to stale jako *godne* pytania.”

wzmacnia wiele sił danej osoby (emocje, „instynkty”, pragnienia) oraz kształtuje liczniejsze i głębsze aspekty świata.

Wola mocy jest pragnieniem przekroczenia samego siebie przez „przywłaszczenie sobie świata”, opanowanie go po swojemu. Taki proces wskazuje na współgrę dwóch nierozłącznych rodzajów działań, które zdają się iść w przeciwnych kierunkach: człowiek stara się ukształtować świat według siebie (przez co poszukuje pewnej władzy nad światem), ale jednocześnie próbuje dostosować się do świata, otworzyć się na to, co w nim jest nieredukowalne do ogólnej ludzkiej perspektywy i jest nowe, większe od niego, potencjalnie bogatsze w sens niż to, co sam może stworzyć.

Ta dwustronna relacja niezbędna dla wszelkiego życia i wszelkiej interpretacji²⁰⁵ jest również istotna dla każdego dzieła sztuki i szczególnie widoczna w niej. Sztuka jest szkołą sensu, dzięki niej wyraźnie widzimy, że sens jest nie tylko i nie przede wszystkim werbalny, konceptualny, świadomy, gdyż każde wielkie dzieło jest niezwykle bogate w „nieme” potencjalne sensory. Artysta nigdy nie narzuca swojemu materiałowi gotowego pomysłu; podstawowa intuicja nabiera kształtu w miarę postępu pracy i zgodnie z tym, co sam materiał sugeruje jako źródło sensu. Swoimi emocjami i pragnieniami może on nierozzerwalnie łączyć ciało i ducha²⁰⁶, zjednoczyć się ze światem. Rezultatem jest dzieło, w którym sens jest naprawdę nieodłączny od materiału i wydaje się wyłaniać z dzieła jak nowy, osobliwy język. Ale jeśli dzieło „przemawia” swoją formą, stylem lub materiałem, to dlatego, że artysta jest wrażliwy na potencjalności sensów, które wzywają go i „chcą dźwięczeć”²⁰⁷ jeszcze zanim dokona swojego dzieła. To dzięki jego wrażliwości na liczne, różnorodne i nieoczekiwane analogie między własnym sposobem pragnienia i odczuwania a światem, udaje mu się stworzyć pomost między sobą a światem, nadać mu formę „od wewnątrz”, aby odcisnąć swoje piętno na świecie przekraczając tym samym samego siebie.

Emocje, które prowadzą do wzrostu mocy, to te, które najskuteczniej wyzwalają i wzmacniają inne, łącząc je i przyjmując jak najwięcej świata, dążąc do nieosiągalnej pełni całości. Tylko **emocje afirmatywne** są zdolne do stworzenia takiej całości ponieważ są w stanie rozpoznać i przejąć potencjał innych sił. Posiadają giętkość, która jako jedyna może łączyć przeciwieństwa²⁰⁸ (jak ciało/umysł, moralność/amoralność, sens/absurd, kształt/chaos, itd.), integrując je w dziele. Zakłada to względną nieokreśloność świadomości człowieka twórczego: gdyby zbyt precyzyjnie zdefiniował cel działania, zaszkodziłoby to postrzeganiu

²⁰⁵ Por. Prawda i metoda, s. 165.

²⁰⁶ Por. Zaratustra, I, *O czytaniu i pisaniu*, s. 35: „Pisz krwią, a dowiesz się, że krew jest duchem”.

²⁰⁷ RW w Bayreuth, s. 69.

²⁰⁸ Według Nietzschego jest to zasadniczy proces zachodzący u każdej istoty żywej. Por. N10, 17[40], s. 488.

zmiennej konfiguracji jego największych sił, tych, które budują jego istotę i perspektywę. Istotną gętkość żywego myślenia pochodzi stąd, że człowiek twórczy ma do czynienia nie tyle z poszczególnymi rzeczami, co przede wszystkim z „żywołami” sensu, w którym mu się zjawiają, gdy jest w twórczym stanie. Poprzez nie sam proces tworzenia (inaczej: samo życie!...) ukazuje się jako piękny i upragniony – człowiek jest wtedy potencjalnie zdolny do zintegrowania każdego rodzaju sensu i aspektów rzeczywistości. Jak wiadomo, Nietzsche nazywał takie żywioły „apollinijskim” i „dionizyjskim” i uważał, że ich działanie jest szczególnie widoczne we śnie i każdego rodzaju upojeniu (w stanie twórczym, miłosnym, w podziwie, ale również w okrucieństwie itd.). Wiedza, która się nie opiera na tych żywiołach, nie jest w stanie opisać doświadczenia, do którego nie ma ona dostępu – doświadczenia „godnych” podziwu aspektów rzeczywistości²⁰⁹, aspektów estetyczno-metafizycznych.

Poszukując najwłaściwszego sposobu nadawania sensu, artysta, a w ogóle każdy człowiek o żywym myśleniu²¹⁰, odnajduje źródło sensu: żywioł czy *milieu* jako efekt stanowienia ciała, w którym sens jest *in statu nascendi*, jak lawa chaosu²¹¹ rysująca nowe ułożenia świata, dająca odczuć fundamentalny i wieczny element życia – tworzenie sensu. To środowisko jest ponadosobowe i „niehistoryczne”²¹², ponieważ poprzez konkretną i mocną kreację człowiek osiąga radykalną płaszczyznę, na której jest w obliczu powszechnej i nieustannej braterskiej walki sensu „jako takiego” z **chaosem**. Jeśli tym, co chce nadać sens wszystkiemu, jest zasadniczo umysł, musi on stawić czoło chaosowi przepływającemu przez niego i obecnemu wszędzie wokół niego i chcieć nadać mu sens. Ale chaos jest także najbliższym sprzymierzeńcem, ponieważ zawiera najwięcej potencjalnych sił. Myślenie, które pragnie największej mocy, stara się zintegrować jak najwięcej sił ze wszechświata, zamiast utrzymywać się w opiniach lub systemie będącym mniej lub bardziej sztucznym przedłużeniem wąskiej perspektywy.

Przeciwieństwem tego postrzegania potencjału życia jest ciasna perspektywa „ostatniego człowieka”. Próbuje on zadowolić się ograniczonym i reaktywnym myśleniem, przeważnie skupionym na pojedynczych rzeczach, sprawach własnego codziennego życia i ogniskującym jego życie w małym ego. Jest to zastygłe myślenie, w którym osoba wykorzystuje swój umysł głównie do potwierdzania samej siebie, do rozładowywania emocji itp. Nie potrafiąc dostrzec różnorodności bytów, a tym bardziej ich porównać, takie myślenie

²⁰⁹ Por. Jutrzenka, §539, s. 240.

²¹⁰ Por. N10, 13[1], s. 386: „Moje myśli są barwami: moje barwy są śpiewami.”

²¹¹ N10, 15[29], s. 435: „Każda myśl, niczym płynna lawa, buduje wokół siebie twierdzę i przytłacza siebie „prawami”.”

²¹² Por. NR2, s. 65-67.

odgradza jednostkę od życia i jej ogromnego potencjału, zamykając ją w bronionych opiniach, pełnionych rolach, posiadanych cechach, jednym słowem – w ustalonej tożsamości. W ten sposób pokazuje, że kieruje nim głucha nienawiść do życia.

Odwrotnie, przy nawet niewielkiej otwartości i „rzetelności”, można dostrzec wiele sposobów myślenia o różnych właściwościach i jakościach: myślenie jest wówczas mniej czy bardziej afirmujące, osiąga, gorzej czy lepiej, zjednoczenie umysłu z ciałem (**stanowienie ciała**), ogarnia rzeczywistość mniej lub bardziej głębokie (**głębia**), lepiej lub gorzej potrafi zintegrować wszystkie swoje siły w dziele (**kompozycja**). Dostrzegając stopnie mocy, możemy odkryć potencjał wszelkiego myślenia, otwiera się przed nami możliwość radykalnego rozwoju i stawania się. Można wtedy naszkicować „stopnie” wartości życia, sugerując ogólny wzór życia potencjalnie „maksymalnego”. Wiemy, że skromnie uczestniczymy już w ogromnej potencjalności życia. Mimo że stanowiąca o naszej wartości zdolność do nadawania światu mocnego sensu nieskończenie nas przewyższa, jesteśmy w potencjalnej relacji z największą możliwą wartością²¹³. Wtedy wiemy, że role społeczne, opinie, cechy moralne i ogólnie wszystkie cechy, którymi jednostka lubi siebie określać, są tylko ograniczonym wyrazem istoty, która zasadniczo ma o wiele rozleglejszy potencjał.

Uznając własną skończoność i fundamentalną słabość, twórczy człowiek zachowuje jednak w sobie pragnienie możliwie najpełniejszego życia w obliczu ślepego wszechświata, który nieskończenie przewyższa go siłą. Stara się dać wszystko, co może, cierpliwie gromadzi środki, aby uwolnić całą swoją moc, nadać swojemu dziełu autonomiczne i trwałe życie, pomimo świadomości swojej tragicznej skończoności w obliczu chaosu. Nietzsche wydaje się uważać za najwyższy sens życia symboliczne zwycięstwo nad skończonością w tragicznym działaniu lub dziele²¹⁴. Tragiczny paroksyzm życia pojawia się wtedy, gdy człowiek, u szczytu własnej mocy, odczuwa najsilniej zarówno wielkość chaosu, który nieskończenie przekracza jego twórczy wysiłek kształtowania, jak i całe piękno takiego wysiłku, w którym stara się on nadawać życiu jak najwięcej sensu i którego symboliczna siła przywołuje wymiar jakby wykraczający poza wymiar chaosu. U istoty twórczej to właśnie najlepiej świadczy o głębokiej miłości do życia jako takiego.

Ale podstawowe cechy nowoczesnego życia, takie jak coraz większe odcięcie człowieka od natury i brak prawdziwego ludu utrudniają pojawienie się żywego myślenia. Jak

²¹³ Można w tym widzieć nowe ujęcie „bóstwa” czy ubóstwiania życia. Por.: „Głęboka cześć przed Bogiem jest głęboką czcią przed związkami wszystkich rzeczy i przekonaniem o istnieniu wyższych istot od człowieka.” N11, 29[18], s. 286.

²¹⁴ Por. RW w Bayreuth, s. 40.

można osiągnąć pełną ekspresję sił, gdy brak żywego ludu²¹⁵? Czy twórcom uda się uwierzyć całym sobą w swoje wizje świata, jeśli będą oni radykalnie różnorodni i nie znajdą echa swojego myślenia wśród ludzi? Jeśli nowoczesne namiastki „ludów”, coraz bardziej rozproszonych i bezosobowych, nie wydają się już być w stanie dawać życia wartościom lub ogólnie żywemu myśleniu, czy pozostaje nam tylko mieć nadzieję na nadejście wielkich twórców, zdolnych obudzić nowy entuzjazm i nową wolę wcielenia mocnego ducha w życie każdego z nas²¹⁶?

Gdy chodzi o pozytywne oddziaływanie idei na społeczeństwo, postawa Nietzschego jest dwuznaczna czy wręcz niezgodna z jego własnymi założeniami. Wydaje się, że jego różne z pozoru, zasadnicze pojęcia-doświadczenia, jak np. wieczny powrót, nadczłowiek, „hodowla” nadczłowieka itd., są w dużej mierze próbami emocjonalnego potwierdzenia wagi własnych myśli, a jednocześnie ucieczką od współczesnych mu ludzi. Aby pokazać niejasność i trudność interpretowania tych pojęć, trzeba by napisać osobną rozprawę. W tym miejscu można jedynie wspomnieć, że wydają się one w każdym razie mniej konstruktywne i o wiele bardziej oddalone od życia „zwykłych ludzi” niż zasadnicze cechy mocy, uwypuklane w tej pracy, o tyle konkretne, że pozwalają dostrzec i opisać moc oraz jej różne przejawy w naszym współczesnym życiu.

Wobec każdego z tych przejawów mogą być przydatne pytania o **stanowienie ciała** (w jakiej mierze dane działanie czy myślenie jest afirmujące czy negatywne? Czy dochodzi w nim do nieodróżnialnego i płodnego sprzężenia myśli i rzeczy? W jaki sposób?), o **głębię** (czy działaniem rządzą panujące w człowieku urojenia, czy działa on „w” rzeczywistości? Czy dociera do głębszych rzeczywistości?) oraz o **kompozycję** (czy człowiekowi udaje się stworzyć dzieło ze swojego życia?). Zadając je, trzeba by samemu zachować w sobie żywiół sensu, angażując całą osobowość i „rzetelność”, zbierając w sposób luźny najważniejsze aspekty własnej myśli i doświadczenia i pozwalając im współgrać z sobą. W ten sposób można by pomóc współczesnemu człowiekowi odnaleźć drogę do własnej mocy, do życia pełniejszego sensu o wymiarze estetyczno-metafizycznym. Na zastrzeżenie, że wobec ogromnych sił działających w każdym społeczeństwie, słowa trafiają tylko do poszczególnych osób i zasadniczo niczego nie zmieniają, Nietzsche odpowiada pośrednio, metaforą łączącą w jedno wolność lotu i skrytość głębokiego źródła :

²¹⁵ Po niemiecku *das Volk* (Por. NF-1869 1[41]), przetłumaczony zarówno jako „lud” i „naród” (Por. NT, tłum. G. Sowinski, s. 203).

²¹⁶ O tym, że żywotność czy moc ludu stanowi ważny cel dla Nietzschego może świadczyć następujący cytat: „Czy ktoś prócz mnie zna drogę wyjścia z tego zaułka? Zadanie na tyle wielkie, by na powrót połączyło ludy?”, *Dlaczego piszę tak dobre książki*, §2, w: EH-B, s. 120.

„Uważacie, że wszystko jest dziką zabawą gigantów? Ale wołają tych dzikich kierują słowa, które przylatują na gołębiczych skrzydłach: Cicha krynica”²¹⁷.

²¹⁷ N10, 9[52], s. 330.

Bibliografia

Friedrich Nietzsche – teksty źródłowe:

Nietzsche Source – Digital Critical Edition (eKGWB) –

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>

(Zbiór wszystkich pism F. Nietzschego w oryginale)

Friedrich Nietzsche – polskie przekłady:

Indeks przekładów dzieł Nietzschego:

- <https://pif.up.krakow.pl/z.nietzsche.friedrich.htm>

Przekłady używane w pracy:

- *Antychrześcijanin: przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowinski, wyd. A, Kraków 2000,

- *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, tłum. i przedm. L. Staff, nakł. J. Mortkowicza [bez daty i miejsca wydania],

- *Dionizyjski pogląd na świat*, tłum. G. Sowinski, w: Friedrich Nietzsche, *Narodziny tragedii*, zestawił, przełożył i wstępem opatrzył G. Sowinski, WUJ, Kraków 2011,

- *Dzieła wszystkie:*

t. 1a: *Narodziny tragedii*, przeł. P. Pieniążek, *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, wyd. officyna, Łódź 2012,

t. 5: *Poza dobrem i złem, Z genealogii moralności*, przeł. P. Pieniążek, wyd. officyna, Łódź 2018,

t. 10: *Notatki z lat 1882-1884*, przeł. G. Sowinski, wyd. officyna, Łódź 2019,

t. 12: *Notatki z lat 1885-1887*, przeł. M. Kopij, G. Sowinski, wyd. officyna, Łódź 2012,

- t. 13: *Notatki z lat 1887-1889*, przeł. P. Pieniążek, wyd. officyna, Łódź 2012,
- *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, nakł. J. Mortkowicza, wyd. II, Kraków [bez daty wyd.],
 - *Ecce homo. Jak się staje czym się jest*, przeł. B. Baran, wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1995,
 - *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, przeł. B. Baran, w: *Pisma pozostałe 1876-1889*, przeł. B. Baran, wyd. inter esse, Kraków 1993, ²*Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, wyd. inter esse, Kraków 2003,
 - *Grecki dramat muzyczny*, w: Friedrich Nietzsche, *Narodziny tragedii*, tłum. G. Sowinski, WUJ, Kraków 2011,
 - *Homer i filologia klasyczna*, w: Friedrich Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. B. Baran, wyd. inter esse, Kraków 1993, ²*Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, wyd. inter esse, Kraków 2003,
 - *Jutrzenka*, przeł. L. M. Kalinowski, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006,
 - *Ludzkie, arcyludzkie*, przeł. K. Drzewiecki, opr. R. Mitoraj, posł. P. Pieniążek, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004,
 - *Listy*, wybór, przekład i przedm. B. Baran, wyd. inter esse, Kraków 1994,
 - *Nachlass. Pisma z lat 1884-1885*, przeł. G. Kowal, posł. G. Colli, PWN Warszawa 2011,
 - *Narodziny tragedii*, przeł. P. Pieniążek, w: Friedrich Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, 1a, wyd. officyna, Łódź 2012,
 - *Narodziny tragedii*, tłum. G. Sowinski, WUJ, Kraków 2011,
 - *Niewczesne rozważania*, przekł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003,
 - *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. B. Baran, wyd. inter esse, Kraków 1993,
 - Pisma pozostałe 1876-1889*, wybór, przekł., przedm. B. Baran, wyd. inter esse, Kraków 1994,
 - *Pisma pozostałe*, wybór, przekł., przedm. B. Baran, wyd. inter esse, Kraków 2004,
 - *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, zestawienie, przekł. wstęp G. Sowinski, WUJ, Kraków 2012,

- *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, w: Friedrich Nietzsche, *Dzieła wszystkie* 5, wyd. officyna, Łódź 2018,
- *Przypadek Wagnera*, tłum. M. Cumft-Pieńkowska, K. Kaśkiewicz, R. Michalski, wpraw. K. Kaśkiewicz, wyd. UMK, Toruń 2004 (*Przypadek Wagnera, Nietzsche kontra Wagner, Ryszard Wagner w Bayreuth*),
- *Ryszard Wagner w Bayreuth*, tłum. R. Michalski, w: *Przypadek Wagnera*, tłum. M. Cumft-Pieńkowska, K. Kaśkiewicz, R. Michalski, wpraw. K. Kaśkiewicz, wyd. UMK, Toruń 2004,
- *Radosna wiedza (La gaya scienza)*, tłum. M. Łukasiewicz, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2008,
- *Światopogląd dionizyjski*, przeł. B. Baran, w: *Pisma pozostałe 1876-1889*, przeł. B. Baran, wyd. inter esse, Kraków 1993, ²*Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, wyd. inter esse, Kraków 2003,
- *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Biblioteka Gazety Wyborczej 19 [bez miejsca i daty wyd.],
- *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, wyd. Vesper, Poznań 2006,
- *Wędrowiec i jego cień (Ludzkie, arcyłudzkie część druga)*, przeł. K. Drzewiecki, nakł. J. Mortkowicza, Warszawa 1909-1910,
- *Wiedza radosna („La gaya scienza”)*, przeł. L. Staff, nakł. J. Mortkowicza, Warszawa 1910-1911,
- *Wola mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, wyd. vis-a-vis etiuda, Kraków 2009,
- *Z genealogii moralności*, przeł. P. Pieniążek, w: Friedrich Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 5, wyd. officyna, Łódź 2018,
- *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowinski, WUJ, Kraków 2011,
- *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. P. Pieniążek, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004,
- *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. G. Sowinski, WUJ, Kraków 2013,

Prace poświęcone filozofii Nietzschego oraz literatura pomocnicza:

- Astor, D., *Nietzsche, La détresse du présent*, wyd. Gallimard, Paris 2014,
- Audi, P., *Créer. Introduction à l'esth/éthique*, wyd. Verdier, Lagrasse 2010,
- Banasiak, B., *Problemat Nietzschego*, w: Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, wyd. Spacja, Warszawa 1993,
- Banasiak, B., *Narodziny filozofa z ducha Schopenhauera i Dionizosa*, w: Friedrich Nietzsche. *Dzieła wszystkie*, t. 1a, *Narodziny tragedii. Niewczesne rozważania*, wyd. officyna, Łódź 2012,
- Baran, B., *Człowiek w duchu ciała*, w: Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje czym się jest*, przeł. B. Baran, wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1995,
- Baran, B., *Inedita Nietzschego*, w: Friedrich Nietzsche, *Pisma pozostałe*, wyd. inter esse, Kraków 2004,
- Baran, B., *Nietzsche prywatny*, w: Friedrich Nietzsche, *Listy*, wyd. inter esse, Kraków 1994,
- Baran, B., *Postnietzsche*, wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1997,
- Baran, B., *Późne inedita Nietzschego*, w: Friedrich Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, wyd. inter esse, Kraków 1994,
- Baran, B., *Wczesne inedita Nietzschego*, w: Friedrich Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862-1875*, wyd. inter esse, Kraków 1993,
- Benisz, H., *Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007,
- Benisz, H., *Filozofia i sztuka u Nietzschego*, Wydawnictwo: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1995,
- Bergson, H., *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyło, K. Skorulski, wyd. Znak, Kraków 1993,
- Buczyńska-Garewicz, H., *Czytanie Nietzschego*, wyd. Universitas, Kraków 2013,
- Claudel, P., *Art Poétique*, Gallimard, Paris 1984,
- Colli, G., *Écrits sur Nietzsche*, przeł. P. Farazzi, wyd. éditions de l'éclat, Paris 1996,

- Colli, G., *Posłowie*, w: Friedrich Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884-1885*, przeł. G. Kowal, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011,
- Deleuze, G., Guattari, F., *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2000,
- Deleuze, G., Guattari, F., *Kapitalizm i schizofrenia II, Tysiąc plateau*, wyd. Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2015, ISBN 978-83-62418-59-6 [e-book]
- Deleuze, G., Parnet, C., *Dialogues*, wyd. Flammarion, Paris 1996,
- Deleuze, G., *Krytyka i klinika*, tłum. Bogdan Banasiak, Paweł Pieniążek, wyd. officyna, Łódź 2016,
- Deleuze, G., *Logika sensu*, przeł. Grzegorz Wilczyński, PWN, Warszawa 2011,
- Deleuze, G., *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, wyd. Spacja, Warszawa 1993,
- Deleuze, G., *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, wyd. KR, Warszawa 2000,
- Deleuze, G., *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, wyd. KR, Warszawa 1997,
- Denat, C., Wotling, P., *Dictionnaire Nietzsche*, wyd. ellipses, Paris 2013,
- Derrida, J. *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. Bogdan Banasiak, wydawnictwo officyna, Łódź 2012,
- Dixsaut, M., *Par-delà les antinomies*, wyd. Vrin, Paris 2012,
- Działoszyński, B., *Fryderyka Nietzschego rozmyślania o muzyce*, w: *Sztuka i filozofia*, 15-98,
- Edelman, B., Nietzsche. *Un continent perdu*, wyd. PUF, Paris 2000,
- Ellul, J. *La raison d'être. Méditation sur l'Ecclésiaste*, wyd. Seuil, Paris 1987,
- Frankl, V. E., *Nieuświadomy Bóg*, przeł. B. Chwedeńczuk, wyd. Pax, Warszawa 1978,
- Fromm, E., *Niech się stanie człowiek*, tłum. R. Saciuk, wyd. PWN, Warszawa 2005,
- Gadamer, H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2004,
- Haar, M., *Nietzsche et la métaphysique*, wyd. Gallimard, Paris 1993,

- Hanuszkiewicz W., *Nietzscheańska koncepcja „przewartościowania wszystkich wartości” w ujęciu Wilhelma Windelbanda i Karla Jaspersa*, w: *Karl Jaspers: Myślenie zaangażowane*, red. Cz. Piecuch, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2011,
- Heidegger, M., *Co zwię się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, wyd. PWN, Warszawa-Wrocław 2000,
- Heidegger, M., *Kim jest Zaratustra Nietzschego?*, w: idem, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002,
- Heidegger, M., *Nietzsche*, t. 1, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, PWN, Warszawa 1998; t. 2, 1999,
- Heidegger, M., *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002,
- Heidegger, M., *Przewyciężenie metafizyki*, przeł. J. Mizera, w: idem, *Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002,
- Helvetius, C. A., *O człowieku, jego zdolnościach umysłowych i wychowaniu*, tł. J. Legowicz, Zakład Naukowy im. Ossolińskich, Wrocław 1976,
- Jaspers, K., *Filozofia egzystencji*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, PIW, Warszawa 1990,
- Jaspers, K., *Myślenie zaangażowane*, red. Cz. Piecuch, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2011,
- Jaspers, K., *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Strońska, wyd. oficyna, Łódź 2012,
- Jaspers, K., *O tragiczności*, tłum. A. Wołkowicz, w: Karl Jaspers, *Filozofia egzystencji*, PIW, Warszawa 1990,
- Jaspers, K., *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. C. Piecuch, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 1991.
- Jaspers, K., *W kręgu wielkich myślicieli współczesności*, red. Czesława Piecuch, wyd. universitas, Kraków 2015,
- Jung, C. G., *Zaratustra Nietzschego. Notatki z seminarium 1934-1939*, t. 1, 2, przeł. R. Reszke, wyd. KR, Warszawa 2010,

- Kant, I. *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1953,
- Kant, I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, 2, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957,
- Kant, I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984,
- Kant, I., *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007,
- Klossowski, P. *Nietzsche i błędne koło*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, wyd. KR, Warszawa 1996,
- Kocur, M., *Teatr antycznej Grecji*, rozdz. Chór, <http://kocur.uni.wroc.pl/rozdziast-ii-ch/#ChoR>
- Kruszelnicki, M., *Francuskie (nie)(do)czytanie Nietzschego. Kilka uwag z inspiracji Suwerennością a nowoczesnością Pawła Pieniążka* w: *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 2010, nr 2,
- Kuderowicz, Z., *Nietzsche*, wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1990,
- Lewandowski, A., *Późna myśl Nietzschego albo misterium ukrzyżowanego Dionizosa*, w: Friedrich Nietzsche. *Dzieła wszystkie, t. 12: Notatki z lat 1885-1887*, przeł. M. Kopij, G. Sowinski, wyd. officyna, Łódź 2012,
- Marcel, G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, PAX, Warszawa, 1959,
- Markowski, M. M., *Nietzsche, Filozofia interpretacji*, wyd. Universitas, Kraków 2001,
- *Maszyna do czytania. Okolice deleuzjańskiej interpretacji Nietzschego*, red. P. Korobczak, wyd. Toporzeń, Wrocław 2011,
- Montaigne, M. de, *Próby*, przeł. T. Żeleński (Boy), wyd. vis-a-vis etiuda, Kraków 2021,
- *Nietzsche 1900-2000*, red. Przybyśławski, wyd. A., Kraków 1997,
- *Nietzsche seminarium, Wokół Nietzschego*, t. 1, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, M. Bogusławski, wyd. Adam Marszałek, Toruń 2009,

- *Nietzsche seminarium, Nietzsche: System czy dywagacje?*, t.2, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, wyd. Adam Marszałek, Toruń 2010,
- *Nietzsche seminarium, Nietzsche a problem metafizyki*, t. 6, red. A. Gemela, A. Lewandowski, Z., Markiewicz, wyd. Oficyna, Łódź 2014,
- Pascal, B., *Myśli*, przekł. T. Żeleński (Boy), PAX, Warszawa 1972,
- Pieniążek, P., *Dekadencja, pozory, Dionizos*, w: *Friedrich Nietzsche, Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004,
- *Pieniążek, P., Niewczesne rozważania – logika niewczesności*, w: Friedrich Nietzsche. *Dziela wszystkie*, tom 1a, *Narodziny tragedii. Niewczesne rozważania*, wyd. officyna, Łódź 2012,
- *Pieniążek, P., Ostatnie dzieło: moc iluzji versus wola mocy*, w: Friedrich Nietzsche. *Dziela wszystkie*, t. 13. *Notatki z lat 1887-1889*, wyd. officyna, Łódź 2012,
- *Pieniążek, P., Poznanie historyczne i sztuka życia w Ludzkim, arcyłudzkiem*, w: Friedrich Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, opr. R. Mitoraj, posł. P. Pieniążek, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004,
- *Pieniążek, P., Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006,
- *Pieniążek, P., Wola myślenia – u źródeł późnej myśli Nietzschego*, w: Friedrich Nietzsche. *Dziela wszystkie*, t. 10, *Notatki z lat 1882-1884*, wyd. officyna, Łódź 2012,
- *Pieniążek, P., Z (moralnej) genealogii nowoczesności*, w: Friedrich Nietzsche. *Dziela wszystkie*, t. 5. *Poza dobrem i złem. Z genealogii moralności*, wyd. officyna, Łódź 2018,
- Podsiad, A., *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, PAX, Warszawa 2001,
- *Prorok na skale. Myśli Jerzego Nowosielskiego*, wybrali i ułożyli R. Mazurkiewicz i W. Podrazik, wyd. Znak, Kraków 2007,
- Ricœur, P., *La métaphore vive*, wyd. Seuil, Paris 1975,
- Safranski, R. *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. Dorota Stroińska, Czytelnik, Warszawa 2003,
- Serres, M., *Le Tiers-Instruit*, wyd. François Bourin, Paris 1991,
- Simmel, G., *Filozofia życia*, wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007,

- Sowinski, G., *Z genealogii moralności: mocarny wojownik, przebiegły kapłan, kościelne stado – samotny filozof*, w: Friedrich Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. i wstępem opatrzył G. Sowinski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011,
- Sowinski, G., *Zmierzch bożyszc: prenihilizm – antynihilizm – nihilizm...*, w: Friedrich Nietzsche, *Zmierzch bożyszc, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. G. Sowinski, WUJ, Kraków 2013.
- Steffens, M., *Nietzsche pas à pas*, wyd. ellipses, Paris 2008,
- Szestow, L., *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, wyd. Czytelnik, Warszawa 1987,
- Szwed, A., *Karl Jaspers i nietzscheańska filozofia destrukcji*, w: *Karl Jaspers: W kręgu wielkich myślicieli współczesności*, red. Cz. Piecuch, universitas, Kraków 2015,
- Unamuno, M. de, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. H. Woźniakowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków – Wrocław 1984,
- Uniwersalny słownik języka polskiego, red. S. Dubisz, PWN, Warszawa 2003,
- Vattimo, G., *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, wyd. Universitas, Kraków 2006,
- Vattimo, G., *Nietzsche, an introduction*, wyd. The Athlone press, London 2002,
- Vidal-Naquet, P., *Sophocles, Tragédies*, wyd. Gallimard, Paris 1973,
- Vuarnet, J.-N., *Filozof-artysta*, przekł. K. Matuszewski, posłowie: P. Klossowski, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2000,
- Żelazny, M., *Nietzsche. „Ten wielki wżgardziciel”*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2007,