

Andrzej ŁUKASIK

**Wola mocy a wola życia.
Nadczłowiek w filozofii Nietzschego i Teilharda de Chardin**

The Will of Power and the Will of Life, Superman in the Philosophies of Nietzsche
and Teilhard de Chardin

UWAGI WSTĘPNE

Zarówno sam tytuł artykułu, jak i zasadność porównania koncepcji dwóch tak różniących się od siebie myślicieli, wymagają pewnych wyjaśnień. Nietzscheańskie pojęcie „woli mocy” przyjęło się w polskim piśmiennictwie filozoficznym i nie budzi wątpliwości. Polski termin „wola mocy” jest wiernym tłumaczeniem niemieckiego *der Wille zur Macht*. Inaczej natomiast rzecz się ma w przypadku myśli Teilharda i jednego z centralnych pojęć jego filozofii, jakim jest *le Goût de vivre*. W języku polskim francuskiemu *le Goût de vivre* odpowiada dosłownie „smak życia”, a nie „wola życia” i — słownikowo rzecz biorąc — francuskie *goût* nie daje się przetłumaczyć na polskie „wola”, natomiast polskie „wola” tłumaczy się na francuski jako *volonté*, ale słowo to nie występuje w terminologii Teilharda jako równoważne określeniu *goût*.¹ Jednakże nie zawsze tak bywa, że dosłowne przetłumaczenie jakiegoś pojęcia najlepiej oddaje jego stotę. Trudności występujące przy tłumaczeniu wielu pojęć Teilhardowskiej filozofii są dobrze znane tłumaczom i w kwestii adekwatności przekładu panują tu dość istotne rozbieżności. I tak wspomniane *le Goût de vivre* bywa tłumaczone przez różnych autorów jako „smak życia”, „chęć życia” czy też wreszcie jako „wola życia”. Decydując się na użycie tego ostatniego idę w pewnej mierze za sugestią Konrada Waloszczyka, który w ten sposób oddaje w języku polskim Teilhardowskie *le Goût de vivre*. W pracy *Wola życia* pisze on na ten te-

¹ Pragnę w tym miejscu wyrazić podziękowanie Prof. T. Płuzańskiemu za cenne uwagi dotyczące kwestii terminologicznych.

mat między innymi: „Trudno o adekwatne oddanie w języku polskim wyrażenia »le *Goût de vivre*«. Nie jest to z pewnością konsumpcyjnie odczuwany »smak« życia układającego się pomyślnie ani nawet tradycyjnie pojmowane szczęście, jako subiektywne zadowolenie z całości życia. Uczucie radości mieści się w tym pojęciu, ale jako dodatek do postawy, której istotą jest *wola* dalszego i wyższego życia, wraz z wysiłkiem i ryzykiem, jakiego ono wymaga”.² I w innym miejscu: *le Goût de vivre* „charakteryzuje zasadniczy rys filozofii Teilharda, którym jest ciągła apologia życia i wyższego życia. (...) Powiedzieć »smak życia«, to zdać się na konotację nazbyt subiektywną i konsumpcyjną, podczas gdy filozof podkreśla, że chodzi tu o podstawową siłę napędową całej ewolucji, o bezwarunkową i najgłębszą determinację do życia i wyższego życia”.³

Sądzę, że pojęcie „woli życia” w pełni oddaje istotę filozofii Teilharda i — podobnie jak nietzscheańskie *der Wille zur Macht* oddaje sens nauki Zaratustry, tak *le Goût de vivre* można uważać za podstawowe przesłanie teilhardyzmu. Nacisk na wolę przejawiający się w pismach Teilharda można uznać za wystarczające usprawiedliwienie przyjętego tu tłumaczenia, pomimo pewnych nieścisłości czysto językowych. Ponadto porównanie „woli życia” i „woli mocy” nie wynika bynajmniej wyłącznie z przyjętego tu tłumaczenia, nie jest ono bowiem porównaniem jedynie kategorii — chociaż, jeżeli idzie o same kategorie, to na przykład pojęcie „nadczłowieka” pojawia się zarówno u Nietzschego, jak i u Teilharda — ale jest porównaniem istoty tych koncepcji, wizji człowieka i zawartego w nich przesłania. Że jest ono zasadne — postaram się wykazać w toku analiz: jak Nietzschego określa się mianem „filozofa woli mocy”, tak Teilharda można określić mianem „filozofa woli życia”.

CZŁOWIEK WOBEC IDEI ABSOLUTU

Przyjęcie albo odrzucenie idei Absolutu wydaje się jednym z najdonioślejszych czynników stanowiących o ludzkim pojmowaniu wartości. Afirmacja określonej interpretacji świata — teistycznej albo ateistycznej — ma znaczące konsekwencje ujawniające się zarówno w teoretycznych konstrukcjach systemów filozoficznych, jak również, a może nawet przede wszystkim, w praktycznym postępowaniu jednostek.

W przypadku interpretacji teistycznej Bóg jest gwarantem absolutnego systemu wartości, które istnieją niezależnie od faktycznie dokonywanych wartościowań — system wartości jest tu dany człowiekowi

² K. Waloszczyk: *Wola życia. Myśl Pierre'a Teilharda de Chardin*, Warszawa 1986, s. 186—187.

³ *Ibid.*, s. 28—29.

niejako „z zewnątrz”, a życie ludzkie jest pojmowane jako realizacja tego systemu.

W przypadku interpretacji przeciwnej człowiek jest t w ó r c ą w a r t o ś c i, które są wówczas bytowo wtórne wobec realnej czynności wartościowania, a zatem mogą być historycznie zmienne i nie posiadają transcendentnego odniesienia.

Ta opozycja pomiędzy pojmowaniem człowieka jako twórcy wartości a realizatora zadanego systemu wartości znalazła swe historyczne konkretyzacje między innymi w koncepcjach F. Nietzschego i P. Teilharda de Chardin. Analiza porównawcza poglądów tych dwóch myślicieli w kwestii istnienia wartości, aczkolwiek chyba nigdy nie dokonywana, wydaje się być interesująca, ponieważ w obydwu koncepcjach człowiek jest *par excellence* istotą aksjologiczną, a relacja człowiek — Absolut jawi się tu jako konsekwencja namysłu nad podstawowymi determinantami bytu ludzkiego. Obydwie filozofie próbują dać odpowiedź na pytanie o *conditio humana*, obydwie stawiają problem wartości przyjmując jednocześnie przeciwstawne interpretacje świata — teistyczną (Teilhard) i ateistyczną (Nietzsche). Teilhard i Nietzsche podejmując wiele wspólnych problemów stoją na diametralnie przeciwstawnych pozycjach jeszcze z inego powodu: pierwszy zajmuje postawę wybitnie konstruktywną — próbuje naszkicować całościowy obraz świata i losu człowieka ze szczególnym wskazaniem na sens i wartość życia ludzkiego, usiłuje stworzyć wizję świata n a d a j ą c ą sens człowiekowi. Teilhard jest wizjonerem. Nietzsche natomiast jest przede wszystkim krytykiem i burzycielem — w przeciwieństwie do Teilharda nie tworzy on całościowej wizji dziejów, ale cały swój wysiłek intelektualny skierowuje właśnie na obalanie wszelkich wizji, dotychczasowych ideałów, które są — jego zdaniem — jedynie mitami. „Nie wznoszę zgola nowych bożyszc — pisze. (...) Bożyszczka — mój wyraz na ideały — o b a l a ć, już to raczej należy do mego rzemiosła”.⁴ Interesujące jest to, że te dwie skrajnie przeciwstawne postawy prowadzą w wielu miejscach do wniosków wspólnych — w szczególności zaś do tezy o konieczności afirmacji życia i świata ziemskiego przez człowieka, chociaż ma ona w obydwu przypadkach odmienne uzasadnienie, pomimo że niejednokrotnie obydwaj filozofowie posługują się podobnymi argumentami.

Przedmiotem rozważań jest tu przede wszystkim relacja między d z i a ł a n i e m a w a r t o ś c i a m i m o r a l n y m i w filozofii Nietzschego i Teilharda. Pomimo że wartości moralne nie są jedynym typem wartości, to jednak ich szczególna doniosłość polega na tym, że wynika z nich pewna p o w i n n o ś ć c z y n u.⁵ Zarówno bowiem Teilhard, jak i Nietzsche w swych rozważaniach z zakresu filozofii praktycznej, nawiązu-

⁴ F. Nietzsche: *Ecce homo. Jak się staje — kim się jest*, tłum. L. Staff, Warszawa 1989, s. 2.

jąc w pewnym sensie do starożytnej filozofii życia, próbują dać odpowiedź na pytanie „Jak żyć, aby żyć właściwie?“, a zatem obok rozważań czysto teoretycznych formułują oni pewien program działania czy też ideał człowieczeństwa. Programy te znajdują zwieńczenie w Nietzscheańskiej koncepcji *n a d c z ł o w i e k a* i Teilhardowskiej wizji *n a d l u d z k o ś c i*.

PYTANIE O *CONDITIO HUMANA*

„Kwestie: *czym jest człowiek i jakie jest jego stanowisko w bycie* zajmowały mnie od pierwszego przebudzenia mojej świadomości filozoficznej znacznie bardziej aniżeli wszelkie inne zagadnienia filozoficzne”.⁶ To stwierdzenie M. Schelera, wybitnego aksjologa XX wieku można z powodzeniem odnieść również do twórczości F. Nietzschego i P. Teilharda de Chardin, bowiem obydwaj myśliciele najwięcej miejsca w swych rozważaniach poświęcili problemowi „istoty człowieka”. Zarówno w filozofii Nietzschego, jak i Teilharda problem życia stanowi centralny problem filozoficzny a pytanie o to, czym jest człowiek, ujmowane jest tu w szerszym kontekście — jako pytanie o istotę życia w ogóle. Człowiek należy przecież do świata istot żywych, a zatem aby móc odpowiedzieć na pytanie „czym jest?” należy rozważyć istotę wszelkiej aktywności biologicznej, znaleźć mechanizm napędowy fenomenu życia.

„Być albo nie być to wielkie pytanie.
Jestli w istocie szlachetniejszą rzeczą
Znosić pociski zawistnego losu
Czy też, stawiawszy czoło morzu nędzy,
Przez opór wybrnąć z niego? — Umrzeć — zasnąć —
I na tym koniec. Gdybyśmy wiedzieli [...]”⁷

Nie umniejszając doniosłości pytania Hamleta — w świecie ludzkim stanowi ono niewątpliwie istotny problem, zwłaszcza w tzw. sytuacjach granicznych (choć zapewne jedynie jeden na tysiąc stawia sobie to pytanie w sposób świadomy), należałoby stwierdzić, iż samo życie rozwiązuje ten problem niejako automatycznie: być. Biologizując nieco można powiedzieć, że każdy organizm dąży do zachowania swego istnienia nawet w najbardziej niekorzystnych warunkach, także człowiek z reguły wybiera raczej istnienie, niż nieistnienie, stara się przetrwać, częstokroć

⁵ J. M. Bocheński: *Ku filozoficznemu myśleniu*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986, s. 46.

⁶ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czeraniak i A. Węgrzycki, Warszawa 1987, s. 43.

⁷ W. Shakespeare: *Hamlet*, tłum. J. Paszkowski, Warszawa 1968, s. 112.

za wszelką cenę. Co jest tego przyczyną? Czy — jak powiada Hamlet — jedynie obawa przed nieznanym skłania wolę do wyboru raczej wiadomego zła niż niewiadomego?

Próbie odnalezienia podstaw owego afirmatywnego stosunku człowieka do życia wiele miejsca poświęcili Nietzsche i Teilhard. W obydwu analizowanych koncepcjach mamy do czynienia z próbą „monistycznego” rozwiązania problemu, z próbą znalezienia jakiegoś jednego czynnika, który by tłumaczył wszelką aktywność życiową, a zatem i ludzką, był jakąś pierwotną energią determinującą działanie, jakąś *arche* człowieczeństwa. Obydwaj myśliciele zwracają uwagę — podobnie jak to czynił np. Schopenhauer — na znaczenie woli jako czynnika stnowiącego źródło działania w ogóle, przy czym jest to wola życia (*le Goût de vivre*) w filozofii Teilharda, natomiast wola mocy (*der Wille zur Macht*) w filozofii Nietzschego.

Należy zatem rozpatrzyć zasadniczą treść tych kategorii.

WOLA ŻYCIA

Zgodnie z drugą zasadą termodynamiki układ izolowany spontanicznie podąża do stanów charakteryzujących się wyższym prawdopodobieństwem, do stanu maksymalizacji entropii, która jest miarą chaosu, nieuporządkowania układu. Jednakże powstanie życia we wszechświecie jest faktem. Ewolucja życia jest natomiast tworzeniem się układów coraz bardziej złożonych — od powstania wielkich cząstek, poprzez komórki, aż do organizmów obdarzonych refleksyjną inteligencją. Czy zatem powstanie i ewolucja życia są jedynie wynikiem przypadku, czystym efektem prawa wielkich liczb? Teilhard odpowiada, że nie: obok prądu entropii istnieje również jak ona naturalny proces organizowania się materii. Teilhard proces ten utożsamia z życiem, które jest dlań „materialnym skutkiem złożoności”. W ewolucjonizmie Teilharda fenomen życia uzyskuje znaczenie szczególne: nie ekspansja czasoprzestrzenna, lecz kompleksyfikacja materii stanowi zasadniczy wymiar czy też kierunek ewolucji wszechświata. „Procesem najbardziej znamionym — pisze on — najbardziej swoistym dla układu kosmicznego, w którym się znajdujemy, nie jest powstawanie galaktyk i gwiazd, lecz (dzięki nim i w zależności od nich) geneza wielkich cząsteczek, następnie — komórek, a potem — wyższych istot żywych. Innymi słowy, najściślejszym dla naszego intelektu określeniem natury wszechświata byłby (na antypodach zjawisk »masowych« [tzn. prądu entropii — A. Ł.] proces »samoorganizacji«, w którego wyniku, zgodnie z dryftem organizującym całość przestrzeni i czasu, »materia« — lokalniei częściowo, choć w ramach operacji obejmującej

całość — przechodzi od stanów prostych, mniej świadomych do stanów bardziej złożonych pod względem fizykochemicznym, a zarazem bardziej uwewnętrznionych pod względem psychicznym”.⁸ Najwyższym (w obecnej fazie ewolucji) produktem tego procesu jest obdarzony refleksyjną inteligencją człowiek, który stanowi dlań „oś ewolucji”. Stąd szczególna wartość „fenomenu ludzkiego”.

Układy złożone są z natury rzeczy nietrwałe, a ich przetrwanie współczesna fizyka i biologia tłumaczą mechanizmem selekcji: spośród wielu powstałych kombinacji niektóre, pomimo że nieprawdopodobne, uległy zachowaniu i pomnożeniu w wyniku najlepszego przystosowania w walce o byt. Teilhard jednakże nie poprzestaje na takim wyjaśnieniu — poszukuje on przyczyn tego stanu rzeczy. „Od czasów Darwina — pisze on — wiele powiedziano (słusznych zresztą rzeczy) na temat przetrwania istot najlepiej przystosowanych. Każdy jednak widzi, że ta darwinowska »walka o byt« domaga się właśnie od każdego z elementów współzawodniczących upartego zmysłu przetrwania, przeżycia, w czym przejawia się i koncentruje istota całej tajemnicy”.⁹ I dalej — Teilhard *explicito* stawia tezę o psychicznej naturze ewolucji: „Im głębiej się zastanawiamy nad tą kwestią, tym mocniej jesteśmy przekonani (wskutek odwołania się do tego, co się dokonuje w głębi naszego refleksyjnego »ja«), że głębsza polaryzacja, konieczna do zapoczątkowania i rozwoju kosmicznego zjawiska witalizacji, ma naturę psychiczną”.¹⁰ Jeśli życie jest naturalnym efektem ewolucji, oznacza to — zdaniem Teilharda — że w samej strukturze świata tkwi jakiś pierwotny element, w ostatecznej instancji właśnie psychiczny, który „(...) porusza wszechświat i ukierunkowuje go zgodnie z jego główną osią, osią złożoności-świadomości”.¹¹

W świecie zwierzęcym to dążenie do zachowania życia ma charakter instynktowny, nieświadomiany, natomiast w kategoriach doświadczenia ludzkiego owo źródło aktywności określa Teilhard mianem „woli życia” (*le Goût de vivre*). Kategorię tę definiuje filozof w następujący sposób: „Przez »wolę życia« rozumiem tu, w najogólniejszym znaczeniu tę dyspozycję psychiczną, zarazem intelektualną i afektywną, dzięki której życie, świat, działanie jawią się nam, wzięte w całości, jako świetliste, interesujące, pociągające. Jest to dyspozycja przynosząca radość i przyjemność (w przeciwieństwie do mdłości, wstrętu), wszakże należy baczyć, aby jej nie pomieszać po prostu ze stanem uniesienia: — najpierw dlatego, że (rozpatrywana w swych postaciach najbardziej dojrzałych) jest z istoty

⁸ P. Teilhard de Chardin: *Chęć życia*, [w:] P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata*, tłum. M. Tazbir, Warszawa 1987, s. 326—327.

⁹ *Ibid.*, s. 327.

¹⁰ *Ibid.*, s. 328.

¹¹ *Ibidem*.

swej dynamiczna, konstruktywna, ryzykująca — a następnie dlatego, że jakkolwiek zwykła się przyodziewać w atmosferę radości i upojenia, skrywa w swej głębi (...) zimne i nieuwarunkowane zdecydowanie na dalsze i na wyższe życie. Edward le Roy, idąc za Blondelem, trafnie nazwał ją »wolą głęboką«.»¹²

Le Goût de vivre jest tu zatem prekonceptualnym, poprzedzającym wszelkie myślenie i wszelką racjonalizację rzeczywistości stosunkiem człowieka do bytu, jest jakąś afirmacją życia, naturalną tendencją do istnienia i stanowi głębokie przeciwieństwo egzystencjalistycznej nudy czy „mdłości”, poczucia absurdalności istnienia. Wolę życia można by uznać za istotę życia w filozofii Teilharda. Tak rozumiana wola życia nie jest, zdaniem Teilharda, zależna od kondycji psychofizycznej poszczególnych jednostek, lecz jest realnym czynnikiem działającym w świecie, stanowi „powszechną energię ewolucji”.¹³ Manifestuje się ona w trzech zasadniczych postaciach: „(...) najpierw jako wola przeżycia, następnie jako wola lepszego życia i w końcu jako wola wyższego życia”.¹⁴ Innymi słowy: rozpatrując życie ludzkie można by stwierdzić, że człowiek stara się przede wszystkim przetrwać, następnie — swe życie uczynić łatwiejszym, wygodniejszym (na przykład poprzez praktyczne zastosowanie swej wiedzy w technice), lecz jego wola życia w tym się nie wyczerpuje. Jeśli już to osiągnie, to jego wola życia, owo pierwotne afirmatywne nastawienie do bytu, popycha go do dalszej twórczości, której motywem nie jest już chęć poznania czy wymiernych korzyści, lecz „(...) jakaś święta i żarliwa nadzieja wzbogacenia bytu (...)”¹⁵, która we współczesnym świecie manifestuje się przede wszystkim w dynamicznym rozwoju badań naukowych. Wola życia przejawia się bowiem w działaniu, w wysiłku organizowania przyszłości, jest równoznaczna z ryzykiem, ciągłym próbowaniem wszystkich możliwości, aby osiągnąć wszystko.

Konstytutywną cechą istoty ludzkiej jest, w ujęciu Teilharda, wola „bycia więcej”, nieustannie ponawiane próby przedostania się w jakiś nowy, wyższy obszar istnienia.

WOLA MOCY

Gdyby kategorię woli życia, będącą w ujęciu Teilharda głównym mechanizmem napędowym życia, przedstawić Nietzscheańskiemu Zaratustrze, z pewnością odpowiedziałby on: „Gdzie żywe istoty znalazłem, tam

¹² P. Teilhard de Chardin: *L'Activation de l'Energie*, Paris 1963.

¹³ Id.: *Chęć życia*, s. 325.

¹⁴ *Ibid.*, s. 328.

¹⁵ Id.: *Badania naukowe. Praca i adoracja*, [w:] *Zarys wszechświata personalistycznego*, tłum. K. Waloszczyk, Warszawa 1985, s. 331—332.

też znajdowałem wolę mocy i nawet w woli sług znajdowałem wolę panowania. (...) A tam, gdzie jest ofiarność, usłużność i wejrzenie miłosne, bywa tam także wola panowania. (...) Tam, gdzie jest życie, tam jest i wola: wszakże nie wola życia, lecz wola mocy”.¹⁶ Jak pisze Kuderowicz — wolę życia można uważać w filozofii Nietzschego za istotę życia, za jego rdzeń i podstawową właściwość.¹⁷

Różnica w Teilhardowskim i Nietzscheańskim pojmowaniu istoty życia nie jest bynajmniej czysto terminologiczna. Zdaniem Nietzschego w życiu nigdy nie chodzi o samo życie czy też „wyższe życie”: wola mocy nie jest wolą życia. W życiu idzie zawsze o dążenie do mocy, do panowania nad innymi. Przejawem działania woli mocy jest zarówno dążenie do uzyskania tężyzny fizycznej, odporności nerwowej, jak narzucanie innym swych systemów wartości. To, że ludzie w życiu kierują się dążeniem do dobra, szczęścia czy jakichś ideałów jest, zdaniem Nietzschego, jedynie mistyfikacją. Jedynym dążeniem i zarazem przyczyną wszelkiego działania jest dążenie do mocy. „Wola akumulowania siły jest cechą swoistą zjawiska życia, pożywienia, płodzenia, dziedziczenia — społeczeństwa, państwa, obyczajów, autorytetu. Czyby nie było wolno uznać tej woli za płaszczyznę działającą w chemii i w układzie kosmicznym”.¹⁸

Wola mocy jest zatem dla Nietzschego ową *arche*, pierwotną energią wprawiającą świat w ruch, w jego „wieczne stawanie się”. Jest ona siłą determinującą wszelkie działanie, ale nie stanowi podłoża świata, które by istniało poza poszczególnymi zjawiskami. Jest ona raczej mechanizmem działania — takim samym w każdej jednostce i skierowanym na zdobycie dominacji nad resztą świata. Pochodzenie woli mocy jest biologiczne — stanowi ona sublimację naturalnych popędów i instynktów i ich ukierunkowanie na panowanie nad innymi: innych, będących poza empirycznym, zmysłowym światem przyczyn ludzkiej aktywności po prostu nie ma.

W obydwu analizowanych koncepcjach, a przeciwieństwie do filozofii Schopenhauera, wola jest dążeniem ukierunkowanym: u Teilharda ukierunkowanym na bycie więcej, u Nietzschego natomiast na moc, na panowanie nad innymi. Zarówno jednak wola życia, jak i wola mocy nie są li tylko kategoriami teoretycznymi służącymi do opisu rzeczywistości, lecz są realnymi siłami działającymi w przyrodzie: stanowią one źródło wszelkiej aktywności życiowej popychającej człowieka do działania, twórczości (najszerzej rozumianej).

¹⁶ F. Nietzsche: *Werke in drei Bänden*, hrsg. von K. Schlechta, t. II, München 1954—1956, s. 370, 372.

¹⁷ Z. Kuderowicz: *Nietzsche*, Warszawa 1976, s. 74.

¹⁸ F. Nietzsche: *Wola Mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studia i fragmenty)*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1911, s. 345.

STATUS ŻYCIA

Zarówno dla Nietzschego, jak i dla Teilharda dynamiczny i twórczy charakter życia jest jego cechą zasadniczą a przyczyną takiego stanu rzeczy jest powszechny czynnik o charakterze wolitywnym. Jednakże podobieństwa te i wspólna obydwu myślicielom bezwzględna afirmacja twórczości nie powinny przesłaniać zasadniczych rozbieżności w pojmowaniu statusu samego życia. I tak dla Teilharda życie jest powszechną właściwością bytu: „(...) życie nie jest dziwną anomalią wykwitającą sporadycznie na materii, lecz uprzywilejowanym wyolbrzymieniem powszechnej właściwości kosmicznej; życie nie jest epifenomenem, lecz stanowi istotę zjawiska”.¹⁹ „Życie (...) jest dla nauki z empirycznego punktu widzenia materialnym skutkiem złożoności”.²⁰ Podobnie świadomość stanowi naturalny etap rozwoju istot żywych. Właściwość życia jest fenomenem pankosmicznym i w zasadzie może występować wszędzie, gdzie istnieje materia. Dla nas jest ono zauważalne dopiero poczynając od pewnego „punktu krytycznego”, w którym materia osiągnęła wystarczający stopień złożoności, co nie znaczy — sędzi Teilhard — że układy niżej zorganizowane są „absolutnie martwe”. Efekt życia jest obserwowalny dopiero po przekroczeniu pewnej granicy, analogicznie jak relatywistyczny przyrost masy jest obserwowalny dopiero przy prędkościach porównywalnych z prędkością światła, co wcale nie znaczy, że jedynie wówczas efekt ten zachodzi. Zdaniem Teilharda, o materii martwej należałoby raczej mówić, że jest „przed-żywa”.²¹

Diametralnie przeciwny pogląd na status życia prezentuje Nietzsche. Pisze on: „Strzeżmy się myśli, że świat jest istotą żyjącą. W jakim kierunku miałyby się rozprzestrzeniać? Czymże miałyby się żywić? W jaki sposób rosnać i rozmnażać się? Wiemy mniej więcej, na czym polega organiczność: i mielibyśmy to coś niezmiernie wtórnego, późnego, rzadkiego, przypadkowego, co spostrzegamy tylko na skorupie ziemskiej, podnieść do rzędu istotności, powszechności, wieczności, jak to czynią ci, którzy Wszechświat nazywają organizmem? Wstręt mnie bierze”.²² „To, co żyje, jest tylko odmianą martwego, i to bardzo rzadką odmianą”.²³

Teilhard i Nietzsche wychodząc zatem z takich samych przesłanek empirycznych — z faktu istnienia życia na Ziemi — dochodzą do przeciwnych wniosków co do znaczenia życia w skali kosmicznej. Teilhard

¹⁹ P. Teilhard de Chardin: *Człowiek. Struktura i kierunki grupy zoologicznej ludzkiej*, [w:] *Człowiek*, tłum. J. i A. Fedorowscy, Warszawa 1984, s. 16.

²⁰ *Ibid.*, s. 17.

²¹ *Ibid.*, s. 21.

²² F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, tłum. K. Krzemieniowa (fragm.), [w:] Kuderowicz: *Nietzsche*, s. 180.

²³ *Ibid.*, s. 181.

upatrując istotę życia w woli życia (co jest założeniem pewnego rodzaju panpsychizmu) i aproksymując tendencje zaobserwowane na Ziemi stawia hipotezę o powszechności życia w kosmosie, pomimo że faktu istnienia życia na innych planetach nie udało się dotychczas zaobserwować. Nietzsche natomiast z faktu, że tylko na Ziemi obserwujemy życie, wyciąga wniosek o wyjątkowości życia w kosmosie. Ale w obydwu przypadkach życie jest zjawiskiem szczególnie ważnym: dla Teilharda dlatego, że jest zjawiskiem powszechnym, zasadniczym kierunkiem ewolucji wszechświata; dla Nietzschego — dlatego, że jest czymś absolutnie wyjątkowym, epizodem nic nie znaczącym w skali kosmicznej, ale epizodem, w który my sami jesteśmy uwikłani.

Wyjątkowość człowieka wynika dla Nietzschego z jego absolutnej samotności, dla Teilharda — z tego, że stanowi on „oś ewolucji”.

Trudno powiedzieć, która z tych dwóch koncepcji jest bliższa prawdy — przede wszystkim dlatego, że hipotezy kosmologiczne na tak wielką skalę nie dają się bezpośrednio testować. Ponadto problem komplikuje się, jeżeli uwzględnić Nietzscheańską tezę o nieistnieniu prawdy obiektywnej, a zatem pogląd, iż koncepcje filozoficzne nie tyle opisują świat, ile go wyrażają. Wówczas, chcąc być w zgodzie z filozofią Nietzschego, nie można jego myśli rozpatrywać w kategoriach prawdy i fałszu. Teilhard także wydaje się nie akceptować klasycznego pojęcia prawdy, skłaniając się raczej do koncepcji koherencjonistycznej.²⁴ Należałoby zatem rozważyć raczej, do jakiego obrazu świata prowadzi nas przyznanie życiu walurowi pankosmicznego fenomenu albo absolutnej wyjątkowości. Przyjęcie określonego stanowiska przez analizowanych myślicieli ma tu bowiem istotny wpływ na pojmowanie relacji między bytem a wartościami.

BYT I WARTOŚCI

W koncepcji Teilharda wszechświat stanowi organiczną, ewoluującą całość, która posiada zarówno właściwości fizyczne, jak i psychiczne w proporcjach zależnych od stopnia jej rozwoju. Konsekwencją Teilhardowskiej koncepcji życia jest pojmowanie świata jako jednolitego porządku fizyczno-moralnego, w którym byt i wartości nie są od siebie oddzielone. I to w sensie jak najbardziej dosłownym: zjawiskom moralnym przypisuje on dokładnie taki sam status ontologiczny, jak zjawiskom fizycznym. Teilhard utożsamia byt z wartością i formułuje *explicite* kilka postulatów stanowiących *credo* jego pojmowania wartości. Pisze on: „Zasadą naj-

²⁴ Por. na przykład Teilhard de Chardin: *Zarys wszechświata personalistycznego*, [w:] *Zarys wszechświata...*, s. 56.

ważniejszą z logicznego i psychologicznego punktu widzenia jest głębokie przekonanie, że byt jest dobrem, tzn., że:

- a) byt jest lepszy od niebytu,
- b) byt pełniejszy jest lepszy od niepełnego.

Gdy przyjmiemy jako zasadę pomocniczą, że bytem pełnym jest byt świadomy, możemy nadać wyżej sformułowanej zasadzie postać konkretniejszą i jaśniejszą, a mianowicie:

- a) byt świadomy jest większym dobrem od nieświadomego,
- b) wyższa świadomość jest większym dobrem od niższej”.²⁵

Pomijając fakt, czy istotnie zasady te mają postać „jasną i konkretną”, dają one, w połączeniu z Teilhardowską koncepcją „ewolucji zbieżnej” istotną dla prezentowanych rozważań tezę, stwierdzającą, że każdemu etapowi ewolucji towarzyszy przyrost wartości. Zatem sam byt, sfera faktów, nie jest dla Teilharda obojętna aksjologicznie: byt jest dobrem i ulega nieustannemu doskonaleniu w procesie ewolucji aż do osiągnięcia swojego immanentnego kresu — Omega. Można by zatem nieco paradoksalnie powiedzieć, że Teilhard t w o r z y obraz świata, w myśl którego wartości nie są tworzone, lecz tkwią (istnieją) niejako w samej naturze rzeczywistości. A zatem człowiek, chcąc żyć niejako zgodnie z logiką procesu kosmicznego, nie może tworzyć dowolnych hierarchii wartości, ale powinien realizować ten ich system, który ma ugruntowanie w obiektywnej strukturze rzeczywistości. Samo życie jest więc w tej koncepcji nie tyle czymś danym, ile zadaniem — jako moralne powołanie gatunku *homo sapiens*.

Nietzsche natomiast zdecydowanie odrzuca tezę o obiektywnym istnieniu wartości: w odniesieniu do świata przedmiotowego, nawet w odniesieniu do życia, nie można stosować ocen moralnych. Świat — sądzi on — nie jest ani dobry, ani zły, cóż dopiero „najlepszy” albo „najgorszy”. Nietzscheański sposób myślenia zdecydowanie oddziela byt od wartości, sferę faktów od sfery powinności. W swoim poszukiwaniu podstaw istnienia wartości przeciwstawia się on wszelkim koncepcjom uznającym istnienie wartości w jakimś nadzmysłowym, idealnym świecie. Wartości nie są więc tu zadane człowiekowi, ale są właśnie przez niego tworzone: świat jako taki jest więc „poza dobrem i złem”, jest sferą faktów, a zgodnie z Kantem i Humem od faktów nie ma przejścia do powinności. „Zaprawdę — pisze Nietzsche — ludzie sami nadali sobie wszelkie swe zło i dobro. Zaprawdę, nie przyjęli go ani go nie znaleźli, nie spadło im też ono jak głos z nieba: Wartości nadał rzeczom człowiek w potrzebie samozachowawczej — on dopiero stworzył rzeczom treść, treść człowieczą.

²⁵ P. Teilhard de Chardin: *Mój wszechświat*, [w:] *Człowiek*, tłum. W. Sukiennicka, s. 111—112.

Przeto zwie się »człowiek« — czyli: oceniający».²⁶ To życie tworzy wartości, ale samo wartościowaniu nie podlega. Istotą życia jest dążenie do mocy, a wola mocy jest energią bezwzględnie determinującą działanie. Wartościowanie świata poprzedza zatem wszelką jego racjonalizację.

Odmienność poglądów na status wartości ma w filozofiach Nietzschego i Teilharda istotny związek z odmiennością koncepcji kosmologicznych, w przeciwstawności zakładanych w tych koncepcjach najogólniejszych obrazów świata.

Wszechświat Teilharda jest logosem, łaodem kosmicznym, jest on ze swej natury rozumny, ponieważ jest przepojony pierwiastkiem duchowym, tożsamym ze świadomością, z rozumem. Ten chrześcijański ewolucjonista pojmuje dzieje w sposób finalistyczny: wszechświat jest tu „wydarzeniem jednorazowym”, posiada swój początek (hipoteza „Wielkiego Wybuchu”), rozwija się zgodnie z tzw. „prawem złożoności-świadomości”, w wyniku którego prąd kompleksyfikacji i „upsychicznienia” materii zaczyna dominować nad prądem entropii, i zakończy się, gdy osiągnie „punkt Omega”, czyli stan mający się charakteryzować maksymalną złożonością materialną i odpowiadającym jej maksymalnym „natężeniem psychizmu”. Teilhard stawia znak równości między „dziełem stworzenia” a ewolucją i sądzi — powtórzmy — że z każdym kolejnym szczeblem ewolucji wiąże się przyrost wartości.²⁷ Wszechświat jest tu zatem tak samo wydarzeniem fizycznym, jak i moralnym, immanentnie w jego strukturze tkwi jego początek i koniec, „narodziny” i „spełnienie”. Ewolucja wszechświata i ludzkości jest skierowana na transcendentny cel „Omega”, a owo „spełnienie” ma się dokonać, gdy ludzkość w wyniku ewolucyjnego samorozwoju dokona „przebóstwienia się” (tzw. ludzkość uplanetyzowana) i połączy z transcendentnym, osobowym Bogiem-Omega.

Nietzsche jednak powiada: „Ogólny charakter świata jest natomiast chaosem, nie w znaczeniu braku konieczności, ale braku porządku, rozczłonkowania, formy, piękna, mądrości i innych jeszcze naszych ludzkich estetycznych właściwości, jakby ich nie zwać”.²⁸ Filozofia Nietzschego jest protestem przeciwko finalistycznym koncepcjom świata i losu człowieka, których przykładem jest teilhardyzm. Dzieje nie są procesem skierowanym ku jakiemś idealnemu, transcendentnemu celowi, nie istnieje żadna „druga strona bytu”. Nietzsche odrzuca wszelką transcendencję. Prawa życia wyznacza naturalistycznie rozumiana wola mocy.

Porównując zatem Teilhardowską i Nietzscheańską wizję świata można

²⁶ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Warszawa 1905, s. 67—68.

²⁷ Por. K. Lorenz: *Regres człowieczeństwa*, tłum. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1986, s. 11.

²⁸ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, s. 180—181.

by powiedzieć, że w pierwszym przypadku jest to „świat wcielonych wartości”, w drugim natomiast — „świat bez wartości”.

Rozważając problem wartości obydwaj myśliciele stawiają pytanie o Boga. Jest ono konsekwencją namysłu nad podstawowymi czynnikami warunkującymi kondycję ludzką z jednej strony, natomiast wynikiem releksji nad stanem kultury europejskiej — z drugiej.

„Gdzie jest Bóg? — pyta Nietzsche — Powiem to wam! Zabiliśmy go. Ty i ja! My wszyscy jesteśmy jego mordercami! Ale jak tego dokonaliśmy? Czy byliśmy zdolni osuszyć całe morze? Dokąd zmierzamy? Czy nie błądzimy, jakbyśmy się poruszali przez ogromną Nicość? Bóg umarł! Bóg pozostanie zmarłym! Jakże pocieszamy sami siebie, my mordercy wszystkich zabójców? Czy wielkość tego czynu nas nie przerasta? Czy po to, aby okazać się jedynie jego godnym, nie powinniśmy sami stać się bogami?”²⁹ „Bóg umarł” — znaczy to, że zanegowane zostały najwyższe wartości nadające sens dotychczasowej kulturze europejskiej, przez co stała się ona nihilistyczna i dekadenska, ponieważ pojęcie Boga, które było dotychczas synonimem najwyższych wartości, utraciło w niej swój pozytywny sens. Śmierć Boga — złamanie się dotychczasowego systemu wartości — powoduje stan pustki aksjologicznej, pustki, którą nie bardzo wiadomo czym zapełnić, przez co pytanie o wartości staje się szczególnie istotne. Stanowisku takiemu daje również wyraz Teilhard pisząc: „Ze wszystkich stron, jak w oku cyklonu, piętrzą się i zderzają się ze sobą wokół nas fale sprzecznych idei: ewolucjonizm i fiksyzm, chrystianizm i marksizm. (...) Ile koncepcji, tyle różnych reakcji na coraz silniejszy nacisk pytań o sens i wartość otaczającego nas świata.”³⁰

Kryzys wartości ma, zdaniem obydwu myślicieli, swe źródła przede wszystkim w systemach aksjologicznych, które uznają istnienie Absolutu jako czegoś zasadniczo różnego i niezależnego od świata materialnego, uznają istnienie „innego, lepszego życia”. W takich systemach metafizycznych wartości lokowane są w świecie idealnym, a więc poza tym światem, przez co świat realny jawi się jako bezwartościowy. Stanowisko takie może prowadzić do deprecjacji świata materialnego, życie doczesne staje się jedynie „padłem płaczu”, a w najlepszym przypadku jedynie mało znaczącym epizodem, który stanowi niejako prolog do „prawdziwej egzystencji”. Realizacja ideału człowieczeństwa jest tu więc możliwa jedynie poprzez „oderwanie się” od spraw tego świata, poprzez jego zaprzeczenie, ponieważ nie jest on „światem prawdziwym”. System uznawanych wartości nastawiony jest zatem na ograniczanie siły, co —

²⁹ Id.: *Werke...*, t. II, s. 127.

³⁰ P. Teilhard de Chardin: *Trzy rzeczy, które widzę, czyli światopogląd w trzech punktach*, [w:] *Zarys wszechświata...*, s. 195.

jak rzecz ujmuje Nietzsche — zabija wolę mocy, spontaniczną aktywność i „dionizyjskość” życia.

Zdaniem Nietzschego systemy metafizyczne lokujące wartości w świecie idealnym są właśnie systemami nihilistycznymi, odbierają one bowiem wszelką wartość światu empirycznemu. „Pojęcie Boga — pisze on — wynaleziono jako przeciwieństwo pojęcia życia — wszystko, co szkodliwe, trujące, oszczerce, całą śmiertelną wrogość wobec życia zebrano w nim w przerażającą jedność. Wynaleziono pojęcie »zaświatów«, »życia prawdziwego«, aby pozbawić wartości j e d y n y, jaki istnieje”.³¹

Jeśli zatem uznanie istnienia Absolutu, a więc istnienia transcendentnego systemu wartości jest przyczyną dekadencji kultury, to — powiada Nietzsche — wyobrażenie Boga należy wyeliminować z naszego obrazu świata i oprzeć się jedynie na tym, co faktycznie dane — na życiu wraz z jego wolą mocy. Uznanie za zasadę życia woli mocy, której konstytutywną cechą jest to, że jest ona twórczą, spontaniczną energią, prowadzi więc Nietzschego do odrzucenia idei Boga: „Precz od Boga i od bóstw wabi mnie ma wola twórcza; cóż by pozostawało do tworzenia, gdyby bogowie istnieli”.³² Dla Nietzschego bowiem twórczość oznacza także tworzenie nowych wartości, a zatem jej warunkiem koniecznym jest ateizm. Rzecz oczywista, iż tworzenie wartości nie da się pogodzić z tezą o istnieniu Absolutu, a więc i obiektywnego istnienia wartości.

Hierarchia wartości nie jest więc, zdaniem Nietzschego ustalona raz na zawsze, lecz jest historycznie zmienna. Także wartości, które dotychczas uważano za absolutne, trwale ugruntowane, w rzeczywistości takimi nie są: w kulturze chrześcijańskiej człowiek poszukiwał oparcia dla swego działania poza sobą samym, w świecie idealnym: Ale absolutne cele w życiu nie mogą zostać zrealizowane, a uznawanie ich jest jedynie źródłem cierpienia i nihilizmu. Stąd Zaratustra woła: „Zaklinam was, bracia, p o z o s t a ń c i e w i e r n i z i e m i i n i e w i e r z c i e t y m, c o w a m o n a d z i e m s k i c h m ó w i ą n a d z i e j a c h ! T r u c i c i e l e t o s ą, w i e d n i c z y n i e ś w i a d o m i”.³³ Nie oznacza to bynajmniej rezygnacji z tworzenia wartości — człowiek jest dla Nietzschego *par excellence* istotą aksjologiczną, dokonywanie wartościowań, tworzenie ideałów immanentnie tkwi w naturze ludzkiej. „Człowiek — pisze on — musi co pewien czas wierzyć, że wie, d l a c z e g o istnieje, rodzaj ludzki nie może się rozwijać bez periodycznie powracającego zaufania do życia, bez wiary w rozumność życia. I zawsze na nowo

³¹ F. Nietzsche: *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907, s. 4.

³² *I d.*: *Tako rzecze Zaratustra...*, s. 116.

³³ *Ibid.*, s. 7.

będzie rodzaj ludzki wyrokował »istnieje coś« z czego bezwarunkowo już śmiać się nie wolno!”³⁴

Tylko prawdziwy filozof wie, że ideały nie mają żadnego obiektywnego ugruntowania, i za jakiś czas ustąpią miejsca innym, równie przemijającym i względnym.

Niezbędność tworzenia ideałów uznaje także Teilhard, jednak inaczej widzi on relację między twórczością a pojęciem Absolutu. Dla Nietzschego afirmacja twórczości jest równoznaczna z negacją istnienia Absolutu i transcendentnego systemu wartości, które niejako zapewniałyby sens ludzkiej aktywności. Człowiek swą wolą mocy ustanawia systemy wartości, dla swego działania nie potrzebuje oparcia poza sobą samym, a poszukiwanie takiego oparcia, wiara w jakiegoś Boga znamionują słabość woli mocy danego człowieka, są niejako schorzeniem. „Jest to miara siły woli — pisze Nietzsche — jak dalece można się obejść bez sensu w rzeczach, jak dalece można znosić życie w świecie bez sensu, ponieważ małą cząstkę jego organizuje się samemu”.³⁵ Dla Teilharda natomiast działanie woli jest ściśle związane z celem: człowiek jest wolny w swym działaniu, ale wolną wolę może uruchomić jedynie jakiś magnes ostatecznego rezultatu, jakies „dzieło nieprzemijające”, stanowiące nagrodę za wysiłek. Działanie ludzkie jest, zdaniem Teilharda, możliwe jedynie o tyle, o ile mamy nadzieję na to, że jakaś cząstka naszych wysiłków przyczyni się do powstania czegoś, co przetrwa niejako na zawsze. W przeciwnym wypadku twórczość ludzka, badania naukowe, poszukiwania filozoficzne, organizowanie przyszłości Ziemi stają się po prostu absurdalne, jeżeli rezultaty tych działań mają się wniwecz obrócić, wszystko jedno czy jutro, czy za miliard lat.

Wola życia — przypomnijmy — jest tu dyspozycją intelektualną i emocjonalną zarazem, a zatem świat, a ściślej rzecz biorąc obraz świata jako przedmiotu poznania i działania, winien się przedstawiać nie tylko jako możliwy do zrozumienia, przemawiający do naszego intelektu, ale także jako atrakcyjny, przemawiający do naszych uczuć. O ile bowiem w świecie zwierzęcym dążenie do przetrwania może być uważane za coś stałego, niezmiennego, przede wszystkim ze względu na nikły poziom psychizmu i dominującą rolę instynktu samozachowawczego, to w świecie ludzkim wola życia jest wartością zmienną i nietrwałą. Ze względu na osiągnięcie refleksyjnej inteligencji człowiek zdolny jest pytać o sens procesu, w którym uczestniczy. W świecie, który byłby bezsensowny i chaotyczny, w obliczu perspektywy totalnej katastrofy, utracilibyśmy, zdaniem Teilharda, wszelki motyw działania. A zatem wiara w istnienie Absolutu, w ostateczną nieodwracalność rezultatów ludzkiej działalności

³⁴ I d.: *Werke...*, t. II, s. 35—36.

³⁵ I d.: *Wola mocy*, s. 323.

jest tu koniecznym składnikiem każdej wizji świata, o ile ta ostatnia ma służyć dobru i rozwojowi człowieka. W chrześcijańskim ewolucjonizmie Teilharda tworzenie świata w procesie ewolucji jest jednocześnie osiągnięciem samego Boga: Absolut i twórczość nie wykluczają się tu zatem, lecz są niejako pojęciami komplementarnymi: teza o istnieniu Absolutu, który można osiągnąć własnym wysiłkiem ma uzasadniać sensowność działań ludzkich; z drugiej strony — Teilhardowski Bóg-Omega jest nie do pomyslenia bez świata materialnego. W rozważaniach teologicznych Teilharda *de facto* nie chodzi o udowodnienie istnienia Boga, ale o ukazanie takiego obrazu Boga, który byłby atrakcyjny dla człowieka XX wieku, który by nadawał sens jego istnieniu i pobudzał jego twórczą aktywność. Religię bowiem traktuje Teilhard jako sferę wartości, a tych się nie „udowadnia”.

Stanowisko Teilharda można by uznać za bezpośrednią odpowiedź na oskarżenie przez Nietzschego kultury europejskiej o „zabicie Boga”, o nihilizm aksjologiczny i utratę „mitu”, czyli całościowej wizji świata nadającej sens kulturze. Nihilizm to dla Nietzschego przede wszystkim tworzenie wizji w oparciu o system wartości „nie z tego świata”, przez co pozbawia się wartości świat realny. Nietzsche dokonuje „przewartościowania wszystkich wartości” i tworzy mit nadczłowieka, który stoi mocno na ziemi, w oparciu o system „biologicznych” wartości, bez poszukiwania uzasadnień „w zaświatach”. Przewartościowanie wartości nie jest tu bynajmniej prostym odrzuceniem istniejących i zastąpieniem ich jakimiś innymi. Wydaje się, iż Nietzscheańska teza sięga znacznie głębiej: oto Bóg umarł, człowiek pozostał pod pustym niebem, a wraz z Bogiem zniknęły wszelkie gwarancje sensowności losu człowieka. Jednakże nie należy w to miejsce tworzyć nowych bożków, ale pozostać przy tym, co faktycznie jest — przy życiu wraz z jego wolą mocy. Należy pozostać przy życiu, które nie ma określonego, zbadanego sensu czy celu; które nie jest ani dobre, ani złe, ale — jakby powiedział Montaigne — jest miejscem na dobro i zło, w zależności od tego, czym je zapełnić. Człowiek musi sam mocą swej woli, swą wolą mocy nadać swemu życiu sens i wartość, bo nie ma gotowych recept i celów, nie ma żadnej „gwarancji sensowności”. Nie ma Boga nadającego sens światu, a zatem człowiek staje się Bogiem, bo do niego należy tworzenie.

Teilhardyzm jest także próbą stworzenia takiego „mitu”, nowej wizji świata i człowieka, jednakże francuski jezuita wierzy w sens całego procesu ewolucji i poczucie sensu usilnie stara się innym zagwarantować. Wizja Teilharda, podobnie jak nietzscheanizm, zawiera postulat przewartościowania wartości. Nie opiera się on jednak na tezie nihilizmu aksjologicznego, ale stanowi próbę reinterpretacji religii chrześcijańskiej w duchu radykalnego ewolucjonizmu. Religia i wynikający z niej system war-

tości moralnych powinny — zdaniem Teilharda — odpowiadać aktualnemu obrazowi świata, konkretne wyobrażenie Boga jest różne w różnych epokach historycznych. Obraz świata nie jest natomiast czymś ustalonym raz na zawsze, lecz jest zrelatywizowany do aktualnego poziomu rozwoju refleksji teoretycznej, a zwłaszcza do poziomu rozwoju myśli naukowej.

Teilhardowskie „przewartościowanie wartości” ma swoje źródła, obok sytuacji kryzysowej w kulturze, w dynamicznym rozwoju przyrodoznawstwa, a zwłaszcza w odkryciu ewolucji i perspektyw, jakie ukazuje współczesny świat. Rzeczywistość bowiem okazuje się nie czymś danym, ale jest możliwa do kształtowania: w obliczu perspektyw, jakie ukazuje świat, (biorąc pod uwagę zakładaną przez Teilharda scjentystyczną wiarę w postęp) powstaje problem, czy świat potrzebuje jeszcze Boga? Czy „wiara w świat” nie wyeliminuje „wiary w zaświaty”. „Mówicie — pisze Teilhard — że ludzie nie chcą już Boga. Czy jesteście jednak pewni, że tym, co odrzucają, nie jest obraz Boga zbyt małego, by mógł On ożywić w nas to pragnienie dalszego życia i wyższego życia, do którego w końcu sprowadza się potrzeba wielbienia”.³⁶ Chrześcijański ewolucjonizm Teilharda, stanowiąc próbę radykalnej reinterpretacji religii chrześcijańskiej, jest przede wszystkim próbą syntezy „dwóch wiar”: wiary „w to, co przed nami” — to jest w postęp, w możliwość kształtowania lepszego życia tu i teraz, oraz wiary „w to, co nad nami” — chrześcijańskiej wiary w Boga, nieśmiertelność i „życie wieczne”.

Teilhardowskie „przewartościowanie wartości” jest zatem ściśle związane z przejściem od wyobrażenia statycznego kosmosu do wizji ewoluującego wszechświata i oparte jest na rozróżnieniu moralności statycznej i dynamicznej. „Dotychczas — pisze on — pojmowano moralność przede wszystkim jako określony system praw i obowiązków, mający na celu ustalenie między jednostkami równowagi statycznej i utrzymanie jej za pomocą ograniczania energii, czyli siły”.³⁷ Ale sytuacja się zmieniła wraz z odkryciem ewolucji wszechświata, bo odkrycie to, zdaniem Teilharda, oznacza także, że człowiek jako gatunek biologiczny nie jest czymś „zakończonym”, ale że stanowi jedynie pewien etap rozwoju, po którym należy spodziewać się pojawienia „ponad-ludzkiego”. Prowadzi to do próby wypracowania chrześcijańskiego ewolucjonizmu, w którym Bóg i świat nie są sobie przeciwstawione: ludzkość w wyniku ewolucyjnego rozwoju, doprowadzając go niejako do kresu na Ziemi, dąży do połączenia się z transcendentnym Bogiem. Świat doczesny staje się zatem światem absolutnym w procesie ewolucji. Koncepcja taka likwiduje, zdaniem Teilharda, „konflikt między Niebem a Ziemią” poprzez zastąpienie przeciwstawności Boga i świata formułą „do Nieba poprzez dopełnianie Zie-

³⁶ Teilhard de Chardin: *Chęć życia*, s. 332.

³⁷ Id.: *Fenomen ducha*, [w:] *Człowiek*, s. 168.

mi”³⁸ W ten sposób wiara w Boga ma umacniać wiarę w wartość świata, a afirmacja wartości ziemskich staje się „świętym obowiązkiem”. Prowadzi to do zasadniczej zmiany przyjmowanych wartości moralnych: „Odtąd najwyższą moralnością będzie taka moralność, która zdoła najbardziej się przyczynić do rozwoju procesów naturalnych i najskuteczniej je doprowadzić do wyznaczonych im granic. Chodzi już nie o to, by zabezpieczać, lecz by rozwijać przez pobudzanie i zespalenie indywidualne wartości Ziemi”.³⁹

A zatem, co jest dobre a co złe według Teilharda? Odpowiada on:

„a) Dobre w ostatecznym rachunku jest t y l k o t o, co się przyczynia do wzrostu ducha na Ziemi.

b) Dobre jest (przynajmniej w zasadzie i po części) w s z y s t k o t o, co powoduje duchowy rozwój Ziemi.

c) Wreszcie, n a j l e p s z e jest to, co zapewnia najwyższy rozwój duchowych mocy Ziemi”.⁴⁰

Mamy więc tu próbę sformułowania takiego systemu wartości, który wynikałby z koncepcji metafizycznej — w wizji świata ewoluującego, zmierzającego do procesu „spirytualizacji” materii. System ten jest afirmacją siły i twórczości człowieka: „żyć więcej” — oto przesłanie teilhardyzmu. Zdumiewające jest podobieństwo tego sformułowania do wypowiedzi Nietzschego, który pisze: „Co jest dobre? — Wszystko, co uczucie mocy, wolę mocy, moc samą w człowieku podnosi. Co jest złe? — Wszystko, co ze słabości pochodzi”.⁴¹

NADCZŁOWIEK I NADLUDZKOŚĆ

Ukoronowaniem poszukiwań podstaw istnienia wartości i rozważań nad istotą życia są w obydwu filozofiach pewne programy pozytywne wyrażone w Nietzscheańskiej koncepcji n a d c z ł o w i e k a i Teilhardowskiej wizji n a d l u d z k o ś c i. Stanowią one nie tyle ściśle teoretyczne rozważania, lecz raczej pewne idee normatywne, próby odpowiedzi na pytanie: „Jak żyć, aby żyć właściwie?”

Wspólnym i doniosłym przekonaniem wielokrotnie podkreślanym przez Teilharda i Nietzschego jest to, że człowiek jest „czymś przejściowym”, że nie stanowi on absolutnego celu na ziemi. „Człowiek — mówi Zaratustra — jest liną rozpiętą między zwierzęciem i nadczłowiekiem, — liną ponad przepaścią. (...) Oto co wielkiem jest w człowieku, iż jest on

³⁸ I d.: *Sedno zagadnienia*, [w:] *ibid.*, s. 261.

³⁹ I d.: *Fenomen ducha*, s. 168.

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Nietzsche: Antychryst*, s. 6.

mostem, a nie celem; oto co w człowieku jest umiłowania godnem, że jest on przejściem i zanikiem”.⁴²

Podobnie Teilhard — wychodząc jednakże z rozważań nad ewolucją życia — utrzymuje, iż nie ma podstaw do tego, by twierdzić, że proces ewolucji świata biologicznego zakończył się właśnie na człowieku, że jest on absolutnie ostatecznym produktem ewolucji. Wręcz przeciwnie — sądzi, że należy się spodziewać wyższego, „ponad-ludzkiego” etapu. Píše on, że „człowiek na Ziemi jest jedynie pewnym elementem, który ma spełnić swój los w skali kosmicznej przez złączenie się z tworzącą się wyższą świadomością”.⁴³

„Nadczłowiek” i „nadludzkość”: owo „nad-” wskazuje już na fakt, iż mamy tu do czynienia z próbą przekroczenia dotychczasowej kondycji ludzkiej, z próbą sformułowania takiego ideału człowieczeństwa, który byłby „czymś więcej”. Jego realizacja oznaczałaby zatem osiągnięcie przez człowieka jakiegoś wyższego poziomu istnienia. Stanowisko takie oznacza przypisanie człowiekowi niemal nieograniczonych możliwości autokreacji — „natura ludzka” nie jest tu więc czymś danym, niezmiennym, ale jest tym, co zostaje urzeczywistnione własnym wysiłkiem.

Nietzsche pisze: „J a w a s u c z ę n a d c z ł o w i e k a. Człowiek jest czemś, co pokonanem być powinno. Cóżście uczynili, aby go pokonać? Wszystkie istoty stworzyły coś ponad siebie; chcecie być odpływem tej wielkiej fali i raczej do zwierzęcia powrócić, niżli człowieka pokonać?”⁴⁴

Najogólniej rzecz biorąc „nadczłowiek” stanowi nazwę dla ideału osobowości indywidualnej — nie stanowi więc jakiegoś nowego bytu czy też wyższego niż ludzki gatunku biologicznego. Jego zaistnienie, chociaż jest głównie sprawą przyszłości, miało już miejsce w historii, choć w sposób dość przypadkowy. Nadczłowiek jest obdarzony szczególnie wysokim natchnieniem woli mocy, a zatem ma zdolność narzucania innym swych systemów wartości, nie troszcząc się o obiegowe wartości moralne. Konstytutywnymi jego cechami są indywidualność i wyjątkowość — stoi on niejako ponad narodami czy państwami, ponad całą dotychczasową kulturą. Ideał nadczłowieka — wolnego twórcy kultury — ma się pojawić nie w wyniku ewolucji przyrody ani w następstwie zmiany struktury społecznej, ale może on być osiągnięty jedynie indywidualnym wysiłkiem woli.⁴⁵ Ów proces autokreacji — to wykorzystanie naturalnych instynktów, woli mocy i ich ukierunkowanie na tworzenie kultury, tworzenie nowych wartości. Istotną cechą nadczłowieka jest zatem ateizm, negacja wszelkiej transcendencji: „Pomarli bogowie wszyscy — niechże więc za

⁴² Id.: *Tako rzecze Zaratustra*, s. 9.

⁴³ Teilhard de Chardin: *Fenomen ducha*, s. 168.

⁴⁴ Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*, s. 7.

⁴⁵ Kuderowicz: *Nietzsche*, s. 140.

wolą naszą nadczłowiek żyje”.⁴⁶ I odwrotnie — afirmacja działań twórczych jednostek, elity kulturalnej ma wypełnić pustkę powstałą po „śmierci Boga” i stanowić lek na dekadencję i nihilizm kultury.

Nietzsche mówi o nadczłowieku, Teilhard natomiast o nadludzkości. Już w samej nazwie ujawnia się antyindywidualistyczny, społeczny charakter tego ideału. Nadludzkość stanowi tu kolejny, wyższy etap ewolucji gatunku *homo sapiens*, ale również nie w sensie *stricte* biologicznym, ale przede wszystkim kulturowym. Należy przy tym podkreślić, że w teilhardyzmie nie ma opozycji między kulturą a naturą: kulturotwórczą działalność człowieka uznaje on bowiem za naturalny i wyższy etap procesu ewolucji biologicznej. Ewolucja kultury jest tu *par excellence* przedłużeniem ewolucji natury. Ścisłej rzecz biorąc w ewolucjonistycznym systemie Teilharda należałoby mówić nie tyle o wszechświecie, ile o procesie kosmogenezy, nie o człowieku czy też ludzkości, ale o procesie antropogenezy. „A zatem — pisze Teilhard — w otaczającym nas świecie poza l u d z m i, którzy na nim żyją i rozmnażają się — musimy dostrzec c z ł o w i e k a, który się kształtuje. Innymi słowy, człowiek nie osiągnął jeszcze zoologicznej dojrzałości. Pod względem psychologicznym także nie doszedł do kresu swych możliwości. Co więcej, kształtuje się już jakaś postać nadczłowieczeństwa, która pod bezpośrednim czy pośrednim wpływem socjalizacji musi się w końcu pojawić”.⁴⁷ Nadludzkość zatem, to ludzkość, która w wyniku rozwoju nauki i techniczno-cywilizacyjnego postępu zdolna jest przejąć w swe ręce ster ewolucji i sama nią kierować doprowadzając proces kosmogenezy do jego ostatecznych granic — do powstania teosfery.

Od powstania człowieka na Ziemi ewolucja życia to — zdaniem Teilharda — przede wszystkim ewolucja świadomości, bowiem dzięki człowiekowi materia kosmiczna uzyskała samoświadomość. Powstanie nadludzkości — to wzniesienie się na wyższy poziom refleksji, refleksji kolektywnej, „super-refleksji”. Zasadnicze znaczenie dla rozwoju ludzkości przypisuje Teilhard rozwojowi poznania, a zwłaszcza nauki i techniki; Teilhard wierzy w niczym nie ograniczoną ich moc, aż do możliwości osiągnięcia Absolutu w procesie ewolucji świata fizycznego. „Można by — pisze on — powiedzieć, że w znaczeniu niejako teoretycznym czy idealnym, ludzkość będzie ukończona, gdy skupi w sobie wszystko i wszystko uczyni wspólną refleksją i wspólną namiętnością”.⁴⁸

Jednoczeniu się ludzkiej refleksji towarzyszyć musi zatem wiara w Boga, w możliwość osiągnięcia ostatecznego kresu ewolucji. Jedno-

⁴⁶ Nietzsche: *Werke...*, s. 340.

⁴⁷ Teilhard de Chardin: *Sedno zagadnienia*, s. 258.

⁴⁸ *Ibidem*.

czesnie Teilhard podkreśla, że „warunkiem fizycznym urzeczywistnienia Królestwa Bożego (nastania pełni, Pleromy) jest osiągnięcie p r z e d t e m przez Ziemię ludzką kresu rozwoju ewolucyjnego”.⁴⁹ W ten oto sposób w chrześcijańskim ewolucjonizmie Teilharda historia świata materialnego staje się jednocześnie historią zbawienia.

ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie tej schematycznej analizy porównawczej warto zwrócić uwagę na wspólny dla obydwu koncepcji optymizm i kategorię miłości pełniącą w obydwu filozofiach niezwykle istotną rolę. Filozofia Teilharda jest bowiem nie tylko próbą sformułowania całościowej wizji świata, ale również, a może nawet przede wszystkim, próbą ukazania jego sensu. Stanowi ona tym samym przeciwieństwo wszelkich pesymistycznych wizji głoszących totalny bezsens i absurdalność egzystencji, których chyba najbardziej przejmujący wyraz dał Kierkegaard pisząc: „Gdzie jestem? Kim jestem? Jak tu się znalazłem? Co to jest za rzecz taka, która nazywa się »światem«? Dlaczego się mnie nie zapytano? Dlaczego nie zapoznano mnie ze zwyczajami i obyczajami, tylko wepchnięto mnie w służbę, tak, jakbym został kupiony przez jakiegoś handlarza dusz? Jaki był mój udział w tym przedsięwzięciu, które oni nazywają »rzeczywistością«? Dlaczego w ogóle muszę w nim uczestniczyć? Czy to nie jest sprawą dobrej woli? (...) A jeśli trzeba odbierać świat takim, jakim jest, to czy nie lepiej nigdy się z nim nie zapoznać?”⁵⁰ Dla Teilharda źródłem optymizmu jest jego całościowa wizja świata zawarta w koncepcji „ewolucji zbieżnej”. Jego optymizm, co prawda, wydaje się dość tani i jednostronny — Teilhard upatruje w nauce i technice panaceum na wszystkie problemy, jego wiara w konieczny postęp ludzkości jest dość bezkrytyczna, nie docenia on bowiem, jak się wydaje, możliwości obrócenia się dzieł człowieka przeciwko niemu samemu. Sensowność procesu ewolucji i właśnie całkowitą jego nieodwracalność opiera on bowiem na chrześcijańskiej koncepcji Boga, który zbawia świat, który zapewnia sensowność światu. Teilhard nakazuje „kochać ewolucję” i z miłości czyni siłę kosmiczną, zupełnie podobną do sił grawitacji, dzięki której świat ulega dalszemu scaleniu, aż do osiągnięcia totalnej jedności. Teilhardowskie przesłanie, to: kochać świat i żyć więcej, nieustannie ożywiać w sobie wolę życia. Ale uzasadnieniem tego jest koncepcja Boga-Omega, który zbawia świat, przez co ewolucja musi się spełnić. Stanowisko takie umniejsza jednak w jakiś sposób odpowiedzialności człowieka za los świata, bo

⁴⁹ *Ibid.*, s. 263.

⁵⁰ Cyt. za W a ł o s z c z y k: *Wola życia*, s. 196—197.

w ostatecznej instancji to przecież Bóg prowadzi świat do jego „spełnienia”. Rzeczywistość jawi się tu więc jako predeterminowana.

Zupełnie innego rodzaju jest optymizm Nietzschego. Chociaż nie ma tu żadnego Boga, żadnego zbawienia, nie istnieje żadna „druga strona bytu” i żadnych absolutnych wartości, które powinny być realizowane, Zaratustra jest przecież nauczycielem radości. *Amor fati* — to miłość losu, ponieważ jest on jedynym losem, jaki jest człowiekowi dany. W filozofii Nietzschego człowiek żyje pod pustym niebem, w którym nie ma żadnego Boga ani transcendentnych wartości. Ale właśnie takie stanowisko jest tu źródłem optymizmu — oznacza ono bowiem absolutną wolność człowieka, „wolność do”, do nadawania wartości i sensu swemu życiu, do wyboru drogi zgodnie ze swą wolą mocy. Koncepcja wiecznego nawrotu uzasadnia tu odpowiedzialność człowieka i absolutną ważność każdej chwili i każdej decyzji — oznacza to postępować tak, jakbyś chciał, aby to się powtórzyło nieskończoną ilość razy. „To było życie. A więc dobrze — jeszcze raz”.⁵¹ U Teilharda ważność każdej chwili i każdej decyzji znika gdzieś w perspektywie nieskończoności i „życia wiecznego”: „Zaratustra przeciw Ukrzyżowanemu”.

S U M M A R Y

The paper carries a comparative analysis of the category of will of power in Nietzsche's philosophy and of will of life in the conception of Teilhard de Chardin and the accompanying visions of the superman and supermankind. The analysis covers the views of the two thinkers on the status of values and the connection between the understanding of man as one who creates values and implements a given system of values, and the atheist (Nietzsche) and theist (Teilhard de Chardin) attitudes.

⁵¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz: *Zaratustra jako nauczyciel radości*, „Studia Filozoficzne” 1986, 11 (252), s. 123—145.