

Andrzej NIEMCZUK

Fryderyk Nietzsche o cierpieniu

Frederick Nietzsche on Suffering

„Wiercie mi, przyjaciele, zgryzoty sumienia uczą
gryźć.”

„I cóż stworzyło więcej cierpienia na świecie, nad
szalenstwa litościwych?”¹

Nietzsche

13 grudnia 1876 roku w liście do C. von Gersdorffa Fryderyk Nietzsche napisał: „Przekonanie o bezwartościowości życia i oszukaństwie wszystkich celów narzuca mi się często z taką mocą, szczególnie gdy leżę chory w łóżku, że pragnę coś więcej o tym usłyszeć, lecz nie w połączeniu z żydowsko-chrześcijańskimi frazesami, wobec których wytworzyła się we mnie pewna awersja (...)”²

To osobiste wyznanie filozofa adekwatnie ilustruje stosunek jego późniejszej myśli do faktu cierpienia. Wiele wskazuje na to, że twórczość Nietzschego była nie tyle „czystą myślą” nastawioną na rozwiązywanie teoretycznych problemów, co raczej myślową reakcją (nie pozbawioną namiętności) doświadczającego człowieka na napotykaną sprawę życia — w tym również (może nawet przede wszystkim) — reakcją na fakt cierpienia. Świadczy o tym, po pierwsze, styl pisarski jego książek: większość z nich to zbiory aforyzmów, polemicznych uwag i światopoglądowych haseł. Po drugie, przebija

¹ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 1905, s. 104 i 105.

² Id.: *Werke und Briefe, Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Briefe 3, München 1940, s. 248, tłum. L. Kusak, „Pismo literacko-artystyczne” 1988, 2, s. 55.

z nich — nawet nie silący się na obiektywność i nie pozbawiony autobiograficznych wątków — osobisty ton autora. Po trzecie, należy wziąć pod uwagę fakt, iż Nietzsche, z wykształcenia klasyczny filolog, w dziedzinie filozofii był raczej samoukiem. Porzucenie przez niego filologii na rzecz filozofii pozostaje do dzisiaj (i chyba na zawsze) faktem nie wyjaśnionym. Jest prawdopodobne, że filozofią zajął się w nadziei, iż wyjaśni mu ona życiowe, egzystencjalne problemy. Taką hipotezę potwierdza ogólna wymowa jego zobiektywizowanej myśli — nikt nie zaprzeczy, że myśl ta jest zajęta niemal wyłącznie kwestiami żywymi: problemami wartości, moralności, religii, sensu życia itp. Po czwarte wreszcie, logiczna struktura całości nietzscheanizmu — co zaprezentuję szerzej na następnych stronach — jednoznacznie ujawnia, iż głównym pytaniem, z którego wyrosła ta refleksja, jest pytanie o kondycję człowieka i o jego stosunek do przeżywanych doświadczeń, a w tym szczególnie do fenomenu cierpienia. Tej naczelnej kwestii podporządkowane są wszelkie inne, bardziej teoretyczne zagadnienia.

Powyższe uwagi, wskazujące na prawdopodobną genezę i zasadniczy charakter nietzscheanizmu, nie wyjaśniają oczywiście, a tym bardziej nie stanowią żadnej oceny zawartych w nim teoretycznych i światopoglądowych treści — to sprawa zupełnie odrębna. Pokazują one jedynie, że kwestia cierpienia jako podstawowego rysu ludzkiego życia była dla Nietzschego problemem, jeśli nawet nie centralnym, to na pewno doniosłym.³

Aby jednak zaprezentować jego poglądy na cierpienie, nie wystarczy odwołać się do kilku lub kilkunastu oderwanych aforyzmów rozsianych po różnych jego dziełach. Bez znajomości całościowego kontekstu jego filozofii aforyzmy te bowiem pozostają w sferze luźnych impresji — mają charakter doraźnie czynionych uwag, które zestawione ze sobą w wersji literalnej często wydają się sprzeczne. Swoje pełne znaczenie uzyskują dopiero wówczas, gdy się je odczytuje jako egzemplifikacje — nadającej im sens — całości nietzscheanizmu. Dlatego owa całość musi tu zostać przedstawiona — przynajmniej w ogólnych zarysach: w taki mianowicie sposób, aby nie tracąc swojej specyfiki sprzyjała zarazem uwydatnieniu tych momentów nietzscheańskiej myśli, które odnoszą się do kwestii cierpienia.

* * *

³ Nie bez znaczenia jest także fakt, iż boleśnie doświadczane cierpienie, w postaci codziennych, ostrych bólów głowy, nękało Nietzschego przez cały okres jego filozofowania (choroba do dziś jednoznacznie nie zidentyfikowana). Sam zresztą pisze, iż „chorobie i cierpieniu (...) odkrył życie niejako na nowo. (...) Uczyniłem — dodaje — z swej woli zdrowia, życia — filozofię swoją.” (*Ecce homo*, tłum. L. Staff, Warszawa 1995, s. 11).

Powróćmy do zacytowanego fragmentu listu filozofa. „Przekonanie o bezwartościowości życia” — to formuła nihilizmu, którego Nietzsche doświadczał. Doświadczenie to nie było jednak — jego zdaniem — czymś wyjątkowym. Nihilizm bowiem — jak sądził — to powszechny stan współczesnej mu kultury; stan, który filozofia Nietzschego konstatuje, zauważa i ujawnia — ale go nie tworzy.⁴ Nieznośny stan nihilizmu sprawia, że Nietzsche — jak pisze w liście — „pragnie coś więcej o tym usłyszeć”. O czym mianowicie? Oczywiście o „oszukaństwie wszystkich celów” i o „bezwartościowości życia”. Oznacza to, że Nietzsche pyta tu o nihilizm: o przyczyny oraz możliwe sposoby jego przewyciężenia. Na to pytanie nikt mu jednak nie odpowie — będzie musiał udzielić sobie odpowiedzi sam. Cała jego filozofia jest odpowiedzią na to jedno podstawowe pytanie.

W przytoczonym fragmencie autor dodaje jeszcze, że nie oczekuje żadnej odpowiedzi od chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo nie może bowiem nic doradzić nihilście, ponieważ to ono właśnie — zdaniem Nietzschego — poprzez głoszenie „oszukańczych frazesów” do nihilizmu doprowadziło. „Awersja” nihilisty do chrześcijaństwa jest więc zrozumiała. Wynika ona, po pierwsze, z niewiary w chrześcijańską naukę o sensie świata, po drugie zaś z przekonania, iż właśnie ta — z perspektywy nihilisty — „oszukańcza” nauka ponosi główną winę za jego dokuczliwy stan.⁵

Wyjaśnienie stanu nihilizmu oraz wskazanie drogi wyjścia z niego — to główny cel twórczości autora *Zaratustry*. Widzimy zatem — a ujawnia to już przytoczony na wstępie fragment listu — że genetyczno-psychologicznym źródłem refleksji Nietzschego jest cierpienie wynikające z poczucia bezwartościowości życia. Skoro pytanie o nihilizm — jak z tego wynika — jest zarazem pytaniem o cierpienie, to filozoficzna odpowiedź na nie musi tym samym zawierać określone rozstrzygnięcia problemów związanych z cierpieniem.

Cierpienie z nihilizmem wiąże się — wedle Nietzschego — w dwojaki sposób: po pierwsze, samo doświadczenie nihilizmu jest cierpieniem, po drugie zaś, cierpienie — a ściślej mówiąc, niewłaściwa reakcja na nie w postaci „wytwarzania” metafizyki — jest pierwotnym źródłem europejskiego nihilizmu. Jego przewyciężenie, będące celem nietzscheańskiej myśli, ma zatem za zadanie nie tylko usunięcie cierpienia zawartego w przeżywaniu nihilizmu, ale także ma na celu wskazanie właściwej reakcji na nie, tzn. takiej, która

⁴ Por. M. Żelazny: *Koncepcja nihilizmu w późnych poglądach Nietzschego*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Filozofia IX, Zeszyt 157, Toruń 1985, s. 125–138.

⁵ Swój ostateczny rozrachunek z tradycją chrześcijańską Nietzsche zawarł w *Antychryście* (por. tłum. L. Staffa, Warszawa 1907).

nihilizm z góry wyklucza jako swoją możliwą konsekwencję a tym samym nie potęguje cierpienia, lecz je minimalizuje.

Aby dotychczasowe stwierdzenia uzyskały szersze wyjaśnienie, należy w bardziej szczegółowy sposób przedstawić nietscheańską wizję nihilizmu. Nihilistyczny stan kultury zachodniej Nietzsche wyraża metaforycznym hasłem „Bóg umarł”.⁶ Oznacza ono, ujmując rzecz krótko, że świat transcendentny utracił swoje usensowniające wszystko znaczenie — przede wszystkim przestał być motywacyjną siłą ludzkich poczynań. Wraz z wiarą w świat transcendentny upadła wiara w sensowność świata empirycznego, a przez to również wiara w sensowność każdego konkretnego czynu. Dlatego Nietzsche określa nihilizm jako „(...) brak celu, brak odpowiedzi na pytanie: »dlaczego?«. Co znaczy nihilizm? To, że najwyższe wartości tracą wartość”.⁷

„Nihilizm jako stan psychologiczny — pisze dalej Nietzsche — musi nastąpić (...), kiedy we wszystkim, co się dzieje, zacniemy szukać »sensu«, którego tam nie ma (...)”.⁸ Jednak nawyk poszukiwania sensu we wszystkim pochodzi z absolutystycznej metafizyki, wedle której całość świata, a więc także każdy jego fragment, posiada obiektywny transcendentny sens. Spełnianie tego sensu wywoływało dotychczas w człowieku poczucie moralnej satysfakcji. Wraz z utratą wiary w ów transcendentny sens świata niemożliwe się też staje zadowolenie z jego realizowania. Czyny człowieka jawią się jako aksjologicznie obojętne, pozbawione etycznego uzasadnienia. Przebrzmiały absolutyzm, pozbawiając ludzi przekonania o całościowym sensie świata, pozostawia jednak po sobie potrzebę takiego sensu. Powstały w ten sposób bolesny dysonans pomiędzy ludzką potrzebą sensu z jednej strony, a światem bez sensu z drugiej, nazywany przez A. Camusa „poczuciem absurdu”, dla Nietzschego był właśnie nihilizmem.

Widzimy zatem, że zastany i rozpoznany przez niego nihilizm był — jego zdaniem — konsekwencją absolutystycznej metafizyki. Taką metafizykę sformułował Platon rozwijając etyczny absolutyzm Sokratesa. Platoński idealizm przejęła następnie i rozpowszechniła religia chrześcijańska, pod której wpływem — jak słusznie podejrzewa Nietzsche — swoje kolejne metafizyki tworzyli także filozofowie nowożytni, aż do czasów Hegla. Dlatego autor *Zaratustry* używał terminu „platonizm” jako synonimu metafizyki w ogóle. Chrześcijaństwo zaś określał mianem „platonizmu dla ludu”. Dzieje kultury europejskiej dokonywały się zatem — wedle niego — pod urokiem takiej bądź innej wersji platonizmu. Ostatecznym owocem przesiąkniętej

⁶ Szczegółowe omówienie sensu nietscheańskiej „śmierci Boga” zawiera tekst M. Żelaznego *Śmierć Boga w filozofii Nietzschego*, „Colloquia Communia” 1985, 3–6, s. 135–146.

⁷ F. Nietzsche: *Wola mocy*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1911, s. 10.

⁸ *Ibid.*, s. 13–14.

platonizmem kultury okazał się — jak już wiemy — nihilizm. Jest on — zdaniem Nietzschego — pustoszącą kulturę chorobą, której uleczenie wymaga, aby jej przyczyny zostały usunięte. Stąd wzięła się totalna krytyka Nietzschego, formułowana pod adresem całej niemal kulturowej przeszłości.⁹

Nie wchodząc w szczegóły można zatem stwierdzić, iż owa krytyka sprowadza się w gruncie rzeczy do krytyki platonizmu oraz wszelkich jego przejawów. Aby właściwie pojąć jej sens, a także zrozumieć pasję, z jaką Nietzsche obalał naczelne idee dotychczasowej kultury, należy uchwycić znaczenie, jakie nadawał hasłu „platonizm”.¹⁰

Platonizmem dla Nietzschego nie była konkretna filozoficzna treść jakiejś doktryny, ale — rzec by można — pewna ogólna wizja świata obecna w różnych teoriach filozoficznych. Jak słusznie zauważa Kuderowicz, krytykując platonizm Nietzsche *de facto* krytykował wszelką dualistyczną metafizykę oraz jej różnorakie (przede wszystkim etyczne) konsekwencje.¹¹ Platońska wizja świata to taka, która głosi dualizm świata doświadczanego, empirycznego i świata transcendentnego. Temu drugiemu przypisuje przy tym najwyższe wartości: autentyczne niezmiennie istnienie, prawdę, dobro i piękno — czyli najwyższą doskonałość. Główną cechą tak rozumianego myślenia platońskiego jest to, iż abstrakty rozumu traktuje ono jako rzeczywiście istniejące byty. Takimi abstraktami są — wedle Nietzschego — wszystkie tzw. byty metafizyczne: idee Platona, Bóg w filozofii chrześcijańskiej, kantowska rzecz sama w sobie, Absolut Hegla itp. Jednakże dokonująca się w tym typie myślenia afirmacja transcendencji posiada swoje drugie oblicze — jest ona mianowicie, jak zauważa Nietzsche, negacją świata empirycznego. Doskonały świat nadzmysłowy staje się tu bowiem kryterium oceny świata doczesnego; tego, w którym żyjemy i którego częścią jesteśmy. Przyjęcie takiego kryterium sprawia, że ocena świata doświadczanego oraz żyjących w nim konkretnych ludzi zawsze musi wypaść niezadowolająco. Innymi słowy, afirmacja abstraktów jest zarazem dewaluacją świata konkretów. Jak powiada Nietzsche, „(...) gdy się punkt ciężkości życia przeniesie nie w życie, lecz w »zaświat« — w nicość — to odbiera się życiu w ogóle wagę”.¹² Następuje tu — mówiąc językiem Marksa — alienacja treści świadomości. Człowiek za-

⁹ W sprawie poglądów Nietzschego na tradycję zachodnią por. A. Niemczuk: *Aksjologiczno-epistemologiczne uwarunkowania historiozofii Fryderyka Nietzschego*, [w:] *Czas, wartości i historia*, red. Z.J. Czarnecki, Lublin 1990, s. 131–150.

¹⁰ Na temat rozumienia „platonizmu” przez Nietzschego oraz jego programu „odwrócenia platonizmu” por. J. Żelazna: *Niewinny świat wiecznego stawania się*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, *Filozofia VII, Zeszyt 143*, Toruń 1983, s. 97–122.

¹¹ Por. Z. Kuderowicz: *Nietzsche*, Warszawa 1990, s. 57–65.

¹² Nietzsche: *Antychryst*, s. 61.

czyna być deprecjonowany przez wytworzone przez siebie przedmioty mentalne, zaczyna im służyć i podporządkowuje im swoje życiowe cele. Takim mentalnym przedmiotem jest już sokratejska cnota, której funkcja polega na normowaniu ludzkich czynów. Każda metafizyka — zdaniem Nietzschego — formułuje pewne ideały z pretensjami do tego, aby wyznaczały one kierunek procesowi życia. Pełniąc funkcje normatywne ideały są zarazem czynnikiem represyjnym: domagają się od życia, aby było ono inne, niż jest. „I oto antynomia: o ile wierzymy w moralność, **potępiamy** istnienie (...)”¹³

„Potępienie istnienia”, jako konsekwencja platonizującej metafizyki oraz implikowanej przez nią hierarchii wartości, dochodzi do głosu szczególnie w filozofii Schopenhauera. Jej pesymizm jest — w interpretacji autora *Wiedzy radosnej* — etapem przejściowym pomiędzy absolutyzmem a nihilizmem. Pesymizm ten nadal jeszcze ocenia świat z punktu widzenia wytworzonych przez tradycyjną metafizykę norm moralnych, nie wierzy jednak, aby świat owe normy kiedykolwiek spełnił. Konfrontacja ideałów z życiem zawsze musi owocować pesymizmem. Świat przestaje być zły (lub dobry) dopiero wtedy, gdy odrzucimy wszelkie ideały jako kryteria ocen. Uchylenie ideałów, czyli warunków oceniania, znamionuje dopiero ujawniony przez Nietzschego nihilizm. On jednak, chociaż stanowi przezwyciężenie pesymizmu, pozostaje nadal stanem dokuczliwym; odrzucając bowiem wszelkie wartości uniemożliwia tym samym wybór jakiegokolwiek celu, nie znajduje odpowiedzi na pytanie „po co?”. W tym sensie jest on chorobą, którą trzeba uleczyć.

Logika europejskiego nihilizmu — jak ją widzi Nietzsche — wygląda zatem następująco: 1) dominujący w kulturze platonizm afirmując nadzmysłowość dewaluuje świat empiryczny; 2) tenże platonizm, w miarę rozwoju filozoficznej samoświadomości w postaci epistemologicznej krytyki (Hume i Kant), przyczynił się do „śmierci Boga”, czyli odrzucenia bytu transcendentnego; 3) pozbawiony w ten sposób transcendentnego usensownienia świat empiryczny wydaje się światem wyłącznie złym (pesymizm Schopenhauera); 4) uświadomienie sobie, że wraz z destrukcją metafizyki wszelkie wartości zostają pozbawione uzasadnienia (zauważony i jednoznacznie wyartykułowany przez Nietzschego nihilizm). Tak oto przyczyną cierpienia doświadczanego w stadium nihilizmu okazuje się pewien typ myślenia, nazywany przez Nietzschego platonizmem. Oznacza to dokładnie, że dopóki będzie nam towarzyszyć w jakiegokolwiek wersji platońska wizja świata, dopóty naszemu życiu będzie towarzyszyć cierpienie. A do tego jeszcze utajony pod platonizmem nihilizm będzie nam ciągle zagrażał swoim ujawnieniem.

Poszukując źródeł nihilizmu (a więc także źródeł cierpienia) Nietzsche

¹³ Id.: *Wola mocy*, s. 19.

nie zadowala się takim połowicznym wyjaśnieniem sprawy. Pojawia się bowiem teraz pytanie, jakie są źródła samego platonizmu; co sprawia, że metafizyka (*resp.* platonizm) okazuje się tak żywotnym typem myślenia? Chodzi, innymi słowy, o wyjaśnienie faktu zaistnienia platonizmu oraz jego długowieczności. Jego powodzenie jest tym bardziej zgadkowe, że przyczynia się on — jak twierdzi Nietzsche — do potęgowania cierpienia. Czyżby ludzie cierpienia pożąдали? W odpowiedzi na to pytanie autor *Jutrzenki* formułuje koncepcję dekadencji oraz — ściśle z nią związaną — teorię resentymentu.

Niestety, nie miał on w zwyczaju definiować pojęć, których używał, toteż chociaż o dekadencji pisze niemal w każdej książce, nigdzie nie podaje ścisłej definicji tego terminu. Jednak na podstawie licznych opisów zachowania dekadenta oraz wielu charakterystyk dotyczących objawów dekadencji nietrudno jest odtworzyć, co Nietzsche miał na myśli. Dekadencja to — jego zdaniem — schyłkowy stan organizmu, „rozprężenie instynktów”, fizjologiczna degeneracja, osłabienie sił życiowych itp. Na nasz użytek wystarczy, jeśli określimy stosunek dekadenta do cierpienia. Otóż w stanie dekadencji — jak powiada Nietzsche — „(...) wrażenie przeżywane wydyma się i powiększa do potwornych rozmiarów(...)”, występuje wtedy „krańcowa pobudliwość”, a także „przesada, dysproporcja i dysharmonia” w przeżywaniu i odczuwaniu wszelkich zjawisk życia.¹⁴ Dekadent jest słaby, ponieważ nie jest wewnątrznie zintegrowany, odczuwa zmęczenie życiem, wyczerpanie. W działaniu jest nadpobudliwy, zależny od okoliczności, reaguje nerwowo i „na oślep”, ciągle popełniając błędy. U dekadenta — jak pisze Nietzsche — „(...) wola jest słaba: a receptą do zapobieżenia rzeczom głupim byłoby mieć wolę silną i nic nie czynić (...)”; cechuje go zatem „(...) pewien rodzaj samozniszczenia, instynkt samozachowawczy jest skompromitowany(...) Słaby sam sobie szkodzi(...). To jest typ dekadentyzmu”.¹⁵ To wszystko oznacza, krótko mówiąc, iż dekadent, jak człowiek chory, jest pozbawiony naturalnej odporności na cierpienie, jest na nie przesadnie uwrażliwiony; nadmiernie bojąc się cierpienia stara się za wszelką cenę mu zapobiec. Wszędzie dostrzega zagrożenie cierpieniem i nerwowo usiłuje się przed nim zabezpieczyć, zanim ono zaistnieje. Działając jednak chaotycznie, zamiast minimalizować — pomnaża je. Dlatego „sam sobie szkodzi”. Stan dekadencji sprawia — jak zauważa dalej autor — że „(...) pragnie się z utęsknieniem stanu, w którym się już nie cierpi: życie odczuwa się w rzeczy samej jako powód do nieszczęść (...)”.¹⁶

¹⁴ Por. *ibid.*, s. 81-83.

¹⁵ *Ibid.*, s. 86.

¹⁶ *Ibid.*, s. 82.

Z dekadencją — jak już wspomniałem — jest ściśle związana kwestia resentymentu. Resentyment bowiem — wedle Nietzschego — to określony mechanizm psychologiczny ujawniający się w specyficznej postawie oraz zewnętrznych zachowaniu się dekadenta. Żyjąc jako człowiek osłabiony, dekadent cierpi o wiele bardziej aniżeli człowiek w pełni sił witalnych; życie i świat odczuwa jako pasmo cierpień. Aby w tak odczuwanym świecie móc trwać, dokonuje on zafałszowania własnej świadomości. Potrzebując pociechy, ludzie dotknięci dekadencją formułują specyficzną moralność oraz cały światopogląd, który „w rękach” filozofów przekształca się w metafizykę. Zrodzona z resentymentu moralność jest przede wszystkim sprzeciwem wobec bujności życia, a dopiero wtórnie ustala ona określone normy — przy czym treść tych norm jest taka, aby z ich perspektywy życie i świat empiryczny wydawały się złe, godne potępienia. Na tym polega przewrotność dekadentckiej moralności.¹⁷ Aby tę opaczną moralność uzasadnić metafizycznie, konstruuje się następnie taką wizję świata, z punktu widzenia której sfera zmysłowa wydaje się rzeczywistością złudną i nieważną — to, co prawdziwe i doskonałe zostało bowiem usytuowane w świecie nadzmysłowym. „Jest to nędzna historia — pisze Nietzsche — człowiek poszukuje jakiejś zasady, dzięki której może pogardzać człowiekiem — wynajduje on jakiś inny świat, by móc spotwarzać i brukać ten świat: w rzeczy samej za każdym razem wyciąga rękę po nicłość i z nicłości konstruuje »Boga« , »prawdę«, a w każdym razie sędziego i potępiiciela tego istnienia(…)».¹⁸ Taką właśnie metafizykę i taką etykę widzi Nietzsche najpierw w platonizmie, a następnie w nauce chrześcijańskiej.

Pocieszenie dla ludzi słabych, jakie im oferuje platonizm polega na tym, że tacy ludzie mogą, po pierwsze, uważać za złe wszystko, co im sprawia cierpienie, a siebie — na zasadzie negacji — uważać za dobrych; a po drugie, mogą cierpienie łatwiej znośić, ponieważ towarzyszy im nadzieja na partycypację w doskonałym świecie transcendencji, w którym cierpienia nie będzie. Innymi słowy, owa moralna i metafizyczna iluzja potrzebna jest dekadentom po to, aby doświadczane cierpienie wydawało się mniej dokuczliwe. Powstaje ona zatem jako reakcja chorej świadomości na fakt cierpienia. I właśnie psychiczny mechanizm powstawania takiej iluzji i wiary w nią Nietzsche nazywa resentymentem. Proces jej powstawania opisuje następująco: „Do psychologii metafizyki. — Świat ten jest pozorny: przeto istnieje świat prawdziwy;

¹⁷ Teorię resentymentu jako źródła moralności Nietzsche rozwinął najpełniej w *Genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Warszawa 1905, a także por. H. Gillner: *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu*, Warszawa 1965, szczególnie rozdz. II, s. 71–132.

¹⁸ Nietzsche: *Wola mocy*, s. 286.

— świat ten jest warunkowy: przeto istnieje świat absolutny; — świat ten jest pełen sprzeczności: przeto istnieje świat pozbawiony sprzeczności; — świat ten staje się: przeto istnieje świat bytujący; — same wnioski błędne. (...) Cierpienie inspiruje te wnioski: w gruncie rzeczy są to życzenia, żeby świat taki istniał; również wyraża się tu nienawiść do świata, który zmusza cierpieć, w tym, iż imaginuje się sobie inny, cenniejszy: tutaj »ressentiment« metafizyków względem rzeczywistości jest twórcze”¹⁹

Tak oto metafizyka — jego zdaniem — powstała jako wykwit resentymentu cierpiących dekadentów. Byli nimi — jak sądzi — zarówno Sokrates, jak i Platon. „Poznałem — stwierdza — że Sokrates i Plato byli objawami upadku, narzędziami rozkładu greckiego (...) między nimi samymi, między tymi mędrkami, istniała jakaś zgodność fizjologiczna, dla której jednak przeczyli życiu — musieli mu przeczyć”²⁰. Okazuje się zatem, że pierwotnym źródłem platonizmu, a w konsekwencji — o czym była już mowa — także nihilizmu, jest cierpienie. Należy przy tym pamiętać, iż metafizyczna próba poradzenia sobie z cierpieniem — w opinii Nietzschego — nie powiodła się; zamiast bowiem zminimalizować — pomnożyła je w postaci swojego owocu: nihilizmu.

Przewycięzanie nihilizmu jest dla Nietzschego równoznaczne z próbą minimalizacji cierpienia. Właśnie dlatego naukę Zaratuustry, którą traktuje jako pozytywną część swojej filozofii, nazywa „wiedzą radosną”.²¹ Zarządzenie cierpieniu było także — wedle niego — ukrytą intencją twórców metafizyki. Jednakże metafizyka, miast cierpienie tłumić — wzmogła je. Dlatego Nietzsche, będąc tego świadom, nie tworzy nowej metafizyki, która byłaby przecież — wedle jego ustaleń — kolejną wersją platonizmu. Metafizyka przy tym jest dla niego — podobnie jak później dla Heideggera²² — tożsama z filozofią jako taką. Odrzucając zatem metafizykę zrywa zarazem z filozofią. W ten sposób czyni krok analogiczny do tego, jaki był intencją Marksa. Marks powiedział: „filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”²³. Oczywiście jest, że zmienianie świata nie jest filozofią, ale praktyczną działalnością w imię — przynajmniej w intencji Marksa — jego ulepszenia. Nietzsche nie wierzył jednak w ulepszenie świata — taka wiara była dla niego pozostałością po tradycyjnej metafizyce. Idea napra-

¹⁹ *Ibid.*, s. 326–327.

²⁰ *Id.*: *Zmierzch bożyszcz*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1906, s. 14.

²¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz: *Zaratustra jako nauczyciel radości*, „Studia Filozoficzne” 1986, 11, s. 125–145. Sam Nietzsche mówi o sobie: „Jestem zwiastunem radosnym, jakiego nie było. . .” (*Ecce homo*, s. 115).

²² Por. A. Niemczuk: *O istocie heideggeryzmu*, „Philosophon Agora” 1990, I, s. 23–51.

²³ 11. teza o Feuerbachu.

wiania świata zakłada bowiem niezgodę na świat, który jest i stanowi formę wiary w świat lepszy od obecnego. Jest to więc kolejna wersja platonizmu: wyobrażenie świata lepszego służy tu bowiem potępieniu świata obecnie doświadczanego. Na taki więc postulat Nietzsche nie mógł się zgodzić, gdyż wiedział, że każdy platonizm — gdy historia ukaże jego iluzoryczność — przeradza się w nihilizm. Idea ulepszania świata nie leczy zatem nihilizmu, lecz go tylko odwleka, a przez to pogłębia. Dlatego Nietzsche porzucając filozofię nie postuluje zmiany świata, lecz zmianę postawy wobec niego. Jego „wiedza radosna” nie świat ma zmieniać, ale człowieka w nadczłowieka. Ten moment w myśli Nietzschego wymaga szerszego wyjaśnienia.

Przemiana człowieka w nadczłowieka nie oznacza bynajmniej jakichś praktycznych operacji dokonywanych na jednym z elementów świata, którym jest byt ludzki. Nie stanowi ona także żadnej społecznej utopii; jest bowiem propozycją kierowaną nie do społeczeństwa lub ludzkości (gdyż są to — wedle Nietzschego — abstrakty), lecz do konkretnego indywiduum. Przemiana, którą on proponuje ma być metamorfozą dotychczasowego sposobu myślenia o świecie, czyli zerwaniem z platonizmem. Platonizm bowiem, afirmując abstrakty, odbiera wartość konkretom. Jednak wymyślanie świata „cenniejszego” mści się na człowieku; żyje on bowiem w świecie konkretów będąc jednym z nich. Życie w świecie uważanym za „gorszy”, zły, równoznaczne z odczuwaniem siebie jako złego, musi powodować cierpienie. Tę sytuację określa Nietzsche następująco: „Świta już przeciwieństwo między światem, który czcimy, a światem, który przeżywamy, którym jesteśmy. Pozostaje tylko albo uprzątnąć przedmioty naszej czci, albo siebie samych. To drugie jest nihilizmem”.²⁴

Próbując zaradzić cierpieniu, jakie niesie ze sobą nihilizm, Nietzsche wybiera pierwszą ze wspomnianych możliwości. Owo „uprzątnięcie przedmiotów naszej czci” oznacza wyzwolenie się od myślenia afirmującego byty metafizyczne. Ma się ono dokonać — jak wynika z przytoczonego fragmentu — w imię zachowania siebie. Odwraca się tu kierunek afirmacji: wartość, jaką dotąd przypisywano „przedmiotom czci” Nietzsche proponuje przenieść na samego siebie. Na tym właśnie polega jego idea „przewartościowania wszystkich wartości”. Aksjologiczny punkt ciężkości zostaje przemieszczony z przedmiotu na podmiot, z „zaświatów” w życie.

„Wiedza radosna” zatem, ogłoszona jako antidotum na cierpienie, miała człowiekowi Zachodu, a to znaczy człowiekowi obciążonemu nihilistyczną kulturą, umożliwić afirmację samego siebie. Jednak ten nowy, nieplatoński sposób myślenia o świecie i sobie samym, nie jest już — ściśle mówiąc —

²⁴ Nietzsche: *Wola mocy*, s. 7.

wiedzę. Nie jest on bowiem — w intencji Nietzschego — **prawdziwym** opisem rzeczywistości. Zerwanie z metafizyką oznacza tu także porzucenie idei prawdy rozumianej jako zgodność myśli z rzeczywistością. Tak pojęta prawda została zanegowana w krytycznej części nietzscheanizmu. „Prawda — pisał — jest rodzajem błędu, bez którego określony rodzaj istot żywych nie mógłby żyć. (...) Świat, który coś nas obchodzi, jest fałszywy, tzn. nie jest żadnym stanem rzeczy, lecz wmyśleniem i zaokrągleniem mizernej sumy obserwacji; jest on »w strumieniu«, jako coś stającego się, jako jakaś ciągle na nowo przesuwająca się fałszywość, która nigdy nie zbliża się do prawdy: więc — nie ma żadnej »prawdy«”.²⁵ Pozytywna część myśli Nietzschego nie pretenduje więc do prawdy jako adekwatności.

Trudno też powiedzieć o niej, że jest tworzona jako świadomy fałsz: jeśli bowiem nie ma prawdy, to również fałsz — jako pojęcie opozycyjne — traci sens. Zrywając z metafizyką (*resp.* filozofią) Nietzsche nie zamierza tworzyć jakiejś nowej „nauki”, która byłaby prawdziwa bądź fałszywa. Zamierzona zmiana sposobu myślenia z filozoficznego na inny, polega tu przede wszystkim na tym, że nie chodzi już o prawdziwość myślanych treści, lecz o ich funkcję. Myślenie ma teraz sprzyjać afirmacji myślącego podmiotu, a nie opisywać rzeczywistość. Można to wyjaśnić w inny jeszcze sposób.

Otóż pytaniem, w odpowiedzi na które Nietzsche formułował swoją „naukę radości”, jest pytanie o to, jak żyć z nihilistyczną świadomością, która — o czym była już mowa — powoduje cierpienie. Aby nihilista mógł kontynuować życie, musi tego w ogóle pragnąć. Lecz jak można pragnąć życia bez sensu? Żeby to było możliwe — zdaje się odpowiadać Nietzsche — należy przyjąć określoną wizję świata i siebie samego. Myślenie zatem, jako jeden z instrumentów życia, proponuje się tu wykorzystać w charakterze czynnika wzmagającego pragnienie życia. Tak oto celem myślenia nie jest prawdziwa interpretacja rzeczywistości, lecz taka, która wzbudza chęć do życia. Oznacza to tym samym, że ta nowa interpretacja nie jest filozofią — jej celem nie jest bowiem opis i wyjaśnienie świata, ale oswojenie go w taki sposób, by oswajający w nim nie cierpiał, lecz — odwrotnie — radował się. Filozofia zostaje zatem świadomie zastąpiona mitem.

Określenie pozytywnej części nietzscheanizmu jako mitu znajduje oparcie w pismach filozofa. Od początku swojej twórczości był on przekonany, że dla kultury i ludzkiego życia mity są niezbędne. Już w *Narodzinach tragedii* pisał, że „(...) bez mitu (...) traci wszelka kultura swą zdrową twórczą moc naturalną: dopiero mitami obstawiony widnokrąg zamyka w jedność cały ruch kulturalny. (...) Obrazy mitu muszą być niepostrzeżenie wszech-

²⁵ Cyt. za Żelazna: *Niewinny świat...*, s. 105.

obecnymi, demonicznymi stróżami, w których pieczy wzrasta młoda dusza, których znakami mąż tłumaczy sobie swe czyny i walki, i nawet państwo nie ma potężniejszych, niepisanych praw, nad fundament mityczny (...).²⁶ Także w późniejszych jego książkach pojawiają się często stwierdzenia, że fałsz bądź kłamstwo są ludziom bardziej do życia potrzebne aniżeli prawda. Nie chodzi mu oczywiście — na co już wskazywałem — o fałsz jako przeciwieństwo prawdy. Mówiąc o „fałszu” ma on na myśli — a wskazuje na to zwykle kontekst tych wypowiedzi, jak również całościowy kontekst jego dzieła — takie wyobrażenia o życiu i świecie, które nie są epistemologicznie prawomocne i w tym sensie nie są prawdziwe. Tak pojęty „fałsz” źródłowo przynależy do myślenia mitycznego; w jego ramach nie uprawia się bowiem epistemologicznej krytyki głoszonych „praw”. Funkcją mitu nie jest — jak twierdzą znawcy — oferowanie prawdziwej (adekwatnej) teorii zachodzących w świecie zjawisk. Mit stanowi taką wizję całości świata, która, oprócz tego, że porządkuje i oswaja chaos empirycznych zdarzeń, to ponadto jeszcze oferuje akceptującemu ją człowiekowi aksjologicznie pojęty sens życia. Myślenie mityczne nie odróżnia wypowiedzi opisowych od noramtywnych. Dla człowieka zakorzenionego w micie opis i norma stanowią jedność.²⁷

To samo można powiedzieć o nietzscheańskiej „nauce radości”: zarówno o jej epistemologicznym statusie, jak i o języku, w jakim została obwieszona. Widać to wyraźnie w ulubionym dziele autora *Tako rzecze Zaratustra*.²⁸ Książka ta, pisana językiem mitu, głosi naukę o woli mocy, wiecznym powrocie i nadczłowieku, czyli zawiera treści mitycznego przesłania. A zadowolenie z niej i duma autora bierze się stąd, iż w dziele tym udało mu się formę i treść wypowiedzi uczynić nierozzerwalną jednością.²⁹ W ten sposób Nietzsche, który w młodości jako nihilista głosił potrzebę mitu, uczynił tej potrzebie zadość tworząc mit na miarę świadomości nowożytnej.³⁰

²⁶ F. Nietzsche: *Narodziny tragedii*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907, s. 156–157.

²⁷ Taki pogląd spotykamy np. u M. Eliadego, R. Barthes'a, E. Cassirera i L. Kołakowskiego.

²⁸ „Pośród pism moich — pisze Nietzsche — sam dla siebie miejsce zajmuje mój Zaratustra. Uczyniłem nim ludzkości największy dar, jaki jej dotąd uczyniono. Księga ta (...) jest nie tylko najwyższą księgą, jaka istnieje, (...) jest także najgłębszą (...) niewyczerpaną studnią, w której żadne nie zanurzy się wiadro, by nie wypłynąć złota i dobroci pełne.” (*Ecce homo*, s. 3–4).

²⁹ Na temat języka, jakim pisane jest dzieło *Tako rzecze Zaratustra* por. F. Martini: *Tako rzecze Zaratustra*, [w:] *Sztuka interpretacji*, red. H. Markiewicz, Wrocław 1973, t. II, szczególnie s. 22–23, 26–27 i 30–31.

³⁰ W Polsce wyraźnie w ten sposób interpretują filozofię Nietzschego Jolanta i Mirosław Żelazni; por. szczególnie J. Żelazna: *Niewinny świat...* i M. Żelazny: *Chaos i logos*, „Studia Filozoficzne” 1983, 11–12. Na specyficzny, odmienny od filozoficznej ontologii, epistemologiczny status pozytywnej części nietzscheizmu wskazuje również H. Gillner

Pomiędzy nim a mitami, które legły u źródeł naszej kultury zachodzi oczywiście pewna istotna różnica. Tamte nie miały za sobą dwudziestu kilku wieków krytycznego myślenia filozofii — wybujała wyobraźnia nie respektowała więc żadnych granic. Fantastyczne mity zostały więc zdruzgotane przez racjonalne myślenie filozofii. Jednakże ów filozoficzny racjonalizm — jak sądzi Nietzsche — niszcząc mity wytworzył w konsekwencji bolesny nihilizm. Chcąc więc uleczyć nihilizm nie mógł on, po pierwsze, postulować powrotów do minionych epok ani restaurować dawnych idei — taki bowiem zabieg nie uleczyłby nihilistycznego cierpienia, lecz z powrotem by do niego prowadził. Po drugie natomiast, musiała zostać uwzględniona nihilistyczna geneza tego mitu, tzn. musiał on zakładać nihilizm jako swój punkt wyjścia.

O tym, że taki był porządek myślenia Nietzschego świadczy jego następująca notatka, w której wyjaśnia tytuł planowanej, ostatniej swojej książki. „»Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości« — tą formułą wyrażono ruch przeciwny pod względem zasady i zadania; ruch, który kiedykolwiek w przyszłości zastąpi ów nihilizm zupełny; który go jednak wymaga w założeniu logicznie i psychologicznie; który zgoła tylko po nim i z niego wyłonić się może”.³¹ Idąc takim tropem rozumowania, swój postnihilistyczny mit Nietzsche buduje wokół czterech kategorii: wola mocy, *amor fati*, wieczny powrót i nadczłowiek.

Przedstawione wyjaśnienia pozwalają zrozumieć, dlaczego podstawą proponowanego mitu została uczyniona kategoria „woli mocy”. Pomyślana jako zasada rzeczywistości spełnia ona bowiem konieczne warunki postnihilistycznego mitu: jest zgodna z nihilistyczną tezą o bezsensie świata, a jednocześnie stanowi taką jego interpretację, która pobudza do maksymalizacji chcenia. Wola mocy nie jest nakierowana na realizację żadnych wartości, nie potrzebuje też — aby chcieć, czyli być wolą — żadnego transcendentnego sensu; zmierza ona jedynie do potęgowania mocy w każdym swoim przejawie. Przyjęcie takiego mitu, a to znaczy uznanie siebie za kwantum woli mocy, zapewnia — zdaniem Nietzschego — pragnienie kontynuacji własnego istnienia. Innymi słowy, wiara w to, że jest się wolą mocy powoduje realne dążenie do mocy, czyli pragnienie życia bez sensu.

Wejście w obszar tego mitu, czyli uznanie siebie za przejaw woli mocy, jest pierwszym krokiem na drodze wiodącej od cierpienia nihilisty do radości nadczłowieka. Wraz z uczynieniem tego pierwszego kroku, kolejne następują z logiczną wprost i psychologiczną koniecznością. Przede wszystkim, wraz z akceptacją woli mocy jako zasady życia następuje „przewartościowanie

(por. *Fryderyk Nietzsche...*, s. 133–183).

³¹ Nietzsche: *Wola mocy*, s. 2–3.

wszystkich wartości”, czyli radykalnie odmienny od dotychczasowego sposób oceniania. Skoro bowiem wola mocy jest zasadą wszystkiego, to stanowi ona również podstawę wartościowania. Człowiek jako kwantum tej woli będzie odtąd oceniał rzeczywistość z jej punktu widzenia. Dlatego Nietzsche powiada, iż „(...) »wartość« jest zasadniczo punktem widzenia (...). Punkt widzenia »wartości« jest punktem widzenia warunków zachowania i potęgowania się w stosunku do tworów złożonych ze względną trwałością życia pośród stawania się”.³² A punkt widzenia woli mocy potraktowany jako kryterium wszelkiej oceny oznacza, że dobre jest to, co moc potęguje oraz z niej wynika, złe zaś — wszystko, co ją osłabia lub ze słabości pochodzi.³³

Taka perspektywa oceniania oznacza konsekwentny egocentryzm i egoizm — nie oznacza zaś antropocentryzmu. Albowiem człowiek w ogóle, a taka jest naczelną ideą antropocentryzmu, to — w kontekście prezentowanego mitu — abstrakt, który nie może oceniać, ponieważ nie jest wolą mocy; nie posiada więc warunków oceny, czyli wartości, które są punktami widzenia woli mocy. Wola ta ujawnia się tylko w konkretnych indywidualach kierując ich ocenami. Indywiduum zaś, z chwilą gdy utożsamia się z wolą mocy — a to jest podstawą proponowanego mitu — nie może afirmować czegoś poza sobą, bo wtedy negowałoby siebie. Tak właśnie było w platonizmie. Natomiast mit Nietzschego skonstruowany jest w ten sposób, aby każdy wartościujący człowiek nie mógł afirmować ani abstraktów, ani innych ludzi, lecz zawsze siebie samego. Tylko taka postawa — zdaniem Nietzschego — nie prowadzi do własnej dewaluacji, jaka dotychczas była powszechnie źródłem cierpienia.

Konsekwenta autoafirmacja oznacza zaś akceptację siebie wraz z całym swoim życiem. To z kolei pociąga za sobą totalną akceptację każdego bez wyjątku momentu z całej swojej przeszłości: jest mówieniem „Tak” wszystkiemu, co było. Negacja bowiem jakiegokolwiek zdarzenia ze swojej przeszłości oznacza niezgodę na siebie obecnego; jest tożsąmą z intencjonalnym samobójstwem. Taka zaś niezgoda jest absurdem w kontekście nietzscheańskiego mitu. Zakłada ona, po pierwsze, ocenę siebie z punktu widzenia nie siebie jako woli mocy, lecz z perspektywy jakiejś zewnętrznej normy; a po drugie, zakłada możliwość przypadku, w którym wola przeciwstawia się sobie samej. Oba te założenia są sprzeczne z konsekwentnym traktowaniem siebie jako kwantum woli mocy.

Tutaj Nietzsche okazuje się bardziej konsekwentny niż jego „nauczyciel” A. Schopenhauer. Metafizyka Schopenhauera dopuszcza bowiem zanegowanie ślepego pędu woli, które ma się dokonać dzięki poznaniu. Rozum znajdujący

³² *Ibid.*, s. 353.

³³ Por. id.: *Antychryst*, s. 94.

obiektywną prawdę o świecie jest w stanie sprawić — jak sądzi niemiecki pemyta — że wola przestanie chcieć, tzn. przeciwstawi się samej sobie, czyli unicestwi się. Ale w ten sposób woluntarystyczny monizm Schopenhauera nie daje się utrzymać. Powstaje dualizm woli i rozumu, chcenia i poznania. W micie Nietzschego taka sprzeczność nie występuje, gdyż myślenie nie jest tu traktowane jako akt poznania prawdy, lecz jest konsekwentnie uznawane za instrument woli mocy. Chodzi tylko o to, aby nie dopuścić do wyalienowania się myślanych treści — co z powrotem spowodowałoby cierpienie. Człowieka, który nie zapanował nad swoim myśleniem i pozwolił się zniewolić przez własne idee Nietzschego nazywa dekadentem. Natomiast człowiek „wielkiego zdrowia” i „silnych instynktów” zawsze traktuje myślane treści jako instrumenty przydatne do potęgowania swojej woli mocy. W tym sensie każda idea, o ile sprzyja natężeniu mocy myślącego, jest nie tylko jakąś treścią, ale przede wszystkim wartością. Jest nią zarówno — o czym była już mowa — kategoria „woli mocy”, jak i następna idea nietzscheańskiego mitu: *amor fati*. Służy ona do nazwania, uprzednio opisanej, postawy wyrażającej permanentną akceptację całego swojego życia. Jak ona jest konieczną konsekwencją „woli mocy”, tak jej konsekwencją stanowi kolejna kategoria tego mitu — „wieczny powrót”.

Nietzscheańska miłość losu (*amor fati*) nie oznacza tylko wymuszonej przez sam los zgody na to, co mnie w życiu spotkało. *Amor fati* wyraża doskonałą afirmację (zgodę przenikniętą miłością) życia w całej jego rozciągłości, aż po najdrobniejsze szczegóły. „Moją formułą wielkości człowieka — pisze Nietzsche — jest *amor fati* (...). To, co konieczne, nie tylko znosić, tym mniej zatajać (...) — lecz je kochać... ”³⁴ Autentyczna zaś miłość przeszłości następuje dopiero wtedy, gdy pragniemy powtórzenia każdego przeżytego momentu, gdy jesteśmy do tego powtórzenia psychicznie gotowi, gdy jesteśmy na nie zdecydowani. Taka postawa wobec czasu sprawia, że nie jawi się on jako linia, lecz w postaci koła. Jeśli bowiem pragnienie tego, co było, skierowane jest „do przodu” (bo każde pragnienie taki ma kierunek), to przyszłość jawi się jako przeszłość.³⁵

Nie trzeba chyba dodawać, iż zarzucanie nietzscheańskiej idei „wiecznego powrotu” fałszywości lub „samooszukaństwa” byłoby bezsensowne. Nie twierdzi on bowiem, że tak jest „naprawdę”. Idea ta nie jest kategorią onto-

³⁴ Id.: *Ecce homo*, s. 48.

³⁵ Przedstawiając tu nietzscheańską koncepcję czasu jako „wiecznego powrotu” korzystam ze znakomitych analiz M. Żelaznego, por. *Wieczny powrót i wieczne powracanie w filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Studia Filozoficzne” 1982, 11–12 oraz *Metafizyka czasu i wieczności jako filozofia człowieka w idealizmie niemieckim. Od Kanta do Nietzschego*, Toruń 1986, s. 114–131.

logiczną czy kosmologiczną, lecz stanowi element mitu. Nie chodzi więc o jej adekwatność wobec rzeczywistości (która jest — wedle Nietzschego — i tak niemożliwa), lecz o jej funkcje. A jej funkcję podstawową stanowi minimalizacja cierpienia. Innymi słowy, myślenie o czasie jako „wiecznym powrocie tego samego” usuwa — jak sądzi Nietzsche — to cierpienie, które towarzyszy przedstawianiu sobie czasu jako linii. Kwestia ta — dla podjętego tu tematu szczególnie ważna — wymaga szerszego omównienia.

Związek cierpienia z linearnym pojmowaniem czasu intrygował Nietzschego od początku jego filozoficznej twórczości. Już w *Niewczesnych rozważaniach* zwraca uwagę na fakt, że pamięć o przeszłości wraz z przekonaniem o jej nieodwracalności czyni człowieka nieszczęśliwym. „Człowiek — pisze tam — dźwiga wielkie i coraz większe brzemie przeszłości: gniecie go ona na dół lub przegina w bok, przytłacza jego chód niby ciężar niewidzialny i ciemny...”.³⁶ Rozrachunki z przeszłością nie pozwalają radować się chwilą obecną. Skoro pamięć stanowi źródło cierpienia — rozumuje „wczesny” Nietzsche — to w imię radości teraźniejszej należy zapomnieć o przeszłości. „W najmniejszym (...) i największym szczęściu — stwierdza — jest zawsze jedno, co szczęście szczęściem czyni: moc zapominania (...). Kto nigdy nie osiadł na progu chwili, zapomniawszy o całej przeszłości, (...) ten nie dowie się nigdy, co to szczęście i gorzej jeszcze: nie uczyni nigdy nic, co innych szczęśliwymi czyni”.³⁷

Te wczesne próby poradzenia sobie z cierpieniogennym stosunkiem człowieka do czasu okazały się jednak niezadowolające. Zwykłe zapominanie o tym, co było, nie usuwa bowiem cierpienia i nie wyzwala od przeszłości dopóty, dopóki nadal towarzyszy mu przekonanie o linearności czasu oraz nieodwracalności jego kierunku.

Dlatego do problemu czasu i jego związku z cierpieniem powraca Nietzsche w najbardziej dojrzałym dziele — *Tako rzecze Zaratustra*. Znajdujemy tam następujący fragment: „»To było«: oto zębów zgrzytanie i najsamotniejsza zgryzota dla woli. Bezsilna wobec wszystkiego, co już dokonane, jest wszelkiej przeszłości wrogim widzem. Bo że wola wstecz chcieć nie może, że czasu przełamać nie zdoła, ani czasu pożądlivości — tym jest woli zgryzota najsamotniejsza. (...) Że czas wstecz się nie cofnie, to rodzi jej gniew zawzięty. »To było« — tak zwie się kamień, którego wola nie zdoła potoczyć. Toczy więc kamienie zawziętości i niechęci i wywiera zemstę na wszystkim, co wraz z nią nie odczuwa zawziętości i niechęci. I tak oto staje się wola-oswobodzicielka sprawczynią bólu: na wszystkim, co cierpieć zdolne,

³⁶ F. Nietzsche: *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Warszawa 1912, s. 101.

³⁷ *Ibid.*, s. 102.

wywiera zemstę za to, iż sama cofnąć się nie może”.³⁸ Widzimy, że rozważania tu podjęte dokonują się już w kontekście mitu o woli mocy. Nietzsche pokazuje sprzeczność, jaka się pojawia pomiędzy uznaniem siebie za wolę mocy a koncepcją nieodwracalności czasu. Owa sprzeczność polega na tym, że wola mocy, zamiast myślane treści wykorzystywać jako instrumenty własnej afirmacji (autoafirmacji), traktuje ideę czasu linearnego jako prawdziwą. To zaś sprawia, że myśl o przeszłości, która przecież jest tylko zależną od woli treścią świadomości, czyni tę wolę bezsilną: osłabia ją i budzi cierpienie. Paradoxs tkwi w tym, iż wola chcąc mocy wymyśla taką ideę czasu, która ją mocy pozbawia. Paradoksalność tej sytuacji polega dodatkowo na tym, iż powoduje ona cierpienie, które przecież dzięki interpretacji świata jako woli mocy miało zostać usunięte.

Aby raz na zawsze skończyć ze wspomnianym paradoksem, aby wreszcie wyzwolić człowieka od cierpienia, jakie sprawia myśl o nieodwracalnej przeszłości i tym samym umożliwić radość w teraźniejszości, Nietzsche ustami Zaratustry powtarza propozycję wypowiedzianą już w *Niewczesnych rozważaniach*. „Przeszłość wyzwolić — nawołuje — wszelkie »było« przetworzyć w »takom ja właśnie pragnął« — oto co bym dopiero wyzwoleniem zwał”.³⁹

O tym, że owo „wyzwolenie od przeszłości” jest równoznaczne z wyzwoleniem człowieka od cierpienia ku radości, świadczy przypowieść, jaką Nietzsche zamieścił w jednym z następnych rozdziałów *Zaratustry*. Zaratustra rozmawiając z karłem snuje rozważania o czasie. Snuje je początkowo w tradycyjny sposób: ilustruje czas jako drogę przeciętą bramą. Brama jest chwilą teraźniejszą, natomiast dwa kierunki drogi symbolizują przeszłość i przyszłość. W trakcie tych rozważań Zaratustrze przychodzi do głowy coś szczególnego. Rozdział nosi tytuł: *O widmie i zagadce*. Widmo zjawia się Zaratustrze, gdy zaczął rozmyślać nad zagadką czasu. Cóż takiego on zobaczył?

„Ujrzałem — powiada — młodego pastucha, miotającego się po ziemi, dławiącego się w kurczowych podnietach, o twarzy potwornie wykrzywionej: długi czarny wąż zwiślał mu z gęby. Czyżem widział kiedykolwiek tyle wstępu i bladego przerażenia w cudzej twarzy? On spał zapewne? I wąż wpadł mu w gardziel — i wgryzł się w nią mocno”.⁴⁰ Zaratustra chciał odrzucić węża chwytając go za ogon — na nic to się jednak zdało. Wyzwolić się od węża pomogła człowiekowi dopiero myśl Zaratustry, aby wężowi odgryźć głowę. To, co się wówczas stało symbolizuje cel nietzscheańskiego mitu: „Pastuch

³⁸ Id.: *Tako rzecze Zaratustra*, s. 169–170.

³⁹ *Ibid.*, s. 169.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 193.

wszakże ugryzł, jak mu to krzyk mój radził; przegryzł dobrym kęsem! Daleko od siebie wypluł głowę węża — i skoczył na nogi. — Nie pasterz to, nie człowiek już, — przeistoczony, olśniony, co śmiał się wraz! Przenigdy nie śmiał się na świecie człowiek, jak ten się śmiał. (...) Tęsknota za owym śmiechem trawi mnie... ”.⁴¹

Sen pastucha — to okres panowania metafizyki. Wąż, który wówczas zniewolił pastucha — to symbol czasu. „Wstręt i blade przerażenie” na jego twarzy — to cierpienie, jakie sprawia czas pojmowany jako obiektywna, nieodwracalna konieczność. Próbując poradzić sobie z wężem Zaratustra początkowo targa go za ogon. Gest ten symbolizuje nieporadne próby wyzwolenia od czasu na gruncie teorii filozoficznych. Pomysł Zaratustry — to mityczna propozycja samego Nietzschego. Godne uwydatnienia jest to, że pastuch własną mocą poradził sobie z czasem-wężem; Zaratustra był tylko dawcą pomysłu. I wreszcie symbol dla nas najważniejszy: po odgryzieniu głowy wężowi, czyli uporawszy się z problemem czasu, pastuch przestał być pastuchem — dokonanie to „przeistoczyło” go z cierpiącego w radosnego, z człowieka w nadczłowieka. Natomiast wyznanie Zaratustry: „tęsknota za owym śmiechem trawi mnie” wyraża rzeczywiste intencje Nietzschego, które powodowały nim przy tworzeniu „nauki radości”.

Po tych wyprawach w sferę drobiazgowej egzegezy fragmentów *Zaratustry* powróćmy do logiki wyvodu. Otóż idea wiecznego powrotu, tak jak dwie poprzednie kategorie mityczne — wola mocy i *amor fati* — jest formułowana w celu minimalizacji cierpienia, które towarzyszyło, zdaniem Nietzschego, najpierw zachodniej metafizyce, a następnie nihilizmowi. Idea ta posiada jeszcze drugie, obok wskazanego, oblicze. Ponieważ nie jest tezą opisową, lecz elementem mitu, ma ona — jak każdy mit — wydźwięk normatywny. Jej normatywną wymowę można wyrazić w następującym imperatywie: „postępuj zawsze tak, jakby to, co uczynisz miało powracać nieskończenie wiele razy”. Nietrudno dostrzec, że taki imperatyw również ma na celu minimalizację cierpienia. Stanowi on formułę — by tak rzec — samouszczęśliwiającego się egoizmu. Przemyślenie jego konsekwencji zmusza bowiem do ogromnej dbałości o każdy bez wyjątku czyn, a jedynym „uzasadnieniem” dla tej odpowiedzialności jest apel kierowany do czyniącego, aby troszczył się o własne samopoczucie. W perspektywie „wiecznego powrotu” każde najdrobniejsze czyny i gesty nabierają wagi wieczności. Sugestywnie i trafnie charakteryzuje to M. Kundera. „Jeśli sekunda naszego życia — pisze — miałyby się powtarzać w nieskończoność, bylibyśmy przykuci do wieczności jak Chrystus do krzyża. Takie wyobrażenie jest straszne. W świecie wiecznego powrotu

⁴¹ *Ibid.*, s. 193–194.

na każdym geście kładzie się ciężar nieznośnej odpowiedzialności. Dlatego też Nietzsche nazwał ideę wiecznego powrotu najcięższym brzemieniem”.⁴²

Należy dodać, iż idea ta jest straszna tylko dla tych, którzy mają skłonność do ucieczki od odpowiedzialności. Jednak taka skłonność — jak pokazywał E. Fromm⁴³ — niesie ze sobą groźbę pomnażania cierpienia. Niebezpieczeństwo wzrasta, gdy owej tendencji do nieodpowiedzialnego traktowania swoich czynów towarzyszy przekonanie o nieodwracalności czasu. Jeśli nic się nie powtarza, jeśli czyn obecny już za moment będzie nieistniejącą przeszłością, to trudno znaleźć rację, które skłaniałyby do poważnego i troskliwego traktowania własnych uczynków. Bezpowrotna przemijalność wszystkiego nie zmusza do odpowiedzialności; wręcz odwrotnie — ułatwia, w pewnym sensie, beztroską nieodpowiedzialność. Z wyobrażeniem bezpowrotności świata — jak zauważa czeski pisarz — „łączy się esencjonalnie” pewna „moralna perwersja”: w takim świecie „(...) wszystko jest z góry wybaczone, a więc i wszystko cynicznie dozwolone”.⁴⁴ Natomiast propozycja Nietzschego odwraca perspektywę. „Idea wiecznego powrotu — zacytujmy raz jeszcze Kunderę — oznacza specyficzną perspektywę, z której sprawy wyglądają zupełnie inaczej, niż je widzimy normalnie: brak im okoliczności łagodzącej, jaką stanowi przemijalność”.⁴⁵

Funkcja tej idei wykazuje pewne analogie wobec buddyjskiej doktryny o prawie karmana.⁴⁶ Obie ukazują samonagradzający i samokarzący mechanizm każdego czynu; obydwie też, bazując na egoizmie, wykluczają możliwość moralnych wykretów: każdy mój czyn, zarówno cierpieniogenny, jak i cierpienie minimalizujący powraca do mnie — zaś egoistyczny motyw każe mi starannie unikać pierwszych na rzecz drugich. Dlatego ideę wiecznego powrotu nazwałem formułą „samouszczęśliwiającego się egoizmu”.

Idea wiecznego powrotu zamyka nietzscheańską „naukę radości”. Koncepcja nadczłowieka bowiem do tego mitu właściwie już nie należy, lecz jest jego praktycznym rezultatem. Nadczłowiekiem — wedle Nietzschego — byłby taki człowiek, który ów mit ucieleśniłby swoim własnym życiem.

Na podstawie przedstawionych analiz możemy na koniec nietzscheańską refleksję nad cierpieniem ująć w skrótowym podsumowaniu. Cierpienie czyisto cielesne jest oczywiście nieusuwalne, może być łagodzone jedynie przez medycynę. Nietzschemu chodzi zatem o cierpienie, które pojawia się wraz z faktem posiadania świadomości i ma związek ze wszystkim, co z tym fak-

⁴² M. Kundera: *Nieznośna lekkość bytu*, tłum. A. Holland, Oficyna Literacka 1985, s. 4.

⁴³ Por. E. Fromm: *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1970.

⁴⁴ Por. Kundera: *op. cit.*, s. 4.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Por. *Buddyzm*, wybór tekstów i opracowanie J. Sieradzan, Kraków 1987, s. 53–57.

tem się łączy. Takie cierpienie — jego zdaniem — jest kwestią interpretacji świata i siebie samego. Oznacza to, że może być ono minimalizowane lub potęgowane w zależności od postawy — która jest zawsze konkretyzacją jakiejś interpretacji świata — przyjętej wobec cierpienia cielesnego. Sedno nietszcheańskiej myśli sprowadza się do tego, aby cierpienie cielesne traktować jako normalny, nieusuwalny stan rzeczy, nie demonizować go i nie wyolbrzymiać przez zabiegi interpretacyjne. Zabiegiem takim wobec faktu cierpienia są zarówno wszelkie próby jego metafizycznych usprawiedliwień, jak i każda moralność o tendencjach uniwersalistycznych, formułowana zawsze z intencją kolektywnego zapobieżenia mu. Takimi interpretacjami są także wszelkie światopoglądy, które albo próbują cierpienie usensawniać w kategoriach moralnych, albo też obiecują jego usunięcie. Nietzsche wskazuje, iż wszelkie tego typu interpretacje są produktem fałszywej świadomości, która powstaje jako reakcja na lęk przed cierpieniem. Znamionuje ona dekadenta, czyli człowieka, który musi się oszukiwać, aby móc cierpienie znosić.⁴⁷ Historyczne egzemplifikacje wspomnianych interpretacji to: moralność żydowska, platonizm, religia chrześcijańska oraz wszelkie idee społeczne (anarchizm, socjalizm itp.). Ich iluzoryczność polega zaś na tym, że albo zaprzeczają życiowej oczywistości (np. teodycea św. Augustyna), albo obiecują rzecz niemożliwą — życie bez cierpienia. Wyrastają one z buntu przeciwko cierpieniu, które od życia jest nieodłączne; zatem bunt ten jest tożsamy z kwestionowaniem życia jako takiego. Nienawiść wobec cierpienia, która jest ich źródłem, sprawia, iż jako warunek swojej akceptacji muszą one propagować — paradoksalnie — cierpienie z powodu cierpienia. Wynika stąd — co Nietzsche ciągle podkreślał — że bunt przeciwko cierpieniu fizycznemu z konieczności cierpienie pomnaża. Praktyczną zatem wadę wszystkich wspomnianych idei stanowi ich odwrotne od zamierzonego oddziaływanie: chcąc cierpienie usunąć — pomnażają je. Dzieje się tak zaś dlatego, że chcąc usunąć cierpienie, trzeba usunąć życie — do tego jednak owe idee nie dążą. Pozostaje im więc tylko mścić się na życiu za to, że jest, jakie jest; a to znaczy, że nie spełnia ono życzeń dekadenta. Mechanizm, który Nietzsche tu rozpoznał jest następujący: 1) dekadent to człowiek, który buntując się przeciwko cierpieniu faktycznemu pomnaża je swoim buntem, 2) tworzy następnie, o ile jest na tyle inteligentny, dekadencje idee, które — propagowane społecznie — pomnażają liczbę dekadentów, a tym samym ilość cierpienia. Natomiast fałszywość świadomości dekadenta tkwi w tym, iż wyolbrzymione poczucie cierpienia kieruje u niego myśleniem. To zaś sprawia, iż nie dostrzega on, że krytykując życie za jego bolesność po-

⁴⁷ „» Decadents« — pisze Nietzsche — potrzebują kłamstwa — jest ono jednym z ich warunków utrzymania się przy życiu.” (*Ecce homo*, s. 64).

tępa tym samym również siebie jako żyjącego właśnie — a potępienie siebie cierpienie pomnaża. Cały ten absurdalny mechanizm wynika — jak sądzi Nietzsche — z błędnego przekonania, że samo życie może być przedmiotem oceny. Błąd ten jest zawarty w dość powszechnym poglądzie, iż cierpienie, jako fakt życia, jest złe. Kto tak twierdzi, już jest dekadentem, czyli człowiekiem, który buntując się przeciwko cierpieniu potępia życie, a więc i siebie — potęgując w rezultacie to, przeciwko czemu się buntuje: cierpienie. Tu dochodzimy do momentu szczególnie istotnego.

Otóż słynny buntownik Fryderyk Nietzsche nigdy nie buntował się przeciwko cierpieniu naturalnemu, które jest nieodłączną cechą życia.⁴⁸ Jego bunt był skierowany przeciwko kulturowym interpretacjom cierpienia życiowego, które owo cierpienie pomnażają. Taki był — jak starałem się pokazać — sens jego krytyki dotychczasowej kultury. Krytyka ta za podstawę miała od początku akceptację życia, a więc także cierpienia. Owa akceptacja dotyczyła oczywiście tylko cierpienia koniecznego, tzn. takiego, które każdy proces życia nieuchronnie ze sobą niesie. Nie była ona natomiast akceptacją tego cierpienia, które wynika z tej bądź innej interpretacji życia. Tę początkowo żywiołową akceptację życia⁴⁹ wyraża właśnie jego późniejsza, już zupełnie świadomie sformułowana, idea *amor fati*. Stanowi ona — jak sądzę — ostateczne słowo Nietzschego na temat cierpienia. Jej warunkiem — o czym była już mowa — jest interpretacja świata jako woli mocy, konsekwencją zaś — idea wiecznego powrotu.

Może ktoś zarzucić Nietzschemu, że walcząc z interpretacjami dotyczącymi cierpienia sformułował kolejną. Nic bardziej mylącego. Jego mit nie posiada żadnej z cech interpretacji krytykowanych, nie wyrasta z lęku przed życiowym cierpieniem ani nie obiecuje jego likwidacji. Intencją „nauki radości” jest, po pierwsze, wyzwolenie człowieka od wszelkich interpretacji, które pomnażają cierpienie — i w tym sensie ma ona na celu jego minimalizację (ale nie likwidację); po drugie zaś, nauka ta uczy akceptować cierpienie konieczne (*amor fati*), bo tylko taka postawa — zdaje się powiadać Nietzsche — może nas uchronić od tworzenia iluzorycznych pocieszeń cierpienie potęgujących. Po trzecie wreszcie, mając za swą podstawę nihilizm, proponowany mit nie próbuje też cierpienia w jakikolwiek sposób usensawniać.

Na pytanie, czy mit Nietzschego rzeczywiście cierpienie minimalizuje, nie ma oczywiście teoretycznej odpowiedzi. Albowiem pytanie: „jak minimalizować cierpienie?” nie jest pytaniem teoretycznym. W odpowiedzi na

⁴⁸ W *Ecce homo* (s. 86) pisze, iż „(...) ból nie jest zarzutem przeciw życiu. . .”.

⁴⁹ W pierwszej swojej książce — *Narodziny tragedii* — Nietzsche wyraźnie pochwalał wczesną kulturę Starożytniej Grecji za to, iż poprzez tragedię wyrażała ona „światopogląd tragiczny”, tzn. taki, który akceptuje życie wraz z cierpieniem (por. *Narodziny tragedii*).

nie powstają religie, mity i ideologie — ale nie teorie, które się ocenia w kategoriach prawdy i fałszu. Dlatego — jak sądzę — podjęcie tego pytania musiało doprowadzić Nietzschego do stworzenia mitu. „Sprawdzić” ten mit można tylko w ten sposób — z czego sam Nietzsche doskonale zdawał sobie sprawę — że się go zaakceptuje poprzez osobiste, praktyczne i bezwzględne zaangażowanie, jak tego zresztą wymaga każda religia, mit bądź ideologia.

SUMMARY

The paper is a presentation, based on a comprehensive survey of the whole of Nietzscheanism, of Nietzsche's views on suffering: its sources, causes, consequences and a possibility of minimizing it. Especially those conceptions of Nietzsche's were analyzed that explain the sense of his teaching on suffering, that is 1. the conception of nihilism, decadence and resentment, 2. the program of the "reversal of Platonism", 3. a critical vision of western culture and philosophy and Christianity. The analysis demonstrates that suffering according to Nietzsche is closely connected with nihilism, from which it follows that his proposition of overcoming nihilism is identical with an attempt to indicate a way of minimizing suffering. The concluding part of the paper presents and explains Nietzsche's science of joy, a particular myth that will, in Nietzsche's intention, remedy both nihilism and suffering. The main ideas of this myth were explained: the will to power, *amor fati*, the eternal return and superman. The paper closes with a short summing up of Nietzsche's views on suffering.