

Marcin Koźlecki

Przypadek Nietzschego: Filozoficzny bunt w obliczu fatum

Przeczę, jak nigdy nie przeczesano, a mimo to
jestem przeciwieństwem negującego ducha.

Nietzsche

Chętnych wszak ludzi za sobą los wiedzie,
niechętnych zaś wlecze.

Seneka

„Albowiem nie zawiera najmniejszej sprzeczności
to, że rzecz w zjawisku (należącym do świata
zmysłowego) podlega pewnym prawom, od
których ona jako rzecz lub istota sama w sobie jest
niezależna.”

Kant

A. Pesymizm i pytanie.

I. Scenopis bądź fabuła. Liryczna pieśń zwątpienia

„Zostałem rzucony w świat” – rzekłby Heidegger. „W świat przedstawienia” – dodałby Schopenhauer. Odnajduję siebie pośród wielości znanych i obcych mi zjawisk, pomiędzy którymi staram się poruszać tak, jak pozwala mi na to mój własny osąd. Zwykle błędę kierując się nim, jest on jednakże moim jedynym przewodnikiem w świecie, który jest dla mnie zagadką. Instykt, który wystarcza do tego, by mnogość odlaża swoje miejsce w życiu, pobłądził w spełnianiu swej funkcji...narodziła się filozofia. Pozwalam więc kierować sobą wiedzą zgłębioną przez tych, którzy zadaniem swym uczynili rozumowe rozpoznanie porządku panującego w świecie – porządku zarówno własnych poruszeń woli, jak i obiektywnie działających praw i zasad tego, co można zaobserwować i ująć w ramy teorii. Poddanie się władzy mądrości wykraczającej poza instykt uwalnia mnie od tragiczności bolesnej inercji, bezruchu tonącego w bólu i nierozwiązywalnych konfliktach motywów. Albowiem bezruch to śmierć. Lecz czy to Ja dążę do czegoś, czy to tylko Ja o to pytam, jak gdyby samo to dążenie nie podlegało jakimkolwiek wpływom? A kim wobec tego jest Ja? Czy to ten, kto dąży, czy ten, kto pyta? I po co pyta...zamiast dążyć?

Trudne pytania stawia sobie... - no właśnie kto? Podmiot? Ale podmiot czego? Podmiot myślenia? Ale jaki z niego podmiot, skoro to nie on decyduje czy i kiedy ma myśleć? Więc może podmiot chcenia? Ale po co stawiałby sobie on jakiegokolwiek pytania, zamiast po prostu i zwyczajnie przechodzić od jednego pragnienia i jego zaspokojenia, do

drugiego. A może pytanie to schizofrenia? Może pytać, to zawsze popadać w aporie? Czyżby zatem należało, jak pewien heraklityczny, jedynie kiwać palcem, lub podnieść kwiat jak Budda Siakjamuni, przekazując tym gestem najgłębsze sekrety swej nauki? Domena wiedzy jest labiryntem, a przypadki codzienności wskazują na to, iż jedynym celem jest z tego labiryntu się wydostać. Wydostać się, wyjść na wolność, odetchnąć świeżym powietrzem, tańczyć... Nie ma już wiedzy... Nie ma sztywnych struktur – jest... nic! Nie ma wiedzy, zatem nikt nie może o niczym wiedzieć, a zatem nie ma podmiotu wiedzy. Nie ma wiedzy o chceniu, o dążeniu, zatem, skoro nie ma o tym wiedzy, nie ma chcenia... zatem nie ma podmiotu chcenia. Jest tylko pustka, której pojąć się nie da. Ale czy jest ta pustka niczym? Czy można pomyśleć nic? Czy nic może być?

Tak to zadręcza siebie... no właśnie kto? Ktoś! Ktoś wyłoniony z mieszaniny dążeń, dyskursywnego myślenia i pragnienia spokoju. Albowiem dopóki ten ktoś jest, dopóty są pytania, dopóty jestem ja i ty, dopóty jest konflikt i nigdy niekończące się dążenie... dopóty jest rozdźwięk na Ja chcące i Ja poznające, który w przypadkach skrajnych kończy się schizofrenią. Póki co wszyscy, z bardzo niewieloma wyjątkami, jesteśmy takimi fragmentarycznymi ludźmi, którym ciągle czegoś brakuje, którzy nawet czują się częściami i widzą siebie jako stojących obok innych, a nawet twierdzą, iż są jednym z biegunów jakiegoś przeciwieństwa. Jestem biegunem! – mówi człowiek, widząc się jako biegun na przykład związku małżeńskiego, lub, co ciekawsze, biegun stosunku poznania, mianowicie podmiot poznania.

Tak podzielony, poprzecinany granicami, biegnącymi wzdłuż sztucznych, arbitralnie ustalonych trajektorii, świat jest światem dualistycznym. Nie jest przy tym zupełnie ważne, jak te granice się przemieszczają (albowiem się nieustannie przemieszczają). Dopóki jest granica, dopóty jest dwa, a nie jedno – dopóty jest cierpienie, wywołane izolacją i oddzieleniem od umiłowanego. Dopóki jest dwa, dopóty jest konflikt i wieczna wojna. „*Homo homini lupus*” powiedział Hobbes, lub, jak chciał Heraklit: „*Wojna jest matką wszystkich rzeczy i wszystkich królową*”¹. Każdy element chce, dąży, wspomagając się, na ile tylko może, swoim poznaniem. Dlatego także tylko tu, gdzie jest granica i bariera, jest miłość i wieczne pragnienie zespolenia.

Co rządzi i kieruje rozwojem tak pojętej, dualistycznej rzeczywistości? Można bowiem odczuć, iż w całokształcie naszego rozumienia ukrył się błąd – błąd, który być może trudno jest zidentyfikować, lub którego być może nie chce się zidentyfikować. Być może, jak to

¹ Heraklit z Efezu, [za:] Giovanni Reale: *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, t.1., Lublin 1999, s.96.

twierdził Nietzsche, ten błąd jest właśnie warunkiem życia, ludzkiego życia. Być może nie należy uciekać ze świata dualistycznego przedstawienia – podmiot, przedmiot, motyw, przyczyna, skutek, działanie, doznawanie i inne podobne „kategorie” mogą stanowić jedyną możliwą rzeczywistość, poza którą nie ma już nic. A może jednak coś jest? Może należy uciec?

Pytań jest wiele – odpowiedzi mało. Możliwe, że odpowiedzi nie ma wcale. Taka kondycja poszukującego jest być może uwarunkowana poprzez samą istotę pytania, na które można dawać tylko coraz to nowe odpowiedzi, ale nigdy tej ostatecznej. Parafrazując Wittgensteina, należałoby chyba powiedzieć: „Nie mów ‘musi być jakaś odpowiedź’, zadając w nieskończoność pytania, tylko *patrz*, a zniknie podział na pytanie i odpowiedź.”²

W następujących poniżej wywodach, postaram się zatem w y s w i e t l i ć znaczenie egzystencji pozostającej w schemacie dualistycznego przedstawienia. W tym celu odwołam się do teorii świata Artura Schopenhauera. Spróbuję pokazać czym on jest w jego filozofii, a także zastanowię się nad sensem i znaczeniem tak pojętej rzeczywistości. Jako dopełnieniem mojej formuły interpretacyjnej posłużę się dziełem i postacią Fryderyka Nietzsche, który w owym świecie przedstawienia stanowi właśnie biegun przeciwny wobec dzieła i postaci Schopenhauera. Uważam bowiem, iż dopiero poprzez zestawienie tych dwóch paradygmatów życia i myślenia da się dostrzec istotę całościowo pojętej rzeczywistości. Pomostem mogącym pomóc mi przekroczyć pułapki opozycji, sprzeczności i pozornej odmienności obu koncepcji, uczynię obecny w filozofii Schopenhauera wątek powszechnej determinacji/fatum oraz zagadnienie nietzscheańskiego buntu wobec życia zdominowanego przez racjonalno-pragmatyczne założenia.

II. Nieubłagana konieczność negacji? Epika bytu

Świat Schopenhauera nie jest światem złożonym, i to z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że u wszystkich jego przejawów leży ta sama zasada, którą Schopenhauer opisuje za pomocą „jednej jedynej myśli”. Po drugie można się pokusić o stwierdzenie, iż z systemu Schopenhauera nie można wyciągnąć zbytniego bogactwa wniosków. Może ten drugi powód sprawił, iż myśl Schopenhauera, w przeciwieństwie na przykład do myśli Nietzschego, nie przyciągnęła następców bądź kontynuatorów – nigdy nie powstała filozoficzna szkoła schopenhauerystów. Jedyłą zaś, aczkolwiek wyraźnie niedocenianą, zasługą jaką należy przypisać temu skądinąd genialnemu myślicielowi, jest takie rozwinięcie wątków filozofii

² Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN 2004, s. 50.

kantowskiej, które zaowocowało jednolitym obrazem świata, światopoglądem. Powszechnie mniema się, iż światopogląd ten nie ma sobie równych pod względem ekspresji postawy pesymistycznej, jednakże przy głębszym zastanowieniu się można dojść do wniosku, iż rzecz nie jest tak całkiem przygnębiająca – wątki przewijające się przez ową filozofię okazują się być nam bliższe i bardziej znane, niż sądziliśmy. Przy głębszym wczytaniu się, swego rodzaju „wzyciu się” w ową myśl, pesymizm objawia zrazu swe powszednie oblicze, nie tak odrażające jak sugerowałoby to jedynie powierzchowne zatrzymanie się przy temacie. Warto zatem przyrzeć się zagadnieniu tej „de-tonizującej” wizji świata...świata jako woli i przedstawienia.

W zasadzie jedynym elementem różniącym myśl Schopenhauera i Kanta jest pogląd na rzecz samą w sobie. Podczas, gdy dla Kanta, rzecz ta – noumenon – pozostaje czymś nieznanym, więcej: czymś pozostającym poza możliwością poznania, to Schopenhauer proklamuje jej jednoznaczne zdefiniowanie. Zrzekając się prawdopodobnie praw do wyłączności formułowania teorii na podstawie zewnętrznej obserwacji, i cedując część z nich na rzecz introspekcji – tak zwanej samowiedzy – ogłosił, iż rzeczą samą w sobie jest wola. Dokładnie ta wola, o której często ludzie się wypowiadają, mówiąc „chcę tego”, „nie chce mi się”, itd. I ten, na pozór tak niewinnie wkraczający na scenę problem, radykalnie przekierowuje dalszy rozwój Schopenhaueriańskiej myśli na tor rozważań dotyczących etyczno-metafizycznego sensu istnienia.

Wola jest wszechrealnością. Wszystko, co nie jest wolą, jest tylko jej manifestacją, zatem jest wolą...albowiem wszystko, co nie jest wolą, jest obrazem woli – przedstawieniem. Przedstawienie owo powstaje jako subiektywny ogląd w systemie poznawczym jakiegokolwiek podmiotu woli. W zależności od tego, jaki stopień rozwoju dana wola indywidualna sobą reprezentuje, jej obraz świata będzie odpowiednio rozbudowany. Wszelkie przedstawienie ma jeden cel – jak najlepiej powodować wolą w jej dążeniu do satysfakcji, zaspokojenia. Owo „najlepiej” polega na jak najbardziej precyzyjnym postrzeganiu jej wymogów oraz środków prowadzących do ich zaspokojenia. Każdy inny użytek czyniony przez nią z systemu poznawczego (nerwowego) jest aberracją, której osobliwym przejawem jest geniusz. Geniusz myśli i poznaje, według Schopenhauera, nie będąc powodowany własną wolą. Jest to, moim zdaniem, jedno z najślabszych ogniów schopenhaueriańskiej filozofii. Nietzsche, będący jej jedynym kontynuatorem, aczkolwiek również radykalnym od niej odstępą, wręcz „heretykiem”, słusznie zauważył, iż jednostka nie jest w możności realizować jakąkolwiek aktywność, niech to będzie choćby aktywność poznawcza, bez jakiegoś, choćby najgłębiej ukrytego, związku ze sobą – podmiotem chcenia, którym

jednostka według Schopenhauera po prostu jest. Nie jest zatem geniusz czymś obiektywnym, realizującym ponadosobowe cele. To prawda – osiągnięcie zamiarów, powodujących jego duchowym wysiłkiem najprawdopodobniej nie służy tylko jemu samemu. Nie można przecież zaprzeczyć temu, iż owe cele mają dla geniusza zasadniczą osobistą wartość. Samo poznanie, które on zyskuje, daje mu satysfakcję. Aby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak się dzieje, należałoby odwołać się do nietzscheańskiej koncepcji filozofa, która interpretuje poznanie jako najwyższe wzmocnienie sił życiowych. Można by może to rozumieć w ten sposób, iż początkowo sprawne myślenie przyczyniało się do sprawnego rozwiązywania wszelkich nadarzających się problemów a człowiek obdarzony wysoką inteligencją okazywał się być sprawniejszy życiowo, niż głupiec. Później jednak, być może przez przyzwyczajenie do nieustannego powtarzania wysiłku myślowego, aktywność owa stała się celem samym w sobie i poczęła sama pociągać za sobą znaczną dawkę satysfakcji, bądź jak chciałby Nietzsche, poczucia mocy.

Dlaczego jednak piszę o geniuszu? Albowiem na jego przykładzie najwyraźniej uwidacznia się różnica między podmiotem woli i podmiotem poznania. Podczas, gdy ten drugi jest tylko wykwitem, owocem pierwszego, to jednak w znacznym stopniu uniezależnił się od niego. Ta swoista autonomia prowadzi jednak w niektórych wypadkach do poważnych zaburzeń w sprawnym funkcjonowaniu jednostki. To prawda, że tylko poprzez uczestnictwo w podmiocie poznania, jednostka może stać się obiektywna, to znaczy widzieć siebie jako jeden spośród elementów w swoim własnym przedstawieniu. Przez to jednak zobiektywizowanie siebie, czyli siebie jako woli także, może dojść do podważenia zasadności własnych dążeń. Podmiot woli zostaje w ten sposób znacznie wyhamowany, a czasem wręcz zatrzymany zupełnie. Wówczas następuje jego destrukcja. Poważnym zagadnieniem jest kwestia, w jaki sposób dochodzi do tego sabotażu, gdzie narzędzie – podmiot poznania – zwraca się przeciw swojemu twórcy – podmiotowi woli. Dogłębną analizę tego problemu przeprowadził Nietzsche w „Z genealogii moralności”. Jest to kwestia istotna także dla niniejszej rozprawy. Jej rozwinięcie będzie się jednak odbywać stopniowo.

Z powyższych wywodów nie wynika jednak dotychczas twierdzenie o tym, iż istotą świata jako woli i przedstawienia miałyby być cierpienie. Interesująca interpretacja tego problemu pochodzi jeszcze z czasów archaicznych, z mitu o rozszarpanym Dionizosie. Rozszarpanym, rozczłonkowanym, pozbawionym jedności. W wielu, sprzecznych często ze sobą wersjach tego mitu, motyw rozczłonkowania pojawia się jako symbol cierpienia. Najpierw cierpienia samego Dionizosa, a później cierpienia świata jako takiego. Oto, jak w nieco innym świetle przedstawia dionizyjski wątek Giorgio Colli: „*Kiedy Dionizos patrzy w*

lustro, nie ogląda w nim siebie, ale odbity świat. Zatem świat, ludzie i rzeczy tego świata nie mają realności same w sobie, a są jedynie wizją boga”³. Są wizją boga. Bogiem jest wola. Wizja, sen to przedstawienie. Zadziwiające, jak podobne wątki przewijają się przez najbardziej odległe kultury. Motyw snu, Mai, jest przecież obecny także w filozofii indyjskiej. Widać więc zasadnicze przekonanie o związku cierpienia z wielością. Zadziwiające, iż nawet chrześcijaństwo postawiło na piedestale jedność, na przykład jednego Boga, lub motyw zjednoczenia, *unio mystica*, która dana była poszukującemu mnichowi, czyli *monachos* – co znaczyło: ten, który poszukuje jedności samemu, w pojedynkę.

Zdaje się, iż widać już, na czym mogłoby polegać cierpienie. Wola, która jest jednością, potrzebuje przedstawienia jako katalizatora swych własnych aktów. Przedstawienie jest jednak dualistyczne, zatem wola zostaje ciągnięta przez przedstawienie w przynajmniej dwóch różnych kierunkach – zostaje rozrywana. A rozrywanie jest bólem, dobrze widać to podczas tortur. Zwracając uwagę na to, iż fakt jedności woli bycia kierowaną przez pluralność przedstawienia jawi się jako jedyna możliwa kondycja rzeczywistości w ogóle, można w prosty sposób dojść do wniosku, że jedyną realnością w tym świecie jest cierpienie. Dopóki zatem, kierując swym chceniem, pozostaje się w obrębie przedstawienia, dopóty jest się pogrążonym w świecie, którego prymarną realnością jest rozterka, z rzadka przerywana momentami chwilowego ukojenia. Dopóki wola jest motywowana zewnątrz, przy czym zewnętrzny jest zawsze tylko obraz woli – przedstawienie, to znaczy: dopóki decyduje ona w oparciu o coś, co się w owym przedstawieniu jawi, dopóty porusza się w kółko, nie odnalazłszy swego właściwego dobra, o którym tak pisał Arystoteles: *„Jeśli tedy działanie ma jakiś cel, którego pragniemy dla niego samego i ze względu na który pragniemy też wszystkich innych rzeczy, jeśli więc nie wszystko jest przedmiotem naszego dążenia ze względu na coś innego (w tym bowiem wypadku rzecz szłaby w nieskończoność i pragnienie nasze stałoby się próżnym i daremnym), to oczywista, że taki cel jest chyba dobrem samym przez się i dobrem najwyższym*”⁴.

Pierwszym podejściem do zadania zerwania zasłony Mai i wyzwolenia się z zakłętą kręgu cierpienia była próba samego Schopenhauera. Nie pomyliłby się jednak ktoś, kto uznałby rezultat tej próby za jedynie wąty płomyk nadziei. Drugim było podejście Nietzschego. Dopiero on zmierzył się z postawionym problemem w sposób godny samego Edypa. Problem jednak go przerósł – Nietzsche oszalał. Jednakże myśli, które przedtem zanotował, mogą wskazać następcom do połowy już wydeptany trakt. Zanim jednak pokuszę

³ G. Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. S.Kasprzysiak, Oficyna Literacka, Kraków 1997, s.41.

⁴ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, [za:] G.Reale, dz. cyt., s.477.

się o przeanalizowanie tego desperackiego ataku, będę musiał jeszcze odwołać się do Schopenhaueriańskiej teorii wszechdeterminacji.

B. Optymizm i nadzieja.

III. Fatum, czyli paradoks podmiotu.

Wola, według Schopenhauera, działa z bezwzględną koniecznością na wszystkich szczeblach swej obiektywizacji. Należy ciągle mieć na uwadze, iż mówić o czymkolwiek, a zatem o przedmiocie, można odwołując się tylko do poglądu głoszącego, iż świat dany poznawczo może być jedynie w przedstawieniu. Poza przedstawieniem nie ma żadnej wiedzy, gdyż nie ma podmiotu i przedmiotu. Skoro zatem wola jawi się jako działająca z bezwzględną koniecznością, to wszelkie tego poznanie musi być uwarunkowane formą samego przedstawienia. I tak rzeczywiście u Schopenhauera jest. Powszechna przyczynowość rzeczywiście jest, obok czasu i przestrzeni, subiektywną formą wszelkiego możliwego przedstawienia. Przyjmując jednak, iż ów świat reprezentacji jest dziedziną, w której bez wyjątków panuje prawo powszechnej przyczynowości, Schopenhauer jako przykładowy kantysta, przypisuje domenie rzeczy samej w sobie wolność.

Zasadniczym twierdzeniem Schopenhauera staje się wręcz obrazoburczą myśl, odwracająca dotychczasowy porządek rozumienia, iż to właśnie nie w działaniu, *operari*, jesteśmy wolni, lecz że wolni jesteśmy jedynie w *esse* i w *essentia*! Nic zatem nie może działać inaczej, niż dyktuje mu jego własna istota, którą w przypadku człowieka jest jego charakter, czyli swego rodzaju dominująca tendencja woli. W rozprawce konkursowej „O wolności ludzkiej woli” Schopenhauer „ostatecznie” rozprawił się z obrońcami wolności wyboru i działania. Pokazał mianowicie, jak na wszystkich szczeblach obiektywizacji woli – począwszy od przedmiotów nieożywionych, poprzez rośliny, zwierzęta, aż po człowieka – wszelka czynność jest ostatecznie zdeterminowana przez powszechne prawo przyczyny i skutku. Myśl owa sięga aż po uznanie tak daleko idącej konieczności owego prawa, iż twierdzi się, że znając dany, dowolny stan świata w pewnym momencie oraz charakter pierwszego ruchu, można ze stuprocentową pewnością przewidzieć bieg wszystkich przyszłych przypadków w nieskończonym odcinku czasu.

Widać więc wyraźnie, w jaki sposób z przyjętego determinizmu rodzi się pojęcie fatum, którego Schopenhauer wyróżnia dwa rodzaje: fatalizm ślepy oraz fatalizm transcendentny. Pierwszy jest zwykłym determinizmem, w którym przyczyny sprawcze kierują światem przedmiotów realnych tak, aby doszło do osiągnięcia koniecznych skutków.

Fatalizm transcendentny charakteryzuje się natomiast dodatkowo przyjęciem pewnego zamysłu, kryjącego się za tą żelazną ręką konieczności, zakłada zatem istnienie pewnego celu, ku któremu wszystko miałoby zmierzać. Niezmiernie ciekawą myśl inicjuje Schopenhauer następującymi słowami: „Przy założeniu owego transcendentnego fatalizmu staje nieraz przed oczami najosobliwsze ze wszystkich widowisko, mianowicie kontrast pomiędzy jawną fizyczną przypadkowością pewnego zdarzenia i jego moralno-metafizyczną koniecznością, której jednak nigdy nie da się zademonstrować, można ją raczej tylko sobie wyobrazić.”⁵

Dziwnym bowiem trafem zdarza się nam często tak, iż to, czego najbardziej się obawialiśmy, to, czego najbardziej chcieliśmy uniknąć, okazuje się przy pewnej późniejszej retrospekcji zdarzeniem mającym doniosłą rolę dla całego naszego życiorysu. Wydaje się nam wówczas, iż to jakby jakaś moc, opatrność, pokierowała wszystkimi przypadkami, tak aby został osiągnięty ten właśnie, a nie inny, skutek! To właśnie przyznaje Schopenhauer, mówiąc: „Nie byłoby już wątpliwości, że niezależnie od tego, iż tok zdarzeń ukazuje się jako czysty przypadek, w gruncie rzeczy przypadkiem nie jest, lecz raczej same te wszystkie przypadki mieszczą się w głęboko ukrytej konieczności, której sam przypadek jest jedynie narzędziem.”⁶

W jaki sposób można rozumieć fakt, o którym jeszcze raz tak pisze Schopenhauer: „Moc taka, przewijając się niewidzialną nicią przez wszystko, nawet przez to, w czym nie ma żadnego związku przyczynowego, musiałaby wszystko tak połączyć, by zbiegło się w pożądanej chwili. Panowałyby zatem do tego stopnia nad zdarzeniami rzeczywistego życia, jak poeta nad zdarzeniami swego dramatu, przypadek zaś i błąd, które głównie i bezpośrednio ingerują, zakłócając regularny, przyczynowy bieg rzeczy, byłby zwykłym narzędziem jej niewidzialnej ręki.”⁷, a moc taka zaś „wyrasta ze wspólnych głębokich korzeni konieczności i przypadkowości”⁸? Niezmiernie błyskotliwą obserwacją, rzucającą jasne światło na tok wyводу o owym transcendentnym fatalizmie, jest zauważenie przez Schopenhauera faktu, iż charakter osoby, który jawi się jako coś metafizycznie koniecznego, jako coś, co nie mogłoby być inne, jest w gruncie rzeczy efektem całkowicie fizycznie przypadkowego wzajemnego spotkania i połączenia dwóch, obcych sobie uprzednio ludzi: jej ojca i matki. Czyż nie jest to paradoksalne – będąc koniecznie takim, jakim się jest, jest się w gruncie rzeczy jedynie produktem przypadku? Spróbuję teraz pokrótce naszkicować zarys owego problemu.

⁵ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena.*, Przeł. J.Garewicz, Wydawnictwo naukowe PWN, 2002, s. 265.

⁶ Tamże, s. 257.

⁷ Tamże, s.265-266.

⁸ Tamże, s.266.

Głównym założeniem Schopenhaueriańskiej teorii woli jest myśl, iż charakter człowieka jest absolutnie niezmienny i dlatego jego reakcje na zewnętrzne okoliczności są całkowicie zdeterminowane. Okoliczności zewnętrzne są jednak przypadkowe. Ale czy na pewno? Jeżeli człowiek, będący pewnym złożonym systemem, posiada raz na zawsze ustalony charakter, to należy chyba domniemywać, iż każdy inny system posiada także swój stały charakter. Przeprowadzając w ten sposób rozmaite podziały w obrębie rzeczywistości (przy założeniu konieczności charakteru jakiegokolwiek systemu) dochodzimy do wniosku, że wszystko jest konieczne. Nie ma zatem żadnych przypadkowych okoliczności, ponieważ dwa, pozornie zupełnie przypadkowe zdarzenia można objąć jednym systemem, a wówczas są one już konieczne. W ten sposób cofając się od przypadków empirycznych do coraz wyższych, unifikujących zasad, można (jak wierzyła cała dotychczasowa metafizyka) dojść do zasady ostatecznej, która spajałaby wszystko, łącząc je w jeden wielki system połączony zależnościami koniecznymi. Wówczas żadne dwa zdarzenia nie byłyby wobec siebie przypadkowe, lecz byłyby powiązane wspólną formułą, kryjącą się poza zjawiskami (w rzeczy samej w sobie). Wola, która obiektywizowałaby się z taką bezwzględną koniecznością, musiałaby zawierać w sobie immanentny logos, który rządziłby przedstawieniem za pomocą swej wewnętrznej logiki. Jaki cel miałaby tak nieustannie poruszająca się wola? Od razu widać, iż konieczność i realizacja owej konieczności, nie ma na celu służyć indywidualum, lecz wyłącznie całości. Co wymuszałyby taki, a nie inny rozwój wypadków w świecie przedstawienia, pozostaje zagadką. Zamiast tego warto się zastanowić nad postawą człowieka w świecie rządzonym przez fatum.

Pierwsze pytanie, jakie nasuwa się w obliczu determinizmu, brzmi: jaki cel miałyby całe ludzkie życie, gdyby przyjąć, iż człowiek rzeczywiście nie ma wolnej woli, a zatem jest tylko aktorem odgrywającym z góry powierzoną mu rolę? Nie ma wątpliwości, iż rodzaj odpowiedzi na to pytanie może decydująco wpłynąć na osobę, która z wystarczającą jasnością zdała sobie z niego sprawę. W przypadku przyjęcia całkowitego ubezwłasnowolnienia, jakie wynika z uznania owej koncepcji – gdy człowiek przestaje się uważać za *agens*, a zamiast tego zaczyna postrzegać się jedynie jako medium aktywności, której nie rozumie – mogą w nim zajść dwie przeciwstawne reakcje, mianowicie albo wyraźne wzmożenie intensywności swego działania, jak gdyby doszło do odjęcia znacznego ciężaru występującego pod postacią odpowiedzialności za swe własne życie i szczęście, albo zanegowania wszelkiej aktywności pod wpływem uczucia beznadziejności swego położenia. Innymi słowy, osoba ta może albo „dać się ponieść” przypadkom – traktując jako równie niezależne od niej, co zdarzenia świata zewnętrznego, akty własnej woli; albo, w przekonaniu, że niemożność powodowania swym

własnym postępowaniem jest zbyt mocnym argumentem przeciwko samemu temu postępowaniu, zanegować zupełnie swoją aktywność. Można by, jak sądzę, pierwszą postawę wobec problemu utożsamić ze stosunkiem do rzeczywistości Nietzscheańskiej postaci nadczłowieka, natomiast drugą ze stanowiskiem samego Schopenhauera, to znaczy z negacją rzeczywistości doświadczalno-przedstawieniowej. Schopenhauer pisze wprawdzie o zanegowaniu samej woli, jednakże fakt, iż chodzi mu wyłącznie o wolę motywowaną elementami przedstawienia, stanie się niebawem jasny na podstawie wywodów, które zamierzam przeprowadzić.

Paradoks działania w obliczu determinacji polega na tym, iż wola ma skłonność do bycia powodowaną motywami należącymi do świata przedstawienia. Że jednak światem przedstawienia w pełni dysponuje jedynie podmiot poznania, a nie woli, to prowadzi to do owej antynomicznej tezy o niepełnej współmierności woli i reprezentacji. Niekompatybilność obu porządków wynika z przeoczenia przez podmiot poznania faktu, iż motorem jego aktywności nie jest on sam, lecz stojący za nim podmiot woli. Motywując swe działania elementami świata przedstawienia, podmiot poznania „wierzy”, iż konkretny wybór ma swoje konieczne uzasadnienie w obrębie tegoż świata. Nie jest on jednak świadomy tego, że akt wyboru jest wolny i nie ma żadnego związku ze światem przedstawienia – spośród wielu łańcuchów możliwych zdarzeń, zapoczątkowanych przez konkretny akt wyboru, każdy mógł się zdarzyć – a fakt, iż zdarzył się ten oto, wskazuje zarówno na jego fizyczno-przedstawieniową konieczność, jak i na jego metafizyczną dowolność – tzn. eksplikacja zdarzenia poprzez wskazanie jego przyczyny w obrębie świata zjawiskowego przeocza możliwość uznania zupełnej tego czynu dowolności, gdy chceć go pojąć jako metafizyczną, pod-zjawiskową kontyngencję.

Ten punkt paralelności owych dwóch opozycyjnych porządków – wolności i determinacji - wydaje się być kluczowy dla jakiegokolwiek próby rozwiązania problemu ludzkiej aktywności. Naszkicowany powyżej zarys problemu działania da się doskonale zrozumieć na przykładzie Nietzscheańskiego buntu wobec założeń filozofii pragmatyczno-racjonalistycznej. Przedstawiając podane przez Nietzschego rozwiązanie problemu bycia, będę argumentował za tym, iż Schopenhauer pomylił się mówiąc o nie-wolności woli. Twierdząc, iż wola jest motywowana przedstawieniem, to zaś jest objęte subiektywną formą powszechnej przyczynowości sprawczej, dowiódł tylko tego, iż t ł u m a c z y ć (!) akty woli można jedynie w oparciu o subiektywną formę powszechnej przyczynowości sprawczej. Nie dowiódł jednak wcale, iż sama wola (przy abstrahowaniu od jej zależności od świata

przedstawienia) nie jest wolna. Jak bowiem mówi Kant: „*Albowiem niezależność od skłaniających przyczyn świata zmysłowego [...] jest wolnością*”⁹.

IV. Nadczłowiek, czyli bunt przeciw konieczności.

Jak to już było wspomniane przeze mnie wcześniej, dwie opozycyjne postawy wobec problemu determinizmu określają dwa stanowiska wobec rzeczywistości jako takiej. Uznanie, iż nie chce się być aktorem, odgrywającym na scenie życia swoją małą, z góry przydzieloną rolę, prowadzi prostą drogą do stanowiska Schopenhaueriańskiego, to znaczy do negacji rzeczywistości. Akceptowanie natomiast stawania się, choćby podmiot woli *n i e j a w i ł s i ę* jako *agens*, definiuje postawę afirmatywną. Jest to postawa, którą, poprzez swą długą intelektualną wędrówkę, pojął i proklamował Nietzsche. On to bowiem twierdził, iż afirmacja stawania się, przypadku (który, jak to pokazałem wcześniej, nie musi być wcale „przypadkowy”), a także konieczności naszych reakcji na zdarzenia świata, jest dziełem jednostki silnej, która nie poddaje się rozpaczce w obliczu konfrontacji z owymi „faktami”. Dopełnieniem jego teorii, sumującej w kilka zdań całą jego postawę, jest myśl o wiecznym powrocie: „*A gdyby tak pewnego dnia lub nocy jakiś demon wpętnął za tobą w twą najsamotniejszą samotność i rzekł ci: ‘Życie to, tak jak je teraz przeżywasz i przeżywałeś, będziesz musiał przeżywać raz jeszcze niezliczone jeszcze razy; i nie będzie w nim nic nowego, tylko każdy ból i każda rozkosz, i każda myśl i westchnienie, i wszystko niewymownie małe i wielkie twego życia wrócić ci musi [...] Czy nie padłbyś na ziemię i nie zgrzytał zębami, i nie przeklął demona, który by tak mówił? Lub czy przeżyłeś kiedy ogromną chwilę, w której byś mu rzekł: ‘Bogiem jesteś i nigdy nie słyszałem nic bardziej boskiego’.*”¹⁰ Myśl o wiecznym powrocie nie musi być jednak koniecznie interpretowana jako miernik wewnętrznej siły człowieka. Takie rozumienie byłoby reaktywnym, sprzecznym z Nietzscheańskim zamiarem, zwieńczeniem jego filozofii. Nie chodzi bowiem o to, by oceniać to, co już zostało dokonane – skutkiem takiego postępowania może być co najwyżej negacja, destrukcja i pogńębienie tego, co się w ten sposób ocenia, choćby był to podmiot samooceny. W przypadku problemu wiecznego powrotu, należałoby raczej mówić o przyszłościowym aspekcie owej myśli, to znaczy o jej zdolności do mobilizowania, aktywizowania jednostki i popychania jej ku pełniejszemu życiu. Innym błędem, jaki z kolei można by popełnić wychodząc od tego już punktu, byłoby twierdzenie, iż mobilizacja owa polegać ma na zimmoralizowaniu jednostki, na uczynieniu jej anarchistyczno-samowolną w jej dążeniu do

⁹ I. Kant. *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001, s. 68.

¹⁰ F Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s.179.

hedonistycznej rozkoszy. Znowu uważam, iż właściwe rozumienie zasadzałoby się raczej na bardziej filozoficznym przyjęciu, iż możliwy jest wpływ na bieg przypadków – w przeciwnym razie czym, poza pustym frazesem, byłoby te kilka zdań o wiecznym powrocie? Aby fragment ów miał jakąkolwiek wartość performatywną, trzeba koniecznie założyć, iż (wyzolowawszy je uprzednio z całości) życie człowieka, który nie napotkałby tej myśli, różniłoby się od życia tego samego człowieka, który miał okazję z nią się zetknąć. Tylko w ten sposób można wykazać moc sprawczą owej „przepastnej”, afirmatywnej wizji. Gdzieś zatem musi tkwić element wywołujący zmianę jakościową w osobie, która się w nią „wżyła”: „*Gdyby myśl ta uzyskała moc nad tobą, zmieniłaby i zmiażdżyła może ciebie, jakim jesteś.*”¹¹

Twierdzę, że elementem tym jest zrozumienie poglądu głoszącego, że życie człowieka nie jest zdeterminowane (inaczej bowiem myśl o wiecznym powrocie nic by nie znaczyła!), i że jednostka może je kształtować zgodnie z własną twórczą aktywnością, będącą owocem wolności. Twórczość ta polega na wkroczeniu porządku wolności w porządek determinacji i nadaniu przez ten fakt temu ostatniemu nowego kierunku. Determinacja bowiem polegać miała, według Schopenhauera, na tym, iż wszystkie uczynki woli jako rzeczy samej w sobie są motywowane odpowiednimi elementami przedstawienia. W ten sposób, przy założeniu, że jedno przedstawienie determinuje drugie, można by przewidzieć faktyczny bieg świata tak dalece naprzód, jak to tylko byłoby potrzebne.

Istnieją jednakże przypadki, w których wola nie pozwala, aby przedstawienie kierowało jej działaniami, a działa ze względu na siebie samą. O tym właśnie mówił Kant, pisząc o jej autonomii; obecny wywód ma jednak nieco inny odcień znaczeniowy. Piękną i sugestywną ilustracją wkraczania wolności w konieczność są słowa Nietzschego: „*I z tej tajemnicy zwierzyło mi się życie samo: ‘Patrz, jam jest tem, co się zawsze samo pokonywać musi.*”¹² Życie musi się pokonywać, to znaczy wola (sama, w abstrakcji od przedstawienia) musi pokonywać siebie jako taką, która funkcjonuje w bliskości i zależności od przedstawienia: „*...i zaprawdę, gdzie bywa zanik i liści opadanie, spojrzysz! Tam oto życie w ofierze się daje – w zamian za moc!*”¹³ Motywowane przedstawieniem działania mają charakter nietwórczy, reaktywny, niewolniczy. Prawdziwy twórca zatem, według autora *Zaratustry*, jest wolny w swej działalności – wolny od władzy tego, co mu się przedstawia – widzi on oczyma duszy, a to co postrzega, nie zawsze pokrywa się z tym, co ukazują mu jego zmysły. Silny duch, znaczy: silny rozum. Czyż już Heraklit nie nauczał, wskazując na słabość

¹¹ Tamże.

¹² F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Zyski i S-ka, s. 103.

¹³ Tamże.

poznania zmysłowego: „*Od wszelkich danych ze wzroku, słuchu i percepcji, te <niejawne> ja bardziej cenię*”¹⁴; a także: „*Złymi świadkami dla ludzi to oczy i uszy tych, którzy mają dusze barbarzyńców*”¹⁵. Przedstawienie zatem rodzi *doxę*, mniemanie, i opieranie na nim swego działania prowadzi do błędu i cierpienia. Mędrzec, twórca, jest szczęśliwy, i to dlatego, że wyrwa się ze schematu determinacji, a zamiast tego daje się powodować rzeczą samą w sobie, wolą, która z kolei kieruje się swoim własnym logosem. Spójrzmy jeszcze raz na ów fragment z Nietzschego: „*Życie w ofierze się daje – w zamian za moc!*”. Według jego autora, wewnętrznym logosem woli byłaby zatem moc. Ona to określałaby całokształt wewnętrznego rozwoju świata, którego zmysłowa reprezentacja byłaby tylko mylącym odbiciem. Wydaje się, iż przekroczenie granic eksplikacji rzeczywistości jako koniecznie uwarunkowanej przez przedstawienie musi faktycznie rządzić się niejasną zasadą wzmożenia mocy. Nietzscheańska koncepcja woli mocy najlepiej ujawnia swą zasadność (o paradoksie!) w odniesieniu do świętych i ascetów – walczą oni z tym, co zmysłowo łądzi ich jako godne pożądaniami i prawdziwe. Należy chyba przypuszczać, iż coś w zamian zyskują – nikt nie odmawiałby sobie wszystkich przyjemności i zaspokojenia pragnień dla samej tylko abstrakcyjnej zasady. Twierdzenie Nietzschego jednak, iż święci czyniąc ascezę oczekują nagrody na tamtym świecie, nie do końca pokrywa się z jego własną koncepcją woli mocy. Jeżeli nawet żyją oni nagrodą oczekującą na nich po tym życiu, to nie jest to zwykle przekonanie intelektualne, nie mające żadnych konsekwencji w emocjach, lecz raczej powinna to być wiara wzmacniająca, podnosząca „ogólny poziom mocy”.

Pulsacja woli, rządzonej logiką siły, jest hipotezą, której zweryfikować nie można. Uznanie jej pozwala jednakże zrozumieć wiele zachowań, pozornie nieracjonalnych, szalonych, których tłumaczenie w kategoriach przyczynowości nigdy nie zakończyło się sukcesem. Nietzsche jako pierwszy zauważył konieczność istnienia, a co za tym idzie – wtórną potrzebę wyjaśnienia tego typu zjawisk. Więcej: uznał zachowania nieracjonalne, nie poddające się predykcji, za stojące wyżej w hierarchii godności od zachowań kierujących się pożytkiem i względem na utrzymanie przedstawienia w jak najbardziej stabilnym stanie. Na tym odwróceniu hierarchii wartości opierała się cała, przeprowadzona przez niego, krytyka moralności mieszczańskiej, pragmatyczno-racjonalnej. Jak zatem możliwe jest urzeczywistnienie Nietzscheańskiej wizji życia? Jest kilka punktów, stanowiących niejako kamienie milowe owego procesu, które warto po kolei prześledzić.

¹⁴ Heraklit z Efezu, fragm. 35, przeł. M. Wesoły.

¹⁵ Tenże, fragm.36.

Każdorazowy stan świata przedstawienia jest petryfikowany panującymi sędami i obowiązującymi wartościami. Nie da się przed tym uciec. Utwierdzenie naocznej rzeczywistości jest dziełem człowieczego lęku i pragnienia ustabilizowania osiągniętego chwilowo zadowolenia. Nie baczy się przy tym, iż zmieniane okoliczności nie poddadzą się za każdym razem owym schematom. Do takiego wniosku dochodzi się później, po fakcie, gdy okazało się, iż wypracowane wcześniej standardy reagowania nie sprawdziły się w odniesieniu do nowej sytuacji. Tutaj jawi się po raz pierwszy zwodniczość przedstawienia – zewnętrznie, zmysłowo oglądane zdarzenie, niczym na pozór nie różni się od poprzedniego, w przypadku którego wykształcone zachowania przyniosły sukces i radość. Zastosowawszy jednakże owe standardy do sytuacji nowej, okazuje się, iż nie utrafiło się w rzeczywistość. Coś gdzieś poszło źle. Co? – nie wiadomo.

Naturalną reakcję obronną na postawioną właśnie tezę o łudzącej pewności petryfikacji rzeczywistości, najkrótszą drogą i w sposób naturalny poddaje buddyzm, który zachęca (przynajmniej w pewnych swych odmianach) do zawieszenia wszelkich sądów. Podobną tezę wygłasza Jezus z Nazaretu, kiedy odciąga swych wyznawców od oceniania innych. Nietzsche natomiast idzie nieco inną drogą. Gorszą, jak mi się wydaje. Niewłaściwą. Głosi bowiem, iż ratunkiem przed poddaniem się władzy panujących opinii wartościujących, jest ich destrukcja, przy czym na miejsce pogrzebanych wartości trzeba stworzyć nowe: *„Tablica dóbr wisi ponad każdym narodem. Patrz, oto jest tablica jego przewyciężeń; patrz, oto głos jego woli mocy. [...] Zmienność wartości to zmienność tworzącego. Niszczy zawsze, kto twórcą być musi.”*¹⁶ Tak oto Nietzsche stwarza pole dla „wojen o myśli” – gdy stare wartości stają się zmurszałe i poczynają uwierać wschodzące pokolenie, wówczas niszczy je ono, a na ich miejsce ustanawia swoje sądy. Faktycznie: tak pojmowany świat musiałby być ową heraklitejską wieczną wojną.

Istnieje jednakże nieco inne podejście do Nietzscheańskiego problemu wartości i wartościowania. Możliwe jest bowiem ostateczne zburzenie petryfikujących rzeczywistość sądów, jednakże nie jest koniecznością, aby na miejscu tego, co odeszło, ustanawiać natychmiast coś równorzędnego pod względem formy, a różniącego się jedynie materią czy treścią. A tak właśnie uprzednio przedstawiała się „samoprzewyciężająca się rzeczywistość” Nietzscheańska. Możliwe jest bowiem stworzenie takiej formy wartości, która niejako wymuszałaby wolność i niczym nieskrępowaną twórczość. Zadanie przemienienia rzeczywistości przesuwają się zatem z wysiłku nigdy niekończącego zmieniania się materii

¹⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 51-52.

sądów, na próbę ostatecznej zmiany formy tychże sądów. Zmiana formy umożliwiłaby być może taką aktywność żywiołu wartościotwórczego, przy której okazałoby się, iż nie zachodzi potrzeba nieustannej destrukcji i sukcesywnie następującej kreacji. Zburzenie starej struktury prowadziłoby zatem do stworzenia nowej, ale takiej, w którą wpisana byłaby immanentnie wolność – takiej struktury, która *d e t e r m i n u j e w o l n o ś ć* ! Jest to niezwykle ciekawy wątek – czy możliwe jest takie określenie świata przedstawienia, aby swobodna, nieuprzączynowiona aktywność woli mogła manifestować się w sposób zrozumiały i nie budzący szoku, jak to ma miejsce obecnie, w przypadku na przykład chorych psychicznie?

Nietzsche, który tak często sam sobie przeczy (nawet w jednym i tym samym dziele), także i tym razem dostarcza nam swoistej możliwości i klucza dla takiej interpretacji jego filozoficznych zamierzeń. Oto jego profetyczne słowa: „*O tak, Zaratustro, prawdę tyś mi rzekł! Zaniku swego pożądałem, gdym ku wyżynom chęcią zmierzał, a tyś jest piorunem, którego wyczekiwałem!*”¹⁷ Co to znaczy, iż ów młodzieniec rozmawiający z Zaratustrą pożywał zaniku? Wszakże nie pożywał śmierci! Czyż nie jest to przypadkiem religijny motyw zgaśnięcia własnego ego, po zajęciu którego jednostka wolna od samej siebie, od swych własnych sądów, oddycha świeżym, krystalicznie czystym powietrzem wolności? Czy fragment ów nie wskazuje na możliwość zaprzestania drenującego siły witalne ciągłego oceniania rzeczywistości. Czy Nietzsche nie jawi się jako gryzący własny ogon, gdy konfrontujemy to zdanie z wypowiedzianym także przez Zaratustrę passusem: „*Przeto zwie się człowiek, czyli oceniający*”¹⁸?

Założmy więc, że dysponujemy dwoma różnymi sposobami podejścia do kwestii sposobu poradzenia sobie z typowo ludzkim wysiłkiem językowego nazywania świata. Podsumowanie Nietzscheańskiej próby mogłoby zatem streścić się w następujących krokach: dwa pierwsze etapy odysei wywalczenia ludzkiej wolności są określane jako reakcja. Pierwszą formą reakcji jest prosta odpowiedź na wymogi danego elementu przedstawienia, w postaci wyprodukowania jego skutku. Drugą jej formą jest bunt, to znaczy zwrócenie się przeciwko działającej przyczynie z zamiarem zniszczenia jej. W ten sposób motywowany każdorazowo elementami przedstawienia łańcuch przyczynowy zostaje przerwany aktem rebelii, która pozostając ciągle w schemacie reakcji, jest jednakże pierwszym krokiem wkroczenia wolności w świat przedstawienia. Trzecim i ostatnim etapem na drodze ku wyswobodzeniu podmiotu jest nie-motywowany zewnętrznie akt spontanicznej twórczości. Jest on inicjowaniem nowego łańcucha przyczynowego, który będzie się rozwijać do

¹⁷ Tamże, s.37.

¹⁸ Tamże, s.51.

momentu, aż nowy akt kreacji nie położy mu kresu i nie rozpocznie nowego etapu w życiu woli. Taka konstrukcja podróży podmiotu, prowadząca do tego, co Heidegger nazywa prześwitem bycia, zostaje w przepiękny sposób zobrazowana w opisie trzech przemian ducha:

„Nazwę wam trzy przemiany ducha: jako duch wielbłądem się staje, wielbłąd lwem, wreszcie lew dziecięciem. [...]

Cóż jest ciężkie? – pyta juczny duch i klęka jako wielbłąd, aby go dobrze obładowano. [...]

Wszystko to najcięższe bierze na siebie juczny duch i jako wielbłąd, co na pustynię podąży, tako śpieszy i on na swą pustynię.

Lecz na samotnej pustyni dzieje się druga przemiana: lwem staje się tu duch, wolność pragnie sobie złupić i panem być na własnej pustyni.

Ostatniego swego władcy szuka on tutaj: wrogiem chce być, jako i Bogu swemu ostatniemu; z wielkim smokiem chce się o zwycięstwo potykać.

Czymże jest ów wielki smok, któremu duch jako panu i Bogu ulegać nie chce? „Musisz” zwie się ów smok. Lecz duch lwa mówi „chcę”. [...]

Tysiącletnie wartości lśnią się na tych łuskach. I tak oto przemawia najpotężniejszy ze wszystkich smoków: - Wszelka wartość rzeczy, ta na mnie błyszczycy. Wszelka wartość stworzoną już jest, a wszelką stworzoną wartością jam jest. Zaprawdę, nie powinno być więcej „ja chcę!” [...]

Lecz powiedzcież mi, bracia, cóż zdoła dziecię, gdzie lew nawet nie podolał? Czemu lew drapieżny dziecięciem stać się jeszcze winien?

Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem, jest nowopoczęciem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego ‘tak’ mówieniem.”¹⁹

C. Equilibrium.

Equilibrium, czyli równowaga. Równowaga między nienawistnym buntem i negacją, a biernym podporządkowaniem się prawom dyktowanym przez prosty obraz rzeczywistości. Obie bowiem formy działania pozostają reaktywne w swej istocie.

Obraz nie pokazuje prawdy. Pokazuje on natomiast złudzenie tożsamości, lub przynajmniej podobieństwa. Świat kieruje się jednak innym prawem – prawem wolności. Nie ma przejścia pomiędzy niewolniczym spełnianiem wymogów naoczności, a triumfującym, władcym oporem przeciwko temu, co się jawi. Wierzę, iż jako ludzie nie jesteśmy skazani na

¹⁹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s 21-22.

proste reagowanie na postawione nam „pod nos” przesłanki ... Być może będę widział coś, co przypomina przeszłość, być może będę się łamał na pragnieniu adekwatnej odpowiedzi na postawiony problem. Nie poddam się jednak. Przełamie się, albowiem: „z tej tajemnicy zwierzyło mi się życie samo: *‘Patrz, jam jest tem, co się zawsze samo pokonywać musi.’*” Zawsze, bez końca, samego siebie pokonywać...

Pozostaje pytanie generalne: jakie miejsce w całokształcie przeświadczenia o fatum zajmuje zjawisko buntu? Odpowiedź będzie prawdopodobnie zależeć od tego, czemu ów bunt służy. Albowiem, jak pisze Nietzsche: „*Wolny od czego? Lecz cóż to Zaratustrę obchodzić może! Jasno niech mi twe oczy zwiastują: k u c z e m u wolny?*”²⁰ W ten sposób Nietzsche uzasadnia swą własną misję – twierdząc bowiem, iż jest przeznaczeniem, dynamitem, zwiastuje on kres panowania sił reaktywnych, sił opartych na schemacie adekwatnej odpowiedzi przyczynom zmysłowemu. Samo zatem uniwersum postawiło sobie zadanie zerwanie zasłony Mai. Medium tego czynu, według niego samego, miałoby się stać dzieło Fryderyka Nietzschego. Zadanie z pewnością nie zostało uwieńczone sukcesem. Póki co, ludzkość dzielnie odnajduje się w strukturze reaktywnej, dziwiąc się niepomierne zdarzeniom jawiącym się jako nieracjonalne, bezcelowe, czy bezsensowne. Bezsensowne one jednak na pewno nie są! Logika życia, logika mocy kierująca rzeczywistością, pozwala sprawnemu oku wysnuć z siebie swój własny sens. Dzieło tego sensu odnalezienia pozostanie po wsze czasy zadaniem dla wybranych, a codzienna myśl niech sobie igra z dążeniem do pożytku i bezpiecznego usadowienia się w owym sztucznym, złudnym świecie przedstawienia.

Bunt jawi się zatem jako niezgoda na niewolę, jako niezgoda na tego świata władzę nad człowiekiem! Bunt, jako święte „nie” wobec świata, jest zarazem świętym „tak” wobec własnych życiowych impulsów. Dlaczego jednakże to, co się jawi, nie jest zupełnie współmierne z tym, co się odczuwa, pozostaje zagadką. Domniemaniem będzie, gdy stwierdzę, iż rzeczywistość samotożsama, pewna, zawsze jednaka, byłaby marazmem, bezruchem, gnuśnością – a zatem śmiercią. Świat, który pozostawiałby nam pole dla aktów heroizmu, który zastawiałby na nas pułapki, podające w wątpliwość wszelkie chwytły naszej łatwowierności, byłby realnością zachęcającą nas do życia. Po co jednak mielibyśmy chcieć żyć, i czemu nasze życie miałoby służyć, tego nie wiemy. Możemy tylko pytać. Albowiem – tam gdzie jest pytanie, tam też będzie aktywność, szukająca na to pytanie odpowiedzi. Jest tam jednak coś więcej – aktywność rozrywająca jedność na kawałki. Im bardziej bowiem

²⁰ Tamże, s. 55.

będziemy zagłębiać się w pytanie, tym więcej niewiadomych przed nami stanie. Tym samym, nadzieja odnalezienia właściwej odpowiedzi odsuwać się będzie coraz dalej, poza horyzont naszych domysłów. Pytanie zatem będzie rodzić ból. Nie poddawajmy się jednak, albowiem pociesza nas Nietzsche: „*Jeśli nie możesz mi już dać więcej szczęścia, to cóż, masz jeszcze swą udrękę...*”²¹

²¹ F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2002, s. 95.