

## Poza śmierć, ku Niemożliwemu. Kirillov vs. Nietzsche

ABSTRACT. Kruszelnicki Michał, *Poza śmierć, ku Niemożliwemu. Kirillov vs. Nietzsche* [Beyond death and toward the impossible: Kirillov vs. Nietzsche]. „Przestrzenie Teorii” 21. Poznań 2014, Adam Mickiewicz University Press, pp. 221-245. ISBN 978-83-232-2740-3. ISSN 1644-6763.

The aim of this paper is to critically analyze and evaluate the commonly held belief in philosophy and literary studies that suicidal Kirillov – a relentlessly intriguing character featured in Dostoevsky's *The Devils* – voices and embodies the same ideas that were later to become characteristic of Friedrich Nietzsche's thought. This analysis begins with a critical reading of Boris Evlampiev's essay: *Dostoevsky and Nietzsche: Toward a New Metaphysics of Man*. Evlampiev's presents Kirillov as an individual who showed the way to the full affirmation of earthly life, much earlier than Nietzsche's Zarathustra, without resorting to religious faith or visions of paradise and salvation in the afterlife. The author of this article presents arguments against the view that Kirillov is the forerunner of Zarathustra. As this staged confrontation between Kirillov and Nietzsche/Zarathustra unfolds and Kirillov's would-be "Nietzschean" conduct and ideology are reviewed, numerous problems and doubts arise. As the analysis of Nietzsche's and Kirillov's approaches to the issue of death and the transience of human existence progresses, it reveals contradictions in Nietzsche's thought which show that there is a need to re-evaluate Kirillov's character. Eventually, the author reaches the conclusion that Kirillov's dilemmas are much closer to those of Nietzsche than one would initially think.

### 1.

Samobójca Kirillov. Jeden z najbardziej spektakularnych bohaterów Dostojewskiego. Kto nie drżał, czytając w *Biesach* scenę jego samobójstwa, kto nie zastanawiał się nad jego ideą? Któż wreszcie, kogo przejmują filozofia Fryderyka Nietzschego, przeszedłby obojętnie wobec słów: „Jeśli Boga nie ma, to ja jestem Bogiem” i wobec wyzwania: „Czy nikt na ziemi, skończywszy z Bogiem i uwierzywszy w samowolę, nie odważy się zmanifestować swej samowoli w sposób najbardziej kategoriyczny?”<sup>1</sup>.

Celem niniejszego tekstu jest krytyczna rewizja dość powszechnego wśród literaturoznawców i filozofów poglądu, że Kirillov jest głosicielem tych samych idei, które stały się później przedmiotem namysłu dla Fryderyka Nietzschego<sup>2</sup>. Punktem wyjścia, ale nie jedynym punktem odnie-

<sup>1</sup> F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. T. Zagórski, Z. Podgórzec, Londyn 1992, s. 567. Dalsze cytaty z tej powieści lokalizowane są bezpośrednio w tekście oznaczeniem B i podaniem numeru strony.

<sup>2</sup> Przywołajmy pierwszą lepszą próbkę tego poglądu: „[Bóg] musi zostać zastąpiony przez Człowieka-Boga. Pragnienie to zostało prawdopodobnie najjaśniej wyrażone przez

sienia naszych rozważań, jest artykuł Igora Jewłampiewa pt. *Dostoevsky and Nietzsche. Towards the New Metaphysics of Man*<sup>3</sup>. Rosyjski badacz przedstawił w nim Kiryłowa jako tego, kto jeszcze przed nietzscheańskim Zaratustrą objawił drogę do pełnej afirmacji doczesnego życia bez uciekania się do wiary w Boga i wizji pośmiertnego raju. Kiryłow nie jest szalony i nie neguje życia. Wręcz odwrotnie. Uświadomiwszy sobie swoją „immanentną boskość”, stanowi wcielenie afirmacji świata do tego stopnia, że gotów jest umrzeć, by dowieść, że „wszystko jest dobre” i że nawet śmierć nie powinna być przedmiotem lęku dla człowieka, który zdał sobie sprawę z bezwzględnej wartości każdej chwili egzystencji. Zabija się nie z rozpacz, że nie jest nieśmiertelny, lecz by udowodnić, że można uwiecznić swoją egzystencję tu, na ziemi i żyć w największej błogości. Dowodem na ten „boski fundament” człowieczeństwa i znakiem, że życie może osiągnąć pełnię i perfekcję „tu i teraz” są, zdaniem Jewłampiewa, przydarzające się Kiryłowi 5-sekundowe chwile „wiecznej harmonii”, kiedy ma on poczucie integralnej przynależności do całego wszechświata („Bywają sekundy, kiedy się zaczyna znienacka czuć w sobie wieczną harmonię, całkowicie zrealizowaną. To jest niezemskie. [...] Raptem jak gdyby odczuwa się całą przyrodę i człowiek mówi sobie: «tak, to jest prawda»” – B, s. 543). Swoim samobójstwem Kiryłow chce poprawić i dokończyć dzieło Jezusa, który dobrze zaczął, ale źle skończył, uginając się ostatecznie w obliczu śmierci i przehandlowując swoją wzniosłą naukę o ziemskiej szczęśliwości za wiarę w Boga i obietnicę „lepszego świata” po śmierci. Jewłampiew pisze:

Having discovered the profound truth of the human personality's divine foundation, Kirillov is a man who feels more acutely than others do the fullness of life, the grandeur of life, and the significance of man in it. For that reason, he is further than anyone from the thought of ordinary suicide, which is a "flight" from life [...]. Kirillov sacrifices himself for the sake of others, for the sake of demonstrating to them that one need not fear death, that death is not at all the main thing for man, that one must think of the instant that is occurring now, and not expect a "higher power" to realize the "Heavenly Kingdom" after death<sup>4</sup> (podkr. moje – M.K.).

[Odkrywszy głęboką prawdę o boskiej istocie człowieka, Kiryłow lepiej od innych odczuwa pełnię życia, wzniosłość życia oraz znaczenie człowieka w świecie. Z tego powodu jest jak najdalszy od myśli o zwykłym samobójstwie, które jest

---

jednego z tych bohaterów Dostojewskiego (Kiryłowa – M.K.), który mówi jak Nietzsche, jeszcze zanim ten rozwinął swoje idee”. P. Roubiczek, *Existentialism. For and Against*, Cambridge 1964, s. 31.

<sup>3</sup> I.I. Evlampiev, *Dostoevsky and Nietzsche. Towards the New Metaphysics of Man*, trans. S.D. Shenfield, "Russian Studies in Philosophy" 2002-3, vol. 41, no. 3, s. 7-32.

<sup>4</sup> Tamże, s. 16.

„ucieczką” od życia. [...] Kiriłłow poświęca się dla innych, aby pokazać im, że nie trzeba bać się śmierci, że śmierć wcale nie jest główną sprawą dla człowieka, oraz że trzeba myśleć o tej chwili, która jest teraz, a nie oczekiwać, że jakaś „wyższa siła” skutecznie „Królestwo Niebieskie” po śmierci.]

Wszystko to brzmi dla Jewłampiewa bardzo „nietzscheańsko” i wpisuje się w jego opinii w apoteozę życia ziemskiego, naturalnego, jakże często głoszoną przez Nietzschego. Stąd też odważa się on na następującą konkluzję: „Nietzscheański Zaratustra jawi się jako adherent tego samego «nowego sprzysiężenia», sprzysiężenia Człowieka-Boga, którego Kiriłłow próbował nauczać w powieści Dostojewskiego”<sup>5</sup>.

Zrazu w pełni uległem sile tej argumentacji. Ujrzałem bohatera *Biesów* oczami rosyjskiego komentatora. W niesamowitej idei Kiriłłowa: „uświadomić sobie, że nie ma Boga, i nie uświadomić sobie jednocześnie, że się sam stałeś bogiem – to absurd, inaczej koniecznie musisz się zabić” dostrzegłem monstrualne, ale konieczne, potwierdzenie ostatecznych konsekwencji wypływających ze śmierci Boga dla człowieka, który teraz, pod groźbą zarzutu, że nie potrafi w pełni stanowić o sobie i rozkazywać światu, że ma jednak nad sobą absolutnego Pana w postaci lęku przed śmiercią, musi umieć dowieść swojej absolutnej wolności poprzez skrajny akt wolnej woli: samobójstwo bez przyczyny. Człowiekiem absolutnie wolnym, człowiekiem-Bogiem jest ten, kto pokaże, że żyć i umrzeć to dla niego jedno i to samo. Taki człowiek przelicytowałby nawet afirmację Zaratustry...

Jak skończył Kiriłłow, pierwszy głosiciel tej prawdy, wszyscy wiemy. Z opisu jego samobójstwa wypada wnosić, że poniósł klęskę, że wątpliwości i lęk przed śmiercią go pokonały, zamieniając w przerażone, wciśnięte w kąt pokoju zwierzę, we frenetycznym szale gryzące w palec ostatniego świadka swojego upadku, bezwzględного i cynicznego manipulatora Piotra Wierchowieńskiego. Ale czy osobista klęska Kiriłłowa oznacza, że z jego ideą jest coś nie tak? Być może upadek Kiriłłowa (jeśli w ogóle jest to upadek) jest jego zwycięstwem i potwierdzeniem racji, że nigdy nie dokonała się żadna diwinizacja człowieka, ale zawsze jeszcze może się dokonać, gdy nastanie człowiek zdolny samobójstwem dowieść swojej miłości dla życia i obojętności wobec śmierci?

Tak sobie roilem po przeczytaniu tekstu Jewłampiewa. Kolejne lektury i przemyślenia nad Kiriłłowem i Nietzschem stopniowo studziły mój początkowy entuzjazm. Poniżej próbuję pokazać, dlaczego, moim zdaniem, nie można widzieć w Kiriłowie prekursora Zaratustry. Późniejsze partie tekstu odzwierciedlają jednak wiele problemów i wątpliwości, jakie narosły we mnie już po surowym rozliczeniu Kiriłłowa z przypisywanej

<sup>5</sup> Tamże, s. 31.

mu postawy nietzscheańskiej. Na tym bowiem etapie Kiryłow nieoczekiwanie zaczął znowu „rosnąć” w moich oczach, myśl Nietzschego zaś, w miarę pogłębiania namysłu nad postawą obu bohaterów tekstu wobec problemu śmierci i przemijania, ujawniła napięcia i sprzeczności, które kazały mi ponownie zrewaloryzować postać słynnego literackiego samobójcy. Ostatecznie dochodzę do wniosku, że dylematy Kiryłowa były Nietzschemu znacznie bliższe, niż to się mogło z początku wydawać...

## 2.

Kiriłłow rozmawia ze Stawroginem:

[...] – wszystko jest piękne.

– Wszystko?

– Wszystko. Człowiek jest nieszczęśliwy dlatego, że nie wie, iż jest szczęśliwy. Tylko dlatego. To wszystko, wszystko! Kto się o tym dowie, staje się szczęśliwy. Natychmiast, w jednej chwili. Ta synowa staruszki umrze, a dziewczynka zostanie. I wszystko będzie dobrze. Odkryłem to nagle.

– A jeśli ktoś umrze z głodu, jeśli ktoś skrzywdzi i zhańbi dziewczynkę, czy to także będzie dobrze?

– Dobrze. I jeśli ktoś roztrzaska komuś głowę za to dziecko – jedno dobrze. I jeśli nie roztrzaska – drugie dobrze. *Wszystko jest dobrze*. Temu jest dobrze, kto wie, że *wszystko jest dobrze* (B, s. 218) (podkr. moje – M.K.).

Słowa *ecë xapauo*<sup>6</sup> i przytakiwanie twierdzeniu, że „skrzywdzić i zhańbić dziewczynkę to też dobrze”, świadczą o zacieraniu granicy między dobrem a złem i niewierze w obiektywne istnienie wartości, a więc o postawie nihilistycznej. Taka interpretacja zgadzałaby się z najczęstszymi ujęciami Kiryłowa jako nihilisty właśnie, deklarującego, że w obliczu śmierci Boga wszystko stało się obojętne, życie ludzkie jest nic niewarte i sens ma tylko spełnianie w świecie swojej absolutnej wolności. Ale Kiryłow, jak zaraz pokażemy, tak naprawdę nie jest ani nihilistą w znaczeniu egzystencjalnym (negującym istnienie prawdy, wartości, sensu życia), ani w tym znaczeniu, jaki nihilizmowi nadał Nietzsche. Według Nietzschego nihilizm rodzi się wtedy, gdy człowiek dostrzega bezpodstawność i kłamliwość każdej wizji bytu, która przypisywałaby mu jednolitość, trwałość i sens. W późnych notatkach Nietzsche uznaje nihilizm za „dobry znak”, a nawet mówi o nim jako „boskim sposobie myślenia”:

<sup>6</sup> Kiryłow, z istotnych dla zrozumienia jego postaci powodów, często łamie gramatykę języka rosyjskiego i brzmi dziwnie, czego polskie tłumaczenie czasem nie uwzględnia. Na przykład słowa „*wsie haraszo*” znaczą: „*wszystkie jest dobrze*”, podczas gdy oczekiwanym i poprawnym wyrażeniem byłoby: *ecë xapauo* – „*wszystko jest dobrze*”.

Najbardziej krańcową formą nihilizmu byłoby przeświadczenie, że każda wiara, każde wierzenie w prawdziwość czegoś są koniecznie fałszywe, ponieważ świata prawdziwego wcale nie ma. A więc pozór perspektywiczny, którego pochodzenie leży w nas samych (ile że wciąż potrzeba nam ciaśniejszego, skróconego, uproszczonego świata). Jest to miarą siły, do jakiego stopnia możemy wyznać przed sobą pozorność, konieczność kłamstwa, nie zapadając się przez to. W tym stopniu nihilizm, jako zaprzeczenie istnienia jakiegoś świata prawdziwego, jakiegoś bytu, mógłby być boskim sposobem myślenia (WM, § 24, s. 37)<sup>7</sup>.

Oryginalność nietzscheańskiego rozumienia nihilizmu polega na przekonaniu, że osiągnięcie świadomości nihilistycznej, przejście przez czyszcieć doświadczenia pozorności wartości, jest warunkiem koniecznym dla sformułowania nowej wizji świata i ludzkiej egzystencji, nieopartych już na metafizycznych przesłankach. Dlatego Nietzsche będzie mówił o przechodzeniu nihilizmu przez trzy fazy: pierwszą jest implementacja wartości, drugą ich usunięcie, trzecią zaś ustanowienie nowych wartości. Będzie też usiłował dokonać rozróżnienia między nihilizmem pasywnym, biernie pogrążającym się w rozpacz po ztracie sensu, i nihilizmem aktywnym, odważnie kwestionującym opresywne i symulacyjne prawdy, a zarazem pozwalającym twórczo programować ludzkie istnienie. Chodzi o to, by umieć nadać fundującym twórcze akty jednostki fikcjom i pozorom bezwzględną i absolutną wartość<sup>8</sup>. Takim kryterium selekcji wartości pojmowanych jako konieczne i użyteczne fikcje miała stać się dla Nietzschego zasada woli mocy, za pomocą której filozof chciał połączyć dyktowany krytyką metafizyki perspektywizm wartości sensów z pragnieniem dostarczenia ludzkiemu działaniu bezwzględnego sensu. Stawką dla nietzscheańskiego aktywnego nihilisty jest pytanie: jak dalej żyć i budować sensowną, twórczą egzystencję w obliczu faktu, że świat i jego wartości właśnie nie mają obiektywnego i uniwersalnego statusu, że są „pozorem perspektywicznym” i „koniecznym kłamstwem”?

Czy Kiriłłow jest pogodzony z iluzorycznością kategorii dobra zła i płonnością moralnej wykładni zjawisk? No właśnie o to chodzi, że nie jest. Przeczytajmy fragment jego rozmowy z Wierchowieńskim, na krótko przed samobójstwem. Kiriłłow mówi o dniu śmierci Jezusa:

<sup>7</sup> Oto lista znajdujących się w tekście skrótów do pism Nietzschego: WM – *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studya i fragmenty)*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911; Z – *To rzekł Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa 1999; WC – *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1910; ZB – *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2005; N 13 – *Dziela wszystkie, t. 13: Notatki z lat 1887–1889*, przeł. P. Pieniążek, Łódź 2012.

<sup>8</sup> Por. P. Pieniążek, *Ostatnie dzieło: moc iluzji versus wola mocy (przedmowa)*, [w:] F. Nietzsche, *Dziela wszystkie*, t. 13: *Notatki z lat 1887–1889*, s. 31.

Posłuchaj, to wielka idea. Był jeden taki dzień, że pośrodku ziemi stały trzy krzyże. A jeden z ukrzyżowanych tak wierzył, że rzekł do drugiego: „Dziś jeszcze będziesz ze mną w raju”. Dzień ów się skończył, umarli obaj, odeszli i nie znaleźli ani raju, ani zmartwychwstania. Nie spełniło się to, co zostało powiedziane. Słuchaj! Ów człowiek był najidealniejszą istotą na świecie. Skupiał w sobie to, dla czego świat miał istnieć. Cała nasza planeta, ze wszystkim, co na niej jest, bez tego człowieka to szaleństwo. Ani przed, ani po Nim, nie było nikogo, kto by dorównał – nigdy, zakrawa to wręcz na cud. I jest to cud, że nigdy nie było i nie będzie równego Jemu. Jeśli zaś tak, jeśli prawa przyrody nie ulitowały się nawet nad NIM, jeśli nawet dla własnego cudu nie miały litości, a zmusiły Jego, by żył wśród kłamstwa i umarł za kłamstwo – to widocznie cała nasza planeta jest kłamstwo; kłamstwo i głupie szyderstwo jest jej podwaliną. To znaczy, że prawa naszej planety są kłamstwem i szatańską farsą. Po cóż więc żyć? Powiedz, jeśli jesteś człowiekiem (B, s. 568-569).

„Prawa naszej planety są kłamstwem i szatańską farsą. Po cóż więc żyć?” – tak raczej nie mówi nihilista afirmujący utratę całościującego świat sensu. Kiriłłow tylko pozornie relatywizuje przestrzeń dobra i zła, prawdy i fałszu (albo zjawiska i istoty), w istocie jednak podtrzymuje ich metafizyczne przeciwstawienie i hierarchizację. Nie godzi się z faktem, że chrześcijańska Prawda o zmartwychwstaniu okazała się „kłamstwem” i podważa sens życia w obliczu jej braku. Trudno więc uznać go za nihilistę, który przekracza stare wartości, by dopuścić nowe warianty sensu i nadać im absolutne obowiązywanie pomimo świadomości, że są one fikcją. Nie jest on też jednak nihilistą egzystencjalnym (Nietzsche powiedziałby: „pasywnym”), który woła „nadaremnie!” i biernie pograża się w rozpacz po skonstatowaniu rozpadu nadającej pewny sens życiu podstawy. Bardziej już jawi się on jako walczący metafizyk, który ciągle tkwi w stadium wiary w trwałość, a wręcz boski fundament systemu wartości. Ale nie jest nim już zewnętrzny Bóg (Chrystus), w którego Kiriłłow miałby dalej skrycie wierzyć, jak sugerują m.in. Siergiej Bułgakow i Fiodor Stiepun<sup>9</sup>. Niewiarę Kiriłłowa w starego Boga uważamy za fakt („Nie ma

<sup>9</sup> „Kiriłłow żyje tylko religijnymi problemami. Przy wszystkich jego wątpliwościach w sercu Kiriłłowa gorzej wiara w Chrystusa, chociaż nie potrafi wierzyć w niego jako Syna Bożego”. С.Н. Булгаков, *Русская трагедия*, „Русская Мысль” 1914, Кн. IV, 1-26; <<http://www.vehi.net/bulgakov/tragediya.html>>, dostęp: 2.03.2014. Zdaniem Stiepuna, Kiriłłowowska alternatywa – albo zmartwychwstały Jezus, imienia którego Kiriłłow nie wymawia, jest jedynym poręczycielem sensu wszechświata albo cały ten wszechświat to kłamstwo i obłąd – dowodzi jego nieświadomej wiary w Jezusa właśnie jako Boga gwarantującego sens („Спрашивается, не доказывает ли кирилловская антитеза [...], что он бессознательно верил в того Господа Бога Иисуса Христа, которого своим сознанием отрицал”). Ф.А. Степун, *„Бесы” и большевистская революция*, [w:] *Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси*, Москва 1991, s. 365-376, <<http://www.vehi.net/dostoevsky/stepun.html>>, dostęp: 2.03.2014.

dla mnie wyższej idei jak to, że Boga nie ma” – B, s. 568). Jego *credo* brzmi: jeśli Boga nie ma, to nie sposób dalej żyć, chyba że to człowiek jest Bogiem, więc kategorie dobra i zła są dla niego tak samo obojętne, jak wybór między życiem a śmiercią. Kiriłłow nie jest odkrywcą żadnej „absolutnej” i „wiecznej” „zasady w człowieku”, a w związku z tym „głosicielem tej samej metafizyki osoby ludzkiej”, której nauczał Nietzsche, jak wywodzi Jewłampiew, operując nader mglistymi pojęciami<sup>10</sup>. Kiriłłow twierdzi, że człowiek jest Bogiem (Absolutem). A to wnosi zasadniczą różnicę. To właśnie dlatego wszystko jest dlań *haraszo*. Słusznie twierdzi więc Mierzkowski, że w przypadku Kiriłłowa „twierdzenie «Boga nie ma» samo staje się nowym Bogiem, a zaprzeczenie wiary nową wiarą”<sup>11</sup>.

### 3.

Skąd taka alternatywa: albo jestem bogiem, albo wszystko to kłamstwo i bezsens?

Kiriłłow co prawda nie wierzy w Boga, lecz nie znaczy to, że nie jest uwikłany w myślenie metafizyczne, które rzekomo pozbywszy się Boga, nie potrafi jednak nie substytuować w jego miejsce kolejnych metafizycznych *ersatzów*. W *Wiedzy radosnej* Nietzsche pisał: „Po śmierci Buddy pokazywano jeszcze przez stulecie cień jego w jaskini – olbrzymi, straszliwy cień. Bóg umarł: lecz taki jest już rodzaj ludzki, iż będą może jeszcze przez stulecia istniały jaskinie, w których będą pokazywali cień jego. – A my – my musimy jeszcze cień jego zwyciężać!” (WR, § 108, s. 151). Według Kiriłłowa takim cieniem starego Boga i nowym absolutem staje się „człowiek”. Pomysł, że człowiek jest „Bogiem”, wydawałby się Nietzschemu horrendalny, dlatego rozważa go tylko na zasadzie wariackiego przypuszczenia „oszałałego człowieka” ze słynnego 125. paragrafu *Wiedzy radosnej* („Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili! [...] Nie jestże wielkość tego czynu za wielka dla nas? Czyż nie musimy sami stać się bogami, by tylko stać się jego godnymi?” – WR, §125, s. 170) oraz żartobliwego pytania Zaratustry: „gdyby istnieli bogowie, jakżebym ja wytrzymał, by nie być jednym z nich” (Z, *Na wyspach szczęśliwych*, s. 110). Kiriłłow odpowiada jednak na to pytanie twierdząco, czym przeczy myśli nietzscheańskiej, myśli domagającej się akceptacji faktu, że po śmierci Boga świat i egzystencja ludzka tracą wszelki metafizyczny fundament, sens i cel.

Śmierć Boga otwiera dla Nietzschego drogę do wolności i pełnej afirmacji. Ale jaka ma być natura tej afirmacji? Czy ma to być afirmacja

<sup>10</sup> I.I. Ewłampiew, *Dostoevsky and Nietzsche...*, s. 30.

<sup>11</sup> Д.С. Мережковский, *Л. Толстой и Достоевский*, Москва 2000, <[http://az.lib.ru/m/merezhkovskij\\_d\\_s/text\\_1902\\_tolstoy\\_i\\_dostoevsky.shtml](http://az.lib.ru/m/merezhkovskij_d_s/text_1902_tolstoy_i_dostoevsky.shtml)>, dostęp: 2.03.2014.

pozytywna, a więc afirmacja czegoś nowego w miejsce Boga? W tym przypadku istnieje groźba nawrotu myślenia metafizycznego, które wpuszczałoby Boga tylnymi drzwiami, tylko że w innej postaci, na przykład absolutyzacji „nauki”, „państwa”, „sztuki” „życia”, „natury” itp. Myśl Nietzschego jednak baczy i pilnuje się, by nie opowiadać się po stronie jakiejś nowej, niekwestionowalnej już wartości. Widać to na przykładzie „pozytywnych” propozycji samego Nietzschego. Komentatorzy, tacy jak np. Giorgio Colli, Karl Jaspers czy Maurice Blanchot przekonująco pokazali, że nawet idee nadczłowieka, wiecznego powrotu, woli mocy i w ogóle wszystkie „prawdy” Nietzschego pozostają w ciągłym „zawieszeniu”; kiedy tylko upewniają się w swej stabilności, zostają odwrócone lub zakwestionowane. Afirmacja Nietzschego jest więc afirmacją nie-pozytywną (Blanchot nazwie ją „kontestacją”), czyli taką, która nie ma w ogóle żadnego przedmiotu i jeśli coś potwierdza, to jedynie: „człowieka jako nieskończoną moc negacji, [...] niezaspokojenie pozbawione miary i granic, [...] możliwość nieskończonego negowania Boga: wolność”<sup>12</sup>. Z tego punktu widzenia całkowicie błędnie zakłada np. Neil Grillaert, że Kiriłłowi „nie udaje się sformułować «pozytywnego» rozwiązania dla doświadczenia nihilizmu, co pozostawia go zamkniętym w archaicznej świadomości nihilistycznej”<sup>13</sup>. Problemem jest raczej to, że Kiriłłow takie rozwiązanie pozytywne właśnie ma. Ale jest to rozwiązanie metafizyczne, bo nie traktuje nowej wartości jako twórczy pozór, lecz absolutyzuje ją. Trudno o większy kaliber metafizycznej „pozytywności”, niż uznać człowieka za Boga!

Różnica między Nietzschem a Kiriłłowem jest w takim razie fundamentalna: traktując nihilizm jako oznakę najwyższej krytycznej autorefleksji ludzkości, na krytycznym etapie dzieła zaklinając wręcz jego przyspieszenie i wyczerpanie, Nietzsche „poszukiwał miejsca, twardego gruntu, z którego [...] można by dokonać skoku przewartościowania”<sup>14</sup>, który odkryłby wolę mocy jako drugą stronę świadomości nihilistycznej i przywrócił jednostkę światu. Dla Nietzschego nadczłowiek miał być „treścią ziemi”, czyli niejako esencją ludzkiego bytu biologicznego, oraz „morzem” [Z, s. 7, 8], a zatem bezkresną dalą, ku której trzeba się wychylać („Kiedyś, patrząc na dalekie morza, mówiło się: Bóg; ale teraz nauczy-

<sup>12</sup> M. Blanchot, *Po stronie Nietzschego*, przełożył i przypisami opatrzył W. Kruszelnicki, [w:] *Nietzsche i Romantyzm*, red. M. Kruszelnicki, W. Kruszelnicki, Wrocław 2013, s. 332.

<sup>13</sup> N. Grillaert, *What the God-seekers Found in Nietzsche: The Reception of Nietzsche's Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance*, Amsterdam–New York 2008, przypis 15, s. 157.

<sup>14</sup> P. Pieniążek, *Ostatnie dzieło...*, s. 34.



łem was mówić nadczłowiek” – Z, *Na wyspach szczęśliwych*, s. 109). Kiriłłow tak jak Nietzsche uznaje fakt śmierci Boga i wyprowadza z niego logiczny wniosek, że teraz człowiek musi przejąć boskie atrybuty, ale podczas gdy Zaratustra znajduje w tym fakcie podstawę najwyższej możliwej afirmacji ziemskiego człowieka i jego obowiązku twórczego kształtowania swojego życia („cóż byłoby do tworzenia, gdyby bogowie – byli!” – Z, *Na wyspach szczęśliwych*, s. 101), Kiriłłow postrzega ludzką egzystencję w świecie za równie bezsensowną jak ów świat („Po cóż więc żyć? Powiedz, jeśli jesteś człowiekiem” – B, s. 569) i tylko w uznaniu człowieka za Boga znajduje wyjście z tego dylematu. Nie wyobrażając sobie świata bez Boga, który gwarantowałby nieśmiertelność, deifikuje człowieka, by uczynić go władcą życia i śmierci.

#### 4.

Czy rację ma Jewłampiew, twierdząc, że według Kiriłłowa „śmierć wcale nie jest główną sprawą dla człowieka”? Że stanowi ona „tylko relatywną granicę pomiędzy różnymi formami wiecznego życia jednostki”?<sup>15</sup>. Jak się zaraz okaże, nie za bardzo. Kiriłłow ma bowiem wielki problem ze skończonością człowieka. Jeśli obietnica nieśmiertelności była próżna, jeśli nigdy nie dokonało się żadne zbawienie, to „cała nasza planeta jest kłamstwo” – powiada. Celem Kiriłłowa jest zwyciężenie śmierci i wyrwanie człowieka ze szponów „praw natury”, które „nie ulitowały się nawet nad Nim” (Jezusem – M.K.).

Twierdzenia, że Kiriłłow zabija się w imię ukochanego przez siebie życia doczesnego, nie da się utrzymać, jeśli weźmie się pod uwagę cel, jaki mu przyświeca. Chodzi o zbawienie. Ale bynajmniej nie tu, na ziemi, jak chce Jewłampiew, skrzętnie przemilczając te fragmenty, w których do głosu dochodzi prawdziwa ambicja Kiriłłowa. Zbawienie pojmuje Kiriłłow tak jak wielu innych intelektualistów rosyjskich z Mikołajem Fiodorowem, Sołowjowem i samym Dostojewskim na czele – jako całkowite zwycięstwo człowieka nad śmiercią. „Życie jest, a śmierci nie ma zupełnie” – mówi Stawroginowi. Kiriłłow nienawidzi „praw przyrody” (B, s. 568), które nieodwołalnie kończą egzystencję, rozważa możliwość abolicji czasu („W Apokalipsie anioł przysięga, że czasu już nie będzie. To bardzo prawdziwe. Wyraźne i ściśle. Gdy wszyscy ludzie osiągną szczęście, to czasu już nie będzie, bo niepotrzebny. Bardzo słuszna myśl” – B, s. 218) i „fizycznego przemienienia ludzkości” („Zacznę i skończę, i otworzę wrota. I zbawię. To jedno wyłącznie zbawi wszystkich ludzi i przerodzi ich fizycznie” – B, s. 569). Przerodzi w kogo? Chodzi najwyraźniej o przekro-

<sup>15</sup> I.I. Ewłampiew, *Dostoevsky and Nietzsche...*, s. 16, 15.

czenie fizycznej natury człowieka, o jego angelizację i unieśmiertelnienie. Tutaj istotny staje się – dla Jewłampiewa dowodzący tylko jego miłości do „żywota ziemskiego” – Kiriłowski dyskurs o owych ekstatycznych chwilach „wiecznej harmonii, całkowicie zrealizowanej” (B, s. 543), w jakich się okresowo pogrąża. Opierając się na mistycznych wyznaniach Kiriłowa, Jewłampiew widzi w nim wcielenie Zaratusτριαńskiego ideału człowieka, który „nie ponad gwiazdami szuka powodu, by zejść i paść ofiarą, lecz który ofiarowuje się ziemi, aby stała się kiedyś ziemią nadczłowieka” (Z, *O nadczłowieku i ostatnim człowieku*, s. 15). Ale Kiriłow nie traktuje swoich ekstaz jako znaku, że „człowiek jest potencjalnym centrum harmonii świata” i że możliwa jest „realizacja ludzkiej perfekcji w każdej chwili ziemskiego życia” – jak twierdzi komentator<sup>16</sup>. Coś innego jest tu na rzeczy. Dlaczego bowiem Kiriłow mówi o owych chwilach „wiecznej harmonii”, że: „człowiek, jako istota ziemska, nie może tego znieść”? Dlaczego twierdzi, że żeby je znieść „trzeba się odmienić fizycznie lub umrzeć”? Jaka jest rola tego „lub”? Co to ma znaczyć, że „najstraszniejsza rzecz, że jest [wtedy] tak przerażająco jasno i tak radośnie” (B, s. 543)? Być może Kiriłow dostrzega w tych chwilach prefigurację śmierci, z którą już niedługo ma zamiar w pełni się skonfrontować. Może według Kiriłowa człowiek „nie może znieść” chwil wiecznej harmonii w swojej ziemskiej postaci właśnie dlatego, że są to tylko chwile, które kończą się powrotem do świata bólu i strachu przed przemijaniem. Śmierć tymczasem przyniesie albo przemianę fizyczną człowieka i upermanentnienie tych chwil („Aby wytrzymać dziesięć sekund, trzeba by się odmienić fizycznie” – B, s. 544), albo po prostu totalnie skasuje ludzką egzystencję i nic już nie będzie. Kiriłow wierzy w tę pierwszą możliwość. Mało tego. On wie, że człowiek jest Bogiem i już jest zbawiony od tej wątpliwości: „Po co dzieci, po co rozwój, gdy cel jest już osiągnięty?” (B, s. 544).

Tylko że trzeba jeszcze „złożyć dowód”. Co może udowodnić ową boskość człowieka? Dobrowolna śmierć – twierdzi Kiriłow. Można sobie nieźle połamać głowę nad znaczeniem ostatnich słów, jakie Kiriłow wypowiada do Wierchowienieńskiego: „Lecz zamanifestuję samowolę, jestem obowiązany uwierzyć, że nie wierzę” (B, s. 569). W co i w kogo wierzy Kiriłow? W Boga? Tuż przed strzeleniem sobie w głowę nagle przestraszył się i skwapliwie przyznał do wiary chrześcijańskiej? Nie! Taka teza – podtrzymywana na przykład przez francuskiego komentatora Juliana Delangie<sup>17</sup> – nie staje na poziomie wielkości Kiriłowskiej postaci i pod-

<sup>16</sup> Tamże, s. 13 i n.

<sup>17</sup> „Kirilov fait preuve d'une foi indéradicable, qui oscille entre la foi en une figure christique, en une parousie immanente à faire advenir”. J. Delangie, *Un dieu parmi Les démons? À propos d'une certaine lecture nietzschéenne du suicide de Kirilov*, „Chameaux” 2009, nr 1, <<http://revuechameaux.wordpress.com/numeros/numero-1-printemps-2009/hors-dossier/un-dieu-parmi-les-demons/>>, dostęp: 2.03.2014.

waża wagę całej jej idei. Kiriłłow wierzy, że jest Bogiem, a więc, że śmierć nie ma dla niego znaczenia. To znaczy, że mógłby się w ogóle nie zabijać i żyć sobie spokojnie, jak Bogu przystało. Wie on też jednak, że można by mu wtedy zarzucić, że gdyby rzeczywiście był Bogiem i wszystko było dlań *haraszo*, to wybór: życie czy śmierć naprawdę byłby dlań obojętny, tak jak każdy inny wybór, i nie musiałby wcale udowadniać, że nie boi się śmierci. Jeśli *wsie haraszo*, to *wsie haraszo* i nie trzeba tego jakoś szczególnie objawiać, a zwłaszcza w formie ekstremalnego, samobójczego spektaklu. Równie dobrze można by żyć. Podobny argument sformułował Dymitr Miereżkowski w swojej pracy o Tolstoj i Nietzschem:

Если бы для Кирилова действительно было „все хорошо” до конца, если бы он действительно не боялся ни боли, ни смерти, то ему бы незачем было и доказывать самоубийством, что он их не боится: он доказал бы это естественною жизнью, естественною смертью, как мудрец или как святой<sup>18</sup>.

[Gdyby dla Kiriłłowa rzeczywiście „wszystko było dobrze” do końca, gdyby on rzeczywiście nie bał się ani bólu, ani śmierci, to nie musiałby udowadniać tego samobójstwem; udowodniłby to zwykłym życiem, naturalną śmiercią, jak mędrzec albo jak święty].

Z punktu widzenia Kiriłłowa Miereżkowski banalizuje całą kwestię. Takich, co to życiem udowadniają, że wszystko jest super, jest wielu. Dlatego właśnie boskość człowieka udowodnić trzeba, konfrontując się w sposób nieprzymuszony i suwerenny ze śmiercią. To monstrualne brzemie, dlatego Kiriłłow się boi. Kiriłłow jest zmuszony uwierzyć, że nie wierzy w swoją ideę, a więc musi wejść w śmierć tak, jak gdyby nie był Bogiem, czyli w sposób nie obojętny, lecz właśnie deliberatywny i premedytowany. Żeby złożyć dowód. („Jestem tylko niechcący bogiem i jestem niešťczęśliwy, gdyż mam obowiązek zmanifestować samowolę”). Ten, kto wejdzie w śmierć w sposób wolny, będący wyrazem całkowicie suwerennej woli i możliwości, dowiedzie, że nie ma poza nim żadnego innego absolutu. Rozumiemy już teraz lepiej znaczenie słów Kiriłłowa: „Bóg jest Bogiem strachu przed śmiercią. Kto pokona ból i strach, ten będzie Bogiem”. Wejść w śmierć w (naturalnym) strachu – jakby się nie było Bogiem, ale w sposób wolny, jakby się było panem samego siebie i panem własnej śmierci – to stać się panem „tej wszechwładnej siły, której wszechwładzę odczuwamy jako lęk przed śmiercią”<sup>19</sup>, czyli Boga. W ten sposób samobójstwo Kiriłłowa staje się zarazem inscenizacją śmierci Boga i triumfem nad śmiercią człowieka.

Ale jak dowieść czegoś takiego? Tylko poprzez założenie, że umierając, da się refleksyjnie uchwycić swój własny status jako Absolutu, a tym

<sup>18</sup> Д. С. Мережковский, *Л. Толстой и Достоевский*.

<sup>19</sup> M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris 1955, s. 97.

samym potwierdzić nieistnienie Boga. W kapitalnym ujęciu Blanchota Kiriłłow jawi się właśnie jako ktoś, kto zakłada, że w momencie śmierci to „on będzie świadomością zanikania, a nie zanikającą świadomością, że jego świadomość będzie jednością ze swoim własnym zanikaniem; będzie więc on zrealizowaną totalnością, spełnieniem całości, absolutem”<sup>20</sup>. Trudno nie zauważyć, że w myśli tej tkwi fundamentalna sprzeczność, jako że postuluje ona możliwość istnienia najwyższego i absolutnego sprawstwa w sytuacji, która właśnie owo sprawstwo neguje, próbuje ustanowić aktywność w momencie, kiedy wszelka aktywność, wraz z wolą, podmiotowością, w ogóle wszelką możliwością – ustaje, dokładnie w tym momencie, w którym miała konstytuować ich najwyższą afirmację. Jak wnikliwie więc zauważa Blanchot: „w śmierci dobrowolnej uświadamiamy sobie wciąż obecność ekstremalnej pasywności – fakt, że działanie jest tu tylko maską dla pełnego fascynacji wyłączenia z siebie”<sup>21</sup>.

Tylko pozornie odeszliśmy od wątku głównego, jakim jest próba rozliczenia Kiriłłowa z przypisywanej mu przez niektórych badaczy, w tym niedawno przez Jewłampiewa, postawy nietzscheańskiej. Udało się bowiem wykazać, że wbrew temu, co twierdzi rosyjski komentator, dla Kiriłłowa przemijanie i śmierć stanowią fundamentalny problem („czas zniknie...”, „więcej czasu nie będzie”), dlatego chciałby on je zatrzymać (*nota bene* Kiriłłow zatrzymuje zegar w swoim pokoju, na co Stawrogin natychmiast pyta: „Na znak tego, że czas powinien stanąć”? – B, s. 219) i wyzwolić człowieka od ich panowania. W mowie *O zbawieniu* Zaratustra za najgłębszą przyczynę ludzkiego cierpienia uznaje niezgodę człowieka na „było” czasu, która generuje pragnienie „zemsty” wobec skończoności i przemijalności („a że [wola] nie może złamać czasu i jego żądzy – to jest najsamotniejsza melancholia woli” – Z, *O zbawieniu*, s. 183). Ustami swojego proroka Nietzsche dworuje z ludzkich marzeń o „nieprzemijaniu” i postuluje – rzecz jasna – ich zastąpienie przez imperatyw twórczości: „Czas miałby zniknąć, a przemijanie byłoby tylko kłamstwem? [...] skłólowaceniem nazywam taki domysł. Złym go nazywam i wrogim człowiekowi; całą tę naukę o jedni i pełni, o niewzruszoności, sytości i nieprzemijaniu! [...] Twórczość – to wielkie wybawienie od cierpienia i ulga w życiu” (Z, *Na wyspach szczęśliwych*, s. 110).

Skoro Kiriłłow nie godzi się z przemijaniem, to nic dziwnego, że w śmierci nie będzie widział nic błahego i nieistotnego, lecz spróbuje uczynić z niej specjalny moment, a wręcz cel życia, będący zarazem objawieniem jego sensu. Po śmierci – jak wierzy – musi się dokonać rewela-

<sup>20</sup> Tamże, s. 98.

<sup>21</sup> Tamże, s. 102.

cja prawdy o nieobecności Boga i boskości człowieka. Jeszcze Blanchot: „Ktokolwiek zabija się, złączony jest z nadzieją, nadzieją na skończenie z tym wszystkim; ta nadzieja odsłania jego pragnienie rozpoczęcia, odnalezienia początku na nowo w końcu, zainaugurowania w tym końcu sensu, które zarazem zamierzał zakwestionować śmiercią”<sup>22</sup>. Kiriłłow to metafizyk śmierci; cechuje go „wola prawdy”, „żądza pewności” – jak by powiedział Nietzsche – że śmierć stanowi tajemne źródło ostatecznego sensu.

Wydaje się, że rację mają ci komentatorzy – od Henri de Lubaca po Eugene’a Goodhearta – którzy widzą w Kiriłłowie człowieka ogarniętego manią: „jego mroczny entuzjazm przypomina urzeczenie lub obłąd (*délire*). [...] Kiriłłow jest ofiarą. Jego idea nie wyzwala go, lecz pożera”<sup>23</sup>; „Kiriłłow jest imponującą i poruszającą postacią, ale w sposób oczywisty cierpi na manię, a jego filozofię można brać na serio tylko jako symptom duchowej choroby”<sup>24</sup>. Najpewniej Nietzsche myślałby podobnie. W Kiriłłowskim quasi-romantycznym buncie przeciw światu i Bogu, w jego pasji dla jednej, jedynej „idei” i frenetycznym heroizmie widziałby zapewne przykład dekadentckiej anarchii tworzących jednostkę sił, których ta nie umie uporządkować, zhierarchizować, co skutkuje dominacją jednej z nich, odcięciem od możliwości harmonijnego kształtowania życia i wydaniem jej na pastwę przypadkowych podniet i obsesji. Hipertrofia refleksyjnej świadomości u Kiriłłowa, przesłonięcie przez nią wszelkich innych aspektów życia przy braku apollinińskiej syntezy skutkuje powstaniem obsesyjnej idei Człowieka-Boga, której „niesamowitość” – jak to określił Nietzsche w późnych notatkach do swojej lektury *Biesów* – dowodzi odcięcia od źródeł zwykłego, „ziemskiego” życia: „początek nihilizmu/oderwanie się, zerwanie więzi z ziemią/rozpoczyna się stan wykorzenienia/kończy się niesamowitością” (N 13, 11 [335], s. 146).

## 5.

Sam Dostojewski sugerował, że ekscentryczna idea i zachowanie Kiriłłowa mają coś wspólnego z jego wykorzenieniem z ziemi. Kiriłłow – milczący i unikający ludzi „brunet o twarzy bladej, cerze niezupełnie gładkiej, o oczach czarnych, bez blasku” (B, s. 92) – jest entuzjastą naukowego światopoglądu, przyrodnikiem i inżynierem, który kilka lat

<sup>22</sup> Tamże, s. 103.

<sup>23</sup> H. de Lubac, *La drame de l’humanisme athée*, troisième partie: Dostoïevski prophète, <<http://plunkett.hautetfort.com/archive/2014/01/03/le-drame-de-l-humanisme-athee-d-henri-de-lubac-synthese-3-5261495.html>>, dostęp: 2.03.2014.

<sup>24</sup> E. Goodheart, *The Self in Modern Literature*, New Jersey 2005, s. 111.

przebywał na Zachodzie, m.in. w Ameryce i pewnie dlatego niegrammatycznie mówi po rosyjsku. Te okoliczności świadczą, że jest to człowiek wyobcowany z naturalnej radości życia i energii ludu rosyjskiego, którą to energię – tak przynajmniej widziałby to Dostojewski – czerpie się z zaufania do natury jako dobrej matki. W *Biesach* wcieleniem takiej rosyjskiej miłości do natury jest *jurodiwa* Maria Liebiadkin, która zawsze, pomimo swojego nędznego życia kaleki, promienieje „pogodną radością” („mnie zawsze wesoło” – B, s. 133, 136). Maria utożsamia wręcz ziemię z Matką Boską: „Bogurodzica to Rodzicielka, ziemia nasza czarna, i wielka w tym radość dla człowieka” (B, s. 136). Kiriłłow jest całkowitym przeciwieństwem Marii. Jewłampiew, czyniący z niego piewczę ziemskiego życia, zupełnie nie zwraca uwagi na nieufny, a wręcz wrogi stosunek Kiriłłowa do natury. Zauważmy, że Kiriłłow czyni swoje ciało przedmiotem rygorystycznej tresury po to, by przezwyciężyć odruchy zaszczipione mu przez naturę – od głodu, zmęczenia i pragnienia snu zaczawszy (uprawia rygorystyczną gimnastykę, prawie nic nie je, pije jedynie herbatę, całymi nocami nie śpi i krąży po pokoju, potrafi nakazać swojemu ciału zasnąć i obudzić się o wskazanej porze), a skończywszy na pokonaniu lęku jako narzędzia instynktu samozachowawczego, gdy nadejdzie czas samobójstwa. „Prawa przyrody nie ulitowały się nawet nad Nim” – mówi z rozpaczą. To właśnie owa przeklęta „przyroda” generuje w człowieku pragnienie życia, a raczej – z punktu widzenia Kiriłłowa – pragnienie nędznej wegetacji, które napędza tylko naturalny, „zwierzęcy” lęk przed śmiercią. Gdyby nie ten lęk – twierdzi on – „nikt nie zechciałby żyć” (B, s. 108). Dla Kiriłłowa – jak dobrze odnotował Stefan Chwin – ludzkie ciało jest „przejawem mechanistycznej władzy «podłej» natury nad człowiekiem”<sup>25</sup>. Wiemy, jak wstrząsające wrażenie wywarł na Dostojewskim obraz Hansa Holbeina zatytułowany *Martwy Chrystus*, ukazujący gnijące, pokryte odrażającymi plamami zwłoki Jezusa. „Obraz Holbeina mówił mu, że nawet zwłoki zabitego Jezusa cuchnęły zwyczajną wonią trupa. Czy więc możliwe będzie przebóstwienie? Właśnie w tę szczelinę niewiary (Dostojewskiego – M.K.) wchodziła postać Kiriłłowa”<sup>26</sup>. Dlatego Kiriłłow nie zamierza przywracać człowieka znienawidzonej ziemi, jak wierzy Jewłampiew, lecz właśnie wyrwać go naturze i przebóstwić jego ciało. Ale bez wiary w Boga. Więcej nawet, warunkiem koniecznym wyzwolenia człowieka spod jarzma ciała jest bunt, negacja, uśmiercenie Boga, bo to właśnie On – tu Kiriłłow objawia swój nieświadomy manicheizm – jest twórcą, władcą i strażnikiem naturalnego-materialnego świata wraz z jego nikczemnymi, degradującymi nas prawami.

<sup>25</sup> S. Chwin, *Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni*, Gdańsk 2012, s. 253.

<sup>26</sup> Tamże, s. 254.

Zauważmy, że w świetle „antynaturalizmu” Kiriłłowa jego cytowane wcześniej słowa *wsie haraszo* oraz „człowiek jest nieszczęśliwy dlatego, że nie wie, iż jest szczęśliwy” z rozmowy ze Stawroginem (które odczytywaliśmy jako dowód jego pozowanego nihilizmu, *de facto* skrywającego metafizyczną niezgodę na brak absolutnych prawd i wartości), objawiają jeszcze inne znaczenie. Negujący i dyscyplinujący naturalne odruchy ciała Kiriłłow po prostu wierzy, że samo poczucie szczęścia też jest niezależne od ludzkiej naturalnej konstytucji, od zmysłów i emocji, że człowiek może zarządzać tym stanem za pomocą samego intelektu i wolnej woli. Dlatego – jak pisze Chwin – „aktem duchowego samostanowienia oddziela swoją wolną jaźń od «przyrodniczego» ciała doznającego naturalnych uczuć i dopiero ta wolna, niezależna od naturalnych uczuć jaźń mówi mu, kiedy powinien czuć się szczęśliwy”<sup>27</sup>.

Dla Nietzschego – generalnie raczej adwokata naturalizmu – moralne osądzanie świata oraz przypisywanie naturze „praw”, nad których „okrucieństwem” się ubolewa, bierze się z błędnego interpretowania świata jako żywego bytu czy organizmu. Pisał tak: „jakże możemy ganić lub chwalić wszechświat. Strzeżmy się pomawiać go o bezlitosność, lub nierozum, lub o ich przeciwieństwa: nie jest on ani doskonały, ani piękny, ani szlachetny, i nie chce nic o tym wszystkim wiedzieć, nie dąży wcale do naśladowania człowieka! [...] Kiedyż przestaną nas już ociemniać te wszystkie cienie boga? Kiedyż odbóstwimy zupełnie przyrodę! Kiedyż będziemy mogli zacząć unaturalniać ludzi wraz z czystą, nowo odkrytą, na nowo wyzwoloną naturą! (WR, § 109, s. 153)”. Z kolei w pogardzie dla ciała Nietzsche widziałby wyraz wrogiego życia światopoglądu platońsko-chrześcijańskiego i ideału ascetycznego, które całe życie zwalczał. W odpowiedzi rzuca ludzkiego ducha i intelekt na „pastwę” ciała. Stawia znak równości między „jaźnią” (*das Selbst*), a ciałem: „Za twoją myślą i uczuciem, bracie mój, stoi mocarny rozkazodawca, nieznanym mędrzec – zwie się on «Jaźń». W twoim mieszkaniu ciele, twoim jest ciałem”. I dalej: „Jaźń twoja śmieje się z twojego Ja i jego dumnych skoków. «Czymże są dla mnie te skoki i wzloty myśli» – pyta siebie. «Okreźną drogą do mojego celu. To ja wodzę owo Ja na pasku i podszeptuję mu jego pojęcia»” (*Z, O wzgardzicielach ciała*, s. 41).

## 6.

W przeciwieństwie do Kiriłłowa, Nietzsche właściwie niewiele mówi o śmierci. Trudno się dziwić, skoro starał się uchodzić za wielkiego filozofa życia. W *Wiedzy radosnej* pisał: „Szczęśliwy jestem, widząc, że ludzie

<sup>27</sup> Tamże, s. 265.

zupełnie nie chcą myśleć o śmierci. Chętnie przyczyniłbym się do tego, by im uczynić myśl o życiu po stokroć jeszcze godniejszą myślenia” (WR, § 278, s. 226). Zaratustra z kolei bez większej satysfakcji obserwuje, że ludzie jednak przeceniają śmierć, poddają się jej wrażeniu: „Wielką wagę przywiązują wszyscy do umierania, ale śmierć nie stała się jeszcze świętem. Jeszcze ludzie się nie nauczyli, jak święcić najpiękniejsze święta” (Z, *O śmierci dobrowolnej*, s. 93). Nie trzeba się domyślać, że to życie ma być świętem i robić wrażenie na człowieku, nie śmierć. Cierpiący w życiu jak mało kto, a zarazem wrogo nastawiony wobec chrześcijańskiej nauki o wadze „oczyszczającej” mocy cierpienia w „ostatniej godzinie”, Nietzsche nie miał nic przeciwko samobójstwu jako racjonalnemu aktowi skrócenia bezsensownego cierpienia i poniżającej agonii („Dumnie umrzeć, gdy nie można już dumnie żyć. [...] w przeciwieństwie do żalostnej i okropnej komedii, jaką w godzinie śmierci odgrywało chrześcijaństwo” – ZB, § 36, s. 72). Ale też na pewno nie aprobowałby każdego rodzaju dobrowolnej śmierci. Zasadniczy tembr Nietzschego pobrzmiewa w Zaratustriańskiej apoteozie „śmierci w porę”, będącej zwieńczeniem godnego, twórczego życia, podporządkowanego wręcz konkretnemu, pedagogicznemu celowi: „Moją śmierć wysławiam wam, śmierć samowolną, która przychodzi do mnie, ponieważ ja tego chcę. A kiedy zechcę? Kto ma cel i dziedzica, ten gwoździ do celu i dziedzica chce śmierci w porę” (Z, s. 94). „Własną śmiercią umiera spełniony, zwycięski, otoczony przez pełnych nadziei i ślubujących. Tak winno się umierać” (Z, s. 93). Cóż, z pewnością „śmierć dobrowolna” jest łatwiejsza do wyobrażenia, gdy następuje po życiu, któremu nadało się znaczenie warte jego wiecznego powracania, gdy odchodzi się ze świadomością pozostawienia po sobie grona oddanych uczniów albo pięknych dzieł, inspirujących innych do twórczej, przemagającej egzystencji... Ale samemu Zaratustrze niespieszno do samobójstwa: „Teraz oto wy, przyjaciele, jesteście dziedzicami mojego celu, wam złotą piłkę rzucam. Milszy nade wszystko będzie mi widok was, przyjaciele moi, rzucających złotą piłkę! Tak więc nie opuszczę jeszcze przez jakiś czas ziemi; odpuście mi to!” (Z, s. 96).

„Na skutek absolutyzacji życia, śmierć jako taka zostaje [u Nietzschego] zredukowana do sprawy pozbawionej wagi”<sup>28</sup> – pisze Jaspers. Ale to dla Nietzschego jeszcze za mało. Żąda on od człowieka pogodzenia się, a wręcz umiłowania myśli, że wszystko to, co było, jest i będzie, będzie powracało w nieskończoność. Mogłoby się zdawać, że to, czy wybierzemy życie, czy śmierć, zależy tylko od siły naszego ducha, by pogodzić się z bólem i bezsenssem egzystencji bez uciekania się do wizji zaświatów czy

<sup>28</sup> K. Jaspers, *Nietzsche. An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, trans. Ch.F. Wallraff, F.J. Schmitz, Baltimore 1997, s. 327.



jakiegokolwiek metafizycznego pocieszenia. Gdybyśmy mieli jednak wyciągnąć ostateczne konsekwencje z nietzscheańskiej nauki o wiecznym powrocie, okazałoby się, że człowiek pozbawiony jest nawet możliwości porzucenia raz i na zawsze ciężaru życia. Czy się zabijesz, czy nie zabijesz, życie i tak powróci, dokładnie w tej samej formie. Z perspektywy wiecznego powrotu śmierć jest więc nie tylko niezwykła, co niemożliwa, a dokładniej – staje się tym samym, co życie. Nietzsche już w *Wiedzy radosnej* pisał: „Wystrzegajmy się mówić, że śmierć jest przeciwna życiu. Co żyje, jest tylko rodzajem tego, co martwe. Strzeżmy się myśli, że świat stwarza wiecznie coś nowego (WR, § 109, s. 153). Śmierć może mieć wielkie znaczenie albo nie mieć go zupełnie. Człowiek, o którym marzył Nietzsche, umiałby nadać śmierci piękną formę i sens, tak samo jak życiu, czyli żyć i umierać tak, jakby miał żyć i umierać nieskończoną ilość razy („przetwarzanie każdego «Było» w «Tak chciałem» – to dopiero nazwałbym zbawieniem” – Z, *O zbawieniu*, s. 182). To właśnie miarą ludzkiej zdolności do zniesienia takiej myśli – że zamiast ulgi zbawienia od życia czeka nas tylko piekło nieskończonej repetycji wszystkiego, z którego nie ma ucieczki, uczynił Nietzsche swoją myśl o wiecznym powrocie. Nie darmo Gilles Deleuze z taką siłą mówił o „próbie” wiecznego powrotu, którą przetrwiają tylko najsilniejsze formy życia. Z jednej bowiem strony myśl o tym, że:

Życie to, tak jak je teraz przeżywasz i przeżywałeś, będziesz musiał przeżywać raz jeszcze i niezliczone jeszcze razy; i nie będzie w nim nic nowego, tylko każdy ból i każda rozkosz i każda myśl i każde westchnienie i wszystko niewymownie małe i wielkie twego życia wrócić ci musi, i wszystko w tym samym porządku i następstwie (WR, § 341, s. 283)

prowadzić może do rozpacz, wzbudzać przerażenie i repulsję, jak to się dzieje w obrazie czarnego węża wpelzającego pasterzowi do gardła w *Zaratustrze*, z drugiej jednak może być ultymatywną formą mówienia życiu „tak” i kochania tego, co ze sobą niesie, czyli właśnie bólu, cierpienia i świadomości przemijania.

Straszne, niemożliwe wezwanie Nietzschego, aby to, co konieczne, „nie tylko ścierpieć, ale i pokochać” nie znalazłoby posłuchu u Kiriłowa. Kiriłow, który z rozpaczą stwierdza, że „życie jest dane człowiekowi za cenę bólu i lęku, i w tym całe oszustwo”, który ma widoczne problemy z afirmatywnym stosunkiem do istniejącego w świecie zła, a jak się ostatecznie okazuje, także do samego siebie (Stawroginowi mówi, że wszyscy ludzie są „dobrzy” i że on też jest „dobry”, Wierchowieńskiemu zaś: „sam jestem równie podły jak ty, jak wszyscy. Wcale nie jestem porządny” – B, s. 564), nie byłby kandydatem na przetrwanie próby wiecznego powrotu.

## 7.

Kiriłłow i Nietzsche tak samo pytają o konsekwencje „śmierci Boga” dla człowieka i o to, jak dalej żyć. Nietzsche, ten biedny, schorowany, cierpiący niewyobrażalne fizyczne katusze człowiek („moje życie jest torturą”), doskonale wiedział, że życie to horror. Zaklinał ten horror, ile mógł, przekuwał go w piękno i wzniosłość, głosił konieczność jego akceptacji, a nawet miłowania. W bezdennej samotności człowieka w świecie bez Boga próbował dostrzec potencjał emancypacyjny. Jeśli Boga nie ma, drzwi do autentycznego, indywidualnego i twórczego życia są wreszcie otwarte. Radujmy się!

Tylko jakoś dziwnie nikt się nie raduje. Nie żyjemy już podług woli Boga, ale tym bardziej nie uzurpujemy sobie jego woli. Niczego wielkiego już w zasadzie nie chcemy. Chcenie nas boli. Żyjemy więc tym naszym nędznym, robaczym życiem, na jego podłych warunkach, bojąc się je skrócić. Droga, którą po śmierci Boga pokazuje Nietzsche, jest dla człowieka nie do przebycia. I sam Nietzsche doskonale to wiedział. Nie uważał ani siebie, ani kogokolwiek innego za wystarczająco silnego, by mógł sprostać jego filozoficznym ideałom. Wiedząc, że sam, jako człowiek, nie ma w ogóle prawa do nauczania afirmacji, wiecznego powrotu i nadczłowieka, honorowo oddał w tej sprawie głos Zaratustrze jako wyższemu typowi człowieka, który jeszcze się nigdy nie pojawił i którego nadejście w przyszłości może być tylko przedmiotem nadziei i wiary<sup>29</sup>.

Czy Kiriłłow nie myślał o tym samym co Nietzsche, gdy mówił, że najwyższą formą manifestacji ludzkiej wolności i boskości, która będzie cechować dopiero ludzi „następnego pokolenia”, jest rozpoznać swoją absolutną wolność i nie chcieć się zabić? Myślał. Ale na razie *we are where we are*, w tym życiu i w tym świecie, który Kiriłłow nazywa „szatańską farsą”. W przeciwieństwie do Nietzschego Kiriłłow nie zamierza zaklinać horroru życia, lecz otwarcie mówi, że: „dane jest [ono] człowiekowi za cenę bólu i strachu i w tym całe oszukaństwo”. Człowiek nigdy nie wzbije się ponad siebie, jeśli będzie żył w tym kłamstwie, pod dyktando tego bólu i strachu, lub będzie udawał, że ich nie odczuwa i nie ma z nimi problemu. Droga do prawdziwej wolności – jego zdaniem – wiedzie tylko przez zdyscyplinowanie ciała i dobrowolnie, bez generowanego przez owo ciało lęku, przyjętą śmierć. Trzeba powiedzieć naturalnemu życiu „nie”, wyzwąć śmierć na pojedynkę i sięgnąć wieczności/Absolutu.

<sup>29</sup> Por. P.S. Loeb, *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge 2010, s. 212-213. W swojej pracy Loeb frapująco dowodzi, że Zaratustra ma absolutne prawo do nauczania nadczłowieka i wiecznego powrotu, bo przeżywa swoje życie ponownie, identycznie jak poprzednie, dźwigając ciężar wiedzy o swojej nadchodzącej śmierci, której okoliczności już zna...

Nietrudno jest wpisać ideę i gest Kiriłłowa w siatkę nietzscheańskich pojęć i skrytykować go z punktu widzenia filozofii afirmacji „tego” życia. Wówczas cały dyskurs o człowieku-Bogu wydawać się będzie niegodną nietzscheańskiego *macho* recydywą najbardziej horrendalnej metafizyki, a myśl o dobrowolnym odebraniu sobie życia przejawem dekadencjonalnej, mortalnej obsesji, wyrazem anarchicznego rozstrojenia konstytuujących jednostkę sił.

Ale można też odwrócić porządek namysłu. Być może zobaczy się wtedy, że Nietzsche – przynajmniej ten Nietzsche, którego dotychczas prezentowaliśmy, podążając przecież wiernie za jego własnymi słowami – tak samo jak stoicy, Epikur<sup>30</sup>, później Hegel i wielu innych, tak naprawdę wydaje się oddalać myśl o śmierci, trzymać śmierć na dystans, albo inaczej – posługując się językiem Blanchota – „zbliża się do przeciwnika z siłą walecznego umysłu, który chce zdobywać, ale z oddali i w taki sposób, by – najwyraźniej – zapobiec jego zbliżeniu się”<sup>31</sup>. Śmierć, o której oni mówią, to nie jest prawdziwa śmierć, bo właśnie nazbyt wiele jest w niej mowy o życiu, w rozumieniu „dobrego życia”, twórczo spełnionego, z którego odchodzi się bez żalu i bez troski, będąc w pełni „sobą”. Taka śmierć zawsze będzie tylko abstrakcją, w dodatku miłą i uspokajającą („Pewna perspektywa śmierci mogłaby do każdego życia dodawać rozkosznie woniejącą kroplę beztroski – lecz oto, dziwaczni dusz aptekarze, uczyniliście z niej niesmaczną kroplę jadu, przez którą życie staje się wstrętne” – WC, § 322, s. 417). Taka śmierć „nie spotkała się tak naprawdę ze śmiercią” – stwierdzi Blanchot<sup>32</sup>.

Dlatego, z punktu widzenia Kiriłłowa, dyskontujący śmierć afirmacją życia Nietzsche wydawałby się kimś, kto zatrzymał się za ledwie w pół drogi do celu. Kiriłłow wie, że zanegowanie istnienia Boga nie wystarczy do otwarcia przed człowiekiem królestwa wolności i samostanowienia. Nie wystarczy, bo „Bóg jest bogiem strachu przed śmiercią”. To śmierć jest bogiem, którego trzeba pokonać, ową wielką, anonimową siłą, która nieodmiennie czyni z nas „beziemne, bezbronne byty, zasadniczo tchórzliwe i skazane na nicość (*dispersion*)”<sup>33</sup>. Nie skonfrontować się z nią, nie myśleć o niej, czy wręcz uważać ją za coś „banalnego” („nie ma między ludźmi rzeczy powszedniejszej od śmierci” – jak beztrosko ogłasza Nietzsche – WC, § 58, s. 160), to dla Kiriłłowa tyle, co chować głowę

<sup>30</sup> Zdaniem Keitha Ansell-Pearsona: “Nietzsche’s thinking on death is informed by a number of Epicurean commitments and rests on an Epicurean-inspired affirmation of life”. *Attachment to Life, Understanding Death: Nietzsche and D.H. Lawrence*, “Parrhesia” 2013, nr 18, s. 4.

<sup>31</sup> M. Blanchot, *L’espace littéraire*, s. 101.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże, s. 98.

w piasek w obliczu problemu lub okłamywać samego siebie. W każdym razie efekt jest zawsze ten sam: człowiek pozostaje niewolnikiem lęku przed Bogiem-śmiercią.

Nawet gdy obali się – jak my – twierdzenie Jewłampiewa, że Kiryłow zabija się bez resentmentu, aby dowieść swojej absolutnej afirmacji, by pokazać, że wszystko jest *haraszo* i dla chwały „życia ziemskiego”, nawet gdy w świetle nietzscheańskiej myśli wykaże się, że jest metafizykiem, a wręcz quasi-religijnym ascetą, to sama jego konsekwencja w negowaniu życia wydanego przemijaniu i lękowi oraz odwaga do stanięcia oko w oko ze śmiercią – z prawdziwą śmiercią, która właśnie nie będzie, nie będzie nasza „własna” i „godna”, pełna pewności i poczucia spełnienia, lecz właśnie brudu i wstydu (Kiryłowi przypisze się morderstwo Szatowa), a wreszcie nie rozegra się w samotności czy w otoczeniu bliskich i kochających ludzi, lecz w towarzystwie najpodlejszego z ludzi (Wierchowienieński) – sprawia, że Nietzsche ze swoją „afirmacją życia” nie może nie wydawać się...

## 8.

No właśnie... jaki? Jaki „wydaje się” Nietzsche przy Kiryłowie Dostojewskiego? Porównując filozoficzną postawę Nietzschego i Kiryłowa, dopuściliśmy do głosu pewne wątki nietzscheańskiej filozofii, takie jak afirmacja, aktywny nihilizm, rehabilitacja cielesności jako odpór platońsko-chrześcijańskiej negacji doczesności, nadczłowiek, wieczny powrót jako najprzepastniejsza afirmacja świata. To wszystko jest Nietzsche, bez wątpienia. Ten Nietzsche nie miałby wyrozumiałości dla gestu Kiryłowa. Wiemy jednakowoż, choćby od Jaspersa i Blanchota, że „każda interpretacja Nietzschego jest błędna, jeśli nie poszukuje w jego dziele kontradycji”<sup>34</sup>. Dlatego tak „trudno jest obcować z Nietzschem” – powie Blanchot; „wymaga on powagi i cierpliwości nieskończonej refleksji, takiej, która nie wstrzymuje swej pracy w momencie, gdy napotyka umykającą jej problem”<sup>35</sup>.

My też stoimy w obliczu problemu, wiemy bowiem, że Nietzsche nie był tylko filozofem głoszącym bezwzględny kult doczesnego życia. Wiemy, że jest też „inny” Nietzsche. Trzeba więc pójść głębiej w interpretacji i, już na sam koniec, poszukać owych „sprzeczności”, żeby nie sprzeniewierzyć się duchowi nietzscheańskiego dzieła, które nigdy nie zadowala się swoimi własnymi tezami bez ich ciągłego testowania, przekraczania, po to, by do nich znowu powrócić, lecz pod zmienioną postacią, lub je odrzucić i przeciwstawić im inne prawdy. Być może zobaczy się wtedy, że

<sup>34</sup> M. Blanchot, *Po stronie Nietzschego*, s. 329.

<sup>35</sup> Tamże, s. 328.

Nietzsche wcale nie jest tak bardzo odległy od Kiriłowa, że jego dylematy są mu *de facto* bliższe, niż nam się z początku wydawało.

Nietzsche przeczytał *Biesy* we francuskim tłumaczeniu już w okresie pierwszych objawów obłędu. W najpóźniejszych notatkach (zebranych w ostatnim tomie *Nachlassu*), w ich części zatytułowanej właśnie „Biesy”, przepisał wiele fragmentów powieści, z których kilka my też przywoływalismy. Sam od siebie w zasadzie nie powiedział wiele, ale istniejące skąpe noty dotyczą głównie postaci Kiriłowa. Pierwsza z nich mówi o znanej nam już kwestii „zerwania związku z ziemią”, od którego – zdaniem Nietzschego – „zaczyna się stan wykorzenia, kończący się niesamowitością”. Druga mówi o metafizycznej potrzebie przypisania sobie atrybutów Boga po jego śmierci.

Zanim jednak Nietzsche wypowiedział te krytyczne wobec Kiriłowa myśli, przepisał jeszcze słowa Stawrogina z jego listu do Darii Szatow, wysłanego tuż przed samobójstwem, świadczące, że Mikołaj Wsiewołodowicz w pewien sposób zazdrościł „wspaniałomyślnemu Kiriłowowi” tak wielkiej wiary w jakąś ideę, że gotów był za nią umrzeć, nawet jeśli zawdzięczał ją brakowi „zdrowych zmysłów”:

Wspaniałomyślny Kiriłow nie udźwignął idei – i zastrzelił się, lecz ja widzę, że on był wspaniałomyślny tylko dlatego, że nie był przy zdrowych zmysłach. Ja nigdy nie mogę stracić rozsądku i nie mogę wierzyć w ideę w tym stopniu, co on. Nie mogę nawet w tym stopniu zainteresować się ideą. Nigdy, nigdy nie mógłbym się zastrzelić! (B, 621-622, N 13, 11 [331], s. 145).

Jakie znaczenie miała dla Nietzschego ta wypowiedź Stawrogina, że ją też zapisał? Czy po głowie chodziło mu pytanie o to, czy sam potrafiłby się zabić? Czy zastanawiał się nad tym, co to znaczy wierzyć w ideę, której ostatecznie nie jest się w stanie udźwignąć? Cóż, że Nietzsche nie potrafiłby się zastrzelić, to wydaje się pewne, ale w przeciwieństwie do Stawrogina „wierzył w ideę”... i to w ogromnym stopniu, jak każdy wielki filozof. Jego „namiętną” ideą było bez wątpienia to, że można tak bardzo kochać życie, że myśl o śmierci stanie się absurdalna, a wręcz sama ta śmierć zostanie zniesiona w perspektywie wiecznego powracania tego samego życia. Ten sam Nietzsche jednak, jak już wiemy, nie wierzył w możliwość zrealizowania przez człowieka tego imperatywu. Ten sam Nietzsche, który domagał się „patrzenia w czelusć oczami orła i chwytania jej orlimi pazurami” (*Z, O wyższym człowieku*, s. 366), był zarazem człowiekiem kierowanym przez wielką wyrozumiałość, a wręcz litość nad ludzkim życiem i jego strasznym losem, dlatego, jak to ujął Karl Löwith: „śpiewał swój hymn o niewinności egzystencji łamiącym się głosem, wychodząc od doświadczenia chrześcijańskiego”<sup>36</sup>. Doświadczenie to nie po-

<sup>36</sup> K. Löwith, *Nietzsche's Philosophy of The Eternal Recurrence*, trans. J.H. Lomax, London–Berkeley 1997, s. 120.

zwoliło mu ostatecznie w pełni pokochać bytu, tak samo jak nie pozwoliło mu oddać człowieka jego losowi. Już w *Wiedzy radosnej*, rekomendującej odważne zanurzenie się we *flux et vertigo*, pojawia się inna, niepokojąca uwaga; oto bowiem rozciągający się wokół człowieka ocean okazuje się „nieskończony”, a „nie ma nic straszliwszego nad nieskończoność” (WR, § 124, s. 167). Od tego momentu, rzec można, myśl Nietzschego zaczyna biec dwutorowo. Obok antymetafizycznej terapii szokowej, służącej przygotowaniu człowieka do twórczej egzystencji w odczarowanym i pozbawionym znaków orientacyjnych świecie, rozwija się inny wątek i przebija inna nadzieja, bardziej uniwersalna i głęboko ludzka. Oto bowiem woli tworzenia nowych wartości i osiągnięcia w tej mierze spełnienia w planie historycznym – jak gdyby w wyniku zwątpienia w możliwość takiego spełnienia – przeciwstawia się u Nietzschego wola wieczności<sup>37</sup>, wola dostąpienia udziału w konieczności, absolutności i bezpośredniości istnienia, czyli... uwiecznienia siebie. Myśl Nietzschego zaczyna w tym momencie grawitować w stronę – spektakularnie uwypuklanego przez Löwitha i Klossowskiego – fantazmatycznego projektu reintegracji istnienia ludzkiego z bezpośredniością bytu, odnalezienia jedności człowieka z bezcelowym stawianiem się kosmosu, a zatem – zbawienia od czasu („wszystko ma zbyt dużą wartość, by tak szybko mogło ulecieć: szukam wieczności dla każdej rzeczy” – N 13, 11 [94], s. 65), od świadomości przemijania i śmierci. Na tym etapie myśl Nietzschego wkracza na teren mistycyzmu. Filozofem wiecznego powrotu – którego geneza wiąże się, jak wiemy, z przeżytym w Sils-Maria mistycznym objawieniem – kusi Nietzschego transgresyjną wizją wieczności, dokonującej nieoczekiwanych włamań w teraźniejszość w niekontrolowanych momentach czystej radości i ekstazy – dokładnie takich samych jak opisane przez Kiriłłowa doświadczenia „wiecznej harmonii” – kiedy to chciałoby się krzyknąć „Tak!” wszystkiemu, łącznie z perspektywą własnej śmierci, zgodnie z wezwaniem: *amor fati* – „umiłowanie losu”. Ale taka spontaniczna afirmacja nie może już być – jak wykazali np. Löwith i Klossowski – wyrazem świadomej, podmiotowej woli, chcącej najwyższego celu, czyli właśnie powracania wszelkiego bytu (jak błędnie utrzymywał Heidegger, na tej podstawie widzący w Nietzschem „ostatniego metafizyka”)<sup>38</sup>, jako

<sup>37</sup> Pierre Klossowski twierdzi, że wola indywidualnego tworzenia stoi w głębokiej sprzeczności do głęboko istniejącego w człowieku instynktu „wielbienia”, „adoracji” i „tworzenia Bogów”, który jest jednocześnie „wolą wieczności”: „Tym, co wyklucza, iżby wola tworzenia nowych wartości mogła kiedykolwiek zaspokoić potrzebę adorowania, jest fakt, że potrzeba ta zawarta jest w woli uwiecznienia siebie”. P. Klossowski, *Nietzsche, politeizm i parodia*, przeł. K. Matuszewski, „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3, s. 74-77.

<sup>38</sup> Taka wola „chcąca wstecz” – jak pisze Jakub Wroński – stawałaby się „formą celu nadrzędnego, podstawą pozwalającą ocalić tożsamość, projektować możliwość zbawienia («ziemskiego»), usprawiedliwienia historii, jej spełnienia w pełni kolistej woli. Tym samym

że wypływa z ekstazy i intoksykacji – z upojenia dionizyjskiego, do którego koncepcji Nietzsche powrócił w ostatnim okresie swojej twórczości. W takim doświadczeniu to już nie ludzkie *ego* czegokolwiek „chce” (np. „powracania rzeczy” albo „samej afirmacji”), bowiem *principium individuationis* gaśnie, podczas gdy jednostka zanurza się w wieczności stającego się bytu, wydając się *fatum* – już nie ludzkiemu, lecz kosmicznemu cyklowi naturalnego świata – *circulus vitiosus deus*. Na poziomie świadomości takie doświadczenie nieść może już tylko „poczucie rozpadu, pograżania się w chaosie usuwającym sens i cel, przeżycie, które rozprasza «ja»”<sup>39</sup>. Jak zauważa Michel Haar, nietzscheańskie „pragnienie losu” (*amor fati*) „nie posiada zaledwie znaczenia «przedmiotowego» dopełnia-cza, lecz także znaczenie podmiotowe, o tyle, o ile to sama totalność, owo «*fatum*» jest tym, co przyjmuje owo pragnienie czy tę wolę na siebie. [...] Czy wola i podmiot nie zostają przeobrażone, «zneutralizowane», jeśli to one są przedmiotem woli dla *fatum*?”<sup>40</sup>. Późny Nietzsche roił o takiej właśnie przemianie człowieka w heraklitejskie „dziecko kosmosu”, dysponujące akcesem do bezczasowej, niezróżnicowanej „chwili”<sup>41</sup>, którego wola byłaby tożsama z wolą bezcelowej gry świata, które byłoby już tylko niewinnością i zapomnieniem. Niestety, ta przemiana nigdy się nie dokonała, bo nie mogła się dokonać; wieczność nie jest osiągalna w perspektywie świadomej tożsamości i skończonego człowieczeństwa.

Widać już teraz, że Nietzsche – podobnie jak Kiriłłow – też nigdy nie potrafił się pogodzić z wizją ludzkiej skończoności w indyferentnym świecie (który skądinąd sam tak chętnie opiewał: „ten mój świat dionizyjski, sam wiecznie stwarzający się, sam wiecznie niweczający się, to moje «poza dobrem i złem», bez celu, bez woli” – WM § 385, s. 274) i na późnym etapie twórczości próbował zbliżyć człowieka do wieczności, choć ta mistyczno-metafizyczna tendencja w jego myśleniu dramatycznie kolidowała z planem nadania ludzkiemu życiu świadomego, aktywnego i kreatywnego charakteru<sup>42</sup>. Konflikt między antropologiczno-etyczną (kreowanie twórczych pozorów, wyciskanie woli na bycie) a kosmologiczno-metafi-

---

«kolista wola» całościująca czas jawi się jako subtelny zaświat, przepajająca sensem perspektywa podobna do heglowskiego absolutu”. J. Wroński, *Zagadnienie tworzenia w filozofii Nietzschego i jej interpretacjach*, Wrocław 2009, s. 147. O taką koncepcję wiecznego powrotu, twierdzimy, Nietzsche nie mogło chodzić.

<sup>39</sup> Tamże, s. 187.

<sup>40</sup> M. Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, trans. M. Gendre, Albany 1996, s. 109.

<sup>41</sup> Por. K. Michalski, *Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, s. 41.

<sup>42</sup> Paweł Pieniążek słusznie w związku z tym zapytuje: „czy związana z pozorem i pobudzająca działanie, wyodrębniająca zatem człowieka ze świata sfera wartości i twórczych pozorów nie roztapia się w doświadczeniu mistycznej komunikacji i jedności z kosmosem, w przeżyciu wieczności?”. P. Pieniążek, *Ostatnie dzieło...*, s. 36.

zyczną (wydanie się *fatum* stawania się, znoszącego w ogóle perspektywę woli) wykładnią wiecznego powrotu stał się jednym z powodów implozji i rozpadu nietzscheańskiego Dzieła i – być może – szaleństwa samego Nietzschego.

Już chyba wiemy w takim razie, jaki wydaje się Nietzsche w porównaniu z Kiriłłowem. Jest niezdecydowany i dlatego mniej wiarygodny. Nietzsche mówił „tak” życiu, ale mówił owo „tak” „łamiącym się głosem” (Löwith), przez łzy, do końca szamocząc się między dumnym afirmowaniem świadomości przemijania i śmierci w imię witalizmu a próbą jej pokonania w doświadczeniu dionizyjским, transgresyjnie katapultującym ludzkie istnienie w wymiar mistycznej jedności i komunikacji z kosmosem, w którym tożsamość podmiotu ulegałaby już jednak totalnemu wyłączeniu.

Tego boga – boga śmierci – Nietzsche w każdym razie nie pokonał, bo na gruncie swojej coraz bardziej uginającej się pod ciężarem wewnętrznych sprzeczności myśli nie był w stanie ostatecznie rozstrzygnąć, czy ma prowadzić człowieka ku „temu” życiu, czy ku „wieczności”, czy ma projektować go jako wolną, niepowtarzalną jednostkę, zdolną aktywnie nadawać sens swojemu życiu pomimo świadomości kontyngencji i przemijania, czy może próbować go „zbawić” – tak! właśnie od tej „naturalnej” dla człowieka świadomości – poprzez wpisanie go w metafizyczną Całość i wieczność bytu („rozkosz chce wieczności wszechrzeczy, chce głębokiej, głębokiej wieczności” – *Z, Pieśń nocnego wędrowca*, s. 410).

Kiriłłow jeszcze przed Nietzschem przeżył swą posępną myślą wszelkie stojące przed człowiekiem drogi osiągnięcia wolności i spełnienia („Trzy lata szukałem atrybutu mojej wolności...”) i kategorycznie stwierdził, że żadna z nich nie jest możliwa: „W dzisiejszym kształcie fizycznym człowiek nie może żadną miarą obejść się bez dawnego Boga” (B, s. 569). Bóg to dla niego „bóg strachu przed śmiercią”. I Kiriłłow zmobilizował wszelkie siły swojego ducha do walki z tym bogiem. Dotarł dalej niż Nietzsche, bo wcześniej i jednoznaczniej niż on zrozumiał, że problemu ludzkiej egzystencji da się rozwiązać tylko dzięki przewyciężeniu śmierci i dostąpieniu udziału w wieczności – owa metafizyczna potrzeba, której nie zagada żadna filozofia afirmacji „tego” życia. Nietzsche też to wiedział, ale najpierw wytrwale w sobie tę świadomość zwalczał, a później, gdy już zaczął ją z wolna dopuszczać, to wyprowadzone dzięki niej wnioski przyczyniły się do podminowania, a następnie do implozji całego jego projektu filozoficznego. Kiriłłow od samego początku mówi życiu „nie” i ma odwagę sięgnąć po wieczność i wolność bez koncesji na rzecz innych filozoficznych „idei”. Jego samobójstwo – pomimo wszelkich sprzeczności, jakie skrywa ta idea (Blanchot: nie da się „doświadczyć” własnego statu-



su jako „Absolutu” w momencie umierania) – dowodzi ogromnej siły woli, wielkiej egzystencjalnej i filozoficznej determinacji, stawiającej go, naszym zdaniem, wyżej od Nietzschego.

## 9.

Ten sam cytat z listu Stawrogina do Darii zamieszczony w ostatnim tomie *Nachlassu*, który przywołaliśmy nieco wcześniej, Nietzsche w zastanawiający sposób ucina na zdaniu:

Wiem, że powinienem zabić siebie, zmieść siebie z powierzchni ziemi jak szkodliwego owada (N 13, 11 [331], s. 145).

Było jeszcze kilka innych wątków w liście Stawrogina do Darii Szatow, np. plan zamieszkania w domku w kantonie Uri oraz wyznanie, że jego nie byłoby stać na „wspaniałomyślność”, jaką okazałby swym samobójstwem, bo gest taki byłby tylko kolejnym „oszustwem”. Ale ich Nietzsche już nie przepisał, jak gdyby interesowała go tylko idea samobójstwa jako konsekwencji braku wiary w Boga we własnych analizach nihilizmu. Tak czy inaczej, dla nihilistów – jak rezonowałby Nietzsche – życie bez Boga i obietnicy zbawienia nie ma sensu i człowiekowi pozostaje samobójstwo, co potwierdzają Kiriłłow i Stawrogin. Dla Nietzschego reprezentują oni szczyt świadomości nihilistycznej, poza którą wyjść może tylko skok przewartościowania wszystkich wartości. Zgadza się. Z tego punktu widzenia całkowitą rację miałyby Irina Paperno, twierdząca, że: „Tym, co Nietzsche dostrzegł u Dostojewskiego, była psychologia nihilizmu. Dla Nietzschego robienie notatek z Dostojewskiego było jak przepisywanie tekstu, który sam już stworzył”<sup>43</sup>. Ale czy w świetle tego wszystkiego, o czym mówiliśmy, nie wypada podejrzewać, że Nietzsche – ten „drugi Nietzsche”, coraz bardziej wątpiący w szanse przewartościowania i w twórcze zrealizowanie człowieka w planie historycznym – wcale nie był pewien, czy ludzką potrzebę wieczności i zatrzymania czasu można tak łatwo zbyć jako nihilizm? Kto wie, czy aby Nietzsche tym głośniejsze nie grzmiał przeciwko samobójstwu jako remedium na horror i bezsens tego życia, im mocniej podejrzewał, że w porównaniu z wybierającym śmierć Kiriłłowem (i Stawroginem) jest tylko kurczowo trzymającym się życia... *filozofem?*

<sup>43</sup> I. Paperno, *Suicide as a Cultural Institution in Dostoevsky's Russia*, New York 1997, s. 155.