



MARCIN DŹUGAJ
UNIwersytet Wrocławski

UMIŁOWANIE SAMEGO SIEBIE W MYŚLI FRYDERYKA NIETZSCHEGO

Wydaje się oczywiste, że aby w pełni afirmować samego siebie, człowiek musi poznać samego siebie, znać własne miejsce w kosmosie oraz wiedzieć, czy jest wyłącznie przejawem natury, czy też wytworem doskonałego i moralnego Boga, który precyzyjnie określił istotę ludzką i nadał jej cel, jaki znajduje się poza doczesnym światem; cel, którym jest osiągnięcie wiecznego szczęścia w obcowaniu z Bogiem. Jeśli prawdziwa jest koncepcja pierwsza – człowiek jako przejaw doczesności – to poznanie samego siebie nie może opierać się przede wszystkim na ufności w możliwości poznawcze rozumu, traktowaniu go jako najwyższego przywileju, bo wtedy sama świadomość jest wyłącznie późnym produktem natury i w związku z tym najmniej doskonałym i najsłabszym, wytworem wciąż produkującym błędy [Nietzsche 2008, 48]. Sprawia to, że gloryfikacja świadomości, tak charakterystyczna dla myślicieli racjonalistycznych uznających trwałą miarę i porządek, jest nieuzasadniona. Jeśli natomiast prawdziwa jest koncepcja druga – człowiek jako twór boży mający określoną istotę i cel – to narzędziem, które umożliwia pełne poznanie samego siebie, jest dany od Boga rozum, dzięki któremu można odkryć źródło porządku we wszechświecie oraz zasady moralne, jakich przestrzeganie przybliży do celu ostatecznego (zjednoczenia z Bogiem). Rozum, w tym drugim przypadku, będąc instancją nadaną przez wieczne i nieomyłne źródło, umożliwia pełne poznanie własnego miejsca w kosmosie oraz własnej istoty (samego siebie).

Nietzsche od początku swojej filozoficznej działalności, a więc już w „Narodzinach tragedii” wyraźnie krytykuje tendencje hołdujące możliwościom poznawczym ludzkiego rozumu, zarzucając im

powierzchność oraz strach przed surowością i zagadkowością istnienia [Nietzsche 2012, 51]. Tendencje te stoją w opozycji do dawnego światopoglądu dionizyjskiego, gdzie istnienie postrzegano jako coś tragicznego, pełnego cierpienia i sprzeczności [tamże, 68], nie dającego się zamknąć w sztywne, rozumowe struktury i mogącego być usprawiedliwione wyłącznie jako zjawisko estetyczne, bo wobec naukowo-moralnego oglądu wymykające się regulacjom „życie musi stale nie mieć racji” [tamże, 52].

Sokratejskie „poznaj samego siebie” oznacza przecież „nie za wiele” [tamże, 69], bowiem racjonalistyczny dyskurs polega na ustanawianiu swoistej miary dla wszelkich przejawów istnienia: logicyzacji, porządkowaniu i korygowaniu, a bardziej ściśle złudzeniu, że samo myślenie jest w stanie korygować byt za pomocą na pozór obiektywnego, chłodnego oglądu [tamże, 99-100]. Powoduje to, że wszelkie wielkie indywidualności – oryginalne jednostki odbiegające od reguły – są przez racjonalny dyskurs traktowane jako niewłaściwa forma istnienia, którą należy podporządkować powszechnej etyce i normom. W kulturze sławiącej naukowość, ogładę, poświęcenie siebie na rzecz innych oraz systemy religijne, w których Bóg jest nieustannie obserwującą i karzącą instancją, człowiek wybitny zatracą, jak zauważa Benisz, wszelkie poczucie radości, wszelką miłość do samego siebie [Benisz 2001, 284]. Uświadomienie sobie nędzy wytworów racjonalnej kultury (moralność, edukacja, religia) oraz wybór własnej drogi winny się zatem wiązać z doborem odpowiednich wzorców i inspiracji, „dobrych i odważnych wojowników” [Nietzsche 2012, 331], bo wyjątkowe i silne indywidualności w tłumie nastawionym zawistnie do wszystkiego, co wybija się ponad przeciętność, są o wiele bardziej narażone na zagładę. Geniusz, jak pisze Nietzsche, „jest maszyną najszczytniejszą, jaka istnieje, skutkiem tego najkruchszą” [Nietzsche 2015a, 270]. Jeśli uwierzy w to, co mówi mu powszechność, pocznie pogardzać samym sobą jako „grzeszną” bądź „nienormalną” formą istnienia zamiast wykorzystywać własny potencjał torujący drogę do autentycznego umiłowania samego siebie, nadczłowieczeństwa.

Dostrzegamy więc, że wobec doskonałego i moralnego Boga, będącego gwarantem racjonalności i poznawalności otaczającego nas świata, nie może być mowy o autentycznej miłości do samego siebie, ponieważ jak pokazuje historia najszeptniejszego człowieka w „Tako rzecze Zaratustra”, świadomość własnej ułomności w obliczu doskonałego

bytu wywołuje odrazę do siebie i chęć zemsty na natrętnie obserwującym świadku ludzkich poczynań, które rodzą niestanne poczucie winy wobec siebie i Stwórcy [Nietzsche 2004, 253-257].

Dyskurs racjonalny zatem, tworząc „abstrakcyjnie doskonałego człowieka” [Nietzsche 2015a, 187] zorientowanego na metafizyczny cel oraz sławiąc obraz wszechwiedzącego i karzącego Boga, przyczynił się do pogardy wobec doczesności. Pogarda ta wyrasta ze słabości i pychy, które budzą się, gdy ziemską rzeczywistość nie stosuje się do ludzkiego myślenia racjonalno-życzeniowego (sprzeciw wobec braku moralności w naturze i chęć absolutnej pewności, „wola prawdy”, ostateczności, która nie znajduje spełnienia w dynamicznej i przemijalnej rzeczywistości). Dyskurs racjonalny spowodował również – paradoksalnie – „śmierć Boga”:

Tak długo plekli dookoła niego sieć, aż w końcu zahipnotyzowany ich ruchem sam stał się pająkiem, stał się istotą metafizyczną. Odtąd to on sam wypluwał z siebie świat jak pajęczynę (...) Od tego czasu stawał się coraz chudszy i bledszy, stał się „ideałem”, stał się „czystym duchem”, stał się „Absolutem”, stał się „rzeczą samą w sobie”... Upadek Boga: Bóg stał się rzeczą samą w sobie [Nietzsche 2015, 27]

Doskonała i obserwująca instancja wraz z coraz szerszym oddziaływaniem racjonalizmu zostaje ostatecznie uśmiercona, tak przez najszeptniejszego człowieka, nie mogącego dłużej znieść na sobie jej wzroku, jak i przez ogólne tendencje cywilizacji naukowo-technicznej. Wraz ze „śmiercią Boga” fundament traci także tradycyjna etyka, co sprawia, że „odtąd ludzkość może czynić ze sobą, co się jej podoba” [Nietzsche 1994, 116].

Nietzsche, diagnozując „śmierć Boga”, mówi o „największym wydarzeniu ostatnich czasów” [Nietzsche 2008, 230], dostrzegając w nim to, że „może człowiek będzie odtąd wznosił się coraz wyżej, skoro nie może już przelać się w Boga” [tamże, 186-187]. Innymi słowy, dopiero upadek tradycyjnych struktur otwiera drogę do autentycznej samoafirmacji. Dopiero teraz możliwe jest doświadczenie autentycznej samotności i, co się z tym wiąże, wyzbyte poczucia winy i wstydu poznanie samego siebie, bo jak zauważa autor „Radosnej wiedzy: „człowiek pobożny bowiem nie zna samotności – to odkrycie przypadło w udziale dopiero nam, bezbożnym” [tamże, 266].

Niemożliwość dłuższego utrzymania wiary w transcendentnego i rozumnego Boga, który „okazał się naszym najtrwalszym kłamstwem”

[tamże, 232] niesie ze sobą zagrożenie nihilizmu (ucieczka w hedonizm, kult zarobkowej, mechanicznej pracy czy ślepe oddanie się nowoczesnym bożyszczom, takim jak filisterski model wykształcenia, liberalizm czy utylitaryzm, które rujną to, co niepowtarzalne w człowieku). Autor „Jutrzenki”, obserwując wzrastające, dekadencjne tendencje, nihilizmowi biernemu przeciwstawia nihilizm aktywny, swoistą walkę o dostojną kulturę, która przywróciłaby człowiekowi radość z samego siebie i radość z istnienia. Czy jednak w świecie, który jest wiecznym chaosem, bowiem nie został skonstruowany z myślą o celu [tamże, 125], w świecie, którego nie mają się nasze naukowe i moralne sądy, jednostka jest w stanie rozbudzić miłość do samej siebie? Czy miłość do siebie i zbudowany na niej indywidualny etos (wolny duch, nadczłowiek), nie są wyłącznie kolejną, nic nie znaczącą wobec niemoralnego i chaotycznego kosmosu antropomorfizacją? Przecież człowiek to wyłącznie pełne pychy i zakłamania zwierzę żyjące w odległym zakątku wszechświata, zwierzę, które przez miliardy lat nie istniało i które mimo patosu, z jakim traktuje samo siebie – oś świata – może w każdej chwili wyginąć [Nietzsche 2009a, 149].

Jeśli świat jest wiecznym chaosem niezorientowanym na metafizyczny cel, to wtedy istnieje w nim jedynie konieczność, ponieważ skoro nie ma celu, to nie istnieje także przypadek [Nietzsche 2008, 126]. Jeśli nie ma przypadku, to nie ma także „błędu” czy „defektu”. Co więcej, brak rozumności w istnieniu odbiera wszelkim „defektem” powagę, bo „defekt” przestaje być związany z „prawdą” i zaczyna być traktowany jako wytwór niedoskonałego intelektu, który w dynamicznej i bogatej w różnorodność form rzeczywistości doszukuje się rozumnych przyczyn i ogólnego ideału [tamże, 40], jakiemu wszystko powinno być podporządkowane [Nietzsche 2003, 47]

Istnienie jedynie konieczności i doczesności wiąże się wprawdzie z tragiczną wiedzą – nic nie jest stałe, nic nie jest dane na zawsze i nic nie jest sprawiedliwe – ale umożliwia również afirmację doczesności wraz z jej „niedoskonałościami”, ponieważ gdy inny, metafizyczny świat zostaje usunięty, to doczesność przestaje być „światem pozornym” – marnym odbiciem idei czy miejscem próby stworzonym przez Boga – i staje się jedynym istniejącym światem, jaki można afirmować [tamże, 36]. Jak bowiem głosi Nietzsche: „Wszystko jest koniecznością – tak mówi nowe poznanie; i to poznanie jest koniecznością (...) Wszystko jest niewinnością” [Nietzsche 1991, 118].

Po usunięciu ze świata transcendencji mamy zatem do czynienia z całkowitym usprawiedliwieniem czy wręcz uświęceniem wszelkich przejawów istnienia, w tym samego człowieka, nad którym nie ciąży już powinnością wznoszone przez ulepszaczy ludzkości [Nietzsche 2009, 16]. Konieczność w istnieniu powoduje, że „człowiek nie może stać się innym, jeśli już nim nie jest” [Nietzsche 2015a, 80], a więc dojrzałe umiłowanie samego siebie polega na postrzeganiu siebie jako część fatum [Nietzsche 2009, 38], poprzez które przejawia się nie najwyższa rozumność, lecz dysharmonia wiecznie twórczej i amoralnej egzystencji. Niemiecki myśliciel, nawiązując w ten sposób wyraźnie do światopoglądu dionizyjnego, gdzie odczuwano jedność z wszechprzyrodą [Nietzsche 2009a, 52] i afirmowano „nawet najbardziej przykre cierpienie” [Deleuze 2009, 38] ze względu na pojmowanie egzystencji poza kategoriami odpowiedzialności i winy, chce na powrót związać człowieka z całością, ziemią, i wzbudzić w nim heroizm, jaki został utracony wraz z upowszechnieniem się narracji chrześcijańskiej i mieszczańskiej.

Nietzsche dokonuje przewartościowania dotychczasowych wartości, w oparciu jednak o nową zasadę, a więc indywidualizm, świadomość refleksyjną (dziedzictwo nowożytności), która to gwarantuje konceptualizację takich kategorii jak wolny duch czy nadczłowiek. Filozof usiłuje, jak zauważa Karl Löwith, powtórzyć antyk – afirmacja jedności istnienia w jego wielorakich przejawach i zespolenie człowieka z całością – na szczycie nowożytności [Löwith 1997, 108]. Aby jednak człowiek mógł odzyskać utraconą do siebie miłość i bezwzględnie afirmować swój los, potrzebna jest inna, zgodna z egzystencją koncepcja podmiotu, która będzie nie tyle kolejną, wyrastającą z racjonalistycznych pobudek antropomorfizacją, co poznaniem, że jednostka jest „częstką samego życia” [Nietzsche 2008, 128] i że „samo życie wartościuje przez nas” [Nietzsche 2003, 47], tj. przejawia się w danym indywiduum w zupełnie niepowtarzalny, nie poddający się schematyzacji sposób.

Tradycyjna koncepcja podmiotu – koherentnej, odpowiedzialnej, rozumnej i odseparowanej od świata jednostki – jak i związana z nią kategoria suwerenności są krytykowane przez Nietzschego: „Jednostka, „indywiduum”, rozumiane tak, jak do tej pory rozumieli je lud i filozof, jest wszak błędem: jednostka sama dla siebie pozostaje niczym, nie jest „atomem”, nie jest „ogniwem łańcucha” [tamże, 89]. Atakując pojęcie

wolnej woli, myśliciel kwestionuje odpowiedzialność człowieka za swoje postępowanie, ponieważ pojęcie wolnej woli wyrasta z koncepcji podmiotu rozumianego jako w pełni świadoma i suwerenna istota. Ten klasyczny obraz jednostki, choć na pozór brzmi wzniośle, przyczynia się do degradacji ludzkiej egzystencji i konsekwentnie blokuje człowiekowi odczuwanie miłości do siebie i istnienia.

Rozumny model człowieka, czyniący z jednostki konstytutywną jedność mogącą w sposób wolny zarządzać swym wnętrzem – dziedzictwo chrześcijańskiego wynalazku sumienia – ulega w nowożytności radykalizacji, tak że jednostka zaczyna brać odpowiedzialność – i poczuwać się do winy – za nierozumne popędy, które są w niej przejawem samego życia znajdującego się poza sferą ludzkiej odpowiedzialności czy moralności w ogóle (poza dobrem i złem). Autor „Zaratustry” odnosi się krytycznie zwłaszcza do Kartezjusza, który wzniosł pojęcie koherentnego i trwałego podmiotu wyprowadzając jego istnienie z samego faktu myślenia. Kartezjusz twierdził, że mamy prawo mówić o jaźni, i to o jaźni jako o przyczynie myśli, ponieważ tym, co myśli, jest zawsze jakieś „ja” [Benisz 1995, 26-27]. Nietzsche zauważa, że aby móc wykazać istnienie myślącego „ja” niezbędne jest przedzałożenie, że możliwe jest oddzielenie myśli od myślenia. Co więcej, „myśl przychodzi, gdy „ona” chce, nie gdy „ja” chcę” [Nietzsche 2010, 22-23]. Myśli, a przynajmniej większość z nich, pojawia się w świadomości spontanicznie, bez udziału woli, w związku z tym nie jesteśmy na tyle wolni, by w każdej chwili móc swobodnie wybierać o czym chcemy myśleć. Biorąc odpowiedzialność za całość naszej konstytucji – wpływ filozofii tradycyjnej i chrześcijaństwa – nigdy nie będziemy szczęśliwi, ponieważ sprzeczne i nieujarzmione popędy czynimy wytworem „ja”, podczas gdy są one manifestacją wszechobecnej, życiowej woli (woli mocy) pozbawionej intencjonalności i celowości.

Rozumny i jednolity podmiot, ściśle związany z filozofią pojmowaną jako „wola prawdy” [Nietzsche 2010, 10] nie jest w stanie rozbudzić w sobie autentycznej miłości do siebie, ponieważ walka o prawdę kreuje zawiść wobec wszystkiego, czemu odmawia się rozumnych racji, zbydlęca oraz czyni człowieka jadowitym i okrutnym [tamże, 32]. Dążność do prawdy ostatecznej jest zdaniem niemieckiego myśliciela tyrańskim popędem, który chce podporządkować cały świat własnej, despotycznej woli, wobec czego tak pragnienie ostatecznej pewności,

jak i związane z nią purytańskie sumienie (dążność do czystości, nieskazitelności) znamionuje nihilizm, ma wymiar dekadencji.

Figura prawdy ostatecznej zrodziła się z chęci górowania nad innymi, jest zakamuflowanym narcyzmem i chęcią dominacji, co można łatwo dostrzec pośród obrońców prawdy (Boga), którzy „gdy każą sądzić Bogu, osądzają sami; wysławiając Boga, wysławiają samych siebie” [Nietzsche 2015, 68]. Człowiek, zamiast zespolić się z istnieniem i miłować samego siebie, marnotrawi czas na snucie dogmatycznych opowieści o zaświatach, absolutnym porządku, winie i karze oraz Absolucie, w którym znajduje się rzekomo ostateczne spełnienie. Nietzsche, analizując myślicieli dogmatycznych, mówi wprost:

„Ucieknijcie w ukrycie! (...) wybierzcie dobrą samotność, swobodną, swawolną, lekką (...) przymusowi pustelnicy w rodzaju Spinozy czy Giordana Bruno - stają się zawsze w końcu, choćby pośród najbardziej duchowej maskarady, i może samemu o tym nie wiedząc, wyrafinowanymi mściwcami i trucicielami” [Nietzsche 2010, 34-35]

Zwrot ku światopoglądowi dionizyjskiemu – dionizyjskiej filozofii miłości, gdzie akceptuje się bez żadnych zastrzeżeń nawet to, co w istnieniu najbardziej problematyczne – anuluje z istnienia odpowiedzialność, karzące i surowe osądy oraz poczucie odrazy:

„Chcę to, co w rzeczach konieczne, traktować jako piękno (...) Nie chcę toczyć wojny z brzydota, nie chcę oskarżać, nie chcę oskarżać nawet oskarżycieli. Jedynym przeczeniem z mojej strony niechaj będzie odwracanie wzroku. A w sumie i ogólnie: chcę kiedyś wreszcie mówić już tylko „tak!” [Nietzsche 2008, 181]

Na gruzach tradycyjnych ujęć świata i człowieka filozof niemiecki dokonuje rehabilitacji dionizyjskiego światopoglądu, gdzie nikt „nie jest odpowiedzialny za swoje czyny, nikt za swoją istotę [Nietzsche 1991, 67], gdzie „człowiek uszlachetniony żyje gwoli radości” [Nietzsche 1912, 427] i gdzie wreszcie każda jednostka jest częścią fatum, spełnia się w fatum, tak że nawet obawa przed fatum czy walka z fatum jest częścią fatum, koniecznością [Nietzsche 1994, 270], bowiem w pragnącej heroicznej egzystencji jednostce życie pokonuje samo siebie, dążąc do osiągnięcia wyższych stopni woli mocy.

Jeśli w człowieku, zwłaszcza w jednostce wybitnej, życie przewycięża samo siebie i jeśli „samo życie jest tym, co się zawsze pokonywać musi” [Nietzsche 2004, 84], czyli jedną i tą samą wolą mocy, którą ludzie

określali dotąd w różny sposób (cnota, Bóg, życie wieczne, moralność), i jeśli wszystkie dotychczasowe wartości były jedynie narzucone na rzekę stawania się oraz kłamliwie nazywane ostatecznymi i jedynie słusznymi, i jeśli wreszcie, w konsekwencji, każda interpretacja świata wynika z woli mocy (Grecja i Rzym jako określony stopień mocy, chrześcijaństwo jako słaby, nadwątły stopień mocy), to człowiek, który po samodestrukcji wszelkich podstaw, chce wzbudzić w sobie miłość do samego siebie, musi sprawić, by istnienie, świat stawania się, stał się uległy jego duchowi, nagiął się do jego woli [Nietzsche 2004, 83], a wartości, to jest własne prawa, które tworzy w oparciu o własną konstytucję, a nie tradycję, traktować jako absolutne, odtrącać od siebie to, co jest obce i wrogie jego konstytucji i nauczyć się bezwzględnie kochać przejawiające się w nim życie [Nietzsche 2008, 215], bezwzględnie miłować siebie jako „wielość subiektów” [Nietzsche 2010, 19], jako „ustrój społeczny popędów i afektów” [tamże], które dzięki chrześcijańskiemu wynalazkowi sumienia (ascetyzm, dyscyplina, karność) i wyrastającej z niego nowożytnego koncepcji indywidualizmu można przewartościować, to jest tak zorganizować w sobie chaos, poprzez który wypowiada się w człowieku samo życie, by owe popędy i afekty służyły doczesności, związały na powrót człowieka z ziemią i przywróciły radość jego egzystencji.

Mówiąc o organizacji chaosu – przejawiających się w człowieku popędach – Nietzsche przywołuje formułę zakreślania własnego horyzontu [Nietzsche 2012, 251]. Po upadku wszelkich fundamentów nie ma jednolitej miary i powszechnego prawa, za którym wszyscy powinni podążać, wobec czego jedynie „sami przed sobą odpowiedzialni jesteśmy za własne istnienie” [tamże, 316]. Człowiek, jeśli chce wieść heroiczny żywot, który uchroniłby go przed bezmyślnym popadnięciem w osłabiające tendencje nihilizmu, które są zwrócone przeciwko witalności i mocy samego życia, musi dokonać samookreślenia wobec nicości (braku drogowskazów, ideałów, zasad) i „zawiesić wolę swą nad sobą jak zakon” [Nietzsche 2004, 47], „sędzią być sobie i mścicielem własnego zakonu” [tamże].

Ów sędzia i mściciel własnego zakonu to ktoś odpowiedzialny i suwerenny, niezależny i wolny, a więc przeciwieństwo przedstawiciela współczesności, obywatela epoki zdominowanej przez zniewalające, osłabiające tendencje. Współcześnie „powszechny jest pośpiech, bo każdy ucieka przed samym sobą” [Nietzsche 2012, 345] i „każdy

dorosły człowiek czuje, jak gdyby jedynym jego wychowawcą był przypadek” [tamże, 114], zatem by uchronić ludzkość przed całkowitą degeneracją, potrzeba nowych wychowawców, miłujących twórców, którzy nauczą ludzi „ducha ich istnienia, którym jest nadczłowiek” [Nietzsche 2004, 14].

Kategoria nadczłowieka – bezwarunkowo miłującą doczesność jednostkę – stanowi sprzeciw wobec doktryny chrześcijańskiej, która skierowała całą uwagę indywiduum na wartości transcendentne. Chrześcijaństwo jednak wyposażyło jednostkę w nieznaną wcześniej duchową głębię (sumienie i związana z nim suwerenność oraz odpowiedzialność), wobec czego „szczytnością swych ideałów (...) przewyższyło starożytne systemy moralne” [Nietzsche 2012, 321], ale nędza chrześcijaństwa spełnia się w tym, że ideały te zawierały wstręt i pogardę wobec naturalności (ciało, ziemia, instynkty). Ten lęk przed naturalnością został odziedziczony przez nowoczesnych mieszczan, co wraz z samodestrukcją racjonalizmu (śmiercią Boga) dało bezsilność poznania [tamże]. „Jałowa i bezradosna egzystencja nowoczesnej duszy” [tamże] wymaga zatem, jak wspomnieliśmy wcześniej, radykalnego przewartościowania.

Chrześcijaństwo uformowało także linearną koncepcję historii, która różniła się od ujęć historii w antyku (wieczny powrót tego samego). Zdaniem chrześcijan wszystko, co istnieje, ma swój początek w Bogu. Nad dziejami powszechnymi unosi się zatem rozum boży, który kształtuje owe dzieje i ingeruje w nie tak, by doprowadzić do nałożonego na wszechświat celu (zbawienie) jak największą liczbę osób. Tych, którzy będą posłuszni bożym prawom, czeka wieczne szczęście. Ci natomiast, którzy się im sprzeciwią, zostaną skazani na wieczne potępienie. Nietzsche, badając chrześcijańskiego Boga, nie tylko pisze, że „kto go jako Boga miłości sławi, ten niezbyt szczytnie myśli o samej miłości. Czyż Bóg ten nie chciał być zarazem i sędzią? A przecież kochający miłuje poza nagrodą i odwetem” [Nietzsche 2004, 186], ale pyta również: „Czyż możliwe jest wyzwolenie, skoro istnieje wieczne prawo?” [2004, 102].

Linearna, rozumna historia, w której zawiera się nagroda lub kara za każdy uczynek, kształtuje ociążałe, pokutnicze sumienie, „sumienie, które mówi: „o tak, życie jest ciężkim brzemieniem” [tamże, 140]. Nowoczesny historycyzm – kolejne dziedzictwo chrześcijaństwa – sprawił, że człowiek każdy moment swojego życia traktuje jako

„rozumny i rzeczywisty” [Nietzsche 2012, 192-193], co przyczyniło się do nieznanego wcześniej osłabienia osobowości, bo nadmiar historii, w tym pamięci o historii osobistej (rzekome błędy i potknięcia, którego wobec karzącego Boga wymagają nieustannej pokuty) osłabia, „wszczepia wiarę w starość ludzkości” [tamże, 271], a więc rodzi świadomość epigonizmu, co z kolei może sprawić, że wyjątkowe i silne osobowości, które chciałyby odcisnąć swój ślad na oceanie stawania się, są zagrożone popadnięciem w ruinę.

Człowiek uznający panowanie historii, wciąż oglądając się na przeszłość i nie mogąc zapomnieć o tym, co było, nie jest kimś wolnym, kimś kochającym samego siebie, lecz jest tchórzem i barbarzyńcą, w którym przejawia się powszechny chaos, pomieszanie stylów i osłabienie [tamże, 187]. Przedstawiciel współczesności jest także kimś zakłamanym, bo swoiste ukrywanie się za rozumnością (kalkulacja, zimne przewidywanie przyszłości i wyrachowane snucie związanych z nią celów mających na względzie korzyść) uniemożliwia mu odczuwanie życia na sposób pełen szczerości i prostoty, a więc tak, jak odczuwają życie zwierzęta i dzieci, które nie umieją udawać, niczego nie ukrywają, w każdym momencie ukazują się jako to, czym są (są zawsze uczciwe) [tamże, 249]. W zwierzęciu i dziecku przejawia się zdaniem Nietzschego istota szczęścia, umiejętność zapomnienia i odczuwania na sposób ahistoryczny [tamże, 250]. Całkowity powrót do odczuwania tego typu jest jednak niemożliwy, ponieważ na człowieku zbyt głęboko odcisnęła swe piętno koncepcja jednolitego podmiotu i związanej z nim osobistej, rozumnej historii biorącej udział w powszechnych dziejach, jakimi kieruje moralny Bóg. Możliwe jest jednak przewartościowanie oglądu historii i wykorzystanie wydarzeń na potrzeby danego życia – czynienie dzieła sztuki z własnego życia, inspiracji – oburzenie się na suche fakty, „na tyranie rzeczywistości” [tamże, 294] i sprawienie, by historia służyła życia, wzmacniała je zamiast odwozić od heroicznych czynów i osłabiać [tamże, 247].

Zakreślenie własnego horyzontu polega zatem na rozpoznaniu, co przynależy do mojej konstytucji, co jest jej bliskie i wartościowe, wzmagające indywidualną moc, a co wstrętne, obce i szkodliwe. Śmierć Boga zniwelowała jeden powszechny model człowieka, do którego wszyscy powinni dążyć, więc teraz, gdy na horyzoncie pojawiła się nicość – brak odwiecznych reguł i praw – naczelną kategorią staje się nie kolejna dogmatyczna prawda, ale samo życie, które przejawia się w

każdym z nas w zupełnie niepowtarzalny sposób. Sprawia to, że „fałszywość sądu to nie jest zarzut przeciw sądowi, o ile wpływa on na wzmożenie życia, utrzymanie życia” [Nietzsche 2010, 11]. Innymi słowy, uznanie perspektywicznej i oryginalnej formy obecnego w każdej jednostce życia to uznanie nieprawdy, stronniczości za warunek życia w dwojakim sensie. Po pierwsze, jak głosi prastara dionizyjska mądrość, nadmiar wiedzy zabija, „moralność „prawdy” i „fałszu” oczernia życie” [Nietzsche 2012, 52], „mądrość jest zbrodnią na naturze” [tamże, 29]. Wykształcony erudyta pozbawiony jest ikry, ponieważ świadomość wielu, często obcych mu perspektyw osłabia w nim wszelką witalność, podczas gdy „prosty człowiek tchnie krzepą mimo niesprawiedliwych sądów, które uznaje” [tamże, 252]. Po drugie zaś, myśl, która przyznaje, że nie chodzi jej o „prawdę”, lecz o wykorzystanie potencjału obecnego we wszechzyciu i jego afirmację we wszelkich przejawach zamiast negacji, jaka miała miejsce dawniej, gdy instancja „prawdy” krępowała życie, jest myślą, które sytuuje się poza moralnością i staje się związana z dynamizmem samej egzystencji: „Uznać nieprawdę warunkiem życia – znaczy to wprowadzić w niebezpieczny sposób stanąć okoniem przeciwko nawykowi względem wartości uczuciom; filozofia zaś, która się na to odważy, staje już tem samym poza dobrem i złem” [Nietzsche 2010, 12].

Jednostka kreśląca własny horyzont winna więc pytać samą siebie nie o to, co ogólnie uznaje się za prawdziwe, słuszne i rozumne, lecz o to, co sprawia, że jej egzystencja nabiera barw, co wzmaga obecne w niej życie, co najbardziej ukochała i co w konsekwencji powoduje, że w ogóle chce jej się żyć, tworzyć. Jak bowiem pisze Nietzsche: „Każdy nosi w sobie produktywną jedyność, będącą rdzeniem jego istoty; gdy uświadamia sobie tę jedyność, pojawia się wokół niego dziwny blask niezwykłości” [Nietzsche 2012, 331]

Tej jedyności z pewnością nie pomogą odkryć powszechne instancje – religia, państwo, edukacja publiczna – które tłamszą obecne w każdym z nas życie za sprawą podporządkowywania go abstrakcyjnym miarom. Tę jedyność można jednak osiągnąć za pomocą walki o samego siebie z zataczającą coraz szersze kręgi powszechnością, bo „kto nie chce należeć do masy, niechże porzuci wygodnictwo w stosunku do samego siebie” [tamże, 316].

Walka o samego siebie jest przypieczętowana koniecznością, koncepcją wiecznego powrotu, gdzie wszystkie rzeczy zdarzają się i powracają w tym samym porządku w nieskończoność:

„A co gdyby pewnego dnia albo nocy jakiś demon zakradł się do twojej najsamotniejszej samotności i rzekł: „To życie, które przeżywasz teraz i już przeżyłeś, będziesz musiał jeszcze raz i jeszcze wiele razy przeżyć; i nic w nim nie będzie nowego, powróci tylko każdy ból i każda przyjemność, każda myśl, każde westchnienie, wszystko w tym samym porządku i kolejności (...) Czy nie rzuciłbyś się na ziemię, nie zgrzytał zębami i nie przeklinał demona, który wyrzekł te słowa? (...) Gdyby o władnęła tobą taka myśl, przemieniłaby cię i może zmiażdżyła; pytanie przy każdym zdarzeniu: „Czy chcesz tego jeszcze raz i wiele razy?“, ległoby najcięższym brzemieniem na twych poczynaniach! A jeszcze i to: jak trzeba być zadowolonym z siebie i z życia, by nie pragnąć już niczego więcej, tylko takiego ostatecznego, wiekuistego potwierdzenia?” [Nietzsche 2008, 224-225].

Człowiek zatem, aby odważyć się na całkowitą samoafirmację, powinien nie tylko postrzegać samego siebie jako część fatum, ale także tak przypieczętować konieczność, by nie chcieć siebie w innej formie [Nietzsche 2009, 38], by bezwzględnie miłować każde zdarzenie w swym życiu, nawet najbardziej okrutne doświadczenia, bo jak zauważa Benisz, największa radość z siebie i ze świata powstaje na gruncie doświadczenia największego egzystencjalnego cierpienia [Benisz 2001, 85]. Koncepcja wiecznego powrotu jest przecież najcięższym brzemieniem, które umożliwia egzystencję heroiczną, wskazując, że winniśmy żyć tak, aby w każdym momencie pragnąć wiecznego powrotu danej chwili. Kategoria ta stara się związać indywidualną wolę (człowieka) z wszechobecną koniecznością (istnieniem, całością), od której ogrodził nas racjonalny dyskurs.

Żeby osiągnąć całkowite zespolenie z istnieniem, w którym zawiera się autentyczne i bezwarunkowe umiłowanie samego siebie, konieczne jest wyzwolenie z tradycyjnych dogmatów, które wciąż ciążą na człowieku. Jeśli chce się pokochać samego siebie – takiego, jakim się jest, jakim się staje – musi zależeć się we wszystkim od samego siebie, a nie od tradycji [Nietzsche 1912, 19]. Wraz z walką o własne wyzwolenie z pęt, które dotąd „najtrwalej zobowiązywały” [Nietzsche 1991, 4] i wraz z przemianami, które zachodzą na tej drodze, pojawia się niebezpieczeństwo związane z samotnością i cierpieniem, odrzuceniem ze strony często bliskich nam osób, które odczuwają zazdrość, zawiść i podejrzliwość wobec każdego, kto odrzuca tradycje i jak określa to

Nietzsche, zmierza ku własnej wyżynie [Nietzsche 2004, 206]. Tłum, wciąż wierzący w równość wszystkich ludzi – spadek po religii chrześcijańskiej, gdzie wszyscy byli równi przed Bogiem – wartość i siłę wspólnoty, jaka z nieufnością odnosi się do wielkich indywidualności osiagających moc własnymi siłami, może zniszczyć pragnącą wyzwolenia jednostkę, bo jeśli ta nie odnajdzie w sobie wystarczającej siły i potwierdzenia, nie zniesie samotności i powróci do oparcia i bezpieczeństwa znajdujących się w tradycji.

Samotność jest warunkiem koniecznym do poznania samego siebie i okazywania sobie miłości. Tradycyjne recepty na szczęście czy samopoznanie nie znajdują już uzasadnienia, bo gdy wierzone, że Bóg istnieje, człowiek poznawał samego siebie poprzez poznanie Boga bądź wspólnoty (wspólna wszystkim rozumna i społeczna natura zawierała się w każdej jednostce), lecz ten Bóg umarł, dlatego: „Jednostce, o ile zapragnie ona szczęścia, nie należy dawać przepisów określających drogę do szczęścia, gdyż szczęście indywidualne wypływa z własnych nikomu nieznanym prawideł, a przepisy zewnętrzne stanowią jeno przeszkodę i zaporę” [Nietzsche 1994, 87].

Dzięki odkryciu tychże prawideł może nastąpić ponowne związanie człowieka z doczesnością, ziemią, powrót do dionizyjskiego oglądu egzystencji, wtedy człowiek odzyska utraconą do siebie miłość i będzie mógł stać się autentycznym twórcą własnej egzystencji, afirmując tym samym istnienie, które wypowiada się poprzez niego. Bóg uniemożliwiał twórczość, ponieważ w świecie stworzonym przez Boga wszystko znajdowało się, by tak rzec, na swoim miejscu, będąc skierowane na realizację określonego celu. Teraz, gdy Bóg jest martwy, człowiek może stać się autentycznym twórcą, „nadać styl swemu charakterowi (...) ogarnąć wzrokiem ogół sił i słabości swojej natury i wprzęgnąć je w artystyczny plan aż wszystko stanie się sztuką; gdzie nawet słabość zachwyca oko” [Nietzsche 2008, 189]. Twórczość jest więc dla Nietzschego prawdziwą drogą do umiłowania samego siebie i wyzwolenia z cierpień (ciężar przeszłości, sztywnej rozumności, skierowanej przeciwko wszechzyciu moralności). Twórczość jest usankcjonowana przez ludzką wolę, która może odtąd samodzielnie określać dalekosiężne cele i kreować przychylne egzystencji wartości, bowiem jak zaznaczyliśmy wcześniej, po upadku fundamentów jedynie człowiek jest odpowiedzialny za siebie i za ziemię. To wola stwarza grunt pod zgodną z wewnętrzną konstytucją, miłującą samą siebie i

wyzwoloną spod władzy tradycji jednostkę [Nietzsche 2004, 76]. To wola – nie Bóg, nie rozum, nie historia – jest wyzwolicielem [tamże, 101]. Aby jednak mogła dokonać się bezwarunkowa afirmacja samego siebie, „wiele cierpień tu trzeba i wiele przeistoczeń” [tamże, 64].

Nietzsche określa owe przeistoczenia mianem trzech przemian ducha, symbolizowanych przez wielbłąda, lwa i dziecko [tamże, 21-22]. Pierwszy etap, przedstawiony na przykładzie wielbłąda, jest stadium nieświadomionego zniewolenia. Człowiek, podobnie jak wielbłąd, bez żadnego sprzeciwu pozwala obciążać siebie wielkimi ciężarami (tradycyjne wychowanie, moralność, rozumność), które sprawiają, że poczyną postrzegać sens swojego istnienia nie w radosnym egzystowaniu, lecz noszeniu tych ciężarów, pokornej służbie w ich imię. Jednostka, konfrontując samą siebie z nałożonymi na nią nakazami i przepisami, pragnie dowieść swej dobrej woli, ale im więcej powinności zostanie na nią nałożonych, tym bardziej słabnie aż w końcu staje się niezdolna do dalszego dźwigania nałożonych na nią ograniczeń wymagających rezygnacji z własnej drogi i biernego poddania się powszechnym tendencjom. Te tendencje wytwarzają w jednostce poczucie winy, zwątpienie w samą siebie oraz utratę autentyczności.

Postawa wielbłąda jest jednak konieczna. Przejście przez ten etap i pełne doświadczenie tego, czym jest zniewolenie duchowe, umożliwia człowiekowi wkroczenie na kolejną ścieżkę, symbolizowaną przez lwa: „na pustyni dzieje się druga przemiana: lwem staje się duch, wolność pragnie sobie złupić i panem być na własnej pustyni” [tamże, 22]. Lew, którego Nietzsche określa także mianem wolnego ducha, tworzy zręby dionizyjskiej koncepcji człowieka, który raz na zawsze uwalnia się od wszystkiego, co obce jego naturze i co chciałoby uchodzić za całkowicie stałe, niezmiennie i absolutnie pewne. Wolny duch, odrzucając tradycyjne pragnienie pewności, ostateczności, i uwalniając się od wszelkich krępujących go dotąd więzów, „porusza się wśród możliwości i tańczy nad przepaściami” [Nietzsche 2008, 237]. Znaczy to, że rozwój wewnętrzny, któremu poddany jest wolny duch, zakłada największe niebezpieczeństwa, bo brak trwałych instancji rodzi eksperymentatorstwo na sobie samym, co może spowodować rozstrój wewnętrzny, przyczynić się do tragicznego końca jego indywidualnego losu, sprawić, „że stanie się zuchwalcą i szydercą, rozpustnikiem” [Nietzsche 2004, 33-34]. Największym niebezpieczeństwem jest ugrzęźnięcie w wolności, autonomii rozumianej jako zwyczajne

uwolnienie się od wszelkich więzów i nic poza tym, negacja dotychczasowych struktur. Tak rozumiana wolność nie jest w stanie ustanowić niczego nowego, konieczne jest zatem kolejne samo przewycięzenie, spalenie się we własnym ogniu, jak określa to Nietzsche [tamże, 48], nadanie swemu istnieniu pozytywnego kształtu i związaniu go z koniecznością, egzystencją; związanie indywidualnej woli – chcącej samą siebie i umożliwiającą twórczość będącą źródłem praw jednostki – z wszechobecną koniecznością znajdującą się we wszechzyciu: „Było” przetworzyć w „Tak właśnie pragnąłem!” – oto co dopiero bym wyzwoleniem zwał!” [tamże, 101].

Jedynie taka perspektywa gwarantuje człowiekowi całkowitą miłość do siebie i ziemi, bo wykazuje, że stawanie się, byt, nie jest porządkiem i prawem, jak chciała dotychczasowa filozofia [Jaspers 1991, 4] – a tego typu perspektywa wywołuje chęć korygacji „nieprawych” przejawów istnienia, dominacji nad nimi i w konsekwencji nienawiść i odrazę do życia jako czegoś „niesprawiedliwego” – lecz kosmiczną (dionizyjską) niewinnością, gdzie „rzeczy wszelkie tańczą” [tamże, 119] i gdzie „wszystkie rzeczy splecione są ze sobą, splecione i zakochane w sobie” [tamże, 229], a więc ukazują jedność w jej wielorakich przejawach.

Samoprzewycięzeniu lwa i zespoleniu się z egzystencją odpowiada figura dziecka: „Dziecięciem stać się jeszcze musisz, ale niewstydliwym” [tamże, 107]. Przemiana lwa w dziecko wywołuje całkowitą rezygnację z dualistycznie pojętej walki – to, co wewnętrzne (wola), walczy z zewnętrznymi, światowymi ograniczeniami (konieczność) – i pełnego umiłowania tak samego siebie, jak i wszystkich elementów wszechzycia, które na głębszym poziomie są jednością [Benisz 2015, 323]. Nietzsche pisze wprost, że dobroć jest ostatnim pokonaniem samego siebie [Nietzsche 2004, 86] i że „oko wyzwolonego ducha winno stać się czyste – wiele z więzienia i stęchlizny: z tego trzeba się wyzwolić” [tamże, 33]. Owym więzieniem jest kultura z jej tendencjami do tłamszenia w człowieku wszelkich przejawów oryginalności (zrównywaniu go z masą) oraz wzbudzaniu wstydu i odrazy do siebie za popędy będące manifestacją niewinnego w swej istocie wszechzycia. Dziecko, nie będąc wypaczone przez destrukcyjną kulturę, jest w stanie postępować i odczuwać zgodnie z wymogami przejawiającego się w nim istnienia. Dziecko jest duchowo czyste, wobec czego afirmacja egzystencji pozbawiona jest wulgarnej, samolubnej zmysłowości, co pozwala na szczerą, wyzbytą chęci zawłaszczenia gloryfikację życia:

„Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego „tak” mówieniem [tamże, 23]. W dziecku najdobitniej przejawia się dionizyjska żywiołowość egzystencji, stan wyjścia poza granice ludzkiego empirycznego „ja”, wystąpienia z granic wytworzonych przez kulturę i odrodzenie się w nowym życiu pojętym jako całość. Dziecko, będąc symbolem egzystencji, która tworzy siebie przez siebie, przejawia się poza narzuconymi na ocean stawania się więzami, dzięki czemu otwiera się na możliwość nadczłowieka, który tak zakreślił własny horyzont, tak zorganizował chaos wewnątrz siebie [Hollingdale 2001, 123], że jest w stanie przywrócić człowiekowi jego cel – egzystowanie gwoli radości – związać go z ziemią i przywrócić mu utraconą miłość do siebie i do świata [Nietzsche 1997, 102].

Podsumowując, myśl Nietzschego stara się przewyciężyć racjonalny dyskurs, który wzbudzał w jednostce odrazę do egzystencji i wstyd bądź pogardę w stosunku do niej samej. Autor „Radosnej wiedzy”, twierdząc, że każdy z nas jest przejawem nie poddającego się racjonalizacji życia – wyjątkową ekspresją natury – usiłuje zainspirować człowieka do poszukiwania własnej, całkowicie indywidualnej drogi, gdzie nastąpiłoby zerwanie z tradycją blokującą obecny w każdym z nas potencjał i zespolenie z dionizyjską całością, doczesnością. Nietzsche nakłania zatem do zaufania samemu sobie, radowaniu się własną egzystencją i wykorzystywaniu jej możliwości. Doczesność jest przemijająca, nietrwała, wobec czego naszej drodze winna przyświecać bezwarunkowa miłość do nas samych i istnienia, a nie, jak dotychczas, surowa krytyka i chęć korygowania wszystkiego, co nie podpada pod oceniające i karzące instancje będące wytworem rozumu. Na miejscu narracji absolutystycznej i potępiającej Nietzsche wznosi narrację afirmatywną, dowartościowującą to, co ziemskie – jedyną istniejącą rzeczywistość, którą można miłować – narrację mówiącą, że tam, „gdzie nie można kochać, tam należy mijać!” [Nietzsche 2004, 129], a więc dającą świadomość istniejącej konieczności (fatum), we wszystkim, co się staje. By osiągnąć zespolenie z istnieniem i miłość do samego siebie, należy miłować tę konieczność i działać zgodnie z jej przejawami. Jedynie ogląd tego typu gwarantuje pełną akceptację i afirmację tego, kim się jest, czyli, jak zaznaczyliśmy wcześniej, ekspresją samego życia, które dokonuje się

ponad wszelkim przerażeniem i współcierpieniem, i poza dobrem i złem [Nietzsche 2003, 114].

W myśli tej, co warto zaznaczyć, obecne są jednak pewne napięcia, na co zwrócił uwagę Karl Löwith [Löwith 1997, 156-157]. U Nietzschego bowiem z jednej strony mamy do czynienia z wolnością rozumianą jako autonomiczna wola jednostki, która chce samej siebie, tworzy samą siebie i jest źródłem własnych praw, z drugiej natomiast z wszechobecną koniecznością, która zdaje się, że uchyla indywidualną wolność. Jak zatem pogodzić odrzucającą tradycję jednostkę (wolę niezależną, stwarzającą własne, nowe wartości) z powszechnym fatum (wiecznym powrotem tego samego)? Poprzez czerpanie racji swego istnienia z wszechcałości, której jednostka jest przejawem (co zresztą Nietzsche usiłuje osiągnąć, gdy omawia figurę dziecka), czy w jakiś inny sposób?

Wydaje się więc, że problematyka ta wymaga dalszych badań, co nie wpływa jednak na to, że każdy, kto chciałby osiągnąć nową jakość własnej egzystencji – wyzwolić się z wszystkiego, co obce jego naturze i podążać własną drogą – odnajdzie w filozofii niemieckiego myśliciela wiele wartościowych inspiracji.

BIBLIOGRAFIA

- Benisz, H. (1995) *Filozofia i sztuka u Nietzschego. Od krytyki filozofii wystrzegającej się sztuki do pochwały sztuki stającej się filozofią*. Kraków: Wydział Filozoficzny TJ.
- Benisz, H. (2001). *Nietzsche i filozofia dionizyjska*. Warszawa: Wydawnictwo AWF.
- Benisz, H. (2015). *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Deleuze, G. (2012). *Nietzsche i filozofia*. Łódź: Oficyna.
- Hollingdale, R.J. (2001). *Nietzsche*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jaspers, K. (1991). *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Löwith, K. (1997). *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Berkeley: University of California Press.
- Nietzsche, F. (2015) *Antychryst*. Kraków: vis-a-vis/Etiuda.
- Nietzsche, F. (2009). *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*. Warszawa: Aletheia.
- Nietzsche, F. (1912). *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*. Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche, F. (2012). *Narodziny tragedii*. Łódź: Oficyna.
- Nietzsche, F. (2009a). *Pisma pozostałe*. Warszawa: Aletheia.
- Nietzsche, F. (2010). *Poza dobrem i złem*. Kraków: vis-a-vis/Etiuda.
- Nietzsche, F. (2008). *Radosna wiedza*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Nietzsche, F. (2004). *Tako rzecze Zaratustra*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Nietzsche, F. (1994). *Wędrowiec i jego cień*. Warszawa: Albatros.

Nietzsche, F. (2015a). *Wola mocy*. Kraków: vis-a-vis/Etiuda.

Nietzsche, F. (1997). *Z genealogii moralności*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Nietzsche, F. (2003). *Zmierzch bożyszc, czyli jak filozofuje się młotem*. Kraków: Wydawnictwo A.

ABSTRACT

Love of oneself in Friedrich Nietzsche's thought

The article focuses on the conception of human in Nietzsche's thought, especially on his category of self-affirmation. Nietzsche believes that after destruction of traditional values it is possible to love oneself fully and unconditionally. He is trying to reinstate joy of existence to humans and connect individual will with earthly life (wholeness). The figures of free spirit, Overman and child are the ground to achieve this goal.

SŁOWA KLUCZOWE: antropologia filozoficzna, Nietzsche, nadczłowiek, Dionizos

KEYWORDS: philosophical anthropology, Nietzsche, Overman, Dionysus