

Katarzyna Gurczyńska-Sady

Historia naturalna według Friedricha Nietzschego

Słowa kluczowe: Nietzsche, antropologia, podmiot, zwierzę, człowiek, nadczłowiek, wola, moc

Co jest tematem filozofii Nietzschego? Czy owa wielowątkowa myśl posiada jakiś temat przewodni? Czy pośród pojęć-kluczy, jakie wymienia się w związku z nazwiskiem owego filozofa, istnieją prymarne i dopełniające, centralne i wokół tego centrum krążące pojęcia? Czy splatają się one w jedną, zwartą historię, czy rozpadają na wiele powiązanych ze sobą wątków, bez tematu przewodniego? Żaden poważny interpretator nie powie, iż zna odpowiedź na te pytania. Zwykle jednak o Nietzschem pisze się jako o filozofie kultury, jego filozofię zalicza się do nurtu filozofii życia, Heidegger określa go jako ostatniego nowożytnego metafizyka. W tym sensie myśl Nietzschego współtworzy filozofię określaną jako klasyczna. I z pewnością tak jest. Warto jednak zauważyć, że „na marginesie” treści, które pozwalają ją tam wpisać, w jego pismach pojawiają się uwagi, które trudno jednoznacznie zakwalifikować. Są to uwagi, w których Nietzsche nie występuje jako filozof, który, dajmy na to, krytycznie odnosi się do istnienia substancji myślącej, lecz jako przyrodnik, który określa warunki, pośród których istota ludzka nabiera sił witalnych. Powstaje pytanie o to, jak zakwalifikować te spośród jego uwag, które nie pozostają bez związku z rozwijanym tematem, ale których charakter jest trudny do określenia. Należą do nich na przykład uwagi na temat hordy dzikich zdobywców podporządkowujących sobie słabsze egzemplarze tego samego gatunku, twierdzenia mówiące, iż kalectwo jednego organu sprzyja rozwojowi innego i że tym daje się wytłumaczyć pochodzenie niejednego talentu na świecie. Powstaje pytanie: czy do filozoficznej refleksji należy twierdzenie, iż warunkami utrzymania kwitnącej cielesności są wojna, przygoda i łowy? Jeśli w uwagach tego typu nie odnajdujemy mowy filozofa, to czy powinniśmy je zignorować?

Ambicją autorki tego artykułu będzie nie tylko ich nie zignorować, ale ukazać je jako żywiół, który leży u źródeł krytyki pojmowania podmiotu jako niecielesnej

substancji myślącej – duszy ludzkiej. Krytykę tę, zwaną ostatnimi czasy dekonstrukcją podmiotu kartezjańskiego, można postrzegać nie tylko jako skierowaną przeciwko istniejącej tradycji, ale jako taką, która wynika z przyjętych założeń o charakterze antropologicznym. Impulsem, który do niej wiedzie, nie będzie określona tradycja rozumienia człowieka, ale poglądy Nietzschego na temat pochodzenia człowieka i jego dalszej historii. W miejscu historii filozofii musi się więc pojawić naturalna historia ludzkości, historia którą opowiada Nietzsche – ni to przyrodnik, ni to filozof.

I. Człowiek-zwierzę

Człowiek jest istotą, która kiedyś była zwierzęciem. Zdanie to w odniesieniu do filozofii Nietzschego jest i prawdziwe, i błędne. Prawdą jest bowiem to, że człowiek stał się człowiekiem, w sensie *nadzwierzęcia*, nie oznacza to jednak, że pozostawił zwierzęcość za sobą. Człowiek, który stał się człowiekiem, zwierzę nosi w sobie, podobnie jak dorosły ma w sobie dziecko, którym był. Zwierzęcość jest w ważnym sensie nigdy nieporzuconym stadium człowieka – jest tym, co określa jego istotę i decyduje o jego losie. Stanowi – mówiąc słowami samego Nietzschego – starą jaźń człowieka (Nietzsche 1913: 97). Dlatego też za wielkie nieporozumienie uważa on wszelkie rozmyślanie o człowieku bez jego zwierzęcej prehistorii, myślenie o nim jako o istocie „bardzo ograniczonego czasu” (ostatnich 4000 lat). To bowiem, co istotne w rozwoju ludzkim, wydarzyło się w czasach zamierzchłych, w jego przedczłowieczej historii (Nietzsche 1908, 18–19). Człowiek jest istotą stającą się. Z czego stał się? Ze zwierzęcia i jego popędów. Co to oznacza?

Oznacza to, że każde ludzkie zachowanie, każda gałąź życia, którą rozwinął – u swej podstawy ma popęd. Czym on z kolei jest? Na to pytanie Nietzsche odpowiedzi nie precyzuje, zakładając rozumienie tego terminu u czytelnika. Woli wskazywać na to, czego stał się źródłem. I tu przykładów można znaleźć sporo: żądza pewności wynika z popędu słabości (Nietzsche 1910–1911 A: 297), naukowe myślenie zrodziło się z popędów zaprzeczającego, wyczekującego, gromadzącego i rozkładczego (Nietzsche 1910–1911 A: 159), popęd przywłaszczania sobie i pokonywania rodzi poznanie itd., itd. (Nietzsche 1910–1911 B: 181). O czym mówią te przykłady? Mówią, że źródłem tak zwanego ducha ludzkiego są zachowania należące do reakcji organizmu żywego na środowisko¹. Przynależą istocie, która jeszcze nie myśli, ale daje sobie radę w środowisku, w którym żyje. Zdaniem Nietzschego popędy te – jak wszystko w człowieku – stają się, ulegają

¹ Wskazanie przez Nietzschego na popędowe podłoże tak zwanego ducha ludzkiego skłania niektórych interpretatorów jego myśli do zaprzeczenia, jakoby człowiek w jego koncepcji był bytem o charakterze psychofizycznym. Zamiast związku ustroju biologicznego i psychiki mielibyśmy człowieka wyłączenie w postaci jego ciała (Moryń 1997: 59).

przeobrażeniom, „przekuciom”, intensyfikują życie lub je osłabiają itd. Warto już teraz podkreślić: zwierzęcy (a już na pewno wczesnoczłowieczy) sposób reagowania na świat leży u podłoża wszelkich naszych ludzkich reakcji, zachowań i – co ważniejsze – tak zwanej duchowości². Z pieca popędów pochodzi człowiek. W nich leży wszelki napęd do życia – moc człowieka. I jeżeli istotę ludzką potraktować jako istotę ku czemuś zmierzającą, „pędzącą ku”, to popęd można określić jako to, co człowieka niesie.

Niosąc go, nie niesie go jednak ślepo. Jest przecież odpowiedzią na warunki, w jakich człowiek żyje. Określenie człowieka jako istoty zdanej na swe popędy znaczy właściwie określenie go jako istoty zależnej od warunków, pośród których żyje i na które musi reagować. Dlatego też pytanie o to, w jaki sposób zwierzę-człowiek stał się człowiekiem będzie pytaniem o warunki, które to umożliwiły. Zapytajmy więc po nietzscheańsku: pośród jakich warunków stał się człowiek? Odpowiedź będzie brzmieć: warunkami tymi są krew i groza.

II. Człowiek społeczny

Wielkim krokiem w historii ludzkości jest powstanie państwa. Człowiek uspołecznia się. Jak do tego dochodzi? Państwo powstaje zgodnie ze sposobem, w jaki praczłowiek, jeszcze zwierzę, żyje – rodzi się mocą samych popędów, nie za sprawą świadomości (a więc na przykład: przemyślanego zamiaru, umowy). W stanie poprzedzającym państwo, by zabezpieczyć swoją egzystencję, człowiek musi często postępować z innymi twardo i okrutnie, zastraszać ich. Tak też będzie postępował potężny gwałciciel, założyciel państwa (Nietzsche 1908: 107). Uspołecznienie, „wtłoczenie człowieka w stałą formę”, jest oznaką wielkiej siły, ta zaś bierze się z działania niczym niewyhamowanych popędów. Jest czystym gwałtem (Nietzsche 1913: 95). Najstarsze państwo pojawia się w formie tyranii gromady drapieżców zorganizowanej na sposób wojenny, która podporządkowała sobie (przez okrucieństwo i bezwzględność) słabszą, choć liczebnie większą ludność o charakterze koczowniczym (Nietzsche 1913: 95–96). Zawiązanie się państwa nosi znamiona sposobu, w jaki działa człowiek powodowany samym popędem, człowiek, który nie wie, co to moralność. Opisuje to Nietzsche w następujący sposób:

Takie istoty nie są obliczalne, przychodzą jak przeznaczenie, bez powodu, wbrew rozumowi, bez względu, pozor, zjawiają się jak grom się zjawia, zbyt strasznie, zbyt nagle, zbyt przekonująco, zbyt „inaczej”, by nawet nienawidzone być mogły. Dzieło ich jest instynktownym tworzeniem form, wyciskaniem form, są to najbardziej poniewolni, najnieświadomości artyści, jacy istnieją. (Nietzsche 1913: 96)

² Tezy te na pewno pozwalają na stwierdzenie istnienia determinizmu biologicznego w myśli Nietzschego. Warto jednak podkreślić za Kuderowiczem, że determinizm ten nie jest ścisły. Przyroda bowiem odznacza się pewną plastycznością, możliwością bycia kształtowaną, co pozwala powstać kulturze (Kuderowicz 1976: 71).

Powstanie państwa stwarza określone warunki, pośród których kształtuje się działanie popędu. Popęd „wyhamowuje” – człowiek poskramia zwierzę, które w nim tkwi – a jako skutek owego „wyhamowania” pojawiają się świadomość i moralność. Czym są?

Świadomość, według Nietzschego, rodzi się wraz z potrzebą porozumiewania się, powiadamiania innych. Ródząca się wspólnota pozwala odeprzeć zagrożenie „siłą stada”. Powstaje „sieć”, która łączy ludzi, chroniąc ich (Nietzsche 1910–1911 A: 308–309). Człowiek uczy się rozpoznawać swoje potrzeby, powiadamiać innych o tym, czego mu brak. Jednym zdaniem: świadomość własnych postępów, myśli i uczuć pojawia się jako przekształcony popęd poszukiwania bezpieczeństwa.

Tym, co uderza w opisie świadomości (jej powstaniu i funkcji) u Nietzschego, jest to, iż uważa on jej rolę za zbyt przecenianą dla życia gatunku. Tradycyjnie uznaje się ją za istotę człowieka (Nietzsche 1910–1911 A: 49). Tymczasem według niego stanowi ona mały wycinek procesów życiowych, a nie jest, jak się sądzi, ich celem (Nietzsche 1910–1911 B: 368). Świadomość pojmuje on jako jeden ze sposobów „rozwijania” życia, a nie punkt dojścia człowieka w rozwoju. Stanowi, co prawda, najpóźniejsze stadium rozwoju organicznego, ale jest też dlatego najmniej skończona i najsłabsza (Nietzsche 1910–1911 A: 48). Kształtuje się dopiero – i jako organ młody stanowi dla organizmu swoiste niebezpieczeństwo, zagraża jego krzepkości, sile. Szczęściem dla organizmu pozostaje pod mocą zespołu popędów. Chronią one człowieka przed jej błędami.

Ważne dla rozwijanego tu tematu pozostaje zakwestionowanie tezy, jakoby miałyby ona być jedynym organem poznania. Nietzsche przeczy temu, iż wraz z otwarciem się „oka” świadomości człowiek zbliżył się do bytu, gdyż wcześniej pozostawał od niego przez brak poznania odseparowany. Źródłem tego zaprzeczenia jest to, iż stanowczo nie zgadza się z tym, jakoby popędy były tym, co trzyma człowieka z dala od bytu (Nietzsche 1910–1911 B: 296). Wręcz przeciwnie: to one właśnie umożliwiają mu doń dostęp. Świadomość dopiero „nabudowuje” się na nim. Zanim się pojawia, świat jest już popędom dany. Człowiek jednak nie chce tego przyznać, przecenia świadomość, chcąc w niej postrzegać jedyny organ poznawczy. Czyni z niej ducha, coś, co myśli, czuje i chce (Nietzsche 1910–1911 B: 296), tak uznając swój najmniej udany organ za swoją doskonałość, *roztapia się* – zgodnie ze słowami Nietzschego – w duchowości. Co to oznacza? Dokładniejsze tego wyjaśnienie przynależy opisowi narodzin moralności. Również i o nią zapytajmy po nietzscheańsku: pośród jakich warunków wynalazł ją człowiek?

Moralność rodzi się jako skutek pojawienia się szeregu zjawisk o charakterze społecznym. Wraz z powstaniem wspólnoty życie nabiera określonych form i te wymuszają jej pojawienie się jako regulatora życia społecznego. Nic innego jak rodząca się wymiana dóbr i okoliczności związane z ich dystrybucją decydują o jej narodzinach. Ognisko powstania pojęć moralnych takich jak wina, sumienie, obowiązki Nietzsche znajduje w prawie o zobowiązaniach (Nietzsche 1913:

67–68). Moralność pojawia się dla dobra wspólnoty jako „zorganizowany” popęd stadny. Wdraża jednostkę w dobro stada (Nietzsche 1910–1911 A: 161).

Wraz z powstaniem moralności w samym człowieku następuje wielka zmiana. Wspólnota – a myśl ta należy do najistotniejszych przekonań Nietzschego – na tym zyskuje, człowiek jednak traci. Pojawienie się moralności dokonuje się za sprawą wyhamowania popędów, to zaś – z uwagi na to, że w nich właśnie tkwi moc człowieka – nie może przysparzać mu siły. Prehistoryczna istota ludzka jest zwierzem przystosowanym do wojny, włości i przygód – i nagle popędy, które decydowały o jego sile, muszą ulec zawieszeniu (Nietzsche 1913: 92). Zostają ograniczone do wnioskowania, myślenia, kombinowania przyczyn i skutków – jednym słowem: do świadomości (Nietzsche 1913: 93). Następuje proces, który Nietzsche określa mianem uwewnętrznienia się człowieka. Wrogość, okrucieństwo, radość z prześladowań, z napadania – coś naturalnego dla sposobu, w jaki żyje człowiek-zwierz – zwraca się przeciwko niemu (Nietzsche 1913: 93). Człowiek uczy się patrzeć na takiego siebie „złym okiem”. Popędy naturalnie zwrócone na zewnątrz, gdzie znajdują swoje ujście, uwewnętrzniają się. Skutkiem procesu uwewnętrzniania jest powstanie duszy, która więzi ciało (platońska figura zostaje odwrócona). Człowiek pozostając w społecznym kaftanie bezpieczeństwa, pozbawiony wrogów zewnętrznych, „rani się o pręty własnej klatki”, „sam siebie targa, prześladowuje i z siebie czyni przygodę” (Nietzsche 1913: 94). Uduchawia się, ale to znaczy tylko: samozadęcza się.

Wskutek „runięcia” w nowe warunki życia człowiek staje się prześladowcą samego siebie. Jako zwierzę staje się chory – paradoksalnie sam będąc tej choroby źródłem. Wypowiedzenie wojny dawnym popędom, na których polegała do tej pory jego siła i uciecha, sprawia, że jego „dusza” staje przeciwko sobie (Nietzsche 1913: 94). Wraz z moralnością rodzi się więc nie tyle człowiek, co nowe zwierzę – zwierzę domowe (obłaskawione państwem). Urodził się do podziemnego, wojującego życia – gdy przywykł do bezpieczeństwa (jakie daje wspólnota), złagodniał, ale też jednocześnie „zmarniał”. I ten człowiek, jak pisze Nietzsche, nam dolega. My współcześni nadal jesteśmy spadkobiercami samoudręczenia się zwierząt (Nietzsche 1913: 107).

Cóż wywołuje dziś naszą niechęć ku „człowiekowi”? – bo człowiek nam dolega, to niewątpliwe. – Nie obawa; raczej to, że nie mamy już czego bać się w człowieku [...]; że „człowiek obłaskawiony”, ten nieuleczalnie mierny i niepokrzepiający, nauczył się już czuć siebie celem i szczytem, myślą dziejów, „człowiekiem wyższym”. (Nietzsche 1913: 38)

Człowiek zamknięty w społeczeństwie, które wymusiło na nim łagodność obcowania z innymi, traci swą siłę. Dlaczego więc raz po raz słyszy się u Nietzschego, że jest celem, jaki obrała sobie natura? (np. Nietzsche 2003: 111, 152; lub Nietzsche 1913: 57) Jak pogodzić tę „czarna kartę” naturalnej historii ludzkości, której jesteśmy spadkobiercami, z nadzieją, jaką pokłada w człowieku? Powstaje węzeł, który wymaga rozplątania.

By odpowiedzieć na to pytanie przede wszystkim trzeba zapytać o sens, jaki nadaje Nietzsche stwierdzeniom, iż natura chce, by stał się określonym typem człowieka. Powstać może wrażenie, jakoby natura „pracowała” na rzecz człowieka, dążąc do pojawienia się określonego stadium w rozwoju jego gatunku, jakoby dysponowała czymś w rodzaju woli w stosunku do niego. Kierowałaby jego rozwojem, planując typ, który byłby kresem jej dążeń – egzemplarz doskonały. Takiemu znaczeniu jednak trzeba wyraźnie zaprzeczyć – rozumienie to jest obce myśleniu Nietzschego. Dlaczego? Píše on o człowieku jako o materiale początkowo zwierzęcym, tworze z krwi i kości – istocie, która chodzi po ziemi i jest od niej zależna. Przedstawia istotę ludzką jako zdeterminowaną warunkami, w jakich żyje. Jeśli więc natura dla niej czegoś chce, to wyłącznie w sensie negatywnym – na coś pozwala, a coś czyni niemożliwym. Naturę rozumieć należy w sensie smyczy, która nie pozwala człowiekowi zbyttno się oddalić, a nie fundatorki warunków spełnienia własnych życzeń. Sensem pytania o człowieka, jakiego chce natura, jest zatem pytanie o to, jaki człowiek jest możliwy? A właściwie, ze względu na podkreślony „negatywny” charakter dążeń natury, jest przede wszystkim pytaniem o to, jaki człowiek nie jest możliwy. Odpowiedź, brzmi: jest nim typ chrześcijański – człowiek dobry. Ten właśnie – z *naturalnych* względów – jest typem nieosiągalnym. Smycz natury jest dla niego zbyt krótka.

III. Słabeusz

Człowiek umoralniony i świadomy dystansuje się wobec świata zwierząt. Zaczyna odczuwać siebie jako zwierzę wyższe, choć paradoksalnie jest nim na mocy tego, co stracił. Łagodnieje, odbierając sobie moc. Człowiek ten to słabeusz. Za słabość przychodzi mu zapłacić jakością swojego życia.

Na drodze do anioła [...] wyhodował sobie człowiek ów zepsuty żołądek i ów obłożony język, z których powodu nie tylko wstrętną mu każda radość i niewinność zwierzęcia, lecz i życie pełne niesmaku [...]. (Nietzsche 1913: 70)

Podejmując walkę z naturalnym dla siebie sposobem życia, zaczyna wstydić się swoich popędów. Co dzieje się z jego życiem? Wcześniej, gdy „ludzkosc” nie wstydziła się jeszcze swoich okrucieństw, życie pogodniejsze było na ziemi” (Nietzsche 1913: 70). Człowiek zawstydzony sobą posępnieje, życie – zamiast cieszyć – napawa go wstrętem. Czy takiego człowieka – w sensie ustalonym powyżej – mogła chcieć natura? Opisuje ją Nietzsche jako prądkę, której praca polega na tym, „by prząć pasmo życia i to tak, by przęda stawała się coraz mocniejsza” (Nietzsche 1910–1911 B: 367).

Odpowiedź jest jasna: „udomowiony” człowiek jest istotą zwyrodniałą. Dlatego też Nietzsche tak ogromną wagę przywiązuje do idei uleczenia, przeobrażenia człowieka. Uznał się on za zwierzę wyższe, ale uczynił to z racji fałszywych.

Popełnił błąd, a ponieważ uczynił to niejako na sobie, wraz z nim błąd popełniła natura. Za błąd ów człowiek płaci swoim życiem, „które niegdyś weselsze było”, jest posępny i udręczony. I choć natura ponosi fiasko, nie oznacza to jednak wcale, że postęp w rozwoju człowieka się nie dokonuje. Może on bowiem – zdaniem Nietzschego – dokonać się i drogą błędu. Píše o tym w różnych kontekstach: o postępie w obrębie gatunku, plemienia („natury wyradzające się są nadzwyczajnie ważne wszędzie, gdzie ma się dokonać postęp” (Nietzsche 1908: 226)) czy organizmu (kalectwo jednego organu sprzyja rozwojowi innego (Nietzsche 1908: 233)).

Taktyką, jaką przybiera natura względem człowieka, jest „uszlachetnienie przez zwyrodnienie”. Polepszyć można twór nieudany, zwierzę domowe powstałe z wyhamowania popędów – słabeusza. Wyprowadzenie człowieka ze stanu słabości, w który popadł, to kierunek przemiany człowieka. Warto to w tym miejscu podkreślić: nie o trwanie człowieka naturze chodzi (słaby człowiek jest zjawiskiem trwałym), lecz o wzmożenie jego siły. By był człowiekiem i by miał moc.

„Pośredniość” człowieka, jak pisze Nietzsche, wpół-udaność (Nietzsche 1999: 372), wyrażana jest przez niego w postaci znanych metafor mostu czy liny zawiązanych między zwierzęciem a nadczłowiekiem („tylko błazen myśli, że człowieka można przeskoczyć”). Jaka jest droga wiodąca od człowieka do człowieka przeobrażonego? Jeśli przeobrażenie ma polegać na wzroście siły, pytanie powinno brzmieć: co stoi na przeszkodzie słabeuszowi stać się człowiekiem mocy?

Jest nim narosły na zdrowym ciele człowieka-zwierzęcia twór – dusza ludzka. Człowiek słabeusz gardzi swoimi popędami w imię tego, by duszy jego wyszło to na dobre. I rzeczywiście – dusza rośnie w siłę, ale człowiek marnieje. I choć z punktu widzenia tradycji platońsko-augustyńskiej tak sformułowana myśl brzmi wręcz obłąkańczo, jest ona bardzo trzeźwą konstatacją Nietzschego. Droga do nadczłowieka – człowieka przyszłości – jest drogą przewyciężenia moralności (Nietzsche 1913: 9).

Moc objawia się jako siła obalania, przemożne pragnienie wrogów, oporu i triumfu (Nietzsche 1913: 41). Człowiek, jeśli ma być mocny, potrzebuje ku temu warunków. A przypomnijmy: warunkiem utrzymania potężnej cielesności, kwitnącego zdrowia – jest wojna, przygody i łowy. Człowiek narodził się do wojującego życia i – jak twierdzi Nietzsche – człowiek taki znów powstanie. Będzie to człowiek-usprawiedliwienie człowieka (Nietzsche 1913: 39). Pytanie tylko: jak ma do tego dojść w odmienionych przez prawa wspólnotowe warunkach?

Powstanie państwa wymusza na człowieku podporządkowanie się moralności stadnej. Wyznacza kierunek dążeń jednostki ku podjęciu walki z własną popędową naturą. Dążenie do posiadania duszy uwolnionej od popędów ciała człowiek – by na powrót stał się mocny – będzie musiał odwrócić. Myśl tę wyraża Nietzsche w licznych, rozsianych fragmentach, np.:

Człowiek zbyt długo złem spojrzeniem obserwował swoje przyrodzone skłonności tak, że ostatecznie zawarły w nim siostrzany związek z „nieczystym sumieniem”. Usiłowanie odwrotne byłoby samo w sobie możliwe – lecz któż jest dość silny na to? – to jest, by nienaturalne skłonności, wszystkie owe aspiracje do zaświata, do tego, co przeciwne zmysłom, instynktowi, naturze, zwierzęciu, krótko, dotychczasowe ideały, które wszystkie razem wrogie są życiu i oczerniają ziemię, połączyć z nieczystym sumieniem siostrzanym związkiem. (Nietzsche 1913: 108)

Co jednak konkretnie miałyby oznaczać: „zawrzeć związek z nieczystym sumieniem”? Jak odwrócić dążenie ku staniu się duszą czystą, całkowicie wolną od zwierzęcych popędów? By z pytaniem tym się zmierzyć, trzeba najpierw zapytać, kim jest ten, który powie, że walkę z popędami szkodzącymi jego duszy wygrał? Jaki typ człowieka „zaszkodził” sobie najbardziej? Człowiekiem tym jest świętoszek – typ chrześcijański. „Produkt” społecznej propagandy, że człowiek już tylko dobry jest możliwy.

Dotychczas nie było, może, bardziej niebezpiecznej ideologii i większej zdrożności *in psychologicis*, jak dążenie do dobra: Wypiełgnowano typ najwstrętniejszy, człowieka *niewolnego*, świętoszka; nauczono, że właśnie tylko świętoszek jest na właściwej drodze do Bóstwa, że tylko żywot świętoszka jest żywotem boskim [...]. (Nietzsche 1913: 244)

IV. Świętoszek i człowiek ostatni

Chorobliwe przeczulenie i przemoralnienie, „z których powodu zwierz »człowiek« ostatecznie uczy się wstydić wszystkich swoich instynktów” (Nietzsche 1913: 70) pojawiają się w warunkach organizacji społecznej. Stanowią coś w rodzaju wymogu, przed którym stoi człowiek „oblaskawiony” społeczeństwem. Jak dochodzi więc do tego, że to, co jest wymogiem, staje się również ideałem, stanem pożądanym? Jak dochodzi do tego, że dobroć pojętą jako zwycięstwo nad złymi popędami człowiek obiera sobie za swoją doskonałość?

Odpowiedź, której udziela Nietzsche, zaskakuje swoją prostotą, a równocześnie wyjątkową trafnością. Na pytanie o źródło idealizacji dobroci, która początkowo po prostu umożliwia życie we wspólnocie, Nietzsche odpowiada, że jest nią przyjemność, jaką sprawia człowiekowi przebywanie z dobrymi ludźmi. Obcując z człowiekiem dobrym, nie odczuwa się żadnej potrzeby wojowania z nim, nie zmusza nas on do zachowania ostrożności, nie budzi nieufności (Nietzsche 1910–1911 B: 247). Jednym słowem: wartość człowieka dobrego nie tkwi w nim samym, lecz w przyjemności, jaką on sprawia.

Typ chrześcijański – zupełny świętoszek – jako ideał okazuje się jednak być ideałem pustym. Dlaczego? Gdyż najwyższa dobroć i świętość sprzeczne są z życiem (Nietzsche 1910–1911 B: 157). „Człowiek nigdy nie przestaje toczyć wojny, mieć wrogów” (Nietzsche 1910–1911 B: 244) – jakkolwiek kłamałby sobie, że może być inaczej. Walka z własną popędową naturą (wstręt, jaki człowiek odczuwa do zwierzęcia w sobie) nigdy nie zakończy się zwycięstwem, będzie zawsze tylko

źródłem udręki i niczym więcej. Kim zatem, jeśli nie człowiekiem dobrym jest ten, który zawzięcie, choć nieefektywnie kastruje wszystkie swoje „złe” popędy? Świętoszek to człowiek dobrotliwy. Bycie nieszkodliwym, przyjemnym dla innych – tyle osiąga jego dusza, choć cenę płaci za to ogromną. Świętoszek jest słaby. Kastracja złych popędów jest niczym obcięcie włosów Samsona – pozbawia go mocy, energii do działania. Powtórzmy to raz jeszcze: nie takiego człowieka chciała natura. Ale to właśnie on jest *groźącym fatum Europy*.

Nie widzimy dziś nic, co chce się stać większym, przeczuwamy, że to, co wciąż jeszcze wstecz i wstecz iść będzie, w coraz większą rozcieńczoność, w coraz większą dobroduszość, roztropność, wygodę, mierność, obojętność, chińszczyznę, chrześcijańskość – człowiek, to niewątpliwie, stawać się będzie, coraz lepszym... (Nietzsche 1913: 40)

Jaki człowiek zagraża Europie? W *To rzekł Zaratustra* znajdujemy opis typu człowieka odpowiadający słabości, której dla niego obawia się Nietzsche. Typem człowieka, który grozi Europie, jest „człowiek ostatni”. Kto to taki?

Charakterystyka „ostatniego człowieka” jest niezwykle wyrazista i mimo krótkości tekstu – wielowątkowa. Ostatni człowiek to: wygodnicki, ostrożny w kontaktach z ludźmi, nieposiadający swojego zdania człowiek bez charakteru. Ktoś, kto nie chce i nie potrafi cierpieć (wynalazca środków przeciwbólowych). Nie potrafi też pracować – leń, któremu obca jest wartość trudu. Bierze życie lekko, gdyż wstrętny dla niego jest jakikolwiek ciężar. Znudzony poszukuje rozrywek – nawet pracę traktuje jako ich źródło. Wszystko jest dla niego zbyt uciążliwe. Ma co prawda swoje chętkiienne i nocne, ale nawet tym nie potrafi się w pełni oddać, drży bowiem o siebie, swoje zdrowie, chce trwania. Nie znaczy to jednak, że jest głupcem – wręcz przeciwnie – jest wszechwiedzący. Wiedza, którą posiada, do niczego – poza gadaniem – mu nie służy. Nie ma swoich przekonań – jest za leniwy, by ich bronić. Te i jeszcze inne cechy, które dałoby się wyinterpretować z tego bogatego fragmentu, składają się na wyraz słabości, której tak bardzo dla Europy bał się Nietzsche. Skąd się człowiek taki weźmie? A pytając słowami Nietzschego: co sprawi, że ludzie zmaleją (do ostatka)? Sprawia to ich nauka o szczęściu i cnocie. Ludzkość w postaci ludzi ostatnich to plon, który zasiał kaznodzieja świętoszek.

Ile dobra, tyle słabości widzę. Ile sprawiedliwości i współczucia, tyle słabości.

Krażli, uczciwi i dobrotliwi są dla siebie, podobnie jak ziarenka piasku krażli są, uczciwe i dobrotliwe dla ziarenek piasku. [...]

W gruncie rzeczy chcą naiwnie jednego: żeby nikt nie wyrządził im krzywdy. Tak więc wobec każdego są uprzedzający i wyświadczający mu dobrodziejstwa. (Nietzsche 1999: 219–220)

Wiedząc teraz dokładnie, do czego wedle Nietzschego prowadzi powszechne „umoralnienie” i „przeczulenie” wobec własnych popędów, powtórzmy pytanie zadane powyżej. Jak odwrócić bieg „rozwoju” ludzkości, który owocuje człowie-

kiem dobrotliwym, ale wygodnym, więc niezdolnym do działania? Jak sprawić, by człowiek był znów zdolny do czynu nie był gnuśny, leniwy, niczego niechcący (by zależało mu na czymś innym niż na „30% więcej” produktu z supermarketu, jak można by złośliwie dodać)? Chcieć, wedle słów Nietzschego, to chcieć być silniejszym (Nietzsche 1910–1911 B: 364). Jak zatem sprawić, by człowiekowi chciało się chcieć? Jak z drogi, w którą zabrnął, zawrócić?

Jak się zdaje, najwięcej nieporozumień wokół myśli Nietzschego wynika z niezrozumienia tego, co faktycznie Nietzsche chce odwracać. Odrzućmy najpierw najbardziej absurdalną możliwość. Jeśli człowieka trzeba „zawracać” z drogi, na której się znalazł, to ze względu na to, skąd przyszedł, może się wydawać, że przeciwnym kierunkiem do tego, który obrał, jest stan zwierzęcości. Człowiek swoją siłę czerpie z popędów, skoro osłabł, a stało się to przez fakt uspołecznienia, to do wzrostu jego mocy, jak można by sądzić, dojdzie wtedy, gdy wykroczy on poza zakłętę koło społeczności. Zyskałby to, co stracił. Skoro siłę dawały mu warunki łowów, pogoni za zwierzyną, okrucieństwo – do nich, by znów stać się silnym, powinien by powrócić. Pomijając już to, że tak głoszone tezy byłyby wyrazem wielkiej naiwności (któż poważnie uznałby taką przyszłość człowieka za możliwą), są one również całkowicie niezgodne z intencją Nietzschego. Bo to nie zwierzę, ale właśnie człowiek (Nadczłowiek) jest zamysłem ziemi:

[...] i jeśli cała natura prze ku człowiekowi, to daje przez to do zrozumienia, że jest on jej potrzebny do wyzwolenia od klątwy życia zwierzęcego i że w nim w końcu istnienie znajduje swoje zwierciadło, w którym życie nie ukazuje się już bezmyślnym [...]. (Nietzsche 2003: 152)

Pytanie o „właściwą” przyszłość ludzkości to pytanie o człowieka, który jest mocny (stanowi przeciwieństwo „rozcieńczzonego” Europejczyka), ale który ma za sobą już pewną historię. Czy nadzwierzę, jakim jest człowiek, w ogóle może być silne? Czy na gruncie czynionych założeń (opowiedzianej historii ludzkości) taki twór w ogóle jest możliwy? Czy Nietzsche, na gruncie swoich założeń, nie chce niemożliwego? Jak rozsupłać ten węzeł?

Wydaje się, że nie da się tego zrobić. Jeśli moc tworzą warunki opisywane jako stan pierwotny życia ludzi-jeszcze-zwierząt, a powrót do takich warunków nie może przecież stać się celem człowieka, uzdrowienie ludzkości wydaje się być rzeczą niemożliwą. Człowiek byłby – na mocy swoich uwarunkowań – istotą skazaną na zmarnowanie. Tak jednak, według Nietzschego, być nie musi. Warunkiem wzrostu siły nie są bowiem *wyłącznie* warunki sprzed pojawienia się społeczeństwa. Warunki wzrostu siły tworzy samo społeczeństwo. Jak to rozumieć?

Spółeczeństwo stwarza warunki wzrostu siły ze względu na to, że wzorem tych naturalnych pojawiają się te, w których człowiek może podjąć walkę. Jeżeli społeczeństwo mówi „powinieneś”, to tym samym stwarza okazję, by mu odpowiedzieć „nie”. Człowiek może przeciwstawić się moralności wspólnoty. A tam, gdzie pojawia się opór, rośnie siła. (Zasada ta ma trudny do sprecyzowania

charakter – ni to biologiczny, ni to metafizyczny). Owocem jej działania jest *indywiduum* – typ wyższy.

V. Człowiek jako indywiduum

Nietzsche dzieli rozwój moralności na trzy fazy: dzięki pierwszej z nich zwierze staje się człowiekiem. Jego działania przestają mieć za cel chwilowy dobrobyt, a zacierają do pożytku trwalszego. Krok dalszy to uznanie zasad wspólnotowych: rodzi się poczucie honoru – człowiek karnieje, poddaje się uczuciom wspólnym. W fazie trzeciej człowiek zaczyna postępować według swojej miary, jest prawodawcą opinii – jest indywiduum kolektywnym (Nietzsche 1908: 100–101).

Warto zauważyć, że podział ten wskazuje na wtórność indywiduum wobec społeczeństwa. Jest ono od niego „młodsze”, a więc zależne. Powtórzmy to więc raz jeszcze: społeczeństwo ze swoimi nakazami moralnymi tworzy warunki pojawienia się jednostki. Z niego więc, „pasożytniczo”, indywiduum czerpie swą siłę. Myślenie zatacza koło: człowiek, który osłabł, znalazłszy się w zamkniętym kole społeczeństwa, będzie go teraz potrzebował, by na powrót stać się silnym.

Twórcami były najpierw ludy, a dopiero później jednostki; zaprawdę jednostka jest najmłodszym tworem. Ludy zawiesiły niegdyś ponad sobą tablicę dobra. [...].

Zaprawdę, szczerze Ja, niemiłosiernie, które korzystać chce z korzyści ogółu, nie jest prapoczątkiem stada, lecz jego zagładą. (Nietzsche 1999: 77)

Indywiduum jako twór pasożytniczy żywi się tym, co spaja wspólnotę. W pewnym sensie wyrasta więc jako jej niszczyciel. Charakteryzuje je umiejętność przeciwstawienia się zasadom, które utrzymują wspólnotę w całości. Nie może więc przeciwko nim wystąpić stadnie. Może uczynić to wyłącznie samotnie. I takie indywiduum jest samotne, choć nie jedyne. W porównaniu jednak z liczebnym stadem pozostaje w mniejszości. Będąc lepszym gatunkiem człowieka, nie rośnie w liczbę. To ostatnie stwierdzenie stanowi najbardziej antydarwinowską myśl Nietzschego:

[...] człowiek jako gatunek nie czyni postępów. Osiąga się wprawdzie typy wyższe, lecz nie są one trwałe. Poziom gatunku nie podnosi się. (Nietzsche 1910–1911 B: 376)

Indywiduum nie pojawia się na świecie jako skutek ewolucji. Nietzsche uważa bowiem, iż bogatsze i złożone formy (a do takich indywiduum należy) przepadają łatwiej. Typ wyższy ma mniejsze, a nie większe możliwości przetrwania. Szczęśliwa mutacja – jak moglibyśmy nazwać silne indywiduum – nie multiplikuje się, zajmując miejsce mniej udanej. Indywiduum jako typ jest złożone, a więc skazane na dezintegrację, gdyż ta w przypadku większej sumy skoordynowanych elementów jest bardziej prawdopodobna niż w przypadku form prostych (Nietzsche 1910–1911 B: 377). Tylko typy niższe zachowują charakter pozornie nieprzemijający – i te są

właśnie „kompromitująco płodne”. Typ wyższy jest nietrwały, kruchy. Na działanie samych „mechanizmów” przyrody zdać się zatem nie można. Droga do nadczłowieka nie jest drogą biologiczną³. Jaka to droga? Nie jest nią moralność, ale jest nią większe dobro i większe zło (Nietzsche 1999: 367).

-VI. Nadczłowiek

Człowiek „na powrót” silny to ten, który umie powiedzieć obowiązującej moralności „nie”. Jego działania będą charakteryzować się dążeniami przeciwnymi do tych, które „obowiązują” świętoszka, człowieka dobrotliwego. Człowiek silny będzie więc musiał być zdolny do czynienia zła. Ale co to znaczy? Czy mamy tu do czynienia z prostym odwróceniem kodeksu postępowania człowieka dobrotliwego? Czy człowiekiem przyszłości będzie zatem morderca, złodziej i gwałcieciel?

Tę ewentualność (podobnie jak powrót do zwierzęcości) też można odrzucić. Powyżej pisaliśmy, że wiele nieporozumień w interpretacji Nietzschego bierze się z niezrozumienia tego, jak ów myśliciel chce „zawracać” człowieka z drogi prowadzącej do całkowitego rozcieńczenia jego sił. Tak jak człowiek dobrotliwy nie jest człowiekiem dobrym, tak przestępca, rzezimieszek nie będzie zły w sensie, o który może chodzić Nietzschemu. Morderca, złodziej, gwałcieciel to nie ten, który moralności mówi „nie”. By przeciwko niej wystąpić, trzeba wiedzieć, iż się to czyni. By łamać, trzeba wiedzieć, co się łamie i że się łamie – świadomość taka jest natomiast pośród pospolitych przestępców ogromną rzadkością. Jeśli przypisać czynienie zła człowiekowi przyszłości, to ów nie tak je będzie czynił. Dlaczego jednak ma w ogóle je czynić? Bo, jak powiada Nietzsche: zło jest najlepszą z sił człowieka (Nietzsche 1999: 367). Czas rozwikłać tę najbardziej niepokojącą spośród jego myśli.

Mimo że budzi to dreszcz złych emocji, w pismach Nietzschego znajdujemy ideę, którą można określić jako ideę zła „naturalnego”. Pewne ludzkie działania, zanim zostały określone jako złe, należały do tych, które pozwalały człowiekowi pierwotnemu przeżyć. Innymi słowy: zło, choć nie istniał jeszcze podział na dobro i zło moralne, było siłą, która wiodła ludzkość u jej zarania.

Tak się to dzieje z historią ludzkości; najdalsze siły trzebią drogę, z początku siejąc spustoszenie, ale mimo to działalność ich była potrzebna, aby później w tym miejscu łagodniejsze obyczaje rozbiły swe namioty. Straszliwe energie – to, co złem się nazywa – są cyklopowymi budowniczymi i twórcami dróg ludzkości. (Nietzsche 1910–1911 A: 247)

Dzieje rozstrzygające dla człowieka to czas, kiedy okrucieństwo, udawanie, zemsta, zaparcie się rozumu uchodziły za cnotę, zaś zadowolenie, żądza wiedzy,

³ Ładnie ujmuje to Żelazny, pisząc, iż lina, po której człowiek idzie od zwierzęcia do nadczłowieka, nie jest liną biologiczną, lecz psychologiczną (Żelazny 2007: 193).

pokój, litość za hańbę (Nietzsche 1913: 136). Z tego, przypomnijmy, pieca jest człowiek. Zło jest pojęte jako siła, dzięki której utrzymuje się istota żywa:

Nienawiść, radość z cudzej szkody, żądza grabieży i panowania i wszystko, co tylko złem się zowie: należy do zdumiewającej ekonomii utrzymania rodzaju [...]. (Nietzsche 1910–1911 A: 33–34)

Okrucieństwo tworzyło „wielką radość odświętną dawnej ludzkości”, i radość ta – czy chcemy tego, czy nie – przetrwała w człowieku późniejszym (nieobca człowiekowi współczesnemu jest na przykład radość z niepowodzenia kogoś, kto mu wadził, itd., itd., przykładów można podać tysiąc). Zło jako to, przeciwko czemu moralny człowiek podjął walkę jest osadzone w nim w sposób trwały⁴:

Świat ten w gruncie rzeczy nigdy już nie postradał całkiem zapachu krwi i katowni. (Nietzsche 1913: 68)

Naturalność zła nie oznacza jednak nienaturalności dobra. Dobre popędy podtrzymują rodzaj ludzki w nie mniejszym stopniu niż złe (Nietzsche 1910–1911 A: 42). Według Nietzschego dobro i zło tworzą w człowieku splot. Jest to druga z jego kluczowych tez dotyczących zła. Teza ta, bez głębszego w nią wejrzenia, nie wydaje się być oryginalna. Dwoistość natury ludzkiej – wspólne pomieszkowanie diabła i anioła w człowieku – to myśl z pewnością nienowa. Historia filozofii obfituje w wykładanie człowieka jako istoty rozdartej pomiędzy dobro i zło. W tym ostatnim stwierdzeniu tkwi jednak sedno sprawy. Kiedy filozoficzna tradycja mówi o „rozdarcu” człowieka pomiędzy dobro a zło, rozdarcie to postrzega jako niemożność wyboru samego dobra. Dla Nietzschego tymczasem problemem jest sam fakt postrzegania dobra i zła jako swego rozdarcia. Tym, czego nie wie i czego musi się dowiedzieć człowiek przyszłości, jest to, że aby być zdolnym do dobra, trzeba również być zdolnym do czynienia zła. Musi się dowiedzieć, że człowiek dobry – z naturalnych względów – jest niemożliwy. Wtedy bowiem będzie tylko dobrotliwy.

W każdym silnym i niewynaturzonym gatunku człowieka miłość i nienawiść, wdzięczność i zemsta, dobroć i gniew, czynienie „tak” i czynienie „nie” są nierozłączne. Jest się dobrym za tę cenę, iż umie się także być złym; jest się złym ponieważ nie umiałoby się nie być dobrym. (Nietzsche 1910–1911 B: 242)

Życie społeczne wymogło na człowieku, by „wziął stronę dobra” i „wyrzekł się zła” (Nietzsche 1910–1911 B: 243–244), żeby złym okiem spoglądał na swe

⁴ Popędy, o których człowiek moralny chętnie by zapominał, osadzone są w nas w sposób trwały. Żelazny w swojej książce poświęconej Nietzschemu głosi tezę, iż myśliciel ten jest zwiastunem nieodległego już czasowo freudyzmu, przedstawiając człowieka jako uwięzionego pomiędzy dwoma kołami młynskimi. Z jednej strony jest nim popęd erotyczny i pierwotne okrucieństwo, z drugiej tresura społeczna, za pomocą której przystosowuje się nas do życia w społeczeństwie (Żelazny 2007, s. 120).

popędy. Wyzwolenie moralne miało zatem polegać na wyzwoleniu od skłonności do zła (kastracji złych popędów na korzyść „dobroci” duszy). Jeśli Nietzsche porządek ten chce odwracać, to odwraca sens owego wyzwolenia. Nie ze skłonności do czynienia zła ma się człowiek wyzwolić, ale z lęku przed jego czynieniem. Wyzwolony to ten, który zła czynić się nie boi:

Albowiem najdłużej hodowano w człowieku bojaźń przed dziką zwierzyną, łącznie ze zwierzęciem, które on w sobie chowa i którego się boi. (Nietzsche 1999: 384)

Powodem, dla którego człowiek stara się zła nie czynić, jest „bezpieczeństwo”, jakie daje mu życie we wspólnocie. Wyzwolenie z lęku przed czynieniem zła jest równocześnie wyzwoleniem z lęku przed utratą takiego zabezpieczenia. Człowiek wążąc się na zło, staje (moralnie) poza stadem, „wystawia” się na twarde warunki, ale właśnie lub tylko pośród nich rośnie jego moc:

Co jest dostojnym? Iż się ustawicznie siebie reprezentuje. Iż szuka się sytuacji, w których ustawicznie pozbyć się potrzebne. Iż szczęście pozostawia się wielkiej liczbie: szczęście jako spokój duszy, cnotę, *comfort*, kramarstwo angielsko-anielskie *a la* Spencer. Iż instynktownie szuka się dla siebie ciężkich odpowiedzialności. Iż wszędzie umie się wrogów sobie robić, w najgorszym razie nawet z samego siebie. Iż *wielkiej liczbie* nie słowami, lecz postępkami ustawicznie się przeczy. (Nietzsche 1910–1911 B: 506)

Ważenie się na zło – i to nie w sensie teoretycznej możliwości nigdy faktycznie niezrealizowanej – wiąże ze sobą ważny wątek w jego pismach. Proces łagodnienia, walka ze złymi popędami grozi pojawieniem się ostatniego człowieka: leniwego, wygodnego, niezdolnego do czynu, niczego – poza świętym spokojem – niechającego⁵. Człowieka małej cnoty a wielkiego braku. Dlaczego cnota tego człowieka jest mała? Czego mu brak? Nietzsche odpowiada – pięści:

Mądrzy są oni, ich cnoty mają mądre palce. Ale brak im pięści, ich palce nie umieją skryć się w pięściach. (Nietzsche 1999: 220)

Konstatacja ta jest jedną z najistotniejszych u Nietzschego: człowiek, który niezdolny jest do czynienia zła, jest człowiekiem małej cnoty. Droga do anioła, na jaką człowiek dawno temu wszedł, prowadzi tylko do słabości. Jeśli więc z czegoś człowieka trzeba wyzwolić, to właśnie z lęku, by – gdy trzeba – pięść umiał zacisnąć, wbrew temu, jak czyn jego będzie oceniać wspólnota.

⁵ Żelazny pisząc o wyzwoleniu człowieka (w postaci Nadczłowieka), pisze o nim jako o tym, który zdobył się na samoakceptację własnej, rządzonej popędami, psychiki. Do takiej interpretacji skłania go refleksja nad życiem prywatnym Nietzschego. Samoakceptacja mogła stanowić lek na cierpienia nerwowe, które bardzo przeszkadzały myślicielowi. W niniejszej interpretacji pojęcie wyzwolenia jako wolności od lęku przed byciem niemoralnym bierze się przede wszystkim z próby odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób koncepcja nadczłowieka miała zapobiec nihilizmowi, w jaki pogrążała i miała się dalej pogrążyć Europa (Żelazny 2007: 205).

Idea człowieka zdolnego do czynienia zła dopóty będzie się wydawała kontrowersyjna, dopóki nie pomyśli się, czego ma być alternatywą⁶. Ostatni człowiek był tym, który trwa wygodnie ulokowany w „społecznym kaftanie bezpieczeństwa”. Trwa, żyje, ale jest niezdolny do działania. Społecznie gwarantowane bezpieczeństwo – wymagające tego tylko, by był dobry – uczyniło go cieniem istoty żywej. Wytracanie naturalnych mocy przyniosło mu bezczynność, niezdolność do decydowania o własnym losie, zabrało chęć do działania, otoczyło wygodą i pustką (dało więc to wszystko, co „wielka liczba” nazywa szczęściem). Groźba „Europy takich ludzi” wymaga alternatywy człowieka wolnego od „pułapki” bezpieczeństwa, w jaką popadł człowiek u zarania ludzkości. Społeczeństwo zagwarantowało mu bezpieczny, lecz całkowicie jałowy (po)byt na swym łonie. Człowiek wyzwolony lokuje się więc w warunkach niebezpiecznych i wtedy rośnie jego moc, staje się człowiekiem, w którym – mówiąc słowami Nietzschego – znowu jest czego się bać. Stanowi więc alternatywę dla zgodnych, tolerancyjnych, uległych, dobrotliwych, ale do niczego niezdolnych Europejczyków – czyż nie naszego już czasu?

VII. Zakończenie – naturalna historia ludzkości a Nietzscheańska koncepcja podmiotu

Strzeżmy się bowiem, moi panowie filozofowie, odtąd lepiej przed niebezpiecznym starym, pojęciowym bajczarstwem, które wymyśliło sobie „czysty, bezwolny, bezbolesny, bezczasowy podmiot poznający”. (Nietzsche 1913: 143)

Nietzsche znany jest jako krytyk istnienia podmiotu pojmowanego jako substancja myśląca. Uznaje on kartezjańską formułę *cogito ergo sum* za fałszywą, dostrzegając jej źródło w gramatycznym nawyku, który dla każdego uczynku zakłada sprawcę. Sprawcy jednak poza uczynkiem – według Nietzschego – nie ma. Jest fikcją. Odróżnianie czynu od sprawcy przypomina odróżnienie błyskawicy od światła – jest czysto słowne. I tak samo czysto słowne jest odróżnienie myślącego od myślenia, dla którego miałby być podstawą. Człowiek pojęty jako bezcielesna substancja myśląca to wymysł filozofów:

[...] nie ma takiego podścieliska; nie ma żadnego „bytu” poza czynieniem, działaniem, stawianiem się; „czyniciel” jest tylko zmyśleniem, do czynienia dodanym – czynność jest wszystkim. (Nietzsche 1913: 41)

Trwałe, niezmiennie „ja” będące podstawą wszelkich czynów zostaje wpisane w relację poznawczą jako jeden z jej członów. Określa się je jako świadomość świadomą siebie i mogącą w akcie transcendencji docierać do bytów poza sobą. Taka jej charakterystyka jest dla Nietzschego nie do przyjęcia. *Ja* stając się czy-

⁶ O ostatnim człowieku jako „negatywnej” alternatywie Nadczłowieka pisze również Baran (Baran 1997: 49).

stym, pozaświatowym, niczym nieuwarunkowanym umysłem, traci możliwość poznania czegokolwiek. Jest niczym oko, które nie patrzy w żadnym kierunku. Żeby oko widziało, trzeba mu perspektywy – trzeba więc umieścić je w świecie, a przede wszystkim trzeba mu ciała jako właściwej bazy poznawczej.

Za twoją myślą i uczuciem, bracie mój, stoi mocarny rozkazodawca, nieznany mędrzec – zwie się on „Jaźń”. W twoim mieszkają ciele, twoim jest ciałem.

Więcej jest rozumu w twoim ciele, aniżeli w tej największej mądrości. (Nietzsche 1999: 41)

Pozaświatowy podmiot stanowi w oczach Nietzschego idiosynkrazję filozofów. I jeśli zapytamy, dlaczego podjął się krytyki takiego pojmowania podmiotu, to odpowiedź mogą być założenia jego filozofii stawiania się, która zaprzecza istnieniu czegoś, co miałoby charakter bytu, jako czegoś niezmiennego. Biorąc pod uwagę pisma Nietzschego, trzeba uznać, że odpowiedź ta, choć słuszna, pozostanie niepełna. Dopełnia ją właśnie historia naszego gatunku, w której świadomość uznana jest za najpóźniejsze stadium rozwoju organicznego. Jako organ poznawczy jest wtórna wobec popędów, które stanowią właściwe podłoże „orientacji” człowieka w świecie. Wnioskować, kombinować, znajdować skutki dla określonych przyczyn zaczyna dopiero zwierzę uspołecznione, dla którego świadomość nie stanowi możliwości kontaktu z otoczeniem, ale rozwija się pod wpływem potrzeby komunikowania się z innymi członkami wspólnoty. Fakt ten wiąże ze sobą jeszcze jeden istotny aspekt. Ze względu na to, że świadomość tworzy się w człowieku wraz ze społecznym wymiarem jego życia, nie przynależy do egzystencji indywidualnej, ale raczej do tego, co w człowieku stadne, gromadne. Za pomocą świadomości człowiek uświadamiać sobie może wyłącznie to, co w nim nieindywidualne. Innymi słowy: wszystko, co się poznaje, staje się znakiem stada. Sami sobie jesteśmy najdalsi, świadomie wiemy tyle, ile jest to potrzebne w interesie człowieczego stada. Trudno sobie wyobrazić koncepcję bardziej różną od koncepcji samoprzejrzystej, samoświadomej i pozaświatowej świadomości – tworu filozofów.

Warto zauważyć również, iż kiedy uwagi dotyczące prehistorii człowieka i jego losów potraktuje się jako punkt wyjścia krytyki pojmowania człowieka jako substancji myślącej, krytyka ta stanie się czymś więcej niż obaleniem koncepcji, która popadła w aporie dualizmu psycho-fizycznego. Ujęcie człowieka jako niczym nieuwarunkowanej duszy nie będzie tylko błędem „na papierze”. Tym bowiem, czego nie dostrzegają filozofowie posługujący się pojęciami: substancja, jedno, duch, stałość – nie jest jakaś inna, prawdziwa, wykluczająca te pojęcia metafizyka, lecz to, że „życie spoczywa na założeniach niemoralnych” (Nietzsche 1010–1911 B: 287). Atak Nietzschego na pozaziemską substancję duchową to nie tyle atak na filozoficzną koncepcję rodzącą nierozwiązywalne problemy, co walka, jakkolwiek może to dziwnie zabrzmieć, o lepszą przyszłość człowieka. Krytyka pojmowania go jako substancji duchowej to ostrzeżenie Nietzschego przed człowiekiem jedynie już dobrym.

Zdrożność dosięga swego szczytu już u Platona [...]. I teraz oto odczuwano potrzebę wynalezienia [...] *abstrakcyjnie doskonałego człowieka*: – dobry, sprawiedliwy, mądry, dialektyk – jednym słowem *strach na wróble* antycznego filozofa: roślina oderwana od wszelkiego gruntu poza sobą; ludzkość bez wszelkich regulujących instynktów. [...] Zupełnie niedorzeczna jednostka sama przez się [...]. Konsekwencją wynaturzenia wartości moralnych było stworzenie wynaturzonego typu człowieka – „jedynie dobrego”, „jedynie szczęśliwego”, „jedynie mądrego”. (Nietzsche 1910–1911 B: 261)

Dążenie ludzkości do tego, by stać się jedynie dobrą, o czym opowiada naturalna historia naszego gatunku, „filozofowie-bajczarze”, a jednym z nich jest Kartezjusz, podsycają. Nie tylko fikcję tę nazwali, ale, co gorsza, pragnęliby ujrzyć ją żywą. I tu się kryje sedno sprawy. Nietzsche, jak zostało to wyżej podkreślone, nie tylko występuje przeciwko tej fikcji jako krytyk niedorzecznej koncepcji. On właśnie nie chciałby ujrzyć jej żywą. Postulowana przez niego zmiana w pojmowaniu człowieka jako pozaświatowego ducha na pojmowanie go jako uwarunkowanej istoty cielesnej nie polega na zmianie filozoficznego paradygmatu rozumienia człowieka: na docenieniu cielesności jako niedostrzeganego dotąd „aspektu” bycia człowiekiem⁷. Zmiana, o jaką mu chodzi, ma charakter rewolucyjny i jest to zmiana w kulturze. Chce on „przywrócić” ciało człowiekowi, czyniąc z niego nie tyle całość psychofizyczną, co istotę wyzwoloną od dążenia do fałszywie pojętej doskonałości. Człowiek – udomowione zwierzę – to dusza, która zawładnęła ciałem, ciało uwięziła. Wbrew Platonowi bowiem to nie ciało jest grobem duszy, ale dusza stała się grobem ciała. Człowiek-dusza, dążący już tylko do dobra, to człowiek fikcja i to fikcja dla niego groźna. Dzieło Nietzschego w całości można pojąć jako ostrzeżenie przed tą groźbą.

Bibliografia

- Baran, Bogdan. 1997. *Postnietzsche*. Kraków, Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Kuderowicz, Zbigniew. 1976. *Nietzsche*, Warszawa, Wiedza Powszechna.
- Moryń, Mariusz. 1997. *Wola mocy i myśl. Spotkanie z filozofią Fryderyka Nietzschego*. Poznań, Dom Wydawniczy Rebis.
- Nietzsche, Fryderyk. 1908. *Ludzkie, arcyłudzkie*. Tłum. K. Drzewiecki, Warszawa, Nakład Jakuba Mortkowicza.
- Nietzsche, Fryderyk. 2003. *Niewczesne rozważania*. Tłum. L. Staff, Kraków, Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, Fryderyk. 1999. *To rzekł Zaratustra*. Tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Nietzsche, Fryderyk. 1910–1911 A. *Wiedza radosna*. Tłum. L. Staff, Warszawa, Nakład Jakuba Mortkowicza.

⁷ Pisząc o tej zmianie, Baran zwraca uwagę na symbol pajaka, jakim posługuje się Nietzsche. Pająk byłby symbolem subiektywizmu, podmiotu przędzącego sieć konstytuowanego przez siebie świata (Baran 1997: 181).

Nietzsche, Fryderyk. 1910–1911 B. *Wola mocy*. Tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa, Nakład Jakuba Mortkowicza.

Nietzsche, Fryderyk. 1913. *Z genealogii moralności*. Tłum. L. Staff, Warszawa, Nakład Jakuba Mortkowicza.

Żelazny, Mirosław. 2007 *Nietzsche, Ten wielki wzgardziciel*. Toruń, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

On Natural History according to Nietzsche

Keywords: *Nietzsche, anthropology, subject, animal, man, Superman, will, power*

The purpose of the article is to highlight the sense of Nietzsche's criticism of a subject conceived as a non-corporeal thinking substance. The author traces back Nietzsche's treatment of this problem to his two fundamental assumptions, one is his conception of perpetual becoming which rules out all forms of durable, immutable self, the other is his diachronic anthropology. Nietzsche's views on the origin and history of humankind seem to be inspired – or so the author claims – by his conception of natural elements from which his anti-Cartesianism is deduced. His challenges the disingenuous belief that human perfection can be founded on the idea of good, and that it can guide all human improvement. What is usually celebrated as the refinement of human soul and human ennoblement is for Nietzsche a symptom of weakness and frailty. By turning all values upside down, he wants to supersede the presumption that man can become an extraterrestrial spirit and announces that man should assert himself as a vivacious corporeal entity. In this way the soul can be exchanged for the body – as Heidegger put it – and man can regain his vitality, become strong and unyielding, boldly facing the future, instead of yearning for the status of a miserable European weakling.