

Henryk Benisz

Destrukcyjna filozoficzno-poznawcza według Fryderyka Nietzschego

Czy filozofia potrafi ukazać nam świat takim, jakim on rzeczywiście jest? Nietzsche uważa, że nie. Jego zdaniem logiczno-metafizyczne kategorie obce są światu, który nigdy nie „jest”, lecz wiecznie „staje się”. Poddaje ostrej krytyce główne założenia tradycyjnego, filozoficznego poznania. Przeprowadzona krytyka ujawnia zarazem złożoną, egzystencjalną sytuację człowieka. Podlegając deterministycznemu oddziaływaniu życia, traci on — w pewnym sensie — władzę nad samym sobą, równocześnie więc przestaje odpowiadać za rzekome skutki własnego postępowania. Aby „wyzwolić” człowieka, Nietzsche odwołuje się do jego twórczych potencjalności. W ten sposób stajemy u progu nowej, inspirowanej sztuką, koncepcji człowieka.

Logika i jej podstawowe zasady

Nietzsche nie był logikiem i nie zamierzał zagłębiać się w studia nad tą dyscypliną wiedzy. Skąd więc wzięła się tak radykalna krytyka, której poddał on logikę? Wiąże się ona ze stwierdzoną przez Nietzschego fałszywością naszych wyobrażeń na temat świata. Jego zdaniem świat, w którym żyjemy nie jest czymś równie stałym i niezmiennym jak świat stworzony przez logikę. Znajduje się on w ciągłym ruchu, podlega przemianom i stawianiu się. Dlaczego więc ludzie posługując się logiką, nieustannie szukają w świecie elementów stabilnych i niezmiennych? Po co nam fikcja „prawdziwego” świata, którą przedstawiają logicy? Dlaczego fikcję tę przeciwstawiamy światu stawianiu się?

Nietzsche uważa, że tworzenie się myślenia „logicznego”, a potem powstanie logiki jako nauki, wynikało z niepewności życiowej człowieka. Logika potrzebna jest człowiekowi, aby mógł on odnaleźć się w otaczającym go zmiennym i zagadkowym świecie. Chcąc utrzymać pewność własnego istnienia, musiał on uczynić najpierw świat „pewnym”. Dokonał tego nakładając na świat siatkę ograniczających go praw. „Oswajając” w ten sposób świat, człowiek uwierzył

również w jego sensowność. Potrzeba rozumienia świata jako sensownego, zmusiła człowieka do samookłamywania się: „Nie «poznawać», lecz schematyzować — na chaos nałożyć tyle regularności i form, aby zaspokoiło to nasze praktyczne potrzeby”¹.

Logika stała się niezbędna, chociaż nie odzwierciedla ona zmienności świata. Tę negatywną właściwość logiki — paradoksalnie — powinno się jednak uznać za jej podstawową wartość. Poprzez to, że przedstawia ona świat jako statyczny, że „zatrzymuje” wieczny i nieprzerwany ruch, usuwa ze świata zatrważające człowieka elementy przypadkowości i niepewności. Dopiero po ich usunięciu, człowiek potrafi zadomowić się w świecie i żyć w nim. Natomiast, „gdyby nasz intelekt nie miał pewnych stałych form, to nie można byłoby żyć. Nie dowodzi to jednak prawdziwości wszystkich logicznych faktów”².

Nietzsche dokonuje jednak pewnego zasadniczego rozróżnienia. Czym innym jest zaspokajanie fundamentalnej potrzeby, jaką jest potrzeba poczucia stabilności własnego istnienia, a czym innym dążenie do zdobycia wiedzy o świecie, w którym żyjemy. Niedostrzeżenie różnicy pomiędzy światem tworzonym przez życie, a światem tworzonym przez logikę, jest największą pomyłką, jaką popełniono na ziemi: „Wierzone, że ma się kryterium realności w formach rozumowych, podczas gdy miało się je, aby być panem nad realnością, aby w pewien mądry sposób *źle rozumieć* realność”³.

Każde świadome, „logiczne” myślenie odnosi się do jakiegoś ściśle określonego przedmiotu. O jakimś przedmiocie można jednak jednoznacznie orzekać tylko wówczas, gdy przedtem określiło się, że przedmiot ten nie zmienia się. Myślenie musi więc brać pod uwagę przypadki identyczne, przedmioty niezmiennie ontycznie, a więc, w pewnym sensie, skończone i doskonałe. Nie można sobie w ogóle wyobrazić przedmiotu, który nie byłby identyczny z sobą samym. Nie bylibyśmy bowiem w stanie utworzyć żadnego pojęcia, które odpowiadałoby temu przedmiotowi. Tworząc pojęcie rzeczy dokonujemy jakby wejścia w nieistniejącą „strukturę” tego świata, którą uważamy za prawdziwy świat. Ponieważ jednak „każde pojęcie powstaje przez utożsamienie tego, co różne «*Gleichsetzen des Nicht-Gleichen*»”⁴, to zmienność świata pozostaje przed nami zakryta.

Zasada tożsamości jest, jak widać, nie tylko podstawową zasadą logiki, ale równocześnie podstawową zasadą funkcjonowania rozumu. Nasze przyzwyczajenia w zakresie sposobu myślenia biorą się właśnie z milczącego założenia, że wszystkie rzeczy są zawsze identyczne z samymi sobą. To jednak, że myślimy o rzeczach jako zawsze identycznych nie znaczy, że są one takimi w rzeczywistości. Zdaniem Nietzsche, przyjęcie identyczności jest dokonaniem radykalnego

¹ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Berlin-New York 1988, t. 13, s. 333.

² Tamże, t. 11, s. 435.

³ Tamże, t. 13, s. 337.

⁴ Tamże, t. 1, s. 880.

uproszczenia, bowiem świat nie zawiera w sobie niczego identycznego: „Logika spoczywa na założeniach, którym nic w rzeczywistym świecie nie odpowiada, na przykład na założeniu równości rzeczy, identyczności tej samej rzeczy w różnych punktach czasu”⁵.

W świecie nie mogą istnieć rzeczy identyczne, tak jak w naszym logicznym myśleniu nie może pojawić się nawet wyobrażenie rzeczy, która nie byłaby identyczna. Człowiek, kierując się pozapoznawczymi racjami, wprowadził zasadę tożsamości do kanonu swoich przekonań. Aby była ona w pełni wiarygodna, uczynił z niej podstawę logiki, czyli systemu, któremu nikt rozumny sprzeciwić się nie odważy. Jedyną jednak racją arbitralnego rozstrzygnięcia o identyczności przedmiotów jest nasza wewnętrzna skłonność do widzenia ich właśnie takimi: „Dominująca skłonność do traktowania tego, co podobne za równe, nielogiczna skłonność — gdyż w zasadzie nie ma nic jednakowego — stworzyła najpierw wszystkie podstawy logiki”⁶.

Logika bazuje na dokonanym założeniu, że istnieją identyczne przypadki. Aby móc logicznie myśleć i wyciągać logicznie poprawne wnioski, trzeba założenie to uznać za prawdziwe. Zasada tożsamości nie niesie z sobą jednak żadnej wiedzy o tym, w jaki sposób człowiek może korzystać z olbrzymiego bogactwa kryjącego się w zmienności otaczającego nas świata. Jest ona jedynie wielkim uproszczeniem, po dokonaniu którego można wprawdzie żyć, ale tylko życiem „powierzchnowym”, bez styczności z obszarami nieustannie stającego się życia. Zasada ta redukuje wszystko do znacznie prostszych form, cechujących się jednością i jednoznacznością. W świecie nie ma jednak żadnych stabilnych i istotowo niezmiennych rzeczy, które byłyby jakąś abstrakcyjno-formalną jednością. Widać stąd, że logika, podając zbyt schematyczne kryteria oglądu świata, dokonuje jego radykalnego zniekształcenia. Tkwiącą w nas wolę widzenia identycznych rzeczy traktuje Nietzsche jako aspekt działania woli mocy: „Wola jednolitości «Gleichheit» jest wolą mocy — wiara, że coś jest takie a takie, istota *sądu*, jest następstwem woli, (iż) *powinno* być tak dużo równego, jak to tylko jest możliwe”⁷.

Drugą z podstawowych zasad logiki jest, zdaniem Nietzschego, zasada sprzeczności. Przyglądając się jej, stwierdził on, że została ona przez Arystotelesa błędnie sformułowana⁸. Jego zdaniem, zasada ta nie jest ugruntowana w świecie, ale, przeciwnie, sama stanowi normę dla świata. Tak więc Arystoteles skonstruował powyższą zasadę na podstawie oczywistych dla niego, ale niczym nie uzasadnionych przeświadczeń. W konsekwencji, cała logika jest w pełni niezależna od świata stawania się, a przez to niemożliwa do zaakceptowania jako nauka

⁵ Tamże, t. 2, s. 31.

⁶ Tamże, t. 3, s. 471–472.

⁷ Tamże, t. 12, s. 106.

⁸ „To samo nie może zarazem przysługiwać i nie przysługiwać temu samemu i pod tym samym względem (...). (Jest niemożliwe) że ta sama rzecz istnieje i nie istnieje” (Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983, s. 79).

opisująca, jaki świat rzeczywiście jest. Nietzsche jest zdania, iż gdyby zasada sprzeczności wywodziła się z samego świata, to umielibyśmy już jakoś wcześniej wiedzieć, że świat „w sobie” wolny jest od sprzeczności, to znaczy, że nie można przypisać jakiemuś jednemu przedmiotowi dwóch wzajemnie wykluczających się logicznie predykatów. Jak jednak zauważa Nietzsche, do tego typu wiedzy dochodzimy dopiero dzięki funkcjonowaniu zasady sprzeczności. Stąd też wysnuwa on wniosek, że zasada ta nie jest obowiązująca dla świata, ale raczej dla naszego sposobu myślenia. Właśnie nasze myślenie musi bazować na zasadzie sprzeczności, aby móc percypować świat jako zrozumiały. Powyższa zasada nie mówi nam, jaki świat w rzeczywistości jest, ale zmusza myślenie do stania się spójną instancją, orzekającą o świecie tylko na jeden, niesprzeczny z sobą sposób. Działanie rozumu nie jest więc badaniem obiektywnej wiedzy o świecie, ale jedynie przykładem operowania fikcyjną wiedzą na temat świata: „Zasada ta nie zawiera zatem żadnego kryterium prawdy, lecz imperatyw, w stosunku do tego, co ma obowiązywać jako prawdziwe”⁹.

Ontologiczny status rzeczy

Mówiąc o świecie odnosimy się do rzeczy, które w nim się zawierają. Jednak wypowiadamy się tylko na temat pojęciowych substytutów zmiennych obszarów rzeczywistości. Rzeczy występują więc w strukturach logicznych, a nie w świecie stawania się. Dlatego też Nietzsche stwierdza, że „«rzecz» jest tylko fikcją, rzecz w sobie nawet pełną sprzeczności, niedozwoloną fikcją”¹⁰.

Istnienie rzeczy jest przede wszystkim rezultatem naszej gotowości do zamiany różnorodności w jednorodność i wielości w jedność. W świecie nie istnieje nic stałego i niezmiennego, co można byłoby nazwać rzeczą w rozumieniu logiki. Świat doskonale obywat się bez takich rzeczy. My natomiast nie umielibyśmy w ogóle żyć w świecie, gdybyśmy nie mogli widzieć wokół siebie niezmiennych rzeczy. Posługujemy się więc logiką, aby choć na chwilę zatrzymać zmienność pod postacią rzeczy. To my, posługując się prawami logiki, konstruujemy świat rzeczy: „Synteza — «rzecz» pochodzi od *nas*”¹¹.

Wszystkie elementy świata są jednorazowe i niepowtarzalne. Każdy z nich odpowiada jakiemuś nieuchwytnemu momentowi ciągłej transformacji, jakiej podlega wszystko to, co istnieje. Rzecz jest tylko pustym pojęciem, bo w chwili, kiedy zaistniała jako pojęcie, jest już tylko wspomnieniem czegoś, czego już od dawna nie ma. Jeżeli nawet chcielibyśmy podporządkować takiemu pojęciu jakies zaktualizowane formy świata, to okaże się, że występuje w nich więcej różnic niż podobieństw. W konsekwencji stajemy znowu przed dwiema, nie przystającymi do

⁹ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, wyd. cyt., t. 12, s. 389.

¹⁰ Tamże, t. 11, s. 614.

¹¹ Tamże, s. 125.

siebie sferami tego, co niezmiennie i tego, co zmienne: „Każde słowo staje się natychmiast pojęciem przez to, że ma służyć jako wspomnienie nie tylko dla jednorazowego, całkowicie zindywidualizowanego przeżycia pierwotnego «Urerlebnis», któremu zawdzięcza swoje powstanie, ale musi pasować równocześnie do niezliczonych, mniej lub bardziej podobnych, to znaczy, ściśle biorąc, nigdy jednakowych, a zatem do niejednakowych przypadków»¹².

Jeżeli więc logika stanowi tylko fikcyjny schemat, nie zaś odzwierciedlenie ukrytych praw rządzących światem, to nie ma ona żadnej wartości poznawczej. Wprawdzie przyjmujemy autorytet logiki ze względów pozapoznawczych i podporządkowujemy się jej imperatywnemu charakterowi, ale nie czynimy tego ze względu na chęć poznania prawdy. Praktyka taka wywodzi się z naszej słabości i konieczności widzenia świata jako tworu spójnego i zrozumiałego. Moment „poznawczy” dochodzi tutaj do głosu wtórnie i jest on wyłącznie formą usprawiedliwienia dokonanej przez nas akceptacji logiki. Przyjeliśmy ją bowiem nie w celu „poznania tego, co prawdziwe, lecz w celu osadzenia i uporządkowania świata, który *dla nas ma być prawdziwy*”¹³.

Logika ma więc od początku zdecydowanie instrumentalny, a nie poznawczy charakter. Nie powstała bowiem równocześnie z myśleniem, ale pojawiła się dopiero później, w następstwie refleksji nad nim. W rezultacie logika stała się absolutnym kryterium poprawności dla funkcjonowania czystego rozumu. Dlatego też Nietzsche nie zgadzał się z próbami ścisłego łączenia praw logiki z ukrytymi „prawami” życia, występującymi w świecie. Logika, jego zdaniem, nie ma żadnego ontologicznego fundamentu. Usiłowanie „ontologizowania” logiki wynika przede wszystkim z istnienia życiowych, a nie poznawczych potrzeb człowieka. Aby nie zagubić się w bezmiarze życia, człowiek starał się widzieć świat „logicznym”. Osiągnął to jeszcze przed powstaniem logiki jako nauki: „Zanim sama logika dotarła do naszej świadomości, nie uczyniliśmy nic innego, tylko *włożyliśmy jej postulat w działanie się*”¹⁴.

Odtąd świat przedstawia się nam jako ucieleśnienie praw logicznych. Odnoszące się do świata postulatory logiki ujawniają jednak tylko pewną strukturę myślenia, powstałą w obszarze rozumu, a nie świat. Nic nie może zostać ujęte pojęciowo, jeżeli wcześniej nie zostało jakoś objęte przedrozumieniem. Logiczny sposób myślenia zakłada więc wiarę, że świat może zostać pomyślany jako uporządkowany i zrozumiały: „Zanim (coś) jest «pomyślane», musiało już zostać «wymyślane»”¹⁵.

Nietzsche jest przekonany, że logika więzi nasz naturalny sposób myślenia i stanowi dla niego poważną przeszkodę. Nie neguje on życiowej użyteczności

¹² Tamże, t. 1, s. 879–880.

¹³ Tamże, t. 12, s. 389.

¹⁴ Tamże, t. 12, s. 418.

¹⁵ Tamże, s. 550.

logiki, ale odmawia jej prawa arbitralnego wypowiedziania się na temat świata nieustannego stawania się. Uważa, że aksjomaty logiczne nie powinny samodzielnie kierować funkcjonowaniem naszego rozumu. Nie tylko, że nie czynią one rozumu zdolnym do lepszego poznawania świata, ale wręcz przeszkadzają mu w myśleniu tego, co faktycznie jest. Poprzez logikę wszystko, co zawiera się w świecie, a poddawane jest naszemu myśleniu, zamienia się w fikcyjną strukturę jednego, statycznego świata. Dlatego też Nietzsche zdecydowanie sprzeciwia się Parmenidesowi: „Parmenides powiedział «nie myśli się tego, co nie jest» — my jesteśmy na innym końcu i mówimy «co może być pomyślane, musi z pewnością być fikcją». Myślenie nie ma żadnego zaczepienia w tym, co realne”¹⁶.

Substancjalny podmiot myślenia

Wstępem do badań nad substancjalnym podmiotem myślenia były analizy, jakim Nietzsche poddał teksty poświęcone zagadnieniu substancji w filozofii Kartezjusza, uważanego za pioniera nowożytnego myślenia. Nietzsche stwierdził, że zawarte w nich przekonanie o istnieniu substancji jest jedynie *a priori* prawdziwe. Z faktu, że się myśli, nie wynika jeszcze, iż musi być coś, co myśli. Teza Kartezjusza nie jest potwierdzeniem istnienia substancjalnego podłoża myślenia, ale jedynie logiczno-metafizycznym postulatem: „Na drodze Kartezjusza nie dochodzi się do czegoś absolutnie pewnego, lecz tylko do faktu bardzo mocnej wiary. Gdy redukuje się (tezę Kartezjusza do zdania) «myśli się, więc jest myśl», to ma się prostą tautologię: i właśnie to, co jest problematyczne, «*realność* myśli», nie zostało poruszone — mianowicie w tej formie nie da się odrzucić «pozorności» myśli”¹⁷.

Nietzsche wątpi więc o tym, co Kartezjusz uznawał za rzecz niewątpliwą, tj. o istnieniu myślącego, substancjalnego „ja”. Uważa, że aby móc w ogóle wykazać istnienie takiego „ja”, niezbędne byłoby uprzednie założenie, iż możliwe jest oddzielenie myśli od myślenia, lub że można odróżnić osobę myślącą od jej myśli. Nie wystarczyłoby przyjąć tego rozróżnienia jako zabiegu czysto analitycznego, ponieważ powinno ono istnieć także w konkretnym świecie. Rozróżnienie to jest jednak bezpodstawne. Myśl, myślenie oraz „nośnik” myślenia są najwyżej trzema aspektami dokonującego się myślenia, ale nie mogą zaistnieć jako oddzielone od siebie, odrębne sfery. Dlatego Nietzsche przyjmuje raczej sformułowanie „*Ja sam jako konstrukcja myślenia*” za mające tę samą rangę, co «materia», «rzecz», «substancja», «indywiduum», «cel», «liczba»: zatem tylko jako *regulatywną fikcję*, z pomocą której pewien rodzaj stałości, a w konsekwencji «poznawalność», zostają włożone, wmyślane (*hineingedichtet*) w świat stawania się. Wiara w gramatykę, w językowy podmiot, przedmiot, w czasowniki (*Thätigkeitsworte*) ujarzmiła dotąd metafizyków”¹⁸.

¹⁶ Tamże, t. 13, s. 332.

¹⁷ Tamże, t. 12, s. 549.

Nie jesteśmy w stanie powiedzieć, czym właściwie jest myślenie: „Gdy rozkładałam zdarzenie, które wyrażone jest w zdaniu «myślę», to otrzymuję cały szereg zuchwałych twierdzeń, których uzasadnienie jest trudne, być może niemożliwe”¹⁹. Myślenie ukazuje się jako coś zupełnie innego niż wyobrażał to sobie Kartezjusz. Nie jest to żadna subiektywna czynność, bo nie istnieje żadna substancja, która myśląc, skrywałaby się za myślami. Sama myśl nie jest przyczyną stale na nowo pojawiających się myśli. Gdyby miało być prawdą, że myśląc, „ja” jest warunkiem predykatu „myślę”, w co wierzył Kartezjusz²⁰, to wówczas człowiek mógłby myśleć wszystko, co tylko chciałby. Inaczej mówiąc, substancjalny podmiot myślenia miałby nieograniczoną władzę nad myśleniem. Nietzschemu wydaje się jednak, że w rzeczywistości jest zupełnie na odwrót i człowiek jest raczej niewolnikiem myślenia niż jego władcą: „Myśl przychodzi, gdy «ona» chce, a nie, gdy «ja» chce; tak, że jest to *zafalszowaniem* stanu rzeczy, gdy się mówi: podmiot «ja» jest warunkiem predykatu «myślę»”²¹.

Jak się okazuje, proces powstawania myśli jest dla nas właściwie niedostępny. Nietzsche skłonny jest uważać, że wszystko to zachodzi raczej samo z siebie, prawie niezależnie od woli człowieka: „Kto czyni to wszystko — nie wiem tego i jestem na pewno bardziej widzem niż twórcą owego procesu”²². Dlatego też zdecydowanie sprzeciwia się budowaniu na jednym z wielu możliwych, arbitralnie wybranym przez Kartezjusza, rozumieniu zjawiska myślenia całego gmachu ludzkiego poznania.

Kartezjusz nie tylko błędnie skonstruował jakiś podmiot myślenia, ale mylnie powiązał go jeszcze z pojęciem substancji. W konsekwencji podmiot musiał przejąć te same własności, które już wcześniej przynależały substancji²³. Substanc-

¹⁸ Tamże, t. 11, s. 526.

¹⁹ Tamże, t. 5, s. 29–30.

²⁰ Werner przyglądając się polemice Nietzschego z Kartezjuszem zauważa, że Kartezjusz dokonał natychmiastowego przeniesienia swojego bezpośrednio doświadczanego „ja” na stronę przedmiotu przez to, że zdefiniował je jako *res cogitans*. Pojawia się tu problem w momencie, gdy *res cogitans* okazuje się zarazem tym, co poznane, i tym, co poznające; tym, co pomyślane i tym, co myślące (zob. J.M. Werner, *Erkenntnis und Wahrheit. Nietzsches Destruktion der Erkenntnistheorie als Konsequenz des Verlustes verbindlicher Wahrheit*, Frankfurt a.M. 1986, s. 38). Od tego momentu, jak stwierdza Werner, rozpoczęły się zagorzałe dyskusje na temat podmiotu poznania: „Nie chodziło już więcej o podmiot, który jest tworzony dopiero w procesie poznania jako podmiot dla przedmiotu, lecz o (podmiot) poprzedzający poznanie, pierwotniejszy, przez który możliwe jest poznanie jako całość, który sam jednak nie może zostać więcej poznany, ponieważ jako konieczne założenie (poznania), nie jest on sam przedmiotem tego poznania” (s. 110).

²¹ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, wyd. cyt., t. 5, s. 31.

²² Tamże, t. 11, s. 595.

²³ Substancja jest pojęciem bardzo szerokim. Sam Arystoteles przekazał potomnym wiele określeń, które stanowiły próbę wielorakiego ujęcia substancjalności substancji. Kartezjusz wyodrębnił tylko jedno określenie substancji i nadał mu w swojej filozofii pierwszorzędne znaczenie.

jalny podmiot nie jest jednak czymś realnie istniejącym: „*Podmiot: jest to terminologia naszej wiary w jedność* we wszystkich momentach najwyższego pocucia realności: rozumiemy tę wiarę jako *działanie* jednej przyczyny — wierzymy w naszą wiarę tak dalece, że imaginujemy w ogóle z jej powodu «prawdę», «rzeczywistość», «substancjalność». «Podmiot» jest fikcją, jak gdyby wiele *takich samych* stanów w nas było działaniem jednego substratu: ale *my* stworzyliśmy najpierw «równość» tych stanów; ich porównanie i uporządkowanie jest faktycznym stanem a *nie* równością”²⁴.

Okazuje się więc, że koncepcja podmiotu jest jedynie odpowiedzią człowieka na jego potrzebę widzenia siebie jako konstytutywnej jedności. Konsekwencje wprowadzenia pojęcia podmiotu do naszego myślenia są jednak bardzo poważne. W ten sposób deformujemy cały nasz ogląd świata, przypisując wszystkiemu co istnieje te same cechy, co nam samym. Tymczasem świat nie ma nic wspólnego z jednością, niezmiennością czy trwałością. Jest on, podobnie jak życie, rozbudowaną kombinacją nie kończących się możliwości. Przyjęcie koncepcji podmiotu równoznaczne jest z odgrózeniem się od wieloaspektowości i racjonalnie niepojętej złożoności życia. Każde mówienie o świecie staje się jedynie analizą sztucznie skonstruowanego, iluzorycznego świata. Opiera się ono na wierze, a nie na pewności: „Czy cała filozofia nie musi w końcu wydobyć na światło dzienne swoich założeń, na których spoczywa poruszenie umysłu? Naszej wiary w «ja» jako w substancję, jako jedyną realność, według której możemy w ogóle przyznawać realność innym rzeczom?”²⁵.

Egzystencjalne uwarunkowanie poznania

Podczas świadomego odnoszenia się do otaczającego nas świata posługujemy się pojęciami porządkującymi chaos odbieranych wrażeń. Tworzony przez świadomo-

Zauważa to też Djurić i wskazuje na Arystotelesowskie pojęcie *hypokeimon*. Substancja jest tutaj nie tyle podmiotem sążenia, tzn. stabilnym podłożem dla możliwych predykatów, lecz przede wszystkim rzeczą, która utrzymuje się sama z siebie i która jest niezależna od jakiegokolwiek zewnętrznej przyczyny. Kartezjusz podniósł *res cogitans* do rangi substancji aby uwyraźnić samodzielność i niezależność myślenia względem natury. W ten sposób substancja pojmowana jest jako wewnętrzna jedność, jako jedność rzeczy w odniesieniu do siebie samej. Djurić stwierdza, że „*ponieważ Nietzsche nie pojął metodycznego charakteru próby Kartezjusza (lub co najmniej nie zwrócił wystarczającej uwagi na jej specyficzność), nie docenił on faktycznych możliwości pojęcia substancji; stracił on z oczu chwiejne i zmieniające się w historii metafizyki znaczenie tego pojęcia*” (M. Djurić, *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin-New York 1985, s. 62).

Djurić twierdzi więc, że Nietzsche, bazując jedynie na Kartezjańskim rozumieniu substancji, nie był w stanie wystarczająco dokładnie przyjrzeć się kwestii substancji jako takiej. Czy nie odrzuciłby on jednak tym bardziej pojęcia substancji, gdyby dokładniej przyjrzał się tej kwestii?

²⁴ KSA 12, 465. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, wyd. cyt., t. 12, s. 592.

²⁵ Tamże, t. 10, s. 317.

mość pojęciowy obraz rzeczywistości jest już jednak czymś innym niż świat nieustannego stawania się. Świadomość nie ma bowiem dostępu do procesów stymulowanych rozwojem życia. To, co jest w stanie ukazać jako rzekomy świat, jest co najwyżej jego „powierzchnową” częścią: „Człowiek, jak każde żyjące stworzenie, myśli bezustannie, ale nie wie tego; świadomie stające się myślenie jest tylko małą częścią tego, powiedzmy: powierzchowną i najgorszą częścią,— ponieważ jedynie świadome myślenie dokonuje się w słowach, to znaczy w znakach komunikacji, gdzie pochodzenie świadomości odkrywa siebie samą”²⁶.

Nie potrafimy więc świadomościowo „ująć” świata w jego nieustannym, dynamicznym przeobrażaniu się. Statycznie ukonstytuowana świadomość jest tylko strukturą pojęciową, która posiada swoje własne prawa i zasady funkcjonowania, różne jednakże od tych, jakie występują w świecie. Świadomościowe obrazy świata są tylko wyobrażeniami i konstrukcjami myślowymi, wyabstrahowanymi z wszystkiego tego, co dokonuje się w głębi obszaru stawania się. Dlatego Nietzsche powtarza zdecydowanie, że „wszystko to, co świadome, pozostaje na powierzchni”²⁷.

Na fundamencie świadomości człowiek dąży do uniwersalnego, pełnego poznania świata, ale nigdy nie udaje mu się do niego dotrzeć. Poznanie, dokonujące się poprzez pojęciową strukturę świadomości, nie potrafi przedostać się do procesów stawania się świata. Zaledwie dotykając powierzchni życia, jest ono powierzchownym poznaniem: „Świat, którego możemy być świadomi, jest tylko światem powierzchownym i światem znaków, uogólnionym, uwspólnionym światem — to wszystko, co będzie świadome, będzie zarazem płytkie, cienkie, względnie głupie, generalne, będzie znakiem, cechą stada; z całym świadomym stawaniem się związane jest zepsucie, fałszerstwo, powierzchowność i generalizacja”²⁸.

Nietzsche dostrzega, że człowiek jest bardziej zależny od tego wszystkiego, co wpływa na jego poczucie bezpieczeństwa, aniżeli od chęci zgłębienia tajemnic życia. Poznanie dokonuje się zawsze ze względu na człowieka i jemu samemu ma służyć. Dlatego Nietzsche stwierdza, że pojęcie poznania „należy przyjmować zdecydowanie antropocentrycznie i biologicznie. W ten sposób pewien określony rodzaj utrzymuje się i rośnie w swej mocy — musi on w swej koncepcji realności uchwycić tak dużo tego, co obliczalne i niezmiennie, że może na tym zostać skonstruowany schemat jego postępowania”²⁹.

Tym elementem, który decyduje o kształcie i kierunku poznania, są w istocie uwarunkowania egzystencjalne. Skoro bowiem dysponujemy pewną określoną konstrukcją aparatu poznawczego i skoro jego funkcjonowanie związane jest

²⁶ Tamże, t. 3, s. 592.

²⁷ Tamże, t. 10, s. 654.

²⁸ Tamże, t. 3, s. 593.

²⁹ Tamże, t. 11, s. 302.

z takimi a nie innymi preferencjami poznawczymi, to widocznie potrzebujemy takiego właśnie typu poznania. Gdyby owe uwarunkowania były innego rodzaju, to musiałyby nieuchronnie odcisnąć również zupełnie odmienne piętno na naszym poznaniu. Aktualna forma poznania wydaje się być więc w jakiejś mierze niekonieczna, a konstrukcja aparatu poznawczego dowolna: „Przedwczesny jest wniosek, że nie mogłoby być żadnych innych rodzajów intelektu (dla nas samych) niż te, które nas utrzymują: to faktyczne uwarunkowanie egzystencjalne jest być może tylko przypadkowe i być może w ogóle niekonieczne”³⁰.

Poznanie jest więc, według Nietzschego, rezultatem działania w człowieku instynktu przetrwania, a nie wynikiem przeprowadzania teoretycznych analiz. Wszystkie zatem sposoby „poznania”, które sprowadzają się do badania świata pod kątem występujących w nim prawidłowości i powtarzalności, uznane zostały przez Nietzschego za całkowicie błędne. Tam bowiem, gdzie ma się do czynienia z ciągłym, chaotycznym stawaniem się, nie można mówić o autentycznym poznaniu w tradycyjnym tego słowa znaczeniu: „*Poznanie i stawanie się wyłączają się wzajemnie*”³¹.

Jeżeli nie możemy świata poznać, gdyż podlega on nieustannym przeobrażeniom, to jesteśmy, w pewnym sensie, bezradni wobec tego, co się w nim dokonuje. Nie potrafimy powiedzieć niczego sensownego, co odnosiłoby się do ukrytych praw zmienności. Pozostaje nam tylko przyjęcie logiczno-metafizycznego świata i uznanie go za wynik poznania. W konsekwencji, jesteśmy skazani na oszukiwanie się i akceptowanie iluzji, jeżeli chcemy w ogóle coś „wiedzieć” o świecie: „Poznanie w sobie jest w stawaniu się niemożliwe: Jak zatem jest możliwe poznanie? Jako błąd o sobie samym, jako woła mocy, jako woła złudzenia”³².

Rozum teoretyczny, operujący tylko powstałymi w świadomości pojęciowymi obrazami rzeczywistości, nie potrafi dotrzeć do życia i do tego wszystkiego, co w nim się zawiera. Posługuje się on niestrudzenie własnymi prawami, bezskutecznie próbując odnieść je do świata stającego się życia. Poprzez oderwanie się od świata stał się on samostanowiącą, izolowaną instancją. Wiążąc się ze świadomością, zmuszony został do postępowania autorefleksyjnego i autopoznawczego. Zamiast poznawać świat, potrafi on ujawniać tylko to, co pochodzi z niego samego. W rezultacie, rozum nie jest zdolny do przedstawiania świata takim, jakim on rzeczywiście jest. Rozumne myślenie jest więc tylko „*interpretacją według schematu, którego nie potrafimy odrzucić*”³³.

Nietzsche porównuje działanie „teoretycznego” rozumu do lustra. W trakcie dokonującego się poznania powstaje w naszej świadomości, podobnie jak w lustrze, obraz świata. Jest to jednak obraz pozorny, który nie ukazuje świata w jego

³⁰ Tamże, t. 11, s. 183.

³¹ Tamże, t. 12, s. 382.

³² Tamże, s. 313.

³³ Tamże, s. 194.

złożoności. Nie życiu, ale nam potrzebne jest takie przeglądanie się w lustrze, abyśmy mogli pojęciowo „poznawać” świat: „Życie całe byłoby możliwe bez równoczesnego przeglądania się w lustrze, jak też teraz faktycznie przeważająca część tego życia rozgrywa się w nas bez odzwierciedlania się”³⁴.

Filozofia usiłowała dotąd przeprowadzać poznanie z zastosowaniem takiego „lustra”. Niewiele jednak udało jej się dzięki niemu osiągnąć. Nietzsche w ten sposób przedstawia mechanizm teoretycznego poznania: „Próbujemy traktować lustro jako «w sobie», to odkrywamy w końcu «nic», jako rzeczy na nim. Chcemy te rzeczy uchwycić, to dochodzimy znowu do «nic», jako do lustra. Są to najbardziej ogólne dzieje poznania”³⁵.

„Poznanie” jako tworzenie prawdy

Teoretyczny rozum nie spełnia więc zadań poznawczych, ale jedynie sprawia wrażenie, że zajmuje się poznaniem. Z jego pomocą nigdy nie potrafimy stwierdzić, jaki świat rzeczywiście jest. Dokonujemy jedynie racjonalnego potwierdzenia świadomości wiary w to, że świat jest właśnie taki, jaki chcemy, aby był. Nietzsche uważa sądy rozumu za przesady: „«Poznanie jest sądem!» Jednak sąd jest *wiarą*, że coś jest takie a takie!; *nie* poznaniem! (...) *Słuszność* w wierze w poznanie jest zawsze zakładana, tak jak zakładana jest słuszność w odczuciu sądu sumienia. *Moralna ontologia* jest tutaj *panującym przesądem*”³⁶.

Człowiek projektuje swój pęd poznawczy na logiczno-metafizyczny świat, który odczuwa jako uprzednio dany. Nie jest on jednak odzwierciedleniem autentycznych zdarzeń, występujących w świecie, ale życiowo uwarunkowaną, uproszczoną wizją świata o cechach ludzkich. Poznanie nie ma więc na celu dotarcie do prawd świata, ale przeobrażenie świata w odpowiadający człowiekowi sposób. Nie chodzi bynajmniej o poszukiwanie prawd „w sobie”, które byłyby niezależne od ludzi i przez to powszechnie obowiązujące: „Poszukiwacz tych prawd szuka w gruncie rzeczy tylko metamorfozy świata w ludziach”³⁷.

Jeżeli cały świat znajduje się, jak twierdzi Nietzsche, w ciągłym ruchu i w nieustannym stawaniu się, to wszystko, co przedstawiane jest przez nasze myślenie pod postacią niezmienną struktury, musi być jedynie pozorem. Skoro nie można powiedzieć o świecie niczego adekwatnego i samo pojęcie prawdy nie ma zakorzenienia w stawaniu się świata, to Nietzsche dochodzi do wniosku, że „pojęcie «prawda» jest absurdalne (*widersinnig*)”³⁸.

Wizja świata, powstała w ludzkiej świadomości, jest zredukowanym, uproszczonym jego wyobrażeniem³⁹. Wszystkie sądy rozumu na temat świata są tylko

³⁴ Tamże, t. 3, s. 590.

³⁵ Tamże, s. 202–203.

³⁶ Tamże, t. 12, s. 264–265.

³⁷ Tamże, t. 1, s. 883.

³⁸ Tamże, t. 13, s. 303.

ustaleniami na bazie uprzednio przyjętych aksjomatów. W ten sposób nie można w ogóle mówić o obiektywnej prawdzie świata, a tylko o „prawdzie” samych wyobrażeń na jego temat. Nietzsche ujawnia w ten sposób specyfikę działania woli prawdy. Uważa też, że przez całe tysiąclecia ludzkość hołdowała zwykłym pomyłkom, nadając im rangę praw⁴⁰. Tak więc „prawda jest rodzajem pomyłki”⁴¹, a wszystkie rezultaty poznania „są niezaprzeczalnymi pomyłkami człowieka”⁴².

Nie istnieje żadna prawda obiektywna, ale wyłącznie fakty, które są prawdami dla człowieka⁴³. To, co od tak dawna uchodziło za prawdę i do czego przyzwyczailiśmy się, jako do faktu niewątpliwego i niepodważalnego, jest zawsze tylko pomyłką i pozorem. Nietzsche używa nawet bardzo radykalnego określenia i mówi, że „dotąd *klamstwo* nazywało się prawdą”⁴⁴.

Człowiek potrzebuje ściśle określonych punktów odniesienia i niezawodnych punktów oparcia, aby móc utrzymać się w niezmierzonych obszarach wiecznie stojącego się życia. Pojęciowe systematyzowanie świata i tworzenie układów logicznych, są zatem tylko środkami służącymi utrzymaniu życia, a nie jego prawdami. Pojęcie prawdy tylko pozornie wskazuje na ukrytą „prawdę” świata. Faktycznie zaś, zostało ono utworzone przez człowieka: „Prawda nie jest czymś, co byłoby tutaj i co byłoby do znalezienia i odkrycia — lecz czymś, *co jest do stworzenia* i co oddaje swoją nazwę *procesowi*, więcej jeszcze, woli przewycięzania, która nie ma w sobie końca (...), *aktywne określanie*, a nie bycie świadomym czegoś, co byłoby «w sobie» pewne i określone”⁴⁵.

³⁹ Schulte, badając pisma Nietzschego, stwierdza: „Prawda jest sprawą samoorganizacji życia. Nie jest ona niedozwolona, ale jest niestosowna. Powaga (...) poszukiwań prawdy jest niedorzeczna (*albern*)” (G. Schulte, *Nietzsche und die Postmoderne*, w: „Information Philosophie” (1988), nr 2, s. 11). Prawda stworzona przez nasz formalno-logiczny rozum, nie jest prawdą samego świata. Nakładanie sztucznie stworzonych praw na faktycznie stające się życie jest rodzajem mistyfikacji i ucieczki od życia. Dokonuje tego jednak konkretny, żyjący człowiek, a nie życie jako takie.

⁴⁰ Abel wskazuje na nihilistyczne konsekwencje takiego pędu do prawdy: „Absolutny pęd do prawdy, chcący osiągnąć świat i opisać go tylko poprzez *jedną prawdziwą teorię*, posiada nihilistyczne konsekwencje. Na końcu takiego absolutnego dążenia do prawdy nie stoi to, co dane jest w sposób czysty z obszaru wolnego od interpretacji świata, lecz «jest» świat, ale zawsze już tylko w tym, co relatywne i jako relatywność — nic, ponieważ to, co najistotniejsze w świecie, jego względność, ma zostać usunięte” (G. Abel, *Wissenschaft und Kunst*, w: *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, wyd. M. Djurić, J. Simon, Würzburg 1986, s. 24–25).

⁴¹ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, wyd. cyt., t. 11, s. 506. Przyrównując prawdę do pomyłki, Nietzsche podważa tradycyjny sposób rozumienia prawdy. Dotychczas uważano bowiem, że prawda jest przeciwieństwem fałszu, czyli również przeciwieństwem pomyłki. Tymczasem, jak zauważa to również Schmid, według Nietzschego „prawda nie jest przeciwieństwem, lecz rodzajem «pomyłki»” (H. Schmid, *Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis*, Würzburg 1984, s. 16). Dlatego też, mówiąc o czymś, że jest to prawdziwe, nie odnosimy się do tego, jako do czegoś faktycznie istniejącego. Logika, orzekając o prawdzie świata, nie wie, jaki ten świat faktycznie jest.

⁴² F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, wyd. cyt., t. 13, s. 640.

Nie mając dostępu do faktycznej prawdy, człowiek tworzy sobie pozorne prawdy, które służą zachowaniu jego istnienia. Dokonuje tego w artystyczny sposób, bowiem tworzenie wymaga działania w człowieku artystycznie-rozdziałającej mocy: „Pewna porządkująca, upraszczająca, fałszująca, artystycznie-rozdziałająca moc jest w nas. «Prawda» jest wolą bycia panem nad wielością sensacji: *porządkować* fenomeny według określonych kategorii”⁴⁶.

Prawda nie oddaje więc realności zachodzących w świecie zjawisk. Jest dokonana przez człowieka selekcją tych zjawisk, które są dla niego „uchwytnie”. Prawda przynależy w rezultacie raczej do człowieka niż do świata. Utworzona została przez człowieka, bowiem człowiekowi potrzebne jest przeświadczenie o istnieniu czegoś takiego jak prawda. Będąc stworzoną przez człowieka, wyraża w artystyczny sposób to, co ludzkie. Czym w takim razie jest prawda? Nietzsche daje na to pytanie odpowiedź. Jego zdaniem, jest to „suma ludzkich relacji, które zostały poetycko i retorycznie uwzniośnione, przemienione znaczeniowo, ozdobione i po długotrwałym stosowaniu uznane przez lud za pewne, kanoniczne i zobowiązujące”⁴⁷.

Pokazanie, że prawda jest wyłącznie celowo popełnioną przez nasz rozum „pomyłką” i równocześnie niczym więcej, jak „sumą ludzkich relacji”, jest uzasadnieniem konieczności odrzucenia logicznego wyjaśniania zachodzących w świecie zjawisk. Prawda jest raczej czymś, co ukazuje się w żywiołowym tworzeniu, nie skrępowanym żadnymi zewnętrznymi wymogami czy kryteriami. Czym jednak jest w istocie prawda świata? Wydaje się, że prawda taka jest do tego stopnia zmienna i nieokreślona, obca naszym wyobrażeniom i naszemu odczuciu świata, że nie może być nigdy skonkretyzowana. Wykracza ona bowiem poza nasze możliwości zrozumienia jej, jest dla nas zbyt trudna do nazwania i zbyt trudna do zaakceptowania. Dlatego „nie jest możliwe żyć z prawdą”⁴⁸. Nietzsche dodaje: „ponieważ prawda jest szpetna (*häßlich*)”⁴⁹.

Jeżeli świat stawania się nie jest żadną jednością, lecz różnorodnością i jeżeli sam człowiek musi ją określać ze względu na siebie, to poznanie może być

⁴³ W tym kontekście Odeuv może więc stwierdzić, że u Nietzschego „nie ma żadnej obiektywnej prawdy, jest ona zawsze subiektywna (nie relatywna, lecz właśnie subiektywna)” (S.F. Odeuv, *Auf den Spuren Zarathustras. Der Einfluß Nietzsches auf die bürgerliche deutsche Philosophie*, Köln 1977, s. 67).

⁴⁴ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, wyd. cyt., t. 13, s. 640.

⁴⁵ Tamże, t. 12, s. 385.

⁴⁶ Tamże, s. 382.

⁴⁷ Tamże, t. 1, s. 880. Dłatego Dittberner mówi, że u Nietzschego „prawda (...) jako stan rzeczy jest tylko konwencją służącą pokojowi społecznemu, wypowiedzianą, złożoną metaforą: w ogóle językiem (tłumaczeniem podrażnień zmysłowych na dźwięki) i pojęciem (zrównaniem nierównych jednoznaczności) wewnątrz języka” (H. Dittberner, *Tänzeland und Böse. Über Nietzsche*, w: „Literaturmagazin 12. Nietzsche”, Reinbek bei Hamburg 1980, s. 24).

⁴⁸ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, wyd. cyt., t. 13, s. 500.

⁴⁹ Tamże, s. 51.

rozumiane tylko jako interpretowanie świata. Jedyna możliwość poznawania świata, to nieustanne, perspektywiczne tworzenie jego różnych obrazów. Ukazywanie świata w rozmaitych aspektach jego przejawiania się jest eksperymentowaniem z różnorodnymi perspektywami świata: „O ile w ogóle słowo «poznanie» ma sens, to nasz świat jest poznawalny: ale jest on inaczej wytłumaczalny, nie ma on żadnego sensu poza sobą, lecz niezliczone sensy «perspektyw»”⁵⁰.

Teleologiczne ujmowanie działania

Nietzsche zauważa także, że przywykliśmy traktować występujące w świecie zależności przez pryzmat kategorii przyczyna-skutek. Każde działanie, aby mogło stać się dla nas zrozumiałe, musi mieć swoją przyczynę działania. Musi być ono dokonane przez jakiś działający czynnik. W każdym działaniu powinno się więc umieć wyróżnić jakiś substrat, jakiegoś sprawcę działania. Nietzsche nie przyjmuje jednak takiego rozróżnienia: „Nie ma żadnego takiego substratu; nie ma żadnego «bycia» za czynem, działaniem, stawaniem się; «sprawca» jest po prostu przyłączony do czynu myślowo — czyn jest wszystkim”⁵¹.

Dla zilustrowania tego zagadnienia wskazuje na konkretne działanie, jakim jest wyładowanie atmosferyczne. Na tym właśnie przykładzie chce uzmysłowić nam „logikę” potocznego sposobu rozumienia dokonujących się w świecie działań: „Lud oddziela błyskawicę od jej blasku, i to ostatnie przyjmuje jako czyn, jako działanie pewnego podmiotu... Lud podwaja w gruncie rzeczy czyn, gdy pozwala błyskawicy świecić, jest to czyn-czyn: ustanawia on to samo wydarzenie raz jako przyczynę i potem jeszcze raz jako jej skutek”⁵².

Problem rozdzielenia tego, kto działa, od samego dziania się, został ukazany przez Nietzschego w radykalnie nowy sposób. Dotychczas mówiono bowiem, że nie można wskazać na obiektywne kryteria pozwalające na wyodrębnienie sprawcy działania z przebiegu jakiegoś zdarzenia. Nietzsche podchodzi do tego problemu na jeszcze bardziej fundamentalnym poziomie. Według niego, nie ma żadnych argumentów, które pozwoliłyby usprawiedliwić dokonanie takiego rozdzielenia. Tak więc mówienie osobno o sprawcy i o tym, co się dzieje, staje się po prostu bezsensowne. Tradycyjne ujęcie kwestii przyczynowości określa Nietzsche mianem „mitologii”⁵³, a nawet „wielkiej głupoty”⁵⁴.

Podobnie jak przyczyna, tak i cel nie jest „siłą napędową” działania. Inaczej mówiąc, działanie nie jest poprzedzone przez żadne wyobrażenie jego rezultatu, które mogłoby uaktywniać to działanie. Tylko wydaje nam się, że przed każdym działaniem pojawia się w wiadomości świadomości odpowiedni motyw, który

⁵⁰ Tamże, t. 12, s. 315.

⁵¹ Tamże, t. 5, s. 279.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, t. 12, s. 103.

⁵⁴ Tamże, s. 102.

powoduje, że rozpoczynamy działać w taki, a nie inny sposób. Zdaniem Nietzschego, „działanie nie jest nigdy spowodowane przez jakiś cel”⁵⁵, jak też „działań człowieka nie da się absolutnie wyjaśnić z ich motywów”⁵⁶.

Cel „wyjaśnia” mechanizm działania tylko w bardzo ograniczonym zakresie i to wyłącznie wówczas, gdy jesteśmy zainteresowani jakimś jednym, ściśle określonym spełnieniem się działania. Koniec działania nie może być jednak uznany za jego cel. Dopatrując się w działaniach celu, stajemy wobec absurdałnej sytuacji. Zauważamy bowiem, że wyodrębniony przez nas cel staje się znowu przyczyną kolejnego działania. Powstaje ogromna ilość rzekomych celów, które, warunkując się wzajemnie, przestają cokolwiek wyjaśniać. Dlatego też, jak twierdzi Nietzsche, nie ma żadnych celów działań: „Być może w pracach, jedzeniu itd. jest zawsze też *koniec*: za pomocą celu łączymy dwa końce razem. Jem aby jeść i aby żyć, tzn. aby znowu jeść (...). Nie ma *żadnego celu*. *Mylimy się*”⁵⁷.

Wydaje się więc, że działania dokonywane są same z siebie mocą praw życia, będącego niekończącym się procesem przemian. Określany przez nas cel działania jest tylko teoretycznym konstruktem rozumu i pojawia się już w trakcie przebiegu działania. Nie ma on wpływu na działanie, a nawet odwrotnie, samo działanie wyzwoliło impuls do wytworzenia się jego rzekomego celu: „*Wyobrażenie celu* powstaje, *gdy* działanie się już *rozwija*”⁵⁸.

Skoro człowiek przywołuje cel jakiegoś działania dopiero wtedy, gdy jest ono dokonywane, to nie widać już żadnej możliwości realnego poszerzenia wiedzy na temat samego działania. Gdyby więc ktoś uznał, że znane są mu wszystkie okoliczności powstania jakiegoś działania, to należałoby tę wypowiedź rozumieć w ten sposób, że ów ktoś dysponuje absolutnym poznaniem. Twierdzenie takie wydaje się być jednak, w odniesieniu do człowieka, nieprawdopodobne. Prawdziwe motywy działania pozostają bowiem zawsze dla nas niejasne. Nie jesteśmy w stanie ich poznać, więc próbujemy podać jakieś spekulatywne wyjaśnienie mechanizmu działania, aby wszystko, co czynimy, stało się zrozumiałe i uzasadnione. Tymczasem wymyślane przez nas motywy nie mają wiele wspólnego z działaniem, do którego powinny się odnosić: „Motywy naszego działania leżą w ciemności, i to, co wydaje się nam być motywem, nie wystarczyłoby, aby poruszyć jednym palcem”⁵⁹.

Każde działanie wiąże się z nieuświadamianymi przez nas, ukrytymi prawami natury. Człowiek nigdy nie może być pewien, co nim właściwie kieruje, gdy podejmuje on jakieś działanie. Jeszcze mniej wiemy o tym, co poprzedza nasze działania. Nie potrafimy dowiedzieć się dlaczego działamy, ani nawet, dlaczego chcemy działać: „Naiwni ludzie wierzą jeszcze w to, że wiemy, *dla czego* chcemy.

⁵⁵ Tamże, s. 247.

⁵⁶ Tamże, t. 10, s. 359.

⁵⁷ Tamże, t. 8, s. 584.

⁵⁸ Tamże, t. 9, s. 264.

⁵⁹ Tamże, s. 191.

*Przed jakimś działaniem stwierdziliśmy właściwie tylko możliwości, które mogą wyjaśnić nasze działanie, zależnie od stopnia wiadomości wiedzy o sobie: ale co nas porusza, tego nawet poprzez sam czyn nie wiemy jeszcze, ba — nigdy!*⁶⁰.

Nietzsche był przekonany, że nie jesteśmy w stanie zrozumieć, dlaczego w określonej sytuacji działamy akurat w taki, a nie inny sposób. Działanie jest już u samych swych podstaw, a nie dopiero na jakimś etapie jego realizacji, tajemnicze i trudne do zbadania. Dlatego też nigdy nie potrafimy w pełni dociec tego, z jakiego powodu „zdecydowaliśmy się” coś zrobić. Nietzsche odwołuje się do naszego codziennego doświadczenia: „W rzeczywistości nie wiemy nigdy całkowicie, co czynimy, np. gdy chcemy zrobić krok albo wydać głos”⁶¹.

Być może owo „chcenie”, a więc wola uczynienia czegoś, jest już jakoś zawarta w stawianiu się tego czynu. Tak więc cel naszego działania, który uznajemy za związany z naszą wolą działania, byłby zaledwie pewnym nieudolnym odwzorowaniem innego, nieznanego nam procesu. Zachodzi on poza nami w obszarze, gdzie człowiek nie potrafi już kontrolować sytuacji w jakiej się znalazł. Wiedza o świecie, którą dysponujemy, jest nie tylko niewystarczająca, ale i nieodpowiednia. Dlatego też w żadnym konkretnym przypadku nie potrafimy dokładnie powiedzieć, co właściwie dzieje się, gdy coś robimy. Widzimy działania innymi, niż są one w rzeczywistości: „Działania nie są nigdy tym, jako co nam się ukazują”⁶².

Krytyka teleologicznego ujęcia działań, jaką przeprowadził Nietzsche, jest nadzwyczaj radykalna. Poprzez odrzucenie „*panowania pojęcia celu*”⁶³ podważył on bowiem same podstawy tradycyjnego rozumienia działania. Zakwestionował je mimo tego, że jest ono naszym najstarszym przyzwyczajaniem: „Kiedyś we wszystkich zdarzeniach widziano cele, wszystko, co działo się, było czynem. Jest to nasze najstarsze przyzwyczajenie”⁶⁴. Odrzucenie tradycyjnego sposobu celowościowego tłumaczenia działań uznał Nietzsche za szczególny moment przełomowy w filozofii: „Jest to największy punkt zwrotny w filozofii, że działania na podstawie celów *nie uchwytuje się więcej pojęciowo*; w ten sposób straciły wartość wszystkie dotychczasowe tendencje”⁶⁵.

Między wolnością a determinizmem

Nietzsche dochodzi do wniosku, że właściwie nie znamy podstaw żadnych naszych działań. Pozostają one dla nas zawsze nieprzeniknione i niepojęte. Sfera konkretnego działania jest oddzielona od sfery wiedzy na temat działania przepaś-

⁶⁰ Tamże, s. 289.

⁶¹ Tamże, s. 264.

⁶² Tamże, t. 3, s. 109.

⁶³ Tamże, t. 10, s. 307.

⁶⁴ Tamże, t. 12, s. 103.

⁶⁵ Tamże, t. 9, s. 263.

cią nie do przebycia: „Każde działanie (...) jest i pozostanie rzeczą nieprzeniknioną, (...) każde działanie jest niepoznawalne”⁶⁶.

Działania podejmowane przez człowieka są w takim samym stopniu nieprzewidywalne jak każde inne działania. Tak więc, nie tylko nie wiemy tego, co poprzedza nasze konkretne działanie, ale też i tego, co z niego może wyniknąć. Nasze czyny przestają być *sensu stricto* naszymi, więc i my sami stajemy się względem siebie „głęboko nieznani i obcy”⁶⁷.

Byłoby błędem mierzyć wartość jakiegoś czynu na podstawie zamiarów osoby działającej. Mówiąc o zamiarach ma się bowiem zawsze na myśli zamiary świadome. Tymczasem nasza świadomość nie sięga głębi faktycznego działania się. Dlatego Nietzsche mówi: „Według zamiarów oceniać człowieka! Byłoby to tak, jak gdyby taksowało się artystę nie na podstawie jego obrazu, lecz na podstawie jego wizji”⁶⁸.

Obserwacje Nietzschego pokrewne są do pewnego stopnia intuicjom presokratyków z ich niezależnym od metafizyki myśleniem. Również i oni byli przekonani, że nikt nie jest w stanie w pełni zapanować nad tym, co i w jaki sposób czyni. Zauważyli także olbrzymią rozbieżność pomiędzy zamiarami człowieka, a ich urzeczywistnieniem. Tym, co różni Nietzschego od presokratyków, jest moralny wydźwięk tych przekonań. O ile kiedyś wierzono, że każdy jest osobiście odpowiedzialny za to, co się z jego powodu dzieje, to Nietzsche uwalnia człowieka od tak rozumianej odpowiedzialności. Człowiek nie może ponosić konsekwencji za samodzielnie dokonujące się działanie: „Człowieka nie można za nic czynić odpowiedzialnym. (...) Nikt nie jest odpowiedzialny za swoje czyny”⁶⁹.

Jesteśmy, w jakimś sensie, zatopieni w powszechnej fatalności świata. Nie można zerwać więzów ustanowionych przez fatum, bo to oznaczałoby zlikwidowanie samego fatum. Ono zaś jest wieczne, gdyż zawsze istniało i istnieć będzie. „Ogarniając” nas swoją mocą fatalności, uwalnia nas jednak równocześnie od jakiejkolwiek odpowiedzialności: „*Nikt* nie jest za to odpowiedzialny, że jest w ogóle tutaj, że jest tak i tak zbudowany, że jest on w tych okolicznościach, w tym otoczeniu. Fatalność jego istoty nie da się uwolnić z fatalności tego wszystkiego, co było i co będzie”⁷⁰.

Pomimo nieuchronności fatum i jego potężnego wpływu na wszystko, co istnieje, człowiek ma dostęp do sfery wolności i niezależności. Wolność człowieka realizuje się poprzez akty tworzenia, które wymykają się prawu konieczności. Nietzsche uważa, że wolność człowieka tworzącego nie kłóci się z powszechną dominacją fatum. Przyjmuje on nawet fatalizm za „identyczny z tym, co *przypadkowe* i tym, co *twórcze*”⁷¹.

⁶⁶ Tamże, t. 3, s. 563.

⁶⁷ Tamże, t. 11, s. 552.

⁶⁸ Tamże, s. 45.

⁶⁹ Tamże, t. 2, s. 63–64.

⁷⁰ Tamże, t. 6, s. 96.

Człowiek jawi się więc teraz nie tylko jako mimowolny świadek niezależnego od niego dziania się, ale też jako ktoś, kto swym oddziaływaniem potrafi wywierać duży wpływ na siebie samego i cały świat. Twórcze działanie chroni nas przed zagubieniem się w bezmiarze życia i — równocześnie — daje nam trwałe zakorzenienie w życiu. Potrafimy się zatem życiowo zrealizować jedynie poprzez spełnianie naszych własnych czynów: „Nasze czyny są naszym bytem”⁷².

Nietzsche zauważa, że człowiek nie jest tylko elementem deterministycznej struktury, w której przydzielony mu został jakiś obszar ściśle określonych możliwości działania. Zdeterminowanie, jakiemu podporządkowany jest człowiek, nie pochodzi z zewnątrz i nie jest czymś obcym względem niego. To życie dyktuje warunki wszystkiemu, co istnieje. Determinizm jest sposobem, w jaki życie dochodzi w człowieku do głosu, zmuszając go do postępowania zgodnego ze swymi wymogami. Jedyne, co człowiek powinien uczynić, to przyjąć determinizm jako formę swojego działania w świecie. Wyłamanie się z mocy fatum jest tworzeniem fatum: „Ja jestem *fatum* dla wszystkiego co przychodzi — jest (to) *moja* odpowiedź na determinizm!”⁷³.

W stwierdzeniu tym kryje się wielka możliwość odkrycia człowieka jako istoty przeznaczonej do wolności tworzenia. Ukazanie tego nowego oblicza fatum jest już przekroczeniem rozumienia fatum jako rzeczywistości przenikniętej złem. „Twórca człowiek” Nietzschego nie jest niszczone czy ograniczany przez fatum, ale — wręcz odwrotnie — dynamizowany przez fatum do działania. Dlatego Nietzsche, w imię nieskrępowanej wolności tworzenia i — paradoksalnie — również w imię fatum, odrzuca wiarę we wszystko: „«Nie wierzę w nic więcej.» Jest to właściwy sposób *myślenia twórczego* człowieka”⁷⁴.

⁷¹ Tamże, t. 11, s. 292.

⁷² Tamże, t. 9, s. 280.

⁷³ Tamże, t. 10, s. 522.

⁷⁴ Tamże, s. 67.