

HENRYK BENISZ SJ

CZY MOŻNA UFAĆ ROZUMOWI?

ANALIZA EUROPEJSKIEGO NIHILIZMU PRZEPROWADZONA W RAMACH
„NOWEGO I ZUCHWAŁEGO SPOSOBU MYŚLENIA”¹ F. NIETZSCHEGO

„Podstawowym doświadczeniem Nietzschego jest potęgujący się wgląd w podstawowy fakt naszej historii. Jest nim według niego nihilizm. Nietzsche bezustannie i namiętnie wypowiadał to podstawowe doświadczenie swojego myślącego Dasein”²

Martin Heidegger

O filozofii Fryderyka Nietzschego pisano kiedyś dużo i dobrze, później już bardzo mało... Kryzys, jaki był z nią związany, mamy już na szczęście poza sobą. Od jakiegoś czasu pojawia się coraz więcej publikacji na temat twórczości Nietzschego, które ujawniają głębię jego przemyśleń i niebanalność obserwacji. Trudno byłoby jednoznacznie powiedzieć, dlaczego coraz częściej sięga się po dzieła Nietzschego i czyta je bardzo gruntownie. Myślę, że stały się one dzisiaj nie tylko modne, ale również bardzo aktualne. Wśród różnego rodzaju kryzysów z którymi się borykamy, kryzys związany z brakiem wiary w siłę ludzkiego rozumu wydaje się być, zwłaszcza dla filozofów, szczególnie dokuczliwy.

Na co dzień mamy kontakt z wytworami ludzkiego rozumu, które są bardzo użyteczne i pozwalają nam względnie komfortowo żyć. Cywilizacja stworzona przez człowieka, pomimo jej wielu niedoskonałości, stanowi pewnego rodzaju pomnik ku czci rozumu. Negowanie konieczności racjonalnego działania jest sprzeciwem wobec praw rozwoju i, w konsekwencji, również wobec człowieka.

Z drugiej jednak strony, ten sam człowiek czuje się coraz bardziej zagubiony a nawet zagrożony w świecie, który został przez niego stworzony. Technicyzacja świata przebiega w sposób uporządkowany i systematyczny, tworząc zwartą, logicznie funkcjonującą strukturę. Wszystko jest w niej precyzyjnie określone i ma swoje uzasadnienie. Brakuje

¹ KSA 13, 507. Wszystkie cytaty sygnowane skrótem KSA pochodzą z aktualnie najszerzej rozpowszechnionego krytycznego wydania dzieł Nietzschego (F. Nietzsche: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Berlin-New York 1988). Pierwsza liczba oznacza tom, druga stronę z której cytuję. Tam, gdzie jest to możliwe, podaję w nawiasie tytuł dzieła.

² M. Heidegger: *Nietzsche*. Pfullingen 1961, t. 1, s. 182.

tylko precyzji w określeniu tego kim jest człowiek i uzasadnieniu sposobu jego istnienia. Wydaje się, że działanie ludzkiego rozumu jest bardziej odpowiednie do osiągnięcia praktyczności rezultatów niż do poznania osoby. Człowiek, chcąc lepiej „zrozumieć” samego siebie, coraz częściej buntuje się przeciwko rozumowi. Wyrazem tego buntu są stale powracające fale irracjonalizmu, przeprowadzane poszukiwania w obrębie wschodnich metod doświadczenia świata i człowieka, jak też różne formy agresji wobec dotychczasowego dorobku ludzkości (lub próby ucieczki od niego). Ta paradoksalna sytuacja, której, jak nam się być może jeszcze wydaje Jesteśmy tylko świadkami a nie uczestnikami, zmusza do refleksji. Chcąc odzyskać wiarę w rozum, trzeba znaleźć nowy model racjonalności i z jej pomocą przeorientować dotychczasowy sposób oglądu rzeczywistości w jakiej się znajdujemy.

Próba tego rodzaju jest filozofia Nietzschego, bezpardonowo walcząca z zakorzenionymi w nas przekonaniem i sposobami myślenia, których źródłem są metafizyka i klasyczna logika. Nietzsche sądził, że dotychczasowy typ racjonalności doprowadził nas do negacji faktycznie stającego się życia na rzecz afirmacji fikcyjnego świata. Nihilizm, będący rezultatem działania rozumu wyłącznie za pomocą pojęć i kategorii, musi zostać przewyższony przez nowy typ racjonalności. O ile jednak Nietzsche konsekwentnie przeprowadzał destrukcję dotychczasowego sposobu działania rozumu, to nie do końca był przekonany, jakiego rodzaju nowy „rozum” mógłby zająć miejsce starego. Proponowane przez niego kierunki poszukiwań pozostają więc rodzajem eksperymentowania z mechanizmami, jakim podlega proces myślenia.

Przypatrzmy się najpierw jednej z podstawowych tez Nietzschego, które zdominowały jego twórczość filozoficzną. Uważał on, że w procesie historycznym realizowana jest przez ludzi nieustająca próba zbudowania iluzorycznego świata, w którym wszystko może zostać wyjaśnione. Niemożność posiadania faktycznej wiedzy o życiu zmusza człowieka do tworzenia pozornej wiedzy na temat rzeczywistości. Nihilizm jest w gruncie rzeczy pewnym sposobem oceny rzeczywistości, w jakiej toczy się życie. Będąc „praktyczną” stroną podejścia do życia, zakorzeniony jest on jednak w „teoretycznej” syntezie rzeczywistości. Nihilizmem jest przywiązanie do sztucznie stworzonego świata, który jest światem pojęć a nie światem realnie stającego się życia. W konsekwencji więc, mianem nihilizmu można określić odejście od bezpośredniego zanurzenia w strumieniu niezgłębionego i enigmatycznego dla nas życia, na rzecz zrozumiałej i prostej w swej konstrukcji fikcji, którą nazywamy prawdziwym światem. Nietzsche postanawia zrezygnować z wszelkich określeń kategorialnych oraz wszelkich prawd, które chciałyby stać się ogólnymi i obowiązującymi. Cała tradycja filozoficzna zmierzała, jego zdaniem, do tego, aby zawładnąć rzeczywistością za pomocą myślenia. Stąd też on sam odrzuca kategorie logiczno-ontologiczne, będące środkiem do poznania, jak też rezygnuje z racjonalnego uzasadniania własnego sposobu doświadczenia bytu.

Irracjonalizm Nietzschego odbiega w swojej formie od jakiegokolwiek systemu poglądów i nie można nawet w najmniejszym stopniu próbować objąć go jako zwartą konstrukcję. Nie oznacza to jednak, że filozofia Nietzschego jest chaosem, z którego nie wyłania się żadna porządkująca myśl. Do dzisiaj trudno jest jednoznacznie określić, jak należy rozumieć krytykę tradycji filozoficznej zawartą w jego dziełach. Wielu badaczy uważa, że analizy Nietzschego przedstawione są w zbyt przerysowanej postaci, a przez to pozostają dla nas nieprzejrzyste, a może nawet niedostępne. Inni natomiast wyciąga-

ją zbyt pochopne wnioski z okazjonalnych sformułowań Nietzschego, nie osadzając ich w szerszym kontekście jego rozważań. W każdym razie „Nietzsche nie wynajduje nihilizmu, a nihilizm nie wytwarza nicości. Nihilizm jest procesem historycznym, którego Nietzsche jest świadkiem”³.

Rozpoczął on polemikę z tradycją filozoficzną poprzez napiętnowanie i próbę, zburzenia powszechnej wiary w autonomię i siłę ludzkiego rozumu. Nietzsche szydził i wręcz ze wszystkich prób traktowania rozumu jako najwyższej instancji poznawczej pokazując, że w istocie mamy tutaj do czynienia jedynie ze zwyczajnymi błędami i zafałszowaniami. Na nich jednak spoczywa cała zachodnia kultura, do której już zresztą tak bardzo się przyzwyczailiśmy, że bez niej trudno byłoby nam żyć. Dziejowa konieczność interpretowania życia, jest dla Nietzschego ukrytą istotą zachodnich dziejów”⁴.

Niemniej jednak działania Nietzschego nie zmierzają do zburzenia wszelkich perspektyw, jakie posiadamy dzięki mocnemu osadzeniu w dziejach. E. Fink mówi o Nietzschem, że jest on „nie tylko krytycznie skierowany ku przeszłości; on dokonuje też pewnego rozstrzygnięcia, przewartościowania zachodnich wartości, ma on wolę przyszłości, program, ideał”⁵. Odślaniając przesady, jakie kryją się w racjonalnym ujmowaniu rzeczywistości, chciał on zmusić rozum do uległości wobec nowego sposobu myślenia. Irracjonalizm jego staje się więc próbą stworzenia nowego typu racjonalności, gdzie zostaną już uwzględnione najgłębiej przeżywane ludzkie doświadczenia. Zdaniem Nietzschego, dotychczasowe rozumienie bytu zakrywa sobą całą pełnię nieuchwytnego realnego życia. W ramach dotychczasowego sposobu myślenia nie jest w ogóle możliwe uzyskiwanie wglądu w obszar stawania się życia. Potrzeba dotarcia do owej niezgłębionej rzeczywistości jest teraz najważniejszym zadaniem nowego rozumu. Sposób, w jaki Nietzsche odkrywa kolejne płaszczyzny rozumienia bytu, stanowi wielki eksperyment myślowy, który zmusza człowieka do pełnego, a nie tylko tradycyjnie racjonalnego zaangażowania. Krytyki Nietzschego nie należy więc oceniać jako utwierdzenie końca filozofowania, ale raczej jako budowanie fundamentów do filozofowania, a co za tym idzie, do życia w inny sposób. Mówi o tym wyraźnie Djurić: „Krytyka metafizyki nie jest prostym potwierdzeniem końca tradycyjnego filozofowania, ale też dramatycznym zapowiadaniem nowego filozoficznego początku”⁶.

Zobaczymy więc, w jakich kierunkach zmierzała krytyka tradycyjnego myślenia filozoficznego podjęta przez Nietzschego.

1. NIEMOŻNOŚĆ REALIZACJI TZW. „CZYSTEGO POZNANIA”

Żyjemy w świecie, w którym pęd poznawczy i chęć zdobycia obiektywnej wiedzy stały się wartością samą w sobie. Wydawać by się też mogło, że rezultatem poznania są absolutne i niepodważalne prawdy. Jednak Nietzsche uważał, że każde poznanie

³ P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Warszawa 1975, s. 273.

⁴ M. Heidegger: *Der europäische Nihilismus*. Pfullingen 1967, s. 36

⁵ E. Fink: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1986, s. 8.

⁶ M. Djurić: *Nietzsche und die Metaphysik*. Berlin-New York 1985, s. 14.

zakorzenione jest w czymś, co samo nie jest poznaniem, jak również odnosi się do czegoś innego, co też nie jest poznaniem. Powszechne zaufanie, jakim darzymy rozum i jego kategorie, jest jedynie dowodem na niezbywalność poznania, a nie potwierdzeniem jego zdolności do odkrywania prawdy o świecie. Bowiemy faktycznie to nie prawda jest głównym celem przyświecającym zaangażowaniom poznawczym człowieka. Nie po to chcemy ją określić, aby lepiej rozumieć rzeczywistość w której się znaleźliśmy, ani też, aby względem niej orientować naszą działalność. Korzystamy z rozumu i stworzonej przezeń terminologii poznawczej, ponieważ właśnie takiego typu poznania potrzebujemy i w takiej postaci jest ono dla nas możliwe do przyjęcia. Z faktu tego nie wynika oczywiście, że poznanie mówi cokolwiek o jakiegokolwiek prawdzie. Filozofowie, którzy wierzą w absolutne poznanie, w poznanie dla samego poznania, znajdują się na błędnej drodze. Kierowani są oni bowiem przez instynkt, który nacechowany jest już pewnymi preferencjami poznawczymi. Nasze poznanie zorientowane jest na obcą człowiekowi rzeczywistość, znajdującą się po drugiej stronie życia. Cały wysiłek myśli filozoficznej (od czasów Platona), wyizolował się z konkretnego życia w którym jesteśmy, zgodnie z naturą, zanurzeni. Prawdziwe życie jest dla filozofów nieobecne, a nawet więcej: „historia filozofii jest tajemną wściekłością wobec założeń życia, wobec życiowych odczuć wartości, wobec uczestniczenia w łaskach życia”⁷.

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 z takimi a nie innymi preferencjami poznawczymi, to widocznie na taki typ poznania jesteśmy dzisiaj zdani. Gdyby uwarunkowania egzystencjalne były innego rodzaju, to musiałyby one nieuchronnie odcisnąć również zupełnie odmienne piętno na naszym poznaniu. Konkluzja ta nie świadczy jednak o konieczności metafizycznej samych uwarunkowań egzystencjalnych. Nic nie wskazuje bowiem na to, że są one w takim samym stopniu zdeterminowane jakimiś czynnikami pozaegzystencjalnymi, w jakim same determinują poznanie. Tak więc aktualna forma poznania wydaje się być również w jakiejś mierze niekonieczna, a konstrukcja aparatu poznawczego dowolna. Bowiemy „przedwczesny jest wniosek, że nie mogłoby być żadnych innych rodzajów intelektu (dla nas samych) niż te, które nas utrzymują: to faktyczne uwarunkowania egzystencjalne jest być może tylko przypadkowe i być może w ogóle niekonieczne”⁸. Aby jednak ludzkie życie nie zatraciło się w strumieniu całościowo pojętego życia, to musi ono zostać przez poznanie w przystępny sposób spreparowane. Tak więc nasz aparat poznawczy podejmuje próby dookreślenia pewnego wycinka rzeczywistości poprzez scharakteryzowanie go i uczy-nienie zrozumiałym dla człowieka.

Nietzschego krytyka dotychczasowej filozofii bierze za punkt wyjścia zjawisko wieloaspektowości życia. To, co na gruncie określonej, a zatem ograniczonej w swym działaniu, aparatury poznawczej może być zarejestrowane i skatalogowane, nie ogarnia wszystkiego, co jest możliwe w przepastnych obszarach życia. Stwierdzenia, które pochodzą od podmiotu, rozumu i świadomości, są jedynie interpretacją i uschematyzo-

⁷ KSA 13, 318-319.

⁸ KSA 11, 183.

waniem faktycznych procesów życiowych. Same zaś procesy nigdy nie mogą zostać przez poznanie uchwycone. Każdy rezultat poznawczy zawiera pewną wykładnię ukrytych zdarzeń. Rezultat jednak nigdy nie należy już do tych samych zdarzeń. Wynika stąd, że poznanie, które jest wprawdzie pożyteczne i życiowo przydatne, nie jest jednak w stanie rozpoznać życia ze względu na jego nieskończoną różnorodność. Aby móc utrzymać się w wirze woli mocy i nie zatracić przy tym poczucia własnej tożsamości i odrębności, człowiek wspomaga się wytworami całej aparatury poznawczej, tj. słowami, pojęciami i kategoriami. W tej sytuacji poznanie ujawnia się paradoksalnie jako konieczne, ale zarazem też jako przypadkowe. Człowiek projektuje bowiem swój pęd poznawczy na metafizyczny świat, który odczuwa jako uprzednio dany. Faktycznie jednak, to tylko twórcza moc jego podstawowego instynktu samozachowawczego buduje owe fantastyczne konstrukcje. Każdy rodzaj poznania jest bardzo cenny i wręcz konieczny, ale zarazem, niestety, usuwa on w cień wszystkie inne, możliwe jego formy.

Poznanie i rozum mają charakter przejściowy i tymczasowy. Ponieważ są one współzależne od dziejów, są więc również naznaczone znamionem przypadkowości. Dotarcie do przedhistorycznych i podstawowych prawd życiowych staje się dla nich rzeczą niemożliwą. Centralizacja poznania i totalność rozumu rozkładają się w wymiarze całościowo pojętego życia na wielorakie regionalne i partykularne instancje, które czynią bezprzedmiotowym każde roszczenie do absolutności i pewności. Rozum spoczywa w otchłannych procesach życiowych, dlatego nie jest w stanie podnieść się do świata wartości „w sobie” i „dla siebie”. Każde poznanie i każdy rozum, które próbują pojęciowo wyabstrahować sferę rozumu ze sfery życia, nie będą adekwatne do życia i rzeczywistości. Wszystko, co sądzą, że zdołały odkryć i uzasadnić, pozostaje jeszcze faktycznie do przebadania. Poznanie i rozum proponują schematyczne wykładnie i interpretacyjne konstrukcje, które odsyłają dopiero do otoczonych tajemnicą wymiarów życia.

2. PRAGMATYCZNY CHARAKTER WIARY W PODMIOT

Przywykliśmy rozumieć zależności występujące w świecie przez pryzmat kategorii podmiot-przedmiot oraz przyczyna-skutek. Te językowo uwarunkowane błędy rozumu powodują, że każde działanie musi być pojmowane jako uwarunkowane przez działającego, tzn. przez podmiot, oraz przez neutralny substrat. „Ale 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”⁹. Oznacza to, że rozumiemy jakies wydarzenia tylko dlatego, że odnaleźliśmy określony podmiot działania. Podmiot ten jest odpowiedzialny za to, że coś się dzieje i w jaki sposób się dzieje: „Dopiero przez to, że oznaczyliśmy podmioty, »sprawców« w rzeczach, to powstaje pozór, że wszystko, co się dzieje, jest następstwem wywartego na podmiocie przymusu — wywartego przez kogo? znowu przez jakiegoś »sprawcę«. Przyczyna i działanie

⁹ KSA 5, 279 [Zur Genealogie der Moral],

— niebezpieczne pojęcia, jak długo myśli się o czymś, co powoduje, i o czymś, na co się działa”¹⁰.

W rzeczywistości, zdaniem Nietzschego, podmiot nie jest czymś danym, ale jedynie pewną konstrukcją, fikcją. Wyjaśnia to, dlaczego poznanie, które spoczywa na wierze w podmiot, nie jest w stanie uchwycić rzeczywistości. Nie potrafi ono także dojść do tego, co faktycznie działa i co się faktycznie dzieje. Wszystko, co się w nas dokonuje, jest czymś, o czym właściwie niewiele wiemy i za pomocą aparatury poznawczej, podmiotu i kategorii, nigdy nie uda nam się nas samych zgłębić: „»Podmiot« nie jest czymś danym, lecz czymś wymyślonym: skrywającym się — Czy jest to w końcu potrzebne, aby interpretatora wstawiać jeszcze za interpretację? Już to jest fikcją, hipotezą”¹¹.

Trzymając się kurczowo pojęcia podmiotu wmawiamy sobie, że istnieje możliwość uchwycenia zewnętrznej i obiektywnej rzeczywistości. Nietzsche wskazuje wyraźnie na fakt, że podmiot nie jest żadną zastaną jednością, lecz jedynie arbitralną syntezą rozwoju, która dopiero musi zostać przebadana i wyjaśniona. Ponieważ poznanie już zawsze bazowało na uprzedzeniach i antycypacjach, na fałszywych przesądach i przedwcześnie wyciąganych wnioskach, to filozofia musi się nieustannie trudzić, aby demaskować bezpodstawne założenia i opinie. Klasycznym przykładem błędnego założenia poznawczego jest wiara w podmiot. Wierze tej, niezależnie od tego, jak bardzo jest życiowo przydatna, nie należy przypisywać atrybutu prawdziwości. Podmiot jest i pozostanie przede wszystkim pewnym pojęciem i jako takie nie stanowi jeszcze nic o prawdzie: „Jakieś słowo wstawiam tam, gdzie zaczyna się nasza niewiedza, gdzie nie potrafimy więcej widzieć, np. słowo »ja«, słowo »czyn«, słowo »cierpieć«: są to być może linie horyzontalne naszego poznania, ale żadne prawdy”¹².

Trudno więc mówić o realnie istniejącym podmiocie. Zjawia się on bowiem dopiero w naszej mowie i to w momencie, gdy zostajemy skonfrontowani z jakąś teoretyczną trudnością poznawczą. Pojęcie „podmiot” przynależy w takim razie zasadniczo do gramatycznych struktur języka. Jest on następnie zakładany jako istniejący podczas każdego aktu myślenia.

3. „COGITO ERGO SUM” KARTEZJUSZA — POSTULAT A NIE FAKT

Nietzsche poddał krytyce filozofię „pioniera” nowożytnego myślenia — Kartezjusza, uważając, iż z tego, że się myśli, nie wynika jeszcze, że musi istnieć coś, co myśli. Jest to, zdaniem Nietzschego, jedynie sformułowanie naszego gramatycznego przyzwyczajenia, które każe nam łączyć czyn ze sprawcą. Teza Kartezjusza bowiem nie jest konstatacją faktu, ale 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”¹³.

¹⁰ KSA 12, 383.

¹¹ KSA 12, 315

¹² KSA 12, 185.

¹³ KSA 12, 549.

Nietzsche wątpi więc w to, co Kartezjusz widział jako rzecz niewątpliwą, tj. w podmiot czy też w myślące „ja”. Dlatego, jego zdaniem, stwierdzenie *cogito ergo sum* jest wyłącznie arbitralną tezą a nie uzasadnionym wnioskiem. Zakłada się bowiem tutaj na wstępie to, co dopiero należy wykazać. Pomimo więc pozornej oczywistości takiej tezy, jak też mocnej wiary Kartezjusza w jej prawdziwość, Nietzsche na nowo podejmuje ten temat. Uważa on, że aby móc w ogóle dowodzić, że istnieje jakieś „ja myślące”, niezbędne jest już przedzałożenie, że możliwe jest oddzielenie myśli od myślenia, lub, że można odróżnić osobę myślącą od jej myśli. Nie wystarczy przyjąć takiego rozróżnienia jako zabiegu czysto analitycznego, ale musi ono pojawić się na poziomie faktyczno-empirycznym. Założenie takie jest jednak, według Nietzschego, bezpodstawne. Myśl, myślenie oraz myślący są najwyżej trzema aspektami tej samej rzeczywistości, ale nie mogą zaistnieć jako oddzielone od siebie, odrębne sfery. Myśl i myślenie są niezbędnie współzależne od siebie, tj. nie może zaistnieć żadna myśl bez myślenia. Trudno sobie zatem wyobrazić jakiś substrat myślenia, który byłby niezależny od procesu myślenia. Wynika stąd, że teza Kartezjusza została sformułowana co najwyżej jako zwykła tautologia.

Nietzsche przyznaje, że sam nie wie, czym właściwie jest myślenie: „Gdy rozkładam zdarzenie, które wyrażone jest w zdaniu »myślę«, to otrzymuję cały szereg zuchwałych twierdzeń, których uzasadnienie jest trudne, być może niemożliwe”¹⁴.

Myślenie ukazuje się jednak jako coś zupełnie innego, niż wyobrażał sobie Kartezjusz. Nie jest to żadna subiektywna czynność, bo nie ma żadnego myślącego, który skrywałby się za myślami. Sama myśl nie jest z kolei przyczyną stale na nowo pojawiających się myśli. Gdyby rzeczywiście miało być prawdą, że podmiot „ja” jest warunkiem predykatu „myślę”, w co wierzył Kartezjusz, to wówczas człowiek mógłby myśleć wszystko, co tylko chciałby. Inaczej mówiąc, podmiot miałby nieograniczoną władzę nad myśleniem. Faktycznie jednak 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 zafałszowaniem stanu rzeczy, gdy się mówi: »ja« jest warunkiem predykatu »myślę«”¹⁵.

Nie wiemy dlaczego tak się dzieje, ponieważ proces powstawania myśli jest dla nas niedostępny. Wydaje się jednak, że wszystko to zachodzi 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”¹⁶. Dlatego też Nietzsche uważa, że na jakimś jednym, bardzo problematycznym rozumieniu zjawiska myślenia nie można budować całego gmachu ludzkiego poznania, jak uczynił to Kartezjusz.

4. DYLEMAT TELEOLOGIZMU

W swej krytyce metafizycznego myślenia Nietzsche uznał, że żadne działania nie wiążą się z jakimikolwiek celami. Podstawę wszelkich działań widział on bowiem wyłącznie w popędowych strukturach biologicznych. Ludzkie działanie to nic innego,

¹⁴ KSA 5, 29-30 [*Jenseits von Gut und Böse*].

¹⁵ KSA 5, 31 [*Jenseits...*].

¹⁶ KSA 11, 595.

jak błąkanie się pomiędzy wszystkimi możliwymi motywami, z których wybiera się w końcu i tak motyw najsilniejszy. Zmiana ukierunkowania czy sposobu działania jakiegoś popędu nie leży zupełnie w ludzkiej mocy.

Problem działania nie jest w żaden sposób wyjaśniony, jak twierdzi Nietzsche, gdy odwołamy się do metafizycznej struktury celu i środka. Píše on: „Nie znamy a) motywów działania; b) nie znamy działania, które realizujemy; c) nie wiemy, co z niego wyniknie. Myślimy jednak o wszystkich trzech coś *przeciwne*: rzekomy motyw, rzekome działanie i rzekome skutki należą do znanych nam dziejów człowieka, oddziałują one jednak też na jego nieznanne dzieje jako każdorazowa suma trzech pomyłek”¹⁷. Aby pokazać, że ludzkie działanie jest zatopione w mroku tajemnicy, Nietzsche odwołał się do naszego codziennego doświadczenia. Sfera działania jest oddzielona od sfery wiedzy przepaścią nie do przebycia, więc „każde działanie [...] jest i pozostanie rzeczą nieprzeniknioną, [...] każde działanie jest niepoznawalne”¹⁸.

Działanie nie jest poprzedzone przez żadne wyobrażenie o sobie, które mogłoby być jego aktywną przyczyną. Cel i rezultat nie zawierają w sobie możliwości zainicjowania działania, stąd też działanie nie jest urzeczywistnieniem się jakiejś możliwości. Błąd tradycyjnego rozumienia działania leży w naszym przyzwyczajeniu do traktowania celów i rezultatów jako czynników poruszających nas do działania. Wydaje się nam, że przed każdym rodzajem działania pojawia się w naszej świadomości odpowiedni motyw, który powoduje, że rozpoczynamy działać w taki sposób a nie inny sposób. Zdaniem Nietzschego, „działanie nie jest nigdy spowodowane przez jakiś cel”¹⁹, jak też „działań człowieka nie da się absolutnie wyjaśnić z ich motywów”²⁰. To, że pomiędzy celem a czynem nie występuje związek przyczynowo-skutkowy, nie oznacza jednak, że nie mamy tutaj do czynienia z żadnym typem relacji. Cel pozostaje zawsze czymś towarzyszącym czynowi, chociaż nie mającym nań żadnego wpływu. „*Wyobrażenie celu* powstaje, *gdy* działanie się już *rozwija*”²¹.

Krytyka ujęcia teleologicznego w zakresie problematyki ludzkich działań ma u Nietzschego charakter destrukcyjny. Podważył on u podstaw tradycyjne rozumienie działania, nie podając żadnego konstruktywnego rozwiązania umożliwiającego podjęcie na nowo trudu rozwiązywania tego dylematu. Po załamaniu się fundamentu tradycyjnej metafizyki, nie widać już żadnego możliwego kierunku poszukiwań nowego, całościowego ujęcia rzeczywistości. Nietzsche nie pozostawił nam w tym względzie żadnych złudzeń. O ile ktoś przyjmie jego sposób rozumowania, to powinien też zgodzić się, że dotychczasowe modele myślenia nie spełniają żadnej teoretyczno-poznawczej funkcji. Chodzi w nich jedynie o wyjście naprzeciw naszym praktycznym potrzebom. W rezultacie cel nie wyznacza już żadnego kierunku, ale zmusza jedynie do ruchu. W tej nowej „logice” bycie w ruchu, w działaniu, jest samym życiem. Życia nie można jednak określić w kategoriach sensu lub bezsensu, bo ono po prostu nie zawiera w sobie wymiaru sensu. Pojęcie sensu występuje w naszym intelektualnym wyobrażeniu działa-

¹⁷ KSA 9, 454-455.

¹⁸ KSA 3, 563 [*Fröhliche Wissenschaft*].

¹⁹ KSA 12, 247.

²⁰ KSA 10, 359.

²¹ KSA 9, 264.

nia, i to tylko tam, gdzie mamy do czynienia z działaniem zorientowanym na jakiś określony cel. Nietzsche stwierdza kategorycznie: „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*”²².

Życie jest samowystarczalne w swej formie, tzn. nie potrzebuje być wewnętrznie uporządkowane tak, jak życzyłyby sobie tego człowiek. Tylko człowiek posługuje się stworzonym przez siebie pojęciem celowości, aby na tle „celowej” konstrukcji świata móc widzieć również swoją egzystencję jako celową. Taki porządek, chociaż pełni bardzo pożyteczną względem człowieka rolę, jest jednak całkowicie obcy realnej rzeczywistości. Nietzsche nie chce kwestionować potrzeby stosowania pojęcia celowości w naszej codziennej praktyce życiowej, gdzie stanowi to warunek rozumienia każdego działania się. Sprzeciwia się on jednak przenoszeniu tego terminu w obręb filozoficznego myślenia i przypisywaniu za jego pomocą charakteru celowościowego wszystkiemu, co istnieje w świecie.

5. WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA A ISTNIENIE FATUM

Świat, zdaniem Nietzschego, zawiera w sobie determinizm, ale nie jako bezwarunkowość następowania po sobie, lecz jako nieprzezwycięzalną konieczność. Wola, która jest fundamentem struktury rzeczywistości, wprowadza w świat konieczność stającą się dla człowieka fatum. Nie ma więc sensu poszukiwanie prawidłowości i zasad w celu prawidłowego „ustawienia się” względem świata. Tak rozumianą konieczność trzeba po prostu zaakceptować i podporządkować się jej wymogom. U Nietzschego pokora wobec fatum przybiera formę bałwochwalczego kultu: „O ty moja Wolo, moje We—Mnie, Ponad—mną! ty moja Konieczności! Daj, że zwyciężę — i zachowaj mnie do tego Jedynego Zwycięstwa! Strzeż mnie i zachowaj i uchron przed wszystkimi małymi zwycięstwami, ty Przeznaczenie mojej duszy i Zmiano wszystkich potrzeb, ty moja Konieczności!”²³.

Pomimo nieuchronności fatum i jej nadrzędnej względem człowieka roli, może on jednak zachować daleko idącą niezależność. Wolność człowieka realizuje się poprzez akty tworzenia, które nie podlegają wyższej konieczności. Nietzsche uważa, że wolność człowieka tworzącego nie kłóci się w żaden sposób z powszechną dominacją fatum. Przyjmuje on wręcz fatalizm jako „identyczny z tym, co *przypadkowe* i tym, co *twórcze*”²⁴. W stwierdzeniu tym kryje się wielka możliwość ponownego odkrycia człowieka jako istoty przeznaczonej do wolności tworzenia. Nietzsche, w imię nieskrępowanej wolności tworzenia i również, paradoksalnie, w imię fatum, odrzuca wiarę we wszystko: „»Nie wierzę w nic więcej«. — Jest to właściwy sposób *myślenia twórczego* człowieka”²⁵.

Obecność człowieka w świecie określona jest każdorazowo w tej samej mierze przez to, co przeszłe i przez to, co przyszłe. I owo stałe odniesienie do całej rozpiętości

²² KSA 8, 584.

²³ KSA 10, 594.

²⁴ KSA 11, 292.

²⁵ KSA 10, 67.

możliwego czasu stanowi również cechę fatum. W konsekwencji nie bardzo wiadomo, czy człowiek bardziej tworzy, czy też nieustannie tworzony jest przez wieczne powroty rezultatów jego tworzenia. Nie wiadomo też, czy człowiek faktycznie stale tworzy, czy też w tworzeniu uchwytuje stale na nowe to, co istnieje już zawsze. Nietzsche mówi tylko, że „każde działanie człowieka ma *nieograniczenie wielki* wpływ na wszystko, co nadchodzi”²⁶. Wyłamanie się z mocy fatum jest tworzeniem fatum: „Ja jestem *fatum* dla wszystkiego co przychodzi — jest [to] *moja* odpowiedź na determinizm!”²⁷. Zdeterminowanie, któremu musi podporządkować się człowiek, nie pochodzi, jak się wydaje, z zewnątrz, nie jest czymś obcym względem niego. To życie od wewnątrz dyktuje warunki wszystkiemu, co istnieje. Podstawowe „zniewolenie” człowieka wynika z zanurzenia w życiu, które choć jest zmienne i nieokreślone w swej formie, to nakłada obowiązek podporządkowania się tej zmienności. 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 twórczego działania w świecie. Życie nie oczekuje od człowieka żadnych racjonalnych uzasadnień ani logicznie poprawnych argumentów, które tłumaczyłyby ludzkie postępowanie. Życie obywa się bez racjonalności i praw logicznego działania.

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Nietzsche nazywa siebie „pierwszym doskonałym nihilistą Europy, który jednak przeżył już w sobie do końca ów nihilizm — który ma go już poza sobą”²⁸. Przewyciężenie przez Nietzschego nihilizmu nie oznacza jednak, że chciałby on wbrew wszystkim i wszystkiemu natychmiast wprowadzić nowy porządek poznawczy i narzucić go ludzkości. Wiara Nietzschego w przyszłość nie jest bynajmniej wiarą w postęp, ale raczej wiarą w regres, w znaczeniu stopniowego deprecjonowania „absolutnych prawd i najwyższych wartości”, które wytyczają dotąd drogę całej ludzkości. Trudno byłoby podejrzewać go o nieświadomość konsekwencji wcielenia w życie tego typu myślenia. Stąd też wizja Nietzschego nie jest całkiem jednoznaczna i on sam najprawdopodobniej miał pewne wątpliwości co do sposobu pozytywnego odbudowania myślenia. Nie podaje on w swych tekstach żadnego jasnego programu, który mógłby służyć pomocą bądź jemu, bądź też jego ewentualnym duchowym spadkobiercom. Na trudność tę wskazuje m. in. Djurić mówiąc, iż „filozofia Nietzschego nie ustanawia żadnej absolutnej miary, ani nie stara się służyć za przykład. Nietzsche podejrzewa nie tylko całą dotychczasową filozofię o fałszowanie rzeczywistości, ale nie wyłącza też własnej filozofii spod tego podejrzenia”²⁹.

Wydaje się, że Nietzsche nie dąży wcale do pewności i rezygnuje z każdej możliwej precyzacji i jednoznaczności. Eksperyment myślowy Nietzschego pozostaje przede wszystkim sprawdzeniem różnych nieznanych dotąd możliwości, a dopiero wtórnie

²⁶ KSA 11, 55.

²⁷ KSA 10, 522.

²⁸ KSA 13, 190.

²⁹ M. Djurić: op. cit., s. 16.

wyznacza on jakiś kierunek nowemu sposobowi myślenia. O tym, jak w wizji Nietzschego mógłby wyglądać nowy porządek w świecie, należałoby napisać osobny artykuł. Jest jednak rzeczą wielce wątpliwą, czy Nietzsche (zakładając teoretycznie, że miałby taką możliwość) zechciałby podpisać się pod jakąkolwiek próbą interpretacji tej części jego dorobku filozoficznego, która dotyczy przyszłości ludzkości.