

Schopenhauer i Nietzsche. Koncepcja afirmacji woli życia jako antycypacja idei wiecznego powrotu

Jednym z najbardziej znanych wydarzeń z życia Fryderyka Nietzschego jest wizja wiecznego powrotu, której doświadczył podczas pobytu w Sils Maria w roku 1881. O sile tego doświadczenia świadczą słowa skierowane do Petera Gasta:

Intensywność moich uczuć powoduje, że przejmują mnie dreszcze i śmieję się – już kilka razy nie mogłem opuścić pokoju, z tego śmiesznego powodu, że miałem zapalenie oczu – dlaczego? Za każdym razem zbyt dużo płakałem dzień wcześniej podczas moich wędrówek. Nie były to sentymentalne łzy, lecz łzy radości; śpiewałem przy tym i plotłem bzdury, wypełniony nowy spojrzeniem, którym przewyższam wszystkich ludzi¹.

Nie ma powodu, by kwestionować prawdziwość tego przeżycia. Nie sposób jednak również uznać, że Nietzsche nie spotkał się wcześniej z koncepcjami, które byłyby w swojej treści analogiczne do jego własnej idei. Wynikiem wizji przy skale Surlej było raczej uświadomienie sobie znaczenia i konsekwencji owej myśli. Nie zmienia to jednak faktu, że nieomal mistyczny, a tym samym niedający się do końca wyrazić charakter przeżycia Nietzschego znalazł odzwierciedlenie w jego opublikowanych pismach, gdzie wieczny powrót nie zo-

¹ F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe*, t. 6, München 1986, s. 112 – cyt. za: R. Safranski, *Nietzsche: biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 253.

stał nigdy ujęty w formie ściślej doktryny. Problematiczna natura tej koncepcji dała początek licznym, niekiedy wręcz sprzecznym interpretacjom².

Celem poniższego tekstu jest nie zaproponowanie nowego objaśnienia figury wiecznego powrotu, ale wykazanie jej podobieństwa do koncepcji pełnej afirmacji woli życia, którą sformułował i jednocześnie odrzucił w toku swoich rozważań Artur Schopenhauer. Najpierw jednak zostanie podjęta próba określenia wpływu, jaki wywarł na rozwój myśli Nietzschego autor *Świata jako woli i przedstawienia*; dokonamy także rekonstrukcji Nietzscheańskiej krytyki ideału negacji woli życia. Koncepcja wiecznego powrotu okaże się istotna dla lepszego zrozumienia stosunku tych dwóch myślicieli do kwestii znaczenia cierpienia w ludzkim życiu.

Nietzsche, wychowanek Schopenhauera

Niezaprzeczalnym faktem jest, że filozofia Schopenhauera miała bezpośredni wpływ na rozwój myśli Nietzschego. Problemem staje się jednak określenie istoty i zakresu tego wpływu. Martin Heidegger ujął naturę tej relacji w następujący sposób:

Główne dzieło Schopenhauera stało się dla Nietzschego właściwym „źródłem” kształtującym i ukierunkowującym jego myślenie. [...] Schopenhauer tylko dlatego „zafascynować” mógł młodego Nietzschego, że w jego metafizyce stawiający pierwsze kroki myśliciel znalazł pierwsze i niezbędne oparcie dla swych podstawowych doświadczeń³.

Zgodnie z tym poglądem myśl Schopenhauera miała dla Nietzschego wartość jedynie w rozumieniu filozoficznej inicjacji i punktu wyjścia dla własnych rozważań. Autor *Bycia i czasu* nie cenił zresztą zbyt wysoko rozważań pesymisty z Frankfurtu. Jego system uznawał za pozbawioną zakorzenienia próbę połączenia podstawowych kierunków „zachodniej wykładni bytu w całości” z płytką interpretacją filozofii Kanta i Platona⁴. Sprowadzenie filozofii Schopenhauera do roli „oparcia” dla pierwszych filozoficznych kroków autora *Wiedzy radosnej* można więc w tym wypadku odczytać jako sugestię, że uczeń

² Omówienie niektórych spośród interpretacji (poczynając od kosmologicznej): B. Reginster, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2008, s. 205–219.

³ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 228.

⁴ Tamże.

szybko przerósł swojego mentora i wyzwolił się spod jego wpływu. Abstrahu-
jąc jednak od intencji Heideggera, jego stanowisko można uznać za przykład
powszechnej opinii, wedle której wpływ pesymisty z Frankfurtu ograniczał się
tylko do wczesnego okresu twórczości Nietzschego (najczęściej wspomina
się przy tej okazji o *Narodzinach tragedii*). Kolejny etap, którego początek
wyznacza moment wydania pierwszej części *Ludzkie, arcyłudzkie*, miał z kolei
przynieść intelektualne uniezależnienie się od Schopenhauera i początkowo
równie ważnego Wagnera⁵.

Świat jako wolę i przedstawienie Nietzsche odkrył podczas studiów filolo-
gicznych w Lipsku. Myśl Schopenhauera jawiła mu się w tym okresie jako
swego rodzaju świętość, co pociągało za sobą żarliwe głoszenie nowej wiary
pośród znajomych⁶. Echa tej młodzieńczej fascynacji słyhać jeszcze w eseju
zatytułowanym *Schopenhauer jako wychowawca*, w którym Nietzsche pisał:

Należę do tych czytelników Schopenhauera, którzy przeczytawszy pierwszą stronicę,
wiedzą już z całą pewnością, że przeczytają wszystkie, i wsłuchają się w każde wy-
powiedziane przezeń słowo. [...] Rozumiałem go tak, jakby był pisał dla mnie: aby
wyrazić się jasno, choć nieskromnie i niezręcznie⁷.

Warto jednak dodać, że w tym eseju Nietzsche nie tyle ceni sobie system
wyłożony w *Świecie jako woli i przedstawieniu*, co raczej postać samego Scho-
penhauera, którą przeciwstawia ówczesnym przedstawicielom filozofii uni-
wersyteckiej. Niemiecki pesymista był dla niego tytułowym, wzbudzającym
respekt i zaufanie wychowawcą. Żarliwa apologetyka i nabożny szacunek usta-
piły jednak wkrótce miejsca krytyce, w której próżno doszukiwać się refleksów
dawnego uwielbienia.

Problem relacji pomiędzy tymi dwoma myślicielami jest jednak bardziej
złożony. Jak słusznie zauważył Frederick Copleston, „nawet we wczesnych pra-
cach, gdzie wyraźnie widać inspirację czerpaną z filozofii Schopenhauera, myśl
Nietzschego jest ogólnie nastawiona na afirmację życia, a nie jego negację”⁸.
W tym sensie Nietzschego nie można w jakimkolwiek okresie twórczości na-
zwać uczniem Schopenhauera, gdyż od początku odrzucał najważniejszy wnio-
sek wypływający z jego systemu. Należy jednak również zaprzeczyć tezie, że
Nietzsche całkowicie uniezależnił się intelektualnie od autora *Świata jako woli*

⁵ Zob. K.A. Pearson, *Friedrich Nietzsche: An Introduction to his Thought, Life, and Work*, [w:] *A Companion to Nietzsche*, red. K.A. Pearson, Blackwell Publishing, Oxford 2006, s. 6.

⁶ G.N. Dolson, *The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche*, „The Philosophical Review” 1901, nr 3, s. 241.

⁷ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Znak, Kraków 1996, s. 178.

⁸ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, przeł. J. Łoziński, PAX, Warszawa 2006, s. 343.

i przedstawienia. Przeczy temu mnogość nawiązań⁹ do rozważań Schopenhauera w jego późniejszych pismach. W ogromnej większości chodzi oczywiście o uwagi krytyczne, nie zmienia to jednak faktu, że myśl wychowawcy jawi się w nich jako coś, czego nie da się tak łatwo odrzucić, czego nie można pominąć milczeniem, co wymaga wreszcie bardzo głębokiego namysłu. Co więcej, niektóre z najważniejszych elementów filozofii autora *Narodzin tragedii* wymagają wręcz tego, żeby ujmować je jako odpowiedzi na problemy postawione przez Schopenhauera. Brak tej perspektywy może w znacznym stopniu utrudnić lekturę i interpretację pism Nietzschego. W tym duchu Ken Gemes i Christopher Janaway, analizując poglądy obydwu myślicieli, formułują dwie przesłanki: „(1) główny wątek dojrzałej myśli Nietzschego, obejmujący krytykę postchrześcijańskich wartości moralnych, pesymizmu i ideału ascetycznego, jest odpowiedzią na niektóre z najgłębszych tez filozoficznych Schopenhauera, (2) rekonstrukcja dyskusji dotyczącej tych zagadnień, która miała miejsce pomiędzy tymi dwoma myślicielami, może rozjaśnić znaczenie ich wkładu w filozofię”¹⁰. Zgodnie z zaprezentowanym przez nich stanowiskiem Nietzschemu nie udało się nigdy w pełni uniezależnić od dawnego mentora w tym sensie, że Schopenhauer był dla niego wiecznie żywym oponentem w debacie na temat możliwości afirmacji życia. Tę dyskusję ze swoim wychowawcą filozof toczył do końca swojej twórczości.

Nietzsche, krytyk Schopenhauera

Nietzsche we wstępie do *Z genealogii moralności* stwierdza, że jego rozważania na temat wartości moralności były formułowane w opozycji do Schopenhauera:

W szczególności chodziło mi o wartość „zachowań nieegoistycznych”, o instynkty współcierpienia, zapierania się samego siebie, ofiary z samego siebie, które właśnie Schopenhauer tak długo pozłacał, apoteozował i przesuwał w zaświaty, że w końcu stały się dlań „wartościami samymi w sobie”, na gruncie których powiedział o życiu, a także sobie samemu, „Nie”. Właśnie przeciwko tym instynktom przemawiała za mnie coraz fundamentalniejsza podejrzliwość, coraz głębiej drążący sceptycyzm!¹¹.

Powyższy fragment jest niezwykle istotny dla zrozumienia istoty Nietzscheńskiej krytyki filozofii Schopenhauera. Koncentruje się ona bowiem nie na jej

⁹ W samych opublikowanych pismach Nietzschego można znaleźć ponad 120 odniesień do Schopenhauera. Zob. K. Gemes, C. Janaway, *Life-Denial versus Life-Affirmation*, [w:] *A Companion to Schopenhauer*, red. B. Vandenabeele, Wiley-Blackwell, Oxford 2012, s. 280.

¹⁰ Tamże.

¹¹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1997, s. 27.

podstawowych przesłankach, ale na etycznej konsekwencji pod postacią koncepcji negacji woli życia. Wynikało to z faktu, że rozróżnienie świata na wolę i przedstawienie było dla Nietzschego czymś z gruntu sztucznym. Ta pierwsza rozumiana jako coś danego bezpośrednio podmiotowi, a więc „znana całkowicie, znana bez uszczerbku i dodatku”, jest w jego ujęciu wyolbrzymionym ludowym przesądem¹². Schopenhauer rozumiał wolę jako metafizyczną jedność, ta jednak jest zdaniem jego wychowanka jednością jedynie jako słowo. Nietzsche uznaje wolę za coś złożonego – coś, na co składa się myśl i wielość uczuć („od tego p r e c z”, „k u temu dąż” oraz to, co pomiędzy nimi); nadaje jej również miano „afektu komendy”¹³. Odrzuca dalej ujęcie świata jako przedstawienia, gdyż można w sposób bardziej adekwatny rozumieć rzeczywistość „jako coś, co posiada ten sam stopień realności jak nasz afekt”¹⁴. Powyższe uwagi mają jednak charakter marginalny. Nietzsche nie przeprowadził nigdy gruntownej krytyki założeń myśli Schopenhauera, gdyż nie było jego ambicją zbudowanie na jej gruzach kolejnego systemu metafizycznego. Dla zrozumienia Nietzscheańskiego stanowiska ważne są następujące słowa: „Zarzut, dygresja, radosna nieufność, chęć kpienia są oznakami zdrowia: wszystko bezwarunkowe należy do patologii”¹⁵. System Schopenhauera można uznać za wytwór woli prawdy, który próbuje zakreślić sztywne granice rzeczywistości i już przez sam ten fakt jest dla Nietzschego czymś nieużytecznym dla oddania istoty życia. Wola nie jest bowiem żadną rzeczą samą w sobie, a przedstawienie to tylko kolejna intelektualna fikcja, która nie pomaga w zrozumieniu świata.

U podstaw rozważań Schopenhauera tkwiło jednak przeświadczenie, że istnieje możliwość odkrycia prawdy o rzeczywistości. W przedmowie do pierwszego wydania *Świata jako woli i przedstawienia* czytamy:

przekazuję z wewnętrzną powagą tę książkę w przeświadczeniu, że wcześniej lub później dotrze do tych, dla których wyłącznie jest przeznaczona, a także z całym przekonaniem, że i jej przypadnie los, jaki we wszelkim poznaniu, a zwłaszcza w najważniejszym, zawsze przypada w udziale prawdzie, tej zaś przeznaczony jest tylko krótki triumf między dwoma długimi okresami, w których potępiona zostaje jako paradoks i zlekceważona jako prawda trywialna¹⁶.

¹² F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 25.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 43–44.

¹⁵ Tamże, s. 83.

¹⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994, s. 11.

Odkryta przez Nietzschego wola prawdy, która leży u podstaw takiego myślenia, pozwoliła mu na zachowanie dystansu wobec tej i podobnych deklaracji. W myśli Schopenhauera znalazł jednak coś, co uniemożliwiło mu uznanie jej za kolejny martwy wytwór ludzkiej potrzeby intelektualnego zapanowania nad światem. Ekstrakcja tego elementu i nadanie mu statusu samodzielnej myśli, która może być rozpatrywana w oderwaniu od innych części systemu, wniosła istotny wkład w późniejszą recepcję filozofii Schopenhauera. Nietzsche pisał:

Jeszcze w tle ostatniej filozofii, Schopenhauerowskiej, stoi, niemal jako problem sam w sobie, ów straszny pytajnik religijnego kryzysu i przebudzenia. Jak jest możliwe zaprzeczenie woli? jak jest możliwa świętość? – wydaje się, że jest to rzeczywiście pytanie, dzięki któremu Schopenhauer stał się filozofem i od którego zaczął¹⁷.

Zgodnie z tym poglądem koncepcja negacji woli życia stanowi istotę myśli Schopenhauera, a nawet czyni go filozofem.

W tym miejscu pojawia się problem, czy negację woli życia można analizować w oderwaniu od innych elementów systemu Schopenhauera. We wstępie do pierwszego wydania *Świata jako woli i przedstawienia* filozof stwierdza, że książka ta ma zadanie „przekazać jedną jedyną myśl”¹⁸, a wszystkie części systemu są ze sobą organicznie powiązane. Schopenhauer stawia z tego powodu czytelnikowi wymóg przynajmniej dwukrotnej lektury całości dzieła, gdyż tylko w ten sposób uzyska on pełny obraz metody jego wykładu. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że to właśnie koncepcja negacji woli życia stanowiła o oryginalności jego myśli i wyróżniała ją na tle innych. Nietzsche kładł nacisk na ten element nauki swojego wychowawcy, gdyż ma on fundamentalne znaczenie dla ujawnienia psychologicznych motywów, które kryją się za filozoficznym pesymizmem. Stwierdza on, że filozof, który opiewa ideał ascetyczny, ideał odwrotu od życia, „nie neguje nim «istnienia», przeciwnie, afirmuje swoje istnienie, tylko swoje istnienie, afirmuje być może aż do tego stopnia, że nie jest mu dalekie owo występne życzenie: «*Pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*»”¹⁹. Nie sposób w tym miejscu odmówić Nietzschemu psychologicznej przenikliwości, ale jego krytyka ma jeszcze ważniejszy wymiar. W jednym ze swoich zapisków filozof stwierdził:

¹⁷ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 55.

¹⁸ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, s. 3. Warto w tym miejscu dodać, że Schopenhauer nie precyzuje nigdzie, o jaką dokładnie myśl mu chodzi. Jan Garewicz stwierdza we wstępie, że jest to „idea woluntarystycznego pesymizmu” (tamże, s. XX). Podejmowano jednak różne próby sprecyzowania tego terminu. Zob. D.E. Cartwright, *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Scarecrow Press, Oxford 2005, s. 158.

¹⁹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, s. 115.

Instykt nihilistyczny mówi „nie”; jego najłagodniejsze twierdzenie głosi, że nie-bycie jest lepsze niż bycie, że wola nicości więcej jest warta niż wola życia; jego najostrejsze twierdzenie głosi, że skoro nicość jest czymś, czego najbardziej należy pragnąć, to życie, jako jej przeciwieństwo, jest absolutnie bez wartości — {i} zasługuje na odrzucenie...²⁰.

Spór z Schopenhauerem zajmuje tym samym istotne miejsce w Nietzscheńskim projekcie przezwyciężenia nihilizmu.

Krytyka Nietzschego przybiera niekiedy z pozoru kuriozalne formy. Jednym z przykładów jest jego namysł nad tym, czy Schopenhauer, który miał w zwyczaju codzienną grę na flecie, może być tym samym nazwany pesymistą²¹. Nawet ta uwaga jednak dotyczy Schopenhauerowskiego „nie” wobec życia. Nietzsche uznaje, że „wielkim fałszerstwem” jego wychowawcy było to, iż starał się użyć rzeczy, którym przyznajemy jeszcze wartość (np. sztuce) dla „usprawiedliwienia tendencji nihilistycznej”²², a więc fałszywie uznawał je za pomocne w zaprzeczaniu życia²³.

Nietzsche nie poprzestaje jedynie na krytyce swojego wychowawcy. Schopenhauerowskiemu „nie” próbuje przeciwstawić odwrotny ideał pełnej afirmacji życia w jego wszystkich aspektach:

Pierwszy dostrzegłem właściwe przeciwieństwo: instykt wyrodnijący, który zwraca się przeciw życiu z podziemną mściwością (chrześcijaństwo, filozofia Schopenhauera, w pewnym sensie już filozofia Platona, cały idealizm jako typowe formy), oraz z pełni, z przepelni zrodzona formuła najwyższej afirmacji, przytakiwania bez zastrzeżeń nawet cierpieniu, nawet winie, nawet wszystkiemu, co w istnieniu problematyczne i obce...²⁴.

W tym miejscu warto porównać ową formułę najwyższej afirmacji (*Formel der höchsten Bejahung*) z analizowaną w *Świecie jako woli i przedstawieniu* afirmacją woli życia (*Bejahung des Willens zum Leben*).

²⁰ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowinski, Wydawnictwo A, Kraków 2001, s. 109.

²¹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 92.

²² F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie*, s. 110.

²³ W tym wypadku chodzi o Schopenhauerowską wizję kontemplacji artystycznej jako chwilo-owego zanegowania woli.

²⁴ F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. B. Baran, Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 70.

Afirmacja woli życia i wieczny powrót

Schopenhauer definiuje pojęcia afirmacji woli życia w następujący sposób:

Wola afirmuje się sama – znaczy: skoro w jej przedmiotowości, tj. w postaci świata i życia dana jest jej całkowicie i wyraźnie własna istota jako przedstawienie, to poznanie takie bynajmniej nie hamuje jej pragnienia, lecz chce też takiego właśnie, tak poznanego życia, jak dotąd chciała go bez poznania, jako ślepe dążenie, tak teraz świadomie i rozważnie z rozeznaniem²⁵.

Świat jako przedstawienie jest u swej podstawy odbiciem bezkresnego dążenia, woli życia. W tym fragmencie Schopenhauer odróżnia jednak wolę ślepą od woli świadomej, która zyskała poznanie na temat przedmiotu swojego chcenia. Wola nieświadoma to w sferze przedstawienia najniższy szczebel jej uprzedmiotowienia – oddziaływania fizyczne i siły natury. Poznanie urzeczywistnia się dopiero na poziomie istot zwierzęcych i należy je wiązać z pojęciem intelektu, którego funkcją jest zdaniem Schopenhauera rozpoznawanie związków przyczynowych. Dzięki intelektowi zwierzęta mogą skuteczniej zaspokajać swoje pragnienia. Wyższa forma świadomości przysługuje istocie ludzkiej: „Odkąd pojawia się świadomość, człowiek znajduje, że jest kimś, kto chce; z reguły też poznanie jego stale pozostaje w związku z jego wolą. Stara się poznać w pełni najpierw przedmioty swych pragnień, potem odpowiednie środki”²⁶. Na tym poziomie wola zaczyna chcieć samej siebie świadomie, czemu odpowiada w sferze przedstawienia chcenie jej konkretnych uprzedmiotowień, a poprzez to potwierdza samą siebie.

Schopenhauer szuka w świecie przejawów tak rozumianego potwierdzenia. Za jeden z nich uznaje afirmację ciała, na którą składają się wszelkie sposoby zachowywania go przy życiu. Jej bardziej zintensyfikowaną formą jest akt płodzenia: „Razem z tą afirmacją, która wychodzi poza własne ciało i sięga aż po stworzenie nowego, potwierdza się też znów cierpienie i śmierć, jako coś, co należy do zjawiska życia”²⁷. Powyższy fragment dotyczy sedna pesymizmu Schopenhauera, gdyż pokazuje, że afirmacja woli życia staje się w akcie płodzenia przyzwoleniem na cierpienie, z którym nierozzerwalnie związane jest wszelkie pragnienie. Jeżeli więc ciągłe chcenie stanowi istotę wszelkiego życia, to jego istotą okazuje się również cierpienie. Niemiecki pesymista pisał również: „Gdyby cierpienie nie było najbliższym i bezpośrednim celem naszego życia,

²⁵ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, s. 436.

²⁶ Tamże, s. 496.

²⁷ Tamże, s. 498.

to istnienie nasze byłoby najbardziej bezcelowe na świecie²⁸. Celem życia jest cierpienie, a afirmacja w formie aktu płodzenia jest, na poziomie jednostki, akceptacją tego faktu. Warto w tym miejscu zauważyć, że w tych przykładach afirmacja woli życia jest czymś naturalnym dla wszystkich istot żywych, które dążą zawsze do zachowania swojego istnienia, by móc je przekazać dalej w akcie płodzenia. Poznanie zawsze pozostaje tu w służbie woli i jego jedynym zadaniem jest efektywne zaspokajanie kolejnych pragnień.

Schopenhauer na marginesie swoich rozważań o śmierci, która w jego ujęciu dotyka jedynie uprzedmiotowień woli w świecie jako przedstawieniu, ale nie woli rozumianej jako metafizyczna podstawa rzeczywistości, rozważa szczególnie interesujący przypadek, który antycypuje Nietzscheańską koncepcję wiecznego powrotu:

Człowiek, który by włączył trwale w swój sposób myślenia wyłożone dotąd prawdy, a nie doszedłby zarazem na skutek własnego doświadczenia lub dalej sięgającego poznania do odkrycia stałego cierpienia we wszelkim życiu jako jego istoty, lecz znalazłby w życiu zaspokojenie, któremu by było w nim zupełnie dobrze i który spokojnie rozważywszy, życzyłby sobie, by tok życia zawarty dotąd w jego doświadczeniu trwał w nieskończoność lub powracał wciąż na nowo, i miał tyle życiowej odwagi, aby chętnie zapłacić za rozkosze życia wszystkimi ciężarami i cierpieniami, jakim ono podlega, człowiek taki „Twarde swe kości / Oprze o ziemię / Mocną, trwającą”, nie musząc się niczego obawiać: uzbrojony w dostarczone przez nas poznanie patrzyłby obojętnie w oczy śmierci zbliżającej się na skrzydłach czasu, traktując ją jako złudny pozór, bezsilne widmo na postrach słabych²⁹.

Taką sytuację można nazwać pełną afirmacją woli życia i ma ona miejsce, kiedy podmiot rozpoznaje wolę jako istotę świata i w pełni się z nią utożsamia. Schopenhauer musi jednak odrzucić taką koncepcję. Byłaby to bowiem sytuacja, w której człowiek uświadamia sobie istotę świata (wolę), ale nie łączy jej bezpośrednio z cierpieniem, które uznaje jedynie za możliwą do zapłacenia cenę rozkoszy egzystencji. Zgodnie zaś z myślą pesymisty z Frankfurtu „zaspokojenie lub coś, co zazwyczaj zwie się szczęściem, jest właściwie i z istoty zawsze tylko negatywne, a bynajmniej nie pozytywne³⁰, pozytywnym jest z kolei każde pragnienie, a więc i wszelkie cierpienie. Wedle tego poglądu wszelka rozkosz jest ze swej istoty jedynie chwilowym zaspokojeniem jakiegoś chcenia, na miejsce którego natychmiast zjawia się następne. Pełna afirmacja życia

²⁸ A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. 2, przeł. J. Garewicz, Antyk, Kęty 2006, s. 259.

²⁹ Tenże, *Świat jako wola i przedstawienie*, s. 434–435.

³⁰ Tamże, s. 485.

musiałyby opierać się na błędzie, którego zdaniem Schopenhauera nie da się popełnić. Tym błędem byłoby sprowadzenie cierpienia do czegoś, co można zaakceptować w imię nieokreślonego większego zaspokojenia. Schopenhauer, nie znajdując żadnej możliwości dla pełnej afirmacji, koncentruje swoje wysiłki na udowodnieniu, że tylko odwrócenie się od życia może przynieść wyzwolenie z absurdałnego kręgu cierpienia.

W jednej z przedłożonych przez Nietzschego wykładni wiecznego powrotu, filozof przedstawia go jako ideał przeciwny względem Schopenhauerowskiej negacji:

Kto, jak ja, z jakąś zagadkową żądzą przez długi czas usiłował pesymizm do głębi przemyśleć i uwolnić z na wpół chrześcijańskiej, na wpół niemieckiej ciasnoty i ograniczoności, w jakich się stuleciu temu ostatecznie zaprezentował, mianowicie w postaci filozofii Schopenhauerowskiej; kto rzeczywiście azjatyckim i ponadazjatyckim okiem wejrzał i spojrzął z góry w najbardziej przeczący światu z wszelkich możliwych sposobów myślenia – poza dobrem i złem, i już nie, jak Budda i Schopenhauer, oczarowany i zwiedziony moralnością – temu zapewne właśnie dzięki temu, pomimo jego woli, otworzyły się oczy na przeciwstawnny ideał: na ideał najbardziej swawolnego, najbardziej żywotnego i najbardziej przytakującego światu człowieka, który nie tylko pogodził się i nauczył godzić z tym, co było i co jest, ale tego, takim, jakie ono było i jest, chce ponownie, przez całą wieczność, nienasycenie wołając *da capo*, nie tylko do siebie, lecz do całej sztuki i do całego widowiska³¹.

Nietzsche, prezentując swój ideał afirmacji życia, posługuje się obrazem, który jest uderzająco podobny do tego, jaki znajdziemy u Schopenhauera. Jest prawdopodobne, że autor *Wiedzy radosnej* chciał w ten sposób pokazać, że jego wychowawca mylił się w swoim odrzuceniu możliwości pełnej afirmacji woli. Należy tutaj przypomnieć, że Nietzsche odrzuca oczywiście koncepcję woli życia rozumianej jako rzecz sama w sobie, a sam posługuje się pojęciem woli mocy. Pomimo że natura relacji pomiędzy owymi dwoma pojęciami nie jest jednoznaczna, to wydaje się, iż Nietzscheańskiej woli mocy odpowiada u Schopenhauera wola rozumiana jako podstawa stosunków pomiędzy partykularnymi bytami w sferze przedstawienia, a więc potrzeba zachowania własnego istnienia, z tą jednak różnicą, że autor *Wiedzy radosnej* kładzie nacisk na fakt, iż potrzeba ta objawia się jako „wyzysk”. Zgodnie z tym Nietzsche stwierdza, że „samo życie jest z i s t o t y zawłaszczeniem, kaleczeniem, przemaganiem obcych i słabszych, uciskiem, twardością, narzucaniem własnych form, wcielaniem”, a ujmując rzecz najłagodniej, właśnie wyzyskiem³². Schopenhauer mógłby

³¹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 60–61.

³² Tamże, s. 178.

w pełni zaakceptować takie pojęcie życia w odniesieniu do świata uprzedmiotowionego. W innym miejscu Nietzsche stwierdza, że „życie jest esencjalnie, to znaczy w swych fundamentalnych funkcjach, czymś, co zadaje rany, co sięga po gwałt, co łupi, co unicestwia i co nie daje się pomyśleć bez takich aktów”³³. Filozof doskonale zdawał sobie sprawę z ogromu cierpienia, którym przepelniony jest świat. Korzeniem tego cierpienia nie była jednak jego zdaniem, tak jak u Schopenhauera, abstrakcyjna potrzeba, ale konkretne przejawy i funkcje życia. Ken Gemes i Christopher Janaway ujmują relację pomiędzy wolą mocy a cierpieniem w następujący sposób: „Moc jest zdolnością przezwyciężania przeszkód, więc chcąc mocy, będziemy pożądać również przeszkód. Jednak przeszkody są doświadczane jako cierpienie, więc chcąc mocy, chcemy cierpienia lub przynajmniej czegoś, co koniecznie wiąże się z cierpieniem”³⁴. Zgodnie z tą perspektywą cierpienie w filozofii Nietzschego ma podobny status, co w myśli jego wychowawcy – jest koniecznym i niedającym się usunąć składnikiem życia.

Zagadnienie cierpienia kieruje nas w stronę koncepcji wiecznego powrotu jako możliwości pełnej afirmacji życia. Dla Schopenhauera takie potwierdzenie nie było możliwe, gdyż wiązało się jego zdaniem z brakiem rozpoznania cierpienia jako istoty wszelkiego istnienia, a gdyby takie poznanie zaistniało, to dałoby początek negacji woli. Nietzsche krytykuje taki sposób myślenia, stwierdzając, że pesymizm (a obok niego również hedonizm, utylitaryzm i eudajmonizm) mierzy wartość rzeczy jedynie za pomocą kategorii przyjemności i cierpienia. Filozofia Schopenhauera okazuje się wszakże przypadkiem szczególnym, gdyż każda przyjemność jest tu rozumiana czysto negatywnie jako zaprzeczenie cierpienia. Nie zmienia to jednak faktu, że cały czas pozostaje prostym rachunkiem zysków i strat. Innymi słowy, Schopenhauer, stwierdziwszy, że wszelka przyjemność ma charakter negatywny, a istnienie wiąże się jedynie z cierpieniem, odmówił życiu wszelkiej wartości, gdyż jedyny zysk widział w tej sytuacji po stronie nicości, którą można utożsamić ze stanem wygaszenia wszelkich potrzeb, a tym samym pełnego zaspokojenia. Taki ideał jednak nie mógł znaleźć uznania w oczach Nietzschego, który zwracał się do przedstawicieli krytykowanych przez siebie koncepcji tymi słowami:

chcielibyście usunąć cierpienie; a my? – zda się właśnie, że my wolelibyśmy, aby było ono jeszcze większe i gorsze niż kiedykolwiek! Dobrze samopoczucie, tak jak wy je rozumiecie – nie jest żadnym celem, nam jawi się jako koniec! Stan, który wkrótce uczyni człowieka śmiesznym i godnym pogardy – który sprawia, że pragnie się

³³ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, s. 82.

³⁴ K. Gemes, C. Janaway, *Life-Denial versus Life-Affirmation*, s. 289.

jego zguby! Hodowla cierpienia, wielkiego cierpienia – czyż nie wiecie, że tylko ta hodowla umożliwia dotychczas wszelkie wywyższenie człowieka?³⁵.

Można chcieć życia, chcieć go w pełni i w nieskończonych powtórzeniach, a wraz z nim chcieć cierpienia. Nietzsche stwierdza: „Istnieją wyżyny ducha, z których patrząc, nawet tragedia przestaje wydawać się tragiczna”, a widok całości cierpienia świata nie musi koniecznie prowadzić do współczucia³⁶. Taka perspektywa jest zarezerwowana dla wyższego typu człowieka, który jest w stanie z radością przywitać demona głoszącego wizję wiecznego powrotu wszystkich rzeczy.

W ujęciu Schopenhauera pełne zaprzeczenie woli życia jest możliwe jedynie dla nielicznych świętych, którzy odkryli istotę świata. Przeciwny ideał Nietzschego również jest zarezerwowany dla niewielu, którzy być może nawet się jeszcze nie narodzili. Na tym polega jeden z podstawowych problemów Nietzscheańskiej próby przewyciężenia poglądów wychowawcy. Podczas gdy Schopenhauer stara się uwiarygodnić koncepcję negacji licznymi przykładami wyparcia się życia, to podmiot wielkiego „tak” pozostaje bliżej niesprecyzowany. Można postawić pytanie: „Jeżeli Nietzsche odrzuca pesymizm Schopenhauera, ponieważ nie przykładą takiej wagi do negatywnego znaczenia cierpienia, to czy nie czyni to jego stanowiska z istoty nieatrakcyjnym?”³⁷. Autor *Wiedzy radosnej* mógłby jednak z łatwością stwierdzić, że samo zadanie takiego pytania wynika z moralności niewolnika, który oczekuje od życia jedynie przyjemności lub przynajmniej braku cierpienia. Jego słowa mają z kolei sens tylko dla uszu tych, których egzystencja nie jest wyłącznie kalkulacją zysków i strat.

Zakończenie

Zgodnie z powyższą interpretacją możliwym źródłem inspiracji dla Nietzscheańskiej koncepcji wiecznego powrotu było opisane i zarazem odrzucone przez Schopenhauera pełne potwierdzenie woli życia. Niestety, każde porównanie tych dwóch myślicieli jest niezwykle trudne z uwagi na to, że reprezentują oni całkowicie odmienne style filozofowania. Schopenhauer był przekonany, że jego system jest w stanie ująć świat w najdoskonalszy możliwy dla ludzkiego poznania sposób. Przez większość swojego życia pozostawał praktycznie nieznanym, a to wiązało się z brakiem jakiegokolwiek krytycznej recepcji, która

³⁵ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 136.

³⁶ Tamże, s. 39.

³⁷ K. Gemes, C. Janaway, *Life-Denial versus Life-Affirmation*, s. 293.

mogłaby dać mu podstawę do rewizji niektórych założeń i wniosków woluntarystycznego pesymizmu. Jednak paradoksalnie ta sytuacja tylko umocniła w nim przekonanie o wyjątkowości i zarazem prawdziwości jego myśli. Sława pesymisty z Frankfurtu zaczęła rosnąć dopiero pod koniec jego życia, ale jego filozofia nie miała bezpośrednich kontynuatorów. Wszystkie owe czynniki przyczyniły się do tego, że Schopenhauer dość szybko zyskał miano klasyka, o którym trzeba coś wiedzieć, ale którym niekoniecznie warto się zajmować. Duch czasu najpierw przeszedł obok niego obojętnie, by potem w milczeniu odstawić go na biblioteczną półkę. Okres wielkich systemów się skończył, filozofia znalazła dla siebie nowe problemy i wyzwania, a wraz z nimi nowych bohaterów. Jednym z nich stał się właśnie Nietzsche.

Nietzscheańska podejrzliwość wobec wszelkich prawd głoszonych dotąd z niezachwianą pewnością, krytyczny namysł nad stanem kultury, psychologiczna przenikliwość, a nawet forma literackiej wypowiedzi na zawsze zmieniły oblicze zachodniej myśli. Uderzająca jest wszakże niemożność jednoznacznego zdefiniowania pozytywnych koncepcji Nietzschego, takich jak wola mocy, nadczłowiek, czy właśnie wieczny powrót. Wydaje się jednak, że niejednoznaczność nie została w tym wypadku spowodowana brakiem umiejętności sformułowania spójnego systemu poglądów, ale jest świadomie wymierzona przeciwko złudnemu przeświadczeniu, że całość życia można ująć myślą. Co więcej, nie można też dać ostatecznej odpowiedzi na pytanie, jak należy się do tego życia ustosunkować: „Sąd na temat życia, sąd wartościujący na temat życia, sąd «za» czy «przeciw», w ostatecznym rozrachunku nigdy nie może być prawdą: ma wartość jedynie jako symptom, zasługuje na uwagę jedynie jako symptom – sam w sobie jest głupotą”³⁸. Schopenhauerowska negacja woli życia była symptomem zepsucia ludzkiego ducha. Jej odparcie nie mogło jednak polegać na stworzeniu abstrakcyjnej formuły afirmacji, ale zasadzało się na urzeczywistnieniu tego ideału w zgodzie na wieczny powrót wszystkich rzeczy. Schopenhauer sam nigdy nie zrealizował swojego postulatów zaprzeczenia woli, wystarczyła mu świadomość odkrycia „prawdy”. Przypadek Nietzschego nie jest już tak jednoznaczny. Być może ostatecznym argumentem przeciwko wychowawcy nie były pisma Nietzschego, ale stało się nim samo życie.

³⁸ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2000, s. 28.

Literatura

- Cartwright D.E., *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Scarecrow Press, Oxford 2005.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. VII, przeł. J. Łoziński, PAX, Warszawa 2006.
- Dolson G.N., *The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche*, „The Philosophical Review” 1901, nr 3, s. 241–250.
- Gemes K., Janaway C., *Life-Denial versus Life-Affirmation*, [w:] *A Companion to Schopenhauer*, red. B. Vandenberg, Wiley-Blackwell, Oxford 2012, s. 280–299.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 2, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Nietzsche F., *Ecce homo*, przeł. B. Baran, Baran i Suszczyński, Kraków 1996.
- Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Znak, Kraków 1996.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1997.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2000.
- Pearson K.A., *Friedrich Nietzsche: An Introduction to his Thought, Life, and Work*, [w:] *A Companion to Nietzsche*, red. K.A. Pearson, Blackwell Publishing, Oxford 2006, s. 1–21.
- Reginster B., *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2008.
- Safranski R., *Nietzsche: biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Czytelnik, Warszawa 2003.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przeł. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994.
- Schopenhauer A., *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. 2, przeł. J. Garewicz, Antyk, Kęty 2006.