

## **Paweł Pieniążek: Nietzsche – Schopenhauer**

Odrzucając substancję myśli Schopenhauera, Nietzsche widzi w nim wzór filozofa, heroicznego człowieczeństwa, człowieka niewczesnego, który krytyką swego czasu i swą postawą samotnika ma torować drogę stanowiącą cel autentycznej kultury „prawdziwym ludziom, filozofom, artystom i świętym” – prawodawcom nadającym cel życiu jednostek i narodów – pisze Paweł Pieniążek w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Schopenhauer. Paradoksy nowoczesności”.

Wpływ Schopenhauera na Nietzschego (Schopenhauer zmarł w 1860, gdy Nietzsche był uczniem gimnazjum w Schulpforcie) był formacyjny w tej mierze, w jakiej nie tylko wpłynął na jego myśl, ale w jakiej swym dziełem ukształtował go jako filozofa, wyzwalając jego już wcześniej ujawniające się inklinacje filozoficzne. Znany jest moment spotkania się dwudziestojednoletniego studenta filologii klasycznej w Lipsku z dziełem Schopenhauera (październik 1865), tak dwa lata później przezeń opisany: „Pewnego dnia znalazłem (...) w antykwariacie starego Rohna tę książkę („główne dzieło Schopenhauera” – PP), jak całkowicie mi obcą wziąłem ją do ręki i kartkowałem. Nie wiem, jakież to demon szeptał mi: «Weź tę książkę do domu» (...). W domu wraz ze zdobytym skarbem rzuciłem się w kąt sofy i poddałem się temu energicznemu, trzeźwemu geniuszowi. Krzyczała każda linijka, wyrzeczenie, zaprzeczenie, rezygnacja, widziałem tu lustro, w którym ujrzałem świat, życie i własny umysł w straszliwej wspaniałości. Spoglądało tu na mnie bezinteresowne, słoneczne oko sztuki, widziałem tu chorobę i wyzdrowienie, wygnanie i miejsce schronienia,

piekło i niebo”[1]. Opis ten, pomijając fakt, że Nietzsche słyszał już o Schopenhauerze podczas studiów w Bonn, jak i pewną autostylizację (motyw podszeptu znajdujemy w *Wyznaniach* Augustyna[2]), pokazuje siłę wpływu Schopenhauera. Był on odpowiedzią na intelektualno-duchowy kryzys i „potrzebę samopoznania” młodego Nietzschego; filologia nie zaspokajała jego potrzeb światopoglądowych związanych z odchodzeniem od chrześcijaństwa zakorzenionego w pastorskiej tradycji rodziny: „unosłem się wówczas samotnie w powietrzu, bez wsparcia, zasad, nadziei”[3]. Swym kultem Schopenhauera Nietzsche zaraża przyjaciół. Choć przez następnych kilka lat oddaje się studiom filologicznym w Bazylei, to, zmierzając powoli w stronę swego filozoficznego powołania, pozostaje w cieniu myśli Schopenhauera, od której nigdy się już nie uwolni, nawet gdy przeciwko niej się zwróci.

*Nietzsche czyta  
Schopenhauera w  
perspektywie egzystencjalnej.  
Przejmuje od niego przede  
wszystkim pesymizm, który  
uwalnia go od  
chrześcijaństwa, jak i od  
wszelkiej wiary w optymizm*

Nietzsche czyta  
Schopenhauera w  
perspektywie  
egzystencjalnej.  
Przejmuje od niego  
przede wszystkim  
pesymizm, który  
uwalnia go od  
chrześcijaństwa, jak i  
od wszelkiej wiary w  
optymizm (religijny,  
metafizyczny i

historiozoficzny), a zatem w istnienie wyższego porządku rzeczy, który istnieniu ludzkiemu zapewniałby cel i nadzieję na zniesienie cierpienia, dla Schopenhauera i Nietzschego mu inherentnego. Stawką sporu między nimi jest kwestia znaczenia pesymizmu, możliwej odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia – Nietzsche odrzuca naukę

Schopenhauera o zaprzeczeniu jednostkowej woli (życia) poprzez nirwanę, jako jedynej drodze wyrwania się z piekła agresywnego egoizmu. Przeciwstawia jej heroiczną afirmację świata poprzez wysiłek nadania cierpieniu wyższego sensu wynoszącego jednostkę zarazem ponad ochronne „trywialności i banały” życia, właśnie już w obrębie samego świata. Rozstrzygnięcie to zmusza go do takiego zredefiniowania rozumienia natury ludzkiego istnienia, które pozwoliłoby usunąć trudność filozofii Schopenhauera polegającą na niemożności zrozumienia faktu istnienia bezinteresownej aktywności: współczucia, kontemplacji estetycznej i wreszcie nirwany w obrębie metafizycznie ugruntowanego egoizmu jednostkowej woli (jako zindywidualizowanej woli kosmicznej). Wychodząc poza opozycję zorientowanego na samozachowanie (ciasnego, życiowego) egoizmu oraz czysto idealistycznej aktywności, Nietzsche przypisuje – za tradycją wczesnoromantyczną – aktywności ludzkiej zdolność twórczego samo-przekształcania się, którego opozycja ta stanie się, u kresu rozwoju jego myśli, wtórnym, wynaturzonym przejawem. Dopiero w tej aktywistycznej perspektywie przyswaja – obok elementów oświeceniowych: ateizmu, zwrotu do nauk przyrodoznawczych i demaskatorskiej, odwołującej się również do nich psychologii, aforystyki – wiele elementów myśli Schopenhauera, którym nadaje już inne znaczenie: idee sztuki, elitaryzmu, geniusza-świętego, heroizmu, nieświadomości. W tym duchu w *Zmierzchu bożyszc* uznaje, że za sprawą „złośliwie genialnej próby”, „największego fałszerstwa psychologicznego” Schopenhauer „potrafił jeszcze, w chrześcijańskim, to znaczy nihilistycznym sensie *uznać* również to, co zostało przez chrześcijaństwo *odrzucone*, wielkie kulturowe fakty ludzkości (a mianowicie jako drogi do «wybawienia» (...))”: „*sztukę*, heroizm, geniusz, piękno, wielkie współczucie, poznanie, wolę prawdy, tragedię jako następcze zjawiska (...) zaprzeczenia «woli»”[4]). Wpisując te „wielkie kulturowe fakty ludzkości” w heroiczną, sensotwórczą aktywność jednostek, Nietzsche rozciąga ją na obszar idealistycznie

rozumianej kultury, tworzonej przez jednostki wyjątkowe i kulturotwórcze elity. Tym samym wprowadza historię w statyczny, obojętny na czas świat Schopenhauera. Kwestia rozumienia aktywności kulturotwórczej człowieka i afirmacji świata stanowi zasadniczą płaszczyznę rozwoju myśli Nietzschego w jej trzech okresach, zarazem określa dynamikę recepcji myśli Schopenhauera, prowadzącej na gruncie aktywizmu do coraz silniejszej krytyki jego metafizyki.

*Nietzsche przeciwstawia filozofii Schopenhauera heroiczną afirmację świata poprzez wysiłek nadania cierpieniu wyższego sensu wynoszącą jednostkę zarazem ponad ochronne „trywialności i banały” życia*

Jej największy wpływ zaznacza się w pierwszym dziele Nietzschego, w *Narodzinach tragedii* (1872) stanowiących filozoficzne wsparcie Wagnera – pod którego bezpośrednim wpływem Nietzsche wówczas pozostawał

– w jego przedsięwzięciu odnowienia – zagrożonej przez cywilizacją mieszczańską – kultury niemieckiej poprzez sztukę. Nawiązując do metafizyki Schopenhauera swą „metafizyką artystowską”, przekształca ją w duchu późnoromantycznym. Bezosobową wolę zastępuje Dionizosem-*pra-jednią*, zaś indywidualizującego ją przejścia do świata zjawisk nie wywodzi, jak Schopenhauer, z konieczności samookreślenia się kosmicznej woli, lecz z nadmiaru rozdzierających ją sprzeczności, z „cierpienia”, od którego wybawieniem staje się ucieczka w apolliniński, jasny i widzialny – określony przez *principium individuationis* – świat zjawisk. Wszelako kierowany mistyczną nostalgią za wiecznością i jednością, człowiek komunikuje się z nią poprzez znoszące jego osobowość

tożsamość rozkiełznanie popędów, w tym płciowych; tym ostatnim, w przeciwieństwie do Schopenhauera (czyniącego je, jak i miłość, wyłącznie narzędziem reprodukcji gatunku), a za Wagnerem (inspirowanym również przez myśl Schopenhauera), nadaje metafizyczne znaczenie. Swoje rozdarcie między dwoma światami człowiek mediuje za pomocą sztuki, tragedii greckiej, która poprzez syntezę pozoru i upojenia, apollińskiego dramatu i artystycznych zasobów Dionizosa (muzyka – Nietzsche przejmuje od Schopenhauera tezę o absolutnej muzyce jako czystym wyrazie woli – liryka, mit), pozwala kontemplować tragiczną, mroczną esencję dionizyjskiego kosmosu. W swym bezinteresownym oglądzie sztuka nie jest już drogą do ostatecznego wyrzeczenia się woli, lecz wyrazem wyższej, kulturowo-metafizycznej aktywności człowieka, mającej jeszcze charakter poznawczy. Nietzsche stwierdzi później, że „Schopenhauerowski pesymizm już w *Narodzinach tragedii* i w ich doktrynie *dionizyjskości* jawi się jako przewyciężony”[5].

Nietzschego nie zadowoli jednak ani metafizyczny, ani pasywny – poznawczo-kontemplacyjny charakter tego przewyciężenia. Już w trakcie pisania *Narodzin tragedii* pod wpływem tendencji neokantowskich (Lange, później Teichmüller, Afrikan Spir) wychodzi poza Schopenhauerowską, metafizyczną asymilację kantyzmu i na podstawach teorio-krytycznych (wkrótce i językowo-krytycznych) podważa możliwość ugruntowania jakiegokolwiek metafizyki: wyjście poza konstytuującą świat zjawisk świadomość nie jest możliwe. W latach 1872-1875/76 tkwił, jak stwierdza, w „w sceptycyzmie i demontażu moralistycznym, nie dając już wiary „zupełnie niczemu” (...), nawet Schopenhauerowi”[6] (ibidem). Pozbawiony silnie ugruntowanej perspektywy teoretyczno-filozoficznej, porusza się jeszcze w egzystencjalno-kulturowej przestrzeni porzuconej metafizyki i trzeźwego pesymizmu; wpływ Schopenhauera przejawiał się wówczas

w nawiązaniu do myśli presokratycznych Greków i w powiązaniu jej z okryciami nowożytnego przyrodoznawstwa. Przestrzeń tę zarysowuje w trzeciej rozprawie *Niewczesnych rozważań* (1873-1876): *Schopenhauer jako wychowawca* (1874) stanowiącej hołd złożony swemu „wychowawcy i mistrzowi”, na którego projektuje swe poglądy. Odrzucając substancję myśli Schopenhauera, Nietzsche widzi w nim uosobienie etosu filozofa, którego celem jest uporanie się ze „straszliwym (...) problemem” „wartości istnienia” i uwolnienie jednostki od jego „bezmyślnej przypadkowości”, od okrucieństwa nieludzkiej natury na drodze jej – wyrażającego jej nieświadomą teleologię – „uświęcenia”, „udoskonalenia” poprzez nadanie niepowtarzalnemu istnieniu jednostki sensu. Schopenhauer służy tu za wzór filozofa, heroicznego człowieczeństwa, człowieka niewczesnego, który krytyką swego czasu (Nietzsche odwołuje się to do Schopenhauerowskiej krytyki zmysłu historycznego i kultury filisterskiej z jej erudycyjną powierzchownością i uczonością), religijno-metafizycznych iluzji i swą postawą samotnika ma torować drogę stanowiącym cel autentycznej kultury „prawdziwym ludziom (...), filozofom, artystom i świętym” – prawodawcom nadającym cel życiu jednostek i narodów.

W drugiej rozprawie Nietzsche ów twórczy wysiłek zakorzenia w dynamizującej istnienie ludzkie historyczności człowieka; jak później komentuje, wystąpił przeciwko „chorobie historycznej (...) jako ktoś, kto nauczył się z niej *kuracji*, i kto odtąd nie miał najmniejszej ochoty zrezygnować z «historii»”[7], lecz która ma teraz służyć życiu. Ów aktywizm, wykorzystujący krytycznie i konstruktywistycznie nieteleologiczny żywioł historii, pozbawiony był jednak zasady, która pozwoliłaby przeciwstawić się diagnozowanemu od czasów *Narodzin tragedii* sceptycyzmowi i relatywizmowi kulturowemu poprzez nadanie, na gruncie stanowiska „ponadhistorycznego”, absolutnej (nie

*Odrzucając substancję myśli Schopenhauera, Nietzsche widzi w nim uosobienie etosu filozofa, którego celem jest uporanie się ze „straszliwym (...) problemem” „wartości istnienia” i uwolnienie jednostki od jego „bezmyślnej przypadkowości”*

uniwersalnej czy transcendentnej) wartości skończonym i ulotnym tworem ludzkim w potoku stawania się. W tej perspektywie „nieprzemijalne” pozostało tylko pustym, enigmatycznym odniesieniem pod postacią

„eternizujących mocy” mitu, religii i sztuki. W dojrzałej fazie swej myśli Nietzsche tę witalizującą istnienie ludzkie zasadę znajdzie w woli mocy, zaś odpowiedzią na problem relatywizmu i znikomości istnienia uczyni eternizującą moc wiecznego powrotu.

W środkowej, tzw. pozytywistycznej fazie rozwoju swej myśli Nietzsche zaprzęga demaskatorski, oświeceniowy zmysł Schopenhauera, „moralisty”, na rzecz swej krytyki zmierzającej metafizyki i religii oraz trzeźwego, odwołującego się do zdobyczy nauki i pożytku zaangażowania w świat rzeczy ludzkich. Niemniej jednak zmysł ten kieruje również przeciwko samemu Schopenhauerowi, gdy jego negację wolnej woli przeciwstawia, w duchu deterministycznym, przypisaniu przezeń „postępcom ludzkim” „etycznego znaczenia”, a moralności „znaczenia metafizycznego”[8] – z moralisty Schopenhauer przeistacza się w człowieka moralności. Później w *Genealogii moralności*, gdzie krytykę tę zradykalizuje, stwierdzi, że *Ludzkie, arcyłudzkie* „zwraca się w swej pasji i skrytym sprzeciwie” przeciwko Schopenhauerowi, że w

sprzeciwie tym chodziło „o wartość „tego, co niegoistyczne”, o „instynkty współczucia, samozaparcia, samopoświęcenia”[9] służące negacji życia. Z kolei w figurze wolnego ducha można, zgodnie z sugestią samego Nietzschego, dopatrywać się również transformacji postaci geniusza.

Jeśli dla Schopenhauera litość stanowi empiryczną podstawę metafizyki, to dla Nietzschego – jako wyraz resentymentu słabych przeciwko reprezentującym duchowy arystokratyzm silnym – moralną podstawę chrześcijaństwa

Krytyka Schopenhauera uzyskuje swój całościowy i pogłębiony kształt wraz z przyjęciem doktryny woli mocy, zapośredniczonej niewątpliwie przez myśl schopenhauerysty Mainländera (znosząca podział na świat zjawisk i byt sam w sobie immnentyzacja woli w świecie i przekształcenie jej w wielość oddziałujących i walczących ze sobą wól, wól życia). Wola mocy, która przenika całość rzeczywistości i zarazem całość każdego istnienia (to wpływ myśli Schopenhauera) – stanowi zasadę twórczego stawania się i samoprzewycięzania. Nietzsche przeciwstawia ją Schopenhauerowskiej woli życia; w tej ostatniej widzi tautologię, gdyż to, „co istnieje, jakżeby jeszcze miało chcieć zaistnieć”: „Tylko tam, gdzie jest życie, jest także wola: ale nie wola życia, lecz (...) wola mocy”[10]. Wola życia, określona przez instynkt samozachowania, stanowi wyłącznie zdegenerowaną postać woli mocy (negację jej twórczych sił), która, wbrew Schopenhauerowskiemu zaprzeczeniu woli poprzez nirwanę, „*potrzebuje (...) celu* – i woli (...) raczej chcieć *nicości* niż nie chcieć wcale”[11]. Nietzsche czyni ją zasadą europejskiego nihilizmu, który u swych początków nadał życiu reaktywny sens poprzez wzniesienie dualistycznej, idealistycznej metafizyki jako podstawy chrześcijaństwa[12] i który następnie, wskutek

nieuchronnego – związanego z wyczerpywaniem się „fizjologicznego” potencjału życia – załamania się ideałów metafizyczno-religijnych w świecie nowoczesnym, prowadzi do relatywistycznego chaosu i pogrąża jednostki w poczuciu nieważności istnienia. W tą też dziejową perspektywę wpisuje Schopenhauera jako nihilistę i patrona (obok Wagnera i Baudelaire’a) europejskiej dekadencji. Przeocząc immanentyzm, monizm metafizyki Schopenhauera, przypisuje jej „pozaświaty” jako cel negacji życia. Przede wszystkim poddaje gwałtownej krytyce jego doktrynę litości, w której, za samym Schopenhauerem, widzi istotę miłości chrześcijańskiej, co, obok uznania, również za Schopenhauerem, ascetyczno-mistycznego charakteru chrześcijaństwa, pozwala mu widzieć w jego myśli świecką, metafizyczną postać chrześcijaństwa. Toteż jeśli dla Schopenhauera litość stanowi empiryczną podstawę metafizyki, to dla Nietzschego – jako wyraz neutralizującego „patos dystansu” resentymentu słabych przeciwko reprezentującym duchowy arystokratyzm silnym – moralną podstawę chrześcijaństwa. Przekształcona w następstwie sekularyzacji we współczesną, humanistyczno-egalitarną „moralność współczucia”, sprowadza się już tylko do pozbawionego – wskutek relatywizmu kulturowego – jakiegokolwiek uzasadnienia „instynktu współczucia” jako wyrazu czystego instynktu przetrwania. Traktując w swej genealogii myśl filozoficzną jako „symptom naszej europejskiej kultury” i rzutując ją na procesy kulturowe, w swej analizie nowoczesnej „świadomości nieszczęśliwej” wykorzystuje jeszcze dwa motywy Schopenhauerowskie; pierwszy – pascalowskiej proweniencji: przyspieszenie życia uniemożliwiające spełnienie a tym samym wgląd w pustkę życia; drugi – buddyzm, który Nietzsche przekształca w ostatnią fazę kultury europejskiej („europejski buddyzm”) z jej duchowym bezruchem – wyrażając wzrastającą wrażliwość moralną, przejawia się on w niezdolności do działania, stanowi negację rzeczywistości, która staje się jej pasywną akceptacją.

Coś z Schopenhauerowskiego protestu wobec znęcania się nad zwierzętami znajdziemy w ostatnim przytomnym akcie życia Nietzschego – gdy wcielając naukę swego mistrza, występuje w Turynie w obronie dręczonego konia.

*Paweł Pieniążek*

*Foto: Pictures From History / Universal Images Group / Forum*

[1] F. Nietzsche, *Schriften der Studenten- und Militärzeit 1864-1868*, hrsg. H.J. Mette, K. Schlechta, t. 3: *Historisch-kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, s. 298.

[2] Ch. Niemeyer, *Nietzsches Leben*, w: H. Ottmann (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart und Weimer 2000, s. 16.

[3] F. Nietzsche, *Schriften....*, op. cit., s. 297.

[4] F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2004, *Wędrowki nie na czasie*, § 21.

[5] F. Nietzsche, *Notatki z lat 1885-1887*, przeł. M. Kopij, G. Sowiński (Dzieła Wszystkie, t. 12), Oficyna, Łódź 2012, 6[4] (przekł. zmod.).

[6] Ibidem.

[7] Ibidem.

[8] F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2003, § 33.

[9] F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. P. Pieniążek (Dzieła wszystkie, t. 5), Oficyna, Łódź 2018, Przedmowa, 5.

[10] F. Nietzsche, *Tako rzekł Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskóła, II, O samoprzewyciężaniu).

[11] F. Nietzsche, *Z genealogii...*, op. cit., III, 1.

[12] W przeciwieństwie do Schopenhauera w religii Nietzsche nie upatruje alegorii metafizyki (chrześcijaństwo jako „metafizyka dla ludu”), przeciwnie metafizykę wywodzi z religii.