

Krzysztof Ulanowski

Człowiek w Nietzscheańskiej wizji mitologii i religii greckiej

Niewiele jest zagadnień w twórczości Nietzschego, które traktowałby z tak wielką atencją i entuzjazmem jak „fenomen grecki”. Żarliwie uczucia, dotyczące kwestii indywidualnego postrzegania człowieka w świecie greckim, niemiecki filozof wyraża na przestrzeni całej swojej twórczości. Mityczny świat Grecji oparty na „niezapośredniczonym” w rozumie poznaniu, na pierwotnych instynktach stanowił punkt wyjścia dla wielu Nietzscheańskich koncepcji.

Nie odnalazłem w tekstach Nietzschego rozważań na temat wolności w świetle prawa stanowionego, ale zawsze w perspektywie człowieka. Nietzsche nie oceniał dokonanej przez Greków zamiany pradawnej, boskiej Dike na Nomos – prawo publiczne ustanowione przez ludzi. Mówi o tym Arystoteles, określając człowieka jako „zwierzę polityczne”. *Homo sapiens* znaczyło dla Greków w zasadzie *homo politicus*. Rozum, który narodził się w Grecji był ze swej istoty polityczny. Vernant w swym wyśmienitym wywodzie dowodzi, że dla Greka termin „człowiek” był nieodłączny od obywatela. Cnoty *sōphrosynē* – umiarkowanie i *isonomia* (równość) – stały się obowiązujące na długo przed okresem klasycznym¹. Kim zatem byli Grecy epoki przedklasycznej? Byli wśród nich i twórcy mitów, i Heraklit, twórcy Parmenides, Homer i Archiloch, a także Ferykdes z Syros, który próbował połączyć mit z filozofią (Kronos staje się u niego Chronosem-Czasem, Zeus zaś intensywnością mocy). Szukanie jednego określenia dla nich wszystkich byłoby niewybaczalną pomyłką, gdyż pozbawiałoby ich indywidualnych, niepowtarzalnych cech. Wydaje się, że właśnie ta niepowtarzalność, indywidualność charakteryzuje tę epokę. Epokę, która nawet normalności pozwalała przejawiać się w jej niezwykłości, odnajdując w każdym z jej momentów okrucieństwo – piękna – prawdy. Epokę, która nie uciekała przed życiem, bo jakże by można uciekać przed samym sobą. Epokę, która nie uciekała przed cierpieniem, rozrywającym tkaninę wyobrażeń, gdyż cierpienie było dowodem na to, że życie jest faktem. Cierpienie wskazywało na głębię, ale życie było też powierzchnią codziennej radości. Grecy rozumieli,

¹ J.P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, przekł. J. Szacki, Gdańsk 1996, s. 106-118.

że człowiek nie znajdzie w życiu niczego, czego przedtem sam w swoje ramy nie włożył. Ich życie było czystym światłem pełnego lata – Dionizosem, a to światło było światem czystych pozorów.

Również zdaniem Nietzschego, dla autentycznego myśliciela istnieje jedynie perspektywa wiecznego stawania się. Świat jest tylko ciągle przemieszczającym się fałszem, który nigdy nie zbliża się do jed(y)nej prawdy². Wszystko płynie, wszystko się staje – powiedział dużo wcześniej Heraklit. Heraklit jest jedynym filozofem, którego słowa Nietzsche zaakceptował bez zastrzeżeń. Autor *Ecce homo* ujrzał w myśli Heraklita prefigurację własnej „filozofii tragicznej”³. Zaratustra w jednej z przypowieści powiedział: „I, zaprawdę, posągiem nie stałem się ja, jeszcze nie stoję sztywny, zdrętwiały, kamienny, jak kolumna: lubię szybki bieg”⁴. Zaratustra nie chce nawet słyszeć o czymś takim jak stałość poglądów, jest to bowiem jedynie rodzaj ucieczki przed stwarzaniem siebie. Niemiecki filozof wybiera szybki bieg, taniec – tworzenie przyszłości. Nietzsche często podkreślał, że nie tworzy przeciwieństw tylko stwarza dystans, tworzy hierarchię. O ile jednak przeciwieństwa się przenikają, a nawet na zasadzie opozycji współtworzą, to z patosu różnicy wynika, że parias nigdy nie zostanie braminem. Podobnie twierdził Heraklit: „(...) z wszystkiego jedno, i z jednego wszystko”. Według filozofa z Efezu, świat jest igraszką Zeusa. Nietzsche akceptuje tę interpretację. Świat to powstawanie i przemijanie, budowanie i burzenie bez żadnej moralnej kwalifikacji. Najśłynniejsze i najbardziej zagadkowe zdanie Heraklita, które Nietzsche wplótł we fresk swych myśli, głosi: „Eon to chłopiec igrający, grający w warcaby, chłopca jest królestwo” (*Aion, pais esti paizon, pesseuon; paidos he basileie*). „Eon” u Homera oznaczało siłę życiową, potem także wieczność (nie-wykluczone, że Heraklit nadał słowu *eon* znaczenie z religii Zaratustry). Chłopiec, *παῖς*, mógł oznaczać bawiącego się młodego Apolla, ale także młodego Dionizosa-Zagreusa, rozerwanego na kawałki przez tytanów⁵. Gra jest zapewne metaforą stającego się świata. Jeśliby to były warcaby – miałyby swe proste reguły. Nietzsche interpretuje ten fragment Heraklita jako zabawę Apolla w piasku. W takim razie byłaby to gra-zabawa bez reguł. W perspektywie wieczności oba te tłumaczenia nie wykluczają się, a raczej uzupełniają. Wieczna gra zakłada niespożytą wolę tworzenia i odrzucenie pożytku jako kryterium. Gra-zabawa w pisarstwie Nietzschego ma jeszcze jeden kontekst. Jej spontaniczna aktywność sprawia, że stoi ona na przeciwległym biegunie skostniałej nauki, która statycznie przyporządkowuje pojęciom pewne dziedziny i próbuje raz na zawsze zamknąć je w określonych schematach⁶.

Wokół tego Heraklitejskiego zdania zostało skonstruowanych wiele wątków myśli Nietzscheańskiej; Dionizos w swym wiecznym powrocie, jego śmierć afirmująca

² F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, przekł. B. Baran, Kraków 1994, s. 202.

³ *Idem*, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przekł. L. Staff, Kraków b.r.w., s. 71.

⁴ *Idem*, *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berent, Gdynia b.r.w., s. 345.

⁵ B. Baran, *Postnietzsche*, Kraków 1997, s. 92-94.

⁶ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876...*, s. 100-101.

nawet cierpienie, jego rozdarcie – tysiące interpretacji, jego metamorfozy – symbolizujące przemiany człowieka, Apollo – estetyczna wykładnia świata, zabawa (Dionizos był bogiem tysiąca radości, zwano go *polygethes*⁷) jako sposób na życie. Zaratustra jako zwiastun wiecznego powrotu poświadczony wolał mocy, wieczność jako nieskończone powracanie czasu (Heraklityjska doktryna wielkiego roku – *megas eniautos*).

Cykliczna wykładnia czasu zakłada, że cała przyszłość mieści się w przeszłości, a biegnący czas dotyczy jedynie kolejności, w jakiej rzeczy się ukazują – uwalnia zatem człowieka od ciągłej pogoni za „straconym” czasem, uwalnia od historii i ostatecznego celu. Cykliczność czasu wpisana jest w życie starożytnych. „Droga w górę i w dół jest jedna i ta sama (...). W kole początek i koniec jest wspólny” – powie Heraklit⁸. Jej symbolem jest tarcza konieczności Achilla, na niej zaś przedstawiona symboliczna harmonia bogów, przyrody i człowieka. Wieczny taniec gwiazd i synów Grecji trwa w nieskończoność, przemija tylko po to, żeby na nowo powrócić. Grecy złączyli w jedno czas, konieczność, bogów, wszechświat i taniec. To wszystko jest wiarą w misteria, dla Nietzschego to wiara w „wieczny powrót”. Taniec (stąd często ponawiane przez Zaratustrę wezwanie, aby nauczyć się tańczyć) symbolizuje prawdziwą miłość, harmonię sfer. Taniec został *ściągnięty* z nieba na ziemię, jego prawzorem jest kolisty ruch planet, wyrażający boski erotyzm. Erotyzm jest świadectwem boskiej mocy, szaleństwem dionizyjskich misterii – boską mądrością⁹.

Taniec jest w tej interpretacji symbolem życia niezobligowanego koniecznością, życia, które przyswaja sobie mądrość przez zabawę. Taniec jest mądrością życiową, która jest doświadczana bez pośpiechu i bez przymusu, jest chwilą nie motywowaną zewnętrżnością.

Sztuka życia

„To nie wątpienie, lecz pewność czyni szalonym”¹⁰

Sztuka i mit, które ekskomunikował ze swego doskonałego państwa Plato, stają się dla Nietzschego symbolem wolności człowieka. Według niemieckiego filozofa,

⁷ W. Burkert, *Greek Religion*, Oxford 2007, s. 163.

⁸ Heraklit, *Myśli*, przekł. L. Staff, Warszawa b.r.w., s. 22.

⁹ Przez całe średniowiecze władze duchowne i synody kościelne potępiały taniec. Synod w Rouen z 1245 pod groźbą „wielkich kar” zabrania duchownym walczyć i tańczyć. Moralści gromią taniec jako plagę epoki. Tańca miał nauczać „pradawny wąż, wielki mistrz wszelkiej niepowściągliwości”. Już św. Jan Chryzostom głosił, że „Bóg nie dał nam nóg do tańca, lecz do pełnego skromności chodzenia”. Pomniejsi uczeni w Piśmie ostrzegają, że taniec jest „widowiskiem niecznym i niepotrzebnym, zgromadzeniem rozpasania”. Podsumowuje się taniec jako szkołę bezwstydu, pytając retorycznie „czy jakaś święta tańczyła?” (J. Heers, *Święta głupców i karnawały*, przekł. G. Majcher, Warszawa 1995, s. 49–50, 65).

¹⁰ F. Nietzsche, *Ecce...*, s. 36.

u podstaw mitu nie leży myśl, sam mit jest już myśleniem. Ukazuje on świat, tylko że czyni to, przywołując sekwencję działań i cierpień¹¹.

Mitologia nie jest przeszłością – pisał Brodski – jako znaczenie życia nie podlega ona historii; to tylko pisarz otwiera na oścież bramę historii, żeby wchodzić przez nią ci, którzy zechcą¹². Reale nie zgadza się z tym, że to rozum jest częścią mitu. Uważa on, że mit posługuje się przedstawieniem fantastycznym, wyobrażeniem poetyckim, intuicyjnie uchwytnymi analogiami podsuniętymi przez doświadczenie zmysłowe, pozostaje zatem poza logosem, czyli poza wyjaśnieniem racjonalnym¹³.

Geniusz Greków polegał nie tylko na przyswajaniu i tworzeniu mitów, ale także na tworzenie niezliczonych wersji mitu. Przez to właśnie nie były one przedmiotem bezmyślnej wiary i dewocji, ale ciągle stawały się, były tworzone i przekształcane. Każdy, kto chciał, a raczej potrafił, stwarzał je na nowo. Mit jest indywidualny, znosi roszczenia rozumu i prawdy obiektywnej; oddaje subiektywną złożoność życia za pomocą metafor. Mit nie podporządkowuje się systemom.

Wydaje się jednak, że w opinii Greków ani „świadomość”, ani „nieświadomość”, ani to co zewnętrzne, ani to co wewnętrzne nie osiąga zdecydowanej przewagi, jedno nie tyle konstytuuje, ile przelewa się w drugie. Same już te określenia stają się nieprzydatne, a ich rozgraniczanie sztuczne¹⁴. Żywioł sztuki u Nietzschego przypomina rolę poezji w archaicznej Grecji. W *Odysei*, w rozmowie z Demodokosem, Odyseusz wyznaje, że wśród ludzi na ziemi największym honorem i szacunkiem cieszą się poeci, gdyż ci zostali wybrani przez Muzy (córkki Zeusa i bogini Mnemosynē). To poeci przekazują boskie posłanie, są głosem bogów. Demodokos mocą swej wymowy jest w stanie zmienić *Odyseję* w *Iliadę*. To poezja rości sobie prawa do wiedzy, prawdy, siły emocjonalnej odtwarzającej rzeczywistość. Potrafi przemieniać ludzi, jest prawdziwa, a jej prawda zaraźliwa – ci, którzy jej słuchają, pod wpływem emocji są zmuszeni mówić szczerze. Poezja zatem opowiada *mythos* – w sensie *mythologeuein* (czasownik, który tylko raz pojawia się w całej greckiej tradycji epickiej)¹⁵. Muzy, obdarzając człowieka darem poezji, zmieniają go ze zwykłego człowieka w postać bliską bogom¹⁶. To sytuuje poetę wyżej niż króla. Muzy obdarowują poetę własną siłą, czyli – wiedzą, wdziękiem, pamięcią i pięknem. Słowo *poēsis* oznacza akt twórczy. Ateny głosiły ideał miasta jako dzieła sztuki. Antyczni pisarze określali demokrację mianem *auto-poesis*, czyli stale zmieniającej się politycznej samokreacji¹⁷.

¹¹ *Idem*, *Niewczesne rozważania*, przekł. M. Łukasiewicz, Kraków 1996, s. 305.

¹² R. Calasso, *Zaślubiny Kadmosa z Harmonią*, przekł. S. Kasprzysiak, Kraków 1995, s. 8.

¹³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przekł. E. Zieliński, Lublin 1994, s. 70.

¹⁴ P. Klossowski, *Nietzsche, politeizm i parodia*, „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3 (36-38), s. 75.

¹⁵ B. Lincoln, *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago, London 1999, s. 22.

¹⁶ Zob. Hezjod, *Narodziny bogów (Teogonia), Prace i dni, Tarcza*, przekł. J. Łanowski, Warszawa 1999.

¹⁷ R. Sennett, *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*, przekł. M. Konikowska, Gdańsk 1996, s. 70.

Zdaniem Platona, Homer i Hezjod byli poetami, czyli twórcami mitów. Plato uznawał jedność *poiēsis* i *muthologia* oraz *poiētēs* i *muthologos*¹⁸. Znaczenia poetów nie można jednak nie doceniać, gdyż byli oni wychowawcami i kształtowali opinie w kwestiach kultury i religii. Do VI wieku p.n.e. mieli oni monopol edukacyjny. To dzięki nim właśnie Grecy doszli do świadomości własnej odrębności. Ich niezwykła rola wynikała też z faktu, że cywilizacja antycznej Grecji nie wykształciła kasty kapłanów. Cała ta epoka związana jest jednak z tradycją ustną, mówioną.

Wraz z pojawieniem się pisma zmienia się kryterium prawdy. Od tej pory rozpoczyna się stały atak na poetów. Platon traktuje poezję jako rodzaj *logos*, do którego dodano rytm, melodię – nie czyni to jej jednak przez to prawdziwszą, bardziej analityczną czy weryfikowalną. Poeci posługują się *mythoi* jako narracją, którą Plato uznaje za formę *logosu* tylko posiadającą mniej prawdy, „fałszywą jako całość, ale wciąż posiadającą część prawdy w sobie”. W *Państwie* Platon atakuje ją za *mimēsis*, czyli zdanie się na imitację prawdziwych rzeczy, która zadowala słuchających, czyniąc ich leniwymi, a nie poszukującymi prawdy. Dodatkowo uznaje, że boskie natchnienie, pochodzące od Muz, wcale nie gwarantuje prawdy. Natchniony poeta traci własny rozum i staje się boskim szaleńcem, który przekazuje treści nie tylko dla niego niezrozumiałe, ale i nie potrafiąc wyjaśnić ich słuchającym. Poeci są zatem ignorantami, manipulującymi innymi, ale i podlegającymi manipulacji. W najlepszym razie więc naśladują, w najgorszym kłamią. Tak czy inaczej, są bezbożni, a konsekwencje ich przekazu są antyspołeczne. Ta Platowska ocena zaskakuje, gdyż Grecy nie uważali opowiadań ani za fałszywe, ani za prawdziwe, gdyż nie można było mówić o kłamstwie tam, gdzie opowiadający nic nie zyskiwał ani świadomie nikogo nie ranił. Kłamstwo nie istnieje, jeśli nie ma do niego motywu¹⁹. Szczególnie jednak zdaje się Platona wyprowadzać z równowagi fakt, że poeci mówią o tym, co się staje. Prawdziwa filozofia natomiast – zdaniem Platona – mówi o tym, co jest (prawdziwa możliwa byłaby zatem dopiero po śmierci, gdy dusza zostanie odseparowana od ciała).

Sztuka przybiera świat w czarowną postać snu, zastępując dławiącą człowieka sieć obligujących pojęć, światem marzeń. Życie bogów olimpijskich pozwala zapomnieć o tym, że nieuchronną cechą rzeczywistości jest nieodwracalność. Gdyby ludzie musieli wiecznie widzieć sieć konieczności, nieuchronnie wiodącą ich ku śmierci, to od razu zaplątali by się w nią i udusili²⁰. Dlatego bogowie zsyłają ludziom Erosa, bliskiego Ananke (Konieczności), który jednak afirmuje przypadek i przez to znosi nawet konieczność. Platon zaś twierdząc: „(...) jak dalece się w rzeczywistości różni natura tego, co konieczne, od tego, co dobre”²¹, czyni wszystko, aby nieodwołalnie obarczyć człowieka ciężarem konieczności. Grecy

¹⁸ L. Brisson, *How Philosophers Saved Myths. Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Chicago, London 2004, s. 7.

¹⁹ P. Veyne, *Did the Greek Believe in their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*, Chicago, London 1988, s. 28, 79.

²⁰ R. Calasso, *op. cit.*, s. 284-287.

²¹ Platon, *Państwo*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1990, s. 323.

nie ustanawiają prymatu piękna i przyjemności po to, żeby tworzyć nową „drabinę ontologiczną”, lecz dlatego, że ujawnienie się bycia w jego prawdzie jest samo przez się dostatecznie bogate w różnice, by było w czym wybierać. Kraina bycia to kraina wyboru (to właśnie głosił Heraklit: „Najlepsi wybierają jedno ponad wszystko, nieśmiertelną sławę rzeczy śmiertelnych. Masy leżą obżarte jak bydło”²²).

Interpretacja Beaufreta różni się od Nietzscheańskiej tylko i aż w jednym miejscu. Otóż zdaniem Beaufreta dokonać tego wyboru można korzystając z pomocy rozumu.

Zdaniem Nietzschego, życie przedklasycznej Grecji zakłada cudowność, w każdej chwili wszystko jest możliwe, cała przyroda roi się wokół człowieka, jak gdyby była maskaradą bogów²³. Nietzsche przedkłada taki świat i jego bogów przytakujących życiu we wszystkich jego aspektach nad „naumburską cnotę”, moralność kata i ofiary. Pragnie on śmiać się, grać i tańczyć, czyli afirmować życie, w nim przypadek i wieczne stawanie się.

U Platona to, że sztuka jest zabawą, a nie poważnym zajęciem, skazuje ją na wygnanie²⁴. Platon wraz z artystami odrzuca oczyszczający powietrze śmiech, który jest przejawem spontaniczności. Przyznaje tym samym, że sztuka czyni niezadowolonym tego, kto czuje się przez nią zawstydzony, a żądnym tworzenia tego, kto ma na to dość siły²⁵. Dość mocy ma na to epoka Grecji przedklasycznej, w której sztuka jest elementem życia. Takie życie przynosi, poza obroną przed złem, nieustanną pogodę ducha, człowiek rozumu zaś, zabiegając tylko o uwolnienie od trosk, nie potrafi ani się cieszyć, ani cierpieć²⁶. Na przykładzie Sokratesa, Nietzsche pokazuje, że dialektyka jest wysublimowaną formą zemsty²⁷. Sokrates spontaniczność instynktu przekształcił we współzawodnictwo na polu rozumu. To, co było dla niego koniecznością, ogłosił jako wybór: „rozum = cnota = szczęście”; dokonanie innego wyboru, przyniosłoby człowiekowi cierpienie²⁸.

To, że Sokrates próbował logicznie wytłumaczyć dionizyjską pasję i instynkt, wydaje się w obliczu jego filozoficznego powołania usprawiedliwione. Rozrywany namiętnościami, próbował znaleźć drogę w ich labiryncie. Nie potrafiąc ich

²² J. Beaufret, *Heidegger a Nietzsche: pojęcie wartości*, przekł. S. Cichowicz i P. Kamiński, „Teksty” 1980, nr 3 (51), s. 110.

²³ F. Nietzsche, *Teoriopoznawcze wprowadzenie o prawdzie i kłamstwie w sensie moralnym*, przekł. K. Walicki, „Teksty” 1980, nr 3 (51), s. 175/176.

²⁴ Ciekawe, że Bataille uznał, że sztuka tworzy dziedzinę wolności, wyrzekając się w zamian realnego świata. Jego zdaniem, nie ma twórcy, który nie marzyłby o odzyskaniu utraconej rzeczywistości (G. Bataille, *O Nietzschem*, przekł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10, s. 177).

²⁵ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876...*, s. 177-178.

²⁶ Protoplastą człowieka rozumu, a nawet nihilisty, jest dla Nietzschego Sokrates. U wszystkich ludzi aktywnych instynkt jest siłą twórczą, świadomość zaś zachowuje się krytycznie i sceptycznie. Według Sokratesa odwrotnie – instynkt staje się krytykiem, a świadomość twórcą.

²⁷ Heidegger zaś określa Sokratesa najautentyczniejszym myślicielem Zachodu (S. Kwiatkowski, *Fenomenologia słowa*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 5 (258)).

²⁸ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przekł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905-1906, s. 16/20.

do końca przeżywać, próbował je racjonalizować. Człowiek ciągle poszukuje, temu Nietzsche nie powinien się dziwić. Problem w tym, że Sokrates opowiedział się za pozycją skrajną; „Wszystko musi być rozumne, by było piękne”²⁹. W ten sposób ogranicza on człowieka. Nietzsche wydaje się nie dostrzegać paralelności postawy Sokratesa i Edypa, któremu to w swoich rozważaniach poświęcił przecież sporo uwagi. Tę zbieżność dostrzegła Montiglio, uznając że wędrówka obu odbywa się przez niespokojne meandry myśli. Ich poszukiwania kończą się w momencie odkrycia ludzkiej ignorancji. Obaj zaczynają wędrowanie w świecie, w swych poznawczych i badających umysłach³⁰.

Nietzsche uważał, że poszukiwania Sokratesa ogniskowały się w znalezieniu śmierci. Dowodzić mają tego przedśmiertne słowa Ateńczyka. Niemiecki filozof objaśnia je następująco: „Sokrates nie jest lekarzem (...). Śmierć tylko jest tu lekarzem (...). Sokrates chorował tylko długo (...)”³¹. (Ofiara, którą chce złożyć Sokrates Asklepiosowi, jest wyrazem wdzięczności za ostateczne uleczenie duszy – za śmierć.) Sokratesowi do tego stopnia brakuje skłonności mistycznych, że staje się to jego ułomnością. Dialektyka, biegłość w dedukcji nie mogła mu całkiem zastąpić braku mistyki. Toteż Sokrates czuł niedosyt, był pesymistą tkwiącym między dążnością do ekstazy, do intensywności, a nedorzeczną rozgrywką o unikanie życia. Docierając nad przepaść szaleństwa, Sokrates wycofuje się i szuka ratunku w wiedzy, co chce i zarazem nie chce ulegać porywom. Zostaje w końcu oszczercą, narzuca prawa moralne, a w odniesieniu do świata staje się rozczarowanym pyszałkiem, o czym świadczy apologetyczna obrona wygłoszona do sędziów i przenikająca jego ironię kąśliwość³².

Nie wszyscy Grecy przeciwstawiali szczęście cierpieniu. Cierpienie u antycznych Greków nie stanowiło zarzutu przeciw życiu. Co więcej, cierpienia rodzącej matki, usprawiedliwiały cierpienie w ogóle; bez nich bowiem nie byłoby możliwe żadne życie. Grecy wiedzieli, że szczęście było tą cechą życia, która wymagała jego wygaśnięcia, aby można je życiu ludzkiemu na stałe przypisać. Szczęście jako cecha całości może się bowiem ziścić dopiero wtedy, gdy życie człowieka dopełni się poprzez śmierć. Dopóki człowiek żyje, można, co najwyżej, skonstatować, że dobrze mu się wiedzie. Bóg bowiem wielu ludziom ukazał szczęście tylko po to, aby ich potem strącić w przepaść. Bogowie bywają zmienni i zazdrośni. Szczęśliwy w wykładni greckiej był ten, kto przez całe życie miał najwięcej (nie dóbr materialnych, dobitnie podkreśla to Solon w rozmowie z Krezusem); umarł najpiękniejszą śmiercią na polu chwały i zyskał cześć u potomnych. Ludzka prośba do bogini o to, żeby przyznała mu to, co dla niego w życiu najlepsze, w odpowiedzi przynosi mu – bezbolesną śmierć we śnie³³.

²⁹ *Idem, Narodziny tragedii czyli hellenizm i pesymizm*, przekł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 88.

³⁰ S. Montiglio, *Wandering in Ancient Greek Culture*, Chicago 2005, s. 153.

³¹ F. Nietzsche, *Zmierzch...*, s. 21.

³² G. Colli, *Po Nietzsche*, przekł. S. Kasprzysiak, Kraków 1994, s. 28.

³³ Herodot, *Dzieje*, t. 1, przekł. S. Hammer, Warszawa, 1959, s. 32-34; por. też odpowiedź Sylena, na pytanie Midasa: „Co jest najwyższym dobrem dla człowieka? – Nie rodzić się w ogóle, a następnym z kolei – jak najszybciej umrzeć”.

Dążenie do szczęścia nie było więc infantylną zabawą, ale świadomym ryzykiem związanym z balansowaniem na cienkiej linii, oddzielającej życie od śmierci.

Nietzsche przyjemność płynącą z tworzenia kłamstwa określa jako artystyczną, gdyż wypowiada ona prawdę w formie kłamstwa. Sztuka w jego ujęciu to radość budzenia wiary za sprawą pozorów, jednak bez ulegania mu. Sztuka zmierza ku ułudzie, ale twórca jej nie ulega: „Sztuka traktuje więc pozór jako pozór, właśnie nie chce łudzić, jest prawdziwa”³⁴. Nietzsche wyznał, że jego filozofia jest odwróconym platonizmem (jednak nie w tym sensie, jak chciał to rozumieć Heidegger). U Nietzschego im coś jest dalsze od tego, co prawdziwie bytujące, tym to jest piękniejsze i lepsze. Życie rozgrywa się wśród pozorów, samo jest pozorem³⁵. Jego zdaniem, „Grecy rozumieli się na życiu: na to trzeba dzielnie zatrzymać się przy powierzchni, przy fałdzie, przy naskórku, uwielbiać pozór, wierzyć w kształty, słowa, w cały Olimp pozorów! Ci Grecy byli powierzchowni – z głębi”³⁶. Życie, w ich rozumieniu, było utkaną niemi chwili interpretacją tego, co okazuje się nieredukowalne do żadnej innej wartości. Według nich, skupiać się na pozorze to skupiać się na życiu, nie szukać *ponad*-, czy *poza*-światowego constans, ale zanurzać się w chwili, we wpisanej w nią głębi życia. Zdaniem niemieckiego filozofa, lepiej żyć wśród ludzi, którzy świadomie kłamią, bo tylko oni potrafią świadomie być prawdziwi. Zwykła prawdomówność to maska bez świadomości maski³⁷. Sztuka, usuwając trwałość pojęć, znosi konieczność. Popęd ku kłamstwu, znosząc formalizm, staje się niezbędnym do istnienia niezależnego człowieka³⁸. Nietzsche twierdzi, że bezmyślne przyzwyczajenia i przekonania okazują się groźniejszymi wrogami prawdy niż kłamstwa³⁹. Jako deklarację można odebrać słowa zamieszczone przez Nietzschego w liście do Rhodogo: „Ogólnie biorąc pozostałem poetą, aż po najdalsze granice tego pojęcia”⁴⁰.

Autor *Narodzin tragedii* subiektywnie kłamstwo tworzenia przeciwstawia obiektywnemu zakłamaniu poznania. Poznanie zabija czyn, dopiero sztuka pozwala się wyzwolić spod wpływu ogólności⁴¹. Człowiek, aby odnieść zwycięstwo nad pełnym sprzeczności, pozbawionym sensu i celu światem, zmuszony jest stać się artystą. Metafizyka, moralność i nauka okazują się także wytworami sztuki kłamstwa. Chwile, w których człowiek zdoła się oszukać, powodują, że na nowo zaczyna on ufać życiu. Człowiek odczuwa wówczas, że panuje nad prawdą; sztuka staje się wielkim bodźcem do życia. I kiedykolwiek człowiek się raduje, jest zawsze taki sam w swej radości – raduje się jako artysta, smakuje siebie jako moc. Kłamstwo

³⁴ F. Nietzsche, *Teoriopoznawcze...*, s. 183/184.

³⁵ *Idem*, *Pisma pozostałe 1862-1875*, przekł. B. Baran, Kraków 1993, s. 221.

³⁶ *Idem*, *Wiedza radosna*, przekł. L. Staff, Warszawa 1910-1911, s. 9.

³⁷ *Idem*, *Pisma pozostałe 1876...*, s. 77-78.

³⁸ *Idem*, *Teoriopoznawcze...*, s. 184.

³⁹ *Idem*, *Pisma pozostałe 1876...*, s. 132.

⁴⁰ *Idem*, *Listy*, przekł. B. Baran, Kraków 1994, s. 257.

⁴¹ *Idem*, *Narodziny...*, s. 56.

jest mocą⁴². Artysta przygląda się światu jako dziełu sztuki. Już Heraklit żartował, że niewybaczalną pomyłką jest brać świat na serio⁴³.

Jeśli obiektywna Prawda jako pierwotna utopia filozofii zostaje zdemaskowana, to nasuwa się pytanie, jaką rolę w świecie ma pełnić filozof? Czy nie nadszedł czas na filozofa-eksperymentatora, który jako dziedzinę eksperymentu traktowałby własne życie, czyli filozofa-artystę?⁴⁴ Czy sztukę i filozofię może uprawiać ten sam człowiek – artysta-filozof i filozof-artysta?⁴⁵ Zadania, jakie stawia przed sobą Nietzsche, to „podkopywanie dowodów”. Moim zdaniem, nieporozumieniem jest więc, często powtarzane, stawianie mu zarzutu, że po przekroczeniu platoizmu w nieskończoność usuwał on podstawy zamiast tworzyć fundament nowej filozofii. Tego Nietzsche nie czynił, gdyż wiedział, że byłoby to tworzenie „nowej prawdy obiektywnej”⁴⁶. Nietzsche nie tylko uznał, że kolejne filozofie były kłamstwem, ale podobnie odniósł się do własnej. Paradoksalnie jednak, Nietzsche, ujawniając przyczyny kłamliwej natury filozofii, otworzył drogę do autentycznej mądrości⁴⁷. Tą mądrością jest otwarcie drzwi na wielość interpretacji. Colli zarzuca Nietschemu, że ani nie przeżył on życia, ani nie był artystą⁴⁸. Przecież Nietzsche kochał Greków za to, że nie oddzielali oni filozofowania od życia. Kochał ich za to, że myśl i życie były jednym.

Moim zdaniem, sztuką Nietzschego było przewartościowanie wszystkich wartości i dojście do konkluzji, którą poprzedziło egzystencjalne zwątpienie opisane w *Dzienniku nihilisty*, że wszystkie dotychczasowe wartości straciły swą moc i że wraz z pytaniem „po co?” rodzi się przeczenie względem wszystkiego, nawet względem samego przeczenia i ironii. Owa konkluzja jest początkiem nowej filozofii afirmacji, według niej kłamstwo jest czymś boskim, a wartość rzeczy polega na tym, że są fałszywe. Nietzsche zrozumiał, że nihilizm był następstwem wiary w bóstwo jedynej Prawdy. Zmiana perspektywy pozwoliła mu stwierdzić, że kłamanie i „przefalszowywanie fałszu” (prawdy obiektywnej) może stać się wartością i sensem⁴⁹. Można to ująć jeszcze inaczej – skoro Bóg żydowski, chrześcijański, a właściwie platoński jest sztuczka (sztuką) diabła, a raczej ludzi pretendujących do władzy, to może ostatecznie wszystko jest fałszem. Nietzsche jest świadom, że nie sposób odfałszować platoizmu, można go tylko *przefalszować* dalej. Niemiecki myśliciel uświadamia sobie doskonale, że świat przedklasycznej Grecji też był fałszerstwem, pewną interpretacją. Zadanie filozofa nie sprowadza się

⁴² *Idem, Pisma pozostałe 1876...*, s. 255-256.

⁴³ H. Lesser, *Nietzsche i Presokratycy*, przekł. A. Przybysławski, „Koniec Wieku” 1996, nr 8, s. 66.

⁴⁴ K. Matuszewski, Pato(s)logia Nietzschego, [w:] P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, przekł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 33.

⁴⁵ G. Colli, *op. cit.*, s. 98.

⁴⁶ B. Banasiak, *Problemat Nietzschego*, [w:] G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przekł. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 211.

⁴⁷ G. Colli, *op. cit.*, s. 68-69.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 105-107.

⁴⁹ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przekł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1910-1911, s. 35.

do szukania pierwotnej Prawdy, ona bowiem nie istnieje, ale by fałszując – interpretować. Interpretować w sposób, który by afirmował, a nie negował. „Może ostatecznie wszystko jest fałszem? A jeżeli jesteśmy oszukani, to czy nie jesteśmy właśnie przez to oszustami? Czy też nie musimy nimi być? (*Wer von uns ist hier Ödipus? Wer Sphinx?*)” – pyta autor *Ludzkiego, arcyłudzkiego*⁵⁰.

Życie okazuje się teatrem. Cała sztuka w tym, aby napisać własną rolę i grać ją. Tylko grając, a nie odgrywając, można być prawdziwym. Sztuka Nietzschego to immoralizm, nauka, że dobro i zło nie są ze sobą sprzeczne, ale uzupełniają się wzajemnie, a ten kto wyrzeka się zła, ten tym samym wyrzeka się życia, które we wszystkich swych przejawach mówi „tak” i „nie”⁵¹. Człowiek stać się musi i lepszy, i gorszy. Najgorsze jest w człowieku niezbędne do najlepszego⁵². Dobro w chwili powstania nie było pustym pojęciem. Stworzyli je ci, którzy poprzez „patos oddalenia” dostrzegli swą inność, swą wolę tworzenia. Pożyteczność jako następstwo słowa „dobry” w ogóle nie obchodziło twórców⁵³.

„Dionizyjskość”, według Nietzschego, znaczy także, że indywidualne zostaje roztopione w zbiorowych, naturalnych popędach. Człowiek jest artystą i dziełem sztuki jednocześnie. Najwybitniejszym dziełem sztuki Nietzschego jest Zaratustra-Dionizos – człowiek-nadczłowiek, z którym to jego twórca zaczął się z czasem utożsamiać. Nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć, czy Nietzsche zapomniał o tym, że sztuka zakłada świadomość kłamstwa, czy też wzorem przedklasycznych Greków połączył sztukę z życiem i rolę, jaką sobie wyznaczył w tej grze, stopił ją z nim samym⁵⁴.

Najprawdopodobniej to właśnie sposób traktowania boskości przez Greków wywołał w Nietzschem decydujący impuls odnośnie do tworzenia koncepcji dostojeństwa, znanej najczęściej pod terminem nadczłowieczeństwa⁵⁵. Dlaczego zatem

⁵⁰ *Idem, Ludzkie, arcyłudzkie*, t. 1, przekł. K. Drzewiecki, b.m.w. 1987, s. 6.

⁵¹ *Ibidem*, s. 243.

⁵² *Idem, Tako...*, s. 259 i 339.

⁵³ *Idem, Z genealogii moralności*, przekł. L. Staff, Warszawa 1905-1906, s. 17/18.

⁵⁴ Nie można stwierdzić, czy Nietzsche w końcowej fazie życia świadomie utożsamiał się z Dionizosem, choćby z tej przyczyny, że uznał on dokonany przez rozum podział na „świadome” i „nieświadome” za niewystarczający.

⁵⁵ Wyobrażenia grecka oddziaływała w sposób przemożny nie tylko na Nietzschego, ale także, nieoficjalnie, na chrześcijaństwo. Posąg Zeusa Olimpijskiego, dłuta Fidiasza, po zniszczeniu Olimpii znalazł się w Bizancjum, gdzie wzór jego twarzy wykorzystano do namalowania twarzy Jezusa Chrystusa. Odtąd jest ona obecna w każdej twarzy kościoła prawosławnego (legenda głosi, że malarzowi, który tego dokonał, uschła ręka, ale przechodzący obok święty przywrócił mu sprawność). Posągowi Heliosa – niezwykle popularnemu w epoce hellenistycznej bogowi słońca, zawdzięczają święci i sam Chrystus aureolę świętości, która pierwotnie jako wyobrażenie promieni słonecznych zdobiła skroń Heliosa. Posągi Aleksandra Macedońskiego, dłuta Lizypa, i Kolosa Rodyjskiego, dłuta jego ucznia Charesa z Lindos, wzbudziły w Nietzschem, swym pięknem i doskonałością proporcji, zachwyty estetyczny utożsamiony z doskonałością (poza dobrem i złem) człowieka. Również symbolika Kolosa – drugiego słońca stojącego twarzą w twarz z pierwszym, wymykała się wszelkim postgreckim, deprecjonującym człowieka schematom. Potęga tych symboli mogła znaleźć swe odbicie w wyobrażeniu i mocy przypisywanej we wczesnym chrześcijaństwie aniołom. Co prawda,

Zaratustra został wybrany przez Nietzschego na głosiciela jego mądrości, stał się najlepszą częścią samego autora? Przecież ten perski mędrzec nadał kosmiczną wartość antytezie dobra i zła, moralność była jądrem jego filozofii, wywodził się on z „kolebki pesymizmu” – Wschodu⁵⁶. Autor *Ecce homo* wyznał, że mówić prawdę i celnie strzelać z łuku zawsze było perską cnotą. Podobnie jak w matematyce minus z minusem dają plus, tak tutaj dochodzi do zaprzeczenia moralności i przemienienia się moralisty w swe przeciwieństwo⁵⁷. Zaratustra Nietzschego jest jednak poniekąd Dionizosem, w nim samym dochodzi zatem do odwrócenia wartości. Grecja (przedklasyczna) triumfuje nad Wschodem, po długiej podróży i przemianie immoralizm staje się wyborem Zaratustry. Tytuł „Tako rzecze...” jest tłumaczeniem greckiego *Tade* lub *Hode legei...* (to mówi, to powiada), którym presokratycy zwykli zaczynać swe dzieła⁵⁸.

Pomiędzy poznaniem a cierpieniem

„Cóż to jest prawda?”⁵⁹

Nietzsche pominął jednak istotny aspekt powiązania apollinijskiej przewrotności i zagadki z rozwojem logosu, najdoskonalszej broni w służbie przemocy, „śmiertelnej strzały wypuszczonej z łuku życia”⁶⁰. Symbol Apolla łączy lirę i łuk – piękno i okrucieństwo. Życie jest cierpieniem, które można odczytać przez pryzmat piękna. To, co łączy obydwie sztuki, to strzały, a według Empedoklesa – strzały Apolla to myśli. Taka genealogia rozumu pozwalałaby traktować go jako jeszcze jeden środek pozwalający człowiekowi skuteczniej przetrwać, lepiej mistyfikować; odrzucone zostałyby jego pretensje do nieomyślności. Nie byłby on wtedy niezależny od zwierzęcości, ale ją właśnie ujawniał, był odbiciem większej intensywności, pianą na najwyższej fali ekspresji⁶¹. Jeśli Dionizos miałby być bogiem poznania w jego tradycyjnym ujęciu, to czyż nie byłoby fałszem twierdzenie,

plastycznych przedstawień można było dokonywać dopiero w VIII w., ale wyobraźnia ludzka wcześniej nie próżnowała. Platon twierdził, że ze wszystkich rzeczy cielesnych skrzydło jest najbliższe boskości. Tradycja hebrajska obdarzyła je skrzydłami. W końcu anioły „doszły” do takiej pozycji, że zaczęły zagrażać jedyności Boga. Dlatego na soborach w latach 745 i 789 doszło nawet do zdegradowania części archaniołów do statusu demonów. To jednak, co wiecznie żywe w człowieku – poczucie wielkości, znacznie skuteczniej udało się spointować Nietzschemu niż przedstawicielom chrześcijaństwa.

⁵⁶ G. Colli, *op. cit.*, s. 127.

⁵⁷ F. Nietzsche, *Ecce...*, s. 127.

⁵⁸ G. Wohlfart, *Kim jest Zaratustra Nietzschego?*, przekł. A. Przybyszewski, [w:] *Nietzsche 1900-2000*, Kraków 1997, s. 103.

⁵⁹ *Ewangelia według św. Jana* w. 18, 38, [w:] *Pismo Święte Nowego Testamentu*, Poznań, Warszawa 1979; por. F. Nietzsche, *Antychryst. Przemiana wszystkich wartości*, przekł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 71.

⁶⁰ F. Nietzsche, mówiąc o Apollonie, nie połączył myśli Heraklita: „Mianem łuku jest życie, jego skutkiem śmierć” (w jęz. greckim słowo bios [βίος] oznacza zarówno życie, jak i łuk), z postacią natchnionego i szamańskiego Hiperborejczyka.

⁶¹ G. Colli, *op. cit.*, s. 42-49.

że to bóg mówiący życiu „tak”? Jeśli znałby Prawdę, gdyż posiadałby poznanie, a ta Prawda byłaby taka, jak sądził Nietzsche, to czy Dionizos nie byłby życiem niezmiernie przerażony?

Nietzsche posługiwał się pojęciem prawdy w jeszcze jednym, niezwykle istotnym dla siebie znaczeniu. Pisał o prawdzie jako poznaniu cierpienia. Człowiek – z wycuciem zauważa Colli – nie staje wobec cierpienia twarzą w twarz, tylko sam jest cierpieniem. Wyrzekając się cierpienia, wyrzekłby się siebie. Urazy, gwałtownie rozrywając tkaninę wyobrażeń, ukazują bezpośredniość; dlatego nie są związane z łańcuchem pamięci, który składa się wyłącznie z wyobrażeń. Cierpienie nie jest zdarzeniem przypadkowym, którego można by się pozbyć. Człowiek zdolny byłby je usunąć, za pośrednictwem rozumu, tylko przez zanegowanie życia. Nie ma instynktu, który usuwałby cierpienie, ponieważ cierpienie jest wyrazem czegoś całkiem innego. Tylko to, co znajduje swój wyraz w radości, może usunąć to, co znajduje swój wyraz w cierpieniu (to też nazywa się w terminologii Nietzschego Dionizosem)⁶².

Nietzsche uznał, że jedynie twórczość uwalnia od cierpienia. Stwierdził jednak, że cierpienie jest twórcy niezbędne, gdyż dopiero ono wyrывa człowieka z objęć przeciętności i pozwala mu spojrzeć na świat z innej perspektywy. Z takiej, z której widać, że w każdych narodzinach jest umieranie. Już ta wiedza jest cierpieniem⁶³. „Nowonarodzenie”, które zawiera w sobie przebyta śmierć, jest niezbędne twórcy:

Żeby twórca sam miałby dzieckiem być, które na nowo się narodzi, w tym celu musi on chcieć stać się własną rodzicielką i bólem tej rodzicielki.

Zaprawdę, przez sto dusz biegła moja droga i przez sto kołysek i bólów porodowych. Z niektórymi wziąłem już pożegnania, znam ja łamiące serce ostatnie godziny.

Ale tak chce moja tworząca wola, mój los. Albo, żeby powiedzieć to uczciwiej: takiego losu właśnie – chce moja wola.⁶⁴

Być może Nietzsche jest współczesnym Edypem, który buntując się przeciw naturze i społeczności ludzkiej, zmusił Sfinksa do ujawnienia tajemnicy? Jednak cena, jaką przyszło mu zapłacić za rozwiązanie zagadki jest niezwykle wygórowana; odkrywając ułudę bytu, dostrzega przypadkowość i kruchość własnego życia⁶⁵.

A może cierpienie jest tylko pozorem? Poczucie niemocy wobec cierpienia Nietzsche próbuje pokonać, tworząc kolejno koncepcje wiecznego powrotu, woli mocy i nadczłowieka. Nietzsche i Edyp mają jeszcze coś wspólnego. Edyp posuwa się o krok dalej niż inni herosi – zabija za pomocą słowa. Jest pierwszym, który unika fizycznego kontaktu z potworem, rezygnuje z przemocy fizycznej na rzecz walki za pomocą umysłu. Słowo pozwala mu na zwycięstwo „czyste”, nie pozostaje

⁶² *Ibidem*, s. 113–114.

⁶³ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876...*, s. 99.

⁶⁴ *Idem*, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*, München 1994, s. 102.

⁶⁵ J. Köhler, *Tajemnica Zaratustry. Fryderyk Nietzsche i jego zaszyfrowane przesłanie. Biografia*, przekł. W. Kunicki, Wrocław 1996, s. 140.

mu jednak po nim żaden talizman, który chroniłby go w przyszłości przed niebezpieczeństwem. Słowo zwycięża tam, gdzie zawodzi wszelka inna broń, ale zwycięski bohater pozostaje (z nim) samotny i bezbronny⁶⁶.

Moim zdaniem, również Nietzsche za pomocą języka pokonuje wszelkie przeszkody, co jednak zwiększa tylko dysproporcję między potęgą słowa a niemożnością odzwierciedlenia w życiu choćby części tej mocy. Ta „niespełniona wielkość” wraz z sumą przypadkowych (koniecznych?) zdarzeń doprowadza tylko do szybszego i gwałtowniejszego upadku zarówno Edypa, jak i Nietzschego.

Dlaczego Nietzsche nie musi być przeznaczeniem?

„Posiadanie prawdy nie jest przeraźliwe, lecz nudne – jak każde posiadanie”⁶⁷

Nietzsche, radykalnie krytykując Platona, sam nie wystrzegął się tych błędów, które zwalczał u swego antagonisty. Pragnął znaleźć doskonały język, którym powinien dysponować poeta, myśliciel, prorok i wtajemniczony mistagog⁶⁸. Nietzsche zapomniał, że tam, gdzie Państwo się kończy, tam dopiero zaczyna się człowiek, który nie jest zbyt cenny⁶⁹.

Kusiła go wizja ludzkości jako całości i twierdził nawet, że dla silnych i do rozkazywania przeznaczonych religia (nawet chrześcijańska) jest jednym środkiem więcej do wprawiania się w rządzeniu⁷⁰. Zaratustra przyznaje się do swego powinowactwa z kapłanem, gdyż wie, że prawda jest błędem, a sztuka jako błąd świadomie tworzony stoi ponad prawdą. Stąd też podziw dla papieżstwa, że potrafiło stworzyć tak bliski doskonałości pozór, w który uwierzyła znaczna część ludzkości⁷¹. Niemiecki filozof rozwinął poglądy Platona o rygorze hodowli i odrzuceniu dotychczasowej moralności w celu „unicestwienia nieudaczników”⁷². Opętany przez swoją wizję pragnął powołać do życia międzynarodowe stowarzyszenie genetyczne, którego celem byłoby „wyprodukowanie” rasy przyszłych „Panów Ziemi”, arystokracji, która zapewniłaby trwanie despotycznej woli filozofów i tyranów-artystów⁷³.

Między innymi z tego powodu, Nietzsche jest dla Foucault wyłącznie „filozofem władzy”. On miałby stosunek (do) władzy uczynić głównym przedmiotem filozoficznego dyskursu. Miałby przy tym wymyśleć władzę bez zamykania jej wewnątrz określonej, gotowej do realizacji teorii politycznej⁷⁴. Również Colli dostrzegł, że Nietzsche, wychwalając cynizm jako najwyższy poziom ducha,

⁶⁶ R. Calasso, *op. cit.*, s. 343.

⁶⁷ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876...*, s. 84.

⁶⁸ G. Colli, *op. cit.*, s. 109.

⁶⁹ F. Nietzsche, *Tako...*, s. 56.

⁷⁰ *Idem*, *Poza dobrem i złem*, przekł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907, s. 87.

⁷¹ P. Klossowski, Nietzsche, politeizm i *parodia*, przekł. K. Matuszewski, „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3 (36-38), s. 72.

⁷² F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876...*, s. 162.

⁷³ P. Klossowski, Nietzsche i *błędne koło*, przekł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 188.

⁷⁴ M. Foucault, „Gry władzy”, przekł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 320.

odwołuje się do brutalnej siły tkwiącej w fanatyzmie, będącej, zdaniem włoskiego filozofa, nieodłącznym znamieniem cynizmu. Czyżby zatem i Nietzsche – pyta Colli – był spragniony władzy?⁷⁵

Z drugiej strony, Nietzsche uznał *Ideę* doskonałego Państwa za mrzonkę. Społeczeństwo nie może przecież wybrać sobie ciągłej młodości, gdyż nawet będąc w pełni sił, musi wytwarzać „śmieci i odpadki”. Im energiczniej się rozwija, tym bliższy jest jego kres, a starości, choroby i śmierci nie da się wyeliminować za pomocą instytucji⁷⁶. Nie cenił on instytucji państwa, gdyż sprowadza ona na jednostkę chorobę wiecznej przeciętności, przeżywania życia w komie: „Państwem nazywam ja to, gdzie wszyscy piją truciznę, dobrzy i źli; państwem, gdzie wszyscy ztracają samych siebie, dobrzy i źli; państwem, gdzie powolne samobójstwo wszystkich – określa się mianem »życie«”⁷⁷.

Wydaje się wysoce prawdopodobne, że Nietzsche-Edyp, mimo rozwiązania zagadki Sfinksa, pozostał sparaliżowany, gdyż odpowiedź na zagadkę przemieniła się w nową zagadkę, sieć (*griphos*) – splot węzłów logosu, jeszcze trudniejszy do rozsupłania.

Nietzsche pisał, że Edyp mógł pokonać Sfinksa, uosabiającego przyrodę, jedynie buntując się przeciw przyrodzie. Mądrość, którą posłużył się Edyp, była przeciwna naturze, skoro doprowadziła do przekroczenia jej najświętszych praw. Ten, kto strąca przyrodę w przepaść, sam doświadcza przepaści w sobie⁷⁸. Zastanawiam się jednak, dlaczego Sfinks miałby być symbolem natury? Jest on raczej wybrykiem natury, przedziwną mutacją okrucieństwa i mądrości oraz zaprzeczeniem piękna. Jest raczej Minotaurem – a czy przyszło komuś do głowy określać Minotaura symbolem przyrody? Obaj są zagadką, wyłaniają się z zagadki, karmią się zagadką i zagadka doprowadza ich do śmierci. Gwałtowna śmierć jest ich przeznaczeniem. Zagadka – drogą prowadzącą do niej. Oni żyją zagadką po to, żeby nie musieć jej rozwiązywać. Mądrość egzystencjalna, rozwiązując tę zagadkę, zwycięża⁷⁹. Tezeusz unosi ciężar tej zagadki, Edyp i Nietzsche nie. Edypa niszczy podporządkowanie się sądom innych, a Nietzschego oderwanie od mądrości egzystencjalnej, odejście w teorię. Nietzsche stał się heroldem własnych słów, nie okazał się jak Tezeusz zdolnym do czynu. Niemiecki myśliciel, przyznający sobie prawo kreowania rzeczywistości, autor i aktor, powinien wiedzieć, że Sfinks i Edyp są tylko wytworami jego wyobraźni i że to on sam pytał i sam udzielał odpowiedzi. Ta odpowiedź może być władzą artysty przez niego samego zniesiona, a nie władzą tyrana ogłoszona jako powszechnie obowiązująca, gdyż uznanie jej za taką uczyniłoby z wiecznego powrotu, pomyślanego pierwotnie jako ratunek przed próżnią,

⁷⁵ G. Colli, *op. cit.*, s. 59.

⁷⁶ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876...*, s. 62.

⁷⁷ *Idem*, *Also...*, s. 63.

⁷⁸ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przekł. D. Stroińska, Warszawa 1997, s. 179.

⁷⁹ Grecka mądrości w symbolice współczesnej wiedzy psychologicznej (zob. M. Hope, *Tradycja grecka*, przekł. A. Kowalski, Poznań 1994).

bezsens – zamykający tylko koło absurdu. Powróciłby nie Dionizos mówiący życiu „tak” we wszystkich jego przejawach, ale Syzyf, który wciąż pcha swój kamień, symbolizujący w tej perspektywie strach, przemoc i głupotę, i wyznaczający raz na zawsze kres ludzkiej wolności⁸⁰. Czy taką nieprzekraczalną granicę wyznacza człowiekowi karzący go za jego postęпки bóg, czy on sam decyduje się na przeciętne, niewymagające ryzyka życie, a raczej wegetowanie? Zaakceptowanie kamienia jako konstytutywnej cechy życia powodowałoby wieczny powrót, ale przemocy i terroru, oraz przeniesienie Dionizosa-Zaratustry w nieosiągalny świat ideału.

Nietzscheańską wizję filozofa przyszłości jako trójcy – lekarza, artysty i prawodawcy, można uznać za niebezpieczną. Wydaje się być ona powtórzeniem wersji platońskiej, pozwalającej dowolnie aplikować lekarstwa, być „mono-artystą”, tyranem modelującym człowieka według własnego wymysłu i dopasowującym go do stworzonego przez siebie schematu. Nietzsche, zwalczając platonizm, nigdy do końca nie wyzbył się uznania dla pomysłu greckiego filozofa. W jego koncepcji widział przejaw siły, wynoszącej ponad przeciętność i pozwalającej jej twórcy decydować o tym, co jest Prawdą⁸¹. Wydaje się, że Nietzsche chciałby ukształtować człowieka takim, jakim jest on opisany w *Teagesie* Platona: „Każdy z nas chciałby być panem możliwie wszystkich ludzi, najchętniej bogiem”⁸².

Dlaczego jednak Nietzsche, ujawniając fałsz koncepcji Platona, kontynuował jego rozważania o tyranii? Nietzsche nie ukrywał, że w polityce obowiązuje tylko jedna reguła: makiawelizm. Jego zdaniem, najbliższe ze wszystkich śmiertelnych zbliżył się do niej Platon⁸³. Nietzsche wyrażał się o makiawelizmie z takim uznaniem, gdyż on pozwalał osiągać rzeczy wielkie, uwalniając od brzemienia moralnych wartościowań. To przybliżyło go do filozofii Machiavellego, w której człowiek marzy tylko o zwycięstwie. Za zwycięzcą pójdzie tłum, gdyż on idzie za pozorami i sądzi według wyniku, „a na świecie nie ma jako tłum (słowa Zaratustry)”. „(...) ludzie w ogóle więcej osądzają oczyma niż rękoma, bo widzieć (powiedziałbym – patrzeć) danym jest każdemu, a dotykać niewielu. Każdy widzi, za jakiego

⁸⁰ „W życiu też można zobaczyć na własne oczy Syzyfa,
Co wciąż na nowo się stara uzyskać od ludu różgi
I srogie topory, zawsze odchodząc żałośnie z niczym.
Zabiegać bowiem o władzę, która jest złudą i nigdy
Nie będzie dana, i ciągle się koło tego mozolić
To tak jakby pchać pod górę, z ogromnym wysiłkiem, kamień,
Który nieomal z samego już szczytu jednak się stacza”.

(T. Lucretius Carus, *O naturze rzeczy*, przekł. G. Żurek, Warszawa 1994, s. 141). Może właśnie żądza panowania, hodowania przyszłych pokoleń okazała się przysłowiowym kamieniem w życiu i myśli (życiu myśli) Nietzschego i przez nią stał się Syzyfem.

⁸¹ W. Morszczyński, *Nihilistyczna destrukcja myśli wartościującej. Heideggera interpretacja filozofii Nietzschego*, Katowice 1992, s. 19. Nietzsche został określony przez Heideggera mianem filozofa „najgorliwiej platonizującego”.

⁸² Plato, *Theages, Plato in Twelve Volumes*, vol. 8, przekł. W.R.M. Lamb, Cambridge, MA, London 1955, 126a.

⁸³ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876...*, s. 237.

uchodzisz, lecz bardzo mało wie, czym jesteś, i ta garstka nie odważy się stawić czoła opinii powszechnej”⁸⁴.

Zgadzam się z de Manem, że Nietzschemu nie można zarzucić sprzeczności, gdy używa on racjonalnego modelu dyskursu – którego faktycznie nigdy nie zarzucił – w celu wykazania niewystarczalności tego dyskursu⁸⁵. Nietzsche tworzy jednak nowe, często jeszcze ostrzejsze podziały. Najjaskrawszą tego egzemplifikacją jest dualizm Dionizosa i Platona. Nietzsche napisał, że kto rozumie znaczenie terminu „dionizyjski”, co więcej, kto rozumie siebie w tym terminie, ten nie potrzebuje już zwalczać platonizmu (ani chrześcijaństwa) – ten czuje gnienie⁸⁶. Co może zaskoczyć, Nietzsche wypowiedział słowa, że nie ma chrześcijanina, który byłby zarazem artystą⁸⁷.

Ocena Platona dokonana przez Nietzschego nie jest do końca rzetelna. Z jednej strony, co wykazałem na wielu przykładach, Platon w sposób jawny odwraca dziedzictwo archaicznej Grecji. Nie przypadkowo w *Prawach* potępia modlitwę indywidualną, dopuszczając jedynie zbiorową, aby mieć nad nią kontrolę⁸⁸. Z drugiej strony, Nietzsche nie traktuje dorobku Platona krytycznie, a raczej jak pierwsi chrześcijańscy myśliciele, traktując go jako ucznia czy raczej spadkobiercę myśli Mojżesza⁸⁹.

Nietzscheański Dionizos pozostaje symbolem wieloznacznym⁹⁰. Jest on *przeciwstawiony* Jezusowi. Cierpienie Dionizosa, w przeciwieństwie do cierpienia Chrystusa, nie obwinia życia, lecz „uświęca” istnienie, a w nim nawet niezmierną ilość cierpienia. Symbol boga na krzyżu zaś zmusza do zanegowania nawet najszcześniejszego życia. Porozrywany na części Dionizos jest obietnicą wiecznie odradzającego, regenerującego się życia. Życia, które odrzuca constans jako trwanie w możliwie najmniejszym bólu, odwołujące się przy okazji każdej porażki o pomoc do Absolutu. Przytakuje ono nawet najtrudniejszemu życiu. Przemiany, jakie się w nim dokonują, uznaje za zbliżenie do świata przeżywających wieczne metamorfozy bogów⁹¹. To życie, które instynktownie rozumie, że powiedzieć raz (w) życiu „tak”, znaczy zaakceptować cały bagaż kryjącego się na rewersie życia „nie”. Jedno „tak” dla chwili, oznacza „tak” dla całej wieczności, gdyż ta chwila jest częścią tej wieczności⁹². W końcu Dionizos i jego przesłanie już dwukrotnie uchroniły świat Zachodu przed nihilizmem. Jego zaangażowanie w życie, będące

⁸⁴ N. Machiavelli, *Książę*, przekł. C. Nanke, Białystok 1993, s. 70-71.

⁸⁵ P. de Man, *Geneza i genealogia w Narodzinach tragedii*, przekł. A. Przybysławski, w: *Nietzsche 1900-2000*, Kraków 1997, s. 155.

⁸⁶ F. Nietzsche, *Ecce...*, s. 64.

⁸⁷ *Idem*, *Zmierzch...*, s. 73.

⁸⁸ Plato, *Laws, Plato in Twelve Volumes*, vol. 10, 11, przekł. R.G. Bury, Cambridge, MA, London 1967-1968, s. 10.909d-910d.

⁸⁹ D. Dubuisson, *The Western Construction of Religion. Myths, Knowledge, and Ideology*, Baltimore 2007, s. 71.

⁹⁰ Niektórzy doszukują się w tym dowodu na homoseksualność Nietzschego (J. Köhler, *op. cit.*, s. 427-428, 494-498).

⁹¹ F. Nietzsche, *Wola...*, s. 536.

⁹² *Ibidem*, s. 530.

akceptacją najtrudniejszych przejawów życia, uchroniło rozum przed roz biciem się na rafach własnej zachowawczości⁹³.

W znaczeniu symbolicznym, Dionizos jest bogiem przybywającym, szukającym, wędrującym. Bogiem zanurzonym w żywiole boskim, ale i ludzkim, a zatem bogiem pogranicza i przekraczania (*über*). Dla niego i poprzez niego zaakceptowanie chwili nie oznacza „nie” dla „nie”. Jeśli bowiem akceptuje się każdą z przeżytych chwil jako własny los, to również każdemu z dotychczasowych i przyszłych „nie” należałoby powiedzieć „tak”.

Symbolika Dionizosa zawiera spełnienie poprzez upojenie. Nietzsche poprzez Dionizosa dostrzega radość życia w różnorodnych jego aspektach – w popędzie płciowym, posiłku, wiośnie, zwycięstwie nad wrogiem, szyderstwie, brawurze, okrucieństwie, ekstazie uczucia religijnego. Dionizos jest życiem i śmiercią, jest kobietą i mężczyzną, bólem i rozkoszą⁹⁴. Dionizos uświęca nie tylko ból, symbol rodzącej w bólach matki stanowi usprawiedliwienie wszelkiego cierpienia, bez niego nie byłoby życia. Uświęca również płodzenie, akt płciowy jako symbol zwycięstwa życia nad śmiercią⁹⁵. W misteriach dionizyjskich dochodzi do przekroczenia przez człowieka własnej indywidualności i odnalezienia w sobie zagubionej zwierzęcości. Dochodzi do tego przez bezpośredni szal, a nie zapożyczenie pojęciowe ze świata zewnętrznego. Mistéria wyzwalały z rozdarcia pomiędzy rozum i zwierzę. Mania dionizyjska to ścisły związek z boskością.

Zwierzęcość, rozumiał Nietzsche nie we współczesnym, pejoratywnym sensie jako przejaw podrzędności, agresji, niemożności zapanowania nad sobą i bezmyślności. Dla niego, podobnie jak dla starożytnych, witalna siła konstytuująca zwierzęcość była pierwotną, nie zapośredniczoną i przez to nie wymagającą tłumaczeń mądrością⁹⁶.

Podsumowanie

Na koniec chciałbym jednak podkreślić, że Nietzschego różni od Platona to, że przyznaje on, iż dotychczasowi poprawiacze ludzkości – filozofowie i kapłani – nigdy nie wątpili o swym prawie do kłamstwa. Grecki filozof kłamał, twierdząc, że jego ustami przemawia boska, jedyna Prawda, natomiast filozof niemiecki otwarcie przyznaje, że tworząc swoją wizję świata i próbując na własny sposób ukształtować człowieka – posługuje się kłamstwem!⁹⁷ Dlatego twórczość Nietzschego

⁹³ M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt am Main 1982, s. 12.

⁹⁴ J. Köhler, *op. cit.*, s. 488. Autor przypomina, że Eurypides w *Bachantkach* opisywał kobiecego Dionizosa.

⁹⁵ F. Nietzsche, *Zmierzch...*, s. 125-126.

⁹⁶ To przecież niektóre ze zwierząt dostępowały bezpośredniego kontaktu z boskością. Przykładem jest dolatujący do Olimpu Pegaz, dosiadający go heros Bellerofont nie dostępuje tego zaszczytu.

⁹⁷ F. Nietzsche, *Zmierzch...*, s. 56.

można odczytać inaczej. Otwiera ona przed człowiekiem bezmiar możliwości. Twierdząc, że nic nie jest prawdą i „wszystko wolno”, Nietzsche wymawia władzę uciskającej człowieka konieczności. Niemiecki myśliciel wykracza poza „dobro i zło”, gdyż wie, iż bez istnienia kłamstwa, nikt, nigdy nie zapytałby – „cóż to jest prawda”? Bez kłamstwa rozumianego jako prawo do inności, człowiek byłby nieznośnie nudny (nawet nie wiedząc o tym) i choć wydawać by się mogło, że świat, w którym istniałaby tylko jedyna Prawda, byłby doskonały, to jednak ściśle wyznaczone granice tej doskonałości czyniłyby go nie tylko niedoskonałym, ale i nieznośnym. To kłamstwo sprawia, że człowiek dostrzega absurdalność ograniczających go barier i unaocznia mu ono, że ma on prawo stwarzać sobie własne wartości. Można powiedzieć, że ma się takich bogów, na jakich się założyło. Bogowie odzwierciedlają ludzkie cechy swych twórców. Nietzsche wybrał bogów olimpijskich. I tak człowiek, aprobując irracjonalizm ciągłego próbowania, przewyższa tyranie platońskiej Idei Prawdy, a z nią prawa wyznaczającego mu rolę zwierzęcia stadnego. Kłamstwo, odczytane przez pryzmat możliwości i sztuki życia, pozwala człowiekowi stworzyć własny świat i stawać się (nie wpędza go przy tym w pułapkę, że stał się raz na zawsze) autentycznie wolnym. Nietzsche rozumiał greckość w następujący sposób: zagadka bytowania jest zadawana w tobie – nikt nie rozwiąże jej za ciebie, tylko ty sam⁹⁸.

Słowa klucze

Nietzsche, starożytna Grecja, kultura, filozofia, mitologia, religia

Streszczenie

Nietzsche w swojej twórczości wyszedł od fascynacji kulturą grecką i pomimo wielu filozoficznych transformacji nigdy się tej fascynacji nie wyrzekł. Jednym z filozofów, których Nietzsche niezmiennie cenił zarówno pod względem stylu, jak i treści, był Heraklit. Wokół kilku zdań Heraklitejskiej filozofii skupiają się tezy najważniejszych dzieł Nietzschego. Kultura grecka fascynowała niemieckiego filozofa nie tylko zdolnością ciągłego tworzenia mitów, ale przede wszystkim zdolnością uznawania ich wielu wersji, co pozwalało jej unikać pułapki jedynej prawdy. Grecki ideał ludzkiej cywilizacji objawiał się, zdaniem Nietzschego, w jej kreatywności i niewyczerpanej sile tworzenia. Dlatego cenzorskie zapędy Sokratesa i Platona w stosunku do poetów, jako twórców mitów, uznaje on nie za znamiona klasycznego okresu filozofii greckiej, ale za początek jej końca. Filozofia Platona, głosząca tylko jeden prawdziwy sposób egzystowania, zostaje uznana przez Nietzschego za mumifikację greckiej kultury, a jego jedyna prawda oceniona jako rzeczywisty nihilizm. Nietzschego ocena prawdy i kłamstwa na gruncie greckim, w zestawieniu z tekstami źródłowymi epoki, pozwala jeszcze raz, z innej perspektywy przyjrzeć się wiarygodności jego filozofii.

⁹⁸ *Idem, Pisma pozostałe 1862... s. 272.*

Human in the Nietzschean Vision of Greek Mythology and Religion
(Abstract)

Nietzsche's work came from a fascination with Greek culture, and despite its many philosophical transformations, this culture remained very important to him. Heraclitus was one of the philosophers, who was invariably admired by Nietzsche in terms of both style and content. The most important thesis of Nietzsche's work focused around a few sentences of Heraclitean philosophy. Greek culture fascinated the German philosopher, not only by the ability of the continuous myths' creation but first of all many versions of them, which allowed it to avoid the trap of the only truth. According to Nietzsche, the Greek ideal of human civilisation manifested itself in its creativity and inexhaustible power of creation. Therefore, the censorious impulses of Socrates and Plato in relation to the poets as the creators of the myths were recognised by him, not as the features of the Classical Period of Greek philosophy, but as the beginning of the end of their civilisation. Plato's philosophy which recognised the only one (his own) truth is regarded by Nietzsche as a mummification of Greek culture, and assessed it as pure nihilism. Nietzsche's evaluation of truth and lies on the basis of Greek culture, in comparison with the ancient texts, allows one more to verify from a different perspective the veracity of his philosophy.