



„Nietzsche seminarium“

<http://nietzsche.ph-f.org/>

Uniwersytet Łódzki

Wydział Filozoficzno-Historyczny

Instytut Filozofii

Marek Wierzbicki

Fryderyk Nietzsche – twórczość jako afirmacja życia

Praca magisterska napisana w Katedrze Filozofii Współczesnej
pod kierunkiem dr Bogdana Banasiaka

ŁÓDŹ 2008



Spis treści

1. Wstęp. „Filozofii życia” walka o kulturę	str. 1
2. Grecja – „raj utracony”	
2.1. Dlaczego Grecja?.....	str. 4
2.2. Uzasadnienie wyboru wątków: Dionizos, Sokrates.....	str. 5
2.3. Tragedia jako sztuka życia, medium dionizyjskiej afirmacji.....	str. 7
2.4. Eurypides, Sokrates i śmierć tragedii.....	str. 15
3. Współczesność i upadek twórczości	
3.1. Nietzsche i Cesarstwo Niemieckie.....	str. 19
3.2. Tropy kryzysu nowoczesności.....	str. 21
3.2.1. Metafizyka, dekadencja, nihilizm – spirala upadku.....	str. 22
3.3. Stany nieartystyczne.....	str. 25
3.3.1. Chrześcijanin, asceta.....	str. 26
3.3.2. Państwowość, filister.....	str. 30
3.3.3. Negacja, artysta- <i>décadent</i>	str. 33
4. Odrodzenie wartości- i sensotwórczej aktywności	
4.1. Fryderyk Nietzsche – myśl i praktyka.....	str. 35
4.2. Diagnoza i lekarstwo. Styl, który uzdrawia.....	str. 37
4.3. Śmierć Boga „ojca” i samodzielność dziecka.....	str. 39
4.4. W stronę przewartościowania.....	str. 41
4.5. „Wolny duch”, Nadczłowiek – twórczość jako afirmacja życia.....	str. 42
5. Zakończenie	
5.1. Obszar afirmacji – społeczeństwo czy pustelnia?.....	str. 49
5.2. Aktualność myśli Fryderyka Nietzschego	str. 51
Bibliografia	str. 53

1. Wstęp. „Filozofii życia” walka o kulturę

Jednym ze sposobów pozwalających dostrzec całościowy sens filozofii Fryderyka Nietzschego jest jej analiza w perspektywie problematyki kultury. Krytyka współczesnej kultury związana jest z oceną wpływów, jakie systemy wartości wywierają na jej funkcjonowanie. Autor *Ecce homo* demaskuje problem podstawy istnienia wartości w kulturze i w tej perspektywie łączy go z zagadnieniem dotyczącym charakteru ludzkiej działalności twórczej.

Tematyka niniejszej pracy dotyczy zatem zagadnienia, które w dziełach Fryderyka Nietzschego niejednokrotnie nie jest wyrażone *explicite* w formie odrębnych rozważań. Problematyka sensotwórczej aktywności człowieka pojawia się u niego w kontekście refleksji nad kreacją kultury i indywidualizmem tworzących ją jednostek.

Wątki, które postaram się rozwinąć w poniższej pracy, przedstawiają filozofię jako fundamentalne wezwanie do aktywności. Dążenie do odtworzenia autentyczności kultury, jakie podjął Fryderyk Nietzsche, to przede wszystkim walka z biernością. Wezwanie do aktywności to także próba przezwyciężenia wszechogarniającej choroby *ressentiment*, próba zastąpienia dotychczasowego, nieskutecznego leku: fatalizmu [EH, s. 14-15], kuracją, która pozwoli choremu powrócić do życia.

Życie „samo w sobie” nie jest wartością, gdyż wtedy musiałaby to być wartość istniejąca niezależnie od nas, absolutna i uniwersalna. Nie jest też ono samodzielną kategorią wartościującą. Aby na gruncie życia pojawiły się nienihilistyczne wartości, potrzebuje ono afirmacji i twórczości. Dostrzeżenie ruchu, pragnienia nadawania sensu istnieniu, nieodzownego perspektywizmu, oznacza zbliżenie się do zrozumienia tej, wymykającej się totalizującemu odczytaniu, „filozofii życia”.

„Filozofia życia” Fryderyka Nietzschego nie ma nic wspólnego z analityką „strumienia” przeżyć. Życie nie jest w niej czymś określonym, nie podlega badaniu, stanowi raczej hasło, synonim tragiczności. Zrozumieć życie znaczy tyle, co pojąć rytm powstawania-i-ginięcia, tragiczno-radosnego upojenia¹. Umieszczanie tej „filozofii życia” obok innych, stworzonych przez Spenglera, Diltheya czy Bergsona, to działanie podyktowane jedynie potrzebą klasyfikacji. Można także mówić o poszczególnych

¹ Por. B. Baran, *Inedita Nietzschego* [w:] F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, Kraków 2004, s. 10.

odmianach filozofii życia: metafizycznej, historiozoficznej oraz etycznej, lecz i tu, ponownie pojawia się problem jednoznacznego zaklasyfikowania myśli nietzscheańskiej².

Możliwe, że zaliczanie myśli autora *Jutrzenki* do „tak zwanego” nurtu filozofii życia powodowane jest niemożliwością prostego przypisania jej do jakiegokolwiek innego nurtu. Pojawia się myśl, że skoro sam Nietzsche bardzo często używa określenia: „życie”, jego filozofia reprezentuje właśnie ten „kierunek”. Należy jednak pamiętać, iż życie stanowi dla niego synonim żywiołowości, twórczej energii, sytuującej się także poza biologicznie motywowanym oportunizmem³.

Życie w filozofii Fryderyka Nietzschego to nieustanna gra interpretacji. To eksperymentowanie i tworzenie, które ujawnia nieskończoność perspektyw. Autor *Wiedzy radosnej* nie tylko podkreśla ich mnogość, sprzeciwia się także ukrywaniu istniejących różnic i rozbieżności pod homogenizującymi opisami. Kluczowym dla zrozumienia wagi indywidualnej twórczości elementem jest zrozumienie, iż teza głosząca perspektywizm sama jest tylko jedną z nieskończonej ilości perspektyw. Należy zatem pamiętać, by nie uznawać tezy o pluralizmie interpretacji za jedyny słuszny sposób interpretacji świata. Nie oznacza to jednak, że nie można przyjąć jednej z nich jako nadrzędnej⁴.

Fakt ten otwiera zatem drogę do nietzscheańskiej afirmacji twórczości i autonomicznej kreacji wartości potwierdzających suwerenność jednostki. Z punktu widzenia pojedynczego człowieka, afirmowane wartości nie są wyrazem relatywizmu. Nie są one też uniwersalne, jednak dla tworzącego powinny być absolutne.

Nietzscheańska „idealna” jednostka przekonana jest o swojej autoteliczności, niezależności i wolności.

W prezentowanej pracy staram się prześledzić wątki dotyczące afirmacji życia i nadającej sens istnieniu twórczości. Ukazuję przy tym ich immanentną relację dotyczącą nie tylko współwystępowania, lecz wzajemnego powiązania. W konsekwentnym „śledzeniu” nietzscheańskiej koncepcji sensotwórczej działalności kieruję się ewolucją myśli Fryderyka Nietzschego. Kolejne dzieła i stadia życia filozofa pozwalają dostrzec przemiany zachodzące w jego światopoglądzie. Zachęcają one także

² Por. A. Kucner, *Spór o racjonalność w obliczu argumentów filozofii życia – Nietzsche, Dilthey, Bergson*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, nr 12, 2006, s. 48.

³ K. Matuszewski, *Fanatyk życia*, Posłowie [do:] [WR, s. 241].

⁴ Por. D. Leszczyński, *Święty Nietzsche i buntownicy*, „Nowa Krytyka” nr 15, 2003, s. 56.

do podjęcia wysiłku, jakim jest dostrzeżenie spójności i ciągłości nietzscheańskiej filozofii oraz jej perspektywicznego charakteru.

W pierwszej części rozdziału pierwszego opiszę, kontrastując ze współczesnym, grecki model twórczości. W drugiej natomiast postaram się uzasadnić krytykę skierowaną pod adresem Sokratesa oraz wykazać, dlaczego uosobiana przez Sokratesa postawa teoretyczna przyczynia się do powstania problemów, jakie autor *Jutrzenki* opisuje w następnych latach swojej filozoficznej działalności.

Na gruncie tej tematyki, w rozdziale drugim, poruszę problemy, które uwidaczniają się w społeczeństwie nowoczesnym jako reaktywny, „podły” sposób życia, zupełnie pozbawiony twórczej, wartościującej aktywności. Opiszę współczesne źródła kryzysu dziewiętnastowiecznego społeczeństwa europejskiego i zaniku jego twórczego charakteru. Zwrócę także uwagę na postępujący w kulturze współczesnej „zmierzch wartości”, prowadzący do opisanej w rozdziale trzecim tezy o „śmierci Boga”

W ostatnim rozdziale, analizując nihilistyczny rozkład sensów, przejdę do omówienia projektów dotyczących przewartościowania, wykorzystania szansy na przezwycięzenie bierności i przywrócenie jednostkom ich afirmatywnego statusu.

2. Grecja – „raj utracony”

2.1. Dlaczego Grecja?

Młody Fryderyk Nietzsche prowadził swoją teoretyczną działalność jako filolog klasyczny na Uniwersytecie w Bazylei. Nie dziwi zatem fakt, że oś zainteresowań w początkowej fazie jego kariery stanowiły zagadnienia związane z Grecją. Nietzscheańska filozofia powstała w okresie uniwersyteckiej działalności nie miała jednak „sterylnego” charakteru dyscypliny akademickiej. Zrodziła się bowiem nie z mozolnej lektury pism klasycznych teoretyków poznania, lecz z egzystencjalnego zaangażowania oraz bezpośredniego doświadczenia życia w całej jego pełni⁵.

Z drugiej strony, pisma Nietzschego nie przybrałyby swojej ostatecznej formy, gdyby jego młodzieńczy zapal nie połączył się z głęboką fascynacją filozofią Artura Schopenhauera i artystyczną twórczością Ryszarda Wagnera⁶. Autor *Jutrzenki* po latach stwierdzi, w dołączonej do swojej pierwszej książki *Próbie samokrytyki*, że jego język przesycony był schopenhauerowskimi i kantowskimi formułami [NT s. 11]. Można zauważyć, że sama idea oddzielenia apollinijskiego świata snu i dionizyjskiego świata upojenia, przeciwstawienia obrazu i muzyki, to pomysł zaczerpnięty wprost od autora *Świata jako woli i przedstawienia*⁷.

Dwa istotne motywy, ukształtowane w znacznym stopniu pod wpływem wspomnianych fascynacji, zauważyć można już w rozprawach z roku 1870⁸, które z drobnymi poprawkami weszły w skład wydanych później *Narodzin tragedii z ducha muzyki*.

Pierwszy z nich, stanowiący bez mała „idealny” wzorzec funkcjonowania kultury, to tragedia grecka i związana z nią odpowiedź na problemat istnienia. Drugi, negatywny, to analiza niszczycielskiego wpływu Sokratesa na ówczesną Grecję. Te dwa, przeplatające się wątki, stanowiąc będą, w różnych formach, zasadnicze punkty filozofii Fryderyka Nietzschego.

⁵ H. Benisz, *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, Warszawa 2001, s. 21.

⁶ M. Żelazny, *Nietzsche „Ten wielki wzgardziciel”*, Toruń 2007, s. 15.

⁷ M. Żelazny, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 20.

⁸ Chodzi o pismo *Sokrates i tragedia* włączone do wydanej później książki *Narodziny tragedii* oraz *Światopogląd dionizyjski* z roku 1870, w którym w wyraźny sposób pojawia się opozycja Dionizos-Apollo.

Tragedia, a właściwie jej odpowiedź na pewną metafizykę istnienia, zaowocuje wykształceniem nietzscheańskiego pojęcia dionizyjskości, samostwarzania-się, które będzie od tej pory przyświecać każdemu późniejszemu pozytywnemu projektowi. Afirmatywność ekstazy boga, nie likwidująca bólu, lecz czyniąca zeń rozkosz, to znak późniejszej koncepcji *amor fati*, przekształcającej „zdarzenie losu” w potwierdzające: „tak chciałem!”. Po latach autor *Wiedzy radosnej*, opisując swój dionizyjski stosunek do istnienia, określi go ostatecznie jako miłość losu [PP, s. 423]. Grecką formułę wiecznej autodestrukcji i tworzenia, przeczenia sobie i potwierdzania, znajdujemy także w zapiskach dotyczących woli mocy z lat 1885-1887: „dionizyjski [...] świat jest wolą mocy – i niczym innym” [PP, s. 358].

Antyk traktowany będzie także jako przykład wspaniałej całości, podniosłego stylu, kultury autentycznej, pozostającej w opozycji do krytykowanej „niemieckości” i „kultury masowej”, której przykładem jest współczesne miasto zwane „pstrą krową”.

Obok poetyckiej wizji sztuki, rozumianej jako „wielki bodziec życia”⁹, wspaniałej całościowej wizji kultury, z jej artystycznym powiązaniem dostojnego Greka i tańczącego Dionizosa, pojawia się wspomniany motyw negatywny.

Motywy tym nazywam pierwszy poważny moment krytyki w dziełach Fryderyka Nietzschego, skierowanej przeciwko pewnym tendencjom, których nieszlachetnym uosobieniem jest postać Sokratesa. To właśnie nauczyciel Platona zniszczył naturalne pokrewieństwo życia i sztuki, był pierwszym w dziejach *décadent* [WM, s. 157], „człowiekiem teoretycznym”, u którego zasadniczo zanegowana została wola życia, a wyrodniający instynkt zwrócił się przeciwko aktywnym siłom twórczym, nawadniając tym samym jałowy dotąd grunt nihilizmu.

2.2. Wybór – dlaczego Dionizos, dlaczego Sokrates?

Georgio Colli, nietzscheanista i znawca myśli klasycznej, w swojej książce, której tytuł nawiązuje wprost do tytułu pierwszego dzieła Fryderyka Nietzschego, wyraził powątpiewanie w rzetelność interpretacji kultury greckiej dokonanej przez

⁹ H. Benisz, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 79.

niemieckiego filozofa¹⁰. Colli sugerował, że pierwszeństwo przyznane Dionizosowi jest niesłuszne, a autor *Wiedzy radosnej* popełnił błąd, nie zauważając dwoistości Apolla i nie przyznając, greckiej skądinąd, palmy pierwszeństwa „temu, co dosięga z daleka”¹¹.

Czy rzeczywiście Nietzsche w niewłaściwy sposób zinterpretował historie opowiadane o Grecji? Szukając odpowiedzi na to pytanie, należy mieć na uwadze, że podejście Nietzschego do kultury antycznej w sposób zamierzony nie było ściśle naukowe i historyczne.

Stwierdzenie: „To ja odkryłem tragedię, nawet Grecy jej nie rozumieli¹²”, można uznać za niemalże idealną ripostę na zarzuty dotyczące dezinterpretacji greckiego światopoglądu. To specyfika myśli autora *Wiedzy radosnej* pozwala oddalać zarzuty podobne do zarzutów Colliego. Nietzsche odwołując się do Dionizosa w poszukiwaniu nowych form wyrazu, nie fascynował się jego mityczną boskością, lecz raczej tym, co owa boskość symbolizuje¹³. Czytając dzieła niemieckiego myśliciela i zastanawiając się nad ich treścią, dochodzę w wniosku, iż Fryderyk Nietzsche nie zajmował się *historią filozofii*, nie pytał o historię danego zjawiska. Pragnął nadać mu sens i ostatecznie ukazać go czytelnikom, często przewyższając przy tym i „przekraczając” swych duchowych nauczycieli. Tak postępował z Grekami, tak postąpił z Schopenhauerem, w takiż sam sposób miał odwagę odnieść się do samego siebie – *był filozofem*.

„Grecja ma dla nas taką wartość jak święci dla katolików” [PP, s. 172], pisał. Filozof, jako badacz religii, może zajmować się zgłębianiem żywotów świętych, ale może także skupić się na przesłaniu wynikającym z ich sposobu życia. Najwartościowsze będzie właśnie spojrzenie nie z punktu widzenia historii, a nawet nie przez pryzmat poglądów, jakie owi święci głosili, ale dostrzeżenie sił, które sprawiają, że postawy Greków pozostają nadal aktualne. Prezentując taki sposób spojrzenia, Nietzsche pragnął ożywić zduszone od wieków siły, nadać im aktualną wartość w odniesieniu do naszego życia.

Czy zatem wybór wątków dokonany w *Narodzinach tragedii* może być uznany za niesłuszny? – wydaje się, że nie. Jeżeli postrzegamy tę decyzję jako przejaw autorskiej koncepcji, oryginalnej myśli Nietzschego, przy której tworzeniu mógł posłużyć się on nawet częściowo nieprawdziwym obrazem idealnej Grecji, pojęcia takie jak „dionizyjskość” i związana z nią żywiołowa afirmacja stają się żywe, ewoluują i

¹⁰ G. Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1997, s. 25.

¹¹ W polskim przekładzie *Iliady* Apollo określany jest jako „Zdalekarażący” lub „Zdalekacelny”.

¹² Cyt. za: T. Macios, *Narodziny, czyli śmierć tragedii*, Posłowie [do:] [NT, s. 107].

¹³ H. Benisz, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 7.

funkcjonują nawet wówczas, gdy rozważane są problemy niesłychanie odległe od czasów Platona.

Uważam, iż rzecz ma się podobnie, gdy chodzi o zajadłą krytykę skierowaną pod adresem Sokratesa, a w późniejszych dziełach Ryszarda Wagnera i Artura Schopenhauera. Nietzsche określał atakowane i krytykowane przez siebie osoby, wśród których znajdowali się czasem także byli przyjaciele, jak na przykład niemiecki kompozytor lub jego intelektualni wychowawcy, mianem „szkieł powiększających” [EH, s. 16].

Prawdziwy obiekt krytyki stanowią jednak pewne sposoby myślenia czy zachowania charakterystyczne dla pewnego rodzaju ludzi. U „wielkich nazwisk” te zachowania skupiają się i przybierają bardziej widoczną, rażącą formę. Tak też jest w przypadku Sokratesa. Sprawą drugorzędną pozostaje osobista niechęć do *historycznej* postaci Ateńczyka. Stał się on obiektem krytyki, ponieważ w jego światopoglądzie uwidaczniały się negatywne cechy funkcjonujące w dziewiętnastowiecznym społeczeństwie.

2.3. Tragedia jako sztuka życia, medium dionizyjskiej afirmacji

Narodziny tragedii powstały w dużej mierze po to, by dać odpowiedź na pytanie: po co w społeczności tak rozwiniętej jak grecka potrzebna była sztuka? [NT, s. 5] Jak podkreślałem, Nietzschego interesował nie historyczny aspekt danego zjawiska, lecz jego aktualny sens. Można więc zadać to pytanie w następujący sposób: Po co społeczeństwu tak rozwiniętemu, jak współczesne, potrzebne odrodzenie sztuki greckiej? Autor *Poza dobrem i złem* upatrywał w nim szansę przywrócenia autentyczności działaniom artystycznym, w renesansie tragedii dostrzegał możliwość odrodzenia sztuki afirmującej życie. Swoje nadzieje z tym związane pokładał w osobie Ryszarda Wagnera, a w jego działalności dostrzegał w owym czasie szansę wykroczenia poza *décadence*.

W jaki sposób możliwe było dojście do szalonego wręcz nadmiaru sił życiowych, jakimi dysponowali mieszkańcy Półwyspu? Czemu zawdzięczali Grecy, w okresie świetności tragedii, tak niespotykaną obfitość energii, niemożliwą do wytracenia nawet podczas upojnych, ekstatycznych świąt i procesji, energii, której zasoby uwidaczniały się w stylu życia, a przede wszystkim w sztuce?

W krytykowanej przez Nietzschego współczesności „wiedza” doprowadza dziewiętnastowiecznego filistra do osobistego i społecznego upadku oraz do zaniku artystycznej autentyczności. Współczesna sztuka i płynące z niej wartości dają jedynie wyraz wszechobecnemu nihilizmowi. Warto przyjrzeć się zatem *Narodzinom tragedii*, w których problem wiedzy postrzegany jest przez optykę artysty, a sztuka stanowi tam wyraz specyficznej optyki życia [NT, s. 6-7]. Istnieje więc zapomniana współcześnie jedność, która najpełniej ukazana została w tragedii. W niej bowiem wszelkie problemy znajdują wspólny mianownik – życie.

U podłoża światopoglądu tragicznego leży pewna opowieść. Król Midas pochwyił w lesie mądrego Sylena, towarzysza Dionizosa. Uwięził go i zmusił do odpowiedzi na frapujące go, ludzkie pytanie: „co jest najlepsze i najwyborniejsze dla człowieka?” Demon długo milczał, aż wreszcie, zmuszany przez króla do odpowiedzi, śmiejąc się odparł: „Nędzny rodzaju jednodniowy, dziecię przypadku i mozołu [...] wolej by ci nigdy nie wiedzieć [...] najlepsze, jest dla cię zgoła nieosiągalne: nie rodzić się, być niczym. Drugim najlepszym jest jednak dla cię – wnet umrzeć” [NT, s. 25].

Cyniczna odpowiedź Sylena nie zostaje odrzucona, wręcz przeciwnie, bohater tragedii eksponuje ją w najczystszej postaci. Mitologiczna prawda uwidaczniająca się w akcji dramatu sprawia, że nasze poczucie „prawdy” nie zostanie zaburzone przez rozwiązania pozorne¹⁴. Mądrość Sylena chroni także odbiorcę tragedii przed popadnięciem w oszukańczą, „narkotyczną” wizję, w której postrzegane apollińskie piękno mógłby pochopnie uznać za prawdę¹⁵.

Pomimo strasznego proroctwa, Grek swoim zachowaniem i sposobem patrzenia na świat wartości zupełnie nie przypominał przedelikaconego w obliczu „niesprawiedliwości” otoczenia *décadent*. Własną postawą potrafił afirmować szansę istnienia, tworzyć estetyczne wyobrażenie, z którym da się żyć, nie likwidując przy tym bólu przypadkowości. Jest to zadanie wręcz Arcyludzkie, charakterystyczne dla geniuszu wielkich twórców.

Greccy twórcy obdarzeni byli pewnym szczególnym typem mądrości, dalekim od wiedzy teoretycznej¹⁶. Ich poczucie dostojeństwa i szlachetność działań były do tego stopnia zinterioryzowane, że przypominały niemalże instynkt, dzięki któremu nie musieli oni odwoływać się do kodeksów i ustalonych norm społecznych. Swoim

¹⁴ M. Żelazny, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 24.

¹⁵ Por. tamże, s. 23-24.

¹⁶ H. Benisz, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 35.

dostojeństwem i szacunkiem dla życia przypominali niemalże homeryckich bohaterów, dla których cnota, niczym pióro przy zbroi, stanowiła jedynie ozdobę i wyraz wielkości, a nie męczeństwa.

Nie ulega zatem wątpliwości fakt, iż tragedia wyrosła z obecnego w jej *twórcach* poczucia siły [NT, s. 5-6]. Mogła ona zaistnieć dzięki śmiałości spojrzeniu w straszliwość bytowania, *fascynacji* samą zdolnością życia, pomimo bezwzględności prorocstwa Sylena oraz świadomości, że jednostkowa ludzka egzystencja wiąże się z cierpieniem¹⁷.

Na przekór tej wiedzy, artystycznie afirmowany świat stawał się życiowo wyniosły i jako taki potwierdzany przez tych, którzy uczynili z siebie twórców. Ajschylos był geniuszem nie tylko potrafiącym żyć z prawdą, ale głosić ją bez deprecjonowania tego, co go otacza. Pełnił funkcję przewodnika ludzkich dusz, uczył widzów umiejętności stawiania czoła przeciwnościom losu¹⁸.

Uczestnicząc w tragedii, Ateńczycy poznawali sposób egzystencji, który nie opierał się na odrzuceniu świata. Negacja życia nastąpiła dopiero na skutek błędu zwanego tchórzostwem [EH, s. 3-4], gdy „ludzie teoretyczni” zabrnęli w ślepią uliczkę niemożności jego potwierdzenia. Potrzeba bowiem wielkiej odwagi, by kroczyć tam, gdzie panuje Dionizos, potrzeba wielkiej siły, by nie uciekać się do prostego zełgania rzeczywistości.

Towarzyszące człowiekowi dążenie do wyzwolenia od cierpień, powodowanych przez uwikłanie w świat przedmiotowy jest, jak stwierdza Nietzsche, tak stare, jak ludzka kultura¹⁹. W pradawnych kulturach wyrazem „dionizyjskiego żywiołu upojenia” był udział w zbiorowych uroczystościach ludowych, orgiach, w których indywidualność jednostek ulegała zatraceniu. Wydarzenie takie przekraczało ramy funkcjonujące w spotykanej na co dzień strukturze społecznej i uwalniało od moralności oraz surowych praw obowiązujących w danym plemieniu. Pozwalało uczestnikom skonfrontować się z nadmiarem świata naturalnego, nie rozbitego jeszcze na poszczególne sfery istnienia²⁰.

Tak ujęta pierwotna dionizyjskość emanująca z samej przyrody, bez pośrednictwa człowieka-artysty pozwalała przełamać, będące źródłem cierpień, *principium individuationis* [NT, s. 22-23]. W swojej późnej książce, *Ecce homo*, Fryderyk Nietzsche określi dionizyjskość jako przyświadczenie rzeczywistości,

¹⁷ Por. tamże, s. 47-48.

¹⁸ Tamże, s. 46.

¹⁹ M. Żelazny, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 17.

²⁰ Tamże, s. 17-18.

potwierdzenie przemijania i niszczenia, afirmowanie „stawania się”, nawet za cenę odrzucenia samego pojęcia bytu [EH, s. 42].

Koncepcja ta przypomina heraklitejską metafizykę. To Heraklit, którego autor *Jutrzenki* cenił podobnie, jak Stoików, po raz pierwszy, w filozoficzny sposób, wyraził nieustanną zmianę otaczającego nas świata. „Ciemny filozof” zauważył twórczą niewinność, jaka cechuje wiecznie żywy ogień, zabawę Zeusa, a także działania dzieci i artystów²¹.

Należy zatem podkreślić, że kiedy Fryderyk Nietzsche używa w odniesieniu do swoich projektów pojęcia metafizyka, ma na myśli pewną koncepcję stawania-się i podejścia do niego – afirmację żywiołowości życia czy też sił, które są w stanie ową żywiołowość zróżnicować²² i stworzyć sens.

Opisany w *Narodzinach* tragedii Dionizos to nieustanne stawanie się świata, ciągle przemiany form jego istnienia. Bóg ten symbolizuje egzystencjalne podłoże istnienia²³. Uosabia cierpienie indywidualnego bytu, jednocześnie pokazując, że źródło tego cierpienia znajduje się wewnątrz każdej jednostki. Nie jest to jednak siła działająca jedynie destrukcyjnie, warunkuje ona bowiem możliwość twórczej rekonstrukcji i odrodzenia życia²⁴.

Dionizyjskość to spontaniczna twórczość, nie stanowiąca prostej *odpowiedzi* na cierpienie doświadczane w świecie. Nie neguje ona bólu w krytycznej reakcji, lecz jednoczy z nim uczestnika tragedii, ukazując różnicę między życiem i śmiercią jako różnicę pomiędzy dwiema stronami tego samego. Ta pozorna „sprzeczność jako istota rzeczy uzyskuje swoje odzwierciedlenie w tragicznej fabule”, wytwarza zatem z siebie iluzję, *iluzję metafizyczną* będącą celem tragedii [PP, s. 186]. Mówiąc o dionizyjskim doświadczeniu, mówimy więc o kresie indywiduacji, o powrocie afirmatywnego stopienia w jedność. Owym powrotem jest tragedia.

Zadaniem tragedii jest, jak stwierdza Nietzsche w pierwszym rozdziale *Narodzin tragedii*, usprawiedliwienie istnienia świata jedynie jako zjawiska estetycznego. Już samo sformułowanie takiego celu świadczy o odwadze tego, kto gotowy jest podjąć próbę sprostania mu. Powstanie i odgrywanie tragedii greckiej to przecież działalność ludzkiego geniuszu – artyście, chóru i „idealnych” widzów.

²¹ Por. H. Benisz, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 37-38.

²² Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 9-10.

²³ H. Benisz, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 83.

²⁴ Por. tamże, s. 93.

Przekroczenie bariery niedorzeczności i cierpienia w świecie, umożliwienie stopienia w dionizyjskości to ogromne i przerażające zadanie, to skok potwierdzający nierozłączność bólu i rozkoszy ludzkiej egzystencji.

Aby opisać powstanie i działanie tragedii, musimy sięgnąć do dwóch pierwiastków – sens pierwszego z nich (Dionizos) został podkreślony; drugi natomiast, przedstawiany w Grecji również pod postacią mieszkańca Olimpu, to Apollo – zdolność tworzenia fikcji wywodzącej się z marzeń sennych. Jego domeną pozostaje malarstwo i rzeźba, dziełem – „piękny pozór”, a sposobem bycia – umiar i opanowanie [NT, s. 25]. Jako bóg pro-społeczny, odmiennie niż Dionizos, symbolizuje ład i porządek oraz przekształca indywidualne życie ludzi w państwową harmonię²⁵.

W ustrukturyzowanym apollińskim społeczeństwie każda jednostka ma swoje ściśle określone miejsce. Bóg prawa i porządku pragnie uspokajać ludzi, zatem „nakreśla między nimi linie graniczne”, [...], [a] [...] „swymi żądaniami samopoznania przypomina je ciągle jako najświętsze prawa świata” [NT, s. 49]. Być może dlatego ów piękny pozór przyciągnął do siebie racjonalnych posokratejskich filozofów, którzy widząc apollińskie obrazy, chcieli na ich podstawie racjonalnie tłumaczyć życie. Myśliciele ci uznali przedstawienia za prawdziwe i dzięki ich „prawdziwości” odnosili się od świata.

Tymczasem Apollo pozostaje w swym istnieniu zależny od Dionizosa. „Piękno i umiarkowanie spoczywa bowiem na zakrytym podłożu cierpienia i poznania”. Naiwny apolliński artysta błędnie wobec sztuki, która w upojeniu oznajmiała prawdę i mądrość Sylena [NT, s. 29]. Natomiast geniusz dionizyjsko-apolliński, posługując się obrazowością, stapia się z Dionizosem, praartystą świata. W momencie tego zjednoczenia ztraca on swoją jednostkowość, jest jednocześnie przedmiotem i podmiotem, poetą, aktorem i widzem [NT, s. 34]. Za sprawą genialnego artysty sztuka, nawiązująca w swej formie do empirycznej zewnętrznosci, łączy się z wyrażanym w muzyce światem upojenia [NT, s. 72-73].

Istnienie *potwierdzającego jednostkowość* ufundowane jest na zakrytym podłożu żywiołowości. Zatem osądzanie egzystencji w oparciu o piękne, pozorne zjawiska to błąd polegający na pominięciu zmienności podstawy, na której spoczywają.

Grecy naiwni nie zostają twórcami tragedii, swój ból egzystencji „znieczulają” zatopieniem się w ułudzie, mówią: „to sen, chcę śnić go dalej” [NT, s. 27]. Dla autora *Wiedzy radosnej* twórczość oparta jedynie na apollińskiej obrazowości – sztuki

²⁵ Por. H. Benisz, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 77.

plastyczne i epika – nie „wyrrywają” człowieka ze sfery wyobrażeń. W sztukach tych następuje jedynie jeszcze silniejsze ugruntowanie „w tym, co złudne”, ponieważ pozór zewnętrzności zostaje w nich zastąpiony tylko artystycznym „metapozorem”²⁶.

Na szczęście wśród mieszkańców Półwyspu istnieli geniusze na miarę Archilocha, którzy wspomniane zadanie tragedii potrafili zrealizować poprzez przedstawienie dionizyjskiego cierpienia i radości. Wielcy twórcy czynili z tanecznego boga właściwego bohatera scenicznego, przedstawiali mit przemieniony w żywą mądrość dionizyjską.

Rozwój sztuki greckiej wiąże się z boskim dualizmem, tak jak tworzenie nowego pokolenia zależy od dwoistości płci, ustawicznej walki i pojednania²⁷. Apollińska obrazowość i nieukazywalna w obrazie sztuka dionizyjska to dwie linie łączące Greka z artystyczną metafizyką. Pozostają one odrębne od siebie, lecz aby można dostrzec niewidzialną nić Dionizosa, obie linie muszą chociaż na chwilę zostać umyślnie splecione. Działanie tragedii polega zatem na wyładowaniu potencjału tanecznego boga, który przemawia do widza językiem Apollina.

Umiejętnie splecenie nici „widzialnej” z „niewidzialną” to wielkie zadanie stojące przed *artystą*. Sztuka powinna zatem ostatecznie ukazać dionizyjskość bez ucieczki w stan upojenia, lecz również bez łudzenia „pięknym pozorem”. Czymże w takim razie był w Grecji geniusz? Umyślnym łączeniem i tworzeniem dzieła sztuki, opowiadającego o życiu.

W późniejszych latach Nietzsche spostrzeże, w jak dużym stopniu *Narodziny tragedii* rozwijały się w cieniu tradycyjnych, posiadających dualną strukturę pojęć chrześcijańskich [NT, § 5, § 6]. Dostrzeże myśl ukrytą – „Boga”, podkreśli jednak, iż jej pojawienie się, było spowodowane raczej brakiem „własnego języka”, wypracowanego dopiero w następnych dziełach. Należy zatem pamiętać, że nawet jeśli autor *Jutrzenki* używał odniesienia do „boskości”, był to raczej bóg artystów – beztroski, niemoralny, tworzący i niszczący. Boskość, opisana w *Narodzinach tragedii*, potrafi wyzwolić się jedynie w pozorze – w „artystycznej metafizyce”, będącej orężem przeciwko moralnemu, post-sokratejskiemu tłumaczeniu świata [NT, s. 9]. Możliwość odnowienia artystycznej metafizyki profesor Uniwersytetu w Bazylei widział właśnie w renesansie sztuki tragicznej.

²⁶ M. Żelazny, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 16.

²⁷ Por. tamże, s. 19

Najistotniejszy element tragedii greckiej stanowił chór. U Ajschylosa, którego Nietzsche cenił, to właśnie chór, a nie elementy gry scenicznej, umożliwiał bezpośredni kontakt z życiowym podłożem sztuki²⁸. Zadaniem śpiewaków było pobudzić dionizyjsko nastrój słuchaczy do tego stopnia, by w chwili pojawienia się na scenie bohatera w apollińskiej masce widzieli nie aktora, lecz postać zrodzoną z *ich własnej* wizyjnej siły [NT, s. 44].

Spółeczny dotąd Grek zapomina o świecie, w którym jeszcze kilka godzin temu się znajdował. Zapomina o „kłamstwie człowieka kulturalnego”, które do tej pory udawało jedynie rzeczywistość, jedynie ją *przedstawiało* [NT, s. 41]. Świat apollińskich masek, złud i obrazów zostaje na chwilę odsunięty, ukazując właściwego bohatera scenicznego, Dionizosa [NT, s. 42]. Głębokość artysty tragicznego polega na tym, że nie zatrzymuje się on w świecie pozoru, przytakuje „ekonomii na wielką skalę”, która rzeczy straszne, złe i problematyczne usprawiedliwia [WM, s. 266].

Przedstawiany na scenie mit wymagał, by publiczność wierzyła w przedstawiane wydarzenia tak, jak na co dzień wierzy w realność faktów empirycznych. Publiczność tą tworzył właśnie chór, „żywy mur” ustanowiony wokół tragedii.

Publiczność odnajdywała samą siebie w chórze i stapiała się z nim [NT, s. 41]. Ten podniosły moment to początek właściwego działania tragedii. Z połączenia tych dwóch grup ludzi powstaje niejako „idealny widz” – *stwarzający* widowisko tragedii.

„Idealny widz” sam staje się murem [NT, s. 42] na pograniczu dwóch światów, złudy i stawania-się. Staje się swoim światem i jednocześnie swoim lustrem, lecz, co ważniejsze, dostrzega, że świat zjawisk również przypomina mur oddzielający apollińskie wyobrażenia i życiową wolę. Grek wie już, że „kłamstwo kulturalne”, czyli to, co do tej pory nazywał rzeczywistością, było tylko jedną ze stron owego muru i tą właśnie stroną zwykło się powszechnie uważać „za prawdę” [NT, s. 41]. Prawda zaś, jeśli chcemy już używać tego terminu, jest siłą tworzenia, którą chór wraz z idealnym widzem odkrywa, stwarzając na sceniczne wyobrażenie Tańczącego.

Greki zjednoczony z chórem unicestwia swoją jednostkowość, czuje w sobie popęd samoprzemiany i przemawiania poprzez obce dusze. Odczuwa nagłą chęć *działania*, współtworzenia, tak jakby znalazł się w obcym ciele, jakby stał się satyrem – zmyśloną istotą naturalną. „Widz idealny” jako satyr ogląda boga, *tworzy* i dostrzega „nową poza sobą wizję”. Za pomocą apollińskich środków w świecie obrazowym

²⁸ Por. H. Benisz, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 47-48.

wyładowuje dionizyjską moc tworzenia [NT, s. 43]. Tym samym tragedia się dopełnia, a świat zostaje estetycznie usprawiedliwiony.

W tym charakterystycznym odwróceniu scena wraz z akcją pomyślana została jako wizja, a to, co istnieje, to właśnie chór, i z tą rzeczywistością jednoczy się widz, doświadczając stwarzania *wizji świata*. Tu i teraz Grek przeżywa dionizyjskość istnienia jako współcierpiący, współtworzący sceniczne przedstawienie. Jako natchniony satyr, widz dociera nawet do wizji obrazującej *stwarzanie* świata olimpijskiego, czuje, że boski porządek zależny jest od dionizyjskiego nurtu życia.

W sztuce ma zatem miejsce, wyrażając to w języku Schopenhauera, usuwanie zasłony Maji. Można więc powiedzieć, że w tragedii następuje usunięcie Apolla przy użyciu jego środków wyrazu, tak jak trzeba dotknąć kotary, jeśli chce się ją przesunąć. Sztuka grecka operuje pozorem jako pozorem, nie łudząc, że sama jest prawdziwa [PP, s. 212]. Można dzięki temu dostrzec, że świat bogów to też jedynie zjawisko, zwierciadło ustanowione przez ludzi z chęci zniesienia pierwotnego „dionizyjskiego” bólu życia.

Zwierciadło to zostało ustanowione na modłę Apolla z chęci złagodzenia pierwotnego cierpienia. Pozwala ono w kontemplacji piękna i porządku znieczulić się na prorocstwo Sylena, nie pozwala jednak stopić się z żywiołowym nurtem życia, którego istnienie nie domaga się usprawiedliwienia.

Uzasadnienia życia żąda człowiek dopiero pod wpływem wiary w Apollina, porządkującego żywiołowość pięknym pozorem. Pozór to złuda wszechogarniającej racjonalności skłaniająca do zadania pytania, które nurtowało Sokratesa – a co poza? To pytanie człowieka poszukującego śmierci, pełnego pesymistycznej wiedzy [PP, s. 188].

W tragedii natomiast ciągle aktualność straszliwego prorocstwa połączonego z apollińskim pięknem sprawia, że cierpienie przestaje być absurdalne, a ze spotkania dwóch bóstw wyrasta jedyny możliwy optymizm²⁹. Bierność sokratejskiego sposobu myślenia pokonana zostaje afirmacją działania. Naśladując heroicznego Prometeusza, Elektry lub Antygonę, Grek z autentyczną tytanicznością „trzyma w ręku” granice swojego istnienia, kształtuje je i nadaje sens tkwiącemu w nim potencjałowi. Życie tych mitycznych bohaterów przepelnione było przecież udręką i przecuciem własnej zagłady, jednak żaden z nich nie zgodziłby się, by podporządkować swój los odpowiedzi Sylena³⁰.

²⁹ M. Żelazny, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 23 - 24.

³⁰ Tamże, s. 24.

Odbiorcę tragedii przepelnia odwagą, cecha ginąca, dzięki której spogląda on na straszliwość przyrody z pogodą czującego zbyt wiele, pogodą przesytu. Widz stając się bezosobową częścią sztuki, czuje się „bogiem”, kroczy na granicy powstawania i giniecia, a artystyczna jedność oraz moc potężnej przyrody ujawnia mu się w rozkoszy przeczuwania Dionizosa. Jest to rozkosz iście ziemską, rozkosz człowieka tworzącego.

„Helleńczyka ocala sztuka, a przez sztukę ocala go Życie” [NT, s. 39].

2.4. Eurypides, Sokrates i śmierć tragedii

Wspaniałe, jednoczące odbiorcę z podłożem życia widowisko zostaje wkrótce zniszczone. Przestaje ono aktywnie wpływać na oglądających je Ateńczyków, a autentyzm przemawiający dotąd z dionizyjskiego podłoża widowiska zostaje podporządkowany rozumowemu, racjonalnemu światu.

Na poziomie artystycznym tragedię uśmiercił Eurypides, degradując przedstawienie do prostego naśladowania życia. Dionizos został przez niego sprowadzony do roli zwykłego naturalistycznego afektu, a zatem metafizyczną pociechę zastąpił efekt *deus ex machina*.

Jako myśliciel, lecz nie jako poeta, Eurypides dostrzegał tajemniczą głębię i nieskończoność tła tradycji Ajschylosowej. Nie mógł ich jednak pojąć. Podobnie jak Sokrates, Eurypides uważał rozum za właściwy korzeń wszelkiego tworzenia i zachwytu. To rozum właśnie „nakazywał” mu pytać i szukać osób, które myślą w podobny sposób [NT, s. 55-57]. Niszczyciel tragedii, w swojej racjonalnej indywidualności i osamotnieniu, znalazł wreszcie osobę, która również nie potrafiła odnieść się do tajemniczości greckiej tragedii, znalazł Sokratesa.

Eurypides wprowadzając na scenę wierną kopię rzeczywistości, uśmiercił to, co do tej pory stanowiło o wielkości doznań płynących z uczestniczenia w sztuce. Cierpienie i zmienność płynące z egzystencji przesłonił kłamstwem, dzięki któremu bohater codzienności w nagrodę za cnotliwe, zgodne z rozumem postępowanie, zostaje wyniesiony ponad to, co okrutne³¹. Człowiek życia codziennego został przeniesiony z widowni na scenę, na której do tej pory przedstawiane były jedynie wydarzenia wielkie

³¹ M. Żelazny, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 22.

i śmiało [NT, s. 53]. Teraz za sprawą Eurypidesa sztuka zaczęła ukazywać tylko męczące, wierne naśladowanie przyrody, łatwą do osądzenia w swym działaniu „mieszczańską mierność” [NT, s. 54].

Degradowana tragedia przekształciła się z dionizyjskiego medium życia w przeintelektualizowane przedstawienie, w którym głębia przed-racjonalnych doznań zastąpiona została racjonalnymi wyobrażeniami. Analityczny sposób myślenia zwyciężył nad instynktem, a na gruncie ontycznym stawanie-się bytu zostało zasłonięte przez *obraz* bytu statycznego³². Świat został zełgany, a następnie przedstawiony jako prosty i zrozumiały, choć *de facto* takim nie był.

Celem Eurypidesa było ostateczne usunięcie dionizyjskości i stworzenie nowej niedionizyjskiej sztuki, która nawiązywałaby do obyczaju i uporządkowanego świata [NT, s. 56]. Dążenie to można określić jako próbę wystąpienia z upojonego tłumu i chłodnego, niezaangażowanego spojrzenia na życie. Według Eurypidesa, „wszystko musi być rozumne, by było piękne”, zgodnie z tą zasadą układa on plan scenicznego przedstawienia: dialogi, charaktery i muzykę. Wraz z realizacją tego chłodnego scenariusza, rozpoczyna się niechybnie schlebianie gustom publiczności. Widzowie nie jednoczą się już ze stworzonym przez siebie wyobrażeniem Dionizosa, lecz oglądają sceniczną grę, tak jak współczesny, o zgrozo, widz ogląda ulubioną telenowelę.

Grecy zaczęli koncentrować się na prowadzonym na scenie (pusto)słownym dialogowaniu³³, które przysposabiało jedynie do marnego patosu, nie zaś do działania. Dionizyjska aktywność w obliczu cierpienia przekształcona została w czysto emocjonalną namiętność. Pojawił się prolog, dodatkowo wyjaśniający zubożony sens odgrywanego przedstawienia. Chór natomiast stał się czymś przypadkowym, a był przecież przyczyną i sercem tragedii w ogóle, której istota, czyli obrazowanie stanów dionizyjskich, zostaje teraz zniszczona.

Próba pozostawienia w sztuce jedynie apollińskiego mitu, pięknej zasłony złydy, odcięcie tragedii od dionizyjskich korzeni, ostatecznie sparaliżowała wszelką aktywność. Można nazwać ten moment końcem Helleńskiej twórczości i początkiem tworzenia-odtworzenia.

Należy zwrócić uwagę na podkreślane przez Nietzschego stwierdzenie: „Eurypides był [...] tylko maską: przemawiającym przezeń bóstwem był nie Dionizos ani też Apollo, lecz zgoła nowo narodzony demon, zwany Sokratesem” [NT, s. 57].

³² Por. H. Benisz, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 50.

³³ Por. tamże, s. 51.

Prawdziwe przeciwieństwo nieuchwytnego Dionizosa to osoba Sokratesa wyrażająca zupełnie odmienne „upojenie”, upojenie siłą rozumu. Dla tego Ateńczyka tragedia to w najlepszym razie udratyzowana epopeja, typowo apollińska dziedzina sztuki.

Nauczyciel Platona, wierząc w możliwość odnalezienia racjonalnego wytłumaczenia istoty wszelkich zjawisk, stanowi całkowite zaprzeczenie życiowej żywołowości. W imię logiki myślenia odsuwa od siebie niewytłumaczalność egzystencji. Ateńczyk popełnia podwójny błąd, pragnąc wprowadzić rozumność nie tylko w sferę sztuki, ale też tam, gdzie do tej pory panowało przedracjonalne życie, w sferę etyki.

Cnota jest wiedzą, grzech powstaje z niewiedzy, cnota oznacza szczęście – oto, powiada Nietzsche, śmierć tragedii [NT, s. 65]. Wiara w możliwość racjonalnego wytłumaczenia istoty wszelkich zjawisk, odnalezienia związku przyczynowego, który obejmowałby tajemnice ludzkiej egzystencji, sprawia, że tragedia staje się niepotrzebna. Dawne szlachetne rozwiązanie sprawiedliwości u Ajschylosa przekształcone zostaje w prosty, płynący z przypowieści morał.

Sokratejskie: „wiem, że nic nie wiem”, połączone z rozległością hipotetycznych obszarów wiedzy, jakie człowiek musiałby objąć myśleniem, powoduje życiową stagnację. Konsekwencją tego „rzekomo skromnego” stwierdzenia jest, jak twierdzi Nietzsche, idealizm obiektywny, czyli klasyczna metafizyka³⁴. Ucieczka przed prawdą Sylena, unicestwienie tragicznego mitu i zastąpienie go racjonalnym logosem sprawia, że w miejscu nieosiągalnych dla rozumu obszarów umieszczony zostanie transcendentny Absolut. To w nim intelektualni spadkobiercy Sokratesa upatrywać będą „prawdziwego”, ostatecznego wytłumaczenia sensu ludzkiego bytu. W imię Absolutu zanegowana zostanie wartość aktualnej egzystencji.

Nauczyciel Platona zanegował twórczo-afirmatywną siłę życia. Jego wyrodniejący instynkt, „daimonion Sokratesa” [NT, s. 62], ilekroć się zjawił, odradzał. Według Nietzschego, było to wyrazem ułomności, defektu, ponieważ u wszystkich produktywnych ludzi instynkt stanowi właśnie siłę „twórczo-potwierdzającą”. U nich to świadomość pełni rolę krytycznego namysłu i zachowuje się odradzająco [NT, s. 61-62].

Wyrodniejący instynkt pełnił u Sokratesa funkcję krytyka. Siłą, która popychała go do działania, była natomiast świadomość. Z drugiej strony, siłą będącej motorem

³⁴ Por. M. Żelazny, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 31.

jego działań brakowało zupełnie możliwości zwrócenia się przeciwko samej sobie [NT, s. 62], a krytycznie nastawiony instynkt działał jedynie przeciwko życiu, będąc symptomem dekadencji.

Grecki filozof nie dostrzegał, że prawdziwa sztuka spełnia się jedynie w obszarze, na którym nie panują żelazne prawa logiki i rozumowania. Uważał, iż poznanie oparte w swych założeniach na „sile myślenia” w jednoznaczny sposób odpowie na pytanie o sens świata, w którym żyjemy³⁵. Nie pojmował on istotnej prawdy znanej dotąd Grekom: „nie w *poznaniu*, w *tworzeniu* jest nasze zbawienie!”³⁶.

Kto samemu sobie rozkazywać nie potrafi, ten ulegać powinien
F. Nietzsche

3. Współczesność i upadek twórczości

3.1. Nietzsche i Cesarstwo Niemieckie

³⁵ Por. H. Benisz, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 60.

³⁶ Tamże, s. 60.

W 1886 roku, w Sils-Maria, pisząc o powstaniu *Narodzin tragedii*, Fryderyk Nietzsche stwierdził: „Cokolwiek było przyczyną tej godnej roztrząsania książki, musiało to jednak być zagadnienie najwyższego rzędu i uroku, nadto jeszcze zagadnienie głęboko osobiste” [NT, § 1]. I faktycznie, fascynacja Grecją, kusząca śmiałość przenikliwego spojrzenia, dawały filozofowi możliwość zmierzenia się z godną przeciwniczką – straszliwością egzystencji. Jednak w czasie, gdy autor *Ecce homo* pisał swoje dzieło, na niemiecko-francuskim froncie trwały zacięte walki. Echa bitwy pod Wörth i przebywanie pod murami Metz stanowiły dla niego niemały wstrząs, a skutki obrad w Wersalu wkrótce zaowocować miały wytworzeniem niesprzyjającej sytuacji społeczno-politycznej.

Lektura wydanych po *Narodzinach tragedii* dzieł Fryderyka Nietzschego dostarcza nam dostatecznie szczegółowych świadectw, by stwierdzić, że utworzona w 1871 roku przez Otto Bismarcka Rzesza Niemiecka nie była wymarzoną miejscem, w jakim wybitna jednostka mogłaby tworzyć swoje dzieła. „Na szczęście” nowe niemieckie państwo było także miejscem, w którym zdiagnozowane przez autora *Jutrzenki* przyczyny upadku greckiego światopoglądu przybierały nowe, aktualne formy. Już wkrótce możliwe stało się obserwowanie niemalże *in statu nascendi*: sokratyzmu moralności, syndromów *décadence* i pobłażania gustom przeciętnego obywatela.

Lata 1873-1880 to także czas wielkich przemian w życiu niemieckiego filozofa. Jego intelektualna więź z Ryszardem Wagnerem uległa powolnemu osłabieniu. Jako czwarte *Niewczesne rozważanie* Nietzsche opublikował jeszcze w 1876 roku esej zatytułowany *Ryszard Wagner w Bayreuth*, jednak po latach przyznał, że pismo to mówi tylko i wyłącznie o nim samym [EH, s. 47]. We wszystkich ustępach dotyczących psychologicznych rozstrzygnięć można zamiast nazwiska Wagner wstawić słowo Zaratustra [EH, s. 43]. Całkowite zerwanie przyjaźni, oznaczające dla Nietzschego ostateczne odcięcie się od wagneryzmu, miało miejsce, gdy wydane zostało *Ludzkie, arcyłudzkie*. Od tego momentu osoba niemieckiego kompozytora przedstawiana była w coraz gorszym świetle, jako skupiająca w sobie wszelkie przywary wykształconego Niemca: dekadencję, antysemityzm i moralność mieszczańską [PW, *Przypadek Wagnera. Problem muzykanta*, § 1-6].

Po opublikowaniu *Narodzin tragedii* ich autor skupił się na analizie wątków w niej przedstawionych. Tym razem jednak rozwijał je w odniesieniu do czasów współczesnych. Znaki upadku, schyłku kultury, znużenia i osłabienia instynktów

dostrzegał i rozpatrywał teraz w relacji do dziewiętnastowiecznego europejskiego społeczeństwa.

Prace z „okresu przejściowego”, powstałe we wczesnych latach istnienia Rzeszy Niemieckiej, przysparzają komentatorom wielu kłopotów interpretacyjnych. Okres przejściowy, sytuujący się pomiędzy romantyczną wizją filozofii rozwijaną pod wpływem Schopenhauera i Wagnera, a późną, dojrzałą filozofią lat osiemdziesiątych dziewiętnastego stulecia, obfitował w pomysły, które później stały się przedmiotami gwałtownej samokrytyki³⁷.

Lata siedemdziesiąte, pod koniec których wydane zostało *Ludzkie, arcyludzkie*, to czas bliskiej przyjaźni z Paulem Rée, autorem dzieła *O pochodzeniu uczuć moralnych*. Przyjaźń ta prawdopodobnie głęboko inspirowała obu filozofów, a tytuły książek obu myślicieli w wyraźny sposób nawiązywały do siebie³⁸. Rée był ateistą, co dla Nietzschego stanowić mogło przyjemną odmianę po okresie przywiązania do „bogobożnego Wagnera” [EH, s. 51]. Był także zwolennikiem psychologicznego badania natury człowieka oraz orędownikiem teorii Darwina. Wszystkie te cechy możemy zauważyć również, w większym lub mniejszym nasileniu, w pismach Nietzschego z „pozytywistycznego okresu” jego twórczości.

Istnieje jednak płaszczyzna ukazująca całościowy charakter myśli autora *Jutrzenki*. Okazuje się nią problematyka kultury, jej kryzysu i krytyki³⁹. Wizja twórczego greckiego światopoglądu, będąca osią *Narodzin tragedii*, stanowiła także „siłę napędową” okresu krytyki cywilizacji współczesnej.

Konstatacja społecznego upadku „nowoczesności”, zawarta w *Niewczesnych rozważaniach*, była źródłem licznych, opisanych w okresie późniejszym sposobów jego przezwyciężenia. „Flirt” Nietzschego z pozytywizmem nie ma zatem charakteru błędzenia. Stanowi on przede wszystkim wyraz gwałtownej chęci definitywnego rozprawienia się z idealizmem oraz silnego pragnienia zemsty za zawiedzione nadzieje pokładane wcześniej w Wagnerze⁴⁰. Autor *Niewczesnych rozważań* stopniowo rezygnował z metafizycznego dualizmu, którego można dopatrzeć się w jego wczesnych dziełach. Wszelkie próby demistyfikacji idealizmu wpisują się zatem w logikę transformacji i rozwoju nietzscheańskiej filozofii. Nietzsche ukazuje chorobę

³⁷ Por. P. Pieniążek, *Poznanie historyczne i sztuka życia w Ludzkim, arcyludzkim*, Posłowie [do:] [LA, s. 287].

³⁸ Por. R. J. Hollingdale, *Nietzsche*, Warszawa 2001, s. 108-109.

³⁹ Por. P. Pieniążek, *Poznanie...*, Posłowie [do:] [LA, s. 288].

⁴⁰ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, de Gruyter, t. 8, Berlin, New York, 1980, s. 543.

kultury i możliwości jej przewyciężenia z różnych perspektyw – od pozytywizmu, przez „wiedzę radosną”, samoprzesilenie nihilizmu, aż po wolę mocy i projekt nadczłowieka.

3.2. Tropy kryzysu nowoczesności

Nie sposób przejść do analizy kryzysu nowoczesności bez odwołania się do kluczowych, jak się wydaje, śladów jej przyczyn. Problem upadku, schyłkowości kultury trudno rozpatrywać w oderwaniu od jego powodów. Dodatkowa trudność tego zadania polega na tym, że Nietzsche wciąż ponawiał i radykalizował teoretyczne fundamenty projektu nowej kultury. Towarzyszyło temu ujawnianie kolejnych metafizycznych przeciwności i radykalizacja spojrzenia na problem nihilizmu i dekadencji. To zaostrzenie dociekań i pogłębianie diagnozy doprowadziło niemieckiego filozofa do tworzenia coraz bardziej radykalnych, a w konsekwencji często niespójnych projektów⁴¹.

Dokładne prześledzenie ewolucji typu *décadent* i pojęcia nihilizmu to zajęcie niezmiernie ciekawe, jednak w swojej złożoności zdecydowanie przekraczające założenia tej pracy. W mojej analizie, oprócz krótkiej informacji na temat wspomnianych pojęć, skoncentruję się, stosując technikę Nietzschego, na „szkłach powiększających”, które skupiają wspomniane czynniki.

Chrześcijanin, filister, współczesny *décadent* i charakterystyczne dla nich podejście do życia, posłużą mi (podobnie jak autorowi *Wiedzy radosnej*) do ukazania zgubnych tendencji dziewiętnastowiecznego wyczerpanego społeczeństwa. W ten sposób, przedstawiając ich zubożenie i reaktywny, nietwórczy charakter opiszę przyczyny kryzysu współczesnej⁴² kultury, a zarazem nawiążę do zasadniczych dla filozofii Nietzschego pojęć.

⁴¹ Por. P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Łódź 2006, s. 445.

⁴² Określenie „kultura współczesna” stosuję w odniesieniu do dziewiętnastowiecznego społeczeństwa opisywanego przez Fryderyka Nietzschego, jak i w odniesieniu do czasów przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku. Uzasadnienie tego uproszczenia znajduje się w czwartym rozdziale pracy.

3.2.1. Metafizyka, dekadencja i nihilizm – spirala upadku

Przed omówieniem bliższych przyczyn kryzysu nowoczesności trzeba poczynić kilka uwag na temat pojęć, za pomocą których autor *Wiedzy radosnej* stawia swoją diagnozę. Wokół tych pojęć skupiają się centralne punkty krytyki nietwórczego charakteru nowoczesności, służą one także budowie planów przezwyciężenia kryzysu kultury. Należałoby zatem w tym miejscu ustalić ich kolejność, stopień ważności i „logikę” występowania. Niestety (albo na szczęście) jednoznaczne i ostateczne usystematyzowanie kluczowych pojęć jest, jak się wydaje, niemożliwe. Pytanie o sposób odczytania pism Nietzschego pozostaje nadal otwarte. Brakuje niezawodnej metody pozwalającej na prześledzenie wzajemnych uwarunkowań terminów występujących w dziełach niemieckiego filozofa.

Wielu znawców tematu decyduje się na przyjęcie własnej optyki. Deleuze, Heidegger, Foucault, Szestow i polscy komentatorzy czynili i czynią zapewne wiele, by być „wiernymi interpretatorami”, jednak każdy z nich inaczej rozkłada akcenty swoich odczytań nietzscheańskiej filozofii. Każda z przyjętych optyk obarczona jest sporym ryzykiem, każda z nich to także „wspaniała intelektualna przygoda” podtrzymująca żywotność owej filozofii.

„[...] Lecz kto wzwyż jeno pnie się ścieżką własną, Ten też mój obraz wnosi w światłość jasną” [WR, s. 17]. Właśnie takie – twórcze – odczytanie pism Fryderyka Nietzschego jest najbardziej zgodne z jego myślą. To między innymi brak interpretacyjnego, wartościującego stylu przyczynia się ze wszech miar do powstania kryzysu nowoczesności. Ślepe przyjmowanie ustalonych przed wiekami norm deprecjonujących życiowy proces umożliwiło w czasach współczesnych triumf podłego życia i nikczemnych wartości.

Nawiązując do upadku współczesności, autor *Jutrzenki* przede wszystkim koncentruje się na krytyce europejskiej metafizyki. W tym miejscu napotykamy pierwszą trudność, o której należy wspomnieć – sam termin metafizyka jest wieloznaczny. Nietzsche mówi o nim w kilku ważnych kontekstach.

Zasadniczo określeniem „metafizyka” nazywa wszelkie dualistyczne ujęcie rzeczywistości, stanowisko przyjmujące, że poza światem, w którym żyjemy, istnieje

jeszcze „inny świat”⁴³. Gdyby ujęcie to ograniczało się tylko do powyższego stwierdzenia, prawdopodobnie nie niesłoby ze sobą tak wielu negatywnych skutków. Grecy opisywani w *Narodzinach tragedii* wierzyli w świat bogów, chaosu, w świat dionizyjski. Różnica pomiędzy Grekami a metafizykami Zachodu polegała na tym, że ci pierwsi aktywnie współtworzyli wizję dionizyjskości i jednocześnie nie negowali wartości własnego życia w świecie ziemskim.

Metafizycy Zachodu poszli niestety o krok dalej. Głównym problemem wywodzącym się z metafizyki post-sokratejskiej jest fakt, że „światem prawdziwym” uczyniła ona właśnie ów świat niedostępny zwykłemu człowiekowi. Metafizycy ustanowili w opozycji do „tego świata” „świat prawdziwy”, czyli świat będący „gwarantem” prawdy i sensu⁴⁴. Przyznanie „światu boskiemu” miana nośnika najwyższych wartości sprawiło, że świat, w którym żyjemy, utożsamiony został ze światem pozoru i kłamstwa. Nasz świat zaczął być osądzany ze względu na tak zwane „wartości wyższe”. W rzeczywistości insynuowały one, „iż ten świat jest niewiarogodny, oszukańczy, nieuczciwy, nieprawdziwy, nieistotny” [WM, § 295].

W kwestii tropienia deprecjonującej życie metafizyki Nietzsche idzie jeszcze krok dalej, znajdując jej przejawy w logice zakładającej tożsamość bytu i myślenia⁴⁵. Logika od czasów Arystotelesa rozwija się jako imperatyw nie w celu poznania, lecz w celu ustanowienia świata, który następnie uważać mamy za prawdziwy [WM, § 271]. Uznanie logiki za kryterium prawdziwości bytu, to wkroczenie na drogę do zaakceptowania realności wszelkich hipotez będących jej konsekwencją: substancji, przedmiotu, podmiotu, a tym samym tworzenie metafizyki [WM, § 271] podporządkowującej sobie żywioł życia.

Autor *Jutrzenki* dostrzega metafizykę tam, gdzie życie zostaje „rozdzielone”, rozerwane na dwie części – oskarżającą i oskarżaną, prawdziwą i pozorną. Rozdzielenie to ma miejsce w tradycji filozoficznej związanej z chrześcijaństwem, w poczuciu „wiary w naukę”, a także w dualizmie Kanta (którego Nietzsche nazywa podstępny chrześcijaninem) [ZB, s. 23]. Separacja ta sprawia, że niemożliwe jest afirmatywne podejście do umniejszonego życia. Dzielenie świata okazuje się podszeptem *décadence*.

Dekadencja to upadek greckiego światopoglądu, to utrata afirmatywnego charakteru życia. Pierwszym przedstawicielem upadku w pismach Fryderyka

⁴³ S. Gromadzki, *Jak czytać i rozumieć Nietzschego? Prolegomena filozoficzne*, „Nowa Krytyka” nr 15, 2003, s. 84.

⁴⁴ Por. tamże s. 84.

⁴⁵ Por. tamże, s. 85.

Nietzschego był Sokrates. Jego wystąpienie z „pochodu życia” i próba oceny „z zewnątrz” zapoczątkowały trwający do dnia dzisiejszego upadek dawnej, wspaniałej kultury [WM, § 232]. Sokrates zapowiadał nadejście prymatu rozumności, praktycznego i teoretycznego utilitaryzmu, czasów, kiedy pod prymatem moralnego tłumaczenia życia zaniknie w nim siła tworzenia wartości.

Moralność, zwyrodniały instynkt skłaniający się ku negacji, tchórzostwo i ucieczka przed rzeczywistością to przejawy instynktu *décadence* [EH, s. 41-42]. Chorobliwość, bezpłodność, pesymizm – to jego następstwa [WM, § 72]. Logiką tego chorobliwego stanu jest nihilizm [WM, § 74] – trzecie ważne pojęcie, potrzebne do opisanego nietwórczego stanu współczesności. Podczas gdy dekadencja oznacza swoisty stan upadku, nihilizm wskazuje na pustkę, która po nim następuje⁴⁶. Stan nihilizmu to zwycięstwo negacji nad afirmacją, to triumf „nie” nad „tak”, przewaga reakcji nad akcją, stan pustki.

Można zauważyć, że trzy pojęcia używane do diagnozy kryzysu nowoczesności spletają się ze sobą. Nihilizm wskazuje na metafizyczny sposób (od)wartościowania rzeczywistości⁴⁷. By w najprostszej formie powiedzieć co znaczy nihilizm, najlepiej zacytować samego autora *Wiedzy radosnej*: „to, że najwyższe wartości tracą wartość” [WM, § 2], zaczynają przeczyć życiu. Dewaluacja wartości jest zatem logiką dekadentyzmu, którego następstwem są kwestie społeczne [WM, § 74], czyli upadek i degeneracja samej kultury.

Patologia polega na tym, iż fakty wskazujące na zmienność naszego życia, to, że „płynie” ono, uznajemy za chorobę, którą staramy się uleczyć za pomocą jakiejś leżącej u podstaw życia prawdy⁴⁸. Nihilizm to pustka stawiająca pytanie: „po co?”, dla którego znaleziono odpowiedź w postaci wyznaczenia zewnętrznego celu⁴⁹. Metafizyczne fantazje dotyczące celu życia, dążenie do „prawdy w zaświatach” lub poddańczy stosunek do moralności, wyrażające się w religii lub posokratejskiej metafizyce to wyrazy dekadencji.

Trzy czynniki, niczym nieświęta trójca, wzajemnie wspierają się, przeplatają i implikują, pogłębiając tym samym kryzys, w jaki popadła współczesna kultura.

⁴⁶ M. Żelazny, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 163-164.

⁴⁷ Por. tamże, s. 164.

⁴⁸ K. Michalski, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, s. 9.

⁴⁹ Por. W. Müller-Lauter, *Fryderyk Nietzsche: logika nihilizmu*, przeł. S. Gromadzki, „Nowa Krytyka” nr 15, 2004. s. 302.

3.3. Stany nieartystyczne

Do opisu społeczno-artystycznego kryzysu, w jakim znajduje się nowoczesność, najlepiej posłużą przykłady postaw ludzkich, które przeczą nietzscheańskim afirmatywnym podstawom człowieczeństwa. Opisane poniżej postawy sprzeciwiają się bowiem rozumieniu życia jako sztuki, a tym samym pozbawione są możliwości wykroczenia poza nihilizm.

Postawy nieartystyczne i skupiające się w nich objawy kryzysu to: chrześcijanin-asceta (wola nicości, zubożenie ciała, strach słabych przed zmysłami); współczesny, wykształcony na miarę czasów filister (wola obiektywności prowadząca do relatywizmu, mieszczańska moralność); i współczesny artysta-*décadent* (neuroza, przedelikacenie w doznawaniu, okrucieństwo w działaniu, niemoc, depresja) [por. WM, §. 355].

Te trzy postawy sprzeciwiają się afirmatywnej koncepcji twórczości. Ich funkcjonowanie polega na reakcji – reagowaniu na bodźce. Postawa taka wskazuje z kolei na zaprzeczanie wartościotwórczych możliwości człowieka. Znamienne dla tych postaw działanie koncentruje się na odbieraniu narzuconych norm czy celów i reagowaniu na nie w sposób bierny lub aktywny, lecz zawsze destruktywny. Siła negacji, z jaką działają, może w rozdzielonym na dwie części świecie kierować się „do wewnątrz”, niszcząc jednostkę, lub „na zewnątrz”, niszcząc i deprecjonując innych ludzi.

3.3.1. Chrześcijanin, asceta

Autor *Antychrysta* nie jest, moim zdaniem, zagorzałym przeciwnikiem religii jako takiej. Dionizos to przecież Bóg, lecz taki, którego atrybutem są lekkie stopy. „Wierzyłbym tylko w Boga, który by tańczyć potrafił” [WM, § 480] – powiada. Nietzsche odróżnia jednocześnie osobę Chrystusa od postawy religijnej, jaka wykształciła się po jego śmierci.

Przykładem nietwórczego, prowadzącego do kryzysu nowoczesności, stylu życia jest postawa chrześcijanina. U podłoża powstania i upowszechnienia się tej formy religijności autor *Ecce homo* dostrzega niszczącą siłę negacji. Moralność chrześcijańsko-żydowska wytworzona została w oparciu o *ressentiment*. Ukonstytuowała się ona na wypowiedzeniu „Nie” greckiej szlachetności i wszystkiemu, co reprezentuje wstępujący ruch życia: mocy i afirmacji siebie [A, § 24].

Działanie współczesnego niewolnika wiary polega na negacji. Tworzenie nie jest dla niego siłą afirmacji, lecz opiera się zawsze na opozycji do czegoś – świata realnego lub innej grupy społecznej. Aktywowane jest ono jedynie pod wpływem bodźców – jako reakcja. Wola poddająca się resentymentowi nie jest nigdy autonomiczna. Zasadniczą reakcją, jaką kieruje się chora wola, stanowi zemsta przybierająca niekiedy postać litości [J, § 138].

Kościół, któremu patronuje św. Paweł, widział swoją korzyść w tym, by wszelką ludzkość uczynić chorą [J, § 24 i § 49], lecz jednocześnie utrzymywać ją przy życiu w stanie wyczerpania. Ideał ascetyczny jest zatem fortelem służącym do zachowania „niewolnika” przy życiu i jednoczesnego ograniczenia do minimum jego sił witalnych.

Chrześcijaństwo zaszczepiło w ludziach instynkt słabości i uświęciło powolne, niedopuszczalne w czasach greckich uśmiercanie się. Przewrotnie, zakazując samobójstwa, uczyniło jednak jego pragnienie u męczenników oraz wolę „powolnego zaniku” u ascetów siłą napędową swojego funkcjonowania [WR, s. 113-114].

Człowiek fanatycznie wierzący uznaje zupełnie inny rodzaj istnienia, które pozostaje w sprzeczności z życiem, przyrodą i światem. Nadaje on swojemu życiu wartość tylko wówczas, gdy zwraca się ono przeciw sobie [GM, s. 91]. Kierowany *ressentiment* instynkt ascetyczny pragnie odnieść skutek tego działania pewną korzyść – stać się panem nie czegoś w życiu, lecz samego życia. W osobie ascety następuje paradoksalne rozdzielenie, rozkoszuje się on w cierpieniu samym sobą i triumfuje w miarę jak ubywa mu fizjologicznej zdolności życiowej [GM, s. 92]. Asceta ucieleśnia życzenie, by być kimś innym. Wyraża on zatem swoje zwyrodniałe „tak” dla pewnego sposobu istnienia, ale ta deklaracja poprzedzona jest wypowiedzeniem zasadniczego „nie” właściwemu życiu. Rani się, by potem rana sama zmusiła go do życia [GM, s. 94].

„Wyczerpany” niezdolny jest zupełnie do afirmacji swojego cierpienia, stanowi całkowite przeciwieństwo Dionizosa. To tragiczny aspekt cierpienia gwarantował Grekowi kontakt z samym sobą. Afirmacja przyczyniała się do wzrostu woli życia,

pogłębiała proces samopoznania. W wyniku upadku jej miejsce zajęło oparte na resentymencie, oczekujące rewanżu współczucie [J, § 138].

Ideał ascety nie likwiduje żądy panowania. Człowiek nią ogarnięty posiada nadal silną potrzebę używania swojej władzy. Z powodu własnej słabości wpada on na pomysł tyranizowania swojej istoty. Pogardza ciałem i ściąga na siebie pogardę innych. Nietzsche demaskuje próżność takiego postępowania, pokazując, że asceta niszczy siebie, doznaje przy tym prawdziwej rozkoszy. Odkrywa w nim fałsz, obnażając rozdarcie poniżającej siebie osoby, która deprecjonując swoją „część diabelską”, część siebie uważa za boską [LA, § 137. Asceta nie posiadający zdolności afirmacji, skupia działanie na zemście wobec „złej części” swojej osoby. Zasadniczym oszustwem takiej osobowości jest uznanie, że umartwianie ascety świadczy o jego wypływającej z siły cnocie. „U Łukasza 18, 14 poprawnie. – Kto się sam poniża, chce być wywyższony”⁵⁰.

Nietzsche nazywa ludzi wdziwiających zgrzebne szaty – pośmiertnymi, wskazując na ich wolę życia „po śmierci” [WR, s. 210]. Tam bowiem upatrują oni szansy na lepsze życie, do którego tutaj nie są zdolni, oczekując nagrody. Odkrycie działania motywowanego myślą o czymś lepszym dla nich samych demaskuje zatem ich rzekomą świętość.

Asceta pragnie „przypodobać się” Bogu, być „zbyt dobrym” dla tego świata. Daje tym samym świadectwo ogarniającego go *horror vacui*, formy obłędu desperacko poszukującego celu [GM, s. 75].

Lęk o „życie przyszłe” powoduje u chrześcijanina „paraliż” w tym życiu, które właśnie trwa. Obawia się on o następstwa nadprzyrodzone, wszystko, co ziemskie, traktuje jako niegodne czynu. Ze strachu przed występkiem przeciwko Bogu powstrzymuje się od czynów wielkich. Cóż znaczą ideały ascetyczne, jeżeli chodzi o sztukę, pyta Nietzsche. Nic, brakuje im sił, by niezależnie stać na świecie lub przeciwko niemu, dlatego stworzone przez nie wartości nie zasługują nawet na współodczuwanie [GM, s. 79].

Szerokie masy kierując się instynktem słabości, by nie popaść w fatalizm i móc sprawnie maskować swoje wyczerpanie, domagały się oparcia. Niestety, źródłowe doświadczenie wiary zanikło, pozostawiając po sobie jedynie zaszczepioną żądzę metafizycznej pewności, której słaby duch nie potrafił już sobie zapewnić. I tu, niczym narkotyk, jedynym „ratunkiem” dla chorowitej woli okazała się ponownie religia.

⁵⁰ LA, § 87; por. Łk 18,14: „Kto się poniża, będzie wywyższony”.

Dawała ona niezliczonym tłumom cel istnienia i punkt oparcia w postaci imperatywu „powinieneś” [WR, s. 188-189].

Chrześcijaństwo, w stopniu porównywalnym z innymi zorganizowanymi ruchami społecznymi, pragnie narzucić człowiekowi własną wizję dziejów, optykę historyczną. W równym stopniu jak socjalistyczna państwowość obawia się ono rozwoju ducha, a tym samym pragnie ograniczać indywidualny wkład w proces tworzenia sensu w świecie⁵¹. Uwznioślając ascezę, pogardę dla ciała i przymus absolutnego podporządkowania się dogmatom wiary, religia deprawuje ludzką egzystencję.

Ressentiment tłumy domaga się zemsty pod nazwą sprawiedliwości [GM, s. 53]. Chorowici i słabi, a nie źli, są wielkim zagrożeniem dla ludzi. To oni, wyrażając nieufność do człowieka i do siebie samych, podkopują fundamenty życia i zatrują ją. Pragnienie zemsty na wszystkim, co silne, „tka nieustannie sieć najzłośliwszego spisku – [...] cierpiących przeciw [...] zwycięskim” [GM, s. 95]. Własne poczucie słabości i brak sił, by je przewyciężyć, zamienia się w nienawiść do wszystkiego, co zdrowe i indywidualne.

Ujawniając ten mechanizm, Nietzsche dostrzega posłannictwo dziejowe ascetykapłana – panowanie nad cierpiącymi. Postawa panującego również pozostaje daleka od szlachetności. Podaje się on za lekarza, który koi cierpienie, jednak za każdym razem gdy uśmierza ból, zatrąwa jednocześnie ranę.

Cierpiący doświadcza bólu, „ktoś musi być winny temu, że cierpię” – powiada. „Słusznie” – odpowiada kapłan – „ty sam jesteś winny swojemu cierpieniu”. Pojęcie grzechu i winy, mistrzowska sztuczka kapłana sprawia, że człowiek zaczyna cierpieć na samego siebie. Niczym zwierzę zamknięte w klatce, postrzega on stan choroby jako karę za swoje winy. Jedyna różnica polega na tym, że człowiek sam dla siebie staje się klatką. Czyni siebie więzieniem, w którym z własnej woli przebywa.

Religia wpoila ludziom przekonanie – „Bóg jest ci łaskaw, tylko jeśli żałujesz” [WR, s. 115]. Stwierdzenie to było dla Greka godnym śmiechu przesądem niewolnika. Pełen poczucia mocy Helleńczyk wiedziałby, że jedyną szkodą, jaką może ponieść, jest utrata godności i szacunku. „To moje życie, ja je tworzę” – odrzekłby, gdyż w jego przekonaniu, komu bogowie udzielili swej łaski, udzielili też beztraski o następstwa grzechu.

⁵¹ Por. M. Kopij, *Przed nadejściem „wielkiego południa”*, Posłowie [do:] [J, s. 267].

W pewnym momencie chrześcijanin-asceta zaczął wręcz pragnąć winy. Chciał jej, ponieważ miał nadzieję, iż Bóg przychylniej spojrzy na ludzi obwiniających się [J, § 74]. Zaczął przypominać biednego rzymskiego niewolnika, w którym zduszone zostało poczucie własnej racji oraz świadomość słuszności postępowania. „Świat i grzech stały się jednością” [J, § 71], pisze Nietzsche, już nie jedynie w teoretycznych metafizycznych założeniach, lecz w codziennej praktyce ludzi.

Gdy człowiek doszedł do przekonania, że musi podporządkowywać się rozkazom, stał się wierzącym. Niezliczone tłumy słabych i niepewnych, jak zahipnotyzowane, kierowane były przykazaniem: „powinieneś”, w stronę dającą im poczucie siły. Do dziś jednoczą oni swoją słabość w fanatycznej wierze – jedynym sposobie na to, by ci niepewni czuli się silniejsi w grupie [WR, s. 189]. Nietzsche porównuje kierujących się *resseintiment* do jucznego zwierza. Ich moralność mówi „nie” wszystkiemu, co inne, co „poza nimi”. Jedynym czynem, do jakiego są zdolni, jest właśnie niesienie pierwotnego „nie” [GM, s. 24-25].

Kapłan może przystąpić wtedy do realizacji ostatecznego celu – panowania. Pod postacią religii lub państwowości, lub „wiary w historię”, niszczy indywidualność i twórczość jako niebezpieczne dla władzy zagrożenia.

Widoczne w czasach nowoczesnych upodobnienie artysty do wyczerpanego ascety autor *Jutrzenki* nazywa największym zepsuciem, oznaką opadającego życia. Wiara w „pozaświatowe”, chrześcijańskie ideały odpowiada współcześnie ślepej wierze w wartość nauki. Asceza i nauka stoją bowiem na tym samym gruncie przeceniania prawdy.

3.3.2. Państwowość, filister

Nie przejmując się zbyt opinia publiczną, w jednym z pierwszych zdań *Niewczesnych rozważań* Fryderyk Nietzsche przestrzega: „Wielkie zwycięstwo jest wielkim niebezpieczeństwem” [NR, s. 7]. Dlaczego określa swoją książkę mianem „niewczesnej”? Cóż oznacza to wypowiedziane „nie w czas” ostrzeżenie? I czy nadejdzie kiedyś „lepszy czas”?

Wielkie zwycięstwo oznacza nie tylko wojenną wygraną wojsk niemieckich, lecz przede wszystkim rodzącą się dominację państwowości nad kulturą. Wielkie zwycięstwo to kłamstwo o wyższości kultury narodu, który wygrywa wojnę. Wielkie zwycięstwo to ostatecznie zagrożenie pociągające za sobą wizje mających nadzieję systemów totalitarnych.

Książka niewczesna, ponieważ ryzykowna. Ponieważ pisana była w czasie powstawania i panowania krytykowanego przez Nietzschego modelu „wykształconości” niemieckiej. I wreszcie, czy mogłaby być na czasie? Nie. Jeżeli diagnozowane zagrożenia rozwijałyby się dalej w niezmienionej formie, czas taki nigdy by nie nadszedł. Inna kwestia to ta, czy kultura faktycznie nie przybrała kształtu, przed jakim przestrzegał niemiecki filozof. Tak czy inaczej, zdobył się on na odwagę, by postawić diagnozę, alarmować przed nadchodzącym zagrożeniem. Właśnie takiego, odważnego i śmiałego postępowania wymagał i od nas – swoich czytelników.

Opisując stan kultury ówczesnych Niemiec, autor *Ecce homo* używał terminów „pstrokacizna” i „nieświadomy zlepek”, wskazywał tym samym na pomieszanie stylów i brak jednolitości. Typowym przedstawicielem chaotycznego pomieszania naukowości i fałszywej moralności oraz zaniku indywidualnego charakteru człowieka był dla niego ówczesny przedstawiciel wykształconego mieszczaństwa – filister.

Krytykując filisterstwo, Nietzsche sprzeciwiał się dominującemu, obiektywno-naukowemu modelowi postrzegania świata, który, podobnie jak krytykowany wcześniej model racjonalistyczno-metafizyczny, krępował twórczy charakter człowieka⁵².

Filistrowi brakuje smaku, jest on przekonany, że jego wykształcenie daje mu możliwość reprezentowania prawdziwej kultury niemieckiej. Z powodu panującego w Rzeszy uniwersalizmu wszędzie odczuwa on piętno siebie samego, czyli efekt działania podobnych jemu, wykształconych „elit”. To jednak nie pozwala nazwać doprowadzonych do władzy filistrów reprezentantami kultury, gdyż takowej, najprościej mówiąc, nie ma [NR, s. 11].

Wykształcony na miarę czasów Niemiec, kierowany swoją „edukacją”, odciska piętno na wszystkim, czego nie zna, a co wydaje mu się wrogiem i przeciwnym. Zaprzecza, odpiera, nie patrzy – jest istotą negatywną i wrogą. Nie pragnie już szukać, odnajdywać własnej drogi. „Uszyte na miarę czasów”, ciasne wykształcenie pod kuratelą państwa zastąpiło w nim popęd tworzącego artysty [NR, s. 12-13]. Filister zamknięty w ciasnej

⁵² Por. P. Pieniążek, *Suwerenność...*, dz. cyt., s. 444.

celi swojego umysłu pielęgnuje tam swoją codzienność, odrzucając wezwanie do dalszego aktywnego szukania.

Państwo filistrów to państwo słabych i przez swoją słabość wyniesionych. Zasady i normy ustanawiane w takiej społeczności nieuchronnie ulegają degeneracji. Jednostkom brakuje chęci przekroczenia samych siebie, wszyscy „wykształceni są równi” – należy zatem równać do najniższego. Gdy wyczerpaniu uległy już widoki na „życie niebieskie”, miarą obiektywizmu i nośnika wartości zostają nauka, historia i filozofia państwowa, połączone z pozostałością po religii – chrześcijańską moralnością.

Kultura filisterska utwierdza się w przekonaniu, iż jest czymś autentycznym. Wszędzie, niczym w zwierciadle, odnajduje swoje piętno, co umacnia jej przekonanie o jej jedyności. Popada przez to w bierność, zaczyna powtarzać swoje własne błędy, które z czasem zaczyna uważać za świadectwa nieomyślności.

Nietzsche dostrzega przyczynę tego kryzysu w tak zwanej hipertrofii zmysłu historycznego. Historia może służyć życiu tylko wówczas, gdy człowiek posiada siłę, aby „trawić” płynące z niej przesłania. Traktowana dosłownie, jako nośnik wartości lub celowy proces dziejów, powoduje degenerację człowieka, narodu i kultury [NR, s. 66].

Autor *Wiedzy radosnej* krytykuje przede wszystkim dwa sposoby spojrzenia historycznego – monumentalny i antykwarski. Podejście „monumentalne” polega na nieustannym nawiązywaniu do wybitnych postaci i wielkich czynów. Ma ono pokrzepiać naród i przeciwdziałać rezygnacji, w praktyce jednak powoduje wzrost nacjonalistycznego fanatyzmu i zanik indywidualności [NR, s. 72-74]. Historia traktowana jako zbiór „efektów samych w sobie” przyczynia się do upadku twórczości. „Patrzcie, wielkość już istnieje!” [NR, s. 75] – woła fanatyk, u którego nawyk bezmyślnego odtwarzania zastąpił mitologiczną siłę przetwarzania.

Antykwariusz traktuje historię z pietyzmem. Zbutwiałe i zestarzałe wartości ceni tak bardzo, że nie widzi przemijającego jednostkowego życia. Jako czciciel przeszłości z mumifikowanej podkopuje teraźniejszość. Historia antykwarska nie ożywia, nie prowokuje do działania [NR, s. 77]. Pielęgnujący przeszłość nie zauważa nawet, że to on zaczyna być przez nią posiadany.

Nowoczesne żądanie, by historia była nauką, powoduje rozdarcie człowieka na dwie części. Całe wykształcenie historyczne jest w swej istocie czysto „wewnętrzne” [NR, s. 80-81]. Nie koresponduje z nim żadna zewnętrzność. Wiedza wewnętrzna nie odpowiada na żywe pytania pochodzące spoza niej. Człowiek staje się chodzącą encyklopedią, której trudno stworzyć interpretację tego, co przynosi życie.

Filister ucieka zatem od zewnętrżności. Zaczyna być coraz bardziej względem niej opieszwały i zobojętniały. Nie potrafi uporać się z napierającą rzeczywistością, próbuje zatem jak najszybciej odsunąć ją od siebie. Proces ten owocuje wykształceniem tak zwanej „słabej osobowości” [NR, s. 81], która dodatkowo pogłębia rozdarcie powstałe w człowieku.

Opisywany przez Nietzschego rozdarty Niemiec nie potrafi już działać na zewnątrz. Rozdarcie spowodowało wycofanie do wnętrza. Jedyne, co „nadal żyje” w zewnętrżnym świecie filistra, to wszechobecny fanatyczny konwenans. Ten zaś sprzeciwia się wszystkiemu, co innowacyjne, twórcze i zagrażające ustalonemu systemowi wartości.

Nieposkramiany zmysł historyczny niszczy przyszłość. Zabiera bowiem iluzję, bezwarunkową wiarę w słuszność działania. Niszczy tym samym atmosferę, w której to, co żywe, mogłoby się rozwijać [NR, s. 96]. Panowanie historii sprzeciwia się zatem posługującej się iluzją sztuce.

Zewnętrżność, świat tworzony przez filistrów, przyjmuje pozbawioną iluzji postać – postać pragmatyzmu. Wszystko, co piękne, niepożyteczne, nazbyt zmienne, zaczyna być z tej rzeczywistości usuwane. Nic nie może zdumiewać i zaskakiwać, wstręt budzi wszystko, co subtelniejsze lub stawiające kłopotliwe pytania. W pragmatycznym państwie wzrasta odraza do świata wypieranego teraz przez „rynek pracy”, „fabrykę” i „zużytkowanie”. Praktyczność i nauka stają się celem, zastępują one (analogiczne) – życie wieczne i Boga.

Świat stawania się i życie pozostają w nowoczesnym społeczeństwie w równym stopniu odwartościowane. „Żyjemy jeszcze w średniowieczu” [NR, s. 102] – pisze Nietzsche, krytykując nowy sposób dewaluacji rzeczywistości. Niemiecki heglizm zastępuje scholastyczną filozofię chrześcijańską. Bóg pozostaje, przybiera jedynie nazwę dziejowości. Człowiek musi wyrażać podziw dla „potęgi historii”, tak samo jak wcześniej musiał ukorzyć się przed majestatem Wszchemogącego. Dzieci boga stają się dziećmi historii, lecz i jedne, i drugie nie mogą działać wbrew ojcu.

Filister, podobnie jak asceta, kieruje się własnym interesem, zdolnością zarobkowania. Egoistyczne państwo szerzy wśród obywateli jedyny słuszny model kultury i styl wykształcenia. Człowiek połknąwszy haczyk wierzy, że istnieje naturalny związek między posiadaniem i inteligencją, między bogactwem i kulturą. Schematyzuje więc swoje ambicje, zarabia, organizuje swoje życie pod egidą państwowości,

powielając tym samym podstępny schemat. Filister i asceta podporządkowani są przewrotnej władzy utrzymującej ich w stanie „bezpiecznego zmęczenia”.

Współczesny Niemiec jest w istocie „bezpłodny”. Twórczy charakter zastąpiła u niego chęć zarabiania, zapełnienia żołądka i wykształcenia. Wszystko sprzeciwiające się celom państwowym obłożone zostaje klątwą. „Cele wyższe”, nie potrafiące stanąć w równym szeregu, uważane są za wroga. Państwo pod płaszczykiem kultury stwarza ludziom motywację, którą spożytkowuje następnie na własne potrzeby. Ludzie pozbywając się dźwiganego ciężaru wartości wyższych, zaczynają uginać się pod naciskiem ustanowionych wartości ludzkich⁵³.

3.3.3 Negacja, artysta-*décadent*

Ideał demokracji, pomieszanie stylów i próba ugruntowania wartości w naukach historycznych sprawiają, że odstający od przyjętego modelu człowieka indywidualności czasów nowoczesnych zaczynają pogrążyć się w podkopującym życie relatywizmie. Sztuka prawdziwa wyrodnieje, zaczyna być sublimacją słabości, wyjałowienia i „zblazowania” [WC, s. 47].

Artysta upadły nie potrafi już stworzyć i afirmować wartości, które nadałyby sens jego istnieniu. Pragmatyczny świat jawi się mu jako wrogi i okrutny, pęknięcie na linii człowiek – świat poszerza się. *Décadent* interioryzuje wrogie nastawienie wobec świata, pozostając jednocześnie nadwrażliwym na bodźce otrzymywane „z zewnątrz”.

Znużenie powodowane wyjaławiającą myślą o monotonii pragmatycznego życia wyrażane jest w „nadmiernym podrażnieniu sił nerwowych”, w przeduchowieniu zmierzającym do samozatrącenia. Człowiek nowoczesny cierpi z powodu nadmiernej ilości wrażeń, staje się neurotykiem⁵⁴. Reakcją obronną neurotyka jest chęć odizolowania, wyobcowania, znieczulenia zmysłów.

Kultura czasów pragmatycznych przekształca się w kulturę, której zadaniem stają się wypoczynek i powszechna rozrywka. Przybiera ona kształt kultury masowej, w brutalny sposób pobudzającej znużone zmysły przeciętnego obywatela.

⁵³ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 2000, s. 35.

⁵⁴ Por. P. Pieniążek, *Poznanie...*, Posłowie [do:] [LA, s. 297-298].

Pragmatyzm nie dostarcza bodźców prowokujących chęci wspinania się ku artyzmowi. Jednostajność wytwarza w rozpaczliwie znużonej duszy reakcję w postaci pragnienia „pełnej zmian bezczynności” [WR, s. 217]. Życie artystów zaczyna wyrażać smutek i cierpienie przerywane jedynie nagłymi przyływami zapału. Niczym nietscheańska kobieta, twórca przepelnięty jest złością wobec wszystkich męskich duchów. Pozostaje jednak bierny i znużony, nie potrafi podjąć decyzji, zasłaniając się przy tym maską „obiektywizmu” [ZB, *Wędrowki nie na czasie*, § 3].

Warunkiem wstępnym dla artysty upadłego jest upojenie, którego istotą jest poczucie wzmożenia sił. To złudne poczucie przyczynia się do wyczerpywania, wyjałowienia tematów, o których ten prawi [ZB, *Wędrowki nie na czasie*, § 8, § 9]. Prowadzi to – podobnie jak w przypadku ascety – do zanegowania wartości życia. Nicość woli zwycięża wolę nicości, *décadent* zwraca się przeciwko siłom reaktywnym. Pragnie zniszczyć siebie, zniszczyć aktywnie. Pragnienie to jest jednak nadzieją na zaistnienie *człowieka, chcącego zniknąć* – pierwszego, który dopełniając nihilizm, da szansę na jego pokonanie⁵⁵.

*Nowe tworzyć wartości – tego i lew nie dokona; lecz stworzyć
sobie wolność nowego tworzenia – temu lwia potęga podola.*

F. Nietzsche

4. Odrodzenie wartości- i sensotwórczej aktywności

4.1. Fryderyk Nietzsche – myśl i praktyka

⁵⁵ Por. G. Geleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 185-186.

Czy w autentycznej działalności filozoficznej możliwe jest oddzielenie teorii od praktyki? Światopogląd, zachowanie, twórczość, dzieło – czy pojęcia te powinny się uzupełniać? Nietzscheańską odpowiedź na oba z postawionych pytań może stanowić stwierdzenie: „Wytworem filozofa jest jego życie” [PP, s. 218].

Myśl oderwana od praktyki, filozofia będąca jedynie teoretycznym rozpatrywaniem ładu – kosmosu, była dla Fryderyka Nietzschego sztuczką, retoryczną ucieczką przed niemożliwym do usunięcia chaosem. Wykonywanie obowiązków profesora na Uniwersytecie w Bazylei prawdopodobnie stanowiło dla niego źródło wielu kontrastujących ze sobą refleksji. Z jednej strony, czuł się użyteczny i potrzebny, a obowiązki związane z pracą pozwalały mu odpocząć od „myślenia i pisania”⁵⁶. Z drugiej jednak, bezwzględna szczerłość wobec siebie i czytelników nakazywała mu krytycznie odnosić się do nauczania filozofii pod państwową kuratelą.

Perspektywa „świadczenia usług filozoficznych”, bycia ocenianym, zaliczanym do grona „złych” lub „dobrych” uczelnianych filozofów, przebywania w określonym miejscu i nauczania o określonej godzinie, wśród ustalonego, nieznanego audytorium, budziła w autorze *Wiedzy radosnej* odruch sprzeciwu [NR, s. 176-177]. W roku 1874 zanotował: „Jedyną krytyką filozofii, jaka jest możliwa i czegoś dowodzi, to jest próbowania, czy można wedle niej żyć, nie uczono na uniwersytetach nigdy: tylko zawsze krytyki słów o słowach.” [NR, s. 178]. „Pisz krwią, a dowiesz się, że krew jest duchem” [Z, s. 42]. Autentyzm dzieła i aktywna, interpretująca lektura są bowiem tym, czego wymaga Zaratustra.

Drugiego maja 1879 roku Nietzsche poprosił o ostateczne zwolnienie go z obowiązków akademickich. Czternastego czerwca tegoż roku, mając 35 lat, przeszedł na emeryturę otrzymując stałe uposażenie równe trzem czwartym pensji profesorskiej⁵⁷. Uwolnienie od obowiązków nie oznaczało dla niego bezczynności. Wręcz przeciwnie, dopiero od tamtej pory mógł poświęcić się wyczerpanej, niemal tytanicznej, samodzielnej działalności. Praca w społeczeństwie współczesnym była dla niego czymś radykalnie oddzielnym od potrzeby samorealizacji. Funkcjonowanie poza „użytkowością” wprowadzaną przez nowoczesność dało mu możliwość rozporządzania swoim własnym czasem i godnością⁵⁸.

Nietzsche – samotnik i wędrowiec – nie osiedlił się nigdzie na stałe. Sils-Maria, Genua, Nicea, Wenecja, Turyn, Zurych – podróże i ciągła zmiana miejsc zamieszkania

⁵⁶ List do Malwidy von Meysenbug, cyt. za: R. J. Hollingdale, *Nietzsche*, dz. cyt. s. 131.

⁵⁷ R. J. Hollingdale, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 132.

⁵⁸ Por. K. Matuszewski, *Fanatyk życia*, Posłowie [do:] [WR, s. 259-260].

w poszukiwaniu idealnego klimatu, samotności i spokoju, stały się udręką z wyboru, jedną z przeciwności losu, którą kochał. W swych dziełach i życiu stale poszukiwał stanowiska będącego „na zewnątrz” tego, co warte uwagi i analizy. Porównywał siebie do wędrowca, opuszczającego miasto, by wiedzieć, jak wysokie są jego wieże. Jego zdaniem, zbadanie moralności wymagało podobnego znalezienia się poza jej obrębem, wyzwolenia od wszelkich „europejskich” ocen wartości [WR, s. 223].

Styl dzieł filozofa ulega zmianie, dojrzewa. W lecie 1876 roku Nietzsche odkrywa formę aforyzmu, następnie udoskonala ją, a jego książki zaczynają nabierać walorów literackich arcydzieł. Niestety, po krótkim okresie sławy, jaką przyniosły *Narodziny tragedii*, Nietzsche jako autor *Ludzkie, arcyłudzkie, Jutrzenki i Wiedzy radosnej* pozostaje prawie niezauważony. Fakt ten do dziś nie znajduje wytłumaczenia, tym bardziej, że jak pisze Hollingdale: „[...] *Jutrzenka* była [...] najwybitniejszą publikacją niemieckojęzyczną w roku 1881⁵⁹”. Sytuacja taka, moim zdaniem, tylko utwierdza autora *Ecce homo* w jego przeczuciach – odbiorcy nie są jeszcze gotowi na przyjęcie takiej filozofii. Ta „niewczesność” myśli nie zraża (na szczęście) niemieckiego myśliciela. Ludzkość należy wcześniej uzdrowić i przygotować, a zadaniu takiemu podoła jedynie filozof przyszłości – artysta i lekarz.

4.2. Diagnoza i lekarstwo. Styl, który uzdrawia

W myśli Nietzschego istnieją dwie, uzupełniające się i ściśle ze sobą związane logiki⁶⁰. Pierwsza z nich dotyczy diagnozy, rozpoznania upadku, nihilizmu i jego kulturowych przejawów. Filozof musi postępować niczym medyk pragnący rozpoznać chorobę. Tak jak lekarz, powinien on zwrócić uwagę na ciało, powierzchowność, aby dzięki temu odkryć przyczynę złego stanu zdrowia. Diagnosta musi być także wolnym od dogmatyzacji, psychologiem moralności – demaskatorem [EH, s. 78]. Tylko w ten sposób, analizując zachowania, emocje, przesady, lęki i pragnienia, może dotrzeć do sił, które motywują chorych do przyjęcia określonych postaw.

⁵⁹ R. J. Hollingdale, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 156.

⁶⁰ P. Pieniążek, *Suwerenność...*, dz. cyt., s. 444.

Dzięki tym metodom Nietzsche odkrywa prawdziwe (płynące z życia) motywacje stojące za powstaniem moralności, nieczystego sumienia, ascezy, chrześcijaństwa i tradycyjnej metafizyki.

Drugą logikę stanowi wciąż ponawiany wysiłek rekonstruowania kultury autentycznej. Jej wizją, (od?)tworzeniem, była także koncepcja zawarta w *Narodzinach tragedii*. Kultura grecka stanowiła przykład wspaniałej jedności, w której twórczy geniusz i odbiorcy, prawda i pozór współgrały, tworząc światopogląd tragiczny. Jednak poglądy filozofa ewoluowały, a jego krytyczne spojrzenie nie pominęło własnych ksiązek. Mimo to, wczesne dzieło nie zostało całkowicie „przekreślone”. Po latach Nietzsche doceniał wkład, jaki przyniosły *Narodziny tragedii*. Dionizyjskość, rozpoznanie „instynktu *décadence*”, istota tragiczności, polegająca na przyświadczeniu życiu nawet w jego najsrońszych przejawach, to elementy, które do końca pozostały orężem jego filozofii [EH, s. 40-42].

Również w odniesieniu do samego siebie nie wyrzekał się Nietzsche oceniania. Wciąż podejmowany wysiłek określenia sensu, wartości, nie pozwalał mu bezkrytycznie i w sposób „raz ustalony” spojrzeć na swoją filozofię. Horyzont interpretacji nieustannie pozostawał daleko.

Logika przewartościowania zakłada bowiem ciągle podejmowanie interpretacyjnego wysiłku. W tym przypadku filozof przyszłości jawi się jako fizjolog stosujący interpretujący aforyzm, który sam wymaga jednak interpretacji. Jest on również twórcą poematu, artystą – oceniającym zjawiska, lecz także nie unikającym oceniania oceny⁶¹. Filozof przyszłości, badacz-interpretator i oceniający to zatem prawodawca tworzący nowe tablice praw.

Polemiczność u Nietzschego dotyczy wszystkiego, całej dotychczasowej filozoficznej twórczości (również jego własnej). Mamy tu do czynienia z krytyką totalną, namysłem nad życiem i sensem całej filozofii jako filozofii sensu życia⁶². W tej optyce myśl autora *Wiedzy radosnej* ukazuje swój głęboki wymiar egzystencjalny. Przewartościowanie, interpretacja ma bowiem przywrócić sens, zdegradowanej nowoczesnością, ludzkiej egzystencji.

Tu, gdzie Wittgenstein powie później „stop”, nakazując milczenie w kwestiach metafizyki i sensu istnienia, Nietzsche znajduje nowe możliwości i środki wyrazu: aforyzm i poemat. Mówienie o przywróceniu sensu życia jest możliwe, ale aktywność

⁶¹ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 23.

⁶² Por. H. Buczyńska-Garewicz, „*Milczenie i mowa filozofii*”, Warszawa 2003, s. 231.

taka może realizować się jedynie w języku szyfrów. Bez względu na to, czy, jak chce Heidegger, interpretacja odsyła do ukrytej, źródłowej prawdy, czy też pole interpretacyjne rozciąga się w nieskończoność, zmusza nas ona do jedynej w swoim rodzaju aktywności.

Radykalna wizja interpretacji ukazuje nieodzowność przekraczania niewyraźności, a mówienie o niewyraźnym okazuje się nieskończenie potrzebne. Nietzsche znajduje sposób na to, by wyrazić coś, co do tej pory skazane było na przegraną, by przekroczyć nihilizm, stać się twórcą sensu w zdemitologizowanym świecie. Przekracza granice tradycyjnego mówienia i tradycyjnego myślenia. Reszta zależy od czytelników, filozofia przyszłości wymaga bowiem uszu, które będą gotowe na jej przyjęcie.

Aby trafnie rozpoznać pole, na którym przyszło mu działać, filozof-diagnosta i lekarz musi ocenić także wartości funkcjonujące do tej pory w kulturze. Musi odkryć ich „śmierć” i wewnętrzne wyczerpanie. To zadanie ponownie odsyła nas do medyczno-muzycznej metafory. Niesłuchanie ważnym symptomem jest głuchy, pusty ton, dobiegający z opukiwanych „wzdętych trzewi” chorego [ZB, s. 3]. Pustym rezonansem kamertonu Nietzsche odkrywa także wyczerpanie, fałszywe „nadęcie” bożyszcz [ZB, s. 4].

4.3. Śmierć Boga „ojca” i samodzielność dziecka

„Bóg jest martwy” – z tym stwierdzeniem prawdopodobnie najczęściej kojarzona jest osoba niemieckiego „Antychrysta”. Hasło to wciągnięte zostało w wir współczesnej kultury masowej, lecz właśnie przez to słowa „tego antysemitę” i szalonego „propagatora wojny”, przy bardziej wnikliwym spojrzeniu, okazują się nadal niesłuchanie aktualne.

Stworzyciel świata jako absolutny gwarant sensu już nie istnieje, mówi Nietzsche. „Bóg” raz na jakiś czas animowany jest niczym kukła w potwornym teatrze i wskrzeszany „ku pokrzepieniu serc”. Wskrzeszenie to nadaje mu, niestety, cechy monstrum Frankensteina, obnażające niedoskonałość.

Ślady „śmierci Boga” odnaleźć można w tym wszystkim, co pragnie zająć jego dotychczasowe miejsce. Współczesna państwowość, pragmatyzm i kult pracy, kultura masowa, każde z tych zjawisk obiecuje człowiekowi pewien sposób nadania sensu indywidualnemu życiu. Na pustym tronie stwórcy zasiadają kolejno: narodowe hasło „Bóg, honor, ojczyzna”, egoizm zarobkowania i ideał równości, pusta filistersko-chrześcijańska moralność, każde obiecując *pewną* drogę prowadzącą do „doczesnego zbawienia”. Boskość została zagrabiona i zużytkowana, a kościoły stały się jedynie grobowcami, pomnikami pośród pustego przestworu [WR, s. 110].

Jeśli patrzymy na świat „z wnętrza” jednej tylko opcji, droga wyznaczająca cel istnienia, nakazująca człowiekowi kierowanie się ostatecznym: „powinieneś, ponieważ”, przybiera pozory *pewnej*, niezawodnej. W tym przypadku jednostka ulega manipulacji, poczuciu, że kierowanie się celami narodowymi lub pomnażaniem dóbr jest czymś niekwestionowalnym. Tymczasem zostaje ona zaprzęgnięta do realizacji „wyższego” planu i, tym samym, pozbawiona twórczej autoteliczności.

Falsz i podstęp każdej z „nadających sens istnieniu” strategii zdradza bezwzględna powaga, z jaką zapewnia ona o swoich racjach – ciężkość poglądów, niechęć do śmiechu z samej siebie, do dystansu względem głoszonych praw(d) [WR, s. 29-31]. Lekkość, możliwość błędzenia i odnajdywania, a nie bezwzględne dążenie do narzuconego celu, to oznaki szlachetności, wielkoduszności – słowem – „natury wyższej”, posiadającej osobliwą (i osobistą), autentyczną miarę wartości [WR, s. 32-33].

Nietzsche zauważa również „drugą stronę” funkcjonujących w społeczeństwie wyczerpanych bożyszcz. Każdy z zastępujących Boga światopoglądów ze śmiertelną powagą konkuruje o zwrócenie na siebie uwagi. Każdy z nich obiecuje „najlepszy” sposób na uczynienie indywidualnej egzystencji sensowną. Brakuje czynnika scalającego, a ludzie „historycznie wyszkoleni” do otrzymywania wartości z zewnątrz nie potrafią zdobyć się na gruntowną ich krytykę.

Oczekujące, pragnące celu spojrzenie na kilka „wartościowych”, zamkniętych koncepcji, nieuchronnie spycha oczekującego w pułapkę relatywizmu. Jednostki słabe, które próbują uchronić się przed wpadnięciem w jej sidła, wybierają drogę ucieczki. Niezdolni do samodzielnej syntezy wartości i celów, wyczerpani rozpadem wszystkich dotychczasowych wartości, popadają w znużenie. Buddyzm, w formie, jaką znał Nietzsche, stanowi przykład nihilizmu wyczerpanego, biernego [WM, s. 11-12].

Nihilista bierny nie atakuje już, przyznaje, że nie ma żadnej prawdy ani wartości, a próba ich przywrócenia nie ma sensu.

Nihilizm bierny nie przyjmuje choćby chwilowych: „spróbujmy!”, nie dopuszcza eksperymentu. Marazm i apatia zastępują wolę walki i własne wartości [WR, s. 61]. Nietzsche zdecydowanie przeciwstawia wyczerpanie szlachetności, nienakierowanej na zysk waleczności i woli życiowego nadmiaru, które można udzielić innym ludziom [WR, s. 62].

W świecie nieustannej zmiany, słowa: „Bóg umarł”, oznaczają, że w świadomości mas wyczerpaniu uległa naczelna siła, nadająca sens wszelkim wydarzeniom⁶³. Nie tylko wiara w „siłę wyższą” straciła swoją moc. Prawdopodobnie nigdy cała ludzkość nie upatrywała sensu swojego istnienia w dążeniu do Boga. Samo życie i jego różnorodność uległy degradacji na skutek postępującego nihilizmu.

Nietzsche nie był kimś, kto „pragnął” uśmiercić Boga, zniszczyć wszelkie formy religijności. Ogłoszenie śmierci to jedynie element diagnozy. To bardzo ważny i trudny moment, podobny do trudu, z jakim przychodzi lekarzowi poinformować nieprzygotowane na tę wiadomość dzieci o śmierci ich ojca. Na szczęście moment ten odsyła także do perspektywy usamodzielnienia. Daje szansę autotelicznego życia, własnego, twórczego i szlachetnego wysiłku potrzebnego, by nadać mu sens.

We wczesnym okresie twórczości, by przywrócić życiu właściwą mu rangę, Nietzsche pragnie wykorzystać optykę historyczną. Proponuje wizję kultury pluralistycznej, opartej na przesileniu nihilizmu i krytycznym podejściu do historii⁶⁴. Odkryty natomiast nieco później „zierzch bożyszcz”, upadek zewnętrznych wyznaczników sensu, oznacza ujawnienie nowych perspektyw. Ostatecznie, konieczne okazuje się oczekiwanie na nadejście „nowych filozofów, a wraz z nimi filozofii ustanawiającej prawa. Autor *Antychrysta* głosi nadejście jednostek silnych i wolnych, zdolnych do przewartościowania dotychczasowych wartości. Pojawia się także perspektywa kolejnego z projektów – „projektu Nadczłowieka”⁶⁵.

4.4. W stronę przewartościowania

⁶³Por. K. Michalski, *Plomień wieczności...*, dz. cyt., s. 18-19.

⁶⁴Por. P. Pieniążek, *Suwerenność...*, dz. cyt., s. 454-455.

⁶⁵Por. W. Müller-Lauter, *Fryderyk Nietzsche: logika nihilizmu*, dz. cyt., s. 309.

Jeszcze przed ogłoszeniem „śmierci Boga” Nietzsche dostrzega w zdemaskowanym egoizmie współczesnego państwa i pstrokacizmie społeczeństwa szansę odtworzenia kultury pluralistycznej. Kultura taka miałaby opierać się na osiągniętej zgodności między życiem i myśleniem, na przekroczeniu bezkrytycznego podejścia do historyczności. W projekcie tym zauważyć można wyraźne odwołanie do projektu twórczej „artystycznej metafizyki”, przedstawionego we wcześniejszych *Narodzinach tragedii*.

Aktywność historyczna musi opierać się na „mocy plastycznej”, osobliwej sile przetwarzania przeszłości, gojenia i zapominania, kształtowania [NR, s. 66] – słowem – interpretowania. Autor *Ecce homo* dostrzega wspomnianą siłę w sztuce i religii (rozumianej oczywiście na sposób niechrześcijański) jako dziedzinach, które do działania wymagają absolutnych iluzji. Przekształcenie przeszłości, tworzenie nowej historii potrzebuje wokół siebie „tajemniczej mgławicy”, a wielkie rzeczy „[...] nie udają się nigdy bez pewnej ułudy” [NR, s. 98].

Poczucie bezwzględnej, paraliżującej czasowości istnienia ludzkiego przeciwstawione jest w owym projekcie doświadczeniu snu [NR, s. 66]. Sen wprowadza w sferę doświadczenia codzienne złudzenie, „że coś się rozpoczyna”⁶⁶. To złudzenie czyni życie znośnym, częściowo uwalnia nas od przytłaczającego ciężaru przeszłości. Dodaje lekkości, wiary w to, że „nowy dzień” to szansa na realizację tego, co „wczoraj” wydawało się trudnością. Bez powłoki, iluzji niehistoryczności człowiek nigdy by się „nie zaczął i zacząć się nie ważył” [NR, s. 67]. Każdy twórca, by przezwyciężyć kryzys, musi – i tu Nietzsche ponownie odwołuje się do medycznej terminologii – wykształcić w sobie siłę trawienia w służbie życia, historia w nadmiarze prowadzi bowiem do niestrawności.

Kultura oparta na „artystycznie” rozumianym stawaniu się odnawia zatem możliwość twórczego, chociaż *de facto* opartego na historyczności i czasowości działania⁶⁷. Wymaga ona od twórczych absolutnego zaangażowania, kochania swojego czynu i swoich iluzji ponad wszelką miarę, łączy tworzenie z poznaniem.

Chociaż Nietzsche stopniowo zmienia opisany projekt, oddaje się chwilowej fascynacji nowoczesną nauką, by począwszy od *Wiedzy radosnej* rozwijać „filozofię przewartościowania”. Nie ulega wątpliwości, że już w *Niewczesnych rozważaniach i Ludzkim, arcyłudzkiem* odnaleźć można prefiguracje jego późniejszych pozytywnych

⁶⁶ Por. E. M. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Warszawa 1999, s. 235-236.

⁶⁷ Por. P. Pieniążek, *Suwerenność...*, dz. cyt., s. 450.

koncepcji, a *Wiedza radosna i Jutrzenka* sytuując się w obszarze „poranka”, stanowią przygotowanie, zapowiedź filozofii „wielkiego południa”⁶⁸.

Demaskowanie czysto historycznego pochodzenia boskości [NR, s. 104-105] to nic innego, jak zwiastun ogłoszonej po kilku latach śmierci Boga. Cytowana w 1874 roku rada Goethego odnośnie lektury Wertera: „bądź mężem i nie naśluduj mnie”, przywołuje na myśl Nietzscheańskie „Vadeteum”. Autor *Tako rzecze Zaratustra* sygnalizuje także potrzebę wytworzenia filozofa – artysty i świętego, potrzebę samohodowli, pracy nad dopełnieniem natury. Nietzsche radykalizując swój projekt przezwyciężenia nihilizmu, zastępując dopełnienie przekroczeniem, stanie się zwiastunem Nadczłowieka.

4.5 „Wolny duch”, Nadczłowiek – twórczość jako afirmacja życia

„Sądy, osądy dotyczące wartości życia, za lub przeciw, nigdy nie mogą być ostatecznie prawdziwe: [...] zasługują na uwagę jedynie jako symptomy [...]. Trzeba [...] spróbować uchwycić ową zdumiewającą *finesse*, że wartość życia nie może zostać oceniona. Ani przez żywego, gdyż jest stroną, a nawet przedmiotem sporu, ale nie sędzią; ani przez martwego, z innego powodu. – Że zatem jakiś filozof widzi w wartości życia problem, jest wręcz zarzutem przeciwko niemu, znakiem zapytania nad jego mądrością, brakiem mądrości” [ZB, s. 14].

Historyczne zwycięstwo metafizyki jako dostarczycielki wartości potwierdza tylko lichotę jej twórcy, dotychczasowego człowieka. Aby to historyczne zwycięstwo zrozumieć, najlepiej sięgnąć do energetycznej koncepcji woli mocy. Większość, słabi, „członkowie stada”, są uosobieniem woli mocy o niskim napięciu. Wysokie, pragnące wzrastać, realizować się napięcie, charakteryzuje natomiast osobników silnych, ceniących swoją autonomiczność. U nich właśnie wola mocy przewyższa wolę życia, rozumianą jedynie jako wola (pre)trwania⁶⁹. Metafizyka jest zatem kuszącą ofertą dla ludzi o niskim napięciu woli mocy, pragnących przetrwać, schronić się w niej.

Za reprezentanta jednostek ceniących swoją jednostkowość uznać można postać „wolnego ducha” – filozofa, artysty i oceniającego. Wolny duch pojawia się jako

⁶⁸ Por. M. Kopij, *Przed nadejściem...*, Posłowie [do:] [J, s. 262].

⁶⁹ Por. K. Matuszewski, *Fanatyk życia*, Posłowie [do:] [WR, s. 242].

przejaw powrotu do zdrowia [LA, s. 9], pełni samodzielności – jako silna, prawdziwie niezależna jednostka, potrafiąca realizować swoją wolność, a nie tylko rozprawiać o jej istnieniu. Jego przeciwieństwem jest duch zależny, zapędzony „w jeden zakątek nauki” [LA, s. 173].

Jednostka silna uświadamia sobie swoje wartościotwórcze możliwości: „hierarchia, którą widzimy: tutaj – nasz leży problem” [LA, s.11]. „My, filozofowie i duchy wolne” [WR, s. 183], pisze Nietzsche, jesteśmy pierwszymi, którzy na wieść o śmierci Boga radują się nową jutrzenką. Świętujący nie pozostają już zakuci w kajdany wartości, sami potrafią oceniać, interpretować tak, aby triumfowało życie. W naszych interpretacjach tkwi wartość świata, każda następna perspektywiczna ocena wywyższa nas jako ludzi. Każde wzmocnienie, powiększenie mocy odkrywa następnie kolejne, nowe horyzonty [PP, s. 365].

Czy po latach życia w żałobie nie jest formą psychicznego ozdrowienia zwycięskie stawienie czoła nawet najstraszliwszej utracie? Takim momentem ozdrowienia jawi się właśnie stojący o własnych siłach wolny duch.

Nietzsche odkrywa przed człowiekiem nowoczesnym ukryte dotychczas perspektywy. Uczy ludzi, by odkryli to, czym są naprawdę – prawodawcami, twórcami siebie. Osiągniętą w ten sposób wolność pieczętuje brak wstydu przed samym sobą [WR, s. 141]. Zanika zaszczerpane w człowieku przez kapłana poczucie grzechu i winy. Autor *Jutrenki* doskonale wie, że jego apel nie trafi do wszystkich. Trzeba być najlepszym uczniem, odkrywcą, potrafiącym wyzbyć się wpojonych mniemań i wartości. Dopiero wtedy stworzenie nowych, własnych tablic praw będzie w zasięgu jednostkowej aktywności.

Filozof ponownie odwołuje się do metafory snu, świadomości złudy. Nie ulega wątpliwości, że we śnie, to siła, która jest w nas, tworzy wszelką „rzeczywistość”, czyli, mówiąc w języku jawy, wszelką złudę. Pozór rzeczywistości nie oznacza, że to, czego doświadczamy w świecie, nie istnieje, wręcz przeciwnie – określenie to służy zestawieniu egzaltowanych pomysłów dotyczących rzeczywistości uniwersalnej z zsubiektywowanym doświadczeniem. Konsekwentnie Nietzsche traktuje „świat zjawisk”, który jest przecież przez nas ukonstytuowany, jako jedyny „prawdziwy”. Nie ma możliwości przedostania się do jakiegokolwiek „wyższej rzeczywistości”. W świecie jawy również jedynie my jesteśmy twórcami, aranżerami, tańczącymi taniec poznania [WR, s. 63].

Świat „stawania się”, jedyny świat, w jakim żyjemy, nie posiada żadnego wyznaczonego celu. Gdyby tak było, prawdopodobnie dawno by go osiągnął. Życie człowieka nowoczesnego nadal pozostanie przepelnione chaosem, chyba że wyznaczy on sobie własny cel. Wyzwoli się z „oczekiwań” i sam napelni swoją egzystencję sensem.

Dewizą, miłością wyzwolonego ma być *amor fati*. „Miłość losu” to formuła najwyższego potwierdzenia, ostateczne przewyciężenie resentymetu. *Amor fati* to sposób życia przekształcający każde zdarzenie w afirmatywne: „tak chciałem”. O sile tej formuły mogą stanowić jedne z ostatnich notatek Nietzschego, w których ostatecznie wypowiada: „tak” wszystkiemu temu, bez czego sam nie byłby możliwy: Bismarckowi, Lutrowi i... chrześcijaństwu [PP, s. 455].

W dziełach Nietzschego pojawia się jeszcze jedna postać będąca preludium do zaistnienia Nadczłowieka. To filozof przyszłości, którego poznanie jest tworzeniem [DZ, s. 122-123]. Wolnemu duchowi dostępne były wszelkie warunki, wszelkie doświadczenie, potrzebne by tworzyć. Filozof przyszłości podejmuje się tego zadania [DZ, s. 123]. Za jego sprawą przewyciężenie nie pozostaje już tylko zadaniem, jest czynem.

Uosobieniem lub jedynie zapowiedzią (jego status pozostaje dyskusyjny) nadchodzących filozofów wydaje się tajemniczy prorok – Zaratustra. Od tej pory ustanowienie nowych wartości nie polega już jedynie na oceniającym podejściu. Mamy tu do czynienia z aktywnym obnażaniem i niszczeniem wszelkich godzących w życie ocen, z filozofowaniem „za pomocą młota”. Jednocześnie filozof pragnie wyzwolić swoich uczniów, sprawić, by żyli w sposób twórczy i aktywny, wyzwalając się z kajdan historyczności. „Jako poeta, zagadek odgadywacz i wyzwoliciel przypadku uczyłem ich, jak dzieła przyszłości twórczo się imać, i wszystko, co było – tworząc wyzwolić” [Z, s. 234].

Filozof przyszłości uwalnia życie od ciężaru ocen, jakie dotychczas na sobie niosło⁷⁰. Prawodawca uczy lekkości, a ciężar „brania na siebie” zastępuje umiejętnością tworzenia wartości, które nie stanowią jarzma dla życia.

Jedną z głównych idei głoszonych przez Zaratustrę jest „idea wiecznego powrotu, [...] najwyższa formuła potwierdzenia, jaką w ogóle osiągnąć można” [EH, s. 55]. Jest ona poniekąd maksymalizacją umiłowania losu i afirmacji przedstawionej w koncepcji *amor fati*. Wieczny powrót to intensyfikacja afirmacji do stopnia iście

⁷⁰ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 25-26.

nadludzkiego. To wezwanie do afirmatywnego spojrzenia na wszelką zmienność życia, zmienność wartości, które są także zmiennością tworzącego [Z, s. 67].

Gwałtowność i wojowniczy styl proroka nieuchronnie wywoływać muszą negatywną reakcję tłumów, ludzi słabych. Wszakże na „ich oczach” destrukcji ulegają stare, dane „przez Boga” prawa. Jednocześnie chęć dominacji społeczeństwa nad jednostką wzrasta, tym bardziej, im bardziej nie pasuje ona do zbiorowości. Człowiek stada, niewolnik, nazywając Pana „złym”, dokonuje odwrócenia hierarchii. Wartości reprezentowane przez człowieka wyższego ocenia jako „zło”, „dobrem” zaś określa wartości swoje, wyprowadzone na drodze negacji. Następnie nadaje im charakter ponadmysłowy, uniwersalny, jednoczący grupę słabych. W ten sposób, niezdolny do stworzenia i afirmacji własnych wartości, znajduje kompensację swojej nędzy⁷¹. Stąd myśl o bezkompromisowym elitaryzmie, oznaczająca *de facto* koniec równości ludzi [Z, s. 148].

Dusza dostojna sama siebie darzy szacunkiem [DZ, s. 197], nie odczuwa potrzeby zniżania się do tłumu. Jej głównym obowiązkiem jest realizacja własnych przywilejów i posiadanie własnej odpowiedzialności. Człowiek dostojny oddziela od siebie istoty posiadające niewolniczą moralność. Na pierwszym miejscu stawia realizację swoich wartości, odrzucając zdecydowanie to, co uniwersalne, „tłumne”. Nie dziwi zatem fakt, że uznany on bywa często jedynie za niszczyciela wartości.

Zaratustra nie poprzestaje na destrukcyjnym, „świętym Nie” Lwa, wypowiedanym w kierunku ustalonych wartości, staje się ideą dionizyjskiej afirmacji⁷². W swym bezgranicznym „tak”, mówionym wszystkim rzeczom, czuje się „najwyższym rodzajem wszelkiego jestestwa” [EH, s. 61], a ostatecznie jawi się jako prorok ostatniego z celów ludzkości – Nadczłowieka.

Idea Nadczłowieka, choć uznawana za niezmiernie ważną, to pomysł niejednoznaczny. Wielki projekt przesycony jest licznymi trudnościami interpretacyjnymi. Możliwe także, iż Nietzsche celowo unikał jednoznacznego opisanie wyższej jednostki. Jakim językiem miałby posłużyć się, by przedstawić coś, co z ludzkimi wartościami i sposobem postrzegania świata nie ma nic wspólnego? Wypracował wszakże piękny język aforyzmu, lecz ten zawsze pozostaje otwarty, a wręcz domaga się interpretacji.

⁷¹ Por. P. Pieniążek, *Posłowie* [do:] [DZ, s. 210].

⁷² G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 53.

Dokładny opis ideału nie miałby sensu ze względu na sam kształt figury Nadczłowieka, która przeczy typowo ludzkiej, wzmagającej cechy „dobre”, formie kształtowania istoty wyższej⁷³. Gdy założymy „energetyczne”, afirmatywne, nieustanne stawanie się Nadczłowieka, opis w kategoriach normatywnych jest wręcz niemożliwy. Prawdopodobne jest to, że Nietzsche świadomie nie domknął swojego projektu. Nie chciał bowiem posługiwać się językiem jedynie negatywnym, a jeśli człowiek wyższy ma być „interpretacyjnym wirtuozem”, może chciał zostawić zadanie interpretacji swoim czytelnikom. Najlepiej uczyć się, ćwicząc.

Nadczłowiek nie może być wynikiem naturalnej selekcji, ta preferuje jednostki nie wyrastające ponad przeciętność [ZB, s. 62]. Trudno też jednoznacznie odnieść się do jego hodowli, bo choć Nietzsche sam o niej wspomina, to: „nie było jeszcze żadnego nadczłowieka” [PP2, s. 143]. Które jednostki należałyby zatem wyselekcjonować?

Szansa zaistnienia Nadczłowieka zbiega się z momentem ostatecznego przewyciężenia nihilizmu. Kiedy postępujący nihilizm wyczerpał, odwartościował już wszystko, co było „w jego zasięgu”, zwraca się przeciwko samemu sobie. Negacja zwraca się przeciwko siłom reaktywnym, sama stając się działaniem w służbie afirmacji wyższej. Relacja między afirmacją i negacją zostaje odwrócona, historia upadku – dopełniona. W tej perspektywie *możliwość zaistnienia* nadczłowieka to niejako przypadkowy, chociaż stanowiący jego zaprzeczenie, wytwór nihilizmu⁷⁴.

Ostateczne przewyciężenie nihilizmu nie jest zatem gotowym przepisem na zaistnienie nadczłowieka. Kwestia, którą chce poruszyć Nietzsche, to nie: „[...] co zastąpi człowieka, lecz jakiego rodzaju człowieka [...] należałoby [...] pragnąć [...]” [PP, s. 402]. Nadczłowiek stanowi postulat i cel – dopóki możliwe jest mówienie o celowości.

Wraz z ostatecznym końcem nihilizmu nadczłowiek zwiastuje nadejście nowych wartości. Wartości usytuowanych „poza dobrem i złem”, ustalanych w kategoriach woli mocy. Ich komunikowanie, zaprezentowanie jest zdecydowanie utrudnione. Nie posiadają charakteru normatywnego⁷⁵, nie przypominają ludzkich wartości, a przez ludzi „moralnych” określane są jako „złe”. Nietzsche posługuje się określeniami przybliżającymi owe wartości: szlachetne, dostojne, wysokie.

Nie należy postrzegać nadczłowieka, istoty o dużym napięciu woli mocy, jako bestii ogarniętej żądzą panowania. Interpretując wolę mocy w sensie „pragnienia

⁷³ B. Banasiak, *Sny o potędze. Przyczynek do teorii Nadczłowieka*, „Nowa Krytyka” nr 15, 2003, s. 98

⁷⁴ B. Banasiak, *Sny o potędze...*, dz. cyt., s. 107-108

⁷⁵ Tamże, s. 110.

panowania”, podporządkowujemy ją tylko ustanowionym wartościom, a tym samym nie uznajemy jej za zasadę kształtującą wszelkie nasze oceny⁷⁶.

W kontekście nadczłowieka wolę mocy odczytywać należy nie jako mechanistyczno-metafizyczną zasadę, lecz jako siłę przeciwstawną nihilizmowi. Wola mocy staje się nazwą dla dionizyjskiego świata wiecznego-samostwarzania-się i wiecznej autodestrukcji⁷⁷. Dlatego wszelka próba dokładniejszego opisu istoty tego projektu grozi ostatecznym fiaskiem. Zadając pytanie o istotę nadczłowieka, pozostajemy na gruncie metafizyki. Życie-stawanie się, kategoria, która przybliżyła kształt tej koncepcji, wymyka się metafizyczno-językowemu opisowi, przekraczając uwikłanie w dualizmy funkcjonujące w jego obrębie.

Zadaniem nadczłowieka będzie ustalenie nowych ocen, stworzenie wartości poza dotychczasową perspektywą ludzkiej moralności. Twarda afirmacja zaowocuje powstaniem nowej hierarchii, „tak” dla wytworzonych wartości będzie absolutne. W świecie zdesakralizowanym, pozbawionym religijnych norm i obyczajów, twórczość uczyni nadczłowieka „bogiem” samego siebie.

Nadczłowiek „jako treść tej ziemi” [Z, s. 7] oznacza całkowite przekroczenie metafizycznej perspektywy, radykalizację twórczej jedności myśli i życia. Człowiek „tej ziemi” reprezentować będzie totalną wolność od wartości zewnętrznych, „pozaświatowych”, suwerenność i autonomizację tworzenia hierarchii ocen. „Ziemskość” znamionuje także rewindykację cielesności i zdrowia (rozumianego również jako pokonanie nihilizmu, choroby).

Nadczłowiek wyraża pragnienie przeniesienia modelu artystycznego na wszystkie sfery życia, stanowi ucieleśnienie autotelicznej twórczości. Artysta, będący wzorem przyszłego stylu życia, tworzy pozór – jednocześnie absolutnie wierzy w jego prawdziwość. W podobny sposób stworzone w przyszłości wartości będą absolutne (lecz nie uniwersalne). Uzgodnienie ze sobą kilku nadludzkich „systemów wartości” wydaje się problematyczne. Możliwe jednak, że perspektywa radykalnej auto-afirmacji i braku resentymentu uczyni owo uzgadnianie czymś zbytecznym, nazbyt-ludzkim.

Czym jeszcze będzie „typ wyższy”, jaki będzie? „[...] pragnę, aby domniemania wasze nie sięgały dalej niżli wasza wola twórcza.” – naucza Zaratustra – „[...] na ojców [...] nadczłowieka przetworzyć się możecie [...]” [Z, s. 96]. Może związane z tą

⁷⁶ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 2000, s. 29.

⁷⁷ B. Baran, *Inedita Nietzschego* [w:] F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, s. 12.

konceptcją niejasności wynikają z tego, że nie staliśmy się jeszcze przodkami nadczłowieka.

Gwoli podsumowania, powiedzieć można, że walka podjęta przez Nietzschego, zmagania z nihilizmem, postępującą negacją rzeczywistości, zaowocować miała przekonaniem, że świat nie jest „czymś niższym”, podległym bogom. Wszelka nasza aktywność nie powinna być od tej rzeczywistości ucieczką, jej negacją. Interpretacja i wartościowanie są nieuniknioną aktywnością ludzką. Tworząc sens(y), ustalając relacje ze światem, nie tylko rozumiemy, ale afirmujemy życie⁷⁸.

*Wolny od czego? Lecz cóż to Zaratustrę obchodzić może!
Jasno niech mi twe oczy zwiastują: ku czemu wolny?*

F. Nietzsche

5. Zakończenie

5.1. Obszar afirmacji – społeczeństwo czy pustelnia?

Czy indywidualum może osiągnąć stan, w którym jedynym ograniczeniem dla wolności będzie bezgraniczność tworzenia? Czy właściwym, dla totalnej afirmacji życia

⁷⁸ Por. R. Schacht, *Nietzscheański typ filozofii*, przeł. M. Miłkowski, „Nowa Krytyka” nr 15, 2003, s. 336.

i intensyfikacji woli mocy⁷⁹ nadającej sens wszystkim zdarzeniom, obszarem jest w ogóle kultura?

Autor *Niewczesnych rozważań* wielokrotnie wspomina o samotności twórcy. Mówi wręcz o „lodowej pustce”, na jaką skazuje się prawodawca, który zgodnie ze swoją wolą potrafi „wykuć” własne wartości. Filozof-samotnik podąża do miejsca odosobnienia, by tam przejść najtrudniejszą z prób. Tylko w izolacji od społeczeństwa może stoczyć walkę z nihilizmem, ze zinterioryzowanymi, lecz nie własnymi prawami. W samotni czeka go wymagające wyzwanie, musi zmagać się z samym sobą, odrzucić fałszywą maskę, która, do tej pory, skrywała jego oblicze. „Są uczucia, co samotnika zamordować pragną; gdy im się to nie udaje, wówczas same zamrzeć muszą! Zali zdobędziesz się na to, zdołasz być mordercą?” [Z, s. 72].

Czy eremita wracający ze swojej samotni zdoła komunikować się z celowo opuszczonym kiedyś „stadem”? Czy „kulturalni ludzie” będą w stanie przyjąć go z powrotem? Przykładem mędrca wyruszającego w niedostępne miejsce był nie tylko prorok Zaratustra. Był nim również Fryderyk Nietzsche, poszukujący odosobnienia w Górnej Engadynie niedaleko miejscowości o nazwie Isola. Często niedoceniany, narzekający na niezrozumienie, Fryderyk Nietzsche odnalazł swoje twórcze posłannictwo w stworzeniu dzieł, które wykreślą nowe drogi dla przyszłej kultury [EH, s. 67]. Niezrozumiane w owym czasie słowa dedykował przyszłym, „gotowym na ich przyjęcie” czytelnikom.

W jaki sposób ucieczka ta skończyła się dla samego autora *Zaratustry* – wiemy. Na słowa Zaratustry wielu napotkanych ludzi reagowało niepokojem lub zdziwieniem. Nawet do swoich uczniów mówił on inaczej „[...] niżli do samego siebie [...]” [Z, s. 167]. Możliwe, iż był to efekt obawy przed tym, że słuchacze przyjmą głoszone prawdy jako „objawione”. Wtedy posłannictwo „proroka”, działanie wzywające do autonomicznej twórczości nie przyniosłoby rezultatów.

⁷⁹ Określenia „afirmacja życia” używam zamiennie z podobnymi określeniami dotyczącymi „woli mocy”. Wolę mocy traktuję jako immanentny życiu „żywiol różnicujący”, pragnącą wzrostu, ekspansji i afirmacji „zasadę”. (Słowo „zasada” umyślnie ujmuję w cudzysłów, by podkreślić jej nieuchwytny, porównywalny do nietzscheańskiego pojęcia „życie”, status). Por: „Nie rzeka jest waszym niebezpieczeństwem i końcem waszego zła i dobra, wy najmędrsi, lecz własna wola wasza, wola mocy – niewyczerpana, twórcza wola życia” [Z, s. 132]; „Wszystko, co wykazuje życie, należy rozważać jako zredukowaną formułę tendencji ogólnej: stąd nowe ustalenie pojęcia "życia", jako woli mocy” [WM, s. 199]

Możliwe również, że zarówno Zaratustra, jak i Fryderyk Nietzsche odkryli coś, co wymykało się tradycyjnemu sposobowi komunikacji. Dostrzegli to, że za każdą ustanawiającą sens interpretacją kryje się następna interpretacja [DZ, s. 198], a za każdą zrzuconą przez filozofa maską znajduje się kolejna⁸⁰.

Jeśli założymy, że każda komunikacja, poprzez nieskończoną głębię interpretacji, wiąże się z możliwością nieporozumienia, to jak w takim przypadku powinna wyglądać kultura, w której porozumienie odgrywa przecież znaczącą rolę.

Pokuszę się w tym miejscu na rozważenie kilku alternatyw podkreślających ciągłość omawianej filozofii.

Możliwe, że kultura opierać się musi na tym, co powierzchowne. Nietzsche pisał o Grekach, iż „byli powierzchowni – z głębi” [WR, s.10]. Kultura taka dawałaby możliwość kooperacji jednostek, jednak prawdopodobne jest, że w obecnych czasach przypominałaby naszą, płytką i pragmatyczną nowoczesność. Brakowałoby w niej czynnika spajającego, umożliwiającego twórczość jednoczącą z samym życiem, słowem, brakowałoby tragedii. Tym sposobem wracamy do pierwszego nietzscheańskiego projektu – rekonstrukcji kultury greckiej, umożliwiającej osiągnięcie niekomunikowalnej i niepotrzebującej komunikowania, niemalże mistycznej jedności.

Druga z możliwości to „kultura”, której zasadą jest interpretacyjna gra. Jej symbolem jest labirynt, ciągła próba odnalezienia drogi. Jak miałyby wyglądać wspólnota, która nie opiera się, choćby częściowo, na jednoznacznym modelu interpretacji? Nietzsche podkreśla dodatkowo, że: świadome „ja” to jedynie językowa fikcja, a świadomość jest tylko wytworem umożliwiającym biologiczne przetrwanie, oparte na komunikowaniu. Czy potrafimy wyobrazić sobie wspólnotę, w której jednostka byłaby całkowicie niezależna od przymusu socjalizacji? Czy postulowaną interpretacyjną wielość istnienia ujmować możemy jeszcze w kategoriach kultury? Jeśli tak, to z pewnością wymagałaby ona tworzenia przez jednostki, które swoją działalność opierać będą na czymś innym niż chęć przetrwania i dążenia do określonego celu. Nowa kultura wymagałaby Nadczłowieka. Pytania, czy stworzenie wspólnoty nadludzi, z których każdy ustanawia swoją hierarchię, jest w ogóle możliwe i jak musiałaby ona wyglądać, pozostawiam otwarte.

Istnieje także kolejna możliwość, którą, jak się wydaje, rozważał Fryderyk Nietzsche. To kultura niedemokratyczna, oparta na jednostkach silnych i twórczych. Silni stanowią w niej rodzaj arystokracji, swoją zdolnością afirmacji ustanawiają prawa

⁸⁰ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 16

dla słabych. W przypadku tego projektu możemy mówić o całkowitym końcu egalitaryzmu.

5.2. Aktualność myśli Fryderyka Nietzschego

O znaczeniu filozofii Fryderyka Nietzschego najlepiej chyba świadczy niezliczona ilość interpretacyjnych prób, wciąż podejmowanych przez nowoczesnych myślicieli. Dzieła niemieckiego filozofa nie pozostają sterylną, teoretyczną konstrukcją, wręcz przeciwnie, zmuszają one czytelnika do twórczej, aktywnej lektury. Ich wyjątkowa forma skłania do przyjęcia postawy, którą niejednokrotnie opisują. W ten sposób oddziaływanie dzieła nie kończy się w momencie zamknięcia książki. To właśnie w interpretacyjnym, wartościotwórczym, indywidualnym wysiłku odczytany tekst zaczyna „żyć”.

Także nietzscheańskie dociekania, zwłaszcza dotyczące diagnozy stanu ówczesnej kultury, pozostają nadal niezmiernie aktualne. Wyczerpanie, pustka i wszechogarniający relatywizm, zdemaskowane przez autora *Wiedzy radosnej* jeszcze w dziewiętnastym wieku, z powodzeniem nadają się do opisu otaczającej nas rzeczywistości. Świat, w jakim żyjemy, pod wieloma względami przypomina świat, opisywany przez Nietzschego. W czasach współczesnych Europa nadal podobna jest do dziewiętnastowiecznego społeczeństwa, które nie może, w perspektywie „śmierci Boga”, „odnaleźć sensu” otaczającej rzeczywistości.

Co ważne, aktualność myśli autora *Ecce homo* polega również na ukierunkowaniu analiz filozoficznych na zrozumienie ludzkiej indywidualności, jej wytworów i działań bez odwoływania się do „metafizycznych założeń o budowie całości świata”. Fryderyk Nietzsche, prekursor odrzucenia tradycyjnej interpretacji wartości, zwrócił uwagę, na potrzebę ponownego przemyślenia podstaw ich istnienia i roli, jaką spełniają w naszym życiu. Za sprawą ustalenia nowej hierarchii zagadnień umożliwił przejście do przekonania, że człowiek tworzący wartości, wypowiadający swoje „tak”, samodzielnie nadaje sens swojemu życiu⁸¹.

⁸¹ Por. Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa 2004, s. 6.

Bibliografia podmiotowa

Po skrócie podaję numer paragrafu albo stronę.

A – *Antychryst*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

EH – *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

J – *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. L. M. Kalinowski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.

LA – *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.

NT – *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.

NR – *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków brw.

- PP – *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, inter esse, Kraków 2004.
- PP2 – *Pisma pozostałe 1876-1889*, przeł. B. Baran, inter esse, Kraków 1994.
- DZ – *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków, 2005.
- PW – *Przypadek Wagner. Problem muzykanta*, przeł. S. Gromadzki, „Nowa Krytyka” nr 15, 2003.
- Z – *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Wydawnictwo Tenet, Gdynia brw.
- WC – *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
- WR – *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- WM – *Wola mocy: Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.
- GM – *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.
- ZB – *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.
- Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, de Gruyter, t. 8, Berlin, New York, 1980.

Bibliografia przedmiotowa

- B. Banasiak, *Sny o potędze. Przyczynek do teorii Nadczłowieka*, „Nowa Krytyka” nr 15, 2003.
- B. Baran, *Inedita Nietzschego* [w:] F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, przeł. B. Baran, inter esse, Kraków 2004.
- H. Benisz, *Nietzsche i filozofia dionizyjaska*, Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego, Warszawa 2001.
- H. Buczyńska-Garewicz, „*Milczenie i mowa filozofii*”, Wyd. II, IFiS PAN, Warszawa 2003.
- E. M. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- G. Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Oficyna Literacka, Kraków 1997.
- G. Deleuze, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

- G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1997.
- S. Gromadzki, *Jak czytać i rozumieć Nietzschego? Prolegomena filozoficzne*, „Nowa Krytyka” nr 15, 2003.
- R. J. Hollingdale, *Nietzsche*, przeł. W. Jeżewski, Wyd. PIW, Warszawa 2001
- M. Kopij, *Przed nadejściem „wielkiego południa”*, [w:] F. Nietzsche, *Jutrzenka, Myśli o przesądach moralnych*, przeł. L. M. Kalinowski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.
- Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 2004.
- D. Leszczyński, *Święty Nietzsche i buntownicy*, „Nowa Krytyka” nr 15, 2004.
- T. Macios, *Narodziny, czyli śmierć tragedii*, [w:] F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.
- K. Matuszewski, *Fanatyk życia*, [w:] F. Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- K. Michalski, *Płomień wieczności, Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.
- W. Müller-Lauter, *Fryderyk Nietzsche: logika nihilizmu*, przeł. S. Gromadzki, „Nowa Krytyka” nr 15, 2003.
- P. Pieniążek, *Posłowie* [w:] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
- P. Pieniążek, *Poznanie historyczne i sztuka życia w Ludzkim, arcyłudzkiem*, [w:] F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
- P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006.
- R. Schacht, *Nietzscheański typ filozofii*, przeł. M. Miłkowski, „Nowa Krytyka” nr 15, 2003.
- M. Żelazny, *Nietzsche „Ten wielki wzgardziciel”*, Wyd. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2007.