

Jolanta Żelazna
Toruń

„Mam poprzednika, i to jakiego!”¹ Okoliczności powstawania Nietzscheańskiego *Zaratusztry*

„Jestem całkiem zdumiony, zupełnie zachwycony! Mam poprzednika, i jakiego! Spinozy niemalże nie znałem: a że zapragnąłem go teraz, było »działaniem instynktu«. Nie tylko jego ogólna tendencja jest równa mojej – uczynić poznanie najmocniejszym afektem –, odnajduję siebie w pięciu głównych punktach jego nauki, ten najniezwyklejszy i najsamotniejszy myśliciel jest mi po prostu najbliższy w tych sprawach: zaprzecza wolności woli –; celowości –; moralnemu porządkowi świata –; brakowi egoizmu –; złu –; jeśli są oczywiście również olbrzymie odmienności, to leżą one bardziej w różnicy czasu, kultury, nauki. *In summa*: moja samotność, która, jak w bardzo wysokich górach, często, często dusiła mnie i burzyła mi krew, jest przynajmniej teraz samotnością we dwóch. – Osobliwie!”²

Te pełne emfazy zdania powstały podczas drugiego pobytu Nietzschego w Engandynie, gdzie odkrył przypadkiem miasteczko Sils-Maria, „najpiękniejsze miejsce w jednej z najpiękniejszych wysokogórskich dolin świata, gdzie południowe światło odbija się od uroczyście surowych gór”³. Po miesiącach złego samopoczucia nastąpił wówczas tygodnie względnej poprawy jego zdrowia, dni przeżyte w dobrym, chwilami euforycznym nastroju. Już niedługo z Sils-Maria wysłany zostanie do Petera Gasta list, w którym Nietzsche, ciągle skarżąc się na liczne dolegliwości, zapowiada, że będzie „musiał pożyć jeszcze kilka lat”⁴, choć – jak przyszło mu do głowy – należy do „maszyn, gotowych pęknąć”⁵: inten-

¹ Zdanie z listu F. Nietzschego do F. Overbecka, 30 lipca 1881, Sils Engandin (data na stemplu pocztowym), zob. np. Friedrich Nietzsche. *Werke* IV, hrsg. v. K. Schlechta, Ullstein Materialien [= Schl. IV, s. 763].

² Ibidem, ss. 763-764.

³ I. Frenzel, *Nietzsche*, Reinbeck bei Hamburg 1966; por. też wyd. polskie pod tym samym tytułem, Wrocław 1994, s. 106.

⁴ List 146 (do P. Gasta), 14 sierpnia 1881, Schl. IV, s. 764.

⁵ Ibidem.

sywność przeżywanych uczuć przyprawia go o dreszcze i śmiech, a nawet – notuje – kilkakrotnie zdarzyło się, że nie mógł opuścić pokoju z powodu zapalenia oczu, wywołanego... płaczem. I nie chodzi tu bynajmniej o łzy ‘sentymtalne’, lecz o „łzy radości; przy czym śpiewałem i gadałem bez sensu, przepelniony pewną nową ideą, której odkryciem wyprzedziłem wszystkich ludzi”⁶ – pisze. Idea ta nie ma nic wspólnego z filozofią Spinozy; to *ewige Wiederkunft des Gleichen* – wieczne powracanie tego samego, pomysł, do którego Nietzsche wraca w *Ecce homo*:

„pomysł wieczystego nawrotu, ta najwyższa formuła potwierdzenia, jaką w ogóle osiągnąć można – sięga sierpnia 1881 roku: zapisany został na kartce z napisem: »6000 stóp poza człowiekiem i czasem«.”⁷

Wieczny powrót tego samego, prastary, znany Nietzschemu z jego greckich fascynacji presokratykami pomysł, wraca teraz, w roku 1881, przywoływany i uzasadniany współczesnymi hipotezami kosmologicznymi. Różne postaci tej idei odnaleźć można w kolejnych epokach filozofii Zachodu, jednak nie wiadomo dlaczego rozważa się ją stale tak, jakby odnosić się miała do jakiegoś abstrakcyjnego Wszechświata, w którym nigdy nie pojawiła się ludzka świadomość. Stary Empedokles, podobnie ceniony przez Nietzschego⁸ jak Heraklit i również uznający formułę „wiecznych powrotów” Wszechświata, bął co prawda o tym, że „był już chłopcem i dziewczyną, i rośliną, i ptakiem, i niemą rybą rzucającą się w wodzie”⁹, ale – czy to dlatego, że nie mamy, jak i Nietzsche go nie miał, wglądu w całość jego myśli, czy może raczej z tego powodu, że Empedokles (którego filozofia ukształtowała się na micie dionizyjskim, nieobarczającym człowieka odpowiedzialnością za swój los) nie zapisał się w tradycji jako twórca teorii moralnej ukazującej powinność, płynące z faktu naszego możliwego powracania do życia i jego wszystkich, najdrobniejszych i największych zdarzeń – nie znajdziemy w szczątkach jego pism ani w doniesieniach współczesnych o jego poglądach nawet śladu namysłu nad związkiem wiecznego powrotu rzeczy i wiecznego powracania człowieka do życia.

Osobliwe! – można powtórzyć za Nietzsche, nad wyraz osobliwe, zwłaszcza że wyobrażenie ruchu, skojarzone przez Greków z doskonałą formą okręgu, nasunęło wielu z nich, obeznanym z ideą kosmicznego logosu, podejrzenie, że być może ruch taki nie ma początku ani końca, lecz jest wieczny. Pierwotne wyobrażenie wieczności, „wiecznego powrotu tego samego”, nie zakładało nieruchomego trwania Jedni, lecz niekończące się powtarzanie tych samych sekwencji zmian, dokonujące się w zróżnicowanej Pełni. A jakie konsekwencje pociąga za sobą

⁶ Ibidem.

⁷ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Kraków, wyd. II bez daty, s. 85 [= *EH*].

⁸ Schl. III, *Wissenschaft und Weisheit im Kampfe*, ss. 1041-1056, zwł. 1047 (ten fragm. por. w: F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862-1875*, Kraków 1993, pkt. 118, s. 281 [= *PP*]).

⁹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004, VIII 77.

„MAM POPRZEDNIKA, I TO JAKIEGO!” ...

takie wyjaśnianie natury kosmosu dla człowieka, jego praktycznego działania w świecie, dla wyborów, których na co dzień dokonuje?

Nie kto inny, jak przywołani tu Empedokles i Heraklit tłumaczyli względność ludzkich określeń życia, narodzin i śmierci¹⁰ – mając przy tym na myśli nie tylko człowieka, ale w ogóle wszelkie żywe istoty – zasadą „wiecznego powrotu tego samego”, a przy tym nie uważali, że sami posiadli uniwersalną wiedzę o ludzkich powinnościach, która byłaby przydatna powszechnie. Przeświadczeni głęboko o partykularnym charakterze „swojej prawdy”, testowali ją i poświadczali własnym życiem, zalecając innym, by poszukiwali własnej drogi. Szaleństwem byłoby sądzić, że wiedza o kosmicznym logosie, wyrażająca się np. w teorii miłości-nienawiści Empedoklesa, miałyby zobowiązywać każdego do naśladowania postępów jej twórcy. Nie znający prawa do powszechnej wolności społecznej Grecy okazali się niezwykle demokratyczni, gdy idzie o wolność postaw wewnętrznych jednostki: w świecie, w którym Parki przydzielają każdemu jego własny „los”, nie ma potrzeby zapatrywać się na jakiegoś domniemanego mistrza „sztuki życia”; nawet będąc niewolnikiem, można być wolnym – od naśladowców. Nietzsche pisze:

„Wspaniałe jest to, że wcześniejsi filozofowie mogli żyć tak wolni, nie zostając przy tym szaleńcami i wirtuozami. Wolność indywiduum była niezmiernie wielka.”¹¹

Ich głębokie poczucie odrębności jednostkowej i wiedza nie wyrażały się w misji doskonalenia ludzkości, gdyż presokratycy „nie rościli sobie tej wstrętnej pretensji do szczęścia”¹², cechującej myślicieli od czasów Sokratesa, który „próbował wychować siebie samego i odrzucić wszelką tradycję”¹³.

Wieczność, pojmowana jako kolisty ruch pełni, „wieczny powrót tego samego” – bez sensu, celu, bez pytania – „dlaczego”? Kosmos, mechaniczny, konieczny kołowrót zdarzeń, wielki potwór niewyczerpanej mocy, karmiący się samym sobą, obojętny i okrutny, tworzący i niszczący – po „tamtej stronie” dobra i zła? Wewnątrz – człowiek i jego przeznaczenie. Przed szaleństwem może ochronić go chyba tylko nadzieja na odmianę losu po śmierci ciała – wiara w wędrówkę duszy od wcielenia do wcielenia. Nietzsche nie chce rozpatrywać drugiego członu alternatywy, czyli poglądu, w którym wieczność jest nieruchoma, niezmienna i doskonała, a świat – zmienny, nietrwały, lecz przynajmniej skończony i „jedno-

¹⁰ „Nie istnieją narodziny żadnej z rzeczy śmiertelnych ani też żaden koniec niszczącej śmierci. Istnieje tylko mieszanie i wymiana tego, co zostało z sobą zmieszane. Narodziny to tylko nazwa używana przez ludzi.” (J. Legowicz, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, Warszawa 1970, s. 91, pkt. 13. Zob. ibidem, pkt. 11 oraz s. 76-77, pkt. 9-10, 17-18.)

¹¹ Schl. III, s. 1045.

¹² Ibidem, s. 1044, akapit 2.

¹³ Ibidem, s. 1045, akapit 3.

razowy” – i jako taki nie stanowi dla człowieka pułapki bez wyjścia. Nie ma takiej potrzeby – pogląd ten od dawna kształtował już dzieje Europy.

Jednak stara idea wróciła. W czasach Nietzschego paplają o niej nawet salonowe „karły” intelektualne, ekscytując się myślą o tym, że być może także w ich spokojnym miasteczku można minąć na ulicy monstrum, którego – pozornie tylko ludzki – umysł żywi odrażającą hipotezę o wszechświecie „pulsującym” – wiecznie! Pogląd taki szerzy się i zatruwa sumienia wątpliwością najgorszą z najgorszych: a jeśli to prawda, to...?

Pytanie Nietzschego: a jeśli to prawda? Jeśli wszystko, małe i wielkie wraca i wracać będzie wiecznie, a ty wraz z nim pyłku kurzu – to...? Czy mógłbyś nie życzyć sobie niczego więcej nad to, by myśl ta celnie utrafiła w samą istotę świata, by ją wyraziła? To pytanie z *La gaya scienza*¹⁴ także pochodzi z początku lat osiemdziesiątych. Wiąże się ono mocno z treścią cytatu dotyczącego Spinozy – najwyraźniej Nietzsche, nie znajdując wśród Greków prekursora, podającego m o r a l n e rozwiązanie zagadki, wynikającej z teorii „wiecznych nawrotów tego samego”, szuka „wspólników” swojego występk¹⁵ w nieco bliższej tradycji. W początkach lat osiemdziesiątych, po odejściu z uniwersytetu w Bazylei, jego sytuacja osobista pozostaje bardzo niestabilna, podobnie jak zdrowie i finanse – całość jego przeszłej i przyszłej egzystencji wymaga uzasadnienia. I w tym momencie „nachodzi” go, czy wręcz jak grom z jasnego nieba „napada go” myśl, której nie sposób samotnie stawić czoła: a jeśli to najprawdziwsza prawda, że wszystko powraca wiecznie takie samo? Czy ktokolwiek mierzył się już kiedyś z podobną potwornością?

¹⁴ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, Warszawa MCMX-MCMXI, pkt. 341, ss. 282-283 [= WR].

¹⁵ Z perspektywy epoki zamiar powiązania koncepcji wiecznych nawrotów Wszechświata z ideą pełnej odpowiedzialności moralnej człowieka, wiecznie, wraz z nawrotami owego Wszechświata, powracającego „do tego, co wielkie i małe w jego życiu” można by określić co najmniej mianem „występk” – nawet, jeśli zamiar ten ocenialibyśmy z perspektywy autora, „przeobrażonego” wglądem nad Silwaplana, „6000 stóp poza człowiekiem i czasem”. Jeszcze pisząc ostatnią księgę *Zaratustry*, Nietzsche nie wątpił w to, że nie wyzbył się swej chrześcijańskiej „europejskości”: „I oto jawię się już /jako Europejczyk/. Inaczej nie mogę, dopomóż mi Bóg! /Amen!” (*Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berenta, Warszawa 1981 (reprint nakładu II J. Mortkowicza), zob. część II, ks. IV, *Wśród gór pustyni*, s. 432 [= Z]). Hipoteza wiecznych nawrotów z *Wiedzy radosnej* wydaje mu się tak występna, że – najwyraźniej nie potrafiąc zaakceptować faktu, iż stworzyła ją jego własna świadomość – usiłuje „przypisać” ją demonowi. Nawet wówczas jednak, oświecony kuszącą wizją „bycia prorokiem nowej moralności”, gdy czuje się zmuszony przyznać, że demoniczna idea zdobyła nad nim władzę, postępuje jak dobry chrześcijanin, walczący z diabelską pokusą, ale niemogący oprzeć się sile jej atrakcji: przestrzega bliźnich, iż znaleźli się w sytuacji zagrożenia – *Incipit tragoedia (Zaczyna się tragedia*, tak brzmi tytuł następnego fragmentu, zawierającego prolog *Zaratustry*). Z perspektywy chrześcijańskiej bluźnierstwem byłoby przyznanie człowiekowi mocy kreowania własnego życia jako dzieła sztuki, do którego przyzwania (a nie zaledwie przedmiotowego kontemplowania) mógłby on mieć chęć powracać z każdym nawrotem Wszechświata, występkiem zaś – sama próba poszukiwania innej niż chrześcijańska koncepcji rzeczywistości. Protestantki* „do szpiku kości” Nietzsche w tym samym stopniu wie o tym, jak i wiedzieć nie chce.

* O tym ujawniającym się w całej twórczości Nietzschego rysie jego osobowości pisze A. Tabero, *Tako rzecze Zaratustra’ Fryderyka Nietzschego w interpretacji Carla Gustava Junga*, Toruń 2004, ss. 289-299 (wydruk komputerowy rozprawy doktorskiej).

„MAM POPRZEDNIKA, I TO JAKIEGO!” ...

Pogodni Grecy, jako pierwsi uznający w idei wiecznych nawrotów najwyższy rodzaj wyzwania, przed którym człowiek staje w swoim życiu, złagodzili je, włączając do koncepcji natury mity o wędrówce dusz i Przeznaczeniu, dokonującym wyboru. Mogli więc wierzyć, że każdy, kto został wepchnięty na scenę życia, odgrywa, jak potrafi, rolę „tragicznego bohatera”, a z chwilą śmierci – za kulisami świata – będzie mógł odetchnąć, zebrać siły i przygotować się do odegrania następnej. Nietzschego nie wychowali jednak Grecy, lecz mało pogodni, bo mocno doświadczeni przez Boga protestanci niemieccy – i nie do wiecznego powracania nastroili jego duszę, a do wiecznej odpowiedzialności za każdy zapadający w mgnieniu oka wybór, którego zmienić niepodobna. Także i oni, jak wcześniej Grecy, złagodzili groźbę owej idei „wiecznej odpowiedzialności”, dopełniając ją wyobrażeniem Odkupienia, miłosiernego unicestwienia win wszystkich „dzieci bożych”. Na taką jednak rolę – dziecka, „wiecznego niedorostka”, któremu pobłażać się będzie – wiecznie! – profesor Nietzsche, pamiętający aż za dobrze ludzkie, arcyludzkie pobłażanie matki, siostry, babki i ciotek – zgodzić się nie potrafił. Nie potrafił jednak także (bowiem jako najmłodszemu i ciągle słabowitemu pobłażano mu nieustannie!) udźwignąć „najcięższego ciężaru” – demonicznego pytania o wszystko i wszystkich z *La gaya scienza*: czy chciałbyś tego jeszcze raz i jeszcze nieskończenie wiele razy? A skoro pytanie to go „naszło” – to czy tylko on jeden był tak dręczony? W tym trudnym położeniu dobrze jest znaleźć obok siebie współnika, a jeszcze lepiej – współnika, „i t o j a k i e g o”. „Mam p o p r z e d n i k a !” – napisze Nietzsche (z ulgą, prawie z wdzięcznością wobec dziejów) do Petera Gasta.¹⁶

„Że zapragnął go t e r a z”, gdy zbliżał się wielkimi krokami sierpniowy dzień, w którym „6000 stóp” oddzieli go od czasu i ludzi, a demoniczne pytanie o związek kosmicznej konieczności i wolności indywidualnego wyboru rozlegnie się piekielnym echem w jego „najsamotniejszej samotni”, było faktycznie „działaniem instynktu”. Do podobnego wniosku dochodzi w swych rozważaniach K. Jaspers, zastanawiając się nad biografią Nietzschego i przełomowymi w niej zdarzeniami.¹⁷

Tak z grubsza opisać można okoliczności, w jakich na kartach pism autora *Antychrześcijanina* pojawi się nazwisko Spinozy. W latach 1881–1883, kiedy Nietzsche w pośpiechu będzie wydawał swe kolejne prace¹⁸, kiedy wielka idea przeobrażająca całkowicie jego rozumienie świata będzie siłą wtłaczana w oporną materię języka, póki – w *Zaratustrze* – nie znajdzie właściwego dla siebie, symbolicznego wyrazu, kwestia „poprzednika” zejdzie na daleki plan. Nietzsche „czu-

¹⁶ Peter Gast – pseudonim Heinricha Köselitza, przyjaciela-sekretarza Nietzschego. („Gast”, „gość”, jeśli wierzyć intuicjom biografów Nietzschego, J. Köhlera, również z perspektywy chrześcijaństwa „piekielny”, jak nocny gość, demon z 341 fragm. *Wiedzy radosnej*. Por. J. Köhler, *Tajemnica Zaratustry*, Wrocław 1996, ss. 275-291 [= Köhler])

¹⁷ Podkreśla przy tym kilkakrotnie rolę „czynnika biologicznego”, dającego się zauważyć na przełomie lat 70. i 80; zob. K. Jaspers, *Nietzsche*, Warszawa 1997, zwł. ss. 74-96 (*Życie Nietzschego – Choroba*).

je po grecku” własną niepowtarzalność na gruncie filozofii i – pochwycony, ovladnięty przez archetyp Starego Mędrca¹⁹ – nie dba już o opinię, nawet tę, jakiej może spodziewać się ze strony najbardziej mu dotąd zagrażającej – opinii jego własnej Animy.

Tu przypuszczalnie, w konstelacji Cienia, załagał się „dwugłowy smok”, z którym bezwzględnie należało uporać się we wczesnej młodości, przed wkroczeniem w „popołudnie życia” i w etap konfrontacji z „Mędrce”. Wtedy to trzeba nauczyć się odróżniać jego dwie „głowy”, Animę i Animusa, mimo że stroją miny, „małpują” się i przedrzeźniają wzajemnie: należy koniecznie zmusić je do tego, by odwróciły się, oddzieliły od siebie, tak aby jedna „poszybowała w górę”, ku świadomemu *ego*, a druga opadła łagodnie w Cień nieświadomości i została jego władczynią. Na tym etapie życia chłopiec rozwiązuje zagadkę własnej tożsamości, obserwując kobiece i męskie „wzorce” osobowe i identyfikując się z którymś z nich. Nietzsche także przechodził ten etap kształtowania się – z tym tylko, że przypadł on w bardzo niesprzyjających dla niego okolicznościach. Kto wie, czy gdyby przebiegał „wzorcowo”, potrzebne byłoby w ogóle „przewartościowanie wszystkich²⁰ wartości”?

O „przewartościowaniu” tym biografowie Nietzschego piszą zgodnie, że pojawiło się w pierw w życiu Nietzschego, a dopiero później stało się tematem podstawowym, istną „obsesją” jego twórczości filozoficznej. Przypadło ono na okres 1880–1883, gdy nasz bohater z trzydziestych wkraczał w czterdzieste lata swego życia. Przejście przez „smugę cienia”, świadomość rozpoczętej „popołudniowej pory” życia, skłoniły go do dokonania bilansu osiągnięć i strat przed podjęciem kolejnej inicjacji – w umieranie.²¹ Trudno stwierdzić, czy Nietzsche, który prowadził dość bezlitosne wiwisekcje na własnej duszy i obserwował nie-

¹⁸ W 1880 r. po wydaniu *Wędrowca* zaczynają się podróże Nietzschego po Włoszech, w czasie których powstaje *Jutrzenka* (wyd. 1881), *Wiedza radosna* (wyd. 1882) i pierwsza część *Zaratustry* (wyd. 1883). Zważywszy na częste zmiany miejsc pobytu i oczywiste, związane z tym niedogodności, tempo jego pracy można określić jako wręcz gorączkowe.

¹⁹ Narzędzia analizy Jungowskiej zastosowane do pism i elementów biografii Nietzschego pozwalają wydobyc na pierwszy plan zjawiska wpisane bardzo głęboko w strukturę narracji i symboliki stosowanej w *Zaratuście*. Analizę tego dzieła Jung przeprowadził w trakcie specjalnego seminarium (zob. cytowana dysertacja *Tako rzecze Zaratustra F. Nietzschego w interpretacji C.G. Junga*); tu interesuje mnie etap przełomu w życiu Nietzschego, poprzedzający bezpośrednio wtargnięcie wizji perskiego proroka do jego świadomości.

²⁰ Wszystkich – czyli głównie wartości moralnych, regulujących (w rozumieniu Nietzschego, a być może także „epoki”) relacje społeczne między płciami. Pozostałe (piękno i prawda, w takiej zresztą kolejności) to zaledwie konsekwencje ustaleń, dotyczących kwestii tego, co dopuszczalne z punktu widzenia moralności „właściwej”.

²¹ Już w 1879 r. stan zdrowia Nietzschego pogorszył się tak bardzo, że uniemożliwiał mu pracę na uniwersytecie. W listach do przyjaciół nadmienia o nawracających i nasilających się atakach bólu, kilkakrotnie prowadzących do utraty przytomności. Pojawiły się także myśli o nadchodzącej śmierci. O ile jednak w młodości śmierć wydaje się „przypadkiem”, rodzajem romantycznej przygody, czy – jak w przypadku samobójstwa – heroicznym aktem buntu, to po przekroczeniu ‘połowy życia’ mocniej odczuwalna staje się „nieuchronność jej naddziągania”, jakby w wielkim roku życia ludzkiego stanowiła „porę nieodwołalnie ostatnią”.

„MAM POPRZEDNIKA, I TO JAKIEGO!” ...

kiedy jej poruszenia, „jak gdyby chodziło o linie, płaszczyzny albo ciała”²², dopuścił do świadomości obraz swego dzieciństwa i młodości, rysujący się z perspektywy, jakiej właśnie sięgał – perspektywy Chirona.²³ Nie sposób wątpić, że kolejność naturalnych etapów uległa w jego życiu groźnemu w skutkach przedstawieniu, a także, że treści doświadczenia, które wzorcowo powinny sobie w poszczególnych okresach życia towarzyszyć, zostały niebezpiecznie pooddzielane: wczesne dzieciństwo Nietzschego przebiegało pod znakiem ‘nadreprezentacji’ pierwiastka kobiecego i swoistego ‘niedomiaru’ męskiego w najbliższym otoczeniu.²⁴ Z kolei wczesna młodość, spędzona w męskiej szkole z internatem, odwraca proporcje, choć oczywiście nie łagodzi w ten sposób strat, powstałych wcześniej, tylko je dodatkowo pogłębia, prowadząc do powstania ambiwalentnego, a w końcu równie wrogiego, jak wobec obrazu ojca, stosunku wobec Animy. Niezgrabny, dość korpulentny i krótkowzroczny Fritz, któremu w domowym środowisku poślązano, tu, w ‘męskim gronie’, nie jest w stanie sprostać oczekiwaniom kolegów i wychowawców, a więc *wycofuje się*, idealizuje wspomnienia z poprzedniego etapu życia i chętnie się w nich zatapia. Dlaczego odmówiono mu miejsca w domu? Dlaczego *stale mu się odmawia*? Obcość, samotność, o której

²² B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, Warszawa 1954, s. 141.

²³ Chiron, półczłowiek, półkoń, nieśmiertelny, obdarzony mocą leczenia, nauczyciel Asklepiosa, sam został zraniony zatrutą bronią. Jego nieśmiertelność skazywała go na potworną mękę bólu bez końca; mimo że skutecznie leczył innych, sobie samemu nie był w stanie pomóc. Bogowie wybawili go, pozbawiając nieśmiertelności / życia – w mitologii greckiej Chiron uosabia „zranionego uzdrowiciela”. F. Nietzsche zdaje się od czasu „porwania przez Zaratuszę” zdradzać także cechy syndromu Chirona: sam będąc nieuleczalnie chory, usiłuje leczyć „zaświatowego upiora – błądą, ascetyczną Europę”, kultem bujnego życia, mocy, przelewny pełni.

²⁴ Trudno się spodziewać, by taki „niedomiar” nie uruchomił w psychice dziecka tendencji czy nawet pewnego procesu wyrównującego. Rekonstrukcja jego przypuszczalnego przebiegu mogłaby wyglądać następująco: sferę uczuć, „zranioną” faktem śmierci ojca-pastora (przy niedostatku uwagi ze strony opiekunek, także zaabsorbowanych przeżywaniem żałoby), wypełnia, oprócz oczywistego lęku i frustracji, uczucie bezpowrotnej straty pewnej należnej dziecku „wartości” (przeświadczenie, że „już nigdy nie będę miał tego, co mają inni”). Kompensującą, wprowadzającą w sferę emocji swoisty ład, ale z konieczności infantylną „racjonalizację” zaistniałej sytuacji, poszukiwanie przez dziecko przyczyn zaistniałego stanu rzeczy można by, znając późniejszą twórczość Nietzschego, zrekonstruować w przybliżeniu w taki oto sposób:

„ojca-pastora z jakichś niewytłumaczalnych powodów »zabrał do siebie dobry Pan Bóg?«/»diabli go wzięli?« – widocznie jego »męska recepta« na życie miała jakieś wady(?) – »ojciec-pastor (duchowny w ogóle?) = nieudany, wadliwy mężczyzna?«”.

Aby można było dalej jakoś żyć, „znaleźć się” w nowej sytuacji, trzeba nadać jej inne znaczenie, nową wartość: tak dochodzi do powstania *re s e n t y m e n t u*, czyli powtórną oceny, deprecjonującej wartość „obiekta”, szacowanego dotychczas „niewspółmiernie” wysoko. Nietzsche (który dobrze znał *s k ą d ś* to zjawisko) poddał jej wnikliwej analizie w *Genealogii moralności*. Taki domniemany ciąg fantazji, gdyby faktycznie miał miejsce, mógłby następnie doprowadzić go już w dzieciństwie do stworzenia swoistego skryptu osobistego, który autor *Jutrzenki* zdaje się faktycznie realizować: za wszelką cenę nie zostać „ojcem”. Można też sądzić, że rola społeczna, którą w efekcie dla siebie znalazł, wyraża się w ogólnym zaleceniu „zranionego uzdrowiciela”: nie dopuścić do tego, by „ojcowie” stawiali „dzieci” w położeniu, w jakim się znalazłem. Tłumaczyłaby ona – w myśl Jungowskiej zasady: afekt powstaje zawsze tam, gdzie brak przystosowania – zajadłe ataki Nietzschego pod adresem „Ojców” (Kościoła), uzasadniane argumentami niewytrzymującymi racjonalnej krytyki.

pisać będą we wspomnieniach o Nietzschem ci, którzy dobrze i blisko go poznali, jak Lou Salomé²⁵ czy Paul Ree, doświadczana była pierwotnie jako obcość świata, który go odsuwa od swoich spraw i zabaw, a dopiero wtórnie stała się odmową świata, od którego się Nietzsche w odruchu resentymentu zapragnął odsunąć. Na razie jednak problemem są „osoby rodzaju żeńskiego”, do których tęskni i których nienawidzi: tylko one potrafiły prawdziwie ukoić ból i tylko one umieją tak śmiertelnie ranić – bez żadnych racjonalnych przyczyn są zdolne wykluczyć chłopca z domowego kręgu. Kobiety: „miękkie, dwulicowe: niebezpieczeństwo”?

Dziecięce zranienia, nierozwiązane resentymenty, związane z symboliką Ojca, ambiwalencja wobec kobiet połączona ze skłonnością do mściwej, karzącej o d m o y, ujawniającej się jako pełna dystansu grzeczność – takie m.in. doświadczenia i wzorce reagowania rzutują w niemałym stopniu na relacje Nietzschemu, „ojcowsko” starszego od niego R. Wagnera²⁶ i jego żony, Cosimy. Znajomość, zawarta w 1868 r., zakończyła się dramatycznie – początkowe nadzieje na przyjaźń, związane z silnym pragnieniem podporządkowania się autorytetowi, skutecznie wykorzystywane przez Cosimę, a także samego Wagnera²⁷, niepozwalające przyjąć do wiadomości oczywistych faktów zaślepienie, które ustąpiło ostatecznie dopiero w Bayreuth – znów doprowadziły do wybuchu resentymentu, utrzymującego się tym razem do końca świadomej egzystencji Nietzschemu. W tym samym czasie następuje sekwencja zdarzeń, którą można określić Nietzscheańskim terminem – *incipit tragoedia*: dwudziestopięcioletni kawaler zostaje profesorem nadzwyczajnym filologii klasycznej na uniwersytecie w Bazylei.

We wczesnym „wieku męskim”, kiedy to pod ochroną autorytetu mentora młody człowiek powinien gromadzić własne doświadczenia życiowe i zawodowe, Nietzsche, zupełnie nieprzygotowany do tej roli, został mentorem swoich niemalże rówieśników. Niewiele pomogły tu, wymyślone przez siostrę i matkę, a mające dodać mu powagi, stroje, wąsy zasłaniające połowę twarzy, cylinder i laseczka – starannie wystudiowana maska nie odpowiadała w żadnej mierze archetypowemu wyobrażeniu europejskiego XIX-wiecznego profesora uniwersyteckiego, uosobieniu Starego Mędrca. Młodziutki profesor Nietzsche chętnie udziela się w towarzystwie, gra na fortepianie, komponuje, często tańczy, pisuje wiersze – słowem, nie tylko nie jest starym mędrcom, ale w dodatku robi wszystko, czego mędrzy nie pochwalają. Czy nie zaszkodzi to jego karierze?

Nietzsche, skoro nie może natychmiast się zestarzeć, powinien przynajmniej szybko się ożenić – nalegają na to matka, siostra, Wagner, a przede wszystkim liczne kandydatki do roli pani profesorowej. Jednakże Stary Mędrzec, którego

²⁵ Por. np. I. Frenzel, op. cit., s. 111.

²⁶ Richard Wagner, ur. w 1813 r., był rówieśnikiem ojca F. Nietzschemu.

²⁷ Zob. J. Köhler, *Richard Wagner. Ostatni Tytan*, Warszawa 2004, rozdz. *Przypadek Nietzschemu*, ss. 614-644.

„MAM POPRZEDNIKA, I TO JAKIEGO!” ...

rolę pan profesor usiłuje odgrywać i Anima to związek z rodzaju *unzeitgemäße*²⁸ – Niemcy znają go z literatury, rozpoznają w nim niezawodnie motyw Faustowski.²⁹ Co prawda, małżeństwa Nietzsche boi się piekielnie, ale skoro jest aż tak konieczne, to najlepiej byłoby szybko mieć „to” już za sobą – dwukrotne, niefortunne oświadczyzny (graniczące za każdym razem z impertynencją³⁰) aż nadto wyraźnie pokazują niedostatki zróżnicowania Animusa i Animy w jego psychice. Cała ta niedojrzała postawa zdaje się krzyczeć, że Fritz robi „wszystko”, byleby tylko nie zasłużyć na gniew „swoich” kobiet. Czym owo „wszystko” może się dla niego okazać, ujawnia powracający od kilku lat, odrażający sen o żabie.³¹

Napięcie „okołomatrymonialne” okazuje się tak silne, niebezpieczeństwo związane z małżeństwem tak ś m i e r t e l n e (ojciec zmarł przecież, będąc człowiekiem ż o n a t y m – a gdyby nie był się o ż e n i ł? Czy ży ł b y dłużej?³²), że Nietzsche dramatycznie zapada na zdrowiu. Im mocniejsze są ataki migreny i bólu oczu (och, ta głowa!), podczas których wymaga opieki, tym mniej nadaje się przecież na „głowę rodziny” – oto jaki sprytny zamiar przeprowadziło w jego ciele „rodzeństwo” Animus-Anima. Wobec sprzysiężenia takich mocy nie ma żartów: nie da się pracować, jeść, spać, czytać ani pisać – czas przerwać te n i e - w c z e s n e r o z w a ż a n i a o życiu małżeńskim, podporządkowanym karierze, czas złożyć profesurę. Lekarz zaleca zmianę otoczenia – w ten sposób rozpoczyna się regresywny w życiu Nietzschego okres podróży, przypominających nieco przedłużające się w nieskończoność uczniowskie wagar. O dziwo, z dala od matki i siostry chory ma się nieźle, nabiera sił, plażuje, pływa w morzu, wędruje pieszo przez góry, nie boi się upału ani samotności. Kpi sobie nawet z choroby morskiej,

²⁸ Nietzsche fantastycznie wyczuwa, że coś nie na czasie otacza jego osobę – niestety, zamiast intuicji, która powinna mu podpowiedzieć: oto *incipit tragoedia*, do głosu dochodzą racjonalizacje owego przecucia, ujawniające się pod postacią *Unzeitgemäße Betrachtungen* (1873–1874).

²⁹ Dlatego też filolog Nietzsche, znający dość dobrze twórczość Goethego, zainspirowaną słynnym w Niemczech sporem o panteizm Lessinga i zasięg recepcji filozofii Spinozy, twórczość, w opinii niemieckiej „niemoralną”, robi wszystko, żeby tylko nie „wpasować się” w ten schemat. Na temat sporu o Spinozę zob. np. E.J. Engel, *Was Lessing Spinozist?*, w: *Kontexte. Spinoza und Geschichte Philosophie*, hrsg. v. H. Pisarek u. M. Walther, Wrocław 2001, ss. 127-145.

³⁰ Zob. np. I. Frenzel, op. cit., ss. 80-84 (wyd. pol., ss. 85-91).

³¹ J. Köhler, op. cit., ss. 199-201.

³² Takie absurdalne, pseudoracjonalne rozwiązanie zagadki śmierci ojca może „wpaść do głowy”, podsunęte przez „niższe ja”, fragment Cienia, który powinien być u Nietzschego Animą. W koncepcji Junga struktura ta odpowiada w męskiej psychice za irracjonalne „napady” rozdrażnienia, płaczliwości, lęku – o stanach tych czytaliśmy w liście Nietzschego do Gasta. Bezsensowne uzasadnienia, chybione racjonalizacje bywają dziełem Animusa w psychice kobiecej, gdy świadomość ustąpi miejsca nieświadomemu kompleksowi. Irracjonalny lęk i typ jego „uzasadnienia” zdają się wskazywać na brak zakończonego zróżnicowania Animusa i Animy Nietzschego, a w efekcie – na słabe mechanizmy obronne ego wobec inwazji treści Cienia. Różnicowanie to zakończy się chyba dopiero podczas wyprawy na Sycylię w 1882 r.; jego efekt zobaczymy w *Zaratustry Pieśni na „tak!” i „amen!”*: „Nigdy nie napotykał kobiety, z którąbym dzieci chciał, snadź ta jest kobietą, którą kocham, albowiem kocham cię, o wieczności!” (Z, cz. II, *Siedm pieczęci*, s. 324 i n.) Deklaracja Nietzschego jest tu bezsprzeczna.

której objawów często doświadczał wcześniej we własnym łóżku – podróżuje teraz bez obaw, przenosi się z hotelu do hotelu, z wyspy na wyspę, wyprawia się w głąb ładu – odkrywa własną Arkadię.³³

Carmen Bizeta, pośpieszny „odwrót” z Wysp Szczęśliwych wiosną 1882 r. i spotkanie z Lou Salomé to ważne zdarzenia, które pomogły Nietzschemu naszkicować zarys kolejnej maski, za którą zapragnął się schować. „Zaratuśra rośnie – biada, w kim się kryje!”³⁴ – tak można strawestować słowa, pomyślane i zapisane znacznie później, a wyrastające ze zgoła niefilozoficznych doświadczeń tego okresu. Biografowie Nietzschego i on sam uważają zgodnie, że początek lat osiemdziesiątych przyniósł znaczącą zmianę jego postawy, upodobań, stylu działania, języka literackiego, przy czym filozof łączy wyraźnie symptom, jakim jest dla niego nowy gust muzyczny z głębszym procesem przeobrażenia wewnętrznego.³⁵ Gdyby nie „pourazowy” resentyment wobec twórczości Wagnera, żywołowa prostota *Carmen* nie wzbudziłaby buntowniczego entuzjazmu Nietzschego; gdyby nie zachwyt wywołany „nową muzyką”, być może nie powstałaby potrzeba i odwaga wyruszenia na Sycylię, a następnie – konieczność, jak wyjaśnia Köhler – „chowania się za spódnicą” Lou Salomé.³⁶ Lou jednak nie chciała odgrywać roli parawanu: z pomocą pośpieszył Nietzschemu mitologiczny półczłowiek, pół k o ó n , kompleks, nabierający – podczas przymusowej korekty planów małżeńskich i naturalnego w związku z tym „wycofania” energii psychicznej ze świata – mocy i autonomii. Jednakże mądrzejsza od jednostkowej świadomości filozofa stara, zbiorowa nieświadomość, zamiast figury Chirona wybrała bardziej adekwatną do potrzeb świata, w którym Nietzsche działał, maskę Proroka – nasłala na niego Zaratuśrę. I nie przypadkowo: mniej więcej od połowy XIX w. językoznawcy poszukiwali argumentów potwierdzających tezę o wspólnym, praindoermańskim rdzeniu językowym, rodzaju matrycy dla języków Europy, znajdując jego szczątki u Parsów

³³ Zob. J. Köhler, op. cit., ss. 243-291.

³⁴ Z, cz. IV, *Wśród cór pustyni*, s. 428: „Pustynia rośnie: biada, w kim się kryje!”. Co znamienne, słowa te wypowiada „pielgrzym, zwący siebie cieniem Zaratuśry” (cz. IV Nietzsche pisze na przełomie lat 1884/1885, kiedy to, utożsamiając się z Zaratuśrą, zdaje się ciągle jeszcze rejestrować fakt, że przed powstaniem tego utożsamienia funkcjonował „samodzielnie”). Z obecnego punktu widzenia tamten stan jawi mu się jako nierealny, iluzoryczny – teraz, gdy Zaratuśra „żyje” jego życiem, jego własne *ego* może wieść już tylko żywot cienia Zaratuśry. Gdy porównać ten stan z konstrukcją psychiki (*ego* – Cień) odkrytą przez Nietzschego w *Wędrowcu i jego cieniu* (1880), widać wyraźnie, jak przez inflację *ego*, kulminującą w sierpniu 1881 r., Nietzsche zmierzał do niebezpiecznych (także dla jego „reputacji”) rozstrzygnięć, zupełnie jakby sądził, że nie dotyczą go zasady, obowiązujące pospolitych ludzi i wolno mu działać „poza dobrem i złem”. To przyjaciele będą próbowali stworzyć pozory maskujące prawdziwy stan rzeczy, aranżując „małżeństwo” z panną Salomé. Nietzsche nieświadomie niweczy ten plan; przypuszczalnie kompleks Chirona w jego psychice już wówczas zaczynał zyskiwać autonomię i energię, odbierane świadomości. Zepchnięte „w Cień” *ego*, nazywające siebie teraz „pielgrzymem, cieniem Zaratuśry”, śpiewa „hymn”: *Pustynia rośnie*. Spustoszone, pozbawione ożywczej energii pochłoniętej przez uwolniony z Cienia kompleks, *ego* czuje, jak pustynia ‘rośnie w nim’ i nie tyle śpiewa, co „ryczy” – biada, w kim się kryje!

³⁵ Zob. *EH*, s. 85.

³⁶ J. Köhler, op. cit., s. 296.

„MAM POPRZEDNIKA, I TO JAKIEGO!” ...

oraz w *Zend-Aweście*, przypisywanej perskiemu prorokowi Zaratustrze. O jego faktycznym istnieniu nie próbowano nawet dyskutować: problematyczne było jedynie datowanie jego życia i działalności.³⁷ Filologowie klasyczni i orientaliści zgodni byli natomiast co do jednej kwestii: doktryna moralna Persa, nawet jeśli nie pochodzi z XIV tylko z VII w. p.n.e., jest n a j w y ż s z e j p r ó b y. Tę ocenę Nietzsche przypuszczalnie powinien był znać; nawet jeśli ją zlekceważył, to zdumiewająco trafnie wykorzystał ją „Chiron”, jego wewnętrzny „uzdrowiciel” – spostrzegłszy, co w światku filologów jest „na topie”, ukrył swą hybrydową postać pod długą szatą proroka i tak zamaskowany, „objawił się” swemu panu.

Do jakichkolwiek konkluzji nie dochodziliby ówczeszni uczeni, dla nas pozostaje faktem, że nie filolog Nietzsche odkrył dla siebie perskiego proroka Zoroastra, lecz „Zoroaster” znalazł i opętał profesora-psychologa, odkrywcę Cienia. „Wędrowiec” i jego Cień zamienili się miejscami po tym, jak uwolniwszy się od niszczącego wpływu Wagnera, Nietzsche sam zapragnął znaleźć się „na szczycie” i to nie byle jakim, lecz 6000 stóp poza (*jenseits*) człowiekiem i czasem. Znaleźć się „tak wysoko ponad” ludzkimi ograniczeniami, a nawet „poza czasem” (w wieczności?) – czy nie znaczy to – zająć miejsce Boga, puste, gdyż „Bóg umarł”³⁸?

„Nie Nietzsche to, nie człowiek już, – przeistoczony, olśniony, co śmiał się wraz”³⁹, napisał te słowa pod dyktando siły, uwolnionej „spoza” (*jenseits*) świadomości.

„Lecz gdzie się Spinoza podział t e r a z ?”⁴⁰

Tak jak zniknął gdzieś nagle karzeł z opowieści Zaratustry *O widmie i zagadce*, czyniąc miejsce dla wizji śpiącego pasterza, tak przepadł Spinoza – Nietzschemu nie był już potrzebny inny poprzednik, tylko antyczny założyciel religii, nakazującej świadomie wybierać „treść” każdego okamgnienia i wypełniać je czynem, a nie marzeniem. Pod koniec życia udało mu się nawet po części uświadomić sobie ten stan rzeczy; o dwuznacznej roli, jaką „przyjął” w latach „inkubacji”⁴¹ Zaratustry (1881–1883) pisze w *Ecce homo*:

³⁷ Spory dotyczyły tego, czy Zaratustra żył w VII, czy raczej w XIV w. p.n.e.

³⁸ Konstatację tę znajdujemy już w *Przedmowie Zaratustry*; Z (2), s. 6.

³⁹ Parafraza fragmentu rozdziału *O widmie i zagadce* (Z, cz. II, s. 222).

⁴⁰ „Lecz gdzie się karzeł podział teraz?” (ibidem, s. 221).

⁴¹ Inkubacja: rodzaj praktyki medycznej w antycznej Grecji; pacjenci podczas choroby spędzali noc w świątyni, aby we śnie otrzymać od bóstwa radę, dotyczącą sposobu skutecznego leczenia. *Inkub* (łac.) z kolei to demon, nawiedzający nocą kobiety. Reminiscenty z lat 1881–1883 w *Ecce homo*, dotyczące p o w s t a w a n i a Zaratustry, przedstawiają wstępną fazę procesu twórczego, ale warto zwrócić przy tym uwagę na fakt, że kompleks proroka-nauczyciela, który podczas pisania kolejnych ksiąg owdąbnął Nietzsche, ujawnia się tu jako produkt ciała (płód) a nie ducha – sam Nietzsche z perspektywy czasu opisuje ten okres jako „ciążę”, obnażając nieświadomie własną b i e r n ą, kobiecą, m a s o c h i s t y c z n ą postawę („na tych dwóch drogach powstał we mnie cały pierwszy Zaratustra, [...] właściwiej, n a p a d ł m n i e...” – *EH*, s. 87). Nie wiadomo nic o tym, by podczas swych arkadyjskich doświadczeń Nietzsche przechodził inkubację w opisanym znaczeniu, natomiast całość tego doświadczenia, etap burzliwego zanurzenia się w cielesność (z niemalą komponentą bierności – zob. J. Köhler,

„Opowiem teraz dzieje Zaratustry. Zasadniczy pomysł dzieła [...] sięga sierpnia roku 1881 [...]. Licząc natomiast od dnia tego wprzód, aż do nagłego i w najnieprawdopodobniejszych warunkach odbytego połogu w lutym r. 1883 [...] – to na ciężę przypada ośmnaście miesięcy. Ta liczba właśnie ośmnastu miesięcy mogłaby naprowadzić na myśl, wśród buddystów na przykład, że w gruncie jestem słoniem-samicą.”⁴²

*

„Chcąc przetrwać pośród innych w naturalnym stanie rzeczy jednostka wykorzystuje zwykle umysł tylko do maskowania⁴³ [...] prawdy są złudami, o których zapomniano, że nimi są.”⁴⁴

Tych przestróg z roku 1873 nie powinniśmy zapominać, przystępując do lektury, także – a nawet zwłaszcza – pism Nietzschego. „Miałem p o p r z e d - n i k a – i jakiegoż!” – na tę przynętę, ten temat „maskujący” dało się „złować” wielu, uznających prawdę „po prostu za prawdę”. Badania dotyczące związków filozofii Nietzschego i Spinozy (ich efektem bywały najczęściej dysertacje doktorskie) zaczęto prowadzić już w początkach XX w., kiedy myśl autora *Anty-chrześcijanina* stawała się popularna⁴⁵; temat ten inspiruje także dzisiaj, zwłaszcza że dobrze opracowane edycje krytyczne tekstów źródłowych i listów pozwalają staranniej niż dotąd dobierać argumenty.⁴⁶ W gruncie rzeczy trudno znaleźć przykład postaw, języka filozoficznego, celu wytkniętego przez autorów, nawet losów – z wyjątkiem przedwczesnej śmierci – które bardziej by się od siebie różniły.

ss. 302-303), można określić symbolicznie jako „noc ducha”, jego „śnienie”, wyświetlające się na ekranie ciała. W tym sensie *Zaratustra* „poczęty w ciele Nietzschego” ma w nim matkę; gdyby począł się w duszy, miałby w Nietzschem „ojca”. Jeśli uznać, że ciało jest dla duszy „jej nieświadomością”, to „syn nieświadomości”, *Zaratustra*, przemawia na wskroś przez dusze czytelników wprost do ich Animy i uwodzi ją swoją „męską, duchową tężyzną”.

⁴² *EH*, s. 85. Warto i tu zwrócić uwagę na wybór pojęć i struktury je łączącej: *daß ich im Grunde ein Elefanten-Weibchen bin* (że w gruncie jestem słoniem-samicą). W gruncie, u podstaw „ja”, jestem y-x, potężnym zwierzęciem „z trąbą” i zarazem „kobietą”, samicą – androgynem? Jakiej więc płci jest „ja” autora tej dumnej enuncjacji? Czy Nietzsche jest świadomy opisanego stanu rzeczy? Czy też, ulegając pewnej iluzji co do własnego *status quo*, wywoła w odpowiedzi równie odurzającą iluzję u swych czytelników?

⁴³ F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: idem, *PP*, s. 185.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 189.

⁴⁵ Np. G.A. Demoscheck, *Das Problem des egoistischen Perfektionismus in der Ethik Spinozas und Nietzsches*, Annaberg 1905 (rozprawa doktorska); B. Selung, *Mitleid, Demut und Reue in der Machtethik Spinozas und Nietzsches. Ein historisch-kritischer Vergleich*, Großenbaum 1926 (rozprawa doktorska).

⁴⁶ Np. E. Kiss, *Glück und Authentizität des Philosophen (Nietzsches Kampf um Spinoza)*, w: *Kontexte – Spinoza und die Geschichte der Philosophie*, (red. H. Pisarek, M. Walther) Wrocław 2001, ss. 221-253; F. Englisch, *Ethik als Kritik der Moral. Überlegungen zu Nietzsche und Spinoza* (*ibidem*, ss. 255-284).

„MAM POPRZEDNIKA, I TO JAKIEGO!” ...

Nietzsche podziwia bezkompromisową „samotność z wyboru” Spinozy, o którym względnie dobre zdanie wyraża jeszcze w *Jutrzence*⁴⁷ i *Wiedzy radosnej*⁴⁸; w *Poza dobrem i złem* pisze o swym „poprzedniku” z dezaprobatą przechodzącą we wrogość: błędem jest jego uznanie za „popęd kardynalny”⁴⁹ popędu samozachowawczego⁵⁰, „naiwnością” – unicestwianie afektów⁵¹ przez „analizę i wiwi-sekcję tychże”⁵², – w sumie:

„Ci odtrąceni przez społeczeństwo, ci wiecznie prześladowani, srodze szczuci, – oraz przymusowi pustelnicy w rodzaju Spinozów i Giordanów Brunów – stają się zawsze w końcu, bodaj pod maską najwyższego uduchowienia i sami snadź o tem nie wiedząc, wyrafinowane mściwymi trucicielami (rozgrzebmyż wreszcie podłoże etyki i teologii Spinozy!) – nie mówiąc już o idiotyzmie moralnego oburzenia, które u filozofa niezawodną jest oznaką, iż filozoficzny humor go odbieżał.”⁵³

Przytoczony cytat – z naszej, czytelników, bo niestety, nie autora, perspektywy – pokazuje z przeraźliwą jasnością, jak niebezpieczne może okazać się tropienie iluzji, demaskowanie „prawdy na temat prawdy”, ogólnie – stosowanie taktyki „podejrzeń”. Myśl Nietzschego sama jest doskonałym przedmiotem tego rodzaju zabiegów; im dłuższy odstęp czasu dzieli nas od jej powstania, im więcej narzędzi możemy w niej zagłębić, tym bardziej nieoczekiwane ujawnia przesłanki. Ludzki, arcyludzki okazuje się filozof; odsłaniając Ciebie, tego syjamskiego brata *ego*, zapomniał (albo nie wiedział jeszcze) o tym, że jego treści z z a s a d y zasłaniają prawdziwą naturę tego, co przed nami stoi. To prawda, że Nietzsche do-

⁴⁷ Zob. pkt 495 *Prześwietlający wzrok*, 549 *Poznanie i piękno*.

⁴⁸ Por. pkt 37 *Dzięki trzem błędom*, 333 *Co znaczy poznawać?*; natomiast już w pkt. 371 (*Czemu nie jesteśmy idealistami*) określa filozofię, m.in. Spinozy, mianem „wampiryzmu”: „Czy nie czujecie w takich postaciach, jak jeszcze postać Spinozy, czegoś głęboko zagadkowego i niesamowitego? Czy nie widzicie tego widowiska, które się tu odgrywa, ustawicznego błędnięcia –, coraz idealniej wykładanego odzmysłowienia? Nie przeczuwacie poza tem jakiejś od dawna ukrytej wysączycielki krwi, która, zaczawszy od zmysłów, pozostawia w końcu i ostawia kości i klekot? – mam na myśli kategorie, formuły, słowa (bo, wybaczenie mi, co pozostało po Spinozie, *amor intellectualis dei*, jest klekotem, niczym więcej! Czem jest *amor*, czem *deus*, jeśli brak im nawet kropli krwi?).”

⁴⁹ Istotnie, w przypadku Spinozy jest to błędem, zwłaszcza że nie o popędzie, a o afekcie jest u niego mowa. Wyróżnia mianowicie trzy podstawowe afekty: pożądanie (*cupiditas*), tzn. samą istotę człowieka, radość (*laetitia*), przejście od mniejszej do większej doskonałości, czyli wzmaganie mocy istnienia albo działania, smutek (*tristitia*) – przejście od większej do mniejszej doskonałości, zahamowanie względnie obniżenie mocy, czyli działania. Zob. w dowolnym wyd. *Etyki* ks. III, definicje afektów I, II, III.

⁵⁰ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, pkt 13, s. 22 [= PDZ].

⁵¹ Naiwnością nie mniejszą, niż czynienie zarzutów na podstawie lektury opracowania K. Fischera, a nie tekstu źródłowego. Nie chodziło o naiwną wiarę w „unicestwienie” afektów (co równać by się musiało, gdyby w ogóle było w doktrynie Spinozy możliwe, wykluczeniu ruchu z Natury) przez analizę – dodajmy: intelektualną – a o przeciwstawienie afektom słabszym afektu w naturze ludzkiej najsilniejszego, bo wynikającego z samej jej istoty: mianowicie radości, płynącej z rozumienia siebie samego jako przyczyny adekwatnej „rozumienia natury »przedmiotowego« afektu”.

⁵² PDZ, pkt 197, s. 133.

⁵³ Ibidem, pkt 25, s. 41.

konał epokowego odkrycia, ujawniając istnienie Cienia, ale zarazem udzielił epokowej lekcji jego projektowania. Aby się ona mogła udać w pełni, trzeba było wprawdzie usunąć przeszkody, tworzone przez długie tysiąclecia: moralne zakazy, normy i wartości. Dla ujawnienia treści nagromadzonych w obszarze Cienia stworzone więc zostały specjalne metody: „filozofowanie młotkiem” i „przewartościowanie wszystkich wartości”.

Ujawnianie Cienia okazało się epokowym nastaniem Mroku, ciemności, której niezróżnicowanych treści doświadczyć można było tylko – z braku światła – *na maca lnie*, na własnej *skórze*. Europa, a wkrótce cały świat, stały się tragicznym laboratorium, w którym „przepracowywano”⁵⁴ Nietzscheańską „wiedzę radosną”. Czy trzeba było *sprawa dzać* wartość tezy, mówiącej, że każdy „wędrowiec”, a więc także nauczyciel zasady *amor fati*, ma swój Cień? Czyż nie zostało zapisane dość jasno w samej treści i strukturze *La gaya scienza*, że wieczne powracanie z notatki 341 *z rasta się ze złowieszczym Incipit tragoedia* urywka 342 – że jedno pociąga za sobą drugie – wiecznie?

Ujawnienie Cienia to nic innego jak *zamroczenie*, pozbawienie *świadomości*, wiedzy. Ów brak niewiele ma jednak w tym przypadku wspólnego z *niewinnością*; przeciwnie, sam jest winą. Równie fatalnym, jak ignorowanie obecności Cienia, błędem jest nieingerowanie w jego poczynania, poddanie mu się, oddanie siebie do jego dyspozycji. Cień, niższe „ja”, może i powinien zostać rozjaśniony. Ta – o ironio! – Spinozańska zasada, nakazująca poddanie treści Cienia świadomemu poznaniu, rozjaśnianie ich czy też rozszerzanie o nie świadomości, stała się wzorcowym zaleceniem terapeutycznym i moralnym naszej epoki.⁵⁵

⁵⁴ Problemy, nie rozwiązane na właściwym etapie życia, klient „przepracowuje” w gabinecie razem z terapeutą i w ten sposób uwalnia się od symptomów utrudniających mu codzienne funkcjonowanie. Jeśli jednak problem ma wymiar zbiorowy, to może stać się i tak, że rolę gabinetu pełnić będzie obszar kontynentu albo – jak dzieje się to współcześnie – globu.

⁵⁵ Zadanie to stało się dzisiaj jeszcze bardziej naglące niż w nie tak dawno minionym stuleciu. Nietzscheański Cień, z takim zapałem ujawniany w nauce Zaratusztry o nadczłowieku, to ciało, zapomniane, ukrywane i pomijane wstydliwie w filozofii, represjonowane w przejawach kultury mieszczańskiej. Między innymi *Zaratusztrze* „zawdzięczamy” dziś jego kompulsywne „dowartościowanie”, objawiające się w postaci kultu witalności i nieustającej młodości. Jak każdy nadmiar, także i gloryfikowanie fizycznego aspektu ludzkiej egzystencji pociąga za sobą określone niebezpieczeństwa, niekoniecznie, jak sądził Jung, natury czysto psychologicznej. Witalność sprowadzona do funkcji popędowych stała się obecnie ‘motorem’ światowej gospodarki i to zarówno w częściach świata wysoko rozwiniętych, w których usługi i przemysł nastawione są na produkcję dla wygody i tężyzny ciała (a także stymulowanie funkcji seksualnych i jednoczesne zahamowanie prokreacji), jak i gospodarczo zdegradowanych, w których produkcja zaspokoić ma głód i służyć „kanalizowaniu” (sic!) agresji. Efektem wydobycia kompleksu ciała z „cienia” stało się niekontrolowane ‘zalenie’ świadomości jego treściami, podniesienie popędowości do rangi „przedmiotu kultu”. Taki stan rzeczy obraca się niestety przeciw życiu, owej płynnej równowadze ducha i materii; ciało rozumiane jako „ja” (a nie – jak to było jeszcze do niedawna – jako ekspresja „ja”) „wie lepiej, co jest dla niego dobre” i domaga się „uznania swoich praw”. Globalizacja takiej postawy (możliwa dzięki mediom i reklamie) ujawnia się jako „śniony” powszechnie kompleks Piotrusia Pana, współczesnej figury *puer aeternus*. Ziemia, którą zamieszkujemy, nie jest jednak Nibylandią – scenografią, przygotowaną dla zaprojektowanych przez nas przygód. *Puer aeternus* będzie musiał dokonać wyboru: dorosnąć albo ustąpić pola innemu archetypowi. Jeśli dorastanie jest procesem bolesnym, to strach pomyśleć, z jakim Kapitanem Hookiem przyjdzie się zmierzyć naszej cywilizacji.

„MAM POPRZEDNIKA, I TO JAKIEGO!” ...

„Mam poprzednika!” – kwestia recepcji zjawiska „Spinoza” w myśli Nietzschego zakrawa na żart. Po dokładniejszym przejrzaniu jego biografii intelektualnej można by sporządzić obszerną listę nazwisk innych postaci, do których – jak do Wagnera, Schopenhauera i Spinozy – przywiązała Nietzschego gorąca, nigdy nie rozwiązana animozja, u kresu jego świadomego życia przeradzająca się w obsesję. Z tego przypuszczalnie powodu nie udał mu się rzetelny rozrachunek z tradycją od czasów Heraklita, Sokratesa i Platona po Schopenhauera; pisma Nietzschego przedstawiają świadectwo hysterii, a nie historii filozofii, mimo że wpisują się w jej dzieje tak mocno, jak rzadko które dzieła bardziej zrównoważonych twórców.

„I’ve got a predecessor, and what a fine one too!” Circumstances of the creation of Nietzsche’s *Zarathustra*

Abstract

The name of Spinoza appears in the notes of F. Nietzsche from the beginning of the eighties. Basing on information contained in K. Fisher’s *History of Philosophy* he hails the sage of Haga as his predecessor. In the course of next few years the greatest works of Nietzsche are written and his professional, personal and health matters become very complicated. At the end of his life embittered, lonely and deeply misunderstood Nietzsche pens remarks concerning Spinoza’s writings once again – this time drastically different in style and the judgement of their worthiness. As both of the philosophers use the term of ‘power’, both reject personalised God and propose the reversion of the hierarchy of the moral values, many researchers were inspired by Nietzsche’s notes to investigate the connections of the two philosophies. However, is the connection real, or is it but an illusion, a delusion of a link caused by the use of similar devices and terms in different contexts? How did such a radical change in Nietzsche’s views come to pass – a change of views not only of Spinoza’s philosophy, but of Schopenhauer and Wagner’s musical work as well? The answers to those questions may be sought with use of Jung’s theory of archetypes, as an example. In reference to Nietzsche’s biography it shows one of the possible interpretations of his approach to the persons mentioned.