

KS. IRENEUSZ MROCZKOWSKI

Lublin–Płock

## NARODZINY TRAGEDII WEDŁUG F. NIETZSCHEGO

Antropologia F. Nietzschego, o ile w ogóle może być przedmiotem poważnych filozoficznych dyskusji, ukazuje dzisiaj znowu swe podwójne oblicze. Fascynuje i przeraża. Co prawda ani fascynacja, ani przerażenie nie powinny być dominujące w pracy filozofa, to jednak w obcowaniu z dziełami Nietzschego nie znikają. Związane jest to niewątpliwie z osobowością samego Nietzschego i charakterem jego pism. Dużą rolę odgrywa jednak klimat epoki, ów duch czasu, który przyzywa te myśli, które nadają formę jego niepokojom i nadziejom. W tym kontekście nieprzypadkowe wydaje się zainteresowanie dorobkiem Nietzschego w kręgu intelektualistów francuskich – zwolenników tak zwanego postmodernizmu.

Nie wydaje się też przypadkiem, że w Polsce – po latach milczenia na temat Nietzschego – fascynacja tym myślicielem owocuje nowymi wydaniem jego dzieł. Trudno na razie powiedzieć, co odczuwają bardziej czytelnicy *Antychrześcijanina* – fascynację czy przerażenie – ale zastanawiająca jest treść przedmowy do polskiego wydania tego dzieła. Prof. Z. Kuderowicz krytykuje tu interpretacje nietzscheańskiego stosunku do chrześcijaństwa w wydaniu M. Schelera, K. Jaspersa i K. Loewitha. Natomiast na uwagę – według autora przedmowy – zasługuje interpretacja Gilles Deleuze'a (1925-1995) – francuskiego postmodernisty<sup>1</sup> Oto pokazuje ona przekonująco „nowatorstwo Nietzscheańskiego myślenia i jego prekursorską rolę wobec najnowszych kierunków. Uwalnia też szereg Nietzscheańskich pojęć od jednostronnych interpretacji, kiedy np. usuwa z koncepcji nadczłowieka kult siły, przemocy i walki, natomiast z resentymen-tem wiąże skłonność do poniżania innych”<sup>2</sup>

Czy ta interpretacja nie jest spowodowana ideologicznym uwikłaniem badacza? Na to pytanie nie odpowiada Autor *Przedmowy*. Nie unikną go jednak

---

<sup>1</sup> Por. G. D e l e u z e. *Nietzsche i filozofia*. Tłum. B. Banasiak. Warszawa 1993.

<sup>2</sup> Z. K u d e r o w i c z. *Przedmowa do polskiego wydania „Antychrześcijanina” Fryderyka Nietzschego*. W: F. N i e t z s c h e. *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*. Tłum. G. Sowiński. Kraków 1996 s. 21-22.

uważni czytelnicy *Antychrześcijanina*. Dlatego wydawane książki Nietzschego muszą zainteresować również teologów katolickich w Polsce. Nie należy się ich bać ani pomijać milczeniem. W rzeczywistości są wielkim krzykiem człowieka zrozpaczonego w swym poszukiwaniu nadczłowieczeństwa oraz dotknięciem – niemal cielesnym – głębin ludzkiej tragedii istnienia.

## I. CIELESNOŚĆ I DUCHOWOŚĆ CZŁOWIEKA

Według autora *Antychrześcijanina* teologia jest największą przeszkodą w poznaniu człowieka. Celem Nietzschego nie była wszakże walka z teologią, ale z przedmiotem jej dociekań – Bogiem. Bóg musi umrzeć, aby możliwe stało się życie człowieka. „Śmierć Boga” nastąpi za sprawą człowieka. Wprawdzie czyn ten niemal przekracza możliwości ludzkie, ale nie ma innej drogi, by człowiek stał się sobą<sup>3</sup>. Szczególną anypatią darzył Nietzsche Boga chrześcijan, ponieważ Jego duchowość neguje życie witalne.

Cokolwiek by się nie powiedziało o nietzscheańskiej koncepcji samoprzewycięzania człowieka i jej związku z religią, nie ma wątpliwości, że takie pojęcia, jak wiara, łaska i nadnatura były dla niego nie do przyjęcia<sup>4</sup>. N a d c z ł o w i e c z e n i s t w o stawało się procesem, w którym człowiek powinien być stwórcą; odkrywa on sens ziemi poprzez pozostanie jej wiernym i nie szuka szczęścia poza światem. Ziemskość n a d c z ł o w i e k a wyraża się w aretologii nietzscheańskiej oraz sposobie pojmowania i przeżywania ciała ludzkiego. Poprzez ciało człowiek zanurzony jest w naturze; jest „nieukształtowanym jeszcze zwierzęciem”<sup>5</sup>.

Pojmując tak człowieka nie mógł Nietzsche uniknąć spotkania z d u c h e m i d u s z ą. W nieustającej polemice z filozofią idealistyczną i chrześcijaństwem duch i dusza jawiły mu się jako synonimy<sup>6</sup>. Chrześcijańska nieśmiertelność duszy prowadzi – zdaniem Nietzschego – do zdrady ciała. Kieruje bowiem myśl człowieka ku innemu światu i pozbawia doczesny świat powagi życia i jego doznań. Wiąże się też z możliwością powrotu duszy, jej

<sup>3</sup> Por. F. N i e t z s c h e. *Werke in drei Baenden*. Bd. 2. Hrsg. K. Schlechta. Darmstadt 1963 s. 126 n. Zob. ks. I. M r o c z k o w s k i. *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*. Płock 1994 s. 24 n.

<sup>4</sup> Por. B. W e l t e. *Nietzsches Atheismus und das Christentum*. Darmstadt 1958 s. 62.

<sup>5</sup> Nietzsche, *Werke*. Bd. 2 s. 223.

<sup>6</sup> Por. F. H a m m e r. *Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merlau-Ponty und phaenomenologisch-systematischer Aufriss*. Bonn 1974 s. 9.

zatomizowaniem. Zdaniem Nietzschego nie może być żadnej mowy o nieśmiertelności duszy: „Twoja dusza umrze szybciej niż twoje ciało”<sup>7</sup>

W filozoficznych rozważaniach nad duchem Nietzsche sprzeciwił się zdecydowanie kartezjańskiej koncepcji czystego *cogito* oraz statyczności podmiotu, w którym miałoby dochodzić do hypostazowania ciała i ducha. Filozofom nie wolno ulegać złudzeniom ludu i oddzielać ciało od ducha. Powinni poczynać swoje myśli w bólu i karmić je krwią, ogniem i cierpieniem. W tym kontekście Nietzsche mówi o chorobie. Jest ona okazją do zmiany przyzwyczajzeń, zmusza do wyciszenia, uczy cierpliwości. Na tym zaś polega myślenie<sup>8</sup> Każdy dzień uczy sztuki bycia zdrowym, jest etapem życia, na które składają się banalne sprawy: właściwa dieta, sensowny podział dnia, spacer, odpoczynek, właściwe trawienie. Duch – mówi Nietzsche – jest sposobem przemiany materii<sup>9</sup>

W biologicznej wizji człowieka nie znika więc dusza i duch. Dusza staje się przeżytym napięciem między bytem człowieka a jego wolą; jest „dotychczas osiągniętym zakresem wewnętrznych doświadczeń ludzkich” Duch natomiast jawi się jako „skłonność poznającego, która chce ująć rzeczy głęboko i wielorako”<sup>10</sup> Duch zakłada duszę i ciało oraz wyraża dynamiczny charakter stawania się człowieka.

Wszelki sens tak pojętych pojęć duszy i ducha wynika z przeżyć ciała. Ono jest najbardziej bogatym i rzeczywistym fenomenem człowieka. Nie jest żadną zasadą, ale właśnie fenomenem, jawiącym się w określonej sile wyrazu, działaniach i skutkach. Ciało wyraża to, co do tej pory przypisywano duszy: chwytanie jedności ludzkiego poznania przy jednoczesnym zachowaniu wielości ludzkich przeżyć<sup>11</sup> W tym kontekście trzeba rozumieć słynne powiedzenie Nietzschego, że „dusza jest tylko słowem dla określenia czegoś na ciele, a duch został stworzony przez ciało jako ręka jego woli”<sup>12</sup>

Dualistyczne ujęcie ciała i duszy nazywa Nietzsche dziecięcym myśleniem. Nie można go wprawdzie zabronić „dorosłym dzieciom”, lecz nie przystoi ono „obudzonym i widzącym” Nietzsche woła: „poza twoimi myślami i uczuciami

<sup>7</sup> Nietzsche, *Werke*. Bd. 2 s. 286.

<sup>8</sup> Por. tamże s. 1121.

<sup>9</sup> Por. H. Schipperges, *Das Konzept der Leiblichkeit bei Friedrich Nietzsche*. W: *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*. Hrsg. H. Petzold. Paderborn 1986 s. 142.

<sup>10</sup> Nietzsche, *Werke*. Bd. 2 s. 455, 361.

<sup>11</sup> Por. tamże. Bd. 3 s. 453.

<sup>12</sup> Por. Hammer, jw. s. 12.

– mój bracie – stoi potężny władca – nieznan i mądry, który nazywa się własne ja (*Selbst*). Mieszka on w twoim ciele – jest twoim ciałem”<sup>13</sup>

Tak więc wszystko, co człowiek przeżywa w bezpośrednim doświadczeniu własnej witalności stanowi jedyny fundament autonomii. „Mówisz «ja» i jesteś dumny z tego słowa. Ale czymś większym jest to, w co nie chcesz uwierzyć: twoje ciało i jego rozum. Ono nie mówi «ja», ale czyni «ja»”<sup>14</sup> Ciało staje się więc wielkim rozumem człowieka, który można pojąć funkcjonalnie i celowościowo. W nim zbiera się wielość doznań i on (ono) wyznacza wzrost życia. Ciało jest synonimem życia, dusza natomiast wyraża jego przeżycia. Bez ciała i życia jest ona czymś bezsensownym; jest pustym słowem.

Takie rozumienie cielesności człowieka pociąga za sobą określone postulaty etyczne. Generalnie sprowadzają się one do pełnego ekstazy potwierdzenia całości życia. Nietzsche nazywa to wymiarem dionizyjskim życia ludzkiego. „Cudowny fenomen dionizyjski” kształtuje w człowieku „wyższe ciało”; odkrywa w nim moc życia, karmi się tajemnicą seksualności i triumfuje ponad przemijaniem i śmiercią<sup>15</sup>

## II. MIĘDZY APOLLINEM I DIONIZOSEM

F. Nietzsche – z wykształcenia filolog – pierwszą swą książkę poświęcił narodzinom tragedii z ducha muzyki<sup>16</sup> Nie bez przyczyny zainteresował się tragedią Greków. Tym bardziej sięgał do nich, im bardziej był przekonany, że „Grecy dźmierzą, jako woźnicy, w rękach wodze naszej i każdej innej kultury, że jednak prawie zawsze wozy i konie są z podlejszego tworzywa i nie odpowiadają chwale swych kierowników”<sup>17</sup>

Poszukując źródeł tragedii Nietzsche zwraca uwagę na przeciwieństwo między Apollinem i Dionizosem. Apollo, jako bóg wszelkich sił plastycznych, bóg wróżbita, bóstwo światła i ładu, pełnego miaru ograniczenia i wolności od dzikich wzruszeń, jest wspaniałym boskim obrazem *principium individuationis*<sup>18</sup> Ten sam popęd do pozoru, spokoju i snu, który zrodził Apollina, zrodził cały świat olimpijski. Nietzsche pisze: „Grek znał i czuł przerażenia bytu: by

<sup>13</sup> Nietzsche. *Werke*. Bd. 2 s. 300.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Por. Schipperges, jw. s. 144.

<sup>16</sup> Por. F. Nietzsche. *Narodziny tragedji*. Warszawa. [B.r.w.] s. 22.

<sup>17</sup> Tamże s. 106.

<sup>18</sup> Por. tamże s. 26.

móc w ogóle żyć, musiał zawiesić przed nimi świetną tkaninę snów o olimpijczykach. Ową potworną nieufność względem tytanicznych potęg przyrody, ową nad wszelkim poznaniem bezlitośnie królującą Mojrę, owego sępa wielkiego druha ludzi Prometeusza, ów los okropny mądrego Edypa. [...] Jakżeby inaczej mógł być znieść istnienie ów tak pobudliwie uczuciowy, tak nieukojnie pożądający, tak do cierpienia wyjątkowo uzdolniony lud, gdyby istnienie to nie ukazało mu się w bogach jako wyższą otoczone glorią”<sup>19</sup>

Warto tu zauważyć, że postawa apollińska wyraża, w ujęciu Nietzschego, jedną z dróg ukojenia cierpienia. Dokonuje się to wszakże za cenę podmiotowości człowieka, owego pozoru jedności, który jest snem, uładzeniem, sztuczną ucieczką w świat bogów. Znosi się cierpienie poprzez przekreślenie bólu istnienia<sup>20</sup>

Inaczej wyraża się żywioł dionizyjski, żywioł upojenia. Dionizos, bóg „cierpiący i sławiony, przywraca pierwotną jedność”, nie dba o podmiotowość, znosi ból poprzez wyższą rozkosz. „Czy to pod wpływem narkotycznego napoju, o którym wszyscy pierwotni ludzie i ludy mówią w hymnach, czy to za przepożętnem, całą przyrodę rozkosznie przenikającym zbliżeniem się wiosny, budzą się owe dionizyjskie wzruszenia, w których potęgowaniu podmiotowość zanika w zupełnym samozapomnieniu”<sup>21</sup>

W czasie pisania *Narodzin tragedji* Nietzsche, rozróżniając dionizyjski i apolliński sposób przewycięzania zła, nie przeciwstawiał ich sobie w sposób radykalny. Podziwiał w Sofoklesowych bohaterach apollińską pewność i jasność. W chórze dionizyjskim szukał wnętrza tragedii, owego spojrzenia dumnego w pełne słońce. Dramat Prometeusza jest „dokumentem uzdolnienia do głęboko-myślnej tragiczności” Konsekwencją jest postulat: „Co najlepszego i największego stać się może udziałem ludzkości, to zdobywa ona przez występpek, i musi teraz znowu przyjąć jego skutki, to jest cały zalew cierpień i trosk, któremi obrażeni niebianie szlachetnie w górę dążące plemię ludzkie nawiedzać muszą[...]”<sup>22</sup> Nic więc dziwnego, że Ajschylosowy Prometeusz przejawia zarówno dionizyjską, jak i apollińską naturę.

---

<sup>19</sup> Tamże s. 35.

<sup>20</sup> Por. D e l e u z e, jw. s. 16.

<sup>21</sup> *Narodziny tragedji* s. 27.

<sup>22</sup> Tamże s. 73.

## III. MIĘDZY DIONIZOSEM I CHRYSYSEM

W późniejszych dziełach, także pisanej w 1886 r. przedmowie do *Narodzin tragedji*, Nietzsche położy większy nacisk na przeciwstawienie Dionizosa Sokratesowi i – przede wszystkim – Chrystusowi. Już w *Narodzinach tragedji* Sokrates jawi się jako demon dekadencji. Autor pisał: „Podczas gdy u wszystkich produktywnych ludzi instynkt jest właśnie siłą twórczo potwierdzającą, a świadomość zachowuje się krytycznie i odradzająco – u Sokratesa instynkt staje się krytykiem, świadomość twórcą. Prawdziwa potworność *per defectum*”<sup>23</sup>

Sokrates – według Nietzschego – nie poświęcał negacji życia całej swojej siły. O ile był Grekiem, o tyle był dionizyjski. Potrafił „opuścić o brzasku symposion” i – jako ostatni z pijącego grona – iść na śmierć. Nic natomiast z dionizyjskości nie ma w sobie chrześcijaństwo, zwłaszcza moralność chrześcijańska.

W ogóle moralność wydaje się Nietzschemu najniebezpieczniejszą formą „zaniku woli”, znakiem najgłębszego zniechęcenia i wyczerpania, zubożenia życia. Nic więc dziwnego, że szacunek do filozofii powinien zaczynać się razem z likwidacją moralistów. Pisał: „Spójrzcie im przecie w twarze, wszystkim tym sławnym od tysiącleci mędrcom: same stare, same leciwe baby, same matki mówiące słowami Fausta «Matki, matki! brzmi to tak strasznie»”<sup>24</sup> Moralisci oskarżają ludzi, przypisują im winę i odpowiedzialność, ucząc o sumieniu (to moja wina). Wspólnym owocem resentmentu i sumienia jest poczucie odpowiedzialności. Nietzsche chciałby natomiast osiągnąć poczucie pełnej nieodpowiedzialności, uczynić siebie niezależnym od pochwały i nagany, od terażniejszości i przyszłości<sup>25</sup>

Już w *Narodzinach tragedji* Nietzsche wspomina o tym, że wynalazł przeciwną naukę o życiu, nazywając ją dionizyjską. Postawa dionizyjska afirmuje cierpienie i nie szuka usprawiedliwienia dla życia. Tymczasem chrześcijaństwo – według Nietzschego – interioryzuje ból i neguje życie. Kocha życie tak, jak drapieżny ptak kocha jagnię: słabe, okaleczone, gasnące. W konsekwencji miłość chrześcijańska znosi nienawiść w sposób fikcyjny. W *Woli mocy* Nietzsche napisze: „Nie przypuszczajcie jednak jakoby (miłość) wyrosła jako jakieś własnie zaprzeczenie owego pragnienia zemsty, jako przeciwieństwo nienawiści żydowskiej! Nie, przeciwnie! Ta miłość wyrosła z niej, jako jej korona, jako

<sup>23</sup> Tamże s. 97.

<sup>24</sup> F. Nietzsche. *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości. Studia i fragmenty*. Przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki. W: T e n Ź e. *Dzieła*. Warszawa 1905-1912. T. 12 s. 167.

<sup>25</sup> Por. D e l e u z e, jw. s. 26.

tryumfująca w najczystszej jaśni i pełni słonecznej szeroko, coraz szerzej rozwijająca się korona, która w królestwie światła i wyży z tą samą parła ku celom nienawiści, ku zwycięstwu, zdobyczy, uwodzeniu. [...]”<sup>26</sup>

Jakkolwiek przeciwstawianie postawy dionizyjskiej chrześcijaństwu występowało w całej twórczości Nietzschego, to jednak niemal szaleńczą eksplozję nienawiści przynosi *Antychrześcijanin*. Chrześcijaństwo jawi się tutaj jako godne potępienia, ponieważ uczy nie moralności „dostojnej”, ale moralności „czandaków” To chrześcijaństwo – zdaniem Nietzschego – wyhodowało sztukę samopohańbienia, wolę kłamstwa za wszelką cenę, awersję i pogardę dla wszystkich dobrych i prawych instynktów<sup>27</sup>

Wydaje się, że nie można przeklinania chrześcijaństwa przez Nietzschego wytłumaczyć tylko obroną radości życia, „przewartościowywaniem wszelkich wartości” czy też rażącymi błędami w interpretacji podstawowych faktów chrześcijańskich. Z. Kuderowicz w *Przedmowie do Antychrześcijanina* próbuje zrozumieć stosunek Nietzschego do chrześcijaństwa z perspektywy owej nowej hierarchii wartości. Jeśli ewidentnie fałszywa interpretacja Ewangelii czy roli apostołów i św. Pawła ma służyć uwyrażnieniu nowej aksjologii, to pojawia się pytanie o wartość samej aksjologii, nie mówiąc już o wiarygodności samego twórcy polecanej filozofii.

Jakkolwiek by się chciało usprawiedliwić nietzscheańskie określenia Jezusa jako „idioty i dekadenta”, pozostają one faktem. Nietzsche twierdzi, że „dobrze jest nakładać rękawiczki, gdy czyta się Nowy Testament” Nie znalazł na jego kartach nic sympatycznego, „co byłoby swobodne, dobrotliwe, szczere, prawe. Człowieczeństwo nie uczyniło tu jeszcze swego najpierwszego początku – brak instynktów czystości... W Nowym Testamencie są tylko lichy instynkty; nie ma nawet odwagi, by ulegać tym lichym instynktom. [...] Każda książka staje się czysta, jeśli wcześniej przeczytało się Nowy Testament”<sup>28</sup> Nic więc dziwnego, że chrześcijaństwo pozbawiło nas „plonu kultury antycznej, unicestwiło kulturę włoskiego renesansu, kulturę wartości wytwornych” Kościół chrześcijański jest zaś dla Nietzschego „najwyższym, jakie sobie można wyobrazić, zepsuciem, jego wola dążyła do ostatecznego, czy choćby tylko możliwego, zepsucia. Kościół chrześcijański niczemu nie oszczędził swego zepsucia, z wszelkiej wartości uczynił bezwartość, z wszelkiej prawdy kłamstwo, z wszel-

---

<sup>26</sup> F. Nietzsche. *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Przeł. S. Staff. W: T e n ż e. *Dzieła*. T 3 s. 8.

<sup>27</sup> Por. *Antychrześcijanin* s. 112.

<sup>28</sup> Tamże s. 85-86.

kiej prawości nikczemność duszy. Niech mi się kto poważy mówić o jego «humanitarnych» dobrodziejstwach!»<sup>29</sup>

#### IV NIETZSCHEAŃSKIE PRZEWYCIĘŻANIE TRAGEDII

Gwałtowny atak na chrześcijaństwo kończy się *Ustawą przeciwko chrześcijaństwu*, wydaną sto lat temu, 30 września 1988 r. Miała ona rozpocząć niemal nową erę przewartościowywania wszystkich wartości. O ile chrześcijanie cierpieli z powodu „wyjąłowania życia”, o tyle wyznawcy Dionizosa będą cierpieć z „nadmiaru życia” Nietzsche twierdzi, że „istnienie uchodzi za dość święte, żeby usprawiedliwić nawet niezmierną ilość cierpienia”<sup>30</sup> Życie nie jest żadną drogą do świątobliwości. O ile Dionizos przeciwstawia się Chrystusowi, o tyle „dionizyjskie upojenie przeciwstawia się upojeniu chrześcijańskiemu, dionizyjskie rozszarpanie – ukrzyżowaniu, dionizyjskie ponowne przyjscie na świat – zmartwychwstaniu chrześcijańskiemu, dionizyjskie przewartościowanie – chrześcijańskiemu przeistoczeniu”<sup>31</sup>

Widać tutaj dobrze zmianę podejścia do istoty tragiczności. W postaci Dionizosa Nietzsche dostrzega możliwość zrozumienia tragiczności jako afirmacji wielorakiej. Dionizos uczy ludzi być lekkimi, tańczącymi, odkrywającymi instynkt gry. Nauczył ludzi bycia radosnymi. Nihilizmem jest wszelkie deprecjonowanie życia poprzez resentment, nieczyste sumienie, ascezę. Można to przewyciężyć przez utożsamienie tragiczności z radością i pragnienia z tworzeniem. Deleuze tak pojmuje naukę Nietzschego: „Tragiczność jest afirmacją, bo afirmacja afirmuje przypadek, a w przypadku konieczność, bo afirmuje stawanie się, a w stawaniu byt, bo afirmuje wielość, a w wielości jedno. Tragiczność jest rzutem kości”<sup>32</sup>

Każdy, kto chciałby szukać celu w świecie, nie nadaje się na gracza w kości. Nie można poznać wszystkich przyczyn naszego działania i życia. Istnienie jest wiecznym stawaniem, aprobatą przypadku i ciągłym wyzwaniem z jarzma celu. Królestwo Zaratustry nazywa Nietzsche „wielkim hazardem, a życie z łaski trafu – najstarszym szlachectwem świata” Należy zdać się już nie nawet na

<sup>29</sup> Tamże s. 111.

<sup>30</sup> Nietzsche. *Wola mocy* s. 483.

<sup>31</sup> Deleuze, jw. s. 20.

<sup>32</sup> Tamże s. 42.



przypadek i konieczność, ale na przypadek i przeznaczenie, jakiś *amor fati*, do którego ma być zdolny nadczłowiek.

Czy w rzeczywistości jest zdolny? Na to pytanie trudno precyzyjnie odpowiedzieć z punktu widzenia Nietzschego. Jego metaforyczne stwierdzenia są często nie tylko nieprecyzyjne, ale wręcz trudne do pogodzenia z wolą mocy nadczłowieka. Człowiek jest przecież „liną pomiędzy zwierzęciem a nadczłowiekiem”, jest jednocześnie „przejściem i zejściem” Równie pesymistycznie brzmi słynna wiadomość, że „ziemia okryta jest skórą, która pokryta jest wrzodami; jednym z tych wrzodów jest człowiek”

Nieuzasadniona jest też wiara w postęp. „Ludzkość nie przedstawia [...] rozwoju ku czemuś lepszemu czy potężniejszemu. Postęp jest niczym więcej jak nowoczesną ideą, to znaczy fałszywą ideą. [...] rozwój absolutnie nie jest mocą jakiejś konieczności, podwyższeniem, podnoszeniem, potęgowaniem”<sup>33</sup> Jeśli do tego dodamy, że Nietzsche krytykował darwinizm jako witalizm negatywny, to rzeczywiście brakuje środków – poza apelami – do stawania się nadludźmi. W istocie nie są dobrymi „hazardzistami” nawet „ludzie wyżsi” Nietzsche pisze: „Spłoszeni, zawstydzeni, niezręczni, podobni do tygrysa, gdy mu się skok nie udał: tak oto wy, ludzie wyżsi, przemykaliście mi się na ubocze. Nie udał wam się rzut. Aliści, gracze moi, cóż na tem zależy! Nie nauczyliście się grać i szydzić zarazem, jak grać i szydzić należy”<sup>34</sup>

Taka „radosna wiedza” o człowieku akceptuje w końcu chaotyczność i przypadkowość, wielość punktów widzenia i stanowisk, rezygnuje nie tylko z p r a w d y a b s o l u t n e j, ale wszelkiej prawdy w myśleniu i działaniu. Dlatego R. Loew umieszcza Nietzschego w rzędzie sofistów, którzy byli przede wszystkim nauczycielami i wychowawcami. W *Antychrześcijańskim* Nietzsche rzeczywiście pisze: „Problemem, który tu stawiam, nie jest pytanie, co ma zastąpić ludzkość w łańcuchu istot (człowiek jest końcem), lecz pytanie, jaki typ człowieka należy wyhodować, jakiego typu człowieka należy chcieć, jako istoty wyższej pod względem wartości, jako istoty godniejszej życia, jako istoty pewniejszej przyszłości”<sup>35</sup>

Istotną cechą nauki Nietzschego nie jest więc to, co sądził, ale to, że czegoś chciał<sup>36</sup> Nie ma żadnego celu; nie jest ważne zachowanie siebie lub gatunku.

<sup>33</sup> Tamże s. 38–39.

<sup>34</sup> F. N i e t z s c h e. *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. W. Berent. W: T e n ż e. *Dzieła*. T. I s. 25.

<sup>35</sup> *Antychrześcijańskim*, jw. s. 38.

<sup>36</sup> Por. R. L o e w. *Friedrich Nietzsche: Anti-Moral und Vitalismus*. W: *Philosophische Anthropologie der Moderne*. Hrsg. R. Weiland. Weinheim 1995 s. 82-85.

Ważne jest to, że jednostka żyjąca zwiększa w sobie poczucie mocy, przezwycięża opór, że moc rośnie. W końcu nie jest jasne jak mają zginąć „słabi i nieudatni” Nietzsche nie ma siły, aby ich uciskać, choć – jak wiadomo – zawsze znajdą się tacy, którzy taką siłę znajdą. Tak oto „wzniosła etyka mocnych” przemienia się w bezcelowy witalizm, który żongluje słowami, ale kapituluje przed życiem. Ostatnie karty pocztowe podpisywał Nietzsche imionami Dionizosa, Ukrzyżowanego, Króla Italii. W tym samym czasie zapisał też tragiczne słowa o tym, że dawno już powinien był popełnić samobójstwo i oczyścić ziemię<sup>37</sup>

\*

Jeśli w życiu Nietzschego szyderstwo i gra nie doprowadziły do przeistoczenia anty-moralności w moc, można pytać: kto zdolny jest do bycia nadczłowiekiem? Czy współcześni postmoderniści? Czy, powołując się na Nietzschego, bardziej szydzą czy raczej grają? Jeśli wielu polskich marksistów stało się nagle postmodernistami, można mówić chyba o grze, choć zapewne jest to jakieś szyderstwo z prawdy, uczciwości intelektualnej i zdrowego rozsądku.

W 1995 roku upłynęło sto lat od opublikowania po raz pierwszy *Antychrześcijanina*. Jego śmiertelna wojna z „występkiem chrześcijaństwa” nie zakończyła się sukcesem. Może nie warto byłoby się nią zajmować, gdyby Nietzsche nie miał dzisiaj swoich czytelników, spośród których wielu szydzi z życia, a inni traktują je jako grę. Nikt nie może im w tym przeszkodzić, poza tymi, którzy mają odwagę im pomóc. Chrześcijanie są do tego wezwani w pierwszej kolejności; właśnie przez pokazanie roli sumienia, właściwą analizę poczucia winy i – przede wszystkim – realizację miłości.

Porażka eksperymentu Nietzschego nie zwalnia nas z odpowiedzi na pytanie, dlaczego możliwe stało się tak karykaturalne ujęcie chrześcijaństwa. Czy tylko dlatego, że był chory, czy też dlatego, że niewielu spotkał chrześcijan, którzy mieli odwagę żyć z wiary, nadziei i miłości. Szaleństwo Nietzschego nie podołało kreacji nadczłowieka. Współczesna kultura religijna w Polsce nie może poddać się fałszywej kuracji, ale nie powinna też zamykać oczu na wyzwania nieszczęśliwego Twórcy „wiedzy radosnej”

---

<sup>37</sup> Por. tamże s. 85.

## DIE GEBURT DER TRAGÖDIE NACH F. NIETZSCHE

## Z u s a m m e n f a s s u n g

Das in Polen feststellbare Interesse an F. Nietzsches Denken paßt zu der erstaunlich schnellen Assimilation postmodernistischen Philosophierens durch viele ehemalige Marxisten, für die Nietzsche einen bequemen Patron ihres Kampfes gegen die christliche Tradition darstellt.

Auf der Suche nach den Quellen der Tragödie in Nietzsches Denken legt der Verfasser des vorliegenden Artikels die Hauptzüge der nietzscheanischen Anthropologie dar. Er zeigt das vitalistisch-biologistische Verständnis des Menschen, wo der Leib zum Synonym des Lebens wird und die Seele lediglich die Empfindungen des Leibes ausdrückt. Dies zieht bestimmte ethische Postulate nach sich, die darauf zurückgeführt werden können, die Gesamtheit des Lebens in voller Extase zu bekräftigen.

In seinem Kampf um die neue Moral des Übermenschen widersetzt sich Nietzsche radikal der traditionellen Moral, die sich als eine Form des *Willensschwunds*, als *Zeichen der tiefsten Entmutigung und Erschöpfung*, als *Verarmung des Lebens* erwiesen hat. Die von Nietzsche vorgeschlagene dionysische Lehre vom Leben bejaht das Leiden und sucht keine Rechtfertigung für das Leben mehr. Dionysos lehrt die Menschen die Leichtigkeit, den Tanz, die Entdeckung des Spieltriebes. Nihilismus ist dagegen die Entwertung des Lebens durch Ressentimente, alles Reden vom unreinen Gewissen und von der Askese.

Nietzsches *fröhliche Wissenschaft* von der Überwindung der traditionellen Moral wird bezahlt mit dem Akzeptieren des Chaos und der Zufälligkeit sowie mit dem Verzicht auf jegliche Wahrheit im Denken und Handeln. Wesentlich in Nietzsches Lehre ist nicht, was er meinte, sondern was er wollte. Aber so wird die Tragödie nicht überwunden, sondern man unterliegt ihr.

*Aus dem Polnischen übersetzt von Herbert Ulrich*