

Günter Wohlfart

Mantyka : koniektury na temat pojęcia znaku a Nietzschego

Sztuka i Filozofia 4, 11-19

1991

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Günter Wohlfart

MANTYKA. KONIEKTURY NA TEMAT POJĘCIA ZNAKU U NIETZSCHEGO¹

Pragnę zaproponować kilka hipotez* w związku z pojęciem znaku, wychodząc przy tym od nietzscheańskiej recepcji fragmentów Heraklita B 92 i B 93**. Zdanie B 93 stanowi „prasłowo” semantyki względnie semiotyki, fragment, w którym idzie o bóstwo dające znaki w delfickim „manteonie”, o wyrocznię delficką.

Zanim przejdę do dającego znaki Apollina, chciałbym wypowiedzieć kilka uwag na temat stosunku Apollina i Dionizosa ze stanowiska Nietzschego; mają one znaczenie dla moich wniosków końcowych. Nietzsche, „ostatni uczeń filozofa Dionizosa”, „nauczyciel wiecznego powrotu”² w swojej późnej, tragiczno-dionizyjskiej filozofii powraca do wczesnego dzieła *O narodzinach tragedii* i staje na gruncie „tajemniczych zaślubin”³ dwu popędów artystycznych, żywiołu apollinijskiego i dionizyjskiego. Przy końcu *Narodzin tragedii*, przypominając odważny szturm⁴ na heraklityjską metafizykę sztuki, mówi o „zjawisku dionizyjskim”, „które zawsze od nowa przedstawia wznoszenie dla zabawy i unicestwienie świata indywidualnego jako emanację prarozkoszy w podobny sposób, jak mroczny Heraklit przyrównuje moc kształtowania świata do dziecka, które bawiąc się układa kamienie i usypuje kopce piasku, a następnie wszystko to rozsypuje”⁵. Jak wskazywałem na innym miejscu⁶, Nietzsche idzie tu śladem Bernaysa interpretacji zdania B 52 w wersji Zellera⁷. Nie zdając sobie sprawy ze źródła heraklityjskiego fragmentu 52⁸, Bernays suguruje, wychodząc od źródeł

¹ Tekst stanowi zmienioną wersję drugiej części rozdziału IV mojej książki pt. *Metafizyka artysty (Południe, czas i znak u Nietzschego)*. (Dop. tłumaczki: Cytaty z Nietzschego oznaczone w przypisach skrótem KSA pochodzą z: F. Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Wyd. G. Colli i M. Montinari, de Gruyter, 1980. Przypisy tłumaczki oznaczono w tekście gwiazdką i umieszczono na końcu artykułu).

² KSA 6, 160.28 nn.

³ Por. KSA 1, 42.10.

⁴ Por. KSA 1, 152.17 n.

⁵ KSA 1, 153. 12—17 n.

⁶ Por. G. Wohlfart: *Also sprach Herakleitos* (początek rozdziału 2.11).

⁷ Por. E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen*, wyd. 3, 1969, s. 535 n. (Od tłumaczki: przypomnijmy zdanie B 52: „Czas jest chłopcem, który się bawi. Tu i ówdzie stawia klocki. Oto królestwo chłopca!” [przekład EPL]).

⁸ Księgi IV–X zostały w roku 1842 znalezione w pewnym manuskrypcie na górze Atos, w roku 1851 opublikowane w Oksfordzie, zaś w 1859 w języku niemieckim w Getyndze.

podanych przez Plutarcha⁹ i Filona¹⁰, że fragment ów, w którym Aion porównany zostaje z bawiącym się chłopcem, zawiera w sobie aluzję do przypowieści homeryckiej z Iliady 15,362 nn. W alegorii tej czyn Apollina przyrównany zostaje do zabawy chłopca, który na brzegu morza usypuje piasek i znów go rozsypuje. Nietzsche przejmując — nie będziemy się tu zastanawiać, jakim prawem — interpretację B 52 mutatis mutandis od swego głównego poręczyciela Bernaysa, który wywarł na niego decydujący wpływ począwszy od *Narodzin tragedii* aż po późny okres filozofii dionizyjskiej.

Jest przy tym rzeczą godną uwagi, że Nietzsche w swej interpretacji fragmentu B 52 idzie tropem Bernaysa¹¹, czego dowodzi kontekst przytoczonego fragmentu końcowego z książki o tragedii, w którego centrum stoi nie Dionizos — jak ma to miejsce również u Lassalle'a,¹² którego interpretacja również znana była Nietzschemu i także odcisnęła się na nim — lecz Apollo. Bowiem w paraboli homeryckiej, do której odwołuje się Bernays w interpretacji B 52, właśnie Apolo porównany jest z bawiącym się chłopcem.

W ostatnich słowach *Narodzin tragedii* mówi Nietzsche, mając na uwadze zakończenie *Eumenid* Ajschylosa: „Powiedz przedziwny cudzoziemcze, ile musiał wycierpieć ten naród, by móc stać się tak pięknym? Teraz jednak podążaj za mną na tragedię i złóż ofiarę w świątyni obydwu bóstw”¹³. Tymi bóstwami są Apollin i Dionizos. Pomimo rozpoznawalnej już w książce o tragedii¹⁴ i nasilającej się u późnego Nietzschego skłonności ku żywiołowi dionizyjskiemu w jego przewadze nad apollińskim wszędzie tam, gdzie Nietzsche mówi o stanie tragiczno-dionizyjskim, domyślać się należy również momentu apollińskiego. Mówiąc o Dionizosie, myśli Nietzsche o Dionizosie — Zagreusie, rozszarpanym i później ocalonym przez Apollina. Streszczając: Dionizos Nietzschego jest

⁹ Por. Plutarch, de E, 393.

¹⁰ Por. Filon, De aeter, mundi 42.

¹¹ Na znaczenie Bernaysa dla Nietzschego wskazywali już U. Hölscher (*Die Wiedergewinnung des antiken Bodens. Nietzsches Rückgriff auf Heraklit*. “Neue hefte für philosophie” 15/16 (1979), s. 168 n.) i T. Borsche (*Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker*. W: *Nietzsche und die philosophische Tradition*, t. I, wyd. J. Simon. Würzburg 1985, s. 73.) Przykład mało dotąd zauważanego wpływu Bernaysa na Nietzschego: Bernays zakłada — w przeciwieństwie do Creuzera, Lassalla'a i Gladischa — głęboko sięgającą opozycję między historycznym Zoroastrem a Heraklitem. Nietzsche idzie śladem Bernaysa, którego pogląd stanie się miarodajny dla oceny zależności jego Zaratury i Heraklita, bowiem Zaratury Nietzschego, podobnie jak Heraklit Bernaysa, stoi w opozycji do historycznego Zoroastra. Właśnie wspólna opozycja wobec historycznego Zoroastra łączy Heraklita Bernaysa i Nietzschego jako Antyzoroastra — z Zaraturą Nietzschego jako Antyzoroastra. Wiele decydujących fragmentów z *Tako rzecze Zaratury* i wiele innych pism późnych, dotyczących szczególnie teorii powrotu i pojęcia gry, zyskuje zrozumiałość dopiero na gruncie recepcji Heraklita przez Nietzschego. Sądzę, że *Zaratury* stanowi w decydujących fragmentach palimpsest. Po dokładnym przyjrzeniu rozpoznaje się w nim Nietzschego obraz Heraklita, obraz, którego rys przejął w okresie swych bazylejskich wykładów o presokratykach przede wszystkim od Bernaysa. Odnosi się to szczególnie do fragmentu B 52, który odgrywa kluczową rolę w filozofii Nietzschego.

¹² Por. F. Lassalle: *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, I, 262 nn.

¹³ KSA I, 156.

¹⁴ Por. cytowany fragment KSA I, 153 w którym Nietzsche mówi o „zjawisku dionizyjskim”.

Dionizosem apollińskim, jak można by powiedzieć trawestując słowa Pauzania-sza, który mówi o dionizyjskim Apollinie¹⁵.

Aczkolwiek moment apolliński nie jest wytarczająco naświetlony w sytuacji tragiczno-dionizyjskiej ujętej przez Nietzschego, to chwila „gwałtownie zjawiającej się wieczności”¹⁶, gdy słońce poznania stoi w znaku południa¹⁷ musi zostać ujęta, ściśle rzez biorąc, jako trzeźwo-upojny moment estetycznej epifanii apollińskiego Dionizosa. Nie chodzi tu o upojenie jako takie, lecz o upojenie trzeźwe, o którym mówi Filon (1.16). Słońce czasu południa jako chwila tragicznego przetrzymania próby wiecznego powrotu jest chwilą stanu apollińsko-dionizyjskiego.

Co oznacza — dokładnie biorąc — uznawanie chwili południa, momentu najkrótszego cienia, nie tylko za moment epifanii Dionizosa, lecz zarazem za moment objawienia się Apollina? Jak rozumie Nietzsche bóstwo z „promiennymi oczyma”?¹⁸. „On (scil. Apollo, GW), który zgodnie ze swym pochodzeniem jest świetlisty, jest bóstwem światła¹⁹, panuje także nad pięknym złudzeniem...”²⁰. Jest wystarczająco znanym fakt, że Nietzsche traktuje Apollina w *Narodzinach tragedii* jako bóstwo pozorów. Wiąże się to z poprzednimi wywodami na temat blasku słonecznego estetycznej epifanii apollińskiego Dionizosa. Tyle moich uwag wstępnych na temat dionizyjskiego Apollina.

Idźcie mi tu jednak o inny atrybut Apollina, który Nietzsche w cytowanym fragmencie *Narodzin tragedii* szkicuje jedynie *en passant* — i tym samym dochodzę do tematu w sensie ścisłym — „Apollo jako bóg siły artystycznej jest zarazem bogiem mówiącym prawdę”²¹. Zdanie 93 Heraklita stanowi podwalinę filozofii znaku. Brzmi ono: „Ho ánaξ, hou to manteión esti to en Delphois, oute légei oute kryptei alla semainei”²². Pan, którego wyrocznia (manteon) jest

¹⁵ W księdze I, 31.4 Pauzania-sza *Podróży do Grecji* mowa jest o Apollinie danym przez Dionizosa. Nietzschemu jako filologowi klasycznemu powinno być to równie znane, jak jego starszemu koledze z Bazylei, Jakubowi Burckhardtowi, który w *Historii kultury greckiej* również zajmuje się związkiem obu bóstw. Jako źródło ważna jest książka grezysty Anzelma Feuerbacha (ojca malarza i brata filozofa) pt. *Apollo Watykański*, gdzie uwypukla on przeciwieństwo między dionizyjskim upojeniem a rzeźbiarskim umiarkowaniem. Nietzsche wypożyczył tę książkę z bazylejskiej biblioteki uniwersyteckiej w r. 1869.

¹⁶ KSA 14, 338.

¹⁷ Por. KSA 9, 519.18 (11/196).

¹⁸ Por. KSA 1, 28.6 n.

¹⁹ Według słownika H. Friska (*Griechisches Etymologisches Wörterbuch*) etymologia nieznana. Próby wywiedzenia „Apollina” z indogermańskiego nie doprowadziły do przekonywującego wyniku.

²⁰ KSA 1, 27.27 n. Że Nietzsche w heraklitejskim zdaniu 52 zauważa nie tylko momenty donizyjskie, lecz również apollińskie, na to wskazuje uwaga we fragmencie 23/8 z zimy 1872/73: „Heraklit: ideał apolliński, wszystko złudzeniem i grą” (KSA 7, 540.26).

²¹ KSA 1, 27, 26 n.

²² Por. B. Snell: *Die Sprache Heraklits*. W: Tegoż: *Gesammelte Schriften*. Göttingen 1966, s. 143 n.

w Delfach, nie oznajmia niczego i niczego nie skrywa, lecz daje znaki²³. Apollon, delfickie bóstwo, „nie ukrywa i nie oznajmia, lecz jedynie wskazuje”²⁴ — jak Nietzsche przekłada to w drugim *Niewczesnym rozważaniu*. Apollin, bóstwo złudzenia, jest również bogiem wskazującym, dającym znaki. Jest bogiem semantyki, jak też — sit venia verbo — semiotyki²⁵. Apollin wydobywa na jaw (phaínei) wskazując (samáinei).

Ze względu na podkreślaną przez Nietzschego w okresie bazylejskim zbieżność, względnie harmonijne przeciwstawienie, Apollina i Dionizosa, interesującym wydaje mi się kontekst, w jakim widzi on fragment B 93. Zarówno w ósmej części *Filozofii w epoce Grecji tragicznej*²⁶, jak też w bazylejskim wykładzie na temat presokratyków ujmując zdania B 93 i B 92 łącznie: „Sybilla, przez której szalone usta przemawiają rzeczy nie do śmiechu, nieupiększone i nienamaszczone, sięga za sprawą bóstwa swoim głosem tysiąceci”.

W wykładzie bazylejskim szkicując portret Heraklita, powiada Nietzsche: „Trudno wyobrazić sobie uczucie samotności, które przenikało Heraklita; najbardziej być może ujawnia je jego styl, który on sam porównuje do przepowiedni, wyroczeni i języka Sybilli. Jako Grek bowiem rezygnuje on z blasku i artystycznej ozdoby zarówno z pogardy dla ludzi i przekornego poczucia własnej wieczności, to znowu przemawia niczym Pytia i Sybilla, głosząc prawdę. Nie jest to wyniosłość logicznego poznania, lecz duma z intuitywnego uchwycenia prawdy; w jego naturze uwzględnić musimy moment entuzjazmu i zachwyty”²⁷. Czy zestawienie zdań B 92 i B 93 polega tylko na tym, że obydwie fragmenty pochodzą, jak wiadomo, z tego samego źródła — od Plutarcha i traktowane były łącznie już przez Schleiermachera²⁸, Lassalle’a²⁹ a i Zellera³⁰? Czy wyłącznie racje doksograficzne i wynikające z historii recepcji decydują o tym, że Nietzsche porównuje język Heraklita z językiem Apollina, władcy delfickiego manteonu, jak też z językiem Sybilli, która w ekstazie przemawia „spionionymi ustami”³¹, czy też to porównywanie posiada uzasadnienie rzeczowe?

Sądzę, że takie posiada. Zestawienie momentu menadyczno-sybillińskiego*, entuzjastyczno-ekstatycznego, względnie dionizyjskiego w B 92 z momentem mantyczno-apollońskim** w B 93 posiada nie tylko podstawy zewnętrzne, lecz uzasadnione jest zarówno etymologią jak mitologią.

²³ Przekład semainei jako: „daje znaki” znajduje się m.in. u Snella, Heideggera, Hölschera, Deichgräbera i Fränkla, jak też u Kirka, Marcovich’a, Gurthrie.

²⁴ KSA 1, 333. 3 n.

²⁵ To, co Locke określił następnie jako „doctrine of signs”, semeiotike, było wcześniej teorią symptomów chorób (semeiotike techne). To semeiotikon — nauka o symptomach w medycynie czyli diagnostyka.

²⁶ Por. KSA 1, 835.10-18 jest też odpowiedni fragment KSA 1, 759.1-9.

²⁷ Nietzsche, GA XIX, 169 n.

²⁸ Por. F. Schleiermacher: *Sämtliche Werke*, 3 Abt. 2 BD. Berlin 1838, 14 n.

²⁹ Por. Lassalle, sub. 12.

³⁰ Por. Zeller, sub 7, s. 527 i 592 uwaga 3.

³¹ Por. KSA 1, 835. 16 n.

Etymologiczna analiza słowa manteon (wyrocznia) wykazuje jednoznaczne pokrewieństwo z czasownikiem *mainomai* (być szalonym, upojnym), z którym mamy do czynienia w zdaniu B 92³². Jeśli chodzi o stronę mitologiczną, to mit Sybilli delfickiej jako córki Apollina jest potwierdzeniem związku fragmentów B 92 i B 93. Z pewnością Nietzsche — filolog klasyczny, pozwolił sobie na pewną filozoficzną swobodę w interpretowaniu Heraklita. Bądźmy jednak ostrożni. Po bezkrytycznym oczarowaniu geniuszem Nietzschego pojawia się między innymi równie bezkrytyczne rozczarowanie genealogią jego tekstów. Chodzi o to, by dokładnie rozróżniać i osiągnąć poziom nieuprzedzonej, trzeźwej krytyki tekstu. Dla tych, którzy wytykają mu stare w nowym i nie biorą pod uwagę, że idzie mu przede wszystkim o nowość tego, co stare, ma Nietzsche odpowiedź: „Ach, jak źle — czyż nie cofa się on? Owszem, lecz źle go rozumiecie jeśli go o to oskarżacie. Cofa się, jak każdy, kto pragnie daleko skoczyć”³³.

Podać można wystarczająco dobre racje, dla których Nietzsche zestawia obydwa fragmenty z Heraklita o dającym znaki Apollinie i Sybilli wołającej szalonymi ustami, gdy weźmie się pod uwagę, że w ujęciu jego książki o tragedii orficki mit Zagreusa pozostaje w bliskim wzajemnym związku z mitem Apollina i Dionizosa. Także tu dochodzi do głosu bliskość, w jakiej pozostają wobec siebie zarówno dla starożytnych jak dla Nietzschego, Apollo — przewodnik muz i Dionizos ze swymi mitologicznymi towarzyszkami, menadami. Dochodzi do ujawnienia się, mówiąc inaczej, pokrewieństwa między dającym znaki mantyką a menadycznie wykrzykującą Sybillą.

Ze względu na późniejszą metafizykę artysty z Nietzschego, mówiącą o doskonałym południu i momencie gwałtownie pojawiającej się wieczności, oznacza to: moment epifanii estetycznej apollińskiego Dionizosa jest momentem stanu tragiczno-dionizyjskiego i analogicznie apollińsko-dionizyjskiego. Jest to najwyższy stan, jaki osiągnąć może filozof po Nietzschem. Ten stan estetyczny określić można bliżej jako trzeźwy i upojony, właściwy muzom i menadom³⁴. Stan estetyczny jest stanem mantyczno-menadycznym³⁵. To, co tragiczno-dionizyjskie, czyli apollińsko-dionizyjskie, określa siebie jako mantyczno-menadyczne. Czyn menadycznej Sybilli musi mieć więc coś wspólnego z czynem Apollina jako władcy delfickiego menteonu. Czym jest ten czyn?

Otóż władca menteonu określony jest w B 93 jako ten, który „oute légei oute krýptei alla semainei”. Moment mantyczny nie ma charakteru ani czysto logicznego, ani wyłącznie kryptycznego*, lecz jest momentem semantycznym, Owo *semainei*, „dawanie znaków”, jest przesłaniającym odkrywaniem, ukrywającym, przemilczającym mówieniem. Zdumiewająco trywialna jest próba wybitnego niewątpliwie badacza Heraklita, Markovicha, polegająca na przeliczeniu na procenty boskich prawd: „Mówienie wydaje się obrazem (metaforą); jego

³² Por. H. Frisk, t. II, s. 173: „mantis należy do mainomai, manenai”. Por. również J. B. Hofmann: *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*.

³³ KSA 5, 229.

³⁴ Por. Platon, *Fajdros* 245 a.

³⁵ Jako *mantis* określony zostaje Apollo na początku *Eumenid* Ajschylosa.

implikacje mogą być następujące. Apollin ani nie mówi wszystkiego (100%), anie też wszystkiego nie ukrywa (0%), lecz ukazuje część prawy (50%). Tak więc logos zamieszkujący rzeczy nie jest ani niedostępny dla ludzkiej wiedzy (0%), ani też nie jest całkowicie jawny (100%), lecz domaga się od ludzi intelektualnego wysiłku³⁶. Apollin nie czyni niczego — *sit venia verbo* — połowicznie. Trafniejsza jest interpretacja Bollacka i Wismanna: „Dyskurs boski ani nie mówi ani nie ukrywa, gdyż jednocześnie mówi i ukrywa wskazując, ponieważ mówi to, czego nie mówi”.³⁷ Język bóstwa jest „połączeniem znaków i milczenia”, *semainei* jest „mówieniem niepowiedzianego” (*dire d'un non-dit*), wypowiedzeniem bez wypowiedzenia. „Sam ten fragment charakteryzuje z oczywistością Apolina nie wymieniając go”³⁸. Heraklit mówi w B 93 o Apollinie również nie wymieniając go *expressis verbis*. O tyle to, co semantyczne jako logiczno-kryptyczne odsyła, jak już zauważyliśmy, do mantycznego. Moment mantyczny i semantyczny przynależą nawzajem do siebie. Na pytanie, co to znaczy, że bóstwo daje znak, *sema*, odpowiada Snell: „Należy uprzytomnić sobie, jakiego rodzaju wyrocznię może mieć na uwadze Heraklit. U Herodota czytamy, że Krezusowi, udającemu się na wyprawę wojenną przeciw Persom, wyrocznia przepowiedziała rzecz następującą: „Gdy przekroczysz rzekę Halys, zniweczysz wielkie królestwo” (Herodot, I, 53). Chodzi tu o obosieczną formę wypowiedzi wyroczni, która ma dwa oblicza; nie wypowiada się jasno, ale też nie ukrywa, lecz — co decydujące — podaje sens i sens przeciwny”³⁹. Istotę momentu mantycznego wyraża u Herodota w paradoksalnej postaci Pytia: „Niemego rozumiem i słyszę głos tego, co milczy”⁴⁰. Czyż w momencie mantycznym nie ujawnia się przy tym zasadniczy rys semantyczności, która nie jest ani czysto logiczna, ani wyłącznie kryptyczna? Znak dany przez bóstwo, znaczenie boskie, jest zarazem logiczne i kryptyczne.

A jak przedstawia się sprawa ze znakami człowieka? Cassirer powiada trafnie: „Każda poszczególna treść językowa jest zarazem odsłonięciem i zasłonięciem prawdy bycia; jest zawsze czysto znacząca i zarazem tylko dająca do zrozumienia. W świetle tego poglądu język podobny jest do Sybilli, która, jak powiada Heraklit, szalonymi ustami wypowiada rzeczy nieupiększone, a mimo to dosięga tysiącleci, gdyż powoduje nią bóstwo”⁴¹. Czy język bóstwa, tj. semantyczny język wyroczni wskazuje na coś, co również w języku człowieka nazywa się znakiem i znaczeniem? Czy logiczno-kryptyczna wskazówka jest

³⁶ M. Markovich: *Heraklitus*. Merida/Wenezuela, 1967, s. 51.

³⁷ J. Bollack H. Wismann: *Héraclite ou la séparation*. Paris 1972, s. 274.

³⁸ Tamże.

³⁹ B. Snell: *Gesammelte Schriften*. Göttingen 1966, s. 144. Również H. Fränkel: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München 1962, s. 452: „Apollin wskazuje bądź daje znaki, które słuchacze mają ze swej strony przełożyć na to, co oznaczane i wskazane. Podobnie jak sama rzeczywistość, jego przepowiednie są tak dwuznaczne, że łączą przeciwieństwo”.

⁴⁰ Herdot I, 47. Por. U. Hölscher: *Anfängliches Fragen*. Göttingen 1968, s. 136 nn. (Cytat z Herodota w przekł. S. Hammera, dop. tł.)

⁴¹ E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin 1923, s. 60.

jakimś, może zasadniczym, rysem słowa? W ramach niniejszych uwag w związku z Nietzschem nie możemy dalej podążać tropem tych pytań.

Spójrzmy jeszcze raz wstecz. Wychodząc od fragmentu 93 postawiłem ostatecznie pytanie o związek momentu semantycznego z mantycznym. Wychodząc od związku heraklitejskich fragmentów B 92 i B 93 starałem się razem z Nietzschem ustanowić zależność momentu mantycznego (a więc apollińskiego) od momentu menadyczno-sybillańskiego. Obecnie powstaje pytanie, czy przypadkiem obydwaj momenty, które w apollińsko-dionizyjskim stanie estetycznym łączą się u Nietzschego jako momenty mantyczno-menadyczne, nie wskazują w tym powiązaniu na *horribile dictu!* — istotę semantyczności względnie semiozy.

Czy w dawaniu i rozumieniu znaków byłby obecny czynnik boski, apollińsko-dionizyjski, określony w Nietzschem zestawieniu fragmentów B 92 i B 93 jako mantyczno-menadyczny? Mam nadzieję, że mój język nie staje się zbyt kryptyczny gdy pytam, czy w procesie oznaczania nie jest obecny zarówno moment logiczno-kryptyczny charakteryzujący przepowiednię, co moment sybillański? Staram się to pytanie ochronić przed pospieszną odpowiedzią, zakończyć jednak ryzykownym domysłem.

Zaczynając od wyraźnego w heraklitejskim fragmencie powiązania mantyki i semantyki jak też od związku momentu mantycznego z menadycznym zarysowanego w aspekcie zależności fragmentów 92 i 93, chciałbym na zakończenie tych wywodów, wychodząc z Nietzschem i Heraklitem poza Nietzschego, określić stan estetyczny, to znaczy stan apollińsko-dionizyjski jako mantyczno-menadyczny i ten z kolei ująć jako zasadniczą właściwość semantyczności. Mówiąc krótko: Estetyczność jako stan apollińsko-sybillański, to jest mantyczno-menadyczny, jest podstawowym rysem semantyczności.

Co to oznacza? Blask słoneczny południa, blask gwałtownego rozświetlenia, natychmiastowej wieczności, chwila czasu najwyższego, gdy słońce poznania stoi najwyżej, ten moment estetycznej epifanii apollińskiego Dionizosa jest momentem estetycznym, w którym świat staje się doskonały, zaś wszystkie rzeczy w nim ukazują się jako piękne i dobre⁴². Inaczej mówiąc oznacza to: ta boska chwila, gdy w menadyczno-dionizyjskim entuzjazmie trzeźwo-upojeni patrzymy na świat promiennymi oczyma Apollina, którego język stanowi odsłaniająco-przesłaniający gest względnie znak, wymowne milczenie, (moment ten) jest jedną z rzadkich chwil, w których świat jawi nam się jako zjawisko estetyczne, staje się w nim w szczególny sposób dla nas znaczący i sensowny. Lepiej: w momencie tym świat promienieje wypełniającym go sensem. W tym momencie jasnej jak dzień intuicji mistycznej (*intuitio mystica*)⁴³, w momencie najwyższego czasu ukazują się rzeczy i objawiają niejako swoją twarz⁴⁴. W tej mantycz-

⁴² Por Heraklit, Fragment 102. („U boga wszystko jest piękne, dobre i sprawiedliwe; ludzie zaś pewne rzeczy mają za sprawiedliwe, inne za niesprawiedliwe” dop. tł EPE).

⁴³ „Prawdziwym celem wszelkiego filozofowania jest *intuitio mystica*”. Por KSA 11, 223 (26/309).

⁴⁴ „Spostrzeżone ma swoją twarz, która spogląda na myślenie. Tą twarzą jest moment estetyczny, który skłania do myślenia”. J. Simon: *Philosophie des Zeichen*. Berlin, New York, 1989, s. 93.

no-menadycznej chwili doświadczenia estetycznego znajdujemy się u źródła języków.

W pewnym późniejszym fragmencie z wiosny 1988 r. powiada Nietzsche: „Stan estetyczny charakteryzuje się ogromnym bogactwem środków przekazu przy jednoczesnej krańcowej wrażliwości na bodźce i znaki. Stanowi on szczytowy punkt udzielania się wzajemnego i komunikowania żywych istot — jest on źródłem języków. Tu języki mają swoje ognisko zapalne, zarówno język mówiony jak język gestów i spojrzeń”⁴⁵. Z tej racji można by go opisać jako stan semantyczny.

„Stan estetyczny jest źródłowym miejscem rozumienia, podobnie jak źródłowym miejscem znalezienia języka”⁴⁶. W nawiązaniu do tego moja teza końcowa brzmi: stan estetyczny jest źródłem języków. Stan estetyczny jest źródłowym miejscem rozumienia znaków. Bowiem jeśli stan estetyczny jest źródłowym miejscem rozumienia, a wszystko, co rozumiemy, jest znakiem⁴⁷, to w stanie estetycznym upatrywać należy źródłowe miejsce rozumienia znaków.

Przekład Elżbieta Paczkowska-Łagowska

Przypisy tłumacza oznaczone w tekście gwiazdką*:

do str. 11

* Przekładu dokonano na podstawie manuskryptu pt. *Mantik. Konjekturen zum Zeichen-Begriff Nietzsches*. Informacja bibliograficzna por. przyp. 1. Słowa tytułowego „Konjekturen” nie przekładam ujednoznaczniająco jako: „przypuszczenia”, „hipotezy”, „domysły”, względnie: „poprawki w tekście niejasnym” i „przepowiednie”, mając na uwadze zachowanie jego wieloznaczności, z której Autor czyni użytek. Zwłaszcza ważne jest dla niego słowo „przepowiednia” wiążące się już w tytule z mantyką (techné mantiké to grecka sztuka widzenia i jasnowidzenia, praktykowana przez delficką wyrocznię, do której poprzez Heraklita i Nietzschego Autor nawiązuje).

** Przypomnijmy treść wymienionych tu fragmentów Heraklita: B 92. „Sybilla, przez której szalone usta przemawiają rzeczy nie do śmiechu, nieupiększone i nienamaszczone, przenika swoim głosem tysiąclecia, bowiem powoduje nią bóg”.

B 93. „Pan, którego wyrocznia jest w Delfach, niczego nie oznajmia, niczego nie skrywa, lecz daje znaki”.

Przekład *Zdań* Heraklita podaje tu tłumaczka niezależnie od Mariana Wesołego

⁴⁵ KSA 13, 296.28-.32 (14/119).

⁴⁶ J. Simon: *Verlieren und Finden der Sprache* „Philosophisches Jahrbuch” 91(1984), s. 246.

⁴⁷ Por. J. Simon: *Philosophie des Zeichens*, s. 43 i 61.

(por. M. Wesoly: *Heraklit. Fragmenty o Naturze*. „Studia Filozoficzne” 1989, nr 7—8, s. 41, zdania (24) i (25). Numeracja G. Wohlfarta pochodzi z: H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1906.

do str. 14

* od greckich menad, muz, upojonych postaci z grona Apollina.

** moment mantyczny odnosi się do wypowiedzania prawdy przez wyrocznię.

do str. 15

* z gr. ukryty, zrozumiały przez wtajemniczonych.