

Jaromir Brejdek

Zaratustra, adwersarz czy uczeń Jezusa? Porównanie obydwu przesłań

Analiza i Egzystencja 4, 157-172

2006

Artykuł został 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.

JAROMIR BREJDAK*

ZARATUSTRA – ADWERSARZ CZY UCZEŃ JEZUSA? PORÓWNANIE OBYDWU PRZESŁAŃ

Słowa kluczowe: afirmacja życia, resentment, *Tako rzecze Zaratustra*,
piąta ewangelia?

Keywords: apotheose of life, resentment, *Also sprach Zarathustra*,
the fifth evangelium?

Nasze rozważania wpisują się w ramy klasycznego dziś pytania, którego przedmiotem jest stosunek Nietzschego do chrześcijaństwa. Nietzsche – odnowiciel czy niszczyciel chrześcijańskiego przesłania? W naszym ujęciu pytanie brzmi: Zaratustra, adwersarz czy uczeń Jezusa? Kluczowym dla naszych analiz pojęciem jest pojęcie życia, które w przesłaniu zarówno Jezusa jak i Zaratustry odgrywa kluczową rolę. Jak wiadomo, Jezus radykalizuje apoteozę życia (Rdz 25,8; Rdz 35,29; Ps 27,13)¹, o której wyczer-

* Jaromir Brejdek, dr, ur. 1961, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Publikacje: *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus* (Frankfurt a. M. 1996); *Słowo i czas. Problem rozumienia Innego w hermeneutyce i teorii systemu* (Szczecin 2004); *Phänomenologie und Systemtheorie* (red. J. Brejdek, R. Esterbauer, S. Rinofer-Kreidel, H.-R. Sepp, Würzburg 2005), „Philosophisches Jahrbuch” (1998), „Analecta Husserliana” (2000), „Mesotes”, „Kwartalnik Filozoficzny”, „Przegląd Religioznawczy”. Zainteresowania: fenomenologia, ontologia, filozofia egzystencji, hermeneutyka, teoria systemu. E-mail:jb@brejdek.x.pl.

¹ Wszystkie cytaty i odniesienia biblijne pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1980.

pująco mówi Stary Testament, poprzez wyniesienie życia nawet ponad szabat (Mk 3,4). W tym sensie życie jest świętsze niż Tora, świętsze niż prawo. Nietzsche wyznaje ustami Zarastury: „Z głębi serca miłuję tylko życie – najbardziej wtedy, gdy go nienawidzę, zaprawdę”².

Na początek przyjrzymy się Nietzscheańskiej walce o niezłomność życia³. Prowadzona przez Nietzschego walka o autonomię życia zbudowana jest w oparciu o binarny kod, ostro rozgraniczający to co *pro* od tego, co *contra* życiu. To fundamentalne rozróżnienie, stosując konstruktywistyczną metodę Niklasa Luhmanna⁴, umożliwia dalsze rozróżnienia, np. takie jak „człowiek szlachetny/moralny” lub „autonomiczny/etyczny”. Sam kod wydaje się pochodzić z tezy Schopenhauera, zgodnie z którą przedstawienie (*Vorstellung*) w formach naoczności czasu lub przestrzeni skutkowało by wyobcowaniem życia przez jego indywidualację. Konsekwencją, jaką wyciągnął z tego Schopenhauer, było zanegowanie woli indywidualnego istnienia (*Dasein*), co miało być ratunkiem przed wyobcowaniem i możliwością pojednania z anonimowym pędem woli. Cała twórczość Nietzschego jest określona przez ten kod, począwszy od pierwszego okresu *Narodzin tragedii z ducha muzyki*, a kończąc na trzecim i ostatnim okresie *Z genealogii moralności*.

Zajmijmy się teraz różnorodnym zastosowaniem tej konstytutywnej różnicy pomiędzy tym, co jest *pro* i tym, co jest *contra* życiu w kolejnych etapach twórczości Nietzschego. W *Narodzinach tragedii z ducha muzyki* Nietzsche wypracowuje dwa pojęcia, które określają to, co dionizyjskie i to, co apolińskie; konsekwencją tego ma być to, co sokratyczne, które Nietzsche interpretuje jako racjonalne wyobcowanie i stłumienie archaicznego impulsu życia, ucieleśnione w elemencie dionizyjskim. Przy czym

² Nietzsche (2005), II, 110.

³ Korzystam tu z fragmentów referatu, jaki wygłosiłem w ramach konferencji *Nietzsche und Phänomenologie* (Freiburg im Breisgau, 19–21.09.2002) i który ukaże się [w:] H.-R. Sepp (red.), *Nietzsche und Phänomenologie (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven)*, Würzburg 2007.

⁴ Niklas Luhmann (1927–1998) to jeden z klasyków współczesnej myśli socjologicznej, twórca tzw. teorii systemowej (*Systemtheorie*). Jego myśl obecna jest w filozoficznym dyskursie od lat, czego zwieńczeniem była przyznana mu w 1989 r. prominentna Nagroda Hegłowska. Koncepcję Luhmanna, która ma fenomenologiczne źródła, starałem się zaprezentować jako jedną z odmian hermeneutyki, tzw. hermeneutykę różnicy konstytutywnej, [w:] Brejda (2004).

sokratyczne poznanie i jego prawda uchodzą za oponentów wobec sztuki, która w jej najwyższej dionizyjskiej realizacji umiała „otwierać olimpijską czarodziejską górę i ukazać jej korzenie”, właściwie jej nie zamykając.

Podstawowy problem filozofii Schopenhauera dotyczy relacji woli oraz przedstawienia jako formy woli wyobcowanej i zamyka się w pytaniu: Jak przedstawienie może jednocześnie wynikać z woli i jej zaprzeczać? Ten problem jest obecny w podobnej formie w dociekaniach Nietzschego dotyczących relacji elementów dionizyjskiego i apolińskiego. Pytanie to staje się, naszym zdaniem, głównym problemem filozofii Nietzschego, którego diagnozą będzie pojęcie resentymetu, opisującego zdegenerowaną formę pełni życia oraz woli mocy, której piewcą stał się Zaratustra. We wszystkich obszarach Nietzsche tropi wszelkie znamiona wyobcowania we wcześniejszej wspomnianej już sztuce, ale także w historii, w poznaniu i w moralności. Wszystkie te obszary ludzkiej aktywności są postrzegane z perspektywy absolutnej wartości, jaką jest życie.

W odniesieniu do historii w dziele *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*⁵ (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*) Nietzsche wyróżnia, jak wiadomo, trzy jej typy: historia *antykwaryczna*, której celem jest zachowywanie wytworów przeszłości; historia *monumentalna*, która dostarcza wzorców ludziom twórczym, oraz historia *krytyczna*, która powinna przygotować życiu miejsce dla tworzenia.

W odniesieniu do moralności Nietzsche zapytuje:

Wśród jakich warunków wynalazł sobie człowiek owe oceny wartości: ‘dobrze’ i ‘złe’ i jaką wartość mają one same? Wstrzymywały one, czy też popierały rozwój człowieczy? Czy są oznaką niedostatku, zubożenia, zwyrodnienia życia? Lub przeciwnie, czy zdradza się w nich pełnia, siła, żądza życia, jego odwaga, jego ufność, jego przyszłość?⁶

A w odniesieniu do poznania prawda zostaje pozbawiona jej najwyższej wartości: „Prawda jest błędem tego rodzaju, bez którego nie mógłby żyć pewien gatunek żywych istot. Ostatecznie rozstrzyga wartość dla życia”⁷. Nietzscheańska dekonstrukcja tradycji ma na celu wydobycie z ludzkiego jestestwa twórczej siły życia. Dla Nietzschego ważne jest, że „posia-

⁵ Nietzsche (1996), s. 84–168.

⁶ Nietzsche (1997), *Vorrede* 3, 765/Nietzsche 2003, Przedmowa 3, 7.

⁷ Nietzsche (1999a) (tłum. własne – J.B.), 506.

dacz długotrwałej i niezłomnej woli, ma w tym posiadaniu i swoją miarę wartości”⁸.

Nietzscheańska antyteza *pro* i *contra* życiu, zrodzona z inspiracji dzieła Schopenhauera *Świat jako wola i przedstawienie*, nie oszczędziła samego Schopenhauera. Nietzsche stwierdza:

Chodziło mi o wartość moralności – i musiałem się oto prawie sam jeden rozprawić ze swym wielkim nauczycielem Schopenhauerem [...]. W szczególności chodziło o wartość ‘nie-egoistycznego pierwiastka’, instynktów litości, samozaparcia, ofiary z samego siebie, które Schopenhauer tak długo pozłacał, przebóstwiał i w zaświaty przerzucał, aż ostatecznie zostały dla niego ‘wartościami samymi w sobie’, na których podstawie życia i sobie samemu rzekł ‘nie’. Lecz właśnie przeciw tym instynktom przemawiała ze mnie coraz bardziej zasadnicza podejrzliwość, coraz głębiej podkopujący sceptycyzm! Tu właśnie widziałem wielkie niebezpieczeństwo ludzkości, jej najwznioślejszy wabik i manowiec – dokąd jednak? W nicość? Tu właśnie widziałem początek końca, zastój i wstecz spoglądające znużenie, wolę zwracającą się przeciw życiu, ostatnią niemoc, zwiastującą się tkliwie i smętnie. Rozumiałem tę coraz szerzej grasującą moralność litości, która nawet filozofów dosięgła i uczyniła chorymi, jako najprzykrzejszy objaw naszej sprzykrzonej europejskiej kultury, jako jej drogę okrężną ku nowemu buddyzmowi? Ku – nihilizmowi?⁹.

Zdaniem Nietzschego to sam Schopenhauer stanowi przykład resentymentu, biorąc pod uwagę jego naukę o porzuceniu siebie na drodze współczucia, gdy jego miłość do innej osoby, a taka miłość powinna wynikać z potwierdzenia samego siebie i własnej siły, tylko udaje autentyczną miłość. To jest pozór miłości, który domaga się innego tylko jako środka ucieczki przed samym sobą; taka pozorna miłość do innej osoby wynika z autentycznej nienawiści do samego siebie.

Krytyka koncepcji moralności Schopenhauera łatwo przechodzi w krytykę moralności w ogóle: „O ile wierzymy w moralność, **osądzamy** jestestwo [...] Moralność to oddalenie się od woli w stronę jestestwa”¹⁰. Ale mogliśmy przecież zapytać, zgodnie z Nietzscheańskim duchem, lecz

⁸ Nietzsche (1997), II, 801/Nietzsche (2003), II, 43.

⁹ Nietzsche (1997), Vorrede 5, 767/Nietzsche (2003), 8–9.

¹⁰ Nietzsche (1999b), 571.

przeciwko jego obrazoburczej retoryce, czy jednak nie ma takich form moralności i tradycji, które właśnie stawiałyby sobie za cel uwolnienie twórczej siły życia, wypływającej z harmonii z tym, co ponadindywidualne. Prawdopodobnie Nietzsche zgodziłby się z tym, czego przykładem jest wspomniany typ historii monumentalnej i krytycznej, jednak konsekwencją jego elitarnego wiary w człowieka jest to, że stawia on nadludzką wręcz kreatywność ponad skostniałą tradycją.

Po tym krótkim przedstawieniu roli fenomenu życia na przełomie twórczości Nietzschego podejmiemy próbę porównania obydwu przesłań. Obydwa przesłania wykazują przede wszystkim szereg formalnych podobieństw, na które zwracali wcześniej w interesujący sposób uwagę między innymi Karl Schlechta¹¹ oraz Jacek Filek¹². Zarówno *Ewangelie*, jak i *Tako rzecze Zaratustra* dzielą się na cztery części; Jezus i Zaratustra schodzą z gór, tradycyjnego miejsca spotkania z Bogiem, pchani miłością do człowieka. Obaj uczą o życiu i o wieczności, nawet jeśli odległość pomiędzy życiem a wiecznością w przypadku Nietzschego wydaje się o wiele mniejsza niż w przypadku Jezusa, co należałoby jeszcze dokładniej zbadać.

Podobnie jak Jezus, Zaratustra w kazaniu na górze odrzuca stare tablice wartości i tworzy nowe. Obaj zapowiadają nowego człowieka, nawet jeśli zwiastowanie nowego Adama stało się właściwym posłannictwem św. Pawła, a nie samego Jezusa. Zaratustra, po ogłoszeniu człowieka twórczego, tanecznym krokiem niosąc ludziom cnotę darzącą ponad restrykcyjnymi dogmatami wiary, na siedem dni zapada w głęboki kryzys, z którego wychodzi przemieniony, co jest nawiązaniem do boskiej historii stworzenia świata.

Wieczera¹³, podczas której został ogłoszony zarówno testament Zaratury (wyższy człowiek), jak i testament Jezusa (miłość silniejsza od zdrady i śmierci), może być kolejnym przykładem takiego podobieństwa. Obydwaj nauczają ubóstwa jako warunku nawrócenia¹⁴, przy czym „nawrócona uwaga” zwraca się ku światu doczesnemu w przypadku Zaratury, w przypadku Jezusa ku zaświatom. Zaratustra oczekuje na południe,

¹¹ Schlechta (1954).

¹² Filek (2002).

¹³ Nietzsche (2002), IV, *Das Abendmal*, 353/Nietzsche (2005), IV, *Wieczera*, 273–274.

¹⁴ Nietzsche (2002), I.

które jest swego rodzaju wtargnięciem absolutnego czasu, jest pewną paruzją. Południe to ten czas, gdy człowiek zostanie uwolniony od propulsywnego naporu woli i od protensywnego uwikłania w sieć motywacji. Jest to czas, który wyzwala człowieka od wszelkich odniesień i pozwala mu po prostu być; umożliwia otwarcie się człowieka na wieczność bez wykraczania poza czas. Ten moment wieczności w czasie odpowiada chrześcijańskiemu doświadczeniu paruzji, w którym wieczność nie jest umiejscowiona poza światem (*hipekeinas tes ousias*), lecz wydarza się w świecie od momentu pojawienia się Jezusa na Ziemi. Chrześcijański czas niedzieli można postrzegać jako odpowiednik czasu południa¹⁵, czasu, który odznacza się odniesieniem do absolutu i który relatywizuje i znosi ważność czasu kosmicznego (*Weltzeit*) z punktu widzenia absolutu.

Obaj podkreślają pierwotność i spontaniczność doświadczenia dobra przed jego formalizacją pod postacią prawa. Prawo każdy z nas nosi zapisane w sercu, odpowiada św. Paweł na zarzut św. Piotra, według którego Paweł miałby złamać prawo, dzieląc posiłek z poganami. Wola Boga wyraża się również w bezpośrednim uczuciu, np. w głosie sumienia. Z punktu widzenia filozofii prawa w obydwu przypadkach stawia się *aequitas* ponad *iustitia*, słuszość ponad prawniczą sprawiedliwością paragrafów.

Wydaje się natomiast, że w swoich usiłowaniach Nietzsche dociera do źródeł autentycznego przesłania Jezusa. Postępując przy tym jak fenomenolog, bierze w nawias tradycję, żeby sprawdzić jej słuszość wobec podstawowych intencji, tzn. sprawdzić ją u źródła. Różnica w stosunku do metody fenomenologii polega na tym, że wzięcie w nawias jest zarazem poddawaniem ostrej krytyce. Obraz, jaki się wyłania przed naszymi oczyma, to Zaratustra jako bezkompromisowy uczeń Jezusa. Zaratustra i Jezus pozostają jednomyślni w następujących fundamentalnych przekonaniach¹⁶:

– Życie jest najwyższą Boską zasadą i podstawą świata, afirmacją życia w jego twórczej mocy; konsekwencją tej apoteozy jest myśl o wiecznym powrocie.

– Afirmacja człowieka, szczególnie wtedy, gdy nie ogranicza on znajdującej się w nim mocy życiowej, lecz przeżywa ją w twórczy sposób. Celem życia jest przewyciężenie człowieka, a nie jego samozachowanie (nowy Adam, nadezłowiek).

¹⁵ Por. Brejda (2006).

¹⁶ Por. Filek (2002), 45–70.

– Jezus jest drogą, Zaratustra pomostem. Z jednej strony ukazuje to życie jako *creatio continua*, pogrążone w bólach rodzenia, z drugiej zaś zmusza do majeutycznej metody przekazu, ukazującej nie treści, lecz sposoby bycia człowieka, które mają umożliwić wyłonienie się własnych treści. Jest to teoria znaczenia przez dokonywanie, o której w innym kontekście pisał C.F. Gethmann (*Vollzugstheorie der Bedeutung*).

– Ścisła więź pomiędzy twórczą siłą życia a miłością. Miłość jest w pojęciu Nietzschego pozwoleniem na bycie życia (*Seinlassen*) i współkształtowaniem jego zamiarów; współcierpienie ma zostać zastąpione współtworzeniem: „Wielka miłość wznosi się ponad wszelkie współcierpienie: bo pragnie umiłowanego odtworzyć”¹⁷.

– Nakaz dawania i ofiarowania siebie. Dawanie nadaje kierunek życiu. Obdarowująca cnota, jako cnota najwyższa, odpowiada bezinteresownej miłości chrześcijan, która nie pochodzi z ucieczki przed sobą samym, lecz z siły i woli ofiarowania, nie oczekując zapłaty. Ewangeliczne żądanie, zgodnie z którym lewica nie powinna wiedzieć, co czyni prawica, ma charakteryzować to bezinteresowne dawanie. „Miłuję wszystkich, którzy nie pragną uchować swego istnienia”¹⁸, zwierza się nam Zaratustra.

– Niezdolność do dawania i do samoofiary jest najwyższym złem. „Chcecie by was opłacano, ‘ludzie cnoty’. Oczekujecie nagrody za swą cnotę i nieba za ziemię, i wieczności za ‘wasze’ dzisiaj?”

– Walka z próżną zarozumiałością i brakiem krytycyzmu wobec siebie oraz tzw. „dobrych” i „sprawiedliwych”. Jej ewangelicznym symbolem jest krytyka Faryzeuszy.

– Konieczność nawrócenia (*metanoia*).

– Paradoksalny charakter zbawienia. Kto pragnie się ocalić, zgubi samego siebie, natomiast kto pogodzi się z myślą o zagładzie, zostanie uratowany dla życia wiecznego (Mt 10,39; Łk 9,24; J 12,25). Ten stan dziecięctwa opisanego w trzeciej przemianie jest metaforą zbawienia. Zbawienie w obu koncepcjach stanowi powrót do źródła, obecność źródła w człowieku nadaje jego egzystencji wymiar świętości. Odważcie się, woła Nietzsche w *Narodzinach tragedii*, być tragicznymi bohaterami, a zostanieie

¹⁷ Nietzsche (2002), II, *Von den Mitleidigen*, 116/Nietzsche (2005), II, *O współcierpiących*, 91.

¹⁸ Nietzsche (2002), III, *Von alten und neuen Tafeln*, 251/Nietzsche (2005), II, *O starych i nowych tablicach*, 195.

zbawieni. Bogiem Nietzschego staje się Dionizos, ucieleśnienie twórczej mocy życia. Powrót do Dionizosa dokonuje się przez poddanie się metamorfozie, opisaną przez Zaratustrę w rozdziale *O trzech przemianach*¹⁹. Przejście od człowieka stojącego pod zewnętrznym autorytetem prawa (wielbłąd), poprzez człowieka, który staje się źródłem swojej autonomii (lew), aż do człowieka, który poświęca swoją autonomię i staje się współtwórcą świata (dziecko). Możliwość współtworzenia musi być poprzedzona pokonaniem własnego egocentryzmu i otwarciem się na świat. Na tym etapie zostaje zniesiony podział pomiędzy stworzeniem a stwórcą. Dziecko jest ogniwem scalającym świat na nowo. Scalanie świata pozwoli Nietzschemu na przewartościowanie, w wyniku którego zostaje docenione to, co ziemskie. Błuznierstwo wobec Ziemi, przestrzega Zaratustra, staje się największym występkiem, błogosławieństwem zaś jest „dionizyjskie przytakiwanie światu”²⁰.

Drogi Zaratustry i Jezusa (lub Nietzscheańskiej interpretacji posłania Jezusa) zdają się rozchodzić w następujących punktach:

– Zdrada ziemi i życia na korzyść nieba. Według Nietzschego Jezus jest głosicielem Królestwa Niebieskiego, a Zaratustra – Królestwa Ziemskiego. Zdrada objawia się poprzez to, że w przypadku Jezusa apoteoza życia zatrzymuje się w połowie drogi. Przesłanie Jezusa staje się przesłaniem krzyża, a nie przesłaniem radości, co Nietzsche chce usprawiedliwić po części młodym wiekiem Jezusa. Ciemnej koronie cierpienia przeciwstawia on koronę śmiechu: „Tę koronę śmiechu, tę koronę w kształcie wieńca z róż: ja sam nałożyłem sobie tę koronę, ja sam uznałem swój śmiech za święty” (Nietzsche 2005)²¹.

¹⁹ Nietzsche (2002), I, *Von den drei Verwandlungen*, 29–31/Nietzsche (2005), I, *O trzech przemianach*, 26–27.

²⁰ Nietzsche (2003b), aforyzm 476, 326.

²¹ „Dwa typy: Dionizos i Ukrzyżowany. Stwierdzić: czy typowy człowiek religijny jest formą *decadence* (wielcy nowatorzy wszyscy społecznie i oddzielnie są chorobliwi i epileptycy); lecz czy nie zapominamy o jednym typie człowieka religijnego, o typie *pogańskim*? Czyż kult pogański nie jest formą dziękczynienia i przytakiwania życiu? Czyż jego najwyższy przedstawiciel nie musi być apologią, przeobstwieńcem życia? Typem dobrze udanego i w zachwycie przelewającego się ducha! Typem ducha biorącego w siebie i rozwiązującego sprzeczności i problematyczności istnienia! Tutaj właśnie umieszczam *Dionizosa* Greków: religijne potwierdzenie życia całkowitego, niezaprzeczonego

– Odrzucenie szczodrości i bezinteresowności dawania przez dialektykę nieba i ziemi, nagrody i kary (*Dawajcie, a będzie wam dane*, Łk 6,38). Postulat Nietzschego miałby uchronić dawanie przed semantyką interesu.

– Wstyd zamiast współczucia. Współczucie zostaje zdyskwalifikowane jako nieetyczne, ponieważ tylko sankcjonuje cierpienie i poniża cierpiącego, w przeciwieństwie do wstydu. Postulat Nietzschego brzmi: miłość powinna obejść się bez współczucia. W jego oczach współczucie jest ucieczką przed własnym problemem, ucieczką przed samym sobą²².

– Powrót zamiast historii. Wydaje się, że pomiędzy obydwoma koncepcjami czasu istnieje fundamentalna różnica. Jednak po pewnym namyśle ta przepaść pomiędzy kolistym a liniowym przepływem czasu wydaje się, mniejsza. Wieczny powrót nie jest żadnym fizykalnym ani historycznym ujęciem czasu, lecz ponownie stawia w centrum zainteresowania pewien egzystencjalny aspekt czasu. Wieczny powrót to konsekwencja Nietzscheańskiej nowiny o Królestwie Ziemi, w przeciwieństwie do Królestwa Niebieskiego. Jeśli bowiem zrezygnowało się z zapłaty po śmierci,

i przepołowionego życia (rzecz typowa, iż akt płciowy budzi idee głębi, tajemniczości, czci)”, [w:] Nietzsche (2003b), aforyzm 483, 330.

„Dionizos przeciw ‘Ukrzyżowanemu’: oto macie przeciwieństwo. *Nie* jest to tylko różnica pod względem męczeństwa, lecz posiada ono inne znaczenie. Życie samo, jego wieczna płodność i powracanie powoduje mękę, zburzenie, wolę zniweczenia... W drugim wypadku uchodzi cierpienie, «ukrzyżowany jako niewinny», jako zarzut przeciw temu życiu, jako formuła jego potępienia. Domyślcie się: problem polega na znaczeniu cierpienia; czy znaczenie chrześcijańskie, czy tragiczne... W pierwszym wypadku ma być drogą do świętobliwości; w drugim *istnienie* uchodzi za *dość święte*, żeby usprawiedliwić nawet niezmierną ilość cierpienia. Człowiek tragiczny przytakuje nawet najtwardszemu życiu: dość jest do tego silny, całkowity, przebóstwiający; chrześcijanin neguje nawet najszcześniejszy los na ziemi: dość jest słaby, ubogi, wydziedziczony, żeby w każdej formie życia cierpieć jeszcze... Bóg na krzyżu jest przekleństwem, rzuconym na życie, wskazówką, iż należy się z niego wyzwolić; pokrajany na części Dionizos jest *obietnicą* życia; wiecznie będzie rodzić się na nowo i powracać z rozbitcia”, [w:] Nietzsche (2003b), aforyzm 483, 330.

²² Ten element można odnaleźć również w Schelerowskiej krytyce humanitaryzmu. Pojęcie współczucia w filozofii Schelera leży poza zasięgiem Nietzscheańskiej krytyki, o ile oznacza ono pewien pierwotny, antropologiczny i socjologiczny akt, pozbawiony wszelkiej etycznej proveniencji. Pojęcie wstydu odgrywa ważną rolę także w filozofii Schelera – oznacza w niej zapośredniczenie pomiędzy niedostatkami ciała a duchowymi ambicjami osoby, i posiada podstawowe znaczenie dla jego koncepcji etyki. Por. Schlossberger (2000), 807–829.

to musi pozostać potwierdzenie „tu i teraz”, doprowadzonego do ekstremum. To „święte tak” dla życia oznacza jego afirmację, która wyraża siebie w powtórzeniu byłości (*das Gewesene*). Byłości nie należy rozumieć dosłownie, lecz jako absolutną możliwość wyboru, która została przygotowana przez godzinę południa.

Nadczłowiek Nietzschego, jego nowy Adam, dokonuje wyboru po tym, gdy w godzinie południa potrafił z otwartymi oczyma ogarnąć swoje życie. Jego życie może objawić mu się w pełni tylko wtedy, jeśli stanie się on podobny do dziecka, przyjmując je w drodze wyboru, wolnego od nienawiści i resentymetu. Również biblijny czas historyczny można zdekonstruować do formy czasu egzystencjalnie powracającego, jak to pokazali Kierkegaard i Heidegger. Jak wiadomo, w powtórzeniu, odpowiedniku powrotu, to nie treść, lecz możliwość wyboru (autentyczny sposób bycia) zostaje ponownie wybrana, powtórzenie jest tam wyborem określonego sposobu wyboru, zawężonego własnym egocentryzmem bądź pokonującym owo zawężenie.

Nietzscheańskie zbawienie łączy się nierozzerwalnie z koncepcją wiecznego powrotu, w wyniku którego to nie dusza zostaje po śmierci zbawiona, lecz życie doczesne uzyskuje wymiar wieczności i świętości jako pełnej formy bytu, jako formy pełnej obecności:

Jako wybawiciel przypadku nauczyłem się twórczo pracować nad przeszłością, a wszystko *co* było – wybawiać przez tworzenie. Ludzką przeszłość wybawiać, wszelkie ‘Było’ dopóty przetwarzać, aż wola powie: ‘Tak’ chciałam! Tak będę chciać – właśnie to wybawieniem nazwałem dla innych. Jedynie to nauczyłem ich nazywać wybawieniem²³.

Pokrewieństwo można odnaleźć, jeżeli przyjmie się tezę, że wiara jest warunkiem zbawienia, wiara rozumiana jako *fides qua*, jako stan przezwycięzonego egocentryzmu i otwarcia się na transcendencję²⁴.

Podsumowując nasze rozważania możemy stwierdzić, że Nietzsche jest radykalnym i bezpośrednim następcą judeochrześcijańskiej afirmacji życia; jego bezkompromisowa krytyka oczyszcza przesłanie Jezusa zarówno z jego powagi tłumiącej radość, jak i uwalnia je od semantyki nagrody

²³ Nietzsche (2005), III, 194.

²⁴ Pisałem o tym rozdziale *Søren Kierkegaard – credo ergo sum – hermeneutyka wiary namiętnej*, [w:] Brejda (2004), 61–92. Por. także: Tamowski (2005), 255 i n.

i kary, kuszącej nas obfitością manny w niebiosach. Nietzsche proponuje nową interpretację życia Jezusa, która ze złej, ponurej nowiny może uczynić dobrą nowinę – Ewangelię. Wyzwalająca moc interpretacji ma zniweczyć dezinterpretację dopisaną poprzez *chore barbarzyństwo*: „dzieje chrześcijaństwa – od śmierci na krzyżu – są dziejami coraz prymitywniejszej dezinterpretacji *pierwotnego symbolizmu*”²⁵.

Program Nietzschego jest kontynuacją psychologicznej interpretacji Schleiermachera, ponieważ Nietzsche pyta o typ psychologiczny Jezusa, na podstawie którego będzie rekonstruowana i reinterpretowana Ewangelia:

Problemem, który *mnie* obchodzi, jest typ psychologiczny Odnowiciela. Jakkolwiek zniekształcony czy obciążony obcymi naleciałościami, typ ten *mógłby* wszak być zawarty w Ewangeliach²⁶.

Egzystencjalna interpretacja posłania Jezusa łagodzi Nietzscheańską krytykę. Ta krytyka wobec Jezusa traci w dużym stopniu swoją prawomocność, gdy razem z Bultmannem i Heideggerem, idącymi śladami Kierkegaarda, użyjemy słowa „*duch*” (*pneuma*) w kontekście antytetycznym i gdy w pewnej korelacji z nim nie wyobrażamy sobie nieba jako pozaziemskiego obszaru, lecz rozumiemy je jako sposób egzystencji ziemskiego człowieka, który umożliwiał mu okamgnieniowe przewyciężenie egoizmu i egocentryzmu (*curvatio in se ipsum* według św. Augustyna). Gdyby ta krytyka, pozbawiona przez nas ostrości, pozostała słuszną, to oba stanowiska w zadziwiający sposób są zbieżne.

Podobnie jak wcześniej Luter, a później Harnack, Nietzsche krytykował zhellenizowaną formę chrześcijaństwa: „Wierzymy w Olimp, *nie* w Ukrzyżowanego”²⁷ oraz: „Redukować bycie chrześcijaninem, chrześcijańskość, do uważania czegoś za prawdę, do czystej świadomościowej fenomenalności to tyle, co negować chrześcijaństwo”²⁸.

Przykładem innej próby odnowienia chrześcijaństwa, która pozostaje w paradygmacie greckiego Olimpu, jest krytyka przeprowadzona przez Maxa Schelera. Jego krytyka jest próbą odnowienia posłania Jezusa,

²⁵ Nietzsche (1996b), nr 37, 72.

²⁶ Nietzsche (1996b), nr 29, 64.

²⁷ Nietzsche (1997), t. III, 837.

²⁸ Nietzsche (1996b), nr 39, 75.

przenoszącą grecki dualizm ciała i ducha, nieba i ziemi w sferę chrześcijańskiego życia. Oprócz autonomii życia i jego wartości istnieje autonomia ducha, bez której nie da się pojąć chrześcijańskiej moralności, stwierdza Scheler²⁹.

Co przynosi nam przesłanie Nietzschego i Zaratusztry dzisiaj, jakie znaczenie ma ono dla współczesnego Europejczyka, który zdaje się dobrowolnie przekazywać całą swoją wolność i odpowiedzialność komisjom i komitetom etyki? Ile dumy założyciela i fundatora wolno mu jeszcze odczuwać? Odpowiedź, jakiej udziela nam Nietzsche w *Wiedzy radosnej*³⁰, jest raczej mało radosna:

Europejczyk przebiera się w moralność, ponieważ stał się chorym, chorowitym, kalekim zwierzęciem, które ma słuszne powody być ‘łagodnie’, ponieważ jest prawie poronionym płodem, czymś połowicznym, słabym, niezdatnym [...] Nie straszliwość drapieżcy potrzebuje moralnego przebrania, lecz zwierzę stadne ze swą głęboką miernotą, trwogą i znudzeniem się sobą. *Moralność przystraja człowieka* – wyznajmy to – na coś dostojniejszego, znaczniejszego, okazalszego, na coś ‘boskiego’³¹.

²⁹ Na ten temat Scheler pisze: „W każdym razie pojmuje się je [królestwo Boże – J.B.] jako niezależny od ładu, praw i wartości życia szczebel bytu, w którym tkwią korzeniami wszystkie pozostałe szczeble egzystencji, i dopiero na tym szczeblu człowiek odnajduje ostateczny sens i wartość swego istnienia. Jeśli się to przeoczy, wówczas wszystkie wartości chrześcijańskie (a zatem także oparte na nich imperatywy) trzeba sprowadzić nieuchronnie do jednego miernika – do miernika maksymalnego spotęgowania życia, gdyby zaś miernik ten był słuszny, okazałyby się one nieuchronnie wartościami schyłkowymi (w sensie biologicznym). Do tego po prostu miernika odnosi je też Nietzsche. Ale przecież życie, nawet w swej formie najwyższej jako życie ludzkie, nie jest nigdy dla chrześcijanina ‘dobrem najwyższym’, lecz jest dobrem o tyle tylko, o ile stanowi ono (a z nim także społeczeństwo ludzkie i historia) widownię, na której pojawia się i przejawia ‘królestwo Boże’”, [w:] Scheler (1997), 120–121. I jeszcze: „Jeśli chrześcijańskie rady i nakazy (zwłaszcza w odniesieniu do miłości) odseparować od tego, że odnoszą się do królestwa Bożego i do przejawiającej się w człowieku sfery osobowości duchowej (a nie do przyrodniczej ‘duszy’), ta zaś dopiero sprawia, że uczestniczy on w tym królestwie, to w konsekwencji te rady i nakazy popadają nie tylko w przygodną, ale również w konstytutywną sprzeczność ze wszystkim prawami rozwoju i wzrostu życia, wedle których jedynie może się ono kształtować”, [w:] tamże.

³⁰ Nietzsche (2003a).

³¹ Nietzsche (1997a), 218 (2003a), 193.

Diagnoza Nietzschego brzmi: oswojone zwierzę zwane człowiekiem potrzebuje moralności jako przebrania, żeby ukryć swoją hańbę. Nietzsche stwierdził wpiery: „europejski ‘człowiek wewnętrzny’ właśnie od dawna przestał być na tyle zły, żeby mógł ‘dać się oglądać’”³².

Europa stała się nihilistyczna, ponieważ Europejczyk zagubił zdolność spontanicznego, intuicyjnego pojmowania dobra poprzez czyn. Działanie szlachetnego człowieka odznacza się intuicją dobra; ponieważ człowiek już nie jest w stanie spontanicznie odczuwać dobra, musi uciekać w moralność narzuconą z zewnątrz. Moralność Europejczyka narodziła się z duszy zatrutej przez semantykę nagrody i kary, duszy, która już nie potrafi dawać siebie innemu. To, co Zaratustra Nietzschego ma do powiedzenia nam, Europejczykom, to z jednej strony jego błagalne wezwanie do szczerości, a z drugiej do afirmacji życia, nawet jeśli nie przewidziano za to żadnej zapłaty. Cnota darząca³³ powinna być cnotą Europejczyka, jego droga powinna być radykalną drogą Jezusa i Zaratustry, do której tymi słowami prokokuje nas Antychrześcjanin:

chrześcijański charakter ma tylko *praktyka* chrześcijańska, życie takie, jak życie tego, który umarł na krzyżu [...] Dziś życie takie jest jeszcze możliwe, a dla *pewnych* ludzi nawet konieczne: autentyczne, źródłowe chrześcijaństwo, zawsze będzie możliwe³⁴.

Bibliografia

- Avé-Lallemant E. (1997), *Die Lebenswerte in der Rangordnung der Werte*, [w:] *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bonn 1997.
- Brejda J. (2004), *Słowo i czas. Problem rozumienia Innego w hermeneutyce i w teorii systemu*, Szczecin 2004.
- Brejda J. (2005), *Genealogia resentmentu u Friedricha Nietzschego i Maxa Schellera*, „Szkice Humanistyczne”, red. Z. Hull, t. V, nr 3–4.

³² Tamże.

³³ „Niepospolita jest najwyższa cnota i bezużyteczna, i świeci i łagodny ma blask; obdarzającą cnotą jest najwyższa cnota”, [w:] Nietzsche (2005), I, 75.

³⁴ F. Nietzsche, *Antychrześcjanin*, nr 39, 75.

- Brejda J. (2006), *Hermeneutyka czasu – to chronos legethai pollachos*, [w:] „Sztuka i Filozofia” (2006) 28, s. 24–33.
- Brejda J. (2007), *Genealogie des Ressentiments bei Friedrich Nietzsche und Max Scheler*, [w:] *Nietzsche und die Phänomenologie (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven)*, Hrsg. H.R. Sepp, Würzburg (w druku).
- Buczyńska-Garewicz H. (2006), *Wieczny powrót*, [w:] *taż, Metafizyczne rozważania o czasie*, s. 93–143, Kraków 2006.
- Filek J. (2002), *Dwie nauki, dwie miłości, dwie wieczności*, „Znak” 8 (2002), s. 45–70.
- Frings M. (1975), *Zur Idee des Friedens bei Kant und Max Scheler*, „Kant-Studien” 66 (1975), Berlin–New York.
- Haeffner G., SJ (1999), *Nietzsche. Fragestellungen, Lösungsentwürfe-Aporien-Wirkungen*, nieopublikowany rękopis wykładu w semestrze letnim 1999 r. w Hochschule für Philosophie, Monachium.
- Joisten K. (1996), *Das Ressentiment. Nietzsches und Schelers Beitrag zu einem Grundbefund menschlichen Seins*, „Synthesis Philosophica” 21, vol. 11 (1996), s. 65–77.
- Kaulbach F. (1980), *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln–Wien.
- Markowski M.P. (2001), *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2001.
- Nietzsche F. (1994), *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. i przedmowa B. Baran, Kraków.
- Nietzsche F. (1996a), *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Łukasiewicz, Przedmowa K. Michalski, Kraków.
- Nietzsche F. (1996b) *Antychrześcijanin: przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Przedmowa Z. Kuderowicz, Kraków.
- Nietzsche F. (1997), *Zur Genealogie der Moral*, [w:] *Werke in drei Bänden*, Bd. II, Hrsg. K. Schlechta, Darmstadt; wyd. polskie: *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Posłowie J. Hartman, Kraków 2003.
- Nietzsche F. (1999a), *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*, [w:] *Kritische Studienausgabe* (KSA) 11, Hrsg. G. Colli, M. Montinari, Berlin–New York–München.
- Nietzsche F. (1999b), *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, KSA 12, Hrsg. G. Colli, M. Montinari, Berlin–New York–München.
- Nietzsche F. (2002), *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, Hrsg. G. Colli, M. Montinari, Berlin–New York–München.

- Nietzsche F. (2003a), *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff. Posłowie K. Matuszewski, Kraków.
- Nietzsche F. (2003b), *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki. Posłowie B. Baniak, Kraków.
- Nietzsche F. (2005), *Tak mówił Zaratustra*, tłum. G. Sowiński. Posłowie C. Wodziński, Kraków 2005.
- Posłuszny J. (2002), *Problem psychologicznych podstaw krytyki resentymetu w ujęciu Bernarda Reginstera*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 1 (2002), s. 187–211.
- Reginster B. (1995), *Ressentiment and Integrity*, „International Studies in Philosophy” 3, vol. 27 (1995).
- Reginster B. (1997), *Nietzsche on Ressentiment and Valuation*, „Philosophy and Phenomenological Research” 2, vol. 57 (1997).
- Scheler M. (1971), *Frühe Schriften. Mit einem Anhang*, [w:] *Gesammelte Werke*, (GW) 1, Hrsg. M. Scheler, M.S. Frings, Bern–München.
- Scheler M. (1972), *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, GW 3, Hrsg. M. Scheler, M.S. Frings, wyd. 5, Bern–München.
- Scheler M. (1973), *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Mit einem Anhang von Manfred S. Frings*, GW 7, Hrsg. M.S. Frings, Bern–München.
- Scheler M. (1986), *Istota i formy sympatii. O cudzym ja*, tłum. i Wstęp A. Węgrzecki, wyd. 2, Warszawa.
- Scheler M. (1986a), *Vom Ewigen im Menschen*, GW 5, Hrsg. M. Scheler, Bern–München.
- Scheler M. (1997), *Resentymet a moralność*, tłum. J. Garewicz, wstęp H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa.
- Scheler M. (1998), *Normatywne i deskryptywne znaczenie ordo amoris*, [w:] *O miłości. Antologia*, red. M. Grabowski, Toruń.
- Scheler M. (2000), *Über Scham und Schamgefühl*, [w:] *Schriften aus dem Nachlaß*, GW 10, s. 65–154, Bern–München.
- Schlechta K. (1954), *Nietzsches großer Mittag*, Frankfurt am Main.
- Schlossberger M. (2000), *Philosophie der Scham*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 5 (2000), s. 807–829.

- Spaemann R. (2000), *Daseinsrelativität der Werte*, [w:] *Person und Wert (Phänomenologie 2: Kontexte*, Bd. 9), Hrsg. C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy, Freiburg im Breisgau–München.
- Spaemann R. (2005), *Sich schämen können. Das Ressentiment gegen Scham*, „Zur Debatte”, Jg. 35, München, s. 22–24.
- Świtalska, M. (2003), *Przyczynek do Schelerowskiej koncepcji wstydu*, [w:] *Wstyd i nagość*, red. M. Grabowski, Toruń, s. 143–176.
- Tarnowski K. (2005), *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków.
- Vattimo G. (2005), *Historia zbawienia, historia interpretacji*, „Teksty Drugie” 4 (2005), s. 113–120.

ZARATHUSTRAS – EIN WIDERSACHER ODER EIN SCHÜLER JESU?

Zusammenfassung

Unsere Überlegungen fügen sich in einen Kontext von Fragen, der das Verhältnis Nietzsches zum Christentum in Visier nimmt. Nietzsche – ein Erneuerer oder ein Zerstörer der christlichen Botschaft? In unseren Überlegungen lautet die Frage: Zarathustra – ein Widersacher oder ein Schüler Jesu? Im Ausgang von der gemeinsamen beiden Ansätzen der Lebensapothese werden die Unterschiede und Gemeinsamkeiten beider Botschaften festgelegt, und im Weiteren eine Frage nach Umsetzung der ursprünglichen Intentionen erhoben. Dabei werden Formen enthüllt die sich vom ihrem Ursprung entfernt haben, wie z.B. eine Ethik, die mit einer Geschäftssemantik infiziert ist, und durch Polarität von Lob und Tadel, Himmel und Erde zu einem Selbsterlösungsinstrument niveliert wurde. Unsere Überlegungen stellen Nietzsche als einen konsequenten Nachfolger jüdisch-christlichen Lebensapothese dar, der bemüht ist die Überlieferung über das Wirken Jesu sowohl von ihrem pessimistischen Ernst als auch von dem Dualismus des Lob und Tadels, Himmel und Erde zu befreien. Die Nietzscheanische Kritik am Christentum verliert ihre Schärfe, indem man es in einem Einklang mit Kierkegaard als eine Lebensweise bestimmt, und weiter ähnlich wie Bultmann und Heidegger das *pneuma* im Gegensatz zu *soma* als eine Lebensweise begreift, die seine Selbstbezogenheit (*curvatio in seipsum*, hl. Augustinus) aufzuheben im Stande ist.