

# Jacek Pietrzak

---

## Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu...

---

Nowa Krytyka 15, 409-415

---

2003

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

mocy. Podstawowym założeniem sztuki ma być afirmacja życia i stawania się, tworzenie ponad wartościami, mające na celu względy wyłącznie estetyczno-somatyczne. Nietzsche, jakby na podsumowanie, jawi się jako piewca *wiedzy radosnej*, stojący w opozycji do współczesnej mu kultury i szukający sposobu jej uzdrowienia.

Podsumowując całość przedstawionej pracy można stwierdzić, że Mariusz Moryń podjął się ogromnego trudu przybliżenia zawilej koncepcji filozoficznej i praktycznie udało mu się spełnić to ambitne, jeśli nie heroiczne zadanie. Co więcej, wydaje się, że autor zastosował pewną (pożyteczną dla czytelnika) strategię względem dzieła Nietzschego, która poprzez kładzenie subiektywnych nacisków na jego istotne punkty ma na celu zachęcenie do sięgnięcia po oryginał. Dodam jeszcze, że kolejną zaletą książki Morynia jest przytaczanie nie tylko dzieł znanych polskiemu czytelnikowi, ale także rozmaitych fragmentów niepublikowanych jeszcze po polsku, co nie tylko potwierdza rzetelność autora, ale także poszerza wiedzę czytelników, dla których Nietzscheariańska *inedita* pozostają niedostępne.

**Jacek Pietrzak**

Uniwersytet Łódzki

### **Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu...**

**Henryk Benisz, *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, Wydawnictwo AWF, Warszawa 2001, ss. 544**

Trudno wskazać filozofa, który na współczesne zainteresowanie Dionizosem i dionizyjskością wpłynął w stopniu znaczniejszym niż Fryderyk Nietzsche. Zagadnieniu dionizyjskości w pismach Nietzschego interpretatorzy poświęcili już wiele miejsca. Zwraca tu uwagę fakt, że niemal wszystkie opracowania eksplorujące Nietzscheariańskie rozumienie dionizyjskości dotyczą jedynie wczesnego okresu jego twórczości, który zaowocował powstaniem *Narodzin tragedii*. Celem recenzowanej książki jest natomiast uwypuklenie wątku dionizyjskiego również w kolejnych książkach Nietzschego, w których wprawdzie nie odnajdujemy klarownego wykładu o Dionizosie, ale – jak twierdzi autor – „walka o utrwalenie dionizyjskiego światopoglądu trwa nadal”.

Książka Henryka Benisza jest zatem próbą możliwie „całościowej ekstrakcji” wątku dionizyjskiego z twórczości niemieckiego filozofa. „Rozprawa ta – pisze autor we wprowadzeniu – ufundowana jest na założeniu, że filozo-

filozofia Nietzschego jest filozofią dionizyjską, zmierzającą do ukazania Dionizosa jako najwyższej, «metafizycznej» mocy w świecie oraz do utrwalenia dionizyjskiego światopoglądu w myśleniu współczesnego człowieka. Poszukuje się w niej zatem odpowiedzi na pytanie o najgłębszy sens tak pojętej filozofii, jak również o jej zgodność ze starożytnym fenomenem dionizyjskości, zawartym w przekazach mitycznych i kulturze antycznej”. Z uwagi na *stricte* filozoficzny charakter tej pracy, dąży się w niej przede wszystkim do wyeksplikowania najistotniejszej treści *implicite* obecnej w symbolu Dionizosa, a nie do przedstawienia szeroko pojętego wpływu, jaki wywierała ona na poszczególne dziedziny życia społeczno-religijnego w starożytnym świecie. Nie ma więc ona aspiracji, by stać się pracą religioznawczą lub historyczno-krytyczną, aczkolwiek można chyba żywić nadzieję, że niektóre jej fragmenty okażą się przydatne osobom interesującym się podobną problematyką w obrębie nauk szczegółowych.

Książka składa się z sześciu głównych (poprzedzonych wprowadzeniem) rozdziałów: *Filozoficzno-artystyczne inspiracje Nietzschego; Narodziny dionizyjskiej filozofii Nietzschego; Quasi-ewangeliczna wykładnia filozofii dionizyjskiej; Konfrontacja Nietzschego z wrogami Dionizosa; Rekonstrukcja mitycznych źródeł filozofii dionizyjskiej;*

*Pryncypia i perspektywy filozofii dionizyjskiej oraz z Zakończenia, Bibliografii i Indeksu osobowego.* Jak widać, kolejność rozpatrywanych w poszczególnych rozdziałach treści ukazuje ścisłe powiązanie książkowej biografii Nietzschego z wartościami przeżywanymi w sferze egzystencji jej autora. W myśl tego planu przekonujemy się, że dionizyjska filozofia życia nie jest zwyczajnym projektem, powstałym w wyniku intelektualnego kaprysu Nietzschego. Na jej kształt miały wpływ wszystkie rodzaje doznań, włącznie ze stanami najgłębszego upadku ducha w wyniku cierpienia wywołanych chorobą oraz ze stanami najwyższego wzlotu ducha w chwilach powrotu do zdrowia i dobrego samopoczucia.

W pierwszym rozdziale obserwujemy, jak dionizyjska filozofia Nietzschego zaczyna powoli powstawać już w trakcie lektury książki Schopenhauera *Świat jako wola i przedstawienie*. Benisz pokazuje, jak młody Nietzsche interioryzuje fakt, że świat jest cyklicznie przebiegającym procesem przemian ontycznych. Wszystko rodzi się do życia i umiera, aby umożliwić nowe życie. Człowieka, wyjątkowe zwierzę metafizyczne, charakteryzuje predyspozycja do intencjonalnego przekraczania granic świata przedstawień i powracania – przynajmniej w sensie poznawczym – do woliwanych źródeł wszelkiego jestwa. Pozwala mu to bezpośrednio

przekonać się o niezbywalności cierpienia jako konstytutywnej własności świata.

Schopenhauerowski pesymizm do pewnego stopnia anihiluje swój negatywny charakter w muzyce Wagnera. Tutaj indywiduum potrafi wznieść się ponad obowiązujący wszelką jednostkowość determinizm i schronić się w artystycznym pozorze świata. Prawomocna wydaje się również teza Benisza, iż to właśnie Wagner, nie zaś Schopenhauer, okazuje się głównym inspiратorem *Narodzin tragedii*. Aczkolwiek Wagner aplikował w swojej muzyce idee Schopenhauera, to aplikacja ta, jak się wydaje, jest przewrotna w takim przynajmniej stopniu, w jakim jest niezgodna z ideałami etycznymi tego filozofa. Wedle bowiem Schopenhauerowskiej metafizyki muzyki, muzyka wyraża wolę, wola jednak jest czymś, do czego należy się zdystansować. Wagner natomiast, angażując się w twórczość muzyczną, musiał być siłą rzeczy zafascynowany fenomenami woli i niejako stawać po jej stronie. Nietzsche był świadom tego faktu: „Pozostanie prawdą, że nic nie jest tak bardzo przeciwne duchowi Schopenhauera, jak to, co jest właściwie wagnerowskiego w bohaterach Wagnera – mam na myśli niewinność najwyższego samolubstwa, wiarę w wielką namiętność, jak dobro samo

w sobie, jednym słowem, zygfydowość w twarzach jego bohaterów”<sup>1</sup>.

Muzyka Wagnera sięga rudymentów tragicznej sztuki greckiej, która umożliwiała ludziom duchowe jednanie się z całością bytu. Nietzsche coraz bardziej zagłębia się w świat doznań antycznych Greków i dostrzega narodziny tragedii z ducha muzyki dionizyjskiej. Studiując także pisma presokratyków, których świat na wskroś przesycony jest boskością nie przeciwstawioną ziemskiej rzeczywistości. Widzimy więc w toku analiz Benisza, jak termin „dionizyjskość”, odnoszący się u młodego Nietzschego do głębiej leżącego, bezkształtnego podłoża życia, stopniowo ewoluuje w stronę kategorii „woli mocy”. Okazuje się, iż szlak ku mocy jest integralną częścią dionizyjskiej drogi rozwoju, a nie osobnym traktem, wiodącym ku wyizolowanej, niedionizyjskiej odmianie mocy.

W rozdziale drugim (*Narodziny dionizyjskiej filozofii Nietzschego*) przedstawiony został proces, w którym Nietzsche przyglądając się greckiej tragedii, próbuje wyjaśnić związek człowieka z bogami w świetle fatalistycznej konstytucji świata, skazanego na ból i cierpienie. W tym też kontekście pojawia się problematyka współdziałania Dionizosa i Apollina w two-

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Listy*, przeł. B. Baran, Kraków 1997, s. 99.

rzeniu sztuki tragicznej. Benisz twierdzi, że „Nietzsche zamierzał przeniknąć przez struktury owej sztuki i wgłębić się w jej istotną treść. Szybko przekonał się, że tragedia nie jest jednorodna, ponieważ ewoluowała w czasie, dostosowując się do charyzmatu kolejno tworzących ją artystów, którymi byli Ajschylos, Sofokles i Eurypides. Jedynie Ajschylos w pełni doceniał znaczenie, jakie miał dionizyjski chór dla osób uczestniczących w spektaklu. Po nim stopniowo ztraca się udział chóru w tragedii, ustępując miejsca grze scenicznej i dialogowi. Tak oto czynnik apolliniński coraz bardziej dominował nad dionizyjskim, a więc elementy racjonalne górowały nad irracjonalnymi, doprowadzając w końcu tragedię do upadku”.

W podrozdziale *Wpływ Sokratesa i Platona na sztukę tragiczną* zostaje szczegółowo omówiony udział obu tych myślicieli w upadku tragedii greckiej. Upowszechnienie dialektyki oraz preintelektualizowanie sztuki doprowadziło do tego, że człowiek zatracił zdolność czerpania mocy życia z przed-racjonalnych mitów. „Wrzecz z Sokratesem, Eurypidesem i w końcu także z Platonem – pisze autor – nastaje czas takiej sztuki, która odpowiada kryteriom logiczności i racjonalności. W obrębie tej opcji artystycznej prawdziwy bohater sceniczny musiał być dialektykiem, to znaczy musiał umieć przekazać istotną treść sztuki w formie jak najbardziej

zrozumiałej dla widzów. Nie dostrzeżono lub też nie chciano dostrzec skądinąd prostego faktu, że grecka tragedia prawdziwie spełnia się jedynie w obszarze wolnym od logicznych zasad i racjonalnych kanonów myślenia”.

Rozdział trzeci to wykład dionizyjskiej nauki, której podstawy Nietzsche zawarł w swoim bodaj najbardziej znanym dziele *Tako rzecze Zaratustra*. Zaratustra jest prorokiem Dionizosa, wychodzącym naprzeciw wołającemu o pomoc człowiekowi i przychodzącemu w chwale nadczłowiekowi. Zaratustrą targają skrajne uczucia wobec ludzi, którzy swym niefrasobliwym zachowaniem raz po raz rozrywają jego duchową jaźń, niczym tytani ciało Zagreusa – Dionizosa. Stale okazuje się, że ludzie nie są w stanie przyjąć jego „prześlania” miłości do życia jako takiego. On sam również nie jest doskonały, ponieważ wprowadzie wyzbył się prawie wszystkiego, co hamowało proces rozwoju, to jednak nie potrafi się jeszcze uporać z dręczącym go uczuciem litości nad ludźmi. Litowanie się nad małością człowieka jest bodaj jego ostatnim, ale za to największym grzechem przeciwko dionizyjskiej świętości życia. Rozdział ten, złożony aż z czternastu podrozdziałów, jest bodaj najbardziej przekonującą częścią tej bardzo obszernej rozprawy.

Kolejne rozdziały recenzowanej książki stanowią eksplorację tytułowego

motywu przeciwstawienia Dionizosa Ukrzyżowanemu. Z tej wyjściowej konfrontacji wynikają kolejne pary przeciwieństw w sferze wartości. Nietzsche pisze swoistą ustawę przeciw chrześcijaństwu, w której w zwięzłych punktach ujmuje podstawowe zasady ostatecznego rozliczenia się z jego spuścizną. Niebezpiecznie uważa siebie za dynamit rozsadzający dotychczasowy świat uświęconych tradycją pojęć i wyobrażeń. „Z perspektywy dwóch tysięcy lat istnienia chrześcijaństwa, pisze Benisz, jest on Antychrystem – aczkolwiek nie w biblijnym tego słowa znaczeniu – bezceremonialnie proklamującym nadejście świata dionizyjskich wartości życia. Teraz człowiek ma się stać rzeczywistym panem ziemi, a zwłaszcza panem samego siebie, nie uznającym już żadnych autorytetów ponad sobą”.

Demoniczny bóg Dionizos zostaje zarazem wyraźnie powiązany z postacią rozwiniętej świadomości religijnej – z Antychrystem. Skoro bowiem nikt nie zna prawdziwego imienia Antychrysta, dlaczego nie mógłby nim być Dionizos? – pyta Nietzsche retorycznie w *Próbie samokrytyki* dołączonej do *Narodzin tragedii*. Dionizos staje się zatem symbolem „tryumfu życia nad zmiennością i śmiercią; życia prawdziwego w znaczeniu dalszego wszechbytowania przez płodzenie”. Afirmacja odradzającego się życia połączona z konieczną afirmacją cierpienia oznacza dla Nietzschego fakt,

że „w symbolu dionizyjskim osiągnięta została krańcowa granica przyświadczenia”. Nietzscheańskie przyświadczenie nie ma nic wspólnego z pesymizmem, który wyolbrzymia zło świata, ani z naiwnym optymizmem, który nie chce o złu nic wiedzieć, lecz jest tragizmem, dionizyjskim tragizmem, w którym afirmuje się odradzające się życie z pełną świadomością cierpienia, jakie odrodzenie to za sobą pociąga. W tej dionizyjskości Nietzsche uwypukla element akceptacji cierpienia: dionizyjskość przyjmuje formułę *amor fati*.

Zaratustra symbolizuje zaś Nietzscheańskie zmagania z samym sobą, w których najsilniej dochodzi do głosu samotność pozwalająca oczyścić ducha z przywiązania do tego, co w człowieku jest małe i wątpliwej wartości. Filozof nie waha się rzucić na szalę wszystko, co jest mu najbliższe, a nawet poddać próbie całą swoją egzystencję. Jeżeli przejdzie tę próbę sił, wówczas jego osobisty przykład będzie świadczył o głębokim sensie niezbywalności dionizyjskiego samorozwoju.

Autor doprowadza zatem do ostatecznych konsekwencji przewodnią tezę rozprawy mówiącą, iż wątek Dionizosa, który pojawia się w pierwszych pracach Nietzschego, jest obecny w całej dalszej twórczości filozofa. Wskazuje jednak tym samym, że Nietzscheańska koncepcja filozofii dionizyjskiej podlegała pewnej ewolucji. We wczesnym okresie

twórczości Nietzsche niemal bezkrytycznie wielbił Dionizosa, widząc w nim greckiego boga życia i śmierci. Natomiast w średnim i późnym okresie jego młodzieńczy entuzjazm nieco ostygł, a zdarzało się, że Nietzsche wyrażał nawet pewne wątpliwości, czy aby na pewno Dionizos jest bogiem przyczyniającym się do właściwego rozwoju człowieczeństwa. Ostatni etap życia filozofa wyraźnie świadczy o tym, że całkowicie związał już on swe losy z Dionizosem. Nie tyle jednak chciałby powrotu dawnego boga, ile raczej życzyłby sobie, aby nastąpił powrót dawnych wartości dionizyjskich w nowym ujęciu, jakie stanowić miała jego własna filozofia.

Obok elementarnej „komunikacji z Nietzschem”, dla której autor zarezerwował zasadnicze pasmo tekstu, w przypisach rozprawy umieszczono różnorodne opinie badaczy twórczości niemieckiego filozofa. Mnogość przytoczonych opinii i stanowisk współczesnych, polskich i zagranicznych komentatorów, sprawia, że czytelnik ma do czynienia z niezwykle szeroką panoramą problemów dotyczących fenomenu dionizyjskości w filozofii Nietzschego. Henryk Benisz sięgnął do najbardziej klasycznych opracowań i interpretacji myśli Nietzschego. Autor przytacza m.in. prace K. Jaspersa, M. Heideggera, G. Deleuze'a, J. Derridy, B. Finka, K. Löwitha, P. de Mana, J. Siniona,

G. Colliego, W. Kaufmanna, U. Willersa, R. Kreisa, W. Müllera-Lautera, K. Schlechty, H.-G. Gadamera oraz polskich autorów: B. Barana, S. Brzozowskiego, Z. Kuderowicza, L. Kleszcza, W. Mackiewicza, M.P. Markowskiego, M. Żelaznego i wielu innych.

Książka *Nietzsche i filozofia dionizyjska* jest pisana z pasją. Jej styl i kompozycja mogłyby służyć za wzór nie tylko piszącym prace monograficzne. Wskazując na walory literackie, nie można pominąć zawartości treściowej. Praca jest niewątpliwie bogata i zwarta zarazem. Oryginalność i rzeczowość zaproponowanego przez Benisza opracowania może potwierdzić sam czytelnik.

Wobec ograniczonej literatury przedmiotu w języku polskim jest to druga, obok monografii Zbigniewa Kuderowicza *Nietzsche*, próba całościowej prezentacji filozofii Nietzschego. W ostatnich latach pojawiło się kilka równie ciekawych i wartościowych prac o Nietzschem, jak chociażby: *Nietzsche. Filozofia interpretacji* M.P. Markowskiego czy *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej* Z. Kazimierczaka, co świadczyć może o niesłabnącym zainteresowaniu filozofią niemieckiego myśliciela wśród polskich badaczy.

Propozycja Benisza tylko pozornie skupiona jest wokół jednego wątku dionizyjskości, gdyż motyw ten służy

jako klucz do zrozumienia całej twórczości Nietzschego. Wątek dionizyjski w teorii Nietzschego to przede wszystkim wola życia jako życia twórczego i zdobywczego. Kluczową kwestią tej filozofii jest jej wyraźnie antychrześcijański charakter. Nietzsche wielokrotnie powracał do swej krytyki chrześcijaństwa, ponieważ zdawał sobie sprawę, że dionizyjskich wartości nie da się pogodzić z chrześcijańskimi. Jeżeli ludzie nadal będą wierzyć w Chrystusa, to nie pójdą za Dionizosem, a zatem: Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu...

**Stanisław Gromadzki**

Uniwersytet Warszawski

### **Nietzsche i rehabilitacja „wpływo- logii”**

*Friedrich Nietzsche i pisarze polscy*, pr. zbior. pod red. Wojciecha Kunickiego przy współpracy Krzysztofa Polechońskiego, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, ss. 469

Tak zwaną wpływologię w literaturoznawstwie należy chyba uznać za dyscyplinę cokolwiek przestarzałą czy wręcz skompromitowaną. Zwykle bowiem nie sposób polegać na jej ustaleniach, mieć dla nich inną niż hipotetyczną pewność – nie mówiąc już o stosunkowo nikłej płodności tej

„metody”. Jako metoda przyjęta w badaniach, która wszakże nie zgłasza nazbyt wygórowanych pretencji, a przy tym pozwala oświetlić z różnych stron podobne lub kojarzone ze sobą zjawiska, może okazać się całkiem przydatnym narzędziem analizy porównawczej. Jeśli na dobitkę towarzyszy jej nie tylko zamiysł skupienia się na wyodrębnionych (choć niekoniecznie pojemnych) całościach, lecz i usiłowanie stworzenia pewnej syntezy koncepcyjnej lub historycznej, trzeba – z wieloma zastrzeżeniami – *ad hoc* ją rehabilitować i przynajmniej przedwcześnie jej nie odrzucać.

Autorzy tomu *Friedrich Nietzsche i pisarze polscy* stosują ową „wpływologię” w celu nie tyle zbadania, co potwierdzenia „[...] istotności Nietzschego – jego postawy życiowej i filozofii – dla poszczególnych autorów polskich XX stulecia” (s. 10). Tam jednak, gdzie ewentualne wpływy i inspiracje nie zaznaczają się zbyt wyraźnie albo gdzie w grę wchodzi indywidualności twórcze o dość niezależnym dorobku (a takie przecież tu dominują), trudno odmówić im ducha poszukiwań i inwencji w konstruowaniu paralel i filiacji. Wzmiankowane wpływy mają zresztą nader złożoną strukturę i nie biegają bynajmniej jednostronnie. Ich stwierdzenie i swoiste poszukiwanie odbywa się zarówno od Nietzschego do jedenaśtu znakomitych polskich „pisarzy”