

Nina Gładziuk

Niemiec i Grecy, czyli na tropach światła

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (51), 71-94

1980

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.

Nina Gładziuk

Niemiec i Grecy, czyli na tropach światła

1

W Grecji czujemy się od razu swojsko.

Hegel.

Podług Micińskiego Nietzsche to „arogancki i pozbawiony smaku uczeń Kalliklesa, to po prostu smarkacz wobec greckiego mistrza, który na polach elizejskich wali zapewne nadczłowieka linijką po łapach”. My wszakże wyznajmy od razu: miast arogancji widzimy w „ostatnim uczniu Dionizosa” gruntowną powagę *vatis* opętanego przez mit, a jego talent w smakowaniu owoców zakazanych wydaje się nam nieźrównany.

Smakosz

Ale gdzież nam samym do tego lekkiego pożywania, nam — nawykłym do ciężkiego obiadu nowoczesnej erudycji: zzymamy się na postny widok ogórków z miodem, które cenil śmieszek-Demokryt, skromny posiłek Epikura — kęs sera i fig kilkoro — przyprawia nas o mdłości, za młode nam i za kwaśne wino Sylenów! Gdzież nam tedy pożywać „słodkie figi” nauk Zaratustry — ostatniego mędrca rozpląsanej Hellady!

Wszystkie nasze wstępy biorą się — jak w *Ecce homo* czytamy — z „zasmuconych jelit” człowieka reaktywnego. Bo i po prawdzie, bezzębniśmy już od niekończących się przystawek (komentarzy i przyczynków), po których idzie żylasty protokół wiedzy

i niestrawne
pokarmy
kultury

zakropiony „piwem niemieckiej metafizyki”, potem jeszcze łyżka gęstej zupy eklektycznej (albo dla żołądków epigońskich — dietetyczna papka Truizmu) i oto trzeba zakasać rękawy, bo przed nami dzieło rozłupywania mistycznych orzechów ciężarnych racjonalnym jądrem, na wety zaklejamy sobie usta ocukrzonym deserem Frazesu¹.

Uff! Ciężkie to jadlo, które nami rządzi (wszak to ono raczej nas przetrawia), zostawi nam residuum żalostnej już tylko aktywności: targnąć się na własne gardło brzytwą Ockhama, by zbyć siebie jako byt niepotrzebny, bo już po prostu nierzeczywisty! To o nas — garbatych konsumentach czytelniczej gar-kuchni² powie paradoksalista z Podziemia, że „żywe życie» wywołuje w nas jakąś odrazę (...) i wszyscy jesteśmy zgodni, że lepiej według książki” i dalej, żeśmy „martwo urodzeni i w dodatku rodzimy się z ojców od dawna już nieżywych — to nam coraz bardziej dogadza. Nabieramy smaku. Wkrótce wynajdziemy sposób, żeby się rodzić jakoś tak, z idei”.

I tacy, czyż ośmielimy się kostyczną ręką zbrukaną resentymentem (tym trądem nienawiści, co zżera stado małuczkich w obliczu rzadkich a udanych) sięgnąć po jabłko „żywego życia”? Lecz do tego trzeba by krzepy Heraklesa wyprawiającego się do sadu Hesperyd.

A my? Walecznie podrażnieni pyłem bibliotek, my — kawalerowie specjalistycznego Regału, my —

¹ I jeszcze (skąd my to znamy?!) poobiedni spektakl papierosa... Nietzsche: „bogato i swobodnie uposażone natury po trzydziestce już «na śmierć zaczytane», jeszcze tylko zapalki, które trzeć trzeba, by iskry — «myśli» wydały” (*Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*. Przeł. L. Staff. Warszawa 1909, s. 43).

² „Jeszcze jedno stulecie czytelników — i duch nawet śmierdzieć zacznie” (F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. W. Berent. Warszawa 1905, s. 47).

jeźdźcy seminaryjnych krzesel, wszak ruszyć zdolniśmy nie na smoka strzegącego hesperyjskiego owocu, lecz — co najwyżej — przeciw wielogłowemu potworowi „izmów”. Skupiamy tedy na erudycyjnym podorędziu całe pstre bogactwo nowożytnika: lunety światopoglądów, kule armatnie punktów widzenia, dyby autorytetów, lancety analityki, a także maszyny oblężnicze Systemu i na okrasę — pióropusze nieśmiertelnych maksym. Lecz nie z Rzeczą Samą się zmagamy (i nie wobec twórczego wezwania stoimy, któremu trzeba stawić czoła za wszelką cenę, bo jest zawsze — jak dla Greków — „zagadką Sfinksa, w której stawką jest życie”), ale z jakimiś czczymi *idola theatri*, a raczej *idola libri*. I potwór „izmów” — to raczej papierowy potwór „na niby”, malowany przez nas własnoręcznie, niczym chińskie smoki zdobiące latawiec³. Jeśli zatem buja on w powietrzu, a w nim właśnie znajdujemy swoje egzystencjalne *certo* — to jakimż bezmiarem kłótlivej gadaniny musimy zapełnić swoją próżnię! To (drażący Erudycję) *horror vacui* różni nas od herosa, którego karmiło słońce Olimpu. Rozwrzaskliwa seminaryjno-dyskusyjna krytyczność zdaje się nam „skórą tygrysią”, biblioteczny zaś arsenał — Heraklesową maczugą; lecz wszystko to okazuje się ledwie kostiumem przykrywającym głębokie schorzenie resentymentalne⁴, epidemiałny wręcz stan Pasywności.

Papierowy
potwór
„izmów”

³ Nie dziwo, że symbolicznym bohaterem erudycyjnych samozwrotnych bojów jest w przejmującej powieści Canetiego *sinolog* Kien. Nietzsche: „Bo i cóż wypisujemy i odmalowujemy, my, mandaryni z chińskimi pędzlami, my, uwieczniciele rzeczy, które dają się napisać (...)” (*Dusza dostojna*. Przeł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1903, s. 40).

⁴ „Wszędzie, gdzie ludzie nie dochodzą już do swoich przekonań przez bezpośredni kontakt ze światem i rzeczami samymi, gdzie własny pogląd powstaje dopiero w toku krytyki i przez krytykę cudzych mniemań (...), tam cały proces myślenia otaczają niejako fluidy resentymetu (...)” (M. Scheler: *Resentymet a moralność*. Przeł. J. Garewicz. Warszawa 1977, s. 66).

Przepisy na
krytyczność

Cała nasza taktyka bojowa (czyli zażarcie polemiczna) opiera się na skończonej liczbie algorytmicznych wzorów na krytyczność; my już dobrze wiemy, gdzie jaka myśl leży w krytycznej geografii znanej na pamięć, gdzie są różne poziomy, gdzie przewroty, gdzie pytania nie postawione, gdzie ukryte założenia itp. — wszystko to ściągawki z niemieckiego bryka, a raczej z francuskiego spisu treści!

Wykorzeleni

Krytykujemy — bo to ostateczny środek, by na swój *słaby*, stadlano-rozgadany sposób doświadczyć własnej rzeczywistości, a jednocześnie zemścić się na pracy *silnych*, owocującej w klasyczne Dzieła Myśli. Jesteśmy w fatalnej degradacji skazani na to, by jako *natura naturata*⁵ z zawiścią i przerażeniem spoglądać na cud inicjacji, w jakiej pławi się *natura naturans* Prawdziwego Twórcy. Wygnani z raju inicjacji jedynie oryginalnej (tej *creatio ex nihilo*) będziemy w pocie czoła przetwarzać odwieczne konstelacje Dyskursu (nikczemni wobec niego niczym ów — przez Spinozę opisany — pies szczekający na Psa-konstelację gwiazdną), będziemy w mozole kreślić — wciąż od nowa — figury komparatystryki (styku, współrzędności, koła wzajemności, symetrii, paraleli), za rozrywkę mając jedynie powikłane arabeski erudycyjnych asocjacji.

Zauważmy, że przeciwieństwo, które się nam tutaj niejako samorzutnie opisuje (na odzew którejś z nieprzebranych metafor mitologicznych), przekracza banalną rousseau'istyczno-romantyczną opozycję serca (które jest zawsze w harmonii przedustawnej z życiem, czyli egzystencją arkadyjskiego pasterza) i rozumu (co od życia oddala stając się przekleństwem człowieka). To coś więcej niż Schillerowskie

⁵ „Głęboko sięgające osłabienie samorzutności: historyk, krytyk, analityk, tłumacz, obserwator, zbieracz, czytelnik — wszystko talenty reaktywne — wszyscy reprezentanci nauki!” (F. Nietzsche: *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*. Przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki. Warszawa 1910—1911, s. 58).

przeciwstawienie „genialnego uczucia” i „sztucznego intelektu” „przybitego do krzyża gramatyki i logiki”.

Rzecz prosta, dajmonion Twórcy jest raczej po stronie serca niż intelektu, twórca jest wpierw miłośnikiem, a potem dopiero znawcą (że skorzystamy z Schelerowskiego *apriori*: „Miłośnik zawsze wyprzedza znawcę”). Uczucie jest pionierem w świecie. Eros wyprzedza Dyskurs — czego znowuż uczą Platónskie dialogi — i jest jego dobroczynnym demonem. Dopiero pozbawiony owego dobroczynnego tchnienia intelekt — dostępuje degradacji w obrębie kultury masowych *odtwórców*, użytkowników „nawinnego” kapitału, jaki pozostawia Geniusz; „znajomość rzeczy” staje się już tylko towarem reprodukującego się nieprzerwanie rynku wyalienowania.

Przeto szukana dychotomia nie jest tylko i wyłącznie patosem władz rozdzielonych i ostro sobie przeciwstawnych. Jest to raczej dychotomia typów egzystencjalnych, takich jak: aktywny — reaktywny, obdarzający — receptywny, oryginalny — epigoński, twórca — odtwórca; a skoro skupić się na dyferencjach swoiście Nietzscheańskich: narzucający — bezwolny, silny — słaby, jeden — stado, wola mocy — wola słaba (resentyment). „Dla nas” przetwarzają się te diady przeciwieństw w takie opozycje: piękny — brzydki, Grek — „Bildungsphilister”. Uważamy te opozycje, a raczej tę ostatnią, za punkt zapalny *estetycznej nerwicy*, jakiej nabawiliśmy się wskutek lektur Nietzscheańskich.

W rzeczy samej, im bardziej ciężą nam hiszpańskie buty profesjonalnej uczoneści, tym powabniejszy zdaje nam się (a odpowiednio i — nieosiągalny, utracony raz na zawsze) chyży sandał greckiej wyobraźni. I jeśli obmierzło nam już „znawstwo rzeczy”, bo zdaje się być imadłem unieruchamiającym wszelką myśl, poddaną obróbce metodycznych narzędzi, to dlatego, że znawstwo nie jest już owym

Eros
wyprzedza
Dyskurs

rdzennie greckim, zdumionym wychodzeniem na przeciw rzeczy samej. „Ludzie, którzy wiedzą — jak gorzko powiada Goethe — zastępują zrozumienie”. Ale już Heraklit gromi, że „zbytńia erudycja nie uczy rozumu”.

Krótko: *brzydota* naszego oddalenia od myślenia źródłowego jawi nam się na antypodach *piękna* greckiego namysłu, nurzającego się w swobodzie wyobraźni inicjującej mit. To on zapewnia ową skupioną totalność życia, którą syci się rozumiejąca myśl i poetyckie słowo.

Szara teoria...

My zaś, którzyśmy poza tym pożywnym mitem, co genialnym czyni dzieciństwo kultury i jej młodość, pławimy się we wszechobecnej Prozie Szarości. Szarość (barwa pogrobowców!) charakteryzuje nas ontologicznie, albowiem jesteśmy właśnie „z teorii” — o której powiada faustowski Mefistofeles, że „zawsze jest szara”. Schiller uczy, że „sztuczność” rewindykuje „naiwność” w postaci „ideału”; i rzeczywiście — szarzejący świat „kunsztu i wiedzy” (czyli teorii po prostu) „złote drzewo życia” widzi pośród szczepów hesperyjskiego (czyli grecko-naiwno-mitycznego) sadu. Pigułką reanimacyjną dla zmarniałej kultury Odtwórstwa i Przetwórstwa (samokonsumującej się konsumpcji) okazuje się sentymentalnie projektowana greczyzna (u Schillera „piękne człowieczeństwo Greków”).

Tak oto formuje się swoiście niemiecki kompleks „dwóch ojczyzn”⁶. Przypisywane Goethemu przedśmiertne zawołanie: „więcej światła!” ujawnia dla

⁶ „Grecja jest odkryciem sama w sobie jako zakazana ziemia obiecana, jako przeciwieństwo niemieckich obszarów i bladego słońca, jako ziemia, gdzie słowa są brane w ich pełnym znaczeniu, pierwotnym, rajskim, jeśli prawdą jest, że raj umysłu jest miejscem esencji, żywiołów, źródeł sprzed czasu ich skażenia. Niemcy mają jak gdyby dwie ojczyzny, które przenikają się wzajemnie w ich wyobrażeniach” (J. Guitton: *Profile*. Przeł. W. Sukiennicka. Warszawa 1973, s. 475).

nas swój archetypiczny podtekst: tęsknotę germańskiej szarości za grecką jasnością. Jasność to nie tylko pierwotna źródłowość, to także metafizyczny projekt „obecności w pełnym świetle”, *imperatyw objawienia*⁷.

„Złote drzewo życia” rodzi w istocie „złote jabłka hesperyjskie” (hesperyjskie, tzn. zachodnie, wieczorne) i ma to dla nas jeszcze jeden znaczący wymiar. Złoty owoc (czyli prawie owoc światła) w sadzie wieczoru — to nadzieja wieczoru, że wszędzie ranek. Filozoficzne oczy Minerwy już o „szarej godzinie” muszą przeczuwać „geistigen Tag der Gegenwart”. Ranek roztopi się wreszcie w chwili „najkrótszego cienia”, w olśnieniu „Południa”. „Światło” Goethego, Grecy Schillera, „wieczna terażniejszość”

i złote jabłka

⁷ Objawienie — to, w rezultacie, zapomnienie „krytycznego ja”. Nietzscheańska rehabilitacja „zapomnienia” jako warunku wszelkiej twórczości, zawarta w *Niewczesnych rozważaniach*, a także ideał samozatrącenia się podmiotu, dionizyjskiego upojenia, *amoris fati* — wszystko to ma jednakie źródło z osobliwym — zważywszy Heglowską pogardę dla „romantyzmu” — określeniem prawdy, jakie znajdujemy w „Przedmowie” do *Fenomenologii ducha*: „Prawda jest niby dionizyjskie upojenie, w którym żaden uczestnik nie jest niepijany”. I tu, i tam „dionizyjskie upojenie” stanowi jakieś wody Styksu względem szarzyzny teoretyczno-niemieckiego świata. Ten świat cierpi na nieobecność mitu (który daje zapomnienie), bo jest kulturą nauki (ta zaś jest pamięcią nieskończenie krytyczną i krytykogeną). Zarówno dla Nietzschego, jak i dla Hegla świat niemieckiej teorii — to Kant! Nietzsche w *Zmierzchu bożyszcz* powie sarkastycznie o Kantowskiej filozofii obowiązku, że opisuje ona „urzędnika jako rzecz samą w sobie ustanowioną sędzią nad urzędnikiem jako zjawiskiem”. Ale przecież i dla Hegla (jak gdyby z przeciwnej strony) będzie Kant reprezentantem słabego, tchórzliwego racjonalizmu, agnostycznie znerwicowanego. Dlatego Nietzsche i Hegel w najwewnętrzniejszym rytmie swoich filozofii odwołują się do inspiracji prowokacyjnie greckich (akantowskich). Jeden do naiwnych presokratyków i Homera, drugi do Anaksagorasowego odkrycia, że „światem rządzi nous”.

metafizyki Heglowskiej — to wszystko owoce z sadu Hesperyd.

U Nietzschego „złote jabłko” będzie w istocie figą z gaju Zaratustry.

2

Rzym od pierwszych swoich początków nie był niczym rdzennym, lecz czymś sztucznie stworzonym, siłą wprowadzonym.

Hegel

Młodzieniec
i Mężczyzna

W *Wykładach z filozofii dziejów* daje Hegel taki opis „greckości”: „młodość nie jest jeszcze okresem aktywnej pracy, nie jest jeszcze wysiłkiem zdążającym do jakiegoś ograniczonego celu rozsądkowego, lecz raczej konkretną, młodzieńczą świeżością ducha”. I dalej pisze: „Inaczej ma się rzecz z dojrzałym mężczyzną: żyje on w pracy (...)”⁸. Następuje słynne przeciwstawienie „zasady greckiej” „duchowi rzymskiemu”: Grecja to Młodzieniec, Mężczyzna to Rzym. Grecja to „duch w jego radości i weselu”, Rzym to praca i religia „całkowitej prozaiczności”. Krótko: Grecja to Poezja, Rzym — początek Prozy. Grecja jako „pogodna gra wolnej wyobraźni”, jako „radość życia w służbie bogów” zdławiona zostaje przez Rzym — tę prozaiczną szkołę karności i dyscypliny, państwa i prawa.

„Świat rzymski” znajdzie uderzającą analogię w Heglowskiej *Logice*, o której studiowaniu sam jej autor powie, iż „jest absolutnym kształceniem świadomości i wychowywaniem jej w karności (Zucht des Bewusstseins)”⁹. Z kolei, pisząc o Rzymie, daje Hegel jakby etymologię mechanizmu projekcyjnej

⁸ G. W. F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*. Przeł. J. Grabowski i A. Landman. T. II. Warszawa 1958, s. 9—10.

⁹ G. W. F. Hegel: *Nauka logiki*. Przeł. A. Landman. T. I. Warszawa 1967, s. 57.

go Logiki: „Wyraz «Zucht» (karność) pochodzi od «ziehen» (ciągnąć), ciągnąć ku czemuś; na dalszym więc planie przyświeca tu jakaś trwała jedność, ku której należy świat ciągnąć (ziehen) i wychowywać (erziehen), jeżeli chce się osiągnąć adekwatność z celem”¹⁰. Ta adekwatność środka i celu — to adekwatność posłuszeństwa i przemocy, subordynacji i panowania. Ten tylko stosunek wciela architektonika Rzymu. Wciela ową moc, właściwą „wielkiemu stylowi” budowli klasycznej, która — jak mówi Nietzsche — „nie potrzebuje już dowodów, która nie dba o to, by się podobać, która ciężko odpowiada”¹¹. Po prostu: *Roma locuta, causa finita*.

Dzięki takiemu wewnętrznemu samogwarantującemu się porządkowi Hegłowska Logika staje się jakąś monadą monad (określenie Hegłowskie dla rzymskiego cesarza jako właściciela właścicieli) a praca w służbie Pojęcia okazuje się byciem pretorianinem Logicznego Musu¹². Tak człowiek w Hegłowskiej historiozofii „w bólu” wypracowuje trybut składany normatywnemu Centrum Metafizycznemu, jakim jest Rzym Wiedzy Absolutnej, dostępując łaskawej nominacji na „bycie rzeczywistym”.

„Wieczna terażniejszość” spekulatywnej metafizyki, jej „bycie u siebie jak światło”, będąc jakimś przypomnieniem greckiego słońca, okazuje się jednocześnie jego *rzymskim* zapoznaniem¹³. Hegłowski Rozum jaśnieje bowiem w majestacie tak imperatorskiej mocy (która obca jeszcze była Platońskiej Idei),

Rzym Wiedzy
Absolutnej

¹⁰ Hegel: *Wykłady z...*, t. II, s. 159.

¹¹ F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*. Przeł. S. Wyrzykowski. Warszawa 1905—1906, s. 75.

¹² Natomiast „najwyższym pretorem jest wyłącznie ogólny, sam w sobie i dla siebie istniejący duch — duch świata” — kończą się *Zasady filozofii prawa*.

¹³ Nie darmo pokazuje Heidegger, iż metafizyczny sposób myślenia wydarzył się niejako „z powodu” translacji pojęć greckich na łacińskie.

że można odnieść doń słowa Napoleona (to wszak też bohater „rzymski”!): „Republice Francuskiej nie jest potrzebne uznanie, tak samo jak nie musi się uznać słońca”.

Całą tę dygresję uczyniliśmy po to, by już zaraz pokazać, iż w Nietzscheańskiej recepcji antyku zetknęliśmy się też z podobnym przemieszczeniem akcentów (ze zniekształceniem archetypu Grecji przez pierwiastek rzymski). Rzecz prosta, sens owego przemieszczenia jest dodatkowo zawikłany przez to, że Nietzscheańskie negatywne dzieło „Umwertung” (dzieło przewartościowania całego myślenia metafizycznego jako podszytego moralnością) kieruje się przeciw Heglowi, uznanemu za czystą postać filozofii etycznej. A zatem i przeciw budowlowi systemu, pokrytej freskami substancjalnych figur świata, jaką jest Hegłowska metafizyka. Nastawienie antyheglowskie spowoduje, że Nietzsche będzie świadomie i prowokacyjnie nie-systematyczny. I kolistej rotundzie systemu przeciwstawi tańczący chaos swoich myśli. Wszelako ułożą się one w końcu w koło „wiecznych powrotów”. Kolista rotunda Systemu i kołowrót „Tego Samego” — to wciąż rzymskie Colosseum, gdzie Wola Woli ogląda przez siebie zorganizowany (skoszarowany, zestawiony) Cyrk Światobrazu.

Cyrk
Światobrazu

Sytuacja widza wobec uprzednio zaaranżowanej sceny widowiska odpowiada dychotomii podmiotowo-przedmiotowej, gdzie przedmiot istnieje tylko po to, by podmiot mógł się w nim samooglądać. Taką właśnie strategię realizuje Hegłowska Logika — rozwinięta dialektyka sprzeczności przedmiotowych istnieje jedynie jako spektakl dla podmiotowego Absolutu. Ale i w *Wiedzy radosnej* pojawia się osobliwe określenie „poznającego” jako „aranżera uroczystości istnienia”. Poznanie zaś ma być „najwyższym środkiem do podtrzymania powszechności snu i wzajemnego porozumienia wszystkich śniących między sobą i właśnie przez to do podtrzymania

trwałości snu”¹⁴. Ta „powszechność snu” to, w istocie rzeczy, Nietzscheańskie nazwanie struktury Cyrku. Wszak Cyrk to widownia wyświetlająca kolosalny sen o sobie samej na scenie Colosseum. Trwałość struktury Cyrku to trwałość uniwersalnego snu uprzednio zaaranżowanego i zagwarantowanego przez Wolę Woli.

Już u Hegla mówi się, że taka jest moc ducha, „jak daleko duch odważy się sięgnąć swoją ekspansją i w niej się zatracić”¹⁵. Wola Wiedzy Absolutnej jest zatem jakąś (co już Heidegger pokazał) zawołaną wolą mocy. I czyż w *Wiedzy radosnej* nie odzywa się heglowsko-rzymski akcent: absolutny rozkaz, rzucony poznaniu, by zawłaszczyć świat: „Budujcie miasta swe na Wezuwiuszu! Wysyłajcie swe statki na niezbadane morza! Żyćcie w wojnie z równymi sobie i z samym sobą. Bądźcie łupieżcami i zdobywcami, dopóki nie możecie być władcami i posiadaczami, wy poznający! (...) W końcu poznanie wyciągnie dłoń po to, co mu się należy: będzie chciało panować i posiadać, a wy wraz z nim!”¹⁶. I czyż Nietzscheańska „wola stania się silniejszym w każdym ognisku siły” nie przemawia — z kolei — w Heglowskim opisie: „Nieskończona chciwość podmiotowości polega właśnie na tym, że wszystko skupia w (...) ognisku czystego Ja i tam je pożera”¹⁷.

Nazwijmy tedy dwa momenty myślenia „rzymskiego”, nieodmiennie je strukturujące: to podbój i zawłaszczenie, agresja i utrwalenie posiadania. To Logika posiada świat (a nie świat jest intelligibilny) i to mocne *ego ipsissimus* pochłania całą realność

Podbój
i zawłaszczenie

¹⁴ F. Nietzsche: *Wiedza radosna (La gaya scienza)*. Przeł. L. Staff. Warszawa 1906—1907, s. 90.

¹⁵ G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Przeł. A. Landman. T. I. Warszawa 1963, s. 17.

¹⁶ Nietzsche: *Wiedza radosna...*, s. 230.

¹⁷ G. W. F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*. Przeł. A. Landman. Warszawa 1969, s. 352.

(jaką jest sieć energetycznych interakcji między jednostkami).

Wyznaje autor *Zmierzchu bożyszcz*, że przejawia sam „ambitną dążność do rzymskiego stylu, do *aere perennius* w stylu”, a jego zmysł „epigramu jako stylu ocknął się niemal w oka mgnieniu pod wpływem Salustjusza. (...) Zwięzły, surowy, z możliwie bogatym zasobem treści na dnie, pełen złośliwości i chłodu względem «pięknego słowa» oraz «pięknego uczucia» (...)”¹⁸. Skoro przypomnimy sobie, że — wedle Hegla — epigramat jest formą ulubioną właśnie przez rozsądek rzymski i że całe dzieło krytyczne „Umwertung” wyłożone jest w kształcie aforyzmu (będąc kontynuacją „rzymskich w stylu” Francuzów: Le Bruyére’a, La Rochefoucaulda i Chamforta), to jasne się stanie, czemu o Grekach mógł autor *Zmierzchu bożyszcz* powiedzieć: „Uczy się od nich niepodobna — są za obcy, za rozlewni (...), by oddziaływać klasycznie. Nauczył-że się kto pisać od Greka! I czy podobna nauczyć się tego bez Rzymianina!”¹⁹.

Styl
„rzymski”

Styl „rzymski”, „klasyczny”, „wielki”, „męski” (przypomnijmy Hegla: Rzym to Mężczyzna), „cyniczny i niewinny” — to styl żołnierza²⁰; kultura

¹⁸ Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz...*, s. 119. „Niedobre oko i ucho” Nietzschego demaskujące w filozofii resentymentalny „instykt kapłański”, cała ta „hermeneutyka podejrzliwości” (jak ją Ricoeur nazywa) — też jest jakąś zdolnością „rzymską”, o ile przekonuje nas uwaga Hegla: „u Rzymian wszystko wydaje się tajemnicze i dwoiste. Widzieli oni bowiem w przedmiocie nie tylko przedmiot sam, ale jeszcze i coś, co było w nim ukryte” (*Wykłady z...*, t. II, s. 113). To zatem „rzymski” Nietzsche podejrzewa: „Wszelka filozofia ukrywa w sobie również filozofię; wszelkie mniemanie jest kryjówką, wszelkie słowo — maską” (*Dusza dostojna...*, s. 34).

¹⁹ Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz...*, s. 120.

²⁰ „Ta sama dyscyplina czyni dzielnym żołnierza i uczonego (...) Móc rozkazywać i z kolei być posłusznym w sposób dumny (...)” (Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 504). Por.

„mocna”, „jednolita w stylu” — to kultura Rzymu, rzymskie legiony, Jowisz podbijający Universum.

Jak wiemy, Nietzsche po agresywnej wojnie podejrzliwości (po „Sanctus Januarius” — jak nazywa swój okres krytyczny) zajmie się pracą powtórnej mityzacji: Jowisz zapragnie być Homerem. Ale znaczy to dokładnie: w iluzji Homera zapragnie — raz jeszcze — samego siebie.

Wola mocy okaże się wolą Złudy, Iluzji i Pozoru, jakiego „twardy twórca” wytwarza, narzucając światu zdemaskowanemu pierwemu jako mapę ognisk sił. To Rzym, dyspozycyjny ośrodek uprzedmiotowionego świata — wola mocy — wyświetla Iluzję, Złudę i Pozór Greków jako autorów, więcej: ideologów Złudy, Iluzji i Pozoru! Albowiem mężczyzna (Rzym) zidentyfikować się może z młodością (Grecją) tylko poprzez iluzję (a więc estetyczne przeżycie); aby zatem ową iluzoryczność znieść, młodości przypisze celowe wytwarzanie iluzji, co *de facto* tylko jemu, jako mężczyźnie dojrzałemu, może przysługiwać. Tym tylko daje się wytłumaczyć zadziwiająca Nietzscheańska teza, jakoby Grecy kochali pozór: „Och, ci Grecy! Rozumieliż się oni na życiu: na to trzeba dzielnie zatrzymywać się przy powierzchni, przy fałdzie, przy naskórku, uwielbiać pozór, wierzyć w kształty, dźwięki, słowa, w cały Olimp pozoru! Ci Grecy byli powierzchowni — z głębi”²¹.

Toteż — wedle Nietzschego — grecka „niewinność”, greckie bycie „poza dobrem i złem” (czyli poza podstawowym przesądem moralnym metafizyki — fałszem „świata prawdziwego” wobec „świata pozorowego”) znaczy, w gruncie rzeczy, *estetyczną* wiarę w Pozór (estetyczną, bo Pozór przeżywany jest jako Pozór właśnie).

Wola Iluzji

uwagę M. Schelera, iż „resentyment najmniej zagraża żołnierzowi, najbardziej — typowi kapłana” (*Resentymment a moralność...*, s. 63).

²¹ Nietzsche: *Wiedza radosna...*, s. 9.

„Bycie
estetyczne”

Wszelako „bycie estetyczne” jest przecież stygmatem sytuacji, w której świat nie jest wcale dany „źródłowo”, bo uległ już głębokiemu wyalienowaniu, gdy arkadyjskie bycie w sercu mitu stało się już tylko życiem jako rywalizacją estetycznych stylizacji („wszelkie życie jest waśnią o gusty i smaki!”)²². „Olimp pozoru” to wciąż sytuacja samo-przeżywanego widza, to wciąż rzymskie Colosseum subiektywności; a przecież — jak mówi Heidegger — „Tak jak nieuchronne i prawidłowe jest, że dla nowożytnego człowieka wszystko musi się stawać przeżyciem (...), tak też pewne jest, że Grecy na uroczystościach w Olimpii nigdy żadnych przeżyć mieć nie mogli”²³. Toteż niewinność Greków — to nade wszystko bycie poza-estetyczne!

Powierzchnio-
wość i po-
wierzchność

Nietzscheańska teza o greckiej wierze w pozór sama jest więc z wiary w pozór zrodzonym paradoksem (powierzchność myślenia — to nieuchronna kara, jaką płaci paradoksograf, skoro stara się być programowo „filozofem naskórka”). Bo też teza ta, opierając się na Homerowym — po wielokroć przytaczanym — powiedzeniu: „wiele bo kłamią śpiewacy”, jest zarazem konstruowana w opozycji do nie mniej greckiego przecież Parmenidesa: „Parmenides mówił «nie można pomyśleć tego, czego nie ma» — my stoimy na przeciwległym krańcu i mówimy «co można pomyśleć, musi z pewnością być fikcją»”²⁴. Ale tak krańcowe sformułowanie obce już jest greckiemu Homerowi, tak jak bliskie łacińskiemu Horacemu, dla którego poeta jest *splendide mendax* (wspaniale kłamliwy). I tak obce greckiemu rozumieniu prawdy (czyli wysławiającego się logosu), jak bliskie pierwszemu filozofowi nowożytności — Kartezjuszowi. Nic dziwnego: Kartezjańskie odkry-

²² Nietzsche: *Tako rzecze...*, s. 161.

²³ M. Heidegger: *Czas światobrazu*. Przeł. K. Wolicki. W: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa 1977, s. 147.

²⁴ Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 309.

cie wolnej woli subiektywnej, która miała (formalnie) dorównywać aż boskiej, doczeka się swego spełnienia właśnie w Nietzscheańskiej woli mocy! Tylko *subiectum*, pojęte jako wola przedstawiająca, jest w stanie stwarzać fikcję. Może dlatego miał rzec Descartes: *mundus est fabula*. Może dlatego powie o jego filozofii Pascal, że jest „powieścią o naturze”. W czym więc przejawia się właściwa „duchowi greckiemu” „niewinność”? Jeśli na pewno nie w „religii pozoru”, to może w sytuacji igrzyska, gry, zabawy²⁵? Wszak, dla przykładu, Sokratejska elenktyka to jakies *igrzyska* (Nietzsche: „współzawodnictwo miłosne” młodych Greków jako „rozwińnięcie prastarych zapasów”), a jednocześnie *gra* (Hegel: „bezinteresowna gra” zawiązana w „gimnastyce umysłowej” płatnych sofistów), to w końcu *zabawa* („pracowitą zabawą” nazywa się filozofowanie w Platonskim *Parmenidesie*). Wszelako nie tylko dialektycy z ateńskiego rynku... „I bogowie lubią się bawić” — czytamy w *Kratylosie*.

Zabawa

Na pytanie „czym jest czas?” miał dać Heraklit osobliwą odpowiedź, iż jest to „bawiące się w kości dziecko; dziecko — które — jest królem”.

Być może ta Heraklitejska parabola inspirowała Nietzscheańską mitologię świata jako Gry: „Jeśli świat należy sobie wyobrażać jako określoną wielkość siły i określoną ilość ognisk siły (...), tedy wypływa stąd, że musi on niby w grze w kostki przerościć obliczalną ilość kombinacji przy tej wielkiej grze istnienia”²⁶. Następuje dalej opis „niewinnego sta-

Heraklitejska parabola

²⁵ A więc w sytuacji przebywania w owym żywocie „zbytecznego nadmiaru”, jakim jest zabawa wedle Huizingi.

Por. uwagę Hegla o igrzyskach greckich: „gra jest tu przeciwstawiona walce na serio, zależności i konieczności” (*Wykłady z...*, t. II, s. 38). Natomiast o Rzymianach: „W istotny sposób różnili się Rzymianie od Greków w swym stosunku do *igrzysk*. Rzymianie byli na nich w gruncie rzeczy tylko widzami” (*ibidem*, s. 119).

²⁶ Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 447.

Religia
Przypadku

wania się” za pomocą metafory „wiecznego powrotu”: „ten mój świat dionizyjski, sam wiecznie stwarzający się, sam wiecznie niweczający się (...), to moje «poza dobrem i złem», bez celu, jeśli celem nie jest szczęście w kole, bez woli, jeśli koło nie jest dobrą wolą obracania się na własnej starej drodze wkoło siebie i tylko wkoło siebie: ten mój świat — kto jest dość jasny na to, żeby weń spojrzeć i nie życzyć sobie przy tym ślepoty?”²⁷.

Świat, w którym celebrytuje się religię Przypadku²⁸, jest światem gry bez ryzyka, a tym samym jest światem, w którym „Bóg umarł”. Gra w świecie z Bogiem (choćby był to Deus Absconditus) jest bowiem zawsze ryzykowna. Tak też Pascalowski zakład — oferując dwie strategie (podług jednej można stracić mało — wygrać wszystko, podług drugiej — na odwrót), strategię nierównoważną, kupieccko już przeliczoną — pozostawia przecież wolność co do ich wyboru: i to jest owa smuga ryzyka nieusuwalnego.

Ale świat, w którym wszystko można, „każdy hazard poznającego jest dozwolony”²⁹, musi na nowo znaleźć Boga, by owa nudna, przypominająca niekończący się *collage* celebrycja przypadku odzyska-

²⁷ *Ibidem*, s. 449.

To ów dionizyjski gracz jest Słońcem, to wokół niego przetaczają się konstelacje przypadków, „a stołem boskim jest ziemia, drżącym od twórczych nowych słów i boskich kości” (Nietzsche: *Tako rzecze...*, s. 325). To wola mocy jest boskim graczem, czyli grającym „dzieckiem-królem”. Wszak tylko dziecko jest poza tragedią, czyli *niewinne* w wiecznej teraźniejszości zabawy. Samooślepiający się Edyp — to już symbol „niezawinionej winy” (Scheler o tragiczności), w jaką uwikłane jest życie dorosłego. Nietzscheańskie „szczęście w kole” — to szczęście wiecznego dziecka.

²⁸ „W istocie ktoś gra tu i ówdzie wraz z nami — luby przypadek: prowadzi nam przy sposobności dłoń, a najmądrza opatrność nie mogłaby piękniejszej wymyśleć muzyki nad tę, która się wtedy udaje naszej niemądrej dłoni” (Nietzsche: *Wiedza radosna...*, s. 225).

²⁹ *Ibidem*, s. 288.

ła — jako tworzenie wartości — swój sens. Religia Przypadku (dokładnie tak samo jak przedtem — religia Pozoru) okazuje się religią Woli Woli. W świecie, w którym „Bóg umarł”, Wola Woli zajmuje jego miejsce.

a Wola Woli

Tę samą logikę znajdujemy u ateisty Lukrecjusza. Pyta on:

(...) skąd się bierze ten wolny pęd na ziemi?
Skąd się weźmie potęga woli, wydartej bogom,
Dzięki której, gdy chcemy, idziemy własną drogą
i ruch swój — jak atomy — możemy tak odchylić,
Aby konieczność zgwałcić, przestrzeń i czas omylić? ³⁰

Parenkliza atomu posłużyła tu do tego, by uchronić przypadek (nieoczekiwane pojawienie się nowego układu) przed wessaniem go przez fizyczną konieczność, aby więc Woli poddać obszar niezdeterminowania. Meta-fizyka Woli (choć pozornie „następuje po”) sama — jak się okazuje — zakłada fizykę Przypadku. Triumfująca w tak przysposobionym świecie Wola substancjalnie zdegradowała greckich bogów.

Może jednak Nietzsche powraca do nich ostatecznie — wtedy, gdy odkrywa *taniec* jako „służbę bożą” ³¹, a zarazem rys istotny greczyzny?

W rzeczy samej, tańczy może świat, w którym nie zapanuje jeszcze Rzym — „mozolna praca męskiego wieku dziejów” — czy po heideggerowsku mówiąc — który nie jest kulturą „zwierzęcia roboczego”. Tańczy nadobfitość czasu dyspozycyjnego, czasu zadatków, które się jeszcze nie wypełniły — Młodość. Tak też u Greków nawet kunszt wojenny wy-daje się wspomnieniem chorei: „Na tarczy Achillesa wyobraził Hefajstos (...) urodziwych młodzieńców

Taniec...

³⁰ Lukrecjusz: *O naturze wszechrzeczy*. Przeł. E. Szymański. Warszawa 1957, ks. II, 256—260.

³¹ „(...) czem by bardziej życzył sobie być duch filozofa, niż dobrym tancerzem. Taniec bowiem jest jego ideałem i sztuką jego, ostatecznie też jego jedyną bogobojnością i «służbą bożą»” (Nietzsche: *Wiedza radosna...*, s. 359).

i dziewczęta, którzy poruszają wyćwiczonymi stopami z szybkością krążka obracanego przez garnca-rza”³².

Ale czyż może tańczyć sam filozof, który najpierw jest rzymskim „łowcą podejrzeń” zerkającym „zza węgła”, później „filozofem młota” (to też figura rzymskości — ten dekonstruktor, który zdemaskowawszy bogów jako projekcje resentymentu, zamyka ich w szarym Panteonie martwych idoli)? A jeśli tak upozowany filozof niezdolny jest jeszcze do tańca, to może potrzeba mu — ostatecznie — tylko kostiumu Zaratustry? Ale Zaratustra jest przecież kimś więcej niż karnawałową li tylko figurą, tak jak czymś więcej niż karnawałem jest głoszone przezeń „bardziej południowe południe (...): tam gdzie bogowie szat wszelkich się wstydzą”³³.

w kostiumie
Zaratustry

Zaratustra mówi o sobie: „Chętnie spoczywam tutaj, gdzie dzieci igrają (...) Uczonym jestem jeszcze dla dzieci, dla pokrzyw i dla maków kraśnych. Niewinne są one nawet w złośliwości swojej”³⁴. Przypomina on tym samym Heraklita, o którym powiadają, że przed świątynią Artemidy bawił się z dziećmi w kości.

Ale czym właściwie ma być „grające w kości dziecko”, jeśli — przypomnijmy — zostało przez Heraklita pojęte jako „król-czas”? Czym jest ono nie jako uczeń mądrości i nie jako partner zabawy; czym jest ono „samo w sobie” w zamkniętej jeszcze rzeczywistości swojego królestwa?

Przyjrzyjmy się staroirańskiemu Ormuzdowi — bogu światła. Jest on słońcem samym, przemierzającym swój naturalny czas (wschód, południe, zachód), a jednocześnie panuje jako perski „król królów”. Jest więc słońcem jako król i jako czas. Jego czas (czas słońca) to sfera nieustającej walki z Aryma-

³² Hegel: *Wykłady z...*, t. II, s. 37—38.

³³ Nietzsche: *Tako rzecze...*, s. 202.

³⁴ *Ibidem*, s. 173.

nem — bogiem ciemności. Światłość gra z ciemnością i zwycięża po to, by grać znowu i ta gra nieskończona, iście królewska, oznacza właśnie czas. Może więc Czas: królewskie dziecko grające w kości — to perski król?

Poruszeni tą intuicją zgadzamy się chętnie z Heglem, kiedy ten odwraca powiedzenie jakiegoś kapłana egipskiego, że „Grecy pozostają wiecznie tylko dziećmi”, i pokazuje, że zetknięcie się Wschodu z Zachodem, czyli świata perskiego z greckim — to raczej zetknięcie się dziecka z młodzieńcem.

Młodzieniec
i dziecko

O ile bowiem Pers „oczyszcza się” ze zła (Arymana) drogą służby Ormuzdowi „królowi światła” — to w Platońskim *Sofiście* za „największe i najbardziej skuteczne ze wszystkich oczyszczeń” uzna się „zbijanie w dyskusji”. Dobitnie stoi tam (230 E): „kto nigdy nie padał w dyskusji, ten, choćby był samym *królem perskim* (podkr. — N.G.), zostanie w nim nieczystość największa, zabraknie mu kultury umysłowej”. O ile Król-Światło dla Persa jest Dobrem samym, uszlachetniającym przyrodę i życie — to grecki Demokryt wolałby raczej „znaleźć jednoprzyczynowe wyjaśnienie świata, niżli zostać królem perskim”. Światłość jest zatem dla Greków raczej światłością ich kultury dialektycznej, to raczej — po heglowsku mówiąc — „jasność strony idealnej”, „jasność samego siebie” charakteryzująca młodzieńca³⁵.

³⁵ I choć słońce przetacza się ze Wschodu (*ex Oriente lux*) na Zachód, to dopiero na Zachodzie (czyli w Grecji) wschodzi — jak pięknie mówi Hegel — „wewnętrzne słońce samowiedzy” i to ono bezpowrotnie przeistacza dzieciństwo w „bycie młodzieńcem”, w bycie Grekiem. I nawet „nawiny” Herakles bliższy jest nam niż Persowi. Wszak złote jabłka z sadu Hesperyd to dla niego też „światło samowiedzy”, to samowiedza, że niejako własną pracą (owymi symbolicznymi dwunastoma pracami) zdobył sobie uznanie w Olimpie. Dlatego bliższy jest on nam, którzyśmy z Rzymu „mozolnej pracy mężczyzny”, bliższy nam niż uosobionej w Persie-dziecku beczynnej afirmacji światła.

Oczywiście, tak znaczące — u Greków — wyniesienie wartości dialektyki nad symboliczną wartość „bycia królem perskim” dla Nietzschego znaczyło, ni mniej ni więcej, sokratyczną dążność „bycia rozumnym do absurdu”, znaczyło intelektualną zemstę Sokratesa na dostojnym instynkcie prastarych Hellenów, czyli pierwszą postać zemsty dokonanej na życiu, i jako takie kazało mu „przewyciężyć także Greków”. Nie dziw więc, że odwoła się on do motywu właśnie perskiego, do obszaru owego — jak powiada Hegel — „wieku dziecięcego dziejów”. Religia Słońca to przecież pełna afirmacja zżywającego się życia (przemijanie znaczone drogą Słońca jest życiem i jako takie — najwyższym i jedynym dobrem). Zrozumiałe więc, że nauczyciel „nowych filozofów”, którzy mają zniszczyć źródła resentymetu (wyzbyć się nienawiści woli wobec czasu), to Zaratustra, ewangelista Ormuzda!

Pragnienie
pojednania

Zaratustra chce innego pojednania z czasem niż męskie, które jest wieczną terażniejszością Wiecznego Miasta — Rzymu. (Hegel: „Dopiero Jowisz (...) pokonał Czas i wytknął cel jego przemijaniu. Jowisz jest bogiem politycznym, który stworzył dzieło etyczne — państwo”³⁶). Chce on także innego pojednania niż to, które osiąga nauczyciel ateńskich młodzieńców — Sokrates, kiedy przed śmiercią składa Asklepiosowi w podzięcie koguta — przyjmując śmierć jako uleczenie z życia (życia, co jest chorobą nie zrealizowanej Cnoty). Musi więc swe pragnienie wysłowić Zaratustra nie tylko jako „pojednanie z czasem”, ale i coś „wyższego ponad wszelkie pojednanie”. Otóż „coś wyższego” — to pre-refleksyjne pojednanie dostępne jedynie dziecku, to re-integracja w kołobieg Czasu-Słońca, kulminujący się w „wielkim południu” (to powrót w bezdziejowość natury, gdzie — jak mówił Hegel — „nie dzieje się nic nowego pod słońcem”).

³⁶ Hegel: *Wykłady z...*, t. I, s. 114.

Przecucie, że pojednanie pojednania może dokonać się tylko jako regresja w stronę dzieciństwa, odzywa się w tym najbardziej zagadkowym z fragmentów *Zaratustry*: „Czegoś wyższego ponad wszelkie pojednanie chcieć musi wola, która jest wolą mocy — lecz jakże jej na to przyjdzie? Któż pouczył ją nawet i o *chceni* wstecz?” (podkr. — N.G.)³⁷. Toteż gdy radośnie rzuca Zaratustra, że „umarł Bóg” (dodajmy: chrześcijański Bóg-Starzec) — znaczy to w kole „wiecznych powrotów”, że umarł Bóg, który zmartwychwstanie dzieckiem.

Regresja
w dzieciństwo

Nazwał kiedyś Schiller genialność naiwnej poezji „wyroczniami bogów wychodzącymi z ust dziecka”. Wszelako dla nas poemat o Zaratustrze to raczej samospełniające się wyrocznie dziecka, które chce być Bogiem. Obsesyjność „jesiennego wielkiego południa” staje się do białości rozpalonym skwarem obłędu.

Dziecko, które
chce być
Bogiem

Bogowie okrutnie ukarali piewcę „niewinności”. Dziesięć lat męskiego życia przyszło mu strwnić w żalonym bezrozumie niemowlęcia.

Ten symboliczny aż bieg rzeczy pokazuje, że kultura nie zezwala pobłaźliwie na zabieg „archaizacji”. I jeśli ta podróż w głąb własnej genealogii (czy raczej archeologii) chce być czymś więcej niż sentymentalną mityzacją kultury albo regeneracyjnym karnawalem „myśli nieoswojonej”; jeśli chce być życiem samym — to kończy jako potworna *hybris*, która nie uniknie kary nieba.

Potworna
hybris

Przypomnijmy za Ricoeurem: „Człowiek jest jedyną istotą wydaną na pastwę swego dzieciństwa, jest istotą, którą dzieciństwo pociąga bezustannie wstecz”³⁸.

³⁷ Nietzsche: *Tako rzecze...*, s. 197.

³⁸ P. Ricoeur: *Świadomość i nieświadomość*. Przeł. H. Igalson. W: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Warszawa 1975, s. 163.

* * *

Metafizyka
światła...

i libidalny
podtekst

O pierwszym odwróceniu od *arché* mitu w stronę kultury refleksyjnej, czyli o greckich filozofach, którzy stanowili „*décadence* instynktu Grecji”, powiada Nietzsche, że „szukali tylko jaśniejszego słońca, mit dla nich nie był dość czysty, dość jasny. To światło znaleźli w swym poznaniu, w tym, co każdy z nich nazywał swoją «prawdą»”³⁹. Po pierwsze zatem, platonizm jako metafizyka światła jest — że sparafrazujemy sławną parabolę — wyjściem z jaskini mitu z jego grą światła i cienia (tu może miejsce dla *alethei* presokratyków, którą tak dramatycznie przypomniał światu Heidegger) na pełne słońce „prawdy”. W *Sofistice* powiada Platon, że wokół filozofa oddającego się oglądaniu bytu wiecznego „jest tak jasno, że w żaden sposób dojrzeć go niełatwo”. Nie dziw tedy, że Platon — pierwsza osoba dramatu europejskiej metafizyki — symbolicznie wyrzuci poetów (którzy niczym Homer-ślepiec wtrąceni są w pieczarę „ciemnego słowa”) poza obręb swojej — na rozumie ufundowanej — słonecznej Politei.

Po wtóre, projekt metafizyki światła ukrywa — zdaniem Nietzschego — libidalny podtekst woli słabej. Imperatyw „pełnej jawności” jest wszak imperatywem pewności. Tylko wola słaba szukając oparcia pragnie partycypacji w beczasowych esencjach, tylko ona szuka absolutnego światła, by się w nim samougruntować, by swoją niesamoistość, właśnie na odwrót, wyświetlić jako *causa sui*. Jako projekt resentymentalnej woli słabej — światło metafizyki mumifikuje czas. „Egiptycyzm — jak dosadnie mówi Nietzsche — tego projektu sprawia, iż rozumowe „bycie u siebie w domu” przypomina czas zamknięty w piramidzie światła znieruchomiłego.

Ale przecież uśmierceniem czasu jest zarówno

³⁹ F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie*. Przeł. K. Drzewiecki. Warszawa 1908, s. 258.

w przód rzucony projekt metafizyki, jak i regresywna wyprawa Nietzscheańska w głąb perskiego mitu Słońca (który prześwieca — dla nas — przez to jedno słowo: „Zaratustra”). Wyprawa ta jest, co prawda, wstecz skierowaną archaizacją i nakaz, który nią rządzi, ugruntowuje się w ogniu walki z projektem platońskim, ale właśnie w ten sposób stanowi jedynie odwrócony platonizm, odwrócony rezydent metafizyki, odwrotną niż platońska zemstę na czasie. Jeśli bowiem archaizacja jest możliwa (czyli dokładnie: jest w mocy), czas staje się bez znaczenia. Toteż mit Zaratustry rewindykuje fałszywą Arkadię, jako że zakłada bezczasowość Woli Woli, która może uciekać się do rozmaitych projektów (częstokroć antytetycznych), do rozmaitych „filologii” i „stylistyk”, rzuconych na ekran światobrazu. I właśnie rozrzutność tego metafizycznego kinematografu wskazuje wciąż na nieruchome położenie dysponującej Woli Woli ⁴⁰ — wiecznego Rzymu świata, z którego zbiegł ostatni grecki bóg. I dlatego Nietzsche, który „przewycięzając Greków” odwoła się do mitu perskiego, raz jeszcze objawi swoją „rzymskość”, bo czyż nie przypomina nam imperatora, który ze zwycięskiej wyprawy przywozi zamorskich bogów?

Odwrócony
platonizm

* * *

Chcieliśmy pokazać, jak mit i metafizyka, dochodząc do głosu jako wzajem wy-

⁴⁰ Tego rodzaju nieruchomość niemożliwa jest dla Heglowskiego Mężczyzny, którego udziałem jest dziejowość „nie-szczęśliwa”. Bo choć każda z dróg kulturowej pamięci prowadzi dłań do Rzymu — czyli do niego właśnie jako podmiotu dziejów, to przekroczywszy łuk triumfalny owej samoidentyfikacji, Mężczyzna starzeje się o moment własnej samowiedzy — zmierzcha. Dla Mężczyzny istnieje tylko jedna możliwość — zostać Starcem.

pierające się projekty (nietzscheanizm i platonizm), są jednocześnie przez stosunek wzajemnej negacji sprzężone. Tym samym jednak „dla nas” są one obecne poza tym „albo — albo”, czyli w sposób sentymentalny.

Światła
bezczasu

Światło metafizycznej refleksji okazuje się dalekim refleksem mitycznego słońca. Widzimy to dzięki owemu ruchowi, który ku jasności jednego i drugiego światła (w przód i wstecz) odsyła, a zarazem sam jest nieustannie odsyłany do swego punktu wyjścia, jakim jest szarość naszego kulturowego „tu i teraz”. „Tu i teraz” jest nieprzekraczalne, a przecież czasowe. Szarość zaś jest jedynie momentem światło-cienia.

I szara
teraźniejszość

Owo „wstecz” i „w przód” ruchu sentymentalnego, retencja i protencja, retro- i prospekcja, owe dwa pulsy przebiegające kolisty obszar między Schillerowską „Arkadią utraconą” a „nie istniejącym Elizjum” — konstytuują czas. Sentymentalny czas — nasz czas — jest, miast samogwarantującej się „wiecznej teraźniejszości” projektu, czasem nieznużonej pamięci i pracowitego oczekiwania, czasem przebolewania, ale i otwartej nadziei. Jest czasem zdolnym przecież ocalić sens każdego ludzkiego projektu — przez ciągle ryzykującą troskę, by w świetle żadnego z nich nie utracić wzroku.

Pamięć
i Nadzieja

* * *

Prosta prawda zapisana w czwartej księdze *De rerum natura* głosi: „To, co w świetle, oglądamy z ciemności”.