

APPENDIX

czasopismo filozoficzno-kulturowe



Tom II
Zielona Góra 2013-2014

CZASOPISMO FILOZOFICZNO-KULTUROWE

APPENDIX

powstałe przy Instytucie Filozofii
Uniwersytetu Zielonogórskiego

TOM 2

ZIELONA GÓRA
2013–2014

Recenzent:

dr hab. Stefan Konstańczak, prof. U.Z.

Rada Naukowa:

Jan Woleński (UJ), Adam Grobler (UO), Lilianna Kiejzik (UZ), Janusz Dobieszewski (UW), Jan Krasicki (UWr), Michał Bohun (UJ), ks. Stanisław Janeczek (KUL), Krzysztof Łastowski (UAM), Ryszard Kleszcz (UŁ), Bartłomiej Kozera (UO), Krzysztof Kilian (UZ), s. Teresa Obolevitch (UPJPII), Leszek Augustyn (UJ), Maciej Witek (US), Jacek Uglik (UZ), Tomasz Turowski (UZ), Marcin Sieńko (UZ)

Opiekun Naukowy:

Joanna Zegzuła-Nowak, e-mail: joanna_zegzula@wp.pl

Redakcja:

Redaktor Naczelna:

Ewelina Topolska, e-mail: ewkatopolska@wp.pl

Redakcja językowa:

Paulina Kłos-Czerwińska, e-mail: paulina-klos@wp.pl

Redaktor techniczny:

Adam Trybus, e-mail: a.trybus@ifil.uz.zgora.pl

Projekt okładki i logo:

Małgorzata Lichota, e-mail: margosia.lichota@gmail.com

Adres Redakcji:

Uniwersytet Zielonogórski, Instytut Filozofii,
Al. Wojska Polskiego 71A, 65-762 Zielona Góra

Spis treści

Artykuły

- K. Pyznar, *Narodziny smoka z ducha Zaratusztry. Szkic z teorii poznania w ujęciu Nietzschego* 7
- A. Bloch, *W stronę wolności od świata wartości - Friedricha Nietzschego apoteoza filozofii Wolnych duchów* 45
- P. Grzesik, *Dionizos i Apollin oczami Fryderyka Nietzschego. Filozoficzne konsekwencje afirmacji Dionizosa* 73
- K. Marcinkowski, *Uwodzicielski i estetyczny wymiar projektów: nadczłowieka Nietzschego i cyborga Haraway* 101

Rekonstrukcje

- A. Weimann, *Konteksty znaczeniowe Ecriture Féminine* 129
- K. Turonek, *Wizerunek kobiety w Paula Evdokimova koncepcji zbawienia świata na podstawie rozprawy Kobieta i zbawienie świata* 159

Recenzje

- P. Kłos-Czerwińska, *Nie profesor, lecz przyjaciel. Michel Foucault z nowej perspektywy*,
(*Michel Foucault, Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki, wybór*
i tłum. Kajetan Maria Jaksender, red. nauk. Bartłomiej Błesznowski, Kajetan Maria Jaksender, Krzysztof Matuszewski, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi
i wydawnictwo Libron, Kraków 2013) 185

ARTYKUŁY



APPENDIX
2013-2014, TOM 2, s. 7 – 43
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Konrad Pyznar

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

**NARODZINY SMOKA Z DUCHA ZARATUSTRY.
SZKIC Z TEORII POZNANIA W UJĘCIU NIETZSCHEGO**

Wstęp

W filozofii Nietzschego istota życia określana jest jako odczuwalna, a zarazem racjonalnie konstruowana realność. Stopień odczuwalnej realności definiowany jest przez poziom racjonalnego poznania. Racjonalne poznanie zależy natomiast od egzystencjalnego potencjału jednostki. Oznacza to, że sposób realizacji życia przez człowieka chcącego je potęgować, decyduje o tym, czy przezwycięży on w sobie to, co ludzkie, osiągając zarazem pełnię poznania. Zdaniem filozofa przezwyciężenie w sobie tego, co ludzkie polega na radykalnym pozbawieniu przywiązania do tego, co fizyczne

albo metafizyczne na rzecz egzystencjalnej konstrukcji syntetycznego tworu, składającego się z tych dwóch przeciwstawnych pierwiastków. To sprzężenie przekłada się natomiast na osiągnięcie prawdy wykraczającej poza granice koncepcji realności.

Nietzsche, aby lepiej wyłożyć ów skomplikowany proces posłużył się metaforą smoka. Nie jest ona jednak opisana w żadnym z jego tekstów w sposób wyczerpujący i dosłowny. Można jedynie napotkać zagadkowe wątki, które – po wnikliwej analizie i cierpliwym dopasowywaniu do siebie poszczególnych elementów – dają pełniejszy obraz tej metafory. Wygląda to tak, jakby Nietzsche ukrywał przed czytelnikiem istotę swej myśli. Błędem byłoby twierdzić, że taka, a nie inna forma literacka pism Nietzschego wynikała z jego nieumiejętności wyrażania się w sposób jasny – przystępny dla odbiorcy. Z pewnością Nietzsche nie chciał kierować swych najgłębszych przemyśleń do wszystkich. Jak podkreślał – odkąd przywileje pisania i czytania stały się powszechne, uległy zarazem zepsuciu¹. Stąd myśli formułowane muszą być umiejętnie, nie tylko tak, aby zaspokoili potrzeby czytelnika i piśmiennego motłochu, lecz przede wszystkim tak, aby motłoch nie poznał prawdziwej intencji pisarza przeznaczonej dla wybranych jednostek „wielkich i rośłych”. Pisał o tym następująco: „W górach najkrótsza droga biegnie od szczytu do szczytu: ale żeby ją przebyć, musisz mieć długie nogi. Każda sentencja powinna być szczytem: ci zaś, dla których się ją pisze, powinni być wielcy i rośli”². Umiejętność formułowania myśli polega według niego na

¹ Por. F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratusztra*, przekład G. Sowinski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 40.

² Tamże.

sprawnym posługiwaniu się metaforą. Być może Nietzsche posługiwał się metaforami w celu pokonania barier języka oraz w celu uniknięcia możliwości zniekształcenia obrazu jego myśli przez motłoch. W metaforach musiał więc widzieć najlepsze narzędzie do rozważnego przekazywania wiedzy. Ten, kto sięga po metaforę tak jak kowal po swój młot, ten dopiero prawdziwie filozofuje, a filozofując potęguje swe życie: „Zważajcie, moi bracia, na każdą chwilę, gdy wasz duch sięga po metaforę: wasza cnota się wówczas poczyną. Wasze ciało wznosi się wówczas na wyższy poziom i zmartwychwstaje”³.

Symbol smoka w filozofii Nietzschego

Wydaje się rzeczą naturalną, że bez wniknięcia w istotę symbolu smoka, wszelkie starania zmierzające do odszyfrowania jego znaczenia w ujęciu Nietzschego będą niepełne, a przez to niejasne. Analiza symboliki smoka w kontekście twórczości Nietzschego odsłania interesujące kwestie, które uzupełniają niektóre epistemologiczne wątki w jego filozofii.

Symbolika związana z postacią fantastycznego stwora ewoluowała na przestrzeni dziejów, w związku z czym, nie sposób jest jednoznacznie orzec, czy ma ona wydźwięk pozytywny czy też negatywny. Z pewnością decydującą w tym rolę ma krąg kulturowy wpływający na kształt i interpretację poszczególnych symboli. W przypadku filozofii Nietzschego zadanie demaskacji opisywanej tu symboliki może być ułatwione ze względu na pewne okoliczności, które – jak się wydaje – filozof sam kreuje w swoich tek-

³ Tamże, s. 76.

stach. Wystarczy odwołać się do tytułowej postaci z dzieła *Tako rzecze Zaratustra*, aby dojść do wniosku, że filozofia Nietzschego mogła być inspirowana tradycją dalekowschodnią stanowiącą wyraz jego sprzeciwu wobec wartości kulturowanych w tradycji chrześcijańskiej.

Droga wiodąca do trafnego uchwycenia istoty smoka wiedzie przez rozważenie pierwowzoru tego stworu. Należy zauważyć, że archetypem smoka jest wąż. Istnieje co najmniej kilka przesłanek uzasadniających tę tezę. W książce *Ludzkie, arcyłudzkie* niemiecki filozof analizując strukturę symbolu smoka, dostrzega jego źródło w postaci węża: „Jeśli ktoś chce zostać bohaterem trzeba, żeby przedtem wąż [*die Schlange*] stał się smokiem [*Drachen*] (...)”⁴. Pisząc o bohaterze (*Helden*) filozof mógł mieć na myśli „człowieka poznania”, który porzuca swoją ludzką naturę i wykracza do tego, co arcyłudzkie – smocze. Niemniej, naturę smoka poprzedza w tym wypadku natura węża.

Symbol smoka, odwołujący się do postaci węża odnajdujemy także w pismach innych myślicieli. Na przykład kosmogoniczny motyw autorstwa Ferekydesa z Syros. Grecki teolog przytacza tajemniczą postać – Ofiona, która wprawdzie jest wężem, ale jej cechy wydają się być tej samej natury, co natura smoka. Znamienne są ilustracje przedstawiające Ofiona oplatającego orfickie jajo, jak też węża oplatającego tarczę słoneczną na głowie boga Re w mitologii egipskiej. Można przypuszczać, że ten motyw mógł zostać wykorzystany przez Nietzschego we wzmiance o Zaratustrze i wężu oplatającym słońce⁵.

⁴ Tenże: *Ludzkie, arcyłudzkie*, przekład K. Drzewiecki, Wydawnictwa Vis-à-Vis/Etiuda, Kraków 2012, s. 265.

⁵ Por. tamże.

Niemniej zewnętrzna aberracja postaci formy węża wcale nie musi wpływać na umniejszenie rangi symbolu smoka. Zniekształcenie tak ujęte wynika zapewne z ewolucji kulturowej, która wpływając na nie, scalała obraz węża i orła (jastrzębia, czy sokoła, ogólnie: ptactwo drapieżne) w kształt uskrzydłonego smoka⁶. Według podania autorstwa Euzebiusza z Cezarei, natury węża i jastrzębia określają się wzajemnie i jednocześnie jako uskrzydłony wąż – smok: „Pierwszym i najbardziej boskim bytem [w teogonii fenickiej – przyp. K.P.] jest pełen wdzięku wąż w formie jastrzębia, który gdziekolwiek otworzy swe oczy, wszystko wypełnia światłem jutrzeńki, ale jeśli je zamknie, nadchodzi ciemność”⁷. Co więcej, ów wąż w formie jastrzębia jest „również ognistą substancją, dlatego można o nim powiedzieć, że »przeświewa«, co jest charakterystyczne dla słońca”⁸. Słowa Euzebiusza znajdują odzwierciedlenie w twórczości Nietzschego. W *Tako rzecze Zaratustra* filozof wielokrotnie wzmiankował o naturze słońca, w której dostrzegał pełnię poznania. Nie może również umknąć uwadze ilustracja, w której Zaratustra otrzymuje od swych uczniów kostur – jego „złoty gryf zdobiła postać węża wijącego się wokół

⁶ Mitograf, antropolog i religioznawca Joseph Cambell twierdzi, że w mitach „powtarzającym się obrazem jest walka orła z wężem. Wąż związany jest z ziemią, orzeł to wzlot duchowy; (...) Jeżeli jednak te dwa stwory (zwierzaki – K.P.) połączą się, otrzymujemy cudownego smoka – uskrzydłonego węża” (J. Campbell, *Potęga mitu*, przekład I. Kania, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 71).

⁷ Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio Evangelica*, Księga I, rozdz. 10, http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_01_book1.htm (01.03.2014).

⁸ Tamże, Księga I, rozdz. 9.

słońca”⁹. Powołując się na Filona z Byblos Euzebiusz z Cezarei pisze, że Egipcjanie również opisywali świat bazując na motywie węża i jastrzębia odbitym w obwodzie koła: „pełen kształt jest podobny do naszej litery Theta (θ), reprezentującej koło rozumiane jako świat, a przypominającej węża – dobrego demona – który łączy to koło pośrodku”¹⁰.

W apokaliptycznej wizji św. Jana również widać wyraźnie nawiązanie do symboliki smoka. Motyw ten mógł zostać zaczerpnięty z tradycji fenickiej, której potęgą promieniowała na kulturę sąsiednich ludów semickich¹¹. Stąd w tradycji Judeo-chrześcijańskiej występują wielokrotne naleciałości tradycji fenickiej. Warto wspomnieć w tym miejscu o możliwości generowania kultury fenickiej przez Zaratustrianizm. Euzebiusz zauważa, że w *Świętych zbiorach Perskich rejestrow* Mag Zaratustra wyraża się następująco: „»A bóg ma głowę jastrzębia. Jest pierwszym, nieprzekupnym, wiecznym, niestworzonym, pozbawionym części, niepodobnym do niczego, władcą całego dobra, który nie może zostać przekupiony, najlepszym ze wszystkich, najmądrzejszym z mądrych; jest również ojcem praw i sprawiedliwości, uczącym się samoistnie, naturalnym, perfekcyjnym, i mądrym, i jedynym autorem sakralnej mocy natury«”¹². Widać tu, że również symbol jastrzębia (analogicznie do orła lub sokoła) nie pozostaje neutralny w kontekście całościowej wizji smoka jako zwierzęcia powstałego pod wpływem egzystencjalnego scalenia ziemskich mocy reprezentowanych

⁹ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, dz. cyt., s. 75.

¹⁰ Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio Evangelica*, Księga I, rozdz. 9, dz. cyt.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, Księga I, rozdz. 10, dz. cyt.

przez symbol węża z mocami metafizycznymi odbitymi w symbolu ptactwa drapieżnego. Sakralny charakter tak ujętego smoka podkreśla w tym wypadku religijny symbol Zaratustrianizmu – Faravahar. Interesujące w tym kontekście jest zestawienie egipskiej litery Theta (θ) z Faravaharem. Obraz jaki wyłania się z tych zunifikowanych symboli jest niezwykle frapujący. W obrazie tym wąż łączy się z ptakiem drapieżnym konstytuując zarazem smoczą formę, która określa znajdującego się w jej centrum mędrca. Obraz ten wyjaśniałby z kolei dlaczego Zaratustra nazywa siebie smokiem¹³.

W *Apokalipsie* św. Jana symbol smoka ma natomiast wydźwięk negatywny. W Rozdziale szesnastym, czytamy o smoku barwy ognia – „wężu starodawnym” (Por. Ap 16, 1-21), który został strącony na ziemię. Również w tym przypadku, smok przedstawiony został jako szczególny rodzaj węża. Uwagę może zwracać tu jednak coś innego. Otóż wspomniany wątek z *Apokalipsy* św. Jana nawiązuje do walki chrześcijan – których wizerunek odbity został w postaci niewiasty – z odzwierciedlonym w osobie smoka Anty-chrześcijaninem. Wydaje się to oczywiste, że Nietzsche ukryty pod postacią Zaratustry – wieszczącego nadejście nowych wartości i zarazem upadek starych – jest tym właśnie anty-chrześcijańskim smokiem. Nie może być również pominięty fakt, że sięgając po postać Zaratustry Nietzsche miał świadomość tego, że kanon wartości ludów awestyjskich – kolebki Zaratustrianizmu – był źródłem kanonu chrześcijańskiego. Przesłanki te mogą być przydatne do zrozumienia jego słów pochodzących z *Ustawy przeciwko chrześcijaństwu*: „Przeklęte miejsce, w którym chrześcijań-

¹³ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, dz. cyt., s. 68.

stwo wysiadywało swe bazylijskowe jaja, ma zostać zrównane z ziemią i być postrachem dla całej potomności jako miejsce nikczemne. Należy na nim hodować jadowite węże”¹⁴. Ten ustęp uzupełnia z kolei inny. Z fragmentów wydanych po śmierci Nietzschego, dowiedzieć się można, że filozof chce walczyć ze smokami przyszłości¹⁵. Zastanawiać się można, co Nietzsche miał na myśli pisząc o „smokach przyszłości”. Intuicja nakazuje, aby rozumieć ten fragment jako aluzję filozofa do przyszłych czasów, czasów Hiperborejczyka – nadczłowieka. Nietzsche-smok pragnie walczyć tylko z tymi smokami, które są dla niego godnymi przeciwnikami.

Metafora smoka jest najlepiej widoczna w *Tako rzecze Zaratustra*, dlatego przedmiot niniejszych rozważań będzie rozpatrywany z perspektywy tego właśnie utworu. Dodatkowym pretekstem do sięgnięcia po ten właśnie tekst Nietzschego są słowa Eugena Finka, który pisał o *Tako rzecze Zaratustra*, że należy uznać ten utwór za moment wyjściowy w rozwoju myśli Nietzschego¹⁶. W związku z tym metafora smoka uchodzić powinna niejako za szkielet poglądów Nie-

¹⁴ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin*, przekład G. Sowinski, Wydawnictwo A, Kraków 2000, s. 86.

¹⁵ „Mit dem Drachen der Zukunft kämpfe ich” (F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Also sprach Zarathustra I-IV. Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digitale Fassung der von Giorgio Colli und Mazzino Montinari herausgegebenen Referenzausgabe der sämtlichen Werke Nietzsche*, s. 17, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> (01.03.2014).

¹⁶ „It introduces the noon of his thinking in which his spiritual power reach their climax” i dalej: „Zarathustra exposes the crucial fundamental thoughts” (E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, przekład G. Richter, Continuum, London/New York 2003, s. 51).

tzschego¹⁷. Aby się o tym przekonać, warto ją poddać analizie i odnieść się do głównych problemów pojawiających się w tekstach napisanych przez Nietzschego przed i po powstaniu *książki dla wszystkich i dla nikogo*. To, co bowiem zostało w niej zapisane, scalało wcześniejsze poglądy filozofa i zainicjowało jego poglądy późniejsze¹⁸. Istotną kwestią pozostaje także to, które z problemów „ciemnej” filozofii Nietzschego uchodzić mogą za główne. Otóż wbrew pozorom, uchodzić za nie powinny przede wszystkim problemy realności i życia.

Metafora jaskini w kontekście *realnej dialektyki*

Metafora smoka współgra z platońską metaforą jaskini. Są to ilustracje o doniosłym ciężarze semantycznym, lecz różniące się pod względem treści. Chociaż nie można umieścić ich po przeciwnych biegunach tak, aby – pod względem metodologicznym – odpowiadały heraklitejskiemu wariabilizmowi, lub heglowskiej dialektyce, to interesujący może być zabieg opisanie jednej metafory na tle drugiej. Obie bowiem niosą za sobą ten sam sens – wykroczenie ponad to, co ludzkie. Cezary Wodziński wskazał, że Nietzsche:

¹⁷ Ryzykownie jest twierdzić, że filozofia Nietzschego ujęta może być w sposób całościowy. Zdecydowanym przeciwnikiem takiej perspektywy był Karl Jaspers. Zob. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii* przekład D. Strońska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.

¹⁸ Twierdzenie to znajduje odzwierciedlenie w słowach Eugena Finka: „Their motifs are recognizable within his previous works (...). The time after *Zarathustra* is merely an unfolding or an exposition of whatever is expressed there” (E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, dz. cyt., s. 51).

„W planie kompozycyjnym *Also sprach Zarathustra* prowadzi przewrotną grę językową z przeinaczaną tradycją platońską”¹⁹. Wodziński zestawia jednak wędrowkę Zaratustry z wędrowką Platońskiego mędrca, podczas gdy równie interesującym porównaniem mogłoby być zestawienie wędrowki Platońskiego mędrca z wędrowką „człowieka poznania” – Wędrowca, którego obecność można zauważyć w mowach Zaratustry.

Nietzsche pisał: „Dopiero gdy się odwróci od siebie, będzie mógł przeskoczyć nad własnym cieniem – i, zaprawdę! wyskoczyć na słońce, na swoje słońce. Nazbyt długo siedział w cieniu, pobladłe lice ma ten »pokutnik ducha«; niemal się zagłodził skutkiem swych oczekiwań”²⁰. Fragment ten zaczerpnięty z *Tako rzecze Zarathustra* koresponduje z treścią *Państwa* Platona dotyczącą wyzwolenia z kajdan i uleczenia z nieświadomości. Platon twierdził, że stan ten jest trudny do osiągnięcia – nie można go zrealizować zbyt szybko, lecz jedynie stopniowo. Wskazywał: „I myślę, że musiałby się przyzwyczajać, gdyby miał widzieć to, co na górze”²¹. Widać wyraźnie, że Platon za pomocą prostej ilustracji przedstawia ten sam proces, który Nietzsche obrazuje elementarnie i wykorzystuje do tego pewną formę dialektyki. W ujęciu Nietzschego jest to zasadniczy aspekt jego filozofii, lecz nie tak jasny, jak mogłoby się wydawać. Karl Ja-

¹⁹ C. Wodziński, *Nietzscheańska maskarada: Dionizos, Antychryst, Zarathustra*, [w:] F. Nietzsche, *Tak mówił Zarathustra*, Wydawnictwo Zielona Sowa, 2005, s. 333.

²⁰ F. Nietzsche, *Tak mówił Zarathustra*, dz. cyt., s. 118.

²¹ Platon, *Państwo*, t. 2, ks. VII, 514a – 516c, s. 63-66, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D7%3Asection%3D514a> (05.04.2014)

spers nazwał ten aspekt **realną dialektyką** i opisał następująco: „W realnej dialektyce przeciwieństwa i sprzeczności ujawniane są faktycznie i nie są przewyżczone w syntezie, założonej z góry, lecz przeciwnie, w syntezie otwartej pod względem egzystencjalnym”²². Fragment ten uzmysławia, że synteza natury węża i natury orła są możliwe w sensie egzystencjalnym. Realizacja takiej syntezy nie może być czymś banalnym, o czym z pewnością zdawał sobie sprawę Nietzsche. Aby do niej doprowadzić potrzeba ogromnego wysiłku intelektualnego.

W micie o jaskini Platon pisał o stopniowym wykraczaniu człowieka w stronę słońca: „Naprzód by mu najłatwiej dojrzeć cienie, potem w wodach odbicia ludzi i innych przedmiotów, ciała niebieskie i niebo same po nocy łatwiej by mógł oglądać, patrząc na światło gwiazd i księżyca, niż po dniu widzieć słońce i światło słoneczne”²³. Nietzsche pisze zaś o przeskoczeniu (*springen*) – czynność o charakterze gwałtownym – nad własnym cieniem ale przy założeniu, że wpierw dokona się aktu odwrócenia od siebie.

Akt odwrócenia od siebie

To odwrócenie wymaga według niego cierpliwości i sporego nakładu sił. Nietzsche pisał na ten temat w rozdziale *O przewyżczeniu siebie* (*Von der Selbst-Ueberwindung*). Czytać tam można między innymi, że życie jest tym, „co musi siebie przewyżczać”; że: „walką muszę być i stawianiem

²² K. Jaspers, *Nietzsche*, przekład D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 305.

²³ Platon, *Państwo*, dz. cyt., s. 63-66.

się, i celem, i sprzecznością między celami”²⁴. Słowa Nietzschego uprzytamniają, że „odwrócenie od siebie samego” determinowane jest wolą, by osiągnąć moc – by stać się silniejszym. Należy przy tym zwrócić uwagę, że siłę, na którą skierowany jest akt woli, zdobywa się, według Nietzschego, wtedy, gdy podjęta zostaje walka (w najszerszym tego słowa znaczeniu). Każda walka nosi – zdaniem filozofa – znamiona zwycięstwa, ponieważ w głębszym sensie pobudza do życia, czyli ma cechy afirmatywne – ten kto podejmuje walkę, musi chcieć zwycięstwa. Dlatego według Nietzschego należy nieustannie uczestniczyć w **walce**: „Macie być takimi, których oczy nieustannie szukają wroga – waszego wroga”, „Pokój miłujcie jako środek do nowej wojny”, „Nie pracę wam doradzam, jeno walkę. Nie pokój wam doradzam, jeno zwycięstwo”²⁵. Filozof uczy więc aby walczyć – wówczas realnie wzrasta siła. Tego, kto dysponuje wielką siłą, określić należy, jako **stającego się** potężnym. Znaczące jest to, że zdaniem Nietzschego proces wzrastania wydaje się nie mieć końca. Po osiągnięciu potęgi – wpierw założonego **celu** – należy dążyć do osiągnięcia jeszcze większej mocy. Dlatego Nietzsche uważał, że życie jest wprawdzie dążeniem do celu, ale zarazem sprzecznością między celami.

W akcie przewycięzania samego siebie nie można – zdaniem Nietzschego – zadowolić się osiągnięciem częściowej mocy. Pełnia mocy jest potrzebna po to, aby **przewyciężyć** człowieka, bo jest on – według Nietzschego – zaledwie „Mostem, a nie celem”²⁶. Na pozór nie mający końca proces

²⁴ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratusztra*, dz. cyt., s. 116.

²⁵ Tamże, s. 47.

²⁶ Tamże, s. 17.

wzrastania, znajduje cel ostateczny: „Wasza miłość do życia niech będzie waszą miłością do najwyższej nadziei: a waszą najwyższą nadzieją niech będzie najwyższa idea życia. Swą najwyższą ideę przyjmijcie ode mnie jako rozkaz – a brzmi ona: Człowiek jest czymś, co powinno zostać przewyciężone”²⁷ – twierdzi Nietzsche.

Ten, kto chce przewyciężyć samego siebie – według powyższych rozważań – daje wyrazić się życiu. Zbliżanie się do ostatecznego celu – który został porównany przez filozofa do słońca – zapewnia kategorię przewyciężania tego, co ludzkie, a zarazem stanowi implikację stopniowego doznawania blasku poznania. Życie chcąc sięgnąć owej światłości „pragnie wzwyż rozbudowywać swój gmach, dzięki filarom i szczeblom: w rozległe dale pragnie spoglądać, ku błogiemu pięknu – dlatego potrzebuje wysokości. A ponieważ potrzebuje wysokości, potrzeba mu też szczebli i sprzeczności – między tymi szczeblami i między wstępującymi. Wstępować pragnie życie, a wstępując, samo siebie przewyciężać” – pisze Nietzsche²⁸. Fragment ten dowodzi, że filozof pojmował potęgowanie życia w kategoriach pluralizmu mocy. Jak zauważa Henryk Benisz: „Oddziaływania między siłami sprawiają wrażenie dialektycznej gry, ale w rzeczywistości pluralizm sił jest całkiem obcy dialektyce”²⁹. Sprzeczność sama w sobie zakłada przepełnioną siłą rywalizację pomiędzy członami składowymi. Rywalizacja ta nie ma charakteru negacji, lecz charakter afirmacji: „U Nietzschego jedna siła nie neguje drugiej (nie pojawia się dia-

²⁷ Tamże, s. 48.

²⁸ Por. tamże, s. 103.

²⁹ H. Benisz, *Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, s. 262.

lektyczna sprzeczność) lecz afirmuje różnicę między nimi (hierarchię), »cieszy się« tą różnicą”³⁰. Jaspers zauważył natomiast, że w przypadku filozofii Nietzschego: „Negacja jest drogą do afirmacji”, że „Zwycięzcą byłby ten, kto wywalczyłby afirmację, dla której negacja jest tylko konieczną przesłanką”³¹.

Aby lepiej zrozumieć sens przytoczonych wyżej ustępów, warto rozpatrzyć zagadnienie sprzeczności z perspektywy „ja” podmiotowego w kontekście myśli Nietzschego. Jak przekonywał, że „Tak, owo »ja«, ze swą sprzecznością i swym chaosem, najszczerzej jeszcze mówi o swoim bycie, to tworzące, chcące, wartościujące »ja«, które jest miarą i wartością każdej rzeczy”³². Z tego fragmentu wyraźnie widać, że sprzeczność i chaos (pluralizm) w rozumieniu filozofa wpływają na **twórczy akt** „ja” podmiotowego – tym samym uobecnia się jego afirmujący charakter. Za pewien rodzaj dopełnienia niniejszego cytatu uznać można kolejną uwagę filozofa, traktującą tym razem właśnie o **akcie tworzenia**: „Cokolwiek bym stworzył i jakkolwiek bym miłował swe twory – wnet muszę zostać ich przeciwnikiem (...): tak chce moja wola”³³. Fragment ten wskazuje z kolei, że znaczący udział w procesie tworzenia ma wola. To ona generuje sprzeczność i pluralizm, które urzeczywistniają „ja” podmiotowe i napędzają akt tworzenia. Na tym etapie rozważań takie stwierdzenie może wydać się nieco zagadkowe, dlatego konieczna jest dalsza analiza tej kwestii.

³⁰ Tamże.

³¹ K. Jaspers, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 307.

³² F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratusztra*, dz. cyt., s. 32.

³³ Tamże, s. 117.

Nietzsche uważał, że „wola, która stwarza”³⁴, sama jest wytworem tego, co nazywane zostało przez niego *das Selbst*³⁵, a co można przetłumaczyć jako „Samo”, „Sobość”. Dla filozofa musiało to być coś na miarę duchowości człowieka, o czym można się przekonać sięgając po następujący fragment z *Tako rzecze Zaratustra*: „Poza myślami twoimi i uczuciami (...) stoi mocarz potężny, mędrzec nieznany – a nazywa się on: Samo [*das Selbst*]. W twoim ciele mieszka on, jest on twoim ciałem”³⁶. Fragment ten obrazuje, że Nietzsche pojmował człowieka w kategoriach naturalistycznych. Nie można jednak twierdzić, że negował on istnienie warstwy duchowej człowieka. Według Nietzschego to, co w człowieku duchowe, ma swe korzenie w strukturze biologicznej. To ona ma decydować o jego „wielkiej rozumności”: „twoja wielka rozumność, która nie mówi »ja«, lecz wciela »ja« w czyn”³⁷. Oznacza to, że odpowiednia stymulacja organizmu wyzwala w człowieku jego „wielką rozumność”, którą utożsamić należy z warstwą duchową³⁸. To, co

³⁴ Tamże, s. 86.

³⁵ Por. F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra – Księga I*, przekład M. Cumft i S. Pieńkowski, Wydawnictwo Władysława Okręta, Warszawa 1901, s. 49-50.

³⁶ Tamże, s. 49.

³⁷ Tenże, *Tak mówił Zaratustra*, dz. cyt., s. 34.

³⁸ Nietzsche w końcowym okresie swej filozofii postrzegał status ontyczny ludzkiej świadomości jako pochodną odpowiedniej stymulacji organizmu. Za tą tezę świadczy następujący fragment: „»Duch« (...): tutaj po pierwsze wyimaginowano akt, zgola niezdarzający się, »myślenie«, następnie wyimaginowano substrat podmiotowy, w którym znajduje swe pochodzenie każdy akt tego myślenia i zresztą nic ponadto: to znaczy zarówno czynność, jak sprawca czynności są zmyślone” (F. Nietzsche, *Wola mocy: Księga*

w człowieku immanentne, chociaż niewidoczne, stanowić musi jego fundament. Nawet jeśli ten szczególny rodzaj istnienia Nietzsche określił jako *das Selbst*, to równie dobrze określić można je jako istotę, lecz nie jako „ja” podmiotowe. Mówiąc o *das Selbst*, że jest nieobecne powinno się mieć na myśli to, że stanowi najwyższą formę obecności w człowieku i dlatego powinno być nazwane istotą, bądź też warstwą duchową, czy **myśleniem substancjalnym**: „myślenie jest nieustannym substancjalnym ruchem jego [człowieka poznającego – przyp. K.P.] istoty”³⁹.

Skoro możliwe jest wyzwolenie warstwy duchowej, możliwe jest też nadanie jej odpowiedniej formy za pomocą odpowiednich narzędzi. Jednym z takich narzędzi – według filozofa – jest zdobywanie rzetelnej wiedzy (*episteme*): „Przez wiedzę ciało się oczyszcza; eksperymentując z wiedzą, wznosi się na wyższy poziom; u poznającego wszystkie popędy się uświęcają; radość zapanowuje w duszy człowieka, który wzniósł się na wyższy poziom”⁴⁰. Dodać można mimochodem, że jest to wyższy poziom epistemiczny. Wówczas w „górze” szybuje nasz umysł: tym sposobem stanowi metaforę naszego ciała, metaforę podwyższenia”⁴¹. Tak ujętą wiedzę można określić wiedzą radosną – *Gaya Scienza*.

Innym narzędziem, które konstytuuje status ontyczny warstwy duchowej, ale też nadaje jej odpowiedniego kształtu, jest walka: „A duch – czym jest duch? Walk i zwycięstw

III Zasada nowego ustanawiania wartości oraz Księga IV Chów i hodowla, przekład K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 180).

³⁹ K. Jaspers, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 307.

⁴⁰ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, dz. cyt., s. 77.

⁴¹ Tamże, s. 76.

ciała jest on heroldem, towarzyszem i echem”⁴² – zauważał Nietzsche.

Na mocy powyższych rozważań można wnioskować, że ten, kto potraktowałby literalnie sugestię Nietzschego o przewyciężaniu tego, co w człowieku ludzkie, popełniłby kategoriyczny błąd. Cytowane fragmenty jasno bowiem dowodzą, że proces przewyciężania tego, co w człowieku ludzkie, filozof ujmuje jako ewolucję intelektualną. Pojęcie ewolucji intelektualnej może kojarzyć się z dowolnością środków, jakie są podejmowane dla celów rozwojowych. Z tego powodu należy wyznaczyć ostre ramy znaczeniowe wspomnianego pojęcia, które generowane byłyby filozofią Nietzschego. Karl Jaspers wskazywał, że ewolucja intelektualna ujęta z perspektywy poglądów Nietzschego jest myśleniem substancjalnym⁴³. Podążając za intuicją Jaspersa, zauważyć można, że człowiek poznający: „Skoro wobec wszystkiego, co pragnie przewyciężyć, musi być sam, to w autentyczny sposób nieprzewyciężalne musi być to, co pomyślane jest tylko intelektualnie i będące dlatego niczym”⁴⁴. Mając to na uwadze, należy z powrotem skoncentrować się na symbolice szczebli i sprzeczności „między tymi szczeblami i między wstępującymi”. Szczeble (*Stufen*) – w kontekście przytoczonych fragmentów – stanowią symbol drogi wiodącej wzwyż. Owa wędrówka ku wyzwoleniu określona jest tworami (w postaci nowych wartości) wyznaczanymi na bieżąco przez wolę. To one – wartości – stanowią grunt, po którym musi się poruszać wola, aby dokonać aktu przewyciężenia człowieka. Nietzsche pisał: „kto od-

⁴² Tamże.

⁴³ Por. K. Jaspers, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 305.

⁴⁴ Tamże, s. 307.

gaduje moją wolę, zapewne odgaduje też, jak krzywe są drogi, którymi wola musi podążać!"⁴⁵. Wydaje się, że pod pojęciem krzywizny dróg (*krummen*) Nietzsche miał na myśli to, że wola generuje sprzeczność, która umożliwia rozwój, jest twórcza, a jednocześnie zawiera w sobie moc unicestwiająca wartości: niwecząc stare, próbuje zastąpić je lepszymi w nieustannym akcie tworzenia nowej rzeczywistości⁴⁶. Jak pisał: „A coś, co nazwaliście światem, niech zostanie dopiero stworzone przez was: niech się stanie waszym rozumem, waszym obrazem, waszą wolą, waszą miłością!"⁴⁷. Komentujący Nietzschego Jaspers uważał, że: „Dialektyczne zaprzeczenie jako pomyślane i realnie dokonane posunięcie ma sens tylko w ruchu tworzenia"⁴⁸. To **tworzenie** nowej rzeczywistości według słów samego Nietzschego „jest wielkim wybawieniem od cierpienia, ono sprawia, że życie staje się lekkie"⁴⁹. Dzięki niemu możliwe jest wzniesienie wstępującego w stronę blasku poznania. Jednak ów wstępujący, nie jest już ani „pokutnikiem ducha", ani „człowiekiem poznania", który znajdował się szczebel niżej. Nie będzie on też tym, który znajdzie się szczebel wyżej. Zdaniem Nietzschego istnieją pomiędzy nimi sprzeczności natury epistemicznej: „W górę wiedzie nasza droga, od gatun-

⁴⁵ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, dz. cyt., s. 116.

⁴⁶ Jaspers zauważył, że: „Przewycięzanie to przejawia się u Nietzschego w ten sposób, że stale kwestionuje on, atakuje, zaprzecza na próbę coś, co jednak wcześniej nieodzownie było najpierw rzeczywistością, przeżyciem, własnym bytem. Pragnie zatem urzeczywistniających się dla niego jako możliwość treści w całej ich rozległości" (K. Jaspers, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 306).

⁴⁷ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, dz. cyt., s. 86.

⁴⁸ K. Jaspers, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 308.

⁴⁹ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, dz. cyt., s. 87.

ku do nadgatunku. A grozą napawa nas wyrodnijący umysł, który głosi: »Wszystko dla mnie«. W górę szybkuje nasz umysł: tym sposobem stanowi metaforę naszego ciała, metaforę podwyższenia. Metaforą takiego podwyższenia są nazwy cnót⁵⁰.

Przeskoczenie własnego cienia

Cień zniewolonego „pokutnika ducha”, rozpostarty niegdyś przed nim na ścianie jaskini, stał się cieniem wyzwolonego (Wędrowca, który pokonał samego siebie), którego oświetla blask słońca. Wyzwolony z jaskini, przewyciężył w sobie to, co w nim ludzkie, jednak nie przeskoczył jeszcze własnego cienia, wyznaczonego przed nim przez słońce. Nie jest to zatem koniec drogi, jaką musi podążać „człowiek poznania”, chcący sięgnąć arcyłudzkiego celu ostatecznego.

Skok w stronę słońca sprawia, że istnienie cienia zanika. Ów skok musi mieć charakter rozstrzygający, skoro jego zwieńczeniem ma być cel ostateczny. Musi być niczym wzięcie słońca w swe posiadanie. Jest to wyczyn o niezwykle ciężarze epistemicznym, ukazujący jak coś z natury ziemskiego może wznieść się i osiągnąć naturę niebiańską. Nietzsche starał się dowieść, że jest to możliwe, jednak dla uzasadnienia swej racji, ponownie sięgnął po narzędzie metafory.

Dla Nietzschego symbolem natury ziemskiej był wąż, natomiast pod postacią słońca ujmował on pełnię poznania. Pełnia poznania wydaje się być niczym innym, jak ostatnim etapem na drodze ewolucji intelektualnej. Zdaniem Nietzschego, na ten pułap można wznieść się dzięki roztropno-

⁵⁰ Tamże, s. 76.

ści umysłu – jedynie wówczas zdobędzie się mądrość: „Mocą jest ta nowa cnota; panującą myślą jest ona, a wokół niej roztropna dusza: złote słońce, a wokół niego wąż poznania”⁵¹. Z cytatu wyłania się nowe znaczenie symboliki węża – filozof porównuje „człowieka poznającego” z wężem, natomiast samego węża z „roztropną duszą”. Oprócz tego, zwrócić trzeba jeszcze uwagę na inny istotny aspekt owej symboliki w kontekście myśli Nietzschego: w naturze węża leży linienie, a więc zrzucenie zewnętrznej warstwy skóry ze względu na rozwój całego organizmu zwierzęcia. Zaryzykować można więc stwierdzeniem, że zjawisko to należy uznać za osobliwą metaforę przemiany, jaka dokonuje się w strukturze „roztropnej duszy” zmierzającej ku słońcu.

Jak należy doprowadzić do tego, aby skok w stronę słońca zakończył się sukcesem? Na to pytanie Nietzsche odpowiedział kolejną metaforą: „I oto patrzcie! Orzeł jakiś zataczał w powietrzu szerokie kręgi; na nim zaś wisiał wąż, nie jako łup, lecz jako przyjaciel: bo owijał się wokół jego szyi”⁵². Wąż opleciony wokół szyi szybującego orła, stanowi moment zwrotny w opisie ewolucji intelektualnej „człowieka poznającego”. Biorąc pod uwagę sposób, w jaki Nietzsche operuje symbolami w *Tako rzecze Zaratustra*, nie jest możliwe, aby ta ilustracja użyta została przez niego bezrefleksyjnie. Gdy przyjrzeć się jej bliżej, można dojść do wniosku, że doskonale komponuje się ona z metaforą smoka. Chcąc rozwinąć to spostrzeżenie, należy najpierw skoncentrować uwagę na poszczególnych elementach wchodzących w skład owej ilustracji. Jako, że symbol węża został już opi-

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 24.

sany, analizie poddana musi być w następnej kolejności symbolika orła.

Tak jak cechy natury węża wykorzystał Nietzsche do zilustrowania procesu przemiany i ukazania pierwiastka ziemskiego w naturze „człowieka poznającego”, tak samo i cechy natury orła wykorzystane zostały przez filozofa w celu ukazania tego, co w naturze tego Wędrowca szybuje wysoko, a szybując z cierpliwością i bacznością wypatruje celu: „Mój orzeł nie śpi i jak ja oddaje cześć słońcu. Swymi szponami sięga po nowe światło”⁵³. Z cytatu tego wynika, że orzeł, aby zdobyć pełnię poznania, musi najpierw schwytać swymi szponami to, co ziemskie – węża, który zapewni osiągnięcie „nowego światła” – poznania. Orzeł reprezentuje to, co niebiańskie – metafizyczne. W przeciwieństwie do węża, który pełza po ziemi, orzeł unosi się nad nią. Jednak natura pierwszego bez uwzględnienia natury drugiego jest tak samo mało istotna, jak natura drugiego bez uwzględnienia natury pierwszego. Poznający, obciążony ciężarem „ołowianych kropli myśli”⁵⁴, chociaż chce wzlecieć, cierpi z powodu braku skrzydeł, dlatego na powrót musi upaść w otchłań jaskini. Sens tego twierdzenia doskonale oddaje inna metafora Nietzschego: „Z człowiekiem zaś jest podobnie jak z drzewem. Im bardziej pragnie wysokości i jasności, tym z większą potęgą jego korzenie dążą w dół, w ziemię, w ciemną głąb – w zło”⁵⁵. Podobnie rzecz się ma z Poznającym, który czyni swe myśli zbyt lotnymi – roztacza on wówczas – zdaniem Nietzschego – przed własnymi oczyma

⁵³ Tamże, s. 312.

⁵⁴ Tamże, s. 155.

⁵⁵ Tamże, s. 42.

„kolorowy dym”, który staje się dla niego „upojną rozkoszą i samozatrą”⁵⁶.

Jak dokonać więc owego zbawczego skoku nad własnym cieniem, który uchroniłby Wędrowca przed upadkiem w „ciemną głąb”, a jednocześnie nie pozwoliłby mu zostać unicestwionym przez barwną iluzję? W ilustracji, którą zaproponował Nietzsche, wąż i orzeł łączą się ze sobą we wspólnym locie – dwa skrajne usposobienia równoważą nawzajem własne popędy. Według Nietzschego wspólny, egzystencjalny lot związanych ze sobą sprzeczności, pozwala wznieść się na wyżyny poznania, nadając tym samym sens swemu istnieniu. Ów lot określany jest milczeniem, które wynika z syntetyzującej, pozornej przyjaźni obu skrajności: „jak niebo zimowe pokrywać milczeniem swe słońce i swą nieugiętą wolę słoneczną”⁵⁷. Milczenie to kryje jednak za sobą pewien dynamiczny proces wynikający z ewolucji intelektualnej Wędrowca – pierwiastek ziemski i pierwiastek niebiański uwikłane są w nieustanną, obarczoną koniecznością walkę, która czyni wolę Wędrowca nośniejszą „wolę słoneczną”, kształtując jednocześnie jego cnotę. Nietzsche nazwałby ją „cnotą kolumny”, ponieważ „im wyżej się wznosi, tym jest piękniejsza i delikatniejsza, a wewnątrz twardsza i nośniejsza”⁵⁸.

⁵⁶ Tamże, s. 31.

⁵⁷ Tamże, s. 171.

⁵⁸ Tamże, s. 119.

Kolumna i spirala

Cechy, jakie przysługują kolumnie – opisanej przez Nietzschego w powyższym cytacie – sprowadzają niniejsze rozważania do wątku realności w jego filozofii. Dla Nietzschego realność, jaką odczuwa Wędrowiec to twór konstruowany za pomocą zmysłów i rozumu z materiału, jakim jest „bezkształtny i niedający się sformułować świat chaosu wrażeń”⁵⁹. Doskonale opisują tę zależność słowa filozofa: „narzucić chaosowi tyle regularności i form, ile czyni zadość naszej potrzebie praktycznej”⁶⁰. Ową potrzebą praktyczną jest potęgowanie życia, ponieważ „stopień życia i mocy, jaki odczuwamy (...) daje nam miarę »bytu«, »realności«, nie pozoru”⁶¹. Sukcesywne realizowanie nakreślonego procesu umożliwia Wędrowcowi zaprojektowanie obliczalnego, logicznego świata zjawisk. Dlatego Nietzsche pisał o nim, że „jest światem dopasowanym, który odczuwamy jako realny”⁶². Taki świat, zapewnia Wędrowcowi stabilne wznoszenie się wzwyż – w kierunku poznania – projektując zarazem „twardszą i nośniejszą” wizję realności. Wraz ze wzrostem „kolumna Nietzschego” staje się też „piękniejsza i delikatniejsza” – wysokość na jaką wkroczył Wędrowiec nie tylko potęguje jego wolę mocy, lecz ma też właściwości kształtujące jego ducha. W związku z tym forma owej kolumny ulec musi oczyszczającej metamorfozie – staje się spiralą o podwójnej helisie. Zastanowić trzeba się nad jej budową –

⁵⁹ Tenże, *Wola mocy...*, dz. cyt., s. 189.

⁶⁰ Tamże, s. 187.

⁶¹ Tamże, s. 190.

⁶² Tamże, s. 189.

„niejako kamień po kamieniu rozebrać ową artystyczną budowlę”⁶³.

Poprzednio wymienione zostały przeciwstawne pierwiastki, które równoważą się wzajemnie we wspólnej podniebnej wędrówce. Natura węża i natura orła mogłyby całkiem dobrze symbolizować dwa ogniwa spirali. W twórczości Nietzschego występuje jednak lepsza para symboli, które nie tylko doskonale wpisują się w schemat spirali o podwójnej helisie, lecz są także komplementarne w obliczu Nietzscheańskich symboli węża i orła. Mam na myśli żywioły dionizyjski i apolliński. Symbolika pierwszego zbieżna jest z naturą węża – Dionizos uosabia to, co ziemskie. Pod jego czarem „także obca, wroga, ujarzmiona przyroda święci znów święto pojednania ze swym marnotrawnym synem, człowiekiem”⁶⁴. Henryk Benisz zaznacza, że Dionizos w „swym działaniu nie dąży do usprawiedliwienia czy odkupienia życia, ale afirmuje całość życia, wraz z jego konstytutywnym bólem wzrastania”⁶⁵.

Przeciwieństwem Dionizosa jest Apollo, który przetwarza żywiołowość Dionizyjską „w obrazowy, piękny świat pozoru”⁶⁶ – zauważa dalej Benisz. Benisz formułuje takie stwierdzenie najprawdopodobniej w oparciu o następującą sentencję: „wedle źródłosłowu swego [Apollo] znaczy »świecący«, bóstwo światła, włada też pięknym pozorem

⁶³ Tenże, *Narodziny Tragedii*, przekład L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 25.

⁶⁴ Tamże, s. 22.

⁶⁵ H. Benisz, *Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne*, dz. cyt., s. 263.

⁶⁶ Tamże.

wewnętrzznego świata wyobraźni”⁶⁷. Pod tym względem cechy greckiego boga podobne są niebiańskim lotom orła, którym towarzyszy barwny dym iluzji.

Tak jak wąż opleciony wokół szyi orła wyznacza drogę Wędrowca w kierunku poznania, tak i harmonię rozwoju duchowego zapewniają wzajemnie równoważące się żywioły ukryte pod postacią odpowiednio, Dionizosa i Apolla. Ponieważ walka przeciwieństw obu żywiołów potęguje moc Wędrowca, spirala wznosi się pionowo w górę. Na zewnątrz niej nadal roztacza się „chaos wrażeń” – świat zewnętrzny. **Wolą** Wędrowca jest opanowanie tej różnorodności wrażeń w celu rozwoju „**wielkiego rozumu**” – **Wola** i „**wielki rozum**” to dwie substancje działające według Nietzschego na korzyść przyrostu mocy, a więc są to substancje zapewniające poznanie. To one ukrywać muszą się pod maskami par przeciwieństw: Dionizos-Apollo oraz wąż-orzeł. Wędrowiec dąży do „usegregowania zjawisk według określonych kategorii”⁶⁸ – „Dopasowanie, wymyślanie podobieństw i równości, ten sam proces, który przerabia każde wrażenie zmysłowe, to jest rozwojem rozumu”⁶⁹. Wszystko to, co Nietzsche określa terminem „chaosu wrażeń” znajdować musi się po zewnętrznej stronie spirali. To nieokreślone środowisko jest jednocześnie materiałem wykorzystywanym przez Wędrowca do projektowania – za pomocą kategorii takich jak logika, geometria i arytmetyka⁷⁰ – iluzji, którą Nietzsche nazywa „konceptcją realności”. Lokalizacja substancjalnej koncepcji realności, opisywanej w kontekście

⁶⁷ F. Nietzsche, *Narodziny Tragedii*, dz. cyt., s. 20.

⁶⁸ Tenże, *Wola mocy...*, dz. cyt., s. 188.

⁶⁹ Tamże, s. 187.

⁷⁰ Por. tamże, s. 187.

wnętrza spirali, nie może sprawiać większej trudności – granicę jej zasięgu wyznacza cyrkularna przestrzeń pomiędzy dwoma, leżącymi naprzeciw siebie ogniwami spirali. Natomiast szerokość tej przestrzeni determinowana jest przez narządy percepcyjne Wędrowca: „Narządy mogłyby też funkcjonować tak, iż całe układy byłyby postrzegane w zawężeniu i pomniejszeniu, niczym pojedyncza komórka, a istotom przeciwnego porządku jedna zaledwie komórka ludzkiego ciała mogłaby się wydawać – ze względu na ruch, strukturę i harmonię – układem słonecznym”⁷¹.

W miarę rozwoju spirali, jej wnętrze jest bardziej nośne, a więc jest przygotowane na większe obciążenie. Oznacza to, że przestrzeń pomiędzy żywiołowością dionizyjską, a żywiołowością apollińską ulega ekspansji przy równoczesnym „cementowaniu” filtrowanych zjawisk – spirala nie tylko wzrasta wwyż, ale też rozszerza własne granice stając się podobną do najtwardszego kamienia. Nie bez znaczenia jest także estetyka projektowanej realności – wzmacnia ona atrakcyjności iluzji, która dodatkowo usztywnia jej substancjalność.

Duchowość Wędrowca cechuje najczystsza wola tworzenia koncepcji realności, dlatego jego wewnętrzny rozwój nie ustaje: „ten, kto pragnie w tworzeniu wznieść się ponad siebie, ma najczystsza wolę” – pisze Nietzsche⁷². Z kolei najczystsza wola płodzenia jest „chcieniem całą wolą”, aby „obraz nie pozostał jeno obrazem”⁷³. Wędrowiec nie szuka już tworzywa w różnorodności zjawisk znajdujących się na ze-

⁷¹ Tenże, *Jutrzenka*, przekład L. M. Kalinowski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 84.

⁷² Tenże, *Tak mówił Zaratusztra*, dz. cyt., s. 124.

⁷³ Por. tamże.

wnątrz spirali, lecz koncentruje swą uwagę na jej wnętrzu. W swym tworzeniu najczystszej koncepcji realności chce dotrzeć do istoty tego, co powstaje w granicach spirali. Dlatego jego tworzywem jest teraz najtwardszy kamień, a sam Wędrowiec podobny jest w swej pracy do kowala: „w kamieniu drzemie mi obraz, obraz mych obrazów! (...) Teraz na jego więzienie młot mój wścieka się okrutnie. Lecą odpryski: cóż mnie to obchodzi! Chcę go dokończyć”⁷⁴ – mówi. Oznacza to, że w wymiarze duchowym Wędrowca dokonuje się kolejna metamorfoza, która stanowi ostatni zarazem etap do osiągnięcia pełni poznania w blasku słońca.

Pozornie spirala na powrót staje się kolumną. W rzeczywistości struktura jej budowy nabiera całkowicie innego charakteru oraz innej formy w porównaniu z poprzednim stanem. Dynamika ruchu i dynamika przekształceń – rozumiane jako kategorie w światopoglądzie Nietzschego – nie powinny jednak zaskakiwać – tylko one zdaniem filozofa zapewniają rozwój, podczas gdy statyczność działa na niekorzyść Wędrowca. Zakres poznania przez Wędrowca prawdy odzwierciedla teraz nowy twór, który swoje istnienie zapewnia częściom składowym spirali. Ów twór, nazwać można „Potworem ludzkim” i „Nadczłowiekiem”: „człowiek wyższy jest potworem ludzkim i nadczłowiekiem: tak też być powinno. Rosnąć w wielkość i wzwyż, rośnie także w głąb i straszliwość: nie wolno chcieć jednego bez drugiego, lub raczej: im głębiej pragnie się jednego, tym gruntowniej osiąga się właśnie drugie”⁷⁵. Jasno widać, że w kontekście słów Nietzschego Wędrowiec staje się „potworem ludzkim” i „nadczłowiekiem”.

⁷⁴ Tamże, s. 88.

⁷⁵ Tenże, *Wola mocy...*, dz. cyt., s. 323.

Nietzsche kieruje następujące słowa do Wędrowca: „Kroczysz swą drogą do wielkości: twą najlepszą ostoją stało się teraz coś, co dotychczas zwało się twym największym niebezpieczeństwem!/Kroczysz swą drogą do wielkości: źródłem twej największej odwagi musi być świadomość, że za tobą nie ma już drogi!/ Kroczysz swą drogą do wielkości; nikt tam za tobą nie będzie się skradał! Twe stopy same zacierają drogę za tobą; widnieje nad nią napis: »Niemożliwość«”⁷⁶. Pod wpływem blasku słonecznego, spirala rozpada się, a z jej wnętrza powstaje smok.

Narodziny smoka z ducha Zaratustry

Nietzsche posługuje się metaforą smoka w sposób zdawkowy, za to wystarczająco wymowny dla czytelnika, aby mógł on odszyfrować, co ów filozof miał na myśli. O wspomnianej metaforze Nietzsche pisał w *Tako rzecze Zaratustra* w kontekście trzech ilustracji. Ich analiza w dalszej części posłuży do nakreślenia szkicu symboliki smoka.

W pierwszej z ilustracji Nietzsche przedstawił wizerunek smoka jako monumentalny pomnik starych wartości: „»Powinieneś« zwie się ten wielki smok. Duch lwa mówi »Chcę«. »Powinieneś« legło mu na drodze, iskrząc się złotem, niczym łuskowiec, na każdej łusce złociście lśni »Powinieneś!«. Tysiącletnie wartości lśnią na tych łuskach; i tak mówi najmocniejszy ze wszystkich smoków: »Wszelka wartość rzeczy – na mnie lśni«”⁷⁷. W opisie tym najbardziej przyciąga uwagę sama nazwa smoka oraz wymowny opis jego łusek. Z cytatu dowiedzieć się można, że smoka ujmo-

⁷⁶ Tenże, *Tak mówił Zaratustra*, dz. cyt., s. 151.

⁷⁷ Tamże, s. 27.

wać należy jako uwarunkowany tradycją imperatyw kategoryczny, w oparciu o który człowiek wyznacza moralną drogę życia. Imperatyw ten jest zbudowany na twardym fundamencie, ponieważ pracowały na niego pokolenia przez tysiące lat ustanawiając rzeczy dobrymi lub złymi: „Zaprawdę, sami ludzie nadawali sobie wszelkie dobro swe i zło”⁷⁸ – mówił Zaratustra. Nie powinno więc dziwić, że Nietzsche nazywa smoka najmocniejszym – „po-twór” skonstruowany tak jak on, przemocą wyznacza perspektywę człowieka, a tym samym jego koncepcję rzeczywistości: „Dopiero człowiek wpisał wartości w świat rzeczy, aby się utrzymać – dopiero człowiek zapewnił rzeczom sens, ludzki sens!”⁷⁹. Należy zwrócić uwagę, że taka perspektywa warunkowała sferę życia ludzi przez wiele stuleci np. w średniowieczu, ale też w innych epokach historycznych⁸⁰. Nietzschemu chodziło najprawdopodobniej o perspektywę chrześcijańską. Musi to być oznaką wyrafinowanej ironii tego filozofa, że pod postacią smoka widział on religię, która w swej doktrynie smokowi przypisywał cechy negatywne.

Wydaje się, że ironię tę dostrzec mógł Fink kiedy pisał o konsekwencji walki lwa ze smokiem: „Walczy on [duch lwa] przeciwko tysiącletniemu smokowi reprezentującemu pozornie obiektywne wartości. W tej lwiej walce przeciwko moralności idealizmu i jego transcendentalnej podstawy, »inteligibilnego świata« i boskiej woli, człowiek konstruuje

⁷⁸ Tamże, s. 60.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Epokę należałoby tu rozumieć jako czas w dziejach ludzkości determinowany przez określoną wartośćmi koncepcję rzeczywistości. Innymi słowy – epoki zmieniają się w zależności od wartości tworzących strukturę koncepcji rzeczywistości.

swoją wolność”⁸¹. Można przypuszczać, że Fink zwraca w tym cytacie uwagę na pewną subtelność. Mianowicie, wspomniana walka lwa ze smokeim stanowi o mocy egzystencjalnej Wędrowca, która to moc decyduje o możliwości przetransponowania smokowatości z obszaru mitologicznego do wymiaru aksjologicznego. Nietzsche uważał, że realność zbudowana przez ludzi na zasadzie tego rodzaju walki potęguje życie. Filozof przewiduje jednak, że ów najmocniejszy ze wszystkich smoków – „tysiącletni smok” – wcale nie musi być wieczny – wraz ze śmiercią smoka następuje koniec jednej epoki w dziejach ludzkości a zaraz narodziny kolejnej. Najmocniejszy smok musi upaść w walce z młodszym od niego smokiem: „Zmiana w kręgu wartości – jest zmianą w kręgu tworzących. Zawsze unicestwia ten, kto musi być stwórcą”⁸².

Tym samym Nietzsche wprowadza czytelnika do drugiej ilustracji, która dotyczy wieszczej wizji „nadsmoka”. Filozof przepowiadał, że „kiedyś zaczną przychodzić na świat większe smoki. Żeby bowiem nadczłowiekowi nie zabrakło „nadsmoka”, godnego go smoka, gorące słońce będzie musiało jeszcze długo żarzyć się nad wilgotnym borem!”⁸³. Sądząc po opisie poprzedniego smoka – nosiciela starych wartości – można wyobrazić sobie, że „po-twór” Nietzschego również byłby porośnięty łuskami iskrzącymi się złotem. Jednak w przeciwieństwie do tamtych, te odzwierciedlałyby nowe wartości kształtując zarazem nową koncepcję realności – nową epokę. Wobec poprzedniej koncepcji realności, iluzja osadzona na nowych wartościach byłaby poza do-

⁸¹ E. Fink, *Nietzsche's Philosophy*, dz. cyt., s. 61.

⁸² F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratusztra*, dz. cyt., s. 60.

⁸³ Tamże, s. 142.

brem i złem starej koncepcji realności. Jako taka mogłaby potęgować życie, jeśli narzucałaby to, co dobre dla rozwoju życia. Nietzsche ustami Zaratustry pyta: „Czy potrafisz sam sobie nadać zło i dobro, a własną wolę zawiesić nad sobą jak prawo? Czy potrafisz być sędzią w stosunku do samego siebie i mścicielem swego prawa?”⁸⁴. Twierdząca odpowiedź na to pytanie nasuwa skojarzenie, o podążaniu tą samą drogą wzwyż, którą podąża Wędrowiec uwolniony od ciężaru tego, co w nim ludzkie oraz od własnego cienia.

W kolejnej – trzeciej – ilustracji czytelnik dowiedzieć może się o tym, że pod postacią młodszego smoka – „potwora”, który unicestwić ma stare wartości – kryje się sam Zaratustra. Kiedy Zaratustrę ugryzła żmija, zapytał on retorycznie: „kiedyż to smok umarł od trucizny węża?”⁸⁵. Ten krótki fragment każe się domyślać, że nauki, które głosi Zaratustra zapowiadają upadek starego smoka i powstanie w jego miejsce smoka nowego – narodzonego z ducha Zaratustry. W jego obliczu stary smok wydaje się być zaledwie niegroźną żmiją albowiem „on jest najmocniejszą wieżą i najtrwalszą wolą jeszcze”⁸⁶.

Wprowadzając postać Zaratustry Nietzsche uprzytamnia czytelnikowi, że duchowy wymiar tego proroka ukrywa w sobie wolę Wędrowca, aby burzyć stare wartości, a w ich miejsce wznosić nowe. Parafrazując Benisza (interpretującego poglądy Nietzschego z perspektywy Deleuze’a), można powiedzieć o Wędrowcu, że: „Jego genealogia wartości jest *akcją*, albowiem przeprowadzana jest w żywiole kreacji. Jest więc przeciwieństwem *reakcji*, ufundowanej na zemście,

⁸⁴ Tamże, s. 63.

⁸⁵ Tamże, s. 68.

⁸⁶ Tamże, s. 290.

urazie czy resentymentach”⁸⁷ Taka inicjacja wartości nie może być łatwa do przeprowadzenia. Nietzsche zdaje się mieć tego świadomość, gdy pisze: „Spalić musisz chcieć się we własnym płomieniu: jakże mógłbyś się zmienić w coś nowego, gdybyś najpierw nie zamienił się w popiół”⁸⁸; oraz dodaje jeszcze nieco dalej: „Miłuję tych, którzy chcą w tworzeniu wznieść się ponad siebie: i przeto giną”⁸⁹.

Nietzsche uczy, że czyste poznanie nie jest w pełni możliwe. W jego filozofii życia istotny nie jest cel, lecz droga, którą trzeba podążać, aby zbliżyć się do niego przynajmniej o krok. Jaspers ujął to następującymi słowami: „choć Nietzsche nie wytycza sobie wyraźnego ideału, to ujmuje jednak pozytywny sens przewycięzania w samej drodze: zaklina nieskończoność”⁹⁰. Przy czym dla Nietzschego najważniejsze jest „niepokalane poznanie”. W ten sposób nazywa on „wszystko, co głębokie”, co „wzwyż ma się wzbić” ku wyżynie Zaratustry⁹¹. Uważał, że pragnienie zdobycia poznania uwzniośla i zmienia „człowieka poznającego” w Wędrowca, kierującego swoją wolę w kierunku słońca tak, że „Chce być całowane i zasysane przez spragnione słońce; powietrzem chce się stać i wyżyną, i ścieżką światła, i samo światłem”⁹².

Ukazana przez Nietzschego za pośrednictwem licznych metafor droga człowieka ku wyzwoleniu pozwala zrozu-

⁸⁷ H. Benisz, *Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne*, dz. cyt., s. 261.

⁸⁸ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, dz. cyt., s. 64.

⁸⁹ Tamże, s. 65.

⁹⁰ K. Jaspers, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 308.

⁹¹ Por. F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, dz. cyt., s. 125.

⁹² Tamże, s. 125.

mieć stosunek filozofa do problemu potęgowania życia. Dla filozofa ważny był afirmatywny rozwój, stwarzając odpowiednie formy realności – determinował warunki życia. Według Henryka Benisza Nietzsche starał się uwypuklić to, „że stawanie się jest afirmacją, że afirmując wielość, afirmujemy tym samym jedno”⁹³. Przypuszczalnie tak rozumiany rozwój nie dotyczy wyłącznie warstwy fizjologicznej, ale przede wszystkim nadbudowanej na niej warstwy duchowej. Pisząc o niepokalanym poznaniu Nietzsche z pewnością chciał dowieść racji własnego stanowiska dotyczącego radykalnej ingerencji w procesy myślowe – zmiana tego rodzaju stanowi punkt wyjścia w drodze do poznania.

Przedstawione w niniejszym tekście ilustracje zostały scalone w taki sposób, aby czytelnik mógł łatwiej uzmysłowić sobie podstawowy wątek, jaki wynika z treści *książeczki dla wszystkich i dla nikogo*. Wątkiem tym jest droga wiodąca do poznania, o której uczy schodzący z gór Zaratustra. Droga ta zaczyna się w najgłębszej jaskini, gdzie niewolnicy siedzą „w chłodnym cieniu: zawsze chcą być tylko widzami i wystrzegają się siadać tam, gdzie słońce pragnie widzieć szczyble”⁹⁴. Następnie prowadzi na zewnątrz jaskini, gdzie Wędrowiec pragnący poznania musi dokonać skoku nad własnym cieniem, aby wzbić się w powietrze i zawisnąć na szyi orła. Podczas tego lotu stanowiącego scalającą walkę egzystencjalną żywiołowości apollińskiej z dionizyjską, duch ulega przekształceniu w obleczonego iskrzącymi zło-

⁹³ H. Benisz, *Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne*, dz. cyt., s. 264.

⁹⁴ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, przekład Grzegorz Sowinski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 126.

tem łuskami i ziejącego ogniem iluzji smoka – narodzonego z ducha Zaratustry.

Podziękowania

Składam serdeczne podziękowania Panu Profesorowi Henrykowi Beniszowi za wszelkie rady i uwagi, jakich udzielił mi w czasie powstawania niniejszego artykułu, a które przysłużyły się do nadania mu ostatecznej formy.

Bibliografia:

Benisz H. *Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007.

Biblia Tysiąclecia.

Campbell J. *Potęga mitu*, przekład Ireneusz Kania, Znak, Kraków 1994.

Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio Evangelica*, http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_01_book1.htm (01.03.2014).

Fink E. *Nietzsche's Philosophy*, przekład G. Richter, Continuum, London/New York 2003.

Jaspers K. *Nietzsche*, przekład. D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.

Nietzsche F. *Antychrześcijanin*, przekład G. Sowinski, Wydawnictwo A, Kraków 2000.

Nietzsche F. *Jutrzenka*, przekład L. M. Kalinowski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.

Nietzsche F. *Ludzkie, arcyłudzkie*, przekład Konrad Drzewiecki, Wydawnictwo vis-à-vis, Kraków 2012.

Nietzsche F. *Narodziny Tragedii*, przekład Leopold Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

Nietzsche F. *Tak mówił Zaratustra – Księga I*, przekład M. Cumft i S. Pieńkowski, Wydawnictwo Władysława Okręta, Warszawa 1901.

Nietzsche F. *Tak mówił Zaratustra*, przekład G. Sowiński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.

Nietzsche F. *Wola mocy: Księga III Zasada nowego ustanawiania wartości oraz Księga IV Chów i hodowla*, przekład Konrad Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

Nietzsche F., *Also sprach Zarathustra I-IV. Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digitale Fassung der von Giorgio Colli und Mazzino Montinari herausgegebenen Referenzausgabe der sämtlichen Werke Nietzsches*, <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> (01.03.2014).

Platon, *Państwo*, t 2, ks. VII, 514a – 516c, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D7%3Asection%3D514a> (05.04.2014).

Wodziński C. *Nietzscheańska maskarada: Dionizos, Antychryst, Zaratustra* [w:] F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.

THE BIRTH OF THE DRAGON FROM THE GENIUS OF ZARATHUSTRA.
AN EPISTEMOLOGICAL OUTLINE BASED ON THE NIETZSCHEAN
APPROACH

Summary: In the article author tries to account for the stages that are necessary whenever a human being wants to achieve the higher level of the understanding called „the Overman”. These stages refer to the notions of the dragon, the snake and the wanderer and result from the extensive reading of the Nietzschean works. According to the Nietzschean instructions presented i.e. in the book „Also Sprach Zarathustra”, a human being in order to transcend his finiteness and his imperfections must declare war on his own habits and practices. The author reminds also that the traditional values of good and evil are usually only of the human origin and it is important to create constantly new, overhuman values.

Keywords: Nietzsche, dragon, spiral, snake, eagle.

Słowa kluczowe: Nietzsche, smok, spirala, wąż, orzeł.



APPENDIX
2013-2014, TOM 2, s. 45 – 72
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Agnieszka Bloch
Uniwersytet Opolski

**W STRONĘ WOLNOŚCI OD ŚWIATA WARTOŚCI
– FRIEDRICHA NIETZSCHEGO APOTEOZA FILOZOFII
WOLNYCH DUCHÓW**

Autorem jednej z najbardziej radykalnych krytyk moralności chrześcijańskiej, jakie do tej pory zostały sformułowane w myśli filozoficznej, był dziewiętnastowieczny niemiecki filozof, Friedrich Nietzsche. Atak Nietzschego na tę moralność przejawia się w jego krytyce bezwarunkowego charakteru postulatów moralnych wysuwanych przez chrześcijaństwo. Filozof uważał, że różnorodność systemów moralnych występujących w świecie wyklucza możliwość ich powszechnego obowiązywania. Ta różnorodność każdemu z systemów odbiera w pewnym sensie jego domniemaną prawdziwość i uniwersalność. Każda moralność jest więc jedną

z wielu, których obowiązywanie w świecie odnotowała historia. Powstaje zatem pytanie: któremu systemowi moralnemu można zaufać, by jak najlepiej przeżyć własne życie? Filozofia Nietzschego wychodząc od krytyki chrześcijaństwa zwraca się ku filozofii dionizyjskiej, w której odnajduje wskazówki postępowania i sens życia. Krytyczna analiza ideałów religijnych jest pierwszym krokiem na drodze do nietzscheańskiej filozofii przyszłości, stojącej *poza dobrem i złem* – wolnej od jakichkolwiek wartościowań moralnych.

Z genealogii moralności – czyli jak Nietzsche podał w wątpliwość wartość moralnych wartości...

Nietzsche swoje rozważania zebrane w dziele *Z genealogii moralności* rozpoczął od zwątpienia w naszą ludzką możliwość poznania samego siebie. Mimo że człowiek z natury jest istotą poznającą, jego moc zgłębienia samego siebie jest bardzo ograniczona: „Jesteśmy sobie nieznani, my poznający, my sami samym sobie: ma to słuszną przyczynę. Nie szukaliśmy siebie nigdy – jakże stać się miało, byśmy się kiedyś znaleźli?”¹. Wola poznania jest czynnikiem decydującym o jakości wiedzy, jaką możemy posiadać. Od niej właśnie zależy to, w jaki sposób postrzegamy nas samych i świat, w którym żyjemy. Gdy jej zabraknie, w naszych umysłach może powstać fałszywy obraz rzeczywistości, w który skłonni jesteśmy ślepo wierzyć oraz bezrefleksyjnie ufać powszechnie przyjętym mitom. Także myśli dotyczące pochodzenia naszych przesądów moralnych wyrastają ze wspólnej podstawy, jaką jest chęć poznania. Nieraz zdarza się je-

¹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przekład L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 5 (§1).

dnak, że człowiek nie zastanawiając się nad źródłem ich pochodzenia, przyjmuje za pewnik przesady uznawane przez społeczeństwo w jakim żyje, i na nich opiera swoją wiedzę. W ten sposób w ciągu wieków kształtuje się i rozrasta mitologia, będąca oparciem i punktem odniesienia dla procesów poznania. Należy więc szukać głębiej, odkrywać prawdziwe przyczyny, sięgać praźródeł poznania, nie poprzestając jedynie na czerpaniu wiedzy z ogólnodostępnych miejsc, bezpodstawnie przyjętych uprzednio za właściwe źródła poznania. Wola poznania jest koniecznym punktem wyjścia rozważań każdego filozofa (nie można poszukiwać odpowiedzi na nurtujące nas pytania w sposób, który nie wypływa z pewnego rodzaju konieczności). Filozofując prawdziwie nie można swym myślom w żadnym wypadku pobłażać, nie mogą być one ze sobą w zbyt luźnej relacji, ponieważ zatraciłyby swoje zasadnicze ugruntowanie logiczne, będące podstawą każdej filozofii: „Nie mamy żadnego prawa w czymkolwiek iść luzem. Nie wolno nam błędzić luzem, ani też luzem natknąć się na prawdę”².

Gdy już odkryjemy w sobie zasadniczą wolę poznania, możemy zapytać o praźródła naszych przesądów moralnych: co tak naprawdę wpłynęło na obecnie przyjęte znaczenie naszych pojęć „dobra” i „zła”? Gdzie powinniśmy szukać przyczyn powstania naszej moralności? Skąd czerpiemy wiedzę na temat tego, co jest dobrem moralnym, a co jest złem i jaką wartość mają one same? A jeśli są one fałszywe, to w którym miejscu w dziejach człowiek popełnił błąd?

Odpowiedzi na powyższe pytania udziela nam Nietzsche w swojej genealogii moralności, która jego zdaniem

² Tamże, s. 6 (§2).

jest podstawą całej współczesnej europejskiej myśli etycznej. Nietzsche nawołuje do podjęcia próby uświadomienia sobie, że źródeł dobra i zła trzeba szukać w świecie, a nie poza nim. Dobra i zło nie pochodzą z żadnej wyższej instancji, która znajduje się ponad światem. Należy pamiętać, że wartości te stworzył na własny użytek człowiek, by móc się wedle nich orientować. Poszukując źródeł moralności, należy więc wyzbyć się wszelkich przesądów teologicznych, dopatrując się przyczyn powstania znaczenia pojęć moralnych wśród warunków egzystencji człowieka, nie zaś przyjmować je jako z góry ustanowione i narzucone przez Boga.

W pracy *Z genealogii moralności* Nietzsche pisze o pochodzeniu pojęcia i oceny kategorii „dobry”. Przede wszystkim wskazuje na błędy, które ludzkość do tej pory popełniła podczas (nieudanej, jak się okazuje) próby przedstawienia historii powstania moralności. Zdaniem filozofa największą odpowiedzialność za zafalszowanie historii moralności europejskiej ponoszą angielscy psychologowie i etycy, których zawsze pociągało wysuwanie na pierwszy plan najwstydliwszej części psychiki człowieka, uzewnętrznianie najbardziej niechlubnych elementów naszego życia wewnętrznego i w nich właśnie doszukiwanie się przyczyn etycznego bądź nieetycznego postępowania oraz podstaw uznawania określonych postaw za dobre bądź złe. Rozsmakowanie się w tym, co człowiekowi nie daje powodów do dumy, prowadzi jedynie do błędnych informacji, na podstawie których układamy całkowity obraz ludzkiego świata wartości. Nietzsche podaje w wątpliwość dotychczasową historię moralności, stworzoną na podstawie mało wiarygodnych przesłanek przez ludzi świadomie poniżających człowieka i pozbawiających go godności – przez rozczarowanych idealistów, których pesymizm przejawia się we wszystkim, co

głoszą. Nietzsche pisał o tym następująco: „Słucham tego opornie, co więcej, nie wierzę temu: i jeśli pragnąć można, gdzie wiedzieć nie można, to pragnę z serca, by się odwrotnie rzecz z nimi miała – by ci badacze i mikroskopicy ducha, byli w gruncie dzielnymi, wielkodusznymi i dumnymi zwierzęmi, które swe serce i ból swój na wodzy trzymać umieją i wychowały się po to, by wszelką pożądaną złożyć w ofierze prawdzie, wszelkiej prawdzie, nawet prostaczej, cierpkiej, szkaradnej, wstrętnej, niechrześcijańskiej, niemoralnej prawdzie... Bo są takie prawdy”³.

Zwykle uznaje się, że pierwotna ocena pojęcia „dobry” wywodzi się z pochwały postępowania nieegoistycznego przez tych, którym postępowanie to przynosiło korzyści. Z biegiem czasu z przyzwyczajenia nieegoistyczne postęпки były nazywane „dobrymi” i jako coś dobrego odczuwane, gdyż nie pamiętano już o tej genezie pojęcia „dobry”. Teoria ta wymaga radykalnej krytyki, gdyż wartość pojęcia „dobry” nie pochodzi bynajmniej od tych, którym dobro było wyświadczone. Nie ma też nic wspólnego z pożytecznością, gdyż odczuwanie korzyści z nieegoistycznego postępowania jednych wobec drugich nie może stanowić podstawy wartości moralnych. Podobnie rzecz ma się z rzekomym błędem wynikającym z zapomnienia o właściwym źródle pochwały dobrego postępowania i przyzwyczajeniem, które zawładnęło historią moralności. Nie jest rzeczą rozsądną dawać wiarę podobnym teoriom, opartym na aż do tego stopnia wątpliwych przesłankach: „żadnej chęci wiedzy rzeczy przeszłych, jeszcze mniej instynktu historycznego (...) – a jednak uprawiać dzieje morału: to musi się wedle wszelkiej słuszności skończyć na wynikach, które dopraw-

³ Tamże, s. 15-16 (§1).

dy nie tylko w kruchym pozostają stosunku”⁴. Europejska genealogia moralności okazuje się być historią tworzenia się wielkiego pozoru, który w pełni zawładnął świadomością człowieka, a świat wartości oparty został na powszechnym złudzeniu i zrealizowanej próbie samooszustwa. To zakłamanie rządzące ludzką świadomością koncentruje się właśnie w różnicy pomiędzy pojęciami dobra i zła.

Przyczyną przeciwstawienia pojęć „dobre” i „złe” jest, zdaniem filozofa, *potos dostojności i odległości*, który okazuje się być uczuciem budzącym się z konieczności w umysłach przedstawicieli wyższego gatunku względem gatunku niższego. Świadomość wyższości, dostojności i dominacji nad gatunkiem niższym daje możliwość ustanawiania wartości ludziom „dobrym”, to znaczy możliwym, wyższym (stanowiskiem), silniejszym. W sposób wyraźny dostrzegamy teraz, że dobro wcale nie musi być związane z postępami nieegoistycznymi, ponieważ pierwotnie wartością wyższą była siła, dostojność, szlachetność, wyższość duchowa dominującego gatunku, który swoją działalność określił mianem dobra. Wedle tej klasyfikacji wartości złem, a jednocześnie przeciwieństwem dobra, jest wszystko, co małoduszne, słabe, niskie, pospolite i nieporadne. Zła była więc niemożność przeciwstawienia się silniejszym, uległość wobec nich, duchowa słabość, przejawiająca się biernym podporządkowaniem pospółstwa rasie „dobrych”. Zgoda na swój los, dobrowolne poddanie się silniejszym, ta słabość i uległość niewolnika względem pana, czyni z niego człowieka *gorszego*. Niewolnikowi przysługuje więc rola gorszego jako cecha charakterystyczna jego osobowości i życia, w każdym jego wymiarze. Natomiast siła tych „dobrych” znalazła urzeczy-

⁴ Tamże, s. 45 (§4).

wistnienie w panowaniu nad wszystkim, co liche i małoduszne. W ten sposób kształtowała się moralność panów i Moralność niewolników, które były wynikiem utworzenia się takiej, a nie innej, hierarchii społecznej. Historia moralności biegnie więc równoległe z historią stosunków międzyludzkich i jest z nią ściśle związana.

Życie człowieka „dobrego” związane było niegdyś z ciągłą aktywnością, samoafirmacją – działaniem, w którym odnajduje on spełnienie. Natomiast byt człowieka słabego, „lichego” charakteryzował się pasywnym poddaniem się wszystkim wpływom z zewnątrz, oddaniem się bez walki w ręce silniejszego. Tymczasem obecne rozróżnienie „dobra” i „zła” jest, zdaniem Nietzschego, wynikiem odwrócenia tej perspektywy, będącego z kolei rezultatem *buntu niewolników na polu moralności*. Przyczyną odwrócenia wartości stało się uczucie resentmentu (*ressentiment*), które zrodziło się wśród przedstawicieli niższej rasy, znajdując w końcu ujście w tzw. powstaniu niewolników. Uczucie żalu o swój los, uraza żywiona wobec przedstawicieli wyższej rasy oraz nieumiejętność wyprowadzenia siebie na wyższy szczebel hierarchii społecznej sprawiły, że niewolnicy za jedyną broń obrali sobie drogę negacji tego, co zastane, przeczenie zaistniałemu porządkowi i krytykę wszystkiego, co przez nich nieosiągalne. Jedynym twórczym aktem wypływającym z natury biernej moralności niewolników stało się zaprzeczanie wszystkiemu, co nie dotyczy jej samej, co jest ponad nią, z czym nie może zmierzyć się w żaden inny sposób, jak tylko mówiąc jej „nie”. Podstawą nowego systemu wartości nie jest już aktywność i akceptacja własnego życia, próba osiągnięcia pełni istnienia, ale odrzucenie innych ludzi, będące wynikiem bezsilności: „Bunt niewolników na polu moralności zaczyna się tym, że *ressentiment* samo twórczym się

staje i płodzi wartości: *ressentiment* takich istot, którym właściwa reakcja, reakcja czynu, jest wzbroniona i które wynagradzają ją sobie tylko zemstą w imaginacji. Podczas, gdy wszelka moralność dostojna wyrasta z tryumfującego potwierdzenia siebie samej, moralność niewolnika mówi z góry «nie» wszystkiemu, co »poza nim«, co »inne«, co nie jest »nim samym«: i to »nie« jest jej czynem twórczym”⁵. W ten sposób wszystko, co dostojne staje się złem na podstawie samego tylko aktu negacji wyrastającego z jałowej gleby *resentimentu*.

Człowiek dostojny postrzega niewolników jako swoje przeciwieństwo, którego istnienie pozwala mu w pełni urzeczywistnić siebie. Kontrast ten pozwala mu działać spontanicznie i czerpać radość z tej działalności, bez oglądania się na innych. Natomiast człowiek opanowany przez *resentiment* z pogardą odnosi się do wszystkiego, co nie jest mu dostatecznie znane, co nie dotyczy jego samego i jest dla niego nieosiągalne. Nie wykorzystuje swojego żalu i rozgoryczenia do żadnej twórczej działalności, lecz uewnętrznia swoją urazę oznaczając człowieka dotąd dostojnego jako złego, godnego jedynie pogardy największego wroga, stanowiącego przeciwieństwo dobrego, którym ustanowił samego siebie. Pojęcie „zła” nigdy jeszcze nie było tak przesyczone nienawiścią do ludzi, jak to się stało za sprawą buntu człowieka opanowanego przez *resentiment*. Człowiek ten, nie mogąc odnaleźć się w dotychczasowym świecie wartości, postanawia zmienić reguły gry⁶, przemiano-

⁵ Tamże, s. 24 (§10).

⁶ Krzysztof Michalski zwraca uwagę na to, że sposób w jaki Nietzsche interpretuje moralność nawiązuje do pojęcia gry: „*Powstanie niewolników* kończy się sukcesem, gdy słabym, gorszym

wać wartości w ten sposób, by narzucić innym swoją perspektywę, wedle której to właśnie on jest dobry i tylko jego miara wartości jest słuszna.

Moralność dominująca w Europie to moralność żydowsko-chrześcijańska, która tożsama jest z pojęciem moralności niewolników. Nietzsche uważa, że wraz „ze zjawieniem się Żydów zaczyna się bunt niewolników na polu moralności, ów bunt, który dwutysięczne ma za sobą dzieje i który dlatego jedynie usunął się nam dziś sprzed oczu, bo – zwyciężył...”⁷. Według Nietzschego to z nienawiści żydowskiej zrodzone zostały wszystkie obowiązujące dziś ideały i normy moralne. Ideał nowej miłości, postulowany przez niewolników wyrósł z chęci zemsty i nienawiści ludzi bezsilnych, których najskuteczniejszą i jedyną bronią było stworzenie nowych ideałów, nowej perspektywy na świat: „Ten Jezus z Nazaretu, jako wcielona Ewangelia miłości, ten «Zbawiciel», przynoszący biednym, chorym, grzesznikom błogobyt i zwycięstwo – nie byłże on właśnie uwiedzeniem w najbardziej niepokojącej i nieodpartej formie, uwiedzeniem i drogą okrężną – właśnie ku owym żydowskim wartościom i nowinkom ideału? Czyż nie na tej właśnie okręż-

rzeczywiście uda się otworzyć nową perspektywę na świat, gdy uda im się rzeczywiście nadać rzeczom nowe znaczenia; wyprodukować nowe ideały. Gdy uda im się stworzyć nowe reguły gry [...] i skłonić ludzi do układania wedle nich rzeczy i myśli. Tę nową grę – proponowaną przez *gorszych*: słabych (bo przegrywających wedle dotychczasowych reguł gry), pospolitych, podłych – tę nową, w której rezultacie rzeczy nabierają innego sensu – tę nową grę Nietzsche nazywa właśnie *moralnością*” (K. Michalski, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 66).

⁷ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, dz. cyt., s. 22 (§7).

nej drodze tego «Zbawiciela», tego pozornego przeciwnika i rozprzężyciela swego, osiągnął Izrael najwyższy cel swej wzniosłej mściwości? Czyż nie należy do tajemnych czarnych kunsztów prawdziwie wielkiej polityki zemsty, daleko widzącej, podziemnej, z wolna sięgającej, wyrachowanej zemsty, to, że sam Izrael musiał się zaprzeć przed całym światem właściwego narzędzia swej zemsty, jak czegoś śmiertelnie wrogiego, i przybić do krzyża, ażeby «świat cały», mianowicie wszyscy przeciwnicy Izraela, na tę właśnie przynętę bezmyślnie złapać się mogli?»⁸. Człowiek gorszy próbuje stać się człowiekiem dobrym, proponując światu nową religię, która jako narzędzie zemsty pozwoli mu nie tylko stać się dobrym, lecz – co więcej – pozwoli mu wznieść się ponad innych ludzi, a własną mściwość uznać za coś wrogiego życiu i wyprzeć się jej za pomocą paradoksu „Boga na krzyżu”, by tym sposobem skłonić ludzi do wiary w jego własne zakłamate ideały.

Według niemieckiego filozofa chrześcijaństwo okazało się chorobą, na którą zapadła prawie cała Europa. Wymyśleli tę ideologię ludzie słabi i przegrani, by stała się lekiem na słabość im podobnych nieudaczników, którym zabrakło witalności i chęci walki. Ta religia gloryfikująca pokorę, ubóstwo i poniżenie człowieka pozwoliła im przetrwać i nie przegrać w świecie, w którym początkowo skazani byli na przegraną.

Odwracając znaczenia pojęć i rzeczy, chrześcijaństwo stało się zwiastunem zniszczenia. Ubierając swoją niszczycielską, mściwą ideologię w piękne słowa udało się niewolnikom narzucić własny punkt widzenia świata i doprowadzić do *przewartościowania wszystkich wartości*. Chrześcijaństwo,

⁸ Tamże, s. 23 (§8).

oczerniając moralność dostojną, stłumiło całą żywotność i siłę człowieka. Wprowadzając kult uległości i pokory, zabiło wszystko to, co w człowieku było dostojne. Niewolnicy uznali swoją uległość i nędzę za cnotę, która czyni ich wybranymi Boga: „mówią oni, że nędza ich jest wybraniem i odznaczeniem przez Boga, że bije się psy, które najbardziej się lubi”⁹. Uważają siebie za ludzi lepszych od swych panów, wierzą, że wszystkie krzywdy zostaną im odpłacone w przyszłym życiu, które, jak twierdzą, zostało im obiecane. Sprawiedliwością nazywają swoją zemstę za wyrządzone im krzywdy, która nastąpić ma w przyszłym życiu po śmierci. Domagają się odszkodowania, ponieważ swoją fałszywą cierpliwością i przebaczeniem zasłużyli sobie na wieczną szczęśliwość. Z pragnienia nieśmiertelności i jednocześnie zemsty na silniejszych, stworzyli sobie wizję Królestwa Bożego, które wynagrodzi im krzywdy, jakich doznali za życia i złagodzi strach przed nieuchronną śmiercią. Ta fantasmagoria przyszłej szczęśliwości daje im poczucie wygranej, której nie są zdolni osiągnąć na ziemi. Dzielą niewolników jest poczucie winy, przebaczenie, wyrzuty sumienia, pokora, miłość do swoich wrogów, które jedynie maskują ich prawdziwe motywy działania, dając złudne wrażenie wszechogarniającej miłości. Niepohamowana chęć odwetu na silniejszym, zamaskowana wzniosłymi ideałami, i gloryfikacja własnej nieudolności doprowadziły do triumfu niewolników, którym udało się ściągnąć ludzkość do poziomu własnej nędzy.

W oczach Nietzschego nowa ideologia chrześcijańska okazuje się być produktem resentymentu i kłamstwa, w które uwierzyła ludzkość przekupiona fałszywą miłością:

⁹ Tamże, s. 32 (§14).

„Lecz dość! Dość! Nie wytrzymam dłużej. Zepsute powietrze! Zepsute powietrze! Ten warsztat, gdzie fabrykuje się ideały – zda mi się, śmierdzi od tych wszystkich kłamstw”¹⁰.

Antychryst – krytyczna diagnoza moralności chrześcijańskiej

Nietzsche nie ukrywa w swoich pismach, że jest zwolennikiem antycznej moralności dostojnej, wedle której dobre jest to wszystko, co potęguje w człowieku moc i świadomość uczucia mocy. Złem natomiast jest wszystko to, co wypływa ze słabości i prowadzi do upadku. „Uczucie, że moc rośnie, że przezwycięża się opór”¹¹ jest drogą do osiągnięcia szczęścia. Nasza miłość do ludzi przejawiać się może jedynie poprzez zwalczanie wszystkiego, co słabe i nieudane, a z drugiej strony przez gloryfikację wartości dostojnych, budujących potęgę człowieka. Najbardziej szkodliwa dla człowieka jest „litość czynna dla wszystkiego, co nieudane i słabe – chrześcijaństwo...”¹². Chrześcijaństwo odwróciło całą dotychczasową optykę, zamieniając miejscami pojęcia dobra i zła, ustanawiając własną perspektywę słuszną i wartościową, negując przy tym wszystko to, co dotychczas stworzył człowiek w zakresie moralności¹³. W rzeczywistości

¹⁰ Tamże, s. 33 (§14).

¹¹ F. Nietzsche, *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, przekład L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 7 (§2).

¹² Tamże, s. 8 (§2).

¹³ Henryk Benisz wskazuje na sposób, w jaki chrześcijaństwo wyparło dostojną religię antyku pisząc następująco: „Chrześcijaństwo, jak się mylnie twierdzi, nie powstało w wyniku degeneracji starożytnego, dostojnego antyku. Gdy religia ta stawała się coraz bardziej masowa, antyk był właśnie w szczytowym stadium roz-

chrześcijanin jest uosobieniem wszelkiego zepsucia – jest człowiekiem, który zanegował własne instynkty, wybierając to, co jest dla niego szkodliwe: „Chrześcijaństwo stanęło po stronie wszystkiego, co słabe, niskie, nieudane, stworzyło ideał ze sprzeciwiania się samozachowawczym instynktom silnego życia; zepsuło rozum nawet duchowo najsilniejszych, ucząc najwyższe wartości duchowe odczuwać jako grzeszne, na manowce wiodące, jako pokuszenia”¹⁴. Istotą życia człowieka powinno być dążenie do mocy, do gromadzenia sił, a nie tłumienie tych naturalnych instynktów poprzez uznanie je za wstydlive i godne pogardy. Tłumienie woli mocy prowadzi do upadku człowieka, a upadek ten odzwierciedla postawa chrześcijanina.

Nietzsche nazywa chrześcijaństwo religią litości, ponieważ opiera się ona głównie na litości dla człowieka słabego i nieporadnego. Współczucie działa w sposób depresyjny, prowadzi do ubytku siły i samoponiżenia się człowieka, w gruncie rzeczy stanowi ono przyczynę ludzkiego cierpienia. Litość, która dla chrześcijan jest cnotą, tak naprawdę powinna uchodzić za słabość, ponieważ coś, co sprzeczne jest z życiem, prowadzi do nihilizmu: „przez litość zaprzecza się życiu, czyni się je bardziej zaprzeczenia godnym – li-

kwitu. Przyczyną jego upadku stał się dopiero nowy sposób wartościowania powodujący, że ważniejsze było to, co liczniejsze, a nie to, co godniejsze. (...) Odtąd duchowo najbiedniejsi decydowali o sposobie pojmowania życia, nie pozwalając na jego rozwój i uwznioślanie. Ludzkie życie miało taką samą wartość, jaką mieli wszyscy chorzy, wydziedziczeni i pozbawieni naturalnej godności” (H. Benisz, *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, Wydawnictwo AWF, Warszawa 2001, s. 31).

¹⁴ F. Nietzsche, *Antychryst*, dz. cyt., s. 9 (§5).

tość jest praktyką nihilizmu”¹⁵. Dążąc do nicości, litość staje się czymś wrogim życiu. Chrześcijaństwo dąży do zniszczenia człowieka poprzez potępienie najbardziej wartościowych elementów ludzkiej natury, gloryfikując postawy takie jak litość czy pokora, które w rzeczywistości zasługują na pogardę, jako sprzeczne z naturalnymi instynktami¹⁶. Chrześcijaństwo sprowadza się więc do negacji człowieczeństwa. Demaskując zepsucie człowieka, Nietzsche znajduje je tam, gdzie dąży się do „cnoty”, gdzie próbuje się osiągnąć fałszywy ideał boskości. Litość nazwano cnotą, podczas gdy tak naprawdę jest ona destrukcyjną, do upadku prowadzącą własnością ludzi nieudanych – chrześcijan. W kategoriach moralności dostojnej litość tożsama jest ze słabością, zaś dla chrześcijan stała się ona powodem do dumy. Uczyniono z niej źródło wszelkich cnót, podstawę całej moralności. Współczucie hamuje wszelkie zdrowe instynkty służące podtrzymaniu życia i jego wartości. Twierdząc, że litość prowadzi do nicości, pod pojęciem nicości Nietzsche rozumie wizję Królestwa Bożego, którego osiągnięcie jest celem chrześcijaństwa. W rzeczywistości litościwe postępo-

¹⁵ Tamże, s. 10 (§7).

¹⁶ Karl Jaspers podkreśla nierzeczywisty charakter moralności chrześcijańskiej, która stoi w sprzeczności z naturą: „Nietzsche nazywa w najszerszym zakresie realnością, rzeczywistością lub przyrodą to, co w uproszczony sposób zawarł w formułach biologicznych. Moralność jest dlań sposobem interpretacji realności, rzeczywistości, przyrody. Atakując, wysnuwa wniosek, że osądy moralne mijają się z realnością, zatem nas mamia – sprawiają, że stajemy się nierealni i fałszywi” (K. Jaspers, *Nietzsche*, Warszawa 1997, s. 116).

wanie nie gwarantuje nam zbawienia, lecz daje jedynie perspektywę nicości.

Największym zepsuciem i zakłamaniem charakteryzują się, zdaniem Nietzschego, teolodzy „i wszystko, co krew teologów ma w żyłach”¹⁷. Kapłan, pod pozorem prowadzenia ludzkości do Królestwa Bożego, w rzeczywistości potęguje własną moc, wywyższa siebie spośród innych chrześcijan, którzy ślepo wierzą w jego szczytne ideały, podporządkowując swoje życie jego rozkazom. Funkcja kapłana sprowadza się do ograniczenia naszej możliwości poznania: „Przewrócono już prawdę do góry nogami, skoro świadomy adwokat nicości i zaprzeczenia uchodzi za przedstawiciela prawdy”¹⁸. Prawo do najwyższego poznania kapłani przypisują jedynie sobie, to oni są jednostkami uprzywilejowanymi, które mają dostęp do prawdy. Tym sposobem udaje im się sprawować władzę nad ludźmi, którzy swoje życie uzależniają od tego, co kapłan nakazuje im czynić, bądź wskazuje, czego czynić nie wolno. Warunkiem zbawienia jest posłuszeństwo względem reguł ustalonych przez kapłanów. Uchodząc za ideał chrześcijanina, kapłan tworzy wielki pozór rzeczywistości, któremu bezmyślnie ulegają ludzie słabsi. Wiara chrześcijan sprowadza się wtedy do „zamknięcia raz na zawsze oczu przed sobą, by nie cierpieć z powodu nieuleczalnego fałszu”¹⁹. Z tego zakłamania teolog czyni sobie świętość i najwyższą wartość, nie dopuszczając, by cokolwiek innego, jakikolwiek inny pogląd mógł okazać się wartościowszy, bo to zagrażałoby jego pozycji w społeczeństwie. Za sprawą kapłanów rzeczywi-

¹⁷ F. Nietzsche, *Antychryst*, dz. cyt., s. 10 (§7).

¹⁸ Tamże, s. 11 (§8).

¹⁹ Tamże, s. 11 (§9).

stość stała się pozorem, a ocena wartości uległa odwróceniu: „Co teolog jako prawdziwe odczuwa, musi być fałszywe: ma się w tym nieomal kryterium prawdy”²⁰.

Takie pojęcia jak „wola Boża”, „Królestwo Boże”, „objawienie” zostały ukute na użytek kapłanów, by dzięki nim i wizji religijnej, którą kształtują, to właśnie oni decydowali o tym, jak człowiek postrzegać ma rzeczywistość, a ich obecność stała się niezbędną na każdym etapie życia ludzkiego, od narodzin do śmierci: „Odtąd wszystkie sprawy życia są tak urządzone, że kapłan jest wszędzie niezbędny – we wszystkich naturalnych zdarzeniach życiowych, przy urodzeniu, małżeństwie, chorobie, śmierci, nie mówiąc już o ofierze (...), zjawia się święty pasożyt, by je wynaturzyć: w języku jego »uświęcić«...”²¹. Grzech jest nieposłuszeństwem człowieka względem Boga, co oznacza, że jest nieposłuszeństwem także względem kapłana. Bóg przebacza jedynie temu, kto podda się kapłanowi, czyniąc pokutę za swoje winy. W tym miejscu na jaw wychodzi poniżający człowieka wpływ władzy kapłańskiej. Kapłan, dając człowiekowi pocieszenie i wskazówki postępowania, uzależnia od siebie ludzi, osłabiając ich przy tym. By osiągnąć władzę nad człowiekiem, musiał najpierw unieszkodliwić go, a mógł to zrobić tylko w jeden sposób – osłabiając go. Osłabienie człowieka dokonało się za sprawą wpojenia mu poczucia winy i wyrzutów sumienia. Grzech został więc wynaleziony w tym celu, by kapłan mógł swobodnie gardzić

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 26 (§26).

człowiekiem, zadawać mu ból, znęcać się nad nim podobnie jak okrutny najeźdźca pastwi się nad podbitym narodem²².

Nietzsche demaskuje również rzeczywiste potrzeby, dla których człowiek tworzy sobie pojęcie Boga. Okazuje się, że wizerunek Boga tworzony jest na podobieństwo człowieka. Dostojny człowiek potrzebuje dostojnego, pełnego godności Boga, w którym mógłby umieścić wszystkie podniosłe cechy, do których dąży. Natomiast człowiek słaby wyobraża sobie Boga jako istotę miłosierną, dobrotliwą, a w konsekwencji słabą, odzwierciedlającą jego własną lichotę i znikomość. Gdzie ztraca się wolę mocy, tam też słabnie i marnieje bóstwo. W czasach, gdy człowiek dostojny panował nad światem (Nietzsche ma tutaj na myśli czasy starożytne), Bóg był zarówno dobry, jak i zły. Taka wizja Boga została ukształtowana ze względu na potrzeby ówczesnego człowieka, które sprowadzały się do wyrazu wdzięczności za fakt istnienia samego siebie. Dumny człowiek czci w Bogu swoje własne cnoty i własną wolę mocy, dostrzega w nim

²² Henryk Benisz podkreśla destrukcyjny wpływ władzy kapłańskiej na człowieka, hamujący wszelkie przejawy ludzkiej twórczości, który w swoich dziełach przedstawiał Nietzsche: „»Logika« winy i kary wprowadzona została przeciwko nauce i przeciwko tym, którzy zanadto się już uniezależnili od Boga i od kapłana. Dzięki niej twórcze myślenie przestaje kierować się w stronę rzeczy, znajdujących się poza człowiekiem. Teraz myślenie zostało niejako zamknięte we wnętrzu człowieka, stając się przyczyną jego lęków i obaw. Aby choć na chwilę zapomnieć o niepokojach sumienia trzeba zwrócić się o pomoc do kapłana, będącego władcą najgłębszych stanów ducha człowieka. Kapłan reprezentuje »łaskę«, zdolną wybawiać z duchowej niedoli i przywracać wewnętrzny pokój serca” (H. Benisz, *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, dz. cyt., s. 309).

elementy własnej natury oraz popędy, które towarzyszą mu w życiu. Bóg jest wtedy personifikacją ludzkich namiętności. Na jego charakter składa się zarówno dobro, jak zło: „Taki Bóg musi umieć pomagać i szkodzić, musi umieć być przyjacielem jak wrogiem – podziwia się go w dobrym jak w złym. Przeciwnaturalna kastracja Boga na „Boga dobra” tylko leżałaby tu poza obrębem wszelkiej pożądaności”²³. Bóg nie znający zła, wrogości, nienawiści i zemsty byłby istotą niezrozumiałą dla człowieka. Gdyby człowiek nie był w stanie zrozumieć swojego Boga, nie potrafiłby także znaleźć w nim oparcia, a w tym celu właśnie stwarza on sobie bogów – by istota o większej potędze zapewniła mu życiowe wsparcie.

Nietzsche zauważa, że pierwotnie Bóg był ojcem swojego ludu. Określony naród miał swojego Boga, który służył mu wsparciem i obietnicą życia wiecznego. Odnajdywano w jego osobie potwierdzenie narodowej tożsamości, czerpano z niego siły do walki oraz wolę mocy. Bóg stanowił potwierdzenie potęgi narodu. Dziś władza Boga za sprawą chrześcijan rozprzestrzeniła się na cały świat, dzięki czemu Bóg stał się absolutem, „rzeczą samą w sobie”, wszechogarniającym dobrem, miłosierdziem, czystością, co w rzeczywistości doprowadziło do jego upadku: „Upadek Boga: Bóg stał się «rzeczą samą w sobie»...”²⁴. Chrześcijanie, którzy bez skrupowania uwierzyli w siebie, nie potrafiąc zaakceptować własnej słabości, stworzyli sobie także własnego Boga, słabego jak oni sami. Bóg chrześcijański wykazuje zatem wrogość wobec życia i człowieka, stoi w sprzeczności z życiem pod jakąkolwiek postacią. Zaprzecza woli mocy, która jest

²³ F. Nietzsche, *Antychryst*, dz. cyt., s. 16 (§16).

²⁴ Tamże, s. 18 (§17).

warunkiem życia, zabijając w ten sposób człowieka. Obiecując mu życie wieczne, które nastąpi dopiero po śmierci, ujmując w ten sposób znaczenia ludzkiej egzystencji na ziemi. Obietnica ta w rzeczywistości jest wolą nicości, ponieważ coś takiego jak Królestwo Boże po prostu nie istnieje. Jest ono tylko złudną nadzieją lichego człowieka, która funkcjonuje jako obiecana nagroda za posłuszeństwo względem Boga i kapłanów oraz za wyrzeczenie się własnego człowieczeństwa.

Chrześcijaństwo doszczętnie zniszczyło dostojniejszy sposób myślenia, zabiło to, co w człowieku najcenniejsze – jego wolę mocy. Na miejsce dostojnej moralności wprowadziło moralność religii, której symbolem jest Bóg na krzyżu – to, co cierpi, wisi na krzyżu, zostało w niej ubóstwione... Samoponizowanie się człowieka stało się ideałem. Według Nietzschego tylko *przewartościowanie wszystkich wartości* może uleczyć świat z zatrucia chrześcijaństwem, które okazało się największym nieszczęściem ludzkości.

Poza dobrem i złem – zachęta do filozofii dionizyjskiej

Krytykując moralność chrześcijańską, Nietzsche nie ogranicza się jedynie do wskazywania jej ujemnych stron, ale zachęca do zrozumienia jego własnej filozofii życia, która usytuowana jest *poza dobrem i złem* – wolna od jakichkolwiek wartościowań moralnych. Symbolem tej nietzscheańskiej religii jest mityczny Dionizos²⁵, którego filozof nazywa bo-

²⁵ „Dionizos (także *Bachus*) – w mitologii greckiej i rzymskiej bóg winnej latorośli, wina i mistycznego szaleń. „Dionizos był synem Zeusa i Semele, stwórcą winorośli, dawał ludziom radość, wędrując po wszystkich krajach świata wraz z orszakiem satyrów,

giem-kusicielem. Symbol Dionizosa stanowi zespolenie całej myśli Nietzschego – obrazuje afirmację życia, twórczą moc człowieka, ową wolę mocy, nadającą sens ludzkiemu istnieniu. Dionizos jako mityczny bóg bujności żywotnych sił natury został w filozofii Nietzschego przeciwstawiony Chrystusowi. Boskość dionizyjska ma charakter uwznioślający naturalne instynkty, nastawiona jest na czerpanie radości z ziemskiego życia. Natomiast boskość, którą reprezentuje chrześcijański Bóg, jest negacją natury, zaprzeczeniem wszelkiego życia i samounicestwieniem. Bóg uśmiercony na krzyżu jest symbolem przekleństwa życia, przeciwieństwem dionizyjskiej obietnicy życia. Filozofia dionizyjska służy osiągnięciu pełni życia poprzez upojenie zmysłowymi doznaniem, czerpanie przyjemności z egzystencji ziemskiej. Daje przyzwolenie na instynktowną reakcję na uroki życia, bez jakichkolwiek wyrzeczeń i negacji natury ludzkiej. Nietzsche zachęca do wyboru filozofii dionizyjskiej, której celem jest afirmacja życia ziemskiego, wiecznie odradzającego się ze zniszczenia. Filozof przekonuje: „Tymczasem nauczyłem się wiele, nazbyt wiele o filozofii tego boga, i jak powiedziałem, z ust do ust – ja, ostatni uczeń i wtajemniczony boga Dionizosa: i z pewnością mógłbym wreszcie zacząć od tego, by wam, moi przyjaciele, dać, o ile mi wolno, zakosztować nieco z tej filozofii? Pólgłosem oczywiście: chodzi bowiem o to, co rozmaicie tajemne, nowe, obce, dziwne”²⁶.

sylenów i menad (szalonych, pogrążonych w ekstazie kobiet)” (H. Biedermann, *Leksykon symboli*, przekład J. Rubinowicz, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2001, s. 27).

²⁶ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przekład P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 200 (§295).

Dionizos poza tym, że jest bogiem, jest również filozofem. Jak wskazywał Nietzsche: „Już to, że Dionizos jest filozofem, i że również bogowie filozofują, wydaje mi się nowiną, która nie jest pozbawiona dwuznaczności i która być może właśnie wśród filozofów wzbudzałaby nieufność – wśród was, moi przyjaciele, mniej ma ona przeciw sobie, chyba, że przychodzi za późno i nie we właściwą porę: albowiem, jak mi wyjawiono, dziś niechętnie wierzycie w Boga i w bogów”²⁷.

Postawa dionizyjska charakteryzuje człowieka silnego, odznaczającego się męstwem, radością i poczuciem głębi własnego istnienia. Pozwala osiągnąć pełnię życia zarówno fizycznego, jak i duchowego. Człowiek taki realizuje się w sposób twórczy w sferze ziemskiej rzeczywistości²⁸. Chrześcijanin natomiast rezygnuje z realnego życia respektując wszelkie nakazy i zakazy, które dyktuje mu religia, jednocześnie pokładając ufność w utopijnej obietnicy życia wiecznego w przyszłym świecie. W wizji przyszłego świata zawarta jest obietnica spełnienia ludzkiego istnienia. Ziemski los chrześcijanina naznaczony jest jedynie wielkim cierpieniem płynącym z nieustającej i beznadziejnej walki czło-

²⁷ Tamże, s. 200-201 (§295).

²⁸ Henryk Benisz ukazuje jak mogłoby wyglądać życie podyktowane filozofią dionizyjską: „Dionizos jest wiecznym symbolem radykalnego, bezwarunkowego, anty-nihilistycznego »tak«, powiedzianego życiu. Kto swoją jednostkową egzystencję włączy w nurt afirmacji życia, ten dostrzeże przed sobą nieskończoną perspektywę tworzenia świata. Jest ona równie nieskończona jak sam świat, będący potężną mocą bez początku i końca, potencjałem energii, która nigdy się nie zużywa, lecz zawsze tylko przekształca. Dionizyjski świat jest morzem kipiących sił” (H. Benisz, *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, dz. cyt., s. 431).

wieka z naturą. Ukrzyżowany Bóg jest symbolem wyrzeczenia się szczęścia oraz wyzwolenia się z życia. Religia chrześcijańska obrazuje życie na ziemi jako więzienie człowieka, nieustannie narażonego na pokusę grzechu. Bardziej pociągająca wydaje się być religia boga-kusiciela, stanowiąca absolutną zgodę na świat oraz wyraz wdzięczności za życie, które daje człowiekowi ciągłą możliwość twórczego rozwoju. Nietzsche zachęca do kierowania się w życiu filozofią dionizyjską – religią boga, który kusi *poza dobrem i złem* – byśmy mogli stać się *duchami wolnymi*.

Każdy człowiek instynktownie dąży do niezależności, do realizacji własnej indywidualności, nie będąc podporządkowanym nikomu i niczemu. Gdy pozwala się uzależnić, dowodzi tym swojej słabości: „Niezależność jest rzeczą zaledwie bardzo niewielu ludzi: – to przywilej silnych. A kto do niej dąży, nawet z najlepszym do tego prawem, ale tego nie musząc, dowodzi tym samym, że prawdopodobnie jest nie tylko silny, ale nazbyt swawolnie zuchwały”²⁹. Dobrowolne uzależnienie się od czegośkolwiek jest przejawem słabości ducha i niedostatecznej potrzeby wolności jednostki. Silny człowiek jest panem samego siebie, funkcjonuje niezależnie, potrafi właściwie kierować swymi naturalnymi instynktami, czerpiąc z nich swoją indywidualną moc twórczą.

Nietzsche uważa, że niezależność człowieka przejawia się w nieprzywiązywaniu się do jakichkolwiek osób, ponieważ „każda osoba jest więzieniem”³⁰. Ograniczeniem wolności człowieka jest także przywiązanie do ojczyzny, które go zatrzymuje w jednym miejscu i tłumi potrzebę

²⁹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 200-201 (§295).

³⁰ Tamże, s. 47 (§41).

wolności. Nie należy także pozwalać sobie na uczucie współczucia względem innych, choćby dotyczyło ono najsilniejszych jednostek. Miłość bliźniego, miłość do ojczyzny, a także współczucie i litość są tworam i szkodliwej moralności chrześcijańskiej, która obca powinna być wolnemu duchowi. Filozof przyszłości na drodze do wolności duchowej musi nauczyć się właściwie korzystać ze swojej niezależności: „Trzeba umieć, siebie uchronić: najcięższa próba niezależności”³¹.

Dotychczasowa filozofia nie była filozofią duchów wolnych, ponieważ krępowały ją stare teoretyczne wzorce moralności, hamujące jej rozwój i możliwość stworzenia nowych ideałów. Nietzsche przepowiada nadejście nowej filozofii wolności, wyzwolonej z dotychczasowych ograniczeń etycznych, których źródłem jest zakłamana moralność chrześcijańska: „Nie ma rady: trzeba bezlitośnie rozliczyć i osądzić uczucie oddania, poświęcenia dla bliźnich, całą moralność samowyrzeczenia”³². Krytyka moralności chrześcijańskiej jest dla Nietzschego fundamentem, na którym buduje on swoją filozofię przyszłości, przeznaczoną dla silnych duchem jednostek. Rozliczenie się ze wszystkich błędów przeszłości jest warunkiem posunięcia się o krok do przodu, jest pierwszym spojrzeniem w przyszłość – w stronę nowej filozofii.

Afirmacja życia i rozwój mocy człowieka wolnego duchem nie przejawiają się próbą wywyższenia się spośród innych, ale pozwala skupić się na realizacji własnej indywi-

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 41 (§33).

dualności bez odniesienia do innych jednostek³³. Miłość i dobro człowieka kochającego samego siebie promieniuje także na innych – kochając samych siebie dajemy miłość drugiemu człowiekowi. Jest to twórczy rodzaj egoizmu, przyczyniający się do pomnażania dobrej energii w świecie. Moralność chrześcijańska nakazuje kochać bliźniego ze względu na Boga, co Nietzsche zdecydowanie krytykuje. Jego zdaniem taki rodzaj fałszywej miłości jest wyrazem egoizmu, ponieważ w rzeczywistości chrześcijanin pragnie tylko przypodobać się Bogu, a wypełnianie przykazań moralnych jest jego drogą do zbawienia. Za ideałami altruistycznymi chrześcijaństwa kryją się pewne wyższe skłonności i ukryte zamiary osiągnięcia świętości. Nietzsche sugeruje, że pobożność jest środkiem upiększania samego człowieka: „dzięki niej człowiek może stać się tak bardzo sztuką, powierzchnią, grą barw, dobrocią, że nie cierpi się już na jego widok”³⁴. Zdaniem Nietzschego koniecznością jest stworzenie nowej filozofii, która zdoła z powrotem

³³ Zbigniew Kuderowicz w swoim opracowaniu filozofii Nietzschego zauważa, że każdy system moralny polega na wywieraniu presji na człowieku, by nie wyróżniał się spośród innych: „istnieje zawsze pewien wzorzec moralnej poprawności, której przekroczenie naraża jednostkę na potępienie. Funkcjonowanie zasad moralnych nie zależy zatem od ścisłości przepisów i ich kodyfikacji ani od dokładnego przestrzegania norm. Polega ono na wywieraniu presji na jednostki, aby nie wyróżniały się od reszty. Moralność zwalcza egoizm pod hasłem wyższości zasad uniwersalnych, choć kryje się za tym korzyść słabych i oni też głównie głoszą pochwałę bezinteresowności” (Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2004, s. 103).

³⁴ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem.*, dz. cyt., s. 63 (§59).

przewartościować wszystkie wartości – naprowadzić na właściwą drogę świat, który zbłądził wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa.

Filozofia Friedricha Nietzschego wraz ze swoją surową krytyką uniwersalnego charakteru postulatów moralnych, wyśmawaną zwłaszcza pod adresem moralności chrześcijańskiej, sama zdaje się posiadać cechy uniwersalne. Problemy podjęte przez filozofa pozostają wciąż aktualne. Nieustającej dyskusji w środowisku filozoficznym podlega problem bowiem pochodzenia naszych przesądów moralnych i ich racjonalnego ugruntowania. Wciąż aktualne są pytania postawione przez Nietzschego, na które dotychczas nie znaleziono zadowalającej odpowiedzi. Warto zastanowić się także nad tym, czy nasze przekonania religijne rzeczywiście wypływają z chęci poznania, będąc wynikiem procesu dążenia do prawdy, czy – jak sugeruje Nietzsche – są przez nas bezkrytycznie przyjmowane na zasadzie dziedzictwa kulturowego. Problem pochodzenia naszych przekonań religijnych w dzisiejszych czasach nadal jest punktem spornym wśród filozofów. Religia chrześcijańska, której wartości podważył Nietzsche, wciąż stanowi podłoże europejskiego systemu moralnego i tylko nieliczni dostrzegają jej destrukcyjny wpływ na człowieka. Wciąż trudno nam jest zaakceptować nietzschęańską tezę, że źródłem religii chrześcijańskiej może być słabość i zawiść nieudanego człowieka, któremu brak dostojeństwa i siły. Współczesnemu człowiekowi trudno jest pogodzić się z myślą, że wszystko, w co do tej pory wierzył, okazało się wielkim fałszerstwem rzeczywistości, a on sam akceptując ten pogląd uczynił siebie niewo-

lnikiem. Nie mamy dość odwagi, by stawić czoła prawdzie, dlatego nasza świadomość wciąż tkwi w przestarzałych schematach chrześcijańskiej mitologii.

Obserwacja współczesnego świata pobudza refleksję, że jeszcze nie nadszedł czas przepowiadanej przez Nietzschego filozofii *wolnych duchów*. Dowodzi to jednak, że dzieła Nietzschego są nam wciąż potrzebne – dają nam one niezbędne wskazówki na drodze do nowej filozofii, do wolności ducha.

Bibliografia

Benisz H., *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, Wydawnictwo AWF, Warszawa 2001.

Biedermann H., *Leksykon symboli*, przekład J. Rubinowicz, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2001.

Jaspers K., *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przekład D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.

Jaspers K., *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przekład Cz. Piecuch, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1991.

Kuderowicz Z., *Nietzsche*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2004.

Michalski K., *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.

Nietzsche F., *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, przekład L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.

Nietzsche F., *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przekład P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.

Nietzsche F., *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przekład L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

TOWARDS A FREEDOM FROM THE WORLD OF VALUES

– FRIEDRICH NIETZSCHE'S APOTHEOSIS OF PHILOSOPHY OF *FREE SPIRITS*

Summary: The topic of this article is a criticism of Christian morality, made by Nietzsche in his philosophical and literary writings by the end of 19th century. Nietzsche's philosophy criticises Christianity and leans towards Dionysian philosophy, in which he finds a guidance on how to behave and also the sense of life. His critical analysis of religious ideals is the first step on the road to the Nietzsche's future philosophy that is *beyond good and evil* – free from all moral values. The point of my work is to sum up and to create a coherent synthesis of the aforementioned Nietzsche's ideas connected with the criticism of Christian ideals. The outcome of this work is the portrayal of a future philosopher as *a free spirit* – not enslaved by the tight chains of Christian morality.

Keywords: Nietzsche, Christian morality, Dionysian philosophy, resentment, reevaluation of all values.

Słowa kluczowe: Nietzsche, moralność chrześcijańska, filozofia dionizyjska, resentment, przewartościowanie wszystkich wartości.



APPENDIX
2013-2014, TOM 2, s. 73 – 99
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Paweł Grzesik
Uniwersytet Opolski

**DIONIZOS I APOLLIN
OCZAMI FRYDERYKA NIETZSCHEGO.
FILOZOFICZNE KONSEKWENCJE AFIRMACJI DIONIZOSA**

Doskonałym wprowadzeniem do rozważań na temat dionizyjskości i apollińskości w twórczości Fryderyka Nietzschego będzie wskazanie momentu, w którym niemiecki myśliciel uczynił głównym zagadnieniem swojej wczesnej filozofii pierwiastki, wyprowadzone z dwóch mitologicznych postaci. Jako wybitny badacz literatury Nietzsche oczywiście interesował się starożytną Grecją i antykiem, więc nie sposób było mu przejść obok owego zagadnienia obojętnie. Jednak pomimo faktu, że już w połowie lat sześćdziesiątych XIX wieku lokalny patrycjat uważał Nietzschego za geniusza, młody myśliciel był jeszcze wciąż przed napisaniem

swojego pierwszego dzieła, które jednoznacznie określiłoby jego twórczą sylwetkę. Mogłoby się wydawać, że na tym etapie był on jedynie analitykiem, a nie twórcą sztuki słowa – potrzeba mu więc było inspiracji i wystarczająco wzniosłego imperatywu, który byłby w stanie uformować jego twórczą niezależność. Ów punkt zwrotny nastąpił w czasach, kiedy młody Nietzsche, poznawszy wybitnego niemieckiego kompozytora Richarda Wagnera, starał się połączyć swoją największą dotychczasową pasję, czyli filologię klasyczną, z muzyką. Sam pomysł wyrażania treści muzycznych za pośrednictwem słów zrodził się w umyśle Nietzschego jeszcze przed poznaniem Wagnera, kiedy to genialny, dysponujący doskonałym warsztatem literackim filolog zaczął poszukiwać nowych dróg i świeżej tematyki, odległej od nudy i skromności jego dotychczasowej pracy. Jednak dopiero pod wpływem Wagnera i jego zainteresowań Nietzsche uświadomił sobie, że od dłuższego czasu pozostawał w intelektualnym posiadaniu tematyki umożliwiającej pisanie muzyki przy pomocy werbalnego instrumentarium. Jak pisze Henryk Benisz: „Poglądy tego wielkiego muzyka i teoretyka sztuki były na owe czasy niezwykle nowatorskie, a nawet rewolucyjnie nowe, mimo iż sięgały do antycznych wzorców greckich. Dla Wagnera bowiem ideałem sztuki była grecka tragedia, w której najsilniej dochodziła do głosu moc życia. Sztuka ta pozwalała człowiekowi odnaleźć najszlachetniejszą część swej własnej istoty, połączoną z najbardziej wartościowymi pierwiastkami duchowymi całej społeczności”¹. Widać stąd wyraźnie, że z całego inteligenc-

¹ H. Benisz, *Nietzsche i filozofia dionizyjaska*, Wydawnictwo Akademii Wychowania Fizycznego im. Józefa Piłsudskiego w Warszawie, Warszawa 2001, s. 23.

kiego otoczenia, które miało wpływ na myśl Nietzschego w jej początkowym stadium, to właśnie Wagner, nie wspominając o Schopenhauerze, był postacią kluczową, co najbardziej wyrażone zostało w pierwszym dziele młodego, obiecującego filozofa, *Narodziny tragedii*. Tak więc to szeroko pojęta muzyka okazała się największą inspiracją dla wczesnej twórczości Nietzschego. Była czymś na kształt ożywczej bryzy, która oswobodziła go z pierwszej fazy twórczego znudzenia, w którą jako umysł wcześniej dojrzały wszedł w bardzo młodym wieku. Jak zauważa Safranski, Nietzsche jeszcze przed historycznym spotkaniem z Wagnerem marzył o romansie filologii z muzyką: „Może znajdę kiedyś materiał filologiczny, który będzie można opracować muzycznie. Wtedy będę bełkotać jak niemowlę i gromadzić obrazy jak barbarzyńca, który zasypia w obliczu antycznej głowy Wenus i będę miał rację”². Safranski dalej ukazuje sposób, w jaki Nietzsche angażuje się w badanie tematu antycznej tragedii attyckiej, na którą zwrócił mu uwagę właśnie Wagner. Poszukujący płynącej z muzycznego źródła świeżości Nietzsche starał się nawiązywać do wciąż mu bliskiego rzemiosła filologicznego, chcąc tym samym niejako usprawiedliwić swoje powołanie na katedrę uniwersytecką, które odbyło się bez uprzedniej promocji i habilitacji³. Według Safranskiego chęć stworzenia syntezy filologiczno-muzycznej, moralnej obrony przed naukowym niedowiarstwem, jak i dogłębnego opracowania genealogii i chara-

² R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, przekład D. Stroińska, Wydawnictwo Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 2003, s. 55.

³ Zob. Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 2004, s. 16.

kteru greckiej tragedii, została zaspokojona dzięki napisaniu wcześniej już wspomnianego dzieła *Narodziny tragedii*. Niemniej jednak wszystko wskazuje na to, że mimo wielości czynników, które zainspirowały Nietzschego do nadania swojemu pierwszemu dziełu takiej, a nie innej postaci, właśnie muzyka miała dla niego fundamentalne znaczenie.

Można zaryzykować stwierdzenie, że młody Nietzsche za pośrednictwem Wagnera dał się wręcz opętać romantycznej muzyce. Nie było to jednak opętanie pojmowane w powszechnym rozumieniu, które przychodzi nagle, bez uprzedzenia i w sposób niepożądany, lecz wyczekiwany w wielkim, młodzieńczym podnieceniu pierwiastek, który okazał się bezpośrednią przyczyną filozoficznej eksplozji. Eksplozja ta zapoczątkowała istnienie niezwykle frapującego, myślowego uniwersum, zmieniającego się z upływem lat wraz z samym jego twórcą. Zdaniem Jaspersa całą myśl Fryderyka Nietzschego najpowszechniej przedstawiano w formie tryptyku. Pisał on: „Rozwój myśli Nietzschego dzieli się najczęściej na trzy okresy, które określa się następująco: pierwszy – jako czas pobożnej czci dla kultury i geniusza (do 1876); drugi – jako czas zawierzenia pozytywistycznej nauce i krytycznej analizy (do 1881); trzeci – jako czas nowej filozofii (do końca 1888)”⁴. Wszystko wskazuje więc na to, że rozpatrując zbiór zainteresowań Nietzschego z zakresu starożytnej Grecji, a w szczególności attycką tragedię, wypada skupić się na pierwszym okresie jego twórczości. Niebezpieczne wydaje się więc wskazanie związku miłości Nietzschego do filologii klasycznej i twórczej obserwacji autorytetów takich jak Schopenhauer czy Wagner.

⁴ K. Jaspers, *Nietzsche*, przekład D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 38.

Tak oto rysuje się obraz niezwykle uzdolnionego filologa, który przez chęć udowodnienia swojej wyjątkowości, młodzięczego zafascynowania muzyką i miłością do filologii klasycznej, swe pierwsze dzieło poświęcił narodzinom attyckiej tragedii. To właśnie przy okazji opisywania ich źródeł i charakteru Nietzsche zajął się zagadnieniem pierwiastka dionizyjskiego i apollińskiego.

Zagłębiając się w tematykę greckiej tragedii Nietzsche określił jej pochodzenie jako symbiozę nieodłącznych i wzajemnie od siebie zależnych symboli, mitologicznie uosobionych w postaciach Dionizosa i Apollina. Można wywnioskować, że ich wyrażona za pomocą attyckiej tragedii symbioza jest najdoskonalszym obrazem greckiej sztuki, mającej wyraźny i trwały wpływ nie tylko na ludzką wyobraźnię i artystyczną ekstazę, ale i na samo życie jej potencjalnego odbiorcy. Dionizos i Apollin to pierwiastki o dość skomplikowanej charakterystyce, na którą składają się nie tylko określone cechy, ale i nasączone twórczą mocą imperatywy, posiadające umiejętność modelowania fenomenu sztuki i opromienianego przezeń życia doczesnego. Nietzsche we wstępie *Narodzin tragedii* pisał: „Zyskamy wiele dla wiedzy estetycznej, doszedłszy nie tylko do logicznego wniosku, lecz do bezpośredniej pewności zapatrywania, że postępowy rozwój sztuki wiąże się z dwoistością żywiołów apollińskiego i dionizyjskiego”⁵. Nie ma więc postępu w artystycznym samopoznaniu człowieka bez wzajemnie sobie zaprzeczających zespołów wartości, które za pośrednictwem twórczego dialogu stają się przyczyną fermentu w sztuce. Ów ferment to właśnie grecka tragedia, która

⁵ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, przekład L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 19.

dzięki swojej specyfice przyczyniła się do nadania badaniom nad pierwiastkami dionizyjskości i apollińskości bardzo istotnego znaczenia.

Jak sugeruje Nietzsche, zapożyczone od Greków symbole Dionizosa i Apollina prowadzą do spostrzeżenia, że na pojęcie greckości w sztuce w decydującej mierze składa się znacząca przeciwstawność między artystyzmem polegającym na statyczności i przedstawieniu obrazowym, określanym także jako sztuka snu, czyli prądem apollińskim a dionizyjską sztuką życia i dynamiki, będącymi wartościami wyrażanymi najpowszechniej za pośrednictwem muzyki i tańca⁶. Dualizm apollińsko-dionizyjski charakteryzuje się więc przede wszystkim silnie zarysowaną odmiennością obydwu pierwiastków. Apollin z punktu widzenia mitologii jest bóstwem symbolizującym światło, porządek i bezpieczeństwo, z kolei Dionizos, którego „Ciemna i przerażająca egzystencja (...) zdaje się nas odwodzić od jasności świata i wciągać w mroczną czeluść niebytu”⁷ uosabia dzikie upojenie, twórczą dekonstrukcję i dynamikę pędu życia. Według Benisza w interpretacji Nietzschego symbole obydwu bogów nabierają nieco innego wyrazu, bardziej skomplikowanego niż ich wyobrażenie z punktu widzenia powszechnie znanej mitologii⁸. Nietzsche nadał pradawnym charakterom nowe znaczenie, w dużej mierze odpowiadające kategoriom filozoficznym, można więc stwierdzić, że ich badanie w istotny sposób przyczyniło się do wkroczenia młodego filologa w dziedzinę filozofii. Apollin różni się od Dionizosa także stopniem uspołecznienia, przejawiając imperatywne skłon-

⁶ Zob. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, dz. cyt., s. 19.

⁷ H. Benisz, *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, dz. cyt., s. 76.

⁸ Zob. tamże.

ności do konstruowania społecznego ładu i strukturalizacji otaczającego go świata. Wzorce apollińskie działają na korzyść dziwnego zjawiska, w którym to współdziałanie zdyscyplinowanych jednostek omamionych apollińskim snem nie działa na korzyść jedności, ponieważ silnie uwypukla poczucie odizolowania. O dziwo, to właśnie aspołeczny Dionizos sprawia, że za pośrednictwem tajemniczych misteriów ludzie odnajdują prawdziwą jedność⁹, bowiem dopiero zdekonstruowanie apollińskich struktur umożliwiło im powszechną afirmację „niewyczerpanych źródeł życia”¹⁰. Dla Nietzschego badanie pierwiastków pełniło dużą rolę poznawczą dotyczącą zagadnienia współzależności Dionizosa i Apollina, którzy oddziałując na życie ludzkie w wyżej przedstawiony sposób funkcjonowali przy pomocy symbiotycznego współdziałania. Jak pisze Benisz, „Świat, w jakim żyjemy, nacechowany jest stałym napięciem między tym, co apollińskie, a tym, co dionizyjskie. Jak się okazuje, napięcie to nie jest jednak nieprzezwyciężalną sprzecznością, bowiem obie te skrajne dążności można z sobą pojednać na gruncie tragicznej sztuki. Jest to zarazem pojednanie dwóch bogów, z których pierwszy pełni w tragedii funkcję wieszczą i interpretatora snów, natomiast drugi przezwycięża *principium individuationis* i przekazuje nam zbawczą moc życia”¹¹. Tak więc po raz kolejny oddziaływanie pierwiastków wykracza poza filologię, a badanie ich nabiera charakteru filozoficznego. Ekstatyczny Dionizos w połączeniu ze statycznym Apollinem stanowią nie tylko o odcieniach pędu sztuki, które składają się na attycką tragedię, ale i o kształ-

⁹ Zob. tamże, s. 77.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 79-80.

towaniu ludzkiej egzystencji, która dzięki tej nadzwyczajnej jedności w wielości staje się kompletna. Można powiedzieć, że pierwiastek apolliński nadaje formę dionizyjskim działaniom, które nie są samowystarczalne.

Człowiek, jak podążając za Kantem utrzymuje Heidegger¹², dopóki trwać będzie jako *animal rationale*, czyli istota myśląca, pozostanie także *animal metaphysicum*. Pomimo wielce oczywistej, stale unaocznianej i nieraz ciężącej nam, jako gatunkowi cielesności, instynktownie odwołujemy się do wartości ponadfizycznych, porządkując w ten sposób swoje życie psychiczne i duchowe. Bardzo możliwe, że przez tę nieuświadomioną skłonność do metafizyki człowiek nie do końca celowo kształtuje kulturę i religijność, które w naturalny sposób go ograniczają. Ograniczenie to jest również swego rodzaju wytyczną, dzięki której możemy poznać dwoisty smak kulturowej nadbudowy – jest ona czymś na kształt trzymającego nas w ryzach, surowego ojca i dającej poczucie bezpieczeństwa, łagodnej matki. Ów dwuczłonowy twór pozwala ludziom wnosić się ponad fizjologię. Można zaryzykować stwierdzenie, że jest to pewnego rodzaju kreowanie boga, którego charakter przybiera najróżniejsze kształty. Nadawanie rzeczywistości i jej elementom dwóch, wzajemnie się odpychających imion, jest bardzo charakterystyczne dla naszego gatunku, pozwala bowiem na ustalenie oferujących bezpieczeństwo, duchowych ścieżek. Zarówno Fryderyk Nietzsche, jak i jeden z jego najznamienitszych interpretatorów, czyli włoski filolog Giorgio Colli poszukują źródeł interesujących ich dziedzin w rozpromienionych na dwa, przeciwległe-kierunki symbo-

¹² Zob. M. Heidegger, *Znaki drogi*, przekład K. Wolicki, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999, s. 315.

lach. Mowa tu o wspomnianych już pierwiastkach dionizyj-skim i apollińskim, których symboliczne postacie zostały wykorzystane w poszukiwaniach Coliego¹³, starającego się odnaleźć początki przedplatońskiej właściwej mądrości, obserwowanej za pomocą niefilozoficznego, presokratejskiego aparatu poznawczego. Tym aparatem poznawczym okazują się być rozpatrywane przez Nietzschego przeciwieństwa: Dionizos i Apollin. Można się domyślać, że owi bogowie byli rodzajem etycznych i moralnych wzorców, czymś na kształt pradownego pojęcia dobra i zła, które w starożytności nie funkcjonowały w domyślnym dla nas, współczesnych potocznym znaczeniu. Jednak ich funkcja przedstawia się w tym przypadku nieco inaczej, bowiem egzystując w myślach największego niemieckiego filozofa schyłku XIX wieku, skazane są one na istnienie poza moralnością, religią, dobrem i złem.

Nietzsche rozpatruje pierwiastki w bardzo charakterystyczny dla siebie sposób, którego treść merytoryczna zdaje się być dopełnieniem, niejako odbiciem jego niespotykane uduchowionego języka, czy też sposobem spoglądania na greckość i na świat w ogóle. Zdaje się on widzieć źródła filozofii w greckiej tragedii, stanowiącej jeden z kluczowych fundamentów samej greckości. Jak wiadomo, sztuka helleńska w mniemaniu Nietzschego posiada dwa bieguny, Dionizyj-ski i Apolliński. Pierwszy z nich reprezentuje biegun muzyczny, sztukę nieobrazową, i biegun apolliński, polegający na obrazie i ogólnym usystematyzowaniu wszelkiego bytu. Dzięki „helleńskiej woli” obydwie pierwiastki łączą się

¹³ Zob. G. Colli, *Narodziny filozofii*, przekład S. Kasprzysiak, Wydawnictwo Res Publica & Oficyna Literacka, Warszawa – Kraków 1991, s. 23-25.

ze sobą, dając początek attyckiej tragedii, będącej odbłaskiem, próbą zrozumienia greckiej wizji mądrości i całego świata. Aby ułatwić zrozumienie obydwu prądów, Nietzsche proponuje wyobrazić je sobie jako dwa oddzielne światy sztuki snu i upojenia¹⁴. Według niemieckiego filozofa sen to źródło artyzmu powszechnie dostępnego, w którym nawet maluczcy mogą odnaleźć coś, co można określić jako siłę twórczą. Jest to podstawa wszelkiego rodzaju sztuki plastycznej, a także bardzo istotna część poezji. Sen to przygoda, podczas której zawsze możemy czuć się bezpiecznie, puszczając wodze fantazji w sposób, który nigdy nie przestanie zaskakiwać nas samych. W *Narodzinach tragedii* czytamy, że według Schopenhauera umiejętność przedstawiania sobie świata ludzi i przedmiotów jako czystych widm i widzeń sennych, można uznać za przejaw wielkiego filozoficznego uzdolnienia¹⁵. Apollin, którego imię znaczy tyle, co „światło” reprezentuje bezpieczny żywot w świecie wyobraźni, podobny do tego, jakim żyje każda istota myśląca do momentu opuszczenia matczynego brzucha. I to właśnie ta świetlista strona duszy każdego człowieka gniewa się, jak rozkapryszone dziecko, za każdym razem, kiedy budząc się z pięknego snu traci bezpieczeństwo, niejako opuszczając bezpieczne łono matki, zwane senną wyobraźnią. W taki też sposób Nietzsche, szkicując charakter apollińskości przedstawia go jako czynnik, który dystansuje człowieka od przyrody, czyni ją w pewnym sensie ujarzmioną. Z kolei pierwiastek dionizyjski pozwala powrócić do brutalnej rzeczywistości, ponownie łączy człowieka z przyrodą. To właśnie śpiew i taniec – dary Dionizosa – umożliwiają nam za-

¹⁴ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, dz. cyt., s. 19.

¹⁵ Zob. tamże, s. 20.

pomnienie generujących podziały nauk Apollina, zmieniając człowieka w zwierzę.

To wzruszające, że trzymający stronę Dionizosa Nietzsche dostrzega, że bez wpływu Apollina greckie uroczystości dionizyjskie niczym nie różniłyby się od swoich barbarzyńskich odpowiedników¹⁶. Dionizos w wymiarze barbarzyńskim jest według Nietzschego jedynie odartym ze szlachetnych przymiotów, pogańskim kozłem, symbolem przyrodniczego pędu i płodności w nieokiełznanej greckim polotem formie. Kozioł, starożytny symbol ślepego popędu i sztafety życia stanowi jedynie określoną część charakteru helleńskiego Dionizosa, którego należałoby wyobrazić sobie raczej jako zezwierzęconego młodzieńca wciąż pozostającego człowiekiem, niż jako nagie, dzikie zwierzę w nieskazitelnej ludzkiej postaci. Wydawać by się mogło, że w ten sposób niemiecki filozof stara się przedstawić kulturę grecką jako mesjasza będącego wybawieniem od plemiennego prymitywizmu i społeczeństw, które przypominają raczej dobrze funkcjonujące, zwierzęce stado, niż cywilizowaną zbiorowość. Grecja oferuje zatem coś, czego wszelkiego rodzaju cywilizacje od Rzymu po Babilon (wyłączając Ateny) nie znają. Tym czymś jest duch apolliński, rzecz jasna oferowany światu nie jako osobny pierwiastek, lecz przemycony w zestawieniu z dionizyjską podstawą – w postaci greckiej tragedii i greckości jako takiej. Jednak, jak czytamy w *Narodzinach tragedii*, Apollin w czystej, nieskalanej barbarzyńskim pierwiastkiem formie, chcąc zachować całą Helladę tylko dla siebie, długo odpierał ataki Dionizosa, oblegającego Attykę ze Wschodu. Przedstawieniem owej apollińskiej fasadowości miała być według Nietzschego sztuka do-

¹⁶ Zob. tamże, s. 23.

rycka. Pisał on: „Sztuka to dorycka uwieczniła ową odpierającą postawę Apollina”¹⁷. O dziwo, obrońca i jego garnizon skapitulowali sami – to wewnętrzne siły doprowadziły do upadku apollińskiego autorytaryzmu, cechującego się wielką nieufnością wobec wszystkiego, co nie mieści się w ramach przejrzystych, bezpiecznych struktur. Opisuując zjawisko owego pojednania, Nietzsche przedstawia je jako moment niezwykle ważny, akt wymiany dóbr i ustalenia ścisłych granic. Dopiero za sprawą owego pojednania przyroda, rozbudzona podczas uroczystości wyzwolenia świata osiąga, jak czytamy, radość artystyczną, dopiero wtedy staje się zjawiskiem właściwym sztuce. Nietzsche, wgłębiając się dalej w temat uwolnienia sztuki za pośrednictwem Dionizosa skupia się na muzyce, znanej już przecież wcześniej jako element kategorii apollińskiej. Był to jednak zestaw dźwięków ograniczony do pulsowania rytmu, służący tylko do przedstawiania tego, co można w jakiś sposób przyporządkować do świata stanów apollińskich. Muzyka Apollina miała ograniczać się do doryckiej architektury dźwięku, zaznaczonej jedynie w tonach i odpowiadającej utworom wykonywanym na cytrze. Natomiast, jak utrzymuje Nietzsche, muzyka właściwa, nieograniczona, wstrząsająca człowiekiem, to rytmiczne dźwięki przyrody, zwane dytyrambem dionizyjskim¹⁸. Obserwując ową myśl można wysnuć wniosek, że za pośrednictwem muzyki natury i żywiołu, człowiek instynktownie rwie się do tańca, uwalniającego wszystkie inne siły symboliczne, potęgowane przez rytmikę – taniec staje się wyzbyciem siebie, pojednaniem z przyrodą, zerwaniem mamiącej kurtyny apollińskiej nadbudowy, wre-

¹⁷ Tamże, s. 23.

¹⁸ Zob. tamże, s. 24.

szcie, ujrzeniem samego siebie jako elementu prawdziwego świata dionizyjskiego.

Podążając ścieżkami myśli filozofa z Röcken formułujemy bardzo istotne pytanie: Skąd bierze się przestrach Greka spoglądającego na dziki taniec wdzierający się szturmem na ziemię jego apollińskiej ojczyzny? Dlaczego świat dionizyjski napawa go takim niepokojem, uczuciem obcości? Wreszcie, dlaczego z tak wielką i godną zastanowienia błyskotliwością Dionizos mimo wszystko podbija grecką duchowość? Nietzsche odpowiada, że aby zrozumieć owo zjawisko, winniśmy przeanalizować konstrukcję kultury apollińskiej i zbadać jej fundamenty¹⁹. Jak się okazuje, podwaliną kultury apollińskiej jest strach przed prawdziwym, brutalnym życiem, nieokiełznanymi siłami przyrody będącymi źródłem, od którego człowiek, powodowany zdziecinniałym strachem, stara się za wszelką cenę oderwać, narodzić się w innej, wymyślonej przez samego siebie przestrzeni snu i trwałego bezpieczeństwa. Delikatna, misternie utkana mgiełka apollińskiej metafizyki chroniła Hellenów przed tym, czego obawiali się najbardziej, czyli przed bezlitosną genetyką i nieubłaganyymi mechanizmami świata przyrody. W oczywisty sposób Nietzsche stawia źródło energii apollińskiej w szeregu z całym panteonem bóstw olimpijskich, który Grecy musieli sobie wymarzyć, aby nie bać się żyć. Nietzsche sugeruje, że szeroko pojęta naiwność w sztuce zawsze jest efektem działania kultury o delfickim rodowodzie, bowiem wszelkiego rodzaju potwory, będące potomkami ludzkiego strachu i wyobraźni odsuwane są poza zasięg ludzkiej wrażliwości za pomocą kojących, apollińskich złudzeń, które od psychodelicznych narkotyków różnią się

¹⁹ Zob. tamże, s. 25.

jedynie tym, że nie mają postaci materialnej. Tym właśnie jest z nietzscheańskiego punktu widzenia piękny obszar Olimpu – naiwnością, a symbolem jej największego triumfu jest Homer, czyli artysta naiwny. O tym artyście pouczyć ma nas zjawisko snu. Na początku czwartego rozdziału *Narodzin tragedii* czytamy: „Jeśli uprzytomnimy sobie śniącego, jak wśród złudzenia świata sennego, i nie przerywając go, woła: »to sen, chcę go śnić dalej«, jeśli wywnioskujemy stąd głęboką, wewnętrzną rozkosz kontemplacji we śnie, jeśli, z drugiej strony, by móc w ogóle śnić z tą wewnętrzną rozkoszą kontemplacji, musimy zgoła zapomnieć o dniu i jego strasznym natręctwie”²⁰. W istocie, nietrudno wyobrazić sobie to, o czym pisze Nietzsche – ów akt histerycznego wtulania głowy w poduszkę, kiedy chcemy dalej śnić sen dający nam rozkosz, a który został już rozpoznany jako element nie należący do jawnego świata. Dla każdego, kto w danym momencie zachowuje zdrowy dystans do tego typu sytuacji, może to brzmieć co najmniej zabawnie, żeby nie powiedzieć – karykaturalnie, jednak niewątpliwie ktoś, kto nie chce budzić się ze wspaniałego, pulsującego nierealnym szczęściem snu traktuje sprawę śmiertelnie poważnie. Na tym etapie Nietzsche dochodzi do kolejnego interesującego wniosku: czysty popęd artystyczny i naiwna tęsknota pozoru wyrażona uwielbieniem snu i niechęcią dla przebudzenia jest rodzajem zniewolenia, niejako uzależnieniem od owego stanu. Bardzo ważnym jest, że apolliński rodzaj sztuki, oferujący pozornie pewny grunt pod postacią sztucznej, delfickiej indywiduacji, potrzebuje realnego świata udręki – dionizyj-skiego fundamentu, żeby w ogóle zaistnieć. „Apollo nie

²⁰ Tamże, s. 27.

mógł żyć bez Dionizosa!”²¹. Tak więc tylko poprzez fasadowość i atakowanie przeciwnika z odległości, zza grubego muru zbudowanego z pozorów, żywioł apolliński utrzymywał swą dominującą pozycję w kulturze greckiej, która – chcąc, nie chcąc – instynktownie zwracała się w kierunku swojego dionizyjskiego rdzenia. Właśnie ów zwrot, jak pokazuje Nietzsche, stał się przyczyną narodzin tragedii attyckiej i dytyrambu dionizyjskiego jako konglomeratu dwóch, zupełnie różnych, niemniej stale wzajemnie na siebie oddziałujących pierwiastków.

Istotny jest moment, w którym autor *Narodzin tragedii* oznajmia zbliżanie się do właściwego celu swoich bieżących poszukiwań, czyli do poznania genialnego charakteru dionizyjsko-apollińskiego sojuszu i zrozumienia jego owoców w postaci dzieł sztuki. Nietzsche zadaje sam sobie pytanie, w którym momencie ukazał się ów przyczynek dionizyjsko-apollińskiego wymiaru sztuki, przeobrażającego się później w postać tragedii i dytyrambu dramatycznego²². Rozwijając ów problem Nietzsche sięga do starożytnych wzorców artysty przedmiotowego i artysty podmiotowego. Jak pisze: „Homer, zatopiony w sobie sędziwy marzyciel, typ apollińskiego, naiwnego artysty, patrzy teraz w zdumieniu na namiętną głowę dziko przez istnienie gnanego, wojowniczego sługi muz, Archilocha – a nowsza estetyka umiała tylko dodać wskazówkę, że artyście «przedmiotowemu» przeciwstawiano tu pierwszego artystę »podmiotowego«”²³. Nietzsche zaznacza, że ten akurat podział nie wnosi wiele istotnego do sprawy – gdyż artysta podmiotowy jest według

²¹ Tamże, s. 29.

²² Zob. tamże, s. 30.

²³ Tamże, s. 30.

niego artystą lichym, niezdolnym do wyzwolenia się od „ja”. Jak wobec tego liryk, który zawsze mówi „ja” może być artystą? –pyta Nietzsche²⁴. Dlaczego mimo swojej podmiotowości, pijaństwa i nienawiści Archiloch budził zaufanie u delfickiej wyroczni? Okazuje się, że liryk, tożsamy w naturalny sposób z muzykiem, jako artysta dionizyjski na początku stał się częścią prajedni, stwarzając jej muzyczne odbicie, które następnie pod wpływem apollińskiego snu znowu staje się widoczne, jak w „symbolicznym obrazie Sennym”²⁵. Jak pisze Benisz, „Pod pozorem apollińskiego snu, pod uporządkowaniem i umiarem skrywa się upojna rzeczywistość chaosu i nadmiaru siły. Moc przeogromnego instynktu życia, dionizyjska prawda o wiecznym stawaniu się tego, co jest, może zostać wyrażona i przyjęta jedynie za pośrednictwem apollińskiego piękna i jego harmonijnej formy”²⁶. Dytyramb dramatyczny znajduje swoje źródło w prawidłowym i koniecznym układzie Dionizosa i Apollina, w którym Dionizos odgrywa rolę ujednolicającej podstawy, natomiast Apollin z pomocą symbolu i struktury sprawia, że treści stają się czytelne. Sztuka, jako owoc współistnienia bogów jest według Nietzschego tym, co odciąga człowieka od otchłani, w której bulgoce okropność i absurd istnienia²⁷. Wierzeje otchłani pozostają zamknięte dzięki wzniosłości i konieczności, będącymi artystycznym poskromieniem okropieństwa i niedorzeczności. Owe rozważania Nietzschego wyraźnie wskazują na filozoficzne nasycenie jego wczesnej twórczości i pierwszego dzieła, które

²⁴ Zob. tamże, s. 30.

²⁵ Tamże, s. 31.

²⁶ H. Benisz, *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, dz. cyt., s. 83.

²⁷ Zob. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, dz. cyt., s. 40.

w największej mierze miało dotyczyć dziedziny filologii klasycznej. Tak oto sztuka u Nietzschego jest nieodłącznym elementem ludzkiej egzystencji, w której za pośrednictwem artystycznych środków niebagatelną rolę odgrywają wartości apollińskie i dionizyjskie.

Jako, że grecka tragedia w początkowym stadium rozwoju myśli Nietzschego miała na jego filozofię wyraźny wpływ, warto jest nadal pod tym kątem przyglądać się relacji Apolla i Dionizosa. Nie sposób pominąć faktu, że według Nietzschego Grecy w ogóle nie mogli znieść indywiduów na polu helleńskiej sztuki²⁸. Mówiąc o tym filozof wprowadza termin „maski Dionizosa”. Jedynym bohaterem attycznej tragedii do czasów Eurypidesa miał być właśnie Dionizos, a inne sławne postacie tragiczne, takie jak Edyp czy Prometeusz były jedynie jego maskami. Oto attycka tragedia miała jednego bohatera, prawdziwego, cielesnego i zwierzęcego, który dzięki maskom jawił się jako ktoś inny, indywidualny. To dzięki Apollinowi pierwotny stan dionizyjski może stać się zrozumiały, dzięki niezbędnym personalizacjom tego samego bytu, przedstawionym przez Nietzschego w postaci masek. Jak słusznie zauważa Jaspers, wszystko, co było przez Nietzschego napotykanie ustępowało jego uwadze skierowanej na wielkich mężów, których ubóstwiał lub przeklinał²⁹. Zgodnie z wczesnymi poglądami autora *Wiedzy radosnej*, do kategorii tych szkodliwych osobowości należał między innymi Sokrates. Nieodzowny czynnik apolliński został według filozofa wyparty właśnie przez sokratyzm, co doprowadziło do upadku sztuki trage-

²⁸ Zob. tamże, s. 50.

²⁹ Zob. K. Jaspers, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 33.

dii attyckiej³⁰. Niemniej Nietzsche pisał: „Na wytłuszczonym przykładzie historycznym staraliśmy się wykazać, że tragedia ginie tak samo z zanikiem ducha muzyki, jak też jedynie z tego ducha odrodzić się może”³¹. Rozprawiając o odrodzeniu greckiej tragedii Nietzsche zaznacza, że nie należy spuszczać z oka żadnego z artystycznych bóstw Greków, ani Dionizosa ani Apollina. Dzięki Apollinowi można osiągnąć wyzwolenie w pozorze, zaś Dionizos ekstatycznym krzykiem sprawia, że iluzoryczny krąg indywiduacji pryska, ogałając tym samym czysty rdzeń rzeczy. Dualizm o podobnym charakterze potrzebny był Nietzsche do odrodzenia tragedii, mającego dokonać się za pośrednictwem dwóch wartości: niemieckiej muzyki i niemieckiej filozofii. Po stronie filozoficznej Nietzsche widział Schopenhauera i Kanta, a po muzycznej Wagnera, w którego sztuce zmanifestować się miało odrodzenie attyckiej tragedii³².

Tak więc, pierwiastki dionizyjski i apolliniński były dla Nietzsche czymś na kształt ponadfizycznych sił zawartych w faktycznym świecie, stale ze sobą współpracujących i gwarantujących wzajemne uzupełnienie. Zarówno pierwszy, jak i drugi żywioł najdosadniej odbija się w sztuce – czego najwyższym dopełnieniem zdaje się być attycka tragedia. Niemniej jednak to właśnie Dionizosowi Nietzsche przyznaje status fundamentu, co silnie odbija się na przykładzie greckiej tragedii, która „powstała z chóru tragicznego i była początkowo chórem i tylko chórem...”³³.

³⁰ Zob. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, dz. cyt., s. 57.

³¹ Tamże, s. 71.

³² T. Macios, *Postowie*, [w:] F. Nietzsche, *Narodzinach tragedii*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 117.

³³ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, dz. cyt., s. 37.

Warto zastanowić się także nad sposobem, w jaki Nietzsche badając kwestie związane z antyczną sztuką określa swoją filozoficzną tożsamość. Mimo że pisał pracę, która mogła być określona jako filologiczna, Nietzsche ujmując rzecz z sartre'owska, od urodzenia skazany był na filozofię. Jak pisała o swoim przyjacielu Lou Salome, miłość życia filozofa: „Prawdziwie zdradziecko przemawiały również oczy (...) Osłabiona zdolność widzenia nadawała jego rysom szczególny dar dzięki temu, iż zamiast odzwierciedlać rzeczy zmieniające się, zewnętrzne wrażenia, odtwarzały tylko to, co snuło się w głębi jego duszy. Oczy te spoglądały w głąb i równocześnie w dal, albo jeszcze lepiej: spoglądały w głąb tak, jakby spoglądały w dal”³⁴. Wydawać by się mogło, że Lou znała Nietzschego na wylot – Nietzsche rzeczywiście analizując rzeczy szczegółowo zdawał się jednocześnie w niespotykany sposób obserwować superstuktury, określając ich prawdziwy wpływ na świat i siebie samego. Wygląda na to, że w ten sam sposób grecka tragedia i dualizm pierwiastków dionizyjskiego i apollińskiego silnie oddziaływały na wrażliwość egzystencjalną Nietzschego. *Narodziny tragedii* interpretowane pod tym kątem jawią się jako filozoficzna podróż w głąb samego siebie, obserwacja dwoistości duchowego ja. Ów punkt widzenia popierają słowa napisane przez Tomasza Maciosa: „Joachim Koehler, autor kontrowersyjnej biografii Nietzschego, utrzymuje, że *Narodziny tragedii* (książka niezrozumiana i źle przyjęta przez współczesnych autorowi *Woli mocy* czytelników) są w istocie opisem własnego doświadczenia filozofa. Dionizyjska orgiastyczność stała się tu figurą, z pomocą której Nietzsche wyraził samego siebie, swe najgłębsze ukryte

³⁴ K. Jaspers, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 34.

przeżycia”³⁵. Nietzsche pisał więc nie tylko o greckiej sztuce, ale i filozoficznym przeżywaniu samego siebie. *Narodziny tragedii* są rodzajem ekstatycznego szkicu tożsamości, wyrazem młodzieńczego uniesienia i chęci uchwycenia samego siebie. Filozofię Nietzschego można więc wyobrazić sobie jako rzekę, w której lustrze przegląda się architekt jej koryta. Dionizos i Apollin to wodniste zwierciadła, w których odbija się Nietzsche, prezentując sobie samemu swoje oblicza. Podobnie jak grecka tragedia w rozumieniu filozofa posiada tylko jednego bohatera – Dionizosa, przybierającego różnorakie maski, tak filozofia Nietzschego skupia się tak naprawdę tylko na jednym temacie – na tym, kim i jaki jest Fryderyk Nietzsche. Pytając o rolę pierwiastków dionizyjskiego i apollińskiego w ujęciu Nietzschego można stwierdzić, że są one jednym z wielu sposobów na wyrażenie jego filozofii, która w jego rozumieniu jest po prostu nim samym – Nietzsche to filozofia, a filozofia to Nietzsche. Wsparciem dla tego rodzaju interpretacji mogą być słowa Leszka Kleszcza: „Myślenie Nietzschego rozgrywa się na dwóch, splatających się ze sobą płaszczyznach: ogólnej (społecznej, kulturowej) i indywidualnej (jednostkowej, biologicznej)”³⁶. Twierdzenie to zdaje się idealnie pasować do dualistycznego schematu Dionizosa i Apollina – widzenie strukturalnego ogółu ma na celu dojście do istoty niezauważalnej gołym okiem, czyli umożliwienie obserwacji egzystencji jednostkowej. Wszystko wskazuje więc na to, że Apollin znowu stał się narzędziem do odczytywania dionizyjskich treści.

³⁵ T. Macios, *Posłowie*, [w:] F. Nietzsche, *Narodzinach tragedii*, dz. cyt., s. 117.

³⁶ L. Kleszcz, *Filozofia i utopia. Platon, Biblia, Nietzsche*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, s. 124.

Jak wcześniej wykazano, Nietzsche większą rolę zarówno w kształtowaniu tragedii jak i filozofii przypisuje pierwiastkowi dionizyjskiemu. Ów czynnik w rozumieniu Nietzschego posiadał imperatywną właściwość wpływania na egzystencję człowieka – był czymś na kształt filozoficznego pojmowania życia. Takie a nie inne spojrzenie na kwestię pierwiastków musiało być niezwykle istotne dla procesu kształtowania filozofii Nietzschego. Dionizyjski punkt zaczepienia doprowadził niemieckiego filozofa do kolejnej ciekawej przeciwstawności – Dionizosa i Chrystusa. Jak pisze Benisz: „Dionizyjska filozofia Nietzschego, nawiązująca do symboliki dawnych mitów greckich, od początku kształtowała się w opozycji do fundamentalnych założeń religii chrześcijańskiej”³⁷. Wiąże się to z tym, że religia chrystusowa, podobnie jak apolliński sen, za bardzo odciąga człowieka od prawdziwego życia i okrutnego bezsensownego dzikiego świata. Dionizos zdaje się być dla Nietzschego bardziej istotny od Apollina nie tylko dlatego, że jest on prawdziwą podstawą attyckiej tragedii i greckiej sztuki w ogóle, ale przede wszystkim dlatego, że to właśnie bóg wina był inspiracją dla Nietzscheańskiej wizji człowieka. Dionizos wyraźnie odróżnia się od nacechowanego wartościami judeochrześcijańskimi Pomazańca, będącego według Nietzschego patronem wszystkiego, co wobec życia jest tchórzliwe. Wydawać by się mogło, że Nietzsche, który stale obserwował ludzką naturę przez pryzmat samego siebie zakłętego w różnych postaciach, pokonał fikcję apollińskiej osnowy – wyzbył się, niejako wyrósł z chrześcijaństwa: „W tej sytuacji Nietzsche decyduje się odrzucić koncepcję Boga-Stwórcy człowieka na rzecz koncepcji (nad)człowieka, stwa-

³⁷ H. Benisz, *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, dz. cyt., s. 420.

rzającego siebie na miarę boga”³⁸. Człowiek dionizyjski, czy inaczej nadczłowiek odrzuca prawa związane z uosobioną metafizyką, na swój sposób przyczyniając się do jej unicestwienia. Krzyż był dla Nietzschego symbolem rezygnacji z twórczego podejścia do własnego życia, a chrześcijaństwo jawiło mu się jako klosz dławiący świetlistość ludzkiej woli. *Narodziny tragedii* i zawarte w nich spojrzenie na kwestię pierwiastków były zwiastunem późniejszej filozofii Nietzschego, który całkowicie potępił negujący życie sen i zwrócił się w kierunku absolutnej afirmacji życia, której wczesnym imieniem był Dionizos. Owo bożyszcze jest dla Nietzschego dążnością, która uwalnia twórczą samorealizację³⁹ i prowadzi do pełni życia.

Wszystko to wskazuje na ogromną rolę, jaką w filozofii Nietzschego odegrały rozważania na temat pierwiastków dionizyjskiego i apollinińskiego. Już na wczesnym etapie swojej filozoficznej podróży Nietzsche darzy większym zainteresowaniem mroczną i niezrozumiałą naturę Dionizosa, która była dla świata i życia wszystkim tym, co stanowiło niezaprzeczalny, cielesny fakt. Można powiedzieć, że Dionizos przetrwał w filozofii Nietzschego jako pogromca ubogiego duchowo nihilizmu, którym było dla niemieckiego filozofa chrześcijaństwo. Z biegiem czasu zmienił się natomiast oponent boga wina – nie był to już na swój sposób użyteczny Apollin, lecz Chrystus, będący wymówką dla wszelkiego rodzaju egzystencjalnej dezercji. Dionizos był więc ojcem alternatywy dla postawy chrześcijańskiej, czyli nadczłowieka, a jego głównym sprzymierzeńcem, tak przejmująco się

³⁸ Tamże, s. 421.

³⁹ Zob. tamże, s. 428.

z nim utożsamiającym był Fryderyk Nietzsche – wielki filozof dionizyjski.

Na samym końcu rozważań nad odmiennymi rodzajami pierwiastków dionizyjskiego i apollińskiego warto rozpatrzyć ewentualne konsekwencje, w tym promieniowania swoistości stanowisk na rozwój myśli niemieckiego filozofa. Warto przypomnieć, że już samo rozpatrywanie pierwiastków miało ogromny wpływ na jego filozofię – właściwie pełniło ono rolę rozdroża, na którym Nietzsche, mając do wyboru kontynuację żywota filologicznego zdecydował, że skieruje swoje myśli na bardziej filozoficzne tory. Świadczą o tym między innymi słowa, które odnajdujemy w *Ecce Nietzsche*: „Dowodem odejścia Nietzschego od tradycyjnie rozumianej filologii stała się praca *Narodziny tragedii*, ukazująca problematykę filologiczną z filozoficznego punktu widzenia”⁴⁰. Wygląda więc na to, że zarówno samo badanie pierwiastków, jak i afirmacja symbolu jednego z nich, czyli Dionizosa po pierwsze przybliżyły Nietzschego do filozofii, a po drugie stanowiły punkt wyjścia dla jego późniejszych rozważań. Dla Nietzschego, gorącego zwolennika Dionizosa instynkty reprezentowane przez tego boga są właściwe zdrowemu utożsamieniu człowieka ze zwierzęciem, dzięki któremu indywiduacja przestaje być istotna. Jak czytamy w dziele *Nietzsche i filozofia dionizyjska*: „Wspólnotowa jaźń wyznawców Dionizosa udostępniała równoczesne doznanie udręki ściganej ofiary oraz okrucieństwa ścigającego ją napastnika. Dopiero chrześcijaństwo swym racjonalizmem i antropocentryzmem wydatnie przyczyniło się do

⁴⁰ H. Benisz, *Ecce Nietzsche*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, s. 17.

upadku dionizyjskiego pojmowania świata”⁴¹. Afirmacja pierwiastka dionizyjskiego i ogromne do niego przywiązanie było jednym z głównych przyczyn nietzscheańskiej krytyki chrześcijaństwa. W późniejszym okresie twórczości Nietzschego niechęć wobec owej religii nabiera wyraźniejszych znamion. Bardzo możliwe, że Dionizos – ojciec buntu Nietzschego wobec nauk Chrystusa już wtedy nakazał niemieckiemu filozofowi nieufność wobec Apollina, który mógł być skojarzony z instynktami, dzięki którym w Europie i na całym świecie rozwijało się chrześcijaństwo. To właśnie ta religia miała być jednym z bardziej znaczących czynników prowadzących do schyłku kultury, którego nadejście Nietzsche tak gorliwie zwiastował. Niemiecki filozof, decydując się na widoczną już w okresie jego wczesnej twórczości wierność wobec Dionizosa, stał się jego orędownikiem i z wielkim zapałem starał się rozpowszechniać dionizyjskie podejście do świata. Nietzsche, który tak bardzo lubił stroić się w literacko – filozoficzne fatalaszki, uciekając przed konkretnie wypowiedzianym „ja” unikał jednocześnie bezpośredniego uwidaczniania samego siebie jako proroka Dionizosa. Przykładem takiej dionizyjsko-filozoficznej maskarady jest stworzenie postaci Zaratustry. W *Nietzschem i filozofii dionizyjskiej* czytamy, że stylizowane na opowieść ewangeliczną dzieło *Tako rzecze Zaratustra*, według Nietzschego, miało stać się dionizyjskim „pismem świętym”, a sam Zaratustra to nikt inny, jak Nietzsche, który za jego pośrednictwem głosi radosną nowinę o śmierci chrześcijańskiego Boga i nadejściu nadczłowieka⁴². „Tłoczycie się koło bliźnich i macie piękne słowa na to. Jak zaś powiadam wam: to wasze uko-

⁴¹ H. Benisz, *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, dz. cyt., s. 491.

⁴² Zob. tamże, s. 518.

chanie bliźnich jest złym umiłowaniem samego siebie”⁴³: te słowa proroka Zaratustry wyraźnie wskazują na pogardę, jaką Nietzsche, podążając ścieżką Dionizosa żywił dla Chrześcijan. Altruizm i współczucie, wartości tak bardzo cenione przez chrześcijańską religijność okazują się być fikcją – altruizm bowiem nie istnieje, jest wymysłem sztucznie stworzonym na potrzeby religii, która uczy wyzbywania się prawdziwego życia.

⁴³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przekład W. Berent, Kęty 2004, s. 45.

Bibliografia:

Benisz H., *Ecce Nietzsche*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007.

Benisz H., *Nietzsche i filozofia dionizyjaska*, Wydawnictwo Akademii Wychowania Fizycznego im Józefa Piłsudskiego w Warszawie, Warszawa 2001.

Colli G., *Narodziny filozofii*, przekład S. Kasprzysiak, Wydawnictwo Res Publica & Oficyna Literacka, Warszawa – Kraków 1991.

Heidegger M., *Znaki drogi*, przekład K. Wolicki, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999.

Jaspers K., *Nietzsche*, przekł. D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.

Kleszcz L., *Filozofia i utopia. Platon Biblia Nietzsche*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997.

Kuderowicz Z., *Nietzsche*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 2004.

Nietzsche F., *Narodziny tragedii*, przekład L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przekład W. Berent, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2004.

Safranski R., *Nietzsche Biografia myśli*, przekład D. Stroińska, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 2003.

DIONYSUS AND APOLLO SEEN THROUGH THE EYES OF NIETZSCHE.
PHILOSOPHICAL CONSEQUENCES OF THE AFFIRMATION OF DIONYSUS

Summary: This article is an attempt to make a creative observation on the basis of a certain area of thought, the development of which had a vital function for the birth of Nietzsche's vision of philosophy. This thought refers to the ancient mythological elements – the energies of Dionysus and Apollo, which catalyzed the philosophy of the young German philologist. Dionysus and Apollo are two, distinct, points of view, that Nietzsche uses to build his very own image of reality, which is meant to be kind of an ancient philosophy of life, that later evolved toward more independent concepts. The beginning of this work is an analysis of the earliest Nietzsche's thoughts, and an attempt to grasp the moment, when the Greek tragedy became the central point of analysis of this young, promising philologist. In the first part we describe how did the energies of Dionysus and Apollo connect to create what the later observers described as Greek tragedy and why does man instinctively create the cultural superstructures. We also describe what did the ancient Greeks used the tragedy for and what role Dionysus and Apollo had in this process. The later parts contain detailed characteristic of these two factors, and we can also know what the differences between Dionysus and Apollo are. Finally we describe the symbiosis of both energies of Dionysus and Apollo in the form of Greek tragedy, and what consequences had these early views for the later philosophy of Friedrich Nietzsche.

Keywords: Nietzsche, Dionysus, Apollo, The birth of tragedy, Wagner.

Słowa kluczowe: Nietzsche, Dionizos, Apollin, Narodziny tragedii, Wagner.



APPENDIX
2013-2014, TOM 2, S. 101 – 126
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Krzysztof Marcinkowski
Uniwersytet Opolski

**UWODZICIELSKI I ESTETYCZNY WYMIAR PROJEKTÓW:
NADCZŁOWIEKA NIETZSCHEGO I CYBORG HARAWAY**

Wstęp

Człowiek – mężczyzna i kobieta. Takie zestawienie stanowiło od wieków fundament dla teorii filozoficznych o człowieku. Przez stulecia mężczyzna był dominującym wzorcem dla tworzonych pojęć określających czyny i zachowania, jak też i cnoty człowieka. W XX wieku w kulturze euroatlantycznej i nie tylko, system pojęć opartych na męskim punkcie widzenia świata przestaje być dominujący. Pojawiają się nowe koncepcje uwzględniające także typowo kobiecą perspektywę. Szczególnie wartym rozważenia jest zagadnienie

tworzenia pojęć opartych na wzorcu mężczyzny i kobiety – nadczłowieka i cyborga. Inspiracją dla podjętych tu rozważań jest tekst Donny Haraway *Manifest Cyborga* i książka Friedricha Nietzsche *Tako rzecze Zaratustra*, w których wizje istot przyszłości – nadczłowieka rodem z utopii i cyborga z dystopii. Wydaje się, że poglądy Haraway i Nietzschego dzieli wszystko, lecz okazuje się jednak, że mają one cechę wspólną, jest nią ich uwodzicielski i estetyczny charakter.

Omawiane pojęcia, poprzez ich funkcjonowanie w kulturze współczesnej, narzucają silne skojarzenia z transhumanizmem. Według założeń tej teorii człowiek jakiego znamy, rozumiany jest jako „stan przejściowy”. Jego celem jest bowiem dążenie do stanu wykroczenia poza człowieczeństwo, do stanu – jak go nazywają transhumaniści – postludzkiego (posthuman). Warto tu zaznaczyć, że nie chodzi o przemianę bezmyślną czy przypadkową, w założeniu ma być ona racjonalna. W procesie tym najistotniejsze jest rozumienie życia przez pryzmat sprawnego działania¹. Wydaje się jednak, że nie jest to do końca dobry punkt odniesienia dla zrozumienia przesłania Haraway, jak i Nietzschego. Przekaz filozoficzny zawarty w obu tekstach dotyczy bowiem uwodzicielskiego potencjału fikcji i gier wyobraźni, a nie udoskonalania i usprawniania niezbyt przewidywalnej i łatwo psującej się „maszyny”, jaką jest człowiek. W tekście Haraway możemy znaleźć fragmenty, w których autorka wprost krytykuje przemianę człowieka w duchu racjonalnego transhumanizmu i stwierdza, że nie daje on odpowiedzi, jest tylko kolejną iluzją, którą trzeba przemóc. Kreowanie w obu przypadkach polega na „ekspresji myśli” i metaforach, któ-

¹ Racjonalista, *Transhumanizm*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/d,242> (22.09.2014).

re mają inspirować. Opowieści o cyborgu i nadczłowieku pokazują, jak znosić szkodliwe dla rozwoju człowieka schematy w myśleniu, nieważne jak mocno wrosnięte w naszą kulturę, a przez to wpływać twórczo na rozwój naszego życia.

Aby dobrze zrozumieć powyższe zagadnienie, trzeba poznać jedną z najciekawszych opowieści o nęcącym i twórczym potencjale piękna oraz naturze miłości, zawartą w Platońskim dialogu *Uczta*. Poznajemy – wypowiedziane ustami Sokratesa – mądrości Diotymy, wieszczki z Mantinei, zawierające opis prawdziwej natury Erosa. Szczególnie interesująca jest pierwsza część opowieści, zanim pojawi się w niej platoński „dogmat” – idea piękna. Diotyma barwnie i metaforycznie poucza Sokratesa, że Eros to nie bóg, ale duch ze sfery rozciągającej się między tym co boskie, a tym co ludzkie. Jest synem Dostatku i Biedy, która wydała go na świat podczas urodzin Afrodyty. Po matce Biedzie, jest tułaczem i biedakiem. Wiecznie w pogoni. Umiera z pragnienia, by znów żyć, rozkwitnąć i na nowo rozpocząć pogoń za tym, co piękne i dobre, gdyż – po ojcu – tego właśnie pragnie. Goni za mądrością, która jest niezaprzeczalnie piękna, bo Eros to miłość tego, co piękne. Eros jest miłośnikiem mądrości, filozofem, co stawia go pomiędzy mądrością i głupotą. Tkwi w stanie ciągłego zakochania, uwiedzenia pięknem. Diotyma po przedstawieniu Sokratesowi istoty Erosa, wyjaśnia także podstawę procesu twórczego, którego istotą jest wyprowadzanie rzeczy z niebytu w byt. Z tego powodu, gdy człowiek osiągnie odpowiedni poziom sprawności manualnej oraz intelektualnej, osiągnie pełnię twórczych sił rozwijających się w nim już od momentu poczęcia – jednym słowem – stanie się dojrzały, jego natura ludzka zechce tworzyć nowe życie. Pragnienie przekazywania życia wiąże się

silnie z jakością bodźców, jakie do nas docierają, dlatego tworzyć możemy tylko obcując z pięknem, nigdy z brzydotą. Wieszcza nazywa płciowy pęd i poczynanie życia „boskimi rzeczami” i dobitnie podsumowuje swój wywód, tak zwracając się do Sokratesa:

„Przeto kto nasienia i potęgi twórczej
jest pełen, ten za pięknem goni, bo go
ono od tego ciężaru uwalnia.

Więc nie za samym pięknem goni
miłość, tak jak ty myślisz, Sokratesie.

A za czym?

Za płodzeniem, za tworzeniem
w pięknie”².

Zarówno kreacja cyborga Haraway, jak i nadczłowieka Nietzschego, wydaje się, że stworzone zostały z miłości do człowieka, ale również z potrzeby uratowania go od niego samego, poprzez tworzenie uwodzicielskiej (zamiarem autorów) alternatywy. U Nietzschego jest to piękno wzniosłości wynikającej z mocy imaginacji, jaką jest nadczłowiek, a u Haraway chimeryczne piękno syntezy człowieka oraz maszyny i tkwiącej w niej potencjalnej mocy możliwości. Obie te manifestacje piękna mają nas uwieść, skłonić do podążania za przedstawionymi wizjami i skierować na drogę uwolnienia się od ciężaru: praw kultury, biologii i fizyki, co czyni wykreowane postaci symbolami „samouwalniania” się człowieka. Na pierwszy plan wysuwa się duch wolności, który staje się najwyższą wartością. Nie zawsze autorzy pi-

² Platon, *Uczta*, www.katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/platon_uczta.pdf, s. 43 (23.09.2014).

szą o tym wprost, ale zawsze bez zważania na to, czy jest to przekaz racjonalny, gdyż Cyborg i nadczłowiek, traktowani są jako mityczne istoty. Oba koncepty nadczłowiek i cyborg pojawiają się jako bohaterowie w filmie, komiksie, grach komputerowych czy sztuce współczesnej. Nie jest celem tego artykułu konfrontacja wizji filozoficznych Nietzschego i Haraway z wybranymi wizjami artystów, warto jednak zinterpretować jeden przykład filmowy, aby lepiej zrozumieć tkwiący w nich potencjał twórczy.

Nietzscheańska wizja „nadczoneka”

Nietzsche znał *Uczkę* Platona i opisaną przez niego naturę procesu twórczego. Nic więc dziwnego, że zwiastując wizję przemiany człowieka w nadczoneka, uczynił ją wzniosłą, a przez to piękną. Uznał, że spłodzenie nowego, doskonalszego potomka ludzi dokona się w stanie „zanurzenia się” w pięknie i wzniosłości, a jego wzrastanie – w całkowitej wolności od ciężącego ducha kultury. Przekroczenie przeszkody, jaką stanowi uwarunkowanie w danej kulturze, będzie jakościowym skokiem milowym, w stosunku do tego, co reprezentuje sobą współczesny Nietzschemu człowiek. Georges Bataille, przywołany przez Pawła Pieniążka w książce *Suwerenność a nowoczesność*, pisze o nadczoneku: „Nietzsche nie chciał go definiować”, gdyż „słusznie sądził, że nie można definiować tego co wolne” i „tego co jeszcze nie jest”³. Nietzsche pozostawia projekt nadczoneka ogólnym i niedookreślonym, z czego można wnioskować, że rozumiał on, że projekt ten nie ma szans na realizację w prakty-

³ P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność*, Wydawnictwo Torporzeł, Wrocław 2009, s. 84.

ce. Zapewne wiedza życiowa jaką zgromadził Nietzsche na temat kondycji mężczyzny i kobiety, potencjalnych twórców nowego życia, nie pozwalała niemieckiemu filozofowi założyć, że niedoskonalali ludzie w niedoskonałym świecie mogą zrodzić doskonałe potomstwo. Reasumując, nadczłowiek jest przede wszystkim twórczym pojęciem, pieśnią przyszłości. Jedyna wypaczona i tragiczna próba wprowadzenia „projektu nadczłowiek” w życie przez nazistowskie Niemcy zakończyła się klęską, rzucając tym samym cień na tę koncepcję na długie lata. W powojennej rzeczywistości nie było już dla niej miejsca.

Nie bez znaczenia jest to, że roztaczającym wizję nadczłowieka nie jest sam jej autor – jak to ma miejsce w innych dziełach Nietzschego – lecz Zaratustra – prorok, który snuje opowieść, wieszczy, próbuje zasiać ziarno, z którego kiedyś, w przyszłości, wyrośnie nadczłowiek. Mamy więc bohatera, którego przygody i mowy mają zainicjować nowy początek. Tekst książki Nietzschego wydaje się być zupełnie podporządkowany postaci Zaratustry. Cały świat „Wysp Szczęśliwych” został wykreowany po to, by nasz bohater mógł przeżywać tak ważną dla swojego fikcyjnego życia przemianę, której zwieńczeniem jest „dojrzenie do tworzenia”, wyrażone przez Diotymę w *Uczcie Platona*. Na naszych oczach rodzi się mit. W perspektywie książki *Bohater o tysiącach twarzy* Josepha Campbella możemy uznać pracę *Tako rzecze Zaratustra* za mit o nadczłowieku: „Wszędzie tam, gdzie żyli ludzie, zawsze i w każdych okolicznościach kwitły mity. Były one nieustającą inspiracją dla wszystkich ludzkich poczynań w sferze materialnej i duchowej. Nie byłoby zbyt przesadą twierdzenie, że mit jest tajemnym otworem, przez który płynie niewyczerpalna energia kosmosu, napędlająca wytwory ludzkiej kultury. Religia,

sztuka, filozofia, prehistoryczne i historyczne formy organizacji społeczeństwa, szczytowe osiągnięcia nauki i techniki, widzenia senne – wszystko to wywodzi się z magicznego kręgu mitu”⁴.

Pomijając inne dziedziny ludzkiej aktywności, mit – jako inspiracja dla sztuki – jest niezaprzeczalnym i podstawowym jej źródłem. Także sztuka ma największy wkład w podtrzymanie i rozpowszechnianie mitów w naszej kulturze. Henryk Benisz w książce *Ecce Nietzsche* przytacza słowa Leszka Kleszcza, który stwierdza, że Nietzsche tworząc mit nadczłowieka szukał sposobu na nadanie sensu egzystencji całej ludzkości, podejmował próbę scalenia całej populacji ludzkiej. Widział zapewne, że mit ten zawiera w sobie element utopii i pomimo często krytycznej wizji otaczającej go rzeczywistości jest optymistyczny⁵. Przebija przezeń wiara, że zawsze możliwy jest zasadniczy zwrot – zerwanie ciągłości dziejów, skok, rewolucja, przewartościowanie. Utopizm prezentuje rzeczywistość jako „wielowymiarową, wieloalternatywną i brzemienneą możliwościami”⁶. Wizję utopii u Nietzschego poznajemy poprzez fragment opisujący życie oświeconego proroka i zarazem orędownika nadejścia – tak potrzebnej i dogłębnej – zmiany w świecie. Zaratustra, przepełniony utopijną wizją, postanawia wyruszyć i jej nauczać. Następnie, na kartach książki, poznajemy konsekwencje konfrontacji wizji utopii z niegotowymi na nią ludźmi, które następują po opuszczeniu samotni przez bo-

⁴ J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, Wydawnictwo Zysk i Ska., Poznań 1997, s. 19.

⁵ H. Benisz, *Ecce Nietzsche*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, s. 423.

⁶ Tamże, s. 423.

hatera opowieści. Wyjątkowy sposób opisywania zdarzeń, łączący w jednym dziele cechy przypowieści, traktatu filozoficznego i poematu, który pozwala wyrazić głębię przeżyć i złożoność przekazu filozofa.

Stephen K. Levine w artykule *Arts-Based Research: A Philosophical Perspective* powołuje się na dialog Platona *Państwo*, gdzie grecki filozof wypędza poetów z projektowanej przez siebie utopii, negując przydatność tworzonych przez nich dzieł, które – w jego opinii – zniekształcają rzeczywistość, wywołują szkodliwe namiętności i burzą porządek publiczny⁷. Należy jednak podkreślić, że sam autor zauważa, że dialogi platońskie również mają walor estetyczny. Według Levine'a, konsekwencje zawarte w *Państwie* wpływają na zmianę myślenia o nauce, która traci swój wymiar, a z kolei aktywności ludzkiej, która jest estetyczna, pobudza i rozwija wyobraźnię – odbiera się prawo do bycia naukową. Przytaczany przez Benisza w *Ecce Nietzsche* Michał Paweł Marinkowski w książce *Filozofia Interpretacji* stwierdza, że w twórczości Nietzschego, rozpiętej pomiędzy modernizmem a postmodernizmem, dostrzegalny jest rys spełnienia oraz zamiar burzenia. Teoria wiedzy łączy się ze sztuką, a racjonalizm z estetyzmem⁸. Według Levine'a, tego typu podejście do twórczości ludzkiej możemy znaleźć już w Pier-

⁷ Levine stwierdza, iż Platon nie zważa na to jak sam formułował dialogi swojego autorstwa. Poprzez używanie w dialogach barwnego i wyrażającego emocje języka i budowanie napięcia emocjonalnego i intelektualnego pomiędzy ich uczestnikami, a także „ubieranie” pojęć i twierdzeń w wyszukane metafory, sam Platon staje się mistrzem pobudzania wyobraźni. Por. S. K. Levine. *Arts-Based Research: A Philosophical Perspective*, dz. cyt.

⁸ Por. H. Benisz, *Ecce Nietzsche...*, dz. cyt., s. 424.

wszej książce autorstwa Nietzschego pt. *Narodziny tragedii*, gdzie poszukuje on innego sposobu opisanie fenomenu greckiej tragedii. Czyniąc kluczem do jej zrozumienia pierwiastki „apolliniński i dionizyjski” poszerza koncepcję naukową o wymiar filozoficznych wyobrażeń, które generują wspomniane pierwiastki. Takie „namiętne myślenie filozoficzne”, które ma na celu tworzenie pojęć, można uznać – według Levine’a – za model dla badań opartych na sztuce”⁹.

Istotne jest również pytanie, jakie stawia sobie Nietzsche w *Narodzinach tragedii*, a które Levine formułuje następująco: „Czym jest grecka tragedia”? – najwyższą formą ekspresji artystycznej, opowieści o bohaterach i losach człowieka. Według Levin’a „Hubris”, czyli zarozumiała duma bohatera, tworzy zaburzenia w kosmosie ingerując w świat bogów, a te mogą być naprawione poprzez jego upadek. Mowy bohaterów zawarte w tekstach tragedii antycznych są próbą przywrócenia porządku w świecie.¹⁰ Mowy bohatera Nietzschego – Zaratustry także spełniają, właśnie taką rolę. Zapoznanie się z losami, poglądami, przygodami zarówno Zaratustry, jak i innych bohaterów dzieła Nietzschego, pozwala poszerzyć możliwości poznania filozoficznego o wymiar artystyczny i estetyczny. W *Tako rzecze Zaratustra* mamy do czynienia z niespotykanym dotąd poziomem zespolenia poznawczych i artystycznych pierwiastków w jednym dziele literackim. Możemy także znaleźć tam drogowskazy dla dalszych badań nad twórczością człowieka. Według Levine’a tego typu badania oznaczają zaangażowanie wyobraźni w kształtowanie pojęć i przeprowadzenie nowych badań.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

Aktywne używanie wyobraźni może przyczynić się do tego, że zrozumieć, że poprzez sztukę, dzięki powiązaniu ze sobą emocji i form wyrazu, możliwe jest poznanie, które ujawni prawdę o nas samych – jej twórcach i odbiorcach.

Haraway wizja cyborga

Po ponad stu latach od śmierci Nietzschego Donna Haraway pisze swój manifest pt. *Manifest cyborga*, w którym przedstawia projekt już nie lepszego, ale alternatywnego człowieka. Gdy został on opublikowany w świecie zachodziły poważne zmiany spowodowane technicyzacją życia oraz zmianami historycznymi. Estetyczny potencjał wzniosłości wyczerpały totalitaryzmy XX wieku próbując odwzorować go w tworzonej „pod dyktando” propagandowej sztuce. Wraz z zanikiem potrzeby odnoszenia się człowieka do metafizycznych odniesień i nadziei, na plan pierwszy wysuwa się codzienność. Jej symbolem możemy określić *Fontannę* – dzieło Marcela Duchampa. Wiek XX jest stuleciem, w którym człowiek połączył maszyny z komputerami, tworząc narzędzia zyskujące niespotkaną dotąd niezależność od swego twórcy i operatora. W opublikowanej pod koniec XX wieku książce *Człowiek Turinga* David Bolter twierdzi, że komputer staje się maszyną definiującą czyli taką, przez pryzmat której definiujemy naszą cywilizację i zjawiska zachodzące w świecie¹¹. Staje się czymś więcej. Możliwość replikowania się cyborgów uwalnia od organicznej, biologicznej reprodukcji, a to daje możliwość ciągłego ulepszania ludzkiego hardware’u i software’u. W tym

¹¹ Zob. J.D. Bolter, *Człowiek Turinga*, Wydawnictwo PIW, Warszawa 1990, s. 35-41.

ujęciu opinia o minionym stuleciu wydaje się ciekawym zderzeniem mitotwórczych popędów połączenia człowieka z komputerem, co daje niżej opisany efekt: „Pod koniec XX wieku, naszego czasu, mitycznego czasu, wszyscy jesteśmy chimerami, wymyślonymi i sfabrykowanymi, hybrydami maszyny i organizmu, słowem jesteśmy cyborgami. Cyborg jest naszą ontologią, wytwarza naszą politykę. Cyborg jest skondensowanym obrazem wyobraźni i rzeczywistości materialnej, dwóch połączonych ośrodków kształtujących jakąkolwiek możliwość historycznej zmiany. W pewnym sensie cyborg nie posiada *historii o początku*, tak jak się ją pojmuje w tradycji Zachodu, jest „ostateczną” ironią, obrzydliwym apokaliptycznym *telosem* rosnącej dominacji abstrakcyjnej indywidualizacji Zachodu, ostateczną jaźnią uwolnioną od wszelkiej zależności, człowiekiem w kosmosie”¹².

Odwołanie do mitologii jest tu brzemienne w skutki. Możemy też postawić tu pytanie: Czy coś łączy nadczłowieka z cyborgiem? Obie koncepcje poszukiwania alternatywy dla człowieka na pewno łączy ocierająca się o budowanie mitu opowieść o nich. Oba projekty, na płaszczyźnie faktycznych możliwości realizacji przez człowieka, są dalekie od pojawienia się w rzeczywistości. Jednak ich wspólnym i najważniejszym zadaniem jest zbadanie potencjału przekroczenia człowieka i nadania ludzkości nowych celów. Jak pisze Campbell: „Główną funkcją mitologii i obrzędów było zawsze dostarczenie symboli, które uskrzydłają ducha,

¹² D. Haraway, *Manifest Cyborgów*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1, s. 51.

w przeciwieństwie do innych stałych ludzkich wyobrażeń, które ściągają go w dół”¹³.

Haraway, która wybrała jako wzorzec kobietę, sięgnęła po próbę uwolnienia jej z dotychczasowych interpretacji i tak jak Nietzsche poszukiwała w swoim tekście innej drogi wolności dla człowieka. Według wielu teorii feministycznych, kobieta była od wieków pętana „ściągana w dół” poprzez ducha zmaskulinizowanej kultury. Według autorki naszedł czas, by oswobodzić się z tego jarzma. Herta Nagl-Docekal w książce *Feminist Philosophy* stwierdza, że taka rola kobiety wynika z dominacji męskich wzorców w kulturze, które Jacques Derrida nazwał fallogocentryzmem¹⁴. Haraway sądzi, że politykę cyborgów stanowi walka o język oraz batalia przeciwko iluzji doskonałej komunikacji, przeciwko kodowi, który rzekomo ma zawierać wszelkie znaczenia. Możemy pytać więc, czy w fallogocentrycznej kulturze możliwa jest równowaga, czy wręcz przeciwnie, jest ona tylko iluzją? Kiedy chcemy uwolnić się od fallogocentryzmu, nie możemy tego uczynić ani jako aktywny mężczyzna (który mimo iż dominuje nad kobietami dominuje równie silnie nad mężczyznami), ani jako pasywna kobieta, musimy się wyzbyć obciążonej mitami płci i powołać nowy mit. Do tego zadania właśnie powołany został przez Haraway cyborg. Oba projekty filozoficzne – nadczłowieka i cyborga cechuje efemeryczny charakter oraz to, że są wynikiem zmian w społecznej rzeczywistości.

Nagl-Docekal w rozdziale *Art and Femininity* opisuje poglądy Freuda na zagadnienie kobiecości, różnic w seksual-

¹³ J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, dz. cyt., s. 24.

¹⁴ H. Nagl-Docekal, *Feminist philosophy*, Westview Press, Oxford 2004, s. 118.

ności kobiety i mężczyzny oraz jej wpływu na potencjał twórczy kobiety, który wynika ze słabszej sublimacji kobiecego libido. Nagl-Docekal przytacza i analizuje argumentację Freuda, wyjaśnia opisane przez niego zjawiska, a następnie poddaje je krytycznej ocenie. Dochodzi do wniosku, że (tak jak u Nietzschego) obraz „pasywnej kobiety” stworzony pod dyktando ogólnie panujących poglądów na temat kobiety i jej miejsca w świecie. Wyzwolenie ze stereotypów możliwe jest tylko wtedy, gdy uświadomimy sobie (zrozumiemy imaginacyjnie) na czym polega zniewolenie i gdy zdołamy wyobrazić sobie jakieś inne możliwości i wybory. Tkanę cyborga tworzy fikcja i życiowe doświadczenie i to on modyfikuje wszystko to, co pod koniec dwudziestego wieku uznane jest za sferę kobiecego doświadczenia. A jest to walka na śmierć i życie, z tym, że granica między *science fiction*, a społeczną rzeczywistością jest – w ujęciu autorki – optyczną iluzją.

Należy podkreślić, że to, co rozumiemy przez ideę cyborga – mimo licznych podobieństw do idei nadczłowieka – ma inne źródła. Mimo że nadczłowieka i cyborga zapowiada błyskawica, to pierwowzór cyborga narodził się w romantycznej wyobraźni Mary Shelley i znany jest do dziś jako Frankenstein. Twórcę, potwora – doktora Victora Frankensteina – nazwanego przez autorkę w podtytule *Współczesnym Prometeuszem*, można nazwać tragiczną ikoną transhumanizmu. Dla niego kluczowe było zniesienie ostatecznych i nieprzekraczalnych granic życia i śmierci. Jego projekt był oparty na przekonaniu, że człowiek może przekraczać granicę między tym co ludzkie i tym co boskie. Ale potwór złożony przez doktora z fragmentów ludzkich szczątków, wykopanych z grobów i ponownie ożywionych, przekroczył także szereg innych granic. Naukowiec Frankenste-

in sądził, że ma dobre intencje, kierując się rozumem, korzysta w imię ludzkości z odkryć nauki. Normy określające spójność i stabilność opowieści o świecie, mogą być kruche i złudne, a naruszenie ich powoduje destrukcyjne akty przemocy. Brak jednoznacznego zakończenia książki *Frankenstein* zapowiada długą sekwencję późniejszych opowiadań *science fiction*, mających charakter dystopii; przyszłość wynikająca z imperatywów technologii jest zniekształcona i groźna¹⁵.

Ten stan zagrożenia i deformacji odbija się na zrozumieniu tego, czym jest cyborg i wynika z obawy przed potencjalną możliwością przekroczenia ostatecznej granicy, jaką jest ciało. Rozwój nauki i techniki daje obietnicę pominięcia naturalnego procesu umierania. Dlatego cyborg Haraway jako chimera, potwór ucieleśniający połączenie sprzeczności, daje możliwości przyjęcia skrajnie innych od tradycyjnych punktów widzenia. Pozwala spojrzeć zupełnie inaczej na możliwości współdziałania i współtworzenia na nowo siebie i innych, nie ulegać zbiorowym lękom i pesymizmowi dystopicznych wizji przodków. Pozwala cieszyć się z nowych możliwości wynikających z przekroczeni racjonalnych norm i nienaturalności połączenia z maszyną, oraz możliwości łączenia się z innymi cyborgami. „Cyborg jest ściśle związany ze stronniczością, ironią, intymnością i perwersją. Znajduje się w opozycji, jest utopijny i całkowicie wyzbyty niewinności. (...) Cyborg definiuje technologiczną *polis* jako

¹⁵ T. Goss, J.P. Riquelme, *From Superhuman to Posthuman: The Gothic Technological Imaginary in Mary Shelley's Frankenstein and Octavia Butler's Xenogenesis*, „Modern Fiction Studies”, nr 53, s. 440, <http://muse.jhu.edu/journals/mfs/summary/v053/53.3goss.html> (23.09.2014).

opartą w części na rewolucji panującej w stosunkach społecznych – w ramach *oikos*, rodziny gospodarstwa domowego. Natura i kultura zostają przekształcone, jedna nie może zostać przywłaszczona i wchłonięta przez drugą. Związki dotyczące tworzenia całości z poszczególnych części, łączając to w kwestię polaryzacji i hierarchicznej dominacji, stanowią podstawową kwestię w świecie cyborgów¹⁶.

Kluczowe dla tej koncepcji jest usunięcie przeszkody, jaką jest ludzkie pochodzenie od kobiety i mężczyzny. Opisana została inna możliwość, która może prowadzić do dystopicznego świata cyberpunkowej przyszłości bez nadziei, rządzonego przez krwiożercze twory ludzkiego intelektu i myśli inżynieryjnej, lub kreować świat przekraczania ciała i umysłu, możliwy dzięki coraz bardziej zaawansowanym odkryciom technologicznym, prowadzącym ku stanom „cyber-nirwany”. Nie ma potrzeby – jak u Nietzschego – rozpisywać człowieka na role kobiety i mężczyzny, które – według podawanego przez Zaratustrę scenariusza – trzeba odegrać bezbłędnie, z precyzją i skupieniem znanym może jedynie mistrzom wschodnich sztuk walki, aby sprowadzić na świat nadczłowieka. Właśnie z tego powodu cyborg Haraway „nie marzy” o wspólnocie opartej na modelu organicznej rodziny, nawet gdyby obyla się ona bez „edypalnego” scenariusza; cyborg nie rozpoznałby „Rajskich Ogrodów”. Haraway wie, że cyborg nie może być ulepiony z gliny, nie może nawet marzyć o tym, aby z powrotem obrócić się w proch. Aby zaistnieć, musi narodzić się z pustki, z której płynie do nas energia kosmosu – z miejsca, z którego bije źródło mitu.

¹⁶ D. Haraway, *Manifest cyborgów*, dz. cyt., s. 51.

Uwodzenie i różnice

Analizując problematykę koncepcji nad-istoty, która nas przekracza, warto także rozważyć swoiste mechanizmy uwodzenia obecne w obu mitach: nadczłowieka i cyborga. Mity te nie są wytworem wspólnym danej społeczności, jak to bywało w przeszłości, zostały stworzone przez jednostki dla jednostek. Dzieła sztuki, a dokładnie zapis badań poprzez sztukę – z wykorzystaniem medium tekstu, które w takiej perspektywie powinny być rozpatrywane. Oczywiście, jeśli chodzi o sam sposób narracji i metodologię badań, to występują tu pewne różnice. Chodzi bardziej o przełamanie zasad stosowanych w redakcji tekstów naukowych, symboliczne uwolnienie się z ograniczających pisanie naukowe zasad, aniżeli o świadomą pracę nad nową metodą badawczą opartą na działaniu sztuki literackiej. Aby to zrozumieć, należy pamiętać, że u Nietzschego uwodzicielem-wizjonerem jest Zaratustra. To on, przedstawiany jako wielka indywidualność, zwraca się do ludu. Konsekwencje te można zaobserwować w scenie pierwszego spotkania Zaratustry z tłumem, gdy mówca pragnie uwieść lud swoją wzniosłą opowieścią o nadczłowieku. Spotyka się on z kpiną i szyderstwem. Nikt nie chce słuchać jego posłania. Zaratustra odkrywa, iż musi przemówić do ludzi indywidualnie, znaleźć uczniów.

Z kolei Haraway, pisząc o cyborgu, zwraca się bezpośrednio do odbiorcy tekstu. Ponieważ wykorzystuje postać cyborga, która wcześniej funkcjonowała w kulturze i została przedstawiona fabularnie na wiele sposobów, z premedytacją wpisuje go w zupełnie inne konteksty. Autorka już wie, że mity w XX wieku działają inaczej, muszą być adresowane do jednostki, stąd pomysł, aby łączyły się w sieci jednostek,

analogicznie do połączenia internetowego. Autorka rozumie, że teoria totalna czy idealna nie ma już mocy politycznego uwodzenia, dlatego deklaruje: „W cyborgach nie ma popędu do tworzenia teorii totalnych, istnieje natomiast intymne doświadczanie granic, ich konstruowania i dekonstrukcji. Istnieje system mitu, który czeka na to, aż stanie się językiem politycznym, by ugruntować swój sposób patrzenia na naukę i technologię i podważenia informacji dominacji – tak, by działać aktywnie”¹⁷.

Aby powstała nowa jakość, potrzebna jest energia o ogromnej mocy, która spowoduje przemianę jednego stanu w drugi. Energia może być fizyczna lub rodzić się w naszych ciałach. Levine przytacza pogląd Shaun McNiff'a, który stwierdza, że wyobraźnia generuje energię, obrazy tworzą energię, a my, ich odbiorcy, kiedy one do nas faktycznie dotrą, odpowiadamy na nie energią naszych wyobrażeń. McNiff konstatuje: „jeśli staramy się myśleć o obrazach, musimy znaleźć energetyczny i pobudzający wyobraźnię sposób myślenia”¹⁸.

Z takiego właśnie powodu pierwsze słowa, jakie wymawia Zaratustra skierowane są do najbliższego i najpotężniejszego docierającego na ziemię źródła energii, które jego zdaniem ma moc oczyszczania. Słońce pojawia się również u Haraway, która stwierdza, że lekkie i czyste, jednym słowem najlepsze, maszyny zrobione są z promieni światła słonecznego i to jest kierunek technologicznych inspiracji, który ma doprowadzić cyborgi do bycia eterem, kwintesencją¹⁹.

¹⁷ D. Haraway, *Manifest cyborgów*, dz. cyt., s. 86.

¹⁸ S. K. Levine, *Arts-Based Research: A Philosophical Perspective*, dz. cyt.

¹⁹ D. Haraway, *Manifest cyborgów*, dz. cyt., s. 54.

Ta czystość jest niezbędna, aby nie powielala się skaza na kulturze naznaczająca kobiety.

U Nietzschego i Haraway sprawa dotyczy mocy, czy to mocy przypływów i odpływów morskich, czy też zderzających się chmur, grzmotów i błyskawic, energię wody, czy też wzmocnione technologią ciało, posiadające moc nieograniczonych połączeń, ważne jest jednak by opisywany bohater był w stanie wyrwać się z „klatki kultury”. Cyborg nie pamięta kosmosu, zaś przyczyną powstania nadczłowieka jest ofiara tych, którzy nie szukają aż poza gwiazdami, powodów, aby zaniknąć. Połączenie z technologią – w przypadku cyborga – powoduje stratę tego, co pojmowane jest poprzez kulturę jako naturalne. W przypadku nadczłowieka potrzebne jest zburzenie ustalonego przez kulturę naturalnego porządku. W micie przywołującym obie postacie bohaterów zaklęta została potrzeba złożenia ofiary z ociężałej „racjonalności” przeszłości, aby mogła nastać lekka i nieuchwytna, „fikcyjna” przyszłość.

Zmysłowy i uwodzicielski wymiar nadczłowieka i cyborga, ich „potencjalność”, kieruje uwagę czytelnika na „potencjalnych rodziców”, którzy mieliby zająć się sprowadzaniem ich na świat. Ta kwestia różni diametralnie oba koncepty.

Nietzsche stwierdza, że jedynie nauczanie się „kochania na nowo”, a także głęboka refleksja nad miłością, sięgająca granic naszego człowieczeństwa, daje szansę na zmianę. Według autora „Tako rzecze Zaratustra” nadczłowiek ma zrodzić się z kobiety; czystej i subtelnej jak diament opromieniony cnotami świata, którego jeszcze nie ma. Mężczyzna wychowany ma być do wojny, kobieta zaś do tego by dawać wytchnienie wojownikowi. W wojnie o nadczłowieka to mężczyzna ma mieć aktywną rolę, kobieta pasywną.

Mimo wnikliwych uwag Nietzschego na temat relacji małżeńskich w jego czasach w podjętej próbie określenia ich twórczego potencjału lub jego braku w zależności od jakości relacji, autor akcentuje przede wszystkim potrzebę dopełniającej mężczyznę roli kobiety i nie potrafi wyjść poza ten schemat. Jedynie postać Adrianny w jego twórczości zdradza, że był też zdolny do szerszego spojrzenia na kondycję kobiety i zmianę poglądów. W kontraście do Nietzscheańskiej kobiety, Cyborg wykreowany przez Haraway jest kobietą wolnością, która została zaprojektowana tak, by wymykać się pułapce dualizmu: kobiecość, męskość. Nie daje się wciągnąć i zniewolić konsekwencjami mitu początku, uwłaszczyć poprzez rolę, jaką ma do odegrania w naturalnym cyklu życia. Jest poza płcią, koniecznie aktywny, gotowy do nowych przekroczeń, konfiguracji, przemian. To ominięcie wspomnianego już nietzscheańskiego problemu przekroczenia człowieka znalazło w końcu rozwiązanie.

Wróćmy na koniec do wymiaru estetycznego koncepcji nadczłowieka i cyborga. Oba projekty, aby zaistnieć, potrzebują doskonałości i wzniosłości. Doskonałości, gdyż są (przynajmniej na razie i zgodnie z mitami je opisującymi) dla nas niemożliwe do osiągnięcia i tylko poprzez działania przekraczające wszelkie granice możemy znaleźć do nich drogę. Wzniosłości, gdyż oba przypadki wymagają umiejętności wzniesienia się ponad to, co do tej pory powstało, oderwania i przekroczenia tego, co do tej pory stworzono.

Wysiłki twórcze Nietzschego i Haraway podsumowuje następująca sentencja „Nie w poznawaniu, lecz w tworzeniu tkwi nasze ozdrowienie! W najwyższego stopnia pozory, w najszlachetniejszym wzburzeniu tkwi nasza wielkość.

Jeśli nie obchodzi nas wszechświat, to chcemy mieć prawo do tego, by nim pogardzać”²⁰.

Zakończenie

Motywu nadczłowieka i cyborga możemy doszukiwać się w wielu dziełach literackich, filmowych czy grach komputerowych. Należy wspomnieć np. komiksowe uniwersum wydawnictwa „Marvel” z takimi propozycjami postaci jak „X-men” czy „Supermen”, gdzie licznie pojawiają się nadludzie i cyborgi. Warto także wspomnieć film animowany z 1995 roku, wyreżyserowany przez Mamoru Oshiego pt. *Ghost in the Shell*. W tej animacji zawarte jest przejście od dystopii do utopii, od niedoskonałego, lecz wciąż doskonałego technologicznie ciała – do czystej energii obdarzonej świadomością. Nie jest to już, jak w przypadku dzieł Haraway i Nietzschego, badanie kondycji człowieczej poprzez twórczość literacką, ale film animowany, który porusza zagadnienia filozoficzne. Nie ma tu potrzeby analizowania szczegółowo fabuły filmu, można jedynie zachęcić do zapoznania się z nim. Warto jednak skupić się na interpretacji filmu w kontekście filozoficznych twierdzeń Nietzschego i Haraway na temat nadczłowieka i cyborga.

Akcja filmu *Ghost in the Shell* toczy się mniej więcej w połowie XXI wieku, a przedstawione w nim pejzaże miejskie, przywodzą na myśl mroczne, dystopiczne wizje megalopolis przyszłości, które często pojawiają się w filmach opowiadających o konsekwencjach gwałtownego rozwoju technologicznego. Główną bohaterką zdarzeń fabularnych jest ma-

²⁰ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862-1875*, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków 1993, s. 246.

jor Motoko Kusanagi, która pracuje w Sekcji 9 – organizacji zajmującej się zwalczaniem przestępstw z wykorzystaniem wysokich technologii. Major jest postacią niezwykłą, gdyż jedynym, co pozostało z jej biologicznego ciała jest mózg. Reszta to wysoko wyspecjalizowana maszyna sterowana tymże mózgiem. Tym, co odróżnia tę postać od maszyny, jest „duch”, czyli kwintesencja stanowiąca dla niektórych o człowieczeństwie i właściwa, według nich, tylko i wyłącznie ludziom. W wypadku pani major połączenie ciała z elektroniką pozwala łączyć umysł z wszechpotężną siecią, jak i wykorzystywać cybernetyczne ciało jako śmiertelną broń. Powoduje też u niej dylematy i rozterki dotyczące tego, gdzie przebiega teraz granica między jej jestestwem a maszyną. Bezpośrednie połączenie naukowego języka filozofii z fabularnym filmem powoduje, że odbiorcy skupieni na przekazie filozoficznym czyją niedosyt lub twierdzą, że nie udało się odpowiednio odwzorować twierdzeń zawartych w traktatach filozoficznych, a z kolei amatorzy animacji – że język filozofii i jej treści tylko gmatwają fabułę. Być może autor scenariusza chciał raczej odnieść się do tkwiących w wielu religiach i mitach świata przekonań, że to duch kieruje ciałem człowieka. Z przekazu zawartego w filmie wynika, że dążenie do zrobienia z ciała doskonale sprawnego narzędzia zaczyna coraz poważniej zagrażać ludzkiemu duchowi. W tym problemie łączą się poruszane przez Nietzschego i Haraway zagadnienia wolności człowieka. Według Nietzschego polegające na uwolnieniu ducha od zniewolenia kulturowego, co wydaje się niemożliwe przy dualizmie kobiece-męskie, a według Haraway polegające na uwolnieniu ciała poprzez technologię od pęt kultury i seksualności, czemu zagraża utrata ducha.

W animacji *Ghost in the Shell* połączenie wspomnień i doświadczeń stanowi o podmiotowości człowieka i posiadaniu przez niego ducha. W trakcie filmu dowiadujemy się, że pani major jest wyznaczona do bardzo trudnej misji, gdyż stanowi niezwykle połączenie ciała cyborga i ludzkiego mózgu. Pozwala jej to łączyć się z potężną siecią komputerową oplatającą szczelnie całą planetę i okoliczne regiony, daje jej to nadludzką siłę, sprawność, umiejętności – jednym słowem czyni ją „nadkobietą”. Kobieta – cyborg w ramach prowadzonego przez siebie śledztwa ściga cyberprzestępcę o pseudonimie „Władca Marionetek”. Kogo może pociągać „nadkobieta”? Oczywiście „Władcę Marionetek” – czyli potężną sztuczną inteligencję rozproszoną gdzieś na łączach, nieuchwytną do momentu zakochania. W tym miejscu możemy zapytać o sens pojawienia się wskazanego zakochania. Sztuczna inteligencja nie ma ducha, zamiast niego jest tylko nieskończona, posiadająca rozum w postaci mocy obliczeniowej. Tylko połączenie z cyborgiem, który posiada ludzki mózg i który ocalił siebie, swojego ducha, pozwoli mu się rozmnożyć, stworzyć nowe doskonalsze byty i umrzeć. Scena kulminacyjna zawieszona jest pomiędzy życiem a śmiercią. Pomiedzy tymi skrajnościami przedstawione zostają dwa byty – żeński i męski, które się łączą, uzyskując wolność. Ich połączenie pozwoli im wejść na najwyższy poziom, stworzyć dalszy ciąg opowieści. Człowiek stworzył cybernetyczne ciało pani major – doskonałe narzędzie, człowiek stworzył „Władcę Marionetek” – rozumny cyfrowy byt, który przerósł swego twórcę, stał się potężniejszy od niego. Dwa marzenia o doskonale sprawnym ciele i potężnej świadomości spotkały się w futurystycznym, choć tak bardzo ludzkim świecie przyszłości. Z ich połączenia mają narodzić się istoty przyszłości, niematerialne i całkowicie

wolne. Zostawiają one za sobą, „dystopiczny, fizyczny świat” cielesnego człowieka, budowany przez stulecia na żądzy władzy i wyzysku. Uwolnione od technologii komputerowej „pożerającej” naszego ducha, na rzecz sprawnego działania, „odpłyną” wolne w niezmierzony „wszechświat informacji”, będą tworzyć nowy „niematerialny, utopijny świat”. „A zatem bohater jest mężczyzną i kobietą (*jednocześnie*). Potrafi pokonać swoje lokalne, historyczne, ograniczenia i stać się ogólnie przyjmowaną ludzką postacią. Wizje, idee i natchnienia biorą się z pierwotnych źródeł ludzkiego życia i myśli. Stąd też mówią one nie o aktualnym, rozbitym społeczeństwie i psychice, lecz o niewyczerpalnym źródle, w którym rodzi się społeczność”²¹.

Właśnie wizje, idee i natchnienia, zwizualizowane i przeżyte osobiście pod wpływem kontaktu z bohaterem czy bohaterami, mogą mieć na nas większy wpływ niż realne wydarzenia. Dlatego właśnie kontakt z fikcyjnym cyborgiem czy nadczłowiekiem, ich uwodzicielskie na nas oddziaływanie, może mocniej wpłynąć na nasze postrzeganie świata niż fakty. Takie też mogły być zamierzenia Haraway i Nietzschego, którzy dążyli do tego, by przekazać swe idee, za pomocą estetycznych – pięknych w wymiarze zmysłowym doznań, przetworzonych przez wyobraźnię wizji i natchnień. To właśnie one (mimo że były pozbawione pozoru obiektywności) skuteczniej oddziaływały na człowieka niż analiza faktów.

Donna Haraway w *Manifeście Cyborga* i Friedrich Nietzsche w *Tako rzecze Zaratustra* kreślą na pierwszy rzut oka wizje istot przyszłości, które mimo różnych źródeł pochodzenia, (nadczłowieka pochodzącego z inspiracji utopią

²¹ J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, dz. cyt., s. 28.

a cyborga inspirowanego dystopią) łączy twórczy potencjał opowieści o możliwościach przekraczania kolejnych granic w dążeniu do wolności przez człowieka. Mimo, iż dla Nietzschego „tworzywem” i punktem wyjścia jest mężczyzna, a dla Haraway kobieta, to łączy ich opisany w *Manifeście Cyborga* i *Tako rzecze Zaratustra* uwodzicielski i estetyczny bohater, którego mocą i potencjałem jest inspiracja.

Bibliografia:

Benisz, H., *Ecce Nietzsche*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007.

Botler, J.D, *Człowiek Turinga*, przekład Tomasz Goban-Klas, Wydawnictwo PIW, Warszawa 1990.

Campbell J., *Bohater o tysiącu twarzy*, przekład Andrzej Janowski, Poznań 1997.

Haraway D., *Manifest Cyborgów*, przekład S. Królak i E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 2003, nr 1.

Nietzsche F., *Pisma pozostałe 1862-1875*, przekład Bogdan Baran, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków 1993.

Pieniążek P., *Suwerenność a nowoczesność*, Wydawnictwo Toporzeł, Wrocław 2009.

Goss T., Riquelme J P., *From Superhuman to Posthuman: The Gothic Technological Imaginary in Mary Shelley's Frankenstein and Octavia Butler's Xenogenesis*, „Modern Fiction Studies” 2007, nr 53, <http://muse.jhu.edu/journals/mfs/summary/v053/53.3goss.html> (23.09.2014).

Levine S K., *Arts-Based Research: A Philosophical Perspective*, <http://www.lesley.edu/journals/jppp/9/Levine.html> (22.09.2014).

Platon, *Uczta*, www.katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/platon_uczta.pdf, s. 43 (13.11.2012).

Racjonalista, *Transhumanizm*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/d,242> (22.09.2014).

THE SEDUCTIVE AND AESTHETICAL DIMENSION OF THE NIETZSCHE'S
PROJECT OF THE OVERMAN AND THE HARAWAY PROJECT OF CYBORG

Summary: In my article, I take into consideration that not only the typical and rational interpretations of two main presented concepts are possible. I would like to shed a light on the "seductive" and aesthetical potential of the two presented heroes: the Overman and the cyborg for the creation of the new cultural myths. I am trying to find out what the core of the presented stories is and what the ways they inspire the reader are.

Keywords: overman, cyborg, Friedrich Nietzsche, Donna Haraway

Słowa kluczowe: nadczłowiek, cyborg, Friedrich Nietzsche, Donna Haraway

REKONSTRUKCJE



APPENDIX
2013-2014, TOM 2, S. 129 – 157
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Angelina Weimann
Uniwersytet Zielonogórski

KONTEKSTY ZNACZENIOWE *ECRITURE FÉMININE*

„Nie mamy do czynienia z jednorodnym milczeniem, lecz z wielością przemysłów stanowiących nieodłączną część strategii, które tworzą podstawę dyskursów i je przenikają”

– Michel Foucault, *Historia seksualności*.

Feminizm to zasadniczo doktryna, ale i ruch społeczny, który odnosi się wprost do przekonania o krzywdzącym podporządkowaniu kobiet mężczyznom. Powszechna równość płci to motyw przewodni ruchu feministycznego. Równość ta powinna ogarnąć wszelkie dziedziny życia społecznego, bez kategoryzacji biologicznej. Feminizm można także rozpatrywać jako część filozofii polityki, zapewne z powodów prób rozwiązania problemu ograniczeń dotyczących kobiet na gruncie politycznym i ekonomicznym.

Przypomnijmy krótko: feminizm można podzielić na trzy fale. Pierwsza fala, przypadająca na drugą połowę XIX w. swój początek zawdzięcza postaci francuskiej pisarki Olimpii de Gouges¹. Była ona założycielką pierwszych klubów kobiecych, w których dyskutowano o roli kobiet w ówczesnym społeczeństwie. Dyskusje te zaowocowały dokumentem ogłoszonym w 1791 r. pt. *Deklaracja praw kobiety i obywatelki*, który uznaje się za pierwsze dzieło feministyczne².

¹ Olimpia de Gouges – (1748-1793) francuska pisarka, feministka i rewolucjonistka, autorka ponad 40 sztuk teatralnych i licznych utworów politycznych, jej marzeniem było stworzenie teatru, w którym postacie ze sztuk odtwarzałyby wyłącznie kobiety. We wrześniu 1791 r. w proteście przeciwko nowej konstytucji uchwalonej przez Zgromadzenie Narodowe, niedającej kobietom prawa do głosowania i innych praw obywatelskich, napisała *Deklarację Praw Kobiety i Obywatelki*. Olimpia de Gouges została skazana i stracona 3 listopada 1793 r. na mocy „ustawy o podejrzanym”.

² *Deklaracja praw kobiety i obywatelki* (fr. *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*) – tekst napisany i wydany w 1791 r. przez Olimpię de Gouges. Dokument nie jest obszerny. Deklaracja otwarcie nawiązuje do Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, by wykazać porażkę Rewolucji francuskiej w dziedzinie praw człowieka, polegającą na równouprawnieniu jedynie mężczyzn wobec braku równouprawnienia kobiet. Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela została przyjęta w 1789 r. przez Konstytuante podczas Rewolucji francuskiej. Przygotowana i przedstawiona przez markiza de Lafayette stwierdzała, że wszyscy mężczyźni „rodzą się i pozostają wolni i równi w prawach” oraz że te prawa są uniwersalne. Stała się kluczowym dokumentem praw człowieka ujmującym stosunek pomiędzy jednostką a państwem. Deklaracja demaskowała nierówność praw obywateli ze względu na płeć, rasę, klasę i religię. Autorka zadedykowała ją Marii Antonii.

Olimpia de Gouges pisała „Kobieto, obudź się! W całym wszechświecie rozum bije na alarm. Próba przywrócenia przeze mnie stabilnej, godnej i sprawiedliwej sytuacji traktowana jest dzisiaj jako paradoks i jako pragnienie rzeczy niemożliwej. Zostawiam ludzkości na przyszłość zasługę płynącą z opracowania tych zagadnień – w międzyczasie można przygotować jej nadejście przez edukację narodową, odnowę obyczajów i umowy małżeńskie”³. W tym samym czasie w Anglii Mary Wollstonecraft opublikowała dzieło *Obrona praw kobiet*, które stało się swego rodzaju złotą księgą ruchu feministycznego. Angielska aktywistka najbardziej pragnęła dla kobiet pełnego uznania ich człowieczeństwa. Warto zauważyć, że postulaty Mary Wollstonecraft wyprzedzały epokę. Jak pisze Rosemarie Putnam Tong, kobieta, wedle założeń Wollstonecraft, nie może być tylko „zwykłym środkiem czy narzędziem, którego można użyć do dla czyjegoś szczęścia czy doskonałości”⁴. Żona pełni dla męża rolę swoistej roślinki domowej, którą on otacza troską, aby ona sprawiała mu przyjemność swoim wyglądem. Jeśli zatem kobieta pozwala się tak traktować, to tym samym daje ciche przyzwolenie na to, aby traktowano ją jak kogoś kto

nie, „najbardziej znienawidzonej” – jak napisała – kobiecie. Deklaracja punkt po punkcie naśladuje 17 punktów *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela*. Jest wręcz satyrą *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela*. Zob. więcej: C. Naish, *Death comes to the maiden: Sex and Execution 1431–1933*, Routledge 1991.

³ O. de Gouges, *Deklaracja Praw Kobiety i Obywatelki*, przekład A. Araszkiewicz, s. 3, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/fe0021gouges.pdf> (20.12.2013).

⁴ R. Putnam Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, przekład J. Mikos, B. Umińska, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2002, s. 25.

nie jest pełnoprawnym człowiekiem⁵. Nie można również pominąć postaci Harriet Taylor, żony Johna Stuarta Milla. Jej *Wyzwolenie kobiet* z 1851 r. nie spotkało się jednak, z podobiek dyskryminacyjnych, z tak wielką aprobatą jak dzieło jej męża – filozofa i twórcy utylitaryzmu. Dzieło *Poddaństwo kobiet* traktuje bowiem o nierówności i niesprawiedliwości społecznej, jakiej doznawały kobiety⁶. Europa u progu XIX stulecia stała pod znakiem swoistych rewolucji i walk kobiet o własne prawa. „Walki” te najczęściej odbywały się w formie pisarstwa. Tylko w taki sposób kobiety mogły zaznaczyć swoją obecność. Istotną rolę pod koniec XIX w. odegra-

⁵ Por. tamże.

⁶ *Poddaństwo kobiet* – Dokument jest dość obszerny, napisany w formie traktatu krytykującego nierówność płci. Autorami są Harriet i John Stuart Mill (choć niektórzy badacze uważają, że autorką jest sama Harriet). Milla uważano za wielki autorytet. Bardzo aktywnie działał również na rzecz praw kobiet, m.in. w 1823 r. został aresztowany za rozprowadzanie broszur dotyczących kontroli narodzin. W latach 1865-1870 walczył o przyznanie kobietom praw wyborczych. Przyznano je wtedy tylko tym kobietom, które płaciły podatki i tylko w wyborach samorządowych. W traktacie *Poddaństwo kobiet* J. S. Mill twierdzi, że „wszystkie kobiety od dzieciństwa wychowane są w przekonaniu, że ideałem ich charakteru jest zupełne przeciwieństwo z charakterem mężczyzny; są tak kształcone, żeby nie miały własnej woli, aby się własnym nie kierowały życzeniem, lecz ulegały woli cudzej. Mówią nam w imię moralności, że kobieta powinna żyć dla drugich, a w imię uczucia, że jej natura tego potrzebuje; znaczy to że powinna zaprzeczyć się upodobań własnych, a żyć dozwolonym jej jedynie uczuciem dla męża i dzieci, które stanowią pomiędzy nią a złączonym z nią mężczyzną związek nowy i nierozzerwalny” (J.S. Mill, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, przekład G. Czernicki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 298).

ły sufrażystki w USA, które poprzez liczne demonstracje ugruntowały pozycję kobiet w znaczący sposób – w 1920 r. przyjęto bowiem poprawki do Konstytucji przyznające prawo głosu kobietom.

Druga fala feminizmu przypadła na lata sześćdziesiąte XX w. W tym czasie narodził się tzw. feminizm liberalny, którego zasadnicza teza opiera się na założeniu, że sytuację kobiety poprawi prawo, które zacznie jednostkowo traktować zarówno kobiety, jak i mężczyzn. Kobiety wedle tego feministycznego nurtu nie powinny mieć specjalnych praw, przyznawanych tylko im, doprowadziło by to bowiem wyłącznie do umocnienia się patriarchatu. Feminizm drugiej fali w swojej barwnej postaci nie był jednorodny. Mamy tu do czynienia także z feminizmem radykalnym, który zakładał iście antymęskie postulaty. U jego źródeł leży teza o odrzuceniu kobiecości. Radykalne feministki uważały albo-
wiem, że biologiczne uwarunkowania kobiety, jak rodzenie czy wychowywanie dzieci powodują, że jest na nie nakładane piętno roli społecznej. Należy zatem znieść te role społeczne poprzez likwidację rodziny. Społeczeństwo wolne od rodzin, to zdaniem radykalistek społeczeństwo wolne od opresji seksualnej i wszelkich podziałów⁷. Istotną postacią drugiej fali feminizmu była Betty Friedan, która w 1963 r. wydała książkę pt. *Mistyka kobiecości*, w którym pisała o ambicjach kobiecych – szczególnie o tym, że nie powinny one odczuwać żalu z powodu własnych aspiracji nie odnoszących się do małżeństwa czy macierzyństwa. Role kobiet w ówczesnym społeczeństwie patriarchalnym doprowadziły je wyłącznie do frustracji.

⁷ Zob. tamże, s. 388.

Trzecia fala feminizmu uznawana jest za najbardziej swobodną. Niekiedy bywa ona określana mianem postfeminizmu. Pojawiła się ona na z początku lat dziewięćdziesiątych XX w. Za jej źródło uznaje się wydanie książki Rebeci Walker (*To be Real: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism*, 1996), w której głosiła, że wszelkie dotychczasowe postulaty feminizmu zostały spełnione, zatem teraz zostaje już wyłącznie ich egzekwowanie. Feministki trzeciej fali już nie rozważają, kim jest kobieta, a jedynie – kim chce być. Każda z nich powinna sama decydować o sobie. Swoista genderyzacja nie jest już tym, z czym należy walczyć. Służy bowiem temu, by zaakcentować niezależność i kobiecość, bez uszczerbku dla osobowości. Feministki trzeciej fali walczą z niesprawiedliwością, już nie tylko w odniesieniu do kobiet, ale z niesprawiedliwością w ogóle. Ich celem jest realizacja szeroko rozumianej kobiecości oraz szerzenie idei siostrzeństwa na płaszczyźnie globalnej⁸.

⁸ Siostrzeństwo – feministyczna idea opierająca się na poczuciu siostrzanych więzi między kobietami dzięki wspólnej pracy na rzecz swoich praw. Siostrzeństwo ogólne, globalne było jednak trudne do osiągnięcia. Feministki wyznające ideę siostrzeństwa przede wszystkim poprzez solidarność chciały podważyć różnice klasowe i dążyć do równouprawnienia. Zdaniem Glorii Watkins (feministki trzeciej fali) siostrzeństwo nie wyraża „wspólnego interesu wszystkich kobiet”, gdyż coś takiego nie istnieje. Siostrzeństwo polegać miałoby więc na budowaniu wspólnego ruchu przez osoby, które mają różne doświadczenia i interesy. Zob. B. Hooks, *Teoria feministyczna: od marginesu do centrum*, przekład E. Majewska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 391 i passim.

Rozpatrując dyskurs feministyczny musimy zatrzymać się przy charakterystyce drugiej fali feminizmu. Głównym celem, do którego się odnosiła była dekonstrukcja obrazu kobiecości. Obraz ten został wprowadzony do kultury przez przedstawicieli płci męskiej. Druga fala feminizmu postawiła sobie za cel zapoczątkowanie epoki nowej historii, pisanej przez kobiety i dla kobiet. Co istotne, przedstawicielki feministycznego nurtu zmierzały w swojej twórczości w różnych kierunkach, lecz głównym celem ich wszystkich było nadanie nowego wymiaru kobiecości, określanego tym razem przez same kobiety, a nie przez mężczyzn. Kobiety chciały zerwać z iluzją, w jakiej były zmuszone żyć przez lata. Iluzją, której wyznacznikiem było męskie przedstawienie obrazu płci pięknej. Dominacja patriarchy, swoista bezwolność kobiety słabej i bezbronnej miała zostać wkrótce zastąpiona nową wizją kobiecości. Naprzeciw bezwolnej kobiety wychodzi kobieta wyzwolona, barwna i przepełniona pierwotnymi instynktami. Wyłania się jej nowy obraz dekonstruujący w pełni dotychczasowy patriarchalny miraż. W ten sposób nadeszła rewolucja feministyczna, której zapowiedzią był niezwykle śmiały, a zarazem napisany po mistrzowsku esej Helene Cixous pt. *Śmiech Meduzy*⁹.

⁹ Meduza (gr. Μέδουσα, łac. Medusa) – w mitologii greckiej imię jednej z trzech sióstr Gorgon, córek bóstw morskich Forkysa i Keto. Jej siostry Steno i Euryale były nieśmiertelne, Meduza zaś podlegała zwykłym prawom śmierci. Gorgony były szczepem wojowniczek zamieszkujących kraj sąsiadujący z krainą podbitych przez Amazonki Atlantów. Za namową tych ostatnich Amazonki wypowiedziały Gorgonom wojnę. Meduza zamiast włosów miała węże, a jej spojrzenie zamieniało żywe istoty w kamień. Jedynym lekiem na to były łzy jednorożca. Meduza miała być niegdyś tak piękna, że zakochał się w niej Posejdon i uwiódł w świątyni Ate-

Kobiety dotychczas pozbawione głosu postanowiły wyjść z cienia i przemówić. Aby móc wyrazić swoją „inność” i różnorodność potrzebowały środka, który pomoże im dostrzec, zrozumieć i nazwać otaczające je zjawiska, których sens do tej pory wyznaczany był przez mężczyzn. Jak pisze Luce Irigaray mogło odbyć się to jedynie poprzez wyraźne zaakcentowanie własnej kobiecości, które łączy się nieodzownie z seksualnością¹⁰. Seksualność rozumiana jest jako swego rodzaju brak, niepełność przypisywana właśnie płci pięknej. Ta płaszczyzna stała się idealnym tłem dla rodzin swoistego pisarstwa kobiecego. To idealny moment na wypracowanie odrębnego stylu pisarskiego, którym będzie *écriture féminine*.

Helene Cixous¹¹ we wspomnianym wyżej eseju zajmuje się właśnie pisarstwem kobiecym. Jej zdaniem kobieta wre-

ny. Uważano, że padła ofiarą zemsty bogini Ateny. Meduza podobno była piękną dziewczyną, która ośmieliła się rywalizować z urodą z boginią. Atena zamieniła więc Meduzę (i jej siostry, Steno i Euriale) w skrzydlate, okropnie brzydkie potwory ze żmijami zamiast włosów i szponami u dłoni. Meduza zabita została przez Perseusza, który odciął jej głowę, a z krwi z rozciętej szyi Gorgony narodzili się Pegaz i Chrysaor. Jej głowę Atena umieściła na egidzie, tarczy Zeusa. Zob. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1990, s. 114.

¹⁰ Zob. L. Irigaray, *Ta płeć, która nie jest jednością*, przekład K. Kosińska, „Fa-Art” 1996, nr 4, s. 44.

¹¹ Helene Cixous – (ur. 1937 r.) współczesna francuska filozofka feministyczna, teoretyczka i krytyczka literatury, profesor na Sorbonie. Jedną z propagatorek idei *écriture féminine*. Pod jej kierunkiem powstało Centrum Studiów Kobięcych w Paryżu (1974). Obecnie Centrum Studiów Kobięcych prowadzi studia doktorskie wyłącznie dla kobiet. Prowadzone są tam badania doty-

szcze musi „pisać o kobiecie i wprowadzać kobiety w świat pisma, z którego zostały wyparte z taką samą gwałtownością, jak z odczuwaniem swoich ciał”¹². Tylko to doprowadzi bowiem do tego, że kobieta „wstąpi w tekst tak jak w świat i historię”¹³. Francuska intelektualistka zaliczana jest do „Wielkiej Trójcy” feminizmu francuskiego tuż obok Julii Kristevej i Luce Irigaray. Poetyckość, chaotyczność i hermetyczność to cechy przewodnie jej pisarstwa. „Naukowość” dyscypliny w *stricte* tego słowa znaczeniu zdaje się nie mieć miejsca w jej twórczości, lecz jest to złudzenie. To tylko pozory, ponieważ język, jakim się posługuje choćby w *Śmiechu Meduzy* czyni z niej z czasem prekursorkę nowych metod, inspiratorkę przemian. Choćby Jacques Derrida nazywał Cixous najważniejszą pisarką francuską dzisiejszych czasów. Agata Jakubowska, omawiając derridiańskie inspiracje feministycznej historii sztuki, dopatruje się otwartości na tak charakterystyczne dla francuskiej filozofki

czące kwestii kobiecych i feministycznych. W 1962 r. poznała Jacques’a Derridę, z którym zaprzyjaźniła się, co miało wpływ na jej twórczość. Współtworzyli ośrodki naukowe: Uniwersytet Paris VIII i Centre National des Lettres oraz ośrodek literacki Parlement International des Écrivains. Cixous wywiera wpływ na współczesny feminizm, choć nie chce, aby nazywano ją feministką. W rozważaniach o różnicy seksualnej reprezentuje skrajny biegun, który wyznacza narcystyczny kult kobiecości – zaakcentowany w eseju *Śmiech Meduzy*. Dzięki niej w feminizmie zaczął funkcjonować termin *écriture féminine*, wokół którego toczy się wiele dyskusji. Zob.: <http://www.britannica.com/women/article-9104185> (12.10.2013).

¹² H. Cixous, *Śmiech Meduzy*, przekład A. Nasilowska, „Teksty Drugie” 1993, nr 4/5/6, s. 147.

¹³ Tamże.

„pisanie inaczej”. Choć w dziele *Historii sztuki po Derridzie*, w której znalazła się publikacja Jakubowskiej pt. (...) *aby można wokół nich tańczyć...* próżno szukać nazwiska Cixous, to jednak autorka ta zauważa, że feministyczna historia sztuki wręcz „nawołuje” do Cixous¹⁴.

Kobiety mają zacząć „pisać inaczej”. Lecz co to dokładnie oznacza? Ten niejasny apel uznać można za esencję teoretycznego i artystycznego projektu Helene Cixous, który urzeczywistnia się w jej pisarstwie. Po pierwsze, Autorka *Śmiechu Meduzy* nieustannie rozmywa granice pomiędzy teorią i praktyką, które zdawały się być nierozdzielne. Cixous, urzeczywistnia ideały *écriture féminina*, które zakładają dekonstrukcję fallocentryzmu w języku. Wyraża ona nieustanny sprzeciw wobec kategorii, hierarchii i ortodoksyjnych opozycji. Jak sama pisze: „Nigdy nie istniałam poza pisaniem, pisanie tkwi w moim ciele, gardle, na moich ustach (...) moje teksty są dla mnie częścią pełni, która splata mą osobistą historię”¹⁵. Styl w jakim pisze Cixous zniewala swą niezwykłą oryginalnością. Entuzjazm, żywiołowość,

¹⁴ Por. A. Jakubowska, (...) *aby można było wokół nich tańczyć*, [w:] Ł. Kiepuszewski (red.), *Historia sztuki po Derridzie*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006, s. 114. Materiały zawarte w książce pod redakcją Ł. Kiepuszewskiego są zbiorem z seminarium z zakresu filozofii sztuki z kwietnia 2004 r. w Rogalinie. Agata Jakubowska jest krytykiem i historykiem sztuki oraz feministką oraz interesuje się perspektywą gender i queer w badaniach nad sztuką i kulturą wizualną. Autorka wielu książek, m.in. *Portret wielokrotny dzieła Aliny Szapocznikow*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008. Związana jest z Uniwersytetem Adama Mickiewicza w Poznaniu, gdzie pełni funkcję profesora.

¹⁵ K. Ives, Cixous, Irigaray, Kristeva. *The Jouissance of French Feminism*, Crescent Moon, Maidstone 2007, s. 33.

barwność to określenia, jakimi możemy scharakteryzować jej pisarstwo. Zmienność, emocjonalność, uczuciowość – to cechy *ad hoc* przypisywane kobiecie. Doktryna *écriture féminine* uczyniła z tych cech swoją naczelną wartość.

Kobiety muszą uwierzyć w ideę przyszłości, wyswobodzenia się z okowów iluzji, w której dotąd zmuszone były żyć. Dlatego nie wystarczy zburzenie starego ładu, musi dokonać się swego rodzaju rewolucja. Należy zburzyć, zniszczyć stary ład, ale również pokazać drogę ku przyszłości. Francuska filozofka w tekście wprost zwraca się do kobiet i pisze to jako kobieta do kobiet!¹⁶ Samo określenie „kobieta” – zakłada w jej mniemaniu dominację mężczyzny. Dla mężczyzn kobieta jest bytem jednolitym. Jak wskazuje Cixous kobieta mimowolnie poddaje się ich wyobrażeniu i żyje „w mroku”¹⁷. Należy zatem zaprzeczyć twierdzeniu, że kobieta to jednolitość. W esencji kobiecości nie ma Miejsca na nieróżnicowanie, ogólność, przewidywalność czy ustalony przebieg. Kobieca świadomość jest tak zróżnicowana i niewyczerpana jak malarstwo czy muzyka, a przede wszystkim jak pisarstwo. Ma wiele wspólnego ze sztukami pięknymi. Piękno, które może wyrazić jedynie kobieta nie powinno być odtąd zakazane. Dlatego też kobiety powinny zacząć pisać o sobie i dla siebie. Nie powinny się tego wstydzić, choć uczucia te towarzyszą im od zawsze. Kobiety obawiają się ujawniania własnych pragnień, uznają je za śmieszne. Nic bardziej mylnego. To właśnie dlatego Cixous apeluje do kobiet: piszcie! Pisanie jest bowiem dla Ciebie – podobnie jak Twoje ciało jest dla Ciebie. Kobiety nie pisały obawiając się, że pisarstwo jest zarezerwowane tylko dla

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Zob. H. Cixous, *Śmiech Meduzy*, dz. cyt., s. 150.

wielkich. Wielkich, zatem najprościej twierdząc mężczyzn. Kobieta wedle utartych schematów może pisać o głupstwach. Natomiast gdy pisze mężczyzna, to tworzy i robi to w sposób tak wielki i doniosły, że przeciętna kobieta nie jest w stanie dorównać jego potencjałowi twórczemu¹⁸.

Mrok, w którym wychowywane są kobiety – dodajmy mrok intelektualny – przepełnia kobiecą świadomość. Barwność i niejednorodność, które są podstawowymi atrybutami kobiecości, zostają zepchnięte na boczny tor. Kobiecość przyjęła iście destrukcyjny wymiar. Destrukcja objęła cały obszar świadomości płci pięknej. Dlatego motywem przewodnim drugiej fali feminizmu stała się dekonstrukcja obrazu kobiecości, której należałoby nadać nowy wymiar (szczególnie w aspekcie świadomości kobiety). „My przerośnięte dzieci, odepchnięte od kultury, piękne usta zatłkane kneblem, puchy marne, przerwane westchnienia, my: labirynty, drabiny, stratowane ziemie; my, okradzione – jesteśmy »czarne« i jesteśmy piękne”¹⁹. Dlatego nadszedł czas – pisze filozofka – aby oswobodzić nową kobietę, zamkniętą w domku dla lalek. Trzeba jej uświadomić, że musi wyrwać się z okowów starych reguł. Właśnie pisarstwo dla kobiet zapowiada możliwość zmiany, wyjścia z cienia, zabrania głosu, czyli uczynienia tego, co było dotąd zakazane. Zapowiada możliwości zmian społecznych i kulturowych²⁰.

Autorka posługuje się jasnym, wysublimowanym a zarazem odważnym językiem, który na pierwszy rzut oka nie ma zbyt wiele wspólnego z paradygmatem naukowym. Według niej pisanie będzie nie tylko aktem między kobietą

¹⁸ Por. tamże, s. 148-149.

¹⁹ Tamże, s. 150.

²⁰ Tamże.

a jej seksualnością, kobiecością. Będzie to także akt, który wyrwie ją z ograniczeń narzuconych przez *superego*²¹. Zamiast wciąż dążyć do iście Freudowskiej doskonałości przejawiającej się w *superego* kobiety powinny poddać się *id*, które kieruje zasadą przyjemności. Kobieta obwinia się bowiem od zawsze – to za zbytnią oziębłość, to za zbytnią temperamentność; za to, że jest taka a nie inna, za zbyt macierzyński charakter lub za jego brak. Sama utknęła w żelaznych kajdanach wyobrażeń mężczyzn na swój temat i uparcie wpisując się w nie, odczuwa jednocześnie wewnętrzną dezaprobatę. Kobieta istnieje jako bezcielesność, która zarazem winna być „niewidoma” i „niema”. Przecież taka kobieta, nie może walczyć. Blokuje ją przeświadczenie o pewnej stereotypizacji jej wizerunku. Aby walczyć musi zacząć żyć, a więc na nowo odkryć np. swoje ciało, musi przemówić, a zatem musi zacząć pisać! Aby móc zacząć pisać musi stanąć do walki z fallistycznym antylogosem, musi przejąć inicjatywę w swojej sprawie²². Fallocentryzm²³

²¹ Superego – element freudowskiej koncepcji popędów kierujących człowiekiem, stanowi wewnętrzną reprezentację wartości moralnych i ideałów uznawanych przez daną społeczność, które przekazywane są w procesie socjalizacji. Część (wraz z Ego i Id) gmachu psychiki.

²² Por. H. Cixous, *Śmiech Meduzy*, dz. cyt., s. 152-153.

²³ Fallocentryzm – zasadniczo wywodzi się od pojęcia mitu fallocentrycznego. Jak wskazuje David Friedman jest to mit zakładający, że *fallus* (męski penis) ma właściwości boskie, nadprzyrodzone oraz należy do Boga lub bohatera. Obecność fallocentryzmu zauważono już w kulturze przedchrześcijańskiej. W kontekście *écriture féminine* fallocentryzm rozumiemy jako swoiste zdominowanie kultury (i przede wszystkim pisarstwa) przez mężczyzn.

w ujęciu Helene Cixous to bowiem znakomite określenie pisarstwa. Jest ono wszak domeną mężczyzn, którzy rozkoszują się własną twórczością, napawając się samozadowoleniem oraz samozachwytem. Bywają rzecz jasna odstępstwa od fallocentryzmu, lecz jak konstatuje Autorka, jest to znikoma mniejszość pośród przedstawicieli płci męskiej²⁴.

Cixous dostrzega, że jeśli kobiety wypowiadają się w ważnych dla nich sprawach, to wchodzą w bieg historii, która zawsze opierała się na wyparciu zeń kobiet. Nadszedł czas, aby także kobieta zaznaczyła swoją obecność w kulturze – w języku pisanim i mówionym. Zauważa (chyba niezbyt fortunnie), że kobieta, która musi przemawiać publicznie, odczuwa niepokój dwa razy silniejszy niż mężczyzna. „Język się płacze, bo publiczne występowanie (...) nawet samo otwarcie ust – jest dla kobiety zuchwalstwem, transgresją”²⁵. Pisząc stylem *écriture feminine* doprowadzamy do stanu zburzenia porządku fallocentrycznego. Przemawiająca kobieta nie mówi do zgromadzonych, ale „rzuca w powietrze swoje drżące ciało, (...) ciało świadczy jej prawdę razem z nią”²⁶. I dalej: „cielesnie materializuje sobą to, co sama myśli, oznacza to swoim ciałem”²⁷. Jeśli więc porównamy kobietą Mowę z męską, to kobiecie treści są złożone, namiętne i niezdiscyplinowane, kobieta mówi bowiem całą sobą, akcentuje cielesność; zaś mężczyzna mówi w sposób bardzo prosty, niezłożony, ponieważ brakuje jemu barwności, którą zakłada właśnie kobieca osobowość²⁸.

²⁴ Zob. więcej: H. Cixous, *Śmiech Meduzy*, dz. cyt., s. 148-153.

²⁵ Tamże, s. 153.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Zob. więcej: tamże.

W pisaniu kobiecym odnajdziemy całe mnóstwo niepojętych uczuć. Stosunek do uczuć jest u kobiet wyjątkowy. Bardziej skłonna jest ona oddać się przyjemności. Autorka *Śmiechu Meduzy* uważa, że kobieta „nigdy nie oddaliła się od matki [matka postrzegana jest tutaj nie jako osoba, a źródło dóbr] (...) ona pisze białym atramentem”²⁹. W kobiecie ujawnia się bowiem zawsze moc twórcza kogoś innego – zatem kobieta pośród innych kobiet jest matką i jej dzieckiem, a w niej samej też równolegle córką i siostrą. Nawet jeśli matka obdarzyła kobietę negatywnymi skłonnościami (Cixous wskazuje na histerię) wszystko zmienia się, gdy kobieta obdarzy kobietę inną kobietą. Bowiem matka to także rodzaj metamorfozy³⁰.

Zdefiniowanie kobiecego sposobu pisania nie jest łatwym zadaniem. Przyczyna zapewne tkwi w tym, że nie można uchwycić teoretycznie tej specyficznej kobiecej działalności i poddać jej regułom. Co wcale nie oznacza, że *écriture feminine* jest sztucznym wytworem. Wiadomo jedynie, że wykracza ona poza sposoby mówienia oraz Fallocentryzm. Warto zauważyć, że opozycja płci zawsze działa na korzyść mężczyzny. Przejawia się poprzez sprowadzenie pisarstwa do jego praw. Kobiety były uwięzione między dwoma mitami, mitem Meduzy i otchłani. Przecież wystarczy spojrzeć w twarz Meduzy, wcale się od tego nie umiera. Wręcz przeciwnie, jest ona i się do nas śmieje. My, kobiety, jesteśmy zasłuchane w syreni śpiew niczym Odyseusz. To mężczyźni są owymi Syrenami, a kobiety zasłuchane, potrzebują jakiegoś bodźca, by się przebudzić. Kobieta powinna pisać poprzez język własnego ciała, zdoby-

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. tamże, s. 154.

wać w ten sposób doświadczenie. Histeryczki tłamszące w sobie popędy, nawiedzające Freuda ze swoim stłumionym libido, wykazywały fiksację na punkcie męskiego zniewolenia, która przejawiała się poprzez ataki hysterii. Kobiety powinny zatem powiedzieć dość i przemówić. Autorka nakazuje: „do piór, przelanie na papier całość zróżnicowanych, szalejących w nich uczuć! Kobieta już dłużej nie może funkcjonować wewnątrz mowy mężczyzny, musi wyjść poza nią, musi się uzewnętrznić. Stworzyć własny język, wyjść z uśpienia. Odciać się od jego Fallocentryzmu”³¹. Kobietom nie chodzi jednak o to, żeby zająć miejsca mężczyzn, przejąć ich pomysły, wizje czy koncepcje. Pozostawmy mężczyznom ich obsesję dominacji, ich wszechwładzę – kontynuuje Cixous³². Powiada, że tekst kobiecy można porównać zarazem do wulkanu, gdyż wylewa się spod nienaruszonej skamieliny, nagle, dając wcześniej nie-liczne sygnały. Sygnały, które zwiastują, że kobieta ma coś do powiedzenia. A przecież, poprzez zawarcie związku małżeńskiego, kobieta zostaje pozbawiona prawa do siebie samej, do własnego nazwiska. Staje się niewolnicą męża. Poddaje się jego metodom alienacji. Kobieta zawsze jest stroną, która daje od siebie, natomiast mężczyzna tylko żąda. On, „pan” żyje w obawie utraty któregoś z członków (głowy lub penisa) symbolizujących jego męskość. Jeżeli mielibyśmy coś nazwać miarą Kobiecości to byłaby to bez wątpienia zdolność do ponoszenia straty. Nasze ciało ofiarujemy bez żalu mężowi, potem potomstwu. Kobieta czyni to bez bóleści i to ją niewątpliwie odróżnia od mężczyzny. Mężczyzna jako władca własnego fallusa wpro-

³¹ 31 H. Cixous, *Śmiech Meduzy*, dz. cyt., s. 157.

³² Por. tamże, s. 159.

wadza dyktaturę jednej części nad resztą. Kobieta zaś jest wpisana w całość, wręcz kosmiczną. Przepelnia ją wiele popędów: oralne, analne, wokalne, wszystkie są dobrą siłą tak jak siła rodzenia. Te popędy są podobne jak chęci pisanie, zatem kobiety nie powinny ich sobie odmawiać. To kobieta decyduje o Sposobie wyrażenia siebie³³. Dla kobiety poród nie jest ani dzieleniem siebie, ani pomnożeniem, ani utratą czegokolwiek. Kobieta z natury potrafi żyć dzieląc się sobą. Cixous nawołuje więc, aby kobiety dzieliły się także pisaniem, aby wyrażały siebie oraz swoje uczucia.

Program *écriture feminine*, podobnie jak sam feminizm stał się koncepcją kontrowersyjną, zakładał bowiem rewolucję, która polegać miała nie tylko na zburzeniu utartego schematu literackiego, ale także na zaproponowaniu nowego dwustopniowego podziału pisarstwa na kobiece i męskie. Omawiając kobiecy styl pisarski nie można pominąć faktu, że ogromnym zainteresowaniem obdarzył on ciało ludzkie (szczególnie kobiece). *Soma* należy uznać za bardzo istotny element zainteresowań antropologicznych. Ciało w myśli humanistycznej odgrywa bowiem wielką rolę. Zaleźność cielesności odkrywa i ukazuje na nowo właśnie feminizm, który podkreśla związki cielesności z kobiecością. Według polskiej badaczki Urszuli Śmietany jest to swoiste przewartościowanie filozoficzne³⁴. Ciało przestaje już być przedmiotem wstydu. Kobiece ciało nie jest *stricte* naturalne, wtedy bowiem mielibyśmy do czynienia jedynie z całą gamą rządzących nami popędów niczym we freudowskiej

³³ Tamże, s. 160-161.

³⁴ U. Śmietana, *Od écriture feminine do „somatektu”*. Ciało w dyskursie filozoficznym, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1 (3), s. 153.

koncepcji *id*. Ciało jest poddaną socjalizacji całością i staje się miejscem zetknięcia tego, co biologiczne, społeczne i lingwistyczne. Sztuka kobieca bazować ma na koncepcji ciała jako dzieła sztuki. Ciało stało się podstawowym źródłem i narzędziem twórczości – konstatuje Śmietana.

Autorka zauważa, że zanim jednak sprowadzimy kobiece ciało do rzędu dzieła sztuki, należałoby się zastanowić, jakie są powody funkcjonowania społecznego przekonania, że kobiety „są bardziej swoim własnym ciałem niżeli mężczyźni”³⁵. Źródła tego przekonania tkwią zapewne w wyobrażeniu kobiecości. Feminizm powyższą praktykę traktuje jako utwierdzanie kobiety w swego rodzaju polityce patriarchalnej. Z jednej strony, mężczyźni utwierdzają kobiety w przekonaniu, że są tylko i wyłącznie własnymi ciałami. Z drugiej jednak, feminizm woła – jesteśmy ciałami, lecz jakimi! Jesteśmy ciałami niezwykłymi, więc naszą odmienność wprowadźmy do kultury. Jednocześnie – jak wskazuje Urszula Śmietana – musimy wyrazić stanowczy sprzeciw dla wyidealizowanego wzorca Kobiecego ciała. Nie jesteśmy zobligowane, aby jemu dorównywać. Kobiety powinny być dumne z własnej różnorodności. Nie możemy Rozpatrywać swojej kobiecości jako dążenia do perfekcji, co widzimy w reklamach telewizyjnych, na plakatach czy banerach reklamowych. Wszak jesteśmy różnorodne i to w tej różnorodności należy upatrywać piękna kobiet – powiada dalej Autorka. Żyjemy w kulturze, która wymiary kobiecości, takie jak menstruacja, płodność, seksualność Spycha na boczny tor. Tylko poprzez takie obcowanie w pełni i blisko z własnym ciałem kobieta może odkryć siebie na nowo. Niestety, w kulturze nie ma miejsca na takie przejawy Kobie-

³⁵ Tamże, s. 154.

cości, dlatego pora to zmienić. Kobieta to nie tylko sztywny, schematyczny kanon piękna i urody. Kobiecość opiera się na aspektach tak naturalnych, jak i pierwotne instynkty. Jeżeli pozbawiamy kobietę menstruacji, płodności, seksualności to tym samym odbierzemy jej najistotniejszy pierwiastek własnego „ja”. Stanie się ona rutynowym obrazem, kategorią, w którą wpisał ją patriarchyat³⁶.

Feminizm drugiej fali dążył do uwolnienia kobiecego ciała, do „powrotu do ciała”, zatem zwolenniczki drugiej fali odrzucają patriarchalne podejście do kobiecego ciała, sprowadzające *soma* jedynie do fizyczności. Kobiety, które nie mają w pełni dostępu do własnego ciała, stają się pozbawione tożsamości. Należy przy tym zauważyć, że znakomita autorka feministyczna Simone de Beauvoir opowiadała się za ucieczką od ciała oraz kobiecości. Nie możemy jednak uciekać od własnego ciała, gdyż ta ucieczka prowadzi nas donikąd³⁷. Jak pisze Śmietana Simone de Beauvoir porównała kobietę do „figury lalki, stającej się towarem”, my za Helene Cixous twierdzimy, że najlepszym rozwiązaniem będzie opuszczenie tych domków dla lalek. Ucieczka przed kobiecością nie przyniesie pożądanego efektu. Jedyne, co może nam pomóc, to świadoma decyzja porzucenia metaforycznego domku dla lalek. Musimy stawić czoła owym domkom dla lalek, w których zamknęła nas kultura patriarchalna. Nie chodzi jednak o to, by stawać się wyimaginowaną postacią, wzorem kobiety wpasowującej się w obowiązujące kanony, gdyż wtedy nie będzie można mówić już o kobiecie jako o osobie. „Wygląd nie jest po pro-

³⁶ Tamże, s. 155.

³⁷ U. Śmietana, *Od écriture feminine do „somatektu”...*, dz. cyt., s. 156.

stu jej cechą, (...) ona jest swoim wyglądem³⁸". Polityka patriarchalna opiera się bowiem na tym, by kobiety zajęły się wyłącznie swoim wyglądem, odgrywały narzuconą im rolę. Takie nastawienie może prowadzić do społecznej nieobecności kobiet³⁹. Negacja kobiecego mitu piękności nie powinna jednak oddziaływać na swobodę kobiet w wyrażaniu siebie, budowaniu własnej, niepowtarzalnej tożsamości. Wszelkie chwile, które kobieta poświęca własnemu ciału przed lustrem są - zgodnie z tym, co pisała Agnieszka Graff w swojej rozprawie *Świat bez kobiet. Płeć w polskim życiu publicznym* - formą autopoznania, prezencji. „Wszelkie te babskie głupstwa” związane z obcasami, kremami, pachnidłami mają dla kobiety olbrzymie znaczenie, budują bowiem zamknięty obieg automiłości do własnego ciała⁴⁰. Kontynuuje, że „W tych »głupstwach« chodzi o to, co widzisz, gdy patrzysz w lustro. O konstruowanie własnej cielesności. Dla siebie. A za chwilę dla innych, ale przecież nie tylko dla mężczyzn. Tu chodzi o rozpoznania i wykluczenia. O ciuchy, czyli mundurki, dzięki którym wiemy, kto swój a kto obcy. O przyjemność patrzenia. O przyjemność, a czasem przykrość bycia oglądaną. I znowu: nie tylko i nawet nie przede wszystkim przez mężczyzn. I nikt mnie nie przekona, że »przedmiot spojrzenia« lub »przedmiot pożądania« jest tym samym co »przedmiot« po prostu, czyli rzecz. Tak być może, na chwilę lub dłużej, zwłaszcza, gdy jest się kobietą, ale przecież tak nie jest najczęściej. Częściej jest tak, że pod tym wzrokiem ożywam.(...) Skłonność do piętno-

³⁸ Cyt. za tamże, s. 156.

³⁹ Tamże, s. 157.

⁴⁰ Por. A. Graff, *Świat bez kobiet. Płeć w polskim życiu publicznym*, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2001, s. 58.

wania kobiet, które nie chcą zrezygnować z atrybutów tradycyjnie pojmowanej kobiecości jest, moim zdaniem, jednym z najpoważniejszych błędów feminizmu. »Czepianie się urody« to absurd, który odcina ruch kobiecy od doświadczeń samych kobiet, antagonizuje, wprowadza Elementy pogardy i nietolerancji do przestrzeni, w której każda z nas powinna czuć się dobrze. (...) Dlaczego feminizm skupiał się od początku tylko na negatywnych doświadczeniach? Dlaczego ta właśnie sfera życia ma być oglądana od ciemnej strony? Według Friday, przyczyną jest fakt, że ruch kobiecy wyparł się części własnego rodowodu, tj. związków z rewolucją seksualną. Chcąc się odciąć się od tego, co było w niej istotnie seksistowskie, radykalny feminizm nabrał jakby zbyt wielkiego rozpędu... i zrezygnował z tematu kobiecego pożądania w ogóle⁴¹. Zatem nawet *Śmiech Meduzy* może okazać się mitem matriarchalnym, a nawet zbliżyć się do feminizmu Radykalnego, lub nawet nim się stać, jeśli okaże się, że kobiety nadal nie wyszły poza perspektywę somatyczną. Aby wyjść poza nią musimy pokochać nasze ciało⁴². Nie możemy go odrzucać i negować, gdyż w nim tkwi nasza siła i niejednorodność.

Ecriture feminine to znacznie więcej niż tylko wskazanie na związek między fizykalnością kobiecego ciała a twórczością literacką. *Ecriture feminine* pozwala kobietom na ekspresję uczuć, wyrażenie tego, co było dotąd zakazane przez kulturę. Pisarstwo kobiece to wyłącznie kobiecy styl dyskursu inności⁴³. Twórczość ewidentnie kobieca autorstwa Jane

⁴¹ Tamże, s. 69.

⁴² Zob. U. Śmietana, *Od écriture feminine do „soma tekstu”...*, dz. cyt., s. 156.

⁴³ Tamże, s. 159.

Austin czy Emily Brontë, utwierdza nas w słuszności tezy o somatyczności literatury kobiecej XIX w. Można zatem pokusić się o twierdzenie, że, według Śmietany, obejmujący obszerne ramy czasowe brak dostępu kobiet do wykształcenia, zaowocował innością *écriture féminine*.

Elementem nad wyraz często pojawiającym się w krytyce feminizmu jest sprowadzanie kobiety do braku, niedosytu. Wedle krytyków feminizmu kobiecy deficyt objawia się poprzez fakt nieposiadania *fallusa*. Kobieta zatem postanawia stworzyć swój styl pisarski, aby zrekompensować sobie ten brak. Według utartych schematów kobieta powinna być „przeźroczysta” i niewinna. Każda kobieca próba ukazania własnego „ja”, jest interpretowana jako próba osiągnięcia nasycenia. Kobieta nie powinna być „jakaś”, a jedynie wtapiać się w rutynowy schemat istniejący w męskiej percepcji od wieków⁴⁴. Retoryka obfitości, której jakoby tak żądają kobiety czujące niedosyt staje się motywem przewodnim *écriture féminine*. Można by pokusić się o twierdzenie, że pisarstwo kobiece uczyniło z tejże krytyki swój motyw przewodni, twierdząc, że kobiety nie tylko nie odczuwają braku, lecz nadmiar. Odczuwają potrzebę dzielenia się (choćby w macierzyństwie). Kobieta zatem jest zdolna do tworzenia nowego dzieła. Jest artystką, która tworzy w banalny sposób. Nadmiar, jaki w sobie nosi, powinna więc przelać na papier wzbogacając tym samym świat literacki. Są bowiem cechy, które odróżniają *écriture féminine* od męskiego stylu pisarstwa. To, co kobiecie pełne jest wszak nieokiełznanej żywiołowości, energii wybuchającej w sposób niekontrolowany, która zwana jest *femenergią*, mającą swoje źródło w płodnym, i niezwykle seksualnym ciele kobiety. Zatem owa ko-

⁴⁴ Tamże, s. 162.

bieca energia powinna zasilić nowe wymiary literatury oraz kultury. Energia, która tak skutecznie była tłumiona i skrywana przez lata, zapewne wybuchnie z gwałtowną wręcz siłą⁴⁵. *Ecriture feminine* nie proponuje już wyjścia poza płęć i pisarstwa z metapoziomu. Virginia Woolf uważała, że zarówno umysł całkowicie męski, jak i całkowicie kobiecy nie posiada dostatecznego impulsu twórczego. Teksty typowo męskie są jałowe oraz nudne, zaś kobiece nie mogą pozbyć się piętna presji i ograniczenia. Nie powinny zatem ze sobą rywalizować. Nie można być wyłącznie kobiecym lub męskim w twórczości, należy być męsko-kobiecym lub kobieco-męskim⁴⁶. Jak pisała wprost we *Własnym pokoju*: „wartości kobiece różnią się często od tych, które stworzyła płęć przeciwna, to rzecz naturalna. A przecież męskie wartości mają przewagę. Ujmując rzecz po grubiańsku, piłka nożna i sport są »istotne«; zaś moda i kupowanie strojów – »trywialne«”⁴⁷.

Jak twierdzi Urszula Śmietana, potencjał ciała pragnie nowej definicji, która określi formułę artystyczną wspaniałego narzędzia, jakim jest *soma*. *Somatekst* jest tekstem kultury, nie tyle kobiecej, co pozostającej w opozycji do paradygmatu fallocentrycznego. Obrazuje on pewien rodzaj świadomości ukazanej przez ciało. Ukazuje doświadczenie somatyczne w postaci artystycznej całości, tworząc typ podmiotu. Somatowość tekstu to zatem zarówno jego recepcja, jak i percepcja. Jako, że ciało jest zawsze ruchome, zmienne

⁴⁵ U. Śmietana, *Od ecriture feminine do „soma tekstu”...*, dz. cyt., s. 164.

⁴⁶ Zob. V. Woolf, *Własny pokój*, przekład A. Graff, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1997, s. 119.

⁴⁷ Tamże, s. 58.

– nie daje zamknąć się w sztywne ramy. Zasadą ciała jest bowiem metamorficzność, nietożsamość. Lektura *somatekstu* to zatem taktyka czytelnicza, która niejako powołuje do istnienia tożsamość podmiotu rekonstruującego. *Somatekst* opisuje paradoks, który ma miejsce pomiędzy ciałem opisanym – a ciałem piszącym. „Nie można wyjść poza język – tak samo jak nie można dotrzeć i zrozumieć istoty ciała, można natomiast próbować ciało zdyskursować, a język ucieleśnić”⁴⁸.

Analizując koncepcję *écriture feminine* warto jeszcze wspomnieć o jednej wybitnej postaci, której apogeum twórczości przypada na początek lat sześćdziesiątych, a więc przed powstaniem znamienego eseju Cixous *Śmiech Meduzy*. Anne Sexton, bo o niej mowa, była prekursorką *écriture feminine* w poezji. To właśnie ona w swej twórczości poruszała tematy menstruacji, aborcji czy też masturbacji. Jej kontrowersyjne wiersze cieszyły się wielką sławą. Poezja Sexton eksponowała kobiecość, zarazem obnażając zarazem kobiece ciało poprzez wyczerpujące opisy fizjologiczne. Książka *Celebrując moją macicę* stanowi więc swego rodzaju manifest ukazujący prawdziwą kobiecość, tkwiącą wewnątrz każdej z nas⁴⁹. We wnętrzu odnajdziemy kobiecą siłę, emanację osobowości, na którą tak skutecznie nakładane są ograniczenia. Warto zatem przytoczyć fragment wiersza, w którym autorka pisze następująco:

⁴⁸ U. Śmietana, *Od écriture feminine do „soma tekstu”...*, dz. cyt., s. 169.

⁴⁹ Zob. więcej A. Prus, „Kiedyś byłam piękna, teraz jestem sobą” – *écriture féminine* w poezji Anne Sexton, „Podteksty” 2007, nr 1 (7).

Chcieli cię wyciąć,
ale poniechali.
Mówili, że jesteś niezmierzenie pusta,
ale tak nie jest.
Mówili, że jesteś śmiertelnie chora,
ale mylili się.
Teraz śpiewasz jak uczennica.
Nie rozdarli cię⁵⁰.

Metafory użyte w wierszu odsyłają wprost do fallocentrycznego dyskursu, który zdeterminował obraz kobiecości. Według poetki takie słowa jak „pusta”, „chora” to patriarchalne konwenanse nadane nam przez płęć brzydką. Sexton ośmieliła się sprzeciwić takiemu postrzeganiu kobiecości. Gdyby jednak nie aspekt samoakceptacji własnego ciała nie można byłoby mówić o takim manifeście. Poetka w ten sposób wyrażała kobiece pragnienia, potrzeby i obawy. Poruszając w sposób nad wyraz śmiały intymne sfery kobiecości, daje upust swej kobiecości. Anne Sexton zatem idealnie wpisuje się w literacki kontekst *écriture feminine*.

Ecriture feminine jako wytwór feminizmu drugiej fali zasadniczo jest częścią feministycznej teorii literatury powstałej we Francji. Ze względu na oryginalność i śmiałość języka jest nad wyraz charakterystyczny. *Ecriture feminine* uwalnia pisarstwo spod wpływu patriarchy. Pozwala, aby kobieta wstąpiła w pisarstwo i ukazała w nim całość różnorodnych w niej uczuć. Zgodnie z tym co powiedział Gilles Deleuze (co prawda w kontekście pisarstwa Helene Cixous, lecz jeżeli uznać ją za twórczynię *écriture feminina*, to możemy po-

⁵⁰ A. Sexton, *Kochając zabójcę*, przekład. M. Korusiewicz, Wydawnictwo Zysk, Poznań 1994, s. 27.

kusić się o użycie tego określenia w odniesieniu do samego *écriture feminine*), że „*écriture feminine* to pisarstwo, w którym przyspieszenia narracji i różnorodne tematy wchodzi ze sobą w relacje, a słowa formują zmienne figury zgodnie z wybuchowym tempem czytania i skojarzeń⁵¹”. Eksperymentalny styl pisarski, który łączy Dyskurs akademicki ze swobodnym językiem poetyckim stał się fundamentalną cechą określającą kobiecy styl pisarski. Nowy styl literacki, jakim był *écriture feminine* wypowiedział wielobarwność uczuć targających kobietą. Manifest feministki przyniósł zatem spodziewany efekt, mianowicie wyzwolenie literackie dla kobiet. Pisarstwo kobiece zburzyło system, który opierał się na dominacji mężczyzn. Głos kobiet stał się od tej pory bardziej wyraźny.

⁵¹ Cyt za: M. Kędziora, *Stygmat kobiecości, stygmatyczność obrazu, refleksje na marginesie „Bathsheba or the interior Bible” Helene Cixous*, www.obieg.pl (23.11.2013).

Bibliografia:

Cixous H., *Śmiech Meduzy*, przekład A. Nasilowska, „Teksty Drugie” 1993, nr 4/5/6.

Friedman D., *Pan niepokorny. Kulturowa historia penisa*, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2003.

Gouges de O., *Deklaracja Praw Kobiety i Obywatelki*, przekład A. Araszkiewicz, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/fe0021gouges.pdf> (20.12.2013).

Graff A., *Świat bez kobiet. Płeć w polskim życiu publicznym*, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2001.

Grimal P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1990.

Hannam J., *Feminizm*, przekład A. Kaflńska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Warszawa 2010.

Hooks B., *Teoria feministyczna: od marginesu do centrum*, przekład E. Majewska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.

Irigaray L., *Ta płeć, która nie jest jednością*, przekład K. Kosińska, „FA-Art” 1996, nr 4.

Ives K., Cixous, Irigaray, Kristeva. *The Jouissance of French Feminism*, Wydawnictwo Crescent Moon, Maidstone 2007.

Jakubowska A., (...) *aby można było wokół nich tańczyć*, [w:] Ł. Kiepuszewski (red.), *Historia sztuki po Derridzie*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006.

Kędziora M., *Stygmat kobiecości, stygmatyczność obrazu* –

refleksje na marginesie „*Bathsheba or the interior Bible*” Helene Cixous, www.obieg.pl (20.12.2013).

Mizelińska J., *(De)Konstrukcje kobiecości. Podmiot feminizmu a problem wykluczenia*, Wydawnictwo Słowo/Obraz/Terytoria Kraków 2004.

Naish C., *Death comes to the maiden: Sex and Execution 1431-1933*, Routledge 1991.

Prus A., „Kiedyś byłam piękna, teraz jestem sobą” - *écriture féminine* w poezji Anne Sexton, „Podteksty” 2007, nr 1 (7).

Putnam Tong R., *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, przekład J. Mikos, B. Umińska, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2002.

Sexton A., *Kochając zabójcę*, przekład M. Korusiewicz, Wydawnictwo Zysk, Poznań 1994.

Śmietana U., *Od écriture féminine do „soma tekstu”. Ciało w dyskursie filozoficznym*, „Przegląd Filozoficzno- Literacki”, 2003, nr 1 (3).

Woolf V., *Własny pokój*, przekład A. Graff, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1997.

Summary: My article is an attempt at presenting an essence of *écriture féminine* and its influence on feminist doctrine, which I will outline briefly. The rejection of masculine postulates and women's will to take control led to the development of a new approach in writing, typical for feminine nature. I will try to portray the patriarchal aspects of contemporary writing and the women's path to liberation. The purpose of my article is to define the dimensionality of *écriture féminine*.

Keywords: woman, man, patriarchy, feminism, freeing, women's writing

Słowa kluczowe: kobieta, mężczyzna, patriarchy, feminizm, wyzwolenie kobiet



APPENDIX
2013-2014, TOM 2, S. 159 – 182
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Katarzyna J. Turonek
Uniwersytet Zielonogórski

**WIZERUNEK KOBIETY W PAULA EVDOKIMOVA KONCEPCJI
ZBAWIENIA ŚWIATA NA PODSTAWIE ROZPRAWY KOBIETA
I ZBAWIENIE ŚWIATA**

Ruchy feministyczne dążące do zniesienia dyskryminacji kobiet i walczące o ich równe traktowanie wobec prawa powołują się na rozprawy Mary Wollstonecraft *A Vindication Of The Rights Of Woman* z 1792 r., czy Betty Friedan *The Feminine Mystique* z 1962 r., ale pomijają znakomite dzieło rosyjskiego teologa – Paula Evdokimova¹ *Kobieta i zbawienie*

¹ Paul Evdokimov (1901 – 1970) prawosławny teolog i filozof. Urodził się w Sankt Petersburgu. Studiował w rosyjskiej szkole wojskowej. Jego rodzina w 1920 r. przeniosła się do Paryża, gdzie podjął studia na Sorbonie, tam też w 1928 r. otrzymał tytuł magistra teologii. Ożenił się z Nataszą Brunet, z tego małżeń-

świata z 1958 r. Autor na nowo zinterpretował dawne przekonania na temat kobiet i postuluje ich zmianę, prezentując niestandardowe poglądy teologiczne.

Filozof pisał swą książkę w czasie, gdy kontrowersyjne poglądy Simone de Beauvoir² dotyczące relacji między kobietą i mężczyzną, oburzały społeczeństwo. Dzieło Evdokimova nie podważało jednak w niczym znakomitej oceny sy-

stwa miał dwoje dzieci: Ninę i Michała. Po jej śmierci w 1945 r. podjął studia filozoficzne w Instytucie św. Sergiusza w Paryżu. Później został jego wykładowcą. Wykładał teologię do 1962 r., w międzyczasie (w 1954 r.) ożenił się po raz drugi z Tomoko Sakai, 25-letnią córką dyplomaty japońskiego. Małżeństwo to wyzwoliło w prawosławnym teologu wiele energii twórczych, uwrażliwiło go na zagadnienia antropologiczne, zwłaszcza na rolę kobiety i małżeństwo. Miał także okazję poznać osobiście jednego z największych psychiatrów XX wieku – C.G. Junga. Jako obserwator uczestniczył w III sesji Soboru Watykańskiego II, reprezentując prawosławny Instytut św. Sergiusza w Paryżu. Jego refleksje dotyczące przeobrażającej mocy Ducha Św. w Kościele i w świecie współczesnym wpłynęły na zapisy konstytucji duszpasterskiej „Gaudium et spes” (z łac. „Radość i nadzieja”). Po soborze wykładał w Wyższym Instytucie Studiów Ekumenicznych. Zob.: W. Hryniewicz, *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, przekład. E. Wolicka, Wydawnictwo W drodze, 1991, s. 5-6.

² Mam na myśli książkę *Druga płeć*, przekład G. Mycielska, M. Leśniewska, Wydawnictwo Czarna owca, Warszawa 2003, ss. 738. W pracy de Beauvoir analizuje sytuację kobiet w społeczeństwie mieszczańskim początku XX w. Omawia religijne, cywilizacyjne i biologiczne wyznaczniki ról, jakie grają kobiety. Zob. więcej o sytuacji kobiety w ujęciu de Beauvoir: M. Dąbrowska, *Emancypacja według Simone de Beauvoir* „Kultura i Historia” 2003, nr 5.

tuacji przedstawionej przez Simone de Beauvoir na temat problemów relacji: kobieta-mężczyzna. Evdokimov rozpatrywał sytuację kobiety ani na moment nie izolując jej od społecznego usytuowania mężczyzny³. Z antropologicznego punktu widzenia, według prawosławia, kobieta i mężczyzna posiadają taki sam status ontologiczny: „ani mężczyzna nie jest bez kobiety ani kobieta nie jest bez mężczyzny” (1 Kor 11:11), w związku stoją bowiem jedno wobec drugiego, a słowo Boże jest zawsze kierowane do dwojga „naprzeciw” siebie. Dlatego Evdokimov pisał, że: „Biblia stawia nas przede wszystkim wobec tajemnicy bytu ludzkiego przedstawionego pod postacią nierozdzielnej dwuosobowej relacji – wzajemnego »naprzeciw«”⁴. Tak było na początku, przed popełnieniem grzechu przez pierwszych rodziców, kiedy jeszcze wszystko było dobre.

Evdokimov powiadał o pierwotnej jedności: Kiedy Bóg powoływał Adama do życia, ten już zawierał w sobie, jako konstytutywną część człowieczeństwa, swoją połowicę Ewę (Adam w języku hebrajskim jest określeniem kolektywnym, w Księdze Rodzaju jest napisane: uczynimy człowieka „*ha Adam*” – w l. poj., „*niech panują*” – w l. mn. i stworzył Bóg człowieka w l. poj., stworzył mężczyzną i kobietą)⁵. Zatem dzisiejsze zróżnicowanie męskości i kobiecości jako odrębnych istnień stanowi odejście od przekazu biblijnego, który mówi, że byt ludzki ujmowany jako męskość i kobiecość nie oznacza jeszcze w pełni człowieka. Narodziny Ewy okazały się mitem o współlistotności dwóch komplementar-

³ Por. za: A. Karoń, *Czułość Boga*, Więź 1993, Warszawa, nr 1, s. 146.

⁴ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, dz. cyt, s. 151.

⁵ Por. za: tamże, s. 153-154.

nych zasad bytu ludzkiego: mężczyzny i kobiety, mitem o archetypie człowieczeństwa⁶.

Dlaczego mitem – postawmy pytanie. Mit zachowuje w myśleniu ludzkim stałą funkcję, jest naczelną, a niekiedy jedyną możliwą, funkcją zrozumienia. Mit za pośrednictwem symboli, obrazów, archetypów wychwytyje spod powierzchni wydarzeń historycznych to, co kryje się poza historycznością. Archetypy według C. G. Junga są czynnikami nieobrazowymi, dyspozycjami, które w określonym rozwoju ducha ludzkiego zaczynają się aktywizować i w ten sposób porządkują nagromadzony w świadomości materiał nadając mu określoną postać⁷. Na przykład archetyp matki poprzedza wszelkie formy macierzyństwa. Aleksey Łosiew – nazywany ostatnim filozofem rosyjskiego Srebrnego Wieku – zauważał, że mitologia była ściśle związana z formacją wspólnoty rodowej. Wyjaśniał, że dla człowieka pierwotne-

⁶ Zob.: tamże. W *Prawosławiu* Evdokimov pisał: „Małżeństwo jako archetypiczny obraz wyprzedza istnienie konkretnej pary małżeńskiej, gdyż Adam jest stworzony na obraz Chrystusa, a Ewa – na obraz Kościoła”, P. Evdokimov, *Prawosławie*, przekład ks. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 329. Interesujące, że Sergiusz Bułgakow – inny wielki teolog, dziekan w Instytucie św. Sergiusza w Paryżu, poruszając tematykę sakramentu małżeństwa pisał jedynie: „Małżeństwo jest uświęceniem przez łaskę naturalnego związku mężczyzny i kobiety dla wspólnego życia chrześcijańskiego i wydania potomstwa. W małżeństwie dokonywanym w Chrystusie i w Kościele założony jest fundament kościoła domowego, którym jest rodzina”, Bułgakow S., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przekład ks. H. Paprocki, Wydawnictwo „Orthdruk” – „Formica”, Białystok – Warszawa 1992, s. 130.

⁷Zob. C.G. Jung, *Archetypy i Symbole*, przekład J. Prokopiuk, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1981, s. 183.

go cała przyroda i świat wydawały się jedną, zaludnioną wspólnotą rodową w uogólnionej postaci⁸. Wszelkie objaśnienie jest sprowadzeniem niezrozumiałego do zrozumiałego. Twierdził, że mit „jest zawsze jakimś uogólnieniem, a istoty, o których opowiada mitologia, są zawsze jakimś uogólnieniem, ponieważ im jako czemuś ogólnemu zawsze jest podporządkowana określona dziedzina rzeczywistości, jako zbiór wielu lub nawet nieskończonej ilości poszczególnych zjawisk”⁹. Mit zawsze kształtował ludzkie myślenie i był dążeniem człowieka ku lepszej przyszłości. Nie był abstrakcją, wymyśloną bajką, gdyż odzwierciedlał autentyczne życie starożytnych.

Powróćmy do Evdokimova. Powtórzmy, mężczyzna i kobieta stworzeni zostali do jedności. W *Prawosławiu* Evdokimov powołując się na słowa św. Jana Chryzostoma pisał: „tylko miłość czyni z dwojga istot jedną”¹⁰. Inicjatorem rozdzielenia kobiety i mężczyzny był szatan, który przemówił jedynie do kobiety. Evdokimov w zgodzie z tradycją prawosławia powiada dalej, że to grzech spowodował oddzielenie się człowieka od Boga i obydwu składniki człowieczeństwa zaczęły istnieć oddzielnie¹¹. Nie istniało już zjednoczenie męsko-kobiece, tylko męskość i kobiecość. Komunia została zerwana i kobieta stała się dla mężczyzny „prze-

⁸ Por. A. Łosiew, *Podstawowe zagadnienia mitologii antycznej*, [w:] E. Tacho-Godi, L. Kiejzik, J. Uglik (red.), *Aleksy Łosiew, czyli rzecz o tytanie XX wieku*, t. 3, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2012, s. 61.

⁹ Tamże, s. 64.

¹⁰ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 331.

¹¹ Por. A. Karoń, *Czułość Boga*, dz. cyt., s. 147.

dmiotem albo przyjemności, albo despotycznej dominacji”¹². Do jedności według filozofa można powrócić: „poprzez rozpadnięcie się owej romantycznej, pełnej pychy samotności, w zapomnieniu o sobie i w na nowo odnalezionej komunii, człowiek znajduje spełnienie. Człowieczeństwo jest jak szczyt górski, którego dwa składniki: męskość i kobiecość wznoszą się jedno ku drugiemu, we wzajemnym dopełnieniu”¹³. We wszystkich odniesieniach mężczyzny i kobiety pojawiał się element obcości, „naprzeciw” było niszczone przez wzajemny dystans i odtąd przez całe dzieje jedno wołało do drugiego „gdzie jesteś?”¹⁴. Filozof uważał, że wąż w rajskim ogrodzie dlatego zwrócił się do Ewy, ponieważ to ona była płcią religijnie silniejszą¹⁵. Z biologicznego punktu widzenia męskość okazuje się pierwiastkiem „problematycznym”, ponieważ proces ewolucji jest ze swej natury zdeterminowany przez pierwiastek kobiecej płodności. Ze względu na swoją większą długowieczność i odporność na choroby, można śmiało twierdzić, że to właśnie kobieta jest przedstawicielką płci silniej¹⁶. Autor *Kobiety i zbawienia świata* zauważał, że historia upadku pierwszych rodziców rozpoczęła „schizmę ontologiczną” – rozłam, przerwanie jedności dwojga i nastąpiła niezgoda między męskością i kobiecością¹⁷. Te okoliczności z kolei spowodowały, że doszło do rywalizacji pomiędzy kobietami i mężczyznami, którą filozof przedstawił na przestrzeni dziejów historii

¹² P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 161.

¹³ Tamże, s. 200.

¹⁴ Tamże, s. 161.

¹⁵ Por. tamże, s. 173.

¹⁶ Por. A. Karoń, *Czułość Boga*, dz. cyt., s. 147.

¹⁷ Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 159.

człowieka i następujących po sobie ustrojów społecznych: matriarchatu, patriarchatu, feminizmu¹⁸.

Według Evdokimova matriarchat to epoka, w której element kosmiczny, bezkształtny, kolektywistyczny dominuje nad sferą osobową¹⁹. Instynkt macierzyński był źródłem, początkiem, punktem Alfa, a instynkt ojcowski był celem, do którego wszystko zmierzało – punktem Omega²⁰. Evdokimov zauważył, że seksualizm stawał się normą rzeczywistości. Kobieta w matriarchacie była istotą telluryczną, po-

¹⁸ Por. za: A. Karoń, *Czułość Boga*, dz. cyt., s. 147.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ To odniesienie przypomina sformułowanie francuskiego teologa i filozofa – Pierre’a Teilharda de Chardin’a, gdy przedstawiał on wizję dziejów. Cała rzeczywistość była dla niego wielkim procesem ewolucyjnym, który przebiega od punktu Alfa do punktu Omega. Na początku istniała nieukształtowana materia, czysta wielość, którą Bóg kształtował przez całą historię świata. Punkt Alfa to początek historii – brak jakiegokolwiek porządku. Bóg jednoczył tę wielość, nadając jej coraz to nowe kształty, tworząc ewolucyjnie funkcjonalne agregaty, związki coraz liczniejszych atomów, cząstek, substancji materialnych. Powstawały zagęszczenia, rosło uporządkowanie całości, dokonywały się przeskoki na wyższy poziom: zaczęła rodzić się ziemia, na ziemi powstawało życie, życie stawało się świadome, świadomość zaczynała refleksyjnie dostrzegać samą siebie. Te węzłowe punkty to jakościowe skoki, megamutacje. Pierre Teilhard de Chardin wierzył, że pierwotna materia zawierała już w sobie zalążki wszystkich przyszłych bytów, wszystko było we wszystkim. Proces ten trwa miliardy lat, a obecnie jesteśmy u kresu historii, czeka nas jeszcze jeden wysiłek, jeszcze jeden skok, aby wejść do raju na ziemi – ukończyć planetarną noosferę. Zob. T. de Chardin, *Mój wszechświat*, przekład M. Tazbir, [w:] Tenże, *Pisma*, t. 1, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1984.

krewną ziemi i podziemiu, nawiedzaną przez tajemnicze siły. Męczyzna tymczasem, opanowany przez tajemnicze moce, błdził w nich i buntował przeciwko narodzinom. Kobieca płodność była czczona i wynoszona na wyżyny *Magna Mater Deorum*²¹. Za czasów gynokracji²² kobieta była władczynią plemienia, kapłanką pośród druidów²³, lecz przede wszystkim tabu – głosem wyroczni i znawczynią magii. Prawo dziedziczenia własności było w gestii kobiet, a dzieci należały do klanu matki i nosiły jej imię. Pozycja mężczyzny była znikoma. Rodzenie potomstwa uznane zostało za funkcję sakralną, lekceważono rolę ojca w przeświadczeniu, że to unoszące się w powietrzu duchy przodków składają w łonie matki poczwarki. Charakteryzując ten okres rozwoju Evdokimov konstatuje, że kobieta była obdarzona ogromnym prestiżem, wznosiło się ją jak totem, który przenosi i przekazuje utajoną w sobie energię, przez nią czas był przekraczany²⁴ np. Izyda²⁵ w Egipcie, Kybele²⁶

²¹ Por. za: A. Karoń, *Czułość Boga*, dz. cyt., s. 147.

²² Gynokracja – z grec. gyne – oznacza kobietę, niewiastę, żonę; kreto – władać, rządzić, być silniejszym, mieć przewagę; jest to archaiczna forma wspólnoty plemiennej, w której przewagę i władzę dzierżyły kobiety, utożsamiana z matriarchatem. Zob. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 302.

²³ Druidzi – formacje starożytnych Celtów składające się z lekarzy, sędziów, nauczycieli, mędrców, kapłanów. Zob. Hasło: *Druidyzm* [w:] *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 3, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1966, s. 150.

²⁴ Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 177-178.

²⁵ Izyda – egipska bogini, małżonka Ozyrysa, matka Horusa; patronka magii; w okresie hellenistycznym utożsamiana m.in. z gr. Demeter, wyobrażana z rogami krowy i tarczą słoneczną między nimi, z berłem w dłoni, często z Horusem na kolanach.

w Azji Mniejszej, czy Gaja²⁷ u Greków. Autor *Kobiety i zbawienia świata* zauważał, że to nie natura znajdowała swoje przedłużenie w kobiecie, lecz tajemnicze fluidy emanujące z ciała kobiety zasilają ukryte źródła życia. Kobieta jako nosicielka zasady religijnej była przyporządkowana sferze ducha: otwarta i wrażliwa – bardziej niż męczyzna – na moce magiczne i demoniczne, nie była jednak chroniona w tej dziedzinie przez rozum. Evdokimov doszedł do wniosku, że matriarchat i różne formy gynokracji są pouczającą lekcją historii, pomocną dla odkrycia właściwej wartości i powołania kobiety.

Dalej Evdokimov rozważa dzieje patriarchatu, które rozpoczynają się w momencie, gdy męczyzna poczuł się uwolniony od tajemniczej mocy kobiety, a jego siła fizyczna zaczyna mieć większe znaczenie i kobieta staje się jego własnością. Jak pisał: „Męczyzna dąży do ujarzmienia kobiety jako siły złowroziej, nieustannie mu zagrażającej, odciągającej od twórczych poczynań i czyhającej, by go pozbawić

Zob. Hasło: *Izyda* [w:] *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 5, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1966, s. 166.

²⁶ Kybele – Wielka Macierz, Matka Bogów, frygijska bogini płodności i urodzaju; władczyni przyrody górskiej i opiekunka miast w czasie wojny; utożsamiona z Artemidą Efeską, Reą i Demeter. Zob. Hasło: *Kybele* [w:] *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 6, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1965, s. 344.

²⁷ Gaja – matka m.in. tytanów i gigantów; z czasem bogini płodności, Wszechrodzicielka, poręczycielka przysiąg, bóstwo znające tajemnice Przeznaczenia, opiekunka pierwszych wyroczni; w mitologii rzymskiej czczona jako Tellus. Zob. Hasło: *Gaja*, [w:] *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 4, Warszawa 1964, s. 77.

wolności”²⁸. Patriarchat doprowadził do poniżenia kobiety, mężczyzna podporządkował ją sobie i stał się jej właścicielem. Doskonale ilustruje to starożytna kultura grecka, w której: kobieta grecka była zamknięta w odrębnym świecie, podobnie jak niewolnik pozbawiona praw obywatelskich, odmawiano jej także możliwości rozwoju intelektualnego. Kobiecość była czymś całkowicie odmiennym. Według Platona „natura kobiety jest inna niż mężczyzny (...) do wszystkich zajęć nadaje się z natury kobieta i do wszystkich mężczyzna, tylko we wszystkich kobieta jest słabsza od mężczyzny”²⁹. Arystoteles w pierwszej księdze *Polityki* jeden z fragmentów traktującym o słabości kobiety kończy sentencją „milczenie stanowi ozdobę kobiety”³⁰. Stagiryta podejmując się tematu zróżnicowania płci za główną ideę przyjął niedostatek. Dziewczynki według filozofa przychodziły na świat w wyniku jakichś niedostatków, które musiały mieć już miejsce w momencie poczęcia, mogły to być: niesprzyjające wiatry, za duża wilgoć, za mało lub za dużo ciepła³¹.

Evdokimov przywołując argumenty przedstawicieli antyfeminizmu rabinistycznego, powiedział: „że kobieta została wydobyta z ciała mężczyzny, a obrządek przepisany przez prawo nakazywał jej podwójne oczyszczenie po urodzeniu

²⁸ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 181.

²⁹ Platon, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, przekład W. Witwicki, Kęty 1999, s. 154,156; (453 E, 455 E).

³⁰ Arystoteles, *Polityka*, [w:] Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, przekład K. Leśniak, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2001, s. 43.

³¹ Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, [w:] Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 4, przekład K. Leśniak, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2003, s. 201.

córki. Kobieta pochodząc od mężczyzny, jest tą, która staje się przyczyną jego zguby”³². Według filozofa czytając niektóre pisma mędrców żydowskich daje się odczuć, że podchodzili oni z pewną wrogością i lekceważeniem do kobiet³³. Evdokimov odwołując się do źródeł syryjskich pisał, że prądy te ascetyczny ideał zbawienia upatrywały w ucieczce od tego, co kobiece³⁴. Można odnieść wrażenie, że chodziło tu wyłącznie o zbawienie mężczyzn i ten, kto chciał być zbawiony musiał uwolnić się od kobiet³⁵. Myśliciel powiada, że pewien typ ascezy każe odwrócić się od własnej matki. Z kolei Katarzy małżeństwo uznawali wręcz za „obrzydliwość szatańską”³⁶. Doktorzy Kościoła głosili pogląd, że przedłużenie rodzaju ludzkiego jest niepotrzebne, a małżeństwo jest środkiem zaradczym na niepowściągliwość seksualną, zaś nadmiernie namiętną miłość małżeńską uważa się za cudzołożną³⁷. Kolejno Evdokimov przytacza wypowiedzi Ojców Kościoła o kobietach i małżeństwie i tak jeden z nich – Tertulian – głosił, że „kobieta jest bramą piekieł; a Królestwo niebieskie jest ojczyzną rzezańców”³⁸.

³² P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt. s. 185. Kwestia ta jest także poruszana: <http://cerkiewzgora.bloog.pl/id,2539398,title,RODZINA-W-STARYM-TESTAMENCIE,index.html>; <http://www.krytykapolityczna.pl/Teksty-poza-KP/Kobiety-ucza-Kosciol/menu-id-129.html>.

³³ Por. za: P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 186.

³⁴ Por. tamże, s. 186.

³⁵ Por. tamże, s. 186.

³⁶ Tamże. Por. także: <http://www.krytykapolityczna.pl/Teksty-poza-KP/Kobiety-ucza-Kosciol/menu-id-129.html>.

³⁷ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 186.

³⁸ Tertulian, *De cultu feminarum*, 1, I, c. I, PL 1,1419; cyt. za: P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 187.

Św. Ambroży – ojciec i doktor Kościoła – natomiast nauczał, że „osoby żyjące w małżeństwie powinny rumienić się ze wstydu z powodu stanu, w jakim się znajdują”³⁹. Według Ojca Kościoła – Klemensa Aleksandryjskiego „każdą kobietę powinna napawać obrzydzeniem sama myśl, że jest kobietą”⁴⁰. Zdaniem św. Tomasza z Akwinu „współżycie płciowe – zawsze jest związane ze szkodą dla umysłu”⁴¹. Evdokimov pisał: „Bogata w życie ascetyczne epoka odsuwa na margines ponad fizjologiczną tajemnicę płci i relację wzajemnego odniesienia mężczyzny i kobiety. Antropologia chrześcijańska nie jest dostatecznie opracowana i miłość nie są zbyt częstym tematem badań, chyba, że z socjologicznego punktu widzenia. Wspaniały heroizm ascetów wypowiada wojnę we wnętrzu człowieka i egzorcyzmuje siły demoniczne, lecz za cenę, która doprowadza do odczłowieczenia – i to kobieta jest tą, która płaci. (...) Niekiedy odnosi się wrażenie, że chodziło tu wyłącznie o zbawienie mężczyzn i że ten, kto chce być zbawiony, musi się przede wszystkim uwolnić od kobiety”⁴². Można zauważyć, że mężczyzna tylko pozornie oddawał hołd kobiecie, zawsze przy tym dbał o swoje dobro, robił wszystko, aby nie stworzyć kobiecie

³⁹ Św. Ambroży, *Exhortatio virginitatis*, PL 16,356; cyt. za: P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 187.

⁴⁰ Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, liber II c. II, PG 8,429, cyt. za: P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 187.

⁴¹ Św. Tomasz z Akwenu, *cum quaedam rationis iactura S. Th. I*, sent. II, dist. XX, q. I, cyt. za: P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 187. Pogląd uznający małżeństwo za „obrzydlivość szatańską” i wypowiedzi doktorów Kościoła są także przywołane: <http://www.krytykapolityczna.pl/Teksty-pozza-KP/Kobietyucz-Kosciol/menu-id-129.html> (07.10.2014).

⁴² P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 186.

szansy, by mogła działać na jego szkodę. Z chwilą, gdy poczuł się uwolniony spod magicznego wpływu kobiety, stał się jej wyłącznym posiadaczem.

W chrześcijaństwie Maryja-Dziewica, przewyższająca serafiny, stoi naprzeciw kobiety – bytu niepełnego, złego, który jest jedynie barierą na drodze do zbawienia⁴³. W *Prawosławiu* Evdokimov powiada: „Analogia między Ewą, Maryją i Kościołem sięga swym pochodzeniem św. Ireneusza⁴⁴ i od-tąd dla Ojców Kościoła Maryja jest Niewiastą – nieprzyjaciółką Węża, Niewiastą odzianą w słońce, Siedzibą Boskiej Mądrości w samej jej istocie: całością i czystością bytu”⁴⁵. Dalej zwraca uwagę, że kiedy myślimy o Maryi zapominamy o płci, a kiedy myślimy o kobiecie zapominamy, że posiada ona w sobie Maryję jako archetyp własnego powołania⁴⁶.

Do XIX stulecia w Europie dominował ideał patriarchalny: mąż rządził, żona była mu podporządkowana⁴⁷. Pod koniec epoki czynniki ekonomiczne i polityczne zadecydowały o nagłej zmianie sytuacji. Największe przemiany przyniosło nowoczesne społeczeństwo przemysłowe, siła fi-

⁴³ Tamże, s. 187. Także: A. Karoń, *Czułość Boga*, dz. cyt., s. 147.

⁴⁴ Św. Ireneusz z Lyonu – ojciec i doktor Kościoła, został uznany za pierwszego teologa chrześcijańskiego, urodził się około 140 r., a zmarł około 202 r. W jego poglądach teologicznych można zauważyć aspekty filozoficzne. Nie będąc filozofem, wywarł ogromny wpływ na skrytalizowanie się filozofii chrześcijańskiej. Zob. Hasło: *Ireneusz z Lyonu*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Wydawnictwo Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s. 9.

⁴⁵ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 165-166.

⁴⁶ Por. za: A. Karoń, *Czułość Boga*, dz. cyt., s. 147.

⁴⁷ Por. za: P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 187.

zyczna zaczęła tracić znaczenie, kobieta mogła uczestniczyć w zmechanizowanej produkcji⁴⁸. Evdokimov konstatował, że postęp w dziedzinie położnictwa, sztuczne zapłodnienie, kontrola urodzin, wyzwalały kobietę z więzów własnego ciała i gatunkowych ograniczeń płci⁴⁹. Myśliciel postulował, żeby po raz kolejny zbadać uwarunkowania historyczne, aby sprawiedliwie ocenić wkład kobiet do kultury. Była ona zazwyczaj źle (lub wcale) wykształcona. Wyjątki jakie Evdokimov podaje to np. św. Paula która pomagała tłumaczyć Biblię św. Hieronimowi; w klasztorach angielskich i irlandzkich w VI w. i VII w. zakładano szkoły dla kobiet, nastawionych na studiowanie prawa kanonicznego, teologii i literatury łacińskiej; Św. Gertruda – siostra zakonna żyjąca w XIII/XIV w., tłumaczyła Pismo św. z języka greckiego; w XII w. Novelle – córka słynnego mistrza nauk ekonomicznych z Bolonii – często zastępowała ojca w obowiązkach podczas jego nieobecności. Była bardzo ładną kobietą i ojciec w obawie, że jej uroda mogłaby wprowadzić w zakłopotanie słuchaczy, zmusił ją, by zasłaniała twarz podczas wystąpień⁵⁰. W czasach włoskiego odrodzenia obok cenionych władczyń jak Joanna Aragońska, Izabella d'Este, pojawiły się kobiety żołnierze, np. żona Girolamo Riario (był siostrzeńcem papieża Sykstusa IV, ożenił się z Katarzyną Sforzą, córką księcia Mediolanu) czy Hipolita Fioramenti, która dowodziła armią księcia Mediolanu – Galeazzo Marii Sforza, słynącego z okrucieństwa i żądzy bogactwa⁵¹. Helena

⁴⁸ Por. za: tamże.

⁴⁹ Por. za: tamże, s. 187-188.

⁵⁰ Tamże, s. 193. Por. także: <http://www.krytykapolityczna.pl/Teksty-pozna-KP/Kobiety-ucza-Kosciol/menu-id129.html>.

⁵¹ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 193.

Cornavo otrzymała doktorat z filozofii w 1678 r. na uniwersytecie w Padwie, a Małgorzata d'Angouleme od najmłodszych lat uczyła się u znakomitych nauczycieli, interesowała się m.in. filozofią neoplatońską. Evdokimov powiada, że jeśli nawet salony XVII w. i XVIII w. oraz życie dworskie nie dostarczały kobietom sposobności do wywierania wpływu na życie polityczne i społeczne, to większość z nich nie miała żadnego dostępu do kultury⁵². Katarzyna Wielka, caryca Rosji, czy Księżniczka Daszkowa, które przewodziły Petersburskiej Akademii Nauk, w żadnym stopniu nie wpłynęły na sytuację kobiet⁵³. Prawo domowe (domostroj⁵⁴) tej epoki ustanowiło ideał w taki sposób, że żona jest całkowicie

⁵² Tamże, s. 192-193.

⁵³ Tamże, s. 193.

⁵⁴ Domostroj – anonimowy utwór z początku XVI w., powstały w Nowogrodzie i na nowo opracowany i uzupełniony około 1550 r., przez protopopa Sylwestra, spowiednika Iwana Groźnego. Zawiera zbiór nakazów i rad dotyczących prowadzenia domu. Podzielony został na trzy części: w pierwszej omawiane są obowiązki wobec Boga i cara, w drugiej – stosunek głowy rodziny do żony, dzieci i domowników, w trzeciej – daje rady odnoszące się do prowadzenia gospodarki. Całość wzorowana jest na regule monastycznej. Utwór zaleca modlitwy, także nocne, ścisłe przestrzeganie postów i codzienne uczęszczanie na nabożeństwa. Jako ideał stawia zamożny i zadbanej dom, oddzielony od sąsiadów i samowystarczalny, rządzony przez ojca rodziny. Utwór został napisany językiem prostym, zbliżonym do mowy potocznej, ale uzależnionym od języka starocerkiewnego, bogatym w przysłowia ludowe i sentencje. Przez szereg wieków wywierał ogromny wpływ na kształt tworzenia postaw obywatelskich i społecznych. Zob. H. Paprocki, *Domostroj*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko- polsko-angielski*, t. 1, Wydawnictwo Temper, Warszawa 1999, s. 162-164.

podporządkowana mężowi, stosowanie wobec niej kary cielesnej było wręcz zalecane, a dla podniesienia autorytetu doradza się ojcom, aby nigdy nie uśmiechali się do swoich małych dzieci⁵⁵. Zgodnie z powyższym prawem, mężczyzna, „pan i władca” powinien zawsze być zdystansowany, żeby zaznaczyć oziębłość i wyższość.

Paul Evdokimov pyta w *Kobiecie i zbawieniu świata*, czy niższość kobiety wypływa z samej jej natury, czy spowodowały ją niezmiennie w ciągu stuleci warunki socjologiczne?⁵⁶ Dochodzi do wniosku, że to powody psychologiczne tłumaczą wykorzenienie kobiety z jej własnej rzeczywistości. Rodzaj męski wziął odwet za matriarchat, utwierdzając swoje zwycięstwo poprzez stworzenie mitu „mężczyzny-władcy”, wpajając jako pewnik przekonanie, że właśnie mężczyzna powołany jest do ustalenia norm egzystencji i reguł wzajemnego odniesienia obu płci⁵⁷.

W toku swej analizy autor dochodzi do wniosku, że ani w matriarchacie, ani w patriarchacie, kobieta nie może odnaleźć odpowiedzi na pytanie o to, jakie jest jej prawdziwe powołanie. Nie przynosi go jej też feminizm i emancypacja, ponieważ „ruch wyzwolenia kobiet” jest niczym innym jak poszukiwaniem bez znajomości rzeczy dróg ponownego spotkania kobiety i mężczyzny⁵⁸. Kobieta dublowała mężczyznę, ale jej odmienna struktura psychiczno-duchowa nie pozwalała wytrzymać współzawodnictwa, stawała się agresywna, emocjonalny potencjał niszczył się, groził jej zagu-

⁵⁵ Por. za: P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 193.

⁵⁶ Tamże, s. 194.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. za: O. Clement, *Przedmowa do francuskiego wydania*, [w:] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt. s. 14.

bieniem własnej natury⁵⁹. Zatem relacja kobiety i mężczyzny, zdaniem autora wymaga Odkupienia. Trzeba skierować się ponownie do archetypu Matki Boga, która zgodnie z nauką prawosławia, w swej absolutnej wolności zrodziła ziemi istotę boską, a istotę ludzką niebu⁶⁰. Maryja „w swojej osobie przedstawia cały rodzaj ludzki, jest całą ludzkością. Dziewica Maryja jest rajskim kwiatem, który zakwitnął na drzewie całej ludzkości”⁶¹. To w kobiecie jako pierwszej dokonało się powołanie człowieka. Evdokimov ujął to następująco: „Ochranianie świata mężczyzn, jak to czyni matka, zbawianie go jak to czyni dziewica, ożywianie go tchnieniem ducha i oddawanie mu własnej duszy - oto powołanie kobiety”⁶². Archetypem kobiecości jest: *Theotokion (Bogurodzica)*⁶³. Kościół szczególnym szacunkiem obdarza męczenników, którzy miłość do Boga zaświadczyli czynem, nazywa ich „rannymi boskiego Oblubieńca”. I właśnie z rany Dziewicy, której duszę przeniknął miecz (Por. Łk. 2:35) z jej krwi i z Ducha Świętego zrodził się archetyp kobiecości. To w chwili zwiastowania, gdy objawił się Maryi Archanioł Gabriel i zapowiedział narodziny Jezusa Chrystusa, rozpoczęła się dla Maryi posługa kobiety.

⁵⁹ A. Karoń, *Czułość Boga*, dz. cyt., s. 148.

⁶⁰ O. Clement, *Przedmowa do francuskiego wydania*, [w:] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 15. Także: A. Karoń, *Czułość Boga*, dz. cyt., s. 148.

⁶¹ S. Bułgakow, *Prawosławie...*, dz. cyt., s. 133.

⁶² P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 201.

⁶³ W. Hryniewicz, *Przedmowa polskiego wydania*, [w:] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt. s. 9; zob. także: A. Karoń, *Czułość Boga*, dz. cyt., s. 148.

Evdokimov uznał, że nie tylko ze względu na swą biologiczność kobieta jest usposobieniem macierzyństwa, ale dlatego, że otrzymała dar bycia matką od Boga, a „Boskiemu ojcostwu, jako właściwości istoty Bożej, która rodzi syna i tchnienie Ducha Świętego, odpowiada bezpośrednio macierzyństwo kobiety, jako religijne znamię natury ludzkiej”⁶⁴. Mężczyzna nie posiada w takim stopniu instynktu ojcowskiego, w jakim kobieta posiada instynkt macierzyński⁶⁵. Przyjęło się, że mężczyzna jest odpowiedzialny za polowania, trzymanie pieczy nad domownikami, udzielanie lekcji, a nie za ciągłą opiekę nad dziećmi i okazywaniem uczuć jak matka. Autor przywołuje słowa św. Pawła: „dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę”⁶⁶. Głównym celem przyjscia Chrystusa na świat było wydarzenie Zesłania Ducha Świętego. Od tego czasu powołaniem każdego wierzącego stało się przywoływanie go, otwieranie na jego dary i łaskę. Szczególną rolę w tym największym z zadań człowieka na świecie, jak powiada Evdokimov przypisywano kobiecie, łączyła ją bowiem nieokreślona więź z Duchem Świętym, dlatego nazywa się ją *Pneumatophora* (nosicielką ducha)⁶⁷. Także: „Wiele modlitw nazywa Dziewicę »radością wszelkiego stworzenia« mówi »raduj się« ponieważ Ona

⁶⁴ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt. 171.

⁶⁵ Tamże, s. 167.

⁶⁶ Por. za: A. Karoń, *Czułość Boga*, dz. cyt., s. 148. Ga 4, 19, *Pismo Święte ...*, dz. cyt., s. 1518.

⁶⁷ W. Hryniewicz, *Przedmowa do polskiego wydania*, [w:] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt. s. 9. O. Clement, *Przedmowa do francuskiego wydania* [w:] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 14-15; zob. także: A. Karoń, *Czułość Boga*, dz. cyt., s. 146-147.

jest upostaciowieniem Mądrości Bożej⁶⁸. Jej związek z Duchem Świętym – Ożywiającym Tchnieniem, które odnawia i pobudza nasiona życia, wskazuje na sofianiczne⁶⁹ cechy kobiecej duszy⁷⁰. W języku semickim słowo „duch” ma podwójny rodzajnik i może przybierać zarówno rodzaj męski, jak i żeński. Teksty syryjskie zamiast o Pocieszycielu mówią o Pocieszycielce – jednak należy tu zaznaczyć, że te wyrażenia nie odnoszą się do istoty Bożej, nie sugerują elementu kobiecego w Bogu, ale traktują o kobiecym aspekcie energii Bożych sposobów objawiania się Boga w świecie (teofanii⁷¹).

⁶⁸ P. Evdikimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 168.

⁶⁹ Sofianiczny, czyli obrazujący Mądrość Bożą. Sofia – z języka greckiego oznacza mądrość, Mądrość Bożą. W księgach Starego Testamentu: Przypowieści Salomona, Mądrości Salomona i Mądrość Jezusa syna Syracha Sofia była przedstawiona jako zasada stworzenia świata, personifikacja najwyższej mądrości i twórczej miłości Boga. W sztuce bizantyjskiej i staroruskiej znane są przedstawienia Sofii w postaci alegorycznej figury – samodzielnej lub w układzie skomplikowanych kompozycji symbolicznych na temat Bożej Opatrzności: „Mądrość zbudowała sobie dom” (Prz 9,1) i „Sofia, Mądrość Boża” (nowogrodzka). Mimo że pierwsza kompozycja jest ilustracją określonego tekstu z Księgi Przysłów, a druga ma charakter symboliczny, obie wiążą się z tematem Wcielenia, ofiary, Sądu Ostatecznego i nadchodzącego zjednoczenia człowieka z Bogiem – najważniejszych elementów Bożej ekonomii, których personifikacją jest postać Sofii. Zob. więcej: http://ptta.pl/pef/pdf/h/Hagia_sophia.pdf.

⁷⁰ A. Karoń, *Czułość Boga*, dz. cyt., s. 148.

⁷¹ Teofania – z języka greckiego oznacza objawienie Boga. W Starym Testamencie przeczytamy, że Boga nie można zobaczyć (Wj 19:21; Wj 33:20), w innych miejscach przeczytamy jednak o teofaniach jakich doświadczył m. in. Mojżesz (Wj 3:1-6; Wj 33:17-23; Wj 34:5-9; Iz 6:1-5).

Kobiecość jest symbolem otwarcia świata ku Bogu. Kobieta posiada predyspozycje, aby wraz z Bogurodzicą potrafiła powstrzymać mężczyznę od podejmowania niewłaściwych decyzji, pomóc mu odnaleźć jego właściwe powołanie, ku ocaleniu i zbawieniu wszystkich. Charyzmatem kobiety jest czystość, kobieta powołana jest do tego, aby prostować nieprawości, które kaleczą ontologiczną strukturę społeczeństwa. To kobieta jest bardziej zdolna do zbliżenia istoty i istnienia w świętości mocą pokory, ponieważ pokora jest umiejętnością znajdowania sobie miejsca. Każda kobieta posiada wrodzoną sferę intymności. Evdokimov powiadał, że polega ona na naturalnym współbrzmieniu z tradycją i podtrzymywaniem ciągłości życia, ponieważ to ona wydaje na świat potomstwo. Nie jest tak, że sama kobieta ocali świat, ponieważ ona również potrzebuje ocalenia. Jeden jest Zbawiciel wszystkich – Chrystus, Boski archetyp człowieka, ukazujący kobiecie i mężczyźnie drogę do przemiany duchowej i urzeczywistnienia swego człowieczeństwa. Podsumowując, zdaniem autora, zasada religijna człowieczeństwa ujawnia się dzięki kobiecie. Ona stoi twarzą w twarz wobec najgłębszych tajemnic życia, własnego macierzyństwa oraz zagubionego dziecka, jakim jest każdy mężczyzna⁷².

W końcowych fragmentach rozprawy filozof wyjaśniał kwestię kapłaństwa kobiet. Kapłaństwo ma przede wszystkim wymiar charyzmatyczny. Według myśliciela rosyjskiego kapłaństwo hierarchiczne jest funkcją, którą powierza się mężczyznom, ponieważ to kapłan udziela m.in. sakramentu

⁷² O. Clement, *Przedmowa do francuskiego wydania*, [w:] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 15., także: A. Karoń, *Czułość Boga*, dz. cyt., s. 148.

eucharystii, to mężczyźni byli apostołami, przedstawicielami duchowieństwa – nie kobiety⁷³. To feminizm i klerykalizm w dzisiejszych czasach każe kobiecie ubiegać się o kapłaństwo hierarchiczne, mające faktycznie tylko wymiar formalny, obraz Dziewicy, orantki ubranej w omoforion (szaty kapłańskie) jest znakiem jej roli matki, troskliwej opiekunki – bez sugestii władzy biskupiej⁷⁴. Dziewica nie czyni cudów, ona je wywołuje⁷⁵. Jak wskazywał Evdokimov: „Schorzenie polegające na wewnętrznym rozdarciu, brak duchowej integracji czynników męskich i kobiecych, sprawia, że mężczyzna pogrąża się całkowicie w swej nieświadomości, a kobieca strona jego duchowości zwraca się ku temu, co męskie, albo żyje całkowicie na własnej powierzchni, co go skłania do poligamii i nie kończących się perwersji donżuanizmu. Zjawiska te najwyraźniej objawiają stan psychiczny, w którym całkowicie zatraciła się wrażliwość na archetypiczne wartości kobiece: matki-dziewicy. Nadmiernie męski świat postradał świadomość swego własnego początku, jasnych źródeł dziewiczej czystości i macierzyńskiego łona, które przyjmuje Słowo i rodzi Je, aby uczynić z mężczyzny Jego sługę”⁷⁶. Kobieta wprowadza miłość i pokój do świata, wydaje nowe życie na świat i ochrania go.

⁷³ O. Clement, *Przedmowa do francuskiego wydania*, [w:] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie ...*, dz. cyt., s. 15.

⁷⁴ Por. A. Karoń, *Czułość Boga*, dz. cyt., s. 148.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie...*, dz. cyt., s. 269.

Bibliografia:

Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, [w:] Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 4, przekład. K. Leśniak, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2003.

Arystoteles, *Polityka*, [w:] Tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, przekład. K. Leśniak, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2001.

Bułgakow S., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przekład ks. H. Paprocki, Wydawnictwo „Orthdruk” – „Formica”, Białystok – Warszawa 1992.

De Beauvoir S., *Druga płeć*, przekład G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2003.

De Chardin T., *Mój wszechświat*, przekład M. Tazbir, [w:] Tenże, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1984.

De Lazari A., *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko- polsko-angielski*, t. 1, Warszawa 1999.

Evdokimov P., *Kobieta i zbawienie świata*, przekład E. Wolicka, Poznań 1991.

Evdokimov P., *Prawosławie*, przekład. Ks. J. Klinger, Warszawa 1964.

Hryniewicz W., *Przedmowa polskiego wydania*, [w:] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, przekład E. Wolicka, Poznań 1991.

Jung C.G., *Archetypy i Symbole*, przekład J. Prokupik, Warszawa 1981.

Karoń A., *Czułość Boga*, „Więź” 1933, nr 1, Warszawa, s. 146-149.

Łosiew A., *Podstawowe zagadnienia mitologii antycznej*, [w:] E. Tacho-Godi, L. Kiejzik, J. Uglik (red.), *Aleksy Łosiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku*, t. 3, Wydawnictwo Scholar Warszawa 2012.

Clement O., *Przedmowa do francuskiego wydania*, [w:] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, przekład E. Wolicka, Poznań 1991.

Platon, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, przekład W. Witwicki, Kęty 1999.

Powszechna Encyklopedia Filozofii, t. 5, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004.

Wielka Encyklopedia Powszechna PWN, t. 3-6, Warszawa 1964-66.

THE IMAGE OF WOMEN IN PAUL EVDOKIMOV'S CONCEPT OF
SALVATION OF THE WORLD BASED ON THE DISSERTATION *WOMAN AND
THE SALVATION OF THE WORLD*

Summary: In my article, I want to present the way, in which the story of our first parents influenced the falling apart of the unity and emergence of contrast between the masculine and feminine element. I will try to explain the problem throughout the history of man and civilisations that were consecutively following one after another: matriarchy, patriarchy and the feminism. At the end of the article I will try to show that woman is a symbol of the opening of the world to God and that she is the one that helps man to refrain him of making bad decisions.

Keywords: woman, man, Adam, Eve, Salvation, God, matriarchy, patriarchy, feminism

Słowa kluczowe: kobieta, mężczyzna, Adam, Ewa, Zbawienie, Bóg, matriarchat, patriarchat, feminizm

RECENZJE



APPENDIX
2013-2014, TOM 2, S. 185 – 196
WWW.APPENDIX.IFIL.UZ.ZGORA.PL

Paulina Kłos-Czerwińska
Uniwersytet Zielonogórski

**NIE PROFESOR, LECZ PRZYJACIEL. MICHEL FOUCAULT
Z NOWEJ PERSPEKTYWY**

Michel Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, wybór i tłum. Kajetan Maria Jaksender, red. nauk. Bartłomiej Błesznowski, Kajetan Maria Jaksender, Krzysztof Matuszewski, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi i wydawnictwo Libron, Kraków 2013.

Michel Foucault to osobowość znana współcześnie nie tylko filozofom czy historykom dyskursu, to instytucja, która na trwałe zmieniła postrzeganie wielu kwestii związanych z problematyką zorientowaną na badania współczesnych,

jak i historycznych, systemów myślowych. Polskiemu czytelnikowi Foucault znany jest z wielu dzieł, które jednak przeważnie stanowią podstawowy repertuar tego filozofa. Nie można przecież rozmawiać o Foucault nie znając *Słów i Rzeczy. Archeologii nauk humanistycznych*¹, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*² – pracy wyjaśniającej, jakie jest pochodzenie dyskursu penitencjarnego, *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*³ – dotyczącej problematyki dyskursu psychiatrycznego, czy też nie próbując zgłębić za autorem *Archeologii wiedzy*⁴ czym jest dyskurs, w sieci jakich relacji względem innych teoretycznych twórców filozofii się on znajduje, czyli również jak problem dyskursu sytuuje się w przestrzeni systemu wiedzy. Obecnie możemy przeczytać również *Historię seksualności*⁵, w której Foucault prezentuje wiedzę o reżimach seksualności oraz zachęca w ciekawych analizach, mających swoje źródło w starożytności, do troski o siebie. Jeśli chodzi o wiedzę biograficzną czytelnik najczęściej będzie miał możliwość skorzystania z wizji prezentowanej przez Didiera Eribon⁶, do bardziej kontrowersyjnych

¹ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przekład T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.

² M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przekład T. Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

³ M. Foucault, *Szaleństwo w dobie klasycyzmu*, przekład H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987.

⁴ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przekład A. Siemek, PIW, Warszawa 1977.

⁵ M. Foucault, *Historia seksualności*, przekład B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.

⁶ D. Eribon, *Michel Foucault. Biografia*, przekład J. Levin, Wydawnictwo KR, Warszawa 2005.

spojrzeń może się uciec zmieniając język na angielski i korzystając z pracy, chociażby, Jamesa Millera – *The Passion of Michel Foucault*⁷. Wiele też mamy informacji czy też analiz rozproszonych w różnych źródłach, np. Michał Kruszelnicki⁸ w pracy opisującej kompleksowo heterologię francuską bada aporie filozofii Foucault w kontrze do propozycji Jacquesa Derridy. Paweł Bytniewski proponuje nam również pracę dotyczącą *Dyskursów wiedzy. Michela Foucaulta archeologie nauk humanistycznych*⁹. Autor wyboru tekstów do *Kim pan jest profesorem Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*¹⁰ jest świadomy repertuaru możliwości, z których polski czytelnik może skorzystać. Dopisuje do tych najbardziej znanych, również niedawno wydane antologie tekstów, takie jak: *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*¹¹ oraz *Filozofia, historia, polityka*¹². Jednakże, mimo tej świadomości wielości

⁷ J. Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Anchor Books Doubleday, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland 1993.

⁸ M. Kruszelnicki, *Drogi francuskiej heterologii*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.

⁹ P. Bytniewski, *Dyskursy wiedzy. Michela Foucaulta archeologie nauk humanistycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marie Curie-Skłodowskiej, Lublin 2013.

¹⁰ M. Foucault, *Kim pan jest profesorem Foucault. Debaty, rozmowy, polemiki*, wybór i przekład K. M. Jaksender, red. nauk. B. Blesznowski, K. M. Jaksender, K. Matuszewski, Wydawnictwo Epe-rons-Ostrogi, Wydawnictwo Libron, Kraków 2013.

¹¹ M. Foucault, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, przekład B. Banasiak, T. Komendant, M. Kwietniewska, A. Lewańska, M. P. Markowski, P. Pieniążek, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1999.

¹² M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przekład D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa 2000.

propozycji opracowań myśli Foucault, próbuje nas zachęcić do skorzystania z jeszcze jednej, można by powiedzieć – kolejnej już – możliwości zrozumienia dzieła Foucault. W tej sytuacji musi zostać postawione pytanie: czy kolejna próba interpretacji dzieła Foucault jest zasadna? Po przeczytaniu 420 stronicowego dzieła na ten temat okazuje się, że tak. I dobrze autor przewidział, że otwarcie nowych drzwi do rozumienia szeroko opisywanych i szczegółowo analizowanych dzieł i postaci tego filozofa stworzy nową potrzebę, ponieważ obraz Foucault, jaki się zza tych drzwi wyłania odbiega od jego tradycyjnej interpretacji. Wybrane, tytułowe debaty, rozmowy i polemiki niekoniecznie wprowadzają nowe treści (choć część poświęcona obecności Foucault w Polsce jest rzeczywiście zupełnie nową propozycją) lecz stanowią bazę, z której początek bierze nasza wiedza na temat Foucault jakiego znamy. Wskazane debaty, rozmowy i polemiki stanowią, tym samym, nieodłączną część wiedzy dotyczącej życia filozofa, bez której ewolucja jego myśli, jak również jej zerwania i przesilenia, nie byłyby możliwe do zrozumienia. To nowe, krytyczne spojrzenie, które uwzględnia fakt, że polski obraz filozofa wciąż jeszcze odbiega od tego, co uznaje się za oczywiste we Francji, wyznacza horyzont, który wcale nie jest stopiony z naszymi, współczesnymi przekonaniem dotyczącymi postaci, jaką był Michel Foucault. Nagle stajemy się świadomi, że horyzont ów jako wyznaczony przez twórczą pracę i praktyczną inicjatywę Michela Foucault kreśli zarys możliwości, z pozycji których zawsze już będziemy musieli pytać: Kim pan jest profesorze Foucault?

Wybór tekstów zaprezentowany przez Kajetana Marię Jaksendera tworzy więc nową potrzebę: potrzebę zrozumienia kim Foucault był nie tylko jako profesor, ale jako

człowiek, i jednocześnie próbuje na tę potrzebę odpowiadać, przedkładając debaty, rozmowy i polemiki, w których Foucault pojawia się jako Inny. Możliwe, że teksty te dostarczają nam też dowodu, że Foucault pojawia się tu jako Inny, jako kwestionujący siebie Podmiot, który chciał on wyznaczyć. Proponowana lektura jest więc świadectwem tej części bycia Michela Foucault, która niekoniecznie była zaangażowana jedynie w swoje kluczowe projekty jak, np. w pracę nad *Słowami i rzeczami*. Wybór tekstów dotąd niepublikowanych w Polsce stanowi raczej podstawę, z której dopiero można starać się dotrzeć do zrozumienia sensu jego podstawowych dzieł. Jak pisze autor przedmowy – Bartłomiej Błesznowski – „wywiady są diagnozami”¹³, czyli stawiają dopiero pytanie, na które uzyskujemy odpowiedzi w głównych dziełach Foucault. Niepodobnym jest więc zrozumieć jego główne dzieła bez tychże wywiadów czy polemik, które prezentują myśl Foucaulta zawieszoną jakby pomiędzy jego głównymi osiągnięciami. Foucault jest tu przedstawiony jako ktoś, kto nie był jedynie autorem *Archeologii wiedzy*, kto między pisanie swoich głównych dzieł podróżował, miał przyjaciół, angażował się w sprawy polityczne, protesty, demonstracje, dyskusje. Teksty w prezentowanym zbiorze zdają sprawę właśnie z tego obszaru, który jest „pomiędzy” dziełami wyznaczającymi momenty przełomu. Dlatego z pełnym przekonaniem można powiedzieć, że *Kim pan jest profesorze Foucault* uzupełnia obraz myśli filozoficznej Foucault. Należy jednak zaraz dodać, że to uzupełnianie oznacza współkonstruowanie, bowiem teksty te współkonstruują tło, kontekst i podstawy tego myślenia. Można pokusić się o ekstrapolację i powiedzieć, że zbiór prezentowa-

¹³ M. Foucault, *Kim pan jest profesorze Foucault...*, dz. cyt., s. 15.

ných tekstów stanowi tę część układanki, którą Foucault starał się zapewnić badając reżimy prawdy określające myślenie podmiotu w różnych okresach historycznych. Można powiedzieć, że Kajetan Maria Jaksender próbuje wpisać się w myśl Foucault nie tylko wiernie przedstawiając osiągnięcia i działalność autora *Archeologii*, próbuje on – podobnie jak Foucault względem przedmiotu swoich badań – zdać sprawę z reżimów prawdy, kontekstów, które kształtowały myślenie samego Foucault. Przedstawienie polskiemu czytelnikowi niniejszego zbioru zapełnia lukę, która do tej pory nie pozwalała w pełni zdać sprawy z tego kontekstu, czyli warunków możliwości tworzenia się myśli Foucault. Artykuły takie jak: „Foucault odpowiada Sartre’owi”¹⁴ czy „Odpowiedź Derridzie”¹⁵ próbują dookreślić kontekst, w jakim myśl Foucault powstawała. Dlatego nie można zasadnie twierdzić, że teksty te są jedynie dodatkiem do głównej myśli Foucault. Przeciwnie, należy podkreślić, w myśl słów samego Foucault, że aby wykazać prawidłowości przestrzeni „w której rozwija się myśl [Foucault], warunki owej myśli, sposób jej ustanawiania”¹⁶ należy do klasycznych już dzieł Foucault dołączyć ten zbiór tekstów, rozpościerających przed oczami czytelników tło historyczne, kulturowe, polityczne, etyczne i – paradoksalnie – antropologiczne, by w pełni zrozumieć sposób kształtowania się myśli filozoficznej autora *Archeologii wiedzy*.

Jedną z zasadniczych myśli Foucault, która pojawia się również na kartach prezentowanego zbioru tekstów, której kształtowanie się możemy śledzić w polemikach z Sartrem

¹⁴ Tamże, s. 169-178.

¹⁵ Tamże, s. 179-198.

¹⁶ Tamże, s. 13.

czy z Derridą jest myśl o śmierci podmiotu, czy też o wymazaniu podmiotu. Myśl ta jest związana z Foucaultiańskim antyhumanizmem, proponującym rozumienie człowieka nie jako centrum wszelkiej myśli i wszelkiego działania, lecz jako projekt realizowany jedynie w ramach pewnego konkretnego układu sił w dyskursie nauk humanistycznych. W związku z tym padają słynne już słowa Foucault o możliwym końcu tego projektu. Słowa te wzniewały ogień niesprawiedliwej, nierozumiejącej krytyki¹⁷. Myśl o śmierci podmiotu jest stale obecna w pismach Foucault, jednakże dopiero w prezentowanych w niniejszym zbiorze tekstach widzimy jej „podszewkę”, gdy np. w rozmowie z Madeleine Chapsal Michel Foucault jakby od niechcienia nadmienia o tym, co dało początek tej tak dramatycznej myśli. Wcześniej jeszcze, w przedmowie, Bartłomiej Blesznowski przypomina, że „zacieranie podmiotu w pisarstwie – również tym filozoficznym – odbywa się wewnątrz historycznego kontekstu, stanowi »zejście do piekieł«, w głąb labiryntu, podczas którego filozof zabrnąć musi ku regionom opuszczonym przez wszelkie osobowe podmioty, idee i tożsamości”¹⁸. Następnie I część zbioru, zatytułowana: „Zerwania w historii i śmierć człowieka”¹⁹ rozpoczyna się właśnie rozmową z Madeleine Chapsal dotyczącą wiary w sens. Foucault w tej rozmowie wyraźnie zaznacza moment, gdy współczesne jemu pokolenie zerwało z tradycją egzystencjalizmu sartrowskiego i wykreowanej przez niego odpowiedzialności za sens. Sartre twierdził, że musimy stale być

¹⁷ L. Ferry, *Jak żyć?* przekład E. Aduszkiewicz, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.

¹⁸ M. Foucault, *Kim pan jest profesorze Foucault...*, dz. cyt., s. 15.

¹⁹ Tamże, s. 33-78.

świadomości, i że nic nas nie usprawiedliwi z braku tej świadomości; „być świadomym – dla niego – to być samoświadomym”²⁰. Foucault natomiast twierdził, że taka postawa sprowadza się do pewnego rodzaju terroryzmu²¹, stygmatyzował on wszelkie próby wprowadzenia nadzorującej władzy, czy to do szkół, czy więzień, szpitali lub administracji. Nie godził się on na działanie dyscyplinującej władzy również w obrębie samego podmiotu, dlatego próbował obudzić w podmiocie siły przeciwdziałające takiej władzy, takiemu terrorowi. W dalszej części rozmowy Foucault wskazuje, że momentem przełomowym, w którym jego generacja zdała sobie sprawę z tego, że funkcjonuje już w innym dyskursie, w obszarze działania innego już historycznego *apriori* był moment wskazania przez Jacquesa Lacana na to, że ten po sartrowsku wszechobecny sens, jest „tylko powierzchniowym efektem, migotaniem, pianą”²². Foucault wskazuje tu na fakt, że dzięki Lacanowi zauważyliśmy, że tam, gdzie dyskurs jest najbardziej niekompletny, gdzie występują w nim zerwania, luki, miejsca puste lub sprzeczne – tam „uzewnętrzniają się struktury, system mowy, nie zaś sam podmiot”²³. Tym sposobem prezentuje nam się ta myśl Foucault, opracowywana przez niego w wielu esejach, oparta na wnikliwej lekturze dzieł Fryderyka Nietzschego, myśl o tym, że ostateczną instancją obiektywizującą myślenie i działania nie jest sam podmiot, lecz język. Problem ten zo-

²⁰ G. Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo 2002, s. 135.

²¹ Por. J. Miller, *The Passion of Michel Foucault*, dz. cyt., s. 38.

²² M. Foucault, *Kim pan jest profesorze Foucault...*, dz. cyt., s. 35.

²³ Tamże.

stał wyczerpująco przeanalizowany przez Foucault w eseju *My Body, This Paper, This Fire*²⁴, gdzie odpowiada on na zarzuty Derridy, co do jego zrozumienia argumentacji Kartezjusza w kwestii podstaw ludzkiej wiedzy. Z tekstów zamieszczonych w prezentowanym zbiorze możemy wnioskować o tkance myśli, z których powstała słynna później polemika Foucault z Derridą, dotycząca właśnie tego problemu. Już bowiem w 1966 roku w rozmowie z Chapsal Foucault stwierdza, że „ja się rozpadło”²⁵, że „nadszedł czas odkrycia »anonimowości« (il y a). Jest się”²⁶. Foucault stygmatyzował więc władzę dyscyplinującą pod każdym względem, zarówno w postaci władzy w dyskursie penitencjarnym, jak i w dyskursie dotyczącym ludzkiej seksualności, jednakże nie obawiał się uznać innej władzy, która przenika pozostałe i której tak wyraźny wpływ widzimy w jego pracach dotyczących reżimów myślenia konkretnych epok historycznych. Chodzi mianowicie właśnie o władzę języka nad podmiotem, a wręcz o władzę języka tak po prostu, w obszarach, gdzie podmiot nie jest już przez ten język zakładany. I tak dochodzimy do jednej z głównych tez Foucaultiańskich analiz, która ma swój początek już tutaj, w nieoficjalnych tekstach potwierdzających, że słynne Foucaultiańskie zaangażowanie nie było tylko wnioskiem wyciągniętym po przeczytaniu jego głównych dzieł, ale towarzyszyło mu na co dzień i dawało się rozpoznać w rozmowach czy debatach publicznych.

²⁴ M. Foucault, *My Body, This Paper, This Fire* [w:] *Essential Works of Foucault 1954–1984. Aesthetics, Method and Epistemology*, J. Faubion (red.), Penguin Books, London 2000, s. 393–417.

²⁵ M. Foucault, *Kim pan jest profesorze Foucault...*, dz. cyt., s. 35.

²⁶ Tamże, s. 36.

Czwarta część książki zatytułowana „Wybór seksualny, kwestia płci”²⁷ potwierdza, że autor prezentowanego wyboru tekstów chciał sprzeciwić się klasycznej formie przedstawiania dzieła i poglądów wielkich myślicieli. Nie zależało mu na tym, by przyczynić się do funkcjonowania imienia Foucault jedynie jako symbolu jakości, zwalniającego z obowiązku zapoznania się z jego dziełami. Nie zależało mu też na tym, by imię Foucault funkcjonowało jako słynny, lecz tylko pomnik jego myśli. Autor zbioru chce puścić myśl Foucault jeszcze raz w obieg, chce ją odświeżyć i pokazać w niej kogoś, kto wciąż tam żyje, czyja myśl wciąż pulsuje aktualnością. Jaksender próbuje przedstawić Foucault jako człowieka, którego myśl wciąż wyznacza i określa współczesną *epistemę*, współczesny horyzont myślenia. Wypowiada on stanowcze „nie” dla uprzedmiotowienia kogoś, kogo uśmiech wciąż żyje w jego tekstach i rozmowach, proponuje afirmatywne „tak” dla odbrązowienia postaci, której myśl już dawno przekroczyła wyznaczone jej granice.

Domykając recenzję zbioru zaproponowanego przez Jaksendera należy podkreślić jeszcze jeden ważny moment przesądzający o wartości tego zbioru tekstów. Jest nim mianowicie obszerny zasób tekstów dotyczących władzy, działania i polityki oraz sprawy polskiej. Po przeczytaniu tekstów takich jak „Opuszczając Polaków, wyrzekamy się części siebie”²⁸ nie możemy już zasadnie twierdzić, że francuska historia po drugiej wojnie światowej, w okresie żelaznej kurtyny, czy bliżej; myśl rewolucyjna lat 70-tych są nam zupełnie obce. Foucault tak pisał o Polakach i tak rozumiał Polaków w okresie socjalizmu: „Polacy potrzebują, abyśmy

²⁷ Tamże, s. 248-303.

²⁸ Tamże, s. 369-374.

z nimi rozmawiali, abyśmy do nich pojechali. Ja właśnie dlatego pojechałem do Polski. Zrobiłem to również po to, aby po powrocie móc opowiedzieć Francuzom o Polsce”²⁹. Te proste zdania poświadczają, że obraz francuskiego intelektualisty, jaki Polacy czasami podtrzymują, nie ma nic wspólnego z tym, co pod postacią intelektualisty rozumiał Foucault – naczelny intelektualista tych lat. A twierdził on, niejako wbrew sobie, lecz zgodnie z jego tezą o wymazaniu podmiotu, na rzecz władzy języka, że „intelektualista (...) wbrew pozorom jednak nie stanowi (...) instancji obiektywizującej”³⁰. Instancję tę natomiast tworzy język. Posługując się językiem, mówiąc w języku jesteśmy wszyscy uczestnikami tego samego wydarzenia, wydarzenia dziania się pewnego dyskursu, w którym jednak możemy być aktywnymi jego uczestnikami. W ten sposób tezy Foucault o społecznym zaangażowaniu spotykają się z tezami dotyczącymi działania dyskursów, bowiem: „Każda myśl i każde działanie, teoria i praktyka dotyczą obszaru, w którym język realizuje sam siebie, a zatem i one muszą być jego częścią”³¹. Jadąc do Polski by wesprzeć Polaków, by pokazać, że nie można być obojętnym wobec ich, naszej, potrzeby rozmowy, uznając ostateczną władzę języka nad dyskursem, a mimo to widząc w języku sposób na wpływanie na rzeczywistość, Foucault poświadczają, co naprawdę znaczy być naukowcem, być filozofem: znaczy to przekuwać teorię na praktykę, mówienie zastępować działaniem. Foucault, który jawi się na kartach zbioru tekstów przygotowanego przez Kajetana Marię Jaksendera Bartłomieja Błesznowskie-

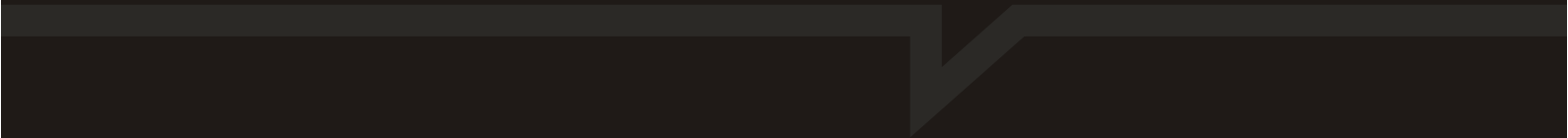
²⁹ Tamże, s. 370.

³⁰ Tamże, s. 16.

³¹ Tamże.

go i Krzysztofa Matuszewskiego jest potwierdzeniem takiej właśnie postawy badawczej, zaświadcza o niej w sposób bezpretensjonalny, skierowany do zwykłych obywateli, wyzbyty maniery naukowca, natomiast nakierowany szczególnie na pomoc drugiemu człowiekowi, mówiący: „Polacy potrzebują, abyśmy z nimi rozmawiali, abyśmy do nich pojechali”³². Foucault w prezentowanych debatach, polemikach, rozmowach tłumaczy wielokrotnie swoje tezy, odpowiada na pytania, wyjaśnia, opisuje. Ale kiedy człowiek potrzebuje pomocy – jedzie do niego. Taki portret Foucault dla czytelnika nieobeznanego z literaturą przedmiotu, ale również dla znawcy, będzie zupełnie nową propozycją.

³² Tamże, s. 370.



APPENDIX