

Stanisław GROMADZKI

NIETZSCHE JAKO ANTY-SOKRATES?*

*Określenie Nietzschego jako Anty-Sokratesa jest projekcją wizerunku, którego Nietzsche nigdy nie osiąga, gdyż nawet w jego quasi-autobiografii *Ecce homo* pozostaje margines niedookreślenia. Nie wiadomo, na ile stworzona postać Sokratesa, obok innych wizerunków różnych odeń postaci wyczerpuje programową jedność osoby. Wątpliwe jest branie na serio wszystkich wypowiedzi Nietzschego na ten temat. Można mieć podejrzenie świadomego dostrajania się do pewnego obrazu postaci, często wbrew ewidentnym własnym intuicjom.*

Na zakończenie fragmentu trzeciego podrozdziału *Ecce homo* zatytułowanego „Niewczesne”, będącego częścią większej całości o nieskromnym i raczej – jak sądzę – przekornym brzmieniu „Dlaczego piszę tak dobre książki”, Nietzsche określa, w jaki sposób uobecnia się w swoim dziele: „Moją mądrością jest być wieloma i w wielu miejscach, by mieć możliwość stania się jednością – mieć możliwość dojścia do jedni”¹.

W tym samym fragmencie przyznaje się, iż Schopenhauer i Wagner posłużyli mu – choćby jedynie w pewnej mierze – do eksplikacji nowej problematyki oraz opowiedzenia własnej historii duchowej, na podobnej zresztą zasadzie, na jakiej „Platon posłużył się Sokratesem jako semiotyką dla siebie”².

Stałą intencją Nietzschego, dostrzegalną zarówno w jego wczesnych piśmach, jak i w pracach z ostatnich lat twórczości tego filozofa, jest więc wykozystywanie znanych postaci kultury, a w jego języku – „bożyszcz”³, jako swego rodzaju narzędzi własnego filozofowania. Ma to umożliwić w miarę pełną, aczkolwiek nigdy chyba nieosiągniętą samoidentyfikację. Schopenhauer i Wagner to tylko elementy tej identyfikacji. Takim elementem jest też Sokrates.

* Niniejszy tekst stanowi zmodyfikowaną i poszerzoną wersję referatu, który wygłosiłem we wrześniu 2004 roku na VII Polskim Zjeździe Filozoficznym w Szczecinie.

¹ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 80.

² Tamże, s. 79.

³ Znamienny jest tytuł jednego z dzieł Nietzschego – *Zmierch bożyszcz* – nawiązujący do opery Wagnera i nadający „bożyszczom” szersze znaczenie fikcji kulturowych, obejmujących – poza postaciami – także instrumentarium pojęciowe metafizyki (zob. t e n ż e, *Zmierch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013). Druzgocącą krytykę tak rozumianych fikcji przeprowadza Nietzsche między innymi w *Poza dobrem i złem* (w części pierwszej zatytułowanej „O przesądach filozofów” – zob. t e n ż e, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 9-30).

Miejsce każdej z tych postaci w myśli Nietzschego jest szczególne i nieustannie się zmienia. Utożsamienie z którąś z nich nie wyznacza jeszcze w sposób ostateczny komponentów duchowej sylwetki twórcy *Narodzin tragedii*. Stosunek Nietzschego do Schopenhauera, Wagnera, Sokratesa i innych „bożyszcz” jest bowiem nader złożony. Co więcej, złożony jest również stosunek Nietzschego do samego siebie, przez co jakakolwiek szczegółowa relacja nabiera tu dodatkowych wymiarów. Poza zjawiskami autokreacji, przywdziewania maski, mistyfikacji i oszukiwania siebie⁴ dochodzi do rozminięcia się z historycznie utrwalonym portretem, by tym łatwiej podporządkować wizerunek z góry powziętej tezie czy założonej koncepcji.

Sokrates nie jest w tej praktyce zjawiskiem wyjątkowym. Ale też jest taki z konieczności, gdyż wszelkie mówienie o nim zawsze napotyka na kłopoty związane z porządkiem historycznym. Nie wiadomo, jaki był naprawdę, a w dostępnych świadectwach pojawia się w postaci przekształconej, wyidealizowanej i zdeformowanej⁵. Toteż próba odtworzenia i odnalezienia historycznego Sokratesa wydaje się skazana na porażkę⁶. Mimo to Nietzsche raczej nie rezygnuje z chęci wyobrażenia sobie „autentycznego” Sokratesa: przedstawia go sobie między innymi jako pewien typ psychologiczny, nie troszcząc się zbytnio o wierność pozostawionym świadectwom.

Ten zabieg tworzenia typu ma wszakże dodatkowe znaczenie. Dążąc do jego skonstruowania, Nietzsche zdaje się z nim w jakimś sensie identyfikować, czy to poprzez proste utożsamienie, czy poprzez negację owego utożsamienia i nasycenie niuansami powstałej relacji, czy wreszcie zaznaczając ewolucję swego stosunku. Nie ma chyba zbytniej przesady w stwierdzeniu, jakie wypowiedział Ernst Bertram, autor książki *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, iż Sokrates, poza tym, że jawi się Nietzschemu jako punkt zwrotny w dziejach, jest punktem zwrotnym w życiu Nietzschego, a duchowy rozwój Nietzschego uzależniony jest od jego stosunku do Sokratesa⁷.

Takich punktów zwrotnych w życiu Nietzschego – co już zdołaliśmy zasugerować – było jednak co najmniej kilka. Przywołane nazwiska Schopenhauera i Wagnera dokumentują jego przełomy duchowe, ale tak samo jest w przypadku również innych, niewymienionych dotychczas postaci. Toteż

⁴ Zob. W. Kaufmann, *Nietzsches Philosophie der Masken*, „Nietzsche-Studien” 1981-1982, nr 10-11, s. 111-131.

⁵ Por. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2003, s. 98.

⁶ Jakimś wyjściem z tej sytuacji jest stosowanie metody porównywania różnych świadectw zamiast na przykład zawierzania jednemu tylko źródłu lub konstatowania niewiarygodności każdego z nich (por. W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 13n.).

⁷ Por. E. Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Georg Bondi, Berlin 1929, s. 337. Zob. też: tamże, s. 336-370 (rozdział „Sokrates”).

teżę Bertrama należy rozciągnąć na kolejne z nich, by tym sposobem pełniej prześledzić duchowy rozwój Nietzschego.

Niniejsze rozważania nie mają aż tak daleko idących aspiracji. Stanowią jedynie przyczynek do badań o szerszym zakresie. Skupiają się na pewnym wycinku złożonej identyfikacji Nietzschego, niewątpliwie istotnym i chyba wyjściowym dla jego samodzielnej refleksji. Rozpoczynając od nich, można zmierzać do zarysowania dynamicznej – jak się wydaje – jedności portretu filozoficznego autora *Ecce homo*.

„SOKRATES JEST MI TAK BLISKI, IŻ NIEMAL OD ZAWSZE WALCZĘ Z NIM”

Zasygnalizowane w tytule tego szkicu sformułowanie „Anty-Sokrates” nasuwa jednak skojarzenie, że postać Sokratesa nie służy pozytywnej samo-identyfikacji i – co więcej – ustawia się w opozycji do Nietzschego. Niemniej trzeba pamiętać, iż jest to sformułowanie opatrzone znakiem zapytania, który z kolei otwiera pole dla wszelkiej złożoności i niejednoznaczności stosunku do Sokratesa, pozwalając śledzić jego przeobrażenia. Twierdzenie, że stosunek ten był jednoznacznie afirmatywny, jest tak samo fałszywe, jak twierdzenie przeciwne. Rzecz bowiem w tym, że imię Sokratesa pojawia się u Nietzschego w całej skali znuansowania i uproszczeń, w zgodzie z zasadniczo literackim przekazem i na przekór niemu, na antypodach własnej identyfikacji i w całkowitej bliskości wobec niej.

„S o k r a t e s, by to tylko potwierdzić – notuje Nietzsche w jednym z wczesnych zapisków – jest mi tak bliski, iż niemal od zawsze walczę z nim”⁸.

Zapisek ten pochodzi prawdopodobnie z lata 1875 roku, a więc z okresu, kiedy zaczęły powstawać notatki wykorzystywane następnie w dwóch tomach *Ludzkiego, arcyludzkiego*⁹, a zatem także w drugim tomie tego dzieła o odrębnym tytule *Wędrowiec i jego cień*¹⁰. Rzutowanie tego stwierdzenia, przy jego ewidentnej nieokreśloności, na całą twórczość Nietzschego wydaje się tylko o tyle uprawnione, o ile uwypukla żywość reakcji na postać Sokratesa. Niemniej nie jest to stwierdzenie, które w tak lapidarnej formie byłoby w stanie oddać meandry wszystkich zapośredniczeń stosunku Nietzschego do

⁸ „S o c r a t e s, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe”. F. N i e t z s c h e, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, t. 8, *Nachgelassene Fragmente 1875-1879*, red. G. Colli, M. Montinari, dtv–de Gruyter, Berlin–New York 1980, s. 97. O ile nie podano inaczej – tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – S.G.

⁹ Zob. t e n ż e, *Ludzkie, arcyludzkie*, tłum. K. Drzewiecki, oprac. R. Mitoraj, Zielona Sowa, Kraków 2004.

¹⁰ Zob. t e n ż e, *Wędrowiec i jego cień*, tłum. W. Berent, oprac. R. Mitoraj, Zielona Sowa, Kraków 2003.

tej postaci. Wskazuje ono, że Nietzsche, traktując Sokratesa – jak utrzymuje Bertram – jako swego wroga, prowadził z nim wojnę i zarazem go – niemal po chrześcijańsku – kochał¹¹. Ale też dowodzi czegoś wręcz przeciwnego, a mianowicie, że stosunek Nietzschego do Sokratesa nie był bynajmniej nienawistny, a podjęta walka wynikała z tej samej miłości. Tak więc Nietzsche może być tu zarówno „Anty-Sokratesem”, jak i „Sokratesem”.

Z tak sprzecznych założeń można by naturalnie wyprowadzić odmienne wnioski. Fakt, że w tym wypadku są one zbieżne i prowadzą do konstatacji walki, być może nawet – jak by tego chciał wspomniany Bertram – łączonej bez sprzeczności z ideą chrześcijańskiej miłości, zmusza do uściśleń. Badacze, chcąc wprowadzić jakiś porządek w tę niejednoznaczność, postulowali oddzielenie Sokratesa od sokratyzmu¹². Tym sposobem zamierzali wygrać sympatię dla postaci przeciw niechęci do kierunku. Jeżeli jednak sokratyzm miałby być postawą, jaką ucieleśniał sam Sokrates, to nie sposób utrzymać tego rozróżnienia i trzeba poczynić dalszą specyfikację, tak by podkreślając różnicę w odniesieniu uczuciowym, wydobyć istotne jakości relacji.

Można więc założyć, że Nietzsche – jak to utrzymuje Walter Kaufmann – rozróżnia ludzi, których podziwia, wyznawane przez nich idee oraz ich zwolenników¹³. W wypadku Jezusa, co zauważa już Karl Jaspers, oznacza to na przykład, że Nietzsche z szacunkiem odnosi się do jego praktyki życiowej, odrzucając jednocześnie typ człowieka *décadent*, którego wyrazem miałyby być ta praktyka¹⁴. Podobnie byłoby z Schopenhauerem czy Wagnerem. Nietzsche nie może bowiem zaakceptować wypaczeń nauki mistrzów, których zdaje się darzyć szacunkiem, choćby podjął się krytyki ich przekonań.

Ten prosty schemat nie przenosi się jednak tak łatwo na Sokratesa. Zresztą, nie ma pewności, czy dzięki niemu unika się trudności, jakich następczą postaci Jezusa, Schopenhauera czy Wagnera. Nadal problemem jest przecież reakcja uczuciowa na postać, najwyraźniej niejednoznaczna, kłopot z oddzieleniem osoby od jej nauki i sensowność takiej próby, wreszcie wykazanie, że dystans wobec nauki niekoniecznie pokrywa się z potępieniem wszystkich jej

¹¹ Por. Bertram, dz. cyt., s. 336.

¹² Tendencję tę dostrzec można w studium Bertrama *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, a także w dziele Kurta Hildebrandta (zob. K. Hildebrandt, *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato*, Sibyllen Verlag, Dresden 1922). Walter Kaufmann, który przywołuje stanowisko tych badaczy w jednym z rozdziałów swojej książki *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton University Press, Princeton–Chichester 1950), uważa, że przynajmniej jeden z nich, a mianowicie Bertram, stroni tu od dostatecznej jasności (por. W. Kaufmann, *Podziw Nietzschego dla Sokratesa*, tłum. S. Gromadzki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 3(5), s. 140, przyp. 11).

¹³ Por. Kaufmann, *Podziw Nietzschego dla Sokratesa*, s. 146.

¹⁴ K. Jaspers, *Kłątwa Nietzschego*, tłum. C. Piecuch, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 1, s. 73.

zwolenników, lecz tylko tych, którzy ją wypaczają. Już na etapie szacunku dla postaci i krytyki jej teorii rodzi się wątpliwość, czy w grę wchodzi tu w ogóle jakaś identyfikacja albo czy można mówić o jednolitej postawie wobec osoby lub zjawiska. Bardziej wiarygodne wydaje się założenie, że mamy do czynienia z ambiwalencją uczuciową, z różnie rozkładanymi, zależnie od okresu, akcentami na aprobatę i potępienie, ze współlistnieniem tych elementów i przedsięwziętą zarazem idealizacją. Gdyby istotnie tak było, każdorazowe utożsamienie okazałoby się rozwiązaniem połowicznym i trzeba by wówczas przyznać rację Jaspersowi, iż „sens myślenia Nietzschego nie zawiera się w jednym określonym stanowisku, lecz tylko w przekazie ruchu i w tym, co dzięki temu dopiero się rozpoczyna”¹⁵. To zaś oznacza, że ważny jest sposób, w jaki coś zostaje przyjęte. Każda taka akceptacja wyrasta oczywiście z osobistych motywów, nie ma więc z góry danego znaczenia. Jej sensem jest właśnie ustawiczne balansowanie, przechylanie się na tę lub inną stronę, sprawdzanie różnych możliwości, a nie trwanie przy jednym stanowisku.

Nietzsche, wystawiając tak na próbę Sokratesa, komponuje cały układ zależności, w którym do głosu dochodzi właściwa dla danego etapu problematyka i wyraźniej zaznaczają się kolejne momenty tymczasowej i siłą rzeczy wycinkowej samoidentyfikacji.

„SOKRATES PLATONA JEST WŁAŚCIWIE KARYKATURA”

Skoro jednak Nietzsche – co poniekąd zasygnalizowałem – nie chodzi o historyczną wierność jakiemuś portretowi, także własnemu, a za to znaczenia nabiera wymiar autokreacji, to i jego wypowiedzi o Sokratesie nie stanowią li tylko przyczynku do znanego „problemu Sokratesa”, lecz stanowią bardziej filozoficzne ujęcie. Nie są głosem uczonego w tej wielokrotnie omawianej kwestii. Wyznaczniki „problemu”, takie jak na przykład wiarygodność zachowanych przekazów, oddzielenie Sokratesa od Platona, rozumienie intelektualizmu etycznego, metody sokratejskiej, mądrości, niewiedzy i dajmoniona Sokratesa, jego ironii i znaczenia dla moralności, a w perspektywie politycznej – winy wobec społeczności polis, mają tu ograniczone zastosowanie. Nietzsche skupia się raczej na oddziaływaniu pewnego wizerunku Sokratesa (względnie wizerunków) na wyobraźnię filozofów i na znaczeniu tego wizerunku jako pewnego toposu dla myśli europejskiej. Sugeruje przez to fakt tworzenia coraz to nowych wizerunków tej postaci, powielanie pewnego mitu, dopisywanie innych jego wersji. Wykorzystuje ponadto imię Sokratesa do analizy zjawisk, których związek – ze

¹⁵ Tamże, s. 80.

względów historycznych – z rzeczywistym Sokratesem wydaje się co najmniej wątpliwy. Nie jest on jednak taki dla projektującej myśli Nietzschego.

W takim ogólnym kontekście jednoznaczne określenie Nietzschego jako Anty-Sokratesa jest projekcją wizerunku, którego Nietzsche nigdy nie osiąga, gdyż nawet w jego quasi-autobiografii *Ecce homo* pozostaje margines niedookreślenia. Nie wiadomo, po pierwsze, na ile stworzona postać Sokratesa, obok innych wizerunków różnych odcieni postaci wyczerpuje programową jedność osoby. Po drugie, wątpliwe jest branie na serio wszystkich wypowiedzi Nietzschego na ten temat. Wreszcie, po trzecie, można mieć podejrzenie świadomego dostrajania się do pewnego obrazu postaci, często wbrew ewidentnym własnym intuicjom. Z kolei zaprzeczenie tej identyfikacji przynosi nazbyt uproszczone postrzeganie autora *Zmierzchu bożyszcz* jako wyrastającego z sokratycznych dążeń „teoretyka”, który postępuje za swymi projekcjami.

Wyjście z identyfikacyjnego impasu zdaje się jednak oferować analiza metody Nietzschego, którą ów stosuje wobec głęboko zakorzenionych w kulturze europejskiej postaci. Naturalnie, opis tej metody wykonypować można głównie na podstawie podejrzewanej i do pewnego stopnia stwierdzonej praktyki, nie zaś dzięki explicite podanym wypowiedziom, które by ją w zupełności pozwalały odtworzyć. W niczym to wszakże nie umniejsza wartości poczynionych w tej mierze spostrzeżeń, lecz przeciwnie – pozwala na zbudowanie dyskursu niezależnego od tego, jaki konstruuje przy innych okazjach sam Nietzsche.

Owa metoda ma – moim zdaniem – kilka wyodrębnionych momentów, które nierzadko współlistnieją ze sobą w filozoficznej praktyce, choć nie brak tu też ułożenia ich w relacji następstwa czasowego i logicznej zależności. Autor *Antychrześcijanina* wychodzi zazwyczaj od podważenia wiarygodności (w sensie wiarygodności psychologicznej) którejs z istniejących prezentacji. Następnie wyławia w przekazach, zawierających jakoby ewidentne fałszerstwa, miejsca – w jego wyobrażeniu – autentyczne. W dalszej kolejności konstruuje nowy typ (psychologiczny) i wykorzystuje ten konstrukt do analizy zjawisk w kulturze. Na koniec zarysowuje niekiedy katastroficzną wizję losów kultury i szuka jednocześnie sposobów na zażegnanie niebezpieczeństwa.

Gdyby Nietzsche stosował tę metodę konsekwentnie, miałyby ona bez wątpienia wartość heurystyczną i pomogła w uchwyceniu jego migotliwej tożsamości. Tak jednak nie jest. Zaprzeczają temu nie tylko drobne nieścisłości w kreślonym wizerunku, które ustawiają go na pozycjach – zdawałoby się – już przewyżczonych (na przykład ogromna z pozoru sympatia dla Platońskiego Sokratesa po przeprowadzonej już krytyce), ale i odstępstwa od przyjętego jako własne wyobrażenia danej postaci (na przykład przeświadczenie o głębi postaci Sokratesa, które przekłada się na powierzchowną interpretację niektórych zjawisk, konstytuujących tak zwany „problem”). Proponowane w badaniach

rozdzielenie sokratyzmu i Sokratesa czy chrześcijaństwa i Jezusa, a nawet wyszczególnianie odpowiednio Sokratesa, jego nauki i wyznawców oraz Jezusa, jego nauczania i wyznawców okazuje się przydatne tylko w niewielkim stopniu. Zasadnicze pęknięcie – przynajmniej w wypadku Sokratesa – pojawia się niejako przed tym rozdzieleniem, przed czytelnym, zdawałoby się, podziałem na postać, naukę i wyznawców. I bez względu na to, jak jeszcze będzie ono specyfikowane i pogłębiane, jak wielką finezją w tym zakresie wykażą się badacze, sama postać Sokratesa ma prawo odciąć się niekiedy od tego wizerunku, który został jej przypisany. Stanie się wówczas elementem najzupełniej formalnym, nazwą – jako „sokratyzm” – na określenie komponentu tragedii albo ogólnie dramatu muzycznego, komponentu występującego, zdaniem Nietzschego, przed pojawieniem się h i s t o r y c z n e g o Sokratesa¹⁶.

Heurystyczną wartość mogą mieć wszakże odstępstwa od pozornie akceptowanego wizerunku i przyjętej metody. Jeżeli Nietzsche nie przyjmuje – jak twierdzi – wizerunku Sokratesa u Platona, to jak się to dzieje, że nie trzyma się niewolniczo przekazu Ksenofontowego, a z pewną aprobatą odnosi się do powierzchownej prezentacji u Arystofanesa? W pamięci trzeba przecież zachować uwagę skreśloną jesienią 1876 roku: „Sokrates Platona jest właściwie karykaturą, jest bowiem przeciążony właściwościami, jakie nigdy nie mogłyby współistnieć u jednej osoby. Platon nie jest na tyle dramaturgiem, by w dialogu zachować obraz Sokratesa. Jest to więc nawet karykatura płynna. Natomiast wspomnienia Ksenofonta dają obraz naprawdę wierny, który jest właśnie tak bogaty duchowo, jak był jego przedmiot; tę książkę jednak trzeba umieć czytać. Filologowie uważają w zasadzie, że Sokrates nie ma im nic do powiedzenia, i dlatego nudzą się przy niej. Inni ludzie czują, że książka ta oświeca i zarazem uszczęśliwia”¹⁷.

Uwaga ta, podważając wiarygodność psychologiczną przekazu Platońskiego, uznaje zarazem wersję Ksenofonta za wierną. Nie wynika stąd jednak wykorzystanie wiernego jakoby wizerunku do własnych potrzeb. W *Zmierzchu bożyszcz*, dziele wydanym w roku 1889, a więc u zupełnego kresu twórczej aktywności Nietzschego, siedemnaście lat po publikacji jego pierwszej książki *Narodziny tragedii*, w rozdziale zatytułowanym „Problem Sokratesa” Nietzsche nie omieszka na dobitkę powierzchownie wyłożyć dajmoniona Sokratesa jako „halucynacji słuchowych”¹⁸, odcinając się od interpretacji religij-

¹⁶ „Socrates war das Element in der Tragödie, überhaupt dem Musikdrama, das sie auflöste: bevor Socrates lebte” („Sokrates był elementem tragedii i w ogóle dramatu muzycznego, elementem, który tragedię rozkładał: zanim pojawił się Sokrates”). F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, red. G. Colli, M. Montinari, t. 7, 1[15], *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, dtv–de Gruyter, Berlin–New York 1988, s. 14.

¹⁷ T e n ż e, *Pisma pozostałe 1876-1889*, tłum. B. Baran, wybór B. Baran, inter esse, Kraków 1994, s. 22.

¹⁸ T e n ż e, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, s. 25.

nej, postępując w zgodzie z duchem uproszczeń Arystofanesa i zapoznając w gruncie rzeczy problematykę, jaka była mu bliska w latach siedemdziesiątych.

O tyle więc Ksenofont nie jest bynajmniej drogowskazem w uchwyceniu wiarygodnego obrazu Sokratesa, choćby Nietzsche przypisywał mu ową wiarygodność. Ale też ostatecznie taką wskazówką nie jest Platoński Sokrates. Co najwyżej można mieć podejrzenie, że Nietzsche opiera się na niewiernym – jak uważa – wizerunku Sokratesa u Platona, by wyciągnąć zeń skrajnie odmienne konsekwencje. Sokrates nie jest dla niego – wbrew tej tradycji – godnym uznania nauczycielem, czy to moralności, czy pożytecznej metody. Jest wątpliwej wartości punktem zwrotnym w dziejach, który znaczy wielokrotną śmierć istoty helleńskości, to jest śmierć tragedii oraz śmierć filozofii określanej mianem presokratycznej. Ukazuje się jako piewca naiwnego intelektualizmu etycznego i dialektyki o plebejskim rodowodzie. Jest dekadentem, stającym po stronie świadomości i wydającym walkę instynktom.

Nietzsche, dochodząc do takich wniosków, przewartościowuje zatem wizerunek Sokratesa u Platona i ustawia się w opozycji do niego. Znamienne wszakże, iż odmawiając takiemu Sokratesowi ozdrowieńczego wpływu na dekadentyzm, zjawisko jakoby powszechne we współczesnej mu kulturze, sam uznaje się za dobrego lekarza, przynajmniej odnośnie do własnego przypadku. Sokrates Platona, odczytany przezeń na nowo, bliski jest Nietzschemu ze względu na podjętą walkę z dekadentyzmem, ze względu na to, że tak jak Nietzsche, jest dekadentem, ale zarazem odległy w środkach, które miałyby ową dekadencję zwalczyć. Toteż Nietzsche, kreśląc w *Ecce homo* właściwe – jak twierdzi – przeciwieństwo, jakie zachodzi nie między optymizmem a pesymizmem, lecz między afirmacją a negacją życia, postawi Sokratesa po stronie wyrodniejących instynktów¹⁹. To dlań typ schyłkowy, swego rodzaju Anty-Nietzsche. Typ, który został – jak widać – wyabstrahowany poprzez nadinterpretację cech nienasuujących tak ewidentnie pejoratywnych określić.

¹⁹ „To, że rozpoznałem Sokratesa jako *décadent*, było w pełni niedwuznacznym dowodem na to, jak mało pewności mego psychologicznego podejścia zagraża jakakolwiek idiosynkrazja moralna: sama moralność jako objaw *décadence* jest nowością, w dziejach poznania osobliwością pierwszej rangi. Jakże wysoko wyskoczyłem [...] ponad żalostną gadaninę płaskich głów o przeciwieństwie optymizm-pesymizm! Pierwszy dostrzegłem właściwe przeciwieństwo: instynkt w y r o d n i e j ą c y, który zwraca się przeciw życiu z podziemną mściwością (chrześcijaństwo, filozofia Schopenhauera, w pewnym sensie już filozofia Platona, cały idealizm jako typowe formy), oraz z pełni, z przepelnii zrodzona formuła n a j w y ż s z e j a f i r m a c j i, przytakiwania bez zastrzeżeń nawet cierpieniu, nawet winie, nawet wszystkiemu, co w istnieniu problematyczne i obce...”. T e n ż e, *Ecce homo*, s. 70.

„O, TAJEMNICZY IRONISTO, CZY TO BYŁA MOŻE TWOJA... IRONIA?”

Wizerunek Sokratesa jako dekadenta nie jest mimo to ostatnim słowem Nietzschego w roztrząsanej kwestii. Nawet jeśli werdykt, który zapada w *Zmierzchu bożyszcz*²⁰, nie budzi tu żadnych wątpliwości, jest faktem, że w *Narodzinach tragedii* odstępstwo od utrwalonego obrazu stanowi wyobrażenie sobie Sokratesa, który uprawia muzykę, to jest jako człowieka tragicznego²¹. Przesłanką dla takiego ujęcia jest ów zignorowany na koniec dajmonion, który w pierwszej książce Nietzschego odzwierciedla jeszcze walkę mistyki z nauką, elementu dionizyjskiego z apolińskim, a choć zdaje się przyjmować zdegenerowaną formę, jako wyraz wynaturzonej mądrości instynktownej, jest owym miejscem, w którym u zdrowego człowieka ma swą siedzibę twórczy instynkt²². I w tym jest nadzieja na przewyciężenie dekadencji.

Problematykę Sokratesa u Nietzschego należałoby zatem określić jako nieustanne balansowanie na granicy świadomości i instynktu, jako poszukiwanie harmonii między tymi dwoma z pozoru wykluczającymi się komponentami ludzkiej psychiki i jako walkę z jednostronną dominacją któregoś z nich. Nietzsche nie potępia jednoznacznie Sokratesa, gdyż sam wizerunek tej postaci, choć jako wyabstrahowany typ zmierza ku pewnej jednoznaczności, jest dość zróżnicowany i pojemny, zawierając z pozoru sprzeczne elementy i najbardziej zaskakujące możliwości realizacji. Co więcej, nawet jako typ człowieka teoretycznego Sokrates jest na swój sposób głęboki, ponieważ jest też uosobieniem ironisty. W „Próbie samokrytyki”, napisanej do wznowienia *Narodzin tragedii* w roku 1886, w którym jedynie uszczuplono tekst o „Przedmowę do Richarda Wagnera” i zmieniono podtytuł²³, Nietzsche doszukuje się tajemnicy Sokratesa właśnie w ironii, twierdząc, iż dzięki niej znalazł on sprytną ucieczkę przed

²⁰ „Nawet Sokrates miał [już] dosyć życia. – Czego to do w o d z i? Na co to w s k a z u j e? [...] «W każdym razie musi być w tym coś c h o r e g o» – oto n a s z a odpowiedź”. T e n ż e, *Zmierzch bożyszcz*, s. 23. „Sokrates i Platon stanowią symptom upadku, narzędzie rozkładu”. Tamże, s. 24. „O dekadencji Sokratesa świadczy nie tylko rozpustność i anarchia [jego] instynktów, do której on sam się przyznawał: w tym samym kierunku wskazują jego superplodność logiczna i wyróżniająca go z ł o ś l i w o ś ć r a c h i t y k a”. Tamże, s. 25. „Sokrates jawił się jako lekarz, uzdrowiciel. Czy jest niezbędne, bym ukazał też błąd, jaki zawierała jego wiara w «rozumność za wszelką cenę»? – Filozofowie i moralisci oszukują siebie, [gdy sądzą,] że już wyszli z dekadencji, skoro prowadzą przeciwko niej wojnę. Wybrnięcie z dekadencji nie leży w ich mocy: wszystko, co wybierają jako instrument, jako ratunek, samo znów okazuje się wyrazem dekadencji – p r z e o b r a ż a j ą jej wyraz, jej samej nie usuwają”. Tamże, s. 29. Zob. też: tamże, s. 21-30 (rozdz. „Problem Sokratesa”).

²¹ Por. t e n ż e, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1994, s. 110.

²² Por. tamże, s. 104.

²³ Początkowo – zgodnie z datą podaną w publikacji: ze stycznia 1872 roku, nawet jeśli faktycznie praca ukazała się nieco wcześniej, a w każdym razie wcześniej były dostępne egzemplarze sygnałne – dzieło nosiło tytuł *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* [„Narodziny tra-

pesymizmem w powierzchowność nauki: „Czy nauka jest może tylko lękiem i ucieczką przed pesymizmem? Subtelną obroną przed... p r a w d ą? W języku moralnym czymś na kształt tchórzostwa i fałszywości? W języku zaś niemoralnym chytrością? O, Sokratesie, Sokratesie, czy to była może t w o j a tajemnica? O, tajemniczy ironisto, czy to była może twoja... ironia?”²⁴. Stąd już niedaleko do tezy, że figura Sokratesa u Nietzschego funkcjonuje na kilku poziomach, które nie powinny być traktowane w ich literalnym uzewnętrznieniu, skoro tak właśnie, w swej wielopoziomowości, odzwierciedlają dynamikę twórczych poszukiwań Nietzschego.

Warte odnotowania jest spostrzeżenie, które Nietzsche zapisał w okresie między kwietniem a czerwcem 1885 roku, pod znamienym nagłówkiem „Immer i r o n i c e”: „Zawsze i r o n i c e: to fantastyczne doznanie, przypatrywać się takiemu prawdziwemu myślicielowi. Lecz jeszcze przyjemniej jest odkryć, że to wszystko składa się na maskę i że w gruncie rzeczy pragnie on czegoś innego, i to doprawdy w niewybredny sposób. Wydaje mi się, że czar Sokratesa brał się stąd: miał duszę, a za nią jeszcze jedną i za nią jeszcze jedną. W pierwszej spać kładł się Ksenofont, na drugiej Platon, a na trzeciej ponownie Platon, tyle tylko że Platon ze swą własną drugą duszą. Sam Platon jest człowiekiem o wielu zakamarkach i maskach”²⁵.

Jeżeli „Platon – jak twierdzi Nietzsche – posłużył się Sokratesem jako semiotyką dla siebie”, to uczynił to niejako na dwóch poziomach jedności, jaką ów jest. Trudno w tej chwili orzec, czy zasadnicze pęknięcie powstało między dosłownością głoszonej nauki albo przyjętej metody a dystansem do każdej z nich, a więc czy w grę wchodzi tu sama ironia, czy raczej między nauką egzoteryczną a ezoteryczną, to jest tym, co jest dosłownym przekazem, a tym, co zostaje ujawnione w Nietzscheańskiej filozofii podejrzeń jako jego niezwerbalizowana, głęboko ukryta podstawa. Jest faktem, że zdaniem Nietzschego Platon nie uzewnętrznia całej duszy Sokratesa ani też duszy własnej. Nie można również w jego wypadku mówić o wiernym wizerunku

gédii z ducha muzyki”], we wznowieniu z 1886 roku – *Die Geburt der Tragödie oder Griechenthum und Pessimismus* [„Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm”].

²⁴ T e n ż e, *Narodziny tragedii*, s. 16n.

²⁵ T e n ż e, *Nachlass. Pisma z lat 1884-1885*, 34[66], tłum. G. Kowal, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 369. W oryginale fragment ten, nieprzeciętnej urody, brzmi następująco: „Immer i r o n i c e: es ist eine köstliche Empfindung, einem solchen wahrhaftigen Denker zuzusehn. Aber es ist noch angenehmer, zu entdecken, daß dies Alles Vordergrund ist, und daß er im Grunde etwas Anderes will und auf sehr verwegene Weise will. Ich glaube, daß der Zauber des Socrates der war: er hatte eine Seele und dahinter noch eine und dahinter noch eine. In der vordersten legte sich Xenophon schlafen, auf der zweiten Plato und auf der dritten noch einmal Plato, aber Plato mit seiner eigenen zweiten Seele. Plato selber ist ein Mensch mit vielen Hinterhöhlen und Vordergründen” (T e n ż e, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, red. G. Colli, M. Montinari, t. 11, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, 34[66], dtv–de Gruyter, Berlin–New York 1988, s. 440).

Sokratesa z racji wspomnianej niewiarygodności psychologicznej. Mimo to obraz Sokratesa u Ksenofonta, w odróżnieniu od wizerunku czy wizerunków zaprezentowanych przez Platona, okazuje się ostatecznie wierny tylko w swym najbardziej zewnętrznym wymiarze, bez całej głębi ironii, która oddaje jego złożoność. Nie znaczy to wszakże, iż jest to obraz, który można by zbagatelizować. Nietzsche stara się pogłębić każdy z nich, dopisując do swoich analiz także wersję Arystofanesa i posiłkując się własnymi koncepcjami. W rezultacie Sokrates staje się dlań punktem wyjścia do analizy kondycji nauki, do zgłębienia zjawisk moralności i resentymentu. Ale tenże Sokrates mógłby być w jednakowej mierze chytrym rzecznikiem tragedii w jej najbardziej harmonijnej postaci, gdyby tylko pewne jego rysy nie zostały nazbyt przejawione i nie zautonomizowały się w elementach formalnych.

Toteż mówienie o Nietzschem jako Anty-Sokratesie ma względną wartość. Często jest bowiem tak, że Nietzsche ustawia się w opozycji do tej postaci właśnie wtedy, gdy pojawia się ona jedynie w pewnym swym aspekcie albo gdy na tyle odbiega od swego nawet jednostronnie potraktowanego pierwowzoru, że nie sposób jej w nim rozpoznać. Sokrates jako dekadent i dialektyk to ostatecznie symplifikacja, która służy kulturowej diagnozie. Dzięki niej niektóre rysy współczesności stają się bardziej widoczne. Tyle tylko, że podobną funkcję spełniają również inne postaci, takie choćby jak Wagner, Schopenhauer czy Jezus. I wobec nich także, przy całej zmienności stosunku, w ograniczonej bodaj mierze zastosowanie ma zarzut dekadencji. Stosuje się on też do samego Nietzschego. Ale Nietzsche uważa się za jednostkę wyjątkową, która na przekór swoim antenatom, podejmując walkę z dekadencją, odniosła nad nią triumf. Wyściowe podobieństwo ma więc – przynajmniej na poziomie deklaracji – przerodzić się w zupełne niepodobieństwo. Jeżeli Sokrates, Schopenhauer, Wagner, Jezus i szereg innych postaci oddają zakamarki i powierzchownie Nietzschego, to w dążeniu do jedności postuluje się zarazem odcięcie od nich. Nietzsche uobecnia się poprzez te postaci, by jako filozof nie być żadną z nich. Musi być na pewnym etapie swojej drogi twórczej Sokratesem, aby stać się Anty-Sokratesem.