

*Maria Kostyszak**

WIĘCEJ NIEWIADOMYCH WYTRZYMAĆ W DZIEJACH MYŚLENIA DIALOGI JUNGA I HEIDEGGERA Z NIETZSCHEM¹

Gdyby przystać na poetycką hipotezę, że źródłami języka, potrzebnego do rozumienia dziejów, są miłość, śmierć, radość i ból², to można pojąć dlaczego w latach trzydziestych w Europie tak intensywnie poszukiwano w tekstach Nietzschego ratunku. Leku na utratę mowy³, utratę wyobraźni, na paraliż sił twórczych w istnieniu.

W historii nadciąga to, co przez Nietzschego przeczute i pomyślane, ale ociąganie w kulturze nie sprzyja przygotowaniu. Idee i pojęcia nie nadążają za lawinowo narastającą złożonością spraw. Niemal równocześnie, w odmiennych okolicznościach, Jung rozpoczyna w Klubie Psychologicznym pięcioletnie omawianie *Tako rzecze Zaratustra*, Heidegger przez ponad dziesięć lat prowadzi w cyklach, z przerwami, wykłady o tym i innych dziełach Nietzschego. Obaj analitycy poszukują przyczyn narastającego zamętu, choć znacznie różnią się ujęciem jego rozwidleń i propozycjami terapii.

Zmienna prawość i skrajność narracji Nietzschego skłania do uważnego przestudiowania rozmiarów i granic jego twórczej walki o restaurowanie człowieczeństwa. Jung jest myślicielem i lekarzem. Kiedy zaczyna się semina-

* Uniwersytet Wrocławski.

¹ Artykuł ten jest częścią przygotowywanej monografii na temat możliwości chronienia słowem w dyskursach B. Spinozy, F. Nietzschego, M. Heideggera, E. Levinasa i J. Derridy. Wiele naszkicowanych tu zaledwie wątków znajduje tam pełniejsze rozwinięcie i uzasadnienie.

² „Śmierć chowa się w zagadkowość. Tajemnica bólu pozostaje nieodkryta. Miłości się nie nauczone” [CPP, s. 174]. „Marny jest czas, gdyż brakuje mu nieskrytości istoty bólu, miłości i śmierci. [...] niedosiężny jest ów obszar istoty, gdzie ból, miłość i śmierć przynależą nawzajem do siebie. Skrytość jest o tyle właśnie, o ile obszar współprzynależności stanowi otchłań bycia” [CPP, s.175]. Heidegger w *Cóż po poecie?* rozwija ten obszar przynależności dzięki poetyckim wskazaniom Hölderlina i Rilkego. Uzupełniam tę triadę radością (lekkością, niewinnością, jedną z żywszych postaci wdzięczności i wdzięku), charakterystyczną dla zadania myślenia, tak jak je widzi Nietzsche.

³ „Jesteśmy znakiem nieodezwanym. Niemal utraciliśmy mowę na obczyźnie”. Do tej linijki z wiersza Hölderlina nawiązują rozważania Heideggera w *Co zwie się myśleniem?* [CZM, s. 16] (tłumaczenie zmodyfikowane).

rium, Nietzsche nie żyje już od trzydziestu czterech lat, ale Jung wie, że tak jak na niego, tak na wielu czytelników „sam Nietzsche”, którego każda lektura w jakiś sposób aktualizuje, i jego tekst, poddawany przeróżnym interpretacjom, wciąż bardzo mocno działają. Żeby zatem mogły oddziaływać katarskocześnie, a nie wzmacniając barbarzyńskie – w sensie psychicznym i kulturowym – oraz małoduszne – w sensie filozoficznym – cechy swoich czytelników, Jung poddaje rozważaniom *Tako rzecze Zaratustra*, krok po kroku analizując wszechstronnie i wielokierunkowo najgłówniejsze wątki. Grono aktywnych uczestników wystawia tekst pod ostrzałem różnorodnych perspektyw. Jung jest przewodnikiem w tej analizie, ale zastrzega sobie także status poszukującego, kogoś, kto nie rezygnuje z próby doświadczenia siebie, próby, jakiej tekst Nietzschego nieuchronnie czytelnika poddaje.

Heidegger już od kilku lat prowadzi zwiad w stronę systemu zasiłeków, jakimi tradycja metafizyczna odgradza się na bezpieczny, ale coraz bardziej jałowy dystans od źródeł istnienia. Po postulacie rozbiórki pojęć ontologii zachodniej daje się unieść parciu przytomności planetarnej i, w poczuciu odpowiedzialności za planetę, wchodzi w polityczną jaskinię narodowego socjalizmu, zamiast zostać w pradawności, czyli wykonywać stróżowanie przy źródłach myślenia. Czytanie Hölderlina i Nietzschego to już bolesny proces wycofywania się z jaskini, ale – o, wzniosły Platonie – nie ku słonecznym wyżynom, lecz w niejasne podłoże bezgruntu, z którego najpierw trzeba długo milczeć, by logika paleonimii nie zagarnęła sensów, które milczenie mogłoby wyzwolić.

O dziejach myślenia, dążącego do wyzwolenia porządkowanych starymi znakami sensów, można się dużo dowiedzieć, a zarazem więcej niewiadomych, jakie się tu ujawniają, wytrzymać, kiedy posłucha się niemal jednocześnie tych dwóch wysoko, lecz różnie nastrojonych dialogów: Junga z Nietzschem i Heideggera z Nietzschem.

W szkicu zarysowanym tutaj niemożliwe jest wyczerpujące poruszenie rozległości spraw, jakimi obaj analitycy się zajmują. Na pewno zasługuje ona – owa rozległość – na tego rodzaju eksperymentalną monografię, że zamiast dążyć do hierarchizującej systematyzacji, spróbuje się – charakterystyczną dla Nietzschego procedurą – dramatycznego ważenia i wymierzania po kolei tego, co pod pozorem przypadku, jawi się w „życiu”⁴ i jego odszyfrowywaniu jako nieubłagana, choć odczuwana już niekiedy jako niepotrzebna⁵, konieczność. Rytmika

⁴ U Nietzschego „życie” stanowi kryterium rozróżniania i stanowienia: bytu i niebytu, prawdy i fałszu, dobra i zła. Sens bezpośredni „życia” wydaje się tu także brany pod uwagę.

⁵ Tadeusz Różewicz mówi: „uwazam, że wszystkie moje wiersze są niepotrzebne. Nie stwarza ich konieczność” [Skrendo]. Niepotrzebność wierszy nie jest racją wystarczającą do zaprzestania twórczości. W „Wieczornej rozmowie w rosyjskim obozie jenieckim między młodszym a starszym” w atmosferze grozy wojny i spustoszenia kultury europejskiej, Heidegger pozwala rozmówcom docenić rolę niepotrzebnych, nieużytecznych zajęć, a nie tylko działań bezpośrednio nakierowanych na zapobieganie katastrofie [por. RPD, s. 225].

blągalnego tańca wokół konieczności to źródło bogów olimpijskich, przedmoralnych środków kojących. Taniec myśli i fraz w poszczególnych księgach *Tako rzecze Zaratustra* służy przywracaniu człowieka wielkości i dumie. Zdrobnienie przytłaczające jednostki i narody domaga się, zdaniem Nietzschego, działania radykalnego. Filozofowanie młotem pamięta jednak o tym, że „myśli, które rządzą światem przychodzą na nóżkach gołębic”, dlatego potrzebny jest taniec fraz, gesty przemieniania słów i słowami, najdrobniejsze skinienia ku innym możliwościom spełniania człowieczeństwa, by oczyszczenie wiedzą mogło nastąpić. Jung poddaje się temu tańcowi, Heidegger mu się opiera. W gronie lekarzy i psychologów autor *Archetypów i symboli* starannie wydobywa z *Tako rzecze Zaratustra* momenty gruntownej i konsekwentnej perspektywy psychologicznej. Niełatwo oddać sprawiedliwość wszystkim niuansom zdrowych i patogennych aspektów kultury, którą opisuje, chcąc leczyć, Nietzsche, sam tym aspektem w sposób szczególny – jako autor i jako człowiek – podlegając. Dlatego seminarium Junga trwa długo, tekst jest studiowany wszechstronnie, konkluzje ostrożne i mediowane stylem, który sam buduje się w trakcie poszukiwania.

Heidegger wojennym tańcom słów Nietzschego się opiera, potwierdzając w pewnym sensie późniejsze oskarżenia Levinasa, że ontologia, czyli wgrzyzanie się rozumieniem w to, jak jest, a nie jak należy żyć, jest, według niego, dla myślenia filozoficznego najważniejsze.

Sokrates odmawia napisania pięknej mowy, dopóki nie będzie wiedział, czym jest piękno, Heidegger odmawia odpowiedzi na temat tego, jak istnieć, odmawia istnienia, skoro myśleniu to, co najważniejsze, się wymyka. Skoro w odmowie prawdy przyszło nam istnieć. Oprócz publicznie wygłaszanych studentom wykładów na temat Nietzschego, Hölderlina, Leibniza, pisze – na razie nie dla publiczności – *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania*, gdzie obmyśla powiadanie milczące. Na 993 stronach rękopisu szuka sposobu powiadania, który „ziści najwyższe myślowe zamilknięcie” [PFW, s. 20]⁶. Próba poszukiwawcza w drodze do prawdy przybiera postać sygetyki [PFW, s. 80]. To metafizyczne pojęcie – prawda, podobnie jak wiele innych – jeszcze tu gości, ale już chęć chronienia siły słów elementarnych każe autorowi ostrzegać, że nawet one: słowa „prawda”, „Bóg”, „świat”, mogą się stać tylko łupinami werbalnymi. Mogą skutecznie pozbawiać nas kontaktu z tym, co bywa i jest źródłem tych słów.

Zadanie myślenia filozoficznego bowiem rozumiane jest przez Heideggera dość konsekwentnie, choć za każdym razem inaczej eksplikowane, jako dążenie do źródeł, ich odzyskiwanie, utrzymywanie z nimi więzi.

Źródła natomiast płyną. Ta żywiołowość „podstaw” naszego istnienia została w linii myślenia, jaką reprezentują Nietzsche – Heidegger – Derrida, wielorako uobecniona i – w imię żywiołowości – zdekonstruowana. Jeśli na początku

⁶ Pisane w latach 1936–38, opublikowane po raz pierwszy pośmiertnie, dopiero w 1989 r.

tęgo szkicu źródła zostały nazwane: miłość i śmierć, radość i ból, to nie bez świadomości, że owe nazwy także dawno już poodrywały się od tego, co usiłowano nimi niegdyś i dziś nazywać. Wprowadzamy je mimo tej niedogodności, mając na względzie także to, co nimi „do nazwania”⁷ oraz w przeczuciu intensywności ich potencjału ekstatycznego wysadzania każdego stabilnego, zwłaszcza rozumnego, porządku, czyli też budzenia uzasadnionego w kulturze oporu. Nazwanie źródeł wybranymi tu imionami – miłość, śmierć, radość i ból – nie dąży do wykluczenia innych. Nie forsuje się tu tezy, że to jedyne możliwe źródła, choć ich ranga w udostępnianiu nam myślenia, które nie odbiera języka, zdaje się być wyjątkowa. Tajemniczości pochodzenia języka, jego kształtowania się w odpowiedzi na złożoność doświadczeń, nie potrafią wyjaśnić najbardziej drobiazgowo studia naukowe: antropologiczne, etnograficzne, językoznawcze czy inne. W namyśle filozoficznym dochodzi jeszcze zastanowienie, które z języków wiążą nas – i w jaki sposób – ze źródłami istnienia, a które szerzą zgubny rodzaj nihilizmu i powszechną utratę odradzającej mocy mowy. Zamiast rozumu, uczenie się ze źródeł, próby ich stłumienia lub bezwzględne podporządkowania alienują człowieka indywidualnie i społecznie. We fragmencie nr 105 *Przyczynków*, zatytułowanym *Hölderlin – Kierkegaard – Nietzsche*, mowa jest o tym typie cierpienia:

Nikt nie byłby dzisiaj tak zuchwały, by zrzucić na karb czystego przypadku fakt, że ci trzej, z których każdy na swój sposób dogłębnie przecierpiał wykorzenienie, o jakie zostały przyprowadzone zachodnie dzieje, a zarazem najintymniej przeczuł swoich Bogów, musieli przedwcześnie opuścić swój świat.

Cóż takiego się szykuje?

Co tkwi w tym, że *najwcześniejszy* spośród tych trzech, Hölderlin, stał się zarazem *najdalej sięgającym w przód poezją* w epoce, gdy myślenie raz jeszcze dążyło do absolutnej wiedzy o całych wcześniejszych dziejach? [por. *Überlegungen* IV, s. 115 i n.]

Jakie skryte dzieje sławetnego XIX stulecia tutaj działały? Jakie prawo ruchu Przyszłych się tu szykuje?

Czy nie musimy przestawić naszego myślenia w zupełnie inne obszary, miary i sposoby bycia, aby objęły nas jeszcze nadciągające tu konieczności? A może dzieje te pozostaną dla nas niedostępne jako grunt jawnobycia nie dlatego, że są przeszłe, lecz dlatego, że są dla nas jeszcze nazbyt przyszłe?” [PFW, s. 193–194]

Heidegger dostrzega w pisaniu Nietzschego ten wysiłek przestawiania myślenia, często już u niego rozumianego jako dziękczynienie, w nowe obszary, ale zarazem blokujące te wysiłki akcenty aktywizmu, metafizycznego hierarchizowania, żądy panowania także nad życiem. Za mało w tekście Nietzschego tak

⁷ W *Rozmowie na polnej drodze o myśleniu* mówi Heidegger o nazwo-braniu, w którym spotykają się – niekiedy – nazwa, to, co nazwane, oraz to, co do nazwania. Przekład J. Mizery przyzywa szerszy fragment następująco: „Być może nazwy te nie biorą się z nazywania. Zawdzięczają się nazwaniu, w którym wydarza się zarazem coś nazywalnego, nazwa i coś nazwanego” [RPD, s. 121].

potrzebnych – dla zaanagażowania w ruch przewycięzania nihilizmu i metafizyki – pytających tendencji tekstualnych: zwlekania, odsuwania rozstrzygnięć jednostronnych, niepewności i wahania.

Główne motywy wykładów Heideggera stały się już częścią kanonu interpretacji pism czciciela Dionizosa. W konkluzjach odbierana jako niesprawiedliwa, choć uzasadniona przesłankami perspektywy myślenia samego interpretującego, wciąż może gruntownie naświetlać rodzenie się myśli Nietzschego w odpowiedzi na odczuwane przez niego zagrożenia indywidualnej kultury bycia i sytuacji kultury europejskiej. W tym szkicu akcent położony jest na nurt wyzwiania znaczeń z logiki paleonimii oraz próbę wytrzymania niewiadomych w całym tym złożonym i nie w pełni przejrzystym procesie. Nietzschego praktykowanie namysłu w obliczu *sacrum*, inteligencji ciała i wtapiającego w nie swe oczy łańcucha przodków i potomków, staje się dla Heideggera, oprócz „oskarżeń” o kontynuację metafizyki, ważną lekcją przesuwania myślenia w nowe obszary i nowe miary. Jednak przebywanie w tych nowych rejonach okazuje się zbyt trudne, prowadzi do szaleństwa⁸, staje się bezsilne w skali społecznej. Heidegger wybiera drogę spokojniejszą, bardziej wątpliwą, wystawioną na ostre zarzuty i nieporozumienia, ale za to obiecującą nie nagle, lecz powolne i systematyczne przeobrażanie stosunku mówiących do mówienia. Z tym wiążą się przemiany: słuchania i słyszenia, rozumienia roli słów i nazywania jako wołania rzeczy, wykopywania studzien w mówieniu. Przy mocnym założeniu, że od tego, jak postępujemy z językiem, zależy nasze istnienie – źródłowe lub wyjąłowane – badania nad językowymi formami izolowania się od źródeł dziejów lub wiązania się nimi, wydają się niekiedy przesłaniać inne, ważkie, zagadnienia. Budziło to niejednokrotnie podejrzenia, że sprawa języka u późnego Heideggera stała się priorytetowa. Chodzi jednak o istnienie, o jego jakość. „Nadciągające konieczności”, o których mówi Heidegger w *Przyczynkach do filozofii*, to sygnał niemożliwości pozostawania w wypracowanych przez tradycję formach wychodzenia naprzeciw zdarzeniom, bez wywalczenia z bezmiaru sprzecznych impulsów form bardziej odpowiadających nadciągającym koniecznościom. Jung widzi tę niemożliwość jako zdradę pierwotnego fenomenu duchowości, z czego wynikają choroby psychiczne i niedojrzałość jednostek w niedojrzale funkcjonującej kulturze. Poszukiwanie człowieka „naturalnego” w sobie samym na Zachodzie, korzystanie z doświadczeń i wskazówek płynących ze Wschodu, leczenie duszy wszelkimi możliwymi sposobami – snem, mitem, bajką, wiedzą, trzeźwym spojrzeniem naukowym, zamiast inflacji idealizmu i moralizmu – widzi Jung jako rozległe zadanie, które należy ziszczać bezzwłocznie. Pisarstwo Nietzschego daje możliwość przyjrzenia się żyznym obszarom i płodnym gestom w tej dziedzinie – leczenia związku duszy z ciałem, dobra ze złem, prawdy z fałszem – jako punktu wyjścia terapii całej kultury.

⁸ „*Nietzsche hat mich kaputt gemacht*”, zwierzył się Heidegger po paru latach solidnych nad tekstem studiów, co odnotowuje Hannah Arendt.

ODZYSKIWANIE „NATURALNOŚCI”

Seminarium na temat *Tako rzecze Zaratustra* może stanowić, dzięki określonej eksplikacji, wskazówkę, jakiemu odczytowi poddawać oddziaływanie języka w jego użytku filozoficznym. Obok funkcji opisywania czy komunikowania, może on sprawiać skutki i kształtować to z ukrytych rejestrów człowieczeństwa, czego wyzwoleniu przeszkadza język utarty, tak zwany „naturalny”, z nadwyżką uprzedmiotowienia i jednoznacznych asercji. Wyzwalanie zawartych w języku potencji zachodzi wtedy z korzyścią dla okolicy myślenia i, chociaż to terminologia Heideggera, którą będziemy tu uzupełniać akcentowanie wymiaru psychologicznego, o tę przestrzeń duszy Jungowi i przestrzeń myślenia Heideggerowi chodzi. Jung uważa, że zadaniem człowieka Zachodu jest ponowne odkrycie, powrót do siebie „naturalnego”. Filozoficzny język Nietzschego bywa bardziej zaawansowany: on już wie, że natura jest w takim samym stopniu konstrukcją, jak kultura. Jednak wiedza tego rodzaju, choć mogłaby być absolutnie prawdziwa w świecie osobnym⁹, jakim jest świat idealny, nie sprawdza się jako prawdziwa w świecie zmieszonym, w jakim żyjemy. Jung zatem, wypowiadając się często tak apodyktycznie, że jest to nie do przyjęcia w obecnej fazie rozwoju języka filozofii Zachodu¹⁰, mówi zarazem rzeczy tak doniosłe, że strategia kroku wstecz, którą Heidegger zalecał stosować w nieco odmiennym kontekście, jest tutaj także pilnie wskazana. Doniosłe, ponieważ terapeutyczne dla „samego Nietzschego” i jego tekstu. Doniosłe, ponieważ niez izolujące priorytetów – czy to czysto teoretycznych, czy psychologicznych – lecz przy zachowaniu uciążliwego bogactwa oddziałujących sił zmierzające do integracji. Krok wstecz, w tym wypadku, polega na zaakceptowaniu przybliżonego sensu „naturalności”, choć właśnie zaawansowanie języka współczesnej filozofii uniemożliwia ściśle stosowanie tego wieloznacznego terminu. Przybliżony sens sugeruje, na przykład, że zakładanie substancjalnej odmienności duszy i ciała, choć dość powszechnie akceptowane, jest „nienaturalne”. Jung zarzuca Nietzschemu podzielenie błędu XIX w., czyli utożsamiania duszy z umysłem oraz niski stopień krytycyzmu psychologicznego, z drugiej strony podziela wiele z przekonań autora *Zaratustry*. Solidaryzuje się zwłaszcza z tymi, które dowartościowują chtoniczną sferę – tu język Junga dokonuje ciekawej translacji terminu zwykle umieszczanego w kontekstach abstrakcyjnych wyjaśnień. „Chtoniczne” znaczy „ziemskie”, „związane z ziemią”. Jung „przekładając”, wyjaśnia: „że łóżko za twarde, że pokój za duszny” – te jakości chtoniczne wpływają na *psyche* [NZS, s. 35].

⁹ Tak o *Sanatorium pod Klepsydrą* Brunona Schulza powiedział jeden z krytyków.

¹⁰ Na przykład: „Różnicowanie się mowy, języka – w tym procesie w coraz większym stopniu przeoczano pierwotny fenomen duchowości” lub „słowo zostaje, kiedy duch minął [odszedł]”. Apodyktyczność tych zdań ma pewien sens operacyjny i należy go w tej funkcji rozpoznawać.

Zdemaskowanie ideału ascetycznego leżącego u podłoża dotychczasowego systemu wartości każe Nietzschemu rozwijać programowo strategię retoryczną zapobiegania dualizmowi psychofizycznemu. „Nadczłowiek jest treścią ziemi” [Z(b), s. 10], „ciało jest wielkim rozumem” [Z(b), s. 28], to przykładowe spośród licznych wskazań, jak odzyskiwać „naturalność” utraconą m. in. przez idealistyczne ukształtowanie w kulturze zachodniej prymatu duszy i wiary w zaświaty. Składałaby się na ową „naturalność” spontaniczna świadomość różnicy porządku potrzeb cielesnych i potrzeb duchowych, ale bez zakładania ich trwałego, substancjalnego podłoża. Nietzschego posługiwanie się metafizycznie obciążonymi dystynkcjami: dusza – ciało, prawda – fałsz, dobro – zło, programowo wyzbywa się metafizycznej tendencji do stabilizowania ich sensu w charakterze ostrej opozycji. Sztukę dobrego mówienia (*ars bene dicendi*) uprawia autor *Tako rzecze Zaratustra* po to, by zaakcentować wzajemne oddziaływanie i związenie obu, traktowanych wcześniej jak przeciwieństwa, członów wymienionych par. Semiotyczne interpretacje dyskursu nietzscheańskiego [Künzli, s. 269–298] pozwalają wyodrębnić poziom znakowego operowania pojęciami metafizyki i odróżnić go od możliwego metafizycznego depozytu owych pojęć. Nietzsche uruchamia żywioł krytyczny wobec owego osadu, dlatego rytmika znaczeń przez niego nadawanych i dopuszczanych zaangażowana jest raczej w przewyżczanie nihilizmu metafizycznych dystynkcji aniżeli podtrzymywanie go.

Niegdyś spoglądała dusza wzgardliwie na ciało; naonczas była ta wzgarda czemś najwyższym; chciała mieć dusza ciało chudem, wstrętnem, zagłodzonym. Mniemała, iż się ciału i ziemi tak oto umknie.

O, ta dusza była sama jeszcze chuda, wstrętna i zagłodzona, i okrucieństwo było rozkoszą tej duszy!

Lecz wy nawet jeszcze, bracia moi, powiedzcież wy mnie, co wam ciało wasze o duszy waszej zwiastuje? Nie jesteście wasza dusza ubóstwem i brudem, i żalną błogością? [Z(b), s. 10]

Konfliktowość instynktowej warstwy psychicznej, duchowość i cielesność ciała, duchowość i cielesność duszy, wiele wzajemnych relacji¹¹, tworzących nierozpoznane i leżące odłogiem w kulturze bogactwo, próbuje w swoim tekście nader niejednoznacznie uruchomić Nietzsche, a Jung, wraz z uczestnikami seminarium, prześledzić. Autor zwartej monografii na temat Junga stosunku do Nietzschego, Paul Bishop, odnotowuje, wśród pochwał i wysokiej oceny ustaleń Junga, jego niedocnienie literackich oraz retorycznych walorów tekstu Nietzschego¹². Można to uzasadnić mocnym przekonaniem Junga o randze,

¹¹ Słowo „relacja” mogłoby sugerować odmienny status bytowy członów łączonych relacją. Dynamika tekstu Nietzschego rezygnuje z wikłania się w ontologiczne rozstrzygnięcia, które mogłyby stanowić zakrzepnięcie procesu stawania się.

¹² Por. [Bishop]: rozdział 10: *Jung's Seminar on Nietzsche (1934–39): Part 1: General Analysis* (s. 266–282) i rozdział 11: *Jung's Seminar on Nietzsche (1934–39) Part 2: Later Themes of Jungian Psychology in the Seminar* (s. 283–297).

a zarazem niebezpieczeństwie odkryć psychologicznych Nietzschego dla restaurowania człowieczeństwa w kulturze europejskiej i w obliczu naporu sytuacji historycznej, uznania rozważań odnoszących się do językowej warstwy tekstu za drugorzędne.

Moim zdaniem, brak tego rodzaju odniesień w badaniach Junga nie przeczy tezie, że jego zwrot ku *Tako rzecze Zaratustra* stanowił przejaw poszukiwania ratunku w formie twórczej walki o właściwy język. Konflikt z Freudem i niepełna możliwość wyartykułowania jego przyczyn i wymiarów oraz fakt, że właśnie tekst Nietzscheński pomógł Jungowi w dokonaniu tej artykulacji [Bishop, s. 297] mogą być potwierdzeniem powyższej tezy. Piękno w postaci literackich walorów oraz retoryczna zwinność narracji Nietzschego są tymi nieprzeoczonymi, choć nietematyzowanymi przez Junga jakościami jego alchemii językowej. Rozpatrując dalej rolę sztuki w ujęciu Nietzschego, rozwinę wątek przemieniania słów egzystencją i przemieniania słowami, tutaj należy jedynie wskazać nieomylność – wyostrzonego na psychologiczną wiarygodność – słuchu Junga. Nawet jeśli w egzegezie trzyma się on raczej treści, przyjmując rolę lekarza i korektora rysów patologicznych autora wielkiej księgi inicjacyjnej¹³, nie umyka jego uwadze, a wręcz buduje ją, trafność także stylistycznych poszukiwań inicjacyjnych. Zdaniem Bishopa, nieco nadmierne zaufanie do własnych zdolności profetycznych każe Jungowi koncentrować się na tych wątkach *Tako rzecze Zaratustra*, które dzięki odpowiedniemu naświetleniu mogłyby pomóc w zapobieganiu nadciągającej katastrofie Europy. Jung przestrzega, napomina, szuka rady. Przeczuwa też, że będzie się w klimacie, jaki zapanował szczególnie w Niemczech, wykorzystywać pisma Nietzschego do sankcjonowania powrotu do Wotana boga przed-chrześcijańskiego, a taki powrót do „naturalności” i psychologicznie, i kulturowo stanowiłby regres. Tym donioślejsza staje się kwestia odzyskiwania „naturalności” na sposób, który Jungowi wydaje się korzystny i potrzebny człowiekowi Zachodu. Poszczególne aspekty i etapy tego procesu można prześledzić w dwutomowym, obszernym zapisie seminarium. I choć Jung nie tematyzuje kwestii zróżnicowania stylów Nietzschego, jak uczyni to później Derrida [Derrida, s. 45–81], widać, że oprócz piętnowania oratorskich wybryków Zaratustry, zdiagnozowanych jako rozdzęcie spowodowane brakiem urzeczywistnienia, odbiera ten wymiar Nietzscheńskiego pisma nader intensywnie. Futuryści uznali, że Nietzsche jest autorem przechadzającym się po kolana w zwojach tekstów, odbierając mu tym samym wiarygodność i możliwość działania; Jung, zachowując pewną dozę sceptycyzmu wobec dzikiej ekstatyczności tekstu, docenia jego pozwijaną wielokrotnie, wieloznaczną i wielopiętrową złożoność. Wiedząc, że mocarstwu psychiki nie

¹³ Z szacunkiem Jung oddaje sprawiedliwość egzystencjalnemu zaangażowaniu Nietzschego – nie szczędząc się, złożył ofiarę życia, by napisać księgę inicjacyjną, jakich już wtedy, zdaniem Junga, nie pisano w Europie [por. N.ZS, s. 460].

równa się nic na ziemi, w przemożnej formacji stylistycznej *Tako rzecze Zaratustra*, Jung dostrzega dramatyczny *farmakon* – lek i truciznę zarazem. Wraz z uczestnikami seminarium poddaje się działaniu języka, który radośnie doświadcza miłości, dumnie lekceważy śmierć – wyznaczając porę boskiej i własnej – cierpi, i nie pozwala sobie na jeremiady. Owszem, ten język także skarży się, ale tylko wtedy, gdy dosięga go ból daremny, jałowy i niedozwalający całości psychofizycznej wzrostu. Ostrożniej jest skupić się na motywach treściowych: na uzasadnieniu wyboru postaci Zaratustry, na formach walki o wolność ducha przeciw dogmatom metafizycznym czy religijnym, ale motywy te, zwłaszcza u tak wyrafinowanego retora i stylisty, jakim jest Nietzsche, nie mogą zostać oderwane od zagadnienia mocy czegoś w słowach, co leczy lub truje. Zapis seminarium stanowi nadal fascynującą lekturę, dzięki temu, że moc ta – czymkolwiek miałaby ona być i jak niełatwy, w sytuacji zdominowania poznania intelektem, byłby do niej dostęp – nie została zlekceważona. Jej obecność działa i kształtuje uczestników, a także późniejszych czytelników.

Obok problemu psychofizycznego, stanowiącego dlatego tak ważki splot zazębiających się zagadnień, że prowadzi wprost do głównej bolączki, którą Nietzsche nazywał nihilizmem, a Jung diagnozował jako wysuszenie źródeł istnienia, przesłem, na jakim wspiera się analiza Junga, jest problem dobra i zła. W trakcie pierwszych spotkań Jung naświetla sprawę historycznego Zaratustry, który jest perskim reformatorem religii Ahury Mazdy, i okoliczności, w jakich Nietzsche dokonywał wyboru tej postaci historycznej dla uniesienia sensów inkrustowanych w tekst, do pewnego stopnia stający się duchowym przewodnikiem dla samego autora i potencjalnych czytelników. Zamiast postrzegać dobro i zło jako autonomiczne potęgi, Zaratustra naucza względności dobra i zła wobec woli mocy i pragnienia potęgowania życia. „Napomknieniami jedynie” – dobro i zło – kto chciałby wiedzy w nich szukać, błędziłby. Z drugiej strony: człowiek znaczy oceniający, bez ocen pusty byłby orzech bytu. Pojęciem „enantiodromii” określa Jung jedność przeciwieństw, odwołując się do nauki Heraklita i nazywając psychologiczną zasadę wzajemnego dopełniania się stanów o przeciwnym potencjale.

Heideggera konfrontacja (*Auseinandersetzung*) z Nietzschem przybiera postać wieloletniej szczegółowej egzegezy tekstu, jak zwykle stanowiąc raczej dialog myśli, aniżeli historyczno-filozoficzną, skrupulatną wykładnię. Zaslugą wypracowywanej przez autora *Bycia i czasu* interpretacji jest systematyczne oddzielanie polemicznych sformułowań Nietzschego od zarysu jego pomysłów, w czym można doszukiwać się charakterystycznych tendencji, a także przeoczeń, wciąż nakłaniających do powtórnej lektury tekstu źródłowego. W przypadku autora tak hojnie korzystającego z dobrodziejstw retoryki, by niekiedy dosadnie i z ujmującą prostotą wyrazić niezwykle bogato uwarstwione sensory historyczne i metafizyczne, innym razem, by zakodować oddziaływanie zależności odmiennych od powszechnie rejestrowanych, rozwikłanie przekazu

tekstualnego będzie zawsze narażone na możliwość dezinterpretującej wykładni. Według Gadamera, wiele ustaleń Heideggera – m. in. wyeksponowanie głównych idei: nadczłowieka, woli mocy, wiecznego powrotu tego samego – stało się już kanonem, co nie znaczy, że w detalach interpretacji, jak również w konkluzjach, nie ma wielu przeoczeń, które warto nadal problematyzować.

Wydaje mi się, że zgodnie z Heideggera rozumieniem sensu filozoficznego myślenia, ciągłemu pytaniu musi towarzyszyć tendencja ku wiedzy kształtującej, prowadzącej do rozstrzygnięć. Stąd charakterystyczne dla okolicy myślenia wahanie – w wielu miejscach narracji wykładowej napotykamy sformułowania ostrożne, stawiające pytanie o przynależność Nietzschego do metafizyki, w innych natomiast twierdząca odpowiedź na to pytanie zostaje utożsamiona z rozstrzygnięciem na temat przyszłości, a nie jednostkową wypowiedzią klasyfikującą historycznie¹⁴.

Słynna kwestia odwracania platonizmu – deklaracje Nietzschego, radykalne sformułowania, sposób przeprowadzania owego odwrócenia – utrzymana jest także w obszarze pewnego wahania, choć niecierpliwy czytelnik może pochopnie wyciągać wnioski z rozsianych tu i tam twierdzeń Heideggera o fiasku tego teoretycznego zamiaru. Badacz języka Hegla i Nietzschego, J. Simon, zwraca uwagę na zależność tego ostatniego od spekulatywnej gramatyki zdaniowej tradycji metafizycznej, mimo jego wywrotowych i antymetafizycznych wypowiedzi na temat języka¹⁵. Kiedy Nietzsche odcina się od związków z Grecją: „Grekom nie zawdzięczam bynajmniej równie silnych wrażeń”, czyni wyjątek dla Tukidydesa: „*Lekarstwem* moim na platonizm był zawsze Tukidydes” [N, t. II, s. 212].

Heidegger komentuje to wyznanie sceptycznie: „ale *dziejopis* Tukidydes nie zdołał nic zaradzić na panoszący się u podstaw Nietzscheańskiego myślenia platonizm” [N, t. II, s. 212]. Jeśli odczytuje się takie sformułowania, łaknąc ocen, może pojawić się natychmiast lista okoliczności, mogących podważyć ich trafność. Heidegger z rozmysłem powtarza to „oskarżenie”, powtarzając także możliwe zastrzeżenia. Chodzi mu o poszerzenie naszych możliwości rozumienia samych siebie w oparciu o dziedzictwo myśli i języka, które im bezwiednie działa, tym mocniej.

¹⁴ Dlatego wyjątkowo nietrafna wydaje się konkluzywność wypowiedzi M. P. Markowskiego: „Dla Martina Heideggera [...] Nietzsche ważny był o tyle, o ile podsuwał dowody na zamknięcie i wyczerpanie metafizycznej tradycji Zachodu, wpisując się jednocześnie w jej granice” [Markowski, s. 17]. Raczej wytrzymanie zgłaszanej tu trudności rozstrzygania, niż wygodna konkluzja, winny, jak sędzę, cechować namysł.

¹⁵ Simon ukazuje z jednej strony głęboki wgląd Nietzschego w „genezę myślenia” w związku z artykulacją myślenia w postaci sądów – „pierwszy poziom logiczności” i świadomość tradycyjnej kultury językowej oraz siły poetyckiej rozwiniętego języka, z drugiej jednak – w wielu sformułowaniach, w licznych wywodach – uzależnienie od spekulatywnej gramatyki zdaniowej do pewnego stopnia obarczanej odpowiedzialnością za fałszowanie obrazu rzeczywistości [Simon, s. 43–70].

CIERPIENIE

„Czy codzienne, metafizyczne doświadczenie czasu jako linearnego i mierzalnego powoduje cierpienie unikalne dla tego tylko doświadczenia czasu?” [Scott, s. 113].

Wydaje się, że ślady cierpienia są u Nietzschego zatarte. Wydobywa je – pośrednio – Jung demaskując egzaltację, rozdęcie wynikające z bólu braku urzeczywistnienia. Charles E. Scott zwraca uwagę na związek wiedzy i bólu. Cały splot zależności między wiedzą i bólem zostaje poddany pytaniu. Wiedza bowiem może utrzymywać się wyraźnie, a następnie ulegać kryptomnezji (Jung) lub zamaskowaniu (Heidegger). W *Przyczynkach do filozofii* Heidegger wskazuje na wiedzę kształtującą jako taką, do której należy dążyć. Czy jest to zatem kolejny ideał, po tym, kiedy już rozpoznaliśmy, że ideały wiążą się niechybnie z cierpieniem? Tendencja tekstu Scotta, pochodząca prawdopodobnie ze zbyt silnego promieniowania kultury optymizmu, przecenia negatywną, konieczną do wykluczenia, obecność cierpienia. Wszyscy ci trzej filozofowie – Nietzsche, Foucault, Heidegger – jeżeli nie deklarowali wyraźnie solidarności uczuciowej z cierpieniem (choć Zaratustra jest jego orędownikiem) to m. in. dlatego, że rozpoznawali cierpienie w chrześcijaństwie jako motyw nadmiernie intensywny, by mógł być ontologicznie i psychologicznie wiarygodny. Nie znaczy to jednak, że nie odnotowywali jako zgubnej kulturowo i psychologicznie praktyki unikania w świadomości i postępowaniu kontaktu z doniosłą wiedzą kształtującą, jaką cierpienie może udostępnić.

„Heidegger zdaje się potwierdzać to, co zauważył Nietzsche, że rodzaj człowieka, jaki ukształtowała kultura zachodnioeuropejska nie potrafi żyć właściwie, jeśli jego najbardziej właściwe bycie miałoby polegać na możliwości niebycia. Śmiertelna temporalność wraz z odmową jej uznania są częścią tego, kim jesteśmy. W *Byciu i czasie* Heidegger proponuje eksplikację jestestwa, która wydaje się dobrze ugruntowana i właściwsza od metafizycznej, z drugiej jednak strony ta sama eksplikacja, odsłaniając śmiertelną czasowość, stawia pod znakiem zapytania nasze pragnienie pewności, neutralny charakter adekwatnej myśli i zdolność dyskursu do ujęcia i wyrażenia bycia jestestwa” [Scott, s. 112].

Zagadka dla myśli kryje się w zbitce „możliwość niebycia”. Jest to zbitka zapowiadająca mrok (niebycie) i blask (możliwość – *dynamis*), świecąca jednocześnie, wszeptująca w nasze uszy przesłanie z krawędzi, której instynktownie unikamy. Wyostrzenie świadomości myślącej i piszącej na wysokości śmierci nie stanowi jej tematyzacji, choć i do niej musiało – u obu autorów – częściowo dojść. Ale śmierć to także horyzont, zza którego odsłania się widok i sens, jakiego my – żyjący – jeszcze nie znamy. Możliwość nie przynależy tylko do nas, to także immanentnie obszarowi poza tą krawędzią przysługujące bycie, ku któremu nasze bycie wychyla swoje domysły.

Podejrzenie, że to, co zwykle nazywamy spełnieniem lub dobrem, ukrywa cierpienie, jakie wiąże się z chęcią utrzymania tego, kim jesteśmy, leży u podłoża zarówno Nietzscheańskiego, jak i Heideggera ujęcia problematyczności tradycji. Czasowość i stała obecność są, zdaniem Scotta, u obu filozofów soczewkami, które skupiają ich narracje dotyczące wszelkich szczegółowych zagadnień. Systematyczna utrata znaczenia naszej czasowości, tzn. zakopanie w tradycji doświadczenia bezkompromisowej (gotowej na wszystko) śmiertelności, zakopanie za pomocą różnych sposobów jej obiektywizowania, oraz systematyczna utrata doświadczenia granic znaczeń, stanowią w myśli Nietzschego i Heideggera zagadnienia osiowe. Stała obecność i znaczenie czasu nieskończonego zajęło miejsce doświadczeń bezkompromisowej śmiertelności i granic znaczenia. Rezultatem tych zastąpień jest szerzenie postaci życia, skłóconego z własnymi warunkami. Wtedy kwestia cierpienia pojawia się pilnie, z nagłością jeszcze bardziej wymagającą, niż kiedy jest ono jawne i wyraźne.

„Trzeba utrzymywać swoje pisanie na wysokości śmierci, a nie trzymać śmierć na dystans” – pisze, komentując Bataille’a, Tadeusz Komendant [Komendant, s. 33] – na różne sposoby filozofowie próbowali temu sprostać.

DBANIE O ŻYCIE BOSKOŚCI

„Ciało żyjące tworzy Boga” [NZS, s. 330] – w ten sposób komentując różne fragmenty tekstu Nietzscheańskiego, Jung sugeruje niedwuznacznie, że tak jak etymologicznie dusza oznacza życie, bycie ożywionym, do życia wydaje się należeć wytwarzanie boskości. Bycie źródłem, generatorem Boga, nie jest przypadkową funkcją człowieka, dziś niepraktykowaną, lecz cechą życia – konstytutywną, zdaje się odkrywać wiedeński psycholog.

Taki komentarz Junga otwiera inną perspektywę na tezę: „Bóg jest martwy”. Brak życia w ludziach, to że warunki kulturowe je uniemożliwiają, Nietzsche rozpoznaje pod wieloma przebraniem w postaciach, w których trudno byłoby je zauważyć. Namiętne apele, by gardzić w sobie zatajonymi formami martwoty, adresowane są do jednostki spętanej formami kulturowymi¹⁶. Nietzsche, mimo przypisywanego mu indywidualizmu, nie izoluje człowieka, starając się raczej pokazać jego bycie ogniwem w łańcuchu pokoleń, nie znaczy to jednak, że odpowiedzialność za własne kształtowanie i dojrzewanie może komukolwiek być odjęta. W coraz mniejszym stopniu żywi i coraz mniej ciałem uczestnicy chrześcijańskiej kultury, zdominowani zwycięstwem żywiołu apolińskiego,

¹⁶ Polskiego pochodzenia francuski reżyser filmowy, Jan Epstein, nauczyciel m. in. Buñuela, w książce *Kinematograf widziany z Etny* (1926) pisze, że jako ludzie cywilizowani jesteśmy zmuszeni w 9 przypadkach na 10 kłamać. Kino postrzega jako instrument demaskowania niektórych z naszych typów kłamania, udawania i czynienia na pokaz [por. Gawrak, s. 38].

przestają dbać o życie boskości¹⁷. „Czego byś nie zrobił drugiemu człowiekowi, nie rób Bogu” – tak brzmi Junga lekcja powrotu do tej ostrożności, jaką – jego zdaniem – mieli i mają ci, którzy naprawdę wierzą, w odróżnieniu od tych, którzy tylko chcą, ale nie wierzą. Dawniej ludzie starannie odmierzali kroki i gesty własnego postępowania, by w niczym nie uchybić trudno rozpoznawalnej sferze *sacrum*. Ponieważ trudno rozpoznawalnej, dlatego w dużej mierze dziedziczonej właśnie bezrefleksyjnie. Przypominając, na różne sposoby, ową ostrożność ludzi pierwotnych, Jung zdaje sobie sprawę, że – kulturowo – niemal nie istnieje możliwość praktykowania jej w dawnej postaci. Rzeczowo i przystojnie zwraca uwagę na dysproporcję między mówieniem o Bogu, które w naszej kulturze dla wielu ludzi stało się puste i bez pokrycia w doświadczeniu, a Boga odkryciem, które zwykle staje się „najbardziej zdumiewające” (*most amazing*). Według Junga, to prosty fakt, spotykany przez niego nagminnie w praktyce lekarskiej i w obserwacji ludzi zdrowych – dysproporcja między nastawieniem i doświadczeniem, rozumowaniem intelektu i rozumowaniem wpływającym z niejasnych źródeł istnienia. Z racji posiadania idei i pojęć, które wyprzedzają obserwację, pozbawiamy się faktycznego widzenia: „coraz więcej Boga w więzieniu ludzkich idei” [NZS, s. 336]. Jung zwraca uwagę, że chrześcijaństwo, spełniając doniosłą rolę również psychologiczną, wprowadziło także, do pewnego stopnia, szereg barier w rozumieniu wymiaru sakralnego, przeciwko którym także buntował się Nietzsche. Jung mówi: „u Sufich Bóg może być źdźbłem trawy, robakiem, jeśli tylko zechce” [NZS, s. 336]. Uwieszenie *sacrum* w osobie, wyizolowanie z tej sfery momentu negatywnego – zła, szpetoty, pozoru, podporządkowanie boskości wymaganiom i kategoriom ludzkim, arcyłudzkim, czynią dyskurs religijny nieskutecznym, bo martwym. Podobnie jak Nietzsche, Jung uważa, że „jest niemoralne utrzymywać ludzi poniżej ich poziomu” [NZS, s. 337–338]. Kościół zamiast spełniać rolę pomocy w rozwoju wiary indywidualnej, czyni jednostki nieodpowiedzialnymi, ponieważ uczy bezwzględного posłuszeństwa. Dojrzałość polega na wzięciu odpowiedzialności – to moje życie, moje obowiązki – kiedy oddajesz odpowiedzialność Bogu, w religii, zostajesz małym dzieckiem [por. NZS, s. 337]. Dołącza się do tego infantylny zachowanie, który Jung plastycznie strofuje, zwracając się do wierzącego: „zamiast zrzucić wszystko na Boga, pokrław sam, wybaw swojego Boga” [NZS, s. 340]. Sformułowania takie mogą razić, jednak bardzo trafnie oddają podobnie złożone stosunki Nietzschego ze sferą *sacrum*. Rażą bowiem projektowaniem pewnej postaci ontologicznej wzajemności. Jeśli Zaratustra definiuje miłość między dwojgiem jako „współczucie dla cierpiących

¹⁷ Na pytanie o sens tezy o śmierci Boga, Derrida podkreśla, że jest to temat żałobnej medytacji. Można w tej wypowiedzi (wygłoszonej w wywiadzie z Kamilą Drecką w programie TV „Ogród sztuk”, gdy Derrida przybył do Polski odebrać tytuł *honoris causa* Uniwersytetu Śląskiego) interpretować medytację jako formę pośrednią przywracania życia lub akt zgody na ból utraty. Prawdopodobnie gdzieś tutaj biją źródła języka.

i ukrytych bóstw” [Z(b), s. 62], jeśli *Wola mocy* przewiduje: „jak wiele jeszcze nowych Bogów jest możliwych!” [WM(a), s. 531], to są to niedwuznaczne zachęty, by uruchomić i pozwalać działać instynktowi bogotwórczemu [WM(a), s. 531], ale nie bez sumienia w głowie. Wzajemność w tej dziedzinie oznacza niejednokierunkowe, wzajemne uzależnienie w istnieniu i jego jakości między sferą ludzką i boską. Ten rodzaj dbałości o żywość sfery *sacrum* znajduje Jung w tekście Nietzschego i najwyraźniej uznaje ten wymiar jego twórczości za inspirujący indywidualnie i kulturowo. Miękka tkanka pomyśleń Nietzschego zostaje wciąż do odzyskania spod jego twardych i niekiedy destrukcyjnych sformułowań. Dlatego próba interpretacji w rozmowie, nie filozoficznej stylizacji rozmowy, gdzie inność jest projektowana przez autora, lecz w rozmowie, w której zmienne płaszczyzny interpretacyjne dochodzą do głosu i przenikają, kształtując się wzajemnie, jest nie najgorszym pryzmatem, pozwalającym wyeksponować wielowymiarowość immanentnie zrośniętą z myśleniem.

MOŻLIWOŚCI SZTUKI

Oczarowany mocami artystycznymi samej przyrody, czyli wojny żywiołów – apolińskiego i dionizyjskiego – Nietzsche przypisuje sztuce rolę wyjątkową. Spośród form życia duchowo-umysłowego: religii, filozofii, nauki – sztuka w najmniejszym stopniu ulega, jego zdaniem, nihilizmowi i dekadencji. Ma zarazem najmocniejszy potencjał wyzwalań z dogmatyzmów i usztywnień, jakie wprowadza nienadążający za „ruchem rzeczy” rozum. We współczesnych dyskusjach na temat sensu architektury, której zarzuca się „etyczny skurcz źrenicy”, pojawił się motyw często bliski Nietzsche. Cały jego program *ars bene dicendi* zatrudniony został w takim kierunku, by zapobiegać ciężkości. Teoretycy współczesnej architektury widzą wzajemne wspieranie się stylu architektonicznego – ciężkiego, władczego, który fabrykuje „trujący sen o autorytaryzmie” [Kępińska, s. 130], z takimż stylem myślenia i życia. Nietzschego demaskowanie ducha ciężkości tam, gdzie można by go nie zauważyć, odkrywanie nieoczywistych relacji, okazują się zbieżnymi tendencjami sztuki myślenia i słowa przez niego uprawianej oraz sztuki, która dziś przejmuje dialog z przestarzałymi formami istnienia w poszukiwaniu form świeżych i mniej opresyjnych. Wyzwolicielskiego potencjału działań i poszukiwań artystycznych, wyeksponowanego przez Nietzschego, nie da się już dzisiaj potraktować jako jedynie rekwizytu niemieckiego postromantyzmu. Sztuka życia została w jego projekcie związana jednoznacznie z wyzwaniem kosmicznych, choć zawsze filtrowanych przez szczegółowość procesu historycznego, potęg istnienia.

Megaskala, w której Nietzsche znajduje upodobanie, a którą dla zachowania artystycznych proporcji Foucault uzupełni mikroskalą, dziś w kulturze płynności uobecnia się na wiele sposobów, mimo głośzonego równoległe kultu lokalnych

narracji. Zaufanie do procesów naturalnych, pozornie chaotycznych, ale stawiących czynnik regulujący bycie świata – to cecha artystycznej percepcji i działań artystycznych, jakim dawał upust w pisaniu i sposobie egzystencji Nietzsche. Jeśli analogiczne próby podejmują dzisiejsi twórcy¹⁸, może to świadczyć o tym, że Nietzschego rozpoznanie pewnych płodnych obszarów i obiecujących tendencji rozwoju sztuki nie straciło na aktualności.

Odnotowuje się jednak także pewien szczególny fenomen wśród rozlicznych motywów i eksperymentów sztuki współczesnej. Alicja Kępińska nazywa go dramaturgią schłodzoną. Mimo Nietzschego deklaracji, że prawda to tylko armia metafor, jako nauczyciel i praktyk retoryki oraz sztuki wysokiego stylu, zakotwiczenie tej sztuki w wierze w realność, prawdziwość, substancjalność przeżycia jest u niego oczywiste. Przeżycie ma charakter nagłej zmienności, ale wyczuwa się pod zdaniami jego twardy grunt. To jednoznaczność przeżyć właśnie rodzi tak wyrazisty i zwarty charakter zapisu. Zjawisko we współczesnej sztuce określane mianem „dramaturgii schłodzonej” polega na utracie owego zakotwiczenia. Realność, prawdziwość, substancjalność przeżyć poddana jest wątpieniu, różnorodnym grom i wariacjom, tworzącym ciekawe, ale też często niepokojące efekty. „W cieniu tego chłodu dokonuje się także reorientacja pojęcia «doświadczenia», ponieważ coraz częściej jest ono zapośredniczone przez wizje «innego». Wyrasta świadomie w sercu świata opanowanego przez obraz, za którym stoi cały łańcuch obrazów uprzednich i ich kodów” [Kępińska, s. 24].

Do pewnego stopnia właśnie owo zapośredniczanie przez perspektywę i punkt widzenia „innego”, poprzez łańcuchy kodów uprzednich i powoływanie do istnienia żywszych, stanowią wyróżniki złożoności stylu Nietzschego. Jednak „heroiczna mentalność”, motyw woli mocy, każą mu owo zapośredniczanie „przewycięzać” forsowaniem wybranej formy doskonałości. Ponadto „filozofowanie młotem” oznaczało „ostukiwanie wszystkich rzeczy młotem i nasłuchiwanie, czy wydają one pusty ton, czy nie – zapytywanie, czy jest jeszcze w rzeczach ciężkość i waga, czy też wszelki ciężar z rzeczy opadł. Tam podąża u Nietzschego wola myślenia: aby rzeczom przywrócić wagę” [N, t. I, s. 73].

W obliczu narastającego, nie tylko we współczesnej sztuce, „upłynnienia granic między tym, co naturalne, i tym, co stylizowane” [Kępińska, s. 123], pokusa przywracania rzeczom wagi brzmi jak postulat spóźniony wobec tendencji, których jednym z inicjatorów był autor *Tako rzecze Zaratustra*. Trzeba ją jednak odczytywać nie jako próbę stworzenia jeszcze jednej hierarchii wartości, lecz jako postulat uwarunkowania każdej wartości jakością egzystencji. Heidegger odczytał nadczłowieka jako „biedniejszego, prostszego, delikatniejszego i wytrwalszego, cichszego i bardziej skłonnego do ofiar, wolniej podejmującego decyzje

¹⁸ Komentarz na temat twórczości A. Syski [por. Kępińska, s. 136].

i oszczędniejszego w mówieniu”¹⁹. Jeśli tak kierunkowo tu wskazana jakość egzystencji miałyby stanowić podstawę miar i wag rzeczy, to mieści się w niej nie tylko niebezpieczeństwo antropomorfizmu, ale i szansa budowania osobistej odpowiedzialności. Sztuka jest, według Nietzschego, dziedziną aktywności poznania i tworzenia zarazem, siebie i otoczenia. Zważywszy na oryginalne rozumienie sfery artystycznej, można zgodzić się z opinią S. Rosena. Według niego, „Nietzsche nie był ontologiem ani metafizykiem, lecz, w najszerszym znaczeniu tego terminu, politykiem. Jego najbardziej ogólnym zamierzeniem było przekształcenie ludzkiej egzystencji w takim kierunku, by ukształtować nowy rodzaj człowieka” [Rosen, s. 56]. Rosen opisuje projekt Nietzschego jako wiarę w zapanowanie artystów–wojowników, którzy mogliby odgrywać różne publiczne role, ale twierdzi też, że nie mogłoby się to odbywać bez masek.

Demaskatorski wymiar działań artystycznych byłby zatem potrzebny zarówno w dziele kreowania owych ról, jak i ich przetasowywania, by pewien rodzaj „szczeroci ontologicznej” mógł uobecniać się także w przestrzeni publicznej. W porównaniu ze zjawiskami w sztuce współczesnej, gdzie mówi się o „przejrzystości elektronicznej”, Nietzsche wierzy jeszcze i bardziej w moc słowa. Philip Tabor w eseju o „blasku kontroli” mówi, że po wiekach prywatności i kokonizacji (we własnym domu, w rodzinie, w sobie samych) zostaliśmy poddani zjawisku elektronicznej przejrzystości [Kępińska, s. 23]. Choć Nietzschego „sumienie w głowie” wiele wspólnego może mieć z nieuprzejmością elektroniki²⁰ w sensie demaskowania szkodliwych społecznie złudzeń, uprawiał on zarazem sztukę afirmacji. Jej częścią jest przemienianie słów egzystencją: „to same rzeczy przychodzą i ofiarują się na przenośnię («tu podchodzą wszelkie rzeczy do twojej mowy, łaszą się i schlebiają ci, chcą bowiem jechać ci na grzbiecie. Na każdej przenośni kłusujesz tu do każdej prawdy. Tu otwierają ci się wszelkiego bytu słowa i słowne kufry; wszelki byt chce tu się stać słowem, wszelkie stawanie się pragnie od ciebie uczyć się mowy»)” [EH(b), s. 100]. Fragment ten – o „szturmie” słów na hojność bycia Zaratustry – jak wiele innych miejsc w dziele Nietzschego wskazuje działanie wzajemności: słowa udzielają się pewnemu rodzajowi istnienia, a i ono obdarza sobą słowa. To sprzyjanie, wymykające się kontroli i świadomej regulacji, podchwycili Jung i Heidegger, szukając zrozumienia w czasie marnym.

¹⁹ W tłumaczeniu J. Mizery fragment ten brzmi następująco: „Nadczłowiek jest uboższy, prostszy, wrażliwszy i wytrwalszy, spokojniejszy i bardziej ofiarny, powolniejszy w swoich decyzjach i oszczędny w mowie” [CZM, s. 76].

W oryginale: „*Der Übermensch ist ärmer, einfacher, zarter und harter, stiller und opfernder und langsamer in seinen Entschlüssen und sparsamer in seiner Rede*” [WHD, s. 67].

²⁰ We fragmencie na temat „psychoanalizy fotoelektrycznej” Jan Epstein mówi: „Wszyscy ludzie w swojej wyobraźni uważają się za mniej nikczemnych, prawie uczciwych, rozumnych i pięknych. Kamera filmowa nie zna tych uprzejmości” [Gawrak, s. 154]. W innym miejscu: „podobnie jak śmierć jest kinematograf instrumentem sprawiedliwości” [Gawrak, s. 244].

W monografii *Jung and Phenomenology*, Roger Brooke, w rozdziale *Psyche jako Dasein*, porównuje w dwunastu punktach analogiczność perspektywy, jaką wobec zagadnień splatania się tego, co wcześniej w tradycji filozoficznej bywało traktowane rozłącznie, przyjmują obaj autorzy: Jung i Heidegger. W dwu ostatnich punktach omówiona jest problematyczność prawdy i autentyczności. Ponieważ zależy Brooke'owi na wydobyciu podobieństw między dwoma myślicielami, pomija niuanse związane ze specyficzną terminologią Heideggera, a zwłaszcza jego wyróżnianie źródłowego i pochodnego poziomu prawdy. Brooke akcentuje opór obu myślicieli wobec klasycznej i korespondencyjnej teorii prawdy. Dla Junga, zdaniem autora tego porównania, prawda jest „jakością odniesienia psyche do własnych obrazów (*images*), by być prawdziwe, coś musi być skuteczne, by być skuteczne musi być immanentne” [Brooke, s. 90]. Junga podejście do snów oraz stosowanie aktywnej wyobraźni, wymagające pełnej szacunku odbiorczości (*respectful receptivity*), której okazywanie pozwala dopiero tym obrazom (*images*) więcej z siebie ujawnić, sugerują, że prawda psychologiczna jest najbardziej adekwatnie dana tylko w ramach takiej właśnie postawy. Dla Heideggera natomiast, zdaniem Brooke'a, prawda jest nieskrytością (*aletheia*), a ściślej, momentem nieskrytości, która zachodzi wtedy, gdy przyjmuje się postawę „puszczenia woli” (*letting-be*).

Podkreślenie u obu myślicieli postawy pełnej szacunku odbiorczości prowadzi Brooke'a do skontrastowania ich sugestii z praktyką, jaką Brooke widzi w tekście Nietzscheańskim, mianowicie z postawą bohaterskiego panowania. „Psyche nie może rozwijać się ani urzeczywistniać w egoicznej (*egoic*) postawie bohaterskiego panowania. Dla obu, Junga i Heideggera, Nietzsche stoi na wierzchołku egoicznego (Jung) czy antropocentrycznego (Heidegger) życia, i jako taki stanowi „streszczenie” nihilizmu²¹. Według Brooke'a dlatego właśnie nie Nietzsche i nie Faust, lecz Filemon – skromny pustelnik – stał się wiodącą metaforą życia i pracy Junga.

Heroiczna mentalność to także w innym kontekście postawa, zdaniem Junga, niebezpieczna. Ociera się ona bowiem o szaleństwo, ponieważ polega m. in. na całkowitym wycofaniu projekcji, a tego rodzaju zabieg wcale nie jest korzystny dla rozwoju psychiki [Brooke, s. 56]. Według Junga, właśnie to przydarzyło się Nietzsche'emu. Jego pełna identyfikacja z archetypem Mędrca (Zaratustra) otamowały krytyczne i świadome myślenie Nietzschego, sprawiając, po pierwsze, że styl *Tako rzecze Zaratustra* stał się miejscami nadęty (*inflated*), po drugie, że uzyskana jasność rozumiejącego wglądu zostaje nagle połknięta przez mrok.

²¹ Bez rozwinięcia całego splotu problemowego pod hasłem nihilizm nie da się uniknąć niebezpieczeństwa, że jego sens potoczny zdominuje kontekst bardziej złożonych znaczeń. Ponieważ jednak chodzi tutaj o inny aspekt, pozostawiamy tę uwagę Brooke'a bez rozwinięcia, zaznaczając tylko, że zwłaszcza u Heideggera, ale i u Junga, ambiwalentna, złożona ocen i sam opis zjawiska nihilizmu nie pozwalają na upraszczające potoczne zarzucanie Nietzsche'emu nihilizmu jako zwykłej utraty wiary czy też jako błędu.

W syntetycznym typie komentarza, jaki tu proponuje Brooke, wiele uwag jest bardzo cennych, zostaje jednak przesłonięta sprawa „heroicznego” ukształtowania warunków wzajemności między słowami i istnieniem. To prawda, że według Heideggera metafizyka jest antropomorfizmem [N, t. II, s. 123], ale zarazem „koniec metafizyki jest początkiem jej «zmartwychwstania» w odmienionym kształcie” [N, t. II, s. 193]. To prawda, że dla Junga Nietzsche musi pozostać także pacjentem, ale jako księga inicjacyjna *Tako rzecze Zaratustra* nie ma sobie równych. „Dopiero wewnętrzność świata wyznacza jego rozległą perspektywę” [Żarowski, s. 197]. Alchemia słów w powiązaniu z aktami przeobrażania gestów, wysiłek przytomności globalnej wzmagany intensywnością przytomności lokalnej, rozum uczący się ze źródeł istnienia – to wyznaczniki zdobywania rozległości, jakie księga ta wykonuje. „Taniec nie zastaje jednak przestrzeni, lecz wyznacza ją i przeobraża, aktualizując pierwsze różnice pomiędzy wnętrzem i zewnątrz, pytaniem i odpowiedzią, prośbą i rozkazem” [Żarowski, s. 197]. Samotne gesty Nietzschego, gesty imitujące choreię²², zostały m. in. przez Junga i Heideggera po części rozpoznane i komentarzami uczzone. Jako lekcja wytrzymywania niewiadomego w myśleniu tego, co najpilniejsze, wciąż stanowią – owe gesty i ich interpretacje – nieocenione doświadczenie.

CYTOWANE DZIEŁA JUNGA I HEIDEGGERA

[NZS] *Nietzsche's Zarathustra. Notes on the Seminar Given in 1934–39 by C. G. Jung, J. L. Jarrett* (ed.), London 1994 (I wyd. 1988).

[N, t. I] [N, t. II] M. Heidegger, *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa, t. I 1998, t. II 1999.

[CPP] M. Heidegger, *Cóż po poecie?* przeł. K. Wolicki, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski, K. Pomian, M. J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1977.

²² Przeżycie śmierci jest na pewno jednym z głównych źródeł *chorei*. Nie tylko greckiej zresztą; w semickim uderza pokrewieństwo słów na określenie żałoby i tańca: hebrajski rdzeń *rqd*, „tańczyć”, oznacza w syryjskim „żalić się”. Język grecki dostarcza ciekawej analogii pod tym względem: w prastarym dialekcie cypryjskim czasownik *Fodan* (pisany „godan”), powiązany etymologicznie z *aeidein*, „śpiewać” oznacza „płakać”, a *Fodon* (pisany „godon”) jest synonimem *goeta* – rzeczownika spokrewnionego tak z *goes*, „czarownik zaklinacz” (przez śpiew), jak i z *goetes*, „żałobnik” [Zwolski, s. 20]. Zwolski pisze: „Pisarzy starożytnych zdumiewał fakt, że Spartanie ruszali do boju wolnym, miarowym krokiem, zestrzajając ruch ciała ze słowami pieśni i dźwiękiem fletu, instrumentu artystycznego, nie zaś jak inni Hellenowie, pospiesznie czy nawet biegiem, poderwani hukiem trąb i rogów. Rzeczowy Tukidydes widział w tym nie zwyczaj religijny, tylko troskę o zwartość szyku, trudną do zachowania przy uderzeniu dużymi masami wojska [...], inni zwracają uwagę na zespolenie pierwiastków wojennych i muzycznych podkreślając z podziwem, że Spartanie tym samym krokiem rytmicznym posługują się w chórach i z towarzyszeniem fletu uderzając na nieprzyjaciół” [Zwolski, s. 120]. Nie tylko treść, także wiele cech stylistycznych dzieła Nietzschego świadczy o jego toczeniu twórczej walki.

- [CZM] M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?* przeł. J. Mizera, Warszawa–Wrocław 2000.
[PFW] M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzenia)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.
[RPD] M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2004.
[WHD] M. Heidegger, *Was Heisst Denken?* Tübingen 1984 (wyd. IV).

POZOSTAŁA BIBLIOGRAFIA

- [Bishop] P. Bishop, *The Dionysian Self. C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin–New York 1995.
[Brooke] R. Brooke, *Jung and Phenomenology*, London, New York 1991.
[Derrida] J. Derrida, *Kwestia stylu*, przeł. B. Banasiak w: *Nietzsche 1900–2000*, A. Przybyśławski (red.), Kraków 1997.
[Gawrak] Z. Gawrak, *Jan Epstein. Studium natury w sztuce filmowej*, Warszawa, 1962.
[Kępińska] A. Kępińska, *Sztuka w kulturze płynności*, Poznań 2003.
[Komendant] T. Komendant, *Oko błękitu*, [wstęp do:] G. Bataille, *Historia oka i inne historie*, przeł. T. Komendant, W. Gilewski, I. Kania, Kraków 1991, s. 7–41.
[Künzli] R. E. Künzli, *Nietzsche i semiologia: nowe kierunki we francuskich interpretacjach Nietzschego*, przeł. P. Pieniążek w: *Nietzsche 1900–2000*, A. Przybyśławski (red.), Kraków 1997, s. 269–298.
[Markowski] M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997.
[Rosen] S. Rosen, *The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge University Press 1995.
[Skrendo] A. Skrendo, *Poezja po „śmierci Boga”*. *Różewicz i Nietzsche*, w: „*Nasz nauczyciel Tadeusz*”. *Tadeusz Różewicz i Niemcy*, A. Lawaty, M. Zyburka (red.), Kraków 2003.
[Scott] Ch. E. Scott, *The Question of Ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington 1990.
[Simon] J. Simon, *Gramatyka i prawda. O stosunku Nietzschego do spekulatywnej gramatyki zdaniowej tradycji metafizycznej*, przeł. S. Gromadzki, przekład przejrzał M. Miłkowski, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2002, nr 1.
[Żarowski] M. Żarowski, *Tarcza Arystotelesa*, Wrocław 1999.
[Zwolski] E. Zwolski, *Chorea. Muza i bóstwo w religii greckiej*, Warszawa 1978.

Maria Kostyszak

TO ENDURE MORE OF THE UNKNOWN IN THINKING C. G. JUNG'S AND M. HEIDEGGER'S DIALOGUES WITH NIETZSCHE

The article, being a part of the just prepared book, deals with two different interpretations of Nietzschean text. C. G. Jung devoted five years' Seminar to discuss *Thus spoke Zarathustra* in the Psychological Club (1934–39), M. Heidegger was giving lectures and developing his controversy (*Auseinandersetzung*) with Nietzsche between 1934–48, some pauses including. The thesis exposed in the article suggests that in Nietzsche's text they were looking for the kind of language, capable to generate transformation of individual and general culture of being. The quest for such a regenerative code is explored in three main semantic fields: the “natural”, the sacred and the

artistic. The task of regaining “natural” character of human unity, despite of theoretical inadequacy of the category of “nature”; the aim of taking care of alive essence of sacrum as well as the possibilities of regeneration that may be found in the sphere of artistic experience, are considered in the light of Jungian and Heideggerian perspectives of reading Nietzsche. Ambivalence of their interpretations helps to show also certain continuous difficulties to get access to the sources of life. To endure these, at first unknown, conditions of our lives, allows the mind to learn and shape thinking from experience. Jung’s and Heidegger’s dialogues with Nietzsche may let us see that enduring in the unknown does not have to paralyze the growth of thinking.