

Paweł Pieniżek
**Na krańcach (europejskiego) przeznaczenia:
Platon Nietzschego¹**

Trudno sobie wyobrazić, by Nietzsche-filolog klasyczny i przede wszystkim Nietzsche-filozof usiłujący przewartościować całą zachodnią tradycję filozoficzną, miał nie czytać i komentować „boskiego Platona”, w którego cieniu ona powstała². W istocie, czytał go i komentował przez

¹ Tekst jest zmienioną i znacznie rozszerzoną wersją tekstu złożonego do druku w Przeglądzie Filozoficzno- Literackim.

² Wykaz skrótów dzieł Nietzschego: E – *Einleitung in der Studium der platonischen Dialoge* (Grossoktavausgabe: *Nietzsches Werke*, Bd. XIX [*Philologica* Abt 3, *Unveröffentliches zur antike Religionen und Philosophie*, Leipzig 1913); FTEG – *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, w: PP I; EH – *Ecce homo*, przeł. B. Baran, Kraków 1995; GM – *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. P. Pieniżek [w:] F. Nietzsche, *Dziela Wszystkie*, t. 5, Łódź 2018 ; KSA – *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, München-Berlin-New York 1980 (najpierw podajemy numer tomu, a następnie stronę, w pozostałych pozycjach po skrócie numer paragrafu albo strony); L – *Listy*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007; LA – *Ludzkie, Arcyludzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2003; J – *Jutrzenka. Myśli o przesądach*

całą swą twórczość, i, obok Schopenhauera, „studiował najgruntowniej”³. I choć Platona czytał już (jako drugiego filozofa po Emmersonie) pod koniec nauki gimnazjalnej w Schulpforta⁴, gdzie filozofii, w tym antycznej, nie miał,

moralnych, przeł. L. M. Kalinowski, Kraków 2006; N 11 – *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, przeł. G. Kował, Warszawa 2011; N 12 – *Notatki z lat 1885–1887*, przeł. M. Kopij, G. Sowiński [w:] F. Nietzsche, *Dziela Wszystkie*, t. 12, Łódź 2012; N 13 – *Notatki z lat 1887–1889*, przeł. P. Pieniążek, [w:] F. Nietzsche, *Dziela Wszystkie*, t. 13, Łódź 2012; NT – *Narodziny tragedii*, przeł. P. Pieniążek, w: F. Nietzsche *Dziela Wszystkie*, t. 1a, Łódź 2012; PG – *Języki przemocy*, red. Ł. Musiał, Poznań 2014; PDZ – *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, [w:] F. Nietzsche, *Dziela Wszystkie*, t. 5, Łódź 2018; PP I – *Pisma Pozostałe*, przeł. B. Baran, Kraków 1993; RH – *Rywalizacja Homera*, w: PP I; WC – F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2005; WR – *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003; Z – *To rzekł Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Wrocław 2005; ZB – *Zmierzch bożyszczy*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2003. Najpierw podajemy numer paragrafu czy fragmentu albo stronę.

³ Nie chodziło o badania filologiczno-historyczne (w tym względzie Nietzsche nie wykraczał poza ówczesną wiedzę), lecz filozoficzne, D. Bremer, *Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung der frühgriechischen Daseinverständnisses*, w: „Nietzsche-Studien” 8 (1979), s. 46–47. Brobjer wymienia i omawia „sześć ważnych filozoficznych wpływów”: Emmerson, Platon, Schopenhauer, Lange, Kant, Rée, zob. T.H. Brobjer, *Nietzsche’s Philosophical Context. An Intellectual Biography*, Chicago 2008, s. 18, zob. s. 22–42.

⁴ Można mówić o młodzieńczej fascynacji Nietzschego Platonem datującej się na ostatni rok pobytu w Schulpforta – wówczas to Nietzsche występuje o zgodę na zakup pierwszych dwóch tomów dialogów Platona, pisze esej *Ueber Verhältniss der Rede des Alcibiades zu den uebrigen Reden des platonischen Symposium* (O stosunku mowy Alkibiadesa do pozostałych mów platońskiej *Ucztę*), w którym broni koherencji wszystkich mów. Toteż w swej autobiografii napisanej z okazji opuszczenia Schulpforty *Mein Leben* pisze: „Wspominam z największą przyjemnością wrażenia z Sofoklesa, Ajschylosa,

i choć uzyskał wykształcenie filologiczne i objął katedrę filologii klasycznej w Bazylei, niemal od początku zajmował się nim z pozycji filozoficznych. W swej dlań admiracji, od początku traktował go jako ucieleśnienie filozofa; stąd też swym studentom zalecał, jako przeciwwagę dla ówczesnej powierzchowności kultury akademicko-filozoficznej, by „nie ufali przewodnictwu dowolnego akademickiego filozofa zawodowego, lecz czytali Platona” (KSA 7, 19 [211], zob. też KSA 1, s. 705). Tak właśnie postępował sam Nietzsche, Platona czytając samodzielnie, zgodnie ze swymi zainteresowaniami, i tworząc jego obraz stosownie do ewolucji swej twórczości.

Platona, zwłaszcza z mojego ulubionego dialogu *Uczta* i następnie z greckich liryków”. W związku z podjęciem przez Nietzschego i Deussena studiów uniwersyteckich w Bonn nauczyciel Nietzschego z Schulpforty, zarazem znawca i wydawca Platona pisze w piśmie polecającym do filozofa Schaarschmidta: „Drugi, Nietzsche, ma głęboką i pojętną naturę, entuzjastyczną dla filozofii, zwłaszcza dla Platona, w którego jest już całkiem wprowadzony (...). Z przyjemnością, zwłaszcza pod twoim kierownictwem, wróci do filozofii, która zresztą wyznacza kierunek jego najgłębszego popędu”. W trakcie pierwszego roku studiów w Bonn Nietzsche wysłuchał trzech wykładów z filozofii (na łączną liczbę 29, z lat 1864–1867 w Bonn i Lipsku), jeden właśnie Schaarschmidta, ogólnie wprowadzający do filozofii i dwa Jahna o Platonie. W liście (31.10.1864) do dawnego nauczyciela H. Kletschke Nietzsche pisze: „O 12-ej słuchałem Jahna, który dziś zaczął swe wykłady o Platońskiej *Uczcie*. Jestem pewien, że może Pan sobie wyobrazić, z jaką przyjemnością słucham jednego z najprzedniejszych klasycystów o jednym z mych szczególnie ulubionych spośród dzieł antyku” (za: tamże). Wszelako zainteresowania te nie pozostawiły większego śladu w aktywności Nietzschego-filologa; w kontekście filologicznym do Platona nawiązuje jedynie w związku z podjęciem innych kwestii (badania nad Teognisem czy Demokrytem). Zob. więcej T. H. Brobjer, *Nietzsche ś...*, dz. cyt., s. 22, 25–29, 45, 134 (przypisy 14 i 15).

Jednakże niezależnie od niej, obraz ten ma kilka niezmiennych rysów. Po pierwsze, zgodnie z ironicznym perspektywizmem metody Nietzschego jest on zasadniczo ambiwalentny (jeśli nie sprzeczny) – Platon jest krytykowany, ale i afirmowany, stając się źródłem inspiracji. Po drugie, i znowu zgodnie z metodą perspektywiczną, Nietzsche jest świadom schematyzmu i jednostronności swego ujęcia Platona, określa je jako „karykaturę”: „Każde społeczeństwo jest skłonne sprowadzać swych przeciwników do karykatury i niejako brać ich głodem (...). Wśród immoralistów staje się nią moralista: dla mnie karykaturą staje się na przykład Platon” (N 12, 10 [112] (229)). Po trzecie, zgodnie ze swą krytyką racjonalizmu Nietzsche odrzuca egzegezę skupiającą się wyłącznie na teoretyczno-logicznej analizie poglądów (tu: Platona), przedstawia natomiast, i na tym polega oryginalność jego podejścia, lekturę egzystencjalno-kulturową, która bada ich znaczenie życiowo-kulturowe, ujmując je jako ekspresję życia i osobowości myśliciela. Miarą tego znaczenia czyni afirmatywny lub negatywny stosunek do życia w jego tragicznej naturze. Filozofia „nie polega po prostu na formułowaniu argumentów i doktryn”, lecz jest „pewnym sposobem życia”⁵, wyrazem określonego typu osobowego, pewnych fundamentalnych postaw wobec życia, toteż jeśli ich różne, konkretne artykulacje teoretyczno-filozoficzne przemijają w swej, zależnej do ich kontekstu historycznego przypadkowości, to stałe są właśnie te, wyrażające to „co osobiste”, postawy. I w tym też sensie na początku

⁵ C. H. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Derrida*, Chicago, London 1996, s. 3, 10–11.

wykładów o Platonie Nietzsche uznaje, że „człowiek jest bardziej godny uwagi niż jego książki”: „musimy przełożyć pisarza Platona na Platona *człowieka*”, otrzymać na podstawie jego „działania (...) poprawniejszy obraz (...) niż na podstawie jego pism (...)” (E, s. 237, 238, 239).⁶

I po czwarte wreszcie – dla Nietzschego Platon niemal zawsze jest zasadniczym przeciwnikiem i kluczowym odniesieniem w walce o duchowe znaczenie istnienia ludzkiego. Jeśli na samym początku swej twórczości stwierdza: „moja filozofia odwróconym platonizmem”, to pod jej koniec, gdy myśl Platona sprowadza do platonizmu – w tym zaś widzi filozoficzne źródło chrześcijaństwa, a zatem nihilizmu europejskiego – w liście do Deussena z 1887 (6 listopada) pisze: „być może ten stary Platon jest moim prawdziwie wielkim przeciwnikiem?”. Dodaje wszakże: „Ale jakże jestem dumny, że mam takiego przeciwnika”⁷. Zasygnalizujmy, że pod koniec twórczości krytyka Platona staje się o tyle bardziej radykalna, o ile staje się funkcją powszechnodziejowego znaczenia przypisanego myśli Platona, którego Nietzsche czyni fundatorem metafizycznej tradycji Zachodu, tym, który dał impuls chrześcijaństwu i odpowiedzialnym za jej nihilizm.

Jest jednak okoliczność, za sprawą której Nietzsche mógł odczuwać współnictwo z Platonem. Obaj byli

⁶ Takie podejście stosował Nietzsche w swej analizie filozofów przedsokratycznych w *Filozofii w tragicznej epoce Grecji*: „w odrzuconych systemach może nas zajmować już tylko to, co osobiste, bo to jest to coś na zawsze niepodważalnego”, FTEG, s. 105. Zob. też list do Lou-Salome z 16.09.1882, L, s. 228

⁷ Za: T. H., Brobjer, *Nietzsche ś...*, dz. cyt., s. 28.

nieprzejednanymi krytykami swych czasów, swą krytykę nowoczesności Nietzsche wzorował na Platońskiej krytyce nowoczesności ateńskiej; każdy z nich poddawał radykalnej krytyce przeszłość i projektował przyszłości, a wraz z nią nowy porządek istnienia ludzkiego. Niezależnie od tego, że perspektywa myśli Platona była dla Nietzschego perspektywą nihilistyczną, w Platonie odnajduje wizerunek filozofa-prawodawcy.

*

Rytm recepcji Platona przez Nietzschego jest z grubsza zgodny z rytmem jego twórczości. Można zatem wyróżnić trzy jej fazy, pierwsza związana jest głównie z *Narodzinami tragedii*, choć nie tylko, druga z tzw. okresem pozytywistycznym, trzecia z dojrzałą twórczością Nietzschego z lat osiemdziesiątych.

Pierwsza jej faza rozpoczęła się wraz podjęciem profesury w katedrze filologii klasycznej w Bazylei w 1869 r. i rozpoczęciem samodzielnej aktywności filozoficznej (*Narodziny tragedii* i inne pisma). Zaczęła się od nauczania o Platonie w Pedagogium (1869) oraz od wykładów o Platonie, które pod tytułem *Einleitung in der Studium der platonischen Dialoge* Nietzsche wygłosił zimą 1871/1872 i które powtarzał w latach: zima 1873/1874, lato 1876 i zima 1878/1879. W wykładach tych Nietzsche przedstawia i omawia zawartość poszczególnych dialogów Platona, przedstawia źródła inspiracji myśli platońskiej, stroniąc raczej od własnych, szerszych komentarzy, aczkolwiek wypowiadając istotne opinie charakteryzujące jego lekturę Platona, zwłaszcza w kontekście historyczno-filozoficznego

usytuowania i znaczenia jego myśli. Otóż w tym wczesnym okresie swej twórczości Nietzsche rozważał ją przede wszystkim w kontekście greckim, widząc w niej odejście od kultury presokratycznej. Wątek ten podjął też w *Filozofii w tragicznej epoce Greków* z 1873 (opartej zapewne na wykładach o presokratykach).

Platon jest dla Nietzschego postacią przełomową w dziejach antycznej Grecji, i stąd właśnie ambiwalentną. Wraz z nim kończy się podziwiana przez Nietzschego „tragiczna epoka Grecji” i zaczyna nowa, która określi racjonalistyczny charakter całej późniejszej kultury zachodniej. W tej pierwszej Grecji presokratycznej, przejmując impulsy płynące z obcych kultur, „raz na zawsze *uprawomocnili* filozofię”, to znaczy uczynili ją konieczną dla swej egzystencji, nadali jej sens egzystencjalny, związali ją z samym życiem, nie z wiedzą teoretyczną – filozofia nie jest dla nich wiedza teoretyczną, lecz „wyższą mądrością” (PPI, s. 281). Przede wszystkim nadali filozofii sens wspólnotowo-kulturowy: „wszystkiego bowiem, czego się uczyli, chcieli od razu zaznać w życiu. Grecy filozofowali jako ludzie kultury i w zgodzie z jej celami (...)” (FTEG, s. 109). Dla Greków filozofia presokratyczna stanowiła podstawę kultury, była całościową i jednolitą interpretacją świata, która nadawała sens życiu jednostek i całych wspólnot w ich zmaganiach z ciemną, tragiczną materią kosmicznego istnienia, sensu tego pozbawionego. Filozofowie go wskazywali, w tym znaczeniu byli „lekarzami kultury” (KSA 7, 23 [15]) dążącymi do „całościowego leczenia i oczyszczania” (FTEG, s. 112). I nie czynili tego z powodu negatywności istnienia, „choroby” czy dekadencji swego ludu tracącego poczucie

wyższego sensu istnienia. Filozofia nie brała się bowiem ze „strapienia (...), przykrości”, przeciwnie – ze zdrowia, z afirmacji życia, pomimo jego tragizmu. W swym heroizmie wyrażała „bujnie spełniające się życie”, rozwijała się „w szczęściu, w dojrzałej męskości”, wyrastając z „samego wnętrza żywiołowej radości dzielnego i zwycięskiego wieku męskiego” (FTEG, s. 111, 107). Miała twórczy, artystyczny charakter, wiązała się ze sztuką, religią i mitem. W tej integrującej funkcji (zob. P I, s. 240), określała „jedność stylu” kultury. Filozofowie, „należący do wspólnoty helleńskiego życia” (PP I, s. 238), tworzyli „republikę geniuszy od Talesa po Sokratesa”, byli wielkimi „prawodawcami”, potężnymi, jednolitymi, wzorcotwórczymi osobowościami. Aktywnością tą nie zaspokajali swych jednostkowych, egoistycznych ambicji, lecz wskazując ludowi cel istnienia w pozbawionym go, tragicznym świecie stawania się i zniszczenia, rozświecali na moment mrok istnienia: „potężny bieg kultury greckiej nie powinien ustawać, straszliwe zagrożenia trzeba usuwać jej z drogi, filozof strzeże i broni swej ojczyzny” (FTEG, s. 112).

Platon pojawia się, gdy kultura wczesnogrecka, presokratejska załamuje się i upada, „[w]raz z Platonem zaczyna się coś nowego”. Wraz z tą zmianą dokonuje się też zmiana samego statusu filozofii: w warunkach rozkładu helleńskiej wspólnoty spowodowanego pojawieniem się demokratycznej atomizacji i indywidualizacji życia, synkretyzmu kulturowego, filozofia traci swą kulturo- i wspólnototwórczą wartość, swój związek z losem ludu i żywotnymi podstawami kultury. Na gruncie duchowej dezintegracji wspólnoty, w coraz większym stopniu przekształca się w oderwaną

od życia, od swego kulturowego kontekstu spekulację, uniwersalną aktywność teoretyczną, której kierunek określają narastające tendencje idealistyczno-racjonalistyczne wraz z właściwym im eudajmonizmem⁸ i optymistyczną wizją świata, za którą kryje się życie zmierzchające. Filozofia traci więc swe żywotne „uprawomocnienie”, staje się sprawą jednostek i ich indywidualnych ambicji. Filozof przestaje być przewodnikiem ludu, staje się bytem przypadkowym, wyizolowaną, samotną „kometą”; jego symbolem Nietzsche uczyni później Spinozę, tego „pojęciowego pajęczarstwa samotnika” (ZB, *Wędrówki nie na czasie*, 23), do którego odniesie też Platona (LA, s. 132). Filozofowie „poszukują (...) na swój sposób zbawienia, ale tylko dla jednostek lub najwyżej dla najbliższych grup przyjaciół i młodzieży”, „są oni założycielami sekt (...), założone przez nich sekty były w opozycji do kultury helleńskiej i wcześniejszej jedności jej stylu” (FTEG, s. 112). W warunkach oderwanej od tradycji, synkretycznej i relatywistycznej kultury stają się typami mieszanymi.

Nietzsche sytuuje Platona właśnie na samym przecięciu obu epok historii greckiej, uznaje go za „pierwszy (...) charakter mieszany”, dodając: „wspaniały” (FTEG, s. 112). Właśnie przynależnością do obu przeciwstawnych światów Nietzsche tłumaczy wiele sprzeczności Platona, jawi mu się on jako scena konfrontacji obu tych światów, na której ścierają się one ze sobą i walczą. Heterogeniczność dotyczy zarówno osobowości Platona – „jako człowiek (...) łączy [on]

⁸ Od Sokratesa chodzi o „indywidualny wzgląd na życie szczęśliwe. (...) Wcześniej chodziło nie o *jednostki*, lecz o *Hellenów*”, PPI, s. 237.

w sobie rysy po królewsku zamkniętego i samowystarczalnego Heraklita z melancholijnie współczującym i prawodawczym Pitagorasem i psychologicznym dialektykiem Sokratesem” (FTEG, s. 112; zob. też np. N 12, 2 [181]) – jak i dzieła łączącego „elementy sokratejskie, pitagorejskie, heraklitejskie, dlatego nie jest zjawiskiem o charakterze typu czystego” (FTEG, s. 112).

Z jednej strony Platon jest „epigonem” „starych mistrzów”; działając w epoce rozkładu dawnej kultury helleńskiej, pozostaje pod wpływem jej tradycji. Reprezentuje dawny typ filozofa, podejmuje przede wszystkim ideę filozofa-prawodawcy, by reformować całość życia greckiego, bliski jest następnie sztuce, a także ucieleśnia sobą grecki *agon*, wynoszony przez Nietzschego, wraz z immoralizmem, jako potężna zasada życia antycznego. Z tych właśnie względów Nietzsche uznaje, że Platon „nie był prawdziwym sokratykiem” (E, s. 250).

Jednakże wszystkie te rysy stanowiące pozostałość epoki klasycznej w osobie i myśli Platona zostają stłumione, czy też podporządkowane anyhelleńskim, racjonalistycznym tendencjom, które, decydując o istocie myśli Platona, „tego antyhellena”, wyznaczają kierunek rozwoju posthelleńskiej epoki Grecji i późniejszej duchowości Zachodu. Platon jest twórcą sekty, tworzy podwaliny pod nowy porządek życia ludzkiego i nowe rozumienie filozofii.

Kwestię trzech zasadniczych inspiracji Nietzsche omawia systematycznie przede wszystkim w *Einleitung*. Otóż Platon jest najpierw zwolennikiem myśli Heraklita, którą w jej wersji radykalnej przedstawia w *Kratylosie*. Przekonanie o radykalnej zmienności wszystkiego przywodzi

Platona do „posępnej rozpacz”, wyciąga bowiem z niego destrukcyjne konsekwencje natury epistemologicznej i praktycznej, które dotyczą niemożności ugruntowania jakiegokolwiek wiedzy na podstawie poznania zmysłowego: „tym samym wszelkie moralne życie zostało zniszczone, brak jakiegokolwiek kryterium, wszystkie pojęcia płyną, jednostka pozostaje bez jakiegokolwiek oparcia i nie zna jakiegokolwiek miary, jakiegokolwiek granicy” (E, s. 66). Nie trudno zauważyć, że właśnie w tych kategoriach Nietzsche opisuje w *Niewczesnych rozważaniach* duchowy rozkład nowoczesności, jej sceptycko-relatywistyczne stawianie się. Mógł też sądzić, że podobnie czynił Platon w odniesieniu do nowoczesności ateńskiej, z jej tendencjami synkretycznymi, indywidualistycznymi i demokratycznymi.

W reakcji na ów „rozpacźliwy sceptycyzm” i „etyczne zmartwienie” Platon zwraca się ku Sokratesowi, opierając się zarazem pokusie odwołania się do myśli Protagorasa z jej „kultem indywidualizmu”, na gruncie którego „jednostka stanowi miarę samej siebie”. Ulega „radikalizmowi Sokratesa”, który „przeciwstawił się istniejącemu światu w polityce, sztuce, etyce” i który „wzmaga etyczno-polityczny idealizm i uwalnia go od wiecznego strumienia heraklityczników” (E, s. 238, 249). Przeciwwstawiając się tragicznej wizji świata⁹, Sokrates zdenaturalizował człowieka,

⁹ A jednak Sokrates jawi się Nietzschemu jako „najbardziej zagadkowe zjawisko starożytności” (KSA 7, 8 [15]) – Nietzsche przywołuje anegdotę o Sokratesie uprawiającym muzykę pod wpływem „zjawy sennej”, widząc w tym przejaw wypartego helleńskiego doświadczenia świata, granicę stawianą własnej próbie logiczno-dialektycznej racjonalizacji świata, NT 14, s. 109; zob. KSA 7, 8 [16], a w odniesieniu

„wyrwał jednostkę z historycznego kontekstu” (PP I, s. 282) sytuując ją w świecie abstrakcji. W oczach Platona decydujące są tu dwa impulsy: etyczny i epistemologiczny. Platon wychodzi więc od „etycznych poszukiwań Sokratesa”, które prowadzą go do rozdzielenia ducha i ciała, od czasu Platona „ciążącego na filozofii niczym kłątwa” (FTEG, s. 149) – Sokrates „przeniósł tę nienawiść przeciwko zmysłowości na Platona” – a następnie do ustanowienia świata ponadzmysłowego wraz z wzniesioną nad nim ideą dobra (E, s. 267, 277). Podstawą tych poszukiwań jest dialektyka Sokratesa, „ojca definicji i indukcji” (E, s. 263), „fanatycznego dialektyka” (KSA 7, 1 [25]) – służy ona „refleksji etycznej”, ufundowaniu „etycznej idealności” (E, s. 283), a tym samym denaturalizacji etyki: „Sokrates zniszczył naturalność osądu etycznego” (PP I, s. 282).

Jednakże w przekonaniu Nietzschego Sokrates jedynie stworzył metodę, lecz nie ugruntował jeszcze na niej wiedzy: „znalazł metodę, jak należałoby szukać pojęć”, lecz „nie znalazł jeszcze czystych przedmiotów, nie znalazł czystych pojęć” (E, s. 269). W zgodzie z tym przekonaniem Nietzsche przypisuje Sokratesowi „wiedzę o niewiedzy” (E, s. 284), wskazując przy tym na ograniczający jego racjonalizm motyw daimoniona – u Sokratesa nie służy on jednak życiu aktywnemu i twórczemu: „nie działa produktywnie, lecz tylko krytycznie. Najosobliwszy opaczny świat. Przecież nieświadome jest zawsze produktywnie, świadome – krytyczne” (PP I, 204). U Sokratesa instynktowne jest więc nie działanie,

do późnej twórczości Nietzschego: PDZ 191 oraz ZB, *Problem Sokratesa*, 9, 12.

ale odwołujący odeń krytycyzm (zob. NT 14, s. 104–105), daimonion nie oznacza afirmacji życia, lecz jego negację. Dopiero Platon rozwija dzięki dialektyce wiedzę, czyniąc ją podstawą swej metafizyki – „drogą do poznania bytu”, idei. Jeśli ostatecznie pojęcia są dla Sokratesa hipotetycznymi abstraktami, to dla Platona przedmiotem anamnezy.

Sokrates wywiera też negatywny wpływ na kolejny wymiar aktywności i myśli Platona – na Platona-artystę i na jego rozumienie sztuki, a zatem na ten element, który łączył Platona z epoką tragiczną i który poskramiał coraz bardziej wyrodnijący pod naporem tendencji racjonalistycznych „pęd poznawczy”. Filozofia epoki tragicznej była bowiem „pokrewna sztuce, jej rozwiązanie zagadki świata inspiruje się częstokroć sztuką” (PP I, s. 281). Przypomnijmy, w *Narodzinach tragedii* Nietzsche czyni odwołującą się do mitu sztukę (tragedię) podstawą tragicznej wizji świata, nadaje jej status organonu metafizyki dionizyjskiej; odwołująca się do apollinińskiego pozoru sztuka dawała zachowujący kontemplującą podmiotowość wgląd w tragiczną esencję świata – w pochłaniającą wszelkie byty dionizyjską pra-jednię. Kres sztuce tragicznej położył właśnie Sokrates (wraz z Eurypidesem), wypierając tragiczny pierwiastek z kultury greckiej. „Demoniczny Sokrates” tłumi u młodego Platona jego „wszechstronnie artystyczną naturę”, „poetyckie skłonności”¹⁰, jest on wszak „nadzwyczaj uzdolnionym prozaikiem” i posiada „wielkie dramatyczne zdolności”

¹⁰ Pod wpływem Sokratesa „młody poeta tragiczny” Platon – autor epik, tragedii, epigramatów i dytyrambicznych wierszy – „natychmiast spalił swe poezje, by móc zostać uczniem Sokratesa” (zob. NT 5–6, s. 105–106), wycofał tetralogię, którą „oddał już aktorom” (E, s. 248).

(E, s. 248, 238). Pod wpływem swego mistrza Platon, „znawca i krytyk sztuki” spycha sztukę, poezję „na nowe i dotąd nieznanne pozycje” (NT 6, s. 106) – podporządkowuje swą „siłę artystyczną” etycznie zorientowanemu poznaniu i nauczaniu, pogardza sztuką. Z tego względu sztukę „pojmuje nieestetycznie” (E, s. 374), traci ona u niego swój nieświadomy i twórczy charakter, właściwy sztuce tragicznej, by stać się sztuką świadomą, której przypisuje znaczenie poślednie. Jeśli pierwszą wiąże z „szałem” (KSA 7, 1[6]) i ironicznie „stawia (...) na równi z darem wieszczka i tłumacza snów” (NT 12, s. 103), to drugą ogranicza do naśladowania rzeczywistości, czyli „naśladowania obrazu pozornego” (NT 14, s. 106) – „odbicia odbicia” (KSA 7, 7[124])¹¹. W swym swego rygoryzmie etycznym cel sztuki – i pogląd ten Nietzsche przenosi na swą ocenę sztuki współczesnej – Platon widzi w przyjemności: sztuka odwołuje się do namiętności, „schlebia upodobaniom mas”, jej działanie jest zatem niemoralnie (E, s. 275). Toteż fakt, że „w ogóle wykluczyl ze swego państwa genialnych artystów, należy traktować jako twardą konsekwencję sokratejskiego osądu na temat sztuki, który Platon w walce z samym sobą uczynił swoim własnym” (PG, s. 94).

W tej też perspektywie Nietzsche ocenia wartość dialogów. Z jednej strony nie można ujmować ich w kategoriach estetycznych, a Platona uważać za artystę. Z drugiej jednak mają one pewną wartość artystyczną, choć Platon nie przywiązywał

¹¹ W wyraźnej polemice z Schopenhauerem Nietzsche neguje jego estetyczną wykładnię platonizmu fundującą „genezę nauki o ideach” w oglądzie estetycznym, w artystycznej kontemplacji „świata widzialnego”, zob. E, s. 271–274.

do niej większej wagi – w przeciwieństwie do współczesnych komentatorów (np. Schleiermachera) – jest ona u niego „niezamierzona, stopniowo (...) właśnie zwalczana”, gdyż dialogi służą mu wyłącznie do nauczania. Pomimo tego, stanowią „mimowolny wyraz artystycznego Hellena” (E, s. 242), wyrażają bowiem „całkowitą konieczność artystyczną”, za sprawą której Platon „musiał jednak stworzyć formę sztuki, wewnętrznie spokrewnioną z jej formami istniejącymi i przezeń odrzuconymi” (NT 14, s. 106). Rozwijając w swej późniejszej twórczości ten pogląd, Nietzsche uzna, że dialogi stanowią artystyczną pozostałość helleńskiego agonu – w tym i „agonu artystycznego”, rywalizacji artystów o palmę pierwszeństwa – który wyrastał m.in. z „erotycznego współzawodnictwa”, z popędów erotyczno-homoseksualnych (N 12, 8 [3])¹². U Platona *agon* określa jego – obcą „pajęczarskiej” aktywności spekulatywnej – „filozoficzną erotykę” (ZB, *Wędrowki nie na czasie*, 23), której celem jest „rywalizacja z kunsztem oratorów, sofistów, dramatopisarzy tamtej epoki (...)” (RH, s. 90, zob. 87). Niemniej jednak w przekonaniu Nietzschego podporządkowany jest on agonowi dialektycznemu, i w tym względzie Platon „odrzuca całą antyczną kulturę i przeciwstawia się Homerowi” (E, s. 252).

Ostatecznie Nietzsche uznaje, że artystyczno-dramatyczny walor dialogów jest „zaniedbany” i „przeszacowany” (E, s. 276). W formie dialogu Platon łączy i miesza

¹² W liście do Rohdego z 23 maja 1876 Nietzsche zarzuca mu, jak i Burchardtowi, pomijanie tej kwestii, zob. R. Reuber, *Ästhetische Lebensformen bei Nietzsche*, Fink, München 1989, s. 26. Jeśli Grekom Nietzsche przypisuje „uduchowienie pederastii”, to kulturze prowańskiej „uduchowienie miłości fizycznej”, N 11, 34 [90].

różne formy artystyczne, w „bezforemności i bezstylowości” (KSA 1, s. 543). Pozwala przetrwać starym formom sztuki, wszelako za cenę wyrwania ich z dawnego kulturowego kontekstu i podporządkowania „filozofii dialektycznej” (NT 14, s. 107). Dodajmy, że w podobnym duchu późny Nietzsche stwierdzi, że Platon łączy „wszystkie istniejące style i formy (...), łamiąc tym sposobem również dawniejsze surowe prawo jednolitej formy językowej”; w ten sposób łączy – Nietzsche nawiązuje tu niewątpliwie do ideału powieści romantycznej – „wzorzec nowej formy artystycznej, wzorzec powieści”: „Platon miesza (...) wszystkie formy stylistyczne, dlatego jest pierwszym *décadent* stylu” (ZB, *Co zawdzięczam starożytnym*, 2); w tych samych kategoriach Nietzsche – pod wpływem konserwatywnego krytyka romantycznych tendencji w sztuce Nizarda – podda analizie nowoczesną sztukę dekadencją.

Wracając do Nietzschego obrazu relacji między Platonem a Sokratesem, należy skonstatować, że między *Einleitung...* i innymi fragmentami ze spuścizny Nietzschego a *Narodzinami tragedii* istnieje różnica (przynajmniej) akcentów w rozumieniu znaczenia Sokratesa i Platona dla rozwoju duchowości zachodniej – ich roli w zniszczeniu tragicznej kultury Greków i zainicjowaniu procesu racjonalizacji kultury europejskiej, przynajmniej w wymiarze praktycznym. Otóż w wykładach Nietzsche przypisuje Sokratesowi zachowawczą rolę wobec istniejących stosunków kulturowo-politycznych. Choć na gruncie swego idealizmu prowadzi on „walkę przeciwko swej epoce”, choć właściwe jest mu „lekceważenie rzeczywistości”, pozostaje on „w obrębie państwa”, jest „dobrym obywatelem”,

nakazuje spełnianie obowiązków, sytuuje się jeszcze po stronie „ludowej cnoty”. Natomiast Platon jest „złym obywatelem”, podejmując impuls Sokratejski, pogłębia krytyczny osąd wobec istniejącej rzeczywistości: „walczył na śmierć i życie przeciwko wszelkim stosunkom państwowym i był najbardziej radykalnym rewolucjonistą” (E, s. 283, 270). Jeśli Sokrates ostatecznie chce „powrócić do starej cnoty obywatelskiej i do państwa” (KSA 7, 23 [35]), to Platon staje się reformatorem, który podejmuje się „pierwszej reformy świata” (KSA 7, 14 [29]), w zgodzie ze swą racjonalistyczną – zakładającą możliwość korygowania i ulepszania istnienia – wizją świata (do koncepcji politycznej Platona jeszcze wrócimy). Jeśli w *Einleitung* Sokrates odgrywa rolę decydującego impulsu, „pobudzenia”, to właśnie Platon tworzy potężną wizję filozoficzną; co więcej, dokonuje platonizacji Sokratesa, wykorzystuje go „jako mityczny przykład do demonstracji swego poglądu”: „nie potrafił idealizować Sokratesa inaczej, niż upodabniając go do siebie” (E, s. 258, 251–252), tworzą jego „karykaturę” (KSA 8, 5 [193]).

Tymczasem w *Narodzinach tragedii* decydującą rolę Nietzsche przypisuje Sokratesowi jako „człowiekowi teoretykowi” – to Sokrates jest „punktem zwrotnym i wirem tak zwanych dziejów świata” (NT 15, s. 111), zaś Platon tym, który uległ jego wpływom. Sokrates doprowadził bowiem do zniszczenia tragicznej, opartej na micie i sztuce wizji świata, i w swym ontologicznym i teoriopoznawczym optymizmie, a także eudajmonizmie funduje istnienie na wiedzy, wierząc w możliwość jego „korygowania” na podstawie jego logiczno-dialektycznej racjonalizacji (NT 15, s. 111, zob. 109–113). Wydaje się, że łagodniejsza ocena Platona

przez Nietzschego w *Narodzinach tragedii* wynikała przede wszystkim z rozwijania przez Nietzschego dualistycznej (w duchu schopenhauerowskim) metafizyki dionizyjskiej, którą chciał nawiązać do doświadczenia świata właściwego archaicznej Grecji, tego zaś istotne elementy odnalazł właśnie w metafizyce Platona¹³. W *Narodzinach tragedii* Nietzsche wprost wskazuje na formalne podobieństwo między myślą Platona a przypisywaną Grecji tragicznej metafizyką dionizyjską ze wspólną im dychotomią bytu i pozoru: „[r]zeczywiście, wydaje się (...) że w ogóle platońskie rozróżnienie – i ocena wartości – «idei» oraz «bożyszcz» i obrazu, jest ugruntowane głęboko w istocie helleńskiej” (NT 10, s. 92), u Nietzschego rozróżnieniu temu odpowiada opozycja Dionizosa i Apollona). W obu wypadkach chodzi o wyjście poza świat zjawisk, pozorny, który jest „pseudorzeczywistością”, celem osiągnięcia jedności z prawdziwym bytem (ideą czy „prawdziwie realnym Dionizosem”) – „[w]idzimy bowiem, jak Platon usiłuje wyjść poza rzeczywistość i przedstawić ideę leżącą u podstaw tej pseudorzeczywistości” (NT 14, s. 106–107); byt ten wykracza poza istnienie jednostkowe („nie mogli znieść indywiduów na scenie”, NT 10, s. 92). W tym kontekście Nietzsche osadza platoński

¹³ Z kolei zdaniem Zuckerta przypisanie wówczas przez Nietzschego decydującej roli Sokratesowi, nie zaś Platonowi, brało się stąd, że ów pierwszy w większym stopniu „przedstawiał filozofię jako sposób życia niż doktrynę, taką jak teoria idei”, C. H. Zuckert, *Postmodern Platos...*, dz. cyt. s. 16. Dopiero później, na gruncie teorii woli mocy, uznaje on – wbrew niekonsekwencji z *Einleitung* – że Platon świadomie podporządkowuje swą doktrynę swej misji reformatorskiej, a więc określone mu sposobowi życia, tamże, s. 17–18.

idealizm w tradycji starogreckiej¹⁴. W platońskich ideach widzi echo „mitologicznych praobrazów” (KSA 7, 3[73]), wyraz „świadomości ludowej” przejawiającej się w negacji jednostek („indywidua są śmieszne”) (KSA 7, 7[97]), w „marzycielskich pochodach”, w których dochodziła do głosu dionizyjska, erotyczna „tęsknota” za „jednością bytu” (KSA 7, 7[105], 23[34]). Nadto, istnieje podobieństwo pojęciowe między doświadczeniem dionizyjskim (upojeniem) i platońskim Erosem; tak Nietzsche, jak i Platon wiążą poznanie filozoficzne z afektywną, prerefleksyjną strukturą istnienia ludzkiego – z mistyczną erotyką (entuzjazm, szal, rozkosz, boski zachwyty, ekstaza, miłosne pragnienie), w której dochodzi do transfiguracji podmiotowości ludzkiej w jej dążeniu do połączenia się z bytem i osiągnięcia z nim jedności i pełni¹⁵. Różnica, poza samym odmiennym rozumieniem

¹⁴ (...) Platon słusznie mógł być ślepy na helleńską rzeczywistość, skoro przedtem jednym spojrzeniem dosięgnął helleńskiego ideału”, NR IV, 7, s. 407. Na ową wczesną akceptację idealizmu Platona wskazuje Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., s. 50. Wskazuje dalej na „utajony neoplatonizm”, mistyczny element platonizmu, s. 70.

¹⁵ Co prawda, eros (dziecko biedy i dostatku) wyrasta w swym dążeniu do pełni z braku, podczas gdy doświadczenie dionizyjskie z pełni, nadmiaru, niemniej jednak, jak pokazuje Bremer, właściwe doświadczeniu dionizyjskiemu (a w późniejszej twórczości dionizyjsko, niszcząco-twórczemu stawaniu się) elementy sprzeczności, bólu, brzydoty implikują negatywność istnienia; tak jak u Platona poznanie zmierza do syntezy braku i pełni, tak u Nietzschego poznanie artystyczne (sztuka tragiczna) wiąże apollińskie z dionizyjskim, D. Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., s. 99–100, zob. więcej D. Bremer, *Nietzsches Dionysos und Platons Eros*, w: *Apophoreta. Für Uvo Hölscher zum 60. Geburtstag*, red. A. Pater, Bonn 1975, s. 21–33. Bremer odnajduje tę analogię również u późnego Nietzschego w dionizyjskim elemencie wili mocy, zob. tamże (cały tekst).

bytu, polegałaby na swoistym neoplatonizmie Nietzschego widzącego w dualizmie niejako moment dialektycznego samorozwoju Dionizosa, rozpoznającego się w świecie pozorów, i poprzez niego powracającego do siebie¹⁶.

Trzecie, zasadnicze źródło myśli Platona Nietzsche znajduje w filozofii pitagorejskiej. Teoria liczb stanowi dla Platona impuls dla stworzenia teorii idei jako przedmiotu czystych pojęć, religijne idee nieśmiertelnej duszy, wędrówki i pokuty dusz pozwalają mu przedstawić ideę anamnezy jako pozazmysłowego źródła wiedzy pojęciowej. I wreszcie u Pitagorasa Platon znajduje „obraz etyczno-politycznego reformatora, założyciela sekty”, podziela jego „religijną ocenę rzeczywistości i głęboki pesymizm” (E, s. 279–283).

Inspiracje te, heraklityzm a przede wszystkim sokratyzm i pitagoreizm pozwalają Platonowi stworzyć wielki system filozoficzny¹⁷. Dla Nietzschego stanowi on tajemną naukę Platona. Nietzsche wprowadza rozróżnienie na naukę ezoteryczną i egzoteryczną¹⁸. Uzdolnienie do nauki o ideach Platon przyznaje „nielicznym”, nie „egzoterykom”, i w tym względzie, zauważa Nietzsche, jest w Platonie coś

¹⁶ Później, w *Ecce homo*, Nietzsche zarzuci temu projektowi eschatologiczny charakter i dialektyczny heglizm: Dionizos/byt wyłania z siebie wyobcowującego się odeń Apollina/rzeczywistość pozorną, by następnie, pod postacią mającej sens metafizyczny, sztuki tragicznej za pomocą pięknego pozoru poznać samego siebie, czyli powrócić do siebie w jednoświadcze swego bytu, EH, s. 69.

¹⁷ W innym miejscu Nietzsche wspomina jednak o „końcu Platona: sceptycyzmie w Parmenidesie. Odrzuceniu nauki o ideach”, KSA 7, 23 [27].

¹⁸ Zwraca na to uwagę D. Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., s. 95.

„tajemniczego i mistycznego” (E, s. 252)¹⁹. Stąd też uznaje, polemizując ze Schleiermacherem, że dialogi Platona nie stanowią systematycznego wykładu jego poglądów, nie służą też nauczaniu i wychowaniu, lecz jedynie „już nauczonym i wychowanym”, są – i stąd „naśladują mówioną postać nauczania” – „środkiem przypomnienia dla członków Akademii”. Platon kieruje je więc jedynie do uczniów, nie zaś do publiczności (E, s. 239–240; 242; też 270).

Jest tak, ponieważ nauka Platona ma sens przede wszystkim praktyczny, stąd też „nie wolno traktować go [Platona] *in vita umbratica* jako systematyka, lecz jako agitującego polityka, który chce wyrwać cały świat z zawiadów i między innymi w tym celu jest pisarzem” (E, s. 239). Platon, jak wiemy, „u kresu epoki klasycznej” toczy „niezmqordowaną walkę przeciwko swemu czasowi”, jako „jedeny Grek szykujący się do krytyki” jest przede wszystkim reformatorem, wielkim prawodawcą (E, s. 270, 238). W swej „legislatorskiej misji” (E, s. 251) chce ufundować idealne, „najlepsze państwo”, w tym tylko celu zakłada Akademię (tworzy „sektę”), naucza i zostaje pisarzem.

Nietzsche podziwia „idealne państwo Platona” za jego elitaryzm. Jest ono oparte na podporządkowaniu „wielkiej masy” „duchowej arystokracji” (KSA 7, 14 [11]). Jego celem – Nietzsche pozostaje tu pod wpływem Schopenhauerowskiej wizji służebności państwa wobec geniusza – jest „stale ponawiane budzenie do życia geniusza, wobec którego

¹⁹ Natomiast egzoteryczny charakter Nietzsche przypisuje dialogom: *Gorgiaszowi*, w którym nie ma „jakiegokolwiek śladu nauki o ideach”, oraz *Protagorasowi*, ma on bowiem służyć deprecjacji sofistów, E, s. 262.

wszystko inne jawi się jedynie jako narzędzie, pomoc i sprzyjanie (...)”. Platonowi nie chodzi jednak o „geniusza w jego ogólnym pojęciu”, lecz o „geniusza mądrości i wiedzy” (PG, s. 94). Oznacza to, że Platon, i jest to zasadniczy zarzut Nietzschego, funduje swoją wizję państwa na filozofii jako wiedzy teoretycznej (PP I, s. 217), a zatem na racjonalnych, metafizycznych podstawach. Ma ono być państwem uniwersalnym, „idealnym”, opartym na metafizycznym wglądzie w świat idei: „wszystkie jego reformy mają za podstawę poznanie tej najwyższej sfery (...)” (E, s. 252)²⁰. Platon zrywa z tradycją helleńską, gdyż niszczy artystyczne podstawy państwa – „państwo platońskie stanowi *contradictio*: jako państwo myślicieli wyklucza sztukę”, tymczasem powinno być, jak wcześniej, dziełem sztuki, „środkiem rzeczywistości artystycznej”. Dlatego też, dodaje Nietzsche, pożądanie państwa musiało być najwyższe w kręgach potrzebujących sztuki” (KSA 7, 7 [25]), 7 [23]. W konsekwencji, Platon wyklucza „ze swego państwa genialnych artystów” (PG, 94). Nietzsche zarzuca też Platonowi, że, w sprzeczności z tradycją helleńską zrównuje on kobiety z mężczyznami w prawach politycznych, postuluje jednak zniesienie rodziny (KSA 7, 7 [122]). Ostatecznie Nietzsche uznaje jednak, że „ta poniekąd przypadkowa rysa nie przeszkadza nam bynajmniej rozpoznać w całościowej koncepcji platońskiego państwa cudownie wielkiego hieroglify głębokiej i na wieki

²⁰ „Państwo Platona jako ponadhelleńskie. Filozofia osiąga w nim swoje wyzyny, jako założycielka metafizycznie uporządkowanego państwa”, KSA 7, 29 [170].

nieodgadnionej sekretnej nauki o związku między państwem i geniuszem” (PG, 94).

*

Również w tzw. pozytywistycznym okresie swej twórczości Nietzsche zalicza Platona (obok kilku innych myślicieli) do swych stałych partnerów dialogu, do tych, z którymi „muszę dysputować podczas mych długich, samotnych wędrówek, pragnę, żeby oni przyznawali mi rację lub jej odmawiali (...). Owi wydają mi się tak żywotni, jak gdyby teraz, po śmierci, nigdy już nie mogli być znużeni życiem. Lecz o wieczną żywotność chodzi: co zaś nam zależy na «życiu wiecznym» i życiu w ogóle!” (ZMR/WC, 408). Pomimo tego – choć wykłady o Platonie wygłasza do końca lat siedemdziesiątych – poświęca mu już mniej uwagi. Zmienia się przede wszystkim perspektywa widzenia myśli Platona i ocena składowych jego filozofii. Zmiana ta jest zasadniczo pochodną przede wszystkim dystansowania się Nietzschego od jego wcześniejszej apologii Grecji archaicznej, przedsokratejskiej, a tym samym od metafizyki platońskiej, a zwłaszcza jej elementów „dionizyjskich”. Właściwe tej fazie Nietzscheańskie „oświecenie” koresponduje teraz poniekąd z „oświeceniem” ateńskim, z jego przypisanym Sokratesowi kultem wiedzy i indywidualizmem, z odejściem właśnie od metafizyki. Zapewne ze względu na jej odrzucenie nie poświęca uwagi teoretycznemu wymiarowi myśli Platona. Uczyni to dopiero w *Jutrzence* wykraczającej już jednak po części poza promujący wartość czystego poznania i nauki projekt *Ludzkiego, arcyłudzkiego*. Nietzsche

podkreśla wówczas właściwą Platonowi „radość poznania” i myślenia; wychodząc poza ich czysto teoretyczne rozumienie, wiąże je z intelektualną walką i odkrywczością (KSA 9, 3 [9], J 544) oraz z pozwalającym osiągnąć jedność życia dążeniem do szczęścia i piękna, a zatem z postawą kontemplatywną²¹. Właśnie w poznaniu – a nie w „popędzie artystycznym”, jak wcześniej – widzi teraz, w nawiązaniu do nauki Platona o erosie, przejaw „wyidealizowanego popędu płciowego: stale do piękna!” – poznanie wiąże jednak z „rozkoszą zmysłową” (KSA 9, 11 [124], też 7 [242]). Pogląd ten związany jest wszak już z pojawieniem się w *Jutrzence* załączków doktryny woli mocy.

W okresie pisania *Ludzkiego, arcyłudzkiego* Nietzsche skupia się natomiast na ocenie politycznych projektów Platona. Z pozycji indywidualistycznych dystansuje się od jego wizji państwa, jak i w ogóle od przypisania państwu jakiegokolwiek kulturotwórczej funkcji. Platona nazywa socjalistą, a jego model państwa zrównuje z właściwym socjalizmowi – dążącym do „unicestwienia indywiduum” oraz własności jako tegoż poręki – despotyzmem, centralizmem władzy (LA 473; WC 285; zob. LA 474), z jego roszczeniem do całkowitej regulacji „powszechnego trybu

²¹ Wedle Bremera Platon Nietzschego jest tu bliższy presokratykom niż Sokratesowi, owemu praobrazowi „człowieka teoretycznego”, dz. cyt., s. 85; w nawiązaniu do tego Reuber pisze o „możliwości platonizmu bez Sokratesa”, R. Reuber, *Ästhetische Lebensformen...*, dz. cyt., s. 26. Również Zuckert podkreśla, że w okresie tym Nietzsche konsekwentnie przypisuje Platonowi traktowanie filozofii jako wyrazu życia, jako środka kształtowania życia, C. H. Zuckert, *Postmodern Platos...*, dz. cyt., s. 20–22.

życia codziennego” (J 496)²². W opozycji do twierdzenia Platona, że to poeci pchnęli go na „drogę politycznych ambicji”, uznaje, że raczej „odwiedli go od nauki” (KSA 9, 4 [302]). Z tego względu Platońska, oparta na metafizycznych zasadach wizja państwa jest ahistoryczna, nie uwzględnia naturalnych i historycznych uwarunkowań istnienia ludzkiego [KSA 8, 5 [197], LA 474], cechuje ją więc „niedostateczna znajomość człowieka”, „brak historii uczuć moralnych, wniknięcia w pochodzenie dobrych i pożytecznych własności duszy ludzkiej” (WC 285)²³.

Natomiast zgodnie ze swą ówczesną krytyką konfliktogennych namiętności i właśnie w nawiązaniu do Platona przeciwstawia się Arystotelesowskiej tezie o kataraktycznej funkcji tragedii; nie zmniejsza ona współczucia i strachu, lecz, „biorąc sumarycznie, czyni człowieka bojaźliwszym i wrażliwszym” (LA 212). Na Platona powołuje się też w swej – rozwijanej w późniejszym okresie – krytyce litości, która „pozbawia sił duszę” (LA 50).

²² Bremer widzi w tym związek z pomysłami Nietzschego dotyczącymi „filozoficznej dietetyki” (WR 7), D. Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., s. 41, przypis 8. Odwołując się do *Państwa greckiego*, gdzie Platońskiej wizji państwa przypisana jest intencja „przygotowanie geniusza”, przeciwstawia jednak Platona socjalizmowi; pomija jednak ewolucję myśli Nietzschego, tamże, s. 42.

²³ W tym kontekście Bremer wskazuje na wpływ sofistów na „platoński model polityczny”, na ich historyczną krytykę moralności; „sofiści są już bliscy pierwszej krytyki *moralności*, pierwszego wglądu w *moralność*” (N 13, 14 [116]), D. Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., s. 45; dla Nietzschego są oni wcieleniem immoralizmu (N 12, 9 [160]). Jednakże zainteresowani sofistami pochodzi, tak jak i powyższe fragmenty, z roku 1888, zob. dalsze partie niniejszego tekstu.

A jednak, pomimo krytyki politycznych pomysłów Platona, Nietzsche nadal ocenia Platona ambiwalentnie, i również ze względu na nie. Gdy uznaje, że Grecja nie wyczerpała swego potencjału, a wszyscy filozofowie greccy, począwszy od Heraklita aż po Epikura i stoików, stanowili jedynie „jutrzenkę”, chybioną „próbę [stworzenia] i zarodek greckiego reformatora” – „ale słońce nie nadeszło, reformator nie udał się”, Grecy „nie znaleźli swego filozofa i reformatora” (KSA 7, 23 [1], KSA 8, 6 [18]) – to w oczach Nietzschego mógł stać się nim (obok Empedoklesa) właśnie Platon²⁴. Był on szansą Grecji, odwiedził go jednak, i tym razem, „demoniczny Sokrates”: „nie jest to wcale jałowe pytanie, czy Platon, gdyby nie uległ czarowi Sokratesa, nie znalazłby jeszcze wyższego typu człowieka-filozofa, który w ten sposób na zawsze dla nas został stracony” i który dawał szansę „dotychczas nieodkrytej *możliwości życia filozoficznego*” (LA 261)²⁵. Platonowi przypisuje Nietzsche moralność „dostojną” i zalicza go do „tyranów ducha” dążących do narzucenia swej wizji świata (LA 261). Jeśli wcześniejszym filozofom, z których każdy był pewnym swych racji, „wojującym i gwałtownym tyranem”, choć po części udało się być prawodawcami, to Platon, „wcielona chęć zostania najwyższym filozoficznym prawodawcą i założycielem

²⁴ W *Wiedzy radosnej*, mówiąc o „reformatorach religijnych”, „niepowodzenie” Nietzsche przypisuje Platonowi, Pitagorasowi i Empedoklesowi, WR 149.

²⁵ „Istnieje wiele możliwości, które wcale nie są jeszcze odkryte: ponieważ Grecy ich nie odkryli. Inne Grecy *odkryli* a później znowu zakryli” (KSA 8, 6 [11]), „(...) Grecy jawnie zamierzali wynaleźć jeszcze wyższy typ człowieka od tych wcześniejszych (...)” (KSA 8, 6 [18]).

państwa” – „a być prawodawcą, to najbardziej wysublimowana forma tyraństwa” – „cierpiał zdaje się straszliwie, że nie zrealizował swojej istoty i dusza jego pod koniec śmierci pełna była najczarniejszej złości” (LA 261).

Jak widać, pomimo bardziej sokratejskiego ducha *Ludzkich arcyłudzkich*, Nietzsche podtrzymuje obraz Sokratesa jako tego, który zepsuł Platona. Sokratesa ocenia jest również ambiwalentna. Z jednej strony, zapewne zgodnie z przyznaniem prymatu poznaniu teoretycznemu i naukowemu, wyznaje, że „Sokrates, by tyle tylko wyznać, jest mi tak bliski, że niemal zawsze toczę z nim walkę” (KSA 8, 6 [3]. Z drugiej jednak, ten ostatni staje się właśnie przeciwnikiem. Właśnie wraz z Sokratesem „dokonało się samozniszczenie Grecji” (KSA 8, 6 [23]). Nic zatem dziwnego, że Nietzsche postuluje podjęcie „próby charakterystyki Platona *bez Sokratesa*” (KSA 8, 6[18])²⁶. Wraca zatem do wzorca Grecji archaicznej. Należy jednak zauważyć, że wszystko to dzieje się w *Wir Philologen* tekście napisanym bezpośrednio przed przystąpieniem do pracy nad *Ludzkim, arcyłudzkiem* i poświęconym całościowej ocenie Grecji. Trudno jednak uznać, że stanowi on wyłącznie pozostałość kultu Grecji archaicznej, skoro Nietzsche podtrzymuje go w *Ludzkim, arcyłudzkiem*, choć tylko po części, zmieniając jej obraz. Z jednej strony dla Nietzschego staje się ona pewnym, formalnym wzorcem,

²⁶ Zarzucając Platońskiemu obrazowi Sokratesa ahistoryzm (KSA 8, 30 [81]), za wierny historycznie Nietzsche uznaje wizerunek przedstawiony przez Ksenofonta w *Memorabiliach* (KSA 8, 18[47]), nawiązuje również do Arystotelesem, nie ufając też autobiograficznym relacjom samego Platona, WR 91.

który traktuje wyłącznie jako odniesienie dla potęgowania możliwości istnienia ludzkiego, w Grecji tej jeszcze nie osiągniętych, a będących do osiągnięcia na bardziej poznawczych i indywidualistycznych podstawach. Z drugiej można ostrożnie uznać, że obraz ten stanowi pewną korektę samego projektu *Ludzkiego, arcyludzkiego*, z którego ograniczeń Nietzsche doskonale sobie zdawał sprawę doskonale (niemożność oparcia istnienia ludzkiego na samej nauce, która grozi jego naturalizacją, pozbawieniem go wyższych dążeń duchowych i kulturotwórczych)²⁷.

*

W latach osiemdziesiątych, w dojrzałej fazie myśli Nietzschego (określonej przez idee woli mocy, wiecznego, powrotu, nihilizmu nadczłowieka) Platon nadal jest figurą kluczową, ciężącą nad tradycją, wszelako jego znaczenie wzrasta, zyskuje bowiem w pełni teoretycznie rozwinięty wymiar powszechnodziejowy. Niemniej jednak Nietzsche nadal postrzega Platona i jego myśl ambiwalentnie. Zalicza go do „dwuznacznych figur kultury starożytnej” (N 13, 11 [294]), co pozwala mu mówić o jego złożonej i „sfinksowej naturze”, o jego „maskach i wielorakości” (PDZ 28, 190). Zacznijmy od krytyki.

Oskarżenie wobec Platona potęguje się. Nietzsche wpisuje myśl Platona, jego metafizykę i moralizm w krytyczną perspektywę powszechnodziejowego nihilizmu – Platon jest

²⁷ Zob. mój tekst: *Światła zgasłych gwiazd – Nietzsche wobec tradycji metafizyczno-religijnej w: Nowe czytanie tradycji. Z inspiracji Rorkiem Kolbergowskim*, red. E. Nowina-Sroczyńska, S. Latocha, Łódź 2016, s. 194–207.

przede wszystkim twórcę platonizmu i zachodniej, idealistycznej metafizyki, z jej dualistyczną wizją świata i z jej wiarą w obiektywny byt i w porządek świata, w której „nie chodzi o ustanawianie, a odnajdywanie dobra jako czegoś wiecznego” (N 11, 26 [407]). Tym samym Platon kładzie podwaliny pod chrześcijaństwo z jego metafizyczną, dualistyczną wizją świata – platonizm Nietzsche uznaje za „przygotowanie gruntu pod chrześcijaństwo” (N 13, 11 [375]), za jego źródło filozoficzne – „bez platonizmu i Arystotelesa żadnej filozofii chrześcijańskiej” (N 11, 25 [257]) – ale i też – obok judaizmu i „kultów misteryjnych”, „kultów podziemnych” (N 13, 11 [375]) – teologiczno-religijne²⁸. Wyrosłe z „ideałów ascetycznych”, chrześcijaństwo staje się religią uniwersalną i masową – „platonizmem dla «ludu»” (PDZ, *Przedmowa*). Choć Nietzsche już wcześniej wiązał chrześcijaństwo z Platonem, to jednak dopiero teraz, na gruncie wypracowanej w latach osiemdziesiątych teorii nihilizmu jako procesu postępującej denaturalizacji świata i uduchowienia człowieka, platonizm staje się filozoficzną podstawą chrześcijaństwa jako „ruchu antypogańskiego”, umożliwił mu zwycięstwo nad Rzymem. Toteż Platon, jako wynalazca „czystego ducha i dobra samego w sobie” (PDZ, *Przedmowa*), jest „preegzystencyjnie chrześcijański”. I tak jak Sokrates odwiódł Platona od świata helleńskiego, tak „w wielkiej fatalności, jaką jest chrześcijaństwo, Platon jest jedną z fatalnych dwuznaczności, które szlachetniejszym

²⁸ „...kapłański element, ascetyczny [element], transcendentny [element]”, N 13, 11 [375]. Nietzsche wskazuje (też na platonizm św. Augustyna, N 13, 11 [356], WR 359).

naturom starożytnym pozwalały wkroczyć na most prowadzący do «krzyża»....” (N 13, 24 [1, pkt. 8]).

Uznanie platonizmu za dziejową podstawę chrześcijaństwa, a zatem za decydujący moment nihilistycznego procesu denaturalizacji i spirytualizacji doświadczenia świata pozwala Nietzschemu wskazać na związek platonizmu z judaizmem będącym dlań moralno-teologicznym źródłem chrześcijaństwa: teologia chrześcijańska jest syntezą, „bez-wstydną karykaturą filozofii [Platona] i rabinizmu” (N 13, 11 [356]). Jej podstawą staje się – obok „oczerniania zmysłów” i ascetyzmu – powiązanie właściwej platonizmowi i związanej z jego idealizmem oraz dualizmem idei bytu najwyższego z religijnym światem nadprzyrodzonym: „Czysto duchowy byt jest greckim, nie judajskim wymysłem. Ale świat niebiański i ziemski jest judajski. Żydzi nie wierzyli w nie dające się spełnić ideały, «niebieskie tablice» (pokrewne platońskim ideom) urzeczywistniają się całkowicie, niebiańska mądrość przejawia się adekwatnie w prawie. Inaczej Platon” (KSA 9, 4 [158]). Dopiero wraz z Platońską ideą Dobra-bytu najwyższego możliwa staje się bezwarunkowa, „metafizyczna wiara w wartość, w wartość *prawdy samej w sobie*”, „tysiąclecia trwająca dawna wiara, owa wiara chrześcijańska, która była też wiarą Platona, wiara, że Bóg jest prawdą, prawda jest *boska*” (GM III, 24, też WR 344).

Nietzsche idzie jednak dalej: ukazanie ścisłego związku myśli Platona z judaizmem jako momentu prowadzącego do powstania chrześcijaństwa pozwala mu przychylić się do tezy o żydowsko-egipskich źródłach myśli „Platona, tego antyhelleny i Semity z instynktu...”: „Drogo zapłaciliśmy za to, że ten Ateńczyk pobierał nauki u Egipcjan

(– prawdopodobnie u Żydów w Egipcie...)” (N 13, 11 [294], 24 [1]; zob. też ZB, *Co zawdzięczam starożytnym*, 2).

Podkreślając zasadniczy wpływ dualistycznej metafizyki platońskiej, obok judaizmu, na ukształtowanie się chrześcijańskiej wizji świata, Nietzsche wskazuje, już w perspektywie genealogicznej z *Genealogii moralności*, na moralne źródła zarówno platonizmu, jak i chrześcijaństwa (rozwijającego tu bezpośrednio tendencje obecne w religii żydowskiej). Jego istotę widzi w moralności opartej na resentymencie słabych, mas ludowych, wobec dostojnych, silnych, nadających ton kulturze pogańskiej: Plato i chrześcijaństwo „byli pewni, że wiedzą, co jest «dobre». Przejrzeli człowieka *stada* (...). Już u Platona pojawił się «zbawiciel» zstępujący do *cierpiących i marnych* (...)” (N 11, 26 [354]). Swoimi systemami, odpowiednio metafizycznym i metafizyczno-teologicznym, Platon i następnie chrześcijaństwo nadali jedynie filozoficzno-teoretyczną sankcję moralności. Na podłożu greckiej dekadencji, słabnącego, zubożalego życia Sokrates i Platon – na tym też polega ich przełomowa rola w „naturalnej historii moralności” – dokonali denaturalizacji moralności, oderwania jej od instynktów i historycznych warunków jej powstania, by na gruncie intelektualizmu etycznego przekształcić ją w abstrakcyjne i samoistne, stanowiące przedmiot dialektyki idealne jakości duchowe (N 13, 14 [111])²⁹. Jednakże Platon,

²⁹ Bremer zauważa, że ze względu na swój antyplatonizm Nietzsche przypisuje sofistom zamysł związania moralności z jej historycznymi warunkami, ignorując fakt, że, przeciwnie, uwolnili ją od nich, poddając ją dowolnemu ustanowieniu i władzy, D. Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., s. 56.

ów „najbardziej zuchwały ze wszystkich interpretatorów”, odrzuca „moralny sokratyzm” w tej mierze, w jakiej odrzuca jego wiążący moralność ze szczęściem „utilitaryzm moralności”, który łączy się u niego z intelektualizmem („zrównaniem: Rozum = Cnota = Szczęście”) (PDZ 190, też 191; ZB, *Problem Sokratesa*, 4). Odrzuca go, gdyż widzi w nim wyraz moralności plebejskiej³⁰, której źródła upatruje w resentymencie słabych wobec dostojnych i silnych. Platona od Sokratesa i chrześcijaństwa różni właśnie brak resentymentu u podstaw jego myśli i aktywności. W przeciwieństwie do Sokratesa, którego Nietzsche ponownie oskarża o oderwanie Platona od tradycji wczesnogreckiej – Sokrates „zepsuł” tę „najpiękniejszą latorośl antyku” (PDZ, *Przedmowa*)³¹ – Platon, właśnie z tytułu związku z tą tradycją, cechuje bezinteresowność. I jest nią bezinteresowność prawodawcy (do kwestii tej wrócimy). Na niej opiera swój filozoficzny system, resentymentalnie zawłaszczony przez chrześcijaństwo. Jako prawodawca moralności nadaje jej

³⁰ Jeśli u Platona instynkt i rozum zmierzają do dobra, to u Sokratesa, i tu Nietzsche komplikuje swój jego obraz, nawiązując poniekąd do *Narodzin tragedii* (NT 13, s. 105), rozum dostarcza jedynie racji silniejszemu instynktowi, PDZ 191.

³¹ „Filozofowie Grecji, na przykład Platon, człowiek dobra – ale odrywał instynkty od *polis*, od współzawodnictwa, od militarnej sprawności, od sztuki i piękna, od misteriów, od wiary w tradycję i przodków...– był zwodzicielem *nobles*: sam zwiedziony przez *roturier* [«wywodzącego się z ludu»] Sokratesa...– negował wszystkie przesłanki „dostojnego Greka” z krwi i kości, wprowadził dialektykę do codziennej praktyki, konspirował z tyranami, uprawiał politykę przyszłości i dał przykład najpelniejszego *oderwania instynktu od tego, co dawne*. Jest głęboki, namiętny we wszystkim, co *antyhelleńskie*...” , N 13, 14 [94].

sens metafizyczno-teologiczny, przekształca ją w „dobro samo w sobie” (N 13, 14 [116]), gruntując ją w transcendentji (idea Dobra) i w związanym z nią moralnym porządku świata: „w twierdzenie swego mistrza winterpretował coś subtelnego, i dostojnego, przede wszystkim samego siebie, (...) całego Sokratesa wziął z ulicy jedynie jako popularny temat i pieśń ludową, by je odmieniać do nieskończoności i niemożliwości” (PDZ 190). Krótko mówiąc, uwznioślił moralność w platonizmie. To w perspektywie właściwego platonizmowi moralnego zafałszowania rzeczywistości Nietzschego uznaje Platona za „największe *malheur Europy*”³²: „od czasów Platona filozofia znajduje się pod panowaniem moralności” (N 12, 7 [4])³³.

Za sprawą dziejowego znaczenia moralnie określonego platonizmu jako podstawy chrześcijaństwa Platon staje się więc dla Nietzschego głównym przeciwnikiem, a jego obraz staje się coraz bardziej krytyczny. Platoński idealizm stanowi dlań „wyższe szalbierstwo”, wyraz nihilistycznej negacji rzeczywistości, ucieczki przed „twardą faktycznością, która tkwiła w instynktach dawniejszych Hellenów” (ZB, *Co zawdzięczam starożytnym*, 2; zob. KSA 7, 3 [94]). Sokrates i Platon stają się „antygreccy”, są filozofami „negatywnymi” i „agresywnymi”, wrogimi „podstawowych

³² List do Overbecka z 9 stycznia 1887, L, s. 268.

³³ Zdaniem Bremera na gruncie swej tezy o moralnym ufundowaniu rozumu i metafizyki Nietzschego interpretuje „całkowicie moralnie”, jak i eschatologicznie Platońską ideę Dobra, nie zaś w jej funkcji transcendentnego uzasadnienia, zatem w perspektywie gnozeologiczno-ontologicznej; zauważa też, że Nietzschego ujęcie dialektyki jest historycznie nieadekwatne, podsuwa pod nią bowiem erystykę, D. Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., s. 80–82.

instynktów Hellenów”, i jako tacy są „symptomami upadku, narzędziami greckiego rozkładu” (ZB, *Co zawdzięczam starożytnym*, 2; *Problem Sokratesa*; też N 13, 11 [375]).

A jednak u Nietzschego, zgodnie z jego dwuznacznym podejściem do Platona, znajdujemy całkowicie inną ocenę jego myśli i postaci. Przypisuje mu „dostojny sposób myślenia” (PDZ 14). Jest on wyrazem już nie cechującej go „choroby”, lecz „ostrożności przebogatego i niebezpiecznego zdrowia”, które przejawia się w „obawie przed *przemocnymi* zmysłami, mądrości mądrego Sokratyka. Może my współcześni nie jesteśmy jeno dość zdrowi, by potrzebować idealizmu Platona? A nie boimy się zmysłów, bo –” (WR 372). Nietzschemu chodzi zatem o Platońską krytykę „zmysłowej oczywistości” – „pstrego zamętu zmysłów – motłochu zmysłów, jak mawiał Platon”, również w kontekście „współczesnej fizyki, a także darwinistów i antyteleologistów spośród fizjologicznych wyrobników” (PDZ 14). Tym skierowanym przeciwko hipertrofii „przemocnych zmysłów”, waloryzującym zatem idealizm gestem Nietzsche przeciwstawia się niewątpliwie – jak czynił to Platon w odniesieniu do współczesnych sobie Aten – właściwym nowoczesności tendencjom pragmatyczno-utylitarystycznym, związanym z prymatem pożytku oraz przyjemności, z dążeniem do unikania przykrości/cierpienia. W dominacji tych tendencji widzi wyraz i zarazem następstwo relatywistyczno-nihilistycznej erozji duchowości, która w swej postępującej dezintegracji nie służy już za normatywną podstawę wyższej aktywności kulturotwórczej. Toteż gdy Nietzsche akceptuje nowożytny zwrot w stronę doczesności, pisząc, że zaczyna się „poważnie traktować cele doczesne (np. zdrowie, ubiór,

odżywianie, mieszkanie)”, dodaje zarazem: „marnowanie wszelkiej wielkiej pasję, wszelkiego podziwu, wszelkiej głębi i subtelności ducha” (N 13, 22 [12]) – właśnie życiowego idealizmu.

Duchową głębię i wzniosłość wydrążyła w surowej, popędowej masie istnienia ludzkiego cała idealistyczna duchowość platońsko-chrześcijańska. Nietzsche nadaje jej dialektyczno-historiozoficzny sens. Z jednej strony jest ona właśnie wyrazem nihilistycznej denaturalizacji człowieka, negacji życia w jego zmysłowości i cielesności na gruncie metafizyczno-religijnych ideałów i wartości. Ale jest ona zarazem „formą dotychczasowej wyższości człowieka nad pozostałymi zwierzętami” (GM I, 6), dzięki niej człowiek tradycji chrześcijańskiej stał się „człowiekiem, który jak dotąd najwyżej wleciał i najpiękniej zbłądził” (PDZ 60). Krótko mówiąc, choć nihilistyczna, głębia ta stanowi o dotychczasowej duchowości ludzkiej w jej możliwościach i potencjale. Mocą niepowstrzymanej, immanentnej logiki rozwojowej nihilizmu została ona jednak zniszczona przez wyrosłe z niej, pustoszące duchowość człowieka relatywistyczno-nihilistyczne tendencje nowoczesności, przejawiające się właśnie w dążeniach utylitarno-pragmatycznych i zarazem w indywidualizującej człowieka, oderwanej od tych pierwszych refleksyjności. Toteż z drugiej strony, aby się im przeciwstawić, głębia ta musi zostać aktywnie przyswojona. Wszelako – i na tym polega wymierzony w nihilizm proces „przewartościowania wszystkich wartości” – już w oparciu o nową zasadę, czyli wolę mocy. Musi zatem zostać ona wydestylowana z jej dotychczasowych treści nadzmysłowych, metafizyczno-religijnych i wraz z refleksyjnością związana

z „ziemią”, z doczesnością, zmysłowością i cielesnością ludzką, by stać się przesłanką pojawienia się przyszłego, wyższego, dotychczas nieznanego – nadludzkiego – kształtu istnienia ludzkiego. W ten sposób idealistyczna głębia istnienia ludzkiego staje się koniecznym warunkiem rozwoju nadczłowieczeństwa³⁴, założeniem przewartościowania wszystkich dotychczasowych wartości. W tym właśnie duchu Nietzsche uznaje, że dzięki i zarazem „przeciwko Platonowi czy (...) chrześcijańsko-kościelnej presji tysiącleci (...)” zrodziło się „w Europie wspaniałe napięcie ducha, jakiego na Ziemi jeszcze nie było” (PDZ, *Przedmowa*). Platonizm i jego – w perspektywie rozwoju nihilizmu – dopełnienie i następstwo, trzeba zatem odrzucić czy raczej przewartościować, by duchową głębię związać z miłością do ziemi. Taki jest sens przewartościowania wszystkich dotychczasowych wartości.

Jego wytworem ma być nadczłowiek. Właśnie w kontekście polityczno-kulturowego wymiaru jego istnienia Nietzsche powraca aprobatywnie do obrazu Platona jako prawodawcy – Platon należy do tych, „którzy podejmują największy wysiłek, by *sprawdzić*, jak wysoko może się *wznieść człowiek*”, „jak daleko zająć może człowiek w *rozwoju* i w «sprzyjających warunkach»”. Nietzsche ponawia jednak, również pod adresem Platona, swój zarzut ahistoryzmu – nie „rozumieli [oni] jednak do końca, co oznaczają

³⁴ Na moment wykorzystania ideałów ascetycznych zwraca też uwagę Zuckert, wszelako ze względu na wzbogacającą życie (powołuje się tu na GM III, 7) „intelektualną dyscyplinę niezbędną dla powstania filozofii przyszłości”, C. H. Zuckert, *Postmodern Platos...*, dz. cyt., s. 27.

«sprzyjające warunki» (...) Do tego niezbędne jest studium komparatystyczne” badające historyczne warunki możliwości wyższego człowieka (N 11, 34[74]).

Dopiero w kontekście (stosunku Nietzschego i Platona do) nowoczesności i relatywnej waloryzacji idealizmu można lepiej zrozumieć na ogół częściowo krytyczny, częściowo obojętny stosunek Nietzschego do sofistów, wskazujący na bliskość Nietzschego i Platona. Krytyka ta na pierwszy rzut oka może dziwić, skoro Nietzschego z sofistami łączy relatywizm, subiektywizm, negacja dystynkcji „rzeczywiste” i „pozorne”, krytyka religii oraz sprowadzenie prawa i sprawiedliwości do siły („siła jest prawem”). Jednakże, pomimo tych rzucających się w oczy zbieżności, Nietzsche niemal przez całą swą aktywność nie wykazywał większego zainteresowania ruchem sofistów, nie uwzględniał ich w swych omówieniach filozofii presokratyków, w różnych zaś tekstach odwoływał się do nich w sposób konwencjonalny³⁵. W *Einleitung* przywołuje Platońską krytykę sofistów – Kalliklesa w *Gorgiaszu* i Trazymacha w *Państwie* – i jak się wydaje, krytykę tę aprobuje. Pisze tam: „Zasadniczą tezę

³⁵ Brobjer wyróżnia cztery fazy recepcji sofistów przez Nietzschego – w pierwszej łączy ich z Sokratesem i Eurypidesem, z dekadencją grecką (nacisk na to, co świadome, racjonalne), w drugim (1876–1881) sofistów zalicza do okresu przejściowego między presokratykami a dekadencją, w trzecim (1881–1886) w ogóle o nich nie wzmiankuje, i w ostatnim widzi w nich przedstawicieli starej kultury helleńskiej (czyni to jednak w kontekście Tukidydesa), zob. Th. Brobjer, *Nietzsche's desinterest and ambivalence toward Greek sophist*, “International Studies in Philosophy” 3 (33) 2001, s. 5–23; też Th. Brobjer, *Wrestling with Plato and Platonism*, w: *Nietzsche and Antiquity. His Reaction und Response to the classical Tradition*, red. P. Bishop, New York 2014, s. 252–256.

sofistów jest tożsamość *hedu*, tego, co przyjemne, i *agathon* (dobro – PP). Widać to szczególnie w *Gorgiaszu*: gdyby Kallikles musiał uznać różnicę między *hedu* i *agathon*, niechętnie musiałby się wycofać się z wszystkich pozostałych twierdzeń sofistów. Dowód przeciwko tożsamości znajduje się w *Gorgiaszu*, Filebie i *Państwie*”; tak samo przywołuje negatywne charakterystyki Trzymacha u Platona (E, 286). Krytyka ta pokazuje jasno, że pomimo wspólnej negacji istnienia „metafizycznej sprawiedliwości i prawa”, Nietzsche przede wszystkim neguje płaski, utylitarystycznie rozumiany egoizm sofistów, sprowadzający się do przyjemności i utożsamiony z dobrem; z tych względów Brobjer, gdy omawia stosunek Nietzschego do Kalliklesa, uznaje że Nietzsche traktuje go zapewne jako nihilistę i ewentualnie „anarchistę/socjalistę/buntownika” reprezentujących w jego oczach moralność stadną³⁶. Nietzsche nawiązuje do sofistów, dopiero pod sam koniec swej twórczości, zainteresował się nimi w roku 1888 pod wpływem lektury Brocharda *Les sceptiques grecs* (1887). Zalicza do presokratyków, gdy w opozycji do prób metafizycznego ugruntowania moralności przez Platona widzi w nich krytyków moralności nawiązujących do Heraklita i Demokryta: „sofisci są już bliscy pierwszej krytyki moralności, pierwszego wglądu w moralność”; negują oni istnienie „dobra samego w sobie” (N 13, 14 [116]), stając się dlań wcieleniem immoralizmu (N 12, 9 [160]); Nietzsche nie zauważa zresztą tu różnicy między konwencjonalizmem sofistów a historyzmem przypisywanym wcześniejszym filozofom. „Kulturę

³⁶ Tamże, s. 254.

sofistów” nazywa „kulturą realistów” i „nieocenionym ruchem” (ZB, *Co zawdzięczam starożytnym*, 2). Realizm jest tu przeciwieństwem idealistycznie rozumianego nihilizmu.

Wydaje się, że wysoka waloryzacja sofistów nie uchyla jednak samych podstaw krytyki Nietzschego – jeśli pochwała realizm sofistów, do którego zalicza z pewnością krytykę religii, immoralizm, sprowadzenie prawa i sprawiedliwości do siły, subiektywizm, epistemologiczny sceptycyzm, to właśnie podtrzymuje krytykę filozoficznego uzasadnienia tych idei, czyli rozumienia istoty człowieka (płaski egoizm, utylitaryzm, hedonizm), za sprawą którego mógł widzieć w nich – i tu należy zgodzić się z sugestią Brobjera – dekadentów i nihilistów. Właśnie ze względu na nie Platon, nie zaś sofisci, jest bliższy Nietzsche. Toteż zgodnie z nim Nietzsche od samego początku swej myśli przenosi stosunek Platona do współczesnych mu demokratycznych Aten na swój stosunek do całej nowoczesności z jej relatywistycznym nihilizmem, prymatem przyjemności i negacją cierpienia. Tak jak Platon podkreśla wyróżniające ludzi dążenie do samodoskonalenia (samoprzezwyciężania), panowania nad sobą, duchowego rozwoju, sublimacji, wyższych aspiracji³⁷. To do ich braku odnosi właściwy nowoczesności deficyt idealizmu, lecz ideom tym nadaje nowy, już niemetafizyczny sens. U Nietzschego, tak jak u Platona³⁸ wyróżnia dążenie do prawdy, stale kwestionowanej, aczkolwiek

³⁷ Tamże, s. 254–255.

³⁸ We fragmencie tym nawiązuję do instruktywnego tekstu: P. von Kloch-Kornitz, „*Der Georgias*” Platons und die Philosophie Friedrich Nietzsches, „*Zeitschrift für philosophische Forschung*”, Bd 17, H. 4 (Oct.-Dec. 1963), s. 586–603.

Nietzsche odnosi ją do jednostkowej, opartej na twórczym podejściu do swego życia prawdy egzystencjalnej, którą określa jako „prawdomówność”, „prawdziwość” istnienia. Stąd też relatywizmowi przeciwstawia pluralizm wartości i prawd, przekonaniom/mniemaniom pewność egzystencjalną. Za Platonem utylitaryzmowi i hedonizmowi sofistów przeciwstawia ideał panowania nad sobą, kształtowania cielesnego (zob. N 12, 26 [353]), podporządkowania niższych popędów i namiętności wyższym celom, ich sublimacji, rozwoju duchowego, harmonijnego rozwoju całego człowieka. Tak jak Platon podkreśla agoniczny wymiar prawdy, i tak jak on przeciwstawia się masie z jej mniemaniami, powierzchownymi przekonaniem. Tymczasem za ich pomocą sofisci próbowali, odwołując się do retoryki, oddziaływać na tłum, którym pogardzali, w celu zdobycia jego poklasku – na rzecz swej korzyści, władzy i uznania. Toteż panowie/władcy z ich żądzą władzy u sofistów są dla Nietzschego słabymi, w swym kapryśnym i płytkim egoizmie konformistycznie zależnymi od tłumy. Silnego-dostojnego u Nietzschego, tak jak władców u Platona cechuje autonomia, duchowa samowystarczalność, zaś celem ich władzy i państwa nie jest zaspokojenie ich egoizmu, lecz – u Platona – duchowe kształtowanie człowieka, „uczynienie ludzi tak dobrymi, jak to możliwe”³⁹, u Nietzschego zaś tworzenie warunków rozwoju duchowej elity i ich bezinteresownej twórczości.

To zwrócone przeciwko sofistom rozumienie człowieka wraz z jego implikacjami politycznymi stanowi

³⁹ Platon, *Gorgiasz* 515bc.

antropologiczne założenie refleksji Nietzschego (z końcowej fazy jego twórczości) nad polityczno-społecznymi warunkami istnienia nadczłowieka i elity nadludzi. Również w tym względzie nawiązuje on do Platona w swych rozważaniach nad społeczeństwem kastowym; rozwija je przede wszystkim w odniesieniu do *Księgi Manu* i dawnego społeczeństwa kastowo-kapłańskiego w Indiach: „Schemat niezmiennej wspólnoty, z kapłanami na czele: najstarszy wielki produkt kulturowy Azji w dziedzinie organizacji – musiał naturalnie pod każdym względem pobudzać do namysłu i do naśladownictwa. Jeszcze Platona: ale przede wszystkim Egipcjan” (N 13, 14 [204]). Z tego względu Platona określa jako „braministę” – „jest zupełnie w duchu Manu: wtajemniczono go w Egipcie” (N 13, 14 [191]).

Fragmenty odwołujące się do systemu kastowego [zob. zwłaszcza A 56–58, ZB, „*Ulepszcze*” *ludzkości*, 3) nie są jednak jednoznaczne w tej mierze, w jakiej trudno określić stopień ich akceptacji przez Nietzschego. Niemniej jednak, pomijając już sam fakt zainteresowania społeczeństwem kastowym, korespondują one wyraźnie z rozwijanymi przez Nietzschego ideami hodowli, „wielkiej polityki”, panowania nadludzi, a także z jego krytyką egalitarnych ideałów chrześcijaństwa – jako „ruchu przeciwnego, skierowanego przeciwko wszelkiej moralności hodowli, rasy, przywileju” (ZB, „*Ulepszcze*” *ludzkości*, 4) – a przede wszystkim demokratycznej nowoczesności⁴⁰. Uwzględniając

⁴⁰ Do tego argumentu odwołuje się Brobjer uznający Nietzschego za myśliciela konsekwentnie apolitycznego i utrzymujący, że Nietzsche poddaje krytyce platoński ideał wiedzy. Stanowisko Brobjera jest raczej odosobnione, przywołuje on zresztą przeciwstawne wykładnie

odmienne warunki kulturowe, nowoczesny indywidualizm, sceptycyzm i egalitaryzm, Nietzsche odrzuca tradycyjny, oparty na religii czy metafizycznej wizji świata, jak u Platona, kształt tych idei, niemniej jednak stanowią one istotne, formalne odniesienie dla jego ideału hierarchicznej, elitarnej wspólnoty, stąd też zainteresowanie również Platonem.

Tak jak i Platon, kryterium przynależności do elity duchowej czyni kwalifikacje duchowe. Jednakże – w przeciwieństwie do Platona, jak i swych wczesnych projektów państwa, podkreślających prymat tego, co kolektywne – wiąże je z nowożytną ideą wolności indywidualnej, autonomii jednostki i jej wolnego prawodawstwa⁴¹, właściwego ideałowi nadczłowieka jako istoty suwerennej, zdolnej nadać samej sobie własne, indywidualne prawo (zob. GM II, 2, Z, *O drogach twórcy*).

Naciskiem położonym na polityczne ideały Platona późny Nietzsche powraca do swej wczesnej intuicji o zależność Platona od filozofów przedsokratejskich – Platon jest przede wszystkim filozofem-prawodawcą, który swą myślą chce zmienić świat, zaprojektować jego nowy sens, nowe prawo, oprzeć nowy, społeczno-polityczny porządek na filozofii. Tyle, że tę prawodawczą intencję Platon urzeczywistnia w świecie wypierającej Grecję archaiczną dekadencji greckiej-ateńskiej, na jej warunkach i jej środkami – idealizmem i racjonalizmem. Filozofia Platona jest

głoszące pozytywne nawiązanie przez Nietzschego do kastowej wizji społeczeństwa z *Księgi Manu*, a tym samym do utopii politycznej z *Państwa Platona*, zob. Th. Brobjer, *Wrestling...*, s. 250–252.

⁴¹ Zob. H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin 1999, s. 276–281.

funkcją jego prawodawczej misji. Tym samym Nietzsche wraca do swej wcześniejszej tezy o etyczno-politycznej motywacji jego myśli. Jednakże w swej dojrzałej filozofii Nietzsche ideę prawodawczej misji traktuje dosłownie, odrzuca bowiem przekonanie o dogmatyzmie myśli Platona czy platonizmu – platonizm jest jedynie „pobożnym kłamstwem”⁴²: „Platon chciał, by jako absolutną prawdę nauczano czegoś, czego nawet warunkowo nie uznawał za prawdę”, N 13, 14 [116]. Trzeba więc odróżnić Platona od – opartego na niemoralnych podstawach – platonizmu. Platon nie jest metafizykiem⁴³: „Platon związał filozofię samą z tym, o czym wiedział, że było moralnym kłamstwem, że kosmos był porządkiem moralnym”, ta wiedza byłaby „egzoteryczną naukę Platona”⁴⁴. Nietzsche wracałby

⁴² Z przekonaniem tym współgra osąd, że Platon jest „artystą, którym [zarazem] był” i który „w gruncie rzeczy przedkładał pozór nad byt – zatem kłamstwo i zmyślenie nad prawdę, nierzeczywistość nad realność: (...), N 12, 7 [2].

⁴³ W idei „pobożnego kłamstwa” Bremer widzi przynależność Platona do antymetafizycznego ruchu, podkreśla zarazem uznanie Platona przez Nietzschego za metafizyka i fundatora moralności, D. Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., s. 92, 93–94.

⁴⁴ L. Lampert, *Nietzsche and Plato*, w: *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the classical Tradition*, red. P. Bishop, New York 2014, s. 215; zob. cały tekst, w którym Lampert konsekwentnie rozwija ten punkt widzenia. Podobnie Zuckert uznaje, że myśl Platónska wyrażała „publiczne nauczanie, w które sam Platon nie wierzył...”, choć dodaje, że do poglądu tego nie doszedł od razu, C. H. Zuckert, *Postmodern Platos...*, dz. cyt., s. 10–11. W ugruntowaniu nauk przez Platona w „pobożnym kłamstwie” Zuckert widzi aktualność lektury Platona dla Nietzschego (tamże, s. 17–18), aczkolwiek uznaje, że według Nietzschego Plato zwodził też samego siebie co do rzeczywistego charakteru swej nauki (tamże, s. 22, 30). Do obszaru kłamstwa Nietzsche zalicza „szczególne istnienie i szczególną nieśmiertelność

więc do swego wczesnego rozróżnienia ezoterycznego i egzoterycznego wymiaru nauki Platona, tyle, że pogląd ten poniekąd odwraca: nauka Platona nie jest teraz ezoteryczna, lecz w swym ufundowaniu na moralności sokratejskiej – egzoteryczna, jej ezoteryczność polegałaby zaś na tym, że jest fałszerstwem służącym wyższemu celom⁴⁵. W tym duchu należy zapewne rozumieć uwagę z 1884 r.: „Platon jest więcej wart niż jego filozofia (...). Jeśli Platon zdradzał podobieństwo do owego popiersia w Neapolu, oznacza to, że mamy do czynienia z najdoskonalszym obaleniem całego chrześcijaństwa” (N 11, 26 [355]).

Również z zerwaniem więzi z Sokratesem. I tak, przeciwstawiając w kwestii moralności „dostojnego” Platona plebejskiemu Sokratesowi, Nietzsche stwierdza wręcz, że „sokratyzm” „znajduje się w jego [Platona] filozofii (...) wbrew Platonowi” (PDZ 190), tym samym wraca do swego

«dusz»” (N 13, 14 [116]), w odniesieniu do których Bremer zauważa, że Nietzsche „ignoruje mityczny charakter wypowiedzi” Platona, w przeciwieństwie do *Einleitung*, gdzie przyznawał im wartość prawdopodobieństwa, jak również obecne tam rozróżnienie na naukę ezoteryczną i egzoteryczną, „etos filozoficznej egzystencji” i „moralistykę jako polityczno-nomotetyczne zadanie”, zaś ambiwalencję między „wołą ludzenia” i „wołą prawdy” odnosi do „dwuznaczności osobowości Platona”, D. Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., 95–97.

⁴⁵ Zgodnie z tym mamy zatem według Nietzschego do czynienia z podwójnym fałszerstwem kryjącym się z historią nihilizmu. Tak jak według Nietzschego platonizm wyrósł z pobożnego kłamstwa, tak też z zafalszowania wyrosło podejmujące je chrześcijaństwo. Tak jak Platon w jakiejś mierze zafalszował naukę moralną Sokratesa, nadając jej metafizyczny sens, by zapanować nad ludem ateńskim, tak św. Paweł zafalszował („sfabrykowano”) ewangeliczną naukę Jezusa, nadając jej sens dogmatyczno-teologiczny, by zapanować nad masami ludowymi. Wszelako, jak wiemy, Platon nie działał z resentymentu.

wczesnego poglądu, że „nie był [on] prawdziwym sokratykiem” (E, s. 250, też KSA 9, 4 [287]). Sokratyzm jedynie wykorzystał jako lek, wszelako ten ostatni stał się trucizną, która chorobę moralizmu tylko pogłębiła⁴⁶. Platon działał bowiem w warunkach dekadencji ateńskiej, toteż chcąc w swym prawodawczym powołaniu ratować wspólnotę, musiał odwołać się do moralnego sokratyzmu jako oznaki wyrodnijącego życia, wymyślić oparty na nim i podnoszący go do rangi uniwersalnej system jako narzędzie zapanowania nad zdeorientowanymi w świecie dekadencji ateńskiej masami i nadania sensu ich istnieniu. Narzędzie to się wyobcowało, dekadencję tylko pogłębiło, zapanowało nad duchową historią Zachodu. Samo odwołanie, choćby instrumentalne, do moralności sokratejskiej było już oznaką życia schyłkowego, ucieczki Platona od życia. W tej optyce Platon jawi się więc Nietzschemu jako postać tragiczna.

Wobec porażki swego prawodawczego projektu Platon, i w „zmieniającym się świecie”, w „epoce rozkładu” arystokratyczna, władcza natura Platona mogła „rządzić już tylko samą sobą”; u Platona mamy zatem do czynienia, w przeciwieństwie do właściwej słabym „moralności podporządkowania się”, z moralnością „samoograniczających się” (KSA 9, 7 [266]). Formą panowania nad innymi, jak i nad samym sobą, wyrazem woli mocy była już tylko myśl: Platońskie „upojenie dialektyką” Nietzsche uznaje za wyraz „panowania dzięki niej nad [samym] sobą”, za „narzędzie woli mocy” (N 12, 2 [104]). Wszelako delectowanie się, „dzięki pojęciu”, „zwycięstwem nad swą pobudliwą

⁴⁶ Podobnie L. Lampert, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 217–218.

i cierpiącą wrażliwością” stanowi dla Nietzschego przejaw ucieczki przed rzeczywistością (N 12, 2 [110]). Niewątpliwie tę zasadniczą obcość Platona wobec współczesnego mu świata, a zrazem porażkę Platona autentycznego, Platona-prawodawcy ma niewątpliwie na myśli Nietzsche, gdy przywołuje anegdotę biograficzną głoszącą, że „pod poduszką jego łoża śmierci nie znaleziono żadnej «Biblii», nic egipskiego, pitagorejskiego, platońskiego – lecz Arystofanesa. Jakże zniósłby Platon życie – greckie życie, któremu przeczył – bez Arystofanesa!” (PDZ 28).

Podjmując platońską (ostatecznie: przedplatońską) ideę filozofa-prawodawcy, twórcy wartości – „*właścivi filozofowie są jednak rozkazującymi i prawodawcami: powiadają «tak powinno być»*” (PDZ 211) – Nietzsche chce ją urzeczywistnić w nowych warunkach historycznych, w oparciu o nową zasadę – wolę mocy, by przeciwstawić się nihilistycznym konsekwencjom platonizmu (chrześcijaństwu i wyrosłej zeń post-oświeceniowej, demokratycznej Europy). Taki jest najgłębszy sens – praktycznego – przewyciężenia platonizmu; w jego wymiarze teoretycznym Nietzsche przeciwstawia się jego dualizmowi i restytuuje świat pozorów, kosmos chaosu. Zadanie przewyciężenia platonizmu sformułował już na samym początku swej twórczości (1870/1871), w słynnym zdaniu: „*Moja filozofia – odwrócony platonizm: im coś dalsze od tego, co prawdziwie bytujące, tym to coś jest czystsze, piękniejsze, lepsze. Życie wśród pozoru jako cel*” (PP, s. 221). Stwierdzenie to, które usytuowało całą dotychczasową metafizykę w paradygmacie platonizmu i również – później – w perspektywie nihilizmu, a zarazem wskazało kierunek jej całej współczesnej,

postnietzscheańskiej krytyce, wyznaczyło kierunek rozwoju samej myśli Nietzschego, stając się jej teoretycznym programem, choć platonizmu Nietzsche nie poddał systematycznej krytyce⁴⁷. Kluczowe dla uchwycenia istoty tego programu jest rozumienie „odwrócenia” (Umdrehung)⁴⁸. Ogólnie rzecz biorąc, należy je z pewnością rozumieć jako odwrócenie dualistycznych pozycji platonizmu, jednakże nie w znaczeniu wywyższenia pozorów (mniemań/*doxa*), a zatem tego, co zmysłowe, kosztem zdegradowanego do pozycji podrzędnej świata nadzmysłowego, lecz w znaczeniu przekształcenia relacji byt-pozór w relację dionizyjskie-apollińskie, i relacja ta jest zasadnicza dla określenia antyplatonizmu Nietzschego. Na gruncie metafizyki dionizyjskiej z *Narodzin tragedii*, napisanej niewiele później po sformułowaniu zdania o „odwróconym platonizmie”, świat apollińskich pozorów w swym przeciwstawieniu temu, co dionizyjskie, odgradza od bytu, odnosi zaś do bytu, gdy pod postacią ocalającej podmiot kontemplujący sztuki tragicznej służy, wspólnie z mitem, estetycznemu wglądowi w dionizyjskie

⁴⁷ Samego platonizmu nie definiował jednoznacznie; choć zasadniczo rozumiał go dualistycznie, tak jak późniejszą, opartą na nim metafizykę chrześcijańską; jednak w wykładach o Platonie zbliża go do transcendentalizmu, później zaś wiąże go z panteizmem, mając zapewne na myśli ruch neoplatoński.

⁴⁸ Bremer mówi o „odwróceniu odwrócenia” (D. Bremer, *Platonisches...*, dz. cyt., s. 65), wiążąc je z restytucją w myśli Nietzschego wczesnogreckiego, dionizyjskiego doświadczenia świata (zob. s. 60–68), również z „cyklicznie pomyślanym procesem historycznym”, który „spoczywa na metafizycznych rezyduach metafizycznej proveniencji”, s. 69–70; uznaje, że Nietzsche „znalazł u presokratyków, w filozofii Heraklita zarodki” „tragicznej mądrości”, nie wyjaśniając bliżej tej kwestii, s. 98.

jądro świata. Gdyby formuła odwrócenia platonizmu miała odnosić się właśnie do metafizyczno-dionizyjskiego projektu *Narodzin tragedii*, odwrócenie oznaczałoby zastąpienie świata idei rzeczywistością dionizyjską, sytuującą się niejako poniżej, a nie powyżej, rzeczywistości empirycznej uznanej tak przez Nietzschego, jak i Platona za pozorną.

Ale gdy w formule odwrócenia platonizmu Nietzsche stwierdza dalej: „im coś dalsze od tego, co prawdziwie bytujące, tym to coś jest czystsze, piękniejsze, lepsze. Życie wśród pozoru jako cel” – to zdecydowanie wykracza poza zorientowany na doświadczenie bytu projekt *Narodzin tragedii*. Już w trakcie pisania *Narodzin tragedii* Nietzsche, wychodząc z przesłanek transcendentálnych, uświadamiał bowiem sobie – i pogląd ten wyłożył później w *O kłamstwie i prawdzie w pozamoralnym znaczeniu* – niepoznawalność bytu samego w sobie i konieczność pozostania w sferze pozorów; toteż, uznając „życie wśród pozoru jako cel”, ma na myśli konieczność wyciągnięcia wszelkich immoralistycznych i kreatywistycznych konsekwencji z poglądu o niemożności metafizycznego doświadczenia bytu.

W latach osiemdziesiątych Nietzsche radykalizuje swój program odwrócenia platonizmu; „życie wśród pozorów”, zanik transcendujących je odniesień oznacza teraz próbę zniesienia samej opozycji bytu („tego, co prawdziwie bytujące”) i pozoru. Nietzsche wyraźnie bowiem uznaje opozycyjny charakter wszelkich metafizycznych pojęć i wartości, ich wzajemne, podważające możliwość ich hierarchizacji i wartościowania, zakładanie się i relatywizowanie. W tym duchu w *Zmierzchu bożyszcz* Nietzsche przedstawia swe dzieje prawdy, *Historię pewnego błędu*; zaczyna się ona

właśnie wraz z Platonem – otwiera on „historię pewnego błędu”: jako „mędrzec”, „pobożny”, „cnotliwy”, „ja, Platon, *jestem* prawdą” – a kończy stwierdzeniem, że „wraz ze światem prawdziwym pozbyliśmy się także świata pozornego!” (ZB, *Jak „świat prawdziwy”...*). Pogląd ten miał otworzyć drogę do ustanowienia doświadczanego przede wszystkim w sztuce – „w której uświęca się kłamstwo, a wola łudzenia ma u boku czyste sumienie” (GM, III, 25)⁴⁹ – świata pozorów i radykalnego perspektywicznego pluralizmu, poza dobrem i złem, prawdą i fałszem/pozorem.

Niemniej jednak, usiłując ugruntować ów pluralizm w swej „woli łudzenia” Nietzsche odwołuje się do teorii sił i stanowiącej ich istotę woli mocy. Wikła się wówczas nieuchronnie w platonizm, nie obala go, lecz dokonuje jego odwrócenia – i zarzut ten wybrzmiał najgłośniej w głośniej krytyce Heideggera, jak również idącego za nim w tej krytyce postmodernizmu. Wola mocy jawi się bowiem jako istota, byt najwyższy, zaś określane przez nią stawanie się jako to, co obecne, obecność będąca od czasów Platona miarą wszelkiego bytu, „bytością bytu”. Jako ta miara jest ona podstawą prawdy, słuszności czy poprawności; perspektywa, przedstawienie są poprawne, o ile są zgodne ze stawaniem się, wzmagają wolę mocy (mówiąc o błędzie jako warunku życia, Nietzsche odwołuje się zatem do prawdy). Jako zasada ustanawiania wartości wola mocy sama jest najwyższą wartością, i jako taka miarą wszelkiej wartości; opisując nihilizm w kategoriach wartości, utraty wartości i celu

⁴⁹ W tym kontekście Platon jest „największym wrogiem sztuki, jakiego dotąd wydała Europa. Platon przeciw Homerowi”, GM III, 25.

Nietzsche usiłuje dokonać jego przewyciężenia poprzez przewartościowanie wszystkich wartości, to znaczy nadanie im nowej wartości w oparciu o nową zasadę – wolę mocy. W ten sposób, zdaniem Heideggera, potwierdza on nowożytny subiektywizm, czyniący podstawą rzeczywistości już nie, jak u Platona i w metafizyce tradycyjnej, byt obiektywny-najwyższy, lecz właśnie podmiot; wola mocy miałyby być zwieńczeniem metafizyki subiektywności a zarazem całej metafizyki Zachodu.

Niewątpliwie właśnie świadomość tych trudności, a tym samym rozbieżności między logiką krytyki metafizyki a logiką przewartościowania wszystkich wartości legła u podstaw zarzucenia przez Nietzschego zamysłu napisania jego *Hauptwerk*, czyli *Woli mocy*, i być może odejścia od dogmatycznego rozumienia woli mocy – wówczas Nietzsche wyciągnąłby wszystkie konsekwencje z idei przewyciężenia platonizmu i realizacji antyplatońskiego zamysłu pomyślenia znoszącego wszelkie opozycje (w tym bytu i stawanie się, bytu i pozorów) świata pozorów, w jego niewinności poza (wszelkim, nie zaś tylko platońsko-chrześcijańskim) dobrem i złem. Wola mocy i wieczny powrót jawiłyby się jako fikcja, filozoficzne fałszerstwo pozwalające się heroicznie skonfrontować z tragizmem istnienia⁵⁰, z kosmicznym chaosem, i również, a może przede wszystkim, zmobilizować pogrążoną w nihilistycznym kryzysie nowoczesność do heroicznej walki o wyższy kształt ludzkiego istnienia,

⁵⁰ Tezę o filozoficznym fałszerstwie Platona i Nietzschego formułuje: S. Rosen, *Nietzsches „Platonismus“*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie” 12 (2 Heft) 1987, s. 1–15.

możliwy w perspektywie „filozofii dionizyjskiej” – z jej „formułą najwyższego potwierdzenia bytu”, „*dionizyjskiego mówienia Tak światu*”. Nietzsche pojmował siebie, tak jak (jego) Platon, jako człowieka przełomu, toteż swym emancypacyjnym gestem – przywołującym artystyczne podejście Hellenów do istnienia – powtarzały na szczycie nowoczesności gest Platona (niemetafizycznego), powracając tak jak on do tragicznej wizji presokratyków. Jeśli w poczuciu klęski Platonowi pozostała lektura Arystofanesa, to Nietzschemu – szaleństwo.

