

HARRY LESSER

Manchester Metropolitan University

## NIETZSCHE I PRESOKRATYCY\*

Trzech rzeczy mo na si spodziewa , gdy wielki filozof zgł bia swoich poprzedników: ol niewaj cych wyja nie filozofii omawianych i własnej filozofii, oraz najbardziej owocnego sposobu studiowania historii filozofii w ogóle. Rozprawa Nietzschego z 1873 roku *Filozofia w tragicznej epoce Greków* w pełni potwierdza wszystkie te przypuszczenia, po pierwsze z powodu widocznego długu u Heraklita je li idzie o wiele z jego centralnych pism, a po drugie dlatego, e przypuszczalnie był on pierwszym historykiem filozofii, który studiował wczesnych Greków dla nich samych (Hegla interesowali bardziej jako ci, którzy zapoc tkowali to, co pełniej mieli rozwin pó niejsi filozofowie) i, jak Heidegger a pó niej Popper, uwa ał, e co niezwykle cennego zagubiono wraz z odej ciem presokratycznego ducha i na-dej ciem Sokratesa i Platona.

Tym co, zdaniem Nietzschego, zagubiono i czego nigdy ponownie nie odkryto, była zdrowa filozofia zintegrowana ze sw kultur i wyra aj ca ten sam wia-topogl d. „Na ogół filozof jest przypadkowym samotnym w drowcem w najbardziej wrogim otoczeniu, przez które albo si przemyka, albo z zaci ni tymi pi ciami przedziera. Tylko u Greków nie jest przypadkowy [...] przybywa on jako szlachetny mentor w tym samym celu, który w owych stuleciach zrodził tragedi [...]. Zadanie, jakie w obr bie realnej, wedle jednolitego stylu ukształtowanej kultury ma do wypełnienia filozof, jest z naszych uwarunkowa i prze y niełatwe do odgadn cia, bo takiej kultury nie mamy” (s. 110-111)<sup>1</sup>.

Ten homogeniczny styl ma swoje ródło w postawie podsumowanej przez Nietzschego w notatkach do dalszego ci gu rozprawy jako „pesymistyczna lub artystycznie optymistyczna”. Jest to rozwini cie paradoksu, e wiat postrzegany realistycznie jest miejscem cierpienia, postrzegany etycznie jest miejscem winy, ale postrzegany estetycznie i artystycznie, przez artyst lub widza, jest miejscem pi kna. Artystycznym tego wyrazem jest grecka tragedia, intelektualnym wyrazem jest filozofia, Heraklita i Anaksagorasa przede wszystkim.

Paradoksalnie, tym, co spowodowało, e wiadomo winy i cierpienia stała si problemem filozoficznym, jako przeciwie stwo nieprzyjemnego po prostu faktu

Pierwodruk w: "Journal of the British Society for Phenomenology". Vol. 18, No. 1, I, January 1987. (Niniejszy tekst proponujemy jako odmienne spojrzenie na sprawy poruszane przez M. Mylika w tek cie publikowanym obole *Etyka—nauk praktyczn czy teoretyczn* —red. ).

<sup>1</sup> F. Nietzsche: *Filozofia w tragicznej epoce Greków*. W: Tego : *Pisma pozostale 1862-1875*. Tłum. B. Baran, Kraków 1993. (Numery stron w nawiasach odnosz si do tego wydania. Cytaty, które wymagały nieznacznych zmian, oznaczam gwiazdk —przyp. tłum. ).

istnienia, była właśnie idea Talesa, a wszystko jest jednym. A to właśnie nie waży jest w zdaniu, a woda jest źródłem wszystkich rzeczy, stanowi dla Nietzschego oczywiste ci właśnie ciwne spojrzenie: zdanie to „mówi co o źródle rzeczy [...] czyni to bez obrazów i bań [...] zawiera, choć pod innymi postaciami, myślenie, a wszystko jest jednym” (s. 115). To ów trzeci punkt, wyjście poza hipotezy naukowe oparte na obserwacji empirycznej ku filozoficznej wierze, „której źródło tkwi w mistycznej intuicji”, czyni z Talesa pierwszego greckiego filozofa.

Ale, jeśli wiat jest w jakiś sposób naprawd jedno ci, bez względu na to, czy Jedno samo się z wilgoci czy nie, wtedy problemem jest oczywiście do wiadczenie mnogości, wiele ci. Nie jest to tylko problem epistemologiczny, problem do wiadczenia zmysłowego i intuicji filozoficznej prowadzącej nas do odmiennych wniosków; jest to również problem etyczny. Przejście jednego podstawowego elementu w niezliczone odrębne rzeczy tworzące znane nam światy może być widziane jako ciąg niezliczonych aktów kosmicznej niesprawiedliwości; każda składająca się na wiele rzeczy powstaje przez nieusprawiedliwione zaburzenie czystego stanu Jednego, a co może być naprawione tylko poprzez jej mier lub kres istnienia. Sens kosmicznej niesprawiedliwości odnajduje Nietzsche w jedynym zachowanym fragmencie dzieła następcy Talesa, jakim był Anaksymander, we fragmencie, który, w odróżnieniu od starożytnych i współczesnych komentatorów, interpretuje raczej dosłownie niż poetycznie czy metaforycznie: „Skąd rzeczy bior swój początek, tam muszą też przepadać, zgodnie z koniecznością; muszą bowiem płacić karę i zostać osądzone za swe nieprawość, w zgodzie z porządkiem czasu”. Dla Nietzschego oznacza to, że Anaksymander wszystko, co powstaje widzi jako karygodną emancypację od wiecznego „Bytu”, jako nieprawość, którą opłaca się zniszczeniem. Skoro wszystkie rzeczy o określonych właściwościach powstają i giną, to Jedno, podstawowy element, z którego się one wyłaniają i w którym giną, nie może samo być poszczególnie, jak woda, rzecz, co właściwie, nie może w ogóle posiadać żadnych właściwości. Anaksymander nazywa je *to apeiron*, „bezkres”; Nietzsche zaś był prawdopodobnie pierwszym, który dostrzegł, że nie znaczy to bezkres, lecz Nieokreślone: „nie ma ona określonych właściwości, prowadzących do unicestwienia jako ci” (s. 122).

I oto problem greckiej filozofii. Względnie mówi nam, że wiat jest jednym, wiecznym, niezmiennym „Bytem”, a jego istnienie jest sprawiedliwe i właściwe. Nasze zmysły mówią nam, że wiat jest wielością, a wszystkie poszczególne rzeczy są w nim w stanie wiecznej zmiany prowadzącej w końcu do upadku i zniszczenia i że istnienie każdej rzeczy ma miejsce kosztem innych tworów o równym prawie lub braku prawa do istnienia, tak że mamy do czynienia z wszechprzenikalną niesprawiedliwością lub w najlepszym razie z jej brakiem. W oczach Nietzschego, Heraklit i Anaksagoras rozwijają problem triumfujący, a Parmenides desperacko.

Rozwój zaniem Heraklita jest zaprzeczenie istnieniu wszelkiego substancjalnego bytu: wiat w całości składa się ze zmiany i procesu, ze stawania się. Nietzsche, podobnie jak później Popper, interpretuje Heraklitejskie „wszystko płynie” wraz z jego wiarą w ogień — który, w przeciwieństwie do ziemi, wody i powietrza, jest z pewnością procesem, a nie rzeczą — jako podstawowy element, jako koncepcję wszechwielkości bez czego niczym właściwie nie procesem i zdarzeniami; nie zawiera on po prostu zmieniających się rzeczy, lecz sam jest zmianą (terminologia jest moja, ale

nam nadziei, a jest reprezentatywna w przypadku Nietzschego i Heraklita). Ale, je li wiat jest po prostu procesem, to skoro procesy wchodzi w interakcje i nie mog by wyra nie oddzielone, musi on by w pewnym sensie równie dobrze Jednym co i wiele ci; co wi cej, zmiana i proces przebiegaj według ustalonych praw natury, przyczyny i skutku, tak e wszech wiat jest, mimo ci gtego przepływu, stałym i wiecznym systemem powtarzaj cym te same prawa bez ko ca. W rzeczy samej — dalszy paradoks — trwa on *dlatego*, e si zmienia: płomie mo e istnie tylko dlatego, e zu ywa wci nowe paliwo. Zatem zarówno nasze zmysły jak i nasza intuicja nie myl si; wiat jest wiatem zmiany, ale prawa tej wła nie zmiany nadaj mu jedno i stało. Zatem wiat, nasz czy inny, ł czy w sobie sprzeczno ci, cho, mimo prowokacyjnej manieri wyra ania si Heraklita, nie w sposób łami cy logiczne prawo niesprzeczno ci. Zatem równie walka opisana przez Anaksymandra jest tylko pozorn niesprawiedliwo ci, skoro niezbdna jest do kontynuowania trwania wiata jako cało ci; „dla boga”, mówi Heraklit, „pi kne s wszystkie rzeczy, dobre i sprawiedliwe; ludzie natomiast uznali jedne za niesprawiedliwe, drugie za sprawiedliwe”<sup>2</sup>.

Z powodu owej potrzeby walki, zmiany i ł czenia przeciwie stw, postrzeżenie wiata moralnie (lub mo e lepiej byłoby powiedzie — moralistycznie), jest dla Nietzschego i wedle Nietzschego dla Heraklita, fundamentalnym bł dem. „Moralnie” ma tu bardzo szczególn konotacj i denotuje okrelony sposób ustalania warto ci, sposób, wedle którego dobre i złe s absolutnie fundamentalne, tak e to, co złe — cierpienie, niesprawiedliwo etc. — jest bezwzgl dnie nieakceptowalne. Ale skoro złe jest tak potrzebne wiatu jak i dobre, to takie stanowisko pogarsza spraw: „moralicie” nie uda si wyeliminowa cierpienia, podczas gdy jego moralizowanie, jego poczucie niesprawiedliwo ci wobec cierpienia spowoduje wzrost irytacji, niezdolno ci do pogodzenia si z kolej rzeczy, a w ko cu niezdrowy wstr t do ycia za jego niedoskonało i niszczycielski resentyment w stosunku do szcz liwszych jego pobratymców. To przynajmniej zdaje si le e u podstaw pó niejszego ataku Nietzschego na moralno i chrze cija stwo oraz jego podziwu dla Heraklita. Tym, co podziwia on, jest poczucie, e nie ma ostatecznego etycznego rozstrzygni cia: miejsce etyki jest na ograniczonym ludzkim poziomie, a stosuje si ona do ludzkich zachowa społecznych. Próba uczynienia wiata moralnym wiedzie do rozpacz, choroby i zaprzeczania yciu.

Jedyn postaw afirmuj c ycie jest postawa estetyczna. Na szczególn postaw estetyczn Greków, zwłaszcza Heraklita, składaj si dwa elementy. Po pierwsze, element ostatecznego artu: koniec ko ców to fatalne bra wiat na serio, opatrywa go celem poza nim samym lub nie tolerowa tego, e to, co powstałe jest przyczynowo niszczone, aby zrobi miejsce czemu innemu. „Wiek ycia jest dzieckiem bawi cym si rozrzucaniem kostek: dzieci ce to królestwo” (fragment 52). Nietzsche, my ł c przypuszczalnie o tym fragmencie, dopowiada: „wiat jest *igraszk* Zeusa lub, mówi c fizykalnie, ognia z samym sob ” (s. 131): ogie, podstawowy element, zmienia si w wod i ziemi i tworzy wiat — dla zabawy! Potem niszczy go i tworzy nast pny, z tego samego powodu.

<sup>2</sup> Wszystkie fragmenty Heraklita podaj w tłumaczeniu M. Wesołogo — przyp. tłum.

Igraszka w jednym znaczeniu jest okrutna, mianowicie zawiera element cierpienia. Ale cierpienie pojawia się, bo jest nieuniknione, a nie dlatego, że porządki świata zawiera ziarno zła i wiara w to, że jest (nie bardziej niż dobrej woli). A jeśli ktoś obiera estetyczny punkt widzenia, igraszka, choć bezcelowa, jest niezwykle piękna, a w tym grze gra ze sobą z całą niewinnością i „eoniem”\* (s. 134). Jak mówi Nietzsche, „Tak więc tylko człowiek estetyczny, który do wiadczył już artysty i powstawania dzieła sztuki, przygląda się światu obserwując, jak spór wielość i mimo wszystko uwzględnił dnia, prawo i prawo, jak artysta w refleksji stoi ponad dziełem sztuki, a działając — w nim, jak konieczność i zabawa, rozbił no i harmonia musz się połączyć w pary, aby zrodzić dzieło sztuki” (s. 135). Dla owego człowieka estetycznego, jeśli jest Grekiem tego okresu, obeznanym w życiu i w sztuce z win i cierpieniem, najwyższą sztuką będzie tragedia, która dokładnie tym win i cierpienie bierze za swój surowy materiał i zamienia je w piękno. Analogicznie do tragedii — czy tej samej kultury, tego samego światopoglądu, o innych jednak rysach — jest filozofia Heraklita, która przyjmuje świat walki, zmiany i ginięcia, a w tym procesie zmiany i sporu widzi kreację i ponowne tworzenie piękna, niekończący się proces mistrzowskiej sztuki. Rozstrzygnięcie Heraklita jest zatem w najwyższym stopniu greckie, według Nietzsche’a skiego rozumienia Greków. Wierzy swoim najgłębszym intuicjom, zarówno intuicji, że świat jest jedno i oraz że jest dobry, jak i intuicji, że świat odśłaniany przez zmysły jest światem jedynym. Gdy go to prowadzi do paradoksu, po prostu akceptuje paradoks; jeśli logika nie zaakceptuje go, Nietzsche i Heraklit mogliby powiedzieć (choć w istocie sprzeczność ci w myśli Heraklita dają się prawdopodobnie rozwiąć): tym gorzej dla logiki! Nie może rozstrzygnąć paradoksu logicznie lub etycznie: może jednak, co też i czyni, rozstrzygnąć go estetycznie.

Ale dla Parmenidesa — nie-Greka w najwyższym, według Nietzsche’a, stopniu — było to nie do przyjęcia: rozstrzygnięcie musi być spójne logicznie, a wszystko, co wewnątrz trznie sprzeczne musi być odrzucone. Zatem, jak dobrze wiemy, uznał, że istnienie tego, co nieistniejącego, może być, a „co nie jest, jest” lub „rzeczyś i nieś” nie jest możliwe. „Jedyną wszelako formą wiedzy, którą obdarzamy od razu bezwarunkowym zaufaniem, i której negowanie byłoby szaleństwem, jest tautologia  $A = A$ . [...] co nie istnieje, to nie istnieje! Co istnieje, to istnieje! Nagle poczuł, że na jego życiu zaciął straszny grzech logiczny; uznawał on przecież bez zastrzeżeń, że istnieć własnie ci negatywne, w ogóle niebyć, że zatem, ujmując to formułą, zachodzi  $A = \text{nie } A$ , co jednak mogłoby głosić tylko myślenie całkowicie perwersyjna. [...] Ta sama chwila jednak, która obciąża go tym wyroczeniem, opróżnia go chwałą odkrycia; znalazł on zasadę, klucz do tajemnicy świata, z dala od wszelkiego ludzkiego szaleństwa...” (s. 146-147).

Nietzsche opisuje użycie tej zasady przez Parmenidesa następująco: „Być nie może być — z czego bowiem mógłby powstać? [...] Podobnie rzecz się ma z przemijaniem, jest ono równie niemożliwe jak powstawanie, jak każda zmiana, jak każda przyrost, jak każdy ubytek. [...] Być jest niepodzielny, gdzie bowiem jest druga moc, która miałaby go dzielić? Jest nieuchomy, dokąd bowiem miałby zmierzać? [...] Nie może jednak być wiec bytów, bo dla ich oddzielenia musiałoby istnieć coś,

co by nie istniało — przesłanka, która znosi sam siebie. Istnieje wi c tylko wieczna jedno ” (s. 147-148).

Te wnioski okazały si dla Parmenidesa logicznie konieczne, ale całkowicie niezgodne z tym, co odstaniaj nasze zmysły prezentuj ce wiat zmiany i wielo ci, zarówno istnienia jak i nieistnienia. Zatem „Wszelkie postrze enia zmysłowe [...] przynosz tylko złudzenia...”. To nazywa Nietzsche „nader wa n [...] i fataln w skutkach pierwsz krytyk aparatu poznawczego”, poniewa „Gdy zmysły i zdolno do abstrakcyjnego my lenia oderwał od siebie nawzajem [...] to zniszczył sam intelekt i przyczynił si do owej bł dnej dystynkcji na 'ducha' i 'ciało', która, zwłaszcza od czasów Platona, ci y na filozofii niczym kl twa” (s. 148-149).

W rezultacie, dla Nietzschego, tak jak prawdziwa filozofia rozpocz ła si wraz z Heraklitem — i miała, je li w ogóle, niewielu przedstawicieli mi dzy Heraklitem a nim samym — tak fałszywa filozofia zaczyna si wraz z Parmenidesem. Jej fałsz ma dwa aspekty, zaprzeczenie realno ci zmysłowej, zmiennego wiata i ustanowienie wyobra onego niezmiennego i Realnego” wiata, albo w formie cało ciowego duchowego wszech wiata, jak w Platonizmie i w pewnych formach chrze cija stwa, albo mniej radykalnie, przypisanie przyczynowego działania wyobra onym istno - ciom takim jak „wola”, „ego” i „dusza”, najogólniej rzecz bior c „bytowi” (wiecznemu czy niezmiennemu) jako przeciwie stwu „stawania si”. (Patrz na przykład rozdział *Rozum w filozofii w Zmierzchu bo yszcz.*) Uczyni tak, odrzuci zjawisko w imi „realno ci”, a zmian i stawanie si w imi „bytu”, to wyznawa pogł d, który jest nie tylko fałszywy, ale i szkodliwy, „przecy yciu”: sam w sobie jest on tchórzliw ucieczk od wiata, a prowadzi, zwłaszcza w poł czeniu z moralistycznym pot pieniem tego wiata, do rosn cej wrogo ci i resentymetu w stosunku do tych, którym si w nim powodzi (Nietzsche analizuje to błyskotliwie w *Antychry cie*, cho popełnia powa n niesprawiedliwo zrównuj c tak postaw z chrze cija stwem jako takim, zamiast z jego perwersj ).

I tak, cho porównuj c Parmenidesa z Platonem mo na widzie jego wpływ na Platona, Parmenidejskie odrzucenie wiata do wiadczenia jest szczególnie jemu wła ciwe. Jak mówi Nietzsche, „Owa ucieczka nie była ucieczk w sensie filozofów hinduskich, nie wymagało jej gł bokie religijne przekonanie o ułomno ci, przemijalno ci i fatalno ci istnienia” (s. 150). Ani cierpienie, ani niesprawiedliwo nie jest tym, co nie pozwala Parmenidesowi zaakceptowa wiata zmysłów, lecz jest tym po prostu jego niespójno logiczna. Nie wierzy te , w przeciwie stwie do Platona, w o wiele bogatszy od wiata empirycznego wiat realny, „w krain wiecznych idei, warsztat twórcy wiata”\*, lecz w rzeczywisto , o której mo na tylko powiedzie , e jest, „w trwały miertelny spokój najzimniejszego, nic nie mówi czego poj cia, bytu”\*, „osobliwo ci tego faktu jest [...]”, mówi Nietzsche, „abstrakcja i schematyzm — u Greka! ” (s. 150-151). Wydaje si , e Nietzsche jest jednocze nie przera ony i zachwycony, i rzeczywi cie, podobn ambiwalencji widzimy w jego stosunku do wielu innych „za wiatowych” systemów my lowych, cho równowaga tych dwóch uczu zdaje si zmienia — buddyzm i wczesny judaizm podziwia (z ró nych przyczyn), jego uczucia wzgl dem Platona i Sokratesa wydaj si dokładnie zrównowa one, dla współczesnego chrze cija stwa ma ju tylko pogard .

I tu właśnie Parmenidejskie odrzucenie obecnego wiata jest przerażające, ale jego rygorystyczne i spójne wywiedzenie jego oryginalnej idei jest niezwykle dobitne.

Podobnie ambiwalentne jest miejsce Parmenidesa w historii filozofii greckiej. Odstaje od presokratyków jako jedyny, który odrzuca zmysły, jako jedyny czysto intelektualny myśliciel. Jednakowo lokuje się w tradycji: zaczyna od problemu zmiany i stało się odziedziczonego od swoich poprzedników, a przekazuje swoim następcom — nie jest to termin Nietzscheński, ale wydaje się być sensownym — problem i przekonanie. Problem polega na tym, jak odrzucić jego dowód i jak reafirmować realność zmysłowego wiata; przekonanie dotyczy tego, że wiat zmysłowy musi opierać się na „bycie”, na czym niestworzonym, niezniszczalnym i w pewnym sensie niezmiennym.

Odpowiedzi następców Parmenidesa — Empedoklesa, Demokryta i Anaksagorasa — jest zachowanie przekonania, że tylko byt może istnieć, przy identyfikacji bytu ze zmysłową materią i wyjątkiem zmiany przez kombinację i rekombinację różnych typów materii: „kości są ci głębiej te same, ale upadają raz tak, raz inaczej, mają dla nas coraz to inne znaczenie. [...] substancji jest bez liku, ale nigdy nie przybywa ni nie ubywa. To tylko ruch przerywa ją z miejsca na miejsce”\* (s. 158-159). Różnice między filozofami, którzy wybierają tę drogą a innymi — wybierają innymi drogą Platona, na której problem ten rozwinięty jest poprzez uznanie wiata zmysłowego za iluzję, co Nietzsche postrzega jako początek błędny i „przeczenia bytu” — dotyczy natury „elementarnych materiałów” i natury ruchu.

Prawie całą uwagę Nietzschego pochłania Anaksagoras, choć dyskusję z atomistami rozpoczyna w dalszym niedokończonym ciągu tej rozprawy. Dla Anaksagorasa istnieje nieskończenie wiele „elementów”, tak daleko jak daleko jest rodzajów rzeczy, a każda ich ilość, choćby najmniejsza, jest nieskończenie podzielna. W istocie „nasiona”, tzn. znikome cząsteczki wszystkiego, są pogmatwane i pomieszane. Ruch nadany im jest przez *Nous* (umysł lub dla Nietzschego *Geist*). *Nous* wprowadza ruch obrotowy wpraw na małym obszarze, później na większym i tak stopniowo się rozprzestrzenia. Ta rotacja zrzuca podobne nasiona razem, lekkie do lekkich, ciężkie do ciężkich i tak ostatecznie formowane są wiatowe układy. Anaksagoras prawdopodobnie wierzył, że istnieje niezliczone wiata, takie jak nasz „układ słoneczny”. Toteż za sprawą *Nous* wytwarzany jest z chaosu porządek, ale rzeczy, raz wprowadzone przez *Nous* w ruch, podlegają swym własnym naturalnym prawom i własnej zdeteminowanej naturze.

Anaksagorasem zajął się Platon w *Fedonie* (97b nn) z uwagi na uznanie umysłu za ostateczną przyczynę, a co za tym idzie — wyjątkowość rzeczy przez „wiatry, etery i wody, i nie wiadomo co jeszcze”, tzn. nie przez potraktowanie umysłu jako cząstki bezkompromisowego wyjątku teleologicznego, które tłumaczy rzeczy, pokazując jak sposób ich bycia jest dla nich najlepszym i najpocześniejszym sposobem bycia. Dla Nietzschego jest to chybione, po pierwsze dlatego, że umysł jest „absolutnie wolny” — ma „całkowicie wolny wybór”\*; a nie ma „wypełnia konieczny ze swej istoty cel” (s. 179-180), po drugie dlatego, że jego dzieło jest wciąż niedoskonałe, skoro zawsze więcej wszechwiata pozostaje w stanie chaosu, zakładając, że wszechwiat jest przestrzennie nieskończony, i po trzecie — tego Nietzsche nie stwierdza, ale przypuszczalnie to jest jego pogląd — ponieważ nie ma „naj-

lepszego” sposobu bycia dla rzeczy, lecz tylko ró ne alternatywy, które realizuj ró ne warto ci estetyczne, które jednak nie mog by uszeregowane. Z drugiej strony, kreacja umysłowa jest wolna, jest wi c bezcelow , czysto estetyczn kreacj . Z drugiej strony, jej twory, raz powołane do istnienia, respektuj swoje własne naukowe prawa. Umysł wybiera do stworzenia natur : wybiera porz dek kosmiczny lub zespół porz dków; raz jednak powołany do istnienia kosmos trzyma si ustanowionego przez siebie porz dku natury.

W rzeczy samej raz jeszcze dla Nietzschea skiego Anaksagorasa, podobnie jak dla jego Heraklita, wiat nie ma celu, a jedyna warto le y w tworzeniu rzeczy pi knych, pi knych systemów natury dla nich samych. Co jednak zostało dodane, to to, e gdy wiat jest wci widziany jako gra bezsensowna, ale pi kna, stanowisko zmieniło si z widza na gracza: Stanowisko Anaksagorasa jest stanowiskiem samego gracza, i „u Anaksagorasa duch jest artyst [.. ] tworcym” (s. 176-177). Je eli wyprowadzimy konsekwencje z tej cz ci dzieła Nietzschego, to mo na powiedzie , e byli my zach cani nie tylko do postrzegania wiata estetycznie, ale równie do twórczego i estetycznego zachowania — aby ujrze nasze zadanie w wytwarzaniu systemów, które nieuchronnie s czasowe i poza sob nie maj celu, jednak jest im wła ciwy porz dek i pi kno. Takie pi kno mo na kreowa nie tylko w sztuce, ale równie w polityce i porz dkach społecznych: „Najwi kszym wszelako anaksagorejczykiem jest Perykles” (s. 177).

To, co przeją Nietzsche od presokratyków, mo na chyba podsumowa nast puj co. Wiat jest problemem: etycznie z powodu cierpienia i niesprawiedliwo ci; ontologicznie, poniewa ł czy zmian i stało ; epistemologicznie, poniewa , by tak rzec, zawiera niebyt, a opisa mo emy go tylko za pomoc zda przeczych. S to trzy aspekty jednego problemu: nasze intuicje mówi nam, e wiat jest jedno ci , jest dobry, stały i istnieje, podczas gdy nasze zmysły mówi , e jest wiele ci , jest zepsuty, zmienny i e jest mieszanin bytu i niebytu. Istnieje bñ dne rozwi zanie — zaprzeczenie realno ci wiata zmysłowego, i jest wła ciwe rozwi zanie, to, które akceptuje zmysłów rzeczywisto tak, i dopuszczamy, e zamieszkujemy wiat ci głej zmiany i walki, któremu jednocz cy system i stało nadawane s przez bezcelowe, ale i niezmiennie przyczynowe prawa. Wiat wi c nieuchronnie wytwarza cierpienie i nie jest ani sprawiedliwy, ani niesprawiedliwy: moralne warto ci mog by stosowane do działania ludzkiego, ale nie do kosmosu jako cało ci. Ale, cho nie jest on ani sprawiedliwy, ani przyjemny, to zawsze jednak niewinny i pi kny; a m dro polega na ujmowaniu go nie tak jak moralista, ale z czysto estetycznego stanowiska, albo jako widz, albo najlepiej jako twórczy artysta staraj cy si kreowa porz dek i pi kno w sztuce, społecze stwie lub po prostu w yciu. Czy kto widzi to jako cało ciow czy te cz ciow prawd , zaley od wielu spraw — od pogl dów religijnych, etycznych i metafizycznych, jednak w ka dym przypadku powinni my by wdzi czni Nietzschemu i Heraklitowi, wraz z Anaksagorasem za to, co jest napisane w ich fragmentach i w tej wci nie do dobrze znanej rozprawie.

Źródło: tłumaczył z angielskiego:  
Artur Przybysławski