

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹ Por. Bertram, dz. cyt., s. 336.

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

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

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

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

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