

Marcin Miłkowski

## Heroizm idylliczny — Epikur w oczach Nietzschego

Fryderyk Nietzsche odebrał gruntowne wykształcenie w zakresie filologii klasycznej, a jego prace filologiczne po dziś dzień stanowią podstawową literaturę przedmiotu, by wspomnieć tu choćby monografie dotyczące Laertiosa Diogeneasa. Nie należy o tym wykształceniu zapominać, gdyż właśnie swoiste, filologiczne podejście do świata bardzo silnie zaznacza się w jego filozofii<sup>1</sup>.

Na czym polega filologia? Na to pytanie odpowiada sam Nietzsche choćby w *Antychryście* (A, 52<sup>2</sup>). Filologia jest „sztuką dobrego odczytywania, umiejętnością wczytywania się w fakty, bez fałszowania ich interpretacją”, jest to „*ephexis* w interpretacji” (*ephexis* to po grecku „sprawdzenie, niespieszność”).

<sup>1</sup> A. Nehamas w swojej książce *Nietzsche. Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1995, s. 3, stwierdza wręcz, że Nietzsche uprawia filologię świata.

<sup>2</sup> Dalej stosować będę w tekście następujące skróty tytułów: **A** — *Der Antichrist* (Antychryst), **FW** — *Die fröhliche Wissenschaft* (Wiedza radosna), **GM** — *Zur Genealogie der Moral* (Z genealogii moralności), **GT** — *Die Geburt der Tragödie* (Narodziny tragedii), **JGB** — *Jenseits von Gut und Böse* (Poza dobrem i złem), **M** — *Morgenröte* (Jutrzenka), **MA** — *Menschliches, Allzumenschliches* (Ludzkie, arcyłudzkie), **UB** — *Unzeitgemäße Betrachtungen* (Niewczesne rozważania), **W** — *Der Wanderer* (Wędrowiec), **WM** — *Wille zu Macht* (Wola mocy), **Z** — *Also sprach Zarathustra* (Tako rzecze Zaratustra). Liczby w nawiasach odnoszą się do numerów paragrafów. *Nachgelassene Fragmente* (fragmenty wydane pośmiertnie) są dla uproszczenia zapisywane dwiema liczbami: np. 10/599. Pierwsza liczba odnosi się do numeru tomu, a druga do numeru strony w wydaniu krytycznym: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, oprac. G. Colli i M. Montinari, Deutschen Taschenbuch Verlag gmbH & Co. KG, München, 1980. Cytaty podaję za najnowszymi obecnie polskimi przekładami. W przypadku *Dzieł*, Tom I–XII, nakładem J. Mortkowicza, Warszawa 1911, unowocześniłem pisownię. Inne cytowane przekłady: *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Łukasiewicz, Znak, Kraków 1995; *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1994; *Antychrześcijanin*, tłum. G. Sowiński, Nomos, Kraków 1996. Przekłady fragmentów wydanych pośmiertnie cytuję albo za **WM** nakładu Mortkowicza, albo za przekładami B. Barana: *Pisma pozostałe 1862–1875*, inter esse, Kraków 1993 (skrót **PP1**), *Pisma pozostałe 1876–1889*, inter esse, Kraków 1994 (skrót **PP2**). W przypadku **PP1** i **PP2** w nawiasie po przecinku podaję numer strony.

Większości czytających nie staje rzetelności, koniecznej dla wnikliwego czytania, pośpiesznie przechodzą do wniosków, nie sprawdzają przesłanek. Jedyne nieliczni, nie negujący poznania na rzecz moralności, o duchu naukowym, są w stanie dojrzeć właściwy sens.

Zważmy, że w cytowanym fragmencie Nietzsche rozróżnia dobre odczytywanie faktów od fałszowania ich interpretacją. Niemal zwyczajowe stało się dziś, gdy mowa o faktach i interpretacji, cytowanie słynnego sformułowania skierowanego do pozytywistów: „Nie ma «faktów», są tylko interpretacje!”. Przeczytajmy te zdania uważnie, zgodnie z zaleceniem docieklivosti. Sprzeczność jest tu pozorną; słynną myśl o nieistnieniu faktów można sparafrazować tak: świat sam nie mówi, tylko my o nim mówimy, my go interpretujemy. Zatem nie istnieje fakt, jako coś, co jest dane bezpośrednio, bez interpretacji. Jest to myśl zbieżna z Quine'owskim postulatem odrzucenia dogmatów empiryzmu. We fragmencie pochodzącym z *Antychrysta*, Nietzsche nie twierdzi, że świat mówi sam<sup>3</sup>, ale że o świecie można mówić z mniejszą lub większą dokładnością, z mniejszą lub większą umiejętnością dochodzenia do zrozumienia, jaką stanowi właśnie interpretowanie. Nie jest to fikcjonalizm; Nietzsche jest równie odległy od fikcjonalizmu jak Quine.

Hermeneutyka Nietzschego nie chce zatrzymywać się na frazesach powtarzanych przez większość i może dlatego tak szokujące są niektóre jego reinterpretacje, jego wizja Platona, Sokratesa, presokratyków, chrześcijaństwa. Cechą szczególną „wielkiego filologa” jest jego niestrudzony krytycyzm: nie poprzestaje on na tym, co filozofowie mówili sami o sobie. Nie chce jednak zafałszowywać ich poglądów, tworzyć atrap, które byłoby łatwiej wyrzucić. Taka interpretacja byłaby bezwartościowa, bo ciosy trafiałyby w próżnię: chodzi przecież o to, by „nie wypuścić z rąk za byle co zagadkowego charakteru rzeczy” (FW, 375).

U Nietzschego można wyróżnić co najmniej dwa główne założenia sztuki interpretacji. Pierwsze zostało właściwie już sformułowane: to, co przekazuje nam tradycja, należy traktować z jak największą podejrzliwością. „Nie dajmy się wprowadzić w błąd: wielkie duchy są sceptykami. Zaratustra jest sceptykiem. Potęgi, wolności płynącej z siły i nadsily ducha dowodzi się sceptycyzmem” (A, 54). Drugie założenie jest bardziej kontrowersyjne: wielcy filozofowie wiedzą, że tłum nie będzie ich rozumiał; dlatego właśnie są ezoteryczni i przywdziewają maski, chcą zmylić tych, którzy nie potrafią rozumieć, a mogą szkodzić. Nietzsche nie przyjmuje tego jako pewnika. Można jednak, z dużym prawdopodobieństwem, założyć, że taka właśnie hipotetyczna przesłanka występuje w jego rozumowaniach.

<sup>3</sup> Sformułowanie „świat mówi” jest tu oczywiście metaforą i jako metaforę należy je traktować. Nie przesądza się tu o istnieniu czy nieistnieniu świata; takie rozważania zostawiam metafizykom. Wspominam o tym, gdyż metafora „wola mocy” wcale nie przesądza o istnieniu żadnej woli jako „władzy podmiotu” czy czegoś w tym rodzaju (por. A, 14); metafory używane przez Nietzschego są często mylnie rozumiane — może dlatego ich używał?

Nietzsche jest — wbrew utartym opiniom — filozofem sporu i dialogu. Nie chce rozmawiać z każdym, nie każdy bowiem godzin jest rozmowy, nie każdy potrafi rozmawiać. Pragnie dyskutować z filozofami (UB, II). To, że nie znalazł rozmówców w ówczesnej Europie, że nie chciano z nim dyskutować, a tylko obrzucano go inwektywami, to zaprawdę nie tylko jego wina. Nietzsche był niewczesny, a więc również poza swym czasem poszukiwał partnerów do dyskusji. Znalazł ich wśród filozofów przeszłości, zszedł jak Odys do Hadesu, by dowiedzieć się czegoś od duchów zmarłych (W, I, 408). „Wielki filolog” wymienia Epikura wśród tych filozofów, których cenił sobie najwyżej.

Każdy z rozmówców Nietzschego staje się postacią emblematyczną, taki też stał się Epikur. Stanowił żywy przykład źle zrozumianego filozofa, splaszczonej i powierzchniowej interpretacji. Poznać go nie było łatwo, następowało to stopniowo (FW, 370) i wizja filozofa z Ogrodu, jaką prezentuje Nietzsche, jest całkowicie oryginalna (FW, 45; A, 30). Warto więc dokonać rekonstrukcji owej wizji, zwłaszcza że kwestię tę zbyt często się pomija, mimo iż jest ważna w Nietzscheańskiej wizji historii filozofii<sup>4</sup>.

Formuła, w jaką Nietzsche ujmuje Epikura, brzmi: „wynałazca heroiczno-idyllicznego sposobu filozofowania” (W, II, 295; por. też 13/276 f, tj. WM, 240). Heroizm idylliczny czy „wysubtelniony heroizm” (8/506) wydaje się na pierwszy rzut oka sprzecznością wewnętrzną, lecz w rzeczy samej nią nie jest. „Błędne przeciwieństwa, w które wierzy lud, a przeto i mowa były zawsze niebezpiecznymi pętami dla pochodu prawdy” (WM, 304). To, co wydaje się sprzecznością, wcale nie jest sprzeczne: takie pozory stwarza jedynie język. A wedle Nietzschego wiara w gramatykę nie różni się bynajmniej od wiary w Boga: dlatego Nietzsche nie może wierzyć w gramatykę.

Formuła opisująca Epikura przestanie być wewnętrznie sprzeczna, gdy przekonamy się, że każdy z członów tego oksymoronicznego wyrażenia odnosi się do czegoś innego. Drugi człon — owa idylliczność filozofii — to cecha przypisywana Epikurovi powszechnie. Jest ona maską chroniącą przed tłumem. Pierwszy człon oznacza tego, który się ukrył: herosa. Taki wizerunek Epikura, filozofa ezoterycznego, jest dostępny nielicznym.

Zacznijmy od zagadki, która pełniej opisuje ową podwójność obrazu Epikura: jego twarz i maskę. W *Wędrowcu* (W, II, 227) Nietzsche pisze tak:

„Wieczny Epikur”. — Epikur żył zawsze i żyje jeszcze, nieznanym tym, którzy się nazywali i nazywają epikurejczykami, i nie posiadający sławy u filozofów. Sam też zapomniał swego własnego imienia: było to najcięższe brzemie, jakie kiedykolwiek odrzucił”.

---

<sup>4</sup> Jedyną właściwie wnikliwszą analizę poglądów Nietzschego na temat Epikura przedstawił L. Lampert w swym dziele *Nietzsche and Modern Times. A Study of Bacon, Descartes and Nietzsche*, Yale University Press, 1993 (sic!), s. 432 i n. Rekonstrukcja Lamperta opublikowana została też w szerszej wersji w „International Journal of Philosophy”.

Nieznane do tej pory było prawdziwe oblicze Epikura, a właśnie ono interesuje Nietzschego.

Co jest bowiem dostępne na powierzchni? Obraz hedonisty, miłośnika sielanki, a więc dekadenta. Prześledźmy, jak Nietzsche postrzega ową maskę Epikura, by potem spojrzeć na tego, który się pod nią ukrywa.

Stosunek Nietzschego do gminnej wersji epikureizmu jest jednoznacznie negatywny. Radykalny arystokrata nią pogardza. Ideały epikurejskie są ideałami ludzi z „epoki rozkładu” (JGB, 200). We fragmencie notatek z okresu wiosna 1884 – lipiec 1885 (11/72, PP2, s. 161) Nietzsche rozważa przyszłość — oblicze wieku dwudziestego. Okazuje się, że wiek ten ma dwa oblicza. Jednym z nich jest upadek dusz słabszych, popadnięcie ich w „swego rodzaju europejską chińszczyznę z łagodną buddyjsko-chrześcijańską wiarą, w sferze praktyki mądrze-epikurejską”, a zatem dominować mogą ludzie zredukowani, słabi. Dla Nietzschego, rzecz jasna, upadek słabych nie stanowi nic dziwnego czy oburzającego. Jest wręcz pożądany. We wcześniejszej notatce (1880–1881) stanowisko radykalnego arystokraty (9/337, PP2, s. 42–43) w tym względzie rysowało się jednoznacznie. Powiada on, że należy uczyć robotników, by „używali życia, mieli małe potrzeby, byli zadowoleni, możliwie najmniej się obciążali (kobietą i dzieckiem)”, a zatem, by żyli po epikurejsku. Chodzi o to, by osłabić słabych, by ich resentyment nie stanowił niebezpieczeństwa dla nielicznych możnych.

Niemniej jednak, powszechna dominacja stadnego wzorca epikurejskiego może w ostateczności powstrzymać stado od pełnego upadku, a więc może spowodować zdeptanie możnych przez miernoty. Już raz słabi zwyciężyli silnych: chrześcijaństwo jest myślą niewolniczą, która zwyciężyła myśl szlachetną. Właśnie dlatego gminny epikureizm nie zawsze jest pożądany i warto jego dominację opóźnić. Widać to w innej notatce z okresu wiosna 1884 – lipiec 1885 (11/456, PP2, s. 182), w której autor twierdzi, że ruch demokratyczny, dominacja instynktu stadnego i stadnych wartościowań, epikureizm — są nieuniknione, ale że można je wstrzymywać.

Ogólnie rzecz biorąc, wszczepianie stadnego epikureizmu robotnikom przez arystokratów ducha jest wedle Nietzschego rozsądniejsze niż rozbudzanie nadziei wśród proletariatu. Epikureizm gminny jest jednak jedynie mniejszym złem: może przecież wraz z nastaniem demokracji stać się dominującym i opresywny. Dlatego właśnie Nietzsche chce odwiekać nastanie tego wzorca, a jednocześnie wolałby, żeby robotnicy mieli podobnie małe potrzeby jak epikurejczycy, niż żeby zakładali związki zawodowe.

Takie nastawienie „wielkiego filologa” do gminnego epikureizmu stanie się bardziej zrozumiałe, gdy uświadomimy sobie, że można utożsamić hedonistyczną antropologię uproszczonego epikureizmu z antropologią utylitarysty Benthama. Być może w celach heurystycznych lepiej byłoby mówić tu nie o jakimś epikureizmie, lecz o utylitarystyce, choć z drugiej strony idee Benthama niewątpliwie wywodzą się z pewnego sposobu rozumienia samego epikureizmu.

Epikureizm w wersji gminnej zbliżony jest nie tylko do utilitaryzmu, ale również do chrystianizmu (W, I, 96) w jego łagodnej odmianie, nie wymagającej bezwzględного perfekcjonizmu moralnego, lecz ukontentowanej tym, co można osiągnąć — „małym szczęściem”. Notatka z jesieni 1885 do tego rodzaju chrześcijan zalicza Franciszka Salezego (11/707).

Okazuje się również, że istnieje — wedle Nietzschego — nie tylko epikurejski rodzaj chrześcijan, ale że w gruncie rzeczy można by uznać chrześcijaństwo za rodzaj epikureizmu — „nauczyłem się stopniowo pojmwować Epikura, przeciwstawienie dionizyjskiego pesymisty; a także<sup>5</sup> «chrześcijanina», który w sednie rzeczy jest tylko rodzajem epikurejczyka” (FW, V, 370).

Skoro jasny jest już stosunek Nietzschego do takiej formy epikureizmu, pora ukazać postępowanie filozofa z Ogrodu. Wówczas stanie się jasne, dlaczego Epikur nie był rozumiany. A niezrozumienie to zaczęło się już za jego życia (por. list Nietzschego do Köseltiza z 3 VIII 1883).

Epikura charakteryzuje niezwykła skromność. Oto jak opisuje ją Nietzsche (W, II, 192):

„Filozof obfitości. — Ogródek, kilka fig, kawałek sera, przytem trzech lub czterech dobrych przyjaciół — to było obfitością dla Epikura”.

Nic w powyższym aforyzmie nie wskazuje na to, żeby radykalny arystokrata żywił odrazę do filozofa z Ogrodu. Wiadomo skądinąd, że swych negatywnych opinii Nietzsche raczej nie ukrywał. Jak więc wygląda owa skromność? Jej niezwykle obrazowy opis w *Wiedzy radosnej* (FW, 45; por. też np. 8/423; 8/527; 8/566; 9/72) wcale nie budzi żadnych negatywnych skojarzeń. Dlaczego więc Nietzsche odróżniał gminną wersję epikureizmu od arystokratycznej, skoro skromność potrzeb i rozkoszy stanowi wyróżnik nie tylko Epikura, ale również stadnego epikurejczyka? Otóż ważna jest genealogia praktykowania skromności, by zrozumieć, dlaczego doktryna Epikura mogła być jednocześnie maską filozofa i jedynym obliczem miernego (*schlecht*), a także, by ocenić wartość ideału na podstawie jego genezy. Skromność rozkoszy stanowi symptom (albo, by posłużyć się terminem Nietzscheńskiej „semeiotyki” — *semeion*) czegoś, co jest ukryte, czegoś, co leży zapomniane: zjawisko odsyła do swojej genezy.

Skromność jest warunkiem spokoju duszy, bezbolesności, czyli epikurejskiej ἀταραξία. Jest to szczęście negatywne (9/151). By osiągnąć ową ataraksję, konieczna jest φρόνησις (roztropność): rozważenie przyjemności i nieprzyjemności. Jest więc epikureizm doktryną, która przyjmuje pewną formę intelektualizmu etycznego. Nadto przyjemności zmysłowe służą nie tyle sobie samym, co uwolnieniu od potrzeb i żądy, przeszkadzającym owej ἀταραξία duszy. Bierna

<sup>5</sup> Staff tłumaczy: „[...] pesymisty, zarówno «chrześcijanina»”, ale może to powodować nieporozumienia; przekład poprawiam za oryginałem, wzorując się też na tłumaczeniu Waltera Kaufmanna w *The Portable Nietzsche*, selected and transl. by W. Kaufmann, The Viking Press, New York 1971, s. 669-670.

szczęśliwość staje się celem życia — a samo pojęcie celu życia Nietzsche negocował (10/307). Nie chodzi w epikurejskiej szczęśliwości o nic więcej niż o bezbolesność; przesada, nadmiar, przesyt przeszkadzają w jej uzyskaniu. Należy zatem ograniczać się, nie przesadzać, a więc — hołdować skromności. Wywodzi się ona z odrazy do przesady i wielkości, z odrazy do wielkich form życia.

Praktykowanie skromności rozkoszy wynika z chęci uniknięcia cierpienia, z pociągu do bezbolesności. Co leży u źródła owego pociągu do uspokojonego morza istnienia (FW, 45), do spokoju (8/405)? Nietzsche daje odpowiedź, gdy kieruje się ku genealogii moralności (GM, V, 17) — jest to mianowicie wartość „jasnego, chłodnego, grecko-chłodnego, lecz cierpiącego Epikura: hipnotyczne poczucie nicości, spokój najgłębszego snu, krótko bezbolesność. — To może uchodzić dla cierpiących i do dna skwaszonych już za najwyższe dobro, za wartość wartości, oni muszą ją to oceniać pozytywnie, odczuwać jako pozytywność samą [...]”. Otóż taki właśnie ideał jest lekiem dla cierpiących, dla zmęczonych walką, jaka się toczy w nich samych (JGB, 200<sup>6</sup>). Epikureizm spełnia rolę terapeutyczną, jest ukojeniem, usprawiedliwieniem i uświęceniem cierpienia (JGB, 61). Opiera się na nadziei, że można uniknąć cierpienia. Jest więc, tak jak chrześcijaństwo, nauką o zbawieniu. Jednoznacznie mówi się o tym w *Antychryście* (A, 30). W takim kontekście Epikur musi zostać uznany za typowego dekadenta. Nietzsche sądzi, że Ogród Epikura jest odpowiednikiem chrześcijańskiego Raju: brak tam fundamentu, by wyznaczać cele, np. by mieć dzieci (13/161). Ataraksja to paraliż woli: wszystko jest już osiągnięte, to spokój duszy.

W planie *Immoralisty* Nietzsche określa „dobrego człowieka jako pasożyta”. Jest on „epikurejczykiem w małym szczęściu, odtrącającym wielką formę szczęścia jako niemoralną” (13/607, tj. WM, s. 559).

Zreasumujmy: Epikur idylliczny jawi się Nietzschemu jako prekursor utylitaryzmu i demokratyzmu, spokrewniony jest duchowo z chrześcijaństwem i jak ono obiecuje zbawienie — wolność od cierpienia. Takie przekonania wywodzą się z nadwrażliwości, z podatności na ból, z odrazy do wielkości i w efekcie nakładają do praktykowania skromności rozkoszy.

Spójrzmy jeszcze raz na epikurejską skromność. Może ona stanowić oznakę podatności na cierpienia, ale czy to jedyna możliwa genealogia? Z pewnością nie. Jest również maską cierpiącego szlachetnie, co więcej, maską, której zdzierać nie należy (JGB, 270<sup>7</sup>). Nietzsche wartościuje tu epikurejską ascezę ze względu na jej genealogię, na to, czego stanowi objaw. Skromność jako odraza do wielkości jest negowana, ale można jej użyć jako przebrania. Widać to wyraźnie, gdy odkryje się obecność Epikura w najsłynniejszym dziele Nietzschego. Występuje on w czwartej części *Zaratusztry* jako „sowizdrzał” (*ein Narr*: 10/599). W części *W południe* (*Mittags*) padają takie słowa (Z, IV, 10):

<sup>6</sup> W wydaniu Mortkowicza paragraf 199.

<sup>7</sup> W wydaniu Mortkowicza paragraf 269.

„«Do szczęścia — jakże niewiele do szczęścia potrzeba!» Takem mawiał niegdyś i mądrym się mniemałem. Słowa te bluźnieniem były: tego m światom dziś. Sowizdrzały mądre lepiej powiadają»<sup>8</sup>.

Mamy tu ciekawe świadectwo: owe sowizdrzały wiedzą, że skromność nie jest ideałem. Docieramy tu do wizerunku Epikura spod maski — usiłując zarazem zdjąć Nietzschemu maskę proroła, jaką sam przywdział w *Zaratustrze*.

Czas więc wreszcie zajrzeć pod maskę samego Epikura. Zaczniemy od nader enigmatycznej oceny Platona, którą przywołuje Nietzsche jako dowód najjadowszego żartu filozoficznego (JGB, 7). Trzeba niestety przytoczyć cały fragment, jako że interpretacja, jakiej dokonał „wielki filolog”, jest tu bardzo zawiślana:

„Nie znam nic jadowszego od żartu, na jaki pozwolił sobie Epikur wobec Platona i platoników: nazwał ich *Dionysokolakes*. Dosłownie i w pierwszym rzędzie znaczy to «pochlebcy Dionizjosa», a więc zauszniczy i lizusy tyrana; zarazem ma to jeszcze znaczyć «wszystko to komedianci, nie ma w tym nic szczerego» (gdyż *Dionysokolax* było popularnym nazwaniem aktora). I to ostatnie jest złośliwością wymierzoną przez Epikura przeciwko Platonowi: gniewała go wspaniała maniera oraz zdolność inscenizowania się, którą Plato wraz z uczniami swoimi posiadał, — a której Epikur nie posiadał! on, stary bakałarz ze Samos, co siedział ukryty w swym ogródku w Atenach i pisał trzysta ksiąg, kto wie? może z ambicji i pasji przeciw Platonowi? — Trzeba było lat stu, zanim Grecja odgadła, kim był ten bożek ogrodowy Epikur. — Czy odgadła?»

Nietzsche uważa to za trafną ocenę Platona. Jest jednak pewne „ale”. Wiadomość o takim określeniu platoników podaje Diogenes Laertios w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów*, które młody Nietzsche oceniał bardzo sceptycznie<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Gwoli ścisłości: nie jest pewne, że chodzi tu o Epikura. Nietzsche sam postawił znak zapytania przy nazwisku filozofa z Ogródu, kreśląc plan czwartej części *Zaratustry*, gdzie pod imieniem „sowizdrzała” ma pojawić się Epikur (10/599). Dopiero przy założeniu o ezoteryczności w interpretacji samego Nietzschego można przyjąć, że sowizdrzał to Epikur.

<sup>9</sup> Mam tu na myśli pracę *De Laertii Diogenis fontibus* (O źródłach Laertiosa Diogenesa), *Analecta Laertiana* (Analizy laercjańskie) i wreszcie *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes* (Przyczynek do znajomości źródeł i krytyki Laertiosa Diogenesa). W pierwszej stwierdza m.in. iż Laertios wiele fragmentów przepisuje z dzieł Dioklesa z Magnezji — całkiem bezkrytycznie, myląc okoliczności historyczne związane z powstaniem dzieła Dioklesa z okolicznościami historycznymi czasów Epikura: „Quem [scil. Dioclem] Laertius tanta fide, quanta stupiditate descripsit”. (Którego [tj. Dioklesa] Laertios z taką wiarą, co głupota, przepisuje.; s. 80). Nie dość na tym, nie wiadomo, czy Diokles znał czystą naukę Epikura: „Qui [scil. Diocles] an merus fuerit Epicureus, haud scio: id est certissimum eum Epicuri et discipulorum vitam victumque laudavisse”. (Czy ten [tj. Diokles] był czystym epikurejczykiem, nie wiem: bez wątpienia chwalił on żywot i sposób życia Epikura oraz uczniów, s. 79). W drugiej pracy zastanawia się nad związkiem między pismami Teodora Ateisty, cyrenajczyka a pismami Epikura; związek ten nie jest pewny, choć możliwy — ponoć wy-

Diog. Laert. X, 8: „Zwolenników Platona nazywał pochlebami Dionizjosa, samego Platona — Złotym”<sup>10</sup>, to ostatnie komentuje tłumacz, Kazimierz Leśniak: „Prawdopodobnie aluzja do Platońskiego podziału obywateli na kasty, z których najwyższa, powołana do rządzenia, została przez boga-demiurga stworzona z domieszką złota” (*Państwo* 415 A). Znamienne, że Leśniak inaczej niż Nietzsche — bardzo jednoznacznie — rozumie wyrażenie „dionysokolax”. Nie jest też zapewne przypadkiem, że Nietzsche, tak szczegółowo znając Laertiosa, nie wspomina o określeniu „Złoty”, odnoszącym się do arystokratyzmu Platona (ale czy na pewno do tego?). Najciekawsze w tym wszystkim jest jednak to, że sam Diogenes Laertios podaje informację o owej Epikurowej złośliwości dotyczącej Platona (oraz Arystotelesa, Protagorasa, Heraklita, Demokryta itd.) jako niewiarygodną i nieprawdziwą, bo pochodzącą od Timokratesa, odstępcy od doktryny Ogrodu obsejnyjnie nienawidzącego epikurejczyków. Laertios pisze bowiem o rewelacjach i złośliwościach pod adresem Epikura: „Jednakże wszystkie te informacje są zupełnie fantastyczne” (X, 9). Jednym słowem, Nietzsche komentuje apokryf, maskę, założoną Epikurovi przez Timokratesa, gdy pisze o masce, komedianctwie Platona, i gdy zadaje zagadkę o Epikurze.

Zaznaczmy, że nie sposób wykluczyć, iż pseudoeplikurejskie określenie Platona odnosi się również do szczególnego związku platonizmu z orfizmem, czyli kultem Dionizosa: platonicy przejawiają komedianckie, płaskie zrozumienie Dionizosa-Zagreusa. Wyrzykowski tłumaczy przecież „pochlebcy Dionyzosa”: może nie jest to taki błąd, jakby się mogło wydawać. Przyjmijmy jednak, że chodzi nie o boga, ale o Dionizjosa, tyrana Syrakuz, którego Platon pragnął skłonić do budowy idealnego państwa.

Mamy zatem do czynienia z sytuacją niesłychanie złożoną, jeśli nie beznadziejną, ale nic w tym dziwnego: Nietzsche był wrogiem prostoty. Wszystkie wiadomości, które podaje Diogenes Laertios są mało wiarygodne (por. przyp. 9), ale czy wynika stąd, że wiarygodne są wiadomości, które Laertios uznawał za niewiarygodne? Raczej nie. Czy Nietzsche też tak sądził? Czy cytował z pamięci? A może Nietzsche, mówiąc o pogardzie, jaką żywił Epikur do komedianctwa, celowo cytował określenie będące nieporozumieniem, będące maską założoną na siłę filozofowi z Samos? Na rzecz takiej interpretacji świadczyć może kon-

sztydzące tradycyjne greckie wierzenia tezy Epikura pochodzą z dzieła Teodora o bogach. Możliwe jest jednak, iż imię Epikura u Laertiosa (II, 97) pojawia się przez przypadek, pomyłone z imieniem Euhemera — znanego greckiego ateisty (s. 170). W trzeciej pracy stwierdza Nietzsche, że Laertios nie był epikurejczykiem, świadczyć ma o tym epigram o śmierci Epikura (X, 15), którego wymowa jest raczej ironiczna (s. 177). Wszystkie wzmiankowane prace zawarte są w XVII tomie *Nietzsche's Werke*. Band XVII. Dritte Abteilung. *Philologica*. Band I, Herausgeben von E. Holzer, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1910; tego wydania dotyczą podane w nawiasach numery stron.

<sup>10</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, [tłumacze różni], PWN, BKF, Warszawa 1968, s. 588 i n.



sekwencja, z jaką Nietzsche pisał o pogardzie Epikura do komedianctwa. Radykalny arystokrata w notatkach parokrotnie wspominał, że Epikur i Tymon, przyjacieli Pyrrona, nazywali Platona Cagliostrem (13/293, tj. WM, 233; 13/312, tj. WM, 238), wspomina o niechęci Pyrrona i Epikura do cnót komedianckich (13/276 n., tj. WM, 240). Pogarda epikurejczyków do płaskiego komedianctwa stanowi również różnicę między nimi a stoikami (FW, 306):

„Stoik ćwiczy się w połykaniu kamieni i robactwa [...], lubi także przy wystawianiu na jaw swej niewrażliwości mieć zaproszoną publiczność, bez której właśnie chętnie obchodzi się epikurejczyk: ten ma przecie swój «ogród!»”

Platon mówił otwarcie, że jest aktorem, iż ukrywa prawdziwy sens swej doktryny przed szerokimi kołami. Taki wydzwięk ma przecież jego powszechnie znany i cytowany *List VII*. Jest jednak tylko aktorzyną, komediantem — gdyż sam się do aktorstwa przyznaje. Ten rodzaj łgarstwa opisuje Nietzsche takimi oto słowami (GM, I, 10): „człowiek opanowany przez *ressentiment* nie jest ani szczerym, ani naiwnym, ani z samym sobą uczciwym i otwartym. Jego dusza zezuje. Duch jego kocha schówki, kryjome dróżki, wrota od tyłu”. Ale czy się Epikur maskował? Może stąd płyną nieporozumienia co do jego doktryny, że chciał być mylnie rozumiany? Nie zdołał zachować „patosu odległości” w stosunkach z tłumem miernot<sup>11</sup>, ale nie chciał być komediantem.

Komediantwo Platona i stoików polegać też może na czymś znacznie ważniejszym, co tłumaczyłoby tak silną opozycję między nimi a epikurejczykami i sceptykami. Nietzsche nie powiada tego nigdzie wprost, lecz cnoty komedianckie to cnoty życia *publicznego*, cnoty *społeczne*, a epikureizm to filozofia życia *prywatnego*, która przestrzega przed występowaniem na scenie publicznej. Inny to epikureizm niż ten gminny, który, co warto odnotować, jest związany z demokracją między innymi dlatego, że nie zabrania uczestnictwa w życiu politycznym.

Gminny epikureizm bywa kojarzony z ateizmem, jeśli nie teoretycznym, to praktycznym. Jednak do serca właściwie odczytanej doktryny epikurejskiej należy swoista koncepcja bogów. Koncepcja ta zarysowywana jest przez Nietzschego prawie zawsze jako dostojne przeciwieństwo komedii chrześcijańskiej.

Koncepcja bogów epikurejskich pojawia się już we wczesnych pismach radykalnego arystokraty (UB, III, 4): „Człowiek w swej niedoli przyzywa «świętą naturę» i czuje nagle, że jest ona od niego odległa, jak któryś z epikurejskich bogów”. Są odlegli, zachowują „patos odległości”. Bogów epikurejskich jest wielu

<sup>11</sup> Nietzsche pisze o tym we fragmencie 10/285-6 (Frühjahr – Sommer 1883):

7[129] 35) Die falsche Gegensätze. Alle Stufen sind noch neben einander vorhanden (oder viele) — aber die höhere will nicht niedere Stufe als Weg und Mittel anerkennen — sie soll ihr Gegensatz sein. Dies ist der Affekt der Distanz!

Wer ihn nicht besitzt oder zeigt, erregt die größten Verwechslungen z.B. Epicur.

— nie jest więc to koncepcja „monotono-teistyczna”, antypogańska, czyli taka, jakiej Nietzsche nie cierpiał.

Jego stosunek do praktycznej strony teologii Epikura jest jednoznacznie pozytywny (W, II, 7). Teologia taka, ucinając kwestię istnienia lub nieistnienia bóstw ma niewątpliwe walory praktyczne. Nawet jeśli bogowie są, to nie troszczą się o nas, powiada Epikur. Warto zauważyć, zwłaszcza w kontekście przypisywanej czasem Nietzschemu religijności chrześcijańskiej, że nie deklaruje on tutaj żadnej wiary. Jest bowiem zbyt krytyczny, by móc wierzyć (np. A, 54).

Bogowie Epikura służą tu po pierwsze usmierzeniu lęku przed bóstwem (znowu „lek na cierpienia”), a nadto — są szlachetni, piękni z estetycznego, grecko-klasycznego punktu widzenia Nietzschego. W *Jutrzence*, rozważając przypadkowość małżeństw, Nietzsche stwierdza (M, III, 150), że bogowie owi — znużeni ludźmi i ich miłostkami — usunęli się w cichą szczęśliwość. Nie wywołują strachu: nie troszczą się bowiem o ludzi; nie grozi im „śmierć z litości dla człowieka”, która zabiła chrześcijańskiego boga. Nietzsche w *Wiedzy radosnej* (FW, IV, 277) uznaje wypowiedzenie wiary bogom Epikura, „owym beztroskim nieznanym” za „najniebezpieczniejsze uwodzicielstwo”, jeśli prowadzić ma ono do uwierzenia w małostkowe i zatroskane bóstwo monoteizmu.

Dostojny arystokrata poczuwa się właściwie do powinowactwa duchowego z bóstwami Epikura. Stąd też projekt „wyższego człowieka”, gdy chodzi o kontakt z ludźmi i stosunek do nich, jest zbieżny ze stosunkiem bogów epikurejskich do ludzi (10/244, PP2, s. 107). Zważmy, że powinowactwo z bogami powinien odczuwać właściwie każdy epikurejczyk, bo tak powiada Epikur w Liście do Menojkeusa: „[...] Będziesz żył jak bóg wśród ludzi. Bo zgoła nie jest podobny do śmiertelnej istoty człowiek żyjący w pełni dóbr nieśmiertelnych”<sup>12</sup>.

Owi bogowie nie zawsze jednak są całkowicie obojętni na sprawy ludzkie, to, co pisze Nietzsche w *Poza dobrem i złem* (JGB, 62), świadczy, iż są oni bezstronni, choć szyderczy. Widok europejskiej komedii chrześcijańskiej, owego szczytnego dziwoląga, jakiego chciała uczynić z człowieka, musiałby zadziwić i rozśmieszyć takich bogów do łez. Jednym słowem, nawet tak odlegli bogowie, jak epikurejscy, nie mogą pozostać obojętni wobec chrześcijaństwa<sup>13</sup>. Ta nieobojętność i jednocześnie odległość, jaką zachowują bogowie epikurejscy, wyjaśnia stosunek radykalnego arystokraty do świata i ludzi: szlachetny jest obojętny — ale przecież nie całkiem zobojętniały.

Niesłuchanie ważnym składnikiem teologii Epikura jest zanegowanie wzorców bogów opatrznosciowych. Nietzsche traktował Epikura i Lukrecjusza jako

<sup>12</sup> Diogenes Laertios X, 122 i n. Przekład Adama Krokiewicza w: A. Krokiewicz, *Hedonizm Epikura*, PAX, Warszawa 1961, s. 284.

<sup>13</sup> Nie jest to oczywiście tak jednoznaczne, bowiem przynajmniej raz Nietzsche uznał bogów epikurejskich za zbyt odległych i chwalił bogów Homerowych: 11/646, 11/697. Por. też FW, IV, 302.

swych zwolenników w walce z chrześcijaństwem, „z uciskiem, jaki ciąży na ludzkości” (UB, IV, 4). To, co zwalczał Epikur (A, 58) jest kultem bogów opartym na strachu, co jest *de facto* podstawą preegzystującej formy chrześcijaństwa. Taką charakterystykę Epikura, zwalczającego monotono-teizm strachu (11/101), „religię niewytorną” Nietzsche powtarza wielokrotnie (12/430, tj. WM, 128; 13/108; 13/324, tj. WM, 245). Zwycięstwo chrześcijaństwa nad epikureizmem nie świadczy wcale o prawdziwości tego ostatniego (MA, 68): „Jak się rzecz ma z większą prawdziwością, widać z tego, że gdy nastąpiło odrodzenie się nauk, zaczęto punkt po punkcie nawiązywać do filozofii Epikura, a chrześcijaństwo punkt po punkcie obalać”.

Zwyrodnienie Rzymian — zamknięcie oczu na „mądrość żywą — Epikteta czy Epikura” ułatwiło zwycięstwo chrześcijaństwu (W, I, 224). W podobnej tonacji wypowiada się Nietzsche w *Jutrzence* (M, I, 72), gdzie ponownie akcentuje, że hipotezy Lukrecjusza i Epikura są dzisiaj przyjmowane przez naukę. Epikur jest sojusznikiem Nietzschego w dwóch kwestiach: po pierwsze, zwalcza bogów małostkowych, grożących karami piekielnymi za nieposłuszeństwo, po drugie, głosi, że nie ma nic po śmierci. To jest głos prawdy, głos nauki, takiej nauki, jakiej zwolennikiem był Nietzsche: wiedzy radosnej. Nie ma u Nietzschego miejsca na krytykę nauki jako takiej, jest natomiast miejsce na krytykę nauki bezkrytycznej, naiwnej — takiej jak ewolucjonizm Spencerowski.

Epikur jako sceptyk, nastawiony krytycznie wobec prawd zastanych, wobec przesądów, jest również bliski „wielkiemu filologowi”, warto zacytować dosyć długi, ale znaczący w tym względzie fragment (FW, 375):

„Czemu wydajemy się epikurejczykami. — My ludzie nowocześni jesteśmy ostrożni względem ostatecznych przekonań [...] Wytwarza się przez to nieomal epikurejski pociąg do poznania, który nie wypuści z rąk za byle co zagadkowego charakteru rzeczy; zarazem pewna odraza do wielkich słów i gestów moralnych, smak, który odpiera wszelkie niezgrabne i niezdarne przeciwieństwa i z dumą świadom jest swej umiejętności i zastrzeżeń. Bo to stanowi dumę naszą, to lekkie zawściągnięcie cugli w naszym grzmiącym ku pewności pędzie, to panowanie nad sobą jeźdźca wśród jego jazd najdzikszych”.

Epikureizm jest tu pociągami do poznania, pełnym wątpliwości, sceptycznym, i stanowi to powód do dumy. Lampert twierdzi w swej interpretacji, że jedynie *wydajemy się* epikurejczykami, ale nimi nie jesteśmy<sup>14</sup>. Jacy my? Czy to „my” jest „my”, którym Nietzsche posługuje się z grzeczności, jak powiada w *Zmierzchu bożyszcz?* Czy może to „my” odnosi się do wystrzegających się autorefleksji, bezmyślnych wyrobników uniwersyteckich? Sam Nietzsche jest oczywiście zbyt krytycznie nastawiony, by zaakceptować wszystkie rozwiązania epikurejskie, zwłaszcza te, które stanowią filozofię terapeutyczną, leczniczą dla cierpiących, gdzie przyjmuje się pewne — niesprawdzone — założenia jako „oczywiste”. Mo-

<sup>14</sup> L. Lampert, dz. cyt., s. 401.

że zatem epikurejczycy markują wysiłki poszukiwania prawdy, w rzeczywistości zaś wyznają zespół niewzruszonych dogmatów: dlatego my, Nietzsche, jedynie *wydajemy się* epikurejczykami, choć nimi nie jesteśmy: nie mamy dogmatów. Dogmaty są niepewne: dlatego należy zachować tu dystans krytyczny. Nietzsche formułując własne myśli ubiera je w formę pytań lub zagadek, niejednoznacznych z samej swej natury (np. „Czy Epikur [...] jako cierpiący — był optymistą?” [GT, I]).

Można uznać dogmaty hedonizmu za maskę, za przebranie Epikura dążącego do poznania i w tym dążeniu unikającego kłopotów z tłumem przywiązanym do swej wiary w „oczywistości”, lecz nie ma na to odpowiedniego potwierdzenia w jego wypowiedziach. Bowiem to, że Epikur dogmatycznie uznał cierpienie za zło, należy do jego prawdziwego oblicza i świadczy o jego naiwności (13/276 n., tj. WM, 240). Nietzsche krytykuje hedonizm jako efekt niedokładnej obserwacji i przeczy pierwotności odczuć bólu i rozkoszy: stanowią one efekt uboczny, interpretację, jakiej dokonuje organizm (WM, 304). „Wszędzie, gdzie perspektywa hedonistyczna występuje na plan pierwszy, można wywnioskować, iż istnieje cierpienie i pewne nie u d a n i e się” (WM, 313). Mówienie o przyjemności i nieprzyjemności akcentuje ważność tej drugiej, sugeruje pewną słabość. Nadto szczęście jest ideałem stadnym, ideałem miernego (*schlecht*): „A jeśli szczęścia się pragnie, tedy trzeba chyba do «ubogich duchem» się przyłączyć”. Właśnie ów ideał szczęścia przyciągnął tak wielu zwolenników do Epikura, zwolenników, którzy nie pojmowali, że jego filozofia była przede wszystkim nauką i krytyką przesądów, będąc jednak „sztuką życia, a nie sztuką odkrywania prawdy” (13/197).

W przypadku epikureizmu gminnego wspomnieliśmy o utylityzmie — krewnym duchowym tej doktryny. Epikureizm spod maski ma innego nowożytnego przedstawiciela — jest nim Stendhal, którego Nietzsche określa takimi słowami: „dziwny epikurejczyk i zagadkowy człowiek”, „ostatni wielki psycholog francuski” (JGB, 254<sup>15</sup>).

Podsumujmy nasze rozważania o niedostępnej tłumowi twarzy Epikura: jest to filozof przeciwstawiający się komedianctwu Platona, autor teologii, która jest jedną z najszlachetniejszych i przeciwstawia się silnie chrześcijaństwu. Epikur jest bardziej krytycznym i naukowym umysłem niż jego współcześni, inspiruje wielkiego psychologa Stendhala, lecz cofa się jednak przed takim stopniem podejrzliwości i krytycyzmu, jaki cechować winien — wedle Nietzschego — naukowca czy ducha wolnego.

Warto chyba wypunktować, czego Nietzsche w Epikurze nie zobaczył, czego o nim nie napisał. Znamienne, że wśród przeszło stu wzmianek o twórcy Ogrodu

<sup>15</sup> W wydaniu Mortkowicza paragraf 253.

„wielki filolog” nie wspomina praktycznie *nic* o atomizmie. Wiadomo przecież, że Nietzsche, jak zresztą większość jego współczesnych, uznawał atomizm za naiwny i powtarzał krytykę atomizmu sformułowaną przez Boscovicha. Atomizm epikurejski, odrębny od Demokrytowego, pozostał jednak poza horyzontem pytań stawianych przez Nietzschego.

Zastanówmy się, dlaczego tak, a nie inaczej Nietzsche wartościuje Epikura, owego walecznego, ale cierpiącego i naiwnego filozofa? Naiwność nie jest wadą (GM, I, 10). Mimo wszystko Nietzsche nie wartościuje Epikura najwyżej; przyczyny tego nie są może oczywiste, ale spróbujmy do nich dotrzeć. Z pewnością nie bez znaczenia jest tu fakt, że cierpiący Epikur postrzegał spokój, czyli bierność jako wartość, a Nietzsche wołał niepokój, czyli aktywność. Epikur nie jest też na pewno przedstawicielem nietzscheańskiego systemu wartości (por. A, 2).

Najważniejszą różnicą między dwoma filozofami jest psychologia, a mówiąc precyzyjniej — inna koncepcja motywacji psychologicznej. Wedle Epikura motywem działań jest (lub winno być — nie jest to jasne) unikanie cierpienia, zaś Nietzsche wyjaśnia działanie przez kategorię woli mocy: wybierane jest to, co ku mocy kieruje, motywem jest instynktowne zwiększanie mocy. Ale, rzecz jasna, nie chodzi tu tylko o skutek postępowania — efektywne zwiększenie mocy, lecz o powód, przyczynę postępowania, o to, czy ktoś zwiększa moc, bo jej nie ma, bo jest ogarnięty zazdrością, zawiścią, resentymentem, czy dlatego, że jest szlachetny, silny, arystokratyczny. Chodzi o źródła postępowania: tak bowiem wyjaśnia filolog — wskazuje *fontes*, czyli genealogię. Zaś „bakałarz z Samos” w konsekwencji prostego wyjaśniania ze względu na cel przyjmuje inne wartości — nie dość na tym, przyjmuje je jako dogmaty. Nietzsche we fragmencie (12/430, czyli WM, 284) pisze: „[...] Epikur neguje możliwość poznania: ażeby zachować wartości moralne (wzgl. hedonistyczne) jako wartości najwyższe”.

Nim zakończymy rekonstrukcję poglądów Nietzschego na temat Epikura, zasiejmy ziarno niepewności u tych, co sądzą, że znają doktrynę „bakałarza z Samos”. Zachował się bowiem przynajmniej jeden przekaz, świadczący o tym, że Epikur był filozofem ezoterycznym. To świadectwo może bronić Nietzschego przed oskarżeniem, że sfabrykował obraz takiego Epikura, jaki mu się podobał. Tak bowiem pisze Klemens Aleksandryjski w *Kobiercach* (V 58, 1): „Nie tylko pitagorejczycy i Platon wiele osłaniali symboliką, ale i epikurejczycy powiadają, że Epikur uznał za niemożliwe do ujawnienia pewne swe myśli, i że nie wszystkim pozwalają obcować z tymi pismami”<sup>16</sup>. Jest to źródło późne, a na dodatek chrześcijańskie (Klemens zmarł około roku 215), ale wcześniejsze niż Diogenesa Laertiosa (żyjącego na przełomie III i IV w.).

Powróćmy do naszego punktu wyjścia. Filologiczna sztuka interpretacji, krytyki i podawania w wątpliwość wiarygodności źródeł — oto, co stanowi powód

<sup>16</sup> Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Instytut Wydawniczy Pax, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1994, t. 2, s. 48.

do dumy dla Nietzschego. Jeśli można dostrzec w jego dziełach jakieś zdania formułowane z buńczuczną pewnością siebie, zdania pełne przesady, to nie znaczy, że to tezy przyjęte za pewniki. To tylko chwyt retoryczny — chwyt hiperboli<sup>17</sup>. Przesada ma skłonić do namysłu, do prowadzenia rozumowania na własną rękę. Taką samą funkcję pełnić mają apele do duchów naukowych, wolnych, jakie formułował Nietzsche w prawie każdym ze swych dzieł (por. np. apel na koniec GM, I). Wprawdzie jego myśli jako podstawę rozważań naukowych podjęto grubo po jego śmierci (m.in. dzieła Michela Foucaulta), to jednak nie da się utrzymać jako prawdziwej tezy, jakoby autor *Tako rzecze Zaratustra* żywił do nauki odrazę i zamiast prawdy wyżej cenił pozór. Nietzsche stosował maski, ale nie wynika to z chęci zwykłego odwrócenia platońskiej miłości do prawdy w miłość do fałszu. Maski, czyli jak każdy filolog klasyczny wie, *persona* (łac.), jest sposobem, w jaki jawi się filozof. Wydaje się, że użycia maski nie sposób uniknąć, można jedynie starać się, by nie stać się marnym komediantem. Trzeba pisać, jakby nie było świadków (FW, 367), czyli przeciwstawiać się „szerokim kołom” i nie markować dialogiczności myśli. Tylko wówczas, nieco paradoksalnie, jest szansa na właściwą dialogiczność. Rozmyślnie stosowanie masek pozwala zachować krytyczny dystans, który cechuje duchy szlachetne i jednocześnie uwieść umysły bezkrytyczne, wywieść je na manowce, by nie mogły szkodzić — tak jak bezmyślni szkodzili myślącym w ciągu całej historii Europy.

Zdarcie masek — takie jakie praktykuje genealog Nietzsche — ma prowadzić do wskazania źródeł przekonań, ich rodowodu, pochodzenia z siły lub bezsiły, mieroty lub szlachetności. „Sztuka interpretacji, jak widzimy, musi być również sztuką przywdziewania masek i odkrywania, kto i dlaczego maskę zakłada, i w jakim celu zachowuje się maskę, nadając jej nowy kształt”, powiada Gilles Deleuze referując poglądy Nietzschego<sup>18</sup>.

Czy jednak demaskowanie może mieć swoje granice? Zapewne tak, a ustanowione są one przez sprzeciw Nietzschego wobec biografizmu:

„Bywają «ludzie weseli», którzy posługują się wesołością, gdyż dzięki jej mogą być mylnie rozumiani; — oni chca, by ich mylnie rozumiano [...] — Z tego wypływa, iż rzeczą szlachetniejszej dobroci jest mieć poszanowanie «dla maski» i w niewłaściwych razach nie pozwalać sobie na psychologię i ciekawość” (JGB, 270<sup>19</sup>).

Nie trzeba się z Nietzschem zgadzać, by z nim rozmawiać, by wejść z nim w spór. Trzeba wiele czasu, żeby w pełni zrozumieć jego dzieła. Napisane są prze-

<sup>17</sup> Na ten temat przekonująco wypowiada się m.in. Nehamas, dz.cyt., s. 13-41. Por. ciekawe uwagi o hiperboli w: B. Magnus, S. Stewart, J.-P. Milleur, *Nietzsche's Case. Philosophy and Literature*, Routledge, New York-London 1993, s. 140 i 252.

<sup>18</sup> G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. i posłowiem opatrzył B. Banasiak, Pavo SPA-CJA, Warszawa 1993, s. 10.

<sup>19</sup> W wydaniu Mortkowicza paragraf 269.

cież przewrotnie, ludzą czy fałszywymi przeciwieństwami i właśnie dlatego doprowadzają wielu, by wymienić choćby Jaspersa, do myśli, że nie można spojrzeć, póki się nie wykaże sprzeczności wewnętrznej między wszystkimi myślami Nietzschego. Lecz nawet takie postępowanie potwierdzać może jedną z ważniejszych myśli jego filozofii: o nieistnieniu czegoś takiego, jak tożsamość, o tym, że *ego*, albo „ty” to ledwie suma żłudy. Jeśli zaś dowiedzie się, a jest to osiągalne, że myśl Nietzschego jest spójna — mimo że patrzy on z wielu perspektyw, to świadczyć to będzie, że osiągnął to, czego pragnął — panowanie nad sobą, nad wszystkimi pragnieniami, że stał się tym, kim był.

### Idyllic Heroism — Epicurus in Nietzsche's Eyes

Nietzsche's treatment of Epicurus is an interesting example of philosophical hermeneutics. Epicurus has been notoriously misinterpreted, claims Nietzsche, because his mask has been taken for his true face. Traditionally Epicurus is presented as a utilitarian or hedonist *avant la lettre*. This is a simplification motivated by a desire to deprecate his philosophy. To Nietzsche Epicurus was „an idyllic hero”, a teacher with aristocratic predilections and his own concept of good, critical of the traditional form of religion, and of the „pre-existent form of Christianity”. As a hedonist he was much less convincing, as he was afraid of both pain and pleasure. He assumed the mask of an epicure in order to hide his true self. Nietzsche warns us over and over again not to trust the traditional interpretation of Epicurus and urges us to penetrate beyond the veil of a stylish disguise.