

Filozofia życia jako model artystycznego ugruntowania dyskursu filozoficznego. Rozważania nad książką H. Benisza pt. *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2015, ss. 600

Życie – jak zauważa F. W. J. Schelling w kontekście wewnętrznego dynamizmu i ekspansji egzystencji Boga, lecz określenie to odnosi się także do życia jako takiego – jest tożsame ze sprzecznością<sup>1</sup>. Stwierdzenie to odsyła do centralnego punktu filozofii życia, a także filozofii jako takiej. Implikuje bowiem następujące pytania: W jakiej mierze i w jaki sposób sprzeczność owa może zostać przełożona na – podlegające zasadzie niesprzeczności – formy dyskursywne? Jaka z owych form jest najbliższa życiu? W jaki sposób powinna być uprawiana filozofia, aby nie traciła związku z cielesną obecnością bytu, odniesienia do zanurzonej w praktyce egzystencji człowieka? Jaki typ dyskursu okazuje się modelowy dla dyskursu filozoficznego? Powyższe pytania – zaznaczające się już w tradycji antycznej, nietrudno bowiem przypisać je odpowiednio Parmenidesowi, Heraklitowi i Sokratesowi (sokratykom) – wyznaczają podstawowe linie dyskursywne w książce Henryka Benisza, zatytułowanej *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*<sup>2</sup>. Jako że jej główni bohaterowie należą do pokantowskiej tradycji filozoficznej, w której siłą napędową myślenia filozoficznego jest

<sup>1</sup> F. W. J. Schelling, *Światowieki. Ułamek z roku 1815*, przeł. W. Rymkiewicz, Warszawa 2007, s. 75.

<sup>2</sup> H. Benisz, *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, Kęty 2015. Poniżej, ze względu na wyższą operatywność dyskursywną, posługuję się podtytułem tej książki. Także w przypadku cytowania dzieł Nietzschego powołuję się na skrót KSA (F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli, M. Montinari, Berlin 1980–), w nawiasie podając tytuł pracy niemieckiego myśliciela.

jego krytyczna analiza, która ma prowadzić do ugruntowania filozofii, linie te podporządkowane zostają imperatywowi przezwyciężenia diastazy pomiędzy myśleniem i bytem, a więc wyrażają dążenie do zakorzenienia dyskursu filozoficznego w samym bycie, tj. życiu.

## Wokół dionizyjskiego fenomenu życia

Aby dookreślić horyzont problemowy analizowanej rozprawy, krótko przedstawię treść wcześniejszych prac opolskiego filozofa i historyka filozofii. Pierwsza książka – *Filozofia i sztuka u Nietzschego. Od krytyki filozofii wystrzegającej się sztuki do pochwały sztuki stającej się filozofią* – analizuje zagadnienie relacji pomiędzy werytatywnym przedstawieniem abstrakcyjnym (dyskursem filozoficznym), iluzorycznym przedstawieniem estetycznym (sztuka) oraz bytem realnym (rzeczywistością życia). Nietzscheańska krytyka tradycji filozoficznej odczytywana jest poprzez Benisza jako krytyka metafizycznej (platońskiej) separacji filozofii (myślenia) i poezji (tworzenia), a więc stopniowego oddzielania się filozofii od życia i jej zwracania się przeciw życiu. Tragedia grecka okazuje się w koncepcji Nietzschego modelem sztuki – konkluduje Benisz – afirmującej poprzez symbolikę dionizyjską całość życia, a tym samym dopuszczającej do głosu jego twórczą i wielopostaciową moc: „Filozoficznie zorientowana sztuka zajmuje się ustawicznym, stale na nowo przeprowadzanym, perspektywicznym interpretowaniem świata. Podobnie jak niewyczerpane jest bogactwo możliwości życia, tak i nieskończona jest liczba rozmaitych sposobów jego zinterpretowania”<sup>3</sup>.

W pracy habilitacyjnej (*Nietzsche i filozofia dionizyjska*, Warszawa 2001) autor z powodzeniem podejmuje wyzwanie rekonstrukcji filozofii Nietzschego w perspektywie kategorii dionizyjskości, poczynając od jej genealogicznego (Schopenhauer, Wagner, tragedia grecka), religijno-symbolicznego (religia dionizyjska przybliżona na podstawie badań K. Kérenyi) i ontologicznego ufundowania (presokratejska filozofia *physis*), poprzez kwestie antropologiczno-etyczne (utopia nadczłowieka i kultury dionizyjskiej), a kończąc na wątkach polemicznych (nietzscheańska krytyka chrześcijaństwa). Dionizos przedstawia się tutaj jako symbol fundamentalny, bo otwierający na twórczo-

---

<sup>3</sup> H. Benisz, *Filozofia i sztuka u Nietzschego. Od krytyki filozofii wystrzegającej się sztuki do pochwały sztuki stającej się filozofią*, Kraków 1995, s. 167.

-destrukcyjną jedność życia, a tym samym aktywizujący ową jedność w samym człowieku. Tę monumentalną i oryginalną, nie tylko na tle polskiego piśmiennictwa, pracę zamyka bardzo obiecujący teoretycznie – i pozostaje żałować, że do tej pory niezmaterializowany tekstualnie – zarys filozofii dionizyjskiej, oparty na eksplorowanym w filozofii neoplatońskiej toposie zwierciadła Dionizosa<sup>4</sup>.

Kolejne trzy monografie, a więc *O człowieku i nie tylko... Impresje filozoficzne* (Opole 2005), *Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne* (Opole 2007) i *Karl Löwith a heglowski rozwój ducha w XIX wieku. Inspiracje filozoficzne* (Opole 2011), stanowią części „tryptyku filozoficznego”<sup>5</sup>. Pierwsza z nich koncentruje się na zagadnieniach z zakresu antropologii filozoficznej: klasyczne pojęcie duszy zastąpiono w niej „komponentami” zgodnymi z kanonami współczesnej filozofii<sup>6</sup>, tj. mądrością, miłością, wolą, ciałem, poznaniem, rozumem, językiem i kulturą. „Komponenty” te zostały następnie sproblematyzowane w kontekście interpretacji tekstów Platona, Arystotelesa, S. Kierkegaarda, I. Kanta, G. W. F. Hegła, A. Schopenhauera, F. Nietzschego, M. Heideggera, V. E. Frankla, G. van der Leeuwa, M. Eliadego, R. Girarda. Rezultatem analiz staje się wielowarstwowy, nieredukcjonistyczny i otwarty „obraz człowieka”. W części drugiej tryptyku Benisz powraca do filozofii Nietzschego, tym razem oglądanej w horyzoncie ośmiu modeli interpretacyjnych, pozwalających na klasyfikację i opis dokonań badaczy twórczości Nietzschego, nietzscheanistów, jak również myślicieli filozofujących wraz z Nietzschem. W nich usytuowane zostają fundamentalne dla XX-wiecznej recepcji twórczości autora *Tako rzecze Zaratustra* rozważania L. Szestowa, K. Jaspersa, M. Heideggera, G. Collego, G. Deleuze’a, P. Klossowskiego, J. Derridy. Wnikliwą, w sposób wyważony przedzierającą się poprzez meandry retoryczno-dyskursywne i przejrzystą analizę myślenia współczesności o samej sobie w perspektywie filozofii Nietzschego, uzupełnia Benisz krytyczną dyskusją z omawianymi poglądami (np. poststrukturalizm). Na koniec proponuje paradygmat interpretacyjny, w którym „dopiero wszystkie interpretacje razem wzięte, pomimo zachodzących między nimi różnic albo i sprzeczności, tworzą jedną wspólną interpretację komplementarną”<sup>7</sup>, wskazuje też na nieredukowalną nadwyżkę refleksji

<sup>4</sup> Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, t. 2, s. 33 (IV, 3, 12). Proclus Diadochus, *In Platonis Timaeum Commentaria*, hrsg. von E. Diehl, Leipzig 1903, s. 80 (III, 163 f).

<sup>5</sup> H. Benisz, *Karl Löwith a heglowski rozwój ducha w XIX wieku. Inspiracje filozoficzne*, Opole 2011, s. 11.

<sup>6</sup> H. Benisz, *O człowieku i nie tylko... Impresje filozoficzne*, Opole 2005, s. 7.

<sup>7</sup> H. Benisz, *Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne*, Opole 2007, s. 474.

filozoficznej Nietzschego wobec jakiegokolwiek systematyzującej interpretacji, a więc pośrednio na wyższość twórczej mocy życia nad schematyzującą formą dyskursywną. Monumentalne dzieło K. Löwitha *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, opisujące logikę transformacji „europejskiego humanizmu w niemiecki nihilizm”<sup>8</sup>, stanowi w zamykającej omawiany tryptyk pracy tekst fundamentalny dla projektu „zaangażowanej relektury” i „konstruktywnego współmyślenia”, projektu prowadzącego do uchwycenia sensu transformacji idei filozoficznych, a zarazem sensu samej filozofii. Jeżeli u Löwitha XIX-wieczna filozofia ducha sytuje się pomiędzy Heglowskim „źródłem” a Nietzscheańskim „nowym początkiem”, to w proponowanym przez Benisza paradygmacie interpretacyjnym porządek idei wyznacza schemat zaczerpnięty z dialektyki: tezie odpowiada system Hegla, antytezie poszczególne antytezy reprezentowane przez Schopenhauera, Kierkegaarda i Marksa, natomiast syntezie dionizyjska filozofia Fryderyka Nietzschego. Antyteza nie jest traktowana jako wyraz destrukcji systemu Hegla, lecz rozwinięcie tegoż systemu „wprowadzające nieco realizmu do nazbyt skrajnie ujętego idealizmu”<sup>9</sup>. Początek oraz kres logiki rozwoju Heglowskiego ducha wyrażają dwie skrajne figury „uświatowienia” boskości: figura Chrystusa w filozofii Hegla i figura Dionizosa w filozofii Nietzschego, boskości wcielającej się i boskości ucieleśnionej (wewnątrzświatowej). Mówiąc inaczej, w interpretacji Benisza ostateczną konsekwencją Heglowskiego „uświatowienia” Chrystusa (chrześcijaństwa) staje się Nietzscheański Dionizos, jako że „Nietzscheańska filozofia pozostaje finalnym wytworem XIX-wiecznego heglizmu, a więc potwierdza sobą żywotność i zdolność przeobrażania się Heglowskiego ducha”<sup>10</sup>.

## Życie i metoda

Nawet ten skrótowy ogląd „drogi myślenia” Henryka Benisza uwidacznia rzecz następującą: życie stanowi kategorię strukturyzującą jego aktywność badawczą, analityczną i twórczą, jest jej – użyjmy jednego z kluczowych ter-

<sup>8</sup> K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego, Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 7.

<sup>9</sup> H. Benisz, *Karl Löwith a heglowski rozwój ducha w XIX wieku. Inspiracje filozoficzne*, s. 8.

<sup>10</sup> Tamże, s. 475.

minów P. Legendre'a – odniesieniem<sup>11</sup>, przy czym figura Dionizosa stanowi źródłowe przedstawienie symboliczne owego odniesienia, a myśl Nietzschego, ujęta w kontekście głównych problemów XIX i XX-wiecznej filozofii, jego najbardziej adekwatną, bo inspirującą do dalszego myślenia artykulację dyskursywną. We właściwej referencji wobec życia następuje transformacja filozofii w sztukę, a sztuki w filozofię. W istocie też życie możemy określić jako „szczodrze darzący” Absolut, stale znajdujący się w tle rozważań autora *Ecce Nietzsche*, podejmującego nieustający wysiłek rozświetlenia jego natury (dialektyki)<sup>12</sup> i łączącego w swych pracach w różnych proporcjach perspektywę historyczno-filozoficzną z perspektywą analityczno-systematyczną.

W książce *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia* Benisz dialogizuje filozofię życia na trzech płaszczyznach. Pierwsza linia dyskursywna przebiega wzdłuż punktów wytyczanych przez koncepcje głównych bohaterów tekstu – A. Schopenhauera, F. Nietzschego i M. Heideggera. Wybór ten uwarunkowany jest względami teoretycznymi: po pierwsze, myśliciele są autorami najbardziej miarodajnych filozofii życia, tj. stosujących „najbardziej charakterystyczną miarę w podejściu do życia”<sup>13</sup>; po drugie, zachodzi ścisły związek pomiędzy ich ideami, jako że „Schopenhauer zainspirował Nietzschego, ten zaś zainspirował Heideggera”<sup>14</sup>; po trzecie, stopniowo pogłębianą analizą koncepcji wyżej wymienionych filozofów składa się – jak wiemy – na znaczącą część dotychczasowego dorobku naukowego H. Benisza, a w przypadku *Fundamentalnych kwestii filozofii życia* podstawę do opracowania całości stanowiły publikowane wcześniej artykuły, poświęcone różnorodnym aspektom dociekań Schopenhauera, Nietzschego oraz Heideggera<sup>15</sup>. W każdym z trzech rozdziałów książki pojawia się też interlokutor, jako reprezentant stanowiska teoretycznego pozwalającego zdynamizować, a zarazem uwyraźnić prowadzone analizy: dualizm Schopenhauera skonfrontowany zostaje z dualizmem św. Augustyna, gnostycyzmem i koncepcją miłości M. Schelera, Nietzscheańska wizja samoselekcji życia z Bergsonowskim pojęciem ewolucji twórczej, Heideggerowska filozofia egzystencji z egzystencjalizmem Sartre'a i filozofią egzystencji K. Jaspersa. Płaszczyznę trzecią wypełnia komentarz autora, ukazujący jego stosunek do omawianych

<sup>11</sup> Zob. P. Legendre, *Antropologia dogmatyczna. Definicja pojęcia*, przeł. A. Dwulit, „Kronos” 14 (2010), s. 19–36.

<sup>12</sup> H. Benisz, *Karl Löwith a heglowski rozwój ducha w XIX wieku. Inspiracje filozoficzne*, s. 472.

<sup>13</sup> H. Benisz, *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, s. 5.

<sup>14</sup> Tamże, s. 5.

<sup>15</sup> Tamże, s. 8.

idei, a raczej będący rezultatem zestawienia tychże idei z jawiącą się mu rzeczywistością życia. Tutaj odsłania się też – być może nieco mniej wyraźnie niż np. w rozprawach *Nietzsche i filozofia dionizyjska* oraz *Od Hegla do Nietzsche-go. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku* – własne stanowisko filozoficzne autora, a wraz z nim – stanowi to zresztą znak rozpoznawczy tekstów Benisza – realizm, niezwykła życzliwość wobec świata (łagodna przychylność) i trafne, doprawione dużą dozą autoironii poczucie humoru.

Powszechnie wiadomo, że praca z tekstami filozoficznymi nie należy do zadań łatwych. Naraża ona także współczesnych autorów na pokusy, moglibyśmy powiedzieć pokusy „postyzmu” – postmodernizmu i poststrukturalizmu; szczególnie, jeżeli są to dzieła Nietzschego czy Heideggera. Benisz pozostaje wolny od manieri retoryczno-intelektualnej przenoszącej Nietzscheańsko-Heideggerowski patos myślenia na warstwę analityczną. Nie szuka też intelektualnej drogi niejako „na skróty”, gdzie ciąg argumentacyjny domykany lub wręcz zastępowany jest metaforą lub terminem z bogatego języka obu myślicieli. Odrzuca także procedurę hermeneutyczną, polegającą na czytaniu jednego myśliciela poprzez siatkę pojęciową innego filozofa, jak również nie skupia się na odnajdywaniu w interpretowanych tekstach potwierdzenia własnych intuicji. Przekłada fragmentaryczność filozofii Nietzschego i hermetyczność dyskursu Heideggera – co nie stanowi bynajmniej łatwego zadania – na narrację podlegającą kartezjańskiemu kryterium jasności i wyrażności. Referuje omawiane poglądy, ale ich nie (współ)tworzy i wykazuje w tej materii podziwu godną samodyscyplinę. Mimo że przyznaje ontologiczne pierwszeństwo dionizyjskiemu nadmiarowi, w obszarze epistemologii pozostaje wierny apollińskim zasadom miary, porządku i samoograniczenia. Specyficzne dionizyjskie rozkołysanie, uwidaczniające się w tekstach Nietzschego i Heideggera, stabilizuje apollińską formą, a dionizyjski mrok rozjaśnia apollińską świetlistością. Takie postępowanie, generujące w efekcie blisko 600-stronicowy tom, nie przysporzy autorowi wielbicieli w – jak to ujmował Platon – „szerokich kręgach”, gdzie *quasi*-heraklitejska „ciemność” lub „asocjacyjność” obrazowo-kategorialna zapewnia status gwiazdy, a ściślej mówiąc meteorytu. Potwierdza ono wszakże sprawność dobrze ugruntowanego warsztatu naukowego i efektywność przyjętej metody wykładu, a czytelnikowi daje możliwość zapoznania się z Schopenhauerowskim, Nietzscheańskim i Heideggerowskim ujęciem życia, rozwijając wzdłuż tego pojęcia główną linię genealogiczną XIX- i XX-wiecznej filozofii. Prezentacja doktryn tych filozofów, powiązania i transformacji idei ma jeszcze dwa cele: służy ona z jednej strony wyłuskaniu w perspektywie historyczno-filozoficznej podsta-

wowych kategorii pozwalających artykułować złożoność i pełnię życia, z drugiej strony wypracowaniu właściwej strategii teoretyczno-praktycznej wobec życia.

Przejdźmy teraz na poziom idei organizujących strukturę rozważań Benisza. W *Fundamentalnych kwestiach filozofii życia* można wyróżnić cztery kompatybilne i powracające w każdym z rozdziałów moduły treściowe, a więc – wymieńmy je w następującym porządku – (1) kwestię ontologicznych uwarunkowań życia, (2) problematykę relacji pomiędzy życiem a religią (chrześcijaństwem), (3) zadanie wypracowania techniki sztuki życia oraz (4) obraz życia w sztuce. Poniżej określe powiązanie semantyczne owych modułów, jak również ich efektywność heurystyczną, referując najpierw treść książki, a następnie obierając za nią przewodnią relację pomiędzy życiem i metafizyką, pomiędzy życiem i fikcją, jak również relację życia z *sacrum* w jego chrześcijańskiej i dionizyjskiej postaci, a wreszcie powiązanie życia z fenomenem ojcostwa.

### Schopenhauer: życie jako ciągle rodzenie się (do) życia

Benisz rozpoczyna część analityczną swej rozprawy od przedstawienia istoty Schopenhauerowskiego rozumienia woli. Właśnie wola pozostaje nieodłączna od życia: chce ona samej siebie, a owo chcenie znajduje najpełniejszy wyraz w tym, co żywe. Chcąc samej siebie, musi wejść w obszar jawności, ustanawiając zarazem jego porządek strukturalny i władające nim prawa, chcąc samej siebie, musi się reprodukować w zjawisku, przechodząc drogę od bytu w sobie do bytu dla samej siebie, od nieświadomego chcenia do świadomej siebie woli. Jawi się ona jako twórczy dynamizm, ujawniający się pod postacią hierarchicznej struktury bytowej<sup>16</sup>. Ujednostkowiona i ucieleśniona w przedstawieniu wola związana jest nieodłącznie z egoistyczną agresywnością istnienia, dążeniem do bycia dla siebie dzięki temu, co inne i przeciwko temu, co inne. Ten jednostkowy egoizm podporządkowany jest interesowi gatunkowemu, zachowaniu gatunku i wyselekcjonowaniu – dzięki mechanizmowi prokreacji – jego najbardziej udanych przedstawicieli. „Trzeba jednak pamiętać, że w rzeczywistości wola jest prajednią poprzedzającą wszelkie ujednostkowanie, tak więc, genetycznie rzecz biorąc, uniwersalna wola życia

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 12–13.



jakby rozgałęzia się na wielość jednostek w obrębie poszczególnych gatunków i, paradoksalnie, w nielicznych jednostkach gatunku ludzkiego zaczyna jej towarzyszyć zupełnie inna świadomość – świadomość bycia zniewolonym przez wolę życia<sup>17</sup>. Efektywne działanie woli wymaga przedstawienia, oznaczającego także u Schopenhauera iluzję uprawomocniającą jednostkowe życie, minimalizującego obraz związanych z nim nieszczęść, cierpienia i śmierci, niejako wiecznie powracającego mozołu życia<sup>18</sup>.

Gatunek ludzki dzieli się zatem na dwie części: najliczniejsi nie wiedzą, czym jest życie i nawet po rozpoznaniu jego istoty powracają do iluzji, lecz żyją pełnią życia. Najmniej liczni rozpoznają istotę życia i w sposób świadomy uchylają się przed jego przemocą. Benisz w pierwszym rzędzie charakteryzuje strategię afirmacji życia będącą udziałem większości ludzi, a polegającą na miłości cielesnej. Właściwym motorem miłości płciowej jest w wykładni Schopenhauera pożądanie ukierunkowane na „pomyślność gatunku”, tj. udane potomstwo. Pociąg łączy w pary mężczyzn i kobiety, którzy swoimi cechami fizycznymi i psychicznymi umożliwiają – wtedy też namiętność jest szczególnie silna i „ślepa” na normy moralne, konwenanse, różnice społeczne – powołanie do życia uśrednionego egzemplarza, praprotu o ciemnych włosach i brązowych oczach<sup>19</sup>. Problematykę ludzkiej cielesności w filozofii Schopenhauera, a szerzej negacji życia, rozświetla Benisz, włączając do dyskusji św. Augustyna (sprzeniewierzenie się przez człowieka rzeczywistości celowi miłości cielesnej), gnostyków (negacja materii i cielesności) oraz M. Schelera (afirmacja miłości cielesnej w horyzoncie wartości duchowych). W sporze o to, czy życie jest wartością czy racją sytuuje się „po stronie miłości płciowej, która trzyma w ryzach całe gatunki i nie przejmując się protestami niewielkiej garstki bardziej uświadomionych jednostek. *Kochać (się) albo nie kochać się?* pozostaje zatem – w globalnej polityce życia – pytaniem czysto retorycznym<sup>20</sup>. Życie bowiem toczy swoją grę z człowiekiem – pragnie ono własnego spotęgowania i reprodukcji, potęguje zatem te aspekty, które przysłaniają negatywną stronę jego dialektyki.

Z doświadczenia skończoności życia, jego nierozzerwalnego związku z cierpieniem, a zarazem z dążenia do jego dyskursywno-rytualnej afirmacji wyrastają religie teistyczne. Schopenhauer odrzuca możliwość innego życia,

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 21.

<sup>18</sup> Tamże, s. 22–23.

<sup>19</sup> Tamże, s. 72.

<sup>20</sup> Tamże, s. 108–109.



„życia po życiu”. Świat życia jest dla niego jedynym, a jednocześnie najgorszym ze wszystkich możliwych światów. Dlatego też, odwołując się do argumentacji Kanta, kwestionuje doktrynę metafizyczną teistycznych systemów religijnych, natomiast podstawowym kryterium w ocenie religii staje się dla niego fakt, czy jest ona optymistyczna, czy pesymistyczna<sup>21</sup>. Na tych skrajnych biegunach sytuują się odpowiednio judaizm i islam oraz braminizm i buddyzm. W przypadku zastosowania powyższego kryterium chrześcijaństwo prezentuje się jako spokrewnione z buddyzmem i braminizmem, które „potrafią sprostać nauce i życiu codziennemu w coraz szybciej zmieniającym się świecie”<sup>22</sup>.

Poza wartościami religijnymi życie znajduje uprawomocnienie w sferze wartości estetycznych. Schopenhauer wykracza poza kantowską redukcję piękna do intersubiektywności (sąd smaku) oraz do tworów przyrody nieorganicznej (brak przedstawienia celowości). Piękno uwidacznia się w przyrodzie oraz w dziełach człowieka, a jego odniesieniem jest idealność, która ukazuje się geniuszowi, tworzącemu „piękne rzeczy, ponieważ życie przepełnia go pięknem”<sup>23</sup>. W sztuce wola osiąga jawność idealną, odróżniającą się od jawności empirycznej (danej w pojęciach). Otóż twórca widzi świat takim, jakim on jest, w postaci, w jakiej nie może się on bezpośrednio ukazać. Dopiero w sztuce wola osiąga najwyższy poziom swej jawności: chce ona życia jako miejsca swej jawności, uobecniania się swego twórczo-destrukcyjnego mechanizmu, którego ogląd poza dziełem sztuki pozostaje każdorazowo zaburzony. W sztuce wola ukazuje się jako taka, a nie dla określonego podmiotu, czy też w jego perspektywie. Różnica ta odzwierciedla się też – jak precyzyjnie wykazuje Benisz – w sądach o pięknie życia: w oglądzie teoretycznym (w źródłowym znaczeniu tegoż słowa) prezentuje się ono jako piękne, natomiast w sferze nastawienia praktyczno-życiowego dominuje ciężar udręki życia, nierozzerwalnie związanego z życiem cierpienia i przemijania. Konsekwencją filozofii życia Schopenhauera pozostaje zatem diastaza pomiędzy pięknem życia jako takiego i koniecznością jego afirmacji, a niemożliwością afirmacji konkretnego jednostkowego życia, pomiędzy prawdą sztuki (i o sztuce) a prawdą filozofii (i o filozofii). Prowadzi to w istocie do rozdzielenia życia, oglądanego i przeżywanego z dwóch rozłącznych perspektyw, a także do przemieszczenia odniesienia kantowskiego pytania o ugruntowanie filozofii

<sup>21</sup> Tamże, s. 120.

<sup>22</sup> Tamże, s. 146.

<sup>23</sup> Tamże, s. 178.

z dyskursu naukowego w sferę dyskursu estetycznego, do pytania o wartość (poznawczą i praktyczną) filozofii w perspektywie sztuki. A ostatecznie kieruje ku pytaniu – sparafrazujemy formułę Kanta z *Prolegomenów*<sup>24</sup> – o ugruntowanie metafizyki (filozofii), która mogłaby występować jako sztuka.

## Nietzsche: życie jako kołowy (o)bieg wiecznego życia

Część drugą otwiera wyjaśnienie genezy i istoty ontologicznych oraz symbolicznych podstaw filozofii Nietzschego. Spór pomiędzy Heraklitejską i Parmenidejską wizją istnienia, stanowiący tło niedokończonej rozprawki Nietzschego pt. *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, dotyczy nie tylko prymatu dynamicznej bądź statycznej wizji istnienia, lecz kwestii afirmacji i negacji życia, a więc problematu filozofa (człowieka) żyjącego żywym życiem i filozofa oddzielającego się od świata. W rozumieniu Nietzschego kultura nowożytna reprodukuje i ekstremalizuje rozstrzygnięcia występujące w greckim początku, w koncepcjach presokratyków. Może ona więc zrozumieć samą siebie pod warunkiem, że stanowiące jej *a priori* formy dyskursywne sprowadzi do greckiego źródła. Parmenides, sytuując byt ponad stawaniem się, sprzeniewierza się aktywistycznemu, afirmatywnemu i zwróconemu ku światu duchowi greckiemu, a jego ontologia ma konsekwencje epistemologicznej (rozerwanie jedności poznania zmysłowego i rozumowego), antropologicznej (przeciwstawienie ducha ciału) oraz aksjologicznej (pasywność życiowa) natury. Duch grecki – Nietzscheańskie ujęcie greckiej kultury zostało ukształtowane przez dwóch wybitnych historyków kultury J. Burckhardta i J. J. Bachofena<sup>25</sup> – jest w swej istocie agonistyczny i dionizyjski, nieustannie objawia się w nim twórczo-destrukcyjny nadmiar. Symbolika Dionizosa-Zagreusa pozwala Nietzschemu na wyartykułowanie problemu jedności i wielości: stanowią one dwa aspekty bytu, gdyż „Dionizos jako jedność oznacza całościowo pojęty świat, natomiast Dionizos jako wielość jest światem rozbi-

---

<sup>24</sup> Zob. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła występować jako nauka*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 117–186.

<sup>25</sup> Zob. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Berlin 2014 oraz J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Basel 1948.

tym na poszczególne indywidua, które tęsknią za utraconą jednością<sup>26</sup>. Odwołanie się do mitu dionizyjskiego umożliwia też autorowi *Narodzin tragedii* rozwikłanie Schopenhauerowskiego problemu negacji świata: całość istnienia uczestniczy w życiu bóstwa, oscylującego pomiędzy jednością i wielością, umieraniem i narodzinami, prawdą i pozorem, cierpieniem i radością. Inaczej mówiąc: fundamentalną strukturą świata jest wieczne przegranie się przeciwieństw, które wyrażają odpowiednio trzy, związane z misteriami w Eleusis, postaci: dziki, rozrywający i rozrywany Zagreus, Dionizos tragiczny, którego maskami są bohaterowie tragedii, a także zrodzony przez Demeter Iakchos, afirmujący istotę świata w twórczej zabawie.

Konsekwencją przeciwstawienia kosmocentrycznej filozofii dionizyjskiej metafizyce (platonizmowi), a także chrześcijaństwu staje się zastąpienie teocentrycznej i linearnej koncepcji czasu figurą wiecznego powrotu. W perspektywie makrokosmologicznej wieczny powrót oznacza powracanie tego samego i powracanie do tego samego, stąd też Benisz wnioskuje, że wiecznie będzie powracał człowiek, jak i współkonstituująca go idea (fikcja) – Bóg<sup>27</sup>. Jeżeli spojrzymy na wieczny powrót w aspekcie chwili, to okaże się, że w każdym momencie powraca samo stawanie się, wraz z jego otwartą – generującą skończoną sumę możliwości – strukturą<sup>28</sup>. W kole życia powraca to, co negatywne (cierpienie, śmierć), aby mogło wyłonić się to, co pozytywne, śmierć (zniszczenie) jest warunkiem życia (tworzenia). I tutaj wyłania się następujące znaczenie figury wiecznego powrotu, pozwalające przezwyciężyć zidentyfikowaną przez K. Löwitha sprzeczność pomiędzy jej kosmologicznym a antropologicznym ujęciem<sup>29</sup>: oznacza ona powrót tego samego, tj. życia, ale nie w taki sam sposób, co otwiera możliwość kreowania *własnego* życia, przezwyciężenia przez człowieka własnych słabości, przejścia poprzez chorobę<sup>30</sup> i wkroczenia w sferę niewinności stawania się, wzmaganie własnej mocy (potencjału życiowego).

Drogą do pełni życia jest przekroczenie iluzji metafizyki, chrześcijaństwa i postchrześcijańskiej moralności: „Zyskując świadomość, że wszystko

<sup>26</sup> H. Benisz, *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, s. 230.

<sup>27</sup> Tamże, s. 254.

<sup>28</sup> Tamże, s. 261–262.

<sup>29</sup> K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, [w:] K. Löwith, *Sämtliche Schriften, Nietzsche*, Stuttgart 1987, Bd. 6, s. 342–343.

<sup>30</sup> H. Benisz, *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, s. 346–50.

wiecznie powraca, człowiek przełomu dziejów może wreszcie zapomni o nieadekwatnych rozstrzygnięciach statycznej metafizyki i stanie się gotowy, by umrzeć dla swego życia i żyć dla swej śmierci. Gdy już naprawdę uwierzy w to, że wszystko wiecznie powraca, przekona się też, że życie nigdy nie osiągnie żadnego kresu, i dlatego przestanie się lękać o własną przyszłość<sup>31</sup>. W konsekwencji Nietzscheańska filozofia życia jawi się jako afirmacja tragiczności samego życia, wiecznie powracającego splotu – z tej jedności przeciwieństw usiłuje wyzwolić człowieka najpierw metafizyka (byt, idealność), a następnie chrześcijaństwo (resentyment) – cierpienia i rozkoszy, śmierci i życia, życia, które wzmacnia samo siebie dzięki śmierci, będącej także zasadą wielkiej selekcji. Dionizyjska synteza nie polega na zniesieniu antytezy, ale na współprzynależności i wzmacnianiu tego, co przeciwstawne: Nietzscheańska dionizyjskość powoduje „dwustronny rozrost”, maksimum cierpienia prowadzi do maksimum szczęścia, maksimum pozorów do maksimum prawdy, głęboka choroba do pełni zdrowia, ekstremalna destrukcja do apogeum twórczości. Jedność ta odzwierciedla się zarówno w postawie, jak i w twórczości dionizyjskiego, „tragicznego poety”<sup>32</sup>, będącego maską Dionizosa, partycypującego w dionizyjskich metamorfozach, uczestniczącego tym samym w twórczej mocy samego życia.

### Heidegger: życie jako stałe bycie (w życiu) ku śmierci

Koncepcja Heideggera zostaje usytuowana przez Benisza w jej źródłowej dwuznaczności zarówno względem filozofii Nietzschego, jak i kategorii życia. Jak wiadomo, Heidegger pozycjonuje filozofię Nietzschego w kontekście dziejów metafizyki jako jej finalny akt, odsłaniający „bycie bytu” w postaci „woli mocy”<sup>33</sup>. Zarazem kategoria życia – eksplorowana na początku XX wieku m.in. przez L. Klagesa, O. Spenglera – pozostaje, zdaniem Heideggera, obciążona konotacjami z „biologizmem”, tj. z przeniesieniem hipotez z zakresu przyrodznawstwa na obszar filozofii. Jedyny wartościowy projekt filozofii życia dostrzega Heidegger w pismach W. Diltheya, lecz Diltheyowska hermeneutyka życia domaga się wypracowania ontologicznych podstaw. Sens

<sup>31</sup> Tamże, s. 268.

<sup>32</sup> KSA 13, 628 (*Nachlaß* 24 [1]), 90. S. 375.

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski i in., Warszawa 1999, t. 2, s. 228.

bycia, które Benisz utożsamia z życiem, ukazuje się w perspektywie analizy struktury ludzkiego jestestwa, jego powiązania z byciem (*Da-Sein*). Ten związek wyraża się paradoksalnie we właściwej wyłącznie samemu człowiekowi kondycji „bycia ku śmierci”, jako że śmierć jest „fenomenem życia”<sup>34</sup>, a więc w śmierci życie ukazuje swoją istotę. Człowiek nie tylko może nie być, a kiedyś z koniecznością przestanie istnieć, ale – w odróżnieniu od innych bytów wewnątrzświatowych – odnosi się do własnej śmierci w sposób świadomy. Konstytuuje to nieprzekraczalną różnicę pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem: to ostatnie zdycha, „kończy się” czy wręcz wykańcza (*Verenden*), a nie umiera (*Sterben*)<sup>35</sup>. Świadomość śmierci konkretyzuje ludzkie jestestwo: odrywa je od „Się” i przenosi w obszar pytania o sens własnej egzystencji, a ostatecznie pełnego zdecydowania jej kształtowania, nadania jej właściwej postaci jawności<sup>36</sup>.

Adekwatna postawa wobec życia – w tym punkcie wyraźnie widać ciągłość wytyczonej przez Benisza struktury konceptualnej – wyraża się w relacji względem negatywności życia, jego nieskończonej dialektyki. W filozofii Heideggera problem ten odtwarza się jako strategia metafizyki względem nicości, która transcenduje wszelki byt i niebyt. Nicość, która nie może dojść do głosu w metafizyce i nauce, które wręcz zostają ukonstytuowane na separacji względem nicości, przestrajają człowieka na odbiór bytu w całości w perspektywie bycia, a nie policzalnej i uprzedmiotowionej bytowości<sup>37</sup>. Bycie jako nicość w swym odsunięciu się od bytu „pozostaje domeną Innego i Niewysłowionego”<sup>38</sup>, ale zarazem obdarowuje człowieka istnieniem (bytem), wyjawia się jako sens całościowy świata. Heideggerowi nie idzie o separację bycia od bytu, u Schopenhauera ten zabieg dokonuje się pod postacią negacji woli życia, co stanowi zresztą pokłosie myślenia metafizycznego, lecz o spotęgowanie bycia bytu czy też bytu bycia, o przywrócenie jawności bycia w świecie. Wydawałoby się, że w tym miejscu Heidegger powinien w sposób twórczy nawiązać do dionizyjskich wątków filozofii Nietzschego. Wprawdzie, podobnie jak Nietzsche, dąży on do przekroczenia nowożytnego humanizmu i metafizyki, lecz w sposób odmienny rozpoznaje ich istotę. Zdaniem autora *Tako rzecze Zaratustra* opierają się one na zapoznaniu pierwotnego

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 277.

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1992, s. 409.

<sup>36</sup> H. Benisz, *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, s. 417–418.

<sup>37</sup> Tamże, s. 428–434.

<sup>38</sup> Tamże, s. 437.

sensu woli mocy, w ujęciu twórcy filozofii bycia wola mocy stanowi skrajny wyraz projektu człowieczeństwa. Człowiek bowiem konstituuje samego siebie jako *animal rationale*, jako Pana bytu w całości. Oddziela się tym samym od bycia, wobec którego ma być Pasterzem (*Hirt des Seins*)<sup>39</sup>. Figura ta wskazuje na fakt, że byt został człowiekowi powierzony: tymczasem miał realizować swoje istotowe powołanie, polegające na prowadzeniu do wzrostu bycia w świecie, zestawia on byt w spójną i funkcjonalną całość (*Gestell*), nie pozostawiając w nim już żadnej szczeliny na prześwitywanie bycia. Tym samym doświadcza bycia jako skrytości, jako unicestwiającej nicości, jako skrajnego oddalenia, co prowadzi do doświadczenia własnego życia jako kenozy nieinstrumentalnego sensu, a tym samym jako „bezistocia”.

Czy zatem ostatnim i ostatecznym gestem filozofii wobec niejawności bycia jest milczenie? Tak by się stało, gdyby nie istniała poezja, a w szczególności poeci „czasu marnego” – Hölderlin i Rilke: „Analiza wierszy Hölderlina i Rilkego pozwala Heideggerowi przyjąć, że spośród śmiertelników najgłębiej w obszar otchłani zapuszczają się poeci. Korzystają tam z tropów zbiegłych bogów, a zwłaszcza z tropów pozostawionych przez boga wina”<sup>40</sup>. Symbolika dionizyjska i jej quasi-naturalizm pozwalają na odwrócenie Nocy Świata, tj. na przekształcenie jej w „przedświt”, poprzez wywłaszczenie się z przemocy języka względem bycia, poprzez uzgodnienie rytmu mowy poetyckiej z rytmem samego bycia – jego skrywaniem się i odkrywaniem. Poeta „czasu marnego” wywłaszcza swoje jestestwo z przynależności do sensu, staje się byciem ku śmierci sensu, a nawet byciem w śmierci sensu, uczestniczy zarazem w jego narodzinach, w jego odwiecznym poczynaniu się<sup>41</sup>. Poprzez to ekstremalne doświadczenie przyswaja na nowo moc bycia i nazywania, a następnie użycza ją filozofii, która okazuje się ostatecznie „poetycko uwzniośloną ontologią fundamentalną”<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Tamże, s. 490.

<sup>40</sup> Tamże, s. 549.

<sup>41</sup> F. Hölderlin, *Jak w dzień świąteczny...*, [w:] F. Hölderlin, *Poezje*, przeł. A. Lam, Warszawa 1998, s. 137: „Wedle prawa stałego, jak ongiś, z chaosu świętego poczęty / Nowy się zapał obudzil, / Wszechtworzący, na powrót”.

<sup>42</sup> Tamże, s. 564.

## Życie a metafizyka

Jak w świetle rozprawy Benisza przedstawiają się przekształcenia kategoriałne w łonie filozofii życia, jak rozkłada się w omawianych koncepcjach gra „powtórzenia i różnicy”? Po pierwsze, Schopenhauer, Nietzsche i Heidegger podzielają przekonanie o niewyczerpywalności życia, nieprzekładalności jego istoty na jakąkolwiek formę dyskursu. Schopenhauerowska wola pozostaje sama w sobie – jako jedność wszystkiego ze wszystkim – nadsensem i nonsensem jednocześnie. Właściwą strategią wobec życia (nauki o wiecznym powrocie) okazuje się śpiew, a nie mowa, jako że ztracają się wszystkie odróżnienia<sup>43</sup>: „Nie ma żadnej góry, żadnego dołu! [...] Śpiewaj! Nie mów więcej!”<sup>44</sup>. I wreszcie Heideggerowska idea bycia wskazuje na skrywanie się jako na jego własność istotową, na proces jego sekwencyjnego odkrywania (się), na istotową przynależność milczenia i powikłania mowy do dyskursu ujawniającego prawdę bycia.

Ów nadmiar bytu przejawia się, i choć nie może zostać w całości i ostatecznie przełożony na siatkę pojęciową, wzywa człowieka do myślenia i do nadającej sens własnej egzystencji odpowiedzi na fenomen istnienia. Życie zatem implikuje pytanie o sens zarówno w wymiarze powszechnym, jak i jednostkowym. Narzędzia poznawcze nauki zatrzymują się na powierzchni istnienia, choć zarazem posiadają niezrównaną i stale narastającą wartość instrumentalną. Pozwalają panować człowiekowi nad epifenomenami życia, a zarazem oddzielają go od źródłowego doświadczenia istnienia. Filozofia – paradygmat życia konstytuowany jest w tym punkcie poprzez rozważania Kanta – jest w stanie doprowadzić do krytycznego rozpoznania granic prawomocności poznania naukowego, a także do krytyki własnej aparatury pojęciowej, jej nieadekwatności – przynajmniej wewnątrz tradycji metafizycznej – wobec konkretności i nieskończoności bytu. I wreszcie wskazuje ona na bardziej elastyczne medium, które nie ztraca bogactwa istnienia. Ta wieloaspektowość woli/życia/bycia znajduje najbardziej adekwatny wyraz w sztuce: muzyce (Schopenhauer), tragedii (Nietzsche) i poezji (Heidegger). W konsekwencji następuje stopniowe zatarcie granicy pomiędzy sztuką i filozofią: jeżeli Schopenhauer wyraźnie identyfikował fizjologiczne i epistemologiczne różnice między artystą a filozofem, to Nietzsche i Heidegger zbliżają dyskurs filozo-

<sup>43</sup> Tamże, s. 255.

<sup>44</sup> KSA 4, 291 (*Also sprach Zarathustra: Die Sieben Siegel* 7).



ficzny do języka poetyckiego. Życie/bycie w sposób źródłowy przejawia się w mowie poetyckiej, a filozof – jeżeli sam nie jest jednocześnie poetą – może być wyłącznie interpretatorem mowy poetyckiej, która bezpośrednio przyswaja „boski ogień”. Można zasadnie zapytać, czy owo zatarcie różnicy oddzielającej pomiędzy poezją (sztuką) a filozofią – będące jednym z zasadniczych punktów „nowej mitologii”<sup>45</sup> – służy obu dziedzinom, czy w zbliżaniu się do siebie poezji i filozofii nie rozmywa się ich istota? Jak wiadomo, Platon, przeciwstawiając filozofię poezji, miał na celu odróżnienie dyskursu posiadającego referencję w idealności od dyskursu operującego grą obrazów, a także zmierzał do oddzielenia człowieka od konieczności reprodukcji struktury tragicznej z jej sprzecznościowym ufundowaniem, od szaleństwa „przeznaczenia”, a w konsekwencji od destrukcji jednostki i zbiorowości. Ufundowana przez Platona tradycja metafizyczna opierała się na wytyczeniu wyraźnej linii demarkacyjnej oddzielającej prawdę od fikcji, byt od stawania się, szaleństwo od mądrości, obecność idealną znaczenia od porządku obrazowego, a więc na wykroczeniu poza *physis* w jej źródłowym znaczeniu.

Projekt filozofii życia krystalizuje się w sporze z metafizyką. „W gruncie rzeczy – zauważa Benisz – przewyciężanie metafizyki zaczęło się od Schopenhauera i było kontynuowane przez Nietzschego i Heideggera”<sup>46</sup>. Uzyskanie dostępu do życia – a w filozofii życia oznacza to także życie pełnią życia – wymaga usunięcia jego metafizycznie ugruntowanej wykładni. Owo odsuwanie (się) (od) metafizyki – niezależnie od tego, czy jest ona teorią wiecznie istniejącego bytu, czy pozostaje w kręgu chrześcijańskiej teologii, czy też jest dyskursywnym wyrazem woli panowania – następuje stopniowo, a patrząc inaczej, dokonuje się jego systematyczna radykalizacja, polegająca na rewaloryzacji artystyczno-dykursywnych fikcji.

W życiu nie idzie o samo przeżycie, ale o doprowadzenie życia do pełni jawności, a więc pełni kreatywności. Życie zmierza do rozrostu jakościowego poprzez rozrost ilościowy: duża liczba przekształca się dzięki mechanizmowi selekcji w wielką jakość. Ta jest z kolei związana z wielkimi dziełami. Życie – ujmując kwestię obrazowo – konstytuuje układ hierarchiczny, na którego kolejnych poziomach zmniejsza się ilość, a wzrasta jakość, owocująca kreatywnością na poziomie symboliczno-instytucjonalnym, co z kolei prowadzi do

<sup>45</sup> Zob. M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie I*, Frankfurt am Main 1982 oraz *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie II*, Frankfurt am Main 1988.

<sup>46</sup> H. Benisz, *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, s. 570.

wzmaganie się samego życia. Jeżeli sensem życia jest twórczość, a ta jest ufundowana na transformacji danego naocznie bytu, to zmienia się także relacja pomiędzy bytem a fikcją, prawdą a pozorem. Przedstawienie zostaje uwolnione od referencji werytatywnej (naśladowanie realnie danego bytu), logicznej (niesprzeczność) i koherencji (spójność z innymi przedstawieniami), a jego kryterium staje się kreatywność imaginacyjno-dyskursywna. Prawda życia ukazuje się i wzmacnia wyłącznie dzięki fikcjom. W życiu – powróćmy do otwierającego powyższe rozważania stwierdzenia Schellinga – sprzeczności łączą się ze sobą w sposób kreatywny, nie roszadzają swego przedmiotu i konstruują harmonię. Życie odzwierciedla się – przywołajmy w tym miejscu orficką i neoplatońską figurę „zwierciadła Dionizosa” – twórczej aktywności człowieka. Wytwarza on „obrazy życia”, choć można też powiedzieć, że w owych obrazach przegląda się też samo życie, stając się jawne jako „zjawisko estetyczne”. Już u Schopenhauera mamy do czynienia z rewaloryzacją aktywności twórczej jako ujawniającej idee<sup>47</sup>, a w konsekwencji z prymatem pasywnej fikcji kontemplacyjnej, przedstawiającej wprawdzie istotę życia, lecz zarazem oddzielającej od niego, choć pozwalającej jednocześnie, dzięki wyzwoleniu człowieka z naporu woli życia, zapomnieć o brutalnej prawdzie życia. W istocie można powiedzieć, że filozofia Schopenhauera implikuje dualizm w łonie samych fikcji: z jednej strony mamy do czynienia z uniwersalną i instrumentalną fikcją przedstawienia, w której jedność jawi się jako wielość, z drugiej strony z wytwarzaną przez geniusza fikcją ugruntowaną na oglądzie idei, poprzez które wielość jawi się w swej jedności<sup>48</sup>. Nietzsche przeciwstawia fikcje regresywne („Ukrzyżowany”) i zwrócone przeciw życiu, fikcjom afirmatywnym i progresywnym (Dionizos). Natomiast Heidegger fikcje metafizyczne, o charakterze poznawczo-instrumentalnym, służące uprzedmiotowieniu bytu fikcjom poetyckim, zadomowiającym człowieka w byciu i uprzystępniającym je w jego podstawowej, odkrywająco-skrywającej strukturze. „Każdą z przedstawionych koncepcji – podsumowuje Benisz – uwzględnia istotne walory artystyczne wszelkich działań poznawczych. Niewątpliwie człowiek jest nie tylko „zwierzęciem myślącym” (*animal rationale*), ale też twórczo myślącym. Dzięki własnej kreatywności potrafi nadać głębszy sens wszystkim swym działaniom w świecie. Sztuka nie jest więc dodatkiem do życia (zwłaszcza do życia naukowego), ale jest samym tym życiem. W tak pojętym życiu przenikają się elementy boskości i człowieczeństwa, sympto-

<sup>47</sup> Tamże, s. 156–157.

<sup>48</sup> Tamże.

my zdrowia i choroby, motywy prawdy i pozoru, walory piękna i brzydoty... Dopiero wtedy, gdy wszystko łączy się ze wszystkim, wyraźnie widać, że życie jest największym sztukmistrzem<sup>49</sup>.

Przekraczanie metafizyki odsyła wreszcie – szkoda, że ten aspekt został pominięty przez autora *Fundamentalnych kwestii filozofii życia* – do porządku instytucjonalnego: ów projekt ma być w istocie „deromanizacją” Zachodu<sup>50</sup> wraz z tego ostatecznymi konsekwencjami, tj. zniesieniem chrześcijaństwa, prawa rzymskiego i chrześcijańskiej figury ojcostwa. Oznacza to też unieważnienie struktury, która oddziela człowieka od chaosu bezpośredniości życia i konstytuuje racjonalną, wolną i odpowiedzialną podmiotowość. Czy zatem przewyciężenie metafizyki nie jest też rozkładem instytucjonalnego porządku życia, opowiedzeniem się przeciw symboliczno-instytucjonalnemu fundamentowi Zachodu? Nie sposób w tym miejscu nie odnotować, że u Nietzschego projekt ów kulminuje w apologii kultury średniowiecznego islamu<sup>51</sup>, a u Heideggera (w latach trzydziestych XX wieku) w apoteozie narodu niemieckiego i jego *Führera* (oczywiście wódz posiada jeszcze swojego filozofa i poetę, a właściwie jest przez nich posiadany, gdyż poeta przedkłada przesłanie bycia, filozof je wyjaśnia, a wódz wprowadza w istnienie)<sup>52</sup>. W tej mierze, w jakiej przesłanką nowego porządku jest całkowite unieważnienie starego, obaj myśliciele pozostają „dziedzicami” Kartezjusza, z tą różnicą, że autor *Zasad filozofii* odznaczał się znacznie większą dozą rozsądku, wyczuwaniem ciągłości życia, jeżeli idzie o kwestię radykalnych przemian rzeczywistości społecznej i obyczajowej<sup>53</sup>.

Wszakże Benisz nie ulega antymetafizycznemu radykalizmowi filozofii życia, dowodząc na podstawie wnikliwej analizy tekstów Heideggera, że w krytyce metafizyki idzie – podobnie jak u Kanta – o jej ugruntowanie, które musi się dokonywać w obszarze dyskursu premetafizycznego. Wgląd w istotę bycia ma prowadzić do ugruntowania bytu, do jawności bycia w sferze bytowości. Topos przekraczania, przewyciężania i zwijania metafizyki byłby tyleż ruchem od metafizyki, co ruchem ku metafizyce, wyzwolonej już teraz ze swego

<sup>49</sup> Tamże, s. 574.

<sup>50</sup> Zob. KSA 1, 149–154 (*Die Geburt der Tragödie* 23–24); M. Heidegger, *Parmenides*, Frankfurt am Main 1992, s. 57–79.

<sup>51</sup> KSA 6,250 (*Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* 60).

<sup>52</sup> Zob. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 40, 45–46.

<sup>53</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1980, s. 46–50.

instrumentalizującego całość bytu ufundowania. Metafizyka powraca, albowiem filozofia nie może zawiesić pytania o byt w całości, ponieważ – ujmijmy kwestię na poziomie istnienia realnego – wiecznie powraca sam byt. Dlatego też filozofia życia stanowi odmianę dynamicznej metafizyki, odsłaniającej *principia* i istotę samego życia. Jeżeli tradycyjna metafizyka opisywała byt, który znajduje się poza fenomenami i w swej inności oraz doskonałości nie podlega stawaniu się, to dynamiczna metafizyka stawanie się wewnątrzświatowego bytu ujmuje jako epifanię źródłowej przemiany samego „jądra”, „rdzenia” istnienia. Wola mocy, zauważa Benisz podczas charakteryzowania Nietzscheańskiej metafizyki, „nie chowa się za poszczególnymi zjawiskami (przedstawieniami woli), tylko tkwi w tych zjawiskach, będąc nierozłącznie z nimi związana”<sup>54</sup>. Istota – uogólnijmy powyższe stwierdzenie – bytuje wyłącznie w fenomenach, stanowi – niczym ciało pokawałkowanego Dionizosa – ich sumę. W tej metafizyce zanika pytanie o racje istnienia („dlaczego”)<sup>55</sup>, znika samo odniesienie, a akcent refleksji przemieszcza się na sam sposób istnienia („jak”). Można zatem stwierdzić, że prócz dynamizmu metafizykę życia charakteryzują też esencjalizm i fikcjonalizm, nie tylko odzwierciedlające zmienność i kreatywność samego życia, ale je potęgujące.

## Od chrześcijaństwa do dionizyjskiego *sacrum*

W poglądach każdego z bohaterów książki obecna jest negacja teizmu (krytyka chrześcijaństwa), a zarazem separacja *sacrum* w jego pierwotnej postaci od tego, co logiczne, etyczne i estetyczne. W przypadku Nietzschego i Heideggera – Schopenhauer pozostaje wierny Oświeceni i oddziela wiedzę od wiary<sup>56</sup> – krytyka chrześcijaństwa jest uzupełniona projektem ukonstytuowania wewnątrzświatowego *sacrum*, zanurzenia człowieka ponownie w dionizyjskim (heroicznym) micie. Idzie zatem o zawiązanie nowej linii genealogicznej, której źródła w tradycji zachodniej zostały zatarte. W tej też mierze wszyscy bohaterowie omawianej pracy kierują się ku Wschodowi (mądrość

---

<sup>54</sup> H. Benisz, *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, s. 569.

<sup>55</sup> Zob. M. Heidegger, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001, s. 80–81.

<sup>56</sup> H. Benisz, *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, s. 110–119.

Wschodu, presokratycy, figura Zaratustry, religia dionizyjska), który jest zarazem Wschodem Zachodu, toposem dyskursywnym źródłowej epifanii istnienia, równowagi pomiędzy myśleniem racjonalnym (pojęciowym) a strukturą symboliczno-obrazową, czy mówiąc językiem Heideggera pomiędzy *téchne* i *poiesis*.

A(nty)teizm Schopenhauera, stanowiący skrajną – bo negującą życie w całości – konsekwencję chrześcijaństwa, zapoczątkowuje epifanię neopogańskiego *sacrum*. Schopenhauer, pozostający dyskursywnie w horyzoncie antagonistycznego dualizmu ciała i ducha<sup>57</sup>, neguje życie jako całość, a nihilizm jest jego odpowiedzią „na zniewolenie człowieka przez nieludzką wolę. Nietzsche, gdy zaczął myśleć na własny rachunek, przeorientował tę koncepcję, uznając ją za nihilistyczną. Stwierdził, że świat, w którym żyjemy, jest jedynym miejscem do życia”<sup>58</sup>. Nie jest on jednak, ze względu na zafiksowanie człowieka w tradycję chrześcijańsko-metafizyczną, światem o właściwej postaci. Nietzsche i Heidegger negują życie terażniejsze w jego dyskursywnej i instytucjonalnej formie, przedstawiając je jako „pustynię” i „noc świata”, na rzecz mającego dopiero nadejść życia – „nadczołowieka”, Przyszłych, eonu paruzji bycia. Przekłada się to też na neognostycką procedurę dyskursywną: wyróżnia się w niej wtajemniczonych w dzieje bycia/życia „pneumatyków”, „cierpiętników” ducha, (nie)boskich pośredników w dialogu z byciem. Są to: Zaratustra, sam Nietzsche jako uczeń i wyznawca Dionizosa czy świadek rozmów Dionizosa z Ariadną, Heidegger, który nawiązuje duchowe powinowactwo z Hölderlinem, Rilke i Nietzschem, a także pojawiające się w jego dziełach figury nielicznych i przyszłych<sup>59</sup>.

Przejście do pełnej jawności życia/bycia następuje poprzez radykalizację negatywności, osiągnięcie jej ekstremalnego punktu i jej wyczerpanie. Konwersja powiązana jest ze „śmiercią Boga” i nihilianizmem. Według tego, początkowo chrystologicznego poglądu, człowiek jest nicością w obliczu boskiego bytu, a „Chrystus w swej ludzkiej naturze jest niczym (nikim)”<sup>60</sup>. Różnica pomiędzy bytem boskim i bytem ludzkim jest tak nieskończenie duża, że człowiek „w oderwaniu od Boga jest niczym”<sup>61</sup>. Nihilizm jest, według

<sup>57</sup> Tamże, s. 104.

<sup>58</sup> Tamże, s. 452.

<sup>59</sup> Zob. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. Z wydarzenia*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 19–27; 365–371.

<sup>60</sup> H. Benisz, *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, s. 445.

<sup>61</sup> Tamże, s. 447.

Benisza, logiczną konsekwencją nihilizmu: śmierć Boga pozbawia istnienie sensu poprzez unieważnienie jego transcendentnego odniesienia. Lecz zarazem boska kenoza, a są nią właśnie śmierć Boga i nihilizm, przywraca byt (i świat) człowiekowi: „słynna idea śmierci Boga (*Gott ist tot*) oznaczała by antycypację odnowienia życia w ziemskim świecie po unicestwieniu czy wręcz „uśmierceniu” transcendentnych wartości”<sup>62</sup>. Byłaby więc realizacją – tyle, że w „tym świecie” – gnostyckiego marzenia o deifikacji człowieka, o absolutnej suwerenności.

Nihilizm oznacza więc w interpretacji Benisza proces unieważniania teistycznego obrazu świata<sup>63</sup>, którego korelatem jest odzyskiwanie rzeczywistości samego życia. Nihilizm – jeżeli ujmemy go w dionizyjskim paradygmacie jedności śmierci i życia – zawiera w sobie zarówno aspekt „obumierania” starego człowieka, jak i aspekt narodzin „człowieka nowego” („nadczołowieka”) i uświatowionego *sacrum*. Stanowi negację chrześcijańskiego nihilizmu, a więc jest w swej teleologii afirmatywny. Przedstawienie „śmierci Boga” pełni więc w filozofii Nietzschego analogiczną rolę jak w pismach późnego Schellinga: staje się warunkiem narodzin nowego obrazu boskości i świata<sup>64</sup>, w którym życie ducha nie jest przeciwstawione życiu ciała, teocentryzm przekształca się w kosmocentryzm, a filozofia przestaje być – ufundowaną na negacji tragiczności – metafizyką, stając się obrazowo-myślową epifanią życia.

Dionizos i Chrystus („Ukrzyżowany”) symbolizują w filozofii Nietzschego, a także w nawiązujących do niej rozważaniach Benisza, dwa antytetyczne i wzajemnie unicestwiający się ośrodki mocy: ducha sprzężonego z cielesnością i ducha władającego (nad) ciałem, ducha żyjącego wraz z ciałem i ducha czerpiącego potencjał rozwojowy z negacji ciała (zmysłowości). Jeżeli figura Dionizosa wzywa byt do pełni bytowości, oznacza życie spotęgowane do granic możliwości, to „Ukrzyżowany”, jako fikcja wytworzona przez św. Pawła, zwraca się przeciw życiu, przeciw symptomom życia spełnionego. W Dionizosie potęgowanie mocy zostaje potwierdzone, „Ukrzyżowany” obrazuje całkowite wyrzeczenie się mocy, zupełną rezygnację z bycia dla siebie. Obie figury wprowadzają w boskie życie: Dionizos poprzez doświadczenie nadobfitości realnego istnienia, Chrystus poprzez doświadczenie jego kenozy.

<sup>62</sup> Tamże, s. 453.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, [w:] *Friedrich Joseph Wilhelm Schellings sämtliche Werke*, Stuttgart–Augsburg 1857, Bd. 12, s. 240; F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (XIII), [w:] *Friedrich Joseph Wilhelm Schellings sämtliche Werke*, Stuttgart–Augsburg 1858, Bd. 13, s. 511.

Dionizyjskie *sacrum*, będące logiczną konsekwencją Hegłowskiego „uświatowienia” Boga<sup>65</sup>, przeciwstawia chrześcijańskiemu, dualistycznemu i antagonistycznemu ujęciu relacji pomiędzy ciałem i duchem model syntetyczny, w którym ciało i duch wzajemnie potęgują swą moc. Jeżeli Hegłowskie uświatowienie Absolutu znajduje swoją podstawę w transcendentnym życiu Boga i spełnia się ostatecznie w nihilizmie, to Dionizos oznacza boskie życie obecne w samym istnieniu. Uświatowione chrześcijaństwo osiąga spełnienie w hedonistycznym, utylitarnym i rozkoszującym się spożywaniem „ostatnim człowieku”, natomiast dionizyjskiemu *sacrum* ma odpowiadać twórczy, afirmatywny i potęgujący własną moc nadczłowiek.

Dionizos i Chrystus to także figury synów, nadające odmienny sens cierpieniu: „obaj podobnie cierpią i właściwie obaj dzielnie przyjmują to, co ma się wydarzyć, tyle że w zupełnie inny sposób. Jezus z pokorą akceptuje decyzję Ojca, a Dionizos z miłością przyjmuje zrządzenie losu. Dionizyjskie *amor fati*, bezwarunkowe „tak” dla cierpienia, jest wyrazem nadludzkiej woli mocy, która zdecydowanie przekracza granice woli życia, dążącej przede wszystkim do zachowania siebie. Dionizos chce cierpieć nieskończone męki podziału (ontycznej indywiduacji), gdyż poprzez to cierpienie dochodzi się do wiecznej radości istnienia (ontycznej prajedni)”<sup>66</sup>. Dionizyjska śmierć jako unicestwienie/przewyciężenie tego, co słabe wprowadza istnienie w ponowne narodziny, umożliwia twórczą transformację. Byt nie zastyga wtedy we własnej „śmiecii”, ale ją twórczo przekracza, wyzwalaając w sobie energię transformacji. W Dionizosie, zgodnie z antyczną formułą *bios-thanatos-bios*, śmierć nie tylko prowadzi do życia, lecz do jego wzmożenia się (w tym oto bycie czy też, w przypadku jego zniszczenia, w bycie jako takim). W istocie wszystkie cierpienia umierania mogą być traktowane jako cierpienia wzrostu, który poprzedzany jest poprzez obumieranie. Dionizos nie cierpi za człowieka, ani dla człowieka, nie wyzwala też człowieka z ograniczeń kondycji ludzkiej, nie jedna człowieka – jak chcieli choćby Hölderlin i Schelling – z boskim Ojcem. Dionizos współcierpi z człowiekiem, co znaczy też, że człowiek uczestniczy w jego cierpieniu i w jego przemianach.

W perspektywie chrześcijańskiej wola mocy okazuje się grzechem: Chrystus wyzwala człowieka od idoli mocy (także od idola Boga jako mocy), staje się zatem obrazem słabości Ojca wobec grzesznika, obrazem Ojca, który afir-

<sup>65</sup> H. Benisz, *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, s. 457.

<sup>66</sup> Tamże, s. 369.



muje słabość. Inaczej rzecz ma się, gdy przyjrzymy się uważnie Nietzscheańskiemu odczytaniu symboliki dionizyjskiej. Dionizos, który jest symbolem stawania się wzmagającego moc, ma wyzwalać człowieka do woli mocy, do bycia dla siebie, do potęgownia własnego istnienia, bytowości – odróżnimy ją od Heideggerowskiego bycia – bytu (bytowością ludzkiego bytu jest nadczłowiek)<sup>67</sup>. Jego śmierć i powrót do życia nie konstytuują innego świata – świata pozbawionego śmierci i cierpienia. Świat dionizyjski jest jedynym, a zarazem najlepszym ze światów. Dionizyjskie człowieczeństwo nie wiąże się też ze zmniejszoną ilością cierpienia; w takim człowieku niczym w antycznym herosie, będącym dla Nietzschego mityczno-sceniczną „maską” Dionizosa, cierpienie osiąga swe maksimum, a zarazem zostaje w całości przyswojone. Imperatyw dionizyjski, będący dla Benisza komendą woli<sup>68</sup>, nadającej jedność wielości doświadczeń, pragnień, odczuć, wzywa człowieka do spotęgownia istnienia, a wraz z nim i spotęgownia cierpienia. Dionizyjska ewolucja człowieka następuje poprzez odpowiednie przechodzenie drogi cierpienia (zauważamy tutaj kolejną analogię pomiędzy Chrystusem i Dionizosem). Zaratustra, będący ojcem duchowym nadczłowieka, przekształca się, bo we właściwy sposób odpowiada na cierpienie: nie zatrzymuje się przed nim, nie zastyga w cierpieniu, nie szamoce się, próbując się od cierpienia uwolnić, z radością wychyla „puchar życia”. Świat dionizyjski jest więc światem, z którego nie znikają cierpienie i śmierć: gdyby tak było, życie osiągnęłoby moment krytyczny, stałoby się martwym, zamkniętym w sobie bytem. Świat dionizyjski nie jest także najdoskonalszym z możliwych światów tylko dlatego, że nie ma innego świata, lecz dlatego, iż w nim właśnie największa ilość cierpienia przekształca się w największą ilość mocy, że wzajemnie się one potęgują. Chrystus (chrześcijaństwo) dąży do takiego przeprowadzenia człowieka poprzez cierpienie, aby ostatecznie uwolnić od niego człowieka; uprawomocnia słabość – nadaje jej postać dyskursywną, instytucjonalną i egzystencjalną. Zmartwychwstały posiada wprawdzie ciało, jednakże charakteryzuje się ono swoistą ulotnością, „niecielesnością” – jest widzialne, a zarazem pozbawione ograniczeń związanych z istnieniem cielesnym. Kapłański obraz „Ukrzyżowanego” pozostaje „wytrzebiony”, „niemęski”, „niecielesny”<sup>69</sup>: cierpienie nie wzmaga życia, ale stanowi swoistą próbę inicjacyjną na drodze

<sup>67</sup> KSA 5, 237–239 (*Jenseits von Gut und Böse* 295). Dionizos uwodzi do życia, a zatem też i do cierpienia.

<sup>68</sup> H. Benisz, *Schopenhauer – Nietzsche – Heidegger. Fundamentalne kwestie filozofii życia*, s. 369.

<sup>69</sup> Tamże, s. 355–357.

do życia wiecznego. Dionizyjska przemiana, eliminując to, co słabe, nadaje ciału tężyznę, staje się ono, niczym na obrazach Paula Rubensa, jeszcze bardziej cielesne, spotęgowane do granic możliwości („przebóstwione”), a tym samym i powołane do realizacji pełni ludzkiej natury. W chrześcijańskim przedstawieniu życia wiecznego zamiera samo życie, wieczność jawi się jako оголошение z twórczego dynamizmu życia: „Dionizyjska afirmacja życia i śmierci, jako dwóch nieodłącznych elementów wiecznego życia, przeciwstawiona zostaje nadziei, rozbudzonej przez chrześcijańską eschatologię, na jednorazowy, ale definitywny powrót do życia z woli Boga”<sup>70</sup>. W tej perspektywie neopoganizm Heideggera jawi się jako swoista synteza wątków pogańskich (pluralistyczne *sacrum*) z elementami chrystianizmu (wyrzeczenie się przez człowieka woli mocy): bycie prezentuje się w „ubóstwie” bytowości, gdy „człowiek wychodzi [...] naprzeciw byciu, ofiarowuje mu siebie, a w zamian otrzymuje od bycia jego prawdę”<sup>71</sup>. Filozofia autora *Bycia i czasu* przedstawia się więc w rozważaniach Henryka Benisza nie tyle jako wykroczenie poza metafizykę i przewyciężenie stanowiska Nietzschego, lecz jako krok wstecz, zastąpienie Boga byciem, które wzywa człowieka do rezygnacji z potęgowania własnego bytu, a więc z twórczości i afirmacji (własnego) istnienia.

## Filozoficzna strategia wobec życia

Na koniec chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt omawianej książki, który prezentuje się jako wartość komplementarna wobec niezwykle bogatej zawartości treściowej, bardzo szczegółowego, a zarazem przejrzystego rozpracowania zagadnień – nawet dla czytelnika, który nie jest szczegółowo obeznany z problemami XIX- i XX-wiecznej filozofii niemieckiej. Idzie o stanowisko filozoficzne autora. Sam Benisz nie jest zwolennikiem filozofii systemowej, polegającej na podporządkowaniu wykładni życia jednej idei i zamknięcia go w sieci kategorii, co wynika z podstawowego faktu, że życie „rozwija się poza wszelkimi racjonalnymi konstruktami”<sup>72</sup>. Nie dąży też do radykalizowania projektu filozofii życia, oczyszczenia jej z resztek metafizyki czy resentymentu. Nie chce być *jak* Nietzsche czy Heidegger, ani też nie

---

<sup>70</sup> Tamże, s. 268.

<sup>71</sup> Tamże, s. 434.

<sup>72</sup> Tamże, s. 546–547.

chce być *jeszcze większy od* Nietzschego i Heideggera. Zadanie (własnego) filozofowania pojmuje skromnie, lecz zarazem realistycznie: zgłębianie meandrow koncepcji Schopenhauera, Nietzschego i Heideggera ma wyodrębiać wrażliwość filozoficzną, ma uzdatniać do przyjęcia wyzwania samego życia, ma uczyć warsztatu filozoficznego, „rękodzieła myślenia”. Rzetelnie uprawiana historia filozofii staje się prolegomenami do odpowiedzialnego i ugruntowanego w życiu filozofowania, dla którego praca nad tekstem jest tylko pretekstem do zmierzenia się z rzeczywistością.

Filozof bowiem prowadzi nie tylko dyskurs o życiu, lecz z życiem i we własnym życiu, stając się szczególnym miejscem jawności życia, miejscem prawdy życia. Kształt owego dyskursu o życiu uwarunkowany jest źródłową odpowiedzią wobec samego życia, jego afirmacją lub negacją, czego korelatem jest afirmacja bądź negacja wielkiej (w domyśle tragicznej) sztuki. Z tych też względów autor *Fundamentalnych kwestii filozofii życia* za najbardziej inspirującą uznaje filozofię Nietzschego, który – w przeciwieństwie do Heideggera – „sam dobrze wiedział, czego chce. Myśli Nietzschego nie błędziły po pustynnych bezdrożach, tylko wyznaczały szlaki prowadzące do ożywczych oaz filozofowania”<sup>73</sup>. Poznawanie koncepcji filozoficznych, będące rzetelną lekturą tekstów filozoficznych pozwala myślicielowi na rozjaśnienie własnej sytuacji egzystencjalnej, jednakże nie zastępuje ani *własnego* rozumu, ani *własnej* woli. A właśnie to rozum i wolność do spełnionego bycia w świecie są stawką w filozoficznej grze życia (z życiem), pozwalają one zachować „ważność” i „otwartość” na bogactwo życia.

Filozoficzna strategia Benisza wobec życia mieści się w platońskim paradygmacie filozofii jako miłości mądrości, która niczym Eros nie znajduje swego ostatecznego spełnienia. Życie – prezentuje się jako nieskończone, transcenduje każde schematyczne przedstawienie, pozostawiając w nim także i swój ślad, niejako odkłada się w nim, dążąc do innej, bardziej doskonałej formy wyrazu. Filozof nie jest udręczonym i niespełnionym miłośnikiem życia, on jest przez życie umiłowany w szczególny sposób, a zatem też i przez nie obdarowany. Dar ten – a jest nim zdolność do myślenia, do widzenia życia w jego prawdzie – filozofia jako metafizyka obraca przeciw życiu, odwraca się od jego prawdy, usiłując się od niego oddzielić, zniesławić je i zawłaszczyć. Przekształca grę życia, zwracając się od *logosu* ku logice i metafizyce, w grę życiem czy też nawet – w zgrywanie (się z) życia. Epistemologiczną ironię życia moglibyśmy wyrazić następującą korelacją: im bardziej życie zostaje dys-

<sup>73</sup> Tamże, s. 547.

kursywnie uprzedmiotowione – spójrzmy tylko na zbiór obiektów geometrii euklidesowej, tym wyraźniej wymyka się ono przedstawieniu. Prawda życia sytuuje się zatem pomiędzy życiem samym a formą dyskursywną, zawsze wtórną i uboższą wobec bogactwa samego faktu istnienia. Pociąga to za sobą technikę myślową polegającą na balansowaniu pomiędzy nieprzedstawialną pełnią dynamizmu życia (jego przepełnieniem semantycznym) a pustką abstrakcyjnej formy dyskursywnej, pomiędzy dionizyjskim doświadczeniem jedności i pełni istnienia a apollińską sekwencją obrazowo-kategorialną. Technika ta – jej modelową aplikację odnajduje Benisz w pismach Nietzschego – pozostaje otwarta na konkret i przedstawienia symboliczno-poetyckie, a zarazem nie gubi z horyzontu widzenia tego, co ogólne<sup>74</sup>: jednocześnie przywodzi naoczność skondensowanej bezpośredniości życia i daje do myślenia. Wtedy też scala z sobą – poprzez aktywność wyobraźni twórczej – byt i myślenie, doprowadza do wyjawiania się życia w jego istocie. Filozofia ugruntowana w przelewającym się w swej nadobfitości życiu okazuje się więc dla Benisza najważniejszą epifanią życia, jego ekspresją – o ile wyrasta z życia i wzмага życie, podlega też prawu wiecznego powrotu i selekcji, stając się sztuką i sztuką życia zarazem.

*Tomasz Wojciech Drewniak*  
Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Nysie, Nysa, Polska  
tomaszdrewniak@wp.pl

---

<sup>74</sup> Tamże, s. 547.