



Tylko Nietzsche może nas uratować Ćwiczenia duchowe narzędziem formacji człowieka i odbudowy kultury z gruzów nihilizmu

Only Nietzsche Can Save Us. Spiritual Exercises as a Tool for Human Formation and Rebuilding Culture from the Ruins of Nihilism

Abstract: Heidegger's famous interview, which appeared in the magazine *Der Spiegel*, reveals the fundamental problems of modern man resulting from godlessness. For Heidegger, Hölderlin and Nietzsche are the creators who diagnose threats and try to cope with them. In ancient times, the sacredness of man and the world was maintained by the Stoics, who practiced philosophy as a spiritual exercise. Although Christianity also values spiritual exercises, it advocates the spirit opposed to the body and subordinated to the transcendent God. Only Nietzsche proposes a concept of spiritual development that is based on the earthly type of divinity and takes into account the overall needs of the (over)man.

Keywords: godlessness, nihilism, spiritual exercises, Dionysian, overman

Tytuł niniejszego opracowania nawiązuje do słynnego wywiadu, jakiego przed laty Heidegger udzielił redaktorom *Spiegla*. Po przeprowadzeniu rozmowy z byłym rektorem Uniwersytetu Fryburskiego uznali oni, że warto zachęcić czytelników czasopisma do lektury wywiadu pobożnym zdaniem wypowiedzianym przez indagowanego Heideggera. Tak oto na pierwszy plan wysunęła się myśl soteriologiczna, otwierająca perspektywę ratunku przed zgubnymi konsekwencjami upadającego lub może nawet już upadłego świata zachodniego: *Tylko Bóg mógłby nas uratować*¹. Zdanie to mocno przylgnęło do Heideggera, stając się niemal wizytówką jego powojennego "nawrócenia". Mamy tu jednak do czynienia z iluzją, która wprawdzie została stworzona w dobrej wierze, ale rozmija się z poglądami prezentowanymi przez wybitnego ontologa fundamentalnego.

1. Najczęściej przywoływany tytuł publikacji w przekładzie Małgorzaty Łukasiewicz: *Teksty. Teoria Literatury, Krytyka, Interpretacja* 3, nr 33 (1977), 142–161.

Zacznijmy od stwierdzenia, że Heidegger nie posłużył się trybem warunkowym, stąd bardziej adekwatne jest tłumaczenie: *Tylko Bóg może nas uratować*². Ponadto oba tłumaczenia, poprzez zastosowanie wielkiej litery, wyraźnie wskazują na judeochrześcijańskiego Boga, który ma nam przynieść ocalenie. Myląca dla polskiego czytelnika jest obecna w języku niemieckim zasada pisania wszystkich rzeczowników wielką literą. Niejako machinalnie przekładając *Gott* jako Bóg, wprowadzamy w miejsce dowolnego boga jedynego Boga, który usunął w niebyt wszystkich wcześniejszych bogów. Tymczasem Heidegger posłużył się rodzajnikiem nieokreślonym, co powoduje, że ratunek może przyjść ze strony jakiegoś boga, czyli niekoniecznie ze strony Boga. Właściwsze byłoby zatem tłumaczenie: *Tylko bóg może nas uratować*. Źródłem inspiracji dla Heideggera była poezja Hölderlina, odnosząca się do istotnych elementów kultury antycznej, w tym również do greckich typów boskości. W rezultacie ratunku należy oczekiwać od Heraklesa, Dionizosa i Chrystusa. Ci “jedyni w trójcy”³ herosi ducha reprezentują wszystkie cechy boskości potrzebne współczesnemu człowiekowi do zbawienia. Boskość tę należy rozumieć symbolicznie jako spoiwo świata, dzięki któremu wszystko przedmetafizycznie łączy się w całość i wypełnia sensem.

Człowiek bytujący i marniejący na gruzach zachodniej kultury

Heidegger nawiązuje do Hölderlina, którego twórczością, tak jak i twórczością Nietzschego, *explicite* zajął się po ustąpieniu z urzędu rektorskiego, czego wyrazem były prowadzone przez niego wykłady. Dzięki Hölderlinowi uświadomił sobie, że mając do czynienia z marnością obecnego czasu, zupełnie nie dostrzegamy brakującej nam boskości. W efekcie nie zdajemy sobie sprawy z tego, że bezbożnemu światu usuwa się grunt (*Grund*) spod nóg i świat ten stacza się w otchłań (*Abgrund*). Aby świat mógł przetrwać, a wraz z nim mógł przetrwać także człowiek, trzeba odzyskać utracony grunt i ponownie stanąć na nogi. Tak może się stać wtedy, gdy ludzkość przygotuje stosowne miejsce dla powracających bogów. Chcąc zaś je przygotować, człowiek musi najpierw doświadczyć tragizmu otchłani, potem sprostać mu i wreszcie nawrócić się, tj. otworzyć się na moc powracających bogów. Dla Heideggera poezja Hölderlina nie zamyka się w obszarze tego, co przeszłe, ale wybiega w przyszłość i otwiera się na to, co nowe – co sprawiają bogowie.

2. Tytuł w przekładzie Andrzeja L. Zachariasza: ΣΟΦΙΑ. *Artykuły teoretyczne i historyczne* 11 (2011), 15–36.

3. Martin Heidegger, “Cóż po poecie?”, przeł. Krzysztof Wolicki, w: *Drogi lasu* (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997), 217.

Nie waha się wyznać, że jego myślenie ma ścisły związek z poezją Hölderlina⁴ i podobnie jak poeta oczekuje ratunku ze strony bogów. Heidegger cechuje się grecką pobożnością, stanowiącą skuteczne antidotum na bolączki nadmiernie stechniczowanego świata. W jego opinii wyrazem pobożności jest także “święta namiętność”⁵ dionizyjska, która przeciwstawia się trzeźwemu racjonalizmowi apollińskiemu, stojącemu u podstaw współczesnego kultu szeroko pojętej techniki i statycznego, metafizycznego świata. Myśl ta wywodzi się z twórczości Nietzschego, który w swym pierwszym dziele *Narodziny tragedii* pisał o współdziałaniu Dionizosa z Apollem, a potem zdecydowanie stanął po stronie pierwszego z tych bogów i konsekwentnie rozmyślał w duchu filozofii dionizyjskiej⁶.

Problematyka dionizyjska ufundowała ideę woli mocy, mogącej przeciwstawić się nihilistycznemu marazmowi, dlatego Heidegger uważnie eksplikował tę ostatnią wielką ideę Nietzschego zgodnie z pryncypiami własnej analityki bycia. W twórcy tej idei widział filozofa, dla którego myślenie jest świętem, czyli najwyższą postacią istnienia, dostępną jedynie z wnętrza bytu jako woli mocy. Zanim jednak doświadczy się mocy, trzeba poczuć w sobie niemoc biorącą się z odwartościowania najwyższych wartości oraz odcelowienia najdalekosiężniejszych celów. Owe wartości i cele, dotąd wiązane z boskością i zanikłe po uświadomieniu sobie “śmierci Boga”, utraciły swą moc potrzebną do tego, aby osadzone w dziejach jestestwo mogło się twórczo rozwijać. Jestestwo znalazło się na pustkowiu naznaczonym brakiem istotnego myślenia bądź, inaczej mówiąc, na pustyni bezmyślności – i pustynia ta stale rośnie. Już Nietzsche w *Zaratuście* wołał: “Pustynia rośnie: biada temu, kto ukrywa pustynię!”⁷. W tym kontekście Heidegger mówi też o “filozoficznej ospałości, która jest właśnie prawdziwym nihilizmem”⁸. Trzeba wybudzić człowieka ze stanu ospałości i wzbudzić w nim troskę o własne bycie. Myśl Heideggera stale żywi się myślą Nietzschego, co przejawia się przywołaniem kolejnej idei bazylejskiego filozofa: “Bycie jest ‘wiecznym powrotem tego samego””⁹. Filozof z Meßkirch chciałby wyzyskać postulowany przez Nietzschego ruch przeciwny (*Gegenbewegung*) do nihilizmu i zasilić nim własną ontologię fundamentalną. Z całą wyrazistością dostrzega problematyczność platońskiej i chrześcijańskiej hierarchii wartości, która już dramatycznie domaga się przewartościowania. Intuicyjnie sympatyzuje więc z myślą wiecznego

4. Martin Heidegger, “Nur noch ein Gott kann uns retten”, *Der Spiegel* 23 (1976), 204.

5. Heidegger, “Nur noch ein Gott kann uns retten”, 214.

6. Henryk Benisz, *Nietzsche i filozofia dionizyjska* (Warszawa: Wydawnictwo AWF, 2001), 7.

7. KSA 4, 380.

8. Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, przeł. Cezary Wodźński i inni (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998), 362.

9. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, 28.

powrotu, będącą „anty-wiarą (*Gegenglaube*), postawą, która prowadzi i utrzymuje cały ten przeciw-ruch”¹⁰.

Wypada w tym miejscu przypomnieć, że ważnym dzisiaj pokłosiem Heideggerowskich inspiracji jest jedna drobna, acz niewątpliwie znacząca, publikacja poświęcona Hölderlinowi oraz monumentalne, dwutomowe dzieło poświęcone Nietzschemu. Można stąd wnosić, że myślenie Heideggera ma jeszcze ściślejszy związek z filozofią Nietzschego niż z poezją Hölderlina. Obu tym twórcom zawdzięcza jednak przeświadczenie o fundamentalnym braku boskości we współczesnym świecie. Mówiąc językiem Hölderlina, znaleźliśmy się w mrokach Nocy Świata. Pozornym rozwiązaniem problemu wydawało się zbudowanie metafizyki, która potrafi scalić wszystkie rozproszone fragmenty świata. Tyle tylko, że owa metafizyka, scalając, jeszcze bardziej rozprasza. Heidegger diagnozuje ten stan rzeczy przez pryzmat dobrze mu znanego obszaru szkolnictwa wyższego. Nic więc dziwnego, że pytany przez redaktorów *Spiegla* o swój udział w rządzeniu uniwersytetem, od razu zaczyna mówić o miernej kondycji uniwersytetu. Jego zdaniem, na krytykę zasługuje przede wszystkim wolność akademicka, która wyrzekła się wysiłku kontemplatywnego namysłu i przytomności bycia. Będąc wolnością negatywną, doprowadza naukę i człowieka nauki do zguby¹¹. Zdając sobie z tego sprawę, Heidegger opowiada się za samopotwierdzeniem uniwersytetu, które polega na refleksji nad tradycją myśli zachodnioeuropejskiej i, dzięki integralnemu połączeniu z minioną dziejowością, prowadzi do wyjścia z niemocy ku nowej mocy, do nowego sposobu bycia w świecie.

Trudno jest przywrócić nauce jej pierwotne znacznie, gdy rządzi się ona stechnicyzowanymi prawami narzuconymi przez myślenie metafizyczne, które jest nihilistyczne. Heidegger pokazuje, że nauka wywiedziona z nowożytnej idei metafizycznej i matematycznej ścisłości, opiera się na badaniu (*Forschung*) zgodnym z przyjętymi procedurami, które muszą być rygorystycznie przestrzegane. Takie uprawianie nauki nie prowadzi do lepszego poznania świata, tylko raczej do jego skutecznego wykorzystania, czyli do wyeksploatowania pokładów wszystkiego, co da się jakoś przyswoić zastosowanymi metodami badawczymi¹². Nauką zajmują się odpowiednio zorganizowane uniwersytety, w których przestrzegany jest podział na specjalizacje naukowe, będące określonymi dziedzinami eksploatacji. Specjalizacje te stają się coraz bardziej wąskie, aby nie wymknęło się im nic, co da się uprzedmiotowić. Współczesne uniwersytety bardzo dbają o to, aby dociec wymiernej, jakoś wyrachowanej (wyliczonej) prawdy wszystkich

10. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, 434.

11. Heidegger, „Nur noch ein Gott kann uns retten”, 196.

12. Martin Heidegger, „Czas światobrazu”, przeł. Krzysztof Wolicki, w: *Drogi lasu* (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997), 75.

przedmiotów poddawanych badaniu. Zdaniem Heideggera, tak dzieje się od czasu, gdy upowszechniła się metoda myślenia kartezjańskiego, dążącego do osiągnięcia wymiernej pewności poznawczej. Poszczególne elementy tej pewności mają się złożyć w klarowny światobraz (*Weltbild*), tj. w obraz świata jako bytu w całości.

Ów światobraz jest obrazem świata stworzonym przez człowieka i istniejącym wyłącznie ze względu na człowieka. Świat w sobie, rzeczywisty byt świata niepodlegający ludzkim procedurom badawczym, zupełnie przestał się liczyć, a przecież to on ma istotne znaczenie. Dobrze wiedzieli o tym Grecy, dla których świat istniał niezależnie od tego, czy się go poddaje rygorystycznemu badaniu i mierzy wzdłuż i wszerz. Byt ludzki podlega bytowi świata, a nie na odwrót. Człowieczeństwo rodzi się w świecie, stając się jego finalnym, być może nawet umiłowanym (wy)tworem, godnym szczególnej pieczy. Taki punkt widzenia zobowiązuje człowieka do przyjęcia właściwej postawy wobec świata. Powinniśmy otworzyć się na byt tak jak Grecy i pozwolić mu spoglądać na siebie, ponieważ taka była „istota człowieka w czasach greckiej wielkości”¹³. Potem chrześcijaństwo wprowadziło ideę Boga spoglądającego na człowieka i w średniowieczu uznało byt świata za *ens creatum*, rezultat stwórczej mocy osobowego Boga, który jest pierwszą przyczyną wszystkiego, co istnieje. Zatem *ens creatum* jest dziełem Stwórcy, jest bytem istniejącym poza Bogiem, ale biorącym się z Boga¹⁴. W końcu zaś nowożytność „uśmierciła” Boga i *ens creatum* stał się wymierzalnym oraz policzalnym bytem istniejącym dla człowieka zajmującego się badaniem świata.

Świat pozbawiony kreatywnej boskości jest z gruntu „bezbożny”, upadły i skazany na zagładę. Powstrzymać może ją tylko przywrócenie bytowi jego pierwotnej sakralności. Służy temu istotny namysł nad światem i człowiekiem w świecie. Heidegger stwierdza: „Pytanie jest pobożnością myślenia”¹⁵. Chodzi tu o takie pytanie, które szanuje byt w jego boskim byciu. Zadanie właściwego stawiania pytań stoi przed byciem przytomnym (*Dasein*), zawieszonym w ekstatycznym obszarze skrywającego się i odkrywającego się bycia jako takiego. Takim byciem przytomnym jest jestestwo, czyli człowiek, który znalazł się w sferze Pomiędzy, gdzie jakoś należy do bycia, ale jednocześnie w bycie jest na obczyźnie. Człowiek ten musi zrezygnować z wyrachowanego badania świata na rzecz szczególnego rodzaju poetyzowania świata, albowiem „prawda jako prześwit i skrycie bytu dzieje się w poetyzowaniu”¹⁶. Poetyzowanie (*Dichten*) albo poetyzacja (*Dichtung*) wprowadza nas w sferę *sacrum* i otwiera na najgłębsze doznania egzystencjalne.

13. Heidegger, „Czas światobrazu”, 78.

14. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1984), 132.

15. Heidegger, „Nur noch ein Gott kann uns retten”, 212.

16. Martin Heidegger, „Źródło dzieła sztuki”, przeł. Janusz Mizera, w: *Drogi lasu* (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997), 50.

Oprócz Hölderlina poetą epoki Nocy Świata jest Rilke. On także podąża tropami “zbiegłych” bogów, a tropy te są żywiołem istoczenia się boskości, czyli są świętością, w aurze której poeci uświęcają się w czasie marnym, a za ich pośrednictwem uświęcają się inni ludzie. Rilkemu nie udaje się jednak dotrzeć do prześwitu bycia i wyraźnie ujrzeć Otwartego (*Offene*)¹⁷. Ta jeszcze zamknięta przed nim sfera czystej boskości skrzętnie strzeże swych tajemnic. Ontologiczni bogowie objawiają swą prawdę dopiero we właściwym czasie, który jest niezależny od ludzkiej woli.

Próby przeciwdziałania obracaniu się ludzkiego świata w gruzy

Twórczość wspomnianych poetów i filozofów pomaga w otwieraniu się na nas samych i na sakralny wymiar świata. Jest więc kontynuacją powstałej w starożytności tradycji filozofowania, mającej cechy ćwiczenia duchowego. Jak ujmuje to Pierre Hadot nawiązujący do przemyśleń Georges’a Friedmanna i Paula Rab-bowa, dzieła tego rodzaju posiadają walor psychagogiczny i służą kształtowaniu duszy¹⁸. Formalnie rzecz biorąc, psychagogikę rozwinęły i upowszechniły dopiero na początku XX wieku Anna Freud i Melanie Klein, dwie wywodzące się z kręgów psychoanalitycznych austriacko-brytyjskie specjalistki z zakresu terapii dziecięcej, jednak psychagogia (ψυχαγωγία) jako umiejętność kierowania duszą była już dobrze znana i praktykowana w środowisku greckim. Niewątpliwie greccy myśliciele byli mistrzami życia duchowego, chociaż samo pojęcie ducha jest kłopotliwe i podzielam wątpliwości Hadota dotyczące mówienia o duchu dzisiaj, gdy taka terminologia wydaje się anachroniczna. Po prostu brakuje nam bardziej adekwatnych form wyrazu, które potrafiłyby ująć specyfikę tego, o co nam chodzi. Muszę jednak przyznać, że inaczej niż Hadot rozumiem sens ćwiczeń duchowych, gdyż nie kojarzą mi się one z ujarzmianiem namiętności, tylko raczej z ich właściwym profilowaniem. Istotą tych ćwiczeń nie jest więc dla mnie stoicko-chrześcijańska asceza (ασκησις). Pogląd ten rozwinę w ostatniej części niniejszego opracowania, podczas omawiania pedagogii Nietzschego.

Epiktet uważał, że filozofowanie polega na ćwiczeniu się w sztuce życia. Można mniemać, że dla Epikteta dobry filozof umie tak kierować swymi myślami, by przebiegały zgodnie z impulsami życia. Ten nietypowy, bo trochę epikurejski myśliciel stoicki dopuszczał korzystanie z hedonistycznych aspektów życia, gdy mają one walor rozrywkowy, czyli poprawiają nasz stan ducha. Zwykle jednak

17. Heidegger, “Cóż po poecie?”, 230.

18. Pierre Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. Piotr Domański (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003), 5.

stoicy stali na stanowisku, że zażywanie przyjemności jest wynikiem ludzkiego egoizmu, który odciąga nas od czystej natury i nie pozwala normalnie żyć, kierując się naturalnymi zasadami. Zatem skłonność do doznawania przyjemności wymaga leczenia i w tym celu stoicy stosowali różne metody terapeutyczne, będące propagowanymi przez nich ćwiczeniami duchowymi. Problem w tym, że przetrwała do naszych czasów grecka literatura stoicka nie daje wystarczającego wglądu w te ćwiczenia. Pewnie na zawsze przepadło wiele rozpraw pionierów stoicyzmu, takich jak Zenon i Chryzyp¹⁹, stąd prawie nie znamy greckiego stoicyzmu “z pierwszej ręki”. Dopiero Filon Aleksandryjski opisał stoicką strategię ćwiczenia się, uzupełnioną o dorobek myśli platońskiej.

Kluczowymi elementami ćwiczeń jest wypracowywanie uwagi (προσοχή) jako duchowej czujności i świadomości tego, co się z nami i wokół nas dzieje, medytowanie o tym, co dobre, intelektualne rozważanie zagadnienia godziwego życia i wypracowywanie postawy obojętności wobec tego, co nie jest nam konieczne potrzebne, a przy tym uczenie się panowania nad sobą i spełniania obowiązków²⁰. Fundamentalna dla postawy stoickiej jest uwaga pozwalająca właściwie przeżywać każdą chwilę teraźniejszości i odczuwać ją jako składową prawa rządzącego kosmosem. Należy ją całkowicie zinternalizować, aby pojawiała się sama z siebie, gdy jest potrzebna. Właśnie ona, działając już w końcu poza naszą wolą, jest wewnętrzną władzą regulującą przepływ namietności i dlatego traktowana była przez stoików jako swoista „tajemnica ćwiczeń duchowych”²¹. Dzięki niej człowiek wiąże się z wszelkim istnieniem i stanowi jedno z sakralnie pojętym bytem. Człowiek powinien więc “ćwiczyć się w przenikaniu spostrzeżeń, by się co rozumem nie sprawdzonego nie wdarło” do jego serca i po nabyciu umiejętności uważnego kontrolowania swego zachowania może “czuć się bogobojnie zadowolonym”²².

Niestety, zdaniem Marka Aureliusza człowiek pospolity żyje byle jak, zdając się na łut szczęścia, a potem, gdy go zabraknie, biadoli nad swym marnym losem. Jedynie człowiek prawy formuje się wewnątrz, chcąc w ten sposób uniknąć rozterek duchowych i wywołanych nimi kłopotów. Aureliusz zachęca nas do ćwiczenia wyobraźni, abyśmy umieli zwizualizować abstrakcyjne prawa rządzące światem i odnieść je do naszego konkretnego życia. Interesujące są również nawiązujące do poglądów Epikteta uwagi Aureliusza na temat konieczności zapisywania i odczytywania ważnych zasad życiowych. Na pewno warto powtarzać, choćby w myślach, ważne maksymy, dzięki którym coraz lepiej potrafimy zapanować nad

19. Pierre Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, przeł. Piotr Domański (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2020), 179.

20. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, 16–17.

21. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, 18.

22. Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, VII, 54, przeł. Marian Reiter (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1988), 81.

spodobem myślenia i postępowania. W kontekście rozważań Epikteta i Aureliusza Hadot wskazuje na potrzebę nieustannej reaktualizacji naszego stanu ducha, aby utrzymywać go w dobrej formie: “Wciąż trzeba porządkować na nowo dyskurs wewnętrzny rozpraszający się i rozmywający w rutynie i jałowości”²³.

Ćwiczenia duchowe praktykowane były nie tylko przez filozofów, ponieważ tradycja ta sięga czasów przedfilozoficznych, homeryckich. Również żywo obecna była w okresie presokratycznym, w czasach “filozofii przed filozofią”²⁴. Werner Jaeger w swym monumentalnym dziele o starożytnych Grekach pokazał, że ich zasadniczą intencją działania było wychowanie, kształtowanie człowieka, wprowadzanie go w świat kultury i, przez to, dalsze rozwijanie kultury. Grecka παιδεία pozwalała człowiekowi poznać i uformować samego siebie. Proces pajdetyczny dokonywał się w odniesieniu do wiecznej prawdy i piękna, co pobrzmiewa platońskim idealizmem, ale w gruncie rzeczy miał on miejsce we wnętrzu człowieka, w sferze myśli, a to za sprawą przyjmowanej postawy kontemplatywnej, której rezultatem była “klasycyzująca *vita contemplativa*”²⁵. Kontemplowanie to ćwiczenie się na poziomie mentalnym, aby przygotować się do dojrzałego, zgodnego z naturą postępowania.

I znowu wracamy do stoików, ponieważ dla nich uprawianie filozofii było rodzajem kontemplatywnego ćwiczenia siebie. Wedle Hadota “w stoicyzmie działy filozofii to nie tylko teoretyczne dyskursy, lecz i tematy ćwiczeń, jakie należy uprawiać w praktyce, jeśli się chce żyć jak filozof”²⁶. W ramach stałych praktyk duchowych, na których nadbudowują się kolejne, prowadzili oni medytacje przygotowawcze, jakby wstępne ćwiczenia, w trakcie których antycypowali konfrontację z potencjalnie grożącym im złem. W takim “przed-ćwiczeniu (*praemeditatio*) zła”²⁷ wyobrażali sobie, że spadają na nich wielkie cierpienia i wychodzi im na przeciw śmierć. Można by uznać, że główne dzieło Heideggera ma walor stoicki i jest rodzajem pre-medytacji, jako że znaczna jego część poświęcona jest byciu ku kresowi, a konkretnie byciu ku śmierci. Analizy towarzyszących temu byciu troski i trwogi byłyby zatem ćwiczeniem się w obliczu prawdy bycia jestestwa. Heidegger przestrzega – pewnie także samego siebie – przed niewłaściwym byciem ku śmierci, gdy nasze myślenie o niej podporządkowane jest prymatowi Się, tj. przekonaniu, że śmierć, podobnie jak inne życiowe fenomeny, jest czymś, co tylko się nam przydarza, a więc jest wobec nas czymś zewnętrznym i nieistotnym.

23. Pierre Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do “Rozmyślań” Marka Aureliusza*, przeł. Piotr Domański (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2023), 59.

24. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, 33.

25. Werner Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. Marian Plezia, Henryk Bednarek (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001), 39.

26. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, 180.

27. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, 181.

Pod wpływem Się bagatelizujemy śmierć lub udajemy, że jej nie ma, tymczasem „właściwe bycie ku śmierci nie może uchodzić przed najbardziej bezwzględną możliwością, a w tej ucieczce zakrywać ją i obracać w rozsądkowość Się”²⁸.

Chrześcijaństwo zdało sobie sprawę z powagi śmierci, co wyraźnie widać w praktykach ascetycznych i pokutnych, stosowanych w zakonach kontemplacyjnych o surowej regule życia. Z głębokich doświadczeń tak pojętego życia zakonnego bierze się formuła chrześcijańskich ćwiczeń duchowych. Jednym z ich kluczowych elementów jest przyjmowanie postawy umierania dla świata, warunkujące wejście do królestwa niebieskiego i życie wieczne. Pod tym względem radykalizm chrześcijański jest większy od grecko-rzymskiego. Poganin epoki starożytnej nie wyrzekał się świata, w którym żył, dla jakiegoś innego, lepszego świata. Nie był też negatywnie nastawiony do ciała, bo nie znał biblijnego powiązania cielesności z grzesznością. Kategoria nadnatury czy nadprzyrodzoności była mu całkowicie obca, dlatego nie odczuwał w sobie wewnętrznego rozdarcia i niepewności, czy stoi po stronie państwa Bożego (*civitas Dei*), czy państwa ziemskiego (*civitas terrena*), to znaczy po stronie dobra lub zła. Oczywiście zupełnie też nie zdawał sobie sprawy z trwania permanentnej wojny pomiędzy obu państwami, biorącej się stąd, że państwo ziemskie, tak jak obywatel tego państwa, „wciąż pała żądzą panowania” i „samo jest pod panowaniem żądy panowania”²⁹. Zgodnie z bezkompromisową doktryną św. Augustyna, chcąc należeć do państwa Bożego, chrześcijanin musi wyrzec się przywiązania do ziemskiej rzeczywistości, czyli patrząc z pogańskiej perspektywy, wyrzec się samego siebie. Wiedząc o tym, trudno zgodzić się z Rabbowem i Hadotem, którzy traktują chrześcijańskie ćwiczenia duchowe – mimo dostrzegania pewnych różnic – jako kontynuację ćwiczeń grecko-rzymskich.

Bodaj największe znaczenie dla chrześcijaństwa ma książeczka ćwiczeń Ignacego Loyoli. Nie sposób przeprowadzić tu dokładnej analizy sposobu kierowania życiem duchowym „w mistrzowskim dziele Loyoli”³⁰. O charakterze propagowanych w nim ćwiczeń wyraźnie świadczy rozmyślanie o *Dwóch sztandarach*. Pierwszy sztandar symbolizuje „Chrystusa, najwyższego Wodza i Pana naszego”, natomiast drugi „Lucyfera, śmiertelnego wroga natury ludzkiej”³¹. Życie duchowe jezuitów i ich wychowanków przebiega zgodnie z „czarno-białą”, niemal manichejską wizją św. Augustyna. Tu i tam toczy się bezpardonowa walka między

28. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1984), 366.

29. Aureliusz Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. Władysław Kubicki (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002), 20.

30. Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike* (München: Kösel Verlag, 1954), 19.

31. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne* (Kraków: Wydawnictwo Jezuitów, 1982), 128.

dobrem i złem, między wielką nadzieją wiecznego szczęścia i przerażającą wizją wiecznego potępienia. Święty Ignacy, gdy kula armatnia roztrzaskała mu nogę i niemal przyprawiła o śmierć, a na pewno uniemożliwiła dalsze wykonywanie żołnierskiej profesji, przystał do Jezusa Chrystusa i zorganizował zakon jezuitów na wzór elitarnych oddziałów wojskowych.

Przedsięwzięcie to kryje w sobie pewną dwuznaczność. W gruncie rzeczy bowiem Loyola chciał, żeby zakonnicy walczyli o dusze pod sztandarem papieskim. Jak pisze Christopher Hollis, “jezuici mają być ‘lekką jazdą’ Kościoła – mają być żołnierzami szczególnie oddanymi papieżowi”³². Działo się to w okresie Reformacji, gdy wyuzdane życie papieży, nepotyzm i kupczenie odpustami postrzegane było przez pobożnych chrześcijan jako rujnowanie znanego im świata. Istotą kierownictwa duchowego Loyoli stało się przygotowanie człowieka do dokonania najważniejszego w życiu *Wyboru*, jakim jest wstąpienie w szeregi wojska papieskiego i bronienie Kościoła. Ta kontreformacyjna strategia “militarna” jest dość kontrowersyjna. Można odnieść wrażenie, że św. Ignacemu bardziej zależało na tym, żeby rekrutować ochotników do stanu duchownego niż rozwijać życie duchowe. Zdają się to potwierdzać *Reguły o trzymaniu z Kościołem*³³. Nie bez znaczenia jest też fakt, że *Exercitia spiritualia* Loyoli wydawane są w języku polskim pod nazwą *Ćwiczenia duchowne*, a nie *Ćwiczenia duchowe*. Niemniej trzeba przyznać, że ćwiczenia te zostały bardzo dobrze ułożone z psychologicznego punktu widzenia. Po poczynieniu drobnych modyfikacji mogą być skutecznie stosowane jako uniwersalna metoda (auto)terapii. Bardzo pomocne w rozwoju duchowym okazują się zwłaszcza *Reguły rozeznania duchów*³⁴, będące zaleceniami wynikającymi z dogłębnej analizy tzw. strapiień i pocieszeń.

Mogłoby się wydawać, że w czasach zdominowanych przez chrześcijaństwo nie jest już możliwe zaoferowanie innego sposobu uprawiania ćwiczeń duchowych, bazującego na pogańskich wartościach. Nietzsche jednak na nowo odczytał duchowe przesłanie starożytnych Greków i stworzył filozofię aspirującą do miana ćwiczeń duchowych – filozofię, która z założenia jest antychrześcijańska. To specyficzne, dotąd niespotykane ujęcie ćwiczeń wyraźnie intryguje Hadotą i przymusza do ustawicznego przeżywania myśli Nietzschego. Niewątpliwie Hadot docenia zakorzenienie Nietzschego w tradycji antycznej i być może nawet podziwia podjętą próbę radykalnej przemiany naszego życia³⁵, lecz jego obawy budzi enigmatyczna natura i ekstatyczna dionizyjskość, którym Nietzsche bezwarunkowo zawierzył.

32. Christopher Hollis, *Historia jezuitów*, przeł. Jan Stanisław Łoś (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1974), 21.

33. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, 59–62, 178–181.

34. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, 28–33, 170–175.

35. Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, przeł. Michael Chase (Oxford & Cambridge: Blackwell Publishers Ltd., 1995), 272.

Niemniej mottem do swej książki *Zasłona Izydy* uczynił sentencję Nietzschego zaczerpniętą z przedmowy do *Wiedzy radosnej*: „Należy bardziej szanować wstyd, z jakim natura ukryła się za zagadkami i barwnymi niepewnościami”³⁶, która współgra ze słynną sentencją Heraklita o naturze uwielbiającej się ukrywać³⁷. W zakończeniu swej kolejnej książki *Nie zapomnij żyć* wspomina zaś o głównej myśli (*Hauptgedanke!*) Nietzschego, odnalezionej w jego przepastnej spuściźnie³⁸. Chodzi w niej o transgresję jednostkowości, o wyjście poza „mnie” i „ciebie” z intencją kosmicznego, całościowego przeżywania i odczuwania niezgłębianych sposobów istnienia natury³⁹. Wkraczamy już tutaj w obszar trudny do racjonalnej eksplikacji, który może przynależeć jeszcze do artystycznej percepcji, a może już do boskiej kontemplacji. Co ciekawe, powyższa myśl była też osnową całej książki o zasłonie Izydy. Okazuje się więc, że Hadot stale mierzy się z problemem światopoglądu dionizyjskiego, raz badając dionizyjskość jako ekstatyczny aspekt greckiej duszy, a raz przeżywając w sztuce doświadczenie dionizyjskie⁴⁰. Warto pójść jego śladem i zagłębić się w wartki nurt myślenia Nietzschego.

Budowanie na gruzowisku domów rozmyślań dla (nad)człowieka

W filozofii Nietzschego, tak jak w filozofii starożytnej, bardzo ważna jest kwestia duchowego rozwoju człowieka. Swój pogląd na ten temat Nietzsche wyłożył w spektakularny sposób w dziele *Tako rzecze Zaratustra* (*Also sprach Zarathustra*), które w liście do wydawcy nazwał „piątą ‘ewangelią’ (*fünftes ‘Evangelium’*)”⁴¹. Aby duch ludzki mógł osiągnąć pełnię wolności, najpierw musi doświadczyć zniewolenia oraz przeciwstawić się temu, co go zniewala. Proces ten został przedstawiony w metaforze *O trzech przemianach*, gdzie widzimy, jak duch staje się wielbłądem, wielbłąd lwem, a lew dzieckiem. Cała ta metafora ma wyraźną wymowę antychrześcijańską. Wielbłąd cierpliwie (z)nosi ciężary wiary i moralności chrześcijańskiej, ale w końcu zamienia się w lwa i zrzuca je z siebie, chcąc być „panem na swej własnej pustyni”⁴². Wola lwa jest brutalna i bezbożna, a przez to nihilistyczna, niezdolna do wcielania w życie jakichkolwiek wartości.

36. KSA 3, 352.

37. Pierre Hadot, *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature*, przeł. Michael Chase (Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006), 284.

38. Pierre Hadot, *Don't Forget to Live. Goethe and the Tradition of Spiritual Exercises*, przeł. Michael Chase (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2023), 143.

39. KSA 9, 442–444.

40. Hadot, *Don't Forget to Live*, 136–140.

41. KSB 6, 327.

42. KSA 4, 30.

Ratunkiem dla lwa okazuje się przemiana w dziecko, które bawi się, uczestnicząc w zabawie świata, jako że rękami dziecka posługuje się natura, nieustannie tworząca i niszcząca własne wytwory. Dziecko skupia uwagę tylko na aktualnej chwili teraźniejszości, całkowicie angażując się w to, co właśnie się z nim i wokół niego dzieje. Swoją postawą bezwzględnie afirmuje życie, stąd wszystkie jego akty twórcze są „świętym mówieniem ‘Tak’”⁴³. Nietzsche podkreśla, że dziecko potrafi całościowo ogarniać siebie i świat, przewyższając wszelkie przeciwstawienia, z podstawowym włączeniem: „Jestem ciałem i duszą” – tak mówi dziecko⁴⁴.

Dziecko to jest wzorem lub synonimem nadczłowieka i znacznie różni się od dziecka ewangelicznego. Wprawdzie jest kruche i słabe, ale potrafi czerpać moc z życia i staje się pełne nadludzkiej mocy. Tą drogą zmierza także tytułowy Zaratustra, który w pewnym sensie musi ponownie się narodzić i stać się dzieckiem, aby doświadczyć boskiej wolności i mocy. Ponowne narodziny są aktem samo-przewyższenia, wyzbycia się wszystkiego, co małe i lichy. Zaratustra jeszcze nie jest nadczłowiekiem, ale uczy ludzi, co należy robić, by nim się stać. Odwołując się do specyficznej boskości nadczłowieka, zarazem uświadamia człowiekowi, że jest to boskość z tego świata: „Nadczłowiek jest sensem Ziemi (*Sinn der Erde*). Wasza wola [niech] powie: nadczłowiek niech będzie sensem Ziemi! Zaklinam was, bracia moi, *pozostańcie wierni Ziemi*”⁴⁵. Imperatyw posłuszeństwa wobec matki wszelkiego życia pojawia się też pod koniec pierwszej części dzieła i ma charakter ostatniej woli Zaratustry: „Pozostańcie wierni Ziemi [...] mocą waszej cnoty! Wasza darząca miłość i wasze poznanie niechaj służą sensowi Ziemi! O to was proszę i zaklinam”⁴⁶. Zdaniem Nietzschego, który wypowiada się ustami Zaratustry, człowiek nie może szukać szczęścia w zaświatach, „jego szczęście powinno pachnieć Ziemią, a nie pogardą dla Ziemi”⁴⁷. Wydaje się, że wierność Ziemi ma się stać dla nas nakazem chwili nie tylko ze względu na przeświadczenie Nietzschego⁴⁸, ale także z powodu dokonującego się obecnie rujnowania środowiska naturalnego i doświadczanego z tego powodu kryzysu klimatycznego.

Pielgrzymowanie Zaratustry kończy się ekstatyczną chwilą Wielkiego Południa, przedstawioną w przypowieści *Znak*. Widząc jak lew i gołębie tulą się do niego, uświadomił sobie, że czas się dopełnił. Nie tylko dojrzał zbliżające się dzieci, czyli wyczekiwanych nadludzi, ale sam wewnątrz siebie się przemienił. Stał

43. KSA 4, 31.

44. KSA 4, 39.

45. KSA 4, 14–15.

46. KSA 4, 99.

47. KSA 4, 151.

48. Margot Fleischer, *Der “Sinn der Erde” und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993), 264.

się “płomienny i potężny, jak słońce poranne, gdy spoza ciemnych wschodzi gór”⁴⁹. Mógłby czuć się dumny z tego, że jego misja miała sens, że otoczenie uznaje go za mistrza i oddaje mu cześć. Wie jednak, że każda forma przywiązania jest zła, dlatego na pożegnanie mówi uczniom : “Sam idę teraz, moi młodzi! Wy także idźcie teraz stąd i [to] sami [...]. Nakazuję wam, abyście mnie utracili i siebie odnaleźli; i dopiero gdy wszyscy się mnie wyprzecie, powrócę do was”⁵⁰. Te same słowa o wyparciu czy zaparciu się mistrza pojawiają się też w przedmowie do autobiografii Nietzschego *Ecce homo*⁵¹. Nie można stać się sobą, pozostając w zależności od kogoś innego, nawet jeżeli ten ktoś rzeczywiście jest dobrym wzorem osobowym i prawdziwym przewodnikiem duchowym. Mimo iż brzmi to paradoksalnie, w pewnych okolicznościach uczciwość wymaga swego rodzaju niewierności. Nietzsche ma dla nas jasne przesłanie: “Każdy mistrz ma tylko jednego ucznia – i ten stanie się wobec niego niewierny, ponieważ jest również przeznaczony do bycia mistrzem”⁵². Nauczyciel, któremu leży na sercu rozwój jego podopiecznych, musi we właściwym czasie rozstać się z nimi, aby mogli samodzielnie pokierować swym losem. Tak samo każdy, kto chce się prawidłowo rozwijać, musi na pewnym etapie rozwoju porzucić swego nauczyciela dla dobra siebie samego. Bez głębokiej wiary w siebie daremna jest wiara w kogokolwiek czy cokolwiek innego: “Nie szukaliście jeszcze siebie, a tu znaleźliście mnie. Tak czynią wszyscy wierzący, dlatego tak mało [warta] jest wszelka wiara”⁵³.

Nietzscheański Zaratustra albo Zaratustra-Nietzsche nie ukrywa, że na swej drodze życia miewał znacznie więcej kłopotów z samym sobą niż z innymi ludźmi, dlatego stwierdza: “Najgorszym wrogiem, jakiego możesz spotkać, będziesz zawsze sam dla siebie”⁵⁴. W praktycznych ćwiczeniach duchowych człowiek jest stale konfrontowany sam ze sobą. Stare “ja” nie chce ustąpić miejsca nowemu “ja” i w ten sposób rozwój ustaje. Chcąc skutecznie rozwijać się duchowo, trzeba nieustannie przezwyciężać samego siebie. Zasada ta dotyczy wszelkiego bytu, gdyż u podłoża wszystkiego, co się rodzi i umiera, trwa niekończący się proces przezwyciężania tego, co chciałoby zachować siebie w niezmienniej i ostatecznie uformowanej postaci. Zaratustra dzieli się z nami swą bodaj największą prawdą ontologiczną: “Tę tajemnicę wyznało mi samo życie. ‘Spójrz, jestem tym, co się zawsze samo musi przezwyciężać’”⁵⁵. Oczywiście dla nas, ludzi, najważniejszym zadaniem jest nasze własne samoprzezwyciężenie. Aby mogło do niego dojść,

49. KSA 4, 408.

50. KSA 4, 101.

51. KSA 6, 261.

52. KSA 2, 522.

53. KSA 6, 261.

54. KSA 4, 82.

55. KSA 4, 148.

należy mieć się na baczności i nie błędzić na drodze duchowego rozwoju. Zdaniem Nietzschego, wstępnym warunkiem powodzenia tego przedsięwzięcia jest wyzbycie się skłonności eskapistycznych, których przejawem jest traktowanie życia na Ziemi jako jedynie mało ważnego etapu pośredniego, poprzedzającego finalną postać życia wiecznego. Wyrazem troski o prawidłowy rozwój świata i nas samych w świecie jest również zadbanie o cielesność. Nie jesteśmy bowiem ulotnymi bytami duchowymi i somatyczna “zwierzęcość” stanowi nasz istotny komponent osobowy. Co więcej, myślenie ma charakter cielesny i nawet abstrakcyjne rozważania nie są możliwe bez czynnego udziału ciała. Zgodnie z koncepcją wielkiego rozumu cielesnego, rozum teoretyczny nie ma autonomii działania. Ten mały rozum to tylko “narzędzie twojego ciała” i jakby zabawka wielkiego rozumu. Nietzsche kategorycznie stwierdza: “Ciało jest wielkim rozumem”⁵⁶. Poglądem tym przeciwstawia się trwającemu przez wiele wieków deprecjonowaniu ciała, do jakiego doszło w filozofii platońskiej i nawiązujących do niej wykładni religii chrześcijańskiej.

Warto wiedzieć, że Platon opowiedział się za samoistnością duszy, której przypisał idealne własności i którą przeciwstawił ciału jako jej “więzieniu”. Pogląd ten przejął od pitagorejczyków, ci od orfików, a ci najprawdopodobniej od hinduistów i buddystów. Uczeni bowiem już od czasów starożytnych żyją w “globalnej wiosce” i korzystają z przepływu ważkich idei. Gdy jeszcze nie było Internetu, to podróżowali po świecie, poznając inne kultury i powstałe w ich obrębie poglądy. Wiele koncepcji filozoficznych i religijnych, uznawanych niesłusznie za *stricte* europejskie (grecko-rzymskie), zostało przejętych z kultury egipskiej, hinduskiej, a nawet babilońskiej. W tym wypadku, przejmując teorię samoistnej duszy, przejęto zarazem teorię reinkarnacji, którą nazwano metempsychozą, w myśl której dusza pokutuje za swe grzechy podczas “wędrowania” (*sansara*) z ciała do ciała. Platon w *Fedonie* opatrzył religijne przekonania swych poprzedników licznymi argumentami filozoficznymi, mającymi dowodzić nieśmiertelności duszy. W okresie patrystycznym chrześcijańscy myśliciele krytykowali poglądy pogańskie, ale niejednokrotnie sami im ulegali, czego dobrym przykładem jest rozprawa św. Augustyna *O nieśmiertelności duszy*, w której jest napisane, że dusza “jest pewnego rodzaju życiem” i udziela życia ciału, “nie może więc umrzeć”⁵⁷. Uzupełniając to platońskie przekonanie poglądem religijnym, św. Augustyn stwierdził, że dusza obcuje z Bogiem, dlatego “będzie żyła wspianiej niż ciało”

56. KSA 4, 39.

57. Aureliusz Augustyn, “O nieśmiertelności duszy”, przeł. ks. Leszek Kuc, w: *Dialogi filozoficzne* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2001), 325.

i dopiero dzięki niej umarłe ciało we właściwym czasie “powróci do dawnej stałości”⁵⁸, czyli zmartwychwstanie.

Za św. Augustynem poszło wielu filozofów i myślicieli religijnych, jak choćby Kartezjusz i Kant czy Marcin Luter. Ich autorytet spowodował, że do dzisiaj chrześcijanie bardzo często opowiadają się za istnieniem nieśmiertelnej duszy ludzkiej, mimo że pogląd ten jest, w zasadzie, obcy całemu judeochrześcijaństwu. W Starym Testamencie wprawdzie pojawiają się pojęcia duszy (*nefesh*) i ducha (*ruach*), ale są one tylko aspektami funkcjonowania żywych stworzeń (*nefesh chaya*), tj. ludzi i zwierząt, i można je traktować jako synonimy życia. W Nowym Testamencie jest podobnie, gdyż dusza (*psyche*) i duch (*nous, pneuma*) są tylko przymiotami człowieka, niemającymi substancjalnego charakteru. Uta Poplutz zauważa, że nieliczne sformułowania w Nowym Testamencie, które mogłyby sugerować ewentualny dualizm duszy i ciała⁵⁹, natychmiast zostały tam skorygowane. Chrześcijańskie przekonanie o niezależności i nieśmiertelności duszy nie ma więc biblijnych podstaw, tylko bierze się z filozofii Platona⁶⁰. Dodajmy, że filozofia platońska mocno oddziaływała na kształtowanie się poglądów chrześcijan za pośrednictwem neoplatonizmu i gnozy, której duchowym ojcem, zdaniem Tertuliana, również był Platon⁶¹. Pomimo tej intelektualnej presji, wspólnota pierwotnego Kościoła wierzyła w zmartwychwstanie ciała, a nie w nieśmiertelność duszy, czego mocnym wyrazem jest Skład Apostolski, będący pierwszym wyznaniem wiary chrześcijan. W żadnej z obu znanych nam wersji nie ma mowy o nieśmiertelnej duszy, za to pokazane są etapy powrotu człowieka do Boga u końca czasów: najpierw grzechów odpuszczenie, potem ciała zmartwychwstanie i wreszcie żywot wieczny. Po wiekach fascynacji nieśmiertelną duszą współcześni chrześcijanie zdają się powracać do treści Objawienia i do wiary swych ojców. Od II Soboru Watykańskiego widać budzącą się troskę Kościoła o całościowo pojętego człowieka. Katechizm Kościoła Katolickiego nadal jednak stoi na rozdrożu i raz odwołuje się do prawd biblijnych⁶², a raz do spirytualistycznej tradycji⁶³. Godną uwagi jest opinia prezentowana przez Christiana Herrmanna. Teolog ten

58. Aureliusz Augustyn, “O prawdziwej wierze”, przeł. Jerzy Ptaszyński, w: *Dialogi filozoficzne* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2001), 751.

59. Np. 2 Kor 5,1-10; Mt 10,28.

60. Uta Poplutz, “De immortalitate animae. Antike Vorgaben und das Neue Testaments”, w: *Seele*, Hrsg. von Philipp Stoellger, Stefan Jooß (Zürich: Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, 2005), 53.

61. Gisbert Greshake, “Seele’ in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick”, w: *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, przeł. Wilhelm Breuning (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1986), 116.

62. KKK 363.

63. KKK 366.

uważa, że dusza staje się nieśmiertelna w zmartwychwstaniu, i zamiast o duszy człowieka wolałby mówić o człowieku jako duszy. Stojąc na gruncie biblijnym, Herrmann postuluje, by nie wydzielać w człowieku poszczególnych części, bo one nie potrafią samodzielnie istnieć. Wszystkie antropologiczne pojęcia, które pojawiają się w Biblii (i w powszechnej świadomości chrześcijan) należy ujmować syntetycznie albo – lepiej – synekdochicznie, ponieważ kierują nas one ku wyższej jedności człowieka⁶⁴, ku – jak można się domyslać – wyższej jedności z Bogiem.

W XIX wieku poglądy chrześcijańskie były jeszcze naznaczone silnym piętnem filozofii Platona, dlatego Nietzsche w *Zmierzchu bożyszcz* nazywa chrześcijaństwo „platonizmem dla ludu”⁶⁵. Używa też określenia „Pawłowy, Augustyński platonizm”⁶⁶, co w przypadku św. Pawła chyba jest nieadekwatnym określeniem, biorąc pod uwagę rozumienie poglądów Apostoła przez Joachima Gnilkę. Wydaje się bowiem, że św. Paweł, podobnie jak inni autorzy biblijni, opowiadał się za całościowym ujmowaniem człowieczeństwa, a pojęciami duszy i ducha chciał jedynie w symboliczny sposób wyrazić silny związek chrześcijanina z Chrystusem, którego nawet śmierć nie jest w stanie osłabić⁶⁷. Tak czy inaczej, własną filozofię Nietzsche nazwał „odwróconym platonizmem”⁶⁸ i widział w niej przeciwwagę dla chrześcijaństwa, które, jego zdaniem, ma charakter apolliński, dlatego powinno ustąpić pola filozofii dionizyjskiej, priorytetowo traktującej wartość ziemskiego życia i zakorzenioną w nim cielesność. Ostatnie słowa duchowego przesłania Nietzschego brzmią: „Czy zrozumiano mnie? – *Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu*...”⁶⁹. Wydaje się, że jego filozoficzno-religijne „przewartościowanie” dobrze służy rozwojowi człowieka, ponieważ uniezależnia *vita contemplativa* od *vita religiosa* i w ten sposób odbiera duchownym monopol na rozmyślanie. Odtąd wszyscy mogą sami zajmować się własną duchowością i kształtować ją z pomocą wskazówek zawartych w „ewangelicznym” *Zaratuście*. Ćwiczenia duchowe można zatem prowadzić samemu w miejscach, które ułatwiają samorozwój. Nie najlepiej nadają się do tego domy Boże, ponieważ są to „strojne przybytki nadświatowego obcowania”⁷⁰, w których kapłani chcą kontrolować, co się dzieje w ludzkich

64. Christian Herrmann, *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 29–31.

65. KSA 5, 12.

66. KSA 13, 156.

67. Joachim Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, przeł. Wiesław Szymona (Kraków: Wydawnictwo „M”, 2009), 298–299.

68. KSA 7, 199.

69. KSA 6, 374.

70. KSA 3, 524.

duszech. Ważne jest zaś to, żeby ludzie potrafili słuchać samych siebie i “swoimi myślami myśleć mogli”⁷¹.

Nietzsche snuje rozważania na temat przyszłych budowli wzniesionych specjalnie w tym celu, by zaspokajać (nad)ludzką potrzebę percypowania wieczności. Powinny one znajdować się zwłaszcza w dużych miastach, gdzie codzienny zgiełk utrudnia skupienie uwagi na problemach natury duchowej. Mają to być przestronne gmachy o wysokich sklepieniach, które są otoczone krużgankami pozwalającymi zażywać ruchu w trakcie rozmyślania. Najlepiej gdyby przylegały do nich ogrody, gdzie można przechadzać się wśród roślinności. Krużganki i ogrody mają nie tylko praktyczne zastosowanie w odprawianiu ćwiczeń, lecz także w symboliczny sposób wyrażają istotną dla Nietzschego ideę podążania przez życie własną drogą, z dala od mainstreamowej bylejakości. Tak więc te całościowo pojęte obiekty architektoniczne powinny wyrażać “wzniosłość namysłu i chodzenia uboczem”⁷². Właściwie nic nie stoi na przeszkodzie, by korzystać także z opuszczonych przez kler obiektów świątynnych i terenów do nich przynależących. Po ich odpowiedniej adaptacji mogłyby dobrze służyć wyznawcom światopoglądu dionizyjskiego. Główną rolę odgrywa bowiem wewnątrz człowieka, a nie otaczające go zewnątrz. Nietzsche stwierdza, że “chcemy przechadzać się w sobie, chodząc po tych salach i ogrodach”⁷³. Heidegger mógłby dopowiedzieć, że dom do rozmyślań powinien być schronieniem (*Unterkunft*)⁷⁴ człowieka, w którym czułby się on swojsko i naprawdę u siebie.

Bibliografia

Augustyn, Aureliusz. “O nieśmiertelności duszy”, przeł. ks. Leszek Kuc. W: *Dialogi filozoficzne*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2001.

Augustyn, Aureliusz. “O prawdziwej wierze”, przeł. Jerzy Ptaszyński. W: *Dialogi filozoficzne*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2001.

Augustyn, Aureliusz. *Państwo Boże*, przeł. Władysław Kubicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.

Aureliusz, Marek. *Rozmyślania*, przeł. Marian Reiter. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1988.

Benisz, Henryk. *Nietzsche i filozofia dionizyjska*. Warszawa: Wydawnictwo AWF, 2001.

71. KSA 3, 524.

72. KSA 3, 524.

73. KSA 3, 524.

74. Martin Heidegger, “Bauen Wohnen Denken”, w: *Gesamtausgabe*, Bd. 7 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2000), 147.

- Fleischer, Margot. *Der "Sinn der Erde" und die Entzauberung des Übermenschen. Eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.
- Gnilka, Joachim. *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, przeł. Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo „M”, 2009.
- Greshake, Gisbert. "'Seele' in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick". W: *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, przeł. Wilhelm Breuning. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1986.
- Hadot, Pierre. *Czym jest filozofia starożytna*, przeł. Piotr Domański. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2020.
- Hadot, Pierre. *Don't Forget to Live. Goethe and the Tradition of Spiritual Exercises*, przeł. Michael Chase. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2023.
- Hadot, Pierre. *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. Piotr Domański. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003.
- Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, przeł. Michael Chase. Oxford–Cambridge: Blackwell Publishers Ltd., 1995.
- Hadot, Pierre. *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature*, przeł. Michael Chase. Cambridge–London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- Hadot, Pierre. *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do "Rozmyślań" Marka Aureliusza*, przeł. Piotr Domański. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2023.
- Heidegger, Martin. "Bauen Wohnen Denken". W: *Gesamtausgabe*, Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2000.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1984.
- Heidegger, Martin. "Cóż po poecie?", przeł. Krzysztof Wolicki. W: *Drogi lasu*. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997.
- Heidegger, Martin. "Czas światooobrazu", przeł. Krzysztof Wolicki. W: *Drogi lasu*. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*, przeł. Cezary Wodziński i inni. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.
- Heidegger, Martin. "Nur noch ein Gott kann uns retten". *Der Spiegel* 23 (1976), 193–219.
- Heidegger, Martin. "Tylko Bóg może nas uratować", przeł. Andrzej L. Zachariasz. *ΣΟΦΙΑ. Artykuły teoretyczne i historyczne* 11 (2011), 15–36.
- Heidegger, Martin. "Tylko Bóg mógłby nas uratować", przeł. Małgorzata Łukasiewicz. *Teksty. Teoria Literatury, Krytyka, Interpretacja* 3, nr 33 (1977), 142–161.
- Heidegger, Martin. "Źródło dzieła sztuki", przeł. Janusz Mizera. W: *Drogi lasu*. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997.
- Herrmann, Christian. *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Hollis, Christopher. *Historia jezuitów*, przeł. Jan Stanisław Łoś. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1974.

- Jaeger, Werner. *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. Marian Plezia, Henryk Bednarek. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. <http://www.katechizm.opoka.org.pl/> (skrót: KKK).
- Loyola, Ignacy. *Ćwiczenia duchowne*. Kraków: Wydawnictwo Jezuitów, 1982.
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 1986 (skrót: KSB).
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 1988 (skrót: KSA).
- Poplutz, Uta. "De immortalitate animae. Antike Vorgaben und das Neue Testament". W: *Seele*, Hrsg. von Philipp Stoellger, Stefan Jooß. Zürich: Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, 2005.
- Rabbow, Paul. *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. München: Kösel Verlag, 1954.

