



Paweł Pałasiński

filozofia woli i czasu

Hanny Buczyńskiej-Garewicz
interpretacja filozofii Fryderyka Nietzschego

Studium analityczno-krytyczne

Filozofia woli i czasu

Paweł Pałasiński

Filozofia woli i czasu

Hanny Buczyńskiej-Garewicz interpretacja
filozofii Fryderyka Nietzschego

Studium analityczno-krytyczne

Kraków 2019

Recenzja
dr. hab. Jaromir Brejda
dr. hab. Piotr Duchliński

Redakcja językowa
Janusz Poniewierski

Skład
Weronika Pasiek

Projekt okładki
Beata Ziomek

Publikacja finansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2018.

Copyright © 2019 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-793-4 (druk)
ISBN 978-83-7438-794-1 (online)

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374387941>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel./faks 12 422 60 40
e mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Spis treści

Podziękowania	13
Wstęp	15
Rozdział I. Filozofia Fryderyka Nietzschego – próba opisu najważniejszych pojęć	25
1. Wola mocy	27
1.1. Wola mocy a wartości	28
1.2. Wola mocy jako życie	32
1.3. Metafizyczne znaczenie woli mocy	35
1.4. Podsumowanie	39
2. Prawda	41
2.1. Poznanie człowieka	42
2.2. Czym jest prawda dla Nietzschego	46
2.3. Dążenie do prawdy jako początek nihilizmu	49
2.4. Podsumowanie	54
3. Nihilizm	57
3.1. Pochodzenie nihilizmu	58
3.2. Nihilizm jako proces historyczny	63

3.2.1. Cztery okresy rozwoju nihilizmu	63
3.2.2. Sokrates i św. Paweł – korzenie nihilizmu	65
3.3. Przeciwdziałanie nihilizmowi jako wyzwanie dla filozofa	68
3.4. Podsumowanie	70
4. Wieczny powrót tego samego	73
4.1. <i>Największy ciężar</i> myśli o wiecznym powrocie	74
4.2. Wizja i zagadka wiecznego powrotu	78
4.2.1. Pierwsza część wizji	79
4.2.2. Druga część wizji	80
4.2.3. <i>Zdrowiejący</i>	84
4.3. Mechanistyczna wizja świata	86
4.4. Podsumowanie	88
5. Przewartościowanie wszystkich wartości.	91
5.1. Idea nadczłowieka w filozofii Nietzschego.	93
5.1.1. Kim jest nadczłowiek	94
5.1.2. Nadczłowiek a „ostatni człowiek”	96
5.1.3. Nadczłowiek a wartości	98
5.2. Idea afirmacji	101
5.3. Dionizyjskość	103
5.4. Podsumowanie	106
Rozdział II. Fryderyka Nietzschego filozofia czasu i woli – interpretacja Hanny Buczyńskiej-Garewicz	109
1. Czasowość woli mocy	111
1.1. Dwie różne wole – Nietzsche i Schopenhauer	112
1.2. Diachronia woli	116
1.2.1. Terażniejszość	120
1.2.2. Przeszłość	121
1.2.3. Przyszłość	122
1.3. Wolność woli – samodeterminacja	124

1.4. Uwagi krytyczne.....	127
1.5. Podsumowanie	129
2. Prawda woli tworzącej czas.....	131
2.1. Prawdomówność Nietzschego	133
2.2. Warstwa krytyczna rozważań Nietzschego o prawdzie.....	135
2.2.1. Prawda idealizmu kontra prawda świata dionizyjskiego	136
2.2.2. (Nie)prawda nauki.....	138
2.3. Warstwa kreatywna rozważań Nietzschego o prawdzie	140
2.3.1. (Nie)klasyczne rozumienie prawdy	143
2.3.2. Perspektywiczny relatywizm prawdy.....	145
2.4. Uwagi krytyczne.....	148
2.5. Podsumowanie	152
3. Nihilizm wobec czasu	153
3.1. Wola negująca.....	155
3.2. Nihilista	158
3.2.1. Resentyment	160
3.2.2. Fragmentaryczność „ostatniego człowieka”	162
3.3. Nihilizm a czas	164
3.4. Uwagi krytyczne.....	167
3.5. Podsumowanie	168
4. Wieczny powrót chwili	171
4.1. Jak rozumieć Nietzschego koncepcję wiecznego powrotu?.....	173
4.1.1. Wieczny powrót jako koncepcja metafizyczna	174
4.1.2. Wieczny powrót jako mądrość życia	176
4.2. Czas i wola powrotu	179
4.2.1. Reafirmująca wola powrotu.....	180
4.2.2. Kolisty czas woli.....	183
4.3. Wieczny powrót jako chwila i wieczność.....	186

4.4. Uwagi krytyczne.	189
4.5. Podsumowanie	192
5. Przewartościowany stosunek woli do czasu	195
5.1. Nadczłowiek jako przeciwieństwo dzisiejszego człowieka ...	196
5.1.1. Niejasna wizja nadczłowieka	198
5.1.2. Wartości nadczłowieka	201
5.2. <i>Amor fati</i>	205
5.3. Dionizyjskość	210
5.4. Uwagi krytyczne	213
5.5. Podsumowanie	216
Rozdział III. Interpretacja Buczyńskiej-Garewicz a wybrane interpretacje filozofii Nietzschego	219
1. Różne oblicza woli mocy	221
1.1. Martina Heideggera ontologiczna interpretacja woli mocy a interpretacja Buczyńskiej-Garewicz	224
1.1.1. Heideggera interpretacja woli mocy	224
1.1.2. Porównanie Heideggera i Buczyńskiej-Garewicz interpretacji woli mocy	228
1.2. Karla Jaspersa interpretacja woli mocy a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz	230
1.2.1. Interpretacja woli mocy Jaspersa	230
1.2.2. Porównanie Jaspersa i Buczyńskiej-Garewicz interpretacji woli mocy	234
1.3. Gillesa Deleuze'a dynamiczno-antydyalektyczna interpretacja woli mocy a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz	235
1.3.1. Deleuze'a interpretacja woli mocy	236
1.3.2. Różnica między interpretacjami Deleuze'a a Buczyńskiej-Garewicz	239
1.4. Podsumowanie	239

2. Prawda i poznanie człowieka	241
2.1. Arthura C. Danto analityczna interpretacja Nietzscheańskiej prawdy a interpretacja Buczyńskiej-Garewicz.....	242
2.1.1. Danto analityczna interpretacja Nietzscheańskiej prawdy.....	242
2.1.2. Porównanie interpretacji prawdy u Danto i Buczyńskiej-Garewicz.....	246
2.2. Karla Jaspersa interpretacja prawdy a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz.....	247
2.1.1. Pasja woli prawdy – interpretacja Jaspersa	247
2.2.2. Pasja woli prawdy a prawdomówność Nietzschego – porównanie interpretacji Jaspersa i Buczyńskiej-Garewicz	251
2.3. Metoda genealogiczna Michela Foucaulta a Buczyńskiej-Garewicz interpretacja Nietzscheańskiej koncepcji prawdy	255
2.3.1. Metoda genealogiczna w ujęciu Foucaulta.....	256
2.3.2. Porównanie interpretacji Foucaulta i Buczyńskiej-Garewicz.....	259
2.4. Podsumowanie	262
3. Problem z nihilizmem	265
3.1. Heideggerowska interpretacja nihilizmu a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz.....	266
3.1.1. Nihilizm metafizyki – interpretacja Heideggera	267
3.1.2. Nihilizm metafizyki a nihilizm wobec czasu – porównanie interpretacji Heideggera i Buczyńskiej-Garewicz.....	271
3.2. Maksa Schelera interpretacja resentymentu a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz	273
3.2.1. Resentyment w ujęciu Schelera.....	273

3.2.2. Porównanie Schelera i Buczyńskiej-Garewicz interpretacji resentymetu.....	277
3.3. Nihilizm w interpretacji Gillesa Deleuze'a a wykładnia Buczyńskiej Garewicz	279
3.3.1. Reaktywne stawanie się – interpretacja Deleuze'a	279
3.3.2. Porównanie Deleuze'a i Buczyńskiej-Garewicz interpretacji nihilizmu	283
3.4. Podsumowanie	284
4. Wieczne powroty	287
4.1. Wieczny powrót w interpretacji Martina Heideggera a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz	289
4.1.1. Jedność woli mocy i wiecznego powrotu – interpretacja Heideggera	289
4.1.2. Porównanie Heideggera i Buczyńskiej-Garewicz interpretacji wiecznego powrotu tego samego	293
4.2. Interpretacja wiecznego powrotu tego samego przez Pierre'a Klossowskiego a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz..	295
4.2.1. Błędne koło wiecznego powrotu – interpretacja Klossowskiego.....	296
4.2.2. Porównanie interpretacji Klossowskiego i Buczyńskiej-Garewicz.....	299
4.3. Wieczny powrót tego samego w interpretacji Gillesa Deleuze'a a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz.....	301
4.3.1. Wieczny powrót jako byt selektywny – interpretacja Deleuze'a	301
4.3.2. Porównanie Deleuze'a i Buczyńskiej-Garewicz interpretacji wiecznego powrotu	305
4.4. Podsumowanie	307

5. Przewartościowania wszystkich wartości.....	309
5.1. Wartości po przewartościowaniu wszystkich wartości – interpretacja Roberta C. Solomona a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz.....	311
5.1.1. Nietzscheański powrót do etyki cnót – interpretacja Solomona.....	311
5.1.2. Porównanie interpretacji Solomona i Buczyńskiej-Garewicz.....	315
5.2. Wielka polityka jako cel filozofii Nietzschego w interpretacji Jaspersa a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz.....	316
5.2.1. Wielka polityka – interpretacja Jaspersa	317
5.2.2. Porównanie interpretacji Jaspersa i Buczyńskiej-Garewicz.....	320
5.3. Przewartościowanie wszystkich wartości w interpretacji Gillesa Deleuze’a a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz	323
5.3.1. Przewartościowanie wszystkich wartości – interpretacja Deleuze’a	323
5.3.2. Porównanie interpretacji Deleuze’a i Buczyńskiej-Garewicz.....	327
5.4. Podsumowanie	329
Wnioski	333
Zakończenie	343
Wykaz prac cytowanych.....	349

Podziękowania

Pragnę podziękować tym wszystkim, bez których ta praca nie mogłaby powstać.

W pierwszej kolejności serdecznie dziękuję mojemu promotorowi ks. dr. hab. Jarosławowi Jagielle, profesorowi Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, za cenne uwagi merytoryczne oraz poświęcony mi czas podczas przygotowywania niniejszej rozprawy.

Szczególne podziękowania składam mojej żonie Marcelinie i mamie Danucie za pomoc w doskonaleniu pracy, a także za cierpliwość i wytrwałe motywowanie mnie do ukończenia tej rozprawy.

Paweł Pałasiński

Dobrzy czytelnicy czynią książkę coraz lepszą,
czytelnicy źli czynią ją klarowniejszą¹.

Wstęp

Przedmiotem niniejszej rozprawy jest interpretacja filozofii niemieckiego dziewiętnastowiecznego myśliciela Fryderyka Nietzschego, autorstwa współczesnej polskiej filozofki Hanny Buczyńskiej-Garewicz.

W przekonaniu autora pracy wykładnia ta zasługuje na uwagę, ponieważ porządkuje wszystkie idee autora *Zmierzchu bożyszcz* w ramach jednej, względnie spójnej całości dzięki odnalezieniu głównej myśli wyjaśniającej ich relacje i wskazującej na związek woli z czasem. Opisanie tego powiązania pozwala badaczce uchwycić podstawę krytycznych twierdzeń Nietzschego na temat prawdy oraz opisać propozycję nowego rozumienia prawdy, jakie oferuje ten filozof. Buczyńska-Garewicz tłumaczy również, na czym polega działanie resentymentu wobec czasu. Według niej resentyment jest podstawowym czynnikiem powodującym erozję znaczenia wartości moralnych, określaną przez Nietzschego jako nihilizm. Buczyńska-Garewicz omawia w swojej interpretacji także znaczenie koncepcji wiecznego powrotu tego samego, której doniosłość opiera się, jak twierdzi, na możliwości ponownego chcenia przez wolę swoich minionych aktów, tak jakby miały one dopiero nastąpić. Ponadto badaczka filozofii Nietzschego objaśnia sens pojęć klu-

¹ F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2010, s. 64.

czowych dla zagadnienia przewartościowania wszystkich wartości. Pojęcia te to: nadczłowiek, *amor fati* i dionizyjskość.

Głównym zadaniem autora niniejszej rozprawy jest nie tylko omówienie interpretacji Buczyńskiej-Garewicz, lecz również obrona tezy, że objaśnienie to jest odkrywcze i nowatorskie na tle dotychczasowych badań nad filozofią Nietzschego.

Badania przedstawione w rozprawie są pierwszą próbą krytycznej analizy interpretacji Buczyńskiej-Garewicz. Powoduje to, że zadanie polegające na syntetycznej analizie, krytycznym opracowaniu i porównaniu interpretacji polskiej filozofki z innymi znaczącymi egzegezami filozofii autora *Tak mówił Zaratustra* nie jest łatwe.

Obrona tezy pracy została zawarta w trzech rozdziałach, z których każdy pełni inną rolę.

Celem rozdziału pierwszego jest ekspozycja głównych idei filozofii Nietzschego zinterpretowanych przez Buczyńską-Garewicz. Jest to rekonstrukcja poglądów niemieckiego filozofa na podstawie jego książek, notatek i listów. Szczególna uwaga jest tu poświęcona tym ideom, które są przedmiotem interpretacji Buczyńskiej-Garewicz. Opis ten jest niezbędny, ponieważ filozofka jest bardzo oszczędna w swoich odwołaniach do literatury źródłowej². Mówiąc wprost, nie przywołuje ona bardzo wielu fragmentów z Nietzschego, jej teksty nie przypominają wypisów z prac tego myśliciela, sprawiają natomiast wrażenie spójnej narracji mającej za zadanie naświetlenie sensu jego filozofii. Wprawdzie ułatwia to odczytanie jej objaśnienia, zarazem jednak utrudnia polemikę z nim. Z tego powodu konieczna jest syntetyczna

² Wydaje się, że Buczyńska-Garewicz ulega w tym przypadku namowię Giorgia Collego, który w swojej książce zatytułowanej *Po Nietzschem* twierdzi, że: „Dopuszcza się fałszerstwa, kto interpretując Nietzschego, posługuje się cytatami z jego książek”, zob. G. Colli, *Po Nietzschem*, tłum. S. Kasprzak, przedmowa S. Kasprzak, Kraków 1994, s. 143. Filozofka ceni Collego, czemu daje wyraz w następujących słowach: „Związłe uwagi Collego o filozofii Nietzschego należą do najciekawszych prac, jakie ukazały się w tym zakresie po drugiej wojnie światowej”, zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Kraków 2003, s. 141.

ekspozycja znaczenia pojęć, idei i koncepcji filozofii Nietzschego, będących podłożem narracji Buczyńskiej-Garewicz. Rozdział pierwszy jest swego rodzaju podstawą zarówno dla zrozumienia wywodów polskiej badaczki, jak i dla ich krytyki – wskazania braków, uproszczeń czy przeinaczeń.

Rozdział drugi ma na celu przedstawienie, przeanalizowanie i poddanie krytycznemu omówieniu interpretacji Buczyńskiej-Garewicz. Analizy znajdujące się w tym rozdziale są możliwe dzięki ekspozycji kluczowych – z punktu widzenia objaśnienia tej badaczki – elementów filozofii Nietzschego w rozdziale pierwszym. Ta część pracy jest podstawą do obrony lub obalenia tezy pracy.

Ostatni, trzeci rozdział pracy ma za zadanie ukazać różnice i podobieństwa pomiędzy wykładnią omawianej autorki a innymi egzegezami filozofii Nietzschego. Również i tu rozdział pierwszy pracy jest podstawą do zrozumienia interpretacji filozofii autora *Tak mówił Zaratustra* dokonanych przez innych badaczy. Ekspozycja głównych idei Nietzschego jest konieczna, ponieważ prezentowane przez interpretatorów wykładnie często odrywają się od ich podstawy w materiale źródłowym. W zamierzeniu autora pracy przeprowadzone analizy mają prowadzić do ukazania polifonii znaczeń idei filozofii Nietzschego, które są odnajdywane przez wielu jej badaczy. Dopiero po zapoznaniu się z różnymi interpretacjami rozważań niemieckiego myśliciela możliwa staje się ocena nowatorstwa wykładni Buczyńskiej-Garewicz.

Ze względu na założone cele badawcze szczegółowa struktura niniejszej pracy prezentuje się w następujący sposób:

Rozdział pierwszy jest ekspozycją najważniejszych idei filozofii Nietzschego, która służy do prezentacji stanowiska tego myśliciela, zanim zostało ono poddane gruntownej (re)interpretacji zarówno przez Buczyńską-Garewicz, jak i przez innych filozofów. Rozdział ten składa się z pięciu podrozdziałów, z których każdy obejmuje objaśnienie innego – ważnego z punktu widzenia interpretacji badaczki – problemu podejmowanego w filozofii Nietzschego. W pierwszym podrozdziale omówiona zostaje idea woli mocy. Kluczowe jest w nim ukazanie wielu odniesień tego pojęcia do rozważań autora *Zmierzchu*

bożyszcz na temat moralności, człowieka oraz świata. Kolejny podrozdział ma na celu przedstawić stanowisko Nietzschego na temat prawdy: jego sceptyczny stosunek do możliwości poznania prawdy przez człowieka; jego rozumienie tego, czym jest prawda oraz jaki jest jej związek z procesem nihilizacji wartości moralnych. Podrozdział trzeci prezentuje rozważania Nietzschego na temat nihilizmu, jego pochodzenia i przewidywanego rozwoju. W kolejnym podrozdziale omówiona jest koncepcja wiecznego powrotu tego samego. Koncepcja ta jest omawiana zgodnie z chronologią jej prezentacji przez Nietzschego: od pierwszego jej przedstawienia w *Wiedzy radosnej*, przez objaśnienie fragmentów *O wizji i zagadce* i *Zdrowiejący z Tak mówił Zaratustra*, aż po fragmenty z pozostałych pism tego filozofa. Ostatni podrozdział jest próbą opisu koncepcji przewartościowania wszystkich wartości, wymagającą omówienia takich pojęć, jak nadczłowiek, *amor fati* i dionizyjskość. Prezentacja przeprowadzona w tym rozdziale ma na celu przede wszystkim przygotowanie do analiz prowadzonych w rozdziale drugim i trzecim.

Rozdział drugi, również składający się z pięciu podrozdziałów, jest analizą interpretacji Buczyńskiej-Garewicz, zawartej w jej książkach i artykułach³. Każdy z podrozdziałów jest zakończony uwagami krytycznymi, które mają za zadanie wskazać niespójności w wywodzie badaczki oraz to, co pominięła w swej interpretacji, a co jest artykułowane przez Nietzschego na kartach jego dzieł i w notatkach. Warto zaznaczyć, że wskazanie tych braków byłoby niezmiernie trudne bez wcześniejszej ekspozycji znaczenia głównych idei filozofii autora *Poza dobrem i złem* w rozdziale pierwszym pracy. W podrozdziale pierwszym prezentacji i analizie poddane jest ujęcie przez Buczyńską-Garewicz diachronicznego charakteru Nietzscheańskiej woli. Analiza interpretacji filozofki rozpoczyna się od tej idei nieprzypadkowo. Wola jest według niej podstawową ideą całej filozofii Nietzschego, gdyż to ona tworzy czas będący materią ludzkiej egzystencji. W kolejnym

³ Za najważniejszą pracę tej autorki na omawiany temat należy uznać publikację *Czytanie Nietzschego*, zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, Kraków 2013.

podrozdziale przedmiotem badania jest objaśnienie Buczyńskiej-Garewicz na temat znaczenia zagadnienia prawdy w filozofii Nietzscheańskiej. Autorka *Czytania Nietzschego* w swojej interpretacji precyzyjnie oddzieliła dwie warstwy namysłu tego filozofa nad prawdą. Pierwszą stanowi dla niej krytyka prawdy rozumianej jako utrwalanie statycznego obrazu świata (bytu). Natomiast drugą jest postulowane przez Nietzschego pozytywne określenie prawdy jako subiektywnego wyrazu życia konkretnego człowieka będącego wolą tworzącą czas, a co za tym idzie, uwikłanego w zmienność (stawanie się). Co ważne, Buczyńska-Garewicz twierdzi, że filozof nie odrzuca klasycznej koncepcji prawdy na rzecz innego (np. pragmatycznego) jej rozumienia. W trzecim podrozdziale omówieniu i analizie poddane jest określenie nihilizmu jako zatrucia woli przez resentyment wobec czasu. Buczyńska-Garewicz podążając za rozważaniami Nietzschego opisuje, kim jest nihilista, czym jest resentyment oraz jaki jest ich związek z wolą i czasem. Następnym etapem analizy i prezentacji interpretacji polskiej badaczki jest jej przedstawienie koncepcji wiecznego powrotu tego samego. Należy wspomnieć, że filozofka uważa tę koncepcję za kluczową dla całej filozofii Nietzschego. W swojej interpretacji pokazuje, że koncepcja ta jest wpisana w metafizykę woli i czasu autora *Wiedzy radosnej*. Wieczny powrót tego samego jest dla niej również nauką uczącą afirmacji całości istnienia w chwili, która jednocząc przeszłość z przyszłością, staje się wiecznością. W ostatnim podrozdziale są opisane i zanalizowane kluczowe dla idei przewartościowania wszystkich wartości pojęcia będące przedmiotem zainteresowania Buczyńskiej-Garewicz. Filozofka wskazuje na tożsamość znaczenia idei nadczłowieka, *amor fati* i dionizyjskości u Nietzschego. Tożsamość ta opiera się na tym, iż wszystkie te pojęcia – jak przekonuje autorka *Czytania Nietzschego* – dotyczą tego samego: braku konfliktu wynikającego z nieprawidłowego odniesienia woli do czasu, afirmacji wolnej od negacji i nihilizmu. Interpretacja filozofii Nietzschego przez badaczkę na pierwszy rzut oka ukazuje jej jedność. Po pierwsze, zdaje się ona wskazywać podstawową myśl scalającą wiele różnych wątków pojawiających się w rozważaniach tego myśliciela. Po drugie, pokazuje, że Nietzsche przyświecał w jego filozoficznej aktywności jeden

cel: nauka afirmacji, której podstawą jest właściwa relacja woli do stworzonego przez nią czasu.

W każdym z pięciu podrozdziałów omówieniom i analizie interpretacji Buczyńskiej-Garewicz towarzyszą uwagi krytyczne. Uwagi te mają za zadanie prezentację wykrytych przez autora niniejszej rozprawy niedoskonałości jej wykładni. Przez „niedoskonałość” rozumie się tu brak spójności w ujęciu idei filozofii Nietzschego oraz wybiórcze wykorzystywanie materiału źródłowego przy jej interpretacji. Należy przy tym zaznaczyć, iż analiza objaśnienia Buczyńskiej-Garewicz oraz wskazanie wspomnianych niedoskonałości nie są wystarczające, by obalić lub obronić postawioną w pracy tezę, iż interpretacja filozofki jest nowatorska. Do realizacji tego celu konieczne jest porównanie jej wykładni z innymi objaśnieniami filozofii Nietzschego, które zostaje przeprowadzone w rozdziale trzecim.

Rozdział trzeci opiera się na analizie porównawczej. W każdym z pięciu podrozdziałów, odpowiadających tematycznie kluczowym dla interpretacji Buczyńskiej-Garewicz ideom, krótkiemu omówieniu zostają poddane objaśnienia dzieł Nietzschego przez trzech innych badaczy. Podrozdział pierwszy dotyczy pojęcia woli mocy, następny prawdy, trzeci nihilizmu i resentymentu, czwarty wiecznego powrotu tego samego, a piąty pojęć kluczowych dla zagadnienia przewartościowania wszystkich wartości. W każdym z pięciu podrozdziałów porównaniu z interpretacją Buczyńskiej-Garewicz zostają poddane trzy inne wykładnie filozofii Nietzschego. Każde z tych porównań pozwala na wskazanie zarówno różnic, jak i podobieństw pomiędzy omówionymi interpretacjami a egzegezą polskiej filozofki. Porównanie to ma na celu sprawdzić, które elementy w interpretacji autorki *Czytania Nietzschego* wnoszą istotne *novum* do rozumienia idei filozofii Nietzschego, a co za tym idzie, udowodnić bądź obalić postawioną w pracy tezę, że jej objaśnienie jest odkrywcze i nowatorskie na tle dotychczasowych badań nad filozofią Nietzschego. Filozofowie, których interpretacje są porównywane z objaśnieniem Buczyńskiej-Garewicz, nie zostali wybrani przez autora pracy przypadkowo – choć należy przyznać, że wybór ten jest ograniczony do minimum ze względu na ramy objęto-

ściowe rozprawy. Ze względu na wkład w dziedzinie badań nad filozofią Nietzschego szczególnie znaczenie należy przyznać interpretacjom Martina Heideggera⁴, Karla Jaspersa⁵ i Gillesa Deleuze'a⁶. Każdy z wymienionych filozofów dokonał całościowej interpretacji dzieł Nietzschego. Ich interpretacje po dziś dzień stanowią kanon dla każdego badacza filozofii Nietzscheańskiej. Nie oznacza to jednak, że porównanie w rozdziale trzecim jest ograniczone tylko do wykładni tych trzech wielkich filozofów. Omówieniu zostają również poddane: Arthura C. Danto interpretacja Nietzscheańskiej koncepcji prawdy, przedstawienie metody genealogicznej Michela Foucaulta, Maksa Schelera analiza fenomenu resentymentu, Pierre'a Klossowskiego objaśnienie wiecznego powrotu tego samego oraz interpretacja Nietzscheańskiej etyki cnót przez Roberta Solomona. Każdy ze wspomnianych myślicieli w sposób twórczy i nowatorski podjął wyzwanie interpretacyjne, jakie stawia przed czytelnikiem filozofia Nietzschego. Oryginalność i znaczenie, jakie dla badań nad filozofią Nietzschego mają interpretacje omówione w tym rozdziale, czynią z nich dobry materiał do tego, aby sprawdzić co nowego wnosi interpretacja Buczyńskiej-Garewicz do rozumienia idei tej filozofii.

W pracy zostały wykorzystane opracowania filozofii Nietzschego pomocne zarówno do ekspozycji głównych idei tego myśliciela, jak i przy omawianiu ich interpretacji. Jednocześnie w analizie interpretacji Buczyńskiej-Garewicz nie zostały wykorzystane żadne opracowania naukowe, ponieważ – wedle wiedzy autora niniejszej pracy – jej rozważania nie stały się dotąd przedmiotem szerszych badań i analiz.

Niniejsza rozprawa stanowi więc pierwsze szczegółowe opracowanie interpretacji filozofii Nietzschego dokonanej przez Buczyńską-Garewicz. Praca

⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski i in., oprac. nauk. C. Wodziński, t. 1–2, Warszawa 1998–1999.

⁵ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tłum. D. Stroińska, przedmowa A. Lewandowski, Łódź 2012.

⁶ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. i posłowie B. Banasiak, B. Banasiak, Warszawa 1993; G. Deleuze, *Nietzsche*, tłum. i posłowie B. Banasiak, przedmowa A. Lewandowski, Łódź 2012.

ta jako pierwsza podejmuje również problem nowatorstwa wykładni filozofki. Brak literatury, dotyczącej prezentowanej przez Buczyńską-Garewicz interpretacji, należy – w przekonaniu autora niniejszej rozprawy – tłumaczyć relatywnie krótkim czasem, jaki upłynął od ukazania się głównego dzieła tej autorki dotyczącego filozofii Nietzschego. Książka *Czytanie Nietzschego*, o której mowa, ukazała się, jak to już zostało wspomniane, w 2013 roku. Brak monografii poświęconej interpretacji Buczyńskiej-Garewicz bynajmniej nie oznacza, że jej wykładnia jest wtórna i przez to mało interesująca dla badaczy filozofii Nietzschego. Owszem, odwołanie do badań filozofki można odnaleźć chociażby w książce Tadeusza Gadacza *Historia filozofii XX wieku*, t. 1 *Nurty*⁷. Jaromir Brejda z kolei, w swojej pracy poświęconej książce *Tak mówił Zaratustra* Nietzschego, pozytywnie odnosi się do tej części interpretacji Buczyńskiej-Garewicz, w której określony jest związek resentymentu z czasem⁸. Do interpretacji filozofki odnoszą się także inni badacze filozofii Nietzscheańskiej⁹. Należy przy tym jednak zaznaczyć, że dotychczasowa recepcja egzegezy Buczyńskiej-Garewicz nie może być uznana za argument przy rozważaniu problemu nowatorstwa jej interpretacji. Dopiero porównanie jej wykładni filozofii Nietzschego z innymi interpretacjami może doprowadzić do takiego rozstrzygnięcia.

⁷ Tadeusz Gadacz interpretację Buczyńskiej-Garewicz wiecznego powrotu tego samego określa jako „celną” (Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku nurty*, t. 1, Kraków 2009, s. 106). Filozof ten odwołuje się do wykładni filozofki zawartej w jej książce *Metafizyczne rozważania o czasie*, por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Kraków 2003.

⁸ Por. J. Brejda, *Ewangelia Zaratustry*, Kraków 2010, s. 64.

⁹ Por. np.: L. Kusak, *Fryderyk Nietzsche. W poszukiwaniu utraconego ideału*, Kraków 1995, s. 156; J. Wroński, *Zagadnienie tworzenia w filozofii Nietzschego i jej interpretacjach*, Wrocław 2009, s. 147; L. Kleszcz, *Nietzsche a Emerson*, w: *Nietzsche seminarium*, t. 5 *Nietzsche i romantyzm*, red. M. Kruszelnicki, W. Kruszelnicki, Wrocław 2013, s. 234; M. Baranowska, *Nietzsche o wolności jednostki, czyli o niespełnionych i spełnionych marzeniach*, „Roczniki Filozoficzne”, t. LXIV (2016) nr 1, s. 95–96, 107–108; M. Proszak, A. Żymelka, *Boska lekkość rozstańczenia. Metafora tańca w „Tako rzecze Zaratustra”*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 7 *Nietzsche – muzyka i język*, red. A. Gamel, J. Wroński, Łódź 2016, s. 185.

Warto w tym miejscu jeszcze raz podkreślić, że obrona tezy rozprawy jest niezwykle trudna, ponieważ niniejsza praca jest pierwszym opracowaniem dotyczącym interpretacji Buczyńskiej-Garewicz. Należy również zwrócić uwagę na fakt, że pomimo, iż pierwszy rozdział niniejszej pracy ma za zadanie w jak najbardziej rzetelny sposób oddać sens i złożoność głoszonych przez Nietzschego idei, to jest on też pewną interpretacją jego filozofii. Można z tego powodu postawić zarzut, iż podstawą krytyki omawianej interpretacji jest inna interpretacja. Innymi słowy, że przedmiotem uwag krytycznych dotyczących wykładni Buczyńskiej-Garewicz w rozdziale drugim nie jest filozofia Nietzschego, lecz jej rozumienie zaprezentowane przez autora niniejszej rozprawy. Mając to na uwadze, autor uznał za istotne wskazanie powodów, dla których ekspozycja głównych idei filozofii Nietzschego w rozdziale pierwszym jest konieczna.

Po pierwsze, uwagi krytyczne odnoszące się do interpretacji filozofki mogłyby być poszerzone o analizy materiału źródłowego. Jednak wymagałoby to obszernych analiz, które brutalnie utrudniałyby proces omawiania interpretacji Buczyńskiej-Garewicz. Dla zachowania jasnego oddzielenia interpretacji od tego, co jest interpretowane, wprowadzony został osobny rozdział pracy.

Po drugie, filozofka prezentuje całościową wykładnię filozofii Nietzschego. Z tego powodu wydaje się słuszne przeciwstawić jej interpretacji interpretację podobną, czyli taką, która obejmuje podobny zakres omawianych idei.

Po trzecie, rozdział pierwszy stanowi tło dla interpretacji Buczyńskiej-Garewicz, gdyż jest w nim zaprezentowana wykładnia zgodna z tym, czego można się dowiedzieć o filozofii Nietzschego z podręczników do historii filozofii. Jako tak rozumiane tło interpretacja przeprowadzona w rozdziale pierwszym nie jest przedsięwzięciem nowatorskim, lecz stanowi syntetyczne ujęcie ogólnodostępnej wiedzy na temat tej filozofii. Ekspozycja głównych idei filozofii autora *Tak mówił Zaratustra* ma za zadanie ukazać, jak mocnej reinterpretacji podlegają one zarówno w egzegezie Buczyńskiej-Garewicz, jak i innych wykładniach będących przedmiotem rozdziału trzeciego.

Rozdział I

Filozofia Fryderyka Nietzschego – próba opisu najważniejszych pojęć

1. Wola mocy

Jednym z najważniejszych pojęć w filozofii Fryderyka Nietzschego jest pojęcie woli mocy. Próba określenia, czym jest wola mocy w rozumieniu Nietzschego, okazuje się zadaniem trudnym, ponieważ filozof czyni z tego pojęcia podstawę swojego rozumienia zarówno świata, jak i człowieka. Nietzsche nadał pojęciu wola mocy szerokie znaczenie i pisze o nim w różnych kontekstach. W kontekście metafizycznym mianem wola mocy określa świat, natomiast w kontekście antropologicznym przejawem woli mocy czy wręcz samą wolą mocy jest dla autora *Tak mówił Zaratustra* również życie. W ujęciu etycznym zaś wola mocy staje się źródłem wartości i jednocześnie ich kryterium. Próbę zreferowania poglądów Nietzschego na temat woli mocy należy zacząć od ostatniego z wymienionych kontekstów – od kontekstu etycznego. Następnie analizie zostanie poddany związek woli mocy z życiem, by na koniec przyjrzeć się bliżej metafizycznemu znaczeniu tego pojęcia.

Kolejność analizowanych kontekstów, w jakich pojawia się pojęcie woli mocy w rozważaniach Nietzschego, jest uzasadniona ich wzajemnym powiązaniem. Otóż wola mocy w swoim związku z wartościami prowadzi bezpośrednio do określenia życia tym mianem. Z kolei rozumienie życia jako woli mocy zostaje przez tego filozofa przeniesione na całość bytu, co staje się podstawą metafizycznego znaczenia tego terminu.

1.1. Wola mocy a wartości

W swojej książce *Z genealogii moralności* Nietzsche pisze, co jest zadaniem filozofa: „[...] filozof ma rozwiązać problemat wartości, ma ustanawiać stopnie wartości”¹⁰. Z przytoczonej wypowiedzi wynika, że dla jej autora problematyka etyczna jest w jego rozważaniach najważniejsza. Wydaje się zatem, że wolę mocy – jako jedno z najważniejszych pojęć filozofii Nietzscheańskiej – powinniśmy rozpatrywać właśnie w jej związku z wartościami.

Nietzsche stwierdza w jednej z notatek: „Nasze wartościowania określają, które rzeczy w ogóle akceptujemy i jak je akceptujemy. Owe wartościowania są jednak zaprogramowane i regulowane przez naszą wolę mocy”¹¹. W powyższym fragmencie filozof wskazuje, iż to, czy daną rzecz odbieramy jako dobrą – taką, jaką akceptujemy, czy jako złą – taką, jakiej nie akceptujemy, do której czujemy odrazę i przeciw której się buntujemy, zależy od „naszej woli mocy”. Dodatkowo, poza sferą samego uznania czegoś za dobre bądź złe, wola mocy określa „jak” wartości, czyli sposób ich realizacji przez człowieka. Wola mocy jest zatem źródłem, z którego wypływa sąd wartościujący i rozumienie wartości dobra i zła, dlatego można ją uznać za podstawę etyki.

Co istotne, nasze wartościowania – będąc zależne od woli mocy – nie mają swego źródła w naszej świadomości, lecz w popędach¹². Nietzsche wyraził to twierdzenie w słowach: „Nasze popędy dają się sprowadzić do woli mocy. Wola mocy jest ostatnim faktem, do jakiego jesteśmy w stanie się dokopać”¹³. Wszystkie wyróżnione przez psychologię popędy człowieka

¹⁰ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, posłowie J. Hartman, Kraków 2003, s. 38.

¹¹ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, tłum. G. Kowal, posłowie G. Colli, Warszawa 2011, s. 220.

¹² Więcej na temat znaczenia popędów w kontekście problemu moralności w filozofii Nietzschego por. S. Skorupski, *Metafizyka cnoty w filozofii Nietzschego*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 6 *Nietzsche a problem metafizyki*, red. A. Gamel, A. Lewandowski, Z. Markiewicz, Łódź 2014, s. 145–162.

¹³ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 544.

są według tego filozofa przejawem jednej nieświadomionej w człowieku siły – woli mocy¹⁴. Powstaje pytanie: jak tak rozumiana wola mocy przejawia się w człowieku? Odpowiedź na nie wydaje się niezwykle istotna, gdyż wola mocy ma stanowić ostateczne źródło motywacji człowieka i jego wartości.

Nietzsche opisuje wpływ woli mocy na życie człowieka w następujących słowach:

Rzeczy więc, które ceniliśmy dotąd najwyżej: jako „prawdziwe”, „dobre”, „mądre”, „piękne”, okazują się pojedynczymi przypadkami odwróconych mocy – palcem wskazującym na ogromne perspektywiczne zafalszowanie, z pomocą którego człowiek jako gatunek jest się w stanie przebić. To jego warunek życia, że czerpie oto radość z samego siebie (człowiek czerpie radość ze środków zachowujących jego życie: a składają się na nie przykłady, że człowiek nie chce, by go zwodzono, że ludzie wzajemnie sobie pomagają, że gotowi są do wzajemnego zrozumienia: że w ogóle udane typy żyją na koszt nieudanych). W tym wszystkim wyraża się wola mocy, bezkompromisowo sięgająca po środki iluzji: można sobie wyobrazić złośliwą przyjemność, jaką odczuwa bóg na widok zakochanego w sobie człowieka. A zatem: wola mocy¹⁵.

W zacytowanym fragmencie ujawnia się charakter woli mocy, która jest czynnikiem odpowiadającym za ludzką chęć życia. Wola mocy jest związana z czerpaniem radości przez człowieka z wszystkiego, co sprzyja zachowaniu jego życia. Zatem ustanawia ona prawdę jako to, co pozwala człowiekowi lepiej poruszać się w świecie, zrozumieć go, a poprzez to łatwiej ustrzec się niebezpieczeństw. Wobec tego za przejaw mądrości należy uznać umiejętność przeżycia. Piękno natomiast Nietzsche wiąże z siłą, gdyż to, co najpiękniejsze,

¹⁴ Warto w tym miejscu wskazać, że określenie przez Nietzschego głównego popędu rządzącego człowiekiem mianem woli mocy łączy go z teoriami psychologów Alfreda Adlera i Władysława Witwickiego. Obaj ujmowali „dążenie do mocy” jako „naczelną tendencję kierującą życiem psychicznym człowieka”, por. R. Jadczyk, „*Teoria kratyzmu*” Władysława Witwickiego, „*Acta Universitatis Nicolai Copernici*” (1981) z. 121, s. 31–32.

¹⁵ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 574.

jest najsilniejsze¹⁶, a to, co brzydkie, tylko „osłabia i zamartwia człowieka”¹⁷. Przytoczony fragment pokazuje jednak, jak zostanie to zaraz dowiedzione, tylko jedną, poboczną, funkcję woli mocy – czyli dążenie do zachowania życia. Warto zaznaczyć, iż w przypadku, gdyby okazała się ona jedyną funkcją woli mocy, to prowadziłaby do wytworzenia ideału człowieka konformistycznego, niepodjmującego żadnego ryzyka – człowieka, który najbardziej ceni sobie wygodę, spokój i bezpieczeństwo, człowieka przeciwko któremu Nietzsche zaciekle walczył w swojej filozofii i którego portret ukazał w książce *Tak mówił Zaratustra*, gdzie określił go mianem „ostatniego człowieka”¹⁸.

Nietzsche zauważa, że każda krzywda i przykrość, która spotyka człowieka w życiu, a wynika z niezaspokojenia jego potrzeb, jest ważna dla jego rozwoju: „Tylko tyle, że nieprzyjemność działa jako podnieta życia: i potęguje wolę mocy!”¹⁹. Nieprzyjemność działa na człowieka jako bodziec, wzmacnia jego wolę mocy²⁰. Z tego względu filozof pisze, że człowiek nie powinien dążyć do stabilizacji, wygaszenia swoich pragnień za cenę spokoju i bezpieczeństwa: „nie tylko stałość energii, lecz maksymalna ekonomia zużycia, tak że chcenie stania się silniejszym w każdym centrum siły jest jedyną rzeczywistością – nie samozachowanie, lecz przyswajanie, chcenie stania się panem, stania się czymś więcej, stania się silniejszym”²¹. Wola mocy nie jest zatem dążeniem do samozachowania, lecz ciągłym dążeniem do „więcej” – czyli dążeniem do realizacji swoich celów²². Jest wolą „stania się panem”, czyli wolą panowania nad światem i innymi – samozachowanie

¹⁶ Por. F. Nietzsche, *Nachlass*. Pisma z lat 1884–1885, dz. cyt., s. 573.

¹⁷ Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. i posłowie P. Pieniążek, Kraków 2005, s. 65.

¹⁸ Por. F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. G. Sowiński, posłowie C. Wodziński, Kraków 2005, s. 18–20.

¹⁹ F. Nietzsche, *Dziela wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, tłum. i przedmowa P. Pieniążek, Łódź 2012, s. 61.

²⁰ Por. F. Nietzsche, *Dziela wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 310.

²¹ F. Nietzsche, *Dziela wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 237.

²² Por. B. Baran, *PostNietzsche. Reaktywacja*, Kraków 2003, s. 41.

jest tylko produktem ubocznym tego dążenia²³. Według Nietzschego z woli mocy wynikają nasze sądy wartościujące i wartości moralne. W rezultacie człowiek tworzy wartości jako pewnego rodzaju warunki dla swojego życia, które są konieczne dla jego rozwoju.

W *Poza dobrem i złem* Nietzsche stwierdza: „Wyznajmyż przed sobą tyle: iż zgola nie istniałoby życie, gdyby nie było perspektywicznych ocen i pozorności”²⁴. Perspektywiczność, pojawiająca się w przytoczonym fragmencie, odnosi się zarówno do człowieka jak i świata, który jest dla niemieckiego filozofa ciągłym procesem zmian, heraklitejską rzeką stawania się²⁵. Zmieniający się świat wymusza na człowieku nowe sposoby adaptacji i w rezultacie nowe spojrzenia wartościujące. Wola mocy, czyli dążenia człowieka, poszczególne cele, które każdy człowiek indywidualnie stawia sobie w swoim życiu, stanowią perspektywę, w jakiej tworzy się jego hierarchia wartości. Dlatego Nietzsche twierdzi, że „wola moralności jest jeno zakapturzoną «wolą mocy»”²⁶. Wola mocy odkrywa więc świat wartości jako świat iluzji – ludzkich interpretacji, gdyż wartości zostają pozbawione absolutnego trwania oraz obowiązowania na rzecz zmiany i perspektywiczności indywidualnego życia: „Punkt widzenia «wartości» to punkt widzenia warunków przetrwania i wzrostu w kontekście złożonych tworów względnego trwania życia na łonie stawania się”²⁷. Dodatkowo Nietzsche odnotowuje w *Zmierzchu bożyszcz*: „Gdy

²³ Istnieje również inna interpretacja woli mocy u Nietzschego, której autorem jest Gilles Deleuze. Francuski filozof w swojej interpretacji filozofii Nietzschego przestrzega przed rozumieniem woli mocy jako „żądzy panowania” czy „pragnienia mocy”, por. G. Deleuze, *Nietzsche*, tłum. i posłowie B. Banasiak, przedmowa A. Lewandowski, Łódź 2012, s. 83. Dla Deleuze’a wola mocy oznacza „żywiol genealogiczny”, czyli taki, który ze swej istoty różnicuje, por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. i posłowie B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 58. Krótkie omówienie interpretacji woli mocy przez Deleuze’a znajduje się w rozdziale III niniejszej pracy (podrozdział zatytułowany *Deleuze’a interpretacja woli mocy*, s. 236–238).

²⁴ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Kraków 2010, s. 42.

²⁵ Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, dz. cyt., s. 20.

²⁶ F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków 2009, s. 22.

²⁷ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, tłum. i przedmowa B. Baran, Warszawa 2009, s. 395.

mówimy o wartościach, mówimy z inspiracji życia, z perspektywy życia: samo życie zmusza nas do ustanawiania wartości, samo życie ocenia przez nas, gdy ustanawiamy wartości...”²⁸. Poprzednie analizy przeprowadzone w niniejszej pracy prowadziły do wniosku, iż to wola mocy tworzy wartości. Jednocześnie w powyższym cytacie Nietzsche twierdzi, że „życie samo ocenia przez nas”, co prowadzi do odmiennego ujęcia woli mocy, o jakim pisze filozof.

Z powyższych badań wynika, że woli mocy nie można rozpatrywać jedynie w jej związku z wartościami moralnymi. Dla Nietzschego związek ten jest jednym z przykładów relacji, jakie zachodzą między życiem a wolą mocy.

1.2. Wola mocy jako życie

Nietzsche pisze: „Wszystko, co wykazuje życie, należy rozważać jako zredukowaną formułę tendencji ogólnej: stąd nowe ustalenie pojęcia «życia» jako woli mocy”²⁹, oraz: „Gdziekolwiek widziałem życie, znajdowałem wolę mocy; nawet w woli służącego znajdowałem wolę mocy”³⁰. Przytoczone cytaty wskazują na wielką wagę, jaką filozof przywiązuje do rozumienia woli mocy jako życia³¹. Wola mocy jako dążenie do więcej, do przekraczania aktualnego stanu, do umocnienia i zdobywania jest dla Nietzschego istotą życia, samym życiem. Oznacza to, że według autora *Zmierzchu bożyszcz* każdy człowiek dąży bądź podświadomie pragnie, by być kimś więcej, niż jest obecnie. Samo istnienie woli mocy wytwarza hierarchię wyższy – niższy, słabszy – silniejszy, co dobitniej pokazuje jej wartościotwórczy charakter. Dlatego Nietz-

²⁸ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, dz. cyt., s. 30.

²⁹ F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 233.

³⁰ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 318.

³¹ Henryk Benisz zauważa jednak, że Nietzsche nie wypowiada się jednoznacznie o relacji woli mocy i życia, gdyż najczęściej opisuje on jedynie różne przejawy życia w kontekście woli mocy, co utrudnia zrozumienie różnicy pomiędzy wolą mocy a życiem, por. H. Benisz, *Sprokowany przez życie immoralizm Nietzschego*, w: *Nietzsche seminarium*, t. 3 *Nietzsche – prowokator czy moralista?*, red. S. Gromadzki, Toruń 2011, s. 40.

sche pisze: „«Wyższe» i «niższe», selekcja co do ważniejszego, przydatniejszego, pilniejszego zachodzi już w najmniejszych organizmach. «Żywe»: czyli już obecne, jest wartościowanie”³², oraz: „Zwycięstwo silniejszego i niezbędność słabszego dla silniejszego i silniejszego dla słabszego ustaliły hierarchię – tak oto powstają odrębne funkcje: posłuszeństwo bowiem jest tak samo funkcją samozachowania, jak dla silniejszej istoty rozkazywanie”³³. Człowiek, jak każda istota żywa, dąży do bycia silniejszym od innych, co powoduje, iż wola mocy jest swego rodzaju żądzą panowania³⁴. Nietzsche podkreśla, iż wola mocy jest zauważalna już na poziomie ciała człowieka:

Absolutna chwilowość woli mocy rządzi; w człowieku (już na poziomie komórki) owo ustalanie jest procesem nieustannego przemieszczania się w trakcie wzrostu wszystkich ogniw – walką, zakładając, że słowo to pojmuje się na tyle rozlegle i głębioko, by również stosunek panującego do opanowanego pojmować w kategoriach boju, a stosunek posłusznego do panującego w kategoriach sprzeciwu³⁵.

Można powiedzieć, że Nietzsche prezentuje rozumienie człowieka jako ciała, które jest ciąglą walką zachodzących w nim procesów³⁶. *W Tak mówił*

³² F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 109.

³³ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 108.

³⁴ Warto przy tym zaznaczyć cenną uwagę Karla Jaspersa, który przestrzega, by nie mylić Nietzscheańskiego pojęcia woli mocy – rozumianej jako dążenie do bycia kimś więcej, do posiadania mocy czy też jako walka o swój wzrost – z podobnymi ideami występującymi u takich myślicieli, jak: Herbert Spencer (wola przystosowania), Karol Darwin (walka o byt), Baruch Spinoza (wola samozachowania) czy Arthur Schopenhauer (wola życia), por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tłum. D. Stroińska, przedmowa A. Lewandowski, Łódź 2012, s. 324.

³⁵ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 539–540.

³⁶ Więcej na temat ciała w filozofii Nietzschego zob. K. Ulanowski, *Konsekwencja niekonsekwencji. Człowiek – pomiędzy monoteistyczną a pluralistyczną interpretacją świata – w twórczości Friedricha Nietzschego. Konfrontacje*, Gdańsk 2008, s. 238–241, por. M. Rogowska-Stangret, *Nietzsche: prowokacja moralności/immoralizm prowokacji*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 3 *Nietzsche – prowokator czy moralista?*, dz. cyt., 118–133, oraz P. Pałasiński, *Duch podporządkowany*

Zaratustra filozof pisze: „Ciało jest wielką rozumnością, jest wielością, która ma jeden sens, jest wojną i pokojem, jest stadem i pasterzem”³⁷. Wydaje się, że dla Nietzschego ciało człowieka jest wewnętrznie rozwarstwione na szereg różnorodnych procesów wzajemnie walczących ze sobą o samozachowanie i wzrost własnej siły. Co istotne, owa walka nie ma żadnego celu końcowego – jest bezcelowa: „Samo życie nie jest środkiem do czegoś; jest formą wzrostu mocy”³⁸. Filozof twierdzi, że ciało jest niczym zespolenie wielu istot, z których każda czegoś chce: „W człowieku jest więc tak wiele «świadomości», jak wiele jest istot – w każdej chwili jego istnienia – konstytuujących jego ciało”³⁹. Zdawać by się mogło, że ciało człowieka jest całkowicie podporządkowane woli mocy jako temu elementowi, który odpowiada za dynamizm jego zmian. Jednak przy iluzorycznym w swej istocie poczuciu tożsamości człowieka⁴⁰ zostaje on zredukowany właśnie do ciała – jest ciałem, czyli wielością walczących o dominację popędów⁴¹.

Życie wewnętrzne człowieka również jest całkowicie podporządkowane walecznemu afektowi, jakim jest wola mocy. Nietzsche pisze, że „[...] każdy poszczególny popęd człowieka pragnie, opanowawszy rozsądek, uchodzić za ostatecznego pana i stanowiciela celów wszelkich ludzkich spraw”⁴². Poczucie tożsamości, bycia sobą, czy mówiąc inaczej, ludzkie poczucie „ja” w każdej chwili świadomego życia jest wytworem popędów, użyteczną fikcją, która wykształciła się w człowieku w celu zapewnienia mu warunków do przeżycia⁴³.

ciału. Człowiek stojący się w filozofii Fryderyka Nietzschego, w: *Człowiek – ciało i duch. Ujęcie humanistyczne*, t. 1, red. K. Krzeziński, K. Olszewska, R. Beszterda, Toruń 2015, s. 109–124.

³⁷ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 34.

³⁸ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 13. Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 401.

³⁹ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 478–480.

⁴⁰ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 222.

⁴¹ Por. M. Baranowska, *Jednostka, państwo i prawo w filozofii Fryderyka Nietzschego. Wielka vs mała polityka*, Toruń 2009, s. 50.

⁴² F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 301.

⁴³ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 222. Jaromir Brejdek twierdzi, że w filozofii Nietzschego: „Twórcą «ja», twórcą jaźni jest ciało, które w swej różnorodności, niejedno-

Wola mocy jest dla Nietzschego pierwotnym dążeniem, które poprzedza wszystkie inne jako najbardziej podstawowe uczucie towarzyszące każdej istocie żywej⁴⁴, a szczególnie człowiekowi:

Moją teorią byłoby: że wola mocy jest prymitywną formą afektu, że wszystkie inne afekty są tylko jej transformacjami; że staje się znacznie jaśniej, jeśli zamiast endemonistycznego «szczęścia» (do którego każde życie ma dążyć) postawimy moc: „dąży do mocy, do przyrostu mocy [...]”⁴⁵.

Uczucie to czyni z życia ciągły proces, który najprościej określić jako walkę o władzę wszystkich ze wszystkimi: „Wola mocy w każdej kombinacji sił, broniąca się przed silniejszym, rzucająca się na słabsze, jest prawdziwsza. Notabene. Procesy jako «istota»”⁴⁶. Życie nie posiada żadnej stałej istoty, jest procesem walki, w której nie ma żadnej nagrody⁴⁷. Nietzsche rozciąga obowiązujące pojęcie woli mocy na wszystko, co żyje. Jednak na tym się nie kończą rozważania filozofa o woli mocy. Nietzsche przedstawia cały świat jako wolę mocy, ponieważ jak pisze: „Naturę należy przedstawić w analogii do człowieka jako błędzącą, próbującą, dobrą i złą – jako walczącą i przewyciężającą siebie”⁴⁸.

1.3. Metafizyczne znaczenie woli mocy

Znaczenie metafizyczne woli mocy ujawnia się w tej jej funkcji, którą w kontekście rozważań o człowieku możemy określić jako podstawę jego

krotnej sprzeczności przyjmuje jednak spójny kierunek i sens za sprawą swego wielkiego rozumu”, zob. J. Brejdek, *Ewangelia Zaratustry*, Warszawa 2014, s. 55.

⁴⁴ Por. B. Baran, *PostNietzsche. Reaktywacja*, dz. cyt., s. 39.

⁴⁵ F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 253–254.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 466.

⁴⁷ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 340.

⁴⁸ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 324.

instynktownego dążenia do przekraczania własnego stanu, a w przypadku świata jako przyczynę walki różnych sił o utrzymanie i wzrost. Nietzsche pisze, że: „Wola mocy nie jest bytem, nie jest stawaniem się, lecz patosem – jest faktem elementarnym, z którego dopiero wywodzi się stawanie się, działanie...”⁴⁹. Filozof często wspomina, że jest przeciwnikiem ujęcia świata jako bytu⁵⁰, przy czym jednocześnie przyznaje, że pojęcie bytu jest dla człowieka konieczne: „[...] aby móc myśleć i wnioskować, logika operuje tylko formułami stosującymi się do rzeczy, które pozostają niezienne”⁵¹. Koncepcja bytu, który autor *Zmierzchu bożyszcz* uważa za iluzję, ustępuje na rzecz stawania się świata, czyli ujęcia go jako ciągłego, zmiennego procesu. Filozof pisze o swojej koncepcji świata: „Szukam takiej koncepcji świata, która ten fakt uwzględnia: stawanie się winno być objaśnione bez uciekania się do takich zamiarów finalnych: stawanie się musi się wydawać usprawiedliwionym w każdym momencie (lub nieocenialnym: co na jedno wynosi)”⁵². Przytoczony fragment wskazuje, iż jego autor stara się stworzyć taką koncepcję świata, w której nie byłby on oceniany ani przez porównanie, ani przez cel, do jakiego mógłby dążyć. W jednej z notatek Nietzsche sugestywnie opisuje obraz świata, jaki wyłania się z jego filozofii: „Gdybyś patrzył uważniej, widziałbyś wszystko w ruchu: jak zwija się płonący papier, tak przemija wszystko i zwija się przy tym”⁵³. Świat według filozofa jest ciągle w ruchu, nieustannie towarzysząc mu zmiana i wielość:

Ten świat: ogrom energii, bez początku, bez końca, stała, spiżowa ilość energii, która ani rośnie, ani maleje, która się nie zużywa, lecz jedynie przeobraża, jako całość niezmienna [...] jako gra energii i fal energetycznych, jednocześnie jedność i «wielość».

⁴⁹ F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 249.

⁵⁰ Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, dz. cyt., s. 21–22.

⁵¹ F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 220.

⁵² F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 316.

⁵³ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 264.

tu rosnąca, tam znów malejąca [...]. Ten świat jest wolą mocy – i niczym innym!
I również wy sami jesteście wolą mocy – i niczym innym!⁵⁴.

Jak dosadnie stwierdza Nietzsche – świat jest wolą mocy, co rodzi pytanie o to, czy istnieje relacja pomiędzy wolą mocy i stawianiem się, czy może są to pojęcia opisujące to samo zjawisko⁵⁵? Wydaje się, że stawianie się jest tylko stwierdzeniem zmienności wszystkiego w czasie. Natomiast wola mocy oznacza zasadę zmian, jest ona elementem dynamizującym proces stawiania się⁵⁶. Dlatego też niemiecki filozof pisze, iż wola mocy nie jest stawianiem się, lecz „[...] faktem elementarnym, z którego dopiero wywodzi się stawianie się, działanie...”⁵⁷.

Co ciekawe, Nietzsche uważa, że koncepcja woli mocy nadaje się do opisu świata fizycznego w kategorii walki:

Atom walczy o swój stan, lecz inne atomy atakują go, by pomnożyć swą siłę. Oba procesy: ten rozpuszczania i ten zagęszczania, pojęć jako skutki woli mocy. Aż po najmniejsze cząsteczki nosi w sobie wolę zagęszczania siebie. Żeby się jakkolwiek zagęścić, jest zmuszony w innym miejscu się rozrzedzić itd.⁵⁸.

Nietzscheańska koncepcja woli mocy nie znalazła zastosowania w fizyce. Należy ją uznać za koncepcję na wskroś metafizyczną. Wola mocy staje się dla filozofii Nietzschego niejako ἀρχή, zasadą, którą nazywa w jednej z notatek „najbardziej wewnętrzną istotą bytu”⁵⁹. Zasada woli mocy, której podlega zarówno to, co żyje, jak i cały świat materialny, mówi, że wszystko jest zależne od nieustannej walki o samozachowanie i wzrost, że walka ta jest nie

⁵⁴ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 504–505.

⁵⁵ Martin Heidegger był zdania, że termin wola mocy wyparł „zużyte i puste” pojęcie „stawiania się”, por. M. Heidegger, *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski i in., dz. cyt., t. 2, s. 100.

⁵⁶ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 275.

⁵⁷ F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 249.

⁵⁸ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 575.

⁵⁹ Por. F. Nietzsche, *Dziela wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 236.

do przezwyciężenia, stanowi istotę zarówno świata, jak i życia. Człowiek pojmując świat i życie w ten sposób, przywraca według Nietzschego niewinność stawaniu się – czyli pojmuje je poza dobrem i złem. Takie pojmowanie świata uchyla się od całościowych ocen, gdyż: „Aby w ogóle móc poruszyć problem wartości życia, należałoby zająć stanowisko na zewnątrz życia, z drugiej zaś strony, znać je tak dobrze, jak ktoś, jak wielu, jak wszyscy, którzy je przeżyli: powody te wystarczą, by pojąć, że problem ów pozostaje dla nas niedostępny”⁶⁰. Człowiek zawsze, rzecz jasna póki żyje, jest częścią życia. Co więcej, autor *Zmierzchu bożyszcz* powstrzymuje się przed odgeneralizowaniem doświadczeń wszystkich ludzi w celu zdefiniowania tego, czym jest życie. Pojęcie życia staje się zatem pojęciem podstawowym, którego definicji filozof nie podaje, a jedynie charakteryzuje je jako wolę mocy, czyli pewnego rodzaju dynamizm.

Należy zaznaczyć, że ludzkość na przestrzeni dziejów dokonywała i nadal dokonuje całościowych ocen świata i życia. Według Nietzschego człowiek dokonuje oceny świata faktycznej ludzkiej egzystencji – stawania się czy też woli mocy – poprzez zestawianie go ze światem własnych fantazji. Filozof jednoznacznie stwierdza, że „wartość świata tkwi w naszych interpretacjach”⁶¹, przy czym ten świat, „świat, który nas jakoś obchodzi, jest fałszywy, tzn. nie jest pewnym stanem rzeczy, lecz wymysłem i zaokrągleniem chudej sumy obserwacji; jest on «w biegu» jako coś, co się staje, jako ciągle od nowa się przemieszczający fałsz, który nigdy nie zbliża się do prawdy, bo żadnej «prawdy» nie ma”⁶². Człowiek wydaje się zatem skazany na życie w świecie zmiennych iluzji, własnych interpretacji, bez szans na odkrycie jakiegokolwiek wiecznej prawdy⁶³. Skutkiem tego wola mocy wydaje się pozostawać jedynym

⁶⁰ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, dz. cyt., s. 30.

⁶¹ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 368.

⁶² F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 368..

⁶³ Tymoteusz Słowiński odnotowuje, że wola mocy stanowi „sposób technicznej interpretacji świata”, por. T. Słowiński, *Nowożytna wola mocy: historia pewnej podmiotowości*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 1 *Wokół Nietzschego*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Toruń 2009, s. 122. Z kolei Stanisław Łojek zwraca uwagę, iż w filozofii Nietzschego pojawia się

kryterium prawdziwości⁶⁴. Problem prawdy ujawnia się przeto jako niezwykle istotny ze względu na jego związek zarówno ze światem wartości, życiem człowieka, jak i metafizyczną wizją świata, jaką prezentuje w swojej filozofii Nietzsche, dlatego też w dalszej części niniejszej pracy zostanie rozwinęty w odrębnym podrozdziale.

1.4. Podsumowanie

Przeprowadzone analizy pojęcia woli mocy odsłoniły szeroki horyzont jego zastosowania w filozofii Nietzschego. Wolę mocy najkrócej scharakteryzować można jako postulowaną przez filozofa istotę wszystkich zjawisk, która tłumaczy ich dynamizm⁶⁵. Wola mocy stanowi ponadto zasadę działania człowieka, a nawet wszystkiego, co żyje, oraz całego świata. Zasada ta mówi, że wszystko jest w ruchu, który generowany jest przez ciągłą walkę wszystkich elementów świata o władzę czy też o siłę lub moc. Dodatkowo wola mocy ma stanowić rdzeń motywacji człowieka do działania, w którego skład wchodzi ludzka potrzeba wartości. Mówiąc wprost, człowiek, czyli jeden z przejawów woli mocy, tworzy wartości nie po to, aby móc panować na innych, lecz dlatego, iż taka jest istota życia. Życie jest wolą mocy, ponieważ według Nietzschego wszystko, co żyje, stara się opanować jak największą część dostępnego dla siebie świata. Wartości stają się w tym rozumieniu

koniczność interpretacji świata do tego, by móc panować, co stanowi jeden z przejawów woli mocy, por. S. Łojek, *Nietzschego genealogia, czyli jak filozofuje się antysystemowym młotem*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 2 *System czy dywagacje?*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Toruń 2010, s. 58–59.

⁶⁴ Martin Heidegger zwraca uwagę na perspektywiczny charakter woli mocy, ponieważ ustala ona warunki utrzymania się i wzrostu. Heidegger pisze, iż: „Wartość jest «z istoty punktem widzenia» władczo-rachującego widzenia woli mocy”, M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 259.

⁶⁵ W swoich notatkach Nietzsche wymienia niezwykle wiele kontekstów – od prawa natury, poprzez sztukę i politykę, po moralność, a nawet ludzkość – w jakich chciał opisywać wolę mocy, F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 231–232.

perspektywami widzenia życia, które mają służyć jego intensyfikacji i umocnieniu⁶⁶. Jednym z ludzkich sposobów na opanowywanie tego świata jest według Nietzschego poznanie, polegające na tworzeniu użytecznych, fikcyjnych teorii bytu⁶⁷. W dalszej części pracy to zagadnienie zostanie szerzej rozwinięte, również w kontekście nieodłącznego mu elementu – pytania o znaczenie prawdy w filozofii autora *Zmierzchu bożyszczy*.

⁶⁶ Por. B. Baran, *PostNietzsche. Reaktywacja*, dz. cyt., s. 43.

⁶⁷ Rozwinięcie niektórych analiz prowadzonych w niniejszym podrozdziale .w: P. Pałasiński, *Pojęcie woli mocy Fryderyka Nietzschego*, „Roczniki Filozoficzne Ignatianum” XXII (2016) nr 1, s. 254–269.

2. Prawda

Dotychczasowe rozważania o woli mocy ukazały istotny związek pomiędzy życiem i poznaniem człowieka. Poznanie okazuje się dla Nietzschego narzędziem woli mocy, która jest również istotą życia. Jest ona rozumiana przez autora *Poza dobrem i złem* jako dążenie do przekraczania własnych możliwości, umacniania się, zdobywania mocy. Wola mocy posługuje się poznaniem jako środkiem do osiągnięcia swoich celów. Jednocześnie powstaje problem samego poznania, jego podstaw i argumentacji Nietzschego, która prowadzić ma do wniosku, że nasze poznanie jest podporządkowane woli mocy. Rodzi się również pytanie o to, jak należy rozumieć prawdę przy takim ujęciu ludzkiego poznania. Czy Nietzsche odrzuca możliwość osiągnięcia prawdy na rzecz stającego się pozoru wszystkiego? Czy może filozof ten definiuje pojęcie prawdy na nowo? Trzecią kwestią pozostaje związek prawdy z innymi wartościami, który – jak się okaże – jest niezwykle istotny dla następnego problemu analizowanego w niniejszej pracy, czyli dla problemu nihilizmu.

Rozwiązanie zagadki znaczenia i roli prawdy w filozofii Nietzschego należy rozpocząć od przedstawienia jego poglądów na temat poznania człowieka, ponieważ stanowią one podstawę jego rozumienia prawdy. Następnie podjęta zostanie próba odnalezienia odpowiedzi na pytanie, czym jest prawda dla Nietzschego. Na koniec analizie poddany zostanie związek swoiście rozumianej prawdy z nihilizmem.

2.1. Poznanie człowieka

W *Wiedzy radosnej* Nietzsche zauważa, że człowiek w swoim dążeniu do poznania maksymalnie upraszcza widziane zjawiska i sprowadza do czegoś znajomego. Filozof ujmuje to w następujących słowach: „Niczego więcej nad to: by coś obcego sprowadzić do czegoś znajomego”⁶⁸. Dalej twierdzi, że poznanie jest dla człowieka narzędziem do tego, aby niejako zapanować nad rzeczami⁶⁹. Dodatkowo, sam świat jest według Nietzschego niepoznawalny w myśl zasady: „Poznanie i stawanie się wyłączają się”⁷⁰, dlatego poznanie służy do tego, aby: „«Uczłowieczyć» świat, tj. coraz bardziej czuć się w nim panem”⁷¹. Poznanie, czyli ujęcie świata w jego stawaniu się, jest dla człowieka nieosiągalne, dlatego: „Możemy poznać jedynie ten świat, który sami stworzyliśmy”⁷². Człowiek nie ma możliwości osiągnięcia wiedzy o całości zachodzących w świecie procesów, co każe mu zadowolić się „tymczasowymi prawdami” jako swego rodzaju kierunkami, jakie ludzkość narzuca sobie na drodze do swego rozwoju⁷³.

Dla Nietzschego również nauka jest tego typu „tymczasową prawdą” i jawi mu się niczym „dziecięca zabawa”, w której odkrywamy w rzeczach to, co uprzednio sami w nie włożyliśmy⁷⁴. Filozof pisze z całą stanowczością: „Nie szukać sensu w rzeczach: lecz wtykać go!”⁷⁵. Nasze poznanie jest zawsze subiektywne, zawsze zależne od perspektywy, ponieważ nasz świat „[...] jest zasadniczo światem relacji: stosownie do okoliczności, z każdego

⁶⁸ F. Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, tłum. L. Staff, posłowie K. Matuszewski, Kraków 2006, s. 197, por. też F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, tłum. M. Kopij, G. Sowinski, przedmowa A. Lewandowski, Łódź 2012, s. 183.

⁶⁹ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 140.

⁷⁰ F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 220.

⁷¹ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 80.

⁷² F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 118.

⁷³ Por. F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 13.

⁷⁴ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 159.

⁷⁵ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 223.

punktu, ma odmienne oblicze: byt jego w każdym punkcie jest istotnie inny: wywiera nacisk na każdy punkt, każdy punkt stawia mu opór – i wszystkie te sumowania w każdym wypadku są całkowicie niewspółmierne⁷⁶.

Z przytoczonych powyżej wypowiedzi Nietzschego wyłaniają się przesłanki, które filozof przyjmuje dla uzasadnienia swojego stanowiska co do możliwości poznania świata przez człowieka. Po pierwsze, świat jest niepoznawalny, gdyż ulega ciągłym zmianom. Po drugie, człowiek ma ograniczony horyzont postrzegania rzeczywistości, dlatego wynik jego poznania jest zawsze częścikowy, subiektywny i uproszczony oraz nieadekwatny do poznawanego świata. Po trzecie, nasze poznanie nie jest wolne od naszych partykularnych celów. Innymi słowy, nie ma bezinteresownego poznania – nasze poznanie zawsze służy naszym interesom.

Nietzsche podporządkowuje nasze poznanie woli mocy: „Poznanie pracuje jako narzędzie mocy. Jasno tedy jak na dłoni, że wzrasta z każdym przyrostem mocy...”⁷⁷. Tak rozumiane poznanie nie jest dążeniem do prawdy, lecz środkiem do zdobycia władzy – wolą mocy, która przejawia się w interpretacjach⁷⁸. Interpretację zaś Nietzsche określa jako „[...] środek pomagający organizmowi zapanować nad czymś”⁷⁹. Należy przy tym pamiętać, iż dla autora *Tak mówił Zaratustra* sam człowiek jest wolą mocy, wielością walczących o dominację popędów, dlatego: „Nie wolno pytać: «kto interpretuje?»», a samo interpretowanie, będąc formą woli mocy, istnieje (nie w sensie «bycia», lecz w sensie patosu, stawania się) jako afekt⁸⁰. Owym wspomnianym w powyższym cytacie efektem jest patos walki. Nietzsche odnotowuje: „Wszelkie rzeczywiste dążenie do prawdy przyszło na świat w walce o święte przekonanie, dzięki *πάθος* walki”⁸¹. Wydaje się, że człowiek

⁷⁶ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 224.

⁷⁷ F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 217.

⁷⁸ Por. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 368; F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 149.

⁷⁹ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 148.

⁸⁰ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 149.

⁸¹ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 188–189.

nie poznaje świata, lecz tworzy pewną jego interpretację, która będzie spełniała jego oczekiwania. Potwierdzać to mogą różne wypowiedzi filozofa, przykładowo w *Tak mówił Zaratustra* filozof pisze: „A coś, co nazwaliście światem, niech zostanie dopiero stworzone przez was: niech się stanie waszym rozumem, waszym obrazem, waszą wolą, waszą miłością! Zaprawdę dla waszej szczęśliwości, poznający!”⁸². Natomiast w jednej z notatek stwierdza: „Nie w poznaniu, lecz w tworzeniu tkwi nasze ozdrowienie!”⁸³.

Powyzsze analizy odsłoniły jedynie zastrzeżenia Nietzschego względem możliwości ludzkiego poznania. Jednocześnie należy zaznaczyć, że odkład ludzkość istnieje dokonuje nieustannych prób adekwatnego opisu rzeczywistości. Jeżeli jest tak, jak twierdzi Nietzsche, że nasze poznanie jest jedynie wyrazem woli mocy, subiektywną interpretacją, to powstaje pytanie o to, jaki był dla niego status nauki. Skąd wzięła się w nas potrzeba poznania rzeczywistości oraz jak przebiega nasze poznanie i interpretowanie świata?

Według Nietzschego nauka, w tym logika i matematyka, składa się z uproszczeń – są one środkami życia, które są praktyczne i użyteczne, służą zachowaniu życia, ale nie są prawdziwe⁸⁴. Nauka próbuje zrozumieć świat za pomocą wcześniej przyjętego schematu opartego na kategorii bytu, by świat ten był dla nas zrozumiały i obliczalny⁸⁵. Samo pojęcie bytu natomiast wywodzi się z pojęcia podmiotu, z ludzkiego poczucia „Ja”, czyli pewnej niezmiennej podstawy wszystkich zmian, którym ulega człowiek. Pojęcie bytu jest zatem pochodne względem pierwotniejszego względem niego pojęcia podmiotu będącego wynikiem poczucia „Ja”. Nietzsche stwierdza:

Podmiot: jest to terminologia naszej wiary w jedność najwyższego poczucia realności pośród całej różnorodności jego momentów, wiarę tę pojmujemy jako skutek jednej

⁸² F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 86.

⁸³ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 192.

⁸⁴ Por. F. Nietzsche, *Dziela wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 122–123.

⁸⁵ Por. F. Nietzsche, *Dziela wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 338.

przyczyny, wierzymy w swoją wiarę do tyła, że w ogóle gwoili niej wyobrażamy sobie „prawdę”, „rzeczywistość”, „substancjalność”⁸⁶.

Poczucie „Ja” należy, jak filozof pisze w innym miejscu, do „natury myślenia”⁸⁷. Człowiek zatem doszukuje się, analogicznie do własnego poczucia „Ja”, niezmiennej podstawy w każdej obserwowanej rzeczy. Mówiąc wprost, pojęcie bytu ma swoje ugruntowanie nie w obserwacji świata, lecz w naszym podstawowym fakcie psychicznym⁸⁸. Z tego też względu Nietzsche stwierdza: „Świat, w tej mierze, w jakiej możemy go poznawać, jest naszą własną aktywnością nerwową, niczym więcej”⁸⁹.

Według Nietzschego potrzeba poznania, którą ludzkość posiada od zarańania dziejów i która jest przyczyną narodzin filozofii i nauki, jest podyktowana z jednej strony wolą mocy – chęcią panowania, z drugiej zaś lękiem przed tym, co nieznanne. Filozof pisze, że: „Człowiek poszukuje «prawdy»: świata, który by się nie sprzeciwiał, nie ludził, nie zmieniał, świata prawdziwego – świata, w którym by się nie cierpiało: sprzeciw, złudzenie, zmiana – przyczyny cierpienia!”⁹⁰. Z przytoczonego cytatu wynika, iż Nietzsche ma świadomość, że jego metafizyczny obraz świata – jako wieczna walka o moc – jest dla człowieka nie do przyjęcia. Dlatego zadziwiający staje się dla niego: „negatywny charakter «prawdy» – jako usunięcie błędu, iluzji. Przecież powstanie iluzji wspierało życie”⁹¹. Sama prawda wydaje się jedynie narzędziem do tworzenia iluzji. Generalnie można by ją nazwać fałszem,

⁸⁶ F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 222.

⁸⁷ Por. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 312.

⁸⁸ Więcej o pojęciu „Ja” i jego związku z możliwościami poznania świata przez człowieka w filozofii Nietzschego por.: A. Janaszczyk, *Sceptyczny element nie-specyficznej teorii poznania F. Nietzschego*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 1. *Wokół Nietzschego*, dz. cyt., s. 43–46, oraz P. Pałasiński, „Jak się staje – kim się jest”. Człowiek w filozofii Fryderyka Nietzschego, w: *„Ecce homo” i o nim interdyscyplinarnie*, t. 2, red. P. Szczepańczyk, Siedlce 2016, s. 207–220.

⁸⁹ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 246.

⁹⁰ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, tłum. G. Sowiński, w: *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 86.

⁹¹ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 51.

który jest niezbędny człowiekowi po to, by żyć⁹². Ten ostatni wniosek prowadzi Nietzschego do pytania: „Katastrofa: czy kłamstwo nie jest czymś boskim [...], czy wartość wszystkich rzeczy nie na tym polega, że są one fałszywe?...”⁹³.

Powyższe analizy skłaniają do przekonania, że dla Nietzschego prawda w ogóle nie istnieje. Człowiek skazany jest na ciągłe poruszanie się w iluzji, której jest twórcą. Jednocześnie w filozofii Nietzschego dochodzi do zmiany znaczenia pojęcia prawdy, której przedstawienie i analiza zostanie rozwinięta w następnym podrozdziale niniejszej pracy.

2.2. Czym jest prawda dla Nietzschego

Nietzsche twierdzi, że prawda jest zależna od życia, co czyni ją pewnego rodzaju błędem: „Prawda jest rodzajem błędu, bez którego pewien rodzaj żywych istot nie mógłby żyć. Ostatecznym kryterium jest wartość dla życia”⁹⁴. Można zatem powiedzieć, że to, co jest dla człowieka prawdziwe, jest takie nie dlatego, iż najlepiej oddaje stan faktyczny, lecz ponieważ stanowi warunek jego życia, czyli niezbywalną część interpretacji pozwalającej mu żyć i się rozwijać⁹⁵. Co istotne, Nietzsche pisze, iż „wola pozoru” jest pier-

⁹² Martin Heidegger pisze, że: „Metafizyka Nietzschego ustanawia nieprawdę w sensie błędu jako istotę prawdy”, M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 191.

⁹³ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 102.

⁹⁴ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 422.

⁹⁵ Wielu komentatorów zwraca uwagę właśnie na ten aspekt filozofii Nietzschego. Agata Janaszczyk pisze, że „istotą poznania jest wiara i zdolność wyobrażania w tych granicach, w jakich jest to pożyteczne i służy przetrwaniu”, por. A. Janaszczyk, *Sceptycki element nie-specyficznego teorii poznania F. Nietzschego*, w: *Nietzsche seminarium*, t. 1 *Wokół Nietzschego*, dz. cyt., s. 41. Bogdan Baran stwierdza, iż kryterium prawdy jest pożytek biologiczny, por. B. Baran, *PostNietzsche. Reaktywacja*, dz. cyt., s. 45. Mariusz Moryń pisze: „Poznanie zostało ujęte przez Nietzschego jako utylitarna strategia życia, w której liczy się nie adekwatność, ale jego wartość, czyli instrumentalność”, M. Moryń, *Wola mocy i myśl. Spotkania z filozofią Fryderyka Nietzschego*, Poznań 1997, s. 45. Natomiast Krzysztof Ulanowski uważa, że poznanie u Nietz-

wotniejsza od dążenia do prawdy⁹⁶, „wola prawdy” zaś wynika z lęku przed niepewnością⁹⁷. Oba sformułowania: „wola pozoru” i „wola prawdy”, wskazują na to samo ludzkie dążenie, by uczynić świat poznawalnym. Jak wynika z wcześniejszych analiz, prawda jest dla człowieka niedostępna. Wydaje się więc, że prawda jest dla Nietzschego swego rodzaju wykładnią dyktowaną przez przyjętą przez człowieka perspektywę, umożliwiającą mu odpowiedź na pytanie o to, jak żyć. Wszelkie podstawy, które świadczyłyby o tym, iż coś może być poznane przez człowieka, zostają przez autora *Poza dobrem i złem* usunięte. Z jednej strony cały organizm człowieka został według tego filozofa tak ukształtowany, żeby upraszczać to, co mu się ukazuje, z drugiej strony również umysł dokonuje zmian w tym, co poznawane, tak iż poznanie człowieka zawsze tworzy zafalszowany obraz rzeczywistości. Nietzsche stwierdza: „Podwójne zafalszowanie, od strony zmysłów i od strony ducha, by zachować świat bytu, trwania, równowartościowy itd.”⁹⁸. Filozof zwraca zatem uwagę na to, że zachowanie świata bytu – czyli pewnej iluzji, interpretacji wytyczonej przez wolę mocy – jest dla człowieka ważne. Wydaje się, że dla Nietzschego prawda jest tylko interpretacją świata, którą człowiek tworzy w celu zachowania własnego życia i umożliwienia sobie jak największego wzrostu⁹⁹. Interpretacja ta tworzy z prawdy pewnego rodzaju imperatyw, który każe poznawać świat, by go opanować. W ten sposób prawda podlega woli mocy, jest wynikiem jej działania¹⁰⁰. Natomiast tworzone przez

schedego jest wręcz zamaskowanym instynktem przetrwania, por. K. Ulanowski, *Konsekwencja niekonsekwencji...*, dz. cyt., s. 172.

⁹⁶ Por. F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 205.

⁹⁷ Por. F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 194.

⁹⁸ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 280.

⁹⁹ Por.: H. Benisz, *Poza systemami i dywagacjami. Jaspersa i Heideggera próba dookreślenia filozoficznego zamysłu Nietzschego*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 2 *System czy dywagacje?*, dz. cyt., s. 123, oraz P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, przedmowa P. Pieniążek, Warszawa 1996, s. 176.

¹⁰⁰ Zbigniew Kuderowicz zwraca uwagę, iż Nietzscheańskie założenie zależności poznania od woli jest obecne również w filozofii Arthura Schopenhauera, por. Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa 1979, s. 86.

człowieka interpretacje utrzymują swoje obowiązywanie do tego momentu, do którego człowiek weń wierzy. Nietzsche twierdzi, że: „Wierzyć to zawsze tyle co uznawać za prawdę”¹⁰¹.

Co ciekawe, również pojęcie fałszu znajduje swoje odzwierciedlenie w poglądach Nietzschego i wpisuje się w rozumienie prawdy jako wiary. Powiedzieć, że coś jest fałszywe, oznacza dla filozofa stwierdzenie równoznaczne z: „nie czuję w tym niczego ze mnie”, „nic sobie z tego nie robię”, „nie pojmuję, jak możecie nie odczuwać za mną”¹⁰². Prawda zawsze jest czymś prawdziwym, zawsze jest uzależniona od warunków jednostkowego życia. Prawda o świecie, o którym przekonanie posiada każdy człowiek, jest zafalszowanym obrazem całości. Jednocześnie jest to jedyny obraz świata, jaki rzeczywiście człowieka jakoś obchodzi¹⁰³. Prawda zależna jest od ludzkiej woli, a ta z kolei stanowi wyraz woli mocy. Nietzsche pisze:

Wola prawdy jest ustalaniem, uwiarygodnianiem, utrwalaniem, usuwaniem z przed oczu owego charakteru fałszywego, transponowaniem go na bytowanie. „Prawda” tedy nie jest czymś, co się znajduje i co by można było wynaleźć i odkryć – lecz czymś, co trzeba stworzyć, co służy jako nazwa dla procesu, bardziej jeszcze dla woli opanowania, która sama przez się nie ma końca: jest wkładaniem prawdy, jako *processus in infinitum*, jako określenie czynne – nie zaś uświadamianiem sobie czegoś, coby samo przez się miało być stałym i określonym. Jest to wyraz „woli mocy”¹⁰⁴.

Z dotychczasowych analiz wylania się obraz Nietzscheańskiej prawdy jako uzależnionej od woli mocy interpretacji, na której opiera się rozumienie życia i świata przez każdego człowieka. Prawda jest przeto zawsze subiektywnym ustalaniem przez życie swoich warunków utrzymania i wzrostu. W przypadku poznającego człowieka tak rozumiana prawda staje się nie-

¹⁰¹ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 83.

¹⁰² Por. F. Nietzsche, *Dziela wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 103.

¹⁰³ Por. F. Nietzsche, *Dziela wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 129–130.

¹⁰⁴ F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 226.

kończącym się procesem dokonywania coraz to nowych prób ujęcia stającej się rzeczywistości. Dla Nietzschego miarą prawdziwości jest użyteczność danej interpretacji, jej niezbywalność dla indywidualnego życia¹⁰⁵. Jak widać Nietzscheańskie pojmowanie prawdy różni się znacząco od klasycznego znaczenia tego pojęcia. Prawda ponadto równa się wierze w pewien wytworzony przez człowieka ład i porządek. Wydawać by się mogło, że jakkolwiek rozumiana prawda jest dla Nietzschego wyrazem woli mocy. Jednak – jak się okaże – pewne rozumienie prawdy i idące za nim ludzkie dążenie stało się według tego filozofa największym zagrożeniem, przed którym stanęła ludzkość. W następnym podrozdziale zostanie podjęta próba przedstawienia poglądów Nietzschego na temat prawdy jako wartości, która jest główną siłą napędową nihilizmu.

2.3. Dążenie do prawdy jako początek nihilizmu

Nietzsche pisze o nihilizmie: „co oznacza nihilizm? – że naczelne wartości ulegają odwartościowaniu”¹⁰⁶. Sugestia filozofa jest jasna: nihilizm jest procesem, w którym wartości tracą swoje znaczenie dla człowieka – „ulegają odwartościowaniu”. Oznacza to, że wartości zamiast być pewnego rodzaju wykładnikami, drogowskazami mówiącymi człowiekowi, jak żyć, stają się bezużytecznymi symbolami minionych epok. Nietzsche twierdzi, że jednym z powodów pojawienia się nihilizmu jest nieadekwatność ludzkiego poznania i idąca za tym bezradność klasycznie rozumianej prawdy w spełnianiu swojej funkcji: „Przesłanka tej hipotezy. Że nie ma prawdy, że nie ma absolutnego charakteru rzeczy, żadnej «rzeczy samej w sobie» – samo

¹⁰⁵ Agata Janaszczuk stwierdza, że wynikająca z filozofii Nietzschego świadomość iluzji, pozoru jest delficką mądrością – poznaniem samego siebie, por. A. Janaszczuk, *Epistemologia F. W. Nietzschego w ujęciu systematycznym, czyli ciąg dalszy rozważań o nie-specyficznej teorii poznania*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 2 *System czy dywagacje?*, dz. cyt., s. 187.

¹⁰⁶ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 82.

w sobie jest nihilizmem, i to najbardziej skrajnym¹⁰⁷. Prawda, która rozumiana jest w przytoczonym fragmencie w duchu definicji arystotelesowskiej, oznacza zgodność myśli z rzeczywistością, czyli odpowiada za możliwości poznania rzeczywistego świata i stanowi dla ludzi jedną z naczelných wartości. Upadek tej wartości – jej „odwartościowanie“ polegające na uznaniu braku jej obowiązywania – oznacza nihilizm.

Warto w tym miejscu zauważyć, iż wcześniejsze analizy przeprowadzone w niniejszej pracy pokazały, że dla Nietzschego prawda jest pewnego rodzaju błędem¹⁰⁸. Prawda oznacza perspektywiczną iluzję utrzymującą swe obowiązywanie dzięki wierze wyznającego ją człowieka. Nietzsche zauważa, „że to jest miarą naszej siły, jak bardzo potrafimy, nie ginąc, przyznać się do pozorności, do konieczności kłamstwa. O tyle mógłby nihilizm, jako zaprzeczenie świata prawdziwego, być boską umysłowością¹⁰⁹. Jak to już zostało wcześniej wspomniane, według autora *Zmierzchu bożyszcz* świat stawania się – poprzez swoją zmienność i niemożliwość poznania – stanowi dla człowieka przyczynę lęku, a nawet cierpienia¹¹⁰. Natomiast prawda jest dla niego również wyrazem wiary człowieka w nadaną światu interpretację¹¹¹. Wraz z pojawieniem się w argumentacji filozofa pojęcia „siły” Nietzscheańska prawda uwidacznia swój pragmatyczny charakter¹¹². Mówiąc wprost, to, co jest prawdziwe, jest dla człowieka ważne o tyle, o ile wspiera życie. Nietzsche pisze w *Poza dobrem i złem*:

¹⁰⁷ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 83.

¹⁰⁸ Andrzej Kucner stwierdza, że w filozofii Nietzschego: „Idea adekwatności myśli i rzeczy – powtórzmy – została uznana za całkowicie iluzoryczną”, A. Kucner, *Nihilizm a dynamika i jedność myśli Nietzschego*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 2 *System czy dywagacje?*, dz. cyt., s. 85.

¹⁰⁹ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 84.

¹¹⁰ Por. F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 86; F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 194.

¹¹¹ Por. F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 83.

¹¹² Arthur Danto uważa filozoficzne podejście Nietzschego do prawdy za bliskie filozofom pozytywistycznym oraz, że jest on zwolennikiem pragmatycznego kryterium prawdy, por. A. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, New York 1965, s. 72–83. Egzegezę poglądów Danto na temat filozofii Nietzschego przygotowała Milena Z. Fischer, por. M. Z. Fisher, *Nietzsche*

Falszywość jakiegoś sądu nie jest jeszcze dla nas przeciw sądowi temu zarzutem; w tym nowość mowy naszej brzmi snadź najniezwykłej. Chodzi o to, o ile wpływa on na wzmocnienie życia, na utrzymanie życia, na utrzymanie gatunku, może nawet na chów gatunku [...]»¹¹³.

Dodatkowo w jednym ze swoich listów filozof stwierdza: „Sądzę, że to, co człowiek uważa już za «prawdziwe» lub czego jeszcze za takie nie uważa, zależy bardziej od odwagi, od stopnia siły jego odwagi...”¹¹⁴. Wszystkie powyższe wypowiedzi Nietzschego prowadzą do wniosku, iż życie rozumiane jako wola mocy jest zawsze na pierwszym miejscu pośród innych wartości i wypiera klasyczne rozumienie prawdy na rzecz perspektywicznego pozoru wielości interpretacji służących człowiekowi.

Warto zauważyć, że czymś niepożądanym w tym ujęciu jest zbyt mocna wiara w ustaloną przez siebie prawdę, dlatego Nietzsche pisze, że „miarą naszej siły” jest to, na ile jesteśmy w stanie przyznać, iż jest ona tylko pożytecznym kłamstwem¹¹⁵.

Interesujący wydaje się natomiast fakt, że według autora *Poza dobrem i złem* rozumienie prawdy jako zgodności myśli z rzeczywistością powstało dzięki przyzwyczajeniu. Nietzsche dał wyraz temu przekonaniu już w swoich wczesnych pismach. W tekście pod tytułem *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* z 1873 roku filozof ten pisze:

Czym więc jest prawda? Ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów, krótko, sumą ludzkich stosunków, które zostały poetycko i retorycznie wzmocnione, przetransportowane i upiękzone, a po długim użytkowaniu wydają się ludowi

w USA, Warszawa 2010, s. 61–74. Krótkie omówienie interpretacji Danto znajduje się w rozdziale III niniejszej pracy, w podrozdziale zatytułowanym *Arthura C. Danto analityczna interpretacja Nietzscheańskiej prawdy*, s. 242–246.

¹¹³ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 111, por. też F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 438–439.

¹¹⁴ F. Nietzsche, *Listy*, tłum. i przedmowa B. Baran, Warszawa 2009, s. 318.

¹¹⁵ Por. F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 84.

kanoniczne i obowiązujące: prawdy są złudami, o których zapomniano, że nimi są, metaforami, które się zużyły i utraciły zmysłową siłę wyrazu [...]. Człowiek zapomina wszelako, że tak się z nim sprawy mają, kłamie więc nieświadomie w powyższy sposób, a po setkach lat przyzwyczajenia właśnie wskutek tego zapomnienia nabiera poczucia prawdy¹¹⁶.

W tym kontekście prawda jest kłamstwem, wiarą w pewną wizję świata, która powstała wskutek długotrwałego przyzwyczajenia. Nietzsche przyznaje, że nie zna prawdy¹¹⁷, co jest wynikiem przyjętej przez niego wizji świata jako stawania się, jako woli mocy. Świat ten jest niepoznawalny, zarazem wymaga interpretacji, która nada mu kształt i pozwoli człowiekowi zdobyć poczucie panowania nad nim. W tym kontekście niemiecki filozof twierdzi, że poznanie wykształciło się w celu podtrzymania życia¹¹⁸. Temu celowi ma służyć nawet tak zaciekle krytykowany przez Nietzschego chrześcijański obraz świata, który był wynikiem ludzkiego poznania¹¹⁹. Jednocześnie chrześcijaństwo propagowało „prawdomówność”, czyli dążenie do prawdy rozumianej jako zgodność myśli z rzeczywistością. Nietzsche zauważa, że opis świata oparty na takim pojmowaniu prawdy powinien być pozbawiony tendencji moralizatorskich, czym zbliża swoje stanowisko do modnego w owym czasie pozytywizmu¹²⁰. W jednej z notatek Nietzschego czytamy:

Pośród sił, które wychowała moralność, była prawdomówność: koniec końców zwraca się ona przeciw moralności, odkrywa jej teleologię, jej interesowność – i teraz wgląd

¹¹⁶ F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 147.

¹¹⁷ Por. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 236.

¹¹⁸ Por. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 358.

¹¹⁹ Por. F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 76.

¹²⁰ Zbigniew Kuderowicz zauważa, że Nietzsche „odwrócił” pozytywistyczny postulat odróżnienia opisu od wartościowania, co uwidacznia antypozytywistyczny wymiar jego filozofii, por. Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 94.

w to długotrwałe wcielone zakłamanie, co do którego wątpi się, czy można je od siebie odjąć, działa właśnie jako stymulator. Ku nihilizmowi¹²¹.

Dążenie do prawdy, zdaniem tego filozofa, powoduje, iż moralna interpretacja świata przestaje obowiązywać, zostaje rozpoznana jako fałsz, co w konsekwencji prowadzi do jej rozkładu – do nihilizmu. Jednak człowiek potrzebuje prawdy: „Wola prawdy jest tu, widać wyraźnie, tylko pragnieniem dotarcia do świata trwałości”¹²². Potrzeba ta jest nierozzerwalnie związana z ludzkim pragnieniem bycia szczęśliwym: „Szczęście gwarantować może tylko świat bytów: zmiana i szczęście wzajemnie się wykluczają”¹²³. Jak to już zostało powiedziane, według autora *Poza dobrem i złem*: „Poznanie i stawanie się wyłączają się”¹²⁴. Ludzkie poznanie motywowane potrzebą prawdy i szczęścia jest przyczyną „fałszowania” rzeczywistości, czyli nadawania jej interpretacji¹²⁵. Tak rozumiana interpretacja staje się dla Nietzschego „czynnością metafizyczną”, sztuką, która jest warta więcej niż prawda¹²⁶.

Wobec powyższego nihilizm jest stanem zaprzestania nadawania interpretacji światu wyrosłemu z przyzwyczajenia do jednego objaśnienia. Dla autora *Poza dobrem i złem* nihilizm oznacza ponadto moment, w którym człowiek przestaje się okłamywać co do charakteru istnienia, które jest w swej istocie amoralne i bezsensowne. Nietzsche pisze, że:

¹²¹ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 76.

¹²² F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 86.

¹²³ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 86.

¹²⁴ F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 220.

¹²⁵ Por. F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 87. Tomasz Turowski stwierdza, że interpretacja jest sposobem bycia człowieka w świecie [por. T. Turowski, *O prawdzie i kłamstwie w perspektywie hermeneutycznej. Filozofia hermeneutyczna Fryderyka Nietzschego*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 1 *Wokół Nietzschego*, dz. cyt., s. 85. Jacek Dobrowolski natomiast pisze, że człowiek sam jest interpretacją – czyli: „[...] żywym sensem i inteligencją swoich popędów oraz tego, w jaką komunikację one z sobą wchodzą”, J. Dobrowolski, *Racjonalizm irracjonalizmu, czyli nadracjonalizm*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 1 *Wokół Nietzschego*, dz. cyt., s. 35.

¹²⁶ Por. F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 109.

W chwilach, gdy człowiek stawał się oszukany, gdy przechytrzał sam siebie podstępem, gdy wierzy w życie: o, jakże ono w nim wtedy wzbiera! Jakież uniesienie! Jakież poczucie mocy!... Człowiek znów stał się panem nad «materią» – panem nad prawdą!... I zawsze gdy człowiek się raduje, jest w swej radości jednak, raduje się jako artysta, cieszy się sobą jako mocą, cieszy się kłamstwem jako swą mocą...¹²⁷.

Prawda widziana z tej perspektywy jest szczególnego rodzaju „oszustwem”, którego człowiek dopuszcza się wobec siebie. Oszustwo to służy jednak jego życiu i czyni go właścicielem, „panem”, prawdy, czyli interpretacji, w którą wierzy. Tak rozumiana prawda jest ludzkim wytworem, a jej przedmiotem nie jest świat, a życie człowieka. W tym kontekście prawda, której przedmiotem jest czysty opis świata, nie dopuszcza do głosu warunków utrzymania i wzrostu indywidualnego życia. Prowadzi ona do zaniku interpretacyjnych działań człowieka i powstania jednego sposobu pojmowania świata oraz wartości. Upadek jednej interpretacji jest nieuchronny, ponieważ w świecie ciągłej zmiany nie jest możliwy wyłącznie jeden adekwatny opis świata, wartości zaś wypływające z takiej interpretacji uzależnione są od jej obojętowania. Z tego też powodu Nietzsche proponuje rozumienie prawdy jako twórczości.

2.4. Podsumowanie

Podsumowując, należy powiedzieć, że poznanie jest dla Nietzschego wyrazem woli mocy, rozumianej również jako istota życia, a nawet wręcz jako samo życie. Poznanie służy człowiekowi do odnalezienia się w rzeczywistości ciągłej zmiany. Tak rozumiane poznanie staje się równocześnie fałszowaniem rzeczywistego obrazu świata. Dla autora *Poza dobrem i złem*, to fałszowanie jest wyrazem chęci panowania, służy ono podtrzymaniu życia. Ustalanie tego, co jest prawdą staje się nieskończonym, wszak niemożliwym do uchwycenia.

¹²⁷ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 108.

Prawda

cenia w zamkniętych granicach procesem. Prawda jest zatem nieosiągalna, a jej miejsce zajmuje twórczość i interpretacja. Należy podkreślić, że tak rozumiana prawda jest wyrazem indywidualnego, subiektywnego i perspektywicznego ujęcia człowieka. Obowiązkiwanie prawdy jest uzależnione od wiary człowieka, który ją wyznaje.

W następnej części pracy problematyka nihilizmu zostanie rozwinięta szerzej. Nietzsche widzi w nihilizmie największe zagrożenie dla współczesnej mu epoki i przyszłych pokoleń. Dodatkowo filozof rozpatruje nihilizm jako zjawisko złożone, o wielu formach i sposobach oddziaływania.

3. Nihilizm

W poprzednim rozdziale zostało przeanalizowane zagadnienie prawdy w filozofii Nietzschego. Powyższe analizy doprowadziły do punktu, w którym prawda rozumiana w duchu definicji stworzonej przez Arystotelesa jest przez Nietzschego pojmowana jako przyczyna nihilizmu. Taka konkluzja wynika z przekonania tego filozofa, że świat jest stawaniem się, czyli jest niepoznawalny i w swej istocie bezwartościowy. Autor *Wiedzy radosnej* twierdzi, że zarówno przedmiotowe jak i podmiotowe warunki ludzkiego poznania uniemożliwiają osiągnięcie prawdy. Postrzeganie człowieka jest perspektywiczne, zawsze uzależnione od jego dążeń i interpretacji rzeczywistości, co powoduje, że w ludzkim umyśle świat jest poddawany swego rodzaju „falszowaniu”. Nietzsche stwierdza zatem, że prawda – nie mogąc nigdy wyrazić adekwatności myśli i rzeczywistości – staje się niejako bezwartościowa.

Co więcej, obraz wartości, który kreuje w swojej filozofii autor *Poza dobrem i złem*, jest dramatyczny. Wartości tracą swoje znaczenie w życiu człowieka, ponieważ ludzie dążąc nieustannie do prawdy, odkrywają ich iluzoryczny charakter i brak ich absolutnego obowiązywania. Ponadto, wartości zostają rozpoznane jako usankcjonowane przez przyzwyczajenie wytwory ludzkich umysłów. Proces deprecjonowania znaczenia wartości jest motywowany dążeniem do prawdy, która finalnie unieważnia samą siebie poprzez odkrycie braku podstawy dla własnego obowiązywania, pozostawiając ludzi w stanie aksjologicznej pustki. Filozof optował przeto

za rozumieniem prawdy jako szczególnego rodzaju siły, którą przejawia człowiek interpretujący niepoznawalny w swej istocie świat w taki sposób, by móc w nim żyć i rozwijać się. Tak ujęta prawda, jako siła do tworzenia iluzji umożliwiających życie, miała zatem stanowić swego rodzaju lek na chorobę, jaką jest nihilizm. Na niej bowiem miało się opierać obowiązywanie wartości rozumianych jako subiektywne warunki utrzymania i wzrostu.

Należy zaznaczyć, że rozważania Nietzschego na temat nihilizmu nie wyczerpują się w jego analizach dotyczących wartości prawdy. Filozof podjął szeroko zakrojone badania zmierzające do ustalenia pochodzenia nihilizmu, jego rozwoju i znaczenia w kontekście przyszłych dziejów ludzkości. Biorąc to pod uwagę, nihilizm najlepiej analizować w trzech etapach, które pomagają odkryć pełne znaczenie tego pojęcia.

W pierwszej kolejności należy skupić się na problematyce genezy nihilizmu, jaką Nietzsche przedstawia w swoich pismach. Następnie trzeba przesледzić rozwój procesu upadku wartości w historii, by na końcu zwrócić uwagę na ujęcie nihilizmu jako wyzwania dla filozofa.

3.1. Pochodzenie nihilizmu

W swojej książce *Z genealogii moralności* Nietzsche opisuje historię powstania moralności chrześcijańskiej, uważanej przez niego za nihilistyczną, czyli osłabiającą człowieka. Zanim dokonana zostanie analiza tej moralności, należy odpowiedzieć na pytanie: co oznacza w tym kontekście pojęcie nihilizmu? Pytanie to jest zasadne, ponieważ rodzi się z następującej wątpliwości: skoro nihilizm jest procesem, w którym wartości ulegają „odwartościowaniu”¹²⁸, to jak moralność, będąc zbiorem obowiązujących wartości, może być nihilistyczna? Innymi słowy, jak obowiązywanie wartości może być jednocześnie procesem ich upadku? Filozof opisuje wartości, jak to już zostało powiedziane, z perspektywy samego życia, które dąży do utrzymania

¹²⁸ Por. F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 82.

siebie i do wzrostu. Nihilizm oznacza pewnego rodzaju deprawację woli mocy, która polega na tym, że tworzy ona hierarchie wartości niesłużące naturalnym tendencjom do samoumacniania się¹²⁹. Dalej, jeżeli nihilizm nie oznacza jedynie procesu upadku wartości, ale również stan obowiązywania wartości, które stanowią przeciwieństwo wartości opartych na woli mocy, to rodzi się pytanie o to, jak Nietzsche tłumaczy relację tych dwóch znaczeń pojęcia nihilizmu. Odpowiedzi na to pytanie filozof udziela w swojej książce *Z genealogii moralności*.

Swoje przemyślenia na temat pochodzenia moralności Nietzsche rozpoczyna od stwierdzenia, że: „[...] potrzeba nam krytyki moralnych wartości, samą wartość tych wartości należy raz podać w wątpliwość. [...] Przyjmowano wartość tych «wartości» jako daną, jako oczywistą, jako leżącą poza wszelkim podawaniem w wątpliwość»¹³⁰. Wartości, jak stwierdza filozof, były dotychczas dla ludzi czymś oczywistym, niepotrzebującym uzasadnienia i wytłumaczenia. To bezrefleksyjne podejście do nich ujawnia się jako coś szkodliwego, jednakże nie z powodu samego jego charakteru, lecz z powodu jakości wartości, które ludzie przyjmują. Wezwanie filozofa jest motywowane chęcią destrukcji zastanego stanu moralnego, który uważa za szkodliwy dla ludzkości. Wspomniana szkodliwość wynika tu z niewłaściwego rozumienia pojęć dobra i zła. Autor *Z genealogii moralności* krytykuje te ujęcia pojęcia dobra, które wywodzą je z postępów nieegoistycznych, a które okazały się pożyteczne dla tych, którym przynosiły one korzyść¹³¹. Zdaniem filozofa:

[...] sąd „dobry” nie od tych pochodzi, którym się „dobro” wyświadcza! To raczej sami „dobrzy”, to znaczy dostojni, możni, wyżsi stanowiskiem i duchem odczuwali

¹²⁹ W jednej z notatek Nietzsche pisze: „Globalny pogląd: dotychczasowe wartości naczelną są szczególnym przypadkiem woli mocy; sama moralność jest szczególnym przypadkiem niemoralności”, F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 281. Fragment ten uzasadnia twierdzenie, że każda forma moralności, nawet ta uznana za nihilistyczną, jest w swej istocie pokrewna woli mocy.

¹³⁰ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, dz. cyt., s. 9.

¹³¹ Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, dz. cyt., s. 16–17.

i oznaczali siebie samych i swą działalność jako dobrą, to jest wyższą, w przeciwieństwie do wszystkiego, co niskie, małoduszne, pospolite i gminne¹³².

Wobec powyższego pojęcie dobra nie pochodzi od ludzi otrzymujących od kogoś jakąś pomoc, którą uznają za pewne dobro, lecz od ludzi, którzy za dobro uznają własną działalność. Ta zamiana miejsc, jak się okaże, jest niezwykle istotna, ponieważ pozwala Nietzschemu stwierdzić, że wartość dobra wywodzi się pierwotnie od takich pojęć, jak: dostojny, szlachetny, dobrze urodzony, duchowo uprzywilejowany, a wartość zła od pojęć: pospolity, gminny, niski¹³³. Widzimy zatem wyraźnie, że dla autora *Z genealogii moralności* wartości pozytywne wyrastały z siły, czyli były tworzone przez ludzi, którzy je ustanawiali, afirmując swoje działania. Wartości negatywne natomiast stanowiły przeciwieństwo, samoistny refleks wytworzonych wartości pozytywnych. Pojawia się zatem kolejne pytanie: jak wartości oparte na naturalnej sile, woli mocy, która każe człowiekowi szukać warunków utrzymania siebie i wzrostu mogły ustąpić innej, destruktywnej sile?

Nietzsche pisze w *Antychrześcijańskie*:

By móc powiedzieć „Nie” wszystkiemu, co stanowi na ziemi wstępujący ruch życia, udatność, moc, piękno, autoafirmację, musiał instynkt resentymentu, który stał się geniuszem, wynaleźć sobie inny świat, z którego perspektywy owa afirmacja życia jawiła się jako coś złego samo w sobie, coś, co samo w sobie zasługuje na odrzucenie¹³⁴.

¹³² F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, dz. cyt., s. 16.

¹³³ Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, dz. cyt., s. 18. Georg Brandes nazywał poglądy Nietzschego „arystokratycznym radykalizmem”, z czym niemiecki filozof się zgadzał. Por. F. Nietzsche, *Listy*, dz. cyt., s. 318. Lew Szestow uważa, że owa aprobata Nietzschego, by nazywać jego filozofię „arystokratycznym radykalizmem”, nie była szczera. Rosyjski filozof twierdzi, że: „[...] w słowach Brandesa Nietzsche dostrzegł jedynie dowód na to, że jego cel został osiągnięty, że ludzie są do tego stopnia osłepieni jego literaturą, że nie myślą o nim samym. A tego właśnie potrzebował”, L. Szestow, *Dobro w nauczaniu br. Tolstoja i F. Nietzschego. Filozofia i kszonodziejstwo*, tłum. J. Chmielewski, przedmowa J. Dobieszewski, Warszawa 2006, s. 126.

¹³⁴ F. Nietzsche, *Antychrześcijańskie. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowinski, przedmowa Z. Kuderowicz, Kraków 1999, s. 58.

Zdaniem Nietzschego negacja naturalnej siły, którą jest wola mocy, wywodzi się z pewnego rodzaju urazy, resentymentu do świata, który przysparza człowiekowi cierpienia. Stan ten powoduje wytworzenie w umyśle człowieka świata, który odpowiada jego oczekiwaniom, a jednocześnie neguje świat faktycznej ludzkiej egzystencji¹³⁵. Filozof przekonuje w *Z genealogii moralności*, że ten proces przemiany znaczenia wartości dobra i zła nastąpił dzięki kapłanom żydowskim:

[...] Żydzi, ten lud kapłański, który na wrogach swoich i gwałcicielach umiał sobie zdobyć ostateczne zadośćuczynienie tylko przez radykalną przemianę ich wartości, więc przez akt zemsty najbardziej duchowej. Żydzi przeciwko arystokratycznemu zrównaniu wartości (dobry = dostojny = możny = piękny = szczęśliwy = bogumiły) odważyli się z przejmującą lękami konsekwencją na przewrót i zębami otchłannej nienawiści (nienawiści bezsilnych) utrzymali go, mianowicie, że „nędzni jedynie są dobrzy; biedni, bezsilni, niscy są jedynie dobrzy; cierpiący, niedostatni, chorzy, szkaradni są jedynie niewinni, jedynie błogosławieni, dla nich tylko jest zbawienie – wy zaś, dostojni i gwałciciele, na wieki wieków jesteście źli, okrutni, rozpustni, nienasycony, bezbożni, wy też na wieki będziecie zgubieni, przekłęci, potępieni!”... Wiadomo, kto wziął w spadku tę żydowską przemianę wartości...¹³⁶.

Przytoczony fragment stawia kapłanów żydowskich w pozycji oskarżonych o zdeprawowanie naturalnego znaczenia wartości dobra jako wyrazu siły. W czasie tej przemiany wartości, którą zapoczątkowali Żydzi, dobro zostaje nierozzerwalnie związane z niemocą cierpiących, zło zaś z niszczyielską siłą „gwałcicieli”. Jednocześnie myliłby się ten, kto chciałby zakwalifikować naród wybrany do grupy nihilistów dążących do własnego umniejszenia. Przyczyną nihilizmu, którą Nietzsche opisuje w powyższym fragmencie, jest

¹³⁵ Por. A. Lewandowski, *Późna myśl Nietzschego albo misterium ukrzyżowanego Dionizosa*, w: F. Nietzsche, *Dziela wszystkie*, t. 12. *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 37; P. Pieniążek, *Ostatnie dzieło: noc iluzji versus wola mocy*, w: F. Nietzsche, *Dziela wszystkie*, t. 13. *Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 14.

¹³⁶ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, dz. cyt., s. 22.

zmiana znaczenia pojęcia dobra. Zmiana ta, którą w późniejszych czasach przyjęło chrześcijaństwo, sprawiła, że ludzkie rozumienie wartości dobra jest w swej istocie błędne. Jednocześnie sama zmiana, samo przewartościowanie wartości przez Żydów było przykładem działania woli mocy w tym narodzie, jak przekonuje filozof w *Antychrześcijaninie*:

Psychologicznie rzecz ujmując, lud żydowski jest ludem o najwyższej sile życia, który przeniesiony w niemożliwe warunki istnienia, dobrowolnie, z najgłębszej roztropności, służącej zachowaniu siebie, wziął stronę wszystkich instynktów dekadencji – nie dlatego, iżby był przez nie opanowany, lecz dlatego, że odgadł w nich moc, dzięki której można przeforsować samego siebie wbrew „światu”¹³⁷.

Według Nietzschego Żydzi wykorzystali sytuację, w której ich życie wydawało się całkowicie bezwartościowe, by uczynić je wartościowym i jednocześnie sprawić, żeby życie ich oprawców było odbierane jako złe. Co istotne, to działanie uchroniło Żydów przed nihilizmem, dało im poczucie siły i wyższości nad ciemniejszymi. Żydzi nadali światu taką interpretację, która wspierała ich życie, co jest wyrazem działania woli mocy pośród tego narodu. Niestety przewartościowanie wartości, którego się podjęli, miało daleko idące konsekwencje. W rozumieniu Nietzschego dobro utożsamione ze słabością było czymś całkowicie sprzecznym z naturalnym porządkiem rzeczy. Niemiecki myśliciel wnioskował zatem, że wartości nihilistyczne, czyli takie, które hamują rozwój i dążenie człowieka do umacniania się, są wynikiem działania woli mocy, czyli dążenia do utrzymania przez Żydów własnej wartości, poczucia swej siły. To działanie Żydów doprowadziło do czegoś, co możemy nazwać deprawacją woli mocy polegającą na tym, że wola zwróciła się przeciw samej sobie. Mówiąc wprost: dążąc do własnego samoumocnienia, Żydzi zaczęli propagować wartości utożsamiane ze słabością. Takie rozumienie dobra i zła wyznaczało ludzkości sposoby myślenia i postępowania. Przejęte i rozpowszechnione przez chrześcijaństwo

¹³⁷ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 58.

doprowadziło do stanu, który filozof określa jako nihilizm lub dekadencja. Ujęcie nihilizmu jako procesu mającego korzenie już w dziejach Żydów, postępującego przez całą historię chrześcijaństwa, doprowadziło Nietzschego do stwierdzenia, że nihilizm jest procesem historycznym, który nasila się i stanowi zagrożenie dla ludzkości.

3.2. Nihilizm jako proces historyczny

Analizując nihilizm jako proces historyczny, Nietzsche prowadził badania zmierzające w dwóch różnych kierunkach. Pierwszym z nich była próba opisanego tego procesu jako procesu przebiegającego w określonych etapach, które charakteryzują się coraz większą siłą. Drugim kierunkiem w badaniach autora *Wiedzy radosnej* nad nihilizmem było poszukiwanie jego początku.

3.2.1. Cztery okresy rozwoju nihilizmu

W jednej ze swoich notatek Nietzsche podjął próbę przedstawienia nihilizmu jako procesu, który się nasila. Filozof pisze, że proces ten przebiega w czterech stadiach, które nazywał okresami: niejasności, jasności, trzech wielkich uczuć i katastrofy¹³⁸. Okres niejasności autor *Zmierzchu bożyszcz* opisuje jako czas „[...] wszelkiego rodzaju prób, które starają się zachować stare i nie zrezygnować z nowego”¹³⁹. Owym starym i nowym wydaje się być sposób rozumienia wartości dobra i zła. Dalej, w okresie jasności ujawnia się niemożliwość pogodzenia tych diametralnie różnych sposobów ujęcia wartości. Co istotne, filozof pisząc o „starych”, ma na myśli wartościowanie nihilistyczne, „wrogie życiu”. Natomiast „nowe” można rozumieć jako wartości wypływające z woli mocy, które dochodzą do głosu pomimo panowania

¹³⁸ Por. F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 100.

¹³⁹ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 100.

wartości nihilistycznych. Przedstawiony przez filozofa konflikt jest dla ludzi widoczny, przy czym pozostaje on nierozstrzygnięty, ponieważ ludzkość nie jest dość silna, by porzucić starą moralność. Ten stan prowadzi do trzeciego stadium rozwoju nihilizmu – do okresu trzech wielkich uczuć: pogardy, współczucia i niszczenia¹⁴⁰. Tego okresu Nietzsche szczegółowo nie opisuje, dlatego można jedynie zaryzykować stwierdzenie, że racjonalne próby rozwiązania problemu dwóch różnych sposobów rozumienia wartości zostały wyparte przez uczuciowe reakcje. Ostatnim etapem jest okres katastrofy, o którym filozof pisze: „nastanie teorii, która przesiewa ludzi... która słabych, tak samo jak potężnych, popycha do rozstrzygnięć”¹⁴¹. W ostatnim etapie dochodzi zatem do sytuacji wywodzącej się z konfliktu pomiędzy dwoma skrajnie różnymi typami wartościowania. Wnioskując z opisu poprzednich etapów, sytuacja ta nie jest spowodowana racjonalnym namysłem, może natomiast opierać się na emocjonalnych reakcjach. Nietzsche nie pisze wprost, co warto podkreślić, jaką teorię ma na myśli. Jasne natomiast jest to, że teoria ta ma być dla ludzi swego rodzaju aktywatorem do działania oraz, że kończy ona historię nihilizmu.

Powyższa analiza krótkiej notatki, w której Nietzsche, jak można się domyślać, próbuje nakreślić plan dla szczegółowych analiz różnych manifestacji nihilizmu w dziejach ludzkości, pozostaje swego rodzaju wyzwaniem interpretacyjnym. Wielu badaczy, w tym autor niniejszej pracy, na podstawie powyższego schematu próbowało odtworzyć rozwój nihilizmu, przyporządkować opisywane przez filozofa formy nihilizmu, takie jak: nihilizm bierny, nihilizm aktywny, nihilizm zupełny czy nihilizm czynu do odpowiednich etapów jego rozwoju¹⁴². Jednak należy zauważyć, że próby te są obciążone dość dużym ryzykiem. Sam autor *Poza dobrem i złem* nie pozostawił jed-

¹⁴⁰ Por. F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 100.

¹⁴¹ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 100.

¹⁴² Por.: E. Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, red. W. de Gruyter, Berlin–New York 1992; A. Kucner, *Geneza i perspektywy nihilizmu w filozofii Friedricha Nietzschego*, w: *Oblicza nihilizmu*, red. Z. Kunicki, Olsztyn 2001; P. Pałasiński, *Fryderyka Nietzschego zmaganie się z problemem nihilizmu*, praca magisterska napisana

noznacznych wskazówek sugerujących, że powyżej omówione cztery etapy rozwoju nihilizmu są swego rodzaju szkieletem, na którym powinna opierać się analiza tego problemu.

3.2.2. Sokrates i św. Paweł – korzenie nihilizmu

Nie ulega wątpliwości, że Nietzsche rozumie nihilizm jako proces historyczny. Myśliciel doszukuje się początków nihilizmu już u filozofów z czasów starożytnej Grecji oraz w naukach świętego Pawła. To one według Nietzschego ugruntowały ten proces we współczesnych mu czasach.

W *Zmierzchu bożyszcz* filozof opisuje destruktywną i swej istocie nihilistyczną rolę Sokratesa w historii ludzkości¹⁴³. Filozofów Sokratesa i Platona nazywa wręcz „antygreckimi”, uważa ich za schyłkowych, za symptom upadku współczesnego im świata. Te ostre słowa niemieckiego myśliciela wynikają z faktu, iż Sokrates propagował wiarę w rozum, jak pisze filozof: „w rozumność za wszelką cenę”, oraz walkę z instynktami. To zaś stanowiło dla Nietzschego oznakę dekadencji i nihilizmu, gdyż instynkty uważał za coś zgodnego z naturą, czyli wolą mocy. Co istotne, autor *Narodzin tragedii* samego Sokratesa nie uważał za nihilistę, lecz za człowieka o dużej sile ducha. Potępiał natomiast jego oddziaływanie na kulturę jako symptom dekadencji i upadku duchowego starożytnych Greków¹⁴⁴. Nihilizm zdaniem niemieckiego filozofa rozpoczął się w starożytnej Grecji w chwili, gdy ludzie przestali panować nad instynktami. Sokrates wkroczył w ten świat w momencie, gdy ludzie zrozumieli, że: „[...]nikt nad sobą już nie

pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Romana Rożdżeńskiego, Wydz. Filozoficzny UPJPII w Krakowie, 2012, <http://nietzsche.ph-f.org/teksty/palasinakiz.pdf>, s. 16–24 (3.09.2015).

¹⁴³ Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, dz. cyt., s. 13–18.

¹⁴⁴ W książce *Ludzkie, arcyłudzkie* Nietzsche pisze o Sokratesie jako wolnym duchu, dlatego zdaje się nieuprawnione nazywanie go nihilistą, F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2010, s. 232.

panował, że instynkty wzajemnie zwracały się przeciwko sobie¹⁴⁵. Wiara w rozum, „bycie rozumnym za wszelką cenę” miało stanowić narzędzie do okiełznanania i zwalczania instynktów, a tymczasem z tego powodu autor *Zmierzchu bożyszcz* pisze, że: „Sokrates jest momentem najgłębszej perwersji w dziejach wartości”¹⁴⁶. Nietzsche twierdzi, że Sokrates umniejszył rolę instynktów, a wręcz nakazał walkę z nimi, co w konsekwencji uznaje za „formułę dekadencji”, wyczerpania duchowego starożytnych Greków¹⁴⁷. Deprecjonujący rolę instynktów aspekt nauczania Sokratesa przejął Platon, a za nim chrześcijaństwo¹⁴⁸, o którym Nietzsche pisze, że jest „[...] platonizmem dla «ludu»”¹⁴⁹. Dla niemieckiego myśliciela wielość instynktów była bliższa natury i istoty samego życia określanego przez niego mianem woli mocy niż tworzący abstrakcyjne, pozaczasowe idee rozum. Dlatego uważał filozofię Sokratesa – i pochodną od niej filozofię Platona oraz religię chrześcijańską – za zjawisko będące w swej istocie nasycone nihilizmem.

W opisie autora *Wiedzy radosnej* możemy zauważyć pewne podobieństwo między naukami Sokratesa i świętego Pawła. Apostoł Paweł podobnie jak Sokrates miał, jak pisze filozof: „złe spojrzenie” na namiętności i dążył do ich zniszczenia¹⁵⁰. Jednak najistotniejszą „winą” świętego Pawła było według Nietzschego wprowadzenie chrześcijańskiej interpretacji świata, która zakładała istnienie świata ludzkiego i boskiego¹⁵¹. Autor *Antychrześcijanina* pisze: „Paweł po prostu przeniósł punkt ciężkości całego istnienia poza istnienie – w kłamstwo o «zmartwychwstałym» Jezusie”¹⁵². Nauka apostoła

¹⁴⁵ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, dz. cyt., s. 17.

¹⁴⁶ F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 187.

¹⁴⁷ Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, dz. cyt., s. 18

¹⁴⁸ Por. E. Połusznna, *Nienawiść, nihilizm, kultura na krawędzi. Nietzsche wobec korzyści i zagrożeń związanych z transformacją wartości*, Warszawa 2012, s. 8–9.

¹⁴⁹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 6.

¹⁵⁰ Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, dz. cyt., s. 116.

¹⁵¹ Por. F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, dz. cyt., s. 188.

¹⁵² F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 79.

Pawła była dla Nietzschego fałszerstwem dokonany na nauce Jezusa¹⁵³. Według filozofa: „Jeśli umieszcza się punkt ciężkości życia nie gdzieś w życiu, lecz w «zaświatach» – w nicości – to zabiera się życiu w ogóle punkt ciężkości [...]. Żyć tak, by życie nie miało żadnego sensu – to staje się teraz «sensem» życia...”¹⁵⁴. W konsekwencji Nietzsche twierdzi, że święty Paweł – dokonując swego rodzaju rozdzielenia rzeczywistości na świat ludzki i boski – przyczynił się do obniżenia wartości życia, przez co ludzkie tendencje nihilistyczne uległy spotęgowaniu¹⁵⁵. Na tej podstawie filozof twierdzi, że przyczyną nihilizmu jest chrześcijańsko-moralna interpretacja świata¹⁵⁶.

Podsumowując, według Nietzschego źródłami nihilizmu są:

1. walka z instynktami;
2. absolutna wiara w rozumność człowieka;
3. ucieczka przed światem codziennej ludzkiej egzystencji w „zaświaty”.

Powyzsze przesłanki pojawiania się nihilizmu odnoszą się do działania człowieka i jego oceny życia. Dla autora *Z genealogii moralności* nihilizm jako proces upadku wartości moralnych ma u swojego początku sytuację, w której ludzie, nie mogąc zapanować nad wielością sprzecznych sygnałów płynących z ich własnych instynktów, zaczęli tracić poczucie kontroli nad swoim życiem. Według Nietzschego zaistniała sytuacja może powodować albo zwrócenie się w stronę rozumu, który ma poskromić instynkty, albo w stronę wizji „zaświatów”, w których człowiek osiągnie szczęście. W tym momencie należy już podjąć próbę odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób Nietzsche chciał przeciwdziałać nihilizmowi? Pytanie to wydaje się nie-

¹⁵³ Na marginesie warto zaznaczyć, że Nietzsche uważał naukę Jezusa za coś na wskroś pozytywnego. W *Antychrześcijaństwie* pisze, że sensem nauki Jezusa jest „praktyka życia”, która prowadzi człowieka do szczęścia, F. Nietzsche, *Antychrześcijaństwo. Przekleństwo chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 70. Ponadto filozof twierdzi, że „[...] autentyczne, źródłowe chrześcijaństwo zawsze będzie możliwe... Nie jakaś wiara, lecz czyn, przede wszystkim zaś nie-czynienie wielu rzeczy, inne bycie...”, F. Nietzsche, *Antychrześcijaństwo. Przekleństwo chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 75.

¹⁵⁴ F. Nietzsche, *Antychrześcijaństwo. Przekleństwo chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 80.

¹⁵⁵ Por. J. Brejda, *Cierń w ciełe*, Kraków 2010, s. 26.

¹⁵⁶ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 137–139.

zwykle istotne, wzięwszy pod uwagę wypowiedzi tego filozofa, w których wskazuje, iż jest to główny cel jego filozofii.

3.3. Przeciwdziałanie nihilizmowi jako wyzwanie dla filozofa

Erozja wartości jest według Nietzschego wpisana w moralność współczesnego świata, ponieważ sposób ustanawiania wartości jest niewłaściwy i stoi w sprzeczności z naturą wszystkiego, co jest, czyli z faktem powszechnego stawiania się wszechrzeczy. Ludzkie dążenie do prawdy ukazuje, zdaniem Nietzschego, bezzasadność twierdzeń o obiektywnym istnieniu niezmiennych wartości moralnych oraz ich absolutnym obowiązywaniu. Działanie to pogłębia aksjologiczną pustkę, w której żyją ludzie. Jednocześnie dążenie do prawdy jest związane z wiarą w rozum, która stoi w opozycji do ludzkich instynktów, deprecjonuje je, a nawet zwalcza. Rozum wyznacza człowiekowi drogę negacji siebie, swoich popędów i instynktów, co w konsekwencji prowadzi do nihilizmu. Brak akceptacji swoich popędów i instynktów jest równoznaczny z brakiem akceptacji siebie samego. W analizach autora *Poza dobrem i złem* religia umacnia wiarę w wartości oraz propaguje negację instynktów – wiarę w wartości, wśród których jest również wartość prawdy, mająca z czasem doprowadzić do upadku wszystkich wartości, wliczając w to ją samą. W ten sposób można w skrócie podsumować główne wnioski z analiz tego filozofa odnoszące się do problemu nihilizmu. Nietzsche rozpoznawszy zagrożenie nihilizmem potraktował je jako największe wyzwanie dla swojej filozofii. W swoich rozważaniach stara się pokazać odmienną drogę do stanowienia wartości, którą nazwał „przewartościowaniem wszystkich wartości”.

Przykładem przewartościowanej wartości jest analizowana już wcześniej w niniejszej pracy wartość prawdy. Należy przypomnieć, że znaczenie prawdy w jej klasycznej definicji zostaje przez Nietzschego zanegowane. Zamiast tego proponuje on rozumienie prawdy jako subiektywnej interpretacji służącej życiu konkretnej jednostki. Takie rozumienie prawdy chroni

tę wartość przed nihilizmem. Zachowuje ona przez to swoją ważność, gdyż jej podstawą jest życie człowieka. Mówiąc inaczej, wartość tak rozumianej prawdy nie stoi w sprzeczności z życiem, a wspiera je.

Nietzsche pisze w jednej z notatek:

Moralność jest więc ruchem skierowanym przeciwko usiłowaniom natury, starającej się doprowadzić do powstania wyższego typu człowieka. Jej skutki: nieufność do życia w ogóle (jako że jego dążności są odbierane jako „niemoralne” / bezsensowność, jako że naczelnne wartości są odbierane jako stojące w przeciwieństwie do naczelnnych instynktów – absurd. / wyrodnienie i autodestrukcja „wyższych natur”, ponieważ właśnie one uświadamiają sobie ten konflikt¹⁵⁷.

Przytoczona wypowiedź odsłania charakter wartości, które są według tego filozofa odporne na działanie nihilizmu. Są to wartości zgodne z „usiłowaniem natury”. Odpowiedź na pytanie, jak Nietzsche rozumiał „naturę”, pojawiła się już przy okazji wcześniejszych rozważań o woli mocy. Zarówno człowiek, jak i świat są wolą mocy, ciągłym rozwojem, który nie ma celu. Każda wartość, która obniża ludzkie dążenie do rozwoju, jest wartością nihilistyczną. Z tego powodu filozof uznaje za wartość nihilistyczną litość, gdyż osłabia ona i spowalnia ludzkie dążenie do rozwoju¹⁵⁸. Jednocześnie brak celu rozwoju powoduje, że uznanie jakiejś wartości bądź to za nihilistyczną, bądź wspierającą wolę mocy jest niejasne i sprawia wrażenie dowolnego. Wynika to z argumentacji Nietzschego zmierzającej do stwierdzenia, że kryterium wartości jest konkretny człowiek i jego życie. Należy przy tym wyraźnie zaznaczyć, że takie ugruntowanie obowiązywania wartości w życiu jednostki usuwa możliwość zaistnienia rozdźwięku pomiędzy wymaganiami, jakie niosą ze sobą przyjęte wartości, a instynktami danego człowieka. Wartości przy takim rozumieniu ich obowiązywania wypływają z instynktów, które je wspierają i utrzymują ich obowiązywanie.

¹⁵⁷ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 297.

¹⁵⁸ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 41.

Powyższa interpretacja znaczenia przewartościowania wszystkich wartości wymaga rozwinięcia, które autor niniejszego studium przedstawi w dalszej części pracy. Jednak już na tym etapie widać, że jednym sposobem przewyciężenia nihilizmu jest związanie wartości z życiem człowieka sprowadzające je niejako „z nieba na ziemię”. Wartości, zamiast stanowić zbiór niczym niepopartych zakazów i nakazów, muszą stać się wyrazem siły i dążenia człowieka do doskonałości. Próba zmiany obrazu wartości w myśleniu człowieka oraz sposobu ich stanowienia jest dla Nietzschego wyzwaniem. Filozof przedstawia wiele idei, które mają temu wyzwaniu sprostać. Jedną z nich jest koncepcja wiecznego powrotu tego samego, której związek z omawianym w tym rozdziale problemem nihilizmu jest niepodważalny. Z tego powodu w następnym podrozdziale niniejszej pracy to właśnie ta idea stanie się przedmiotem szerszych analiz.

3.4. Podsumowanie

Nietzscheański namysł nad nihilizmem pozornie jest bardzo szeroki. Jednak dogłębniejsza analiza poruszanych przez filozofa wątków związanych z problematyką nihilizmu odsyła zawsze do istoty tego procesu. Nihilizm w ludzkim życiu jest stopniowym upadkiem znaczenia wartości moralnych. Wartości rozumiane są tu jako pewnego rodzaju interpretacje tworzone przez ludzi po to, by mogli zrozumieć i nadać sens swojemu życiu i światu, w którym żyją. W tym kontekście stanowią one dla Nietzschego perspektywę samego życia, które dąży do samoumocniania siebie. To ujęcie wartości prowadzi filozofa do stwierdzenia, które na pierwszy rzut oka zdaje się stanowić paradoks, że niektóre wartości są „nihilistyczne”. Takie oskarżenie oznacza, mówiąc wprost, że dana wartość nie służy życiu, lecz je osłabia. Z punktu widzenia autora *Poza dobrem i złem* taka wartość jest pseudowartością, jest wręcz „bezwartościowa”.

Każda z omówionych tu form nihilizmu jest elementem procesu, który Nietzsche krótko opisuje, jako upadek wartości moralnych. Każda przy-

Nihilizm

czyna – obojętnie, czy jest nią absolutna wiara w rozum, wiara w „zaświaty”, czy przywiązanie do moralności nieprowadzącej do rozwoju człowieka – wiedzie do tego jednego, krótkiego określenia istoty nihilizmu. Ważniejsze wydaje się zatem nie to, co Nietzsche pisze o samym nihilizmie, lecz to, dlaczego o nim pisze. Filozof próbował opisać to zjawisko z jednego powodu – by móc mu przeciwdziałać, by znaleźć lek na pogłębiające się poczucie bezsensu i daremności istnienia, które widział zarówno we współczesnym sobie świecie, jak i w dawniejszych dziejach ludzkości. Ponadto Nietzsche dążył do rewitalizacji wartości, które pomagałyby człowiekowi się rozwijać.

4. Wieczny powrót tego samego

Dotychczasową próbę rekonstrukcji poglądów Nietzschego zakończyła analiza zagadnienia nihilizmu. Teraz nasza uwaga zostanie poświęcona idei wiecznego powrotu tego samego. Na początku należy zaznaczyć, że idea ta – w swojej najbardziej uproszczonej formie – zdaje się nie mówić nic więcej ponad to, że wszelkie zdarzenia są i będą powtarzane przez wieczność dokładnie w takiej samej konfiguracji. W późnym okresie swojej filozofii autor *Tak mówił Zaratustra* nadaje tej koncepcji niezwykle wręcz znaczenie. Szczególnie istotny wydaje się związek idei wiecznego powrotu z problematyką nihilizmu, i właśnie ten związek będzie przedmiotem naszych dalszych refleksji.

Analiza wypowiedzi Nietzschego na temat koncepcji wiecznego powrotu wyznaczona jest przez kolejne jej przedstawienia, które znajdują się w książkach i notatkach niemieckiego filozofa. Pierwsze przedstawienie tej koncepcji znajduje się w książce *Wiedza radosna*, we fragmencie zatytułowanym *Największy ciężar*, drugie natomiast odnajdujemy w książce *Tak mówił Zaratustra*, szczególnie w fragmentach *O wizji i zagadce* oraz *Zdrowiejący*. Trzecim źródłem informacji dotyczących koncepcji wiecznego powrotu są fragmenty, których duża część weszła w skład książki *Wola mocy*. Analiza poszczególnych przedstawień ma za zadanie pokazać zarówno związek tej koncepcji z wieloma innymi ideami filozofii Nietzschego, jak i różne perspektywy, w jakich jest ona ukazywana przez tego filozofa.

4.1. *Najwięższy ciężar myśli o wiecznym powrocie*

Fragm. *Najwięższy ciężar z Wiedzy radosnej* zawiera pierwsze przedstawienie koncepcji wiecznego powrotu, jakie Nietzsche zademonstrował swoim czytelnikom. Filozof w metaforyczny sposób opisuje hipotetyczną sytuację, w której do czytelnika przychodzi demon i mówi mu:

Życie to, tak jak je teraz przeżywasz i przeżywałeś, będziesz musiał przeżywać raz jeszcze i niezliczone jeszcze razy; nie będzie w nim nic nowego, tylko każdy ból i każda rozkosz, i każda myśl, i westchnienie, i wszystko niewymownie małe i wielkie twego życia wrócić ci musi, i wszystko w tym samym porządku i następstwie [...]. Wieczna klepsydra istnienia odwraca się jeno – a ty z nią, pyłku z pyłu!¹⁵⁹

Po słowach demona narrator tej historii, czyli Nietzsche, pyta czytelnika o reakcję: „Czy padłbyś na ziemię i nie zgrzytał zębami, i nie przeklął demona, który by tak mówił? Lub czy przeżyłeś kiedy ogromną chwilę, w której byś mu rzekł «Bogiem jesteś i nigdy nie słyszałem nic bardziej boskiego!»¹⁶⁰. Na koniec filozof dodaje, że gdyby myśl o wiecznym powrocie owładnęła człowiekiem, to pytanie: „czy chcesz tego jeszcze raz i jeszcze niezliczone razy?“, decydowałoby o jego każdej decyzji¹⁶¹.

W powyższym fragmencie należy zwrócić uwagę na parę ważnych szczegółów. Po pierwsze, historia, którą opowiada Nietzsche, jest napisana w trybie przypuszczającym, co może sugerować, że filozof nie jest pewien swojej idei. Autor *Wiedzy radosnej* nie pisze na przykład, że „świat jest ciągłym powtarzaniem tych samych dróg”. Dopiero w późniejszym okresie swojej filozofii Nietzsche będzie pisał o wiecznym powrocie jako idei metafizycznej. Po drugie, koncepcja wiecznego powrotu, jak sugeruje to Nietzscheański demon, może wywołać dwie skrajnie różne reakcje. Człowiek może przy-

¹⁵⁹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, dz. cyt., s. 179.

¹⁶⁰ F. Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, dz. cyt., s. 179.

¹⁶¹ Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, dz. cyt., s. 179.

jąć wizję wiecznej powtarzalności jako coś, co albo byłoby spełnieniem jego marzeń, albo jawiłoby mu się niczym najstraszniejszy koszmar. Obie te reakcje ugruntowane są w ocenie życia przez człowieka stojącego przed wyzwaniem rzuconym przez Nietzscheańskiego demona. Po trzecie, pozytywna ocena życia i reakcja człowieka na wizję wiecznego powrotu może wynikać z chęci powrotu jednej chwili, która byłaby dla niego na tyle ważna, że uznałby ten powrót za coś upragnionego. Po czwarte, koncepcja ta ma wywołać realną zmianę w sposobie podejmowania decyzji przez człowieka. Koncepcja wiecznego powrotu tego samego ma spowodować, że człowiek będzie podejmował decyzje świadomie, że jego działania będą przez niego chciane. W efekcie taki sposób podejmowania decyzji ma spowodować, że człowiek nie będzie widział swojego życia jako bezcelowego. Życie stanie się dla człowieka jego własnym, chcianym dziełem.

Wydaje się, że fragment *Największy ciężar* niesie ze sobą pozytywny przekaz. Nietzsche stara się nakłonić swoich czytelników do życia zgodnego z ich potrzebami. Pozostaje jednak grupa ludzi, która wizję wiecznej powtarzalności odebrałaby negatywnie, uznając ją za przekleństwo. Do tych ludzi może nawiązywać już sam tytuł owego fragmentu – *Największy ciężar* – wskazujący na trudność, z jaką wiąże się przyjęcie koncepcji wiecznego powrotu.

W notatce z 1881 roku, czyli z okresu poprzedzającego wydanie *Wiedzy radosnej*, Nietzsche stwierdza: „Gdy krąg powtórzeń jest tylko prawdopodobny lub możliwy, to i myśl o możliwości może nami wstrząsnąć i nas odmienić, nie tylko doznania lub określone oczekiwania! Jakże oddziałała możliwość wiecznego potępienia!”¹⁶². Zdanie to sugeruje, że celem fragmentu *Największy ciężar* nie jest jedynie nakłonienie człowieka do przykładania większej wagi do swego codziennego życia i wyborów, ale również negatywna wizja powtarzanego wiecznie życia przepelnionego biernością i negacją. „Możliwość wiecznego potępienia” jest właśnie tym aspektem koncepcji wiecznego powrotu przedstawionym w *Wiedzy radosnej*. Ta negatywna wizja wydaje się łączyć z inną notatką z tego okresu:

¹⁶² F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 257.

Przyszłe dzieje: ta myśl będzie coraz bardziej zwycięska – a nieprzekonani do niej muszą w końcu z natury wymrzeć! Tylko ten pozostanie, kto swój byt uważa za zdolny do wiecznej powtarzalności: wśród takich zaś możliwy będzie stan, do jakiego nie sięgnął jeszcze żaden utopista!¹⁶³.

Potwierdzone zatem zostają słowa Nietzschego z *Wiedzy radosnej*, że koncepcja wiecznego powrotu może wywołać dwie, wspomniane wyżej, skrajnie różne reakcje. Prowadzi ona zatem do swego rodzaju selekcji ludzi na tych, którzy chcą powtórzenia swego życia, oraz tych, którzy taką możliwość odbierają negatywnie. Ponadto ludzie, którzy uznają wizję Nietzscheańskiego demona za przekleństwo, „z natury będą musieli wymrzeć”. W tym punkcie prowadzonych tu rozważań koncepcja wiecznego powrotu tego samego łączy się z problemem nihilizmu.

Przypomnijmy, że nihilizm jako proces dąży do swego rodzaju katastrofy, momentu, w którym żadna wartość nie będzie miała znaczenia dla człowieka. Jesienią 1887 roku Nietzsche sporządził plan swojej dalszej pracy badawczej¹⁶⁴. Pierwszym zadaniem, jakim zamierzał się zająć, miała być opisanie historii nihilizmu europejskiego, natomiast drugim – przedstawienie koncepcji wiecznego powrotu. Autor *Wiedzy radosnej* we wspomnianym planie podkreśla: „Doktryna wiecznego nawrotu: jako jego [nihilizmu – P. P.] zwieńczenie, jako kryzys”¹⁶⁵. Widać zatem dokładnie, że koncepcja ta miała wieńczyć proces nihilizmu, a dokładniej – spowodować „kryzys”. Pytanie, co oznacza określenie „kryzys”, nasuwa się samo. Pewną wskazówką mogą być słowa Nietzschego z jednej z jego notatek, w której pisze o koncepcji wiecznego powrotu w ten sposób:

Okres prób. Czynię wielką próbę: któż zniesie myśl wiecznego powrotu? Kto da się zniszczyć zdaniem „nie istnieje żadne zbawienie”, niechaj umiera. Pragnę wo-

¹⁶³ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 261.

¹⁶⁴ Por. F. Nietzsche, *Dziela wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 301.

¹⁶⁵ F. Nietzsche, *Dziela wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 301.

jen, podczas których optymiści przegnąą innych: ta kwestia powinna rozwiązać wszelkie pęta i przegnać zmęczonych światem – powinniście ich od siebie odepchnąć, traktować pogardliwie albo pozamykać w domach wariatów, doprowadzić do rozpaczycy itd.¹⁶⁶.

Ten fragment zdaje się odsłaniać istotę przewidywanego przez filozofa kryzysu. Ludzkość nie odnajdując żadnej wartości lub uzasadnienia dla swojego życia poza nim samym, może w zaistniałej sytuacji albo zachować pogodę ducha (tak robią optymiści), albo pogрузić się w rozpaczycy (pesymiści). Te dwie skrajnie różne postawy mają doprowadzić do kryzysu – wzajemnej walki ludzi dzielących się na dwie grupy: optymistów i pesymistów. Dodatkowo podział ten sugeruje związek z dwiema możliwymi reakcjami ludzi na perspektywę wiecznej powtarzalności, opisanymi we fragmencie *Największy ciężar*. Koncepcja wiecznego powrotu tego samego wyłania się z filozofii Nietzschego jako element mający za zadanie zmusić ludzi do oceny własnego życia ze względu na nie samo. Nietzsche odnotowuje: „Pragnę głosić myśl, która da wielu ludziom prawo, aby przekreślili siebie – wielką dyscyplinującą myśl”¹⁶⁷. Koncepcja wiecznego powrotu ma zatem na celu wyeliminować ludzi, których można uważać za pesymistycznie nastawionych do życia, czyli za osoby, które są określane przez Nietzschego mianem nihilistów¹⁶⁸.

Podsumowując analizę pierwszego przedstawienia koncepcji wiecznego powrotu, Nietzsche nadał tej idei niesłychane znaczenie. Postulował bowiem: „W miejsce metafizyki i religii teoria wiecznego nawrotu (jako środek służący hodowli i selekcji)”¹⁶⁹. Oddziaływanie tej koncepcji ma polegać

¹⁶⁶ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 74.

¹⁶⁷ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 64.

¹⁶⁸ Więcej na temat relacji między koncepcją wiecznego powrotu tego samego i nihilizmem w filozofii Nietzschego w: P. Pałasiński, *Koncepcja wiecznego powrotu tego samego kontra nihilizm w filozofii Fryderyka Nietzschego*, w: *Filozoficzne rozważania o człowieku, wolności i wartościach*, red. K. Bałkowski, K. Maciąg, Lublin 2015, s. 97–107.

¹⁶⁹ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 303.

głównie na zmianie postrzegania życia przez człowieka. Życie ma przestać jawić mu się jako rzeka, w której „teraz” przepływa w niebyt, ma natomiast być widziane jako życie, które jest wiecznie takie samo, przed którym nie ma ucieczki, w którym wszystko ulega powtórzeniu. Owa wizja, jak się zdaje, ma za zadanie wzmocnić ludzi – optymistów, którzy cieszą się swoim życiem. Natomiast w ludziach, którzy nie są zadowoleni ze swojego życia, powinna spowodować spotęgowanie niezadowolenia, co w konsekwencji ma dać im prawo do tego, „by się przekreślić”, co w praktyce oznacza popelnienie samobójstwa¹⁷⁰. Koncepcja wiecznego powrotu, usuwając nihilistów, służy zatem hodowli nowej, wolnej od pesymizmu i nihilistycznych tendencji ludzkości.

4.2. Wizja i zagadka wiecznego powrotu

Fragmenty *O wizji i zagadce* oraz bezpośrednio z nim związany *Zdrowiejący* z książki *Tak mówił Zaratustra* w pewnym stopniu prezentują odmienne spojrzenie na sens koncepcji wiecznego powrotu od tego zaprezentowanego w *Wiedzy radosnej*. Na samym wstępie analizy tych dwóch fragmentów należy zaznaczyć, iż jest ona niezwykle trudna, ponieważ Nietzsche w tych tekstach posługuje się wieloma metaforami, których sens nie jest jednoznaczny. Ten fakt spowodował, iż w ciągu wieloletnich badań nad Nietzscheańską koncepcją wiecznego powrotu różni badacze stworzyli liczne jej interpretacje, które zostaną omówione szerzej w następnych częściach niniejszej pracy. Z tego też powodu wyniki analizy tej koncepcji, które zostały przedstawione w obecnym rozdziale, nie mogą być traktowane jako jedyne i obowiązujące, lecz jedynie jako jedna z wielu interpretacji.

¹⁷⁰ Szczegółowe analizy destruktywnej strony koncepcji wiecznego powrotu i związanego z nim problemu samobójstwa w filozofii Nietzschego zawarł w swoim artykule Paul Loeb, P. S. Loeb, *Suicide, Meaning, and Redemption*, w: *Nietzsche on Time and History*, ed. M. Dries, Berlin–New York 2008, s. 163–190.

4.2.1. Pierwsza część wizji

Fragment *O wizji i zagadce* rozpoczyna się w momencie, gdy Zaratustra wraca statkiem z Wysp Szczęśliwych do swoich przyjaciół i uczniów. Na statku bohater książki Nietzschego postanawia opowiedzieć płynącym z nim żeglarzom tytułową „wizję i zagadkę”. Zanim zostanie tu przedstawiona treść tego fragmentu, należy zapytać, dlaczego jest ona kierowana właśnie do żeglarzy? Nietzsche odpowiada: „[...] bo nie chcecie tchórzliwą ręką wymacywać nici; a gdzie potrafcie odgadnąć, tam nienawidzicie wnioskować – otóż jedynie wam opowiem zagadkę, którą widziałem – wizję najśmrotniejszego”¹⁷¹. Uzasadnienie zdaje się odsyłać do problematyki prawdy i nihilizmu. Żeglarze wolą „odgadywać” niż „wnioskować”, co sugeruje, że postępują instynktownie, co z kolei oznacza, że rozum nie jest dla nich podstawowym narzędziem poznania. Są oni zatem niejako wstępnie przygotowani do tego, by przyjąć Nietzscheańskie rozumienie prawdy jako twórczości. W pewnym stopniu są również odporni na działanie nihilizmu, gdyż nie są ślepyimi wyznawcami racjonalności. Zrozumienie znaczenia tego, do kogo jest kierowana „wizja i zagadka” Zaratustry, jest pierwszym etapem na drodze do jej rozwiązania. Fragment *O wizji i zagadce* stanowi wyzwanie interpretacyjne, pominięcie kolejności przedstawianych przez Nietzschego symboli i obrazów może spowodować jego błędne odczytanie. Z tego powodu przedstawienie samej treści tytułowej zagadki muszą poprzedzić analizy wynikające z samej chronologii wywodu niemieckiego myśliciela w tym fragmencie.

Pierwsza część zagadki to opis sytuacji, w której znalazł się pewnego razu Zaratustra. Pustelnik wspinał się na górę w wyjałowionej krainie. Droga była ciężka, a dodatkowo na plecach Zaratustry siedział karzeł zdający się uosabiać lęki i wątpliwości bohatera. Karzeł mówił do Zaratustry: „Wysoko siebie samego rzuciłeś – ale każdy kamień, który został rzucony – musi spaść! Skazany na siebie samego i na własne ukamienowanie: o, Zaratustro,

¹⁷¹ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 154.

daleko rzuciłeś kamień – lecz na ciebie spadnie on z powrotem!”¹⁷². Wydaje się, że Zaratustra doświadcza lęku przed własną filozofią, która może obrócić się przeciw niemu samemu. Pustelnik znajduje jednak siłę w odwadze przeciwstawienia się swoim lękom i mówi o niej: „Odważa zabija też zawroty nad przepaścią: a w którymż miejscu nie stoi człowiek nad przepaścią! Czyż widzenie nie jest samo – widzeniem przepaści? [...] A współcierpienie jest najgłębszą przepaścią: wglądając w życie, wgląda człowiek też w cierpienie”¹⁷³. Zestawiając tę wypowiedź Zaratustry z poprzednio tu cytowaną, można dojść do wniosku, że według niego koncepcja wiecznego powrotu może pogłębić poczucie niezadowolenia czy wręcz cierpienia u ludzi, którzy nie chcieliby powtarzać swego życia. „Współcierpienie” z tymi ludźmi staje się zagrożeniem dla Zaratustry, gdyż mogłoby spowolnić jego nauczanie.

4.2.2. Druga część wizji

W drugiej części zagadki Zaratustra kontynuuje rozmowę z karłem. Zatrzymują się obaj koło starej bramy stojącej pomiędzy dwoma nieskończone długimi drogami. Drogi symbolizują dwie wieczności – przeszłość i przyszłość, brama zaś teraźniejszość, co niemiecki filozof uwydatnił w swoim opisie, nadając jej nazwę „mgnienie”¹⁷⁴. Pustelnik zadaje karłowi pytanie: „Lecz gdyby ktoś jedną z nich poszedł dalej – i szedł wciąż dalej i dalej: czy myślisz, karle, że wiecznie by sobie przeczyły te drogi?”¹⁷⁵. Na to pytanie Zaratustry karzeł udziela odpowiedzi, którą pustelnik uważa za błędną, a brzmi ona: „Kłamie wszystko, co prosto biegnie, z pogardą mruknął karzeł. Wszelka prawda jest krzywa, a sam czas jest kręgiem”¹⁷⁶. Odpowiedzią karła

¹⁷² F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 155.

¹⁷³ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 155.

¹⁷⁴ Por. F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 156.

¹⁷⁵ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 156.

¹⁷⁶ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 156.

jest opis wiecznego powrotu jako wiecznej powtarzalności. Należy zwrócić uwagę na zbieżność tej odpowiedzi z opisem czasu przedstawionym przez Nietzscheańskiego demona z *Wiedzy radosnej*. Zbieżność ta rodzi zatem pytanie: dlaczego odpowiedź karła jest uznana przez Zaraturę za błędną?

Rozwiązanie powyższego problemu odnajdujemy w dalszej części fragmentu *O wizji i zagadce*. Zaraturę każe karłowi przyjrzeć się owemu „mgnieniu”, a dalej mówi: „A jeśli wszystko już kiedyś istniało: cóż sądzisz karle, o tym «mgnieniu»? Czy również ta droga bramna nie musiała już kiedyś – istnieć? I czy wszystko nie jest ze sobą tak mocno powiązane, że to mgnienie pociągnie za sobą wszystko, co kiedyś nadejdzie? Zatem – również siebie samo?”¹⁷⁷. Dalej Zaraturę dodaje następne pytania: „[...] czy wszyscy nie musieliśmy już kiedyś istnieć?”¹⁷⁸, oraz: „czy nie będziemy wiecznie musieli znów nadchodzić?”¹⁷⁹. Bohater książki Nietzschego nie przeczy zatem wizji kolistego czasu, którą przedstawił karzeł. Zaraturę wskazuje jednak na inne niż wynikające z wypowiedzi karła znaczenie koncepcji wiecznego powrotu. Karzeł ujął koncepcję wiecznego powrotu w oderwaniu od człowieka i jego życia, pytania Zaratury natomiast sugerują rozumienie tej koncepcji poprzez ukazanie jej ścisłego związku z życiem człowieka. Co istotne, związek ten był również przedmiotem pytania demona z omawianego wcześniej fragmentu pt. *Największy ciężar*. Wydaje się zatem, że sens koncepcji wiecznego powrotu jest ugruntowany w jej egzystencjalnym wpływie na myślenie człowieka o życiu.

W dalszej części omawianego fragmentu karzeł znika, a Zaraturę przejęty strachem – wynikającym z odkrycia faktu, że jego życie już kiedyś było i że będzie się powtarzać – słyszy w oddali wycie psa i przypomina sobie scenę ze swojego dzieciństwa. „Gdy byłem dzieckiem, w najdalszym dzieciństwie: – wtedy usłyszałem tak wyjącego psa. I ujrzałem go też, nastroszonego, z głową uniesioną do góry, drżącego, o najcichszej północy, kiedy

¹⁷⁷ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaraturę. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 156.

¹⁷⁸ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaraturę. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 156.

¹⁷⁹ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaraturę. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 157.

to nawet psy wierzą w upiory: – tak iż mnie litość zdjęła”¹⁸⁰. Najważniejszym elementem przytoczonej wypowiedzi Zaratustry jest, jak się zdaje, uczucie, które przywołało wspomnienie psa – czyli litość. Jak pamiętamy z początku analizy tego fragmentu, Nietzsche pisze, że „współcierpienie jest najgłębszą przepaścią”, co sugeruje jego negatywny stosunek do uczucia litości, które wymaga współcierpienia¹⁸¹. Wydaje się, że powrót wspomnienia o tym, jak Zaratustrę opanowało uczucie litości, staje się przyczyną jego strachu, gdyż jest to sprzeczne z jego nauką.

Po scenie, w której Zaratustra widzi wyjącego psa, Nietzsche wplata do swojej narracji kolejną metaforę. Tym razem czytelnik ma do czynienia z sytuacją, kiedy Zaratustrze ukazuje się człowiek, któremu wpełzł do gardła „czarny, ciężki wąż”¹⁸². Bohater książki Nietzschego krzyczy do nieszczęśnika, aby odgryzł głowę wężowi. Człowiek postąpił zgodnie z radą Zaratustry i – jak pisze filozof – dostał przemiany: „Już nie pasterz, już nie człowiek – jeno przemieniona, oświetlona istota, która się śmiała!”¹⁸³. Fragment ten wydaje się sugerować, że pasterzowi udało się przekroczyć człowieka, którym był, i stać się nadczłowiekiem. Na początku książki *Tak mówił Zaratustra*

¹⁸⁰ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 157.

¹⁸¹ Nietzsche w swoich pismach wielokrotnie zaznaczał, że litość i związane z nią współcierpienie jest uczuciem szkodliwym dla człowieka. W *Wiedzy radosnej* pisał, że: „Ślawi się litość jako cnotę prostytutkę”, gdyż uczucia tego doświadczają ludzie, którzy nie mają dumy i ambicji, por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, dz. cyt., s. 40. W *Antychrześcijańskim* Nietzsche twierdzi, że nie ma nic bardziej szkodliwego niż współcierpienie ze wszystkim, co jest nieudane i słabe, por. F. Nietzsche, *Antychrześcijańskim. Przekleństwo chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 38. Co ciekawe, użyte w *Antychrześcijańskim* niemieckie pojęcie „das Mitleiden” tłumaczone jest przez Grzegorza Sowińskiego jako „współcierpienie” (por. F. Nietzsche, *Antychrześcijańskim. Przekleństwo chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 38), a przez Leopolda Staffa jako „litość”, por. F. Nietzsche, *Antychryst. Przemiana wszystkich wartości*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907, s. 6. Nietzsche pisał, że litość zwiększa „ubyttek siły w człowieku”, że przez nią „cierpienie staje się zaraźliwe”, a nawet że „współcierpienie jest praktyką nihilizmu”, por. F. Nietzsche, *Antychrześcijańskim. Przekleństwo chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 40–41.

¹⁸² Por. F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 157.

¹⁸³ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 158.

autor pisze: „Człowiek jest liną, zawiązaną między zwierzęciem a nadczłowiekiem – liną nad otchłanią”¹⁸⁴. Jednocześnie nie jest jasny przytaczany wyżej symbol czarnego węża. Możemy przypuszczać, że symbolizuje on „duszącą” czy ciężącą człowieka przeszłość, ponieważ metafora człowieka duszonego przez węża następuje bezpośrednio po metaforze wyjącego psa, odnoszącej się do niechcianej przeszłości Zaratustry.

Na koniec analizy tego fragmentu warto zwrócić uwagę na pytanie, które Zaratustra zadał żeglarzom po przedstawieniu całej swojej wizji:

Odgadnijcie mi zagadkę, którą wówczas ujrzałem, objaśnijcie mi wizję najsamotniejszego! Wizją było bowiem i przewidzeniem: – cóż zobaczyłem wówczas za pośrednictwem metafory? I kimże jest ten, który kiedyś będzie musiał przyjść? Kim jest pasterz, któremu wąż wpełzł do gardzieli? Kim jest człowiek, któremu do gardła wpełznie wszystko, co najczarniejsze, najcięższe?¹⁸⁵.

Zaratustra pyta o sens swojej wizji oraz o to, kogo miała ona dotyczyć. Samo pytanie, zważywszy, że dotyczy ono znaczenia koncepcji wiecznego powrotu, wskazuje zatem na jej związek z życiem człowieka. Wydaje się więc, że należy odrzucić interpretacje, które ujmują tę koncepcję jako metafizyczną czy wręcz naukową¹⁸⁶. Jednocześnie należy wyraźnie zaznaczyć, że Nietzsche w żadnym miejscu fragmentu *O wizji i zagadce* nie twierdzi, że wieczny powrót jest tylko metaforą. Problem, który można sformułować w postaci pytania, czy koncepcja wiecznego powrotu tego samego mówi o realnym powracaniu tych samych zdarzeń, nie może być rozwiązany na tym etapie analizy. Odpowiedź na to pytanie ujawni się

¹⁸⁴ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 17.

¹⁸⁵ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 157.

¹⁸⁶ Na marginesie warto zaznaczyć, iż zwolennikiem i twórcą interpretacji Nietzscheańskiej koncepcji wiecznego powrotu jako idei metafizycznej, ściśle związanej z wolą mocy, był Martin Heidegger. Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 281. Krótkie omówienie tego elementu interpretacji Heideggera znajduje się w rozdziale III niniejszej rozprawy, w podrozdziale zatytułowanym *Jedność woli i wiecznego powrotu – interpretacja Heideggera*, s. 238–242.

w dalszej części analiz wypowiedzi tego filozofa na temat koncepcji wiecznej powtarzalności.

Ostatnim fragmentem dzieła *Tak mówił Zaratustra* prezentującym koncepcję wiecznego powrotu tego samego, który wymaga omówienia, jest fragment zatytułowany *Zdrowiejący*.

4.2.3. Zdrowiejący

We fragmencie *Zdrowiejący* Nietzsche odnosi się bezpośrednio do wydarzeń opisanych we fragmencie *O wizji i zagadce*. Rozpoczyna się on od opisu chorego Zaratustry, któremu towarzyszą zwierzęta. One również, jak karzeł z fragmentu *O wizji i zagadce*, przedstawiają to, czym jest dla nich wieczny powrót: „Wszystko odchodzi, wszystko powraca; koło bytu toczy się wiecznie. Wszystko umiera, wszystko znów zakwita, rok bytu bieży wiecznie. [...] identyczne domostwo bytu wiecznie się odbudowuje. [...] pierścień bytu wiecznie pozostaje sobie wierny. [...] Wykrzywiona jest ścieżka wieczności”¹⁸⁷. Słowa zwierząt przypominają odpowiedź karla na pytanie Zaratustry o sens idei wiecznego powrotu, co potwierdza negatywna reakcja pustelnika, nazywającego je „kataryniarską pieśnią”. Opisując wieczny powrót jako „koło bytu”, „wieczny rok” czy „pierścień”, mijają się z sensem tej koncepcji. Mamy zatem znów do czynienia z przestrogą poczynioną przez Nietzschego, zdającego się mówić, że nie należy rozumieć idei wiecznego powrotu z zewnątrz, jako funkcjonowania świata czy przyrody. Stwierdzenie, że świat odtwarza te same zdarzenia wiecznie tak samo, że przypomina on klepsydrę, w której piasek z górnej części przesypuje się do dolnej zawsze w ten sam sposób, nie mówi nic o odbiorze koncepcji wiecznego powrotu przez człowieka. Wydaje się, że według Nietzschego należy się raczej skupić na związku tej koncepcji z ludzkim życiem. Oznacza to, że znaczenie koncepcji wiecznego powrotu

¹⁸⁷ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 212.

z omawianego wcześniej fragmentu *Największy ciężar z Wiedzy radosnej* nie uległo radykalnej zmianie.

Zaratustra przyznaje się przed zwierzętami: „jedyne, czego się dotychczas nauczyłem, że człowiek potrzebuje swych najbardziej złych cech, by móc rozwijać swe najbardziej dobre”¹⁸⁸. Wyznanie to zdaje się odnosić do wywołanego przez wycie psa wspomnienia Zaratustry, w którym widział siebie jako tego, który był opanowany przez uczucie litości¹⁸⁹. Jak pamiętamy, to wspomnienie przejęło go strachem. Teraz to wspomnienie zostaje zinterpretowane jako niezbędny stopień rozwoju Zaratustry prowadzący go do wypracowania jego własnej nauki. Dopiero w tym miejscu wyjaśniony zostaje symbol czarnego węża oraz tego, kim był duszony przez niego człowiek z omawianego wcześniej fragmentu pt. *O wizji zagadce*: „Wielki przesył człowiekiem – to on mnie dławił i wpełził mi do gardła [...]. Wieczne nawracanie również najmniejszego człowieka! – Stąd się wziął mój przesył wszelkim istnieniem!”¹⁹⁰. Okazuje się, że Zaratustra widział samego siebie duszonego przez węża, który w rzeczywistości był symbolem jego lęku. Przyczyna owego lęku tkwi w samej nauce o wiecznym powrocie tego samego. Jeżeli wszystko powraca, to powraca również człowiek, którego przewyżczenie głosi Zaratustra na początku swojej wędrówki¹⁹¹. W takim wypadku nauka Nietzscheańskiego proroka zdaje się zapowiadać swoje fiasko, gdyż nie rozwiązuje problemu nihilizmu – wszak potwierdza ona jego wieczne powracanie. Zaratustra zdrowieje, gdyż uświadamia sobie, że ten etap rozwoju ludzkości – nihilizm – jest konieczny, by przemiana człowieka w nadczłowieka była możliwa. Bohater książki Nietzschego akceptuje zatem negatywne implikacje przyjęcia koncepcji wiecznego powrotu, czyli wieczne powtarzanie się okresu nihilizmu w dziejach rozwoju duchowego ludzkości.

¹⁸⁸ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 212.

¹⁸⁹ Por. F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 157.

¹⁹⁰ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 213.

¹⁹¹ Por. F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 17–18.

4.3. Mechanistyczna wizja świata

Analiza fragmentów z *Tak mówił Zaratustra* pokazała, że idei wiecznego powrotu tego samego nie należy rozumieć jedynie jako koncepcji, która ma opisać funkcjonowanie świata. Nietzsche usiłował ukazać związek tej idei z myśleniem człowieka o swoim życiu i historii ludzkości. Jednocześnie wizja wiecznej powtarzalności nie zostaje przez filozofa porzucona na rzecz egzystencjalnych wywodów. Nietzsche w wielu fragmentach spekuluje na temat naukowych podstaw tej idei, a także jej związku z wolą mocy.

W jednej z notatek filozof przedstawia przesłanki koncepcji wiecznego powrotu z perspektywy pewnej hipotezy naukowej:

Jeśli świat wolno pomyśleć jako określoną ilość siły i jako określoną ilość centrów siły – każde inne wyobrażenie pozostaje nieokreślone, a zatem bezużyteczne – to wynika stąd, że w wielkiej grze istnienia świata w kości musi on przebyć obliczalną liczbę kombinacji. W nieskończonym czasie każda możliwa kombinacja byłaby kiedyś osiągnięta; co więcej, osiągnana byłaby nieskończoną ilość razy¹⁹².

Wywód autora *Tak mówił Zaratustra* jest dosyć prosty: jeżeli założymy, że czas jest nieskończony, a siła, z której składa się wszystko we wszechświecie, jest skończona, to dojdziemy do wniosku, że każda kombinacja tych sił musiała i musi ulec powtórzeniu. W dalszej części zacytowanego fragmentu filozof pisze: „Koncepcja ta nie jest koncepcją mechanistyczną: albowiem gdyby nią była, to nie warunkowałaby nieskończonego powrotu identycznych wypadków, lecz stan finalny. Ponieważ świat go nie osiągnął, musimy uznać mechanizm za niedoskonałą i tylko doraźną hipotezę”¹⁹³. Widać zatem, że rozważania Nietzschego na temat naukowych podstaw koncepcji wiecznego powrotu są ostrożne i nie prowadzą do kategorycznego stwierdzenia, że świat właśnie tak funkcjonuje. W innym miejscu filozof twierdzi,

¹⁹² F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 321.

¹⁹³ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 321.

iz: „Teza, że wszystko powraca, jest najbardziej ekstremalnym przybliżeniem świata stawania się do świata bytu: apogeum rozważań”¹⁹⁴, co również wskazuje na to, że koncepcja wiecznego powrotu jest tylko „przybliżeniem”, czyli pewnym schematem, który człowiek narzuca niepoznawalnej u swej podstawy rzeczywistości ciągłego stawania się. Przypominając wcześniejsze rozważania z niniejszej pracy na temat możliwości poznania świata, dochodzimy do wniosku, że człowiek może jedynie dokonywać pewnego rodzaju uproszczenia stającej się rzeczywistości na swój własny użytek. Nietzsche stwierdza: „Nie «poznawać», lecz schematyzować – narzucić chaosowi tyle regularności i form, ile czyni zadość naszej potrzebie praktycznej”¹⁹⁵. Działanie opisane przez filozofa w przytoczonym fragmencie jest wyrazem woli mocy, która każe człowiekowi opanowywać świat. Innymi słowy, koncepcję wiecznego powrotu można rozumieć jako rezultat działania zmierzającego do „narzucenia regularności” rzeczywistości stawania się.

Zdawać by się mogło, że dla Nietzschego koncepcja wiecznego powrotu jest istotna głównie ze względu na jej praktyczny wymiar. Powracamy zatem do egzystencjalnego kontekstu, w jakim się ona pojawia. Dotychczasowe analizy pokazują, że koncepcja ta zawsze jest osadzona w kręgu rozważań nad człowiekiem i związana z jego myśleniem o swoim życiu. Natomiast kwestia realnego powracania wszystkich zdarzeń, całej historii ludzkości oraz wszystkich procesów, którym świat nieustannie ulega, wydaje się dla autora *Tak mówił Zaratustra* sprawą drugorzędną¹⁹⁶.

Konsekwencje przyjęcia koncepcji wiecznego powrotu, zauważa Nietzsche, mogą być dwie: albo pogłębi ona poczucie bezsensu i wyostrzy pro-

¹⁹⁴ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 280.

¹⁹⁵ F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 219.

¹⁹⁶ Do podobnych wniosków dochodzi Lawrence J. Hatab, który uważa, że odpowiedź na pytanie, czy wieczny powrót faktycznie dokonuje się w rzeczywistości, jest sprawą drugorzędną. Amerykański filozof stwierdza, że zagadnienie sensu życia jest kluczem do zrozumienia filozofii Nietzschego, a zwłaszcza jego koncepcji wiecznego powrotu tego samego, por. L. J. Hatab, *Shocking Time: Reading Eternal Recurrence Literally*, w: *Nietzsche on Time and History*, ed. M. Dries, New York 2008, s. 150.

blem nihilizmu¹⁹⁷, albo doprowadzi człowieka do afirmacji całości istnienia, gdyż jest ono nierozzerwalnie związane z jego życiem, którego powrotu by chciał¹⁹⁸. Widzimy zatem, że celem filozofii autora *Wiedzy radosnej* jest przewyżczenie nihilizmu i doprowadzenie do pojawienia się ludzi, którzy nie potrzebowałiby żadnego uzasadnienia, by kochać siebie samych, swoje życie i świat, w którym przyszło im żyć¹⁹⁹.

4.4. Podsumowanie

Dotychczasowe analizy odsłoniły egzystencjalne znaczenie koncepcji wiecznego powrotu. Była ona dla Nietzschego niezwykle istotna z wielu względów, wśród których można wymienić cztery główne.

Po pierwsze, wyostrza ona pytanie o sens ludzkiego życia, czyli dokonuje pewnego rodzaju „selekcji” na ludzi chcących bądź niechcących powrotu swego życia. Decyzja ta może doprowadzić albo do pogłębienia poczucia bezsensu u nihilistów, aż po możliwość popełnienia przez nich samobójstwa, albo doprowadzić ich do odkrycia immanentnie tkwiącej w życiu wartości niepotrzebującej pozaświatowego uzasadnienia.

Po drugie, koncepcja ta ma służyć „hodowli”, czyli ma uczyć ludzi afirmatywnego stosunku do swojego życia i świata.

Po trzecie, pozwala człowiekowi rozumieć niechcianą przeszłość, która ma być powtórzoną jako niezbędny etap procesu rozwoju duchowego jednostki.

Po czwarte, w ujęciu Nietzschego koncepcja ta jest najlepszym przybliżeniem do bytu wiecznie stającej się, stale zmiennej rzeczywistości, czyli jest najbardziej adekwatnym, choć niepozbawionym wad schematem rzeczywi-

¹⁹⁷ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 203.

¹⁹⁸ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 276.

¹⁹⁹ Na ten aspekt rozważań autora *Wiedzy radosnej* zwraca uwagę Artur Lewandowski. Por. A. Lewandowski, *Późna myśl Nietzschego albo misterium ukrzyżowanego Dionizosa*, w: F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 41.

stości stawania się. W tym ostatnim względzie koncepcję tę można rozumieć jako wyraz indywidualnej woli mocy samego autora *Tak mówił Zaratustra*, gdyż można ją uznać za jego subiektywne ujęcie stawania się świata, które służyło umocnieniu jego osobistego dążenia do rozwoju.

Dalsze analizy skupią się wokół problemów związanych z pozytywnym programem przemiany ludzkości, którą w przekonaniu Nietzschego miała wywołać jego filozofia. Problemy te są ściśle związane z pojęciami nadczłowieka i *amor fati* oraz z symbolem Dionizosa.

5. Przewartościowanie wszystkich wartości

Ostatnim ważnym zagadnieniem filozofii Nietzscheańskiej, które zostanie poruszone w niniejszym rozdziale, jest koncepcja przewartościowania wszystkich wartości. Jest ona ściśle związana z omawianymi wcześniej pojęciami i ideami wypracowanymi przez autora *Poza dobrem i złem*. Koncepcja ta jest próbą zmiany sposobu rozumienia przez ludzi znaczenia wartości moralnych oraz ich obowiązywania, którą Nietzsche podjął w swej filozofii.

Mając na uwadze dotychczasowe badania przeprowadzone w tej pracy, należy zauważyć, że ukazały one, na czym polegała zmiana znaczenia wartości prawdy, proponowana przez niemieckiego filozofa, oraz że nowe wartościowanie miało zastąpić dotychczasowe, uznane przez niego za nihilistyczne. Widoczny jest także „wojowniczy” charakter wartości, do których przekonuje w swojej filozofii autor *Poza dobrem i złem*. Ten aspekt rozważań Nietzschego znalazł swoje odzwierciedlenie szczególnie w sformułowanym przez niego pojęciu woli mocy. Dalej, narzędziem owego przewartościowania miała być koncepcja wiecznego powrotu, mająca na celu ustanowienie kryterium dla wartości i podejmowanych przez człowieka działań. Tu na plan pierwszy wybija się zagadnienie wartości życia człowieka. Ludzkie życie powinno być chciane, pożądane na tyle mocno, by chcieć jego niekończących się powrotów. Ten aspekt koncepcji wiecznego powrotu łączy się z postulatem świadomego przeżywania życia, czyli podejmowaniem

chcianych wyborów. Życie człowieka zostaje przez niemieckiego myśliciela ujęte również jako część większej całości. Wiecznie powraca bowiem nie tylko indywidualne życie, lecz cały splot przyczyn, zjawisk towarzyszących i wszystkiego, co łączy się pośrednio z życiem człowieka. Powtórzeniu ulega zatem wszystko i wszystko musi ulec powtórzeniu, jeżeli ma powrócić życie konkretnej jednostki. Życie człowieka jest w swej istocie nierozzerwalnie związane z całością rzeczywistości, w jakiej żyje.

Nietzsche pisze w *Z genealogii moralności*, że to silne jednostki narzuciły swoją wolę – często przemocą – ludziom, którzy ze swej natury byli bierni. Stan ten uległ radykalnej zmianie, gdy w historii doszło do przewrotu – przewartościowania wszystkich wartości. Masy pod panowaniem kapłanów obaliły moralność silnych jednostek i stworzyły moralność reaktywną oraz w swej istocie nihilistyczną²⁰⁰. Stworzyły moralność, która była negacją moralności jednostek silnych. Co istotne, moralność ta miała swoje ugruntowanie w wierze w Boga i kusiła ludzi wizją wiecznej szczęśliwości w zaświatach. Poprzez swoją filozofię Nietzsche zdaje się dążyć do odwrócenia omówionego tu pokrótce procesu.

Niemiecki filozof przedstawia swoją diagnozę dziejów rozwoju duchowego ludzkości. Twierdzi, że rozwój ten jest stopniowym i konsekwentnym procesem upadku oraz historią wypalania się sił aktywnych i twórczych. Postawionej diagnozie towarzyszy określenie narzędzi służących duchowej odnowie ludzkości. Narzędziami tymi są omawiane we wcześniejszych rozdziałach idee i koncepcje: wola mocy, wieczny powrót oraz prawda jako twórczość. Pozostaje zatem zadać pytanie o przewidywany wynik tego pozytywnego projektu przemian duchowych zawartego w filozofii Nietzschego.

W tym podrozdziale zostaną poddane analizie właśnie te idee, które mają stanowić koniec drogi przemian ludzkości. Nietzsche posiłkuje się w tym wypadku pojęciami takimi, jak nadczłowiek, afirmacja i *amor fati* oraz symbolem postaci greckiego boga Dionizosa. Są one, jak się okaże, tożsame znaczeniowo lub, mówiąc inaczej, odnoszą się do tej samej postawy

²⁰⁰ Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*. *Pismo polemiczne*, dz. cyt., s. 22.

człowieka wobec świata i życia, toteż będą rozpatrywane w jednym rozdziale jako aspekty jednego zagadnienia.

5.1. Idea nadczłowieka w filozofii Nietzschego

Poszukiwanie sensu idei nadczłowieka w filozofii Nietzscheńskiej nie jest łatwe, gdyż filozof pisze o niej niezmiernie rzadko, a kiedy już to robi, to w sposób bardzo niejasny. Najbardziej znane wypowiedzi Nietzschego o nadczłowieku pochodzą z książki *Tak mówił Zaratustra*, gdzie na przykład twierdził, że:

Człowiek jest liną, zawiązaną między zwierzęciem i nadczłowiekiem – liną nad otchłanią. [...] Człowiek jest mostem, a nie celem: właśnie to stanowi o jego wielkości; człowiek jest przejściem i zejściem: właśnie to można w nim miłować²⁰¹,

oraz:

A wielkim południem będzie chwila, gdy człowiek stanie pośrodku swej drogi od zwierzęcia do nadczłowieka, swą wędrówkę ku wieczorowi celebrując jako swą najwyższą nadzieję: albowiem będzie to wędrówka ku nowemu porankowi. Schodząc, będzie wówczas błogosławił siebie, że jest kimś przechodzącym na drugą stronę; a słońce jego poznania będzie wskazywać południe. «Martwi są wszyscy bogowie: chcemy teraz, by żył nadczłowiek» – w godzinę wielkiego południa tak niech zabrmi kiedyś nasza ostatnia wola!²⁰²

Powyższe fragmenty wskazują jedynie na to, że nadczłowiek miałby być następcą dzisiejszego człowieka, kimś przewyższającym go. Dodatkowo, nadczłowiek byłby człowiekiem niewierzącym, niepotrzebującym iluzji

²⁰¹ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 17.

²⁰² F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 78.

Boga lub bogów²⁰³. Należy podkreślić, że Nietzsche nie podaje żadnych konkretnych cech nadczłowieka. Jednocześnie można założyć, że ten człowiek przyszłości żyłby wedle wskazań, jakie filozof wyznaczył w swoich dziełach.

5.1.1. Kim jest nadczłowiek

W jednej z notatek Nietzsche pisze: „Nadczłowiek. Moją kwestią nie jest, co zastąpi człowieka, lecz jakiego rodzaju człowieka o wyższej wartości należałoby wybrać, pragnąc, hodować...”²⁰⁴. Nadczłowiek w tym kontekście nie jest zatem następnym stadium ewolucji biologicznej dzisiejszego człowieka. Jest on kimś, kto go przewyższa – jest „nad” człowiekiem pod względem aksjologicznym. Zestawiając tę wypowiedź niemieckiego filozofa z jego rozważaniami na temat woli mocy, możemy przypuszczać, że jego zdaniem nadczłowiek będzie żył zgodnie z naturalną siłą, jaką jest wola mocy. Oznacza to, że nadczłowiek byłby człowiekiem dążącym do opanowania zarówno własnej wielości, jak i stojącego się świata. Autor *Zmierzchu bożyszcz* stwierdza:

Podstawowe błędy dotychczasowych biologów: nie chodzi o gatunek, lecz o potężniej oddziałujące indywidua (liczni są jedynie środkami) / życie nie jest adaptacją warunków wewnętrznych do warunków zewnętrznych, lecz wolą mocy, która to wola od wewnątrz podporządkowuje sobie i inkorporuje coraz więcej «zewnętrznego»²⁰⁵.

Można zatem stwierdzić, że według Nietzschego rozwój ludzkości miałby się opierać na ludziach, których wewnętrzny podstawowy popęd, czyli wola

²⁰³ Roman Rożdżeński twierdzi, że Nietzsche w swojej filozofii obrał sobie za cel zastąpienie wiary w Boga, którego uznał za „martwego”, wiarą w nadczłowieka, por. R. Rożdżeński, *Nietzsche a odwieczne pytania*, Kraków 2008, s. 35–36.

²⁰⁴ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 407.

²⁰⁵ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 266.

mocy, przejawiałby się z największą siłą, na ludziach potrafiących opanować wielość walczących w nich popędów²⁰⁶. Filozof pisze, że po kryzysie wywołanym przez nihilizm oraz po wyzwaniu, które niesie ze sobą koncepcja wiecznego powrotu, stanie się jasne, kto dysponuje taką siłą:

Którzy okażą się przy tem najmocniejsi? Najbardziej umiarkowani, ci, którym nie trzeba krańcowych artykułów wiary, ci, którzy znaczną dozę przypadku, bezsensu nie tylko przyznają, lecz i lubią, [...] ludzie, którzy są pewni swej mocy i którzy ze świadomą dumą reprezentują osiągniętą siłę człowieka²⁰⁷.

Można zatem wnioskować, że według Nietzschego dowodem siły nie jest ideał brutalnego barbarzyńcy, lecz ideał człowieka pewnego siebie, dążącego do sukcesu oraz świadomego braku wartości moralnych i Boga. Dla autora *Zmierzchu bożyszcz* tacy ludzie są „najmocniejsi”. Niestety, pomimo że niemiecki myśliciel pisze w przywołanym powyżej fragmencie, iż ludzie ci „reprezentują osiągniętą siłę człowieka”, to nie można jednoznacznie stwierdzić, że pisze on o nadczłowieku, w każdym razie nie zostało to zaznaczone *explicitie*.

W tym miejscu należy również wspomnieć o innej ważnej postaci, która pojawia się w pismach autora *Tak mówił Zaratustra* – o człowieku wyższym. Figura ta często jest obecna w tekstach Nietzschego. Jednocześnie ważne jest, aby nie utożsamiać jej z postacią nadczłowieka, ponieważ filozof oddziela te dwa typy ludzi²⁰⁸. Z tego powodu pomijamy analizę ideału człowieka

²⁰⁶ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 335.

²⁰⁷ F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 24.

²⁰⁸ We fragmencie pt. *Powitanie w Tak mówił Zaratustra* Nietzsche przedstawia ludzi, których określa mianem „człowieka wyższego”, F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 268. Gilles Deleuze rozszyfrowując znaczenia tych symbolicznych postaci zwraca uwagę na fakt, że przekraczają oni swoje człowieczeństwo, lecz są w tym procesie „chybieni”, nie są w stanie wyzwolić się z nihilizmu, przekroczyć go, lecz w nim trwają, por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 87–90. Zważywszy na ten fakt, nie można utożsamiać postaci człowieka wyższego z ideałem nadczłowieka.

wyższego. Nadczłowiek ma stanowić cel rozwoju ludzkości – cel, który jak dotąd w naszych analizach jest nieokreślony.

5.1.2. Nadczłowiek a „ostatni człowiek”

Nietzsche pisze: „Przeciwieństwem nadczłowieka jest ostatni człowiek: stworzyłem go wraz z tamtym”²⁰⁹. Przytoczony fragment łączy omawianą dotąd ideę nadczłowieka z inną koncepcją człowieka przedstawioną w *Tak mówił Zaratustra*. Wydaje się, że analizując figurę „ostatniego człowieka”, będzie można odkryć cechy nadczłowieka, którego nadejście ma być zagwarantowane dzięki przewartościowaniu wszystkich wartości. Filozof opisuje „ostatniego człowieka” jako „godnego największej pogardy”, „człowieka, który nie będzie już umiał gardzić samym sobą”, pozbawionego jakiejkolwiek ambicji przekraczania własnych ograniczeń konformistę, który „chce tego samego co inni”²¹⁰. Z drugiej strony, „ostatni ludzie” dbają o zdrowie, żyją najdłużej, są ufni, traktują pracę jako formę rozrywki i, jak pisze Nietzsche, „są roztropni”²¹¹. „Ostatni człowiek” uosabia utopijne społeczeństwo przyszłości, w którym ludzie osiągną stan całkowitej harmonii, co skutkować będzie nastaniem pokoju. Ludzie słuchający mowy Zaratustry o „ostatnim człowieku” uznali tę wizję za coś na wskroś pozytywnego. Jednak intencją Zaratustry było, by przerazić ich tą wizją. W tym kontekście rodzi się pytanie: dlaczego wizja ludzkości jako żyjącego w zgodzie „stada” była dla Nietzschego czymś niepożądanym? Odpowiedź na nie może się kryć w rozważaniach niemieckiego filozofa na temat człowieka. Przypominając, według autora *Zmierzchu bożyszcz* życie jest wolą mocy, ciągłym rozwojem prowadzącym

²⁰⁹ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 279.

²¹⁰ Por. F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 19–20.

²¹¹ Por. F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 19–20.

do walki różnych ośrodków siły, w tym do walki między ludźmi. Postępowanie „ostatniego człowieka” prowadzi do wygaszenia konfliktów i zaniku twórczości, co w konsekwencji powoduje zatrzymanie rozwoju ludzkości. Według Nietzschego „ostatni ludzie” są co prawda szczęśliwi, ale się nie rozwijają – są bierni i zadowoleni z siebie²¹².

Nietzscheański nadczłowiek, przeciwieństwo „ostatniego człowieka”, wyłania się jako jednostka, która jest twórcza, odważna, dąży nieprzerwanie do przekroczenia swego aktualnego stanu, chce się wyróżnić od innych i być kimś autentycznym. Jest też kimś znacząco innym niż „ostatni człowiek”. Nietzsche pisze o tej różnicy: „Wszystko nadludzkie zjawia się w człowieku jako choroba i obłąd”²¹³.

Co istotne, w *Ecce homo* filozof pisze: „Słowo «nadcłowiek» na oznaczenie typu największej udaności, w przeciwieństwie do człowieka «nowoczesnego», człowieka «dobrego», chrześcijanina lub innego nihilisty [...]”²¹⁴. Przeciwnością nadczłowieka jest „ostatni człowiek”, którego w zacytowanym fragmencie filozof zdaje się utożsamiać ze współczesnymi sobie ludźmi. „Ostatni człowiek” wydaje się zatem uosabiać możliwy rozwój ludzkości, która nie odrzuciła nihilistycznego ugruntowania wyznawanych przez siebie wartości moralnych.

Możliwość zaistnienia takiej sytuacji, w której ludzkość nie rozpozna nihilistycznego charakteru wartości, jest sednem mowy Zaratustry o „ostatnim człowieku”. Rozwój duchowy ludzkości, którego zwieńczeniem byłoby panowanie „ostatniego człowieka”, wiąże się z szeroko omawianą w książkach i notatkach Nietzschego problematyką nihilizmu. Ukazanie tego, iż wartości prowadzą do nihilizmu jest dla tego filozofa sprawą pierwszorzędną. Jest tak dlatego, iż sam proces nihilizmu jest nierozpoznany przez ludzi. Opis działania nihilizmu i ukazanie jego konsekwencji – w tym możliwej przyszłości „ostatniego człowieka” – jest krokiem w kierunku jego przewy-

²¹² Por. F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 20.

²¹³ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 279.

²¹⁴ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, Kraków 2006, s. 34.

ciężenia i odwrócenia procesu erozji wartości. Filozof w jednej z notatek pisze, że walka z nihilizmem potęguje ten proces²¹⁵. Wydaje się, że zamiarem autora *Tak mówił Zaratustra* było przedstawienie konsekwencji rozwoju nihilizmu, a nie potęgowanie tego procesu. Nietzscheański namysł nad istotą nihilizmu jest zatem *de facto* uwarunkowany dążeniem do zdemaskowania prawdziwego charakteru wartości moralnych. Szczególną rolę wśród tych wartości, co należy podkreślić, odgrywają wartości prawdy i życia, które bez wątpienia stanowiły dla tego filozofa wartości. Można powiedzieć, że w filozofii niemieckiego myśliciela zdemaskowane zostaje panowanie prawdy nad życiem – nadrzędność niezmiennej prawdy nad zmiennym i stającym się życiem. W zamian Nietzsche ukazuje prawdę jako wartość podległą życiu. Niemiecki filozof w pierwszej kolejności diagnozuje stan duchowy współczesnej mu ludzkości jako nihilizm i dekadencję. Następnie poszukuje początku tego procesu, sporządza jego opis i stara się określić jego konsekwencje. Działanie to ma na celu uchronić ludzkość przed „niebezpieczeństwem” stania się społeczeństwem „ostatnich ludzi“. Cel ten Nietzsche określał mianem „przewartościowania wszystkich wartości”.

5.1.3. Nadczłowiek a wartości

Wartości według Nietzschego powinny być tworzone przez człowieka jako warunki jego samozachowania i wzrostu²¹⁶. Wydaje się, że nadczłowiek, który jest wyzwolony od panowania moralności mas, będzie właśnie takim człowiekiem, spontanicznie tworzącym wartości zgodne z własnymi potrzebami²¹⁷. Pojawia się tu zagadnienie aktu afirmacji, uznawania pewnych

²¹⁵ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 198.

²¹⁶ Nietzsche pisze o tym wprost: „Najgłębsze prawa samozachowania i wzrostu nakazują coś przeciwnego: by każdy wynalazł sobie **swój** cnotę, **swój** imperatyw kategoryczny”, F. Nietzsche, *Antychrześcijanin*, dz. cyt., s. 44.

²¹⁷ Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, dz. cyt., s. 25.

wartości za obowiązujące, pozytywne. Wartości negatywne pojawiają się jako refleks wartości pozytywnych, a nie – jak w przypadku pierwszego przewartościowania wartości, o którym była mowa wcześniej – jako źródło, z którego wartości pozytywne dopiero się rodzą.

Co ciekawe, problem niezmienności wyboru danych wartości przez nadczłowieka nie jest jednoznacznie rozwiązany przez Nietzschego. Maksymą, która ma kierować poczynaniami człowieka przyszłości, ma być zdanie: „Postępuj tak, abyś zapragnął wiecznego powrotu wszystkiego”²¹⁸. Oznacza to, że najwyższą wartością dla nadczłowieka jest chwila, którą afirmuje, której powrotu chce. Myśl ta nie wskazuje żadnego stałego punktu odniesienia dla wyborów, które podejmuje nadczłowiek. Jest on uwarunkowany przez popędy, nieustannie walczące o panowanie nad świadomością, w której dokonuje się pozytywna lub negatywna ocena jego decyzji. Zdawać by się mogło, że nadczłowiek, postępując zgodnie z instynktem, bliższy jest zwierzęciu, które nie analizuje skutków swoich działań, niż racjonalnie myślącemu człowiekowi. Maksymę działania, która wynika z przyjęcia koncepcji wiecznego powrotu, można rozumieć również szerzej. Chęć powrotu nie oznacza chcenia powrotu jednej konkretnej chwili, lecz całego życia, co zmusza nadczłowieka do racjonalnego przewidywania konsekwencji swych działań. Takie postępowanie skutkowałoby przyjęciem przez nadczłowieka pełnej odpowiedzialności za kształt swojego życia. Stałby się on jego twórcą, a w dalszej perspektywie architektem swojej nieśmiertelności. Jednocześnie to rozwiązanie nie mówi nam nic o wartościach, jakie wyznawałby nadczłowiek. Nie wiemy, jakie miałyby to być wartości. Wiadomo jedynie, jakich wartości nadczłowiek by nie wyznawał: wartości wynikających z negacji, propagujących słabość, a nie siłę.

Pewnym uzasadnieniem trwałego obowiązywania wartości przyjętych przez nadczłowieka może być teza, że nadczłowiek, którego działanie jest zbieżne z wolą mocy, dąży do rozwoju, a ten zawsze musi mieć jakiś cel. Nadczłowiek zatem zakłada sobie pewien cel, usilnie dąży do jego realizacji,

²¹⁸ S. Łojek, *Obrona Nietzschego. Rzecz o odpowiedzialności*, Kęty 2002, s. 194.

a to w konsekwencji każe mu przyjąć określone wartości. Jednak i to rozwiązanie rodzi pewne wątpliwości. Wydaje się, że dla osiągnięcia danego celu może istnieć więcej niż jedna droga, co wskazuje na możliwość zmiany raz przyjętych wartości przy zmianie sposobu dojścia do obranego celu. Przepuszczalnie koncepcja wiecznego powrotu i wynikająca z niej maksyma działania nie prowadzą do odkrycia czynnika świadczącego o niezmienności przyjętych przez nadczłowieka wartości, a nawet do samych wartości, jakie miałby on przyjąć.

Konkludując, należy podkreślić, że idea nadczłowieka jest w filozofii Nietzschego niedookreślona. Nie wiadomo dokładnie, kim byłby ów człowiek przyszłości: jakie wartości by wyznawał, jakie byłyby jego dążenia. Wiadomo natomiast, że nadczłowiek dążyłby do rozwoju, przyjmowałby koncepcję wiecznego powrotu i afirmowałby swoje życie. To oszczędne określenie idei czy raczej ideału nadczłowieka wydaje się celowym zabiegiem Nietzschego, ponieważ jest konsekwentnie przez niego utrzymywane. Wydaje się, że niemiecki myśliciel celowo nie określał wartości, celów i cech nadczłowieka, ponieważ nie chodziło mu o zdefiniowanie, jaki ma być człowiek, lecz o ukazanie rozwoju i afirmacji jako najważniejszych elementów życia²¹⁹. To, jakie wartości i cele przyjmie nadczłowiek, wydaje się sprawą drugorzędną dla autora *Tak mówił Zaratustra*. Pewne natomiast jest, że przewartościowanie wartości, o którym pisze Nietzsche, miało oznaczać narodziny człowieka żyjącego zgodnie z naukami tego filozofa. Z chwilą

²¹⁹ Jaromir Brejda potwierdza tę tezę: „Nadczłowiek nie jest zatem statycznym bytem, lecz raczej najwyższą aktywnością i przekraczaniem samego siebie”. J. Brejda, *Ewangelia Zaratustry*, dz. cyt., s. 52. Z kolei Wacław Berent twierdzi, że nadczłowiek jest „ideałem postępu” (W. Berent, *Źródła i ujścia nietzscheizmu*, Warszawa 1906, s. 25), który nie określa żadnego jego celu, gdyż: „Każde zamierzone wcielenie ideału w bezpośrednią realność może dać w rezultacie zawsze tylko karykaturę” (tamże, s. 41). Ideał nadczłowieka, jak twierdzi, może zostać zrealizowany tylko przez człowieka, który sam wyznacza sobie cel swojego życia, „[...] kto jest fatalnością zamierzonego dzieła, jest na nie piętowany właściwościami swego umysłu i doskonale udałem ciałem” (tamże, s. 41). Berent zwraca uwagę, że tylko nieliczne jednostki posiadają cechy umysłowe i fizyczne konieczne do tego, by móc sprostać ideałowi nadczłowieka (por. tamże, s. 41).

przewartościowania i narodzin nadczłowieka zostaje usunięta jakakolwiek forma powszechnie panującej moralności, gdyż ustępuje ona ciągle zmiennej naturze świata i człowieka, który w walce o swój rozwój przyjmuje różne strategie służące jego życiu.

5.2. Idea afirmacji

W tym podrozdziale zostanie szerzej omówione pojęcie *amor fati*, które w filozofii Nietzschego oznacza pewną postawę duchową człowieka wobec swojego życia i świata. Filozof pisze w *Ecce homo*: „Moją formułą wielkości człowieka jest *amor fati*; że nie żąda się nic innego, ni wprzód, ni wstecz, po całą wieczność. To, co konieczne, nie jeno znosić, tym mniej zatajać – wszelki idealizm jest kłamliwością względem tego, co konieczne – lecz je kochać...”²²⁰. Przytoczony fragment zdaje się nie współgrać z wcześniejszymi analizami dotyczącymi nadczłowieka. Nadczłowiek ma być twórcą swojego życia, ma je przeżywać tak, by chcieć jego powrotu, co zdaje się zakładać jego aktywne uczestnictwo w nim, chęć nadania mu upragnionego kształtu. W przytoczonym fragmencie Nietzsche pisze jednak o miłości losu, o chceniu tego, co konieczne. Wydaje się, iż może to sugerować, że człowiek powinien być w pewnym stopniu bierny.

Dodatkowo, w książce *Ludzkie, arcyłudzkie* można przeczytać: „Niech się człowiekowi uda jeszcze w końcu nabyć przekonania filozoficznego o bezwarunkowej konieczności wszelkich postępów i zupełnej nieodpowiedzialności za nie i niech one wejdą w jego krew i ciało, a zniknie też i owa reszta zgryzot sumienia”²²¹. Nietzsche zdaje się namawiać do myślenia, które zdejmie z człowieka ciężar odpowiedzialności za swoje czyny. Człowiek będąc podległy fatum nie może być uznany za odpowiedzialnego za skutki swoich czynów.

²²⁰ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, posłowie S. Łojek, Kraków 2006, s. 32.

²²¹ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, dz. cyt., s. 103.

Idea, która wspiera ideę fatum, jest szeroko omawiana w tej pracy koncepcja wiecznego powrotu: „Jeśli «stawanie się» jest wielkim pierścieniem, to każda rzecz jest jednak warta, wieczysta, konieczna”²²². Przytoczony cytat pokazuje, że dla myśliciela wszystkie elementy rzeczywistości są ze sobą nierozzerwalnie związane, co czyni niemożliwą ocenę tych poszczególnych elementów. Nietzsche pisze: „Jesteśmy czymś więcej niż indywidualum, jesteśmy całym łańcuchem, włącznie z wszelkimi przyszlými zadaniami tego łańcucha”²²³. Człowiek może albo zaakceptować, afirmować siebie i świat²²⁴, albo potępić go wraz ze swoim życiem. W przypadku tej drugiej możliwości filozof twierdzi, że: „Należy czcić fatum: fatum, które mówi do słabego zgiń...”²²⁵.

Amor fati ma zatem, podobnie jak koncepcja wiecznego powrotu, dwa oblicza: afirmatywne i destruktywne. Autor książki *Wędrowiec i jego cień* pisze:

Musisz wierzyć w fatum – do tego może cię zmusić nauka. Co jednak w tobie z tej wiary wyrośnie – tchórzostwo, poddanie się lub wielkoduszność i prawość – to świadczy o glebie, w którą rzucono owo nasienie; lecz nie o samym nasieniu – albowiem z niego może wyrósć wszystko, co chcesz²²⁶.

Wydaje się, że koncepcje fatum i nadczłowieka stoją w opozycji do siebie. Fatum związane jest z koniecznością, natomiast nadczłowiek z wolnością.

W *Tak mówił Zaratustra* Nietzsche stwierdza: „Tego miłuję, który ze swej cnoty czyni swą skłonność i swe fatum”²²⁷. Ta krótka deklaracja może służyć jako wyjaśnienie pojawiającej się sprzeczności pomiędzy omawianymi ideami (konieczności i wolności) filozofii Nietzscheańskiej. Nadczłowiek, który odznacza się szczególną siłą duchową – co przejawia się w jego „umiarko-

²²² F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 165.

²²³ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 303.

²²⁴ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 276.

²²⁵ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 348.

²²⁶ F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, dz. cyt., s. 132.

²²⁷ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 17.

waniu”, czyli umiejętności opanowania wielości własnych popędów – może narzucić sobie cel, który uzna za swoje „fatum”. Zakładając, że fatalizm jest tylko środkiem mającym umocnić nadczłowieka w jego dążeniu do obranego celu, otrzymujemy obraz samodeterminującego się, wolnego człowieka. Przesłankami przemawiającymi za tą tezę mogą być analizy koncepcji wiecznego powrotu przedstawione we wcześniejszej części pracy. Odsłoniły one tę koncepcję jako narzędzie służące głównie hodowli i selekcji ludzi. Oznacza to, że koncepcja powtarzalności nie jest opisem działania świata, lecz środkiem do celu, którym jest zmiana postrzegania przez ludzi ich własnego życia. Wydaje się, że podobnie ma się sprawa z ideą *amor fati*, która prowadzi do zbliżonych rezultatów. Ona również dzieli ludzi na tych, którzy ideę konieczności uznają za usprawiedliwienie dla swojej bierności, oraz na tych, którzy wykorzystują ją jako uzasadnienie dla swoich dążeń. *Amor fati* w swoim pozytywnym aspekcie może stanowić jeden ze sposobów myślenia nadczłowieka o swoim życiu.

5.3. Dionizyjskość

W notatkach Nietzschego możemy znaleźć wiele fragmentów wskazujących na zamiar stworzenia przez filozofa *opus magnum*, które stanowiłoby kulminację jego filozoficznych poszukiwań. *Dionizos. Filozofia wiecznego powrotu* to tytuł ostatniej, czwartej księgi książki *Przewartościowanie wszystkich wartości*, której Nietzsche nie zdołał nigdy dokończyć²²⁸. Książka *Antychrześcijanin. Próba krytyki chrześcijaństwa* pierwotnie miała być pierwszą księgą *Przewartościowania*. Imię greckiego boga zostaje związane w tym tytule z koncepcją wiecznego powrotu. Nietzsche opisując sens swojej pierwszej książki *Narodziny tragedii* pisze: „[...] imieniem Dionizosa zostało ochrzczone stawianie się, aktywnie ujęte, subiektywnie odczuwane, na gruncie wścieklej rozkoszy stwarzającego, któremu zarazem znana jest

²²⁸ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 448, 484.

furia niszczącego”²²⁹. Postać Dionizosa jest symbolem ciągle zmieniającej się rzeczywistości, świata, w którym nic nie ma charakteru bytu, a jedność zostaje wyparta przez wszechobecną wielość²³⁰. Wydaje się, że filozofia zawierająca w sobie taką wizję stającego się świata była dla Nietzschego szczytem i kulminacją jego rozważań. Filozof pisze ponadto:

Świat, który nas obchodzi, jest fałszywym [światem], to znaczy nie jest światem faktycznym, lecz zmyśleniem i zaokrągleniem ponad drobną sumę [naszych] obserwacji; świat „płyń” jako coś [ciągle] stającego się, jako ciągle modyfikujący fałsz, który nigdy nie zbliża się do prawdy: albowiem nie ma żadnej „prawdy”²³¹.

Przywołany tu opis koresponduje z wcześniejszymi badaniami nad pojęciem prawdy ujętymi w niniejszej pracy. Prawda rozumiana w duchu definicji Arystotelesa jest niemożliwa w Nietzscheańskim świecie stawania się – możliwa jest jedynie twórczość jako nadawanie sensu zmiennej rzeczywistości. Nietzsche pisze wprost, że „wartość świata opiera się na naszej interpretacji”²³². Nasze pytanie brzmi: dlaczego w symbolu Dionizosa zawiera się zwieńczenie rozważań Nietzschego? Ponieważ, jak się zdaje, symbol ten ma zawierać w sobie wszystkie pozytywne skutki nauki filozofa. Nietzsche stwierdza w *Zmierzchu bożyszcz, że Narodziny tragedii* były jego „pierwszym przewartościowaniem wszystkich wartości”, ponieważ pokazywały, że człowiek może „samemu być wieczną rozkoszą stawania się”²³³. Poza tym człowiek jest również częścią wiecznej rzeki stawania się, co uniemożliwia ujęcie go

²²⁹ F. Nietzsche, *Dziela wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 130.

²³⁰ Por. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 396. Więcej na temat mitu dionizyjskiego, jego znaczenia i związku z filozofią Nietzschego por. M. Rolka, *Bachiczne inspiracje, czyli o recepcji elementów mitu dionizyjskiego w Nietzscheańskiej koncepcji życia*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 4 *Nietzsche a tradycja antyczna*, red. B. Banasiak, P. Pieniązek, Toruń 2012, s. 52–67.

²³¹ F. Nietzsche, *Dziela wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 129–130.

²³² Por. F. Nietzsche, *Dziela wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 129.

²³³ Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, dz. cyt., s. 92.

jako czegoś trwałego, jako bytu, a tym bardziej określenie możliwości jego dalszego rozwoju. Z tego powodu Nietzsche pisze, że „człowiek, jakim ma on być, brzmi dla nas równie niedorzecznie, jak: «drzewo, jakim ma ono być»”²³⁴. Owa zbieżność natury świata i człowieka tłumaczy niejasność wypowiedzi filozofa na temat przyszłości człowieka, czyli nadczłowieka.

Sensem życia, jaki Nietzsche proponuje przyjąć, jest rozwój, który również zostaje opatrzony symbolem Dionizosa: „Cały ten sposób myślenia określiłem na swój użytek filozofią Dionizosa: wizja, która stwarzanie, przekształcanie zarówno człowieka, jak i rzeczy ukazuje jako najwyższą rozkosz istnienia [...]”²³⁵. Przyjęta przez jednostkę moralność i wraz z nią wartości są jedynie środkami, za pomocą których człowiek pchany dążeniem do rozwoju uwiecznia swoje warunki samozachowania i wzrostu²³⁶. Widać zatem, że symbol greckiego boga łączy się tu z ideą woli mocy.

Przewartościowanie wartości i wynikająca z niego afirmacja przez człowieka świata i życia jest więc ostatecznym celem filozofii Nietzschego. O takiej afirmacji pisze on w słowach: „Afirmacja życia – znaczy tyle, co apologia kłamstwa. Życie można więc jedynie trwając w absolutnie niemoralnym sposobie myślenia”²³⁷. Niemoralność polega na tworzeniu własnych systemów wartości, na wierze w stworzony przez siebie pozór, który umożliwia życie i rozwój. Dionizos uosabia dla autora *Tak mówił Zaratustra* „religijną afirmację życia, całego, a nie przepołowionego”, co ma pokazać, że człowiek, nawet doznając wiele cierpienia, uważa życie za wartościowe samo w sobie, bez potrzeby odnoszenia się do jakichkolwiek zaświatów czy Boga²³⁸. Pierwiastek twórczy w człowieku, jego chęć rozwoju – który, jak zostało to już wcześniej wspomniane, jest zbieżny z rozważaniami Nietzschego o woli mocy – określa on mianem „tortury musu stwarzania”, „popędem

²³⁴ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 13. Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 77.

²³⁵ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 401.

²³⁶ Por. F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 405.

²³⁷ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 33.

²³⁸ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 13. Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 240–241.

dionizyjskim²³⁹. Symbol Dionizosa wiąże się z koncepcją wiecznego powrotu tego samego, ponieważ symbolizuje on życie, którego zasadą jest максима mówiąca: „postępuj tak, abyś chciał powrotu tej chwili”. O tym związku świadczą słowa Nietzschego: „Dionizos jest obietnicą życia: będzie się ono wiecznie odradzać i ze zniszczenia powracać”²⁴⁰.

5.4. Podsumowanie

Reasumując, odnotujmy, że Nietzscheańskie przewartościowanie wartości opiera się na dwóch, niezależnych od siebie przesłankach. Pierwszą jest opisany przez filozofa proces nieuchronnej erozji wszystkich powszechnie obowiązujących wartości moralnych, który określa on mianem nihilizmu. Drugą przesłanką jest możliwość powstania świata ostatnich ludzi, co wiązałoby się z zaprzeczeniem naturalnego instynktu, który każe człowiekowi się rozwijać. Owa druga przesłanka ma na celu ukazanie „naturalnego”, czyli zgodnego z wolą mocy, wizerunku idealnego człowieka – czyli nadczłowieka. Nadczłowiek nie zostaje przez Nietzschego jasno określony, ponieważ oznaczałoby to wskazanie celu rozwoju, a filozofowi nie chodzi o cel, lecz o samą drogę, czyli ciągły, twórczy rozwój jednostki.

Środkami mającymi umożliwić narodziny nadczłowieka, czyli *de facto* przypieczętować przewartościowanie wszystkich wartości, mają być koncepcja wiecznego powrotu i pokrewna jej pod pewnymi względami idea *amor fati*. Obie idee służyły „selekcji i hodowli” ludzi przyszłości. Koncepcja wiecznego powrotu odsiewa tych, którzy uważają swoje życie za coś niewartego powtórzenia, od tych, którzy afirmują swoje życie w całej rozciągłości. Idea *amor fati* natomiast może albo być wykorzystana przez ludzi do usprawiedliwienia swojej bierności, albo wzmocnić tendencje aktywnych jednostek w dążeniu do realizacji swoich celów.

²³⁹ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 12. Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 131.

²⁴⁰ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 241.

Kulminacja Nietzscheańskiej filozofii zawiera się w symbolu Dionizosa. Ten starożytny bóg uosabia prawdziwą naturę rzeczywistości, czyli ciągle zmienne, nieokreślone stawanie się. Świat wskazuje człowiekowi, że sens jego życia tkwi w ciągłych przeobrażeniach, w rozwoju i radości z niego. Człowiek ma również dokonywać przekształceń świata, w którym żyje, nadając mu coraz to nowe interpretacje. Ma być twórcą i panem świata – nadczłowiekiem.

Rozdział II

Fryderyka Nietzschego
filozofia czasu i woli – interpretacja
Hanny Buczyńskiej-Garewicz

1. Czasowość woli mocy

W swojej książce *Człowiek wobec losu* Buczyńska-Garewicz opisuje wolę mocy Nietzschego w następujących słowach:

Wola mówi zawsze tak: tak swojemu celowi, a tym samym też tak sobie samej. Jest więc w tym sensie wolą mocy. Chęć powtórzenia jest reafirmacją wcześniejszej chęci. Wola zawsze jest potwierdzająca, afirmująca. Wola to «święte tak» – jak pisał Nietzsche²⁴¹.

W przytoczonym fragmencie zawiera się podstawa do rozumienia woli mocy, jakie proponuje polska filozofka. Pojęcie woli mocy zostaje przez nią utożsamione z pojęciem woli, którą określa jako dążenie do pożądanego przez siebie celu. W tym kontekście wola jest zawsze afirmatywna – akceptuje cel, do którego zmierza, co jest równoznaczne z akceptacją samej siebie. Wola jest zatem zwrócona w kierunku przyszłości, czyli w stronę obranego przez nią celu, który nie został jeszcze zrealizowany. W przywołanym fragmencie zasygnalizowane zostaje również i to, że wola może zwrócić się w stronę przeciwną – ku przeszłości – po to, aby dokonać swej „reafirmacji”.

Ponadto Buczyńska-Garewicz pisze: „Wola mocy jest stałym przekraczaniem własnych granic, wychodzeniem poza siebie. Jest permanentnym

²⁴¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, Kraków 2011, s. 125.

dążeniem do samo-przezwyciężania się”²⁴². Określenie woli mocy jako dążenia do samoprzezwyciężania się nie jest niczym nowym w badaniach nad filozofią Nietzschego²⁴³. Warto jednak zaznaczyć, że również autorka *Czytania Nietzschego* uwzględniła ten aspekt woli mocy w swojej interpretacji.

Istotnym *novum* w analizach Buczyńskiej-Garewicz w stosunku do dotychczasowych interpretacji jest ukazanie przyczyn specyficznego spłotu idei występującego w filozofii autora *Tak mówił Zaratustra*. Zdaniem polskiej filozofki przyczyną tego spłotu jest Nietzscheańskie rozumienie czasu: „Nie można zrozumieć Nietzschego bez myślenia o czasie. Cała jego filozofia jest w gruncie rzeczy filozofią czasu”²⁴⁴. W tym kontekście czasowy wymiar woli – jej istotowy zwrot ku przyszłości i możliwość reafirmacji przeszłości – jest kluczowy dla zrozumienia interpretacji Buczyńskiej-Garewicz. Kolejnym ważnym problemem, którego rozwiązania podjęła się polska filozofka, jest związek woli z wolnością. Jednak zanim analizie i omówieniu poddane zostaną te dwie perspektywy (związek z czasem i wolnością), w jakich autorka *Metafizycznych rozważań o czasie* rozpatruje Nietzscheańską wolę mocy, konieczne jest zapoznanie się z kontekstem historycznym, w jakim umieszcza ona rozważania Nietzschego.

1.1. Dwie różne wole – Nietzsche i Schopenhauer

W swoich analizach filozofii Nietzschego Buczyńska-Garewicz często sięga do rozważań Arthura Schopenhauera, używając ich jako tła czy wręcz

²⁴² H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, Kraków 2013, s. 60.

²⁴³ Takie określenie woli mocy można znaleźć w wielu pracach poświęconych filozofii Nietzschego, por. np.: B. Baran, *PostNietzsche. Reaktywacja*, dz. cyt., s. 39; J. Brejda, *Ewangelia Zaratustry*, dz. cyt., s. 86; T. Gómez, *Fryderyk Nietzsche. Człowiek i twórca*, tłum. G. Ostrowski, Warszawa 2007, s. 163; L. Gane, K. Chan, *Nietzsche od podstaw*, tłum. M. Nowakowska, Warszawa 2001, s. 86; W. Kaufmann, *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton 1974, s. 235.

²⁴⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 52.

zaprzeczenia też głoszonych przez autora *Tak mówił Zaratustra*²⁴⁵. Nietzscheańskie pojęcie woli mocy ma według niej swoje źródło w filozofii autora *Świata jako woli i przedstawienia*: „Nietzsche pod wpływem Schopenhauera myślał o człowieku i życiu w kategoriach woli”²⁴⁶. Dla Schopenhauera świat u swej podstawy jest wolą – ślepą, irracjonalną, bezcelową i bezsensową siłą, która sprowadza na człowieka tylko cierpienia. Dlatego filozof ten propaguje postawę pasywną, ucieczkę od świata, negację woli i życia²⁴⁷.

Buczyńska-Garewicz zwraca uwagę, że Schopenhauerowska wola życia akcentuje cel chcenia, natomiast Nietzscheańska wola mocy sama w sobie jest celem²⁴⁸. Polska filozofka pisze, że Nietzscheańska wola „chce swojego wzrostu, dąży stale ku czemuś, wykraczając tym samym [...] zawsze poza swoją aktualność”²⁴⁹. Schopenhauer przedstawiał wolę jako bezpośrednie doznanie obecne w teraźniejszości: „Wola Schopenhauera jest aktualnym pragnieniem, które jest zamknięte w chwili i poza nią nie wykracza”²⁵⁰. Natomiast Nietzscheańska wola mocy jest – w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz – uwikłana w czas, ma swoją przeszłość i przyszłość²⁵¹. Filozofka prezentuje Nietzscheańskie pojęcie woli w kontekście jego różnicy z ujęciem Schopenhauera. Autor *Świata jako woli i przedstawienia*: „[...] jako wolę rozumiał bezpośrednie doznanie elementarny akt chcenia, podczas gdy

²⁴⁵ Co ciekawe, na aspekt odwrócenia czy też zaprzeczenia przez Nietzschego też filozofii Schopenhauera zwracają uwagę również m.in.: Rüdiger Safranski (por. R. Safranski, *Schopenhauer. Dzikie czasy filozofii*, tłum. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 300–301); Charles Andler (por. C. Andler, *Schopenhauer – nauczyciel Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 2 *Nietzsche: system czy dywagacje?*, dz. cyt., s. 195–224), oraz Michał Paweł Markowski (por. M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2001, s. 97–102).

²⁴⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 124.

²⁴⁷ Por. E. Coreth, P. Ehlen, J. Schmidt, *Filozofia XIX wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 118–120.

²⁴⁸ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 124.

²⁴⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 124.

²⁵⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 76.

²⁵¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 124.

Nietzsche chciał widzieć wolę jako trwanie w czasie²⁵². Wola w rozumieniu Schopenhauera jest zatem dążeniem do zachowania życia, niewychodzącym poza aktualność teraźniejszości, natomiast wola mocy Nietzschego jest nieustannym wykraczaniem poza to, co aktualne. Autor *Wiedzy radosnej* odrzucił Schopenhauerowskie rozumienie woli jako czystego „teraz” na rzecz woli fundującej rozumienie czasu przez człowieka.

Zarówno Schopenhauer, jak i Nietzsche uczynili z pojęcia woli podstawę dla swojej metafizyki²⁵³. Jednocześnie, w przekonaniu Buczyńskiej-Garewicz, myśliciele ci doszli do całkowicie przeciwstawnych wniosków:

Zasadniczą [...] sprawą, która różni obu filozofów, jest konkluzja wyprowadzona z metafizyki woli. Dla Schopenhauera jest to pesymizm oraz nauka o zbawieniu przez zaprzeczenie woli. Nietzsche natomiast widzi w woli podstawę radosnego tworzenia, kreatywne źródło wielkiej afirmacji świata. Potwierdzenie i wzrost są jego ideałem. Tym więc, co naprawdę głęboko dzieli ich obu, jest różnica między negacją a afirmacją²⁵⁴.

W filozofii Schopenhauera zaprzeczenie woli stanowi konkluzję jego metafizyki woli. Negacja jest zatem jej istotą. Natomiast autor *Zmierzchu bożyszczy* w przeciwieństwie do Schopenhauera w swoich rozważaniach nad wolą dochodzi do afirmacji.

Wola jest przez Nietzschego rozumiana jako podstawowy element natury ludzkiej, który każe człowiekowi przekraczać swe zastane formy, by do-

²⁵² H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 124.

²⁵³ Tadeusz Gadacz zwraca uwagę, że: „Centralna dla Schopenhauera i Nietzschego była filozofia woli. Według Nietzschego, Schopenhauer nie stworzył jednak nowej filozofii woli. Uczynił z woli istotę w sobie samej. Dla Schopenhauera wola była jedna i powszechna. Dlatego zaprzeczył on istnieniu indywiduum. Dla Nietzschego wola była mnoga i zróżnicowana”, T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 1 *Nurty*, dz. cyt., s. 85. Nietzsche sprzeciwia się Schopenhauerowskiemu rozumieniu woli jako rzeczy samej w sobie pisząc, że „[...] to, co zwie on [Schopenhauer – P. P.] «wola», jest tylko pustym słowem”, F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 420; F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 267].

²⁵⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 124.

konywać coraz to nowych transformacji na drodze do jego samorozwoju. Świat, będący areną zmagania człowieka dążącego do przekraczania własnych granic, ma być przedmiotem jego afirmacji. Schopenhauer natomiast widzi świat jako przyczynę nieprzerwanego cierpienia, ponieważ każda chwila jest zdominowana przez kolejne pragnienia, które nigdy nie będą zaspokojone. Nietzsche z kolei nie widzi problemu w nienasyconych pragnieniach woli, gdyż skupia się na samym jej działaniu, polegającym na aktualizacji ludzkiej aktywności.

Dla autorki *Czytania Nietzschego* zasadniczą różnicą dzielącą filozofie Schopenhauera i Nietzschego jest odniesienie woli do czasu: „Wola Nietzscheńska bliższa jest zamiaru czy projektu, podczas gdy wola Schopenhauera jest zmysłowym doznaniem doraźnej potrzeby”²⁵⁵. Wola według autora *Świata jako woli i przedstawienia* jest zamknięta w terażniejszości, u Nietzschego zaś jest związana z wykraczaniem poza to, co aktualne, w stronę tego, co potencjalne. Odniesienie woli do terażniejszości ukazuje jej nieustanną obecność, co sprawiło, że Schopenhauer uznał ją za rzecz samą w sobie będącą przyczyną cierpienia. Nietzsche natomiast, skupiając się na odniesieniu woli do przyszłości, widzi w niej „podstawę radosnego tworzenia”, które nadaje życiu dynamikę i cel oraz czyni je przedmiotem afirmacji.

W świetle omówionych przez Buczyńską-Garewicz różnic między filozofiami Schopenhauera i Nietzschego można powiedzieć, że według autora *Poza dobrem i złem* wola pozwala na rozwój i tworzenie przez człowieka samego siebie. Schopenhauer natomiast nie widzi wyjścia poza świat woli innego niż negacja. W przeciwieństwie do niego Nietzsche propaguje całkowitą afirmację doczesnego świata. W ten właśnie sposób Buczyńska-Garewicz przedstawia opozycję Schopenhauer – Nietzsche w kwestii rozumienia przez nich woli. Rozważania autora *Tak mówił Zaratustra* są przez nią ukazane jako negatyw filozofii Schopenhauera. Jednocześnie w jej interpretacji Nietzsche przypomina ucznia autora *Świata jako woli i przedstawienia*, nieustannie czyniącego jego rozważania podstawą dla własnych przemyśleń.

²⁵⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s 76.

Przegląd różnic pomiędzy rozumieniem woli przez Nietzschego i Schopenhauera, wymienianych przez Buczyńską-Garewicz, uwydatnia znaczenie czasowego charakteru woli. Temu wątkowi poświęca też – jak już wspomniano wcześniej – większą część swojej interpretacji woli mocy. Dlatego następnym etapem prowadzonych tu analiz będzie objaśnienie tego elementu jej egzegezy.

1.2. Diachronia woli

Buczyńska-Garewicz twierdzi, że Nietzsche „jako jedyny” dostrzegł diachroniczny charakter ludzkiej woli²⁵⁶. Przymiotnik „diachroniczny” oznacza, iż niemiecki filozof ujmował wolę jako władzę zanurzoną w czasie, działającą w czasie i od czasu uzależnioną. Analiza woli musi zatem obejmować niejako „całość jej czasu”. Autorka *Czytania Nietzschego* zwraca uwagę, że:

Wola powszechnie określana jako zdolność zwrócona ku przyszłości, jako proste momentalne doznanie pożądania będącego oczekiwaniem, okazuje się w jego analizach znacznie bardziej złożonym zjawiskiem [...]. W rozumieniu Nietzschego wola człowieka ma swoje trwanie. Chcenie ma własną rozciągłość czasową, czyli swoje **było** i swoje **będzie**. Każde **teraz** woli jest związane z **już-nie** i z **jeszcze-nie**, które określają jego sens. Chwila nie jest oderwana, lecz związana z trójjednią czasu²⁵⁷.

Nietzscheańska wola nie jest według polskiej filozofki tylko dążeniem do samoprzezwyciężania, do działania mającego na celu zmianę własnego „teraz” przez wzgląd na swoją przyszłość. Jest ona bowiem równocześnie

²⁵⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 69. Jolanta Baziak, przytaczając poglądy Buczyńskiej-Garewicz na temat związku woli z czasem w filozofii Nietzschego, pisze: „Kwestia temporalna woli Nietzschego wyprzedziła i umożliwiła rozważania czasowości Husserla i Heideggera”, J. Baziak, *Nietzsche w optyce filozofów*, Bydgoszcz 2008, s. 49.

²⁵⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 69–70.

związana ze swoją przeszłością, która oddziałuje również na jej terażniejszość. Przy czym „teraz” jest granicą, punktem nie tyle oddzielającym przeszłość od przyszłości, co stanowiącym ich splot, który je konstytuuje. Ten określający sens każdego „teraz” splot jest nazywany przez Buczyńską-Garewicz „trójjednią czasu”. Należy zaznaczyć, że pojęcie to nie występuje w filozofii Nietzschego, a jest określeniem nadanym przez polską filozofkę jego rozważaniom o woli, by wypuklić znaczenie problematyki czasu.

Buczyńska-Garewicz pisze: „Sens pojęcia czasu jest tam [w filozofii Nietzschego – P. P.] ugruntowany w doświadczeniu woli. Nietzsche nie był filozofem świadomości (Kartezjańskie *ego* uważał za wielkie fałszerstwo), lecz był filozofem woli”²⁵⁸. Zatem według autorki *Czytania Nietzschego* to wola tworzy czas, o którym niemiecki myśliciel rozprawia w swojej filozofii. Jest tak dlatego, ponieważ „Czas ludzkiej woli jest czasem świata” i, jak dalej dodaje Buczyńska-Garewicz – „Innego nie ma”²⁵⁹. „W woli czas się **uczastowia** jako przyszłość”²⁶⁰. Takie rozumienie woli wprost odnosi to pojęcie do człowieka, którego postrzeganie czasu jest wyznaczone przez cele będące w przyszłości, a których realizacji domaga się wola w terażniejszości. Dzięki takiemu określeniu woli Buczyńska-Garewicz tłumaczy ustalenie równoznaczności pojęć życia i woli mocy u Nietzschego²⁶¹. Autorka *Metafizycznych rozważań o czasie* odnotowuje:

Dla Nietzschego nie ma różnicy między wolą a życiem, są one tym samym: nieskończoną wielością i różnorodnością aktów wolicjonalnych. Wola to wyznaczanie wartości, celów, do jakich się zdąża. To w aktach wolicjonalnych temporalizuje się czas i to z natury tych aktów wynika zagadka czasu²⁶².

²⁵⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 69.

²⁵⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 71.

²⁶⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 141.

²⁶¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 23–24.

²⁶² H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Kraków 2003, s. 97.

Życie to ciągle dążenie naprzód, to wola wprowadzająca dynamizm dzięki różnicy pomiędzy „było” a „będzie”, co jest podstawą do określenia przeszłości, teraźniejszości i przyszłości²⁶³. Na tym polega „temporalizacja czasu” przez wolę. Życie filozofka opisuje również jako wolę, ciągły ruch: „Życie jest stałą zmiennością, nie ma w świecie w ogóle niezmien-

²⁶³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Kraków 2003, s. 97. Warto w tym miejscu odnotować, że Krzysztof Michalski w swojej interpretacji filozofii Nietzschego podobnie jak Buczyńska-Garewicz uważa zagadnienie czasu za kluczowe. Jednak jego rozumienie czasu (a także jego przedstawienie) jest inne od tego, jakie prezentuje w swoich rozważaniach autorka *Czytania Nietzschego*. Dla Michalskiego w filozofii autora *Poza dobrem i złem* „chwila” jest „pierwotnie niezróżnicowana” (por. K. Michalski, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, s. 43). Dopiero „zakłócenie chwili”, dokonujące się wraz z rozwojem świadomości człowieka, powoduje wyróżnienie przeszłości i przyszłości jako „części historii” człowieka (por. tamże, s. 46). Już w tym przykładzie ujawnia się różnica pomiędzy ujęciem Michalskiego a objaśnieniem Buczyńskiej-Garewicz. Polska filozofka nie pisze o „pierwotności” czy braku zróżnicowania chwili, lecz o jej nadrzędnym znaczeniu w Nietzscheańskim ujęciu problemu czasu. W jej interpretacji „chwila” jako miejsce właściwego działania woli jest zawsze powiązana z przeszłością i przyszłością. Kolejną różnicę zdradza stwierdzenie autora książki *Płomień wieczność*, iż życie, a konkretnie świadomość człowieka tworzy czas (por. tamże, s. 54). Według Buczyńskiej-Garewicz czas jest konstytuowany przez wolę. Różnica pomiędzy tymi dwoma ujęciami opiera się, jak się zdaje, na odmiennym rozumieniu tożsamości życia i woli mocy w filozofii Nietzschego. Michalski uważa, że „Życie – to wysiłek zmiany. Wysiłek, który zdolny jest przewyciężyć każdy opór, w tym sensie: bez końca. Nietzsche nazywa to także inaczej: wolą mocy” (tamże, s. 158; por. tamże, s. 178). Wola mocy jest dla Michalskiego jedynie nazwą „wysiłku zmiany”, który człowiek podejmuje w życiu. Pisze on również: „Życie – jako wola mocy – da się zrozumieć jedynie samo przez się: jako nieograniczona żadnymi zewnętrznymi barierami twórczość” (tamże, s. 242). W interpretacji autora książki *Płomień wieczności* pojęcie woli mocy jest zatem w pewnym sensie wtórne wobec życia (które interpretuje on jako czas, por. tamże, s. 158). Jest tak, ponieważ „wysiłek zmiany” i twórczość rozgrywają się w życiu (czasie). W skrócie można powiedzieć, że Michalski interpretując filozofię Nietzschego, skupia się na głównie na jego koncepcji życia i jej podobieństwach z chrześcijaństwem (por. K. Tarnowski, *Utopia absolutnej twórczości*, „Znak” (2007) nr 10, s. 122), a zagadnienie czasu i – zwłaszcza – woli mocy są dla niego drugorzędne. Natomiast Buczyńska-Garewicz podejmuje próbę całościowego ujęcia filozofii autora *Tak mówił Zaratustra*, w którym centralne miejsce zajmuje właśnie zagadnienie czasu i woli.

ności, wszystko w nim jest przemijające”²⁶⁴. Odnosząc to objaśnienie życia do pojęcia woli, otrzymujemy określenie ciągle zmieniającej się woli. To określenie rodzi pytanie, w czym tkwi zmienność woli. Wydaje się, że ta zmienność tkwi w różnorodności jej indywidualnych przejawów, czyli w wyborach i aktach ludzi. Wola – jak pisze Buczyńska-Garewicz w przytoczonym fragmencie – która krystalizuje się w życiu konkretnych jednostek wybierających wartości i cele, tworzy „zagadkę czasu”. Ta zagadka wiąże się z problemem czasu przedstawionym w metaforyczny sposób przez Nietzschego we fragmencie zatytułowanym *O wizji i zagadce z Tak mówił Zaratustra*²⁶⁵.

Głównym tematem fragmentu *O wizji i zagadce* jest zdaniem Buczyńskiej-Garewicz zagadnienie czasu rozpatrywane z perspektywy woli. Relacja woli i stworzonego przez nią czasu jest przez polską filozofkę określana pozytywnie lub negatywnie w zależności od tego, czy istnieje konflikt pomiędzy przeszłością a przyszłością²⁶⁶. Jeżeli w woli nie pojawia się konflikt między jej przeszłością a przyszłością, to relacja ta jest określana pozytywnie – w tym znaczeniu, że wola może w sposób naturalny kierować się w stronę przyszłości. Natomiast w przypadku zaistnienia konfliktu relacja między wolą i tworzonym przez nią czasem jest zaburzona i określana negatywnie, ponieważ wola zwraca się w stronę przeszłości zamiast przyszłości. Trzy pojęcia kluczowe dla rozumienia czasu w filozofii Nietzschego, w tym w wyżej wspomnianym fragmencie z *Tak mówił Zaratustra*, który jest przedmiotem interpretacji Buczyńskiej-Garewicz, to teraźniejszość, przeszłość i przyszłość. Wszystkie trzy pojęcia są omawiane przez filozofkę z perspektywy woli, a każde z nich odsłania inny jej aspekt.

²⁶⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 123.

²⁶⁵ Por. F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 154–158.

²⁶⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 96.

1.2.1. Teraźniejszość

Teraźniejszość, czyli chwila, jak pisze w książce *Metafizyczne rozważania o czasie* jej autorka, jest uzależniona od przeszłości i przyszłości: „Najważniejsza jest więc terażniejszość – wola chce dziś, w danej chwili – lecz ta w pełni zależy od przyszłości i przeszłości, nie będąc (jako brama) niczym więcej niż ich spotkaniem”²⁶⁷. Jednocześnie ta niesamodzielna chwila jest najważniejsza, gdyż: „Chwila stale łącząca «było» i «będzie» i ukazująca różne między nimi relacje, różne ich splątania, jest rzeczywistością czasu ludzkiego życia”²⁶⁸. Chwila zatem określa dwa odniesienia woli: do tego, co było, oraz do tego, co będzie. Stanowi spotkanie przeszłości z przyszłością²⁶⁹. Sama chwila wydaje się ulotna, przemijająca, jednak, co podkreśla Buczyńska-Garewicz, stanowi ona „rzeczywistość czasu ludzkiego życia”, co nadaje jej duże znaczenie. Przeszłość i przyszłość są uzależnione od chwili tak samo, jak ona od nich, gdyż relacja jest tu zwrotna. Pojęcie, którego używa komentatorka dzieł Nietzschego, by nazwać tę korelację, to wspomniany już wcześniej termin „trójjednia czasu”. Określenie to wskazuje na nierozzerwalny związek trzech faz czasu, ich wzajemną współzależność. Przy czym należy podkreślić, że znaczenie chwili jest tu wyróżnione, gdyż to ona stanowi domenę wiecznie zmiennego życia. To w niej kształtuje się egzystencja, niepowtarzalny charakter życia każdego człowieka. Polska filozofka stwierdza: „Chwila ucieka, ale i pozostaje, i to pozostawanie chwili jest dla Nietzschego istotnym problemem”²⁷⁰. Autorka *Metafizycznych rozważań o czasie* zwraca uwagę na mogący się pojawić zarzut przeciwko ważności chwili. Przemijalność chwili może być powodem deprecjonowania jej znaczenia przez człowieka.

²⁶⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 96.

²⁶⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 126–127.

²⁶⁹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 75.

²⁷⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 50.

Jednocześnie Buczyńska-Garewicz twierdzi, że chwila, która przeminęła, nie znika do końca – staje się przeszłością woli i oddziałuje na jej aktualny stan. W ten sposób możliwy zarzut przeciw ważności chwili, polegający na stwierdzeniu jej przemijalności, zostaje odrzucony.

1.2.2. Przeszłość

Przeszłość stanowi jeden z dwóch elementów konstytuujących znaczenie terażniejszości dla człowieka (czy też dla woli). Człowiek, między innymi na podstawie tego, co było, określa swoje cele i wartości, jakimi będzie się kierować. Buczyńska-Garewicz zauważa, że to, co było, może stanowić zagrożenie dla przyszłości, gdyż może prowadzić do resentymentu: „Duch zemsty i resentment są buntem, niemożnością zaakceptowania przeszłości”²⁷¹. Przeszłość ogarnięta przez resentment jest w stanie zatrzymać naturalny zwrot woli ku przyszłości. Jednocześnie to dzięki przeszłości człowiek uświadamia sobie istnienie czasu, gdyż jak pisze badaczka dzieł Nietzschego: „[...] stajemy się świadomi czasu przez przeszłość zakłócającą chwilę obecną”²⁷². Owo „zakłócenie” może powodować spowolnienie naturalnego dążenia do przewycięzania własnych słabości, pozwalające na rozpoznanie swoich niedoskonałości domagających się zniwelowania. Jednocześnie uświadomienie owych niedoskonałości odbywa się „[...] jedynie z punktu widzenia jakiegoś ideału czy zamiaru, czyli z punktu widzenia przyszłości”²⁷³. Uwidacznia się zatem relacja przeszłości do przyszłości. Przeszłość ujawnia się, jak pisze Buczyńska-Garewicz, jako wina²⁷⁴. Poczucie winy spowod-

²⁷¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 53.

²⁷² H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 95.

²⁷³ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 95.

²⁷⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 95.

wane jest niemożnością zmiany dawnej niedoskonałości²⁷⁵. Według autorki *Czytania Nietzschego*: „Przeszłość jest dokonana, raz na zawsze zamknięta, i zmieniona być nie może. Wola więc nie może się wobec niej czuć wolna. Przeszłość jest domeną braku wolności dla woli”²⁷⁶. Przeszłość, poza jej związkiem z terażniejszością i przyszłością, łączy się zatem w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz z takimi problemami rozpatrywanym przez Nietzschego w jego filozofii, jak zagadnienie wolności oraz – o czym będzie mowa w dalszej części niniejszej rozprawy – nihilizmu²⁷⁷.

1.2.3. Przyszłość

Wolę w kontekście przyszłości Buczyńska-Garewicz opisuje w następujących słowach:

Istotą woli jest nie tylko spontaniczność, czyli bezpośrednia źródłowość chcenia, lecz jest nią także związany z tym jej podstawowy kierunek czasowy: zwrócenie się ku przyszłości. Wola, która chce siebie, pomnaża siebie, stawiając swe nowe cele dąży zawsze w przód. W woli czas się uczasowia jako przyszłość²⁷⁸.

„Chcenie”, będąc istotą woli, jest zwrócone przede wszystkim w stronę przyszłości. Wola jest przy tym, jak twierdzi autorka przytoczonego powyżej fragmentu, „spontanycznym” aktem. Oznacza to, że „chcenie” jest czynnością przedrefleksyjną, niezależną od rozumu człowieka. Cele woli znajdują się w przyszłości²⁷⁹. Głównym zaś celem woli jest ona sama. Buczyńska-

²⁷⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 79.

²⁷⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 77.

²⁷⁷ Omówienie tych wątków w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz znajduje się w dalszej części niniejszej pracy.

²⁷⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt. s. 141.

²⁷⁹ Wyjątek od tej reguły stanowi w interpretacji autorki *Metafizycznych rozważań o czasie* „reafirmacja” – czyli akt powtórnego chcenia tego, co już w przeszłości było jego przedmio-

-Garewicz pisze, że „wola, która chce siebie, pomnaża siebie”, co można rozumieć jako odwołanie do tych wypowiedzi Nietzschego, w których określa on wolę mocy jako wolę bycia silniejszym, mocniejszym. Owo „pomnażanie siebie”, o którym pisze filozofka w przytoczonym fragmencie, w przypadku człowieka oznaczałoby dążenie do własnego samoumacniania, przewyżczania swoich słabości. Tak rozumiane „pomnażanie siebie” wymagałoby określenia warunków własnego umocnienia przez wolę, czyli inaczej mówiąc, efektywnych dróg lub zasad, którymi powinien kierować się człowiek na drodze do upragnionego celu. Jednocześnie należy zaznaczyć, że Buczyńska-Garewicz nie tłumaczy, co oznacza owo „pomnażanie siebie” woli. Wskazuje natomiast na to, że wola jest zwrócona w kierunku przyszłości, czyli ku swoim celom. Zwrot woli w kierunku przyszłości, w stronę celu, do którego dąży, można zatem rozumieć jako „pomnożenie siebie”, czyli jako wolę nie tylko tego celu, lecz również środków ku niemu. Z kolei owe środki można rozumieć jako wartości będące warunkami możliwości osiągnięcia celu. Różnice pomiędzy dwoma zaprezentowanymi tu odczytaniem znaczenia „pomnażania siebie woli” są znaczące. W pierwszym przypadku owo „pomnażanie” oznacza dążenie do własnego samoumocnienia. W drugim zaś oznacza ono zwrot w kierunku przyszłości poprzez dążenie do obranych celów. Wydaje się, że znaczenie „pomnażania siebie” woli, o którym pisze Buczyńska-Garewicz, wiąże się z czasową strukturą woli, a nie z dążeniem woli do samoumocnienia się. Jest tak, ponieważ diachroniczny charakter woli stanowi główny przedmiot zainteresowania filozofki. Nie ulega natomiast wątpliwości to, że wola, która chce swojego samoumocnienia i jest skierowana w stronę przyszłości, czyli ustanowionych przez siebie celów, musi ustalić warunki albo swojego wzrostu, albo możliwości osiągnięcia celów. Takimi warunkami są wartości, dlatego Buczyńska-Garewicz stwierdza,

tem – której może dokonać wola. Do tego wątku rozważań Buczyńskiej-Garewicz powrócimy jeszcze przy okazji omówienia jej interpretacji koncepcji wiecznego powrotu tego samego w dalszej części niniejszej pracy, por. rozdział II niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Reafirmująca wola powrotu*, s. 147–150.

że: „Tylko w człowieku wola mocy jest wolą wartości”²⁸⁰. Widzimy zatem, że w przypadku woli wartości wypływają z relacji teraźniejszość–przyszłość, ponieważ stanowią one jej narzędzie w realizacji obranych przez nią celów w przyszłości. Mówiąc wprost, wola określa wartości ze względu na przyszłość, by móc działać w teraźniejszości.

1.3. Wolność woli – samodeterminacja

Wola, będąc trójjednią czasu, jest w swej istocie uzależniona od swych dwóch elementów, które determinują jej teraźniejszość: od przeszłości i przyszłości. W tym kontekście Buczyńska-Garewicz rozważa problem wolności woli:

Jednym z istotnych aspektów wizji czasu jest pokazanie przez Nietzschego problemu wolności jako problemu czasu. Pytanie o wolność nie jest kwestią jednego czynu, czy izolowanego tu i teraz. Wolność jest zjawiskiem czasowym, jest koherencją woli realizującej się w temporalnym trwaniu i jej zdolnością do niezakłóconego dążenia wprzód²⁸¹.

Wolność rozgrywa się w czasie, w działaniu woli, która realizuje się poprzez dążenie do określonych przez siebie celów. „Temporalne trwanie” woli oznacza jej spójność wewnętrzną, czyli pogodzenie jej dwóch głównych determinant – przeszłości i przyszłości. Wola trwa w czasie jako niezłamane przez pamięć porażek w przeszłości chcenie, dążenie do celów, które ma ulec spełnieniu w przyszłości. Wolność woli oznacza zatem możliwość niezakłóconego przez konflikt przeszłości z przyszłością wyznaczania przez człowieka wartości i celów. Buczyńska-Garewicz pisze:

²⁸⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 65.

²⁸¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 53.

Każdy człowiek jest takim zindywidualizowanym bytem chcącym i dokonującym się w czasie jego liczne akty wolicjonalne układają się w jakąś jedną całość, a jako należące do jednego podmiotu – implikują pytanie o ich wzajemną harmonię czy też o chaotyczny brak zgody²⁸².

Harmonia oznacza koherencję woli, czyli jej wolność, chaos zaś przeciwnie – jej niewolę.

Nietzsche w *Poza dobrem i złem* twierdzi, że wolność woli, podobnie zresztą jak jej niewola, jest iluzją, oraz że w rzeczywistości istnieje tylko silna i słaba wola²⁸³. Buczyńska-Garewicz pomija to przeciwstawienie niemieckiego filozofa i na podstawie fragmentu *O drodze człowieka twórczego* z *Tak mówił Zaratustra*²⁸⁴ interpretuje wolę jako wolną w sensie pozytywnym – jako „wolność do czegoś”. We fragmencie tym Nietzsche pisze:

Wolny od czego? Cóż to obchodzi Zaratustrę! Ale twe oczy niech mi jasno wskażą: wolny do czego? Czy potrafisz sam sobie nadać zło i dobro, a własną wolę zawiesić nad sobą jak prawo? Czy potrafisz być sędzią w stosunku do samego siebie i mścicielem swego prawa?²⁸⁵

Filozofka tłumaczy znaczenie przywołanego powyżej fragmentu następująco: „Wolność człowieka polega na stworzeniu przez wolę własnej konieczności”²⁸⁶. Warto przy tym zaznaczyć, że rozważania Buczyńskiej-Garewicz zawierają w sobie rozróżnienie na silną i słabą wolę, gdyż tylko człowiek

²⁸² H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt. s. 129.

²⁸³ Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt. s. 27. Na ten aspekt rozważań Nietzschego zwraca uwagę Lawrence J. Hatab, który stwierdza, że miarą wolności może być jedynie wielkość oporu, który został przezwyciężony przez człowieka. Hatab uważa, że na tej podstawie Nietzsche odrzuca pojęcia wolnej i niewolnej woli na rzecz słabej i silnej woli, por. L. J. Hatab, *Nietzsche's Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence*, New York 2005, s. 131.

²⁸⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt. s. 131.

²⁸⁵ F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt. s. 63.

²⁸⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt. s. 131.

o silnej woli jest zdolny tworzyć własne wartości i przestrzegać ich z żelazną konsekwencją²⁸⁷. Wolność ku czemuś zakłada zatem silną wolę, co tłumaczy przytoczony powyżej cytat Nietzschego z *Poza dobrem i złem*.

Buczyńska-Garewicz do wolności w rozumieniu niemieckiego myśliciela odnosi się w ten sposób:

Nietzsche ukazuje, że największym złudzeniem wolności jest dowolność, pustka czyniąca wszystko możliwym. Człowiek pozbawiony własnego prawa jest bezbronny wobec wszelkich oddziaływań zewnętrznych, jest ich nieświadomym niewolnikiem, jest tylko wypadkową różnych wpływów²⁸⁸.

Wolność woli w interpretacji filozofki nie polega na dążeniu do usunięcia czynników ją determinujących. Akcent jest przez nią położony na aktywnej stronie wolności, jako zdolności do samostanowienia²⁸⁹. Ponadto, jak twierdzi interpretatorka filozofii Nietzschego, brak aktywnego stanowienia własnego prawa oraz uchylanie się od obowiązków wynikających z przyjęcia określonego kodeksu postępowania prowadzi do zniewolenia. Wola będąc czystą dowolnością, czyli nie będącą samodeterminacją, staje się podatna na działanie czynników zewnętrznych. Innymi słowy, woli zostaje narzucony cel jej dążenia, co czyni ją „niewolną wolą”, albo mówiąc inaczej, „słabą wolą”. Buczyńska-Garewicz pisze: „Wola jest pozytywnie wolna, określając swój cel i realizując go, jej wolność jest samodeterminacją”²⁹⁰. Wydaje się, że realizując

²⁸⁷ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 28.

²⁸⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Dwa wykłady o Jasperie*, Warszawa 2005, s. 9.

²⁸⁹ Z kolei Józef Tischner uważa, że w filozofii Nietzschego: „Świadomość wyboru jest jedną więcej iluzją. W gruncie rzeczy człowiek nie ma wyboru. Wybiera to, co ma być. Wybiera jakąś konieczność”. J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, postłowie W. Bonowicz, Kraków 2013, s. 194. Jest tak, ponieważ wybór jest „rozkazem”, a „Rozkazujemy [...] tylko temu, o czym już jakoś wiemy, że będzie nam posłuszne” (tamże). Wola nie tworzy swojej konieczności poprzez samostanowienie własnego prawa, jak twierdzi Buczyńska-Garewicz, lecz w odczytaniu Tischnera jest swoją koniecznością, gdyż zawsze kieruje się ku temu, nad czym może zapanować.

²⁹⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 50.

nie własne, lecz narzucone z zewnątrz cele, wola traci własną autonomię i przestaje być samodeterminacją. Tym samym przestaje być wolą, a staje się czymś zgoła odmiennym. Autorka *Czytania Nietzschego* stwierdza wprost, że: „Wola mocy to zdolność do samodeterminacji”, i dodaje „Wola ta nie ma żadnego z góry danego zadania, lecz jest swobodnym ruchem naprzód, jest wolą wzrostu siebie samej, wolą potwierdzania siebie. Jest więc wolnością zapoczątkowywania: jest przyczyną nieugruntowaną na żadnej poprzedniej przyczynie”²⁹¹. Wola we właściwym dla siebie zwrocie ku przyszłości jest wolna, gdyż to nie nadane z góry cele, lecz ona sama nadaje sobie kierunek swego rozwoju. Dążenie do komfortu, polegające na unikaniu dążenia do celów i braku ograniczeń, prowadzi do złudzenia wolności, gdyż wraz z brakiem celów i ograniczeń, które mogłyby być przedmiotem przewyciężenia, wola przestaje być „wolnością zapoczątkowywania”. Można powiedzieć, że w takim przypadku wola mocy ulega wypaczeniu, gdyż zanika jej zdolność do „samodeterminacji”. Człowiek prezentujący taki typ woli poddaje się zewnętrznym przyczynom, ponieważ sam nie skłania się ku żadnemu samodzielnie obranemu celowi. Nietzscheańska wola mocy w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz jest zawsze związana z wolnością rozumianą jako „swobodny ruch naprzód”, czyli wyznaczanie i dążenie do celów wybranych samodzielnie. Wolność woli mocy jest niezdeterminowana przez czynniki zewnętrzne, bo nie odnosi się do nich, lecz do własnych celów, które mają służyć jej wzrostowi. Wola mocy, będąc wolna, stanowi przeto dla człowieka podstawę jego samoumocnienia i rozwoju.

1.4. Uwagi krytyczne

Interpretacja woli mocy przeprowadzona przez Buczyńską-Garewicz skupia się głównie na związku tego pojęcia z problemem czasu w filozofii Nietzschego. Pomimo zapewnień, że niemiecki filozof uprawiał „metafizykę

²⁹¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 23–24.

woli”²⁹², trudno nie odnieść wrażenia, iż wola przysługuje tylko człowiekowi. Wrażenie to potęguje fakt, że wola – pomijając wyeksponowany przez Buczyńską-Garewicz związek z życiem człowieka – nie jest prezentowana w interpretacji badaczki dzieł autora *Tak mówił Zaratustra* w żadnym innym odniesieniu, np. do świata. Analizy przeprowadzone w rozdziale pierwszym niniejszej pracy pokazują, że wola mocy była przez Nietzschego ujmowana jako istota wszystkich zjawisk, co służyło wyjaśnieniu powszechnego stania się. W rozważaniach Buczyńskiej-Garewicz problem walki różnych ośrodków siły o moc został zepchnięty na dalszy plan czy wręcz zastąpiony zagadnieniem czasowej struktury woli i związanej z nią relacji pomiędzy trzema sferami czasu – przeszłością, teraźniejszością i przyszłością.

Potwierdzone zostały niektóre konkluzje analizy woli mocy z wcześniej przeprowadzonych tu badań, to jest w pierwszym rozdziale niniejszej rozprawy. W interpretacji autorki *Czytania Nietzschego* wola mocy jest tożsama z życiem. Jednak tożsamość ta nie przejawia się w ciągłej walce o moc, która jest przedstawiona przez niemieckiego filozofa jako coś wypływającego z natury świata i człowieka, lecz polega ona na stwierdzeniu, że zarówno wola, jak i życie są zanurzone w czasie.

Interpretacja Buczyńskiej-Garewicz w ciekawy sposób tłumaczy powody tworzenia wartości przez wolę. Wola tworzy wartości jako środki do realizacji swoich celów w przyszłości. Natomiast filozofka w swojej interpretacji nie skupia się na określeniu celów, do jakich dąży wola. Podkreśla natomiast, że obieranie celów należy do istoty woli, która spontanicznie kieruje się ku przyszłości. W swojej interpretacji Buczyńska-Garewicz nie zwraca uwagi na istniejące w filozofii Nietzschego określenia woli mocy jako chęci „bycia panem” czy „bycia silniejszym”²⁹³, stanowiące określenie celu woli, którym jest przewyciężenie siebie samej na rzecz siebie silniejszej w przyszłości. Buczyńska-Garewicz, co prawda zaznacza – jak wielu innych interpretatorów filozofii autora *Zmierzchu bożyszcz* – że do istoty

²⁹² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 26.

²⁹³ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 237.

woli należy samoprzewyciężanie, że jest ona „wolą wzrostu”, jednak nie rozwija szerzej tej myśli. Nie jest jasne, czy samoprzewyciężanie jest motywowane chęcią „bycia silniejszym”, czy wynika z samej natury swobodnego, niezdeteminowanego przez przyczyny zewnętrzne stanowienia własnych celów, które nie muszą być synonimami chęci „bycia silniejszym”. Co więcej, interpretatorka filozofii Nietzschego przemilcza ten wątek rozważań niemieckiego myśliciela, w którym twierdzi on, że życie wymusza na człowieku tworzenie wartości (czyli warunków samozachowania i wzrostu). Można powiedzieć, że relacja człowieka-woli do świata została w rozważaniach autorki *Czytania Nietzschego* zmarginalizowana.

Powyższe uwagi wynikają ze sposobu patrzenia Buczyńskiej-Garewicz na filozofię Nietzschego. Widzi ona ją przez pryzmat związku woli z czasem. Ta optyka ogranicza pole widzenia do spraw bezpośrednio związanych z tym zagadnieniem. Z tego powodu badaczka nie rozważa pytania, czym jest wola mocy, lecz to, jaki jest jej związek z czasem. Analizy przeprowadzone w rozdziale pierwszym niniejszej pracy pokazały, że wola mocy może być: popędem zasadniczym, naturą świata i człowieka lub/i głównym motywem tworzenia wartości moralnych. Interpretacja Buczyńskiej-Garewicz określa wolę mocy jako naturę człowieka, lecz nie mówi nic o świecie; nie określa też, czym ona jest. Wola mocy jest przez nią zaprezentowana jako część metafizyki woli, którą uprawiał również Schopenhauer, a przeciwko której występował Nietzsche. Autorowi *Zmierzchu bożyszc* – jak wynika to z interpretacji Buczyńskiej-Garewicz – zależało na tym, aby pokazać, że wola nie jest przyczyną cierpienia, że nie należy dążyć do jej zniesienia, lecz rozumieć ją jako źródło twórczości i jako taką afirmować.

1.5. Podsumowanie

Dotychczasowe analizy interpretacji filozofii Nietzschego przeprowadzonej przez Buczyńską-Garewicz ukazały szczególny nacisk tej autorki na związek woli i czasu. W jej interpretacji wola mocy Nietzschego była wymierzona

przeciwno rozumieniu woli przez Schopenhauera. Niemiecki myśliciel, jak twierdzi filozofka, starał się pokazać, że wola nie oznacza cierpienia wywołanego przez pragnienie, które nie może być nigdy zaspokojone, lecz aktywność, twórczość i afirmację.

Wola mocy według autorki *Metafizycznych rozważań o czasie* odznacza się spontanicznością chcenia, obierania celów w przyszłości. Z tego powodu naturalnym zwrotem czasowym woli jest przyszłość. Wola tworzy czas, gdyż to dzięki niej jest możliwe wyróżnienie jej trzech podstawowych sfer – przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Przeszłość stanowi podstawę, na której wola buduje swój „projekt”, czyli kreśli plany, obiera cele i służące im wartości. W teraźniejszości wola podejmuje wybory, to tu rozgrywa się jej działanie. Z tego powodu w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz teraźniejszość jako miejsce działania woli jest najważniejsza. Przyszłość natomiast stanowi domenę celów i dążeń.

Badaczka zaznacza również, że wola, aby móc realizować swoje cele, musi być wolna, co oznacza, że nie może ulegać wpływowi zewnętrznemu, lecz musi cele obierać samodzielnie. Do ich realizacji zaś konieczna jest samodeterminacja, czyli konsekwencja w dążeniu do ich osiągnięcia.

2. Prawda woli tworzącej czas

Kolejnym po woli mocy, fundamentalnym dla właściwego odczytania interpretacji Buczyńskiej-Garewicz problemem filozofii Nietzschego jest pojęcie prawdy. Autorka *Czytania Nietzschego* zwraca uwagę na wielowymiarowość rozważań prowadzonych przez niemieckiego filozofa, co wynikać ma z jego przekonania na temat natury prawdy: „Wieloznaczności charakteryzującej wypowiedzi Nietzschego odpowiadają bowiem rzeczywistości prawdy”²⁹⁴. Ponadto omawiana autorka zaznacza, że Nietzsche „[...] rozwija własne rozumienie prawdy w języku woli mocy”²⁹⁵, co z kolei, dzięki przeprowadzonym w poprzednim podrozdziale analizom, pozwala na postawienie tezy, iż dla autorki *Prawdy i złudzenia* Nietzscheańskie rozumienie prawdy jest związane z fenomenem czasu. Charakter woli jako trójjedni czasu zależy od jej teraźniejszego odniesienia do swojej przeszłości i przyszłości. Ujęcie czasu przez Nietzschego jest zatem ugruntowane w relacji czasu do woli. Następnym ważnym krokiem w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz mającym na celu przedstawienie czytelnikom znaczenia Nietzscheańskiego pojęcia prawdy jest zwrócenie uwagi na motywację tego filozofa w jego myśleniu o prawdzie. Badaczka filozofii Nietzschego pisze:

²⁹⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 226.

²⁹⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, Kraków 2008, s. 37.

Najważniejsze natomiast – wobec upadku bożka prawdy – staje się określenie nowego sensu prawdy, czyli trwanie życia (i myśli jako formy życia) po śmierci Boga. Zadanie to przejawia się u Nietzschego jako reinterpretacja woli prawdy w terminach życia i woli mocy: wola prawdy nie jest czysto duchowym dążeniem (ugruntowanym w idealizmie), lecz ma swe korzenie w życiu jako naturalnym procesie. Wola mocy staje się dla Nietzschego podstawą sensu prawdy³⁹⁶.

Myślenie autora *Zmierzchu bożyszcz* o prawdzie wynika z kryzysu, jaki dotknął tę wartość i prowadzi do upadku jej obowiązywania. Kryzys ten – jak tłumaczy w przywołanym fragmencie Buczyńska-Garewicz – jest konsekwencją przyjęcia transcendentnej podstawy dla ugruntowania wartości prawdy. Wraz z upadkiem tej podstawy wartość prawdy musi stracić swoją moc obowiązującą, co czyni prawdę bezsensowną, nic nieznaczącą teorią, niemającą wpływu na faktyczne życie człowieka i jego rozumienie świata.

Pierwszym krokiem prowadzącym do przedstawienia interpretacji przez Buczyńską-Garewicz Nietzscheańskiego rozumienia prawdy jest analiza przesłanek, które doprowadziły ją do stwierdzenia, iż prawdomówność jest dla autora *Poza dobrem i złem* wartością pozytywną. Następnie, systematycznemu ujęciu są poddane powody, które według filozofki przyczyniły się do kryzysu wartości prawdy oraz stały się dla niemieckiego filozofa motywacją do sformułowania własnego stanowiska na temat prawdy. Dalej przeanalizowana zostanie ta część interpretacji Buczyńskiej-Garewicz, w której filozofka wiąże prawdę z wolą mocy. Kulminacją tych analiz będzie przedstawienie jej interpretacji Nietzscheańskiej prawdy. Według niej autor *Poza dobrem i złem* podjął zadanie włączenia tej wartości w żywioł zanurzonego w czasie stawania się czyniącego z prawdy perspektywiczny – i subiektywny – twór człowieka, czyli wolę mocy. Następnie wyniki przeprowadzonych analiz interpretacji Buczyńskiej-Garewicz poddane zostaną krytycznemu podsumowaniu (podobnie jak w poprzednim podrozdziale), polegające-

³⁹⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, Kraków 2008, s. 38.

mu na zestawieniu jej wypowiedzi z omawianymi w pierwszym rozdziale niniejszej pracy rozważaniami Nietzschego.

2.1. Prawdomówność Nietzschego

Buczyńska-Garewicz w swojej książce pod tytułem *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu* twierdzi, że Nietzschem kierowało w jego działalności filozoficznej dążenie do prawdomówności i tłumaczy jego stosunek do prawdy w następujących słowach:

Nietzsche w tym, co robi, myśląc, akceptuje wartość prawdomówności, nie chce zwodzić ani ludzi, lecz chce krytycznie analizować złudzenia. Więc ideał prawdy nie opuścił go całkowicie. Nie ma jednak tu sprzeczności, gdyż to właśnie dzięki krytyce prawdy absolutnej możliwe jest odkrywanie nowych prawd: historycznych, zmiennych i perspektywicznych²⁹⁷.

W powyższym cytacie jego autorka twierdzi, że dla filozofa prawdomówność jest główną cnotą przyświecającą mu podczas jego całej intelektualnej twórczości. Tezę tę potwierdza wielokrotnie, pisząc między innymi, że: „Prawdomówność jest dlań główną cnotą myśliciela”²⁹⁸, oraz: „*Pathos* mówienia prawdy stanowi nić przewodnią pism Nietzschego”²⁹⁹. Prawdomówność autora *Tak mówił Zaratustra* każe mu zanegować istnienie prawdy absolutnej, wydobyć na światło dzienne jej zakłamanie i iluzoryczny charakter. Filozof zostaje ukazany w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz nie tylko jako demaskator prawdziwego sensu prawdy, ale także jako poszukiwacz nowych sposobów myślenia o prawdzie. Według badaczki dzieł Nietzschego prawda absolutna ustępuje w jego filozofii wielości prawd, które są „historyczne,

²⁹⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, Kraków 2008, s. 39.

²⁹⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 236.

²⁹⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 48.

zmienne i perspektywiczne” – a więc uzależnione od czasu i zmiany, jaka jest z nimi nierozzerwalnie związana³⁰⁰.

Buczyńska-Garewicz stwierdza, że w pismach Nietzschego można wyróżnić dwie, splecione ze sobą, warstwy rozważań o prawdzie: krytyczną i kreatywną³⁰¹. Podział ten jest spowodowany – jak twierdzi autorka książki *Prawda i złudzenie* – dążeniem filozofa do ustalenia, jak człowiek powinien się zachować wobec zagrożenia, jakim jest nihilizm³⁰². Warto zaznaczyć, że nihilizm jest w tym kontekście rozumiany jako stopniowy upadek znaczenia wartości prawdy. Ze względu na określenie tego zagrożenia, jakim jest nihilizm dla obowiązywania prawdy, filozofka pisze o zadaniu obranym przez Nietzschego za cel swojej filozofii:

Zadaniem dla jego własnego myślenia jest rozwiewanie naiwności, uproszczeń, pokonywanie braku samorozumienia epoki, wyjawianie kłamstw i samozakłamań. Nie ma w horyzoncie pisarskim Nietzschego innego celu niż znajdowanie prawdy³⁰³.

Buczyńska-Garewicz przekonuje, że w warstwie krytycznej rozważań o prawdzie Nietzschemu nie chodzi o prostą negację, ukazanie nieważności wartości prawdy, lecz o usunięcie wewnętrznego zakłamania ludzi we współczesnych mu czasach. Filozofka stwierdza: „Kłamstwo ma dla Nietzschego równie silnie sens negatywny, jak prawda i prawdomówność pozytywny. To dekadenci kłamią, oni «potrzebują kłamstwa»”³⁰⁴. Zakłamanie ma zatem prowadzić do nihilizmu, a sam autor *Poza dobrem i złem* przedstawiony zostaje przez Buczyńską-Garewicz jako człowiek kierujący się głównie dążeniem doprawdy.

Jak już zostało to wspomniane powyżej, badaczka dzieł Nietzschego wyróżnia dwie warstwy rozważań o prawdzie w filozofii autora *Poza dobrem i złem*: warstwę krytyczną i kreatywną. W następnym podrozdziale omó-

³⁰⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 39.

³⁰¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 39.

³⁰² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 39.

³⁰³ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 51.

³⁰⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 237.

wieniu poddane zostaną analizy Buczyńskiej-Garewicz dotyczące właśnie tych dwóch ujęć problemu prawdy u Nietzschego.

2.2. Warstwa krytyczna rozważań Nietzschego o prawdzie

Buczyńska-Garewicz uważa, że: „Własny pogląd Nietzschego budowany jest na gruzach zostawionych przez nihilizm i wyrasta z tej właśnie sytuacji”³⁰⁵. Sytuacja, o której pisze autorka przytoczonego zdania, jest głównym impulsem dla Nietzschego, do prowadzenia krytycznych rozważań na temat prawdy. Rozważania te mają odsłonić fałszywość dotychczasowych ujęć prawdy i pozwolić na stworzenie innej jej koncepcji, wolnej od nihilistycznego skażenia.

W interpretacji filozofki możemy wyróżnić dwie główne przesłanki nihilistycznego upadku wartości prawdy. Pierwszą z nich jest filozofia idealistyczna sytuująca prawdę poza światem zmiennych zjawisk, co prowadzi do rozdzwieniu pomiędzy codziennym doświadczeniem życia a pojęciami, ideami i koncepcjami mającymi się do niego odnosić. Drugą przesłankę stanowi teza Nietzschego mówiąca, że absolutyzacja prawdy nauki jest błędem, ponieważ jest ona tylko hipotezą opartą na uproszczeniu zmiennych zjawisk, mającą służyć ludzkim potrzebom. Egzegeza Buczyńskiej-Garewicz dotycząca Nietzscheńskiej krytyki filozofii idealistycznej i nauki, w których główną rolę odgrywa wartość prawdy, pozwala dostrzec podstawy jego stanowiska wobec tej wartości. Z tego powodu każda ze wskazanych przesłanek wymaga krótkiego omówienia.

2.2.1. Prawda idealizmu kontra prawda świata dionizyjskiego

Buczyńska-Garewicz zauważa, że w tekstach Nietzschego dostrzegalny jest jego sceptyczny stosunek do filozofii idealistycznej. Uwolnienie od ideal-

³⁰⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 40.

zmu uważa za początek jego rozważań zmierzających do sformułowania nowego ujęcia koncepcji prawdy. Twierdzi, że jest to:

[...] początek myślenia uwolnionego od metafizycznego błędu pojęcia bytu transcendentnego. Tym początkiem jest przeświadczenie, że właściwym miejscem prawdy jest świat widzialny, bo innego świata nie ma. Jednak jaki jest nowy sens prawdy, czyli co to jest prawda w świecie dionizyjskim, o tym historia największego błędu jeszcze nic nie mówi³⁰⁶.

W przytoczonym cytacie autorka powołuje się na fragment *Zmierzchu bożyszcz* zatytułowany *Historia pewnego błędu*, gdzie autor obwieszcza upadek podziału na świat prawdziwy i fałszywy³⁰⁷. Upadek ten, jak zauważa interpretatorka dzieł Nietzschego, nie mówi nic o tym, jaki jest świat według filozofa. Ukazuje on jedynie schyłek metafizycznej wizji świata opartej na pojęciu bytu transcendentnego. Jednocześnie wieszczony przez filozofa upadek idealistycznej wizji świata był motywowany jego własnym – w pewnym stopniu monistycznym – ujęciem rzeczywistości jako bezkresnego stawania się. Buczyńska-Garewicz pisze:

Wedle niego, fenomen, czyli odczuwalny świat życia, nie odsyła już do niczego poza sobą, jest sam ostateczną rzeczywistością. Fenomen w swej jednostronności i zmienności nie jest więc złudzeniem ani pozorem, lecz rzeczywistością. Innej nie ma. Poza widzialnym nie ma innego bytu³⁰⁸.

Odrzucony zostaje podział na świat prawdziwy i fałszywy, gdyż zmienność rzeczywistości uniemożliwia formułowanie o niej sądów uniwersalnych, których prawdziwość byłaby niezmienna. Świat jest zmienny, co staje się jedyną prawdą mogącą prowadzić do wniosku, że jest on pozorem, ponieważ

³⁰⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 234.

³⁰⁷ Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, dz. cyt., s. 25.

³⁰⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 43.

nie zachodzi tożsamość pomiędzy jego różnymi stadiami w czasie. Mówiąc inaczej, świat „jest sprzeczny ze sobą”, ponieważ nie zachodzi tożsamość pomiędzy różnymi momentami, w jakich następują jego ujęcia³⁰⁹. Brak tożsamości świata z samym sobą wynika zaś z jego zmienności, podczas gdy sama zmiana jest zakorzeniona w czasowej strukturze rzeczywistości. Filozofia mówiąca o świecie jako niezmiennym bycie, absolutnej prawdzie wychodzi poza horyzont stającego się życia, czyli jedynej „realnej” rzeczywistości. Z tego powodu Nietzsche odrzuca filozofię idealistyczną i atakuje jej pojęcie prawdy.

Autorka *Czytania Nietzschego* pisze: „Świat życia jest światem przemijania, nie ma rzeczy nieprzemijających. A wieczność nie powinna prowadzić do fałszywego kultu trwałości i nieprzemijalności, które się w życiu nie zdarzają”³¹⁰. Widać tu zatem wyraźnie, że w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz Nietzsche atakuje jedynie idealistyczną koncepcję bytu (charakteryzującą się trwałością i niezmiennością) jako całkowicie nieadekwatny opis rzeczywistości. Natomiast koncepcja prawdy – czy to w duchu definicji arystotelesowskiej, czy jej modyfikacje tworzone w filozofii tomistycznej – nie podlega atakowi i krytyce. Każdy może trafnie określić tę część zmiennej rzeczywistości, która mu się jawi, co oznacza stwierdzenie zgodności z faktycznym stanem rzeczy – co wskazuje na obowiązywanie klasycznie rozumianej prawdy. Jednocześnie taka prawda jest nietrwała ze względu na powszechną zmienność. Istotne jest również to, że różni ludzie mogą widzieć jedno zjawisko z różnych perspektyw, co jest przyczyną istnienia wielu jego ujęć i sądów o nim, z których każdy oddaje faktyczny stan rzeczy. Oznacza to, że prawda zostaje rozbita na wielość odmiennych, tymczasowych prawd, z których żadna nie jest uprzywilejowana. Problemem okazuje się zatem odróżnienie prawdy od pozoru, wobec czego Buczyńska-Garewicz stwierdza:

³⁰⁹ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 220.

³¹⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 124.

W analityce prawdy pojawia się ona blisko kłamstwa [...]. Odrzuceniu absolutyzacji prawdy towarzyszy odrzucenie absolutyzacji pozoru. Oba pojęcia nabierają perspektywicznej względności na miejsce „pozaświatowej” niezmienności. Prawda i pozór stanowią jedną rzeczywistość życia³¹¹.

W zacytowanym fragmencie autorka *Prawdy i złudzenia* stwierdza, że w filozofii Nietzschego rozróżnienie na prawdę i fałsz nie ma podstawy w rzeczywistości. Każdy wgląd w faktyczny stan rzeczy jest uzależniony od perspektywy danej jednostki i momentu, w jakim się on dokonuje, co powoduje wielość i względność wszelkich prawd. Dionizyjska rzeczywistość stającego się życia jest jedyną rzeczywistością, której nie można oddać w uniwersalnych sądach. Wyjątkiem jest tylko jedno stwierdzenie mówiące, że wszystko jest zmienne. Jak pisze Buczyńska-Garewicz: „Prawdą o prawdzie okazuje się zrozumienie jej przemijalności i niepełności. Jedyną pewnością staje się wtedy niepewność”³¹².

2.2.2. (Nie)prawda nauki

Drugą przesłanką nihilistycznego ugruntowania prawdy, po jej absolutyzacji przez filozofię idealistyczną, jest według Buczyńskiej-Garewicz nauka. Filozofka zaznacza, że istnieje istotna różnica pomiędzy nauką a filozofią idealistyczną. W przeciwieństwie do idealistycznej wizji prawdy symbolizowanej w filozofii Nietzschego przez „świat prawdziwy”, prawda nauki sprzyja człowiekowi, pomagając mu się odnaleźć i żyć w zmiennej rzeczywistości stawania się:

Nauka, ten rzekomy bastion prawdziwości, jest zasadniczo fałszywa, gdyż deformuje rzeczywistość swymi schematami kategoryjnymi, matematyzacją badań, co powoduje,

³¹¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 58.

³¹² H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 67.

że stoi daleko od świata naturalnego życia [...], ale to właśnie czyni ją przydatną dla życia i bez niej dzisiejszy człowiek nie potrafilby żyć. Fałsz nauki sprzyja życiu³¹³.

Nauka, mimo że fałszuje obraz dionizyjskiej rzeczywistości życia – gdyż postuluje istnienie w niej elementów niezmiennych – to jednak jest przydatna dla życia człowieka. Jednocześnie w swojej egzegezie filozofii Nietzschego Buczyńska-Garewicz podkreśla, że to, iż prawda nauki jest pożyteczna dla człowieka, nie oznacza, że jest „prawdziwa” (w sensie klasycznego ujęcia prawdy jako zgodności myśli – w tym wypadku teorii naukowych – z rzeczywistością). W kontekście rozumienia świata przez filozofa jako ciągłej zmienności autorka *Czytania Nietzschego* pisze, że: „Nauka, która nakłada na świat natury całe systemy abstrakcji i formalnych struktur, jest bardziej kłamstwem niż prawdą”³¹⁴. Buczyńska-Garewicz zwraca uwagę na fakt, że w filozofii Nietzscheańskiej „historyczna zmienność” prawdy stanowi jej sposób bycia. Nie jest ona przeto możliwa do zdobycia czy posiadania, gdyż ciągle się stając, wymyka się zarówno nauce, jak i indywidualnej myśli³¹⁵. Ponadto filozofka zaznacza, że zastąpienie metafizycznej prawdy rozumianej klasycznie innymi jej, nieklasycznymi, rozumieniami (koherencyjna lub pragmatyczna teoria prawdy) bardziej potwierdza upadek tej wartości dla Nietzschego, niż mu przeczy³¹⁶.

Również historia jako nauka, jak zauważa autorka *Czytania Nietzschego*, nie jest według filozofa wiedzą o pewnych i niezmiennych faktach. Buczyńska-Garewicz pisze, że dla autora *Niewczesnych rozważań* „[...] wiedza historyczna nie jest absolutna, lecz jest tworzona z perspektywy teraźniejszości i przyszłości”³¹⁷. Staje się zatem jasne, że w interpretacji tej autorki Nietzsche krytykuje każdą dziedzinę nauki głównie ze względu

³¹³ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 59.

³¹⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 58.

³¹⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 66.

³¹⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 227.

³¹⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 74.

na ich próby formułowania poza- i ponadczasowych prawd o świecie. Co warte podkreślenia, filozofia idealistyczna również była krytykowana za tendencję do niwelowania czasowości i zmienności zjawisk w swoim ujęciu rzeczywistości. Istotną różnicą pomiędzy filozofią idealistyczną a nauką jest to, że ta filozofia próbuje jedynie opisać świat, podczas gdy nauka stara się znaleźć użyteczne rozwiązania służące człowiekowi. Z tego powodu Nietzsche krytykuje naukę, jedynie częściowo przyznając jej pozytywny wpływ na życie ludzi.

Konstatacją płynącą z interpretacji Buczyńskiej-Garewicz krytycznej warstwy rozważań Nietzschego na temat prawdy jest stwierdzenie, iż: „Miejsce prawdy to nie świat myśli, lecz stale zmienna stająca się rzeczywistość zjawisk”³¹⁸. Zarówno filozofia idealistyczna jak i nauka spotykają silny opór w filozofii autora *Poza dobrem i złem* ze względu na inklinację do tworzenia pewnych abstrakcji, których istnienie jest niejako poza czasem i co za tym idzie poza wszechobecną zmiennością. Można zatem stwierdzić, że w interpretacji autorki *Prawdy i złudzenia* głównym czynnikiem powodującym krytyczny stosunek Nietzschego do filozofii idealistycznej i nauki jest próba opisu wyizolowanej z potoku wszechobecnego stawania się rzeczywistości, która według tego filozofa nie istnieje i nie odpowiada w żadnym stopniu światu codziennej ludzkiej egzystencji.

2.3. Warstwa kreatywna rozważań Nietzschego o prawdzie

Według interpretacji Buczyńskiej-Garewicz krytyka pojęcia prawdy, którą przeprowadza w swojej filozofii Nietzsche, opiera się na stwierdzeniu, że wszystko w świecie podlega zmianom, które zachodzą w czasie. Prawda, opisując rzeczy trwałe i niezmiennie, wrywa je niejako ze strumienia przemian, jakim ulegają one w czasie, i prezentuje je jako niezmiennie, zawsze tożsame z sobą byty. Jednocześnie krytyka ta pokazuje jedynie negatywny aspekt rozważań

³¹⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 255.

autora *Zmierzchu bożyszcz* na temat prawdy. Filozof ten prowadził dwie równoległe argumentacje. Jedna miała za zadanie pokazać nieadekwatność dotychczasowych ujęć prawdy, druga zaś jego stanowisko na temat prawdy. Rodzi się zatem pytanie, jak ten filozof rozumiał prawdę? Odpowiedź – jak twierdzi badaczka dzieł Nietzschego – kryje się w kreatywnej warstwie argumentacji tego filozofa na rzecz prawdy. Buczyńska-Garewicz pisze, że w obliczu nadchodzącego upadku tej wartości niemiecki filozof postawił sobie zadanie zmiany jej znaczenia:

Zadanie to przedstawia się Nietzschemu jako reinterpretacja woli prawdy w terminach życia i woli mocy: wola prawdy nie jest czysto duchowym dążeniem (ugruntowanym w idealizmie), lecz ma swe korzenie w życiu jako naturalnym procesie. Wola mocy staje się dla Nietzschego zatem podstawą sensu prawdy³¹⁹.

Prawda dla Nietzschego według filozofki jest ugruntowana w tkwiącej immanentnie w człowieku potrzebie samozachowania i rozwoju, czyli w woli mocy. Nie jest ona zatem czymś, co znajduje się na zewnątrz człowieka, lecz tkwi w nim samym. Należy przy tym zadać pytanie, czy tak rozumiana prawda jest dla każdego taka sama? Czy raczej nie jest tak, że każdy człowiek poszukuje własnej prawdy, która może mieć wiele niewspólnego z prawdą innych ludzi? Wreszcie, należy zapytać, czy to, co jest prawdą dla jednego człowieka, nie może być równocześnie fałszem dla innych? W interpretacji Buczyńskiej-Garewicz pojęcie to stanowi dla Nietzschego wyraz indywidualnych potrzeb danej jednostki, przy czym tak rozumiana prawda nie jest nieprzekazywalnym odczuciem, lecz czymś podobnym do „dzieła sztuki”. Autorka *Prawdy i złudzenia* twierdzi:

Prawda indywidualna w swej jedyności odpowiada rzeczywistości życia, a fakt pierwotnego dostrzeżenia jej tylko przez jednostkę nie zamyka jej wcale przed innymi.

³¹⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 228.

Taka jest prawda artystyczna, prawda dzieła sztuki. Niepowtarzalna, a jednak nie zamknięta, szczególnie a jednak odkrywająca coś z życia³²⁰.

Prawda ma się odnosić do tożsamość myśli i życia, co stanowi wyraźny refleks jej klasycznej definicji. Oznacza to, że przemiana myślenia Nietzschego o prawdzie jest spowodowana innym spojrzeniem na rzeczywistość, a nie zmianą samego jej znaczenia³²¹. Zmienna, indywidualna, perspektywiczna i subiektywna prawda nie jest błędem czy fałszem, lecz odpowiedzią na niepowtarzalność każdego doświadczenia i chwili ludzkiego życia. W takiej prawdzie wyraża się adekwatność myśli konkretnego człowieka i jego indywidualnego życia. W interpretacji Buczyńskiej-Garewicz prawda nie jest absolutna, ponieważ jest prawdą życia ujawniającego się w wielu różnych perspektywach ludzi dokonujących jego oglądów.

Buczyńska-Garewicz twierdzi, że zwrócenie uwagi na niepowtarzalność każdej prawdy, którą niesie w sobie człowiek, staje się dla Nietzschego podstawą do dalszych rozważań na jej temat. Owe rozważania, których analizy podejmuje się w swoich pracach badaczka, zdają się stanowić odpowiedź na dwa, krytykowane przez tego filozofa, źródła nihilistycznego upadku znaczenia wartości prawdy. Odpowiedzią niemieckiego filozofa na prawdę filozofii idealistycznej, która ma być jedna i taka sama dla wszystkich, jest jej rozbicie na wiele różnych perspektywicznych, subiektywnych prawd opartych na zmiennej i czasowej rzeczywistości życia. Natomiast jego odpowiedzią na niesłuszne w jego przekonaniu absolutyzowanie prawdy nauki jest polifoniczny pluralizm prawd wynikający z ich perspektywicznej natury. Buczyńska-Garewicz przekonuje w swojej egzegezie, że te dwa przenikające się w filozofii Nietzschego ujęcia prawdy tworzą nowe jej rozumienie, dlatego wymagają one dalszej analizy i omówienia.

³²⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 65.

³²¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 45.

2.3.1. (Nie)klasyczne rozumienie prawdy

Badaczka filozofii Nietzschego twierdzi, że filozof „Kultowi prawdy przeciwstawia rozumiejące myślenie o niej”³²². W jego rozważaniach nie chodzi mu o znalezienie lub stworzenie jakiejś nowej prawdy, która mogłaby być uznana za podstawę dla nauki, czyli dziedziny nakierowanej na to, co według autora *Poza dobrem i złem* jest użyteczne. Nietzschemu zależy na tym, by prawda odpowiadała temu, co jest prawdziwe. Myślenie o prawdzie tego filozofa, jak pisze Buczyńska-Garewicz, prowadzi go do wniosku, że: „Miejsce prawdy to nie świat myśli, lecz stale zmienna, stająca się rzeczywistość zjawisk”³²³. Twierdzenie to odnosi się bezpośrednio do przedmiotu poznania człowieka, którym jest świat. Warto w tym miejscu przypomnieć, że świat może zostać zafalszowany przez człowieka (w języku Nietzschego nazywany jest w takim przypadku „światem prawdziwym”³²⁴) lub ujęty w całej jego różnorodności i zmienności, wraz ze wszystkimi tkwiącymi w nim sprzecznościami i niedopowiedzeniami (filozof określa go jako „świat fałszywy”³²⁵). Poznawana rzeczywistość nie jest niezmiennym bytem, lecz ciągłym stawaniem się³²⁶. Z tego powodu filozofka stwierdza, że autor *Tak mówił Zaratustra* w swoim myśleniu o prawdzie przyjmuje inną strategię niż ta, która opiera się na opozycji prawdy i kłamstwa: „Kłamstwo i pozór tkwią w naturze i trzeba przede wszystkim zrozumieć ich rolę raczej niż moralizować na ich temat. Rozważyć ich «pozamoralny sens»”³²⁷. Buczyńska-Garewicz zwraca uwagę, że Nietzsche odróżnia prawdę od kłamstwa, przyznając prawdzie wartość pozytywną, kłamstwu zaś negatywną³²⁸. Jednak, jak wynika z interpretacji filozofki, autor *Poza dobrem i złem* odchodzi od tego rozróżnienia, gdyż jego

³²² H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 61.

³²³ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 67.

³²⁴ Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, dz. cyt., s. 86.

³²⁵ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 220.

³²⁶ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 59.

³²⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 58.

³²⁸ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 237.

ujęcie rzeczywistości usuwa podstawę tego przeciwieństwa. Nie oznacza to, że prawda nie odgrywa u niego żadnej roli, wręcz przeciwnie, Buczyńska-Garewicz stwierdza:

Gdyby ktoś szukał u Nietzschego jakiejś «teorii prawdy», zawiedzie się srodze. Ale nie dlatego, że Nietzsche jest nihilistą, że rzekomo zaprzeczał prawdzie, lecz dlatego, że pojmuje on ją nadal klasycznie, a nie jako konwencję ludzką [...]. Nietzsche w tym punkcie pozostaje wierny Parmenidesowi i całej tradycji Greków: prawda i rzeczywistość są tożsame, rozumiejąc rzeczywistość, znamy prawdę. Nietzsche rozumie rzeczywistość jako wolę mocy i tak też pojmuje prawdę³²⁹.

Prawda w znaczeniu tożsamości sądu z faktycznym stanem rzeczy jest stale obecna w myśleniu Nietzschego. Przejściowości nie ulega zatem, w tej części jego argumentacji, samo rozumienie prawdy, lecz zmienia się „jedynie” przedmiot tego, do czego się ona odnosi, czyli przemianie ulega pewne rozumienie świata. Świat bezkresnego stawania się, którego orędownikiem był niewątpliwie Nietzsche, nie prowadzi do absolutnej prawdy, jak ma to miejsce w przypadku ujęcia świata jako bytu. Ponadto – jak przekonuje filozofka – wartość ta jest tożsama z wolą mocy, czyli z siłą przejawiającą się w dążeniu człowieka do rozwoju i samoumacniania. Buczyńska-Garewicz twierdzi, że: „Prawda, czyli «to co jest», jest jak wola mocy, jest jak życie – wieloznaczna, zmienna, nietrwała”³³⁰. To twierdzenie prowadzi filozofkę do wniosku, iż: „Prawda to wyłącznie pewność niepewności”³³¹. Mówiąc wprost, przedmiotem poznania nie jest niezmienny byt, lecz życie człowieka – zmienny świat stawania się; motywacją poznania zaś jest siła tkwiąca u podstaw każdego ludzkiego działania, którą Nietzsche określił jako wolę mocy.

Co ciekawe, w innym kontekście Buczyńska-Garewicz pisze, że „[...] umysł służy życiu także jako umiejętność maskowania słabości, że kłamstwo i kon-

³²⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 63.

³³⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 63.

³³¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 68.

wencja pojawiają się obok prawdy i wspólnie należą do życia”³³². Jasne jest zatem, że według filozofki Nietzsche pisze o prawdzie w dwóch kontekstach. W pierwszym odnosi się krytycznie do klasycznej definicji prawdy i na podstawie prowadzonych w tym kontekście rozważań dochodzi do określenia podstawy prawdy w życiu konkretnego człowieka. W drugim filozof rozważa „pozamoralny sens” prawdy, odnosząc to pojęcie do poznania i życia poszczególnego człowieka. W tym kontekście pojęcia, takie jak prawda i kłamstwo, nie są związane z teorią poznania, lecz ich znaczenie jest uchwycone w świetle różnorodnych przejawów indywidualnego życia. Ten horyzont, w jakim jest usytuowana prawda, otwiera drogę do pytania o to, jaka jest ona dla konkretnego, zanurzonego w ciągłej zmienności, człowieka? Innymi słowy, jakie są konsekwencje owego sąsiedztwa prawdy i kłamstwa w ludzkim życiu?

2.3.2. Perspektywiczny relatywizm prawdy

Prawda w znaczeniu, jakie nadał jej Nietzsche, jest w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz wynikiem przyjęcia przez niego tezy o ciągłej zmienności rzeczywistości, którą to zmienność określał jako wolę mocy. W tym kontekście autorka *Czytania Nietzschego* pisze:

Podobnie jak wieczna wola mocy ukazuje się wyłącznie poprzez swe doraźne oblicza, tak też prawda jest widoczna jedynie jako relatywne, czyli krótkotrwałe i perspektywiczne obrazy, a więc pojawia się jako nieskończony ciąg złudzeń. Realizuje się tylko w nich. Prawda i pozór zostają na trwałe zjednoczone: nierozdzielne i trudne do różnicowania. Wszelka prawda jest perspektywicznym złudzeniem zakrywającym inne złudne perspektywy³³³.

³³² H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 241.

³³³ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 255–256.

Prawda znajduje się w nieustannym ruchu, w czasie. Jest zmienna, ponieważ kolejne jej wersje, „doraźne oblicza”, nachodzą na siebie. Dodatkowo każda z nich jest jedynie pewną perspektywą i – co warto podkreślić – perspektywą należącą do kogoś. Oznacza to, że wielość i różnorodność prawd jest ugruntowana nie tylko w zmiennej rzeczywistości, lecz także w podmiocie poznającym, który dokonuje coraz to nowych aktów poznawczych. Poznający człowiek oczekujący prawdy, która odnosi się do rzeczy trwałych i niezmiennych, odbiera prawdę zmiennej rzeczywistości jako „nieskończony ciąg złudzeń”. Buczyńska-Garewicz zwraca uwagę, że według Nietzschego poznanie człowieka jest zawsze dokonywane z pewnej, indywidualnej perspektywy, co oznacza, że odsłania ono tylko fragment danego zjawiska, a dokładniej – tylko fragment zastygły w chwili jego ujęcia. Takie rozumienie prawdy prowadzi do relatywizmu, jednak jak zaznacza Buczyńska-Garewicz: „Relatywizm nie oznacza końca pojęcia prawdy, lecz jest jego ratunkiem, gdyż stanowi dlań nową podstawę. Uczy on zarazem unikania skrajności”³³⁴.

Człowiek, który „odnajduje jedyną pewność w niepewności”³³⁵, popada w relatywizm wiążący się ze świadomością niepełności poznania wynikającego z jego perspektywicznego charakteru. Ów relatywizm ma powodować pozytywny skutek, ma „uczyć unikania skrajności”. Można zatem powiedzieć, że relatywizm prowadzi według filozofki do tych samych konsekwencji, co zasada złotego środka obecna już w filozofii Arystotelesa. Unikanie skrajności wynika, jak dowodzi Buczyńska-Garewicz, z perspektywicznego charakteru indywidualnych prawd. Píše ona, że „nie ma perspektyw uprzywilejowanych, jednostronnie absolutnych”³³⁶. W tym kontekście filozofka stwierdza, że Nietzsche: „Kultowi prawdy przeciwstawia rozumiejące myślenie o niej”³³⁷. Owo „rozumiejące myślenie” zakłada brak absolutyzacji własnej perspektywy przez człowieka, w której rodzi się jego indywidualna prawda,

³³⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 256.

³³⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 68.

³³⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 252.

³³⁷ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 249.

oraz świadomość tego, że inni ludzie również mają swoje prawdy, których status jest taki sam, jak jego własnej. Autorka *Czytania Nietzschego* wskazuje, że perspektywizm „jest inkluzywny, a nie ekskluzywny”, „jest wyrazem otwartości, a nie ksenofobicznego zamknięcia”³³⁸. Skrajność jest ekskluzywna, nie dopuszcza innej perspektywy niż własna, na której się opiera. Unikanie skrajności wynika z otwartości, jaka towarzyszy rozpoznaniu niepełnego charakteru perspektywicznej prawdy. Dlatego perspektywizm, który jest wyrazem otwartości, i wynikający z niego relatywizm prowadzą, jak twierdzi Buczyńska-Garewicz, do unikania skrajności.

Poza unikaniem skrajności konsekwencją przyjęcia relatywizmu jako nowej podstawy rozumienia znaczenia prawdy jest przyjęcie odpowiedzialności za kształt świata, ponieważ jego znaczenie jest kreowane przez człowieka: „Nie ma bowiem żadnej abstrakcyjnej powinności ciążyącej nad bytem, nad stawaniem się, lecz tylko byt jest, jaki jest. Człowiek sam odpowiada za byt, jaki stworzył”³³⁹. Jednocześnie Nietzscheańskie rozumienie prawdy prowadzi według autorki *Prawdy i złudzenia* do subiektywizmu, który dopuszcza wiele różnych ujęć tej samej rzeczywistości, nie wykluczając żadnej z nich. W tym kontekście pisze ona, że: „Perspektywizm wymaga wielu perspektyw, jest inkluzywny, a nie ekskluzywny, nie ma bowiem perspektyw uprzywilejowanych, jednostronnie absolutnych”³⁴⁰. Wielość dostępnych perspektyw, które razem nie tworzą obrazu całości, a są podporządkowane życiu lub, inaczej mówiąc, woli mocy, ma prowadzić do unikania skrajności i poczucia odpowiedzialności za świat. Tak można podsumować interpretację Buczyńskiej-Garewicz odnoszącą się do rozważań Nietzschego o prawdzie. Interpretacja ta wyjaśnia również swoiste sąsiedztwo prawdy i kłamstwa, o które pytaliśmy w poprzednim podrozdziale. Kłamstwo i pozór tkwią w naturze życia, gdyż każde ujęcie rzeczywistości może być zarówno prawdziwe, jak i fałszywe. Wynika to z faktu istnienia wielu różnych perspektyw, w jakich może być uję-

³³⁸ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 252.

³³⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 184–185.

³⁴⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 252.

te każde zjawisko. Dodatkowo prawda, będąc wyrazem zindywidualizowanej woli mocy każdego człowieka, ze swej istoty ma służyć jego utrzymaniu i rozwojowi. Kłamstwo i fałsz służą życiu, „maskując słabości” – jak twierdzi filozofka, przez co pomagają człowiekowi, sytuując się w horyzoncie jego rozwoju – taki jest ich „pozamoralny sens” w filozofii Nietzschego.

2.4. Uwagi krytyczne

Buczyńska-Garewicz w swojej interpretacji filozofii autora *Zmierzchu bożyszcz* twierdzi, że Nietzschem kierowało dążenie do bycia „prawdomównym”. Teza ta wydaje się kontrowersyjna, ponieważ, jak pokazały to analizy przeprowadzone w pierwszym rozdziale niniejszej pracy, niemiecki filozof uważa, że chęć dotarcia do prawdy jest „tylko pragnieniem dotarcia do świata trwałości”³⁴¹. Sama zaś prawdomówność jest dążeniem do odkrycia podstaw moralności, czyli tego, czym są wartości moralne. Należy się w tym miejscu zgodzić z Buczyńską-Garewicz, że tak rozumiana prawdomówność jest niewątpliwie motywem rozważań Nietzschego. Jednak, co warto podkreślić, rozważania te prowadzą go do wniosku, że prawdomówność jest drogą wiodącą do odkrycia braku istnienia absolutnych wartości moralnych. W tym kontekście prawdomówność jest przyczyną utraty znaczenia przez wartości moralne w życiu ludzi, gdyż odkrywa iluzoryczny charakter ich prawdziwości, a co za tym idzie – brak ich realnego obowiązywania³⁴². Prawdomówność

³⁴¹ Por. F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 86

³⁴² Warto w tym miejscu przypomnieć, że Nietzsche twierdzi, iż: „Pośród sił jednak, które wychowała moralność, była prawdomówność: koniec końców zwraca się ona przeciw moralności, odkrywa jej teleologię, jej interesowność [...]”. F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 76. Prawdomówność stanowi zatem motyw działania polegającego na demaskowaniu celowego charakteru wszelkiej moralności. Prawdomówność odsłania również to, że wartości, które leżą u podstawy moralności, nie są niezmiennie i trwale (w tym sensie nie są „prawdziwe”), lecz są jedynie konwencją, „[...] rodzajem błędu, bez którego pewien rodzaj żywych istot nie mógłby żyć”, F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 422.

Nietzschego polegająca na celowym podważaniu znaczenia wartości moralnych jest zatem działaniem zmierzającym do pogłębienia kryzysu, zwanego przez niego nihilizmem. Ujmując sprawę nieco inaczej, można powiedzieć, że autor *Z genealogii moralności* twierdząc, że „potrzeba nam krytyki moralnych wartości”, że „samą wartość tych wartości należy raz poddać w wątpliwość”³⁴³, przyczynia się do tego, że „wartości ulegają odwartościowaniu”, czyli poddają się działaniu nihilizmu³⁴⁴. Autorka *Czytania Nietzschego* zdaje się tego nie zauważać i przedstawia myśliciela jako filozofa, którego celem było zastosowanie klasycznie rozumianej prawdy do rzeczywistości, która ulega ciągłym zmianom. Jak argumentuje Buczyńska-Garewicz, z tego powodu – czyli na podstawie stwierdzenia, iż świat jest zanurzonym w czasie bezkresnym stawaniem się – filozof krytykuje filozofię idealistyczną i naukę. Badaczka dzieł Nietzschego pomija przy tym wielokrotnie akcentowany przez filozofa związek filozofii idealistycznej (szczególnie filozofii Platona) z religią chrześcijańską. Poprzestaje jedynie na stwierdzeniu, że powodem nihilizmu jest rozdźwięk pomiędzy rzeczywistością życia, a rzeczywistością przedstawianą przez filozofię idealistyczną i naukę.

Buczyńska-Garewicz skupia się w swojej interpretacji filozofii autora *Tak mówił Zaratustra* na związku prawdy i czasu. Prawda u Nietzschego jest zmienna, gdyż jej przedmiot dzieje się w czasie, czyli jest zmienny. W tym kontekście polska filozofka tłumaczy nietzscheański postulat perspektywizmu. Mówiąc wprost, jeżeli rzeczywistość prezentuje niezliczoną ilość swoich oblicz, to możliwe jest wypowiedzenie niezliczonej ilości prawdziwych o niej sądów, a każdy z nich będzie opisywał tylko jej część. Opis ten zaś wynika z perspektywy, w jakiej została ujęta dana część rzeczywistości. W rozważaniach polskiej badaczki, jak się zdaje, brakuje jasnego stwierdzenia, że uprzywilejowaną perspektywą jest ta, która pomaga człowiekowi zaspo-

Więcej na temat związku prawdy z nihilizmem w filozofii Nietzschego por. rozdział I niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Dążenie do prawdy jako początek nihilizmu*, s. 49–54.

³⁴³ Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, dz. cyt., s. 9.

³⁴⁴ Por. F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 82.

kość tkwiącą w nim wolę mocy, czyli dążenie do utrzymania się i rozwoju. Buczyńska-Garewicz zaznacza wprawdzie, że prawda u Nietzschego jest ujęta w perspektywie woli mocy, zważywszy jednak na fakt, że w swojej interpretacji akcentuje ona przede wszystkim diachroniczny charakter woli, nie można wnioskować, że istnieje jakaś „hierarchia” perspektyw. Można jedynie przypuszczać, że skoro wola jest aktywnym tworzeniem celów i dążeniem do ich realizacji, to prawda jest jej podległa.

Interesująca wydaje się teza Buczyńskiej-Garewicz, zgodnie z którą relatywizm wynikający z rozbitcia prawdy w filozofii Nietzschego ma prowadzić do unikania skrajności. Wypowiedź ta jest godna uwagi ze względu na swą jawną sprzeczność z wypowiedziami filozofa, które zostały przeanalizowane w pierwszym rozdziale niniejszej rozprawy. Przykładowo, Nietzsche pisze: „Wszelkie rzeczywiste dążenie do prawdy przyszło na świat w walce o święte przekonanie, dzięki *πάθος* walki”³⁴⁵. Sformułowania, takie jak „święte przekonanie” i „*πάθος* (*pathos*) walki”, w sposób oczywisty nie pasują do opisu człowieka, który powodowany wymogiem perspektywizmu, czyli dążeniem do oglądu danej sytuacji z wielu różnych punktów widzenia, unika skrajnych sądów. Dlaczego zatem Buczyńska-Garewicz twierdzi, że filozofia Nietzschego „uczy unikania skrajności”? Teksty filozofki, w których prezentuje ona swoją interpretację, nie przynoszą odpowiedzi na to pytanie. Pewne wydaje się natomiast to, że autorka *Czytania Nietzschego* zna zacytowane powyżej wypowiedzi filozofa, które wskazują jasno, że walka pomiędzy różnymi prawdami stworzonymi przez ludzi jest koniecznością. Nietzsche przykładowo pisze, że: „To, co prawdziwe, i to, co oddziałujące, uchodzi za identyczne, także tu ustępujemy wobec przemocy [...]. W walce «prawdy» z «prawdą» obie szukają sojusznika w refleksji”³⁴⁶. Ludzkie prawdy wchodzą ze sobą w kolizje. Prawdy te dążą niejako do tego, by się uobecnić, potwierdzić siebie jako prawdę. Z tego powodu ludzie poszukują różnych środków³⁴⁷

³⁴⁵ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 188–189.

³⁴⁶ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 188.

³⁴⁷ Nietzsche pisze, że takim środkiem jest np. „logiczne dowodzenie”, por. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 188.

do tego, by ich prawda „oddziaływała”, to znaczy była uznana za jedyną słuszną wykładnię. Przedstawiany przez Buczyńską-Garewicz obraz dobrotnego człowieka, który stara się rozpatrzyć różne racje, rozumiejącego przeciwstawne stanowiska dotyczące jakiejś sprawy, nie pasuje do Nietzscheańskiego portretu człowieka silnego, tworzącego sens swojego życia, pewnie kroczącego naprzeciw spotykającym go problemom oraz odważnie broniącego własnego zdania. Człowiek taki nie jest skrępowany wymogiem uznania „równouprawnienia” wielu perspektyw – on jest, jak pisze Nietzsche „panem prawdy”³⁴⁸. Z tego względu można przypuszczać, że polska filozofka starała się przemycić w swojej interpretacji postulatory: unikania skrajności, bycia otwartym i wystrzegania się ksenofobii. Należy jednak zauważyć, że postulatory te nie znajdują potwierdzenia w tekstach Nietzschego, które są przedmiotem jej interpretacji.

Kolejną sprawą wymagającą omówienia jest błędne, jak się zdaje, przypisanie Nietzschemu stanowiska relatywistycznego wobec prawdy. W filozofii niemieckiego myśliciela perspektywa jest wyznaczana przez życie – jest niewątpliwie subiektywna i indywidualna. Jest ona jednak wyznaczana przez konkretne życie, a każdy człowiek ma je jedno, co skłania do przekonania, że również perspektywa wyznaczana przez życie jest konkretna. Można też ująć to zagadnienie inaczej: każdy człowiek ma, jak można przypuszczać, jakąś wolę mocy. Już sam jej stopień wyznacza horyzont możliwych wyborów, celów i wartości – czyli wola mocy narzuca pewną ogólną perspektywę, w obrębie której rozgrywa się życie człowieka.

2.5. Podsumowanie

W swojej interpretacji filozofii Nietzschego Buczyńska-Garewicz odróżnia jego rozważania dotyczące prawdy od tych odnoszących się do prawdomówności, która jest według niej głównym motywem jego analiz i twierdzeń.

³⁴⁸ Por. F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, dz. cyt., s. 108.

Filozofka jest przekonana, że w swojej filozofii Nietzsche prowadzi dwie równoległe argumentacje dotyczące prawdy. Pierwsza obejmuje jego krytyczny stosunek do filozofii idealistycznej i nauki. Druga dotyczy rozważań zmierzających do ukazania prawdy w perspektywie woli mocy. Obie argumentacje za główną przesłankę mają tezę, że świat, który jest przedmiotem poznania, jest zmiennym, zanurzonym w czasie stawianiem się. W tym kontekście wola mocy stanowi wyraz dążenia człowieka do ujęcia niepowtarzalności każdego doświadczenia i chwili życia. Odrzuceniu ulega zatem każda postać zabsolutyzowanej prawdy na rzecz subiektywnej i indywidualnej prawdy życia konkretnego człowieka.

Autorka *Czytania Nietzschego* twierdzi również, że w filozofii Nietzschego prawda rozpada się na wielość równouprawnionych perspektyw, co w konsekwencji ma prowadzić do unikania skrajności przez ludzi, którzy przyjmą takie widzenie prawdy. Warto również wspomnieć, że Buczyńska-Garewicz twierdzi, iż główną powodem prowadzonych przez Nietzschego badań dotyczących wartości prawdy jest dążenie do znalezienia sposobu na przewyżczenie pogłębiającego się w nihilizmu. W następnym podrozdziale poruszony zostanie, zasygnalizowany już powyżej, problem nihilizmu w interpretacji filozofki.

3. Nihilizm wobec czasu

Buczyńska-Garewicz twierdzi, że w rozważaniach Nietzschego na temat prawdy można wyróżnić dwa różne sposoby jej ujęcia. Po pierwsze, filozof ten przyjął metafizyczne założenie, że wszystko w świecie ulega nieustannym zmianom, gdyż podlega czasowości. Założenie to prowadzi go do wniosku mówiącego, że niemożliwe jest odkrycie jakiegokolwiek niezmiennej prawdy³⁴⁹. Po drugie, Nietzsche pisze o prawdzie z punktu widzenia woli, czyli człowieka. W tym kontekście prawda jawi się jako jeden z wielu różnych sposobów, w jakich zmienny świat może być rozumiany przez człowieka. W tym przypadku, jak zauważa Buczyńska-Garewicz, prawda jest zindywidualizowanym ujęciem, które – mimo że może być przekazane innym – nie jest w żadnym stopniu uprzywilejowane, a stanowi jedną z wielu możliwych perspektyw³⁵⁰.

Powyższa interpretacja autorki *Prawdy i złudzenia* prowadzi do wniosku, że Nietzsche jest relatywistą, co wskazuje na kolejny ważny problem jego filozofii – nihilizm. Jeżeli przyjąć, tak jak to czyni Buczyńska-Garewicz, że filozof odrzuca możliwość poznania prawdy absolutnej, to wówczas twierdzenie to odnosi się również do świata wartości moralnych. Mówiąc wprost, nie ma obiektywnie obowiązujących wartości moralnych, są jedynie

³⁴⁹ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 220.

³⁵⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 252–253.

różne punkty widzenia, cele i interesy, którymi człowiek kieruje się w swoim życiu. Można zatem przyjąć, że relatywizm odbiera znaczenie wartościom. Buczyńska-Garewicz twierdzi, że: „Nihilizm jest [...] dla Nietzschego faktem, do którego musi się ustosunkować, wobec którego ma określić swoje miejsce. Jak człowiek ma żyć po śmierci boga i jak można myśleć wobec upadku prawdy – oto dwa główne pytania, które narzuca Nietzschemu historyczny kontekst intelektualny”³⁵¹. Nihilizm jest traktowany przez filozofkę jako jeden z głównych czynników wpływających na treść rozważań autora *Tak mówił Zaratustra*. Problemem, który zaprzętał myśli filozofa, jak twierdzi Buczyńska-Garewicz, nie jest to, jak przeciwdziałać upadkowi wartości moralnych, lecz to, jak bez nich żyć. Zagadnienie prawdy okazuje się zatem tylko elementem rozważań dotyczących ważniejszego problemu – nihilizmu, którego znaczenie jest mierzone jego wpływem na życie człowieka.

Nietzscheańskie pojęcie nihilizmu Buczyńska-Garewicz definiuje w swojej książce *Czytanie Nietzschego*:

Nihilizm jest procesem dewaluowania się najwyższych wartości: jest stanem, gdy najwyższe wartości straciły swoją siłę, gdy niczego nie określają; jest stanem braku celu. Nihilizm to sposób myślenia, który niszczy absolutność wartości, który unieważnia podstawę ich ważności, który nie umie afirmować wartości. Nihilizm jest historyczną epoką w rozwoju myśli europejskiej³⁵².

W przytoczonym fragmencie badaczka dzieł Nietzschego określa nihilizm jako:

- proces erozji znaczenia i obowiązywania wartości moralnych;
- sposób myślenia człowieka, który nie potrafiąc uznać obowiązywania wartości – myśleć o nich jako swoich – odmawia im mocy absolutnego obowiązywania;
- epokę w rozumieniu znaczenia i sensu wartości moralnych.

³⁵¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 228.

³⁵² H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 47.

W swoich pracach Buczyńska-Garewicz poświęca najwięcej uwagi drugiemu z tych trzech określeń pojawiających się w rozważaniach autora *Poza dobrem i złem*. Wpływ nihilizmu na myślenie człowieka, jego postępowanie i życie są głównym przedmiotem interpretacji tego zagadnienia przez filozofkę. Z tego powodu w jej objaśnieniu można wyróżnić trzy główne aspekty jej namysłu nad Nietzscheńskim problemem nihilizmu. W pierwszej kolejności analizuje ona wpływ nihilizmu na wolę. W dalszej części swoich rozważań podejmuje próbę określenia tego, kim jest nihilista, czyli człowiek, który odrzuca absolutne obowiązywanie wartości moralnych. Na koniec Buczyńska-Garewicz stara się określić, co jest główną przyczyną nihilizmu w filozofii Nietzschego.

3.1. Wola negująca

Nihilizm w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz stanowi chorobę woli powodującą zmianę jej naturalnego, czasowego zwrotu w kierunku przyszłości na zwrot w stronę przeszłości. Ta zmiana uniemożliwia woli działanie w teraźniejszości, zamyka ją w domenę niezmiennych, minionych faktów, które są odczuwane jako wina³⁵³. Wola kierując się ku przeszłości nie może wyznaczać celów i co za tym idzie dokonywać własnej afirmacji³⁵⁴. Autorka *Metafizycznych rozważań o czasie* pisze:

Wola opanowana resentymentem traci swoją wolność i przestaje być twórcza. Jej naturalna spontaniczność tworzenia zostaje zastąpiona przez negację czasu, wola staje się czysto re-aktywna: nie jest już samodeterminacją (wolnością), lecz jest zdeterminowana przez przeszłość. Motywem woli staje się chęć zemsty. W ten

³⁵³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 95.

³⁵⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt. s. 141.

sposób, w rozumieniu Nietzschego, resentyment wobec czasu zasadniczo niszczy wolę³⁵⁵.

Charakter woli, zmieniając zwrot z przyszłości na przeszłość, ulega odkształceniu. Wola, zamiast być dążeniem do aktywnego wyznaczania sobie celów, skupia się na przeszłych zdarzeniach, które stają się przedmiotem jej negacji. Reaktywność woli jest chorobą wypaczającą jej naturalną skłonność do samoprzewycięzania się. Przeszłość woli zostaje tu odebrana jako wina³⁵⁶ i staje się polem działania woli. Najważniejszym problemem okazuje się natomiast fakt, iż przeszłość – nie mogąc być zmieniona – ogranicza wolę, nie pozwalając jej wybiegać w przyszłość³⁵⁷. Resentyment, uczucie urazy, dotyczy tu samej woli, która próbując przewyciężyć swoją przeszłość, dokonuje w rzeczywistości własnej negacji. Mówiąc wprost, wola neguje swoje przeszłe wybory, czyli minione chcenia, co powoduje, że zamiast być afirmatywnym potwierdzeniem własnych wyborów staje się dla osobowości człowieka destruktywnym i jałowym negowaniem swojego, dokonanego już, działania. Destrukcyjność ulega zatem cała czasowa struktura woli, ponieważ zanika odniesienie terażniejszości do przyszłości na rzecz ciągłej negacji przeszłości.

Resentyment wobec czasu powodujący chorobę woli rodzi pytanie o jego przyczynę. Buczyńska-Garewicz twierdzi, że resentyment wynika z porażek, jakich doznała wola³⁵⁸. Należy zwrócić uwagę na fakt, że wola wyznaczając sobie cele, jest zawsze narażona na niepowodzenie, czyli brak ich realizacji.

³⁵⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 100.

³⁵⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 95.

³⁵⁷ Jaromir Brejda odnosząc się w swojej książce do rozważań Buczyńskiej-Garewicz twierdzi, że: „Resentyment wobec czasu to szczególnie istotny rys współczesnego człowieka [...]. Myślenie o życiu w kategoriach bytu, a nie stawiania się, jest metafizyczną zemstą, z którą walkę podejmuje Zaratustra”, J. Brejda, *Ewangelia Zaratustry*, dz. cyt., s. 64.

³⁵⁸ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt. s. 132–133.

W interpretacji nihilizmu przeprowadzonej przez badaczkę dzieł Nietzschego pojawia się problem: dlaczego w konkretnej zindywidualizowanej woli dochodzi do dominacji porażek w osiąganiu wyznaczonych przez nią celów? Przyczyną choroby woli jest niestanowienie przez nią własnego prawa, które w interpretacji autorki książki *Człowiek wobec losu* jest równoznaczne z wolnością woli³⁵⁹. Choroba woli – zwana przez tę autorkę nihilizmem – wynika z sytuacji, w której „poszczególne akty wolicjonalne były tylko przypadkowe, zdeterminowane obiektami pożądań”³⁶⁰. Mówiąc inaczej, jeżeli wola nie wyznacza sobie spontanicznie celów oraz nie narzuca środków do ich realizacji, a zamiast tego kieruje się czynnikami zewnętrznymi przy ich ustanawianiu, to nie afirmuje ich w stopniu całkowitym. Z tego powodu pojawia się możliwość ich negacji, gdyż nie wynikają one z głębi woli, a z zewnętrznych „obiektów pożądań”. Dodatkowo obiekty takie, stanowiąc cel woli niewynikający z niej samej, są narażone w większym stopniu na porażkę.

W interpretacji Buczyńskiej-Garewicz filozofii Nietzschego cele woli muszą być ustanawiane przez samą wolę. Ona określa cele bez uciekania się do jakiś zewnętrznych wzorców, które do niej nie należą i z niej nie wynikają. Celami takimi mogą być realizacje określonych wzorców kulturowych, z którymi wiążą się sposoby zachowania i role społeczne. Cele te jako niewybrane przez człowieka są przez niego odbierane jako nienależące do niego – jako narzucone, co automatycznie otwiera go na możliwość ich negacji i odrzucenia. Natomiast cele, które wola stanowi sama dla siebie, są przedmiotem jej afirmacji, a droga do nich jawi się jako wewnętrzna konieczność, której nie można odrzucić. Problem chorej woli, jak wynika z interpretacji filozofki, zaczyna się w momencie, gdy wola dopuszcza do głosu cele inne niż własne. Nie mogąc sprostać tym celom, zwraca się przeciw samej sobie, gdyż czuje urazę do własnej słabości. Dodatkowo wola

³⁵⁹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 50.

³⁶⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt. s. 132.

podległa zewnętrznym celom przestaje być twórcza, a staje się odtwórcza, czyli zależna od tego, co odtwarza.

Można stwierdzić, że w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz początkiem deprawacji woli jest jej zwrot ku celom zewnętrznym. To on powoduje możliwość negacji celów i zwiększa ryzyko porażki, która później staje się przedmiotem resentymentu woli, czyli ciągłego jej odnoszenia się do swojej przeszłości. Zmianie ulega wektor działania woli – z przyszłości na przeszłość. Ponadto wola traci swoją wolność i cechę twórczości, gdyż kieruje się nie swoimi celami. Nihilizm w interpretacji autorki *Czytania Nietzschego* jest zatem zjawiskiem związanym z wolą, a poprzez to z czasem. W dalszych analizach, uwzględniających główną przyczynę nihilizmu, omówieniu poddane zostaną rozważania Buczyńskiej-Garewicz dotyczące człowieka ogarniętego przez to zjawisko. Uwaga zostanie poświęcona głównie zagadnieniu tego, kim w jej interpretacji jest nihilista.

3.2. Nihilista

Autorka książki *Człowiek wobec losu* pisze o nihilizmie głównie w kontekście życia człowieka. Jej interpretacja, pomimo iż wiąże nihilizm z problemem woli i czasu, skupia się na człowieku – nihilistcie, którego obraz wyłania się z filozofii Nietzschego. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że powiązanie przez Buczyńską-Garewicz człowieka z zagadnieniem czasu i woli nie powinno dziwić, gdyż w jej ujęciu człowiek jest tym, który jest wolą „temporalizującą czas”³⁶¹. W obrazie, który prezentuje filozofka, dominują dwa elementy określające nihilistę. Po pierwsze, nihilista jest człowiekiem opanowanym przez resentyment. Po drugie, charakteryzuje go szczególnego rodzaju „fragmentaryczność”³⁶². Oba te, opisane przez Buczyńską-Garewicz, elementy uzupełniając się wzajemnie, składają się na portret nihilisty. Dodatkowo

³⁶¹ Por. rozdział II niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Diachronia woli*, s. 116–119.

³⁶² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 141.

taki opis tego typu człowieka daje jej możliwość określenia konsekwencji jego postawy wobec wartości.

Przejsięcie do prezentacji wspomnianych powyżej dwóch elementów składających się na opis nihilisty musi poprzedzić krótkie omówienie odpowiedzi Buczyńskiej-Garewicz na pytanie, czy Nietzsche był nihilistą. Autorka książki *Czytanie Nietzschego* pisze: „Nietzsche konsekwentnie przeciwstawił się nihilizmowi: ważne jest tworzenie, krytyczna analiza starych wartości jest tylko dodatkowym, pomocniczym elementem, podporządkowanym tworzeniu”³⁶³. Dla filozofki autorem *Poza dobrem i złem* nie rządziła chęć demaskowania braku podstaw dla obowiązywania wartości, lecz dążenie do wzmocnienia twórczych instynktów człowieka³⁶⁴. „Nietzsche nie jest

³⁶³ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 48.

³⁶⁴ Twierdzenie Buczyńskiej-Garewicz, że Nietzsche nie jest nihilistą, mogłoby napotkać duży opór u niektórych interpretatorów jego filozofii. Przykładowo, z artykułu Adolfa Szołtyśka wynika, że Nietzsche był nihilistą, że stworzył „koncepcję amoralnego nadczłowieka”, oraz że: „Kwestionując europejskie chrześcijaństwo i z nim immanentnie związaną moralność i legalność, tym samym kwestionuje europejską kulturę, a więc europejską naukę, europejską edukację, europejską sztukę, europejską technologię”, zob. A. Szołtysek, *Nietzscheański problem moralności*, w: *O filozofii Fryderyka Nietzschego*, red. R. Kozłowski, K. M. Cern, Poznań 2006, s. 79–92. Warto również wspomnieć, że Nietzsche określił sam siebie mianem nihilisty w jednej ze swoich notatek z jesieni 1887 roku: „Dopiero niedawno przyznałem się przed sobą, że z gruntu byłem dotychczas nihilistą; złudziły mnie co do tego podstawowego faktu energia, radykalizm, z jakimi szedłem naprzód jako nihilista”, F. Nietzsche, *Dziela wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 350. Jednak należy odnotować, że w innym miejscu filozof pisze: „Jak Wagner jestem dzieckiem tego czasu, chcę rzec – dekadentem: tyle tylko, że ujałem dekadentyzm, zwróciłem się przeciwko niemu. Przeciwno dekadentyzmowi – jako filozof”, F. Nietzsche, *Przypadek Wagnera. Problem muzykanta*, tłum. S. Gromadzki, „Nowa Krytyka” (2003) nr 15, s. 7–8. Przytoczone słowa Nietzschego wskazują, że uważał się on za dekadenta, co jest jednoznaczne z uznaniem się za nihilistę, ale w przeszłości – przed podjęciem zadania przezwyciężenia nihilizmu. Tworząc swoją filozofię uważa on, że jest niejako ponad nihilizmem, gdyż podejmuje z nim walkę. Zdania, że Nietzsche nie był nihilistą, jest między innymi Rollo May, który twierdzi: „Zasadniczym nieporozumieniem jest szeroko rozpowszechniany pogląd o rzekomym nihilizmie Nietzschego, jego wrogim stosunku do religii, odrzuceniu moralności i negowaniu prawie wszystkiego. Pogląd ten pojawił się, ponieważ nie zrozumiano, iż wszystko, co Nietzsche mówił, dotyczyło jego przewidywań wobec przyszłości.

nihilistą, lecz głosicielem prawdy o nihilizmie: o pustce świata i o rozpaczy pustego istnienia³⁶⁵ – stwierdza Buczyńska-Garewicz. Zatem według badaczki dzieł Nietzschego filozof ten diagnozuje chorobę toczącą umysły współczesnych mu ludzi, jednocześnie starając się przy tym pokazać sposób, w jaki człowiek może nadać sens i wartość swojemu istnieniu. „Nihilizm jest niszczeniem wartości, zaś prawdziwy filozof musi być prawodawcą wartości³⁶⁶. Nietzsche według Buczyńskiej-Garewicz jest w tym kontekście filozofem, poszukiwaczem wartości w pozbawionym Boga świecie, a nie nihilistą.

3.2.1. Resentyment

Buczyńska-Garewicz twierdzi, że: „Resentyment jest ważny, bo jest główną formą chorej woli, która nie jest zdolna chcieć, bo przeszkadza jej w tym jej własna przeszłość [...]. Rozważania o resentymentcie nie są u Nietzschego jakąś psychologiczną teorią, lecz są częścią metafizyki woli³⁶⁷. Jednocześnie w innym miejscu pisze o resentymentcie: „Jest to zagrożenie z wewnątrz, a nie z zewnątrz. Powoduje on bowiem autodestrukcję osobowości i pozbawia ją wolności³⁶⁸. W pierwszym z cytowanych fragmentów autorka *Czytania Nietzschego* odżegnuje się od wszelkich prób psychologicznego ujęcia resentymentu na rzecz metafizyki woli. Jednak w drugim przedstawia resentyment właśnie jako zjawisko psychologiczne. Rodzi się zatem pytanie,

Nietzsche utrzymywał, że jednostka powinna rozważać prawdy nie tylko w laboratorium, ale przede wszystkim w swoim własnym doświadczeniu”, zob. R. May, *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, tłum. M. Moryń, Z. Wiese, Poznań 1995, s. 92–93. Według Maya Nietzsche prezentuje w swojej filozofii jedynie możliwą przyszłość ludzkości, w której ludzie nie wiążąc tego, co prawdziwe ze swoim życiem, będą popadać w nihilizm. W tym kontekście rozważania Nietzschego na temat nihilizmu należy rozumieć jako przestrożę i wezwanie do życia, które jest zgodne z przyjętą prawdą.

³⁶⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 39.

³⁶⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 48.

³⁶⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 26.

³⁶⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 138.

czy Buczyńska-Garewicz nie przeczy sobie sama? Czy resentment jest częścią metafizyki Nietzschego, czy może jego psychologiczną teorią? Dla filozofki metafizyka jest podstawą, na bazie której autor *Zmierzchu bożyszcz* formułuje swoje tezy dotyczące człowieka³⁶⁹. Resentiment nie jest zatem „psychologiczną teorią”, lecz teorią stworzoną na gruncie Nietzscheańskiej metafizyki woli. W kontekście tej metafizyki rozpatrywana jest osobowość człowieka i resentment jako zagrożenie dla niej.

Buczyńska-Garewicz wymienia trzy aspekty resentmentu, które można odnaleźć w filozofii Nietzschego³⁷⁰.

Pierwszym z nich jest charakterystyczna dla resentmentu „reakcja zwrotna”, która powoduje, że zanika spontaniczność woli. Owa reakcja polega na odruchu zemsty, negatywnej odpowiedzi na coś zewnętrznego – nie wynika zatem z wnętrza człowieka, lecz jest zdeterminowana przez czynniki będące poza nim. W kontekście metafizyki woli interpretatorka filozofii Nietzschego pisze, że „wola staje się heteronomiczna”, przestaje być twórcza i staje się wtórna wobec bodźca, który ją sprowokował³⁷¹. Reakcja zwrotna jako jeden z aspektów resentmentu uniemożliwia woli stanowienie własnego prawa, czyli samodeterminację.

Następnym aspektem resentmentu jest wspomnianą już zmiana naturalnego skierowania woli w stronę przyszłości na zwrot ku przeszłości. Zmiana ta powoduje druzgocące skutki dla osobowości człowieka: „Człowiek okazuje się tylko produktem dawnych uraz i doznań. Jego przyszłościowo zorientowana twórczość znika z horyzontu dostrzeganych możliwości. Teraźniejszością zaczyna rządzić przeszłość. Wola zostaje zniewolona przeszłością³⁷². Przeszłość, dominując w myśleniu człowieka o jego teraźniejszym życiu, odcina go od możliwości kreowania celów w przyszłości. Człowiek niejako zastyga, drażnony reaktywną chęcią zemsty na własnych niepowodzeniach.

³⁶⁹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 124.

³⁷⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 140–142.

³⁷¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 140.

³⁷² H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 141.

Trzecim wymienianym przez Buczyńską-Garewicz aspektem resentymentu jest poddanie się jednostki „prawu narzuconemu”. Wola, negując zewnętrzne wobec niej prawo, czyni z niego podstawę swoich aktów. Mówiąc inaczej, wola określa się przez to, co neguje, tracąc przy tym suwerenność. Jak pisze autorka książki *Człowiek wobec losu*: „Znienawidzony wróg staje się zatem rzeczywistym prawodawcą, czyli źródłem konieczności woli opanowanej resentymentem. Prawo woli staje się wtedy heteronomiczne, narzucone, zaprzeczające wolności”³⁷³.

Omówione powyżej trzy aspekty resentymentu (reakcja zwrotna, zwrot ku przeszłości i poddanie się prawu narzuconemu) mają za swą podstawę – jak twierdzi Buczyńska-Garewicz – negację. Owa negacja odbiera człowiekowi – nihilistę – wolność, spontaniczność i suwerenność. Resentyment, którego istotą jest negacja, prowadzi również do choroby woli. Choroba ta objawia się tym, że wola nie potrafi już sama sobie narzucić własnego prawa; jej naturalny zwrot ku przyszłości zostaje zmieniony w zwrot ku przeszłości.

3.2.2. Fragmentaryczność „ostatniego człowieka”

Buczyńska-Garewicz twierdzi, że:

Dekadentem dla Nietzschego jest każdy, kto sam nie wie, kim jest, kto nie dąży do samookreślenia. Jest to ktoś, kto daje sobą rządzić przez anonimowe, powszechne «się». Przez obyczaj i modę. Ktoś, kto jest produktem masowej kultury, anonimowym obiektem przyjmującym wszystkie zewnętrzne determinacje³⁷⁴.

Dekadentem czy też nihilistą jest człowiek, którego wola została zdeprawowana, zniewolona i uczyniona zależną. Wola takiego człowieka nie

³⁷³ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 142.

³⁷⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 141.

dąży ani w sposób naturalny ku przyszłości, ani ku przeszłości, jak to się dzieje w sytuacji jej opanowania przez resentyment. Wola zostaje poddana bezimiennej modzie. Człowiek o takiej woli nie określa sam siebie, a zostaje określony przez bezosobowe czynniki zewnętrzne, którym się poddaje. Z tego powodu autorka *Czytania Nietzschego* pisze: „Ostatni człowiek to tylko [...] fragment, a nie wyraźnie określona całość. Brak mu woli tworzenia, brak mu samoodpowiedzialności za to, czym jest. Staje się czymkolwiek, wedle mody”³⁷⁵. „Ostatni człowiek”, który w filozofii Nietzschego uosabia konsekwencje bezrefleksyjnego rozpląnięcia się jednostki i jej siły w nieokreślonej masie, w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz jest tylko częścią – fragmentem – grupy. Innymi słowy, tożsamość „ostatniego człowieka” czy też dekadenta jest określona przez czynniki zewnętrzne. Z tego powodu człowiek taki nie czuje się odpowiedzialny za swoje życie, gdyż to nie on za nie odpowiada, to nie on podejmuje decyzje o jego kształcie.

Fragmentaryczność wiąże się z trzecim aspektem resentymentu, który autorka *Czytania Nietzschego* określa jako poddanie się prawu narzuconemu. Jednostka traci suwerenność, gdyż głównym czynnikiem determinującym wybierane przez nią wartości, prawa i normy staje się zniechęcony wróg. Ów wróg określa jednostkę tak samo jak masa, w której nie ma miejsca na indywidualność dla „ostatniego człowieka”. Zatem przy omawianiu zarówno resentymentu, jak i fragmentaryczności dekadenta Buczyńska-Garewicz zwraca uwagę na ten sam powód utraty autonomii przez jednostkę. Powodem tym jest – co warto podkreślić – uleganie wpływom zewnętrznym powodujące osłabienie naturalnych tendencji woli do spontanicznego samostanowienia, czyli określania norm i wartości. Z tego też powodu twierdzi ona, że „Człowiek nihilizmu marnuje ziemię, zostawia ją pustą, pozbawioną celu i wartości”³⁷⁶.

Badaczka dzieł Nietzschego interpretuje nihilistę jako człowieka, którym rządzą albo negacja, uczucie zemsty, albo zewnętrzne przyczyny. Nihilista

³⁷⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 141.

³⁷⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 65.

jest zatem człowiekiem, którego wola uległa albo zatruciu, albo osłabieniu, co powoduje brak możliwości suwerennego stanowienia celów i wartości. Uniemożliwia ona również wolność rozumianą jako samoodповідzialność, ponieważ – jak pisze Buczyńska-Garewicz: „Jedynie autodeterminacja może wyzwolić człowieka od przyczyn zewnętrznych”³⁷⁷. Człowiek zależny – czy to od negacji wynikającej z resentmentu, czy to uległości – jest zniewolony przez przyczyny zewnętrzne.

3.3. Nihilizm a czas

Buczyńska-Garewicz pisze, że „[...] ułomnością *ostatniego człowieka* jest niemożność pogodzenia w sobie własnego «chciałem», »chcę« i «tak chcieć będę», niemożność zespolenia ich w jedność”³⁷⁸. Określenie to łączy w interpretacji filozofki omówione powyżej problemy nihilizmu i nihilisty z czasem. Jednocześnie należy zwrócić uwagę, że w jej wywodach zatrucie woli, polegające na zmianie jej naturalnego zwrotu z przyszłości na przeszłość, to nie jedyna sytuacja wiążąca problem nihilizmu z czasem. Autorka *Czytania Nietzschego* stwierdza, że: „Nihilizm «ostatniego człowieka» jest postawą negacji [...] człowiek nihilizmu to taki, który swej doraźnej chwili nie wiąże ani z przyszłością, ani z przeszłością, lecz widzi ją wyłącznie jako przemijanie”³⁷⁹. Przytoczona wypowiedź ukazuje nihilistę jako człowieka niejako wyrwanego z czasu, nieodnoszącego się w swoim myśleniu ani do swojej przeszłości, ani przyszłości. Teraźniejszość jest zaś przez niego odbierana jako nieważna, pozbawiona znaczenia przemijalność. Można powiedzieć, że nihilista deprecjonując znaczenie doczesności – chwili – odbiera wartość swojemu życiu. Pytanie, w imię czego nihilista pozbawia doczesność wartości? Na czym polega swoisty nihilizm w pojmowaniu czasu?

³⁷⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 142.

³⁷⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 142.

³⁷⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 26.

Buczyńska-Garewicz odpowiada na nie następująco:

Nihilizmem w pojmowaniu czasu nazywa Nietzsche lekceważenie chwili: chwila jest nieważna, jest krótka, przemija i nigdy nie wróci. Nihilizmem jest traktowanie tego, co przemijające, jako pozbawionego wartości i przeciwstawianie mu tego, co wieczne. Jedyne wieczność stojąca ponad przemijalnością jest ważna – oto jak wedle Nietzschego brzmi nihilistyczna teza w sprawie czasu³⁸⁰.

Lekceważenie chwili, odbieranie wartości doczesności, polega według filozofki na przeciwstawianiu tego, co przemijające, temu, co wieczne. Należy przy tym zaznaczyć, że według Buczyńskiej-Garewicz chwila uosabiająca bezpośrednią terażniejszość stoi w centrum myślenia niemieckiego filozofa o czasie. Autorka *Metafizycznych rozważań o czasie* stwierdza: „Chwila stale łącząca «było» i «będzie» i ukazująca różne między nimi relacje, różne ich splątania, jest rzeczywistością czasu ludzkiego życia”³⁸¹. Z powodu tak istotnej wagi chwili odbieranie jej znaczenia jest według niej przejawem nihilizmu. Deprecjonowanie znaczenia chwili jest, jak twierdzi, osadzone na fałszywym przeciwieństwie chwili i wieczności. „Nihilizm rozróżnia między chwilą, która przemija, a wiecznością, która trwa, i tylko tej ostatniej przyznaje ważność. Deprecjacja chwili dokonuje się z perspektywy kultu wyższej i ważniejszej ponad chwilę wieczności”³⁸². Zatem w myśleniu Nietzschego chwila jest miejscem, w którym dokonuje się życie człowieka. Wieczność, rozumiana tu jako przeciwieństwo chwili, oznacza niezgodę na świat egzystencji człowieka, jest zaprzeczeniem życia. Z tego powodu Buczyńska-Garewicz twierdzi, że chrześcijaństwo, głoszące naukę o wiecznym zbawieniu, i filozofia Schopenhauera, w której każda chwila przemija

³⁸⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 122–123.

³⁸¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 126–127.

³⁸² H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 93.

w sekwencji następujących po sobie momentów, są egzemplifikacjami nihilistycznego nastawienia wobec czasu³⁸³.

„Nihilizm nie docenia chwili”³⁸⁴ – to wniosek, jaki wyciąga filozofka z rozważań Nietzschego o nihilizmie, prowadzący ją do następującego stwierdzenia: „Resentyment wobec czasu jest zgorzkniałą niezgodą na świat taki, jakim on jest”³⁸⁵. Połączenie myślenia o czasie z rozumieniem znaczenia doczesności wydaje się kluczowe w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz. Niemożliwe jest życie pozbawione resentymentu i nihilizmu, czyli życie wolne, twórcze, odpowiedzialne przy jednoczesnym uznaniu wyższości wieczności ponad chwilą. Z tego też powodu autorka *Metafizycznych rozważań o czasie* opisuje stanowisko Nietzschego względem czasu w następujących słowach: „W życiu chwila jest wszystkim najważniejszym, jest wiecznością. Wieczność jest zawsze, tkwi w każdym momencie życia. Nihilizm, negując znaczenie chwili, w istocie zaprzecza wieczności”³⁸⁶.

Uprzedzając nieco kolejne analizy można wspomnieć, że Buczyńska-Garewicz widzi rozwiązanie przedstawionego powyżej problemu nihilizmu wobec czasu, polegające na lekceważeniu doczesności, w koncepcji wiecznego powrotu tego samego:

Resentyment jest spowodowany niemożnością spojrzenia prawdzie w oczy, niemożnością zaakceptowania przemijalności czasu, czy czasowości życia. Stąd bierze się u Nietzschego koncepcja wiecznego powrotu jako przewyciężenie czasu: kolistość zostaje przeciwstawiona linearności przemijania³⁸⁷.

³⁸³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 93.

³⁸⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 62.

³⁸⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 54.

³⁸⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 123.

³⁸⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 48.

Koncepcja wiecznego powrotu jest jednocześnie sposobem walki z resem-
tymmentem i nihilizmem oraz sposobem myślenia o czasie Nietzschego. Jest
ona również kluczowym elementem interpretacji Buczyńskiej-Garewicz.
Z tego powodu w następnym podrozdziale niniejszej pracy przedstawiona
zostanie ta wielokrotnie i różnorodnie interpretowana koncepcja autora
Wiedzy radosnej.

3.4. Uwagi krytyczne

Nietzsche poświęca wiele uwagi zagadnieniu nihilizmu w swojej filozofii³⁸⁸.
Filozof ten w swoich dociekaniach próbuje wykazać, że jest to proces hi-
storyczny, którego rozkwit był widoczny we współczesnych mu czasach.
Dodatkowo pisze o wielu różnych formach nihilizmu. Z tego powodu wy-
daje się czymś oczywistym, że przy próbie interpretacji Nietzscheańskiego
pojęcia nihilizmu ważne jest, aby znaleźć najważniejszy aspekt, w którym
jest on przedstawiany w filozofii autora *Poza dobrem i złem*.

Buczyńska-Garewicz wspomina w swojej interpretacji, że nihilizm jest
procesem historycznym (używa sformułowania „historyczna epoka”), lecz
poza wskazaniem na religię chrześcijańską i filozofię Schopenhauera nie
podaje żadnych argumentów na poparcie tego stwierdzenia. Nie jest jasne,
czy czas panowania nihilizmu oznacza dla niej czas dominacji chrześcijań-
skiego światopoglądu w dziejach ludzkości, a później popularności filozofii
Schopenhauera. Nie sposób określić ram czasowych, w jakich Buczyńska-
Garewicz umieszcza epokę historycznego panowania nihilizmu. Wydaje się,
że zagadnienie to nie było dla niej tak ważne, jak problem określenia samej
istoty i powodów nihilizmu. W swojej interpretacji skupia się na związku

³⁸⁸ Artur Lewandowski nazywa nagły (od drugiej połowy 1886 roku) wzrost zaintereso-
wania Nietzschego problematyką nihilizmu (oraz szczegółowość prowadzonych przez niego
analiz wręcz „obsesją”, por. A. Lewandowski, *Późna myśl Nietzschego albo misterium ukrzyżo-
wanego Dionizosa*, w: F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt. s. 37.

nihilizmu – jako pewnego rodzaju choroby duchowej, choroby woli – z życiem człowieka i jego rozumieniem czasu. To jest głównym przedmiotem jej namysłu.

Pewien niedosyt może pozostawiać również prezentacja powodów upadku znaczenia wartości moralnych. Jak pokazały to wyraźnie analizy przeprowadzone w rozdziale pierwszym niniejszej pracy, Nietzsche poświęca wiele miejsca w swoich książkach i notatkach na ukazanie, że przyczynami upadku wartości moralnych są: walka z naturalnymi instynktami człowieka, absolutyzacja ludzkiego rozumu i wiara w „zaświaty”³⁸⁹. Dodatkowo filozof ten wskazuje na kluczową rolę prawdy w postępie nihilizmu, czyli w rozwoju procesu upadku znaczenia wartości moralnych wynikającego z odmawiania im obiektywnego istnienia i obowiązywania³⁹⁰.

Autorka *Czytania Nietzschego* skupia się w swojej interpretacji głównie na problemie resentymentu, rozumianym jako choroba woli powodująca zmianę jej naturalnego czasowego zwrotu ku przyszłości na zwrot ku przeszłości, oraz na opisie postaci nihilisty. Niestety, czyni to kosztem innych, jak się zdaje ciekawych i ważnych przemyśleń filozofa na temat nihilizmu. Mówiąc inaczej, rozważania Buczyńskiej-Garewicz koncentrują się na tej części filozoficznych rozważań Nietzschego o nihilizmie, które mówią o wpływie tego procesu na myślenie i życie człowieka, pomijając przy tym wiele innych jego aspektów.

3.5. Podsumowanie

W interpretacji Nietzscheańskiego przedstawienia nihilizmu, opracowanej przez Buczyńską-Garewicz, jest on ujęty jako sposób myślenia człowieka

³⁸⁹ Por. rozdział I niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Sokrates i św. Paweł – korzenie nihilizmu*, s. 65–68.

³⁹⁰ Por. rozdział I niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Dążenie do prawdy jako początek nihilizmu*, s. 49–54.

o wartościach. W jej rozważaniach problematyka nihilizmu łączy się również z zagadnieniem relacji czasu i woli.

Człowiek będący wolą może ulec nihilizmowi – chorobie objawiającej się w negacji znaczenia i obowiązywania wartości. Głównym symptomem tej choroby jest resentyment, uczucie urazy woli do swojej przeszłości, w której doznała ona porażek. Resentyment wynika ze zwrotnej reakcji woli. Wola motywowana poczuciem winy, będącym następstwem doznanych niepowodzeń, zwraca się przeciw samej sobie, przeciw własnym przeszłym wyborom. Z tego powodu następuje zmiana naturalnego nakierowania woli ku przyszłości na przeszłość.

Następnym elementem związanym z nihilizmem w interpretacji badaczki dzieł Nietzschego jest charakterystyczne dla nihilisty poddanie się prawu narzuconemu. To poddanie może odbywać się na dwa wymienione przez Buczyńską-Garewicz sposoby. Pierwszy z nich ujawnia się w sytuacji, gdy wolą kieruje negacja zewnętrznego wobec niej prawa, co automatycznie czyni to prawo głównym punktem jej odniesienia, powodem jej działania, czyli czymś ją determinującym i niewolącym. Drugi sposób poddania się woli prawu narzuconemu następuje wtedy, gdy jest ona zależna od „beziemiennych” mód. W takiej sytuacji człowiek zostaje określony przez coś poza nim. Powoduje to, że czuje się on nieodpowiedzialny za kształt swojego życia, gdyż cele, sposoby zachowania i wartości nie wynikają z jego wnętrza, lecz z zewnętrznej wobec jego woli mody.

Ostatnim elementem objaśnienia znaczenia opisywanego przez Nietzschego nihilizmu jest w interpretacji filozofki zwrócenie uwagi na deprecjonującą postawę nihilisty wobec chwili. Buczyńska-Garewicz twierdzi, że negocjując znaczenie chwili, odbiera się znaczenie doczesności, co jest równoznaczne z odbieraniem wartości życiu. Negacja ta ma natomiast swoje podstawy w przedkładaniu wieczności nad znaczenie doczesności, co się dokonuje, jak twierdzi, w religii chrześcijańskiej i filozofii Schopenhauera.

4. Wieczny powrót chwili

W poprzednim podrozdziale przedstawiona została Buczyńskiej-Garewicz interpretacja Nietzscheańskiego problemu nihilizmu. W tej części pracy przejdziemy do analizy jej objaśnienia koncepcji wiecznego powrotu tego samego. Objaśnienie to będzie się wiązać z analizowanym przez autorkę *Czytania Nietzschego* zagadnieniem nihilizmu i resentymentu. Powołując się na fragment *Największy ciężar z Wiedzy radosnej*³⁹¹, filozofka pisze o negatywnym odbiorze wizji wiecznej powtarzalności jako „negatywnym wstrząsie, któremu ulega całość egzystencji”, który oznacza „zniszczenie całej osobowości” człowieka przez „niszczący resentyment”³⁹². Koncepcja wiecznego powrotu w świetle przytoczonych słów wydaje się intensyfikować zatrucie ludzkiej osobowości przez resentyment. To wzmocnienie jest spowodowane radykalnym wymogiem udzielenia jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o chęć powrotu wszystkiego w niezmienionej formie. Nietzscheański demon z *Wiedzy radosnej* wymusza na człowieku odpowiedź, orientuje go w przestrzeni „między **tak** i **nie**”³⁹³. Nie ma półśrodków – nie można chcieć

³⁹¹ Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, dz. cyt., s. 179. Omówienie tego fragmentu z *Wiedzy radosnej* Nietzschego, który zawiera pierwsze przedstawienie jego koncepcji wiecznego powrotu tego samego, znajduje się w rozdziale I niniejszej pracy, w podrozdziale zatytułowanym „*Największy ciężar*” *myśli o wiecznym powrocie*, s. 74–78.

³⁹² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 126.

³⁹³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytania Nietzschego*, dz. cyt., s. 84.

powrotu tylko części życia: albo wybiera się afirmację i powrót, albo negację i wizję ciągłego powtarzania niechcianego życia. Buczyńska-Garewicz stwierdza: „[...] myśl o kolistości czasu, jaką jest idea wiecznego powrotu tego samego, radykalnie zmienia człowieka, który ją pomyśli i który przyjmie ją jako własną prawdę. Jest to wielkie odmieniające przeżycie, które określa charakter tego, kto je zna”³⁹⁴. Dwie różne reakcje na myśl o wiecznym powrocie – pozytywna i negatywna – ukazują przeto dwa typy człowieka: „[...] tego znającego afirmację i tego skoncentrowanego na negacji. Jest to różnica między człowiekiem twórczym a ogarniętym przez resentyment nihilistą”³⁹⁵.

Koncepcja wiecznego powrotu w interpretacji badaczki filozofii Nietzschego odkrywa prawdziwy charakter człowieka dzięki temu, że sprawdza, czy jest on rzeczywiście wolny, czy jego wola jest zdolna do samodeterminacji, czyli tworzenia i przestrzegania własnego prawa. Buczyńska-Garewicz pyta: „Na czym polega «ciężar» tej myśli?” (myśli o wiecznej powtarzalności wszystkiego), po czym odpowiada: „Na odpowiedzialności. To ciężar wolności. To ciężar tworzenia. Ciężar, jaki dźwiga Bóg. Jestem twórcą, ode mnie zależy to wszystko”³⁹⁶. Pytanie Nietzschearńskiego demona, „czy chcesz tego jeszcze raz i jeszcze niezliczone razy?”³⁹⁷, jest pytaniem o życie człowieka w świecie po śmierci Boga, w którym króluje nihilistyczna negacja. Jest zatem pytaniem o możliwość życia bez negacji, życia uwolnionego od resentymentu i nihilizmu. Jednak znaczenie koncepcji wiecznego powrotu nie jest według autorki *Czytania Nietzschego* osadzone głównie na tym pytaniu. Koncepcja wiecznego powrotu jest dla niej w pierwszym względzie częścią metafizyki woli i czasu.

Interpretacja Buczyńskiej-Garewicz, jak dobitnie pokazało to dotychczasowe omówienie jej rozważań, oscyluje wokół problemów woli i czasu. W szczególności znajduje to wyraz w jej rozumieniu koncepcji wiecznego

³⁹⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 126.

³⁹⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 127.

³⁹⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytania Nietzschego*, dz. cyt., s. 56.

³⁹⁷ F. Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, dz. cyt., s. 179.

powrotu tego samego. Koncepcja ta ma związek z wszystkimi omówionymi dotychczas najważniejszymi pojęciami filozofii Nietzschego. Powodem, dla którego ta koncepcja nie została omówiona na początku rozdziału, jest sposób jej omówienia i prezentacji przez Buczyńską-Garewicz. Mówiąc wprost, bez uprzedniego omówienia tego, jak interpretuje ona wolę mocy, prawdę i nihilizm, przedstawienie jej interpretacji wiecznego powrotu nie byłoby możliwe. W ujęciu badaczki filozofii Nietzschego wola, prawda i nihilizm to zjawiska analizowane z perspektywy czasu i woli, a koncepcja wiecznego powrotu tego samego opiera się na tych rozważaniach, dodając do nich pewne nowe elementy.

Zasygnalizowany powyżej związek koncepcji wiecznego powrotu tego samego z problemem nihilizmu nie został dotychczas omówiony w sposób wyczerpujący w niniejszej pracy. Autorka *Czytania Nietzschego* powraca do tego problemu przy objaśnianiu różnych aspektów tej koncepcji. Jednak prezentację jej związku z nihilizmem musi poprzedzić rozważenie samego rozumienia tej koncepcji, jakie prezentuje w swoich rozważaniach Buczyńska-Garewicz. Pierwszorzędnym problemem dla filozofki jest zagadnienie właściwego rozumienia znaczenia wiecznego powrotu tego samego. Dopiero na tej podstawie rozwija ona prezentację swojej interpretacji tej koncepcji.

4.1. Jak rozumieć Nietzschego koncepcję wiecznego powrotu?

Buczyńska-Garewicz w swojej interpretacji koncepcji wiecznego powrotu Nietzschego kładzie nacisk przede wszystkim na jej związek z metafizyką woli i czasu, o czym świadczą następujące jej słowa: „Pytanie czy myśl o wiecznym powrocie jest zasadą etyczną, czy hipotezą kosmologiczną jest zasadniczym nieporozumieniem. Nie jest ona ani jednym, ani drugim. Jest elementem metafizyki życia i czasu”³⁹⁸. Według niej koncepcja ta jest klu-

³⁹⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytania Nietzschego*, dz. cyt., s. 100.

czowa dla filozofii autora *Tak mówił Zaratustra*. Polska filozofka twierdzi, że „Jeżeli można go [Nietzschego – P. P.] nazwać filozofem, to właśnie dzięki myśli o wiecznym powrocie wszystkiego”³⁹⁹. Z tego powodu Buczyńska-Garewicz dużo miejsca poświęca problemowi właściwego odczytania koncepcji wiecznego powrotu. Jest to zadanie trudne, ponieważ jak przyznaje: „Nie znajdujemy wyjaśnienia pojęć, ani definicji powrotu, czy powrotu wszystkiego, ani argumentu na jego istnienie. Nietzsche daje natomiast tylko obrazy, wizje, metafory”⁴⁰⁰. Wyjaśnienie filozofki ma za zadanie odkryć znaczenie tych metafor i odpowiedzieć na pytanie, jak należy rozumieć Nietzscheańską ideę wiecznego powrotu tego samego.

4.1.1. Wieczny powrót jako koncepcja metafizyczna

Autorka *Czytania Nietzschego* jednoznacznie odcina się od interpretacji ujmujących wieczny powrót jako koncepcję mechanistyczną czy teorię kosmologiczną: „Nie ma u Nietzschego idei cykliczności ani historii, ani życia indywidualnego”⁴⁰¹. Koncepcja ta oznacza według Buczyńskiej-Garewicz wynik namysłu autora *Zmierzchu bożyszcz* nad czasem, który opisuje go jako zjawisko związane z życiem człowieka i wolą: „Myśl o wiecznym powrocie tego samego nie jest kosmologiczną teorią czasu, nie posiada jednoznacznego odniesienia do fizykalnych koncepcji. Zaratustra uczy, w jaki sposób myśleć o czasie z perspektywy życia i woli [...]. Wieczny powrót jest myślą o czasie, a nie czasem samym”⁴⁰². Czas jest zatem postrzegany z perspektywy konkretnego człowieka, czyli zindywidualizowanej woli. Niezależny

³⁹⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 22.

⁴⁰⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 17.

⁴⁰¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 128.

⁴⁰² H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 53.

od człowieka „czas zegara” – jak przekonuje Buczyńska-Garewicz – jest według Nietzschego podległy „czasowi ludzkiej woli”:

Dyskurs o człowieku jest zarazem dyskursem o świecie. Czas ludzkiej woli jest czasem świata. Innego nie ma. W tym też sensie myśl o wiecznym powrocie rzeczy należy do metafizyki, Mówi ona o sposobie bycia zjawisk. Stąd też bez sprzeczności pojawiają się (choć na ogół tylko w notatkach niepublikowanych) wypowiedzi Nietzschego, w których czas jest traktowany przedmiotowo i ogólnie określany jako koło⁴⁰³.

To wola określa świat, który jest „niewinnym stawaniem się”⁴⁰⁴, nieposiadającym adekwatnego przedstawienia w języku operującym przedmiotowymi przedstawieniami zmiennych zjawisk⁴⁰⁵. Z powodu braku możliwości dotarcia do jednej, absolutnej prawdy, w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz rozpada się ona na wielość różnych, równoprawnych perspektyw podyktowanych przez rządzącą człowiekiem wolę mocy (lub życie oznaczające w jej interpretacji to samo, co wola mocy), którego immanentną cechą jest dążenie do samoumocnienia i rozwoju⁴⁰⁶. Mówiąc o człowieku, jego rozumieniu świata, mówimy o jego woli, która tworzy czas. Metafizyka jest zatem wyrazem pewnego rozumienia świata, które jest tworzone przez partykularne cele woli. Można by wręcz powiedzieć, że w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz metafizyka nie jest związana ze światem zjawisk i bytów poza człowiekiem, jest natomiast metafizyką woli i czasu człowieka. Wola nie jest abstrakcyjną wolą, lecz wolą konkretnego człowieka, tak jak czas nie jest „czasem zegara”, lecz

⁴⁰³ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 71.

⁴⁰⁴ Buczyńska-Garewicz wprost nazywa Nietzscheańskie rozumienie świata terminem „stawanie się”: „Całość bytu pojmował jako **niewinne stawanie się** woli leżącej u źródeł życia.” H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 129.

⁴⁰⁵ Relacja stawania się i woli mocy w filozofii Nietzschego polega na tym, że wola mocy stanowi zasadę zmienności będącą istotą stawania się, por. rozdział I niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Metafizyczne znaczenie woli mocy*, s. 35–39.

⁴⁰⁶ Por. rozdział II niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Perspektywiczny relatywizm prawdy*, s. 145–148.

jest związany z konkretną osobą. Metafizyka przeto nie jest metafizyką zdehumanizowanych abstrakcji, a metafizyką stającego się człowieka. Twierdzenie filozofki: „Dyskurs o człowieku jest zarazem dyskursem o świecie”⁴⁰⁷, stanowi wyraz myśli o tym, że nie można uprawić metafizyki bez antropologii. Człowiek jako ten, który uprawia metafizykę, zawsze się w niej niejako „zawiera”. Metafizyka zatem zawsze mówi coś o człowieku. Z tego powodu koncepcja wiecznego powrotu tego samego jest według Buczyńskiej-Garewicz koncepcją metafizyczną, pomimo że jej sensem nie jest twierdzenie o cykliczności świata, historii czy zjawisk, lecz zwrócenie uwagi na diachroniczny charakter woli tworzącej czas oraz „afirmacja i reafirmacja życia i świata” przez wolę⁴⁰⁸.

4.1.2. Wieczny powrót jako mądrość życia

Koncepcję wiecznego powrotu Buczyńska-Garewicz odczytuje w swojej interpretacji jako część metafizyki woli i czasu odnoszącej się do życia konkretnego człowieka. Autorka książki *Człowiek wobec losu* stwierdza: „Myśl o wiecznym powrocie nie mówi ani o powtórzeniu czasu kosmicznego, ani nie odnosi się do społeczeństw czy ich historii, lecz jest możliwa tylko jako refleksja pojedynczego człowieka o sobie samym”⁴⁰⁹. Refleksja ta prowadzi, co było wspomniane na początku tego rozdziału, do dwóch różnych reakcji człowieka na możliwość powrotu jego życia w niezmienionej formie. Reakcje te pozwalają odkryć prawdziwy charakter człowieka. Dają one bowiem odpowiedź na pytanie: czy człowiek jest tym, który jest zdolny do afirmacji, czy też jest kimś, kto jest przesiąknięty negacją i resentymentem⁴¹⁰. Według filozofki oznacza to, że w idei wiecznego powrotu tego samego: „Nie chodzi o to, czy wszystko empiryczne i jednostkowe powraca, lecz o zobaczenie

⁴⁰⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 71

⁴⁰⁸ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 96–97.

⁴⁰⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 128.

⁴¹⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 127.

rzeczy jako powracających”⁴¹¹. Zamiarem Nietzschego nie było zatem – jak przekonuje filozofka – stworzenie koncepcji opisującej cykliczne powtarzanie się wszystkich zdarzeń, lecz ukazanie możliwości takiego powtórzenia, jako czegoś, co znajduje swoje odzwierciedlenie w mechanizmie działania woli odnoszącej się do wszystkich trzech faz czasu.

Warto zaznaczyć, że Buczyńska-Garewicz nie redukuje Nietzscheańskiej koncepcji wiecznego powrotu do myśli mającej znaczenie jedynie moralne. Wręcz przeciwnie, przestrzega ona przed takim ujęciem: „Niejednokrotnie występuje zawężone rozumienie myśli o wiecznym powrocie tego samego, jako koncepcji przede wszystkim moralnej. [...] Nigdy jednak nie redukowałam on [Nietzsche – P.P.] myśli o wiecznym powrocie do normy moralnej”⁴¹². Nakaz płynący z nauki o wiecznym powrocie, który można sformułować za autorką *Czytania Nietzschego* jako normę: „żyj tak, byś musiał chcieć żyć znów”⁴¹³, aby był skuteczny, musi być zakorzeniony w prawdzie o świecie⁴¹⁴. „Pierwotny jest więc dla Nietzschego metafizyczny wymiar myśli o wiecznym powrocie, a sformułowanie normatywne dopiero wtórne”⁴¹⁵.

Interpretatorka filozofii Nietzschego twierdzi, że „idea pełnego potwierdzenia własnego życia” należy do porządku metafizycznego, a nie pragmatyczno-empirycznego. Ma ona przy tym na myśli ideę wiecznego powrotu, która według niej: „[...] należy do metafizyki czasu i woli, nie ma natomiast nic wspólnego z psychologiczną terapią szczęścia ani z pragmatyczną instrukcją codziennego życia”⁴¹⁶. Buczyńska-Garewicz dowodzi,

⁴¹¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 183.

⁴¹² H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 99.

⁴¹³ Jaromir Brejda w swojej interpretacji wiecznego powrotu wskazuje inny nakaz płynący z tej koncepcji: „Imperatyw Nietzschego brzmi: żyj tak, abyś mógł w każdej chwili rozstać się z życiem, żyj tu i teraz pełnią życia”, J. Brejda, *Ewangelia Zaratustry*, dz. cyt., s. 56–57.

⁴¹⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 130.

⁴¹⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 131.

⁴¹⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 106.

że koncepcja wiecznego powrotu pozostaje „w sferze refleksji, a nie przepisu kuchennego”, by zaraz potem dodać, że „pozostaje w ścisłym związku z życiem”⁴¹⁷. Pisze również, że: „Nietzschego myśl o wiecznym powrocie należy do wielkiej tradycji starożytnej filozofii uznającej refleksję metafizyczną za podstawę mądrości życia”⁴¹⁸. Dlatego w jej interpretacji myśl o wiecznym powrocie jest w pierw ideą metafizyczną, a dalej wypływającą z niej „mądrością życia”. Wydaje się zatem, że teza o mądrości życia jest praktycznym i – co warto podkreślić – pragmatycznym (gdyż służy ona życiu rozumianemu jako wola mocy) zastosowaniem metafizycznej idei wiecznego powrotu wszystkiego w życiu człowieka. Rozważania Buczyńskiej-Garewicz wskazują na niezmienną podstawę metafizyczną, z której wypływa mądrość życiowa. Podstawą tą jest określenie woli jako zanurzonej w czasie, posiadającej swoją przeszłość i przyszłość. Tym, co powraca w woli, jest jej przeszłe chcenie. Ta cecha woli stanowi według polskiej interpretatorki filozofii Nietzschego rdzeń koncepcji wiecznego powrotu.

Buczyńska-Garewicz pisze:

Czas woli jest kolisty, wola jest zdolna chcieć wstecz. To wola temporalizuje kolisty czas, inny od czasu zegara, temporalizowanego przez doświadczenie fizyka. Nie ma czasu samego w sobie. Życie rozumiane jako wola (a tak je Nietzsche rozumie) toczy się w czasie kolistym, taki jest czas życia. Czas raz ukonstytuowany przez wolę odnosi się do świata całego, do całego świata życia, a innego świata nie ma dla Nietzschego⁴¹⁹.

Według powyższego cytatu koncepcja wiecznego powrotu mówi przede wszystkim o życiu rozumianym jako wola. Życie to jest zanurzone w czasie, posiada swoją przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. W przypadku kon-

⁴¹⁷ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 106.

⁴¹⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 106.

⁴¹⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 113.

kretnego człowieka tak rozumiane życie polega na ciągłym odnoszeniu się woli do swojej przeszłości i przyszłości, które określa jego teraźniejszy charakter. Ten proces nieustannego odnoszenia się woli do swoich przeszłych aktów i przyszłych celów jest sposobem istnienia woli „temporalizującej czas”. Metafizyczność koncepcji Nietzschego polega zatem na tym, że opisuje ona funkcjonowanie woli, która może nie tylko chcieć tego, co ma dopiero nadejść, ale może również dokonać aktu chcenia tego, co minione. Wola tworzy czas, który jest podstawą zachodzenia wszelkich zmian, którym nieustannie ulega rzeczywistość. Zrozumienie związku woli z czasem na poziomie metafizyki, czyli tego, jak wola powołuje do istnienia czas („temporalizuje czas”) pozwala człowiekowi, który również jest wolą, odkryć, jak ważne jest właściwe odniesie woli do tworzonego przez nią czasu. Z tego względu Buczyńska-Garewicz stwierdza, że „Metafizyka nie jest dla niego [Nietzschego – P. P.] abstrakcyjną teorią, lecz staje się tu mądrością życia”⁴²⁰. Metafizyka Nietzschego nie odnosi się do zjawisk fizycznych, które nie mówią wiele o życiu człowieka, lecz skupia na problemie woli, która stanowi rdzeń ludzkiej egzystencji. Dlatego właśnie norma „żyj tak, byś musiał chcieć znów żyć” nie ma samodzielnego charakteru, a jest uzależniona od określenia woli jako mogącej chcieć tego, co już minione⁴²¹.

4.2. Czas i wola powrotu

Autorka *Metafizycznych rozważań o czasie* pisze:

Pytanie „czy chcesz powtórzenia?” jest skierowane do wszystkich, czyli do każdej woli. W odpowiedzi na nie wola potwierdza się, lub się neguje, jakby „sprawdza” swe

⁴²⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 83.

⁴²¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 99.

własne diachroniczne istnienie. Pytanie o powtórzenie nie dotyczy ani ruchu gwiazd, ani wojen światowych, lecz jedynie wewnętrznego życia duchowego⁴²².

Każdy jest wolą, której istnienie tworzy czas. Koncepcja wiecznego powrotu stanowi w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz z jednej strony sposób sprawdzenia charakteru woli, z drugiej zaś jest opisem jej funkcjonowania. Wieczny powrót jest zatem badany na dwóch płaszczyznach. Jedna z nich jest związana z reafirmacją, czyli możliwością powtórnego chcenia przez wolę tego, co minione. Druga natomiast mówi o czasie, który wola tworzy, czyli mówi o czasie jako kole. W każdym z tych ujęć koncepcja wiecznego powrotu jest związana z wolą i czasem oraz nie ma nic wspólnego z realnym powrotem zdarzeń w życiu człowieka i historii ludzkości.

4.2.1. Reafirmująca wola powrotu

W swojej interpretacji wiecznego powrotu Buczyńska-Garewicz wyróżnia dwie reakcje człowieka na wizję wiecznego powrotu⁴²³. Pierwsza ze wspomnianych reakcji może być pozytywna – pokazuje, że człowiek chcący powrotu jest zdolny do afirmacji, druga zaś negatywna – ona z kolei wskazuje na głębokie zatrucie resentymentem i nihilizmem. Koncepcja wiecznego powrotu zostaje zatem ujęta jako ostateczne kryterium dla oceny charakteru ludzkiego ducha. Ujawnia, kim tak naprawdę jest człowiek. Z tego powodu filozofka pisze: „Doświadczenie wiecznego powrotu jest więc miarą obiektywną, a nie tylko sentymentalnym subiektywnym czuciem siebie. Wieczny powrót, czyli reafirmacja woli, jest znakiem tego, że konkretny człowiek posiada osobową tożsamość, która wyraża się w rygorze

⁴²² H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 105.

⁴²³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 127.

powtórzenia”⁴²⁴. W przytoczonym fragmencie, co warto podkreślić, autorka książki *Człowiek wobec losu* utożsamia wieczny powrót z „reafirmacją woli”. Należy zatem zapytać, co Buczyńska-Garewicz dokładnie rozumie przez pojęcie reafirmacja woli?

Filozofka twierdzi, że wola reafirmująca to: „Zbawiająca wola, która może odkupić przeszłość, mówiąc zamiast «było» – «tak tego chciałem», jest uzależniona od chwili, bo jeśli w chwili (w bramie) jej chcenie jest nieobecne, to nigdy jako przeszłość nie będzie reafirmowane”⁴²⁵. Upraszczając, można powiedzieć, że reafirmowane, czyli ponownie chciane może być tylko to, co już raz było przedmiotem chcenia. Można zapytać, co z momentami w życiu człowieka, w których wola zostaje określona przez negację, czyli w chwilach, kiedy człowiek mówi „tego nie chcę”? Buczyńska-Garewicz twierdzi, że:

Ex post nie ma odkupienia przeszłości, ono dokonuje się tylko w teraźniejszości, w chwili, w której się dzieje. Gdy chwila się dokonała, gdy minęła, to już jest określona raz na zawsze, potępiona lub zbawiona nieodwołalnie. Tak więc we wszystkich Nietzschego rozważaniach o czasie chwila zajmuje miejsce centralne⁴²⁶.

Wydaje się zatem, że w interpretacji autorki *Metafizycznych rozważań o czasie* raz zaistniała w teraźniejszości negacja nie podlega żadnej zmianie. Jednak, co warto zaznaczyć, twierdzi ona, że „nie ma odkupienia przeszłości”, by zaraz po tym dodać, iż „zbawiająca wola może odkupić przeszłość”⁴²⁷. W akcie reafirmacji wola, poprzez potwierdzenie, może przywrócić swoje dawne chcenie. Pytanie, czy może zmienić przeszłość, w której dokonała

⁴²⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 301.

⁴²⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 124.

⁴²⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 124.

⁴²⁷ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 124.

się negacją? Innymi słowy, czy jest możliwe owe „odkupienie” nasyczonej negacją przeszłości? Zmienić przeszłości nie można, wybór woli dokonuje się każdorazowo w chwili. Przeszłość istnieje tylko w pamięci, w teraźniejszości: „To pamięć i historia powodują, że człowiek, jako «nieprzerwana byłość ciągle siebie neguje»”⁴²⁸. Lekiem na ciężącą przeszłość okazuje się w tym przypadku zdolność zapominania⁴²⁹.

Chcąc lepiej zobrazować swoje rozważania, Buczyńska-Garewicz odwołuje się do Nietzscheańskiego symbolu dziecka. Twierdzi ona, że dziecko jest „niewinne”, ponieważ nie przywiązuje wagi do przeszłości i przyszłości, jego afirmacja dotyczy teraźniejszości, jest niezakłócona przez przeszłość, która może nieść ze sobą ciężar negacji i poczucie winy⁴³⁰. Powrót do stanu dziecka, czyli stanu „niewinnego stawania się” oznacza dla autorki *Czytania Nietzschego* uwolnienie woli od winy⁴³¹.

Według interpretacji filozofki w wizji wiecznego powrotu tego samego nie ma miejsca na odkupienie⁴³². Jest natomiast miejsce na „zbawienie”, gdyż wola może dokonać własnego samopotwierdzenia, chcieć siebie z przeszłości, tak jakby jej akt miał nastąpić dopiero w przyszłości. W takim wypadku wola jest czystą afirmacją, niezależnym od linearnego przebiegu czasu chceniem samej siebie. Jednocześnie Buczyńska-Garewicz pisze, że złamanie własnego prawa przez wolę czy stworzenie pola dla negacji prowadzi do resentymetu woli wobec czasu, czyli jej własnej przeszłości, co powoduje „całkowite

⁴²⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 79.

⁴²⁹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 79. Na aktywną rolę zdolności zapominania w filozofii Nietzschego zwracają uwagę również Krzysztof Michalski, por. tenże, *Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, s. 43, oraz Bogdan Banasiak, por. tenże, *(Aktywne) zapominanie*, „Lamus. Pismo kulturalno-artystyczne” (2008) nr 2, s. 10–14.

⁴³⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 125.

⁴³¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 125.

⁴³² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 184.

zniszczenie siebie, utratę wolności samookreślenia i determinację przypadkowością okoliczności”⁴³³.

Sednem koncepcji wiecznego powrotu nie jest zatem zmiana charakteru przeszłości – gdyż ta pozostaje niezmienna w sensie faktycznym – lecz zmiana myślenia człowieka o przeszłości, ponieważ jej oddziaływanie na świadomość może być różne. Niechciana przeszłość może być albo powodem negacji terażniejszości, albo przedmiotem reafirmacji, czyli potwierdzania i afirmacji. Ważne, aby uczynić każdą chwilę, każdy wybór chcianym oraz możliwym do ponownego chcenia w przyszłości. „Zaratustra pokazuje zatem, że są dwa rodzaje przeszłości: świadomie chciana, która jest odczuwana jako własna, i przypadkowa, jakby obca”⁴³⁴. Przeszłość, która jawi się człowiekowi jako obca, wynika z życia charakteryzującego jednostki bezrefleksyjnie płynące z prądem mód oraz powszechnie panujących celów i norm. W interpretacji Buczyńskiej-Garewicz nauka Nietzschego mówi o afirmacji polegającej na woli, która w sposób autonomiczny i wolny wyznacza sobie cele i normy. W tym kontekście filozofka pisze, że wieczny powrót stanowi sprawdzian ukazujący, czy człowiek „posiada osobowość tożsamość”⁴³⁵, która jest przeciwieństwem fragmentarycznego rozbicia woli nihilistycznego ostatniego człowieka. Reafirmacja dokonuje się w chwili, w terażniejszości, kiedy wola nie jest definiowana przez konflikt ze swoją przeszłością, oraz gdy dokonuje potwierdzenia siebie z przeszłości, czyli w akcie powtórnego chcenia tego, co jest już minione.

4.2.2. Kolisty czas woli

W interpretacji Buczyńskiej-Garewicz wiecznego powrotu tego samego czas jest ujęty jako spłot trzech faz – przeszłości, terażniejszości i przyszłości –

⁴³³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 184.

⁴³⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 80–81.

⁴³⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 301.

stanowiących miejsce działania woli⁴³⁶. Teraźniejszość jest kluczowa dla woli, gdyż to w niej wola wykracza ku przyszłości, stanowiąc swoje cele. W niej też odnosi się do przeszłości w akcie reafirmacji. Ten związek woli z czasem wskazuje, że jest on kolisty. Według autorki *Metafizycznych rozważań o czasie* wola zarówno tworzy czas, jak i łączy jego trzy fazy. Jest ona również, w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz, równoznaczna z życiem. Człowiek żyjąc, doświadczając czasu i mając świadomość swej woli, postrzega świat jako uczasowiony. W tym kontekście czas jest zjawiskiem, które nie ujawnia się inaczej jak tylko w życiu człowieka. Filozofka pisze o tym wprost w wielu swoich analizach, stwierdzając na przykład, że: „Dla Nietzschego [...] czasowość jest doświadczeniem świadomości i poza sferą żywego przeżywania jest pozbawiona sensu. Czasowość jest dla niego ludzkim sposobem oglądania, lecz nie uniwersalną formą w sensie Kanta”⁴³⁷. Zatem według Buczyńskiej-Garewicz Nietzsche twierdzi, że czas poza świadomością nie ma sensu.

Należy zwrócić uwagę na to, że w określeniu czasu woli jako „czasu kolistego” nie chodzi jedynie o połączenie trzech faz czasu przez wolę. Buczyńska-Garewicz pisze: „To, co powraca w kole czasu, jest konieczne. Zasadniczą cechą autonomii jednostki jest zatem wedle Nietzschego jej całościowy charakter. Reafirmacja i konieczność manifestują się jako jedność całości”⁴³⁸. Przyniesiona wypowiedź wskazuje na wzajemną relację przeszłości z terażniejszością, gdzie przeszłość wpływa na terażniejszość. W przypadku woli zatrutej przez resentment ten wpływ manifestuje się w poczuciu winy, aktach urazy i negacji powodujących wstrzymanie naturalnego, spontanicznego konstytuowania przez wolę wartości i celów⁴³⁹. Natomiast w przypadku woli zdolnej do afirmacji terażniejszość nie popada w konflikt z przeszłością – człowiek odbiera swoje życie jako chcianą

⁴³⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 113.

⁴³⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 68.

⁴³⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 133.

⁴³⁹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 100.

całość⁴⁴⁰. Człowiek dokonujący świadomych wyborów w swoim życiu może dokonać aktu reafirmacji swoich przeszłych decyzji. Jest on dodatkowo wolny od ciężaru przeszłości, gdyż nie czuje resentymentu wobec wyborów, których nie był twórcą. Jego wola może w sposób niezakłócony kierować się ku przyszłości. Co istotne, reafirmacja będąca istotą koncepcji wiecznego powrotu pozwala człowiekowi patrzeć na przeszłość w taki sposób, jakby miała ona dopiero nastąpić, czyli jak na swoją przyszłość. Pytanie o powtórzenie jest pytaniem o to, czy w przyszłości chce się dokonać takiego samego wyboru, czy chce się przeżyć to samo. Wola chcąca wstecz nie jest zatem wolą kierującą się ku przeszłości, lecz wolą rozpatrującą przeszłość jako możliwą do powtórzenia w przyszłości. Zatem naturalny zwrot woli w stronę przyszłości nie zostaje zmieniony – jak to ma miejsce w przypadku woli zatrutej przez resentyment. Co istotne, każda chwila przeszła zostaje tu ujęta jako nieprzemijający element woli. Wola odnosi się do wszystkich swoich aktów, teraźniejszych i przeszłych, oraz stwarza nowe, dotyczące przyszłości. Autorka książki *Człowiek wobec losu* twierdzi:

W kolistym czasie indywiduum uzyskuje swoją tożsamość, okazuje się całością nie rozszarpaną na oderwane chwile, staje się egzystencją, wobec której pytanie o pragnienie powtórzenia przestaje być absurdalne, lecz przeciwnie, jest okazją do reafirmacji, do jeszcze jednego wypowiedzenia owego radosnego tak woli⁴⁴¹.

Wola łączy czas, ciągle odnosząc się do wszystkich swoich aktów. Reafirmacja jest podstawą wewnętrznej tożsamości człowieka, gdyż spaja wszystkie chwile jego życia w jeden akt afirmacji, właśnie w owe „radosne tak woli”. Życie człowieka, którego wola jest zdolna do reafirmacji, jest życiem w całości chcianym – afirmowanym, ponieważ każda decyzja ulega powtórzeniu polegającemu na ciągłym podtrzymaniu jej chcenia przez jednostkę. Na tym

⁴⁴⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 124.

⁴⁴¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. , s. 126.

opiera się tożsamość indywiduum w kolistym czasie woli. Warto przy tym powtórzyć, że decydująca dla tożsamości woli jest terażniejszość – chwila, ponieważ to ona jest kluczowa w relacji trzech faz czasu⁴⁴². Buczyńska-Garewicz pisze: „Chwila stale łącząca «było» i «będzie» i ukazująca różne między nimi relacje, różne ich splątania, jest rzeczywistością czasu ludzkiego życia”⁴⁴³. To w terażniejszości, która jest ciągłą relacją trzech faz czasu, rozgrywa się życie człowieka polegające na nieprzerwanym działaniu woli.

4.3. Wieczny powrót jako chwila i wieczność

W interpretacji Buczyńskiej-Garewicz Nietzscheańska koncepcja wiecznego powrotu tego samego jest wynikiem głębokiego namysłu nad tym, czym jest czas. Czas jest ugruntowany w woli, która go tworzy. Relacja trzech faz czasu woli ukazuje jego „kolistość” oznaczającą ciągle odnoszenie się woli w swej terażniejszości do swojej przeszłości i przyszłości⁴⁴⁴. Natura czasu, który stwarza wola w filozofii Nietzschego, jest zatem kolistą, ponieważ opiera się na nakładaniu się kolejnych rozumień i interpretacji przyszłości i przeszłości w terażniejszości⁴⁴⁵. Kolistość oznacza nieustanne powracanie woli do terażniejszości oraz ciągle jej wybieganie w przyszłość lub przeszłość. Wieczny powrót w interpretacji filozofki wskazuje więc moment, w którym człowiek osiąga stan afirmacji. Momentem takim jest akt reafirmacji następujący wówczas, gdy człowiek rozpatruje swoją przeszłość w taki sposób,

⁴⁴² Jaromir Brejdał zauważa podobieństwo między Kierkegaardem a Nietzschem w ich „obronie chwili”, będącej gwarantem tożsamości człowieka, por. J. Brejdał, *Ewangelia Zaratustry*, dz. cyt., s. 97.

⁴⁴³ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 126–127.

⁴⁴⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 97.

⁴⁴⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 7.

jakby miała ona powtórnie nadejść, i zarazem odkrywa, że chce takiego powrotu. Każda zatem chwila jest niezwykle ważna, ponieważ stanowi element wpływający na charakter woli. Może być w momencie wyboru skierowana albo ku negacji, albo ku afirmacji. Na charakter tego wyboru decydujący wpływ ma to, czy jest on świadomy i chciany, czy też narzucony albo przyjęty zgodnie z panującą modą. Świadomy wybór zakłada uznanie ważności każdej chwili i wyboru. Wybór podyktowany zewnętrznymi czynnikami ma u swych podstaw myślenie o chwili jako o czymś, co przemija, i przez to nie jest ważne.

W swojej interpretacji wiecznego powrotu tego samego Buczyńska-Garewicz zauważa, że szczególnie istotne jest to, w jaki sposób wola chce, czyli to, czy wola jest autonomiczna, czy heteronomiczna w swoim działaniu. Jednocześnie można wysunąć przypuszczenie, że jeżeli zachodzi realne powtarzanie całego życia człowieka-woli w nieskończonych powrotach wszystkich rzeczy, to wola odtwarza nieustannie te same wybory. Jednak taka teza byłaby uprawniona tylko wtedy, gdyby Nietzschemu chodziło o realne ich powracanie. Tymczasem – przekonuje wielokrotnie Buczyńska-Garewicz – tak nie jest. W rozważaniach autorki *Czytania Nietzschego* często pojawia się stwierdzenie: „Człowiek sam odpowiada za byt, jaki stworzył”⁴⁴⁶. Nie ma zatem z góry zaplanowanego losu człowieka. Nie ma ciągłego odtwarzania „zapisanych w gwiazdach” dróg. Życie człowieka jest w jego własnych rękach i nie ma nikogo, kto mógłby poza nim samym przyjąć odpowiedzialność za jego kształt. Filozofia Nietzschego mówi o doczesności nieugruntowanej w żadnej wizji życia pośmiertnego. Z tego powodu filozofka twierdzi, że: „Myśl o wiecznym powrocie ma [...] obok metafizycznej treści, mówiącej o pustce świata, również funkcję maksymy praktycznej: uczy mądrości życia. Można ją rozumieć jako duchowe ćwiczenia przytakiwania, w którym formuje się duchowa osobowość człowieka”⁴⁴⁷. Owo „ćwiczenie przytakiwania” polega na cią-

⁴⁴⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 185.

⁴⁴⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 223.

głym dokonywaniu chcianych wyborów, na świadomym wybieraniu w taki sposób, aby mogło ono być przedmiotem ponownego chcenia w akcie reafirmacji.

W swojej interpretacji koncepcji wiecznego powrotu Buczyńska-Garewicz podkreśla, że chwila podlegając reafirmacji staje się wiecznością:

Myśl o wiecznym powrocie przemienia bowiem znaczenie chwili. Chwila przestaje być nieważną krótkotrwałą przemijalnością. Chwila trwa, jest zawsze obecna, bo powraca dzięki woli pragnącej jej powtórzenia. Ilekroć wola chce powtórzenia przeszłości jako przyszłości, skończony byt sięga wieczności. Jednostka ludzka okazuje się więc czymś więcej niż po prostu bytem skończonym, swym chceniem wykracza poza chwilę i jednoczy czas w jego kolistej całości jak jedność przeszłości, przyszłości i teraźniejszości. Pragnienie wiecznego powrotu chwili jest włączeniem jej w całość trwania⁴⁴⁸.

Gdy połączone zostają trzy fazy czasu, jednostka przewycięża wszechobecną w stawianiu się przemijalność poprzez akt reafirmacji. Przeszłość nie tylko zostaje zachowana jako wspomnienie, ale także jako chciana przyszłość jest obecna w świadomości człowieka. Buczyńska-Garewicz twierdzi, że Nietzschowska metafora „wielkiego południa” oznacza właśnie taką jedność trzech faz czasu w chwili⁴⁴⁹. Osiągnięcie wieczności przez skończony byt, czyli przez człowieka polega na uchwyceniu wszystkich trzech faz czasu w jednym akcie afirmacji. Moment taki jest rzadki i trudny do osiągnięcia dla człowieka, dlatego badaczka filozofii Nietzschego pisze, że: „Wieczny powrót tego samego może się zdarzyć kiedykolwiek, w dowolnej chwili, albo też może nie zdarzyć się nigdy. Czasem wiecznego powrotu tego samego jest moment doświadczenia afirmacji bycia jako całości nierozdzielonej na różne fazy czasu”⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 128.

⁴⁴⁹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 21.

⁴⁵⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 97.

Koncepcja wiecznego powrotu mówi o czasie jako o woli uwolnionej spod panowania negacji i resentymetu. Wola taka osiąga poniekąd stan wyrwania się z czasu, polegającego na afirmacji wszystkich swoich aktów dzięki ujęciu swojej przeszłości jako przyszłości. W tym znaczeniu wieczny powrót nie „zdarza się”, nie powracają konkretne zdarzenia, lecz powracają chwile w świadomości jednostki. Wieczny powrót nie jest czymś czasowym, jest myślą nad czasem, prowadzącą do afirmacji woli przez nią samą. Z tego powodu Buczyńska-Garewicz twierdzi, że: „Wieczny powrót tego samego może być doświadczony tylko jako chwila”⁴⁵¹. Chwila – co warto zaznaczyć – to moment afirmacji woli przez samą siebie w trakcie zjednoczenia trzech faz czasu. Człowiek, który doświadcza takiej afirmacji, zostaje niejako „wyrwany z czasu”, przestaje mieć znaczenie podział na przeszłość i przyszłość, istnieje jedynie chwila, absolutna terażniejszość, która w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz jest równoznaczna z wiecznością.

4.4. Uwagi krytyczne

Buczyńskiej-Garewicz interpretacja koncepcji wiecznego powrotu tego samego opiera się na założeniu, że filozofia Nietzschego stanowi namysł nad wolą i czasem. Co ciekawe, badaczka odrzuca jakiegokolwiek odniesienie tej koncepcji do „czasu zegara”, czyli do czasu, który miałby istnieć poza świadomością człowieka. Oznacza to, że powtórzeniu mogą ulegać wyłącznie akty wolitywne obecne w umyśle człowieka. Z tego względu jej interpretacja pomija wszystkie wypowiedzi Nietzschego, w których prezentuje on koncepcję wiecznego powrotu jako „najbardziej ekstremalne przybliżenie świata stawania się do świata bytu”⁴⁵².

⁴⁵¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 98.

⁴⁵² Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 280; F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 233.

Istotnym brakiem w interpretacji badaczki filozofii autora *Tak mówił Zaratustra* jest nieobecność analiz zmierzających do ukazania, jak jest możliwe przejście z nihilistycznej, nasyconej negacją, resentymentem i konformizmem postawy człowieka do postawy afirmatywnej. Brak ten wynika z przekonania Buczyńskiej-Garewicz, że Nietzschemu nie chodziło o ukazanie drogi do takiej przemiany. Stwierdza to, pisząc: „W istocie rzeczy, brak u Nietzschego refleksji dotyczącej owego przejścia nad przepaścią między dekadentem a nadczłowiekiem nie powinien dziwić. To nie było jego zadanie”⁴⁵³. Trudno zgodzić się z powyższą tezą, szczególnie gdy zwrócimy uwagę na to, że pośrednio w rozważaniach filozofki pojawiają się pewne elementy nauki o wiecznym powrocie, które można uznać za przepis na zmianę sposobu odbioru życia i rzeczywistości przez człowieka. Twierdzi ona, że człowiek może uchronić się od resentymentu wobec czasu dzięki świadomemu podejmowaniu wyborów. Owe świadome wybory mogą być przez człowieka-wolę reaffirmowane, co według niej stanowi sens koncepcji wiecznego powrotu. W tym kontekście nazywa ona tę koncepcję „duchowym ćwiczeniem przytakiwania”⁴⁵⁴, co wskazuje na jej praktyczne zastosowanie do pogłębienia postawy afirmacji. Wydaje się, że rozważania Nietzschego o woli mocy, ujęte przez filozofkę jako namysł nad konfliktem pomiędzy trzema fazami czasu w woli, nie są tylko jej opisem. Z interpretacji Buczyńskiej-Garewicz wyłania się obraz Nietzschego jako filozofa, który w swoich rozważaniach stara się pokazać, jak powinno wyglądać właściwe odniesienie woli do czasu.

Relacja woli do czasu w filozofii Nietzschego przekłada się również na interpretację przez Buczyńską-Garewicz jego rozumienia prawdy. Prawda – będąc wyrazem perspektywy indywidualnego życia, woli dążącej do własnego samoumocnienia – jest ukierunkowana ku przyszłości. Refleksja Nietzschego na temat prawdy wpisuje się zatem w cel, jaki ma koncepcja wiecznego powrotu. Refleksja ta ma za zadanie pokazać, że to, co subiektyw-

⁴⁵³ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 36.

⁴⁵⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 223.

ne, jednostkowe, chwilowe, jest istotniejsze niż to, co obiektywne, ogólne i wieczne. W tym kontekście cała filozofia autora *Poza dobrem i złem* jest nauką o owym przejściu „między dekadentem a nadczłowiekiem”.

Warto również zaznaczyć, że interpretacja Buczyńskiej-Garewicz, ujmująca wieczny powrót jako część nauki Nietzschego o woli i czasie, redukuje powtarzalność wynikającą z tej koncepcji do zjawiska czysto psychicznego. Nie powracają zdarzenia, a jedynie pamięć o nich. Wola mocy nie jest dla filozofki pankosmiczną siłą, lecz wolą człowieka. Wieczny powrót jest powrotem chwili wyboru w myśleniu człowieka o swoim życiu, decyzjach i celach. Można zatem zadać pytanie, dlaczego twierdzi ona, że Nietzsche uprawia metafizykę, skoro z jej interpretacji wynika, iż należałoby jego filozofię określić raczej mianem pewnego rodzaju antropologii. To przypuszczenie należy jednak uznać za niezgodne z założeniami interpretacji Buczyńskiej-Garewicz, ponieważ twierdzi ona, że: „Nie znajdujemy [...] więc żadnego usystematyzowanego zarysu filozofii człowieka, nie mówiąc już o antropologii filozoficznej”⁴⁵⁵. Pomijając jednak tę deklarację, można powiedzieć, że w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz człowiek jest ukazany jako wola zanurzona w czasie. To określenie człowieka – co warto zaznaczyć – określa sens prawdy. Człowiek będąc tym, który tworzy czas, jest równocześnie tym, który nadaje mu interpretację, określa, które chwile należy afirmować, a które zapomnieć. Mówiąc inaczej, to sam człowiek nadaje sens temu, co jest uzależnione od jego perspektywy – czyli swojemu życiu i światu, w którym żyje. Odniesienie woli do czasu tworzy koliste jej ujęcie, co – jak tłumaczy to filozofka – jest przedstawione w filozofii Nietzschego w rozważaniach o wiecznym powrocie tego samego. Wszystkie idee filozofa w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz są ukazane jako związane z życiem człowieka lub jako opisujące człowieka. Mając to na uwadze, można stwierdzić, że badaczka prezentuje w swoich rozważaniach antropologię, a nie – jak wielokrotnie to stwierdza – metafizykę Nietzschego.

⁴⁵⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 110.

4.5. Podsumowanie

Koncepcja wiecznego powrotu tego samego w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz została przedstawiona jako wynik namysłu Nietzschego nad czasem, który jest zjawiskiem związanym z życiem i wolą człowieka. Koncepcja ta według niej nie odnosi się w żadnym stopniu do zjawisk fizycznych, nie jest zatem koncepcją mechanistyczną.

Tworząc czas dzięki wyróżnieniu swojej przeszłości i przyszłości, wola dokonuje ciągłych odniesień do nich w terażniejszości. To ciągłe odnoszenie się woli do przeszłości i przyszłości, zwłaszcza przywoływanie przeszłych aktów woli i ich ponowne potwierdzanie, ukazuje czas jako koło. Czas w taki sposób rozumiany stanowi istotę Nietzscheańskiej koncepcji wiecznego powrotu.

Buczyńska-Garewicz twierdzi, że niemiecki filozof, tworząc swoją koncepcję wiecznego powrotu tego samego, stara się ukazać, że wola może ponownie chcieć tego, co już jest minione. To ponowne chcenie jest wyrazem autoafirmacji woli. Dodatkowo człowiek potrafiący afirmować swoje przeszłe wybory jest „całością”, czyli posiada osobową tożsamość ujawniającą się w braku konfliktu pomiędzy trzema sferami czasu (przeszłością, terażniejszością i przyszłością). W tym kontekście filozofka stwierdza, że koncepcja wiecznego powrotu tego samego zawiera w sobie normę: „żyj tak, byś musiał chcieć żyć znów”, czyli mówi, jak osiągnąć postawę afirmacji.

Nietzscheańska koncepcja wiecznego powrotu w interpretacji autorki książki *Człowiek wobec losu* podnosi znaczenie chwili, gdyż podkreśla, że każdy wybór, mogąc być ponownie chcianym przez człowieka w akcie jego reafirmacji, jest ważny dla jego osobowości i życia. Chwila nie przemija, lecz zostaje w pamięci, tworząc życie człowieka. Chwila ponadto jest momentem, w którym dochodzi do pogodzenia trzech faz czasu i ich zaniku na rzecz całkowitej afirmacji. Afirmacja ta jest wynikiem zastosowania koncepcji wiecznego powrotu, który powoduje, że na minione zdarzenia można spojrzeć tak, jakby miały one dopiero nastąpić. Wola, afirmując swoją przeszłość, przyszłość i terażniejszość, mówi „tak” samej sobie – przebieg

Wieczny powrót chwili

czasu nie ma dla niej znaczenia. W takim momencie następuje swoiste wyrwanie się z czasu, co Buczyńska-Garewicz interpretuje jako „osiągnięcie wieczności”⁴⁵⁶ przez człowieka.

⁴⁵⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 128.

5. Przewartościowany stosunek woli do czasu

Omawiana dotychczas Buczyńskiej-Garewicz interpretacja filozofii Nietzschego ukazuje ją jako namysł nad czasem i wolą. Problem „przewartościowana wszystkich wartości”, który łączy wiele różnych idei w filozofii autora *Poza dobrem i złem*, nie pojawia się *explicite* w rozważaniach filozofki. Można jednak podjąć próbę rekonstrukcji jej stanowiska wobec tego problemu poprzez analizę związanych z nim najważniejszych wątków filozofii Nietzschego. Nowe wartościowanie, które ma zastąpić stare – uznane przez filozofa za nihilistyczne – zakłada nowy typ człowieka oraz inne niż dotychczasowe odniesienie do życia i świata. W tym kontekście najważniejszymi ideami analizowanymi przez Buczyńską-Garewicz i składającymi się na Nietzscheańskie przewartościowanie wszystkich wartości są: ideał nadczłowieka, koncepcja *amor fati* i idea dionizyjności. Idee te opisują w interpretacji polskiej filozofki sposób odniesienia woli do czasu, który jest kierowany wprost przeciw nihilistycznemu deprecjonowaniu znaczenia chwili. Z tego powodu znaczenie Nietzscheańskiego przewartościowania nie dotyczy w pierwszej kolejności wartości, lecz stosunku woli do czasu.

Celem filozofii autora *Tak mówił Zaratustra* jest, jak twierdzi Buczyńska-Garewicz, „znalezienie sensu istnienia” w świecie, który sam przez się nie ma żadnego sensu, „jest chaosem przypadkowego stawania się”⁴⁵⁷. Sens istnienia nie może zatem być odkryty, wydobyty z samego świata, ponieważ go tam

⁴⁵⁷ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 217.

po prostu nie ma. Sens istnieniu może nadać tylko człowiek-wola, a nie dzisiejszy człowiek, pogrążony w przeszłości odbieranej przez niego jako ciężąca na nim wina, przedkładający wieczność nad doczesność, nihilista przepełniony resentymentem i negacją; niezdolny do afirmacji swojego życia w wiecznym powrocie tego samego. Buczyńska-Garewicz twierdzi, że „[...] to zadaniem nowego człowieka jest ukonstytuowanie sensu istnienia, czyli «uczynienie ziemi poddaną człowiekowi», a nie desperacja z powodu absurdalności życia»⁴⁵⁸. Pytanie o sens Nietzscheańskiego przewartościowania jest pytaniem o to, kim jest ów „nowy człowiek” oraz jaki jest jego sposób rozumienia samego siebie i otaczającego go świata.

5.1. Nadczłowiek jako przeciwieństwo dzisiejszego człowieka

Buczyńska-Garewicz twierdzi, że Nietzsche określa „[...] nadczłowieka w terminach wartości: jest on ucieleśnieniem przeciwnych panującej duchowości»⁴⁵⁹. Ideał nadczłowieka jest wynikiem reakcji niemieckiego filozofa na stan duchowości ludzi żyjących w jego czasach⁴⁶⁰. Nietzsche formułuje więc wizję, ideał, który miałby spełnić jego nadzieję na to, „[...] że przyszły, nowy typ człowieka będzie przede wszystkim egzystencją afirmującą, twórczą, że negacja nie będzie określała jego natury»⁴⁶¹. W interpretacji Buczyńskiej-Garewicz jest zatem widoczne napięcie pomiędzy wszechobecną negacją a upragnioną przez Nietzschego afirmacją. W tym miejscu należy przypomnieć, że afirmacja oznacza dla filozofki brak w woli konfliktu pomiędzy przeszłością a przyszłością. Natomiast nihilizm oznacza negację wynikającą ze słabości woli, która nie potrafi stanowić dla siebie prawa i odbiera własną przeszłość jako winę, cierpienie, przez co nie jest

⁴⁵⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 217.

⁴⁵⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 137.

⁴⁶⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 127.

⁴⁶¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 127.

w stanie dokonać reafirmacji swoich aktów. Nowy typ człowieka – nadczłowiek – będzie uosabiał wolę zdolną do afirmacji. Jednocześnie, co warto podkreślić, nadczłowiekiem jest nie tylko ktoś, kto jest zdolny do afirmacji. Nadczłowiek jest ideałem wynikającym z reakcji autora *Tak mówił Zaratustra* na – przepelniającą duchowość współczesnych mu ludzi – negację wynikającą z przedkładania tego, co wieczne, nad to, co doczesne. Filozofka stwierdza: „Pojęcie *nadczłowieka* jest jednoznacznie skierowane przeciw ascetyzmowi schopenhaueryzmu i chrześcijaństwu. Nadczłowiek to typ dionizyjski, ekstatycznie potwierdzający, unikający wszelkiej negacji. To egzystencja zdolna do *amor fati*”⁴⁶². Można powiedzieć, że afirmatywny ideał nadczłowieka jest wynikiem podwójnej negacji, ponieważ, jeżeli uznać za interpretacją Buczyńskiej-Garewicz, że według Nietzschego ascetyzm wynikający z filozofii Schopenhauera i religii chrześcijańskiej jest przejawem negacji, to jego zaprzeczenie musi prowadzić do afirmacji. Z tego powodu filozofka pisze, że nadczłowiek jest „wolny od resentymentu i nienawiści zrodzonych przez negację”⁴⁶³. Geneza powstania ideału nadczłowieka jest zatem jasna dla badaczki dzieł Nietzschego: „Idea nadczłowieka jest zakorzeniona w nihilizmie, z niego się rodzi jako sprzeciw”⁴⁶⁴. Wydaje się zatem, że wola, która jest opanowana przez negację – skupia się w swoich aktach na przeszłości, której nie akceptuje – może wyjść z tego stanu. Negacja, nihilizm i towarzyszący im resentment mogą być tylko chwilową chorobą woli, która zamiast kierować się ku przeszłości rozpamiętuje to, co minione.

5.1.1. Niejasna wizja nadczłowieka

Autorka *Czytania Nietzschego* zwraca uwagę na fakt, iż: „Krytyka dzisiejszego człowieka i wizja innej przyszłości są tu [w filozofii Nietzschego – P. P.]

⁴⁶² H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 135.

⁴⁶³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 128.

⁴⁶⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 140.

nierozdzielnie związane: potrzeba tworzenia poza i ponad siebie wynika z marności dekadenta; nadzieja jest odpowiedzią na aktualną biedę⁴⁶⁵. Ideał nadczłowieka jest zatem wyrazem nadziei filozofa na zmianę dotychczasowej duchowości ludzi, na przywrócenie ich woli naturalnego zwrotu ku przyszłości. Z tego powodu nieuprawnione jest rozpatrywanie nadczłowieka jako realnego człowieka, który posiada określone cechy, gdyż: „Nadczłowiek nie istnieje, lecz jest ideałem człowieka przyszłości”⁴⁶⁶. Buczyńska-Garewicz zaznacza przy tym, że:

Idea nadczłowieka była utopijną estetyczną wizją człowieka duchowo pięknego. Wprawdzie Nietzsche, używając tego terminu, sam dokładnie rozumiał, o co mu chodzi – o odzyskanie sensu istnienia przez człowieka – lecz niejednoznaczność słowa stała się powodem interpretacji gloryfikującej tyranie i przemoc, co nie należało do jego intencji. Projekt nadczłowieka nie polega na przyznaniu jednym ludziom pozycji wyższej nad innymi, lecz wyraża optymistyczne przekonanie, że każdy, jeśli chce i umie, może ze stanu dekadencji wyjść ku twórczości⁴⁶⁷.

Ideał nadczłowieka Nietzschego jest zatem niejasny. Zobowiązuje on człowieka do odzyskania utraconego, w wyniku działania negacji i nihilizmu, sensu istnienia, przy czym nie określa on, w jaki sposób ma się to dokonać. Z tego powodu ideał ten jest niedookreślony i przez to podatny na interpretacje upatrujące w Nietzscheańskim nadczłowieku zapowiedź nazistowskiego terrorku⁴⁶⁸. Brak dokładniejszego nakreślenia portretu nadczłowieka przez filozofa wynika z jego dążenia do uwolnienia człowieka od narzuconych mu z zewnątrz powinności⁴⁶⁹. Jak pisze Buczyńska-Garewicz: „Nietzsche uwal-

⁴⁶⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 136.

⁴⁶⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 41.

⁴⁶⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 109.

⁴⁶⁸ Do takich wniosków dochodzi przykładowo Adolf Szoltysek w artykule, por. A. Szoltysek, *Nietzscheański problem moralności*, w: *O filozofii Fryderyka Nietzschego*, dz. cyt., s. 79–92.

⁴⁶⁹ Tę niechęć Nietzschego do sformułowania tego, jaki powinien być człowiek, można rozumieć jako próbę uniknięcia „narzucania [ludziom – P. P.] prawa”, które mogłoby ha-

nia człowieka, siebie, od nakazu jakiegokolwiek powinności. Stawanie się jest jej zaprzeczeniem, jest swobodne i nieokreślone z góry celem⁴⁷⁰. Człowiek ma być suwerenną wolą, autodeterminującą się siłą, która spontanicznie sama narzuca sobie cele i wartości. W tych paru ideach: wolność, suwerenność, spontaniczność, autodeterminacja, zawierają się najważniejsze cechy Nietzscheańskiego nadczłowieka, które są również cechami woli wolnej od negacji i resentymetu. Jednocześnie, jak zaznacza Buczyńska-Garewicz, nadczłowiek jest ideałem utopijnym.

Utopijność nadczłowieka polega na tym, że nadczłowiek jest ideałem niezmaconej negacją afirmacji. Nadczłowiek, jak wielokrotnie podkreśla filozofka, nie jest „społecznym programem przemian”⁴⁷¹. Nietzsche co prawda prezentuje wizję zmieniającego się, ewoluującego człowieka⁴⁷², jednak zmiany te nie są inicjowane z zewnątrz przez instytucje państwowe czy religijne, lecz dokonują się we wnętrzu człowieka. Motorem tych zmian jest wola człowieka: „Stan bycia sobą, odmienny od chaosu tylko zdarzeń, jest osiągalny w wizji Nietzschego dzięki samodyscyplinie woli zdolnej do reafirmacji”⁴⁷³. Ideał nadczłowieka uosabia człowiek „będący sobą” dzięki temu, że nie pojawia się w nim konflikt między jego przeszłością a przyszłością. Mówiąc inaczej, nadczłowiek odsyła do tej samej „mądrości życiowej”, co koncepcja wiecznego powrotu, do idei reafirmacji, w której wola jest uwolniona od negacji przeszłości. Brak konfliktu między terażniejszością woli a jej przeszłością umożliwia jej otwarcie na przyszłość i afirmację całości życia. Taka bezkompromisowa postawa afirmacji jest, jak pisze filozofka:

mować spontaniczność tworzenia celów i wartości przez wolę dla niej samej. Dodatkowo sformułowanie jakiegoś prawa rodzi możliwość jego negacji przez ludzi, co w konsekwencji prowadziło do resentymetu, który Buczyńska-Garewicz opisała jako poddanie się „prawu narzuconemu”, por. rozdział II niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Resentymet*, s. 160–162.

⁴⁷⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 177.

⁴⁷¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 122, 139.

⁴⁷² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 135.

⁴⁷³ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 301.

„[...] jedynie wizją innej duchowości, obrazem świata innych wartości niż te, wśród których żył [Nietzsche – P. P.]”⁴⁷⁴.

Nieokreśloność ideału nadczłowieka prowadzi Buczyńską-Garewicz do postawienia pytania, czy jest on w ogóle ideałem, ponieważ ideał zobowiązuje do określonego działania, a wymóg afirmacji jest zbyt ogólny. Autorka *Czytania Nietzschego* pisze: „Idea nadczłowieka nie może być rozumiana jako jakiś wzór powszechny czy nawet indywidualny do naśladowania. Nie ma w niej żadnej **powinności**. Nie jest też żadnym przepisem działania”⁴⁷⁵. Czym zatem jest dla filozofki nadczłowiek Nietzschego? Buczyńska-Garewicz twierdzi, że: „Nadczłowiek jest tylko wizją w sennym upojeniu słońcem, a nie programem przemian, który musiałby uwzględniać czas”⁴⁷⁶. Należy przy tym zaznaczyć, że nie poprzestaje ona na stwierdzeniu niedookreśloności ideału nadczłowieka. Jej interpretacja łączy nadczłowieka z koncepcją wiecznego powrotu oraz woli mocy. Podstawowym znaczeniem nadczłowieka jest przy tym dla niej stwierdzenie, że nadczłowiek stanowi swoisty ideał człowieka, który dokonał własnego samoprzezwyciężenia, pokonał swoje ograniczenia wynikające z negacji i rezydententu⁴⁷⁷. Oznacza to, że człowiek taki albo zreinterpretował, albo zapomniał te momenty ze swojej przeszłości, które uniemożliwiały jego woli kierowanie się w stronę przyszłości.

5.1.2. Wartości nadczłowieka

Ideał nadczłowieka jest związany z przewartościowaniem wartości przez funkcję, jaką ma pełnić: „Nadczłowiek na stworzyć nowe wartości, nie troszcząc się o stare”⁴⁷⁸. Człowiek przyszłości, nadczłowiek, dokona zmiany

⁴⁷⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 139.

⁴⁷⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 139.

⁴⁷⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 122.

⁴⁷⁷ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 63.

⁴⁷⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 116.

nihilistycznej moralności, opartej na negacji, na afirmatywną, twórczą moralność wolnych jednostek. Buczyńska-Garewicz pisze: „Nadczłowiek jest nazwą nowej duchowości potwierdzania, jest nazwą sposobu bycia wolnej istoty moralnej, egzystencji samostanowiącej się i samoodpowiedzialnej”⁴⁷⁹. Oznacza to, że wśród wartości wyznawanych przez człowieka przyszłości najważniejsze będą wolność samostanowienia i odpowiedzialność⁴⁸⁰. W innym miejscu filozofka dodaje: „Wola i twórczość są dla Nietzschego wyróżnikami **nadczłowieka**”⁴⁸¹. Wola rozumiana jest tu jako niezatrute resentymentem dążenie do określania wartości służących umocnieniu człowieka⁴⁸². Tworzy ona swe cele i wartości – zwraca się w kierunku przyszłości. Natomiast, jak pisze Buczyńska-Garewicz: „[...] podstawą twórczości ludzkiej stało się u niego [Nietzschego – P. P.] pojęcie zdyscyplinowanej woli, która umie narzucić sama sobie własne konieczności i przez rygor życia uzyskać swe cele”⁴⁸³. Wola stanowi zatem źródło twórczości. Twórczość natomiast jest związana z umiejętnością samodyscypliny, rozumianą jako realizacja przyjętych wartości i dążeniem konsekwentnie do raz obranych przez człowieka celów. Twórczość wymaga dyscypliny, którą może zagwarantować jedynie wola określająca własne prawa. Relacja woli i twórczości stanowi dla Buczyńskiej-Garewicz podstawę do zrozumienia, kim jest Nietzscheański nadczłowiek. Mówiąc inaczej, objaśnienie właściwego funkcjonowania woli zbiega się u niej z określeniem wartości, którymi kieruje się nadczłowiek.

Można powiedzieć, że najważniejszymi wartościami wyznawanymi przez nadczłowieka są w interpretacji autorki *Czytania Nietzschego*: wolność, odpowiedzialność i wytrwałość. Dzięki tym wartościom nadczłowiek jest twórczy. Szczególnie istotna jest wolność, gdyż jak pisze Buczyńska-Garewicz: „Człowiek wolny komponuje swe życie jak artysta swoje dzieło”⁴⁸⁴. Warto

⁴⁷⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 138.

⁴⁸⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 144.

⁴⁸¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 140.

⁴⁸² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 65.

⁴⁸³ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 109.

⁴⁸⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 180.

przy tym przypomnieć, że w interpretacji filozofki Nietzsche nie uznalby dzisiejszego człowieka za wolnego, gdyż przez zakorzenienie swej duchowości w resentymentie i negacji jest on zależny od innych⁴⁸⁵. Z tego powodu dopiero nowy człowiek – nadczłowiek – może być „twórcą siebie”⁴⁸⁶. Nadczłowiek jako ktoś, kto ma zastąpić dzisiejszego człowieka, jest ideałem, „nazwą nowej duchowości potwierdzania” – pisze Buczyńska-Garewicz⁴⁸⁷. Ta nowa postawa jest związana w rozważaniach polskiej badaczki dzieł Nietzschego z koncepcją wiecznego powrotu tego samego. Pisze ona wprost: „Kto potrafi afirmować koło czasu, czyli kto potrafi na pytanie demona odpowiedzieć pozytywną wolą powtórzenia wszystkiego, ten znajduje się na drodze do bycia nadczłowiekiem [...]”⁴⁸⁸. Oznacza to, że nadczłowiekiem jest ten, kto nie odnajduje w swej woli konfliktu pomiędzy przeszłością a przyszłością; dla kogo czas jego egzystencji jest w całości afirmowany. „Nadczłowiek to egzystencja łącząca w jednolitą, harmonijną całość wszystko, co jest tylko «fragmentem, zagadką i przypadkiem». To jedność trwania poprzez zmienność zdarzeń. To **to samo**, które staje się **inne**”⁴⁸⁹. Owo łączenie w „harmonijną całość” tego, co jest „zagadką i przypadkiem”, polega na świadomym wybieraniu przez nadczłowieka, co łączy się z uznaniem ważności każdej chwili. Innymi słowy, dla nadczłowieka nie ma nieistotnego wyboru, nie ma konformizmu i bierności. Życie nadludzkie to życie polegające na jego ciągłym tworzeniu w taki sposób, by chcieć jego powrotu. Takie działanie usuwa możliwość „resentymentu wobec czasu”, czyli negatywnego odnoszenia się do wydarzeń, w których wola poddawała się obcej sile⁴⁹⁰.

⁴⁸⁵ Por. rozdział II niniejszej pracy, podrozdziały zatytułowane *Resentyment i Fragmentaryczność ostatniego człowieka*, s. 160–164.

⁴⁸⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 109.

⁴⁸⁷ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 138.

⁴⁸⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 135.

⁴⁸⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 142–143.

⁴⁹⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 100.

Do rozważań o wartościach, którymi kieruje się nadczłowiek, należy dołączyć wyjaśnienie Buczyńskiej-Garewicz dotyczące ich pochodzenia. Badaczka dzieł Nietzschego pisze:

Do wytworności człowieka należy wedle Nietzschego naturalność i kierowanie się instynktem. Stanowi ją spontaniczność działań i myśli płynących z głębi wnętrza, które nie są ukształtowane wedle żadnych panujących standardów. Niezależność od powszechnej powinności, od stereotypu, od wszelkiego «tak się robi» – to podstawowa właściwość człowieka wytwornego⁴⁹¹.

Naturalność nadczłowieka polega na nieprzyjmowaniu niczego, co by nie wynikało z jego niepowtarzalnej natury. Wola nadczłowieka odnosi się do samej siebie przy wyznaczaniu celów i wartości – jest suwerenna i autonomiczna, wolna od wpływów zewnętrznych, a poprzez to wolna od negacji i resentymetu. Ponownie ujawnia się tu antykonformistyczny charakter nadczłowieka.

To, czym kieruje się nadczłowiek w życiu, wynika z niego samego – z jego instynktu, „głębi wnętrza”. Instynkt stanowi podstawę konieczności, gdyż wyznacza on horyzont wartości i celów, do jakich może się odnosić nadczłowiek. Wszystko, co nie wypływa z instynktu, jest czymś zewnętrznym wobec nadczłowieka i przez to może prowadzić do nihilizmu, negacji i resentymetu. Jak to już zostało powiedziane, do istoty woli mocy należy według Nietzschego jej spontaniczność i zwrot ku przyszłości⁴⁹². Zatem nadczłowiek, kierując się spontanicznością instynktu oraz dążąc do realizacji swoich celów w przyszłości, jest emanacją woli mocy. Można nawet powiedzieć, że jego instynktem jest wola mocy. Warto zaznaczyć, że działanie instynktu jest czymś innym niż działanie rozumu. Instynkt jest czymś, co wpływa na człowieka poza jego rozumem i świadomością, poprzedza je.

⁴⁹¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 176.

⁴⁹² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 141. Omówienie tego tematu znajduje się w rozdziale II niniejszej pracy, w podrozdziale *Przyszłość*, s. 122–124.

Nadczłowiek, poddając się swojemu instynktowi, uniemożliwia pojawienie się konfliktu pomiędzy tym, co świadome, a tym, co znajduje się w podświadomości. Z tego powodu nadczłowiek nie cechuje się wewnętrznym konfliktem. Instykt, na który człowiek nie ma wpływu, jest zatem ujęty w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz jako podstawowy i najważniejszy czynnik decydujący o rozwoju człowieka. Dlatego twierdzi ona, że: „Stawanie się, kim się jest, przedstawione zostało [w filozofii Nietzschego – P. P.] jako proces nieświadomy, jako ruch ukrytych nurtów wewnętrznych”⁴⁹³.

Autorka książki *Człowiek wobec losu* pisze o Nietzscheańskim ideale nadczłowieka: „Nadczłowiek to egzystencja samodeterminująca się, rozkazująca sobie, odpowiedzialna za siebie, która jest zdolna do potwierdzania siebie i świata. Innymi słowy, jest to człowiek, który jest zdolny do *amor fati*, czyli zdolny do spojrzenia na siebie jako na własne dzieło”⁴⁹⁴. Według Buczyńskiej-Garewicz człowiek przyszłości Nietzschego ma być zatem przeciwieństwem dzisiejszego człowieka – nihilisty; ma być – powtórzmy to jeszcze raz – wolny dzięki przyjęciu tkwiącej w nim konieczności, która jest wynikiem działania jego instynktu. Ponadto nadczłowiek jest człowiekiem odpowiedzialnym, ponieważ afirmuje wszystkie swoje wybory i ich konsekwencje. Równocześnie nadczłowiek jest wytrwały i konsekwentny w realizacji celów. Dodatkowo dąży on do takiego życia, którego powrotu by chciał. Każda chwila jest dla niego istotna i ważna. Nie ma wyboru, którego nie podejmowałby w sposób świadomy, zrzucając tym samym odpowiedzialność za jego konsekwencje na kogoś lub coś innego. Zważywszy na powyższe przesłanki, należy stwierdzić, że wartościami wyznawanymi przez nadczłowieka są: wolność, odpowiedzialność, wytrwałość i indywidualizm. Przewartościowanie wartości dokona się, jak się zdaje, wtedy, gdy: 1. wartości będą w sposób świadomy wybierane i realizowane przez ludzi; 2. gdy podstawa wartości nie będzie ujęta jako coś będącego niejako poza człowiekiem, lecz będzie osadzona w nim samym – w jego instynkcie.

⁴⁹³ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 178.

⁴⁹⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 139.

W Buczyńskiej-Garewicz interpretacji filozofii Nietzschego obraz nadczłowieka jest bezpośrednim wynikiem ujęcia człowieka jako woli mocy. Wola niezakłócona przez negację i resentment – jak twierdzi filozofka – odznacza się spontanicznością swojego chcenia, które określa cele i wartości, wolnością i autodeterminacją w przestrzeganiu wytworzonego przez siebie prawa oraz afirmacją samej siebie w akcie reafirmacji. Człowiek o takiej woli staje się nadczłowiekiem, gdyż jest skoncentrowany na tym, co znajduje się w nim – nie ulega modom i nie przyjmuje zewnętrznych wzorców, by nadać swojemu życiu sens. Wartości takiego człowieka są przez niego wybierane i realizowane, mając swą podstawę jedynie w jego wyborze i chęci ich realizacji.

5.2. *Amor fati*

Opisując Nietzscheańskiego nadczłowieka, Buczyńska-Garewicz stwierdza, że jest on człowiekiem „zdolnym do *amor fati*”⁴⁹⁵. Koncepcja *amor fati*, miłości losu, umiłowania tego, co nieuniknione, jest ważnym elementem interpretacji autorki *Czytania Nietzschego*. Pisze ona: „*Amor fati* to sposób bycia człowieka, który niczego nie neguje, to pełnia dionizyjskiego życia”⁴⁹⁶, co łączy tę koncepcję z ideałem nadczłowieka. *Amor fati* jest przez nią ujęta jako sposób bycia nadczłowieka, czyli człowieka, którego wola jest wolna od negacji. Rodzi się przy tym pytanie, czym jest *amor fati* dla filozofki? Buczyńska-Garewicz odpowiada na nie w *Metafizycznych rozważaniach o czasie*: „Kochać los to znaczy uczynić siebie swym losem; los nie kształtuje się poza człowiekiem, lecz w jego woli i przez jego wolę”⁴⁹⁷. Odpowiedź ta potwierdza wcześniejsze twierdzenie, że nadczłowiek i *amor fati* są ze sobą związane dzięki woli. Nadczłowiek jest autorem swojego losu, gdyż jego

⁴⁹⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 139.

⁴⁹⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 150.

⁴⁹⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 121.

wola stwarza jego los, czyniąc go tym samym jedynym twórcą wyznawanych przez niego wartości i celów. Wola nadczłowieka i instynkt znajdują swoje ucieleśnienie w życiu opartym na wewnętrznym impulsie do samorealizacji. Takie życie, pomimo tego, iż nie wynika ono z narzuconych z zewnątrz wartości i celów, jest uzależnione od instynktów. Wolność oznacza zatem poddanie się instynktowi – jego konieczności. Sens życia w tym kontekście ujawnia się jako fatum, gdyż instynktu nie można wybrać, jest on stale obecny. Los nie jest tu przeto ujęty jako coś, co jest poza człowiekiem i kieruje jego działaniem, lecz jak stwierdza filozofka: „Z losu transcendentnego uczynił Nietzsche zjawisko wewnętrzne, nie tylko los stał się *arcyludzki*, lecz także immanentny”⁴⁹⁸. Należy przy tym zauważyć, że filozof nie pisze tylko o losie, ale też o „miłości losu”. Określenie to budzi wątpliwość: czy można niejako „kochać” każde zdarzenie jako część swojego losu? Czy człowiek może uznać jakieś wydarzenie ze swojego życia za złe i niechciane bez jednoczesnego popadania w resentyment wobec czasu? Buczyńska-Garewicz przestrzega przed takim postępowaniem: „Niezgodę na rzeczywistość traktuje Nietzsche jako błąd, gdyż prowadzić ona może do destrukcji osobowości. Nawet niesprzyjające przypadki mogą wychodzić na dobre, jeśli się umie włączyć je w swoje zadania i decyzje”⁴⁹⁹. Oznacza to, że w interpretacji filozofki autor *Tak mówił Zaratustra* namawia do optymizmu, do włączenia każdego wydarzenia – również takiego, którego odbiór przez człowieka jest początkowo jednoznacznie negatywny – w obręb szerszej narracji, w której stanowi ono niezbędny składnik samorozwoju jednostki. Takie postępowanie w interpretacji autorki *Czytania Nietzschego* jest tożsame z działaniem woli, ponieważ człowiek – tak jak wola – ma kierować się w stronę swojej przyszłości, bez oglądania się i zatrzymywania na przeszłych zdarzeniach, które odbiera jako winę, porażkę lub coś, co do czego nie chciałby, aby ponownie się zdarzyło.

Interesującym elementem w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz jest wymóg niesprzeciwiania się wyrokom losu, który prowadzi do całkowite-

⁴⁹⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 150.

⁴⁹⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 152.

go zakazu buntu: „Wszelki bunt jest zjawiskiem psychicznie niezdrowym. Dlatego też wobec niesprzyjających zdarzeń przypadkowych lepsze jest raczej pogodzenie się z nimi niż walka, która naraża na niebezpieczeństwo spontaniczną zdolność afirmacji”⁵⁰⁰. Ten zakaz wydaje się wynikać bezpośrednio z ujęcia przez autorkę książki *Człowiek wobec losu* resentymetu jako zwrotnej reakcji woli, przytłoczonej poczuciem winy (wynikłym z jej porażek), przeciwko sobie samej, co każe określić jej działanie jako negację⁵⁰¹. Bunt jest bez wątpienia reakcją zwrotną wymierzoną przeciw czemuś lub komuś, jest negacją. Dalej, bunt prowadzi wolę do zmiany zwrotu z naturalnego dla niej kierunku ku przyszłości na zwrot w stronę przeszłości, ponieważ przedmiotem zainteresowania staje się dla niej coś, co już zaistniało i co jest utrzymywane w pamięci oraz stale poddawane negacji. Finalnie skutkuje to stanem, w którym człowiek niejako poddaje się „prawu narzuconemu”, ponieważ podstawą dla stanowienia wartości przez wolę staje się to, co jest negowane, co jest przedmiotem buntu. Wola w takim przypadku traci autonomię, a jej naturalna zdolność do kreowania celów i wartości ulega zahamowaniu. Dlatego filozofka twierdzi, że według Nietzschego człowiek nie powinien poddawać się żadnym wpływom zewnętrznym, a jedynie swojemu wewnętrznemu instyngtowi⁵⁰². Bunt zawiera w sobie wszystkie trzy aspekty resentymetu, o których pisze Buczyńska-Garewicz⁵⁰³, stąd działa destruktywnie na wolę i życie człowieka.

Rozpoznanie przez interpretatorkę dzieł Nietzschego szkodliwości buntu prowadzi ją do uznania *amor fati* za koncepcję będącą apoteozą fatalizmu:

Fatalizm, czyli bierna akceptacja okoliczności, bez buntu i sprzeciwu, jest wedle niego sposobem uniknięcia chorej woli zdominowanej negacją. Mądrość Nietzschego w tej sprawie zdaje się mówić, co następuje: raczej powiedzieć tak okolicznościom

⁵⁰⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 147.

⁵⁰¹ Por. rozdział II niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Resentymet*, s. 160–162.

⁵⁰² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 179.

⁵⁰³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 140–142.

i zdarzeniom, niż przez ich nieskuteczne zwalczanie zniszczyć własną osobowość resentymentem⁵⁰⁴.

Amor fati oznaczające miłość losu jest sposobem ochrony przed resentymentem. Filozofka pisze wprost: „O ile stoicy mówili: nie rozpaczaj, tylko pogódź się, to Nietzsche mówi: zaakceptuj i przeciwność przekształć w coś dla siebie pozytywnego, wysnuj z niej jakiś własny pożytek”⁵⁰⁵. Oznacza to, że zdarzenia same w sobie nie są ani złe, ani dobre, to dopiero człowiek nadaje im takie znaczenie. Dlatego istnieje też możliwość reinterpretacji zdarzeń, polegającej na nadaniu im takiego charakteru, by mogły być przedmiotem ponownego ich chcenia przez wolę (reafirmacji). Jednak istnieją także takie zdarzenia, które nie mogą być zinterpretowane przez człowieka jako pożyteczne. Wyjściem, jakie proponuje w takiej sytuacji autor *Zmierzchu bożyszcza*, jest uznanie ich za część losu i zaakceptowanie w takiej postaci, w jakiej się przedstawiają. Jednocześnie fatalizm polegający na braku sprzeciwu wobec okoliczności nie jest równoznaczny z biernością. „Bierna akceptacja okoliczności” to tylko sposób na to, by uniknąć zatrucia woli. Jest to tylko jeden z aspektów tej koncepcji prezentowanej w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz. Drugi aspekt koncepcji *amor fati* ujawnia się w jej związku z Nietzschego koncepcją wiecznego powrotu. Autorka *Metafizycznych rozważań o czasie* pisze:

Gotowość powtórzenia życia nie wyraża biernej apatii ani leniwej akceptacji wszystkiego, lecz twórcze radosne potwierdzanie tego, co się stworzyło. Jeśli w przeszłości wola była obecna, to tylko wtedy i dlatego właśnie, że była obecna, jest ona zdolna do reafirmacji. *Amor fati* ma więc sens aktywistyczny, a nie tylko fatalistyczno-pasywny⁵⁰⁶.

⁵⁰⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 147.

⁵⁰⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 150.

⁵⁰⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 121.

Miłość losu jest więc ciągłym procesem potwierdzania przeszłych wyborów przez wolę, czyli przez człowieka. *Amor fati* mówi zatem z jednej strony o akceptacji zdarzeń, na które nie mamy wpływu, niejako o poddaniu się fatum, z drugiej zaś wymaga ciągłej, aktywnej reafirmacji przeszłych wyborów. Warto przypomnieć, że w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz wiecznego powrotu tego samego reafirmacja (prowadząca do ujęcia zdarzeń przeszłych tak, jakby miały one dopiero nastąpić) ma znaczenie nadrzędne⁵⁰⁷. Owa reafirmacja, polegająca na potwierdzaniu przeszłych aktów woli, jest zatem istotą zarówno nauki o wiecznym powrocie, jak i *amor fati* Nietzschego. Filozofka pisze: „W *amor fati* manifestuje się wola, która swoją przeszłość i terażniejszość potrafi oglądać także jako przyszłość, czyli wola, której czas jest kolistą”⁵⁰⁸, co pokazuje wyraźnie, że sens wiecznego powrotu i *amor fati* jest zasadniczo ten sam⁵⁰⁹. Obie koncepcje Nietzschego dotyczą według niej afirmacji. Kluczowe jest w nich znalezienie drogi do uniknięcia konfliktu pomiędzy przeszłością a przyszłością woli. Zatem – jak przekonuje Buczyńska-Garewicz – autor *Tak mówił Zaratustra* ma na myśli to samo wtedy, gdy pisze o: woli, wiecznym powrocie, nadczłowieku i *amor fati*, i gdy pisze o relacji woli i czasu.

Buczyńska-Garewicz pisze: „*Amor fati* jest więc doktryną jedności losu zewnętrznych przypadków oraz losu wewnętrznego, polegającego na samodeterminacji”⁵¹⁰. Doktryna ta ma dwa oblicza – jest bierną akceptacją zdarzeń, na które nie mamy wpływu, oraz aktywną afirmacją życia rozumianego jako ciągłe dążenie do przekraczania własnych ułomności przez rygor przestrzegania raz obranych wartości i konsekwentne dążenie

⁵⁰⁷ Por. rozdział II niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Czas i wola powrotu*, s. 179–186.

⁵⁰⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 86.

⁵⁰⁹ Buczyńska-Garewicz pisze *explicito*: „*Amor fati* jest zatem dla Nietzschego tylko inną postacią myśli o wiecznym powrocie. Kochać los i chcieć powrotu czegoś to dwa sformułowania mówiące o jednej i tej samej postawie afirmacji i reafirmacji”, H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 145.

⁵¹⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 148.

do raz obranych celów. *Amor fati* jest dla interpretatorki dzieł Nietzschego mądrością życiową uczącą afirmacji⁵¹¹; to „myślenie z wewnątrz nihilizmu, zmierzające do jego przewyciężenia”⁵¹². W tym kontekście *amor fati* jest w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz koncepcją mającą na celu przewartościowanie wszystkich wartości, czyli przywrócenie woli naturalnego dla niej kierunku działania, którym jest przyszłość, oraz przywrócenie primatu chwili nad wiecznością.

5.3. Dionizyjskość

Interpretacja filozofki łączy wiele idei Nietzschego w jedną całość. Można powiedzieć, że wspólnym mianownikiem wszystkich omawianych dotychczas objaśnień idei i koncepcji filozofa jest ich połączenie w jeden problem, którym jest relacja woli i czasu. Wola mająca diachroniczną strukturę jest nierozzerwalnie związana z koncepcją wiecznego powrotu rozumianą przez Buczyńską-Garewicz jako reafirmacja, czyli ponowne chcenie przeszłych aktów woli. Prawda rozpada się w jej interpretacji na wielość perspektywicznych prawd stanowiących wyraz indywidualnych potrzeb życia, czyli woli człowieka. Tak rozumiana prawda jest zmienna, zanurzona w żywiole czasu. Nihilizm jest deprawacją woli, zmianą jej naturalnego zwrotu z kierowania się ku przyszłości na zwrot ku przeszłości. Wieczny powrót natomiast stanowi wykładnię afirmacji, sposób na uzdrowienie woli poprzez ukazanie pozornie nieziennej przeszłości jako możliwej przyszłości. W tym kontekście ideał nadczłowieka jest uzupełnieniem powyższych rozważań, gdyż mówi o człowieku przyszłości, który byłby ucieleśnieniem idei Nietzschego. *Amor fati* dodatkowo wzmacnia znaczenie koncepcji wiecznego powrotu, polegające na „nauce przytakiwania”.

⁵¹¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 197.

⁵¹² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. s. 112.

Ostatnim z omawianych w niniejszej pracy pojęć filozofii Nietzschego, których interpretację podjęła w swoich rozważaniach Buczyńska-Garewicz, jest „dionizyjskość”. Pojęcie to analizowane jest na końcu, ponieważ łączy ono wiele wcześniej już omawianych idei autora *Zmierzchu bożyszc.*

Filozofka pisze: „Dionizyjskie rozumienie życia odpowiada prosto: nie negować, nie przeciwstawiać się, lecz przyjąć potwierdzająco. Dionizyjskość więc to nic innego jak *amor fati*”⁵¹³. Czy zatem dionizyjskość to tylko inne określenie *amor fati*? Buczyńska-Garewicz twierdzi, że tak jest, lecz w innym miejscu pisze:

Nie ma bowiem silniejszego potwierdzania się woli niż przez stworzenie własnego prawa. Dionizyjsko-orgiastyczna jest wola afirmująca siebie przez swe prawo. A kulminacją tego stanu jest *amor fati*, czyli najpełniejsze potwierdzanie. Wolność nie polega na dowolności, lecz realizuje się jako indywidualna konieczność. Oto Nietzscheański sens dionizyjskości⁵¹⁴.

Sens dionizyjskości jest zatem związany z wolą, która wyznacza sobie wartości i cele. Jest to więc określenie zbieżne z *amor fati*, ale też związane z wolą tworzącą własne prawo. Tym zaś, co łączy wolę, *amor fati* i dionizyjskość, jest afirmacja czasu tworzonego przez wolę. Autorka *Czytania Nietzschego* pisze o tym niedwuznacznie: „Potwierdzanie jest dionizyjskie: to radość niczym nie skrupowanego życia i stawania się”⁵¹⁵. Nauką kształtującą postawę potwierdzającą jest natomiast koncepcja wiecznego powrotu tego samego.

Buczyńska-Garewicz stwierdza: „Dionizos [...] to «wieczna wola tworzenia, owocowania i powrotu». Dionizos to «obietnica życia: życia, które wiecznie się odradza i powraca znów ze zniszczenia». Imię Dionizosa zawiera w sobie całą tajemnicę radości”⁵¹⁶. Dionizos uosabia wieczny powrót,

⁵¹³ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. s. 144.

⁵¹⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 186–187.

⁵¹⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 87.

⁵¹⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 59

który jest podstawą afirmacji pozwalającej na twórcze kształtowanie życia przez człowieka. Natomiast „Życie to wola w swej spontaniczności, w swej nieograniczonej zdolności do samookreślenia, czyli do stawania się własnym prawem”⁵¹⁷. Widoczne staje się połączenie w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz wszystkich najważniejszych pojęć filozofii Nietzschego. Sama autorka książki *Człowiek wobec losu* pisze o tym wielokrotnie. Przykładowo stwierdza:

Problematyka resentymentu, wiecznego powrotu, afirmacji i reafirmacji, *amor fati* – to dla Nietzschego tylko różne aspekty tej samej dionizyjskiej wizji życia. To różne postacie, pod jakimi pojawia się myślenie o woli jako o istocie bytu. To także różne formuły tematyzacji problemu człowieka jako zjawiska woli⁵¹⁸.

Jednocześnie, co wynika z prowadzonych w niniejszym rozdziale analiz, Buczyńskiej-Garewicz udało się odkryć sposób połączenia różnych idei filozofii autora *Poza dobrem i złem*. Filozofka twierdzi, że Nietzsche: „Odrzucił nie tylko architekturę systemu, lecz także tematyczne formalne uporządkowanie wykładu swej myśli”, ale zaraz potem dodaje: „Nietzsche umiał poprzez fragmentaryczność osiągnąć swoistą jedność. Jest to jedność doświadczenia intelektualnego przeżytego wielokrotnie na różne sposoby i wyrażonego w odmiennych obrazach, które mimo różnic mówią to samo”⁵¹⁹. Owym doświadczeniem jest afirmacja woli przez nią samą⁵²⁰. Afirmacja ta – co zostało dotychczas wykazane w niniejszej pracy – powiązana jest ze wszystkimi omawianymi dotychczas ideami filozofii autora *Tak mówił Zaratustra*.

Interpretacja Buczyńskiej-Garewicz ujmuje filozofię Nietzschego jako swoistą jedność. Nie jest to jedność wynikająca ze stworzonego przezeń

⁵¹⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 181.

⁵¹⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 152.

⁵¹⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 15.

⁵²⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 16.

systemu filozoficznego, lecz z rozważania jednej myśli na wiele różnych sposobów. Myślą tą jest afirmacja woli, która ze swej natury jest zanurzona w czasie, a została rozpoznana jako przeniknięta negacją i resentmentem. Problematyka nihilizmu stanowi przy tym główny motyw myślenia Nietzschego o woli i czasie. Z tego względu interpretacja Buczyńskiej-Garewicz zmierza do ukazania efektu przewartościowania wszystkich wartości, czyli przejścia od postawy negacji do postawy pełnej afirmacji.

5.4. Uwagi krytyczne

Buczyńska-Garewicz twierdzi, że ideał nadczłowieka „wyraża optymistyczne przekonanie, że każdy, jeśli chce i umie, może ze stanu dekadencji wyjść ku twórczości”⁵²¹, co wskazuje, że w filozofii Nietzschego jest zasygnalizowane przejście pomiędzy dekadentem a nadczłowiekiem. W poprzednim podrozdziale, przy okazji uwag krytycznych dotyczących interpretacji wiecznego powrotu filozofki, pojawił się problem wynikający z jej stwierdzenia, iż w filozofii autora *Poza dobrem i złem* takiego przejścia nie ma⁵²². Z tego powodu niespójne wydaje się jej twierdzenie, że każdy może dokonać przejścia od postawy nihilistycznej do postawy afirmatywnego nadczłowieka.

Autorka *Czytania Nietzschego* twierdzi również, że ideał nadczłowieka jest uosobieniem „[...] sposobu bycia wolnej istoty moralnej, egzystencji samostanowiącej się i samoodpowiedzialnej”⁵²³, co już jakoś go określa. Zaznacza ona także, że nadczłowiek to osoba zdolna do reafirmacji. Wydaje się zatem, że określenie ideału nadczłowieka jedynie „wizją w sennym upojeniu słońcem”⁵²⁴ nie znajduje potwierdzenia w jej własnych analizach. Co prawda, ideał ten jest niezwykle ogólny, ale wydaje się, że filozofce wbrew

⁵²¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 109.

⁵²² Por. rozdział II niniejszej pracy, uwagi krytyczne do podrozdziału zatytułowanego *Wieczny powrót jako chwila i wieczność*, s. 186–189.

⁵²³ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 138.

⁵²⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 122.

jej własnym słowem udało się określić jego najważniejsze cechy. Po pierwsze, wartości nadczłowieka są wartościami przeciwnymi wartościom współczesnych, przepelnionych resentymentem ludzi. Po drugie, nadczłowiek to jednostka niezależna, żyjąca świadomie i optymistyczna, ponieważ reafirmuje swoją przeszłość. Po trzecie, jest to również człowiek odważny i kreatywny, gdyż nadaje sens nie tylko swojemu życiu, ale i światu, w którym żyje. Po czwarte, najważniejszymi wartościami są dla niego wolność samostanowienia i odpowiedzialność. Na koniec warto jeszcze wspomnieć, że filozofka pisze również, że nadczłowiek będzie żył zgodnie z instynktami, nie poddając się równocześnie zimnemu panowaniu rozumu. To określenie nadczłowieka, powyższy opis jego cech, wynika bezpośrednio z analizy rozważań Buczyńskiej-Garewicz na jego temat. Dlatego jej twierdzenie, iż ideał nadczłowieka jest niejasny, należy uznać za błędne.

Twierdzenie, że nadczłowiek nie może być ideałem, ponieważ nie reprezentuje żadnej powinności, wydaje się nie wynikać z ogólnej definicji ideału. W popularnych słownikach terminów filozoficznych określenie ideału wiąże się z przedmiotem dążeń człowieka, wzorem doskonałości w określonej dziedzinie⁵²⁵, który nigdy nie może być w pełni zrealizowany przez człowieka⁵²⁶. Ideał nie musi zatem stanowić programu przemian społecznych, nie musi narzucać żadnej powinności, o której pisze Buczyńska-Garewicz. Jak wynika z interpretacji filozofki, nadczłowiek jest wzorem życia wolnego od resentymentu i negacji – wzorem, który zakłada życie w stanie ciągłej afirmacji swojego życia i świata. Mając to na uwadze, należy stwierdzić, że odbieranie Nietzscheańskiemu nadczłowiekowi miana ideału jest nieuprawnione.

Następną kontrowersję może budzić twierdzenie Buczyńskiej-Garewicz (z jej analizy koncepcji *amor fati* Nietzschego) mówiące o zakazie buntu⁵²⁷.

⁵²⁵ Por. A. Podsiad, *Ideal*, w: A. Podsiad, *Słownik terminów filozoficznych*, Warszawa 2001, s. 364.

⁵²⁶ Por. G. Durozoi, A. Roussel, *Ideal*, w: G. Durozoi, A. Roussel, *Filozofia – słownik. Pojęcia, postacie, problemy*, Warszawa 1997, s. 109.

⁵²⁷ Buczyńska-Garewicz uważa, że: „Obraz dany przez Camusa [...], przedstawiający Nietzschego jako oś europejskiej filozofii buntu i anarchii, jest nieadekwatny. Przeciwnie, naj-

Trudno zgodzić się z jej tezą, że myśliciel zabrania w swojej filozofii buntu, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę, że ideał nadczłowieka wypływa z niezgody i sprzeciwu wobec powszechnie panującej duchowości – co zresztą autorka *Czytania Nietzschego* przyznaje w swoich wywodach⁵²⁸. Można powiedzieć, że jedną kwestią jest to, do czego namawia w swojej filozofii dany myśliciel, a drugą to, co go skłoniło do jej uprawiania. Jednak nie sposób uciec od wniosku, że Nietzsche źle oceniał duchowość współczesnych mu ludzi⁵²⁹. W swojej filozofii namawiał do zmiany postępowania, do porzucenia wiary w Boga religii chrześcijańskiej⁵³⁰, do wyrwania się

większą troską Nietzschego było uwolnienie się od negacji i jej głębokich szkodliwych skutków dla osobowości”, H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 168. Albert Camus jest zatem winny temu, że Nietzsche jest uznawany za propagatora postawy buntowniczej, który Buczyńska-Garewicz łączy z negacją. Należy zauważyć, że Camus twierdzi, że: „Bunt nie jest zwyczajną negacją. Znajduje się w nim sąd wartościujący, w imię którego zbuntowany odmawia zgody na swój los”, A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Kraków 1993, s. 25. Bunt zatem nie wypływa z negacji – jak twierdzi filozofka – lecz z pozytywnego „sądu wartościującego”, który jest podstawą do tego, by buntować się, sprzeciwić się, czyli wykluczać inne, sprzeczne z nim sądy.

⁵²⁸ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytania Nietzschego*, dz. cyt., s. 130.

⁵²⁹ Przekonanie, że filozofia Nietzschego bierze się z niezgody na świat i ból, jaki on rodzi, żywi Krzysztof Michalski, por. K. Michalski, *Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, dz. cyt., s. 33–34. Z kolei Stanisław Brzozowski uważa, że filozofia autora *Poza dobrem i złem* jest wyrazem „przeciwstawiania się filozofii norm”, rozumianej przez niego jako „filozofia niewoli”, por. S. Brzozowski, *Filozofia Fryderyka Nietzschego*, „Przegląd Filozoficzny” (1912) z. 4, s. 481.

⁵³⁰ Nietzsche negatywnie ocenia wiarę w Boga, czemu wielokrotnie dawał wyraz w swoich rozważaniach. Przykładowo pisze: „[...] zrozumiałem, że Bóg to najbardziej destrukcyjna i wroga życiu myśl i że jedynie za sprawą ogromnej niejasności kochanych, pobożnych i metafizycznych jednostek wszystkich epok poznanie owej «prawdy» tak długo kazało na siebie czekać”, F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 454. W *Antychrześcijańskim* natomiast stwierdza, że: „W Bogu zapowiedziana wrogość wobec życia, natury, woli życia!”, F. Nietzsche, *Antychrześcijańskim. Przekleństwo chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 51. Jednak, jak zauważa Marcin Pełka, Nietzsche „[...] nigdy nie zajął własnego stanowiska w sporze o istnienie i właściwości Boga. Kiedy atakował chrześcijaństwo, mówił o śmierci Boga czy innych temu podobnych sprawach, zawsze poruszał się na płaszczyźnie etycznej”, M. Pełka, *Nietzsche. Życie, poglądy, wpływy*, Toruń 2012, s. 46. Nietzsche nie namawia zatem do porzucenia wiary

z kierunku narzuconych powinności na rzecz indywidualnej kreacji samego siebie. W tym kontekście można rozumieć jego filozofię jako nawoływanie do buntu przeciw zatopieniu się jednostki w powszechnie panujących wzorcach osobowych, przeciwko prymatowi masy nad indywiduum. Jednak taką interpretację Buczyńska-Garewicz w swoim ujęciu odrzuca.

5.5. Podsumowanie

Buczyńska-Garewicz, mimo że nie podejmuje się zrekonstruować Nietzscheańskiego projektu przewartościowania wszystkich wartości, w swojej interpretacji jednak określa sens idei składających się na to przedsięwzięcie. Filozofka stwierdza, że według Nietzschego musi pojawić się nowy typ człowieka, który nada sens swojemu istnieniu i światu. Człowiek taki będzie się odznaczał wolą zdolną do afirmacji swoich przeszłych aktów – wolą, w której nie występuje negacja będąca wynikiem konfliktu między terażniejszością a przeszłością.

Nadczłowiek jest dla Buczyńskiej-Garewicz nowym typem człowieka, którego rys charakterystyczny stanowi uwolnienie spod panowania duchowości nasyconej nihilizmem i resentymentem. Nadczłowiek rodzi się ze sprzeciwu Nietzschego wobec postaw nihilistycznych i uosabia ideał człowieka przyszłości. Ideał ten, jak przyznaje Buczyńska-Garewicz, jest niejasny, wyraża utopijną nadzieję na powstanie człowieka, który będzie uosabiał czystą afirmację. Z tego powodu uważa ona ideał nadczłowieka za „estetyczną wizję człowieka duchowo pięknego”⁵³¹ Nietzschego, a nie za ideał w ścisłym znaczeniu tego słowa. Pomimo tego stwierdzenia autorka *Czytania Nietzschego* wymienia szereg cech nadczłowieka. Uważa, że jest to człowiek, który będzie żył w sposób wolny i odpowiedzialny, ale jed-

w Boga ze względu na to, że uważa, iż On nie istnieje, lecz dlatego, że w jego rozumieniu chrześcijański Bóg stanowi przeszkodę dla rozwoju człowieka.

⁵³¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 109.

nocześnie zgodny ze swymi naturalnymi i niepowtarzalnymi instynktami. Będzie również człowiekiem wytrwałym i przestrzegającym ustanowionego przez siebie prawa oraz żyjącym zgodnie z maksymą wynikającą z przyjęcia koncepcji wiecznego powrotu mówiącą, by żyć tak, aby chcieć powrotu tego życia.

W Nietzscheańskiej koncepcji *amor fati* Buczyńska-Garewicz widzi z jednej strony apoteozę fatalizmu, braku sprzeciwu i buntu przeciwko zmiennym okolicznościom, która ma chronić ludzi przed zatruciem resentymentem, z drugiej zaś wyraz aktywnej afirmacji przez człowieka życia i świata. W tym drugim znaczeniu koncepcja *amor fati* ma dla niej sens tożsamy z koncepcją wiecznego powrotu. Obie oznaczają sytuację, w której w woli następuje pojednanie trzech faz czasu przez afirmację przeszłości jako przyszłości (wola ujmuje swoje przeszłe akty jako mogące siępowtórzyć).

Ostatnim omawianym pojęciem w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz, mającym ważne znaczenie w wykładni przewartościowania wszystkich wartości, jest dionizyjskość. Pojęcie to w rozważaniach autorki *Metafizycznych rozważań o czasie* wiąże się z innymi, omawianymi przez nią ideami Nietzschego. Termin „dionizyjskość” wskazuje na główną nić przewodnią rozważań filozofa, którą jest „jedność doświadczenia intelektualnego przeżytego wielokrotnie na różne sposoby”⁵³². Doświadczeniem tym jest afirmacja wyrażona w myśli o wiecznym powrocie (reafirmacji), o ideale nadczłowieka (wola wolna od negacji) i o *amor fati*. Afirmacja ta nie jest pojęciem czy teorią, lecz sposobem życia człowieka uwolnionego od resentymentu. Dlatego filozofię Nietzschego należy rozumieć – jak wynika to z analiz Buczyńskiej-Garewicz – jako namysł nad zanurzoną w czasie wolą.

⁵³² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 15.

Rozdział III

Interpretacja Buczyńskiej-Garewicz a wybrane interpretacje filozofii Nietzschego

1. Różne oblicza woli mocy

W poprzednich rozdziałach niniejszej rozprawy omówiono ideę woli mocy Nietzschego. W pierwszym rozdziale zaprezentowane zostało szerokie spektrum odniesień tej idei do różnych dziedzin filozofii, które można odnaleźć w rozważaniach autora *Poza dobrem i złem*. Drugi rozdział ukazał perspektywę, w jakiej idea ta jest rozumiana przez Buczyńską-Garewicz. W uwagach krytycznych do jej rozważań został wysunięty argument, że jej interpretacja pomija niektóre ważne wątki związane z ideą woli mocy w filozofii Nietzschego⁵³³. Warto w tym miejscu przypomnieć, jakie wypowiedzi autora *Tak mówił Zaratustra* Buczyńska-Garewicz pomija w swojej interpretacji woli mocy.

Po pierwsze, filozofka nie ujmuje w swojej wykładni woli mocy jej związku ze światem. Wola jest przez nią ujęta jedynie w perspektywie człowieka, który jest „stematyzowany jako zjawisko woli”⁵³⁴. „Metafizyka woli”⁵³⁵, którą w przekonaniu Buczyńskiej-Garewicz uprawia Nietzsche, w istocie wydaje się być

⁵³³ Por. rozdział II niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Uwagi krytyczne*, s. 127–129.

⁵³⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 130.

⁵³⁵ Buczyńska-Garewicz wielokrotnie używa wobec rozważań Nietzschego określenia „metafizyka woli”, por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 106; H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 124, 146; H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 26.

zawężona przez filozofkę jedynie do opisu czasowej struktury woli, którą jest człowiek. Nietzsche jednak nie twierdzi, że wolą mocy jest tylko człowiek. Filozof pisze: „Ten świat jest wolą mocy – i niczym innym!”⁵³⁶, co jasno wskazuje, że pojęcie woli mocy nie ogranicza się jedynie do określenia człowieka.

Po drugie, Buczyńska-Garewicz nie analizuje problemu walki o moc pomiędzy różnymi ośrodkami siły (ludźmi), ponieważ w swojej interpretacji skupia się na zagadnieniu diachronicznego charakteru woli. Działanie to można uznać za pewne uchybienie, gdyż pomija istotną cechę woli mocy, którą jest nieustanne poszukiwanie potwierdzenia własnej siły w przewyżnianiu tego, co ją ogranicza⁵³⁷. Wola mocy przejawia się, jak pisze Nietzsche, jako „broniąca się przed silniejszym, rzucająca się na słabsze”⁵³⁸. Filozofka nie zgłębia w swojej interpretacji tego aspektu woli mocy. Wynikiem tego braku jest to, że Buczyńska-Garewicz nie określa celu woli mocy tak, jak to czyni Nietzsche – czyli jako dążenia do tego, aby „być silniejszym”⁵³⁹ – a pozostaje przy ogólnych stwierdzeniach, że: „Wola to wyznaczanie wartości, celów, do jakich się zdąży”⁵⁴⁰ oraz: „Wola, która chce siebie, pomnaża siebie, stawiając swe nowe cele dąży zawsze w przód”⁵⁴¹. Przytoczone stwierdzenia wskazują, iż ich autorka uważa, że wola w sposób naturalny jest skierowana ku przyszłości, co wiąże się z tym, że wola stawia sobie pewne cele. Filozofka pisze co prawda, że „wola chce swojego wzrostu”⁵⁴², lecz nie w kontekście celów, jakie stawia sobie wola, lecz w znaczeniu odniesienia woli do przyszłości, jako sfery, w której owe cele mają zostać zrealizowane. Ukazanie czasowej

⁵³⁶ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 505.

⁵³⁷ Potwierdzeniem tezy, że wola mocy wiąże się z walką są np. słowa Nietzschego: „Wola mocy może przejawiać się tylko wobec oporu; zatem szuka czegoś, co stawi jej opór”, F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 362.

⁵³⁸ Por. F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 466.

⁵³⁹ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 237.

⁵⁴⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 97.

⁵⁴¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 141.

⁵⁴² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 124.

struktury woli jest dla Buczyńskiej-Garewicz zagadnieniem ważniejszym niż określenie, czemu ma służyć jej działanie. Słowa filozofki, że „wola chce wzrostu”, oznaczają, iż wola wykracza poza swoją terażniejszość ku swojej przyszłości, nie dotyczy natomiast działania woli polegającego na walce o własne samoumocnienie⁵⁴³.

Po trzecie, w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz swoiste odczytanie znaczenia woli mocy opiera się na określeniu relacji woli i trzech stworzonych przez nią faz czasu: przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Filozofka uważa, że „Cała jego [Nietzschego – P. P.] filozofia jest w gruncie rzeczy filozofią czasu”⁵⁴⁴. To sprawia, że w swojej interpretacji nie poświęca dużo uwagi tym analizom wypowiedzi Nietzschego, w których pisze on na przykład, że wola mocy jest zasadniczym popędem rządzącym działaniami człowieka⁵⁴⁵ lub że wola mocy tworzy wartości⁵⁴⁶.

Powiązanie woli i czasu jest według Buczyńskiej-Garewicz kluczem do zrozumienia filozofii Nietzschego. Jej interpretacja ma za zadanie ukazać to powiązanie. Wydaje się, że cel, jaki postawiła sobie Buczyńska-Garewicz, został osiągnięty, ponieważ – jak pokazały to analizy w rozdziale drugim – w schemacie „wola – czas” udało jej się zamknąć wszystkie najważniejsze idee filozofii Nietzschego, wytłumaczyć ich znaczenie, cele i powiązanie. Jednocześnie należy postawić pytanie, jak prezentują się rozważania filozofki w zestawieniu z innymi interpretacjami filozofii autora *Tak mówił Zaratustra*. Odpowiedź na to pytanie jest kluczowa dla oceny nowatorstwa wykładni przedstawionej przez Buczyńską-Garewicz.

⁵⁴³ Warto w tym miejscu przypomnieć cytowaną już w niniejszej pracy wypowiedź Nietzschego: „Atom walczy o swój stan, lecz inne atomy atakują go, by pomnożyć swą siłę. Oba procesy: ten rozpuszczania i ten zagęszczania, pojąć jako skutki woli mocy”, por. F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 575]. Fragment ten potwierdza nie tylko to, że filozof ujmował rzeczywistość jako pole działania woli mocy, lecz również to, że walka „o swój stan” jest wynikiem działania woli mocy.

⁵⁴⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 52.

⁵⁴⁵ Por. F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 544.

⁵⁴⁶ Por. F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, dz. cyt., s. 220.

W niniejszym podrozdziale zaprezentowane zostaną trzy zasadniczo różne interpretacje mające znaczący wpływ na rozumienie Nietzscheańskiej idei woli mocy. Pierwszą z nich jest interpretacja woli mocy przeprowadzona przez Martina Heideggera, druga – przez Karla Jaspersa, a trzecia przez Gillesa Deleuze’a⁵⁴⁷. Krótkie przedstawienie tych trzech perspektyw w rozumieniu woli mocy Nietzschego pozwoli wypuklić różnice w podejściu do tej idei wspomnianych myślicieli oraz ukazać nowość ujęcia tej problematyki przez Buczyńską-Garewicz.

1.1. Martina Heideggera ontologiczna interpretacja woli mocy a interpretacja Buczyńskiej-Garewicz

Pierwszą z omawianych w niniejszym rozdziale interpretacji jest wykładnia Martina Heideggera. Krótkie omówienie jego interpretacji woli mocy pozwoli na wyodrębnienie różnic pomiędzy jego ujęciem a zaprezentowaną w rozdziale drugim interpretacją Buczyńskiej-Garewicz.

1.1.1. Heideggera interpretacja woli mocy

Interpretację woli mocy sporządzoną przez Heideggera należy nazwać ontologiczną, ponieważ uważa on, że „[...] wola mocy stanowi podstawowy charakter bytu jako takiego”⁵⁴⁸. Nietzscheańskie pojęcie woli mocy nie od-

⁵⁴⁷ Wybór ten wydaje się uzasadniony, gdyż wielu badaczy filozofii Nietzschego otwarcie przyznaje, że interpretacje tych trzech myślicieli: Heideggera, Jaspersa i Deleuze’a, są najbardziej znaczące, nowatorskie. Przykładowo, Henryk Benisz pisze, że należy „[...] przyznać Deleuze’owi szczególne miejsce, obok Heideggera i Jaspersa, miejsce zarezerwowane dla najbardziej oryginalnych i znaczących filozofów komentujących twórczość Nietzschego, nieprzyporządkowanych do żadnego projektu interpretacyjnego”, H. Benisz, *Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne*, Opole 2007, s. 338.

⁵⁴⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 254.

nosi się w pierwszym względzie do psychologii czy postępowania człowieka, lecz do bytu. Heidegger tłumaczy sens istnienia w filozofii Nietzschego psychologicznych wyjaśnień woli mocy w następujący sposób:

Faktycznie również Nietzsche rozumie wolę mocy psychologicznie. Wyróżnia on jednak wolę mocy nie według zwyczajnej psychologii, lecz przeciwnie, wyznacza istotę i zadanie psychologii zgodnie z istotą woli mocy. Nietzsche domaga się „morfologii i nauki o rozwoju woli mocy”⁵⁴⁹.

W interpretacji Heideggera psychologiczne wywody autora *Tak mówił Zaratustra* nie eksponują istoty woli mocy, lecz wyjaśniają jej działanie w człowieku. Ludzka aktywność, życie człowieka jest tu ujęte jako zgodne z „podstawowym charakterem bytu jako takiego”, czyli z wolą mocy⁵⁵⁰.

Wariabilizm – powszechne i ciągle stawanie się – będący sednem nauki Nietzschego o świecie Heidegger przedstawia jako wynik działania woli mocy: „Stawanie się – to przemożne przerastanie danego stopnia mocy. W języku Nietzschego stawanie się oznacza wynikającą z niego samego niespokojną ruchliwość (*Bewegtheit*) woli mocy jako podstawowy charakter bytu”⁵⁵¹.

Swoje rozumienie istoty woli mocy filozof ten ujmuje w następujących słowach:

Istota mocy leży bowiem w panowaniu nad osiąganym każdorazowo stopniem mocy. Moc jest mocą tylko wtedy i jedynie dopóty, dopóki pozostaje potęgowaniem mocy i nakazuje sobie: „więcej mocy”. Już samo wstrzymanie potęgowania mocy, już samo zatrzymanie się na dowolnym stopniu mocy jest początkiem spadku mocy. Do istoty mocy należy przemożenie [*Übermächtigkeit*] jej samej⁵⁵².

⁵⁴⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 253.

⁵⁵⁰ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 254.

⁵⁵¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 259.

⁵⁵² M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, tłum. J. Gierasimiuk, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Warszawa 1997, s. 191.

Istotą woli mocy jest dążenie zmierzające do spotęgowania jej mocy. Ruch ten wymaga „przemżenia” czy też, jak pisze Heidegger, „samprzemżenia się”⁵⁵³ woli mocy przez nią samą. Mocą, do której dąży wola, jest dla Heideggera ona sama: „[...] wola chce swojej woli. Jej wolą jest to, co chciane. Wola chce samej siebie. Wola przerasta samą siebie. W ten sposób chce ona jako wola poza sobą, musi więc zarazem skryć się za sobą i pod sobą”⁵⁵⁴. Wola mocy, odnosząc się tylko do samej siebie, jest jednocześnie czymś, czego ona pożąda i co chce przewyciężyć. Mówiąc inaczej, wola chce siebie silniejszej – dlatego jest wolą mocy.

Istotą woli mocy jest „samoprzemaganie się” przejawiające się w staniu wartości, mającym zabezpieczyć wzrost mocy⁵⁵⁵. Heidegger pisze: „Myślenie według wartości należy do takiej rzeczywistości, która określona jest jako wola mocy”⁵⁵⁶. Wartościowanie jest podległe woli mocy, gdyż ma za zadanie zabezpieczyć jej wzrost. Każde wartościowanie ma odniesienie do woli mocy⁵⁵⁷. Z tego powodu Heidegger stwierdza: „Liczyć na wzmocnienie się mocy – oto istota woli mocy. «Wartości» są w pierwszym rzędzie warunkami wzmaganania się, które wola mocy ma na widoku. Wola mocy jako samoprzemżenie nie zna stanu spoczynku”⁵⁵⁸. Zacytowana wypowiedź wskazuje na relację woli mocy i wartości. Wartości odpowiadają za wzrost woli mocy, który jest jej głównym celem. We dług Heideggera to wola mocy jest źródłem wartości, co ukazuje, że są one jej podległe, gdyż służą zaspokojeniu wynikającego z niej dążenia do wzrostu, mocy⁵⁵⁹. Wola mocy jako źródło wartości warunkuje ich istnienie, sama będąc przy tym ich nieuwarunkowaną przyczyną⁵⁶⁰. Celem samoprzemżenia woli mocy – i służących

⁵⁵³ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 100.

⁵⁵⁴ M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 191.

⁵⁵⁵ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 97.

⁵⁵⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 94.

⁵⁵⁷ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 97.

⁵⁵⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 100.

⁵⁵⁹ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 103.

⁵⁶⁰ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 105.

mu wartości – jest sama moc, która nie jest, jak przyznaje Heidegger, żadnym konkretnym celem, dlatego zostaje ona przez niego ujęta jako „bez-celowa”⁵⁶¹.

Stanowienie wartości jest czynnością ludzką⁵⁶², dlatego Heidegger twierdzi, że w filozofii Nietzschego: „Metafizyka jest antropomorfizmem – kształtowaniem i widzeniem świata na obraz człowieka [...], bardziej od każdej wcześniejszej metafizyki obsadza ona człowieka w roli bezwarunkowej i jedynej miary wszystkich rzeczy”⁵⁶³. Stwierdzenie „metafizyka jest antropomorfizmem” oznacza, że zarówno człowiek, jak i świat materialny są wykładane przez Nietzschego w ten sam sposób, czyli – jak pisze Heidegger – „według ludzkiego bycia”⁵⁶⁴. Należy przy tym zaznaczyć, że w Heideggerowskiej interpretacji w filozofii Nietzschego to nie człowiek rozporządza wolą mocy, gdyż: „Wola mocy jest w sobie wolą stanowiącą wartości”⁵⁶⁵; to ona jest zasadą stanowienia wartości, a nie człowiek. Człowiek nie jest panem woli mocy, lecz przeciwnie – jest on jednym z przejawów woli mocy, jest jej podległy i przez nią rządzony⁵⁶⁶.

Heidegger twierdzi, że: „Wola mocy, stawanie się, życie i byt [*Sein*] w najszerszym znaczeniu znaczą w języku Nietzschego to samo”⁵⁶⁷. Wola mocy jest tożsama z życiem, gdyż stanowi jego „zasadniczy rys”. Życie jest ciągłym stawaniem się, czyli dążeniem do samoprzemagania się⁵⁶⁸. Heidegger pisze

⁵⁶¹ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 121.

⁵⁶² Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 122–123.

⁵⁶³ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 123. Jarosław Jagiello zwraca uwagę, że Heidegger uważa antropomorfizm Nietzscheański za „świadome posunięcie samego Nietzschego, który przez to chciał wskazać na rozmaite skutki metafizyki w jej końcowym stadium, spośród których najbardziej brzemienne jest niezrozumienie istoty samego człowieka”, J. Jagiello, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger-Plessner). Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 2011, s. 174–175.

⁵⁶⁴ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 124.

⁵⁶⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 261.

⁵⁶⁶ Por. S. Łojek, *Heidegger o wartościach, woli mocy i nihilizmie*, „Diametros” (2012) nr 33, s. 63.

⁵⁶⁷ M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 188.

⁵⁶⁸ M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 188.

o tym wprost: „Wszystko, co obdarzone życiem (*Alles Lebendige*), jest wolą mocy”⁵⁶⁹. Ponadto wyróżnia ośrodki i centra woli mocy⁵⁷⁰. To, co żywe i zarazem stające się, w jego interpretacji jest rozumiane jako „każdorazowy ośrodek woli mocy”. Natomiast przez centra woli mocy Heidegger rozumie „twory panujące”, łączące różne ośrodki woli mocy. Centrami woli mocy są np. „sztuka, państwo, religia, nauka, społeczeństwo”.

Wola mocy w interpretacji Heideggera jest istotą bytu, z której wylaniają się wartości jako środki do zabezpieczenia jej wzrostu. Jest ona dążeniem do samprzemagania się, przewycięzania siebie samej na rzecz siebie silniejszej. Życie, stający się świat i wola mocy oznaczają dla tego filozofa to samo, ponieważ odnoszą się do tej samej siły dążącej do wzrostu.

1.1.2. Porównanie Heideggera i Buczyńskiej-Garewicz interpretacji woli mocy

Należy zwrócić uwagę na różnice pomiędzy Heideggera interpretacją woli mocy a omówioną w rozdziale drugim wykładnią Buczyńskiej-Garewicz.

Wśród nielicznych odwołań Buczyńskiej-Garewicz do innych interpretacji filozofii Nietzschego znaleźć można pozytywne opinie na temat egzegezy Heideggera. Filozofka pisze między innymi, że „Heidegger zmienił obraz Nietzschego w tradycji zachodniej”⁵⁷¹, „jasno uwypuklił metafizykę woli”⁵⁷² oraz „uniknął błędu nadmiernego systematyzowania filozofii Nietzschego”⁵⁷³. Pozytywne wypowiedzi Buczyńskiej-Garewicz na temat interpretacji Heideggera rodzą podejrzenie, że jej wykładnia jest w jakimś stopniu do niej podobna. Innymi słowy, można przypuszczać, że jej interpretacja jest wtórna w stosunku do wykładni Heideggera.

⁵⁶⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 257.

⁵⁷⁰ M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 188.

⁵⁷¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 101.

⁵⁷² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 101.

⁵⁷³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 103.

Heidegger twierdzi, że Nietzsche uprawia w swojej filozofii metafizykę, w której pojęcie woli mocy ma szczególne miejsce, gdyż określa istotę bytu: „«Wola mocy» jest słowem oznaczającym bycie bytu jako takiego, *essentia* bytu”⁵⁷⁴. W interpretacji Buczyńskiej-Garewicz spotykamy się z określeniem filozofii autora *Wiedzy radosnej* jako „metafizyki woli”⁵⁷⁵. Metafizyczność woli mocy polega według niej na tym, że wola mocy tworzy czas. Widoczna jest zatem różnica między interpretacjami Heideggera a Buczyńskiej-Garewicz. Pomimo że w obu wykładniach Nietzsche jest przedstawiany jako twórca metafizyki, to ich autorzy inaczej interpretują fundamentalne dla niej pojęcie woli mocy. Metafizyczność woli mocy w wykładni Heideggera polega na tym, że jest ona istotą bytu. Dla autorki *Czytania Nietzschego* natomiast metafizyczność woli mocy ujawnia się w tym, że – jak już powiedziano – wola tworzy czas.

W interpretacji Heideggera wola mocy tworzy wartości będące warunkami jej wzrostu⁵⁷⁶, natomiast w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz wola mocy tworzy wartości dzięki temu, że jest skierowana w stronę przyszłości, czyli w stronę obranych przez siebie celów⁵⁷⁷.

Dla Heideggera wola mocy jest tożsama z życiem, gdyż obie polegają na samoprzemaganiu się. Z kolei dla Buczyńskiej-Garewicz tożsamość woli mocy i życia wyraża się w tym, że są one „nieskończoną wielością i różnorodnością aktów wolicjonalnych”, w których „temporalizuje się czas”⁵⁷⁸.

Reasumując, interpretacja woli mocy Buczyńskiej-Garewicz różni się znacząco od wykładni Heideggera. Mówiąc krótko, różnice między tymi dwiema interpretacjami wynikają z przyjęcia odmiennych punktów odniesienia przy wyjaśnianiu znaczenia woli mocy. Heidegger odnosi pojęcie woli mocy do bytu, natomiast Buczyńska-Garewicz do czasu.

⁵⁷⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2., s. 250.

⁵⁷⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 26.

⁵⁷⁶ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 97.

⁵⁷⁷ Por. rozdział II niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Przyszłość*, s. 99.

⁵⁷⁸ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 97.

1.2. Karla Jaspersa interpretacja woli mocy a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz

Kolejna z prezentowanych w niniejszym rozdziale interpretacji woli mocy jest wykładnia zaprezentowana przez Karla Jaspersa. Podobnie jak to miało miejsce w poprzednim podrozdziale, również i w tym po analizie Jaspersa interpretacji woli mocy omówieniu poddane są różnice między jego ujęciem a wykładnią Buczyńskiej-Garewicz.

1.2.1. Interpretacja woli mocy Jaspersa

Interpretacja woli mocy u Jaspersa, zawarta w jego książce zatytułowanej *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, ukazuje to pojęcie jako kluczowe dla Nietzscheańskiej metafizyki. Filozof ten twierdzi, że: „Istnieje dla niego [Nietzschego – P. P.] jedynie sam byt w świecie, nasz świat jako wola mocy we wszystkich jej postaciach; nic innego poza nim nie istnieje. Jego metafizyka ujmuje byt w świecie jako czystą immanencję”⁵⁷⁹. Świat jest ujęty przez autora *Zmierzchu bożyszcz* jako wola mocy, która może się przejawiać w różnych postaciach. Te różne postaci woli mocy przejawiają się w świecie, dlatego Jaspers używa określenia „czysta immanencja” na określenie ich obecności. „Bytem w świecie” jest zatem wola mocy.

Przeciwstawienie świata prawdziwego i fałszywego, które jest przedmiotem krytyki Nietzschego, Jaspers komentuje w następujących słowach: „Nasz świat skończoności i przemijalności, stawania się, doczesności, pozoru opiera się na świecie bytu w sobie, nieskończoności i wieczności, ponadczasowości i prawdy; mówiąc w kategoriach religijnych – na Bogu”⁵⁸⁰. Nietzsche – jak twierdzi Jaspers – odrzuca to przeciwstawienie, gdyż uważa, że prowadzi ono do deprecjonowania, umniejszania wartości, świata do-

⁵⁷⁹ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 3 i 4.

⁵⁸⁰ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 3 i 4.

czesności. Odrzucenie przeciwstawienia świata prawdziwego i fałszywego prowadzi w filozofii Nietzschego do powstania metafizyki czystej immanencji, w której ów podział nie występuje.

W „Nietzscheańskiej metafizyce woli mocy”, jak twierdzi Jaspers, istnieje „harmonia ustaleń, uzyskanych w walce ilości mocy, która sama jest bytem [...], te mniejsze większe, stale zmieniające ilości mocy, rozdzielając się w świecie, istnieją jako właściwy byt”⁵⁸¹. Metafizyka czystej immanencji to metafizyka woli mocy, w której bytem jest moc istniejąca jako wielość różnych jej ośrodków konkurujących o jej ilość. Jaspers uważa, że „dla Nietzschego wola mocy stała się zgoła istotą bytu”, który jest „rozproszony w wielości woli mocy”⁵⁸².

Jaspers twierdzi, że w filozofii Nietzschego niepoznawalny byt jest przedmiotem różnorodnych interpretacji i „nosi miano życia i woli mocy”⁵⁸³. Interpretacje zaś są wyznaczane przez wolę mocy: „Wola mocy sama jest impulsem do interpretowania, oddziałującym wszędzie, niezmiernie różnorodnym”⁵⁸⁴. Wola mocy ustala również perspektywy interpretacji⁵⁸⁵. Zatem niepoznawalny byt, którego istotą jest wola mocy, jest poddawany interpretacjom, które zależą od perspektywy, która z kolei jest ustalona przez wolę mocy. Wolę mocy należy zatem uznać za: 1. istotę niepoznawalnego bytu; 2. impuls do tworzenia interpretacji bytu; 3. siłę ustalającą perspektywy, w jakich tworzone są interpretacje.

⁵⁸¹ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 335.

⁵⁸² Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 325.

⁵⁸³ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 321. Jaspers starając się ukazać związek woli mocy z życiem człowieka, wpisuje rozważania autora *Zmierzchu bożyszcz* w nurt egzystencjalizmu. Artur Lewandowski stwierdza, że filozof ten w swojej pracy wykazał, iż Nietzsche jest myślicielem „[...] kluczowym (obok wspomnianego Kirkegaarda) dla zrozumienia sytuacji egzystencjalno-dziejowej XIX i początku XX stulecia”, A. Lewandowski, *Egzystencja i transcendencja: Jaspersowska interpretacja życia i myśli Nietzschego*, w: K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 7.

⁵⁸⁴ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 321.

⁵⁸⁵ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 324.

Niepoznawalny byt „nosi miano życia”, ponieważ: „Życie jest ocenianiem – to podstawowe dla Nietzschego określenie życia jako woli mocy”, życie jako ocenienie jest bytem: „Byt jednak nie jest tym, co inne, co może być oceniane, lecz sam jest tym ocenianiem”⁵⁸⁶. Z przytoczonych wypowiedzi Jaspersa wynika, że: życie jest ocenianiem, czyli wolą mocy; wola mocy i życie to określenia niepoznawanego bytu; byt jest ocenianiem, czyli życiem, co oznacza również, że jest wolą mocy. Czy zatem wola mocy, życie i byt w interpretacji Jaspersa są tym samym? Życie i wola mocy wydają się być tym samym, gdyż pełnią tę samą funkcję, polegającą na ustalaniu perspektywy dla interpretacji i oceny. Jaspers pisze, że życie jest dla Nietzschego „ocenianiem, faworyzowaniem, ograniczaniem się, chęcią odróżnienia się”⁵⁸⁷. Natomiast „Interpretuje sama wola mocy. Będąc życiem, jest ona uwarunkowana tym, co perspektywiczne [...]. Wola mocy interpretuje w perspektywach wytworzonych przez siebie”⁵⁸⁸. Jaspers stwierdza wprost, że wola mocy jest życiem. Splot trzech pojęć: woli mocy, życia i bytu, polega zatem na tożsamości woli mocy i życia, które określają niepoznawalny byt za pomocą interpretacji i oceny. Jaspers twierdzi, że „wszelki byt jest perspektywiczny”⁵⁸⁹, dlatego że sposób jego interpretacji i oceny wynika z perspektywy, którą każdorazowo określa wola mocy. Pomimo że Jaspers twierdzi, iż wola mocy jest życiem, to jednak rozróżnia te dwa pojęcia: „Wola mocy zawarta w życiu nie jest wolą samego życia. Byt, którym jest wola mocy, jest nadrzędny wobec życia jako czegoś, co należy poświęcić na rzecz autentycznego bytu”⁵⁹⁰. Wola mocy jest zatem nadrzędna wobec życia, gdyż życie się w niej zawiera. Wola mocy jest bytem, ponieważ tworząc jego interpretację, określa go. Wielość interpretacji tworzonych przez wolę mocy wynika z tego, że wola mocy jest „rozproszona w wielości”. Owo rozproszenie woli mocy,

⁵⁸⁶ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 322.

⁵⁸⁷ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 322.

⁵⁸⁸ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 324.

⁵⁸⁹ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 324.

⁵⁹⁰ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 323.

jej wielość, objawia się w różnorodnych interpretacjach, które wzajemnie walczą o panowanie. Jaspers zauważa, że wola mocy „może się wyrazić tylko w walce”⁵⁹¹. W przypadku życia ta walka polega na „przewyciężaniu siebie”⁵⁹². Z tego powodu według Jaspersa wola mocy nie jest wolą zachowania życia w jakimś jego niezmiennym stanie, lecz wolą jego zintensyfikowania: „Określenie życia jako woli mocy, to znaczy pragnienia stania się czymś więcej, woli potęgowania, walki o swój wzrost [...]”⁵⁹³. Ciągłe przeobrażenia interpretacji tworzonych przez wolę mocy wprowadzają dynamizm nie tylko do rozumienia życia, lecz także do rozumienia świata: „Wola mocy nie stwarza żadnego świata form, w których zastyga wieczne trwanie, lecz przekształca go w nieustannym stawaniu się”⁵⁹⁴. Świat się staje, gdyż jest podległy woli mocy, czyli nieustannemu nadawaniu jego „niepoznawalnemu bytowi” interpretacji i oceny w celu zintensyfikowania wzrostu woli mocy, czyli życia.

Jaspers twierdzi, że Nietzsche dostrzega dwa pierwotne „impulsy w istocie woli mocy”: impuls wznoszącego się i opadającego życia⁵⁹⁵. Każdy z tych impulsów tworzy interpretację bytu, jednak impuls wznoszącego się życia prowadzi ludzi do mocy i siły, podczas gdy impuls opadającego życia do słabości. Impuls opadającego życia, który można utożsamić z działaniem nihilizmu, oznacza sytuację, w której świat zostaje zinterpretowany jako miejsce będące źródłem niebezpieczeństwa, i w konsekwencji „ustanowienia oceny prowadzącej do szkalowania życia, wzniosłych wartości, prawdziwej mocy”⁵⁹⁶. Wola mocy, dążąc do przewyciężenia tego stanu, tworzy interpretację świata, w którym słabość uchodzi za siłę, a życie niejako wycofuje się ze świata uznanego za coś, co jest źródłem cierpienia. Na tym polega

⁵⁹¹ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 323.

⁵⁹² Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 323.

⁵⁹³ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 324.

⁵⁹⁴ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 340.

⁵⁹⁵ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 328.

⁵⁹⁶ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 328.

„impuls opadającego życia” czy też nihilizm, będący interpretacją wytworzoną przez wolę mocy.

Reasumując, w interpretacji Jaspersa wola mocy jest istotą bytu, która tworzy jego rozmaite interpretacje odpowiadające wielości perspektyw, za pomocą których ów byt może zostać ujęty. Wola mocy jest według niego podstawą interpretacji wszelkiego bytu. Taka interpretacja dotyka znaczenia i wartości życia, wyznaczając jego ocenę. Ciągła zmienność interpretacji i ocen wynika z charakteru samego życia kierowanego przez wolę mocy jako jego siła napędowa. Życie jest ciągłą walką, przemaganiem samego siebie, by stać się silniejszym. Temu służą interpretacja świata i ocena życia wynikające bezpośrednio z istoty stojącego się bytu, którym jest wola mocy.

1.2.2. Porównanie Jaspersa i Buczyńskiej-Garewicz interpretacji woli mocy

Na początku warto zaznaczyć, że interpretacja woli mocy Jaspersa w żadnym punkcie nie przypomina wykładni Buczyńskiej-Garewicz. Jaspers uważa, że w filozofii Nietzschego wola mocy oznacza byt w świecie, który jest czystą immanencją⁵⁹⁷. Z kolei Buczyńska-Garewicz twierdzi, że: „Wola mocy nie jest dla Nietzschego żadnym oddzielnym bytem, lecz jedynie instynktem wzrostu, zdolnością przekraczania swych ograniczeń przysługującą każdemu dążeniu”⁵⁹⁸. Dążeniu, należy dodać, które jest skierowane w stronę przyszłości, czyli celów, które nadaje sobie wola.

W swojej interpretacji Jaspers skupia się na tym, że wola mocy jest podstawowym impulsem do tworzenia interpretacji niepoznawalnego bytu. Natomiast Buczyńska-Garewicz uważa, że w filozofii Nietzschego wola

⁵⁹⁷ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 314.

⁵⁹⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 243.

mocy jest podstawą sensu prawdy⁵⁹⁹, która dotyczy rzeczywistości życia danego człowieka, a nie bytu⁶⁰⁰.

Dla Jaspersa wola mocy może wyrażać się tylko w walce⁶⁰¹. Natomiast filozofka w swojej interpretacji dochodzi do wniosku, że Nietzsche zabrania w swej filozofii buntu⁶⁰², który jest jakąś postacią walki, próbą przewyciężenia oporu.

Powyższe krótkie porównanie interpretacji woli mocy Jaspersa z wykładnią Buczyńskiej-Garewicz pokazuje istotne różnice między nimi. Dlatego też należy stwierdzić, że interpretacja woli mocy autorki *Czytania Nietzschego* z całą pewnością nie jest wtórna względem zaprezentowanej powyżej interpretacji Jaspersa.

1.3. Gillesa Deleuze'a dynamiczno-antydialektyczna interpretacja woli mocy a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz

Z trzecią oryginalną interpretacją woli mocy spotykamy się u francuskiego filozofa Gillesa Deleuze'a⁶⁰³. Interpretacja filozofii Nietzschego wypracowana przez francuskiego filozofa jest zawarta w jego książkach zatytułowanych: *Nietzsche i filozofia*⁶⁰⁴ oraz *Nietzsche*⁶⁰⁵. Omówienie interpretacji

⁵⁹⁹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 38.

⁶⁰⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 65.

⁶⁰¹ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 323.

⁶⁰² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 147.

⁶⁰³ Warto przytoczyć w tym miejscu zdanie Pawła Korobczaka, który wskazuje na istotne dla zrozumienia filozofii Nietzschego znaczenie interpretacji Deleuze'a: „Nie będzie bowiem chyba żadną przesadą sugestią, że żadna poważna próba wdania się w myślenie Nietzscheańskie nie może pozostać obojętna na Deleuzjański punkt widzenia [...]”, P. Korobczak, *Wstęp*, w: *Maszyna do czytania. Okolice deleuzjańskiej interpretacji Nietzschego*, red. P. Korobczak, wstęp P. Korobczak, Wrocław 2011, s. 8.

⁶⁰⁴ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt.

⁶⁰⁵ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt.

Deleuze'a ma za zadanie ukazać odmiennosc jego ujęcia woli mocy od interpretacji Buczyńskiej-Garewicz.

1.3.1. Deleuze'a interpretacja woli mocy

Deleuze w swojej interpretacji ujmuje filozofię Nietzschego jako projekt skierowany przeciwko dialektyce⁶⁰⁶. Francuski filozof twierdzi nawet, że: „Całosc filozofii Nietzschego pozostaje abstrakcyjna i mało zrozumiała, jeśli nie dostrzeżemy, przeciw komu została skierowana”⁶⁰⁷. Głównymi przedstawicielami dialektyki, których przeciwnikiem w dyskursie filozoficznym był Nietzsche, są: Sokrates, Immanuel Kant i Georg Wilhelm Friedrich Hegel⁶⁰⁸. Założenie, że filozofia Nietzschego ma u swego źródła sprzeciw wobec dialektyki, jest szczególnie ważne, jeżeli chce się zrozumieć Deleuzjańską interpretację woli mocy. Autor *Różnicy i powtórzenia* łączy antydialektyczne nastawienie filozofii Nietzschego z teorią sił, która jest kluczowa dla jego ujęcia woli mocy. Jednak zanim rozpoczęte zostanie przedstawianie interpretacji woli mocy Deleuze'a, należy zaznaczyć, że filozof ten przestrzega przed błędnym jej rozumieniem jako „pragnienia panowania”, „żądzy panowania” lub „pragnienia mocy”⁶⁰⁹. Francuski filozof twierdzi, że wola mocy „[...] nie polega na pożądaniu ani nawet na braniu, lecz na tworzeniu i dawaniu”⁶¹⁰. Należy przy tym podkreślić, że jego interpretacja jest niezwykle oryginalnym odczytaniem myśli niemieckiego filozofa, ponieważ już na samym wstępie odrzuca najczęstsze rozumienie tego, czym jest wola mocy.

Znaczenie i miejsce woli mocy w filozofii autora *Poza dobrem i złem* opisuje Deleuze w swojej książce zatytułowanej *Nietzsche*⁶¹¹. Według francuskiego

⁶⁰⁶ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 13–14.

⁶⁰⁷ G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 13–14.

⁶⁰⁸ Por. T. Komendant, *Roztrząsania i rozbiory*, „Teksty” (1980) nr 3, s. 130.

⁶⁰⁹ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 67, 83.

⁶¹⁰ G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 67.

⁶¹¹ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 67.

filozofa wola mocy stoi ponad działającymi w świecie siłami. Warunkuje ona siły zarówno w ich panowaniu („rozkazywaniu”) nad innymi siłami, jak i ich podleganiu („posłuszeństwie”) innym siłom. Siły mogą być aktywne lub reaktywne – te cechy nazywa Deleuze „jakościami sił”. Natomiast ponad tymi jakościami są „*qualia* woli mocy”, które uważa on za „cechy ostateczne i płynne, głębsze niż cechy sił, które z nich się wywodzą”. Wola mocy sprawia, że siły aktywne „afirmują swą własną różnicę”, a siły reaktywne „przeciwstawiają się temu, czym same nie są”. Istotne jest tu również to, że siły aktywne wywodzą się od afirmacji – negacja pojawia się w nich niejako przy okazji afirmacji, a siły reaktywne mają u swego źródła negację, która prowadzi do „poзору afirmacji”. Deleuze twierdzi, że „afirmacja jest ze swej istoty wielością, mnogością, negacja zaś jest jedna lub solidnie monistyczna”⁶¹².

Deleuze’a interpretacja woli mocy już na samym początku wprowadza parę ważnych podziałów, jednak jak przestrzega jej autor, należy unikać sprowadzania myśli Nietzschego do prostego dualizmu⁶¹³. Afirmacja i negacja – co warto wyraźnie podkreślić – to dwie główne cechy woli mocy, które przejawiają się w siłach, które odpowiednio do tych cech woli mocy mogą być aktywne lub reaktywne. Cały czas mamy zatem do czynienia z jednym „żywołem różnicującym” siły – z wolą mocy.

W interpretacji Deleuze’a ważne jest zwrócenie uwagi na to, do czego odnoszą się siły, które są rządzone przez wolę mocy. Filozof twierdzi, że: „Historia rzeczy to – ogólnie – ciąg zawiadających nią sił i współistnienie sił walczących o zawiadnięcie nią. Ten sam przedmiot, to samo zjawisko zmienia sens zależnie od siły, jaka je zawładzcza. Historia jest zmiennością sensów [...]”⁶¹⁴. Siły odnoszą się do historii rzeczy, którym nadają sens. Warto przy tym podkreślić, że rzecz może mieć wiele sensów – są one zmienne i płynne: „Rzecz posiada tyle sensów, ile jest sił zdolnych nią zawiadnąć”⁶¹⁵. Sens rzeczy jest

⁶¹² Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 68.

⁶¹³ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 68.

⁶¹⁴ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 8.

⁶¹⁵ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 9.

uzależniony od charakteru siły, która może być albo aktywna, albo reaktywna. Natomiast jakość siły zależy od narzucającej się cechy woli mocy, którą może być negacja lub afirmacja. Deleuze pisze: „Wola mocy narzuca się więc sile, ale jako żywioł różnicujący i genetyczny, jako wewnętrzny żywioł jej wytworzenia”⁶¹⁶. Filozof opisuje, jak wola mocy (żywioł różnicujący) różnicuje siły:

Wszelka siła odnosi się do innej czy to, by rządzić, czy to, by być posłuszną – stwierdzenie to naprowadza nas na właściwy ślad źródła: źródło jest różnicą u źródła, różnica u źródła jest hierarchią, czyli stosunkiem siły panującej do siły opanowanej, woli zmuszonej do posłuszeństwa do woli posłusznej⁶¹⁷.

Siły są pierwotnie, „źródłowo” zróżnicowane według hierarchii wynikającej z ich wzajemnego stosunku. „Pojęcie siły u Nietzschego jest zatem pojęciem siły, która odnosi się do innej siły: w tym aspekcie siła zwie się wolą”⁶¹⁸. Stosunek panowania i posłuszeństwa wynika z woli mocy, ale dotyczy siły, ponieważ – jak twierdzi Deleuze – pojęcie siły „jest z natury zwycięskie” i „potrzebuje dopełnienia” w postaci „wewnętrznego chcenia”⁶¹⁹. Wola czyni z nieokreślonych we wzajemnym stosunku sił (aktywnych lub reaktywnych) hierarchię sił panujących i opanowanych. Z tego powodu filozof twierdzi, że wola mocy to zasada „kształtująca wszelkie nasze oceny”, „ukryta zasada tworzenia nowych wartości, nie uznanych wartości”⁶²⁰.

Reasumując, w interpretacji Deleuze’a wola mocy stanowi zasadę zróżnicowania sił. Ma ona dwie główne jakości: afirmację i negację. Cechy te odnoszą się do sił, które z kolei mogą być albo reaktywne, albo aktywne. Siły nadają sens rzeczom. Sens ten ulega przeobrażeniom wraz ze zmianą siły, która aktualnie go nadaje. Wola mocy tworzy hierarchię sił określającą,

⁶¹⁶ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 57.

⁶¹⁷ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 12.

⁶¹⁸ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 11.

⁶¹⁹ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 56–57.

⁶²⁰ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 67.

które siły są panujące, a które podległe. Warto na koniec zwrócić jeszcze uwagę na to, że w interpretacji francuskiego filozofa zarówno negacja, jak i afirmacja wywodzą się z woli mocy.

1.3.2. Różnica między interpretacjami Deleuze'a a Buczyńskiej-Garewicz

W interpretacji woli mocy Deleuze prezentuje zupełnie odmienne odczytanie filozofii Nietzschego niż omówione dotychczas. Owa odmiennność polegająca na ukazaniu woli mocy jako żywiołu różnicującego siły powoduje, że porównywanie jego interpretacji z wykładnią Buczyńskiej-Garewicz wykazuje brak jakichkolwiek podobieństw. Próżno szukać w interpretacji filozofki tak usystematyzowanego obrazu filozofii Nietzschego, jaki można znaleźć w interpretacji Deleuze'a. Warto przytoczyć w tym miejscu opinię Buczyńskiej-Garewicz, że Heidegger „uniknął błędu nadmiernego systematyzowania filozofii Nietzschego”⁶²¹. Na podstawie tych słów można wysunąć przypuszczenie, że interpretację Deleuze'a uważałaby ona za „nadmiernie usystematyzowaną”, a zatem za taką, która nie uniknęła „błędu”. Buczyńska-Garewicz twierdziła o Nietzschem, że „System myślowy uważał on za nieuczciwość intelektualną, bowiem w nim jedne myśli wspierają inne”⁶²². Z powodu nadmiernego usystematyzowania, jak się zdaje, Buczyńska-Garewicz nie wspomina w swoich książkach o interpretacji Deleuze'a.

1.4. Podsumowanie

Dla Heideggera, Jaspersa, Deleuze'a i Buczyńskiej-Garewicz wola mocy stanowi jedno z głównych pojęć filozofii Nietzschego. Każdy ze wspomnianych

⁶²¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 103.

⁶²² H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 11–12.

myśliciele odczytuje sens tego pojęcia w inny sposób. Powodem tego jest, jak się zdaje, inna strategia interpretacyjna i motywacja badawcza. Heidegger uważa, że wola mocy oznacza istotę bytu. Jaspers twierdzi, że wola mocy oznacza będący czystą immanencją byt w świecie, który może się wyrazić tylko w walce. Natomiast Deleuze ukazuje wolę mocy jako żywioł genealogiczny i różnicujący siły. Z kolei Buczyńska-Garewicz znaczenie woli mocy odczytuje w jej związku z czasem. Odpowiedź na pytanie, która z zaprezentowanych interpretacji jest najbliższa zamysłowi autora *Poza dobrem i złem*, wydaje się niemożliwa, ponieważ, jak pokazały to analizy w pierwszym rozdziale niniejszej pracy, filozof ten prezentuje wolę mocy w różnych kontekstach i nadaje jej wiele różnych znaczeń. Istotne jest, że każda z omówionych interpretacji różni się od pozostałych. Oznacza to, że interpretacja woli mocy Buczyńskiej-Garewicz nie jest wtórna w stosunku do wykładni Heideggera, Jaspersa i Deleuze'a.

2. Prawda i poznanie człowieka

Drugim z omawianych w tym rozdziale problemów filozofii Nietzschego jest zagadnienie prawdy i poznania człowieka. W rozdziale pierwszym analizie zostały poddane rozważania Nietzschego na temat prawdy⁶²³. Jej wynik ukazał związek woli mocy i prawdy. Wola mocy jest głównym popędem determinującym poznanie człowieka, które dąży do umocnienia i zachowania życia. Prawda będąca wynikiem takiego poznania staje się subiektywnym wyrazem warunków życia danego człowieka. Buczyńska-Garewicz twierdzi, że takie rozumienie prawdy przez Nietzschego jest wyrazem jego krytycznego stosunku wobec możliwości poznawczych człowieka, a także metafizycznych i naukowych roszczeń do „posiadania” prawdy. Dla filozofki autor *Poza dobrem i złem* jest obrońcą subiektywnych i indywidualnych prawd konkretnych ludzi. Tak zinterpretowane rozważania Nietzschego czynią z niego filozofa propagującego relatywizm.

Nie ulega wątpliwości, że problem prawdy zajmuje uprzywilejowane miejsce zarówno w samej filozofii Nietzschego, jak i w jej interpretacjach. W niniejszym rozdziale omówione zostaną trzy z nich. Pierwsza z nich jest interpretacja Arthura Danto, który nie tylko podjął próbę uporządkowania filozofii autora *Zmierzchu bożyszczy*, lecz przyczynił się także do jej popularyzacji w Stanach Zjednoczonych. Kolejną interpretacją jest Karla Jaspersa egzystencjalna egzegeza Nietzscheańskiej prawdy. Ostatnimi z omawianych

⁶²³ Por. rozdział I niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Prawda*, s. 41–55.

objaśnień, które ma stanowić materiał do sprawdzenia prawdziwości tezy mówiącej, iż interpretacja filozofii Nietzschego Buczyńskiej-Garewicz jest nowatorska, są analizy metody genealogicznej Michela Foucaulta.

2.1. Arthura C. Danto analityczna interpretacja Nietzscheańskiej prawdy a interpretacja Buczyńskiej-Garewicz

Milena Z. Fisher zauważa, że dzięki książce Arthura Colemana Danto *Nietzsche as Philosopher* filozofia Nietzschego zaczęła być przedmiotem zainteresowania filozofów ze Stanów Zjednoczonych. Fisher stwierdza, że:

Arthur Danto napisał książkę, w której ogłosił Nietzschego prekursorem filozofii analitycznej. To zszokowało amerykańskich filozofów do tego stopnia, że w umysłach niektórych z nich zaczęła świtać myśl, iż Nietzsche jednak może być „prawdziwym filozofem”. Od tej pory do dziś nie słabnie na wydziałach filozofii zainteresowanie myślą Nietzschego⁶²⁴.

Szczególnie interesującym elementem interpretacji Danto jest sposób, w jaki tłumaczy on, jak Nietzsche rozumiał prawdę. W niniejszym podrozdziale porównane zostaną zatem wykładnie amerykańskiego filozofa i Buczyńskiej-Garewicz. Owo porównanie pozwoli wyróżnić podobieństwa oraz różnice między ich ujęciami Nietzscheańskiej prawdy.

2.1.1. Danto analityczna interpretacja Nietzscheańskiej prawdy

Arthur Danto w swojej książce *Nietzsche as Philosopher* stwierdził, że Nietzsche, który często jest wiązany z irracjonalnymi tendencjami we współcze-

⁶²⁴ M. Z. Fisher, *Nietzsche w USA*, dz. cyt., s. 61.

snej filozofii, prezentuje w swojej filozofii postawę bliską pozytywizmowi logicznemu (*logical positivism*)⁶²⁵. Stwierdzenie to uzasadnia dążeniem autora *Zmierzchu bożyszc* do obalenia twierdzeń filozoficznych poprzez ukazanie ich nonsensowności oraz uznanie głównych problemów tej nauki za pseudoproblemy⁶²⁶. Ponadto, dla filozofów zarówno z nurtu pozytywizmu logicznego, jak i dla Nietzschego metafizyka nie dostarcza pozytywnej wiedzy o świecie⁶²⁷.

Warto w tym miejscu powtórzyć, że teza Danto, iż Nietzsche jest prekursorem, odbiła się głośnym echem wśród filozofów amerykańskich, którzy wcześniej nie traktowali tej filozofii jako „pełnowartościowego materiału do prowadzenia dyskursu filozoficznego”⁶²⁸. Nie ulega zatem wątpliwości, że jego interpretacja przyczyniła się w znaczącym stopniu do popularyzacji filozofii autora *Poza dobrem i złem* w Stanach Zjednoczonych.

Danto stara się w swojej książce ukazać, czym jest Nietzscheański perspektywizm. Stwierdza, że perspektywizm oznacza, iż wszystkie pojęcia, koncepcje i idee są wytworem człowieka i nie mają żadnego oparcia w rzeczywistości, są iluzją tworzoną po to, by wspierać i umacniać życie – a nie prawdą⁶²⁹. Metafizyka, religia i nauka są sztuką, gdyż nie odkrywają, lecz wynajdują lub tworzą prawdy, których jedynym kryterium jest ich moc

⁶²⁵ Por. A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, New York 2005, s. 64–65 (fragmenty w tłumaczeniu autora pracy). Andrzej Kucner wskazuje na pokrewieństwo tez głoszonych przez Nietzschego i Ludwika Wittgensteina (chodzi o *Traktat logiczno-filozoficzny*). Nietzschego i Wittgensteina łączy przekonanie o „niezbędności sensotwórczej metafizyki”, która pełni rolę „regulatywnej fikcji”, za pomocą której kształtuje się niewyraźalny w języku sens życia, por. A. Kucner, *Friedrich Nietzsche: nihilizm metafizyki i „metafizyka” nihilizmu*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 6 *Nietzsche a problem metafizyki*, dz. cyt., s. 69–71.

⁶²⁶ Por. A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, dz. cyt., s. 65.

⁶²⁷ Por. A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, dz. cyt., s. 65.

⁶²⁸ Por. M. Z. Fisher, *Nietzsche w USA*, dz. cyt., s. 60–61. Fisher omawia w swojej książce najważniejsze elementy interpretacji filozofii Nietzschego autorstwa Danto, por. tamże, s. 57–74. Ukazuje również znaczenie tej interpretacji w kontekście swoistego „odkrywania” filozofii autora *Poza dobrem i złem* w Stanach Zjednoczonych.

⁶²⁹ Por. A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, dz. cyt., s. 49.

wzmocnienia i ułatwienia życia⁶⁵⁰. Z tego względu stwierdza, że filozofia Nietzschego operuje pragmatycznym kryterium prawdy, które przybiera następującą postać: „ p jest prawdą, a q jest fałszem, jeżeli p sprawdza się w działaniu, a q nie”⁶⁵¹.

Danto pisze: „Zawsze jest zdrowo, myślał [Nietzsche – P. P.], aby przypomnieć sobie, że nasze idee to dowolne struktury chaosu, i nie chodzi o to, czy są one prawdziwe, ale czy powinniśmy im wierzyć i dlaczego”⁶⁵². Prawdy filozofii, nauki i religii stanowią pewnego rodzaju dowolnie tworzone schematy narzucane na chaotyczną rzeczywistość. Ważne jest nie to, czy opisują ją one w sposób adekwatny, ale to, czy wspierają życie i jego wzrost. Ze względu na fakt, że w rozważaniach Nietzschego nie istnieje niezależna i obiektywna struktura świata, odrzucona zostaje możliwość zaistnienia relacji zgodności myśli z rzeczywistością⁶⁵³. Danto stwierdza wprost: „Nietzsche głosi raz po raz, że wszystko jest fałszem. Ma na myśli, że nie ma w świecie porządku odpowiadającego rzeczom; nie ma nic, z punktu widzenia korespondencyjnej teorii prawdy, świadczącego o tym, które wypowiedzi mogą być w wymaganym stosunku prawdziwe”⁶⁵⁴. Nietzscheański świat nie posiada żadnej ustalonej struktury, do której człowiek mógłby się odnieść, dlatego świat ten jest poddawany wielu rywalizującym nawzajem ze sobą interpretacjom⁶⁵⁵.

Twierdzenie Nietzschego, iż nie ma faktów, a istnieją tylko interpretacje, uważa Danto za kluczowe dla zagadnienia perspektywizmu. Interpretacja,

⁶⁵⁰ Por. A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, dz. cyt., s. 53.

⁶⁵¹ „ p is true and q is false if p works and q does not”, A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, dz. cyt., s. 54.

⁶⁵² „It is always healthy, he thought, to remind ourselves that our ideas are arbitrary structurings of chaos, and the question is not whether they are true but whether we should believe them, and why”, A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, dz. cyt., s. 54.

⁶⁵³ Por. A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, dz. cyt., s. 54.

⁶⁵⁴ „Nietzsche proclaims time and again that everything is false. He means that there is no order in the world for things to correspond to; there is nothing, in terms of the Correspondence Theory of Truth, to which statements can stand in the required relationship in order to be true”, A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, dz. cyt., s. 57.

⁶⁵⁵ Por. A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, dz. cyt., s. 58.

tworząca pewną prawdę o świecie, która wspiera życie i jego wzrost, jest uzależniona od perspektywy konkretnej jednostki, od jej egzystencji⁶³⁶. Amerykański filozof twierdzi, że: „Nie możemy mówić o prawdziwej perspektywie, lecz tylko o takiej, która panuje”⁶³⁷. Świat składa się z wielu różnych źródeł perspektyw okupowanych przez czynne moce („active powers”), wole dążące do zorganizowania świata wedle własnej perspektywy, które są przy tym w ciągłym sporze z innymi⁶³⁸. Taki świat Danto określa – za Nietzschem – jako wolę mocy. Wolą mocy jest nie tylko człowiek, lecz są nią również zwierzęta i rzeczy⁶³⁹. Ponadto wola mocy jest zasadniczym popędem determinującym wszystkie ludzkie popędy⁶⁴⁰. Oznacza to, że to wola mocy stanowi główny impuls do tworzenia interpretacji wyrażających prawdę zgodną z pragmatycznym kryterium utrzymywania i wzmagania życia. Amerykański filozof przeto stwierdza, że interpretacja jest w filozofii Nietzschego instancją woli mocy⁶⁴¹.

Danto podjął również próbę opisanego sensu perspektywizmu i w konsekwencji określenia, czym jest dla Nietzschego prawda. Perspektywizm wynika z faktu braku możliwości adekwatnego odniesienia się człowieka do rzeczywistości, którą autor *Tak mówił Zaratustra* uznaje za niezawierający żadnej niezmienniej struktury chaos. By człowiek mógł żyć, musi z konieczności dokonywać ciągłych jej interpretacji, które nie oddają jej faktycznego, prawdziwego obrazu. Z tego względu Danto twierdzi, że Nietzsche posługuje się w swojej filozofii pewną postacią pragmatycznego kryterium prawdy. Prawdą dla danego człowieka jest to, co wspiera jego życie – co jest równoznaczne z tym, że jest ona dominującą interpretacją wytworzoną przez wolę mocy. Warto przy tym zwrócić uwagę, że Danto w swojej interpretacji

⁶³⁶ Por. A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, dz. cyt., s. 59.

⁶³⁷ „We cannot speak of a true perspective, but only of the perspective that prevails”, A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, dz. cyt., s. 59.

⁶³⁸ Por. A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, dz. cyt., s. 62.

⁶³⁹ Por. A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, dz. cyt., s. 197.

⁶⁴⁰ Por. A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, dz. cyt., s. 197.

⁶⁴¹ Por. A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, dz. cyt., s. 88.

swobodnie przechodzi od ukazania Nietzschego jako zapomnianego ojca filozofii analitycznej, filozofa dyskredytującego wszelką metafizykę, do prezentacji jego ontologii opartej na pojęciu woli mocy.

2.1.2. Porównanie interpretacji prawdy u Danto i Buczyńskiej-Garewicz

Porównanie interpretacji Danto i Buczyńskiej-Garewicz należy rozpocząć od stwierdzenia, że oboje przyjmują tę samą podstawę dla swoich rozważań o znaczeniu prawdy w filozofii Nietzschego. Podstawą tą jest teza Nietzschego o powszechnej zmienności i niepoznawalności rzeczywistości⁶⁴². Jednocześnie przyjęcie tej samej podstawy nie powoduje, że dochodzą oni do tych samych wniosków.

Danto uważa, że Nietzscheańska teza o powszechnej zmienności i niepoznawalności rzeczywistości powoduje, iż klasyczna definicja prawdy zostaje w filozofii autora *Poza dobrem i złem* odrzucona⁶⁴³. Natomiast Buczyńska-Garewicz wychodząc od tej samej przesłanki twierdzi, iż Nietzsche głosząc, że każda prawda wyraża pewną indywidualną perspektywę danego człowieka, ciągle posługuje się znaczeniem prawdy z jej klasycznej definicji⁶⁴⁴.

Należy również zwrócić uwagę na to, że zarówno Danto, jak i Buczyńska-Garewicz dochodzą do tych samych wniosków, pisząc o perspektywizmie – że jest on takim oglądem świata, który ma wspierać rozwój i wzrost życia danego człowieka – lecz różni się w określeniu tego, jak Nietzsche rozumiał prawdę. Zdaniem Danto, jak już zostało powiedziane, filozof ten był zwolennikiem pragmatycznej teorii prawdy, podczas gdy według autorki *Prawdy i złudzenia* pozostał on przy jej klasycznym znaczeniu. Warto również zaznaczyć, że Buczyńska-Garewicz jest przeciwniczką określenia Nietz-

⁶⁴² Por. F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 220.

⁶⁴³ Por. A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, dz. cyt., s. 57.

⁶⁴⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 63.

schego jako pozytywisty. Pisze ona wprost: „Nietzsche nie był pozytywistą, lecz do pozytywistycznej destrukcji musiał się ustosunkować, bo była ona tematem dnia”⁶⁴⁵. Widać zatem wyraźnie, że nie zgadza się ona z interpretacją Danto, w której Nietzsche jest przedstawiany jako w pewnym sensie praojciec pozytywizmu⁶⁴⁶.

Reasumując, interpretacje Danto i Buczyńskiej-Garewicz łączy jedynie przekonanie o podstawowym znaczeniu zmienności świata w filozofii Nietzscheańskiej. Inaczej rozumieją to, czym jest prawda dla Nietzschego. Z tego względu należy stwierdzić, że są one znacząco różne, a interpretacja Buczyński-Garewicz nie jest wtórna w stosunku do wykładni amerykańskiego filozofa.

2.2. Karla Jaspersa interpretacja prawdy a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz

W poprzednim podrozdziale przedstawiona została interpretacja woli mocy autorstwa Jaspersa. Porównanie jego wykładni z interpretacją Buczyńskiej-Garewicz nie wykazało znaczących podobieństw między nimi. Mimo to w niniejszym podrozdziale zaprezentowana zostanie interpretacja Nietzscheańskiej prawdy, która – jak się okaże – ma wiele punktów wspólnych z interpretacją autorki *Prawdy czy złudzenia*.

2.1.1. Pasja woli prawdy – interpretacja Jaspersa

Karl Jaspers twierdzi, że w swojej filozofii Nietzsche kierował się „pasją woli prawdy”, objawiającą się w nieustannej walce o nią⁶⁴⁷. Ma na myśli ciągły

⁶⁴⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 227.

⁶⁴⁶ Por. A. C. Danto, *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, dz. cyt., s. 64–65.

⁶⁴⁷ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 226.

ruch myśli wydobywający każdorazowo prawdę wznoszącą konkretnego człowieka ponad to, czym jest⁶⁴⁸. Prawda nie jest czymś statycznym, lecz dynamicznym procesem stawania się człowieka⁶⁴⁹. Tak rozumianą prawdę, jak zauważa Jaspers, Nietzsche postrzega z jednej strony jako warunek życia, gdyż pozwala ona zdobywać wiedzę o świecie, z drugiej zaś przeciwnie, jako czynnik „obezwładniający życie”, powodujący zanik „woli dociekania” u człowieka, wynikający z lenistwa⁶⁵⁰.

W swojej książce *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii* Jaspers wskazuje na wiele sprzecznych twierdzeń na temat prawdy, obecnych w rozważaniach autora *Zmierzchu bożyszc*. Według Jaspersa wynikają one z „nihilistycznej nierozstrzygalności dialektyki prawdy i pozoru” polegającej na jednoczesnym uznaniu przez Nietzschego konieczności istnienia błędu i pozorności w życiu oraz na walce z wszelkiego rodzaju przejawami zafałszowania prawdy⁶⁵¹. W swojej interpretacji Jaspers pokazuje, że Nietzscheańskie analizy prawdy są uwikłane w dwa odmienne sposoby myślenia o niej. Twierdzi, że zarówno sama prawda, jak i prawda o niej samej mają „przeobrażający się charakter”⁶⁵², dlatego dążenie do odkrycia jednej, niezmiennej prawdy – a tej Nietzsche zdaje się poszukiwać, gdy demaskuje iluzoryczny charakter prawd, w które wierzą ludzie – jest skazane na porażkę. Dwa ujęcia prawdy: jako zmiennej i związanej z egzystencją oraz jako czegoś, co jest poza życiem jako jego warunek, wchodzą ze sobą w kolizję. Negując się wzajemnie, ukazują myślenie tego filozofa jako błędne koło.

Jaspers przedstawia dwie możliwości, w jakich może się objawiać to „błędne koło” w rozumieniu Nietzscheańskiego pojęcia prawdy: poznanie dążące do prawdy, odkrywa ją i afirmuje, co jest „samoupewNIeniem rozjaśniającej się prawdy”, lub uświadamia sobie pozorność prawdy i powoduje jej „sa-

⁶⁴⁸ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 218.

⁶⁴⁹ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 218.

⁶⁵⁰ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 217.

⁶⁵¹ A. Lewandowski, *Egzystencja i transcendencja: Jaspersowska interpretacja życia i myśli Nietzschego*, w: K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 16.

⁶⁵² Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 214.

mozniesienie”⁶⁵³. Ta druga możliwość może skutkować nowym rodzajem poznania, które doprowadzi do samoupewnienia albo negacji wszelkiej prawdy. Jaspers twierdzi, że:

Myśli jego [Nietzschego – P. P.] o prawdzie, negując to, co potrzebne do ich sformułowania, popadają nieuchronnie w ustawiczne sprzeczności. Myślenie to byłoby bezsensowną kontuzją, gdyby nie doświadczało się w nim granic, które mogą objawić się nie inaczej jak tylko pośrednio⁶⁵⁴.

„Ruch błędnego koła”, który wiedzie do samozniesienia się prawdy, w rzeczywistości pomaga Nietzschemu dojść do granic tego, co może być poznane, a co okazuje się zmienne i nietrwałe. Z tego powodu Jaspers dowodzi, iż:

Teoria nie jest teorią istniejącego w sposób określony stanu rzeczy, lecz filozoficznym środkiem wyrazu, a mianowicie, po pierwsze, wyrazu egzystencjalnego apelu do istotnej prawdy, której podstawą jest istotne życie; po drugie, wyrazu możliwości uprzytomnienia sobie bytu, transcendującego życie⁶⁵⁵.

To, co jest dane człowiekowi w poznaniu, to pozornosc, gdyż jest ono warunkowane przez zmienne życie. Pozornosc jest dla Nietzschego warunkiem życia⁶⁵⁶. Natomiast wiedza o tym, że owo błędzenie jest koniecznością, że wszystko, co jest dostępne człowiekowi w poznaniu, jest pozorem, ujawnia „autentyczny byt” w postaci „szyfru”. Jaspers pisze:: „[...] ten byt jako pozornosc przemienia na granicy całą moją świadomosc bycia, a mianowicie tak, że filozofowanie to zmusza do zbliżania się ku autentycznemu bytowi w empirycznym istnieniu: «bądźcie wierni ziemi»”⁶⁵⁷. Owym autentycz-

⁶⁵³ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 214–215.

⁶⁵⁴ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 214–215.

⁶⁵⁵ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 216.

⁶⁵⁶ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 224.

⁶⁵⁷ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 224.

nym bytem okazuje się bycie człowieka, jego życie i wszystko, co jest z nim bezpośrednio związane.

Prawda zostaje w filozofii Nietzschego ograniczona do pozoru, w którym wyrażają się warunki konkretnej egzystencji. Przy czym Jaspers zaznacza: „Wola prawdy jakby utrzymywała się w zawieszaniu, pragnąc pozoru, ale nie pogrążając się w nim: ocenia go bowiem należycie, nie ulegając mu”⁶⁵⁸. Dzięki afirmacji pozoru jako warunku życia człowiek utrzymuje niezbędną wiarę w prawdę. Jednocześnie prawda ta (afirmowany pozór) nie jest niepodważalna, lecz jest zmienna i zależna od życia. Jaspers twierdzi, że Nietzsche: „Nie kosztuje w jakiejś domniemanej ostateczności słusznego poglądu na temat prawdy, lecz każdy pogląd wciąga znów w wir dalszych dociekań”⁶⁵⁹. Prawda wyrażająca się w postaci „bytu transcendującego życia”, o której pisze interpretator filozofii Nietzschego, może być określana tylko negatywnie⁶⁶⁰. Natomiast prawda odkryta przez konkretnego człowieka, prawda jego egzystencji, jest nieprzekazywalna⁶⁶¹. Z tych powodów prawda, a raczej prawdy, o których pisze Nietzsche, są dla Jaspersa wyrazem jednego ruchu myśli, który nigdy nie osiąga swojego celu w postaci zakrzepłej formuły, którą można niejako osiągnąć na własność⁶⁶². Samo jej poszukiwanie zaś na drodze błędnych kół jej samozniesienia i samoupewnienia prowadzi „do spełnienia własnej, obecnej w dziejach, egzystencji”⁶⁶³.

Reasumując, należy stwierdzić, że Jaspers widzi nierozzerwalny związek rozważań Nietzschego o prawdzie z egzystencją i życiem człowieka. Z powodu ciągłej zmienności życia oraz ludzkiego dążenia do wychodzenia ponad zastany stan prawda ulega ciągłym przeobrażeniom. Człowiek neguje jedne prawdy, odkrywając ich pozorność (samozniesienie) po to, aby odkryć nowe (samoupewnienie). Według Jaspersa pasja Nietzschego w dążeniu do prawdy

⁶⁵⁸ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 225.

⁶⁵⁹ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 238.

⁶⁶⁰ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 248.

⁶⁶¹ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 247.

⁶⁶² Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 256.

⁶⁶³ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 256.

prowadzi go do wniosku, iż każda dostępna człowiekowi prawda jest pozorem. W konsekwencji Jaspers odnajduje w myśleniu autora *Tak mówił Zaratustra* prawdę wykraczającą poza życie, odnoszącą się do „autentycznego bytu”, który ujawnia się w postaci „szyfru”. Jednak prawda ta jest niedostępna racjonalnemu poznaniu, nie można jej określić inaczej jak przez negację tego, co nią nie jest. Nie ulega przy tym wątpliwości, że według Jaspersa jest ona głównym motywem poszukiwań Nietzschego, jego pasji w dążeniu do odkrycia prawdy, która nie ulegałaby samozniesieniu.

2.2.2. Pasja woli prawdy a prawdomówność Nietzschego – porównanie interpretacji Jaspersa i Buczyńskiej-Garewicz

Interpretacja Buczyńskiej-Garewicz w wielu punktach wydaje się zbliżona do wykładni Jaspersa. Oboje zwracają uwagę na to, że Nietzschem kierowało dążenie do prawdy. Jednak podczas gdy filozofka twierdzi, że „*Pathos* mówienia prawdy stanowi nic przewodnią pism Nietzschego”⁶⁶⁴, Jaspers pokazuje konsekwencje prawdomówności Nietzschego. W filozofii autora *Poza dobrem i złem*, jak pisze Jaspers, „prawdziwość staje się zagrożeniem prawdy, która popada w walkę z samą sobą”⁶⁶⁵. Filozof twierdzi, że Nietzsche w swojej filozofii nieustannie poszukuje prawdy. Poszukiwanie to jest procesem ciągłego, naprzemiennego jej ustalania (samoupewniania) i podważania (samoznoszenia). Oznacza to, że żadna postać prawdy – nawet prawda konkretnego człowieka – nie jest stała i niezmienna. Według Jaspersa:

Nie pogrąża on [Nietzsche – P. P.] w nicości myśli o prawdzie, dokonującej samounicestwienia w błędnym kole, lecz wypełnia to koło nowymi ruchami samoupewnienia woli prawdy. Nie kwestionuje w jakiejś domniemanej ostateczności

⁶⁶⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 48.

⁶⁶⁵ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 227.

ślusznego poglądu na temat prawdy, lecz każdy pogląd wciąga znów w wir dalszych dociekań⁶⁶⁶.

Według Jaspersa prawda w filozofii Nietzschego ulega samounicestwieniu, ponieważ człowiek odkrywa jej pozorność. To odkrycie nie zatrzymuje ludzkiego dążenia do prawdy. Dlatego człowiek formułuje różne nowe „poglądy na temat prawdy”, które również zostaną przez niego porzucone, gdy uświadomi sobie ich pozorność.

Z kolei Buczyńska-Garewicz twierdzi, że „Nietzsche rozumie rzeczywistość jako wolę mocy i tak też pojmuje prawdę. Jest ona więc z istoty swej fragmentaryczna i chwilowa. Jej nietrwałość jest jej cechą absolutną. Ma ona naturę maski: pokazując skrywa, a więc jest też zawsze fałszem”⁶⁶⁷. Nietzscheańska prawda jest dla niej, podobnie jak dla Jaspersa, nietrwała i przemijająca. Filozofka nie pisze jednak o procesie, w jakim prawda staje się dla człowieka czymś pewnym po to tylko, by po jakimś czasie zostać zdetronizowana i uznana za pozór, jak ujmuje to Jaspers. Można zatem powiedzieć, że oboje stwierdzają, że prawda u Nietzschego nie ma charakteru absolutnego.

Kolejne podobieństwo między interpretacjami Jaspersa i Buczyńskiej-Garewicz polega na zwróceniu przez nich oboje uwagi na to, że Nietzsche podchodzi do prawdy na dwa różne sposoby. Według Jaspersa pierwszy z tych sposobów polega na demaskowaniu prawd nauki i metafizyki, co jest ugruntowane w jego twierdzeniu o niepoznawalności rzeczywistości. Sposób drugi natomiast opiera się na tezie, że prawda wyraża warunki utrzymania i wzrostu ludzkiej egzystencji. Drugie podejście jest według Jaspersa negowane przez pierwsze. Tymczasem Buczyńska-Garewicz zauważa, że w filozofii Nietzschego można wyróżnić dwa wymiary myślenia o prawdzie. Jej interpretacja jednak nie prowadzi do uznania, że rozważania Nietzschego są wewnętrznie sprzeczne. Dochodzi ona do wniosku,

⁶⁶⁶ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 237–238.

⁶⁶⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 251.

że warstwa krytyczna rozważań autora *Zmierzchu bożyszc* prowadzi tego myśliciela do pozytywnego określenia prawdy jako wyrazu warunków życia, które ulegają ciągłym zmianom. Buczyńska-Garewicz twierdzi, że „prawda indywidualna w swej jedyności odpowiada rzeczywistości życia”⁶⁶⁸. Krytyka prawdy przeprowadzona przez Nietzschego – jak twierdzi filozofka – dotyczy przedmiotu poznania będącego nie tyle niepoznawalnym, co zmiennym. Według niej Nietzsche uwzględnił ten fakt w swojej filozofii, co powoduje, że sama prawda jest przez nią ukazana jako perspektywiczna i stająca się⁶⁶⁹.

Szczególnie ważne jest zwrócenie uwagi na to, że chociaż Buczyńska-Garewicz i Jaspers zdają się mówić to samo, gdy twierdzą, że prawdomówność jest istotna dla Nietzschego, gdy wyróżniają dwie perspektywy, w jakich pisze on o prawdzie oraz określają to, czym jest dla niego prawda, to ich interpretacje są różne.

Prawdomówność Nietzschego jest dla Jaspersa wyrazem kolistego ustanawiania i podważania prawdy, „który sprawia wrażenie chęci wyrażenia rozpacz”⁶⁷⁰. Z kolei Buczyńska-Garewicz uważa, że przejawia się ona w tym, że „nie chce zwodzić ani ludzi, lecz chce krytycznie analizować złudzenia”⁶⁷¹. „Dzięki krytyce prawdy absolutnej – pisze filozofka – możliwe jest odkrywanie nowych prawd: historycznych, zmiennych i perspektywicznych”⁶⁷². Buczyńska-Garewicz prezentuje pozytywne konsekwencje uznania, że prawda jest zmienna i chwilowa, natomiast Jaspers skupia się w swojej interpretacji na tym, by ukazać, że niemożliwość osiągnięcia prawdy powoduje, że człowiek żyje w ciągłej niepewności⁶⁷³.

Jaspers wyróżnia dwa ujęcia prawdy, jakie prezentuje w swojej filozofii Nietzsche. Pierwsze, jako prawdy zmiennej i związanej z egzystencją, oraz

⁶⁶⁸ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 252.

⁶⁶⁹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 229.

⁶⁷⁰ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 256.

⁶⁷¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 39.

⁶⁷² H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 39

⁶⁷³ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 255.

drugie jako czegoś, co jest poza życiem, stanowiąc jego warunek. Według Jaspersa te dwa ujęcia wchodzą ze sobą w kolizję i świadczą o tkwiącej w filozofii Nietzschego sprzeczności. Z kolei Buczyńska-Garewicz wyróżnia warstwę krytyczną i kreatywną wypowiedzi Nietzschego na temat prawdy. Według niej w warstwie krytycznej demaskuje on iluzoryczny charakter absolutnej prawdy, natomiast w warstwie kreatywnej prezentuje swoje rozumienie prawdy, która, przynależąc do życia danego człowieka, stanowi wyraz indywidualnej, subiektywnej perspektywy wyznaczanej przez życie.

Jaspers uważa, że prawda ulega procesowi, który przypomina kolisty ruch naprzemiennego samoumocnienia i samozniesienia. Natomiast polska filozofka stwierdza, że odkrycie pozorności wszelkiej, niezmiennej prawdy spowodowało, że prawda i fałsz „nabierają perspektywicznej względności w miejsce «pozaświatowej» niezmienności. Prawda i pozór stanowią jedną rzeczywistość życia”⁶⁷⁴. W przeciwieństwie do tego, co pisze Jaspers, w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz prawda nie „popada w walkę z samą sobą”⁶⁷⁵, lecz „jest perspektywnym złudzeniem zakrywającym inne złudne perspektywy”⁶⁷⁶. Nietzsche nie popada zatem w sprzeczność w swoich wypowiedziach na temat prawdy, lecz wyraża przekonanie, że prawda jest wyrazem indywidualnej perspektywy życia danego człowieka. W interpretacji Buczyńskiej-Garewicz według Nietzschego relatywizm jest nową podstawą dla prawdy⁶⁷⁷.

Reasumując, analiza podobieństw i różnic między interpretacjami Jaspersa oraz Buczyńskiej-Garewicz pokazuje, że nie można uznać ich za tożsame. Z tego względu należy stwierdzić, że interpretacji polskiej filozofki nie jest wtórna w stosunku do tego, co napisał autor książki *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*.

⁶⁷⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 58.

⁶⁷⁵ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 227.

⁶⁷⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 255–256.

⁶⁷⁷ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 256.

2.3. Metoda genealogiczna Michela Foucaulta a Buczyńskiej-Garewicz interpretacja Nietzscheańskiej koncepcji prawdy

Michel Foucault jest trzecim filozofem, którego rozważania zostaną w niniejszej pracy porównane z interpretacją Buczyńskiej-Garewicz. Foucault w artykule zatytułowanym *Nietzsche, genealogia, historia*⁶⁷⁸ ukazuje całą złożoność metody genealogicznej, której używa Nietzsche. Metoda ta jest decydująca zarówno dla zrozumienia całej filozofii autora *Zmierzchu bożyszcz*, jak i wynikającego z niej ujęcia prawdy.

Dla Foucaulta problem prawdy jest nierozzerwalnie związany z metodą filozofowania Nietzschego – metodą genealogiczną. Francuski filozof w swoich analizach prezentuje omówienie i rozwinięcie tej metody. Co prawda, Foucault wykorzystuje myśli Nietzschego do własnych celów⁶⁷⁹, lecz nie umniejsza to w żadnym stopniu wagi jego analiz metody używanej przez autora *Z genealogii moralności*. Warto również wspomnieć, że Foucault (obok Georgesa Bataille'a, Pierra Klossowskiego, Gillesa Deleuze'a i Jacquesa Derridy) zainicjował renesans filozofii Nietzschego⁶⁸⁰.

⁶⁷⁸ M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, w: *Filozofia, historia, polityka. Polityka. Wybór pism*, tłum. i wstęp D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000.

⁶⁷⁹ Paweł Pieniążek pisze, że Foucault „zawłaszcza” myśli Nietzschego, „wtłaczając” je w obręb własnej filozofii (M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 16). Przy czym uważa, że Foucault „jest największym nietzscheanistą filozoficznej współczesności” (M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 1). Twierdzenie to wynika z faktu, iż interpretacja filozofii Nietzschego wypracowana przez autora pracy *Nietzsche, genealogia, historia* „stanowi integralny składnik jego myśli, rozwija się wraz z nią (historia dzieła Foucaulta jest w jakieś mierze historią interpretacji Nietzschego)”, M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 17. Więcej na temat Foucaulta interpretacji filozofii autora *Tak mówił Zaratustra* Pieniążek pisze w swojej książce *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, por. P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wrocław 2009, s. 219–266.

⁶⁸⁰ Por. P. Pieniążek, *Subwersywne poplecznictwo: Foucault/Nietzsche*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris” (2002) nr 2, s. 1.

Porównanie interpretacji Foucaulta i Buczyńskiej-Garewicz ma na celu wydobycie różnic i podobieństw pomiędzy ich odczytaniem znaczenia Nietzscheańskiej prawdy.

2.3.1. Metoda genealogiczna w ujęciu Foucaulta

Foucault stwierdza, że dla genealogii kluczowe są: umiarkowanie, drobiazgowość wiedzy, cierpliwość i „zapalczliwość w erudycji”⁶⁸¹. W tym zakresie nie różni się ona od historii:

Genealogia nie przeciwstawia się historii w sposób, w jaki wyniosłe i dogłębne spojrzenie filozofa przeciwstawiane jest kreciej perspektywie uczonego; sprzeciwia się natomiast metahistorycznemu rozwijaniu idealnych znaczeń i nieokreślonych teologii. Sprzeciwia się poszukiwaniu „źródła”⁶⁸².

Owe źródło, o którym pisze Foucault w przytoczonym cytacie, jest uznawane za „miejsce prawdy”⁶⁸³. Genealogia, odrzucając niezmienną rzecz tego, co jest zanurzone w czasie i ulega ciągłym transformacjom, odrzuca równocześnie każdą postać niezmienną prawdy. Nietzsche – jak twierdzi francuski filozof – krytykował perspektywę ponadhistoryczną, ponieważ dokonuje ona „redukcji różnorodności czasu”, czyli daleko idących uproszczeń historii i pomija wyjątkowość zdarzeń⁶⁸⁴. Nietzsche według Foucaulta odnosi się do „historii rzeczywistej”, w której nie ma Boga ani bóstw rządzących światem, istnieje tylko przypadek rozumiany jako „tyzyko woli mocy”⁶⁸⁵.

⁶⁸¹ Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 114.

⁶⁸² M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 114.

⁶⁸³ Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 116.

⁶⁸⁴ M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 124.

⁶⁸⁵ Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 126.

Metoda genealogiczna służy do tego, aby ujawnić ów brak źródła prawdy, a nawet – jak twierdzi Foucault – by „wygnać chimerę źródła”⁶⁸⁶. Metoda ta pozwala odkryć, „[...] że u podstaw tego, co poznajemy, i tego, czym jesteśmy, nie tkwi bynajmniej prawda i byt, lecz zewnętrzność przypadku”⁶⁸⁷. Jest tak, ponieważ ukazuje ona, że nie ma stałej, niezmiennej podstawy, na której opiera się nasze poznanie, że nie zachodzi tożsamość myśli i rzeczywistości, lecz ciągle ujarzmianie, czyli podporządkowywanie sobie znaczeń: „Różne wyłonienia się, jakie można wskazać, nie są kolejnymi postaciami tego samego znaczenia; są kolejnymi skutkami zastąpień, zamian i przesunięć, ukrytych podbojów, systematycznych odwróceń”⁶⁸⁸. W tym kontekście Foucault stwierdza, że dzieje ludzkości są serią interpretacji⁶⁸⁹. Można powiedzieć, że historia zostaje „zdeesencjonalizowana”, a prawda w konsekwencji pozbawiona podstawy, gdyż rozplywa się w wielości różnych, zmiennych ujęć.

Historia rzeczywista (której metodą jest genealogia) według Foucault: „[...] ma być różnicującym poznaniem, dotyczącym sił żywotnych i słabości, wzlotów i upadków, trucizn i odtrutek. Musi być nauką o środkach leczniczych”⁶⁹⁰. Tezę tę tłumaczy filozof następująco: „[...] historia rzeczywista spogląda na to, co bliższe, jednakże w tym celu, aby brutalnie się od tego oderwać i ponownie uchwycić z dystansu (przypomina to spojrzenie lekarza, które się zagłębia, aby wydać diagnozę i wskazać różnicę)”⁶⁹¹. Tym, „co najbliższe”, jest dla Foucaulta ciało rozumiane przez niego jako „powierzchnia zapisu zdarzeń”, „miejsce rozpadu «ja»”⁶⁹². Genealogia: „Musiał pokazać ciało do cna napiętnowane historią i historię rujnącą ciało”⁶⁹³. Zatem historia rzeczywista, wychodząc od ciała – jednostki osadzonej w konkretnym czasie,

⁶⁸⁶ Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 117.

⁶⁸⁷ M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 119.

⁶⁸⁸ M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 124.

⁶⁸⁹ Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 124.

⁶⁹⁰ M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 128.

⁶⁹¹ M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 127.

⁶⁹² Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 120.

⁶⁹³ M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 120.

zwraca się ku przeszłości nie po to, by odnaleźć podstawę dla jego rozumienia – tożsamość, lecz po to, by ją rozbić. Ciało sankcjonuje każdą prawdę i każdy błąd⁶⁹⁴. Dlatego historia jest związana z ciałem, jego dominacją i ujarzmianiem przez prawa, obowiązki i procedury opierające się na uznaniu trwałości, prawdziwości tego, co jest niezbędne ludziom do życia⁶⁹⁵.

Filozof uprawiający genealogię (genealog) wie, że jego wiedza jest perspektywiczna, ugruntowana w danym czasie oraz jego indywidualnym oglądzie. Z tego względu obraz historii tworzony metodą genealogiczną może być skrajnie subiektywny, czego – jak się zdaje – Foucault był świadomy, gdy pisał: „Zmysł historyczny w rozumieniu Nietzschego zna swą perspektywę i nie odrzuca systemu własnej niesprawiedliwości”⁶⁹⁶.

Podsumowując, Foucault prezentuje metodę genealogiczną Nietzschego jako narzędzie służące do demystyfikacji metafizycznej podstawy – źródła – prawdy. Genealogia ukazuje, że historia jest dziełem przypadku, że nasze rozumienie jej jest ciągłym procesem nadawania jej znaczenia poprzez interpretację. Historia uprawiana tą metodą służy „systematycznemu rozmywaniu tożsamości”, a nawet „rozprasaniu jej”⁶⁹⁷. Genealog badając historię dąży do ukazania jak największej różnorodności, do usunięcia trwałych jej elementów na rzecz tego, co „nieciągle”. Historia w rozumieniu Foucaulta jest związana z ciałem, które zarówno dokonuje interpretacji (tworzy prawdę), jak i się jej podporządkowuje. Należy zwrócić uwagę na fakt, że w swoich rozważaniach Foucault ujawnia perspektywiczny charakter metody genealogicznej – co wskazuje na jej subiektywny charakter. Metoda ta w przedstawionej przez Foucaulta skrajnej formie może służyć albo rozbijaniu tożsamości, czy to historycznej, czy osobowej, albo tworzeniu nieobiektywnych wersji historii.

⁶⁹⁴ Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 120.

⁶⁹⁵ Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 122 M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., 123.

⁶⁹⁶ M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 128.

⁶⁹⁷ Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 132–133.

2.3.2. Porównanie interpretacji Foucaulta i Buczyńskiej-Garewicz

Foucault w swoich analizach metody genealogicznej zwraca uwagę na sprzeczności Nietzschego wobec „redukcji różnorodności czasu” na rzecz perspektywy ponadhistorycznej. Teza ta zdaje się współbrzmieć z interpretacją Buczyńskiej-Garewicz, która mocno akcentuje znaczenie czasu w filozofii autora *Tak mówił Zaratustra*. Filozofka, co warto przypomnieć, twierdzi, że Nietzsche uważa, iż: „[...] właściwym miejscem prawdy jest świat widzialny, bo innego świata nie ma”⁶⁹⁸. Myślenie Nietzschego według Buczyńskiej-Garewicz jest uwolnione od „metafizycznego błędu pojęcia bytu transcendentnego”⁶⁹⁹. To przekonanie wyraża również Foucault twierdząc, że Nietzsche „krytykuje tę formę historii, która wprowadza (i zawsze zakłada) perspektywę ponadhistoryczną”⁷⁰⁰, czyli pewną niezmienną prawdę. Dla Foucaulta „świat, jakim go znamy, jest niezliczoną liczbą splecionych zdarzeń”, w którym przeszłość jest nieznaną, a przyszłość jest nieustalona⁷⁰¹. „Redukcja różnorodności czasu” odbywa się, gdy punktem oparcia dla historii jest perspektywa ponadhistoryczna, czyli perspektywa zakładająca jakieś „poza czasem”, czyli zakładająca „istnienie wiecznej prawdy”⁷⁰². Genealogia Nietzschego nie redukuje różnorodności czasu, gdyż ukazuje historię jako ciąg jej różnorodnych interpretacji⁷⁰³. Buczyńska-Garewicz pisze, że „Nihilizmem jest traktowanie tego, co przemijające, jako pozbawionego wartości i przeciwstawianie mu tego, co wieczne”⁷⁰⁴. „Redukcja różnorodności czasu” i przedkładanie wieczności są ponadto wynikiem założenia, że istnieje rzeczywistość poza czasem, czyli poza „widzialnym

⁶⁹⁸ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 234.

⁶⁹⁹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 234.

⁷⁰⁰ Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 124.

⁷⁰¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 127.

⁷⁰² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 124.

⁷⁰³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 124.

⁷⁰⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 93.

światem”. Z tego względu należy uznać, że Buczyńska-Garewicz i Foucault wskazują na to, że filozofia Nietzschego jest wyrazem sprzeciwu wobec tego, co jest transcendentne wobec rzeczywistości ludzkiego życia. Innymi słowy, oboje zauważają, że w filozofii Nietzschego prawda nie jest niezmienna i trwała, lecz ulega różnym, zmieniającym się w czasie interpretacjom. Przekonanie, że prawda jest według Nietzschego perspektywiczna, znajduje potwierdzenie w interpretacjach polskiej filozofki i Foucaulta.

Foucault uważa, że historia jest dla Nietzschego chaosem rządzonym przez bezrozumny przypadek, dlatego prawdę w postaci, w jakiej ujmują ją jej klasyczna definicja, należy odrzucić na rzecz panowania, narzucania sensów i interpretacji⁷⁰⁵. W tym aspekcie jego interpretacja jest inna od wykładni autorki *Czytania Nietzschego*. Odrzucenie klasycznej definicji prawdy różni francuskiego filozofa i Buczyńską-Garewicz, ponieważ ona uważa, że dla Nietzschego „[...] prawda i rzeczywistość są tożsame, rozumiejąc rzeczywistość, znamy prawdę. Nietzsche rozumie rzeczywistość jako wolę mocy i tak też pojmuje prawdę”⁷⁰⁶. Według Buczyńskiej-Garewicz prawda nie wyznacza sensu historii, będąc ponad nią. Nie jest ona interpretacją, jak dla Foucaulta, lecz wyrazem subiektywnej prawdy życia danego człowieka.

Według Foucaulta genealogia ma się zajmować wykazywaniem braku podstawy prawdy, braku tożsamości w różnych dziedzinach: od historii po zagadnienia związane ze świadomością człowieka⁷⁰⁷. Ten krytyczny aspekt rozważań Nietzschego na temat prawdy Buczyńska-Garewicz zawiera również w swojej interpretacji twierdząc, że: „wieczność nie powinna prowadzić do fałszywego kultu trwałości i nieprzemijalności, które się w życiu nie zdarzają”⁷⁰⁸. Dla obydwójga badaczy filozofii autora *Zmierzchu bożyszcz* jest zatem jasne, że myśliciel ten odrzucał pogląd, że prawda jest niezmienna, trwała i pozaczasowa.

⁷⁰⁵ Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 124.

⁷⁰⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, dz. cyt., s. 63.

⁷⁰⁷ Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 132–133.

⁷⁰⁸ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 124.

Foucault twierdzi, że interpretacja polega na zawładnięciu, przemocą bądź podstępem, „systemu prawideł” nagięciu go do nowej woli⁷⁰⁹. Owe prawidła to zasady wyznaczone przez interpretację, która polega na dominacji mającej na celu nie tłumienie przemocy, lecz jej zaspokojenie⁷¹⁰. Filozof stwierdza:

Ludzkość nie posuwa się z wolna od bitwy do bitwy aż ku powszechnej wzajemności, w której prawidła miałyby na zawsze zastąpić wojnę: wprowadza każdą z tych przemocy do systemu prawideł, przechodząc w ten sposób od dominacji do dominacji⁷¹¹.

W filozofii Nietzschego, jak przekonuje Foucault, tworzone przez ludzi interpretacje służą dominacji, zaspokojeniu przemocy. Wzajemna walka różnych interpretacji o to, by obowiązywać, czyli dominować, nie prowadzi do żadnej formy „powszechnej wzajemności”. Ludzkość jest zatem pochłonięta niemającą końca wzajemną walką o panowanie. Francuski filozof twierdzi, że „Wielka gra historii dotyczy tych, którzy posiadają prawidła, którzy zajmą miejsce tych, co się nimi posługują”, a zaraz po tym dodaje: „dominujący zostaną zdominowani przez własne prawa”⁷¹². Zatem ludzie tworzą pewne interpretacje, owe prawidła, które osiągając stan dominacji, czyli obowiązywania, dotyczą również ich twórców. Jednak stan ten nie trwa wiecznie. Prawidła zmieniają się i nadają nowe znaczenie życiu ludzi. Sam proces zmian dominujących interpretacji Foucault określa jako „wojnę”.

Z kolei Buczyńska-Garewicz uważa, że w filozofii niemieckiego myśliciela wyraża się dążenie do znalezienia sensu istnienia⁷¹³. To dążenie powoduje, że powstają różne wersje prawdy zależne od perspektywy indywidualnego życia danego człowieka. Relatywizm prawdy nie prowadzi do wojny wszystkich ze wszystkimi w celu zdobycia władzy wyrażającej się w narzuceniu własnej

⁷⁰⁹ Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 124.

⁷¹⁰ Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 123.

⁷¹¹ M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 123.

⁷¹² Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 123.

⁷¹³ Por. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, dz. cyt., s. 217.

interpretacji, swojej prawdy innym. Według Buczyńskiej-Garewicz relatywizm „uczy unikania skrajności”⁷¹⁴. Prowadzi zatem do zmniejszenia liczby sporów między ludźmi, którzy mają świadomość, że: „Wszelka prawda jest perspektywicznym złudzeniem zakrywającym inne złudne perspektywy”⁷¹⁵.

Różnicą między interpretacjami Foucaulta i Buczyńskiej-Garewicz jest opisywana przez nich konsekwencja odrzucenia twierdzenia, że prawda jest niezmienna i trwała. Uważają oni, że prawda ulega rozbiciu na wiele różnych interpretacji, wiele perspektywicznych prawd tworzonych przez ludzi. Konsekwencją tego rozbicia prawdy dla Foucaulta jest stan permanentnego sporu między różnymi interpretacjami, polska filozofka uważa natomiast, że to rozbicie doprowadzi do unikania skrajności, które należy rozumieć jako stan, w którym spór między różnymi interpretacjami ulega osłabieniu. Z tego względu należy uznać, że pomimo tego, iż zarówno Foucault, jak i Buczyńska-Garewicz wskazują na obecny w filozofii Nietzschego sprzeciw wobec tego, co jest ponadczasowe, trwałe i niezmienne, to ich interpretacje znaczenia i konsekwencji przyjęcia Nietzscheńskich tez, że wartość świata dla człowieka opiera się na jego interpretacji⁷¹⁶ i że „fakty nie istnieją, tylko interpretacje”⁷¹⁷, różnią się.

2.4. Podsumowanie

Podsumowując, można powiedzieć, że główny problem w analizie zagadnienia prawdy, podejmowany przez interpretatorów filozofii Nietzschego, wiąże się z określeniem jej znaczenia przy jednoczesnym uznaniu, że rzeczywistość jest niepoznawalna i zmienna. Próby rozwiązania tego problemu, co udowadnia powyższe omówienie, są różne.

⁷¹⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 256.

⁷¹⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 255–256.

⁷¹⁶ Por. F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s. 129.

⁷¹⁷ Por. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 375.

Danto widzi jego rozwiązanie w stwierdzeniu, że Nietzsche był zwolennikiem pragmatycznego kryterium prawdy sprowadzającego ją do tego, co jest użyteczne, tzn. do tego, co pomaga człowiekowi w zachowaniu i umacnianiu jego życia.

Jaspers stwierdza, że prawda jest dla Nietzschego rodzajem dążenia, które ustala i odrzuca każdorazowo wszystkie postaci prawdy będące zawsze rodzajem pozoru.

Foucault natomiast widzi w Nietzschem sprzymierzeńca w destrukcji zastanych sensów na rzecz tworzenia nowych interpretacji. Prawda w jego interpretacji nie jest wyrazem zgodności sądu z rzeczywistością czy zgodności z pragmatycznym kryterium utrzymania i wzrostu życia, lecz jest przedmiotem władzy i siły.

Z kolei interpretacja Buczyńskiej-Garewicz określa Nietzscheańską prawdę jako zgodną z jej klasyczną definicją, że prawda to zgodność myśli z rzeczywistością. Jednoznacznie rozumienie przez Nietzschego rzeczywistości jako bezkresnego stawania się prowadzi do zmiany określenia tego, czym jest prawda. Prawda jest – jak interpretuje to Buczyńska-Garewicz – wyrazem zmiennego, zanurzonego w czasie życia, gdzie jedyną pewnością jest to, że wszystko jest niepewne.

3. Problem z nihilizmem

Niezwykle rozległe analizy i różnorodne wypowiedzi Nietzschego na temat znaczenia, pochodzenia oraz przejawiania się nihilizmu były przedmiotem zainteresowania wielu badaczy jego filozofii. W poprzednim rozdziale zaprezentowana została próba interpretacji Nietzscheańskiego ujęcia problemu nihilizmu Buczyńskiej-Garewicz. Filozofka skupiła się głównie na określeniu wpływu na życie człowieka nihilizmu zinterpretowanego przez nią na podstawie wypowiedzi Nietzschego jako wola, która powołuje do istnienia czas. Nihilizm jest według niej chorobą woli objawiającą się w zmianie jej naturalnego ukierunkowania z przyszłości na przeszłość. Zwrot woli ku przeszłości powoduje – jak twierdzi filozofka – że wola zamiast być twórcza, co przejawia się w swobodnym nadawaniu sobie przez nią celów i wartości, ulega resentymentowi odbierającemu jej suwerenność. Przyczyną nihilizmu, jak tłumaczy to autorka *Czytania Nietzschego*, jest deprecjonowanie doczesności na rzecz wieczności, powodujące negację wartości życia przez człowieka.

Interpretacja Buczyńskiej-Garewicz wykracza poza określenie nihilizmu, które udało się wypracować w rozdziale pierwszym niniejszej pracy. Jednocześnie jej rozważania charakteryzuje swoista selektywność. Największy nacisk kładzie ona na związek nihilizmu z zagadnieniem woli i czasu, co powoduje, że określenie nihilizmu jako procesu, w którym wartości ulegają odwartościowaniu, zostaje zepchnięte na dalszy plan.

Zważywszy na niezwykle bogactwo wypowiedzi Nietzschego na temat nihilizmu, należy zwrócić uwagę na wiele możliwości ujęcia tego problemu przez interpretatorów. Buczyńska-Garewicz skupia się na związku nihilizmu z czasem i wolą. Rodzą się zatem pytania: 1. jak inni myśliciele komentujący rozważania autora *Tak mówił Zaratustra* określali to, czym jest według Nietzschego nihilizm?, oraz 2. czy interpretacja filozofki wprowadza do tych innych określeń coś nowego?

Ze względu na to, że w swoich wywodach dotyczących nihilizmu Buczyńska-Garewicz uznaje za kluczowe trzy zagadnienia: woli, resentymentu i reaktywności, to w niniejszym rozdziale omówieniu zostaną poddane interpretacje Heideggera, Schelera i Deleuze'a. Heideggera, ponieważ pojęcie woli mocy odgrywa w jego interpretacji nihilizmu kluczową rolę. Jaspersa, gdyż jego analiza znaczenia i pochodzenia resentymentu po dziś dzień zdaje się nie tracić na aktualności, oraz Deleuze'a, ponieważ nihilizm wiązał on bezpośrednio z problemem dominacji negacji w woli mocy powodującej zwycięstwo sił reaktywnych nad aktywnymi.

3.1. Heideggerowska interpretacja nihilizmu a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz

Porównanie interpretacji woli mocy, autorstwa Heideggera i Buczyńskiej-Garewicz, przeprowadzone w poprzednim podrozdziale pokazało, że ci filozofowie inaczej rozumieją znaczenie tego Nietzscheańskiego pojęcia⁷¹⁸. Rodzi się pytanie, czy odmienne określenie przez tych filozofów woli mocy skutkuje także rozbieżnością między ich interpretacjami nihilizmu? Odpowiedzią na nie jest poniższe porównanie wykładni nihilizmu Heideggera i Buczyńskiej-Garewicz.

⁷¹⁸ Por. rozdział III niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Porównanie interpretacji woli mocy Heideggera i Buczyńskiej-Garewicz*, s. 128–129.

3.1.1. Nihilizm metafizyki – interpretacja Heideggera

Heidegger w swojej interpretacji filozofii autora *Poza dobrem i złem* określa istotę nihilizmu jako „proces odwartościowywania, utraty wartości przez wartości najwyższe”⁷¹⁹. Nihilizm jako proces jest dla niego rysem charakterystycznym dziejów Zachodu. Polega na braku celu i odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”, których nieobecność powoduje utratę przez wartości cechy obowiązywania – niezbędnej, by mogły być one wartościami⁷²⁰. Obowiązywanie Heidegger rozumie przy tym jako „sposób, w jaki wartość jest jako wartość”⁷²¹. Jednocześnie Heidegger przestrzega przed jednoznacznym rozumieniem nihilizmu. Twierdzi, że nihilizmem jest nie tylko proces upadku wartości, wewnętrzna logika historii Zachodu, lecz także bezwarunkowy „ruch przeciwko dewaluacji” wartości⁷²². W swoim tekście *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”* stwierdza:

„Nie” wobec dotychczasowych wartości wywodzi się z owego „tak” dla nowego ruchu zakładania wartości. Ponieważ w owym „tak”, zdaniem Nietzschego, nie kryje się żadna mediacja ani żaden kompromis z dotychczasowymi wartościami, więc bezwarunkowe „nie” zawiera się już w owym „tak” dla nowego ruchu zakładania wartości⁷²³.

Według Heideggera pojęcie nihilizmu w myśleniu Nietzschego kryje w sobie pewną dwuznaczność: z jednej strony jest to ruch niszczący, dewaluujący wartości, z drugiej zaś zawiera w sobie nowe wartości. Jest tak dlatego, ponieważ będąc negacją wartości, niesie on ze sobą afirmację, owe „tak”, dla nowych wartości. Wartości, które przez działanie nihilizmu podlegają negacji, Heidegger opisuje w słowach: „Bóg, świat nadzmysłowy jako

⁷¹⁹ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 47.

⁷²⁰ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 47–48.

⁷²¹ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 48.

⁷²² Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 182.

⁷²³ M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 182.

świat prawdziwie bytujący i wszystko określający, ideały i idee, cele i zasady, które określają i podtrzymują wszelki byt, a życie ludzkie w szczególności – to wszystko bywa przedstawiane w sensie wartości najwyższych⁷²⁴. Natomiast wartości, które mają zająć miejsce owych „wartości najwyższych”, wymagają „nowej zasady” ich stanowienia⁷²⁵. Podczas gdy wartości najwyższe opierają się na „obumarłym świecie tego, co nadzmysłowe”⁷²⁶, to nowe – na życiu charakteryzującym się „chęcią wzrastania, potęgowania”⁷²⁷. Tak rozumiane życie jest wolą mocy. Z tego powodu wola mocy jest dla Heideggera „zasadą nowego założenia wartości”⁷²⁸. Nihilizm zawiera zatem w sobie negację świata nadzmysłowego, rozumianego jako podstawa wartości, oraz afirmację woli mocy jako nową zasadę ich stanowienia.

Nihilizm, jak zostało to już wspomniane, rozwija się w dziejach Zachodu. Według Heideggera były one zdominowane przez metafizykę rozumianą jako „fundamentalna struktura bytu w całości” podzielona na dwie sfery, zmysłową i nadzmysłową⁷²⁹. Metafizyka jako tak pojmowana „przestrzeń dziejowa” jest miejscem, w którym ludzie dokonują dewaluacji sfery nadzmysłowej gwarantującej wartość sferze zmysłowej⁷³⁰. Utożsamienie dziejów Zachodu i metafizyki Heidegger tłumaczy w następujących słowach: „Podstawowe stanowiska metafizyki są zaś podłożem i dziedziną tego, co znamy jako dzieje świata, a przede wszystkim dzieje Zachodu. Nihilizm określa dziejowość tych dziejów”⁷³¹. Filozof stwierdza również, że „wszelka metafizyka jest platonizmem”, gdyż „myślenie wartości” jest jej „nicią przewodnią”, jej głównym tematem⁷³². Heidegger uważa, że: „Nietzsche pojmuje

⁷²⁴ M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 181.

⁷²⁵ Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 184.

⁷²⁶ Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt.

⁷²⁷ Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 187.

⁷²⁸ Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 189.

⁷²⁹ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 1, s. 180.

⁷³⁰ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 1, s. 180.

⁷³¹ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 89.

⁷³² Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 1, s. 264–265.

całą filozofię Zachodu jako myślenie w kategoriach wartości i liczenie się z wartościami, jako stanowienie wartości. Bycie, bytość bytu wykląda się jako wolę mocy⁷³³. Każdy system metafizyczny według autora *Zmierzchu bożyszczy* jest zbudowany na myśli o wartościach rozumianych jako poszukiwanie warunków utrzymania i wzrostu, czyli jest motywowany przez wolę mocy. Filozofia Nietzschego, jak pisze Heidegger: „Ukazuje [...] wszystko, co kiedykolwiek powiedziane i pomyślane zostało w metafizyce o bycie jako takim w całości, w świetle idei wartości”⁷³⁴. Warto przy tym zaznaczyć, że wartości są w interpretacji Heideggera środkami do zabezpieczenia wzrostu woli mocy. W takim przypadku każda filozofia staje się „bezwiednie” metafizyką woli mocy⁷³⁵ – emanacją woli mocy rozumianą jako utrwalanie warunków jej wzrostu.

Określenie nihilizmu w interpretacji Heideggera jako procesu związanego z wartościami prowadzi go do stwierdzenia, że Nietzsche utożsamił bycie bytu z wartością⁷³⁶. Dalej, myśliciel ten zarzuca autorowi *Tak mówił Zaratustra*, że w swojej filozofii kontynuuje on tradycję metafizyki, która zapomina o byciu bytu. Heidegger twierdzi: „Bycie pozostaje w metafizyce nie pomyślane, ponieważ myśli ona byt jako taki”⁷³⁷. Jest to istotne, ponieważ według Heideggera „właściwy nihilizm” dotyczy bycia, a nie bytu, nie posiadając przy tym żadnych negatywnych określeń, które ma „niewłaściwy nihilizm” odnoszący się do bytu⁷³⁸. Rozważania autora *Poza dobrem i złem* dotyczące nihilizmu są dla Heideggera zwróceniem uwagi jedynie na ów

⁷³³ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 1, s. 106.

⁷³⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 1, s. 107.

⁷³⁵ Heidegger podaje przykład rozumienia przez Nietzschego filozofii Kartezjusza, por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 1, s. 225.

⁷³⁶ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 1, s. 330.

⁷³⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 1, s. 344.

⁷³⁸ Por. H. Benisz, *Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne*, dz. cyt., s. 246–247. Warto wspomnieć, że Benisz w swojej książce zwraca uwagę na fakt, że część analiz dotyczących nihilizmu w interpretacji Heideggera „niewiele wyjaśnia”. Przykładowo, Heidegger dostrzega negatywny charakter „właściwego nihilizmu”, ale nie potrafi go ani scharakteryzować, ani nazwać (por. tamże).

„niewłaściwy nihilizm”, przez co nie jest on w stanie uchwycić pełni istoty nihilizmu, która zawiera w sobie różnicę pomiędzy tym, co „właściwe”, i tym, co niewłaściwe dla niego⁷³⁹. Pomijanie tej różnicy oraz tego, co Heidegger nazywa „nihilizmem niewłaściwym”, wynika z faktu, że filozofia Nietzschego nie odnosi się do bycia, ale do bytu w całości, charakteryzując go jako wolę mocy. Z tego powodu Heidegger stwierdza: „Metafizyka Nietzschego nie jest, stosownie do tego, żadnym przewyżczeniem nihilizmu. Jest ona ostatecznym uwikłaniem się w nihilizm”⁷⁴⁰.

Reasumując, początkowo Heidegger interpretuje nihilizm zgodnie z wypowiedziami Nietzschego jako proces upadku wartości, wewnętrzną logikę dziejów i impuls do tworzenia nowych wartości po upadku starych. Jednak w dalszej części swoich wywodów umieszcza on rozważania autora *Poza dobrem i złem* w ramie własnych analiz, dotyczących różnicy ontologicznej⁷⁴¹. Powoduje to oskarżenie filozofii Nietzschego o to, że jest ona częścią dziejów zapomnienia bycia, gdyż ujmuje byt w całości jako wolę mocy. Dodatkowo, brak odróżnienia przez Nietzschego bycia od bytu, które dla Heideggera stanowi jedyną drogę umożliwiającą dotarcie do istoty nihilizmu, jest przyczyną jego krytyki Nietzscheańskiego ujęcia nihilizmu.

3.1.2. Nihilizm metafizyki a nihilizm wobec czasu – porównanie interpretacji Heideggera i Buczyńskiej-Garewicz

W interpretacji Heideggera nihilizm jest procesem związanym z wartościami. Buczyńska-Garewicz stwierdza dokładnie to samo: „Nihilizm to sposób

⁷³⁹ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 356.

⁷⁴⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 335.

⁷⁴¹ Mateusz Werner zwraca uwagę na różnicę między aksjologicznym rozumieniem nihilizmu, które prezentuje w swojej filozofii Nietzsche, a ontologiczną interpretacją nihilizmu, przeprowadzoną przez Heideggera. Werner twierdzi, że Heidegger „[...] refleksję nad nihilizmem przeniósł ze sfery aksjologii na obszar ontologii. [...] Heidegger – niezależnie od wtórnych rozróżnień – sytuuje problem nihilizmu w «dziejach bycia». Nihilizm nie jest

myślenia, który niszczy absolutność wartości, który unieważnia podstawę ich ważności”⁷⁴². Oznacza to, że między ich interpretacjami nihilizmu można zauważyć pewne podobieństwo.

Dla Heideggera obowiązywanie wartości jest uwikłane w metafizykę będącą historią zapomnienia bycia. Nietzsche jest według niego metafizykiem, gdyż ujmuje byt w całości jako wolę mocy⁷⁴³. Oznacza to, że również on nie odkrywa bycia bytu, co powoduje, że nie dostrzega „właściwego nihilizmu”, który dotyczy bycia, a nie bytu. Krytyka Heideggera zdaje się opierać na fakcie, że Nietzsche nie dostrzega właściwego podłoża nihilizmu, którym są dzieje zapomnienia bycia przez metafizykę. W metafizyce autora *Zmierzchu bożyszcz* wola mocy stanowi zasadę nowego stanowienia wartości, co oznacza, że: „Myślenie wartości zostaje teraz podniesione do rangi zasady. Samo bycie jako bycie zasadniczo jest niedopuszczalne”⁷⁴⁴. Dla Heideggera określenie woli mocy jako zasady dla nowych wartości jest przejawem uwikłania w metafizykę bytu. Ten brak odrzucenia metafizyki bytu Heidegger odbiera jako błąd uniemożliwiający Nietzschemu uchwycenie istoty nihilizmu.

Z kolei Buczyńska-Garewicz nie twierdzi, że to, iż filozofia Nietzschego jest „uwikłana w nihilizm”, ma sens negatywny. Uważa jak Heidegger, że nową podstawą dla wartości jest wola mocy⁷⁴⁵, a „Nietzsche był pierwszym myślicielem, który z odkrycia historyczności moralności uczynił zasadniczy temat refleksji filozoficznej”⁷⁴⁶. Zwraca zatem uwagę na to samo co Heidegger w swojej wykładni nihilizmu: że wola mocy jest podstawą dla wartości oraz że jednym z głównych tematów filozofii Nietzschego jest zagadnienie

już, jak u Nietzschego, procesem odwartościowywania wartości, ale dziejami «zapomnienia bycia», czyli całej poplatońskiej metafizyki europejskiej. Wedle Heideggera można postawić znak równości między «dziejami skrywania bycia» a europejskim nihilizmem”, M. Werner, *Wobec nihilizmu. Gombrowicz, Witkacy*, Warszawa 2009, s. 16.

⁷⁴² H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 47.

⁷⁴³ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 254.

⁷⁴⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 335.

⁷⁴⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 47.

⁷⁴⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 46.

wartości. Jednocześnie Buczyńska-Garewicz nie stwierdza, jak robi to Heidegger, że „metafizyka Nietzschego jest nihilistyczna”⁷⁴⁷. Przeciwnie, jej zdaniem Nietzsche w obliczu braku transcendencji ukazuje, „że samo życie może stanowić podstawę dla ważności wartości”⁷⁴⁸. Wartości są wyznaczone przez życie rozumiane jako wola mocy. Oznacza to, że są zmienne: „Wartości moralne zmieniają się. Określone wartościowanie jest tylko jednym z punktów widzenia”⁷⁴⁹. Zasada stanowienia wartości, którą jest wola mocy, nie określa, jakie mają być wartości. Zasada ta odsyła do życia danej jednostki, gdyż to ona tworzy wartości, które są wyrazem jej subiektywnej perspektywy, w jakiej ujmuje ona sens swojego życia.

Różnicą między interpretacjami Heideggera i Buczyńskiej-Garewicz jest sposób, w jaki określają oni związek woli mocy i nihilizmu. W interpretacji Heideggera polega on na tym, że wola mocy, będąc jakąś postacią bytu, uniemożliwia odkrycie realnego źródła nihilizmu. Natomiast Buczyńska-Garewicz związek woli i nihilizmu tłumaczy jako deprawację działania samej woli. Interpretacje te nie mają zatem punktów wspólnych, gdyż różnią się diametralnie w określeniu nie tylko stosunku woli i nihilizmu, ale również – a może przede wszystkim – w określeniu tego, czym jest wola dla Nietzschego.

Należy również powiedzieć, że Heidegger interpretuje Nietzscheańskie pojęcie nihilizmu jako proces upadku znaczenia wartości moralnych, których obowiązywanie jest ugruntowane w metafizyce bytu. Natomiast Buczyńska-Garewicz w swojej interpretacji podkreśla związek tego pojęcia z rozumieniem czasu: „Nihilizmem jest traktowanie tego, co przemijające, jako pozbawionego wartości i przeciwstawianie mu tego, co wieczne”⁷⁵⁰. Nihilizmem nie jest dla niej przede wszystkim to, że wartości ulegają od wartościowaniu, lecz to, iż przedkładając to, co wieczne i niezmienne,

⁷⁴⁷ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 336.

⁷⁴⁸ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 62.

⁷⁴⁹ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 46.

⁷⁵⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 93.

nad to, co ulotne i nietrwałe, deprecjonuje się wartości przemijającego życia. Widać zatem wyraźnie, że pomimo pewnych podobieństw między ujęciami filozofki i Heideggera ich rozumienie tego, czym jest nihilizm, różni się znacząco.

3.2. Maksa Schelera interpretacja resentymentu a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz

Rozważania Maksa Schelera na temat resentymentu nie stanowią całościowej interpretacji filozofii Nietzschego. Książka Schelera *Resentyment a moralność*⁷⁵¹ zawiera polemikę z Nietzscheńskim atakiem na religię chrześcijańską. Jednak ze względu na szczegółowość i dogłębnosc fenomenologicznego opisu resentymentu, którego dokonał Scheler, jego analizy należy uznać zarówno za interpretację tego elementu rozważań autora *Z genealogii moralności*, jak i ich uzupełnienie.

W swojej interpretacji filozofii Nietzschego Buczyńska-Garewicz zagadnieniu resentymentu poświęca dużo uwagi⁷⁵². Następujące po omówieniu interpretacji Schelera porównanie tej interpretacji z wykładnią resentymentu Buczyńskiej-Garewicz ma na celu sprawdzenie, czy jej interpretacja nie jest jedynie powtórzeniem tez zawartych w książce *Resentyment a moralność*.

3.2.1. Resentyment w ujęciu Schelera

Scheler określa resentyment jako „duchowe samozatrucie” powstałe na skutek „systematycznej represji” stanów umysłowych i uczuciowych, które same w sobie są czymś całkowicie naturalnym⁷⁵³. Owa represja „[...] skutkuje trwa-

⁷⁵¹ M. Scheler, *Resentyment a moralność*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.

⁷⁵² Por. rozdział II niniejszej rozprawy, podrozdział zatytułowany *Resentyment*, s. 160–162.

⁷⁵³ Por. M. Scheler, *Resentyment a moralność*, dz. cyt., s. 14.

łymi nastawieniami na określony rodzaj złudzeń aksjologicznych i odpowiadających im sądów o wartościach⁷⁵⁴. Fenomenolog analizuje kluczowy punkt genealogii moralności Nietzschego, a dokładniej – jej nihilistycznego ugruntowania. Według niego źródłem powstawania duchowego samozatrucia, jakim jest resentment, jest „co najmniej chwilowe lub trwające przez pewien czas zahamowanie” żądz zemsty przez „niemoc”⁷⁵⁵. Niemoc jest warunkiem możliwości powstania resentymetu, a jej powodów może być wiele – od słabości fizycznej lub duchowej, po lęk przed innymi⁷⁵⁶. Resentymet jest zatem chorobą ludzi w jakiś sposób podległych innym lub słabych oraz jednocześnie świadomych swojej niemocy i czujących związany z tym dyskomfort. Ta ostatnia cecha osoby narażonej na resentment jest niezwykle ważna, ponieważ – jak twierdzi Scheler – człowiek, któremu bycie podległym i słabym nie sprawia przykrości nie jest narażony na duchowe samozatrucie, gdyż nie pojawia się w nim żądza zemsty: „Niewolnik, który ma niewolniczą naturę lub sam czuje się niewolnikiem i za takiego się uznaje, nie odczuwa żadnej żądz zemsty, gdy jego pan go zrani – a podobnie służalczy kamerdyner czy spoliczkowane dziecko”⁷⁵⁷.

Kluczowym momentem dla rozwoju resentymetu jest brak możliwości zaspokojenia odruchu zemsty, prowadzący do poszerzenia kręgu obiektów, na których chce się wyładować. Wystarczy, by te obiekty miały jakąś wspólną cechę, by były znieawidzone przez osobę ogarniętą przez resentment. Owo poszerzenie Scheler wiąże z „mściwością”. Osoba nieposiadająca siły do realnej zemsty dokonuje jej w imaginacji, deprecjonując wartość innych – silniejszych, będących przyczyną jej niedoli⁷⁵⁸. Scheler wskazuje, że źródło resentymetu – stłumiony odruch zemsty – jest związane z „[...] pewnym specyficznym rodzajem nastawienia na porównywanie siebie z innymi

⁷⁵⁴ M. Scheler, *Resentymet a moralność*, dz. cyt., s. 14.

⁷⁵⁵ Por. M. Scheler, *Resentymet a moralność*, dz. cyt., s. 14–16.

⁷⁵⁶ Por. M. Scheler, *Resentymet a moralność*, dz. cyt., s. 19.

⁷⁵⁷ M. Scheler, *Resentymet a moralność*, dz. cyt., s. 21.

⁷⁵⁸ Por. M. Scheler, *Resentymet a moralność*, dz. cyt., s. 20.

pod względem wartości”⁷⁵⁹. Samo porównywanie nie oznacza przy tym, że człowiek, który go dokonuje, jest skazany na duchowe samozatrucie. Niemiecki fenomenolog twierdzi, że porównanie może odbywać się na dwa z możliwych sposobów. Człowiek „wytworny” dzięki temu, że „przeżywa wartości przed porównaniem”, nie jest zagrożony rezydentem ⁷⁶⁰, grozi on natomiast człowiekowi „pospolitemu”, który przeżywa wartości „dopiero w trakcie porównania i przez nie”⁷⁶¹. Jednostka taka nie odczuwa swojej pozytywnej wartości bez odniesienia do innej, słabszej jednostki. Człowiek taki, widząc „silnego”, doświadcza poczucia niższości, rezydentu wobec tego, na którym nie może dokonać zemsty. Scheler pisze, że taki stan to „za-zdrość egzystencjalna” dotycząca konkretnego człowieka i jego istnienia, które nieprzerwanie sprawia przykrość osobie ogarniętej rezydentem⁷⁶².

Scheler analizuje wiele przypadków rezydentu. Widzi go między innymi w narodzie żydowskim⁷⁶³, zachowaniu polityków⁷⁶⁴ czy w samym społeczeństwie w relacji starszego pokolenia do młodszego⁷⁶⁵. Przejawów rezydentu analizowanych przez niemieckiego fenomenologa jest dużo, lecz jak pisze: „Formalna struktura wyrazu rezydentu jest [...] wszędzie taka sama: coś, jakieś A, akceptuje się, ceni, wychwala nie ze względu na jego jakość, lecz w intencji – choć niewypowiedzianej – odrzucenia, zdeprecjonowania, zganienia czegoś innego, B. A jest «wygrywane» przeciw B”⁷⁶⁶. Do tego punktu można przypuszczać, że Nietzsche zgodziłby się z Schelerem. Jednak niemiecki fenomenolog przechodząc do krytyki poglądów autora *Poza dobrem i złem*, nazywa go „relatywistą i sceptykiem” i twierdzi, że: „Wbrew mniemaniu Nietzschego rzetelna moralność nie

⁷⁵⁹ M. Scheler, *Resentyment a moralność*, dz. cyt., s. 27.

⁷⁶⁰ Por. M. Scheler, *Resentyment a moralność*, dz. cyt., s. 29.

⁷⁶¹ Por. M. Scheler, *Resentyment a moralność*, dz. cyt., s. 29.

⁷⁶² Por. M. Scheler, *Resentyment a moralność*, dz. cyt., s. 26.

⁷⁶³ Por. M. Scheler, *Resentyment a moralność*, dz. cyt., s. 23.

⁷⁶⁴ Por. M. Scheler, *Resentyment a moralność*, dz. cyt., s. 24.

⁷⁶⁵ Por. M. Scheler, *Resentyment a moralność*, dz. cyt., s. 41.

⁷⁶⁶ M. Scheler, *Resentyment a moralność*, dz. cyt., s. 49–50.

opiera się na resentymencie, lecz na wiecznej hierarchii wartości [...]”⁷⁶⁷. Scheler twierdzi, że dla Nietzschego „najwyższą wartością jest maksimum życia”, co nie daje się pogodzić z aktem ofiarowania siebie samego w imię wartości wyższych niż życie⁷⁶⁸. Autor książki *Resentiment a moralność* wykazuje również, że krytykowana przez Nietzschego asceza nie musi wypływać z negacji życia, lecz może być rozumiana jako „wyrząd silnego życia”⁷⁶⁹.

Scheler staje w obronie krytykowanej przez Nietzschego religii chrześcijańskiej poprzez ukazanie większej złożoności źródła promowanych przez nią wartości⁷⁷⁰. Nie ulega wątpliwości, że jego szczegółowe analizy fenomenu resentymenu uzupełniają często skrótowe, aforystyczne, wypowiedzi

⁷⁶⁷ M. Scheler, *Resentiment a moralność*, dz. cyt., s. 57. Jacek Drożdż zauważa, że w analizach Schelera „[...] chrześcijaństwo broni się przed zarzutami Nietzschego wtedy i tylko wtedy, gdy istotnie **miłość chrześcijańska jest nadnaturalną intencją duchową, a człowiek jest istotą zakorzenioną w porządku wiecznym**. Jeśli dobrze się przyjrzyć, obrona moralności chrześcijańskiej przez Schelera przed atakiem Nietzschego sprowadza się do powyższego przekonania, którego ten ostatni nie tylko nie podzielał, lecz uważał je wręcz za mistyfikację resentymenu”, J. Drożdż, *Resentiment w ujęciu Friedricha Nietzschego i Maxa Schelera*, „Pisma Humanistyczne” (2000) z. 2, s. 174. Nietzsche, co warto zaznaczyć, pisze, że chrześcijaństwo, zaszczeniając w człowieku wiarę w wartości absolutne, chroni go przed nihilizmem, por. F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 19. Jednocześnie filozof zauważa, że moralność chrześcijańska propaguje „prawość” (por. tamże, s. 20), czyli dążenie do prawdy, w tym przypadku do odkrycia podstaw moralności, czyli tego, czy wartości moralne, w tym owa „wieczna hierarchia wartości moralnych”, o której pisze Scheler w pracy *Resentiment a moralność*, ma podstawę w czymś, co istnieje poza człowiekiem, czy też jest tylko ludzkim wytworem. Owa prawość – twierdzi Nietzsche – powoduje, że człowiek odkrywa, że niezmienna podstawa obowiązującego wartości moralnych jest iluzją. Scheler tego przekonania Nietzschego nie podziela. Jego krytyka opiera się, jak wskazuje Drożdż, na wierze w to, że istnieje „wieczna hierarchia wartości”, w której istnienie Nietzsche nie wierzył, ponieważ według niego to człowiek „ustanawia wartości”, por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, dz. cyt., s. 30.

⁷⁶⁸ Por. M. Scheler, *Resentiment a moralność*, dz. cyt., s. 82–83.

⁷⁶⁹ Por. M. Scheler, *Resentiment a moralność*, dz. cyt., s. 105–106, 152–153.

⁷⁷⁰ Warto w tym miejscu polecić szczegółową i krytyczną analizę omawianej obrony chrześcijaństwa przez Schelera, autorstwa Henryka Benisza, por. H. Benisz, *Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne*, dz. cyt., s. 343–360].

Nietzschego na ten temat. Szczególnie ważne wydaje się ukazanie przez Schelera mechanizmu tworzenia się resentymetu, którego działanie opiera się na samoistnym połączeniu odruchu zemsty z niemocą jego rozładowania u osoby odczuwającej konieczność ustanawiania własnej wartości w relacji do innych ludzi.

3.2.2. Porównanie Schelera i Buczyńskiej-Garewicz interpretacji resentymetu

Buczyńska-Garewicz twierdzi, że resentment stanowi główną „formę chorej woli, która nie jest zdolna chcieć”⁷⁷¹. Określenie to wydaje się zbliżone do objaśnienia Schelera, który mówi, że resentment to „duchowe samozatrucie”⁷⁷², któremu ulega człowiek. Oboje uważają zatem resentment za stan odbiegający od normy. Resentiment jest „chorobą”, „trucizną” osłabiającą człowieka.

Zdaniem Schelera resentment charakteryzuje między innymi zahamowanie odruchu zemsty i niemoc. Takie określenie resentmentu znajduje się również w rozważaniach Buczyńskiej-Garewicz, gdyż wskazuje ona, że cechą szczególną resentmentu jest „zwrot ku przeszłości”, który uniemożliwia woli tworzenie celów i wartości, a co za tym idzie, działanie w terażniejszości⁷⁷³. Resentiment według autorki *Czytania Nietzschego* hamuje zatem nie tylko odruch zemsty, ale jakiegokolwiek suwerenne działanie woli⁷⁷⁴. Filozofka twierdzi również, że człowiek opanowany przez resentment poddaje się „prawu narzuconemu”, co dobitnie świadczy o jego niemocy⁷⁷⁵. Zatem interpretacje Buczyńskiej-Garewicz i Schelera są zbieżne w określeniu, czym jest resentment, oraz w przekonaniu, że dla resentmentu charakterystyczne jest

⁷⁷¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 26.

⁷⁷² Por. M. Scheler, *Resentiment a moralność*, dz. cyt., s. 14.

⁷⁷³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 141.

⁷⁷⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 140.

⁷⁷⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 142.

zahamowanie odruchu zemsty oraz niemoc. Różnie natomiast rozumieją oni ich przyczyny. Dla Schelera powodem zahamowania jest niemoc wynikająca z rozpoznania siły innego, którego owa zemsta ma dotyczyć. Z kolei Buczyńska-Garewicz uważa, że przyczyną zahamowania jest to, że wola nie może działać w terażniejszości, w kierunku swojej przyszłości, gdyż jest zwrócona w stronę przeszłości, której nie może zmienić. Ustalony charakter przeszłości, który zdaje się nie poddawać działaniu woli, powoduje, że jest ona bezsilna. Zatem resentyment pomimo wskazanych podobieństw jest różnie interpretowany przez Schelera i Buczyńską-Garewicz. Scheler rozumie go jako duchowe samozatrucie spowodowane tym, że człowiek będąc słaby nie może spełnić swojej chęci zemsty. Natomiast w interpretacji filozofki resentyment oznacza stan, w którym wola zwraca się w sposób naturalny nie ku przyszłości, lecz do przeszłości.

Należy również zwrócić uwagę na to, że Scheler w swoich analizach resentymentu skupia się na jego pochodzeniu, przebiegu i działaniu. Według niego resentyment polega na niewłaściwym odczytywaniu wartości. Owo niewłaściwe odczytywanie – co warto przypomnieć – jest negacją wartości znieprawdzonej, silniejszej jednostki i afirmacji wartości, która jest jej przeciwieństwem⁷⁷⁶. Buczyńska-Garewicz również zwraca uwagę na ten aspekt resentymentu, gdy pisze o sytuacji, w której wola poddaje się narzuconemu prawu w ten sposób, że negacja tego prawa staje się prawem afirmowanym przez wolę: „Znienawidzony wróg staje się zatem rzeczywistym prawodawcą, czyli źródłem konieczności woli opanowanej resentymentem. Prawo woli staje się wtedy heteronomiczne, narzucone, zaprzeczające wolności”⁷⁷⁷. W tym punkcie ich interpretacje wskazują to samo działanie resentymentu.

Na koniec warto zwrócić uwagę na istotną różnicę pomiędzy poglądami Schelera a Buczyńskiej-Garewicz interpretacją filozofii Nietzschego. Scheler uważa, że istnieje „wieczna hierarchia wartości, której powinien poddać się człowiek”. Natomiast dla Nietzschego – jak zauważa autorka *Czytania*

⁷⁷⁶ Por. M. Scheler, *Resentyment a moralność*, dz. cyt., s. 49–50.

⁷⁷⁷ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt. s. 142.

Nietzschego – przyczyną resentymetu jest przyjmowanie przez wolę celów i wartości, których nie jest ona twórcą. Dodatkowo Buczyńska-Garewicz wskazuje na przyczynę powstawania resentymetu, którego Scheler nie zawiera w swoich rozważaniach. Twierdzi ona, że: „Resentyment jest spowodowany niemożnością spojrzenia prawdzie w oczy, niemożnością zaakceptowania przemijalności czasu czy czasowości życia”⁷⁷⁸. Z tego powodu, pomimo że interpretacja Buczyńskiej-Garewicz ma wiele punktów wspólnych z wykładnią Schelera, należy je uznać za dwa odmienne spojrzenia na to, czym jest Nietzscheański resentyment.

3.3. Nihilizm w interpretacji Gillesa Deleuze’a a wykładnia Buczyńskiej Garewicz

Porównanie Deleuze’a i Buczyńskiej-Garewicz interpretacji woli mocy wykazało brak podobieństw między ich wykładniami. Kolejnym elementem interpretacji francuskiego filozofa, który posłuży do tego, by sprawdzić, czy wykładnia autorki *Czytania Nietzschego* nie jest wtórna w stosunku do jego objaśnienia, jest porównanie dotyczące Nietzscheańskiego pojęcia nihilizmu.

3.3.1. Reaktywne stawanie się – interpretacja Deleuze’a

Interpretacja nihilizmu wypracowana przez Deleuze’a łączy się z uprzednio omawianą jego wykładnią Nietzscheańskiej woli mocy. Filozof pisze: „Nietzsche nazywa nihilizmem przedsięwzięcie negowania życia, deprecjonowania istnienia; analizuje główne postacie nihilizmu, resentyment, nieczyste sumienie, ideał ascetyczny; nazywa duchem zemsty całość nihilizmu

⁷⁷⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 48.

i jego postaci⁷⁷⁹. Deleuze, idąc tropem antydialektycznego nastawienia Nietzschego, twierdzi, że filozof ten „czyni z resentymentu presupozycję wszelkiej metafizyki”, gdyż zawsze prowadzi ona do rozdwojenia świata na zmysłowy i oczerniający go świat nadzmysłowy⁷⁸⁰. Z tego powodu – jak uważa francuski filozof – Nietzsche wprowadza do swojej filozofii swoisty monizm: „[...] wola mocy jest jednym, ale jednym, które afirmuje się w wielości. Jej jedność jest jednością wielości i wyraża się tylko w wielości. Monizm woli mocy jest nieodłączny od typologii pluralistycznej⁷⁸¹. Wola mocy jako „jedno, które afirmuje się w wielości”, usuwa podział na świat prawdziwy i fałszywy – pozostaje jeden świat stawania się sił, rządzony przez wolę mocy. Z tego powodu negacja jest przez francuskiego filozofa rozumiana jako jakość samej woli mocy: „Co to jest negacja? Jest to jakość woli mocy, to ona kwalifikuje wolę mocy jako nihilizm lub wolę nicości, to ona konstytuuje stawanie się-reaktywne sił⁷⁸².”

Deleuze zadaje pytanie o to, jak siły reaktywne, negacja i nihilizm zdobyły przewagę w woli mocy⁷⁸³. Tłumaczy, że ludzie ogarnięci przez siły reaktywne, nihilisci, zwyciężają silne i aktywne jednostki dzięki temu, że uniemożliwiają im działanie, „czynienie tego, co mogą⁷⁸⁴”. Co istotne, według Deleuze’a nie następuje kumulacja sił reaktywnych, co tłumaczyłoby ich przewagę; ich dominacja wynika z „mocy ich zarazy”, czyli działaniu polegającym na przemianie sił aktywnych w reaktywne⁷⁸⁵.

Francuski filozof przedstawia „etapy tryumfu nihilizmu w odniesieniu do człowieka”, które „składają się na wielkie odkrycie Nietzscheańskiej psychologii, na typologię głębin⁷⁸⁶”. Pierwszym etapem jest „resentyment”,

⁷⁷⁹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 40.

⁷⁸⁰ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 40.

⁷⁸¹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 91.

⁷⁸² G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 69.

⁷⁸³ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 68.

⁷⁸⁴ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 69.

⁷⁸⁵ G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 69.

⁷⁸⁶ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 70–74.

polegający na przejściu od uznania własnej słabości i związanej z nią winy do oczerniania, oskarżania działania, do którego nie jest się zdolnym. Cechami człowieka opanowanego przez resentyment są: niezdolność podziwiania, szanowania, kochania, bierność oraz przypisywanie win, rozdzielanie odpowiedzialności i stałe oskarżanie⁷⁸⁷. Jego cel Deleuze opisuje jako „oddzielenie siły aktywnej od tego, co może”, co powoduje, że siła aktywna „zwraca się do wewnątrz, zwraca się przeciw samej sobie”⁷⁸⁸. Filozof pisze: „Ulec interioryzacji, zwrócić się przeciw samej sobie – oto sposób, w jaki siła aktywna staje się reaktywna”⁷⁸⁹. Następnym etapem jest „nieczyste sumienie” będące „momentem introjekcji”, rozprzestrzeniania się reaktywnych sił. Trzecim etapem tryumfu nihilizmu jest „ideał ascetyczny”, w którym wartość życia ulega negacji z powodu uznania obowiązywania „wartości zwanych wyższymi nad życie”. Wartości te powodują, że „wszystko ulega odwróceniu: niewolnicy nazywają siebie panami, słabi – silnymi”, gdyż „przeciwstawiają się życiu, potępiają je, prowadzą je ku nicości; obiecują zbawienie jedynie najbardziej reaktywnym, najsłabszym najbardziej chorym formom życia”⁷⁹⁰. Filozof zaznacza również, że: „Wartości wyższe nad życie są nieodłączne od swego skutku: deprecjacji życia, negacji tego świata [...] ich zasadą jest wola negocowania [...]”⁷⁹¹. Dochodzimy zatem do punktu, w którym Deleuze prezentuje nihilistyczne przewartościowanie wartości przez słabe jednostki, czyli zmianę wartości ustanowionych przez silnych, polegającą na ich negacji. Czwartym etapem nihilizmu jest „śmierć Boga”. Filozof twierdzi, że jest ona wydarzeniem niewystarczającym do przewyciężenia nihilizmu, ponieważ oznacza tylko zmianę wartości wyższych nad życie na wartości ludzkie, przykładowo „moralność zastępuje religię; użyteczność, postęp, historia zastępuje wartości

⁷⁸⁷ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 123–126.

⁷⁸⁸ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 134.

⁷⁸⁹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 134.

⁷⁹⁰ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 71.

⁷⁹¹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 155.

boskie”⁷⁹². Deleuze pisze: „Resentyment staje się ateistyczny, lecz ateizm ten jest jeszcze resentymentem, wciąż resentymentem, wciąż nieczystym sumieniem”⁷⁹³. Śmierć Boga kontynuuje i wzmacnia trzy poprzednie etapy pogłębiania się nihilizmu. Mówiąc inaczej, siły reaktywne dalej tryumfują w woli mocy, ponieważ charakter wartości boskich i ludzkich jest taki sam. Piąty i ostatni etap Deleuze zatytułował „Ostatni człowiek i człowiek, który chce zniknąć”. Na tym etapie ludzie, po wcześniejszym odrzuceniu Boga, zaczynają negocjować samą wolę. Zaczyna panować „wola nicości” negocjująca wszystko – w tym samo życie reaktywne „i inspiruje człowieka pragnieniem zniszczenia siebie w sposób aktywny”⁷⁹⁴. Jest to moment, w którym następuje dopełnienie nihilizmu, czyli sytuacja, w której negacja zaczyna negocjować samą siebie i kierować się w stronę afirmacji. Nihilizm sięga zatem swoich granic, gdyż jak pisze francuski filozof: „Taki jest «rozstrzygający punkt» filozofii dionizyjskiej, punkt, w którym negacja wyraża afirmację życia, niszczy siły reaktywne i przywraca aktywność mocą swoich praw”⁷⁹⁵.

Podsumowując, według Deleuze’a nihilizm oznacza proces negacji, deprecjonowania życia ugruntowany w woli mocy. Polega on na zmianie sił aktywnych w reaktywne przez ograniczenie możliwości ich realizacji przez te drugie. Proces ten prowadzi do uznania przez ludzi panowania wartości wyższych nad życie. Proces który – jak tłumaczy Deleuze – jest dla Nietzschego „nie jakimś jednostkowym zdarzeniem w historii, lecz siłą napędową historii człowieka jako historii powszechnej”⁷⁹⁶. Istotą nihilizmu jest reaktywność przejawiająca się w negacji. Etapy rozwoju nihilizmu przedstawione przez Deleuze’a ukazują ten proces jako zjawisko, które dąży do własnego samounicestwienia, negacji, co wskazuje na wieszczone

⁷⁹² Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 72–73.

⁷⁹³ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 158.

⁷⁹⁴ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 74.

⁷⁹⁵ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 184.

⁷⁹⁶ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 159.

przez Nietzschego przewartościowanie wszystkich wartości, czyli tryumf sił aktywnych nad reaktywnymi⁷⁹⁷.

3.3.2. Porównanie Deleuze'a i Buczyńskiej-Garewicz interpretacji nihilizmu

Deleuze określa nihilizm jako „przedsięwzięcie negowania życia” zakorzenione w metafizyce powodującej podział na świat zmysłowy (czasowy) i ponadzmysłowy (pozaczasowy). Filozof określa ową negację jako jakość woli mocy, która kwalifikuje ją jako nihilizm. Autorka *Metafizycznych rozważań o czasie* również nie oddziela nihilizmu i woli mocy, ponieważ określa nim pewnego rodzaju deprawację woli mocy, która powoduje, że wola „nie jest już samodeterminacją (wolnością), lecz jest zdeterminowana przez przeszłość”⁷⁹⁸. Oznacza to, że nihilizm nie jest dla nich czymś, co jest poza wolą mocy i jej zagraża, lecz zakorzenioną w woli mocy możliwością jej działania. Wola może być negacją, jak to przedstawia w swojej wykładni Deleuze, lub może skupić się na rozpamiętywaniu przeszłości, której nie może zmienić.

Deleuze w swoich rozważaniach na temat filozofii Nietzschego pyta o to, jak nihilizm i związane z nim siły reaktywne zdołały zdobyć dominującą rolę w woli mocy. Jego odpowiedzią jest zwrócenie uwagi na „zaraźliwy” charakter sił reaktywnych zmieniający jakość sił aktywnych. Owa zaraźliwość, której źródłem jest resentment oddzielający wolę od tego, co wola może, powoduje, że w woli mocy zaczyna dominować negacja. Rozważania Deleuze'a są w tym punkcie w pewnym stopniu pokrewne omawianym w poprzednim

⁷⁹⁷ Więcej na temat Deleuzjańskiej interpretacji przewartościowania wartości por. rozdział III niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Przewartościowanie wszystkich wartości – interpretacja Deleuze'a*, s. 323–326.

⁷⁹⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 100.

podrozdziale analizom Schelera i Buczyńskiej-Garewicz. Francuski filozof, podobnie jak Scheler i autorka *Czytania Nietzschego* uważa, że działanie resentymentu polega na negowaniu wartości innych oraz afirmacji przeciwności tych wartości. Tym, co łączy interpretacje Deleuze'a i Schelera, jest również to, że obaj nie łączą zagadnienia nihilizmu i resentymentu z problematyką czasu, jak to robi w swojej wykładni Buczyńska-Garewicz. Należy jednak wyraźnie podkreślić to, że ich interpretacje wskazują na ten sam mechanizm, w którym wartości tego, który jest znienawidzony, stają się punktem odniesienia dla wartości własnych. Wartości te są negacją wartości znienawidzonego. Z tego powodu, jak twierdzi Deleuze, zasadą tych wartości jest wola negowania⁷⁹⁹, a według Buczyńskiej-Garewicz prawo woli, dla którego wartości są heteronomiczne i narzucone⁸⁰⁰.

3.4. Podsumowanie

Powyzsze porównanie kilku omówionych interpretacji nihilizmu i związanego z nim resentymentu ukazało zarówno wiele ich podobieństw, jak i różnic między nimi. Najmniej punktów wspólnych z innymi, omawianymi w tym rozdziale interpretacjami ma egzegeza Heideggera. Wydaje się, że powodem tego nie jest odkrywczność i oryginalność jego odczytania filozofii Nietzschego, lecz inny niż chęć uporządkowania i omówienia problemu nihilizmu, cel jego opracowania. Heidegger, co widać dobitnie na przykładzie jego ujęcia nihilizmu, nie stara się uporządkować rozważań Nietzschego, gdyż kieruje nim dążenie do ukazania własnych poglądów filozoficznych, a konkretniej, zagadnienia różnicy ontologicznej – różnicy między byciem a bytem. W interpretacji Buczyńskiej-Garewicz nie sposób dostrzec podobnego działania. Filozofka skupia się na tym, by ukazać, czym jest nihilizm w filozofii Nietzschego. Heidegger natomiast zdaje się trakto-

⁷⁹⁹ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 155.

⁸⁰⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 142.

wać filozofię autora *Tak mówił Zaratustra* jako pewnego rodzaju pretekst do tego, by zaprezentować własne idee.

Porównując egzegezę autorki *Czytania Nietzschego* z rozpoznaniem Schelera i Deleuze'a, nie sposób nie zwrócić uwagi na podobieństwo w określeniu przez nich sposobu, w jaki resentyment powoduje swoiste odwrócenie znaczenia wartości. Jednak Scheler, w odróżnieniu od polskiej filozofki, sprzeciwia się tkwiącej w rozważaniach Nietzschego relatywizacji wartości. Deleuze natomiast dokonuje spektakularnego odczytania Nietzscheańskiego nihilizmu jako wyniku działania reaktywnej siły wywodzącej się z jednej z jakości woli mocy – negacji. Z tego powodu Deleuze nie łączy zagadnienia woli mocy z czasem, tak jak to czyni Buczyńska-Garewicz. Mimo że oboje widzą w nihilizmie jeden ze sposobów, w jaki manifestuje się wola mocy, nie można uznać ich interpretacji za pokrewne.

Reasumując, interpretacja nihilizmu i resentymentu autorstwa polskiej filozofki różni się w znacznym stopniu od odczytań tak znaczących badaczy filozofii Nietzschego, jak Heidegger, Scheler i Deleuze. Z tego powodu należy ją uznać za oryginalny wkład w badania nad myślą autora *Poza dobrem i złem*.

4. Wieczne powroty

Odwołując się do treści rozdziału drugiego niniejszej pracy, przypomnijmy, że Buczyńska-Garewicz odczytuje koncepcję wiecznego powrotu tego samego w kontekście rozważań Nietzschego o woli i czasie. W tej perspektywie wieczny powrót stanowi odpowiedź na pytanie, jak uwolnić wolę od ciężącej na niej winy będącej wynikiem niemożliwości zmiany (działania) tego, co minione. Odczytywanie przez wolę przeszłości jako domeny niezmiennych zdarzeń, które są przedmiotem jej negacji, powoduje, że zostaje ona opanowana przez resentment wobec czasu. Odkrycie przez Nietzschego, że to wola tworzy czas, pozwala mu rozwiązać problem negatywnego odniesienia woli do swojej przeszłości. Wola może dokonać aktu ponownego chcenia tego, co minione – ująć przeszłość tak, jakby miała ona dopiero nastąpić, jakby miała być przyszłością. W ten sposób przeszłość traci swój charakter niezmienności. Człowiek-wola powinien zapomnieć chwile, których nie chce powtórzyć i zacząć od nowa – kierować się zawsze ku przyszłości.

Buczyńskiej-Garewicz wyjaśnienie koncepcji wiecznego powrotu zakłada, że według Nietzschego czas rozumiany jako splot trzech jego faz: przeszłości, terażniejszości i przyszłości, istnieje tylko dla człowieka. Jego istnienie opiera się na woli, która w swoim teraz odnosi się nieustannie do swojej przeszłości (dawnych chceń) i przyszłości (tego, czego chce, swoich celów). Wola, życie i czas wydają się być nazwami jednego fenomenu – ludzkiej egzystencji, w której rozgrywa się walka negacji z afirmacją. Koncepcja

wiecznego powrotu ma przywrócić naturalny zwrot woli ku przyszłości, który został zmieniony przez resentment na zwrot ku przeszłości. Koncepcja ta – w formie, w jakiej prezentuje ją Buczyńska-Garewicz – stanowi również środek przeciwdziałający głównej przyczynie nihilizmu, którą filozofka diagnozuje jako deprecjonowanie znaczenia chwili na rzecz wieczności. Chwila, terażniejszość jest miejscem, w którym rozgrywa się życie człowieka, jego wybory i decyzje. Wieczny powrót ukazuje chwilę jako moment, w którym może się dokonać reafirmacja. Jest to pogodzenie przeszłości z przyszłością, zdarzenie wyrażające ich tożsamość, równoznaczne z afirmacją życia, czyli doczesności. Afirmacja ta znosi różnicę pomiędzy trzema fazami czasu, ukazując jednocześnie, że wieczność jest chwilą.

W swojej interpretacji wiecznego powrotu tego samego filozofka określa również tę koncepcję w bezpośrednim związku z Nietzscheńskim pojęciem woli. Z tego powodu warto porównać ją z egzegezą Heideggera, który również widzi to powiązanie. Buczyńska-Garewicz pisze, że w koncepcji wiecznego powrotu tego samego czas przypomina koło, co wynika z faktu, że przeszłość zostaje ujęta przez wolę w akcie reafirmacji jako jej przyszłość⁸⁰¹. Mówiąc inaczej, wola odnosząc się do swojej przeszłości, tak jakby miała ona dopiero nastąpić, niejako zakłada powrót tego, co minione. Takie odczytanie filozofii Nietzschego przypomina z kolei ujęcie Pierre'a Klossowskiego, z tego też powodu w niniejszym rozdziale jego tezy zostaną poddane głębszej analizie. Dla autorki książki *Człowiek wobec losu* ważnym aspektem koncepcji wiecznego powrotu jest działanie polegające na wykluczaniu resentmentu, nihilizmu i negacji z życia człowieka oraz relacja woli i czasu. W tym kontekście Deleuze również ujmował tę koncepcję, dlatego wydaje się właściwe przedstawić także jego interpretację. Poniższy przegląd badań wspomnianych filozofów ma za zadanie – tak jak w poprzednich rozdziałach niniejszej pracy – wskazać główne podobieństwa i różnice w ich interpretacjach oraz w objaśnieniu Buczyńskiej-Garewicz, a także obronić lub obalić tezę, że jej odczytanie jest nowatorskie.

⁸⁰¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 120.

4.1. Wieczny powrót w interpretacji Martina Heideggera a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz

W poprzednich podrozdziałach omówione zostały interpretacje woli mocy i nihilizmu Heideggera. Uzupełnieniem tych analiz jest jego objaśnienie sensu Nietzscheańskiej idei wiecznego powrotu tego samego.

4.1.1. Jedność woli mocy i wiecznego powrotu – interpretacja Heideggera

W swoim ujęciu Heidegger wskazuje na związek woli mocy i wiecznego powrotu: „«Wola mocy» mówi, czym byt jako taki, tj. w swoim ukonstytuowaniu, jest. «Wieczny powrót tego samego» mówi, jak ukonstytuowany w ten sposób w całości byt jest. Wraz z «Co» współokreślone jest «Jak» bycia wszelkiego bytu”⁸⁰². W interpretacji Heideggera dla Nietzschego bytem jest wola mocy, natomiast wieczny powrót stanowi określenie tego, jak ten byt istnieje. Oba terminy – wola mocy i wieczny powrót tego samego – odnoszą się zatem do bytu i należy je rozumieć jako pojęcia na wskroś metafizyczne. Wieczny powrót określając bycie bytu ukazuje, iż byt nie jest statyczny. Wynika to z Nietzscheańskiego ujęcia woli mocy, gdyż jak zauważa Heidegger: „W bezruchu zaprzecza ona [wola mocy – P. P.] najbardziej wewnętrznej istocie: przemaganiu”⁸⁰³. Owe „przemaganie się” woli mocy nadaje bytowi w całości „charakter niespokojnej ruchliwości” nieposiadającej określonego z góry celu⁸⁰⁴.

Powiązanie przez Heideggera woli mocy i wiecznego powrotu ukazują te dwa pojęcia jako komplementarne w metafizyce Nietzschego. Heidegger twierdzi, że „byt jako taki jest wolą mocy i tym samym nieskończonym stawą-

⁸⁰² M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 277.

⁸⁰³ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 275.

⁸⁰⁴ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 275–276.

niem się”⁸⁰⁵, co podkreśla element zmienności i różnorodności. Wola mocy jednak „przemaga się”, co Heidegger tłumaczy jako „utrwalanie nietrwalego”⁸⁰⁶. Wola mocy utrwała „nietrwale” stawanie się, czyli tworzy postacie statycznego bytu. Określa ona zatem zarówno statycznie rozumiany byt, jak i bezkresne stawanie się, będące zmienną wielością. Jak twierdzi Heidegger, za pomocą terminu „wola mocy” Nietzsche opisuje, czym jest byt. Natomiast koncepcja wiecznego powrotu tego samego mówi, „jak” ten byt jest, czyli jakie jest bycie tego bytu, który w całości jest wolą mocy.

Wieczny powrót to bycie woli polegające na nieustannym utrwalaniu nietrwalego w celu jego przekraczania, „przemagania”. To bycie, czyli wieczny powrót, jest fundowane przez samą wolę mocy w celu zagwarantowania jej możliwości przemagania się, czyli wykroczenia poza zastany stan⁸⁰⁷. Heidegger twierdzi, że: „[...] konfrontuje się ona [wola mocy – P. P.] z tym, co utrwalone w najczystszej postaci, i to nie jednorazowo, lecz ustawicznie, a na dodatek jako stale to samo”⁸⁰⁸. A więc byt nieustannie przechodzi przez kolejne swoje postaci. Rodzi się pytanie, czym jest owe „to samo” w wiecznym powrocie tego samego dla Heideggera? Odpowiedzią są następujące słowa Heideggera: „[...] nieskończone stawanie się woli mocy jest ograniczone w swych możliwych postaciach i formach panowania, jako że nie może być w nieskończoność czymś nowym, to byt jako wola mocy w całości musi dopuścić powracanie tego samego, a powrót tego samego musi być wieczny”⁸⁰⁹. Filozof ten odnosi się w swojej interpretacji notatek Nietzschego, w których zawiera się wypowiedziane w kontekście wiecznego powrotu tego samego stwierdzenie, iż czas jest nieskończony⁸¹⁰. Powtórzenie i cykl jest konieczne, ponieważ wola mocy „nie może być wieczną nowo-

⁸⁰⁵ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 277.

⁸⁰⁶ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 277.

⁸⁰⁷ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 278.

⁸⁰⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 281.

⁸⁰⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 277.

⁸¹⁰ Por. F. Nietzsche, *Dziela wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, dz. cyt., s. 320–31; F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, dz. cyt., s. 423.

ścią”, jest ona stałą wielkością, której przemiany muszą ulec powtórzeniu⁸¹¹. Jednocześnie to, co powraca, nie jest bezwzględnie trwałe, gdyż: „To samo, które powraca, ma tylko względną trwałość i dlatego jest z istoty pozbawione trwałości („Bestandlose”). Jego powracanie oznacza jednak zawsze przywracanie trwałego, tj. utrwalanie („Beständigkeit”). Wieczny powrót to najtrwalsze utrwalanie nietrwałego”⁸¹².

W interpretacji Heideggera powracający byt, owe „to samo” w wiecznym powrocie tego samego, jest fałszem⁸¹³. Wszystkie zastane formy stawania się, które tworzy wola mocy, a które ulegają powtórzeniu w wiecznym powrocie tego samego, nie są ostatecznym określeniem bytu w całości, gdyż są one każdorazowo przedmiotem samoprzemagania się woli mocy. Można zatem powiedzieć, że z interpretacji Heideggera wyłania się obraz rzeczywistości jako ciągłej zmiany rządzonej jedynie przez nieprzerwane dążenie do umacniania się. Niemiecki filozof tłumaczy ten fakt następująco:

Tylko wtedy, gdy byt w całości jest chaosem, zachowana pozostaje dlań jako woli mocy stała możliwość „organicznego” przybierania postaci ograniczonych form panowania o względnym trwaniu. „Chaos” nie oznacza jednak ślepo bezładnego zamętu, lecz domagającą się porządku mocy, wytyczającą granice mocy, stale poszukującą rozstrzygnięcia w walce o te granice różnorodność bytu w całości⁸¹⁴.

Wola mocy w swoim stawaniu się jest różnorodnością, która dąży do swego samoograniczenia. Jednak nie mogąc nigdy osiągnąć stałego stanu, przechodzi przez kolejne, tymczasowe, pozornie stałe formy. Heidegger zaznacza przy tym, że wola mocy jest stałą wielkością – jej możliwości przeobrażeń są ograniczone, co powoduje, że jej bycie dzieje się na sposób wiecznego powrotu. Jedyną prawdą o bycie okazuje się zatem wieczny powrót, jak twierdzi He-

⁸¹¹ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 267.

⁸¹² M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 278.

⁸¹³ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 279.

⁸¹⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 280.

idegger: „Prawda o bycie jako takim w całości jest określana przez samo bycie bytu”⁸¹⁵. Byciem bytu jest w jego interpretacji wieczny powrót tego samego.

Powracające „to samo” wiecznego powrotu to pewne postacie bytu tworzone przez wolę mocy. Te postacie bytu wyrażają stosunek człowieka do bytu jako całości⁸¹⁶. Człowiek odnosząc się do całości bytu, tworzy pewne jego „subiektywne” wykładnie, które są przedmiotem metafizyki. Heidegger twierdzi, że tym, który zaakceptuje prawdę o bycie, będzie nadczłowiek:

Ten człowiek zaś, który pośród bytu odnosi się do bytu, który jako taki jest wolą mocy, a w całości – wiecznym powrotem tego samego, zwie się nadczłowiekiem. Jego urzeczywistnienie oznacza, że byt pokazuje się jako stawanie się woli mocy w najjaśniejszym świetle myśli o wiecznym powrocie tego samego⁸¹⁷.

Heideggerowska wykładnia wiecznego powrotu tego samego ukazuje tę koncepcję Nietzschego jako kluczową dla jego rozumienia rzeczywistości. Wieczny powrót stanowi dopełnienie nauki tego filozofa o świecie rozumianym jako wola mocy. Wola mocy, będąc ze swej istoty samoprzemaganiem się, walczy niejako z własnym stawaniem się, przez co tworzy pewne postaci bytu. One natomiast ulegają przewyciężeniu. Wykonawcą tych ciągłych zmagających wewnątrz woli mocy jest człowiek, którego „istota przynależy do zachowania bytu”⁸¹⁸. Jednocześnie człowiek nie odkrywa prawdy bytu oznaczającej, że byt jest w całości wiecznym powrotem tego samego. Dopiero nadczłowiek, jak tłumaczy w swojej interpretacji Heidegger, rozpoznaje tę prawdę. Wieczny powrót tłumaczy zatem, dlaczego powstają różne ujęcia stawania się, dlaczego są one zmienne oraz dlaczego cały proces – wystarczania się bytu ze stawania się, jego przewyciężanie się i ponowne powstawanie – ulega powtórzeniu.

⁸¹⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 280.

⁸¹⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 281.

⁸¹⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 282.

⁸¹⁸ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 282.

4.1.2. Porównanie Heideggera i Buczyńskiej-Garewicz interpretacji wiecznego powrotu tego samego

W swojej interpretacji Heidegger ujmuje metafizyczny związek woli mocy i wiecznego powrotu. Wola mocy stanowi określenie bytu, natomiast wieczny powrót mówi o tym, jak ten byt istnieje. Warto w tym miejscu zauważyć, że Buczyńska-Garewicz również twierdzi, że Nietzscheańskie pojęcie woli i koncepcja wiecznego powrotu należą do „metafizyki” autora *Wiedzy radośnej*⁸¹⁹, lecz jak się zdaje nie wychodzi ona poza antropologiczne znaczenia tych pojęć⁸²⁰. Heidegger uważa, że wieczny powrót „mówi jak ukonstytuowany jest w całości byt”⁸²¹. Jego wykładnia ma więc charakter ściśle metafizyczny.

Tymczasem Buczyńska-Garewicz pisze, że myśl o wiecznym powrocie należy do „metafizyki czasu”, ponieważ „Wyjaśnia, czym jest czas w świecie życia i woli”⁸²². W jej interpretacji z woli, czyli chcenia czegoś, co będzie, lub reafirmacji, czyli potwierdzania chcenia tego, co było, wyłania się czas, „temporalizuje się czas”⁸²³. Według Buczyńskiej-Garewicz dla Nietzschego czas jest kołem, gdyż wola może chcieć wstecz w akcie reafirmacji własnych aktów – w ten sposób chwila powraca⁸²⁴. Pomimo że Buczyńska-Garewicz pisze, że „Jego [Nietzschego – P.P.] filozofia nie była antropocentryczna, człowiek był w niej stematyzowany jako zjawisko woli, a tym samym umieszczony w szerokim obrazie świata jako jego element. Natura świata jest kluczem do człowieka”⁸²⁵,

⁸¹⁹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 106; H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 71.

⁸²⁰ Por. rozdział II niniejszej pracy pt. *Uwagi krytyczne w podrozdziale zatytułowanym Wieczny powrót chwili*, s. 171–173.

⁸²¹ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 277.

⁸²² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 126.

⁸²³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 97.

⁸²⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 126.

⁸²⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 130.

trudno nie odnieść wrażenia, że w swojej interpretacji Buczyńska-Garewicz skupia się tylko na człowieku-woli. W jej interpretacji świat „jest tylko chaosem przypadkowego stawania się”⁸²⁶. Nie oznacza to, że całkowicie pomija ona problem, jak Nietzsche rozumie świat. Pisze na przykład, że: „Rzeczywistość dla niego to stawanie się, a nie niezmienne bycie [...] ,to, «co jest», jest jak wola mocy, jest jak życie – wieloznaczna, zmienna i nietrwała”⁸²⁷. Jednocześnie w swojej interpretacji skupia się tylko na przedstawieniu człowieka jako woli. Z tego względu należy stwierdzić, że interpretacja Heideggera, w której pojęcia woli mocy i wiecznego powrotu tego samego są nierozdzielnie związane z zagadnieniem bytu w całości i jego bycia, ma charakter ściśle metafizyczny. Z kolei w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz „Pytanie o powtórzenie nie dotyczy ani ruchu gwiazd, ani wojen światowych, lecz jedynie wewnętrznego życia duchowego”⁸²⁸. Z tego względu jej wykładnię można określić jako interpretację antropologiczną, która posiada pewne podstawy metafizyczne.

Heidegger twierdzi, że wola mocy „przemaga się” poprzez tworzenie swoich nie stających się, trwałych postaci. Owe utrwalenia ulegają ciągłym transformacjom, gdyż żadna z nich nie może pozostać niezmienna w woli mocy, która wymusza ich przemaganie się⁸²⁹. Te utrwalenia są tym, co powraca w wiecznym powrocie tego samego. Powraca zatem pewna postać tego, co względnie niezmienne – czyli jakaś postać bytu⁸³⁰. Wieczny powrót mówi więc o procesie, w którym z ciągle zmiennej, stającej się rzeczywistości wyłaniają się różne jej postacie przeczące jej samej. Ruch ten jest generowany przez wolę mocy, która dążąc do własnego przewyciężenia z konieczności krystalizuje się w jakiejś postaci, by móc ją przekroczyć. Powracające to samo

⁸²⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 217.

⁸²⁷ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 205–251.

⁸²⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 105.

⁸²⁹ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 277.

⁸³⁰ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 278.

wyraża stosunek człowieka do bytu – woli mocy⁸³¹. Stosunek ten jest metafizyczny i na wskroś subiektywny. W tym punkcie da się zauważyć pewne podobieństwo pomiędzy interpretacją Heideggera a Buczyńskiej-Garewicz.

Polska filozofka tak jak Heidegger wskazuje na subiektywny wyraz ujęcia przez człowieka świata ciągłej zmiany⁸³². Różnica ujawnia się tu na tle rozważań prowadzonych przez oboje filozofów. Buczyńska-Garewicz skupia się na ukazaniu znaczenia prawdy dla życia człowieka. Z kolei Heidegger chce ukazać proces powstawania różnych teorii metafizycznych, w których centrum sytuuje się pojęcie wiecznego, niezmiennego bytu. Odczytanie filozofki koncentruje się na tym, by pokazać, jak Nietzsche ujmuje ludzkie poznanie. Natomiast Heidegger w swojej interpretacji skupia się na metafizycznej przyczynie powstawania wielu różnych rozumień bytu. Różnica polega zatem na odmiennym odczytaniu przez tych myślicieli znaczenia Nietzscheańskiego pojęcia woli. Dla Heideggera pojęcie to w pierwszej kolejności odnosi się do bytu jako bytu w całości, dla autorki *Czytania Nietzschego* zaś do człowieka. Z tego też względu koncepcja wiecznego powrotu jest przez nich różnie rozumiana. Według Heideggera oznacza koncepcję opisującą funkcjonowanie bytu w całości, a dla Buczyńskiej-Garewicz sposób odniesienia woli (człowieka) do czasu.

4.2. Interpretacja wiecznego powrotu tego samego przez Pierre'a Klossowskiego a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz

Pierre Klossowski zaprezentował oryginalną interpretację koncepcji wiecznego powrotu Nietzschego. Poniższe jej omówienie oraz porównanie z wykładnią Buczyńskiej-Garewicz ma na celu wyszczególnienie różnic i podobieństw między nimi. Jak się okaże, w swojej interpretacji Klossowski dochodzi

⁸³¹ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, dz. cyt., t. 2, s. 281.

⁸³² Por. rozdział II niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Perspektywiczny relatywizm prawdy*, s. 117–120.

do podobnych wniosków co Buczyńska-Garewicz. Z tego powodu porównanie to może pomóc w odpowiedzi na pytanie o nowatorstwo interpretacji koncepcji wiecznego powrotu tego samego autorstwa filozofki.

4.2.1. Błędne koło wiecznego powrotu – interpretacja Klossowskiego

Omówienie interpretacji wiecznego powrotu tego samego Pierre'a Klossowskiego, zawartej w jego książce *Nietzsche i błędne koło*⁸³³, niewątpliwie nie należy do zadań łatwych. Jego wykładnia jest w wielu momentach niejasna i przez to niezrozumiała oraz trudna do właściwego odczytania⁸³⁴. Jednocześnie jest to interpretacja bardzo oryginalna i ważna z punktu widzenia recepcji filozofii Nietzschego we współczesnej filozofii⁸³⁵.

Klossowski twierdzi, że w koncepcji wiecznego powrotu tego samego tym, co powraca, jest „tożsame ja”⁸³⁶. Owa tożsamość jest usytuowana w czasie, w którym „Wola rzutuje swą niemoc na czas i w ten sposób nadaje mu charakter nieodwracalny: chcenie nie może zawrócić biegu czasu – niechcianego, które czas uświęca jako fakt dokonany; odtąd w chceniu duch zemsty wobec tego, co nieredukowalne, i karny aspekt istnienia”⁸³⁷. Filozof opisuje stosunek woli do przeszłości, która nie mogąc być zmieniona, staje się przedmiotem resentymetu. Jak zauważa Klossowski, wyjściem proponowanym przez

⁸³³ Por. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt.

⁸³⁴ Henryk Benisz pisze o interpretacji Klossowskiego: „«Schizofreniczna» demystyfikacja dzieła Nietzschego, zamiast rozjaśniać jego treść, częstokroć jeszcze bardziej ją zaciemnia [...]. Podchodząc nieco żartobliwie do niektórych jego rozważań, można by uznać, że stanowią one niezły pomysł na scenariusz psychodelicznego horroru”, H. Benisz, *Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne*, dz. cyt., s. 3 i 2.

⁸³⁵ Tego zdania są między innymi Paweł Pieniążek, por. P. Pieniążek, *Rozum i szaleństwo: nowe francuskie interpretacje myśli Nietzschego*, w: P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 5, i Jakub Wroński, por. J. Wroński, *Zagadnienie tworzenia w filozofii Nietzschego i jej interpretacjach*, Wrocław 2009, s. 177.

⁸³⁶ Por. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 115.

⁸³⁷ P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 116.

Nietzschego może być ponowne chcenie tego, co przeszłe, jeżeli uzna się, że wszystko powróci, a czas jest z natury kołem, które odtwarza wiecznie wszystkie zdarzenia. Ponowne chcenie tego, co minione, odbiera on jako „[...] wyleczenie z przedstawiania sobie istnienia jako kary, zrywa odtąd więzy swej niewoli, ponownie chcąc niechcianego, i rozpoznaje siebie w odwracalności czasu jako wola mocy, a zatem wola twórcza”⁸³⁸. Jednak francuski filozof o takim rozwiązaniu zagadki wiecznego powrotu pisze: „Tyle tylko, że nie przekonuje”⁸³⁹. Jest tak, ponieważ jeżeli wszystko powraca „tak samo”, to powtarzalne chcenie czegoś nie może być uznane za twórcze⁸⁴⁰. Z tego powodu Klossowski odrzuca taką interpretację wiecznego powrotu.

Powrotowi ulega nie całe życie danej jednostki w niezmienionej formie, lecz cały łańcuch różnych istnień, przez które przechodzi indywiduum w procesie metempsychozy. Jednocześnie w tak pojętej wędrówce nieśmiertelnej duszy „nie chodzi ani o pokutę, ani oczyszczenie, ani wieczną czystość”⁸⁴¹, gdyż: „Pre- i postegzystencja są zawsze nadwyżką tej samej obecnej egzystencji”⁸⁴². Klossowski twierdzi zatem, że „obecna egzystencja” rozgrywa się na płaszczyźnie wielu różnych indywidualności, które człowiek „przebywa” podczas swojego życia. Filozof twierdzi, że w chwili „objawienia Powrotu” jednostka traci dotychczasową tożsamość na rzecz „wszelkich możliwych tożsamości”⁸⁴³ oraz że „Na poziomie świadomości gubi się sens i cel: w Błędnym Kole są one wszędzie i nigdzie, ponieważ w Kole nie ma ni jednego punktu, który nie byłby początkiem, a zarazem końcem”⁸⁴⁴. Ta sytuacja wynika z ujęcia woli mocy przez Klossowskiego jako „głównego popędu”, który w doświadczeniu wiecznego powrotu „przekracza «chcenie» nosiciela i już

⁸³⁸ P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 118.

⁸³⁹ P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 117.

⁸⁴⁰ Por. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 116.

⁸⁴¹ Por. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 119.

⁸⁴² P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 119.

⁸⁴³ Por. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 106–107.

⁸⁴⁴ P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 120.

go przekształca, a zatem zagraża jego stałej tożsamości”⁸⁴⁵. „Wola mocy jest tylko uczłowieczoną nazwą duszy Błędnego Koła, podczas gdy owa dusza jest czystą intensywnością wolną od intencji” – twierdzi filozof. Wynika z tego, jak się zdaje, że w doświadczeniu wiecznego powrotu indywiduum niejako widzi całość własnych metamorfoz (różnych postaci swojej tożsamości) i dokonując chcenia ich wszystkich, staje się „czystym” chceniem, wolą nieobarczoną żadnym celem.

Doświadczenie wiecznego powrotu zakłada według Klossowskiego zapomnienie, gdyż: „[...] ażeby objawienie to miało sens, powinienem utracić samoświadomość, a kolisty ruch powrotu winien się zmieszać z moją nieświadomością, aż do chwili, w której objawiła mi się konieczność przebycia całej serii możliwości”⁸⁴⁶.

To „objawienie”, w którym uobecnia się wola powrotu wszystkiego, pomimo że musi ulec zapomnieniu, uobecnia się w świadomości dzięki „wysokiej tonacji duszy”, o której Klossowski pisze:

Gdy myślę o tej wysokiej tonacji, w której odbija się Koło, konstatuje, że jeżeli tylko dopuszczam je już nie jako moją własną obsesję, lecz jako jedyny liczący się sposób pojmowania bytu – tylko jedyną rzeczywistość – to niemożliwe, by nie zostało mi to już objawione niezliczoną ilość razy, być może w innych postaciach, ale zapominam o tym, ponieważ jest to wpisane w istotę kolistego ruchu, że (ażeby osiągnąć inny stan i ażeby być wyrzuconym poza siebie, pod groźbą, że wszystko się zatrzyma) zapomina się o jednym stanie, będąc w innym⁸⁴⁷.

Filozof pisze w zacytowanym fragmencie o wpływie, jaki ma doświadczenie, czy też „objawienie”, wiecznego powrotu. Indywidualna tożsamość w momencie „wysokiej tonacji duszy” ulega rozbiću na rzecz wielości chcianych tożsamości. Uczucie towarzyszące temu doświadczeniu skłania

⁸⁴⁵ Por. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 122.

⁸⁴⁶ P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 107–108.

⁸⁴⁷ P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 108.

do przekonania, że było ono wielokrotnie doświadczone i zapomniane. Zapomnienie jest wpisane w kolistą strukturę wiecznego powrotu, co oznacza, że może ono towarzyszyć człowiekowi w „dowolnym momencie kolistego ruchu”⁸⁴⁸.

W interpretacji Klossowskiego wieczny powrót zdaje się przybierać następującą postać: indywiduum chcąc niejako każdego siebie z przeszłości, ujmując to jako pożądaną przyszłość, zostaje „wyrzucone poza siebie”, a ponieważ jego obecna tożsamość zostaje zrównana z innymi – następuje jej rozbitcie. Człowiek staje się czystym chceniem nieukierunkowanym na żaden konkretny cel. Po tym akcie następuje zapomnienie i ponowne utworzenie się „tożsamego ja”. Można zatem powiedzieć, że Klossowski w swoich rozważaniach opisuje proces konstytuowania się zmieniającej się w czasie tożsamości człowieka. Wieczny powrót oznacza zatem nieustanne powracanie do bycia sobą jako powracanie do bycia ciągle kimś innym. W rzadkich momentach (momentach „wysokiej tonacji duszy”) jednostka ma możliwość wejścia we własną zmienność oraz jej na afirmację. W takiej chwili egzystencja minionia jest chciana jako przyszła, a czas ujawnia się jako koło.

4.2.2. Porównanie interpretacji Klossowskiego i Buczyńskiej-Garewicz

W interpretacji wiecznego powrotu tego samego Klossowskiego można odnaleźć o wiele więcej podobieństw do wykładni Buczyńskiej-Garewicz niż w omawianej wcześniej interpretacji Heideggera. Francuski filozof, tak jak autorka *Metafizycznych rozważań o czasie*, widzi w odniesieniu człowieka do przeszłości podstawę resentymentu, która może zostać usunięta przez akt ponownego chcenia przez wolę tego, co minionie⁸⁴⁹. Ten fragment rozważań Klossowskiego jest wręcz identyczny z tym, co prezentuje w swoich

⁸⁴⁸ Por. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 109.

⁸⁴⁹ Por. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 118.

wywodach autorka *Metafizycznych rozważań o czasie*. Z tym zastrzeżeniem, że Klossowski odrzuca tę interpretację jako „nieprzekonującą”⁸⁵⁰ i prowadzącą do zaniku twórczości, gdyż nie ma znaczenia, czy chce się, czy też nie, powrotu tego, co minione, jeżeli ono i tak powróci. Odtwarzaniu ulegają ciągle te same sekwencje, w których nic nie może być zmienione⁸⁵¹.

Klossowski pisze, że koncepcja wiecznego powrotu jest dla Nietzschego „faktem przeżytym”, „myślą niespodziewaną”⁸⁵². Te określenia francuskiego filozofa wskazują na subiektywność i niesprawdzalność tej koncepcji. Podobne stwierdzenie znaleźć można u Buczyńskiej-Garewicz, która stwierdza, że Nietzsche opisując swoją koncepcję wiecznego powrotu, „dzieli się z innymi swoim ezoterycznym przeżyciem”⁸⁵³. Oboje zatem uważają, że koncepcja wiecznego powrotu stanowiła osobiste doświadczenie Nietzschego, które starał się przekazać innym na kartach swoich dzieł.

Buczyńska-Garewicz twierdzi, że doświadczenie wiecznego powrotu (pogodzenia przeszłości z przyszłością w akcie reafirmacji) oznacza tożsamość woli, która staje się afirmacją nierozdzieloną przez czas. Filozofka stwierdza: „Wieczny powrót, czyli reafirmacja woli, jest znakiem tego, że konkretny człowiek posiada osobową tożsamość, która wyraża się w rygorze powtórzenia”⁸⁵⁴, „W kolistym czasie indywiduum uzyskuje swoją tożsamość, okazuje się całością nie rozszarpaną na oderwane chwile, staje się egzystencją”⁸⁵⁵. Z kolei Klossowski uważa, że wieczny powrót oznacza rozpuszczenie tożsamości jednostki we wszystkich jej zmiennych tożsamościach, których doświadczyła ona podczas swojego życia⁸⁵⁶. Różnica polega zatem na odczytaniu konsekwencji afirmacji woli przez samą siebie. Dla francuskiego filozofa taka

⁸⁵⁰ Por. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 117.

⁸⁵¹ Por. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 116.

⁸⁵² Por. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 120–121.

⁸⁵³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 132.

⁸⁵⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 301.

⁸⁵⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 126.

⁸⁵⁶ Por. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, dz. cyt., s. 119–120.

afirmacja jest zagrożeniem dla tożsamości, a dla Buczyńskiej-Garewicz drogą do niej. Podczas gdy dla autora książki *Nietzsche i błędne koło* wieczny powrót powoduje, że człowiek przeobraża się w czyste, nieukierunkowane na żaden przedmiot chcenie, to dla polskiej filozofki chcenie to jest nakierowane na całokształt życia jednostki. Zatem, pomimo że oboje zauważają związek woli, wiecznego powrotu i czasu, to dochodzą do odmiennych wniosków, co powoduje, że ich interpretacje są diametralnie różne.

4.3. Wieczny powrót tego samego w interpretacji Gillesa Deleuze'a a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz

W poprzednim podrozdziale porównane zostały interpretacje woli mocy oraz nihilizmu, autorstwa Deleuze'a i Buczyńskiej-Garewicz. Porównanie wykładni wiecznego powrotu tego samego stanowi kolejny element porównania ich interpretacji.

4.3.1. Wieczny powrót jako byt selektywny – interpretacja Deleuze'a

Deleuze interpretuje koncepcję wiecznego powrotu jako wynik samoprzezwyciężenia się nihilizmu poprzez dojście do ostatniego etapu jego rozwoju. W momencie, gdy nihilizm sięga swego kresu, gdy negacja czyni swoim przedmiotem samą siebie, do głosu dochodzi afirmacja. Filozof pisze, że następuje przemiana polegająca na odwróceniu: „Teraz bowiem Jedno wyraża się w wielości jako wielości (strzępy lub fragmenty), Byt wyraża się w stawaniu się jako stawaniu [...]. Nie przeciwstawia się już Bytowi stawania się, Jednemu wielości (same te opozycje są kategoriami nihilizmu)”⁸⁵⁷. Odrzucenie wspomnianych w zacytowanym fragmencie przeciwstawięń i swoiste połączenie

⁸⁵⁷ G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 78.

Jednego i wielości, Bytu i stawania się prowadzi do Deleuzjańskiego rozumienia wiecznego powrotu. Filozof twierdzi, że: „Powracanie jest właśnie bytem stawania się, jedno bytem wielości, konieczność – bytem przypadku”⁸⁵⁸.

W swojej interpretacji Deleuze pozornie łączy przeciwstawne sobie pojęcia, co stwarza wrażenie, że dokonuje odwrócenia ich znaczenia na przeciwne. W rzeczywistości prezentuje objaśnienie, którego celem jest synteza przeciwności. Połączenie bytu i stawania się to „powracanie”: „Jaki jest byt tego, co się staje, tego, co nie zaczyna ani nie kończy się stawać? Powracanie, byt, tego, co się staje”⁸⁵⁹. Powracanie jest bytem stawania się – jak twierdzi Deleuze – co oznacza, że nie powraca „to samo”, lecz samo powracanie jest „tym samym, tego co się staje”⁸⁶⁰. Francuski filozof pisze, że Nietzscheański wieczny powrót: „Jest to zasada odtwarzania tego, co różne jako takie, zasada powtarzania różnicy: przeciwieństwo «adiaforii»”⁸⁶¹. Wieczny powrót mówi zatem o stawaniu się, które dokonuje powrotów polegających na syntezie czasu: „To syntetyczny stosunek chwili ze sobą jako terazniejszą, przeszłą i przyszłą, ustanawia jej stosunek z innymi chwilami. Wieczny powrót jest więc odpowiedzią na problem przejścia”⁸⁶². Powraca chwila, terazniejszość, która jest, a jednocześnie staje się, bo ciągle ulega przeobrażeniom. Powraca stan – chwila, która może być inna od wszystkich chwil przeszłych i przyszłych, będąc przy tym też chwilą, czyli tym samym, co jest. Jak pisze autor książki *Nietzsche i filozofia*: „[...] tożsamość w wiecznym powrocie nie wyznacza natury tego, co powraca, lecz przeciwnie, każe mu powracać ze względu na to, co się różni”⁸⁶³.

W jednym z powyższych cytatów pojawiło się stwierdzenie Deleuze’a, że wieczny powrót stanowi przeciwieństwo „adiaforii”. Filozof ma tu na względzie fakt, że wieczny powrót nie jest moralnie obojętny. Według Deleuze’a: „Sekretem Nietzschego jest to, że wieczny powrót jest selek-

⁸⁵⁸ G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 78.

⁸⁵⁹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 54.

⁸⁶⁰ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 52; G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 78.

⁸⁶¹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 52.

⁸⁶² G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 54.

⁸⁶³ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 54.

tywny⁸⁶⁴. Selektowność ta jest dwojakiego rodzaju. Wieczny powrót jest selektywny po pierwsze jako myśl, po drugie – jako byt.

Jako myśl wieczny powrót eliminuje świat „pół-chcienia”: „Daje nam bowiem prawo do autonomii woli uwolnionej od wszelkiej moralności: czegokolwiek chcę (mego lenistwa, łakomstwa, podłości, wady czy zalety), «powiniennem» chcieć w taki sposób, jakbym chciał wiecznego powrotu tego⁸⁶⁵. Omawiany filozof jest zdania, że powszechnie uważane za wadę lenistwo, gdyby było chciane tak, aby było przedmiotem powtórzenia, stałoby się „mocą afirmacji”⁸⁶⁶. Deleuze pisze wprost: „Jako myśl etyczna wieczny powrót jest nowym sformułowaniem syntezy praktycznej: tego, czego chcesz, chciej tak, jakbyś chciał również wiecznego powrotu tego⁸⁶⁷.”

Wieczny powrót, jak zostało to powiedziane powyżej, jest również selektywny jako byt. Deleuze tłumaczy to stwierdzenie, odwołując się do fragmentu *Zdrowiejącego z Tak mówił Zaratustra*⁸⁶⁸. Francuski filozof twierdzi, że Nietzsche w tym fragmencie wprowadza zmianę znaczenia wiecznego powrotu:

Zaratustra uznał, że gdy był chory, niczego nie zrozumiał z wiecznego powrotu – że wieczny powrót nie jest cyklem, nie jest powrotem Tego samego ani powrotem do tego samego, że nie jest płaską oczywistością naturalną na użytek zwierząt ani smutną karą moralną na użytek ludzi. Zaratustra pojmuje tożsamość „wieczny powrót = Byt selektywny”⁸⁶⁹.

Określenie „byt selektywny” oznacza dla Deleuze’a taki byt stawania się, który nie dopuszcza powrotu stawania się-reaktywnego, czyli negacji i nihi-

⁸⁶⁴ G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 79.

⁸⁶⁵ G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 79.

⁸⁶⁶ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 79–80.

⁸⁶⁷ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 73–74.

⁸⁶⁸ Por. F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, dz. cyt., s. 210–215. Omówienie tego fragmentu (por. rozdział I niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Zdrowiejący*, s. 84–85).

⁸⁶⁹ G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 81.

lizmu⁸⁷⁰. Wynika to z ujęcia bytu w interpretacji tego filozofa, jako afirmacji. Deleuze pisze: „Afirmacja jako przedmiot afirmacji: taki jest byt. W sobie samej i jako afirmacja jest ona stawaniem się”⁸⁷¹. Dlatego ruch wiecznego powrotu jest niejako ruchem wymuszającym siłę odśrodkową, która odrzuca siły reaktywne skorelowane z negacją i nihilizmem⁸⁷². Mówiąc inaczej, każda chwila, która powracając staje się, jest pewnego rodzaju bytem, który będąc, afirmuje siebie. Byt-chwila, nie będąc obciążony swoją przeszłością i przyszłością, odnosi się sam do siebie – afirmuje siebie.

Interpretacja wiecznego powrotu Deleuze’a przynosi wiele ciekawych rozstrzygnięć. Po pierwsze, wieczny powrót zostaje ujęty jako kulminacja i następstwo nihilizmu, tworząc nowe ujęcie rzeczywistości. Byt i stawanie się zostają połączone dzięki powracaniu. Rzeczywistość się staje, kolejne chwile przechodzą w przeszłość, by mogły pojawić się nowe. Pomimo różnorodności, jaką wprowadza czas, chwila zawsze jest – czyli jest bytem, który powraca, pomimo że to jej byt wyraża się w tym, co różne i co jest wielością. Wieczny powrót jest również „myślą selektywną”, ponieważ jako zasada etyczna mówi, by zawsze czynić tak, jakby chciało się tego powrotu. Na koniec, wieczny powrót jest „bytem selektywnym”, czyli takim funkcjonowaniem stawania się, które w swym bycie jest afirmacją, co eliminuje negację i nihilizm w jego powrocie.

4.3.2. Porównanie Deleuze’a i Buczyńskiej-Garewicz interpretacji wiecznego powrotu

W swojej interpretacji Deleuze zwraca uwagę na związek koncepcji wiecznego powrotu tego samego z czasem. W jego koncepcji „tym samym”, co powraca, jest tożsamość chwili, która jednocześnie jest zmienna (staje się) i stała

⁸⁷⁰ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 76–77.

⁸⁷¹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 195.

⁸⁷² Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 80.

(„jest”)⁸⁷³. Filozof ten widzi w koncepcji Nietzschego wyraz namysłu nad czasem. Jego ujęcie wydaje się podobne do tego, które zaprezentowała w swojej interpretacji Buczyńska-Garewicz. Filozofka pisze, że: „W perspektywie wiecznego powrotu tego samego terazniejszość nabiera absolutnego znaczenia. Chwila jest wiecznością”⁸⁷⁴, oraz: „Ta powracająca chwila to wieczność, to stałe jej powracanie i stałe zakłócania nowej terazniejszości”⁸⁷⁵. Buczyńska-Garewicz uważa zatem, że chwila, która jest zmienna, przemijająca, w koncepcji wiecznego powrotu jest również czymś stałym: „Myśl o wiecznym powrocie przemienia bowiem znaczenie chwili. Chwila przestaje być nieważną krótkotrwałą przemijalnością”⁸⁷⁶. Deleuze w swojej interpretacji wiecznego powrotu zwraca uwagę na to, że chwila pomimo tego, że się zmienia, jest. Jego ujęcie jest jednak inne niż to, które prezentuje Buczyńska-Garewicz. Dla niej tym, co powraca, nie jest tożsamość chwili, lecz chcenie chwili, powtórna afirmacja przez wolę tego, co znajduje się w przeszłości: „Chwila trwa, jest zawsze obecna, bo powraca dzięki woli pragnącej jej powtórzenia”⁸⁷⁷.

Deleuze zwraca uwagę na selektywność Nietzscheańskiej koncepcji wiecznego powrotu. Wieczny powrót w jego objaśnieniu jest „myślą selektywną”, która ma znaczenie etyczne. Mówi, by żyć tak, aby chciało się powrotu tego życia⁸⁷⁸. Na dokładnie to samo znaczenie zwraca uwagę również Buczyńska-Garewicz w swojej interpretacji wiecznego powrotu tego samego⁸⁷⁹.

Deleuze określa również wieczny powrót jako „byt selektywny”, w którym nie następuje powrót stawania się-reaktywnego, czyli negacji i nihilizmu⁸⁸⁰.

⁸⁷³ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 54.

⁸⁷⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 56–57.

⁸⁷⁵ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 124.

⁸⁷⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 128.

⁸⁷⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 128.

⁸⁷⁸ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 79; tegoż, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 73–74.

⁸⁷⁹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 130.

⁸⁸⁰ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 76–77.

Wieczny powrót eliminuje negację ze swoich kolejnych przebiegów: „Powraca tylko afirmacja, powraca tylko to, co może być afirmowane, powraca tylko radość”⁸⁸¹. W interpretacji Buczyńskiej-Garewicz takie rozumienie wiecznego powrotu nie występuje. Co prawda, zwraca ona uwagę na to, że koncepcja wiecznego powrotu może być przyjęta na dwa różne sposoby⁸⁸², co już zdaje się stanowić pewien rodzaj „selekcji”, lecz nie odnosi ona jej do bytu. Według niej ogarnięty przez resentyment nihilista negatywnie odniesie się do myśli, że jego życie miałyby ulec powtórzeniu w identycznej formie⁸⁸³. Koncepcja wiecznego powrotu stanowi dla takiego człowieka „negatywny wstrząs”, który powoduje „zniszczenie całej jego osobowości” przez „niszczący resentyment”⁸⁸⁴. Autorka książki *Człowiek wobec losu* rozróżnia dwie grupy ludzi: tych, którzy „znają afirmację”, oraz tych, którzy są „skoncentrowani na negacji”⁸⁸⁵. Można zatem powiedzieć, że tylko ci, którzy są w stanie przyjąć koncepcję wiecznego powrotu, czyli ci, którzy znają afirmację, nie ulegną niszczycielskiej sile resentymentu, która spowoduje zniszczenie ich osobowości. Jednocześnie należy wyraźnie zaznaczyć, że Buczyńska-Garewicz nie twierdzi, tak jak to czyni Deleuze, że koncepcja wiecznego powrotu eliminuje negację i nihilizm. Filozofka uważa, że „[...] myśl o kolistości czasu, jaką jest idea wiecznego powrotu tego samego, radykalnie zmienia człowieka, który ją pomyśli i który przyjmie ją jako własną prawdę. Jest to wielkie odmieniająca przeżycie, które określa charakter tego, kto je zna”⁸⁸⁶. Zatem koncepcja wiecznego powrotu kierunkuje człowieka w stronę afirmacji: „«Nie chcieć siebie innym»: oto najistotniejsza treść tej afirmacji. Nie chcieć innego życia – oto osobista mądrość tkwiąca w myśli o wiecznym powrocie wszystkiego”⁸⁸⁷. Wieczny powrót jest więc myślą,

⁸⁸¹ G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 80.

⁸⁸² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 127.

⁸⁸³ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 127.

⁸⁸⁴ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 126.

⁸⁸⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 127.

⁸⁸⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 126.

⁸⁸⁷ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 189.

która pozwala człowiekowi zwrócić się w stronę afirmacji własnego życia, a nie – tak jak w interpretacji Deleuze’a – koncepcją ontologiczną, która określa stawanie się jako ruch, który eliminuje ze swych przebiegów każdy przejaw negacji.

4.4. Podsumowanie

Reasumując, na tle metafizycznych interpretacji Nietzscheańskiej koncepcji wiecznego powrotu, autorstwa Heideggera i Deleuze’a, odczytanie Buczyńskiej-Garewicz wydaje się „mało metafizyczne”. Jej objaśnienie tej koncepcji nie opisuje funkcjonowania bytu, jak ma to miejsce w interpretacjach wspomnianych myślicieli, a tłumaczy sposób, w jaki wola tworząca czas może dokonać pełnej afirmacji siebie w akcie własnej reafirmacji. Ta wykładnia wiecznego powrotu tego samego ma w swoim centrum życie człowieka, rozumianego jako zindywidualizowana wola.

Interpretacja Buczyńskiej-Garewicz łączy się z Heideggerowską w punkcie, w którym obie przyjmują, iż pojęcie woli jest fundamentem filozofii Nietzschego. Natomiast podobieństwo z Deleuzjańską wykładnią opiera się na myśli, że koncepcja wiecznego powrotu mówi o powrocie chwili. Jednak, jak pokazały to analizy przeprowadzone w tym rozdziale, interpretacje te różnią się znacząco. Najbardziej zbliżoną wykładnią do interpretacji Buczyńskiej-Garewicz jest ta autorstwa Klossowskiego. On również widzi w koncepcji wiecznego powrotu metodę zmiany postrzegania przeszłości jako domeny niezmiennych faktów. Twierdzi nawet, że koncepcja wiecznego powrotu mówi o tym, że wola może dokonać aktu ponownego chcenia tego, co jest minione. Można by zaryzykować stwierdzenie, że gdyby Klossowski poszedł dalej tym tropem, jego interpretacja mogłaby być taka sama jak odczytanie autorki *Czytania Nietzschego*. Jednak filozof porzuca ten trop na rzecz interpretacji, że wieczny powrót jest koncepcją finalnie prowadzącą do rozpadu tożsamości człowieka.

Wydaje się, że każda z omówionych interpretacji koncepcji wiecznego powrotu akcentuje inny aspekt rozważań Nietzschego, co powoduje, że każda z nich prezentuje jej odmienne znaczenie. Tym, co je łączy, jest niewątpliwie twórcze i oryginalne odczytanie myśli autora *Wiedzy radosnej*.

5. Przewartościowanie wszystkich wartości

Buczyńska-Garewicz w swojej interpretacji pokazuje, że idee filozofii Nietzschego mają u swej podstawy „jedność doświadczenia intelektualnego wielokrotnie przeżytego na różne sposoby”⁸⁸⁸. Tym doświadczeniem jest afirmacja woli wobec siebie samej, czyli wszystkich swych aktów. Jak przekonuje filozofka, Nietzsche pisząc o koncepcji wiecznego powrotu, nadczłowieku, *amor fati* i Dionizosie, miał na myśli wybawienie woli od ciężącej jej przeszłości. Wieczny powrót stanowi metaforyczny opis możliwości ujęcia przez wolę swojej przeszłości jako przyszłości, co umożliwia jej ponowną afirmację własnych aktów. Nadczłowiek to „człowiek przyszłości”, który zaakceptuje naukę wiecznego powrotu i stanie się twórcą swojego losu dzięki temu, że będzie sam ustanawiał dla siebie cele i wartości. Będzie przez to emanacją woli mocy, ponieważ to ona owe wartości i cele określa. Koncepcja *amor fati* (miłości losu) mówi natomiast o tym, by unikać negacji, a zdarzenia, które na pierwszy rzut oka wydają się niemożliwe do ponownego chcenia, przyjmować jako część swojego losu – i jako takie je afirmować. Działanie to ma na celu nie dopuścić do sytuacji, w której wola kieruje swe akty na przeszłe zdarzenia i je neguje, co uniemożliwia jej działanie w teraźniejszości w kierunku swojej przyszłości. Z tego względu

⁸⁸⁸ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 15.

jej rozważania zdają się ukazywać przewartościowanie wszystkich wartości Nietzschego jako próbę uzdrowienia woli, wybawienia jej od negacji wynikającej z nieustannego rozpatrywania własnej przeszłości i przedkładania znaczenia wieczności nad chwilę, w której rozgrywa się ludzkie życie. Przewartościowanie wartości zakłada, że wola tworzy wartości, odnosząc się w tym procesie tylko do samej siebie. Aby to założenie mogło być spełnione, konieczne jest, by wola stała się wolna i autonomiczna, co czyni problem jej stosunku do czasu kwestią pierwszorzędną. Dlatego przewartościowanie wartości, czyli stanowienie przez wolę jej własnego prawa, musi poprzedzać przewartościowanie jej stosunku do czasu.

Interpretacja filozofki pokazuje, że głównym celem filozofii Nietzschego jest wyjście człowieka-woli z negacji w kierunku afirmacji. Przy okazji określenia tego celu podejmuje ona próbę objaśnienia tego, czym/kim jest Nietzscheański nadczłowiek.

Dla Buczyńskiej-Garewicz nadczłowiek jest „wizją” człowieka uosabiającego afirmację, wolnego, odpowiedzialnego za swoje wybory i żyjącego w zgodzie z własnymi instynktami. Jednak jej interpretacja nadczłowieka, która niesie ze sobą pewne wartości, nie jest jedyną próbą określenia tego, jakie wartości są dla Nietzschego pozytywne. Robert C. Solomon w swojej interpretacji stara się określić, jakie wartości – według autora *Poza dobrem i złem* – zastąpią dotychczasowe po przewartościowaniu wartości. Wydaje się, że porównanie jego wniosków z cechami nadczłowieka, które podaje filozofka, pozwoli na odkrycie zarówno podobieństw, jak i różnic pomiędzy ich odczytaniem celu filozofii autora *Tak mówił Zaratustra*.

Buczyńska-Garewicz twierdzi, że filozofia Nietzschego ma na celu ukazanie sposobu, w jaki wola powinna odnosić się do tworzonych przez siebie czasu, by wyzbyć się negacji i stać się swoistą auto-afirmacją. Jednocześnie zaznacza ona, że ten sposób nie jest „programem przemian” społecznych. Tej tezie, jak się zdaje, przeczy interpretacja Jaspersa, który problem przewartościowania wszystkich wartości ujął jako część zagadnienia „wielkiej polityki” Nietzschego. W ramach swoich analiz określa on również miejsce nadczłowieka w filozofii autora *Wiedzy radosnej*.

Kilkakrotnie już omawiana w niniejszej pracy interpretacja Deleuze'a ukazała podobieństwa, jak i różnic z zaprezentowanym przez Buczyńską-Garewicz rozumieniem filozofii Nietzschego. Ostatnim etapem tego porównania jest ukazanie odmienności ich objaśnień na temat znaczenia przewartościowania wszystkich wartości, a w szczególności ich interpretacji nadczłowieka i afirmacji.

Trzy omawiane w niniejszym rozdziale interpretacje filozofii Nietzschego (autorstwa Solomona, Jaspersa i Deleuze'a) mają za swój główny przedmiot zagadnienie celu tej filozofii. Z tego powodu wydają się właściwym punktem odniesienia dla interpretacji Buczyńskiej-Garewicz, która również podjęła próbę określenia celu filozofii autora *Tak mówił Zaratustra*.

5.1. Wartości po przewartościowaniu wszystkich wartości – interpretacja Roberta C. Solomona a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz

W interpretacji Buczyńskiej-Garewicz problem, jakie wartości po przewartościowaniu wszystkich wartości zastąpią wartości obecne, odnosi się do Nietzscheańskiego nadczłowieka⁸⁸⁹. Filozofka wymienia wartości, jakimi będzie się kierował nadczłowiek. Z tego względu warto porównać jej wykładnię z interpretacją Roberta C. Solomona, który szczegółowo określa założenia etyki Nietzscheańskiej.

5.1.1. Nietzscheański powrót do etyki cnót – interpretacja Solomona

Rozważając ideę przewartościowania wszystkich wartości Nietzschego, nie sposób uciec od pytania, jakie wartości mają zastąpić wartości dotychczasowe

⁸⁸⁹ Por. rozdział II niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Wartości nadczłowieka*, s. 166–170.

we. Robert C. Solomon w swojej książce, nieprzypadkowo zatytułowanej *Living with Nietzsche* (żyć z Nietzschem⁸⁹⁰), przedstawia ciekawą interpretację owego przewartościowania. Zanim zostanie ono omówione, należy wymienić parę kluczowych założeń, które stanowią podstawę egzegezy Solomona⁸⁹⁰. Po pierwsze, filozofię Nietzschego uważa on za pewnego rodzaju utylitaryzm lub pragmatyzm, w którym kategoria przyjemności zostaje zastąpiona kategorią mocy, oznaczającą dążenie do samoumocnienia, siły, panowania nad sobą, innymi i światem⁸⁹¹. Dalej, interpretuje on wolę mocy jako dążenie do samodoskonalenia się, do „życia z pasją”⁸⁹². Po trzecie, według Solomona Nietzsche nie odrzucał wszystkich postaci etyki, lecz jedynie jej postaci zbyt sformalizowane, utożsamiane z chrześcijaństwem i filozofią Emmanuela Kanta⁸⁹³, sam będąc przy tym – jak twierdzi Solomon – zwolennikiem etyki opartej na praktyce i doświadczeniu⁸⁹⁴. Solomon twierdzi, że: „Dla Nietzschego, tak jak dla Hegla i Arystotelesa, moralność polega nie na zasadach, lecz na praktyce”⁸⁹⁵.

⁸⁹⁰ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na szczegółowe opracowanie rozważań Solomona, autorstwa Mileny Z. Fisher. Por. M. Z. Fisher, *Nietzsche w USA*, dz. cyt., s. 174–196. Książka Fisher jest obecnie jedyną pracą na polskim rynku wydawniczym poświęconą w całości różnym interpretacjom filozofii Nietzschego, które zostały stworzone przez amerykańskich myślicieli.

⁸⁹¹ Por. R. C. Solomon, *Living with Nietzsche. What the Great „Immoralist” Has to Teach Us*, New York 2003, s. 25, 55. Ta teza Solomona zbliża jego interpretację do objaśnienia Danto, o którym była mowa w tej pracy [por. rozdział III niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Analityczna interpretacja Nietzscheańskiej prawdy Arthura C. Danto a interpretacja Buczyńskiej-Garewicz*, s. 242–246].

⁸⁹² Por. R. C. Solomon, *Living with Nietzsche... What the Great „Immoralist” Has to Teach Us*, dz. cyt., s. 86.

⁸⁹³ Por. R. C. Solomon, *Living with Nietzsche... What the Great „Immoralist” Has to Teach Us*, dz. cyt., s. 93.

⁸⁹⁴ Por. M. Z. Fisher, *Nietzsche w USA*, dz. cyt., s. 183.

⁸⁹⁵ „For Nietzsche, as for Hegel, and as for Aristotle, morality consists not of principles but of practices”, R. C. Solomon, *Living with Nietzsche. What the Great „Immoralist” Has to Teach Us*, dz. cyt., s. 127. [Fragmenty książki Solomona *Living with Nietzsche...* w tłumaczeniu autora pracy].

Według Solomona przewartościowanie wszystkich wartości może oznaczać albo odwrócenie (*reversal*) wartości judeochrześcijańskich, albo powrót (*return*) do wartości dawnych, arystokratycznych⁸⁹⁶. Przewartościowanie wszystkich wartości nie jest procesem, w trakcie którego miałyby powstawać nowe wartości, gdyż jak twierdzi amerykański filozof:

Ale gdy patrzymy na samego Nietzschego, to nie wydaje się, żeby zachęcał on do cze-
gokolwiek „nowego”. W rzeczywistości wartości, których on broni, to bardzo stare,
przedchrześcijańskie, pogańskie, bohaterskie i estetyczne cnoty (choćby były one tak-
że głęboko wplecione w materię dziewiętnastowiecznej kultury romantycznej). Broni
on odwagi, uczciwości, szczodrości i uprzejmości. Wcale nie „nowych wartości”!⁸⁹⁷

Przewartościowanie wszystkich wartości nie wskazuje na powstawanie nowych wartości, lecz na wskrzeszenie obowiązującego starych, ich indywidualną realizację i zaadaptowanie do obecnych warunków, w jakich żyje jednostka⁸⁹⁸. Ze względu na krytykę sformalizowanych systemów etycznych filozofia Nietzschego kładzie duży nacisk na działanie, dlatego wartość moralną należy rozumieć u niego jako cnotę. W tym punkcie autor *Living with Nietzsche* zauważa podobieństwo pomiędzy Nietzschem a Arystotelesem. Solomon pisze: „Arystoteles i Achilles przeciwko Kantowi i chrześcijaństwu. Nie jest to doskonałe przeciwstawienie, ale pozwala ono nam dużo lepiej uchwycić cele i problemy z którymi mierzył się Nietzsche, niż osiągnięcie «przewartościowania wszystkich wartości» i aroganckie «Dionizos prze-

⁸⁹⁶ R. C. Solomon, *Living with Nietzsche... What the Great „Immoralist” Has to Teach Us*, dz. cyt., s. 142.

⁸⁹⁷ „But if we are looking to Nietzsche himself, it does not seem as if he encourages anything «new». Indeed, the values he defends are in general very old, pre-Christian, pagan, heroic, and aesthetic virtues (although these were deeply woven into the fabric of nineteenth-century romantic culture as well). He defends courage, honesty, generosity, and courtesy. Hardly «new values!»”, tamże, s. 141.

⁸⁹⁸ Por. R. C. Solomon, *Living with Nietzsche... What the Great „Immoralist” Has to Teach Us*, dz. cyt., s. 142.

ciwko Ukrzyżowanemu»⁸⁹⁹. Tym, co łączy Arystotelesa i Nietzschego, jest etyka oparta na pojęciu cnoty.

Solomon podejmuje trudne zadanie wyodrębnienia z filozofii Nietzschego tych cnót, które uważałby on za warte przywrócenia w przewartościowaniu wartości. Autor *Living with Nietzsche* dzieli wyszczególnione przez siebie cnoty na: „Nietzscheańsko-Arystotelesowskie” (*Nietzsche’s Aristotelian Virtues*), „arcyNietzscheańskie” (*Distinctively Nietzschean Virtues*) oraz „kryptocnoty Nietzscheańskie” (*Nietzsche’s Crypto-Virtues*)⁹⁰⁰. W pierwszej grupie znajdują się takie cnoty, jak odwaga, szczodrość (hojność), powściągliwość, szczerłość, honor/integralność, sprawiedliwość, duma, uprzejmość, przyjaźń i poczucie humoru. Są to cnoty, które łączą filozofię Nietzschego z etyką Arystotelesa. W drugiej grupie znajdują się cnoty charakterystyczne dla autora *Tak mówił Zaratustra*: rozkwit, styl, głębia, podejmowanie ryzyka, *amor fati*, estetyzm, skłonność do prowadzenia gry, samotność. Ostatnią, trzecią grupę stanowią „kryptocnoty Nietzscheańskie”, rozumiane przez Solomona jako zestaw cech, które jak się zdajebyły wysoko cenione przez Nietzschego. Cechy te to: zdrowie, siła, hart ducha, egoizm i odpowiedzialność.

Interpretacja Solomona udowadnia, że to, jakie wartości zajmą miejsce dotychczasowych po przewartościowaniu, nie musi być dla czytelników pism Nietzschego nierozwiązywalną zagadką. Filozof ten pokazał, że Nietzscheańskie ataki na moralność i religię chrześcijańską można rozumieć jako wyraz buntu przeciw wartościom nierealizowanym w codziennym życiu przez ludzi. W tym kontekście odczytuje on przewartościowanie

⁸⁹⁹ „Aristotle and Achilles versus Kant and Christianity. It is not a perfect match, but it allows us to explain Nietzsche’s aims and Nietzsche’s problems far better than the overreaching «revaluation of all values» and the presumptuousness of «Dionysus versus the Crucified»”, R. C. Solomon, *Living with Nietzsche... What the Great „Immoralist” Has to Teach Us*, dz. cyt., s. 123.

⁹⁰⁰ Por. R. C. Solomon, *Living with Nietzsche... What the Great „Immoralist” Has to Teach Us*, dz. cyt., s. 147–173; R. C. Solomon, K. M. Higgins, *What Nietzsche Really Said*, New York 2000, s. 176–197. Szczegółowe mówienie powyższego podziału i poszczególnych cnót, por. M. Z. Fisher, *Nietzsche w USA*, dz. cyt., s. 185–192.

wszystkich wartości – jako powrót do nieznacznie zmodyfikowanej etyki cnót Arystotelesa.

5.1.2. Porównanie interpretacji Solomona i Buczyńskiej-Garewicz

Buczyńska-Garewicz uważa, że wizerunek Nietzscheańskiego nadczłowieka nie jest ideałem, gdyż brak u niego określonych cech, które mogłyby stać się przedmiotem dążenia ludzi. Nadczłowiek jest dla niej „wizją w sennym upojeniu słońcem”⁹⁰¹. Jednocześnie nadczłowiek to jednostka, która ma zastąpić dzisiejszego człowieka, opanowanego przez nihilizm i resentyment⁹⁰². W tym punkcie interpretacja filozofki różni się od wykładni Solomona.

Amerykański filozof wymienia szereg cnót, które są przedmiotem nauki Nietzschego. Powrót do dawnych, arystokratycznych wartości⁹⁰³ czy też przedchrześcijańskich, pogańskich, bohaterskich i estetycznych cnót⁹⁰⁴ jest głównym celem filozofii autora *Poza dobrem i złem*. Tymczasem według Buczyńskiej-Garewicz: „Nadczłowiek na stworzyć nowe wartości, nie troszcząc się o stare”⁹⁰⁵. Zatem w jej interpretacji Nietzschemu nie zależało na tym, by wskrzesić obowiązywanie dawnych wartości i cnót, lecz na tym, by człowiek był ich twórcą. Filozofka uważa, że filozofia Nietzschego jest dążeniem do ukazania, iż sens istnienia powinien być ustanowiony przez człowieka⁹⁰⁶. Różnica między interpretacjami Buczyńskiej-Garewicz i Solomona polega na odpowiedzi na pytanie, gdzie znajduje się źródło wartości i cnót obo-

⁹⁰¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 122.

⁹⁰² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 41.

⁹⁰³ Por. R. C. Solomon, *Living with Nietzsche. What the Great „Immoralist” Has to Teach Us*, dz. cyt., s. 142.

⁹⁰⁴ Por. R. C. Solomon, *Living with Nietzsche. What the Great „Immoralist” Has to Teach Us*, dz. cyt., s. 141.

⁹⁰⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 116.

⁹⁰⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 217.

wiązujących po przewartościowaniu wartości. Dla amerykańskiego filozofa wartości i cnoty, które są propagowane przez Nietzschego, są w rzeczywistości starymi, kiedyś porzuconymi wartościami i cnotami. Natomiast dla autorki *Czytania Nietzschego* wartości i cnoty mają swe źródło w działaniu jednostek, które dzięki nim nadają swemu życiu sens. Jednocześnie pomimo tej różnicy należy zwrócić uwagę na to, że Buczyńska-Garewicz również wymienia szereg cech nadczłowieka⁹⁰⁷. Ten aspekt jej wykładni prowadzi do pytania, w jakim stopniu opisywane przez nią cechy pokrywają się z cnotami wyróżnionymi w interpretacji Solomona.

Buczyńska-Garewicz wymienia następujące cechy nadczłowieka: odpowiedzialność⁹⁰⁸, wolność samostanowienia⁹⁰⁹, umiejętność reafirmacji, czyli powtórnego chcenia swoich przeszłych wyborów⁹¹⁰, kreatywność⁹¹¹ oraz życie w zgodzie z instynktami⁹¹². Jedynym punktem wspólnym pomiędzy wymienianymi przez filozofkę cechami nadczłowieka, będącymi wartościami i cnotami, a tymi, które wymienia w swojej interpretacji Solomon, jest odpowiedzialność. Z tego powodu wykładnie obojga filozofów, jakie wartości nastaną po przewartościowaniu wszystkich wartości należy uznać za różne.

5.2. Wielka polityka jako cel filozofii Nietzschego w interpretacji Jaspersa a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz

W niniejszej pracy omówione już zostały różnice między interpretacjami Nietzscheańskiego pojęcia woli mocy i prawdy Jaspersa oraz Buczyńskiej-Garewicz. Porównanie ich wykładni nie wykazało znaczących podobieństw

⁹⁰⁷ Por. rozdział II niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Wartości nadczłowieka*, s. 163–168.

⁹⁰⁸ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 136.

⁹⁰⁹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 138.

⁹¹⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 135.

⁹¹¹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 109.

⁹¹² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 176.

świadczących o tym, że interpretacja filozofki jest wtórna względem egzegezy Jaspersa. Ostatnim elementem, którego analiza ma posłużyć sprawdzeniu, czy Buczyńska-Garewicz nie powieliła tego, co jest zawarte w objaśnieniu autora *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, jest analiza porównawcza ich interpretacji celu filozofii Nietzschego.

5.2.1. Wielka polityka – interpretacja Jaspersa

Przewartościowanie wszystkich wartości jest również jednym z elementów „wielkiej polityki” w interpretacji Jaspersa. Koncepcja wielkiej polityki wiąże się także z omawianą już wolą mocy⁹¹³ oraz innymi ideami filozofii Nietzschego, takimi jak: wieczny powrót tego samego i nadczłowiek. Jaspers pisze o wielkiej polityce w następujących słowach: „Wielka polityka Nietzschego stawia sobie zadanie nadania filozoficznego sensu nowym panom, rozbudzenia ich świadomości siebie samych, tęsknie oczekując, że w bezbożnym teraz świecie przedstawiają i wykreują dostojnego człowieka”⁹¹⁴. Wielka polityka zatem – mając na celu wydobycie z uśpienia ludzi twórczych i pobudzenie ich w kierunku działania doprowadzającego do nadania nowego sensu światu po śmierci Boga – jest skierowana bezpośrednio przeciw nihilizmowi.

Jaspers twierdzi, że: „[...] wielka polityka jest wolą działania w kierunku przyszłości, w sensie woli pragnącej najwyższego człowieka, nadczłowieka”⁹¹⁵. Jednak, aby taka wola mogła się urzeczywistnić potrzebne jest powstanie „europejskiej rasy panów”, która będzie reprezentowała „ruch antynihilistyczny”⁹¹⁶. „Ruch ten łączy – nie jako filozofowanie dla wszystkich, lecz dla możliwych panów – mistykę spekulatywną (wieczny powrót),

⁹¹³ Por. rozdział III niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Interpretacja woli mocy Jaspersa*, s. 190–193.

⁹¹⁴ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 300.

⁹¹⁵ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 311.

⁹¹⁶ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 311.

metafizyczną interpretacją bytu (wołę mocy) ze skuteczną wizją przyszłości nadczłowieka⁹¹⁷. Interpretator filozofii Nietzschego ujmuje wolę mocy i wieczny powrót jako środki do realizacji jednego celu, którym jest stworzenie warunków dla narodzin nadczłowieka. Z tego też powodu problem „hodowli” – wychowania człowieka o najwyższej szlachetności – zajmuje szczególne miejsce w filozofii Nietzschego⁹¹⁸. Jaspers twierdzi, że: „Pragnie on [Nietzsche – P. P.], by jego «próbujące» myślenie, jego filozofowanie było myśleniem hodującym”⁹¹⁹. Przy czym przyznaje, że Nietzscheańska idea hodowli „zaciera się w nieokreśloność”⁹²⁰. Co prawda rozumie on wieczny powrót tego samego jako „nowy imperatyw etyczny”, który będąc jednocześnie „hipotezą fizykalno-kosmologiczną”, ma stać się dla ludzi „treścią wiary”⁹²¹, jednak dalej nie stanowi on dla niego wystarczającej podstawy do „hodowli” nowego człowieka.

W interpretacji Jaspersa wielka polityka za swój główny warunek ma jednostkę twórczą, która jest zdolna do życia w pozbawionym Boga świecie i jest w stanie samodzielnie kierować swoim losem: „Ponieważ według Nietzschego historią nie kieruje żadna Opatrzność, Bóg umarł, a człowiek nie może już powierzyć się żadnej mocy jako swemu punktowi odniesienia, musi sam wziąć los w swoje ręce”⁹²².

Widać wyraźnie, że w Jaspersowskiej interpretacji filozofii Nietzschego wielka polityka bierze swe źródło z „istnienia egzystencjalnego jednostki”; to ono jest według niego „podstawą wszystkiego”, będąc przy tym zależne jedynie od siebie samego⁹²³. To jednostka dokonuje przewartościowania wszystkich wartości, które jest dla Jaspersa „prawodawstwem”⁹²⁴. Jaspers

⁹¹⁷ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 312.

⁹¹⁸ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 305.

⁹¹⁹ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 307

⁹²⁰ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 307.

⁹²¹ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 390.

⁹²² K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 304.

⁹²³ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 309.

⁹²⁴ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 300–301.

twierdzi, że: „Nie formułuje ono [prawodawstwo – P. P.] zasad prawnych czy moralnych, które są raczej konsekwencją ogólnych wartościowań, jakie tworzy nieodzownie wszechogarniające prawodawcze filozofowanie”⁹²⁵. Podkreślona zostaje przez Jaspersa rola filozofów, o której pisze Nietzsche, ponieważ: „Najpotężniejsi są dlań twórczy filozofowie, nie za sprawą władzy sprawowanej nad współczesnym im światem, lecz dzięki panowaniu nad samym sobą, a przez to w końcu dzięki wpływaniu swą myślą na bieg świata”⁹²⁶. Filozofowie dokonują przewartościowania wartości przez tworzenie nowych ocen, które później są aplikowane w społeczeństwie. Jednocześnie Jaspers, idąc za myślą Nietzschego, zauważa, że przewartościowanie wartości i prawodawstwo potrzebują dwóch przesłanek by móc doprowadzić do wielkiej polityki⁹²⁷. Po pierwsze, potrzebni są ludzie twórczy, a po drugie, musi istnieć gotowość do przyjęcia stworzonych przez nich ocen. Dodatkowo, działanie polityczne, będące realizacją ocen sporządzonych przez prawodawców, wymaga, by oceny stały się dla ludzi swoistą „wiarą” oraz by były oparte na „wiedzy naukowej o związkach przyczynowych w ludzkich sprawach, przewyższającej wszystko, co było dotychczas”⁹²⁸. Problemem dla Jaspersa okazuje się wspomniana „wiedza naukowa”, gdyż w ciągle zmieniającym się świecie stawania się czymś wręcz niemożliwym jest odkrycie – i wzięcie pod uwagę przy tworzeniu ocen – wszystkich „związków przyczynowych w ludzkich sprawach”. Z tego powodu filozof ten dochodzi do wniosku, że: „Radikalnym błędem byłoby sądzić, że Nietzsche naszkicował projekt czegoś, co można by teraz po prostu przejść. Na polu wielkiej polityki widać nieubłagane, że Nietzsche myśli swe przeznacza nie dla wszystkich, lecz wyraźnie tylko dla «nowych panów»”⁹²⁹. Myślenie Nietzschego o przyszłości człowieka, czyli o wielkiej polityce obfituje w wiele niedopowiedzeń. Dla Jaspersa nie jest jasne, kim są ci „nowi panowie” ziemi, poza tym, że są to ludzie twórczy.

⁹²⁵ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 301.

⁹²⁶ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 310.

⁹²⁷ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 302–303.

⁹²⁸ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 304.

⁹²⁹ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 305.

Podstawową tezą Nietzschego, jaką można wyczytać z interpretacji Jaspersa, jest to, że: „Samodzielne istnienie jednostki stanowi zarazem stały warunek, który określa wszystko inne”⁹³⁰. Autor *Tak mówił Zaratustra* w swojej filozofii nawołuje do przyjęcia postawy jednostki samostanowiącej, autonomicznej, silnej, odważnej, która będąc taką, jako jedyna może być podłożem dla twórczego myślenia, tworzenia ocen i nadawania sensu swojemu życiu⁹³¹. Jaspers widząc, że: „Te myśli o wielkiej polityce nie tworzą jednak żadnej trwałej w sobie całości, nie prowadzą do żadnej utopii”⁹³², proponuje, by w ideach filozofii Nietzschego starać się „[...] zrozumieć autentyczną siłę pobudzającą w ich głębi”⁹³³.

Reasumując, dla Jaspersa Nietzsche jako filozof, który postawił sobie za cel zdefiniowanie celu ludzkości po śmierci Boga oraz ukazanie drogi do niego, poniósł klęskę. Według tego myśliciela filozofia autora *Zmierzchu bożyszcz* jest „tylko” impulsem do samostanowienia, czyli twórczego ustanawiania własnego prawa. Wydaje się, że w przypadku jednostki ten apel Nietzschego może zostać usłyszany i podjęty. Jednak w przypadku całych społeczeństw brakuje zarówno odpowiedniej wiedzy o relacjach międzyludzkich, jak i woli przyjęcia nowych sposobów wartościowania, które mieliby proponować „nowi panowie”, czyli filozofowie.

5.2.2. Porównanie interpretacji Jaspersa i Buczyńskiej-Garewicz

Jaspers twierdzi, że filozofia Nietzschego ma na celu rozbudzić świadomość „nowych panów”, którzy po „śmierci Boga” nadadzą sens światu i ludzkiemu życiu⁹³⁴. Cel ten określa jako „wielką politykę”, której przedmiotem jest przyszłość ludzkości. Przyszłość ta ma być miejscem panowania nadczłowieka,

⁹³⁰ K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 311.

⁹³¹ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 310.

⁹³² K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 308.

⁹³³ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 308.

⁹³⁴ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 300.

zagwarantowanym przez przyjęcie mistycznej koncepcji wiecznego powrotu i metafizyczne ujęcie bytu jako woli mocy⁹³⁵. Wymienione przez Jaspersa koncepcje Nietzschego składają się na zagadnienie wielkiej polityki, która jest *de facto* próbą stworzenia nowego człowieka – nadczłowieka. Postawa takiego człowieka charakteryzują się umiejętnością samostanowienia, autonomią, siłą, odwagą⁹³⁶. Warto również przypomnieć, że Jaspers twierdzi, że tylko taka jednostka jest według Nietzschego zdolna do twórczego myślenia, tworzenia ocen i nadawania sensu swojemu istnieniu. Według Jaspersa celem wielkiej polityki jest człowiek przyszłości – nadczłowiek.

Tymczasem w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz: „Nadczłowiek jest nazwą nowej duchowości potwierdzania, jest nazwą sposobu bycia wolnej istoty moralnej, egzystencji samostanowiącej się i samoodповідzialnej”⁹³⁷. Zatem dla obojga cechami człowieka przyszłości są umiejętność samostanowienia i odpowiedzialność przed samym sobą za poczynione wybory i działania. Buczyńska-Garewicz twierdzi, że: „Wola i twórczość są dla Nietzschego wyróżnikami *nadczłowieka*”⁹³⁸. Oznacza to, że ona podobnie jak Jaspers zwraca uwagę na to, że nadczłowiek jest dla Nietzschego osobą twórczą. Podobnie jak autor książki *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii* zauważa, że zadaniem nadczłowieka jest „odzyskanie sensu istnienia przez człowieka”⁹³⁹.

Tym, co odróżnia interpretacje Jaspersa i Buczyńskiej-Garewicz, jest to, że filozofka inaczej odczytuje znaczenie powiązania między koncepcją wiecznego powrotu, wolą mocy i nadczłowiekiem. W jej przekonaniu filozofia Nietzschego jest próbą wyrażenia jednego doświadczenia – afirmacji rozumianej jako pojednanie woli z jej przeszłością i otwarcie się na przyszłość⁹⁴⁰. Jaspers natomiast odczytuje myśl autora *Tak mówił Zaratustra* jako pewnego

⁹³⁵ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 312.

⁹³⁶ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 310.

⁹³⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 138.

⁹³⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 140.

⁹³⁹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 109.

⁹⁴⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 23.

rodzaju program przemian społecznych. W jego interpretacji miejsce prawodawców mają zająć filozofowie dokonujący przewartościowania wartości⁹⁴¹. To oni jako samodzielne i twórcze jednostki będą wpływać na rozwój świata oraz przyjmowane przez ludzkość wartości i oceny. Buczyńska-Garewicz w swoim ujęciu filozofii Nietzschego stanowczo odcina się od takich interpretacji⁹⁴². Jej objaśnienie koncentruje się na życiu człowieka polegającym na ciągłym odnoszeniu się woli do własnych, minionych aktów i kreowaniu celów w przyszłości. Można powiedzieć, że Jaspers również rozumie filozofię Nietzschego jako namysł dotyczący jednostki, a nie społeczeństw, gdyż wskazując na niedostatki wielkiej polityki, zwraca się ku rozumieniu jego myśli jako próby pobudzenia ludzi do bycia świadomymi własnych wyborów, odważnymi i silnymi⁹⁴³.

Reasumując, pomimo podobieństw w określeniu cech Nietzscheńskiego nadczłowieka interpretacje Buczyńskiej-Garewicz i Jaspersa należy uznać za różne. Świadczy o tym fakt, że inaczej odczytują oni znaczenie celu filozofii Nietzschego. Dla Jaspersa jest nim albo niedopracowana koncepcja hodowli człowieka przyszłości, albo pobudzenie ludzkości do rozwoju⁹⁴⁴. Z kolei Buczyńska-Garewicz uważa, że celem Nietzschego było ukazanie w swojej filozofii – na różne sposoby – jednego doświadczenia afirmacji⁹⁴⁵.

5.3. Przewartościowanie wszystkich wartości w interpretacji Gillesa Deleuze'a a wykładnia Buczyńskiej-Garewicz

W interpretacji Deleuze'a przewartościowanie wszystkich wartości jest w istocie zagadnieniem tego, jak w woli afirmacja osiągnie triumf nad negacją. Problem ten pojawia się również w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz.

⁹⁴¹ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 301.

⁹⁴² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 139.

⁹⁴³ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 308.

⁹⁴⁴ Por. K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, dz. cyt., s. 308.

⁹⁴⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 15–16.

Twierdzi ona przykładowo, że: „Afirmacja jest sposobem bycia woli, podobnie jak negacja jest przeciwnym sposobem jej bycia”⁹⁴⁶. Ponieważ zarówno Deleuze, jak i polska filozofka zwracają uwagę na związek woli mocy z afirmacją, poniżej przeprowadzono porównanie ich interpretacji. Porównanie to ma na celu wskazać punkty wspólne ich wykładni i w konsekwencji dostarczyć odpowiedzi na pytanie, czy wykładnia Buczyńskiej-Garewicz jest wtórna w stosunku do interpretacji Deleuze’a.

5.3.1. Przewartościowanie wszystkich wartości – interpretacja Deleuze’a

Deleuze twierdzi, że Nietzscheańskie przewartościowanie wszystkich wartości oznacza „aktywne w miejsce reaktywnego”, „afirmację w miejsce negacji” oraz „negację przekształconą w moc afirmacji, najwyższą metamorfozę dionizyjską”⁹⁴⁷. Tymi wyrażeniami francuski filozof określa proces zmiany dominującej jakości woli mocy z negacji na afirmację. Dzieje się tak, ponieważ to wola mocy jest zasadą różnicującą siły (które mogą być odpowiednio reaktywne lub aktywne)⁹⁴⁸, odpowiadającą za tworzenie nowych ocen, a w konsekwencji wartości⁹⁴⁹. Jak zostało to już wspomniane przy okazji omawiania Deleuzjańskiej interpretacji nihilizmu⁹⁵⁰, nihilizm oznacza panowanie sił reaktywnych w woli mocy. Jego kres wiąże się z krańcowym nasileniem sił reaktywnych prowadzącym do negacji samej negacji. Stan ten

⁹⁴⁶ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 18.

⁹⁴⁷ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 76.

⁹⁴⁸ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 67.

⁹⁴⁹ Warto przy tym wspomnieć, że w swojej interpretacji Deleuze rozróżnia ocenę i wartość. Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 5. Z oceny wynikają „sposoby bycia”, a w konsekwencji przyjmowane wartości. Ocena poprzedza sposoby bycia („przekonania, uczucia, myśli”) i wartości, które są od niej uzależnione.

⁹⁵⁰ Omówienie interpretacji nihilizmu Deleuze’a [por. rozdział III niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Reaktywne stawianie się – interpretacja Deleuze’a*, s. 279–283].

określa Deleuze mianem „dopełnienia nihilizmu”⁹⁵¹, które otwiera drogę do afirmacji, czyli panowania „aktywnego nad reaktywnym”.

Deleuze pisze, że: „Przemiana wszystkich wartości określona zostaje tak oto: stawanie się aktywne sił, tryumf afirmacji w woli mocy”⁹⁵². Siły aktywne wypływają z afirmacji jako jakości woli mocy. Francuski filozof uważa, że: „Afirmacja jest najwyższą mocą woli”, po czym zadaje pytanie: „Co jednak jest afirmowane?”, na które udziela jednoznacznej odpowiedzi: „Ziemia, życie”⁹⁵³. Na tym stwierdzeniu jednak nie poprzestaje: „A jaką postać przybierają Ziemia i życie, gdy stają się przedmiotem afirmacji? Nieznaną postać nas samych, którzy zamieszkujemy jedynie spustoszoną powierzchnię Ziemi i żyjemy stanami bliskimi zeru”⁹⁵⁴. Deleuze pisze o „spustoszonej powierzchni Ziemi” jako miejscu zamieszkania ludzi po dopełnieniu się nihilizmu oraz ocenia ich życie jako „stan bliski zeru” ze względu na spustoszenia, jakie poczyniła negacja. W książce *Nietzsche i filozofia* jej autor pisze o negacji: „Naprawdę jest ona konstytutywna dla człowieka. A wraz z człowiekiem cały świat pogrąża się i staje chory, całe życie zostaje zdeprecjonowane, wszystko to, co znane, ześlizguje się ku swej własnej nicości”⁹⁵⁵. Negacja odbiera wartość życia i ziemi, miejsce zamieszkania człowieka i jego życie są osłabione pomimo zwrotu w kierunku afirmacji.

Interpretując filozofię Nietzschego Deleuze zwraca uwagę, że negacja jest czymś znanym ludziom, a nawet, jak twierdzi, czymś „konstytutywnym dla człowieka”. Z tego powodu miejsce człowieka przesyczonego negacją zajmuje „nieznana postać nas samych” prowadzona przez afirmację. Francuski filozof pisze, że afirmacja „[...] przejawia się jedynie ponad człowiekiem, poza człowiekiem, w tym, co nadludzkie, a co ona wytwarza, w nieznanym, które niesie ze sobą”⁹⁵⁶. Warto podkreślić, że w interpretacji Deleuze’a panowanie

⁹⁵¹ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 184.

⁹⁵² G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 74.

⁹⁵³ G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 75.

⁹⁵⁴ G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 75–76.

⁹⁵⁵ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 185.

⁹⁵⁶ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 185.

afirmacji jest uzależnione od negacji: „Nie ma afirmacji, której nie poprzedza negacja, nie mniej potężna i nieograniczona niż ona sama”⁹⁵⁷. Symbolem przesilenia woli mocy, czyli przejścia od negacji do afirmacji jest Zaratustra. Francuski filozof twierdzi, że Zaratustra dokonuje negacji negacji: „Znakiem Zaratustry jest znak lwa [...] lew jest właśnie «świętym nie», które stało się twórcze i afirmatywne, tym «nie», które afirmacja potrafi powiedzieć, w którym wszystko to, co negatywne, zostaje przekształcone, przemienione, co do mocy i jakości”⁹⁵⁸. Według Deleuze’a afirmacja, która nie zawiera w sobie negacji, jest swoją własną „karykaturą”, gdyż oznacza ona, „[...] że byt jest do wzięcia na siebie, człowiek reaktywny się nim obarcza”⁹⁵⁹. Interpretator utrzymuje przeto, iż:

Afirmować nie znaczy brać na siebie odpowiedzialność, brać na siebie to, co jest, lecz uwalniać się, zrzucić z siebie to, co żyje. Afirmować to ulżyć: nie obarczać życia ciężarem wartości wyższych, lecz tworzyć wartości nowe, które będą wartościami życia, które uczynią z życia coś lekkiego i aktywnego⁹⁶⁰.

Przewartościowanie wartości, czyli zmiana charakteru sił wpływających z jakości woli mocy z reaktywnych na aktywne, oznacza porzucenie ciężaru wartości świata zdominowanego przez negację. Pociąga to za sobą odrzucenie odpowiedzialności jako wyrazu fałszywej afirmacji. Francuski filozof uważa, że sens afirmacji można uchwycić jedynie dzięki uzmysłowieniu sobie „[...] trzech fundamentalnych punktów w filozofii Nietzschego: ani nie to, co prawdziwe, ani nie rzeczywistość, lecz ocena; nie afirmacja jako zgoda, lecz jako tworzenie; nie człowiek, lecz nadczłowiek jako nowa postać życia”⁹⁶¹. Zrozumienie znaczenia Nietzscheańskiej afirmacji wymaga ponadto przyjęcia następujących stwierdzeń:

⁹⁵⁷ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 186.

⁹⁵⁸ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 201.

⁹⁵⁹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 193.

⁹⁶⁰ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 194.

⁹⁶¹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 194.

1. wola mocy jest ostatecznym źródłem ocen (a w konsekwencji wartości);
2. tworzenie dotyczy wartości i oznacza „prawodawstwo”⁹⁶²;
3. nadczłowiek jest wynikiem selektywnego działania wiecznego powrotu⁹⁶³.

Nadczłowiek jest według Deleuze’a „nieznaną postacią nas samych” następującą po zmianie dominującej jakości woli mocy z negacji na afirmację. Nadczłowieka, jak pisze francuski filozof, odznacza „nowy sposób odczuwania”, „nowy sposób myślenia” i „nowy sposób oceniania”⁹⁶⁴. Oceny nadczłowieka wynikają ze zmiany charakteru żywiołu różnicującego, którym jest wola mocy. Jego narodziny są uzależnione od przewartościowania wartości, od dopełnienia się nihilizmu i odpychającego wszelką reakcję działania wiecznego powrotu⁹⁶⁵. Tak rozumiane narodziny nadczłowieka są kulminacją interpretacji Deleuze’a. Określają one ponadto sens przewartościowania wszystkich wartości, którym jest powstanie człowieka uwolnionego od negacji i reaktywności; będącego uosobieniem afirmacji i twórcą nowych wartości.

5.3.2. Porównanie interpretacji Deleuze’a i Buczyńskiej-Garewicz

Deleuze i Buczyńska-Garewicz rozumieją przewartościowanie wartości jako zmianę w woli mocy. Dla Deleuze’a jest to zmiana wynikająca z dopełnienia się nihilizmu polegającego na negacji samej negacji, która prowadzi do afirmacji⁹⁶⁶. Dla Buczyńskiej-Garewicz afirmacja jest wynikiem właściwego odniesienia się woli do samej siebie dzięki reafirmacji własnych

⁹⁶² Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 97–98.

⁹⁶³ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt. s. 82. Więcej na temat selektywnego charakteru wiecznego powrotu w interpretacji Deleuze’a [por. rozdział III niniejszej pracy, podrozdział zatytułowany *Wieczny powrót jako byt selektywny – interpretacja Deleuze’a*, s. 301–304].

⁹⁶⁴ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 172.

⁹⁶⁵ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 82.

⁹⁶⁶ Por. G. Deleuze, s. 75; tegoż, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 189.

aktów⁹⁶⁷. Pomimo odmiennego określenia źródła afirmacji dla obojga interpretatorów filozofii Nietzschego jest ona wynikiem przewyciężenia negacji przez wolę. Jednocześnie to przewyciężenie jest przez nich ujęte w odmienny sposób.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że Buczyńska-Garewicz uważa, iż: „W *amor fati* manifestuje się wola, która swoją przeszłość i terażniejszość potrafi oglądać także jako przyszłość, czyli wola której czas jest kolistą”⁹⁶⁸. Oznacza to, że *amor fati*, które polska filozofka określa jako „myślenie z wewnątrz nihilizmu, zmierzające do jego przewyciężenia”⁹⁶⁹ jest związane z koncepcją wiecznego powrotu. Z tego powodu afirmacja jest wynikiem takiego działania woli, które powoduje, iż jej przeszłe akty są rozpatrywane jako przyszłe. Mówiąc wprost, negacja i nihilizm są przewyciężone dzięki reafirmacji dokonywanej przez wolę, Z kolei w interpretacji Deleuze’a to przewyciężenie odbywa się dzięki temu, iż negacja, osiągając niejako poziom krytyczny, „sama stała się działaniem i przeszła na służbę afirmacji”⁹⁷⁰. Następuje zmiana panującej jakości woli mocy z negacji na afirmację. Negacja będąc jakością woli mocy prowadzi zatem do afirmacji. Wola, a dokładniej wola opanowana przez nihilizm, zmienia zatem swoją jakość na afirmację. Mając to na uwadze, należy stwierdzić, że pomimo iż zarówno Buczyńska-Garewicz, jak i Deleuze określają przewyciężenie negacji jako wynik działania Nietzscheańskiej woli mocy, to ich interpretacje są znacząco różne.

Według Deleuze’a afirmacja dotyczy doczesności, czyli nas samych⁹⁷¹. Takie określenie przedmiotu afirmacji wydaje się być podobne do tego jakie prezentuje Buczyńska-Garewicz. Warto zaznaczyć to po raz kolejny, iż twierdzi ona, że wola dokonując reafirmacji własnych aktów, afirmuje siebie w całej swej czasowej rozciągłości oraz wszystko, co jest nią

⁹⁶⁷ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 70.

⁹⁶⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 86.

⁹⁶⁹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 112.

⁹⁷⁰ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 75.

⁹⁷¹ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 75–76.

związane, czyli świat, w którym działa⁹⁷². Afirmacja jest zatem sposobem odniesienia człowieka-woli do siebie samego, do życia i świata. Oznacza to, że dla obojga interpretatorów filozofii Nietzschego przedmiotem afirmacji jest doczesność: ziemia jako miejsce zamieszkania człowieka oraz jego życie.

Interesująca wydaje się również różnica pomiędzy ujęciem przez Deleuze'a i Buczyńską-Garewicz możliwości osiągnięcia stanu afirmacji przez człowieka. Francuski filozof zakłada, że negacja jest czymś konstytutywnym dla ludzi, co z kolei prowadzi go do wniosku, że afirmacja jest możliwa jedynie „poza człowiekiem”. Deleuze jednoznacznie stwierdza, że afirmacja w przeciwieństwie do negacji „przejawia się jedynie ponad człowieczym, poza człowiekiem”⁹⁷³. Natomiast Buczyńska-Garewicz uważa, że „Afirmacja jest sposobem istnienia woli w świecie, a samopotwierdzenie własnego indywidualnego życia jest tylko szczególnym jej momentem”⁹⁷⁴. Zatem afirmacja nie dokonuje się tylko „poza człowiekiem”, jak twierdzi Deleuze, lecz jest możliwa jako „samopotwierdzenie własnego indywidualnego życia”.

Kolejną różnicą między interpretacjami Deleuze'a i Buczyńskiej-Garewicz jest ich odpowiedź na pytanie, czy filozofia Nietzschego promuje cnotę odpowiedzialności. Problem ten jest wyjątkowo istotny, gdyż odpowiedzialność wydaje się kluczowa dla zrozumienia, jak mógłby wyglądać świat po przewartościowaniu wartości. Deleuze uważa, że po wydarzeniu śmierci Boga „moralność zastępuje religię; użyteczność, postęp, historia zastępuje wartości boskie”⁹⁷⁵. Obarczanie się „ciężarem boskich relikwii”, rozumiane jako samoodpowiedzialność, jest dla francuskiego filozofa przejawem życia reaktywnego i negacji⁹⁷⁶. Deleuze twierdzi: „Nic się nie zmieniło, gdyż to samo życie reaktywne, to samo niewolnictwo, które triumfowało w cieniu wartości bo-

⁹⁷² Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 91.

⁹⁷³ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 185.

⁹⁷⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, dz. cyt., s. 131.

⁹⁷⁵ G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 73.

⁹⁷⁶ Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 73.

skich, tryumfuje w wartościach ludzkich”⁹⁷⁷. Tymczasem warto przypomnieć, że dla Buczyńskiej-Garewicz odpowiedzialność w myśli Nietzschego jest „samoodpowiedzialnością za siebie jako bycie ugruntowane tylko w sobie”⁹⁷⁸. Człowiek jest odpowiedzialny przed sobą za siebie⁹⁷⁹. Filozofka stwierdza, że w filozofii Nietzschego: „Człowiek sam odpowiada za byt, jaki stworzył”⁹⁸⁰. Oznacza to, że Buczyńska-Garewicz uważa, że filozofia Nietzschego nie prowadzi do zniesienia wszelkiej odpowiedzialności, lecz przeciwnie, jest myśleniem, które nakłada na człowieka ciężar odpowiedzialności za kształt swego życia. Autorka książki *Człowiek wobec losu* wiąże odpowiedzialność z Nietzscheańskim ideałem nadczłowieka: „Pojęcie nadczłowieka mówił o człowieku samodzielnie odpowiedzialnym i nieuchylającym się od odpowiedzialności”⁹⁸¹. Widać zatem wyraźnie, że jej interpretacja stoi w opozycji do wykładni Deleuze’a.

5.4. Podsumowanie

Reasumując, wszystkie omawiane w tym rozdziale objaśnienia potwierdzają niezaprzeczalny związek przewartościowania wszystkich wartości z nihilizmem. Przewartościowanie jawi się tutaj jako próba ukazania możliwości wyjścia z nihilizmu. Interpretacje te różnią się w określeniu efektu owego przewartościowania. Dla Solomona jest nim powrót do Arystotelesowskiej etyki cnoty. Dla Jaspersa natomiast efektem przewartościowania ma być pojawienie się nadczłowieka rozumianego jako jednostka aktywna, twórcza oraz samodzielnie stanowiąca cele i wartości w świecie po „śmierci Boga”. Z kolei Deleuze – pomimo że nie widzi możliwości, by ludzkość mogła wyjść z negacji – podkreśla, że dla Nietzschego konsekwencją przewartościowania

⁹⁷⁷ G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 73.

⁹⁷⁸ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 182.

⁹⁷⁹ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 183.

⁹⁸⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, dz. cyt., s. 184–185.

⁹⁸¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, dz. cyt., s. 136.

wartości jest „nieznana postać nas samych”⁹⁸². Temu ogólnemu określeniu towarzyszy przekonanie, że afirmacja będzie górować nad negacją, co ma wyrażać się w życiu ludzi.

Autorzy omówionych interpretacji przedstawiają różne objaśnienia znaczenia Nietzscheańskiej idei przewartościowania wszystkich wartości. Solomon zastanawia się, jakie wartości zastąpią wartości dotychczasowe po ich przewartościowaniu. Jaspers zdaje się pytać o to, jak ma dojść do zmiany duchowości ludzi, a Deleuze, jak afirmacja ma dojść do władzy w woli mocy. Buczyńska-Garewicz natomiast opisując związek woli z czasem, który pojawia się w filozofii Nietzschego pod różnymi postaciami (wiecznego powrotu, reafirmacji, *amor fati*, nadczłowieka, dionizyjności) zdaje się pytać o podstawowy warunek przewartościowania.

Wydaje się, że każda interpretacja dążąca do całościowego ujęcia filozofii Nietzschego musi podjąć się próby rozwiązania problemu tego, czym jest przewartościowanie wszystkich wartości. Jak pokazują to analizy zaprezentowane w niniejszej pracy, odczytanie znaczenia tej idei jest w dużym stopniu podyktowane uprzednio sporządzonymi określeniami takich pojęć filozofii autora *Tak mówił Zaratustra* jak: wola mocy, nihilizm i wieczny powrót tego samego. To z ich określenia finalnie zdaje się płynąć nakaz zmiany dotychczasowych wartości na inne. Ich określenie również nakłada pewną perspektywę, w której jest ono rozpatrywane. Dla Solomona taką perspektywą jest określenie woli mocy jako nakazu dążenia do doskonałości. Z kolei dla Jaspersa jest nią ujęcie woli mocy, wiecznego powrotu i nadczłowieka jako środków pobudzenia ludzkości (lub hodowli/wychowania) do życia świadomego i twórczego. Deleuze natomiast jest na tyle mocno skupiony na swoim opisie jakości woli mocy i sił z niej wynikających, że problem samego przewartościowania jako realnej zmiany wartości przyjmowanych przez ludzi schodzi u niego na dalszy plan.

Interpretacja Buczyńskiej-Garewicz wydaje się wpisywać w pewnym stopniu w rozważania Deleuze’a, ponieważ filozofka również przyjmuje,

⁹⁸² Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 75–76.

że wola jest podstawowym pojęciem filozofii Nietzschego oraz że z tego określenia wynikają wszystkie inne jego idee i koncepcje. Pewne podobieństwo można również zaobserwować pomiędzy jej interpretacją a objaśnieniem Solomona. Buczyńska-Garewicz dzięki temu, że przyjmuje, iż Nietzsche „tematyzuje człowieka, jako zjawisko woli”, to może podobnie jak Solomon wyróżnić wartości, które autor *Poza dobrem i złem* uważałby za pożądane po przewartościowaniu. Polska filozofka, tak jak Jaspers, określa filozofię Nietzschego jako pobudzającą do rozwoju, ale jednocześnie zwraca uwagę, że łączy się to z jego dążeniem do opisanego właściwego stosunku woli i czasu, co wpisuje tę uwagę w szerszą perspektywę rozumienia tej filozofii.

Należy na koniec podkreślić, że wykazane w niniejszym rozdziale różnice między odczytaniem przewartościowania wszystkich wartości udowadniają, że żadna z omawianych interpretacji nie daje się zredukować do innej. Każda z nich jest oryginalnym odczytaniem rozważań Nietzschego. Ponadto każda z nich, bazując na tym samym materiale źródłowym, jest w stanie odkryć coś innego, coś, co nie było przedtem opisane przez innych badaczy tej filozofii.

Wnioski

Rozdział pierwszy niniejszej rozprawy miał na celu przybliżenie znaczenia najważniejszych idei filozofii Nietzschego, które są kluczowe dla zrozumienia interpretacji Buczyńskiej-Garewicz. W zamierzeniu autora niniejszej pracy ta ekspozycja miała nie wybiegać poza teksty Nietzschego. Jednak niezwykle trudne jest określanie pojęć tej filozofii bez pewnego dopowiadania ich znaczenia czy wzajemnego powiązania. Świadomość tego wpłynęła na czynione w rozdziale drugim uwagi krytyczne, skupiające się głównie na wskazaniu braków w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz – pominiętych przez nią wypowiedzi autora *Antychrześcijanina*, które burzyłyby spójność jej narracji. Należy przy tym zadać pytanie, jaka jest siła tych zarzutów? Wydaje się, że mają one pewną wartość, gdyż wskazują na to, że włączenie wszystkich wypowiedzi tego filozofa w skład jednej względnie usystematyzowanej i spójnej całości nie jest możliwe. Potwierdzają to również analizy, które posłużyły do porównania interpretacji autorki *Czytania Nietzschego* z innymi objaśnieniami omawianej filozofii. Każdy z interpretatorów inaczej stawia akcenty, tłumaczy znaczenia pojęć czy ustala ich wzajemną relację. Co istotne, większości badaczy filozofii Nietzschego przyświeca ten sam cel: by zrozumieć i możliwie jak najrzetelniej opisać myśl filozofa. Wielość i różnorodność interpretacji jego filozofii nie wynika zatem ze złej woli interpretatorów, lecz z jej istotowej niedookreśloności.

Analizy w rozdziale drugim pokazały, że interpretacja Buczyńskiej-Garewicz jest próbą ukazania filozofii Nietzschego jako namysłu nad czasem i wolą. W objaśnieniu tym jednak nie chodziło jej jedynie o zaprezentowanie tego aspektu filozofii autora *Zmierzchu bożyszcz*. Filozofka podjęła próbę wyjaśnienia sensu filozofii Nietzschego, dokonując całościowej jej interpretacji właśnie przez pryzmat tego jej aspektu. Buczyńska-Garewicz skupiła się tylko na kluczowych ideach filozofii Nietzschego, dążąc w swoim opisie do ukazania wspólnego mianownika jego idei. Cel ten udało jej się osiągnąć. Jej interpretacja ukazuje filozofię Nietzschego jako namysł nad wolą i czasem, mający odzwierciedlenie we wszystkich omawianych przez nią jego rozważaniach.

Interpretacja Buczyńskiej-Garewicz wskazuje, że wola mocy charakteryzuje się spontanicznością chcenia, którego przedmiotem jest to, co ma dopiero nastąpić, co znajduje się w przyszłości. W jej objaśnieniu wola mocy stanowi miejsce narodzin czasu, gdyż dzięki niej wyróżnione są przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Przeszłość jest podłożem, na którym wola rozpoznaje możliwości swojej realizacji. Teraźniejszość jest miejscem dokonywania aktów. Przyszłość natomiast jest domeną celów i dążeń. Wola zatem tworzy czas, gdyż określa jego sens. Określając zaś czas, staje się podstawą prawdy. Przy czym należy zaznaczyć, że w interpretacji autorki *Metafizycznych rozważań o czasie* każdy człowiek jest tak rozumianą wolą. Konsekwencją tego ujęcia jest twierdzenie, że nie ma jednej postaci prawdy, że każdy stwarza własną, subiektywną i ściśle indywidualną jej wersję. Prawda odpowiada życiu, a to jest zmienny, przepływający z przeszłości przez teraźniejszość ku przyszłości proces. Człowiek poszukując prawdy odnosi się nie do niezmiennych faktów, lecz do życia, które ze swej istoty jest związane ze zmianą i czasem. Również problem nihilizmu Buczyńska-Garewicz opisuje przez jego związek z czasem i wolą. Nihilizm jest dla niej swoistą chorobą woli objawiającą się w uczuciu urazy, resentymencie, do swojej przeszłości; w poddaniu się prawu narzuconemu przez czynienie swym prawem negacji czegoś, co znajduje się poza nią, oraz w deprecjowaniu znaczenia doczesności przez wzgląd na wieczność. Nihilizm jest

zatem dla filozofki stanem, w którym: wola zmienia swój naturalny czasowy zwrot z przyszłości na przeszłość; traci autonomię i nie określa swoich celów w przyszłości; przestaje dokonywać aktów nastawionych na realizację doczesnych celów, gdyż terażniejszość w porównaniu z wiecznością jawi się jej jako pozbawiona znaczenia. Według Buczyńskiej-Garewicz, nauką Nietzschego, która ma przeciwdziałać tak rozumianemu nihilizmowi, jest jego koncepcja wiecznego powrotu tego samego. W jej interpretacji koncepcja ta jest sposobem, w jaki wola może odnosić się do swojej przeszłości, by uchronić się przed resentymentem. Sens koncepcji wiecznego powrotu tego samego jest ugruntowany w nauce mówiącej, że wola może chcieć powtórnie swoich minionych aktów, tak jakby miały one dopiero nastąpić w przyszłości. Ponowne chcenie woli jest jej potwierdzeniem, autoafirmacją scalającą w jednym akcie przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Ten akt niesie ze sobą również normę, by żyć w taki sposób, by móc dokonywać takich aktów autoafirmacji, czyli chcieć znów przeżyć dokładnie takie samo życie. W tym kontekście każda chwila nie jest przemijającym momentem, gdyż w każdym momencie może ona być reafirmowana przez wolę i przez to trwać. W ten sposób autorka *Czytania Nietzschego* prezentuje koncepcję wiecznego powrotu jako swoistego remedium na chorobę woli, którą jest nihilizm. W niniejszej pracy na podstawie interpretacji Buczyńskiej-Garewicz dokonano również próby rekonstrukcji jej odczytania znaczenia idei przewartościowania wszystkich wartości. W tym celu analizie zostały poddane pojawiające się w jej objaśnieniu pojęcia: nadczłowieka, *amor fati* i dionizyjskości. W jej wykładni, nadczłowiek uosabia nowy typ człowieka, który będzie charakteryzował się wolą zdolną do reafirmacji swoich przeszłych aktów. Oznacza to, że nadczłowiek jest osobą realizującą naukę wypływającą z koncepcji wiecznego powrotu, a przez to jednostką wolną od nihilizmu. Ponadto, stwierdza ona, że nadczłowiek jest kimś, kto żyje zgodnie ze swoimi instynktami, jest odpowiedzialny oraz wytrwały w przestrzeganiu przyjętego przez siebie prawa i w dążeniu do wyznaczonych przez siebie celów. Idea *amor fati* stanowi dla Buczyńskiej-Garewicz powtórzenie nauki wiecznego powrotu tego samego, gdyż odnosi się

ona do sytuacji, w której wola dokonuje własnej afirmacji poprzez akt powtórnego chcenia własnych, przeszłych aktów. Idea ta ma również za zadanie uczyć ludzi, by unikali sytuacji, w których ich działanie jest zdeterminowane przez sprzeciw i bunt wobec tego, co znajduje się poza nimi, gdyż może to prowadzić do poddania woli prawu narzuconemu, co jest równoznaczne z utratą autonomii. Trzecim pojęciem w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz, na podstawie którego dokonano próby rekonstrukcji znaczenia idei przewartościowania wszystkich wartości, jest dionizyjskość. W jej objaśnieniu pojęcie to stanowi określenie istoty nauki Nietzschego. Dionizyjskość oznacza doświadczenie tego filozofa, które starał się on przekazać pod różnymi postaciami w swoich pismach. Doświadczeniem tym jest stan, w którym wola dokonuje swej autoafirmacji. Do tego doświadczenia odnoszą się wszystkie omawiane przez autorkę książki *Człowiek wobec losu* idee Nietzschego. Jego wola mocy to określenie właściwego odniesienia woli do tworzonego przez nią czasu. To właściwe odniesienie jest opisem sytuacji braku konfliktu w woli wynikłego z negacji przez nią jej własnej przeszłości. Prawda w jej interpretacji jest sposobem, w jaki wola rozpoznaje samą siebie, oznaczającym brak odniesienia do tego, co poza nią. Z tego powodu prawda może być tylko subiektywna i indywidualna. Dalej, według Buczyńskiej-Garewicz Nietzscheańskie rozważania na temat nihilizmu mają za zadanie określić główne zagrożenia pojawiające się w relacji woli do tworzonego przez nią czasu. Nadczłowiek jest ideałem człowieka-woli, który potrafi dokonywać reafirmacji swoich przeszłych chceń. Podobnie idea *amor fati*. Przewartościowanie wszystkich wartości jest zatem również określeniem stanu, w którym nie następuje konflikt w woli wynikający z jej niewłaściwego odniesienia do czasu.

Niniejsza rozprawa wyjaśniła każdą z omawianych przez Buczyńską-Garewicz idei Nietzschego. Wykazane zostało, dlaczego według niej rozważania autora *Tak mówił Zaratustra* są poświęcone relacji woli do tworzonego przez siebie czasu. W tym kontekście należy stwierdzić, że jej interpretacja jest nowatorska, gdyż żadna z dotychczasowych interpretacji nie określała w ten sposób filozofii Nietzschego. Jednocześnie w pracy zostało postawione

pytanie, czy wykładnie poszczególnych idei filozofii Nietzschego interpretowanych przez Buczyńską-Garewicz są odkrywcze oraz czy nie powieła ona wyników analiz innych badaczy myśli Nietzschego pod nowym hasłem? Odpowiedzi na te pytania dostarczył rozdział trzeci niniejszej rozprawy, w którym wskazano na podobieństwa i różnice pomiędzy odczytaniem autorki *Czytania Nietzschego* a innymi interpretacjami.

Celem rozdziału trzeciego niniejszej rozprawy było porównanie interpretacji Buczyńskiej-Garewicz i innych ważnych objaśnień filozofii Nietzschego. Rozdział ten niewątpliwie pokazał, że obrona tezy, iż jej objaśnienie jest odkrywcze, nie jest zadaniem łatwym. Zważywszy na tę trudność, na podstawie analiz przeprowadzonych w rozdziale trzecim, poniżej omówiono krótko różnice i podobieństwa między omawianymi interpretacjami.

Porównanie interpretacji Nietzscheańskiego pojęcia woli mocy, dokonanej przez Buczyńską-Garewicz, z innymi objaśnieniami tego pojęcia, dokonanymi przez Heideggera, Jaspersa i Deleuze'a, pokazało ich niewspółmierność. Pomimo różnic w określaniu znaczenia woli mocy wszyscy wymienieni myśliciele zgadzają się, że stanowi ona klucz do zrozumienia filozofii autora *Wiedzy radosnej*. Podobieństwo pomiędzy różnymi zaprezentowanymi w rozprawie objaśnieniami znaczenia pojęcia woli mocy ujawniają się w związku tego pojęcia ze sposobem, w jaki człowiek tworzy oceny i wartości moralne stanowiące swego rodzaju drogowskazy, jakimi kieruje się on w życiu, obierając cele i wybierając sposoby działania mające do nich prowadzić. Różnice nie opierają się zatem na funkcji, jaką ma pełnić wola mocy (którą jest tworzenie wartości), lecz na metafizycznym ukonstytuowaniu woli mocy w filozofii Nietzschego. Heidegger twierdzi, że wola mocy jest istotą bytu. Jaspers objaśnia wolę mocy jako podstawę każdej interpretacji bytu w całości, który jest niepoznawalny i zmienny. Z kolei Deleuze twierdzi, że wola mocy jest zasadą różnicującą i sankcjonującą hierarchię sił. Wola mocy jako tak rozumiana zasada stoi ponad działającymi w świecie siłami. Natomiast Buczyńska-Garewicz w swojej interpretacji eksponuje fakt, iż wola mocy powołuje do istnienia czas, będący istotą egzystencji człowieka, jego rozumienia świata, wartości i ce-

łów. Zatem odczytanie filozofki nie powiela schematów interpretacyjnych stworzonych przez innych badaczy filozofii Nietzschego.

Konfrontacja objaśnień znaczenia prawdy w kontekście rozważań autora *Poza dobrem i złem* również potwierdziła oryginalność odczytania Buczyńskiej-Garewicz. W przeciwieństwie do Danto uważa ona, że Nietzsche pozostał zwolennikiem klasycznej definicji prawdy. Z kolei Jaspers ujmuje ten problem inaczej. Stwierdza bowiem, iż prawda ulega ciągłym przeobrażeniom polegającym na jej samozniesieniach oraz samoutwierdzeniach, co z kolei prowadzi go do wniosku, że jest ona zawsze rodzajem pozorów. Buczyńska-Garewicz ma odmienny pogląd, gdyż uważa, że prawda nie jest pozorem, lecz wyrazem zmieniającego się – ponieważ zanurzonego w czasie – życia. Natomiast Foucault widzi związek Nietzscheańskiej prawdy z władzą i siłą do nadawania interpretacji historii. Prawda stanowi dla niego narzędzie do budowania lub niszczenia trwałości służącej zachowaniu tego, co niezbędne ludziom do życia. Sam przedmiot prawdy zaś: świat, historia, życie człowieka, jest według niego niepoznawalny i zależny od perspektywy jej badacza. Buczyńska-Garewicz, podobnie jak francuski filozof, wskazuje na subiektywny charakter prawdy, o której pisze Nietzsche. Jednak według niej prawda odnosi się do życia konkretnego człowieka-woli, podczas gdy Foucault mówi o prawdzie w kontekście celu badania historii. Przegląd różnych ujęć problemu prawdy, badanego na podstawie rozważań Nietzschego, ukazał zarówno oryginalność każdego z omówionych ujęć, jak i ich zróżnicowanie.

Znacząco więcej podobieństw ujawniło przeprowadzone w pracy porównanie różnych interpretacji nihilizmu. Buczyńska-Garewicz za Schelerem określa resentment, będący jednym z najważniejszych elementów jej interpretacji nihilizmu, jako „duchowe samozatrucie”. Podawane przez filozofkę i autora książki *Resentiment a moralność* przyczyny owego samozatrucia są podobne. Przykładowo, oboje zwracają uwagę na fakt, że czyniąc czyjeś wartości przedmiotem negacji przy wybieraniu wartości własnych, człowiek poddaje się niewolącemu go wpływowi – jest zdeterminowany przez to, co neguje. Pomimo tego i innych podobieństw interpretacje Buczyńskiej-

-Garewicz i Schelera nie są identyczne. Inaczej rozumieją znaczenie filozofii Nietzschego. Scheler czyni z niej przedmiot krytyki, gdyż kategorycznie sprzeciwia się promowanej przez nią relatywistycznej teorii wartości moralnych. Buczyńską-Garewicz i Schelera różni również odczytanie tego, kogo dotyczy resentyment w filozofii Nietzschego. Według polskiej filozofki dotyczy on woli, natomiast według Schelera – człowieka. Z kolei Heidegger łączy w swojej interpretacji problem nihilizmu z wolą mocy. Jednak jest to ostatnie podobieństwo pomiędzy jego wykładnią a objaśnieniem Buczyńskiej-Garewicz. Dla autorki *Czytania Nietzschego* nihilizmem jest swoista deprawacja woli uniemożliwiająca jej naturalne działanie w kierunku przyszłości. Heidegger zaś wykorzystuje rozważania autora *Z genealogii moralności*, aby wyeksponować problem różnicy ontologicznej. Wola mocy stanowi dla niego pewną postać bytu, która powoduje, że niemożliwe jest odkrycie prawdziwego źródła nihilizmu. Kolejna z omawianych interpretacji – Deluezańska interpretacja nihilizmu, podobnie jak objaśnienie Buczyńskiej-Garewicz, określa nihilizm jako wynik przedkładania tego, co pozaczasowe, ponad to, co czasowe. Jednocześnie dla francuskiego filozofa problematyka czasu i woli nie jest kluczowa, gdyż skupia się on głównie na różnicującym siły charakterze woli mocy. Można zatem stwierdzić, że pomimo pewnych zbieżności w ujęciu problemu nihilizmu pomiędzy Buczyńską-Garewicz a innymi interpretacjami jej objaśnienie wprowadza pewne *novum*, gdyż ujmuje ona to zagadnienie od strony jego związku z wolą i czasem.

W interpretacji autorki *Metafizycznych rozważań o czasie* koncepcja wiecznego powrotu tego samego zajmuje uprzywilejowane miejsce. Z tego powodu wykrzyk możliwych podobieństw jej ujęcia z innymi było niezwykle istotne. Warty podkreślenia faktem jest to, że w interpretacji Klossowskiego pojawia się myśl będąca istotą objaśnienia Buczyńskiej-Garewicz. Zwraca on w niej uwagę na fakt, że koncepcja wiecznego powrotu pozwala ująć przeszłe zdarzenia, jako mające nadejść w przyszłości, co z kolei daje możliwość ponownego ich chcenia, czyli ich reafirmacji. Ta cecha koncepcji wiecznego powrotu wydaje się Klossowskiemu „nieprzekonująca” i przez to mało ważna. Dlatego w jego interpretacji ten trop

został pominięty na rzecz objaśnienia koncepcji wiecznego powrotu jako nauki o zmieniającym się charakterze tożsamości stającego się człowieka. Można powiedzieć, że Buczyńska-Garewicz podejmuje porzuconą przez Klossowskiego możliwość ujęcia Nietzscheańskiej koncepcji wiecznego powrotu. Z kolei pomiędzy objaśnieniami tej koncepcji autorstwa polskiej filozofki i Heideggera nie występuje praktycznie żadna zbieżność, poza tym, że oboje twierdzą, że należy ona do metafizyki Nietzschego. Dla Heideggera wieczny powrót stanowi opis tego, jak funkcjonuje byt w całości. Natomiast Buczyńska-Garewicz prezentuje tę koncepcję jako naukę dotyczącą afirmacji woli. Jej objaśnienie różni się również znacząco od interpretacji Deleuze'a. Francuski filozof opisuje wieczny powrót jako myśl i byt selektywny, które mają prowadzić do usunięcia negacji z woli mocy doprowadzającego ją do afirmacji. Interpretacja Deleuze'a jest zbudowana na specyficznym rozumieniu woli mocy, znacząco różniącym się od ujęcia polskiej badaczki filozofii Nietzschego. Z tego względu ich interpretacje koncepcji wiecznego powrotu – pomimo że obie akcentują np. fakt, że wynika z niej norma mówiąca, by żyć tak, aby chcieć powrotu swojego życia – są całkowicie różne.

Ostatnią z omawianych w pracy idei Nietzschego było przewartościowanie wszystkich wartości. Ze względu na to, iż w rozprawie dokonano próby rekonstrukcji wykładni tej idei u Buczyńskiej-Garewicz, na podstawie jej interpretacji innych idei powiązanych z tym zagadnieniem, porównaniu zostały poddane tylko poszczególne elementy jej wykładni. Nie ulega przy tym wątpliwości, że sama idea przewartościowania wszystkich wartości jest ujęta przez badaczy filozofii Nietzschego jako próba wskazania wyjścia z sytuacji pogłębiającego się nihilizmu. Temu celowi służą idee nadczłowieka, wielkiej polityki, *amor fati* i dionizyjskości. Każdy z omawianych interpretatorów filozofii autora *Tak mówił Zaratustra* w inny sposób odnosi się do problemu przewartościowania wszystkich wartości. Jednocześnie każdy z nich ujmuje tę ideę jako cel filozofii Nietzschego. Solomon próbuje określić, jakie wartości zastąpią dotychczasowe po owym przewartościowaniu. Jaspers docieka, jak ma się dokonać przewartościowanie wszystkich wartości. Deleuze opisuje

sposób, w jaki afirmacja zdobędzie wyższość nad negacją w woli mocy. Natomiast Buczyńska-Garewicz twierdzi, że celem filozofii Nietzschego jest opisanie i przedstawienie właściwego sposobu, w jaki wola ma się odnosić do tworzonego przez siebie czasu. Według filozofki właściwa relacja woli do swojej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości pozwala woli na to, by człowiek-wola mógł być wolny, a co za tym idzie, by mógł swobodnie określać cele i wartości, którymi kieruje się w swoim życiu. Przewartościowanie wszystkich wartości to stanowienie wartości przez wolę uwolnioną od nihilizmu i resentymentu. Pomimo że podejście każdego ze wspomnianych filozofów do idei przewartościowania wszystkich wartości jest podobne, gdyż uważają ją za cel filozofii Nietzschego, to poszczególne elementy ich rozważań zawierają istotne różnice. Objaśnienie Solomona ma na celu precyzyjnie wskazać, jakie cnoty według Nietzschego miałyby panować w świecie po przewartościowaniu wszystkich wartości. Jak pokazały to analizy zawarte w niniejszej rozprawie, w rozważaniach Buczyńskiej-Garewicz są wymienione cnoty, które są przedmiotem nauki autora *Poza dobrem i złem*. W tym względzie interpretacje Solomona i polskiej filozofki zawierają wiele punktów wspólnych. Dalej, Jaspersa i Buczyńską-Garewicz łączy przekonanie, że celem filozofii Nietzschego jest uczynienie człowieka odpowiedzialnym za swoje życie, świadomym podejmowanych decyzji, odważnym, wolnym i silnym. Z kolei z Deleuzem dzieli ona przekonanie, iż afirmacja – która dla obojga jest istotą nauki autora *Wiedzy radosnej* – dotyczy doczesności, a nie wieczności. Przy czym należy podkreślić, że Deleuze nie dostrzega roli odpowiedzialności w procesie przemiany duchowej ludzkości pod wpływem nauki Nietzschego, co czyni w swojej interpretacji Buczyńska-Garewicz.

Reasumując, pomimo rozlicznych podobieństw pomiędzy interpretacją Buczyńskiej-Garewicz a objaśnieniami innych autorów, nie można stwierdzić, że są one na tyle istotne, by uznać jej wykładnię filozofii Nietzschego za wtórną i mało odkrywczą. Analizy przeprowadzone w pracy pokazały, że interpretacja polskiej badaczki stanowi oryginalne i nowatorskie odczytanie myśli autora *Zmierzchu bożyszczy*. Tym samym teza pracy zastała obroniona.

Zakończenie

W pracy została przeprowadzona ekspozycja głównych idei filozofii Nietzschego, których interpretację przeprowadziła Buczyńska-Garewicz. Po przeanalizowaniu objaśnienia badaczki w rozdziale drugim oraz interpretacji zaprezentowanych w rozdziale trzecim można zapytać, czy prezentacja ta została przeprowadzona rzetelnie? Pytanie to wydaje się zasadne, gdyż ekspozycja z rozdziału pierwszego prezentuje inne odczytanie filozofii autora *Poza dobrem i złem* niż te, które zostały opisane w następnych rozdziałach. Rozwiązanie tego problemu przynosi sam Nietzsche, który stwierdza: „Ten sam tekst pozwala na niezliczone wykładnie: nie istnieje jedna «trafna» wykładnia”⁹⁸³. W przypadku tego filozofa twierdzenie to wydaje się prawdziwe, gdyż prezentacji jego idei z rozdziałów pierwszego, drugiego i trzeciego trudno jest odmówić zarówno zasadności, jak i ugruntowania w materiale źródłowym.

Filozofia Nietzschego z powodu swojej aforystycznej formy oraz treści przepęłnionej metaforami i obrazami, których znaczenie często musi zostać doprecyzowane przez czytelnika-interpretatora, prowadzi do wielu możliwości jej odczytania. Wydaje się, że ten aspekt filozofii autora *Tak mówił Zaratustra* jest jego największym atutem, gdyż pozwala na pewną

⁹⁸³ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, dz. cyt., s.72.

swobodę przy próbach rozwiązania problemów, którymi się zajmował ten myśliciel. Warto przy tym podkreślić, że są to problemy ważne z punktu widzenia nie tylko filozofii, lecz także przeciętnego człowieka, który chce zrozumieć siebie, świat, w którym żyje i swoje w nim miejsce. Czy zatem, mając do czynienia z tak dużą rozbieżnością znaczeń przydawanych ideom filozofii Nietzschego, nie należałoby raczej mówić o różnych „filozofiach Nietzscheańskich”, czyli filozofiach tworzonych na kanwie rozważań tego myśliciela, niż tylko o interpretacjach filozofii Nietzschego? Ten problem z pewnością wymaga dalszych badań, a jego rozwikłanie byłoby uzależnione od ustalenia odpowiedzi na jedno pytanie: czy filozofia Nietzschego istnieje bez interpretacji? Giorgio Colli uważał, że filozofię tę można zrozumieć, jeżeli czytelnik ma taką chęć i predyspozycje ku temu⁹⁸⁴. Ponadto, nie potrzeba jej – według Collego – interpretatorów, gdyż Nietzsche wszystkie swoje myśli zawarł na kartach swoich książek⁹⁸⁵. Paradoksem w kontekście przytoczonych słów Collego wydaje się fakt, że jego książka poświęcona filozofii autora *Narodzin tragedii* również okazała się jej interpretacją⁹⁸⁶. Czy zatem istnieje Nietzsche „czysty”, bez domieszki myśli jego interpretatora? Na tle przeprowadzonych w niniejszej rozprawie badań należy odpowiedzieć, że nie, ponieważ niejasności – głównie co do pojęć woli mocy i wiecznego powrotu tego samego – generują możliwość „niezliczonych wykładni”.

Interpretacja Buczyńskiej-Garewicz, która była przedmiotem niniejszej rozprawy, na tle dotychczasowych badań nad filozofią Nietzschego okazała się odkrywcza. Wynika to z faktu, iż żaden z badaczy tej filozofii nie wyeksponował przed nią – tak wyraźnie i mocno – związku woli z czasem.

Pomimo że – jak sądzimy – udało się obronić główną tezę rozprawy, to nie sposób pominąć milczeniem tego, iż analizy przeprowadzone w pracy

⁹⁸⁴ Por. G. Colli, *Po Nietzschem*, dz. cyt., s. 33.

⁹⁸⁵ Por. G. Colli, *Po Nietzschem*, dz. cyt., s. 33.

⁹⁸⁶ Interpretacja ta nie przez wszystkich badaczy filozofii Nietzschego została przyjęta przychylnie, por. np. H. Benisz, *Założnie bezsilne „ujadanie” na Nietzschego*, w: H. Benisz, *Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne*, dz. cyt., s. 68–81.

pokazały, w jak różny sposób można ująć te same idee filozofii autora *Tak mówił Zaratustra*. Można powiedzieć, że odczytanie znaczenia rozważań Nietzschego jest zawsze tylko pewnego rodzaju perspektywą pozwalającą dostrzec niewielką część bogactwa znaczeń, jakie ona niesie. Perspektywiczność ta wynika, jak się zdaje, nie tylko z selektywnego wyboru fragmentów, które są podstawą dla interpretacji, lecz – przede wszystkim – z samego twórczego odczytania znaczeń z, często niejednoznacznych, tekstów Nietzschego. Dobrym tego przykładem wydają się być ujawnione w toku badań różnice pomiędzy różnymi interpretacjami koncepcji wiecznego powrotu tego samego. Fragmentów, w których Nietzsche prezentuje tę koncepcję, jest stosunkowo niewiele, co powoduje, że wszyscy komentatorzy są skupieni na tym samym materiale źródłowym. Pomimo to w każdym z trzech rozdziałów pracy pojawiają się znacząco różne określenia sensu tej koncepcji. Oczywiście, pewne elementy w omawianych interpretacjach pozostają niezmiennie, jak np. to, że ma ona prowadzić do afirmacji. Jednocześnie, to „jak” ma ona do niej prowadzić, jest już polem dla interpretacji.

Niniejsze opracowanie interpretacji Buczyńskiej-Garewicz pokazało, że jej interpretacja jest nowatorska, co pozwala określić dalsze perspektywy badawcze. Na kanwie przeprowadzonych w niniejszej rozprawie analiz można dokonać próby zinterpretowania innych, szerzej nieomawianych przez polską badaczkę, idei filozofii Nietzschego. Działanie takie mogłoby doprowadzić do bardziej precyzyjnego określenia wszystkich implikacji wpływających z założeń poczynionych w interpretacji Buczyńskiej-Garewicz. Mówiąc inaczej, na podstawie interpretacji filozofki i analiz zawartych w niniejszej pracy możliwe jest przeprowadzenie objaśnienia filozofii autora *Tak mówił Zaratustra*, które nie koncentrowałoby się tylko na jej najważniejszych ideach, lecz podejmowałoby problemy, które nie znajdowały się w horyzoncie zainteresowania filozofki. Takie badania wydają się uzasadnione, ponieważ Buczyńska-Garewicz pokazała w swoim objaśnieniu, że istnieje jeszcze niezbadana dogłębnie perspektywa, w jakiej można odczytywać znaczenie idei filozofii Nietzschego. Ponadto, ze względu na ramy objętościowe pracy, porównanie, którego przedmiotem były różne interpretacje

rozważań Nietzschego i wykładnia polskiej filozofki, dokonane w niniejszej rozprawie, nie objęło wielu innych, także istotnych, interpretacji tej filozofii. Z tego względu analiza porównawcza przeprowadzona w pracy może zostać w przyszłości poszerzona o inne, nieomawiane tu interpretacje filozofii autora *Poza dobrem i złem*.

Rozprawa spełniła wszystkie zamierzone we wstępie cele. Dokonana została syntetyczna ekspozycja najważniejszych idei filozofii Nietzschego, która stanowi samodzielne opracowanie jego myśli. Rozdział pierwszy w przekonaniu autora niniejszej rozprawy stanowi zarówno dobre wprowadzenie w problematykę niniejszej pracy, jak i inspirację dla czytelnika do podjęcia samodzielnych badań. W rozdziale drugim po raz pierwszy na świecie przeprowadzono próbę omówienia i krytycznej analizy interpretacji filozofii Nietzschego przez Buczyńską-Garewicz. Rozdział trzeci natomiast pozwolił nie tylko obronić tezę rozprawy, ale również ukazał różnice pomiędzy różnymi ujęciami najważniejszych idei filozofii Nietzschego.

Na koniec warto zwrócić uwagę, że zarówno interpretacja Buczyńskiej-Garewicz, jak i pozostałe omawiane w tej pracy interpretacje wydają się wybiegać poza tekst dzieł autora *Zmierzchu bożyszc*. To działanie badaczy filozofii Nietzschego wynika w przekonaniu autora niniejszej rozprawy z paru przyczyn. Po pierwsze, filozof ten porusza wiele problemów ważnych nie tylko z punktu widzenia filozofii jako nauki, ale także z perspektywy pytania o sens życia, o wartość, jakie ma ono dla każdego z nas. Zagadnienia: czym jest świat, w którym żyjemy; czym jest prawda; jakie wartości powinniśmy przyjmować; oraz na czym polega nasza wolność, nie tracą na aktualności. Po drugie, interpretatorzy filozofii Nietzschego są filozofami próbującymi wypełniać luki w narracji tego myśliciela. Czyniąc to, sami podejmują namysł nad problemami, które on badał ponad sto lat temu. Można zatem powiedzieć, że Nietzsche stanowi źródło inspiracji do uprawiania filozofii: by pytać o sprawy dla człowieka najważniejsze; by nie opierać się na obiegowych opiniach, lecz samemu poszukiwać prawdy – nawet jeżeli na końcu tej drogi „okaże” się, że prawda jest zmienna i subiektywna. Jak się zdaje, badacze filozofii autora pracy *Wędrowiec i jego cień*, od początku nie stawiali

sobie za cel wiernego zrekonstruowania myśli tego filozofa. Kierowała nimi raczej chęć rozwikłania problemów, które podjął on w swoich książkach i notatkach. W tym kontekście słowa Nietzschego: „Dobrzy czytelnicy czynią książkę coraz lepszą, czytelnicy źli czynią ją klarowniejszą”⁹⁸⁷, będące mottem niniejszej rozprawy, są niezwykle wymowne i zrozumiałe. Interpretatorzy zamiast wskazywać na niezliczone niespójności w filozofii autora *Tak mówił Zaratustra*, starają się odpowiedzieć na pytania, które są w niej zawarte. Poszukują spójnego obrazu myśli Nietzschego po to, aby odkryć odpowiedzi na pytania, z którymi się zmagał ten myśliciel. W ten sposób czynią jego filozofię „coraz lepszą”.

⁹⁸⁷ F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, dz. cyt., s. 64.

Wykaz prac cytowanych

I. Literatura podmiotu

a) Fryderyk Nietzsche

- F. Nietzsche, *Antychryst. Przemiana wszystkich wartości*, tłum. L. Staff, Wyd. Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1907.
- F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowinski, przedmowa Z. Kuderowicz, Wyd. Nomos, Kraków 1999.
- F. Nietzsche, *Dytyramby dionizyjskie*, tłum. S. Wyrzykowski, Wyd. Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2011.
- F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 *Notatki z lat 1885–1887*, tłum. M. Kopij, G. Sowinski, przedmowa A. Lewandowski, Wyd. Oficyna, Łódź 2012.
- F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie. Tom 13. Notatki z lat 1887–1889*, tłum. P. Pieniążek, przedmowa P. Pieniążek, Wyd. Oficyna, Łódź 2012.
- F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim jestem*, tłum. L. Staff, posłowie S. Łojek, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006.
- F. Nietzsche, *Listy*, tłum. i przedmowa B. Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa 2009.
- F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Wyd. Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2010.

- F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, tłum. G. Kowal, posłowie G. Colli, Wyd. PWN, Warszawa 2011.
- F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, przedmowa B. Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa 2009.
- F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Wyd. Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2010.
- F. Nietzsche, *Przypadek Wagnera. Problem muzykanta*, tłum. S. Gromadzki, „Nowa Krytyka”, (2003) nr 15, s. 7–28.
- F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. G. Sowinski, posłowie C. Wodziński, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005.
- F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Wyd. Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2010.
- F. Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, tłum. L. Staff, posłowie K. Matuszewski, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006.
- F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. K. Drzewiecki, S. Frycz, Wyd. Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2009.
- F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, posłowie J. Hartman, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2003.
- F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, tłum. G. Sowinski, w: *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowinski, Wyd. A, Kraków 2001.
- F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. i posłowie P. Pieniążek, , Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005.

b) Hanna Buczyńska-Garewicz

- H. Buczyńska-Garewicz, *Człowiek wobec losu*, Wyd. Universitas, Kraków 2011.
- H. Buczyńska-Garewicz, *Czytanie Nietzschego*, Wyd. Universitas, Kraków 2013.

- H. Buczyńska-Garewicz, *Dwa wykłady o Jaspersie*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2005.
- H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Wyd. Universitas, Kraków 2003.
- H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Wyd. Universitas, Kraków 2006.
- H. Buczyńska-Garewicz, *Milczenie i mowa filozofii*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2003.
- H. Buczyńska-Garewicz, *Nietzscheańskie aporie prawdziwości*, „Teksty Drugie” (2007) nr 5 (107).
- H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, Wyd. Universitas, Kraków 2008.
- H. Buczyńska-Garewicz, *Rozum szukający i błądzący. Eseje o filozofii i filozofach*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2007.
- H. Buczyńska-Garewicz, *Wieloznaczność myśli o wiecznym powrocie wszystkiego*, w: *Boska radość powtórzenia. Idea wiecznego powrotu*, red. M. Proszak, A. Szklarska, A. Żymelka, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.
- H. Buczyńska-Garewicz, *Zaratustra jako nauczyciel radości*, „Studia Filozoficzne” (1986) nr 11.

II. Opracowania

- Andler C., *Schopenhauer – nauczyciel Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 2 *Nietzsche: system czy dywagacje?*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2010.
- Banasiak B., *(Aktywne) zapominanie*, „Lamus. Pismo kulturalno-artystyczne” (2008) nr 2.
- Baran B., *PostNietzsche. Reaktywacja*, Wyd. Inter esse, Kraków 2003.
- Baranowska M., *Jednostka, państwo i prawo w filozofii Fryderyka Nietzschego. Wielka vs mała polityka*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2009.

- Baranowska M., *Nietzsche o wolności jednostki, czyli o niespełnionych i spełnionych marzeniach*, „Roczniki Filozoficzne” LXIV (2016) nr 1.
- Baziak J., *Nietzsche w optyce filozofów*, Wyd. Świadectwo, Bydgoszcz 2008.
- Benisz H., *Ecce Nietzsche. Interpretacje filozoficzne*, Wyd. Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007.
- Benisz H., *Poza systemami i dywagacjami. Jaspersa i Heideggera próba dookreślenia filozoficznego zamysłu Nietzschego*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 2 *System czy dywagacje?*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2010.
- Benisz H., *Sprowokowany przez życie immoralizm Nietzschego*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 3 *Nietzsche – prowokator czy moralista?*, red. S. Gromadzki, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2011.
- Berent W., *Źródła i ujścia nietzscheizmu*, Wyd. J. Mortkowicz, Warszawa 1906.
- Brejdak J., *Cień w ciele*, Wyd. WAM, Kraków 2010.
- Brejdak J., *Ewangelia Zaratustry*, Wyd. PWN, Warszawa 2014.
- Brzozowski S., *Filozofia Fryderyka Nietzschego*, „Przegląd Filozoficzny” (1912), s. 462–509.
- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Wyd. Wiedza Powszechna, Kraków 1993.
- Colli G., *Po Nietzschem*, tłum. S. Kasprzak, przedmowa S. Kasprzak, Wyd. Oficyna Literacka, Kraków 1994.
- Coreth E., Ehlen P., Schmidt J., *Filozofia XIX wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Wyd. Antyk, Kęty 2006.
- Danto A., *Nietzsche as Philosopher*, Columbia University Press, New York 1965.
- Danto A. C., *Nietzsche as Philosopher. Expanded Edition*, Columbia University Press, New York 2005.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, posłowie B. Banasiak, Wyd. Spacja, Warszawa 1993.
- Deleuze G., *Nietzsche*, tłum. i posłowie B. Banasiak, przedmowa A. Lewandowski, Wyd. Oficyna, Łódź 2012.

- Dobrowolski J., *Racjonalizm irracjonalizmu, czyli nadracjonalizm*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 1 *Wokół Nietzschego*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2009.
- Drożdż J., *Resentymnt w ujęciu Friedricha Nietzschego i Maxa Schelera*, „Pisma Humanistyczne” (2000), t. 2, s. 157–180.
- Durozoi G., Roussel A., *Filozofia słownik pojęcia, postaci, problemy*, Wyd. Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1997.
- Fisher M. Z., *Nietzsche w USA*, Wyd. Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Foucault M., *Nietzsche, genealogia, historia*, w: *Filozofia, historia, polityka. Polityka. Wybór pism*, tłum. i wstęp D. Leszczyński, L. Rasiński, Wyd. PWN, Warszawa–Wrocław 2000.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*, t. 1 *Nurty*, Znak, Kraków 2009.
- Gane L., Chan K., *Nietzsche od podstaw*, tłum. M. Nowakowska, Wyd. Emblemata, Warszawa 2001.
- Gómez T., *Fryderyk Nietzsche. Człowiek i twórca*, tłum. G. Ostrowski, Wyd. Muza, Warszawa 2007.
- Hatab L. J., *Nietzsche's Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence*, Routledge, New York 2005.
- Hatab L. J., *Shocking Time: Reading Eternal Recurrence Literally*, w: *Nietzsche on Time and History*, ed. M. Dries, Walter de Gruyter, New York 2008.
- Heidegger M., *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski i in., oprac. nauk. C. Wodziński, t. 1–2, Warszawa 1998–1999.
- Heidegger M., *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, tłum. J. Gierasimiuk, w: Heidegger M., *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Aletheia, Warszawa 1997.
- Higgins K. M., *What Nietzsche Really Said*, Schocken Books, New York 2000.
- Jadczyk R., „Teoria kratyzmu” Władysława Witwickiego, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” (1981) s. 25–40.
- Jagiello J., *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger–Plesner)*. *Studium historyczno-analityczne*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2011.

- Janaszczyk A., *Epistemologia F. W. Nietzschego w ujęciu systematycznym, czyli ciąg dalszy rozważań o nie-specyficznnej teorii poznania*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 2 *System czy dywagacje?*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2010.
- Janaszczyk A., *Sceptyczny element nie-specyficznnej teorii poznania F. Nietzschego*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 1 *Wokół Nietzschego*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2009.
- Jaspers K., *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tłum. D. Strońska, przedmowa A. Lewandowski, Wyd. Officyna, Łódź 2012.
- Kaufmann W., *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton 1974.
- Kleszcz L., *Nietzsche a Emerson*, w: *Nietzsche Seminarium* t. 5 *Nietzsche i romantyzm*, red. M. Kruszelnicki, W. Kruszelnicki, Wyd. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2013.
- Klossowski P., *Nietzsche i błędne koło*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, przedmowa P. Pieniążek i K. Matuszewski, Wyd. KR, Warszawa 1996.
- Komendant T., *Roztrząsania i rozbiory*, „Teksty” (1980), s. 129–137.
- Korobczak P., *Wstęp*, w: *Maszyna do czytania. Okolice deleuzjańskiej interpretacji Nietzschego*, red. i wstęp P. Korobczak, Wyd. Toporzeł, Wrocław 2011.
- Kucner A., *Friedrich Nietzsche: nihilizm metafizyki i „metafizyka” nihilizmu*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 6 *Nietzsche a problem metafizyki*, red. A. Gamel, A. Lewandowski, Z. Markiewicz, Wyd. Officyna, Łódź 2014.
- Kucner A., *Geneza i perspektywy nihilizmu w filozofii Friedricha Nietzschego*, w: *Oblicza nihilizmu*, red. Z. Kunicki, Wyd. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2001.
- Kucner A., *Nihilizm a dynamika i jedność myśli Nietzschego*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 2 *System czy dywagacje?*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2010.
- Kuderowicz Z., *Nietzsche*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979.
- Kuhn E., *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1992.

- Kusak L., *Fryderyk Nietzsche. W poszukiwaniu utraconego ideału*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1995.
- Lewandowski A., *Egzystencja i transcendencia: Jaspersowska interpretacja życia i myśli Nietzschego*, w: K. Jaspers, *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, tłum. D. Stroińska, przedmowa A. Lewandowski, Wyd. Oficyna, Łódź 2012.
- Lewandowski A., *Późna myśl Nietzschego albo misterium ukrzyżowanego Dionizosa*, w: F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t.12 *Notatki z lat 1885–1887*, tłum. M. Kopij, G. Sowinski, przedmowa A. Lewandowski, Wyd. Oficyna, Łódź 2012.
- Loeb P. S., *Suicide, Meaning, and Redemption*, w: *Nietzsche on Time and History*, ed. M. Dries, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2008.
- Łojek S., *Heidegger o wartościach, woli mocy i nihilizmie*, „Diametros” (2012), s. 58–75.
- Łojek S., *Nietzschego genealogia, czyli jak filozofuje się antysystemowym młotem*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 2 *System czy dywagacje?*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2010.
- Łojek S., *Obrona Nietzschego. Rzecz o odpowiedzialności*, Wyd. Antyk, Kęty 2002.
- Markowski M. P., *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Wyd. Universitas, Kraków 2001.
- Maszyna do czytania. Okolice deleuzjańskiej interpretacji Nietzschego*, red. P. Korobczak, wstęp P. Korobczak, Wyd. Toporzeł, Wrocław 2011.
- May R., *O istocie człowieka. Szkice z psychologii egzystencjalnej*, tłum. M. Moryń, Z. Wiese, Rebis, Poznań 1995.
- Michalski K., *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Znak, Kraków 2007.
- Moryń M., *Wola mocy i myśl. Spotkania z filozofią Fryderyka Nietzschego*, Rebis, Poznań 1997.
- Nietzsche Seminarium*, t. 1 *Wokół Nietzschego*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2009.

- Nietzsche Seminarium*, t. 2 *System czy dywagacje?*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2010.
- Nietzsche Seminarium*, t. 3 *Nietzsche – prowokator czy moralista?*, red. S. Grodzki, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2011.
- Nietzsche Seminarium*, t. 4 *Nietzsche a tradycja antyczna*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2012.
- Nietzsche Seminarium*, t. 5 *Nietzsche i romantyzm*, red. M. Kruszelnicki, W. Kruszelnicki, Wyd. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2013.
- Nietzsche Seminarium*, t. 6 *Nietzsche a problem metafizyki*, red. A. Gamel, A. Lewandowski, Z. Markiewicz, Wyd. Oficyna, Łódź 2014.
- Nietzsche Seminarium*, t. 7 *Nietzsche – muzyka i język*, red. A. Gamel, J. Wroński, Wyd. Przepis, Łódź 2016.
- O filozofii Fryderyka Nietzschego*, red. R. Kozłowski, K. M. Cern, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2006.
- Oblicza nihilizmu*, red. Z. Kunicki, Wyd. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2001.
- Pałasiński P., „*Jak się staje – kim się jest*”. *Człowiek w filozofii Fryderyka Nietzschego*, w: *Ecce homo i o nim interdyscyplinarnie*, t. 2, red. P. Szczepańczyk, Wyd. Unitas, Siedlce 2016.
- Pałasiński P., *Duch podporządkowany ciału. Człowiek stojący się w filozofii Fryderyka Nietzschego*, w: *Człowiek – ciało i duch. Ujęcie humanistyczne*, t. 1, red. K. Krzemiński, K. Olszewska, R. Beszterda, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2015.
- Pałasiński P., *Fryderyka Nietzschego zmaganie się z problemem nihilizmu*, praca magisterska napisana pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Romana Roździeńskiego, Kraków WF UPJPII, 2012.
- Pałasiński P., *Koncepcja wiecznego powrotu tego samego kontra nihilizm w filozofii Fryderyka Nietzschego*, w: *Filozoficzne rozważania o człowieku, wolności i wartościach*, red. K. Bałkowski, K. Maciąg, Wydawnictwo Naukowe Tygiel, Lublin 2015.

- Pałasiński P., *Pojęcie woli mocy Fryderyka Nietzschego*, „Roczniki Filozoficzne Ignatianum” XXII (2016), s. 254–269.
- Pełka M., *Nietzsche. Życie, poglądy, wpływy*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2012.
- Pieniążek P., *Ostatnie dzieło: noc iluzji versus wola mocy*, w: F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 13 *Notatki z lat 1887–1889*, tłum. i przedmowa P. Pieniążek, Wyd. Officyna, Łódź 2012.
- Pieniążek P., *Rozum i szaleństwo: nowe francuskie interpretacje myśli Nietzschego*, w: P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, przedmowa P. Pieniążek i K. Matuszewski, Wyd. KR, Warszawa 1996.
- Pieniążek P., *Subwersywne poplecznictwo: Foucault/Nietzsche*, „Internetowy magazyn filozoficzny Hybris” (2002) nr 2, s. 199–230.
- Pieniążek P., *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wyd. Toporzeł, Wrocław 2009.
- Podsiad A., *Słownik terminów filozoficznych*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2001.
- Posłuszna E., *Nienawiść, nihilizm, kultura na krawędzi. Nietzsche wobec korzyści i zagrożeń związanych z transformacją wartości*, Wyd. SGGW, Warszawa 2012.
- Proszak M., Żymelka A., *Boska lekkość roztańczenia. Metafora tańca w „Tako rzecze Zaratustra”*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 7 *Nietzsche – muzyka i język*, red. A. Gamel, J. Wroński, Wyd. Przepis, Łódź 2016.
- Rogowska-Stangret M., *Nietzsche: prowokacja moralności/immoralizm prowokacji*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 3 *Nietzsche – prowokator czy moralista?*, red. S. Gromadzki, Toruń 2011.
- Rolka M., *Bachiczne inspiracje, czyli o recepcji elementów mitu dionizyj-skiego w Nietzscheańskiej koncepcji życia*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 4 *Nietzsche a tradycja antyczna*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2012.
- Rożdżeński R., *Nietzsche a odwieczne pytania*, Wyd. Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2008.

Wykaz prac cytowanych

- Safranski R., *Schopenhauer. Dzikie czasy filozofii*, tłum. M. Falkowski, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Scheler M., *Resentiment a moralność*, tłum. B. Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa 2008.
- Skorupski S., *Metafizyka cnoty w filozofii Nietzschego*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 6 *Nietzsche a problem metafizyki*, red. A. Gamel, A. Lewandowski, Z. Markiewicz, Wyd. Oficyna, Łódź 2014.
- Słowiński T., *Nowożytna wola mocy: historia pewnej podmiotowości*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 1 *Wokół Nietzschego*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2009.
- Solomon R. C., *Living with Nietzsche. What the Great „Immoralist” Has to Teach Us*, Oxford University Press, New York 2003.
- Szestow L., *Dobro w nauczaniu hr. Tolstoja i F. Nietzschego. Filozofia i kaznodziejstwo*, tłum. J. Chmielewski, przedmowa J. Dobieszewski, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.
- Szołtysek A., *Nietzscheański problem moralności*, w: *O filozofii Fryderyka Nietzschego*, red. R. Kozłowski, K. M. Cern, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2006.
- Tischner J., *Myslenie w żywiole piękna*, posłowie W. Bonowicz, Wyd. Znak, Kraków 2013.
- Turowski T., *O prawdzie i kłamstwie w perspektywie hermeneutycznej. Filozofia hermeneutyczna Fryderyka Nietzschego*, w: *Nietzsche Seminarium*, t. 1 *Wokół Nietzschego*, red. B. Banasiak, P. Pieniążek, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2009.
- Ulanowski K., *Konsekwencja niekonsekwencji. Człowiek – pomiędzy mono-teistyczną a pluralistyczną interpretacją świata – w twórczości Friedricha Nietzschego. Konfrontacje*, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008.
- Werner M., *Wobec nihilizmu. Gombrowicz, Witkacy*, Wyd. Sic!, Warszawa 2009.
- Wroński J., *Zagadnienie tworzenia w filozofii Nietzschego i jej interpretacjach*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2009.

Paweł Pałasiński – urodził się w 1987 roku w Krakowie. Doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, absolwent Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Autor licznych artykułów i rozdziałów w monografiach naukowych dotyczących filozofii Nietzscheańskiej. Wybrane publikacje: *Bóg wiecznego powrotu w filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Teologia i Człowiek” 35 (2016) nr 3; *Pojęcie woli mocy Fryderyka Nietzschego*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 22 (2016) z. 1; *Problem sprawiedliwości w filozofii Fryderyka Nietzschego*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 13 (2018) fasc. 2.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie