

# Gilles Deleuze

# Nietzsche

Przełożył Bogdan Banasiak

Tytuł oryginału: *Nietzsche*  
© Presses Universitaires de France, 1965 © Copyright for the Polish translation  
by Bogdan Banasiak,  
Warszawa 2000 © Copyright for the Polish edition by Wydawnictwo KR,  
Warszawa 2000  
ISBN 83-86989-75-0

## SPIS TREŚCI:

[Bogdan Banasiak, Słowo wstępne](#)  
[Życie](#)  
[Filozofia](#)  
[Słownik głównych postaci Nietzschego](#)  
[Dzieło](#)

### Aneks I

[O woli mocy i wiecznym powrocie](#)

### Aneks II

[Tajemnica Ariadny według Nietzschego](#)

### Wybór tekstów

#### **A) KIM JEST FILOZOF?**

1. Filozof zamaskowany
2. Filozof krytyk
3. Filozof nie na czasie
4. Filozof, psycholog i lekarz
5. Filozof, wynalazca możliwości życia
6. Filozof prawodawca

#### **B) DIONIZOS FILOZOF**

7. Dionizos i Apollo: ich pojednanie (Tragiczność)
8. Dionizos i Sokrates: ich przeciwieństwo (Dialektyka)
9. Dionizos i Chrystus: ich sprzeczność (Religia)
10. Dionizos i Ariadna: ich komplementarność (Dytyramb)
11. Dionizos i Zaratustra: ich pokrewieństwo (Próba)

#### **C) SIŁY I WOLA MOCY**

12. Ku pluralizmowi
13. Dwa typy sił: aktywny i reaktywny
14. Dwie jakości woli mocy: afirmacja i negacja

15. W jaki sposób siły reaktywne tryumfują: resentyment
16. Ciąg dalszy: nieczyste sumienie, czyli zwrócenie się przeciw sobie
17. W jaki sposób nihilizm tryumfuje w woli mocy

#### D) OD NIHILIZMU DO PRZEMIANY

18. Bóg i nihilizm
19. Pierwsza wersja: „Bóg umarł”
20. Bóg umarł
21. Po śmierci Boga znów nihilizm
22. Konieczność oczekiwania
23. Wstęp do przemiany
24. Przemiana: negatywność, na służbie afirmacji wyższej
25. Afirmatywna istota woli mocy

#### E) WIECZNY POWRÓT

26. Wola mocy i wieczny powrót
27. Dlaczego wieczny powrót budzi strach
28. Strach przewyciężony: wieczny powrót jako myśl selektywna
29. Strach przewyciężony: wieczny powrót jako byt selektywny
30. Podwójna afirmacja
31. Nadczłowiek
32. Znaczenie nadczłowieka

#### ZAKOŃCZENIE: O SZALEŃSTWIE

33. Szaleństwo i bogowie
34. Funkcja szaleństwa

*Bogdan Banasiak*

#### SŁOWO WSTĘPNE

To zdumiewające, że po opublikowaniu w roku 1962 doskonałej pracy *Nietzsche i filozofia* – pracy będącej kamieniem milowym na drodze renesansu nietzscheanizmu i jego nowoczesnej recepcji, pracy czyniącej z Nietzschego patrona filozofii końca XX wieku – Gilles Deleuze trzy lata później ponownie zdołał uruchomić swą perfekcyjnie skonstruowaną maszynę interpretacji dzieła niemieckiego myśliciela. A co bardziej zdumiewające, tym razem była to „maszyna w miniaturze” — Deleuze zawarł swój wykład w tekście o dziesięciokrotnie skromniejszej objętości niż poprzedni.

To prawda, że w porównaniu z wcześniejszą książką, porządkującą bodaj wszystkie wątki dzieła filozofa, wykład ten jest znacznie uboższy, często wręcz zdawkowy, pomija bowiem wiele szczegółów i ogranicza się do zarysowania samego szkieletu filozofii Nietzschego. Ale właśnie ta oszczędność i pewna surowość tekstu czynią go tym bardziej nieodpartym. Precyzja, przejrzystość, konsekwencja i koherencja myśli Deleuze'a muszą wręcz budzić respekt. Trudno się więc dziwić, że właśnie jego prace monograficzne — obok Nietzschego (1965) Deleuze zaproponował

poglądowe, każdorazowo zresztą niepozbawione oryginalności i nowatorstwa, interpretacje Kanta (1963), Bergsona (1966), Spinozy (1970, 1981) i Hume'a (1952, 1953) — stały się podstawowymi podręcznikami w programie nauczania filozofii we Francji, a książeczka o Nietzsche miałaby jednaście wydań, choć myśl samego Deleuze'a, zawsze kroczącego samotnie nomady, długo pozostawała niedoceniona.

Praca ta, wskutek rozłożenia akcentów, lepiej niż poprzednia zdradza optykę Deleuze'a i ujawnia, że Nietzsche to nie tylko stały wątek jego myśli, ale też źródło zasadniczej inspiracji — zwłaszcza rozważań na temat sensu, wartości, interpretacji, jedności życia i myśli, afirmacji, woli mocy i wiecznego powrotu. Tych zatem trybów maszyny, które uruchamia mechanizm różnicy czy też różnicy sił.

W Deleuzjańskiej interpretacji Nietzschego zasadniczą kwestią jest pluralizm, równoznaczny z samą filozofią. W aspekcie myśli jawi się on jako wielość sensów powoływanych w nieskończoności interpretacji. Odniesiony z kolei do istoty siły, manifestację bytu czyni wielością, wolę zaś zjawiskiem złożonym, integrującym wielość elementów, których jedność stanowi wola mocy rozumiana niejako transcendentna zasada, lecz jako żywioł różnicujący siły. Toteż „wola mocy jest jednym, ale jednym, które afirmuje się w wielości” (*Nietzsche i filozofia*) i ewokuje wieczny powrót, będący afirmacją tego, co różne, czy też powtórzeniem różnicy. Pluralizm ten jest więc wymierzony w platonizm (prymat Tego Samego) i dialektykę (podporządkowanie różnicy negatywności), będącą ostatnim wcieleniem metafizyki (platonizmu), a więc świata przedstawienia i nihilizmu. W tym świetle można zatem mówić o istotnie nietzscheańskim charakterze koncepcji Deleuze'a, która „ucieleśnia” stawanie się i jawi się jako myśl kwestionująca wszelką źródłowość i podstawę.

Próbując zasygnalizować zakres podejmowanej przez Deleuze'a problematyki myśli Nietzscheańskiej, zdecydowaliśmy tę niewielką maszynę uzupełnić dwoma urządzeniami z nią współpracującymi oraz opatrzyć krótkim słowem kilka innych urządzeń typu nietzscheańskiego.

Napisane wspólnie z Michelem Foucaultem krótkie *Introduction generale* do *Oeuvres philosophiques* Nietzschego (1967) jest nie tylko znakiem przyjaźni i współpracy tych myślicieli, ale też śladem ich wkładu w tworzenie francuskiej wersji *Dzieł* filozofa, które wspólnie redagowali (po śmierci Foucaulta z Deleuze'em współpracował Maurice Gandillac). Choć tekst ten niczego nie wnosi do interpretacji myśli Nietzschego, to jednak stanowi potwierdzenie poglądu Deleuze'a na konieczność widzenia filozofa przez pryzmat całości jego dzieła, włącznie z krążącym u granic tego dzieła szaleństwem.

Ale wątek szaleństwa i jego nieuchronności Deleuze uwzględni — zapewne pod wpływem lektury prac Klossowskiego — dopiero w *Różnicy i powtórzeniu* (1968), widząc w szaleństwie prostą i bezpośrednią konsekwencję otwarcia się myśliciela na chaos ewokowany przez jego własną myśl, na wieczny powrót, jako konsekwencję „śmierci Boga”, czyli rozproszenia najwyższej tożsamości poręczającej tożsamość i koherencję „ja” jednostkowego. W tej też pracy — i znów zapewne nie bez wpływu Klossowskiego — Deleuze, kładąc nacisk zwłaszcza na wątki afirmacji oraz wiecznego powrotu, podejmuje się opisu świata po śmierci Boga. Będzie to świat masek, pozorów i intensywności, świat czystych różnic.

Tekst *O woli mocy i wiecznym powrocie* (1964; opublikowany w 1967) to wypowiedź Deleuze'a, dla którego *resume* niemal wszystkich wystąpień współorganizowanego przezeń w Royaumont kolokwium (głos zamykający spotkanie) staje się pretekstem do naszkicowania własnej wizji filozofii Nietzschego — jak gdyby

słowa o spotkaniu w przestrzeni teoretycznej innych myślicieli jego spotkania z nimi dotyczyły. I tu także Deleuze kładzie nacisk na wątki sensu i wartości, a więc też interpretacji, oraz woli mocy i wiecznego powrotu, masek i intensywności (na marginesie również rozproszenia świadomości), ale akcentuje też wcześniej nieobecne, a podjęte w *Różnicy i powtórzeniu* wątki teatralnego wymiaru myśli Nietzschego, czyli wprowadzanych przezeń do filozofii nowych środków wyrazu, odmieniających obraz filozofii w ogóle.

Wątek interpretacji Deleuze rozwinie też w nowej, zradykalizowanej perspektywie nomadycznej, czyli wolnej od ujarzmiającego i ograniczającego nadkodowania myśli zewnątrz, myśli otwartej na zewnątrz (aforyzm), oczekującej siły zdolnej nią zawładnąć, czyli ją zinterpretować (*La pensee nomade*, 1973), a w której pobrzmiwa echo schizofrenicznej samoanarchizacji zbiorowości (*L'anti-Oedipe*, 1972) — by w ten sposób zarysować horyzont nomadycznej maszyny wojennej czy też kłacza, ciała bez organów: czystej ze wnętrzości (immanencji) zdolnej pomieścić w sobie porządki heterogeniczne (*Mille plateaux*, 1980).

Do Nietzschego Deleuze powróci w pracy *Qu 'est-ce que la philosophie?* (1991), zwłaszcza w związku z „postaciami pojęciowymi” (*personnages conceptuelles*) (w odpowiedzi na pytanie typu nietzscheańskiego: „kto?”, ewokujące nie tyle osoby, ile siły) — głównie Dionizosem, Ariadną oraz Tezeuszem — których opis pojawia się też w tekście *Tajemnica Ariadny* (powstałym w roku 1963, wznowionym w 1987, uzupełnionym czterema ostatnimi akapitami w 1992, a wreszcie nieco poprawionym rok później), gdzie dokonana zostaje również reinterpretacja Nietzscheańskiego pojęcia afirmacji, rozumianej jako zasada odwrócenia wartości i moc przekształcenia resentymentu. Tu także reinterpretacji podlegają wątki wiecznego powrotu i nadczłowieka.

Gilles Deleuze urodził się 18 stycznia 1925 roku. Po ukończeniu liceum Carnota w roku 1944 rozpoczął studia filozoficzne na Sorbonie, uczęszczając zwłaszcza na wykłady Ferdinanda Alquie, Jeana Hippolyte'a i Maurice'a Gandillaca. Trzy lata później, po napisaniu pod kierunkiem J. Hippolyte'a i Georges'a Canguilhema pracy na temat Hume'a, otrzymał dyplom ukończenia studiów, a w roku kolejnym agregację. W latach 1948—1957 wykładał filozofię w liceach w Amiens i Orleanie, a następnie w kolegium Louis-le-Grand w Paryżu. W roku 1956 zawarł związek małżeński z „Fanny” (Denise Paule Grandjouan), z którą miał potem dwoje dzieci, Julię (1960) i Emilie (1964). W latach następnych (1957-1969) wykładał na Sorbonie, w CNRS oraz w Lyonie. W roku 1968 obronił państwową pracę doktorską (*Różnica i powtórzenie jako teza* główna, pod kierunkiem M. Gandillaca, oraz *Spinoza et le probleme de l'expression* — teza uzupełniająca, pod kierunkiem F. Alquie). W roku 1969 został powołany na stanowisko profesora Uniwersytetu Paris VIII-Vincennes, rozpoczął współpracę z Felixem Guattarem (który zmarł w 1992 roku) i wspólnie z nim napisał kilka dzieł, a także z Michelelem Foucaultem (zmarłym w 1984 roku), z którym współorganizował Groupe Information Prison. W roku 1987 wskutek postępującej choroby (niewydolność płuc) zrezygnował z pracy uniwersyteckiej. W roku 1991 mimo dolegliwości i nieufności do mediów udzielił kilku telewizyjnych wywiadów (wydanych na kasetach pt. *L 'abecedaire de Gilles Deleuze*). Zmuszony przez chorobę do rezygnacji z pisania i niemal całkowitego wycofania się z czynnego życia, 4 listopada 1995 roku Gilles Deleuze zginął śmiercią samobójczą, skacząc z okna swego paryskiego mieszkania. We wspomnieniach przyjaciół i uczniów pozostał jako człowiek pełen dostojności, o niezwykłej sile intelektualnej, nieodpartym uroku i charyzmie.

## ŻYCIE

Pierwsza księga *Tako rzecze Zaratustra* zaczyna się opowieścią o trzech przemianach: „[...] jako duch wielbłądem się staje, wielbłąd lwem; wreszcie lew dziecięciem”<sup>1</sup>. Wielbłąd to zwierzę, które dźwiga: dźwiga ciężar wartości ustanowionych, brzemień wychowania, moralności i kultury. Niesie je na pustynię, a tam przemienia się w lwa. Lew rozbija posągi, depcze brzemień, dokonuje krytyki wszelkich ustanowionych wartości. W końcu lew musi stać się dzieckiem, czyli Grą j nowym początkiem, twórcą nowych wartości i nowych zasad oceny.

Zdaniem Nietzschego, te trzy przemiany wyznaczyły między innymi momenty jego dzieła, a także stadia jego życia i stany zdrowia. Cięcia pomiędzy nimi są niewątpliwie względne: lew bowiem jest obecny w wielbłądzie, dziecko w lwie, a w dziecku zawarte jest rozwiązanie tragiczne.

Fryderyk Wilhelm Nietzsche urodził się [ 15 października] 1844 roku na plebani w Röcken, w przyłączonej do Prus Turyngii, w rodzinie, tak ze strony matki, jak ze strony ojca, pastorów luteranckich. Ojciec, subtelny i kulturalny, także pastor, zmarł w roku 1849 (rozmiękczenie lub zapalenie mózgu bądź apopleksja). Nietzsche wraz ze swą młodszą siostrą Elżbietą wychowuje się w Naumburgu w środowisku zdominowanym przez kobiety. Jest cudownym dzieckiem; rodzina zachowuje jego rozprawy, próby kompozycji muzycznych. Studia odbywa w Pforcie, następnie w Bonn i w Lipsku. Nad teologię przedkłada filologię. Pociąga go już jednak filozofia z schopenhauerowskim obrazem myśliciela samotnego, „myśliciela prywatnego”. Dzięki swym pracom filologicznym (na temat Teognisa, Simonidesa, Diogenesa Laertiosa) w roku 1869 powołany zostaje na stanowisko profesora filologii w Bazylei.

Zaczyna się zażyłość Nietzschego z Wagnerem, którego spotkał w Lipsku, a który mieszkał w Tribschen, nieopodal Lucerny. Były to, jak mówi Nietzsche, „najpiękniejsze dni mego życia”. Wagner ma niemal sześćdziesiąt lat, Cosima zaledwie trzydzieści. Cosima jest córką Liszta, dla Wagnera opuściła innego muzyka — Hansa von Biilowa. Przyjaciele nazywają ją niekiedy Ariadną i sugerują analogię Biilow-Tezeusz, Wagner-Dionizos. Nietzsche napotyka tutaj afektywny schemat, zgodnie z którym już sam myśli, i to w coraz większym stopniu. Te piękne dni nie upływają jednak bez niepokojów: Nietzsche raz odnosi przykre wrażenie, że Wagner posługuje się nim i zapożycza odeń swą koncepcję tragizmu, kiedy indziej znów ma wspaniałe poczucie, że z pomocą Cosimy prowadzi Wagnera ku prawdom, których on sam by nie odkrył.

Profesura uczyniła Nietzschego obywatelem szwajcarskim. Podczas wojny roku 1870 jest sanitariuszem. Gubi wtedy swe ostatnie „brzemień”: pewien nacjonalizm, pewną sympatię dla Bismarcka i do Prus. Nie może już znieść identyfikacji kultury i

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa 1905, t. I, *O trzech przemianach*, s. 25 (przyp. tłum.).

państwa ani wierzyć, że zwycięstwo oręża jest znakiem kultury. Pojawia się wtedy jego pogarda dla Niemiec, niezdolność do życia pośród Niemców, W przypadku Nietzschego porzucenie starej wiary nie wywołuje kryzysu (do kryzysu czy zerwania prowadzi raczej inspiracja, objawienie nowej Idei). Jego problemy nie wynikają z owego porzucenia. Nic mamy żadnych powodów, by wątpić w deklaracje zawarte w *Ecce homo*, gdzie Nietzsche mówi, że ateizm już w materii religijnej i wbrew dziedzictwu był dlań czymś naturalnym, instynktownym. Nietzsche pograża się jednak w samotności. W roku 1871 pisze *Narodziny tragedii*, gdzie spod warstwy wagnerowskiej i schopenhauerowskiej przebija jego prawdziwe oblicze; książka zostaje źle przyjęta przez filologów. Nietzsche czuje się kimś niewczesnym — „nie na czasie” i odkrywa nieprzystawalność myśliciela prywatnego i profesora publicznego. W czwartym z *Niewczesnych rozważań*, zatytułowanym *Wagner w Bayreuth* (1875), jego zastrzeżenia wobec kompozytora stają się wyraźne. A otwarcie Bayreuth, atmosfera — jak ją znajduje — festynu, oficjalne orszaki, przemówienia, obecność starego cesarza, budzą w nim wstręt. Przyjaciele dziwią się owej, jak im się wydaje, nagłej zmianie Nietzschego. Nietzsche coraz bardziej interesuje się naukami pozytywnymi, fizyką, biologią, medycyną. Pogarsza się stan jego zdrowia; dokuczają mu bóle głowy i żołądka, cierpi na dolegliwości oczu, ma kłopoty z mówieniem. Rezygnuje z nauczania. „Choroba uwalniała mnie powoli: oszczędziła mi wszelkiego zerwania, wszelkich gwałtownych i drażliwych posunięć [...] Przyznała mi prawo do radykalnej zmiany przyzwyczajień”. Tak jak Wagner stanowił kompensację dla Nietzschego jako profesora, tak leż wagneryzm padł wraz z jego profesurą.

Dzięki Overbeckowi, najwierniejszemu i najinteligentniejszemu z przyjaciół, od roku 1878 Nietzsche otrzymuje pensję z Bazylei. Wówczas zaczyna się życie podróżnicze: niczym cień, lokator skromnych mieszkań, poszukując sprzyjającego klimatu, jeździ od stacji do stacji, po Szwajcarii, po Włoszech, na południe Francji. Bądź sam, bądź z przyjaciółmi (Malwidą von Meysenburg, dawną zwolenniczką Wagnera; Peterem Gastem, swym dawnym uczniem, muzykiem, który wedle jego rachub zastąpić miał Wagnera; Paulem Ree, do którego zbliżają go upodobania do nauk przyrodniczych i analizy z zakresu moralności). Niekiedy wraca do Naumburga. W Sorrento po raz ostatni spotyka Wagnera, który stał się nacjonalistą i człowiekiem pobożnym. W roku 1878 Nietzsche w swoim dziele *Ludzkie, arcyłudzkie* rozpoczyna wielką krytykę wartości — wkracza w wiek Lwa. Przyjaciele go nie rozumieją, a Wagner atakuje. Ale przede wszystkim jest coraz bardziej chory: „Nie czytać! Bardzo rzadko pisać! Nie obcować z ludźmi! Nic słuchać muzyki!”<sup>2</sup>. W roku 1880 tak opisuje swój stan: „Nieustanne bóle, wiele godzin w ciągu dnia ściśle pokrewne morskiej chorobie uczucie na wpół omdlenia, w trakcie którego mam kłopot z mówieniem, na odmianę wściekłe ataki (ostatni przyprawił mnie o wymioty przez trzy dni i noce, pragnąłem śmierci)”<sup>3</sup>. „Gdybym mógł ci opisać nieustanność tego wszystkiego, ciągły dręczący ból głowy, oczu, i to wrażenie ogólnego paraliżu od stóp do głów”.

W jakim znaczeniu choroba — czy nawet szaleństwo — jest obecna w dziele Nietzschego? Nigdy nie staje się źródłem inspiracji. Nietzsche nigdy nic rozumiał filozofii jako wyniku cierpienia, dolegliwości czy lęku — -jakkolwiek filozof, typ filozofa, doświadcza zdaniem Nietzschego ich nadmiaru. Nie uważa jednak choroby za wydarzenie zewnętrzne, które pobudzałoby ciało-przedmiot, mózg-przedmiot. W

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Listy*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 216 (List do Otto Fisera z początku stycznia 1880 roku) (przyp. tłum.).

<sup>3</sup> Tamże (przyp. tłum.).

chorobie widzi raczej *pewien punkt widzenia* na zdrowie, a w zdrowiu *pewien punkt widzenia* na chorobę. „Z punktu widzenia chorego spoglądać ku *zdrowszym* pojęciom i wartościom, i znów odwrotnie z pełni i pewności siebie życia *bogatego* na tajemną robotę instynktu *decadence* — to najdłuższem mem było ćwiczeniem [...]”<sup>4</sup>. Choroba nie jest pobudką dla myślącego podmiotu, tym bardziej nie jest przedmiotem dla myśli: stanowi raczej tajemną intersubiektywność w łonie tego samego indywiduum. Choroba jako ocena zdrowia, momenty zdrowia jako ocena choroby — na tym polega „odwrócenie”, *przestawienie perspektyw*<sup>5</sup>, w czym Nietzsche widzi istotę swej metody i swego powołania do dokonania przemiany wartości. Otóż, wbrew pozorom, nie ma wzajemności między tymi dwoma punktami widzenia, dwiema ocenami. Od zdrowia do choroby, od choroby do zdrowia, czyż nie jest tak, że w zamyśle sama ta zmienność jest zdrowiem wyższym, gdyż to przemieszczenie, ta lekkość przemieszczenia jest znakiem „dobrego zdrowia”. Dlatego Nietzsche może do końca mówić (czyli do roku 1888): jestem przeciwieństwem chorego, w gruncie rzeczy jestem zdrow. Nie będziemy przypominać, że wszystko skończyło się źle. Ten bowiem Nietzsche, który popadł w szaleństwo, to ten sam, który zagubił ową zmienność, ową sztukę przemieszczenia, nie mogąc już z *powodu swego zdrowia* czynić z choroby punktu widzenia na zdrowie.

U Nietzschego wszystko jest maską. Zdrowie jest pierwszą maską dla jego geniuszu; cierpienia — drugą maską, zarazem dla geniuszu i dla zdrowia. Nietzsche nie wierzy w jedność Jaźni i jej nie odczuwa. Subtelne stosunki mocy i oceny między różnymi, jaźniami”, które się ukrywają, które jednak wyrażają również siły o innej naturze, siły życia, siły myśli — taka jest koncepcja Nietzschego, jego sposób życia. Wagnera, Schopenhauera, a nawet Paula Ree Nietzsche przeżywał jako własne maski. Po roku 1890 niektórzy z jego przyjaciół (Overbeck, Gast) zaczynają uważać, że jego ostatnią maską jest szaleństwo. Sam przecież napisał: „[...] a niekiedy nawet szaleństwo może się stać maską dla nieszczęsnej, nazbyt przeświadczonej świadomości”<sup>6</sup>. W rzeczywistości nie jest ono maską, ale tylko dlatego, że wskazuje moment, w którym maski, przestając komunikować i przemieszczać się, stapiają się i zastygają w śmierci. Na kartach szczytowych momentów filozofii Nietzschego mowa jest o konieczności maskowania się, o zaletach i dobrodziejstwie masek, o tym, że są ostatnią instancją. Ręce, uszy i oczy stanowiły o uroku Nietzschego (gratulował sobie swych uszu — uszy małe traktował jako sekret labiryntu prowadzącego do Dionizosa). Ale tę pierwszą maskę przesłania inna — z ogromnymi wąsami. „Daj mi, proszę, daj... — Co takiego? — Inną maskę, drugą maskę”.

Po napisaniu *Ludzkie, arcyłudzkie* (1878) Nietzsche kontynuuje swe przedsięwzięcie krytyki totalnej: *Wędrowiec i jego cień* (1879), *Jutrzenka* (1880). Przygotowuje *Wiedzą radosną*. Pojawia się jednak coś nowego, jakaś egzaltacja, jakiś nadmiar: jak gdyby doszedł do punktu, w którym ocena zmienia kierunek i chorobę osądza się z wyżyn osobliwego zdrowia. Jego cierpienia utrzymują się nadal, często jednak zdominowane są przez pewien „entuzjazm”, który pobudza ciało. Nietzsche doświadcza wówczas stanów najwyższych, związanych z uczuciem zagrożenia. W sierpniu 1881 roku, w Sils-Maria, podczas przepływania jeziora Silyaplana, ma wstrząsające objawienie wiecznego powrotu. Następnie inspiracja *Tako rzecze*

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. L. Staff, Warszawa 1909. *Dlaczego jestem tak mądry*, §1, s. 10.

<sup>5</sup> Tamże (przyp. tłum.).

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i ziem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907, §269, s. 265 (w polskim przekładzie zamiast „szaleństwo” występuje określenie „niedorzeczność”) (przyp. tłum.).

*Zaratustra*. W latach 1883—1885 pisze cztery księgi *Tako rzecze Zaratustra*, gromadzi notatki do dzieła, które miało być ciągiem dalszym tamtego. Wynosi krytykę na poziom, jakiego poprzednio nie zdołała osiągnąć; czyni z niej oręż „przemiany” wartości. „Nic” na służbie afirmacji wyższej (*Poza dobrem i ziem*, 1886; *Z genealogii moralności*, 1887). Jest to trzecia metamorfoza, czyli stawanie się dzieckiem.

Doświadcza jednak lęków i jaskrawych sprzeczności. W roku 1882 miała miejsce awantura z Lou von Salome. Ta młoda Rosjanka, która żyła z Paulem Ree, wydała się Nietzschemu idealną uczennicą i osobą godną miłości. Zgodnie z afektywnym schematem, jaki miał już okazję stosować, Nietzsche za pośrednictwem przyjaciela niespodziewanie prosi ją o rękę. Snuje marzenia: on sam jako Dionizos za zgodą Tezeusza poślubi Ariadnę. Tezeusz to „człowiek wyższy”, obraz ojca — kimś takim dla Nietzschego był już Wagner. Nietzsche nie ośmielił się jednak wprost pretendować do ręki Cosimy-Ariadny. W Paulu Ree, a uprzednio w innych przyjaciółach, znajduje Tezeuszów, ojców bardziej młodzieńczych, mniej ulegających nastrojom<sup>7</sup>. Dionizos przewyższa „człowieka wyższego”, tak jak Nietzsche Wagnera. A tym bardziej Paula Rée. Fatalne jest to, że, jak wiadomo, fantazmat ten się rozwiął, Ariadna zawsze woli Tezeusza. Malwida von Meysenburg w charakterze przywoitki, Lou Salome, Paul Rée i Nietzsche tworzyli osobliwy kwartet. Ich wspólne życie składało się z nieporozumień i pojednań. Elżbieta, siostra Nietzschego, zachłanna i zazdrosna, robiła wszystko, by doprowadzić do zerwania. Z powodzeniem — Nietzsche bowiem nigdy nie potrafił odciąć się od siostry ani też złagodzić surowości swoich o niej sądów („ludzie typu mojej siostry są nieuchronnie nie dającymi się zjednać adwersarzami mego sposobu myślenia i mej filozofii, taka jest wieczna natura rzeczy [...]”, „[...] nie kocham, biedna siostrze, dusz takich jak twoja”, „[...] jestem głęboko znużony twą nieprzywoitą moralizatorską gadaniną [...]”) Lou Salome nie darzyła Nietzschego miłością; napisała o nim później niezwykle piękną książkę<sup>8</sup>.

Nietzsche czuje się coraz bardziej samotny. Dowiaduje się o śmierci Wagnera; ponownie wywołuje to w nim obraz Ariadny-Cosimy. W roku 1885 Elżbieta poślubia Förstera, wagnerystę i antysemitę, pruskiego nacjonalistę. Förster wraz z Elżbietą wyjeżdża do Paragwaju, by założyć kolonię czystych aryjczyków. Nietzsche nie jest obecny na ślubie i bardzo źle znosi swego kłopotliwego szwagra. Do innego rasisty pisze: „Proszę już więcej nie przysyłać mi swych publikacji, obawiam się, że stracę cierpliwość”. Coraz częściej występują u niego na przemian stany euforii i depresji. Bądź wszystko wydaje mu się wspaniałe: krawiec, pożywienie, przyjęcie przez ludzi, fascynacja, jaką — jak sądzi — budzi w sklepach. Bądź ogarnia go rozpacz: brak czytelników, wrażenie śmierci, zdrady.

Przychodzi wielki rok 1888: *Zmierzch bożyszczy, Przypadek Wagnera, Antychryst, Ecce homo*. Wygląda to tak, jakby zdolności twórcze Nietzschego potęgowały się w ostatnim porywie, który poprzedza upadek. W tych dziełach wielkiego panowania zmienia się nawet ton: nowa przemoc, nowa ironia, jakby komiczność Nad-człowieka. Zarazem Nietzsche buduje z siebie samego prowokacyjny obraz świata o wymiarze kosmicznym („Kiedyś przyłgnie do imienia mego wspomnienie czegoś potwornego [...]. Dlatego ode mnie poczyna się na ziemi wielka

<sup>7</sup> Już w roku 1876 Nietzsche za pośrednictwem swego przyjaciela, Hugo von Sengera, prosił o rękę pewnej młodej kobiety, którą później poślubił tenże von Senger.

<sup>8</sup> Lou Andreas Salome, *Friedrich Nietzsche*, Wien 1894.



polityka<sup>9</sup>); koncentruje się też jednak na terażniejszości, troszczy o doraźny sukces. Pod koniec roku 1888 pisze osobliwe listy. Do Strindberga: „Skierowałem do Rzymu Radę Książęcą, chcę nakazać rozstrzelanie młodego cesarza. Do zobaczenia! Albowiem się zobaczymy... *Une seule condition: Divorçons...* Nietzsche Cezar<sup>10</sup>. 3 stycznia 1889 roku w Turynie następuje przesilenie. Znowu pisze listy sygnowane Dionizos lub Ukrzyżowany, albo tak i tak. Do Cosimy Wagner: „Kocham cię, Ariadno. Dionizos”. Overbeck przyjeżdża do Turynu, znajduje Nietzschego zagubionego, nadmiernie pobudzonego. Z trudem zabiera go do Bazylei, gdzie Nietzsche bez protestów pozwala zamknąć się w zakładzie. Diagnoza brzmi: „postępujący paraliż”. Matka każe przewieźć go do Jeny. Tamtejsi lekarze podejrzewają infekcję syfilityczną, jeszcze z roku 1866. (Czy chodzi o wyznanie Nietzschego? W młodości opowiadał swemu przyjacielowi, Deussenowi, osobliwą przygodę, w której uratowało go pianino. Z tego punktu widzenia należałoby rozpatrywać tekst z *Tako rzecze Zaratustra — Wśród cór pustyni*<sup>11</sup>.) Raz jest spokojny, raz ma atak, wydaje się, że całkowicie zapomniał o swym dziele, jeszcze tylko komponuje. Matka zabiera go do siebie; Elżbieta powraca z Paragwaju w końcu roku 1890. Rozwój choroby następuje powoli, aż po apatię i agonię. Nietzsche umiera w Weimarze [25 sierpnia] 1900 roku<sup>12</sup>.

Diagnoza ogólnego paraliżu, choć nie całkiem pewna, jest jednak prawdopodobna. Rzecz raczej w tym, czy symptomy z lat 1875, 1881, 1888 składają się na ten sam obraz kliniczny. Czy to ta sama choroba? Prawdopodobnie tak. Mniejsza o to, czy chodzi o demencję, czy raczej o psychozę. Widzieliśmy, w jakim stopniu choroba, a nawet szaleństwo były obecne w dziele Nietzschego. Nasilenie paraliżu ogólnego jest znamienne dla momentu, w którym choroba wykracza poza dzieło, przerywa je, uniemożliwia kontynuację. Ostatnie listy są świadectwem tego krańca; należą jeszcze do dzieła, stanowią jego część. Dopóki Nietzsche panował nad zmianą perspektywy, od zdrowia ku chorobie i na odwrót, bez względu na to, jak bardzo był chory, cieszył się „dobrym zdrowiem”, co dawało mu możliwość tworzenia. Kiedy jednak utracił tę zdolność, gdy wszystkie maski zwały się w jedną maskę błazna i pajaca, pod działaniem jakiegoś procesu organicznego lub innego, sama choroba stopiła się w jedno z kresem dzieła (Nietzsche mówił o szaleństwie jako o „rozwiązaniu komicznym”, o ostatniej błazenadzie).

Elżbieta pomagała matce w pielęgnacji Nietzschego. Jego chorobie przydała interpretacje bogobojne. Robiła przykre wyrzuty Overbeckowi, który odpowiadał na nie z wielką godnością. Jej zasługi były duże: czyniła wszystko, by myśli swego brata zapewnić rozgłos; zorganizowała Nietzsche-Archiv w Weimarze<sup>13</sup>. Zasługi te błędą jednak w obliczu ostatecznej zdrady: próbowała oddać Nietzschego na służbę narodowego socjalizmu. To ostatni rys przeznaczenia filozofa: krewna-oszustka krocząca w orszaku każdego „myśliciela przekłętego”.

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, dz. cyt., *Dlaczego jestem przeznaczonym*, §1, s. 114, 115 (przyp. tłum.).

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *Listy*, dz. cyt., s. 389-390 (List do Augusta Strindberga z 31 grudnia 1888 roku) (przyp. tłum.).

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., IV, *Wśród cór pustyni*, s. 378 i n. (przyp. tłum.).

<sup>12</sup> Na temat choroby Nietzschego zob. piękną książkę: E.F. Rodach, *L'effondrement de Nietzsche*, przekł. franc., N.R.F., Paris 1931.

<sup>13</sup> W roku 1950 rękopisy zostały przeniesione do dawnego budynku Goethe-Schiller Archiv w Weimarze.

## FILOZOFIA<sup>14</sup>

Nietzsche włącza do filozofii dwa środki wyrazu: aforyzm i poemat. Formy te zakładają jej nową koncepcję, nowy obraz myśliciela i myśli. Ideał poznania, ideał odkrywania prawdy Nietzsche zastępuje *interpretacją* i *oceną*. Interpretacja wyznacza zawsze cząstkowy i fragmentaryczny „sens” zjawiska; ocena określa hierarchiczną „wartość” sensów i scala fragmenty, nie osłabiając ani nie usuwając ich wielości. Właśnie aforyzm jest sztuką interpretowania i zarazem czymś, co należy interpretować; poemat — sztuką oceniania i zarazem czymś, co należy poddać ocenie. Interpretator to fizjolog lub lekarz, ktoś, kto traktuje zjawiska jako symptomy i mówi aforyzmami. Oceniający to artysta, rozważający i tworzący „perspektywy”, mówiący poematem. Filozof przyszłości jest artystą i lekarzem, jednym słowem, prawodawcą.

Ten obraz filozofa jest również obrazem najstarszym, najbardziej pierwotnym. To obraz myśliciela presokratycznego, „fizjologa” i artysty, interpretatora i kogoś, kto ocenia świat. Jak rozumieć tę bliskość przyszłości i początków? Filozof przyszłości jest zarazem badaczem dawnych światów, szczytów i jaskiń, tworzy wyłącznie dzięki przypominaniu sobie czegoś, co zostało całkowicie zapomniane. Owo coś, zdaniem Nietzschego, to jedność myśli i życia. Jedność złożona: krok ze względu na życie, krok ze względu na myśl. Sposoby życia podsuwają sposoby myślenia, sposoby myślenia tworzą sposoby życia. Życie *uaktywnia* myśl, myśl z kolei *afirmuje* życie. O tej presokratycznej jedności nie mamy dzisiaj nawet pojęcia. Mamy tylko przykłady, kiedy myśl kielzna i kaleczy życie, każe mu zmądrzeć, i w których życie bierze odwet, oszalałając myśl i zmierzając wraz z nią ku zatracie. Wybierać możemy już tylko między życiem przeciętnym a myślicielami szalonymi. Sposobami życia zbyt układnymi dla myśliciela, myślami zbyt szalonymi dla człowieka przeciętnego: Kant i Hölderlin. Piękną jedność, polegającą na tym, że szaleństwo nie byłoby już w niej czymś odrębnym, należy dopiero odnaleźć — tę jedność, która z anegdoty na temat życia czyni aforyzm myśli, a z oceny myśli tworzy nową perspektywę życia.

Ten sekret presokratyków został zagubiony już na początku. Filozofię powinniśmy rozumieć jako siłę. Otóż zasadą działania sił jest to, że nie mogą się przejawiać, nie przybrawszy maski sił istniejących uprzednio. Życie musi przede wszystkim naśladować materię. Gdy siła filozoficzna rodziła się w Grecji, aby przetrwać, musiała się przebrać. Filozof powinien był zapożyczyć postawę od sił istniejących przed nim, założyć maskę *kapłana*. Młody filozof grecki ma w sobie coś ze starego kapłana Wschodu. Jeszcze dziś rozróżnienie ich nie jest jednoznaczne: Zoroaster i Heraklit, Hindusi i eleaci, Egipcjanie i Empedokles, Pitagoras i Chińczycy — wszelkie możliwe pomieszanie<sup>15</sup>. Mówimy o cnotach idealnego filozofa, o jego ascetyzmie, o jego umiłowaniu mądrości. Nie potrafimy odgadnąć szczególnej samotności i szczególnej wrażliwości, niekoniecznie mądrych celów niebezpiecznej egzystencji, kryjących się pod ową maską. Sekret filozofii, jako że na początku zagubiony, trzeba będzie dopiero odkryć.

Fatalną rzeczą było to, że filozofia rozwijała się w historii, degenerując się i

<sup>14</sup> Poniższe uwagi stanowią jedynie wprowadzenie do cytowanych dalej tekstów.

<sup>15</sup> Zob. F. Nietzsche, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, w: tenże, *Pisma pozostałe. 1862—1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, §1, s. 108 (przyp. tłum.).

zwracając przeciw sobie, pozwalając brać siebie za swą maskę. Zamiast jedności życia aktywnego i myśli afirmatywnej mamy myśl biorącą na siebie zadanie osądzania życia i przeciwstawiania mu wartości rzekomo wyższych, przykładania do niego miary owych wartości i ograniczania go, potępienia. Widać, że w miarę jak myśl staje się negatywna, życie ulega zdeprecjonowaniu, przestaje być aktywne, ulega redukcji do form najslabszych, do form chorych, które jako jedyne zgodne są z wartościami zwanymi wyższymi. *Tryumf „reakcji” nad życiem aktywnym i negacji nad afirmatywną myślą.* Ma to poważne konsekwencje dla filozofii. Dwoma cnotami filozofa-prawodawcy były bowiem krytyka wszelkich ustanowionych wartości — czyli wartości wyższych nad życie — i zasady, jakiej podlegają, oraz tworzenie wartości nowych: wartości życia, które wymagają innej zasady. Młot i przemiana. Wówczas jednak, gdy filozofia ulega zdegenerowaniu, filozof-prawodawca ustępuje miejsca filozofowi uległemu. Zamiast krytyka ustanowionych wartości, zamiast twórcy wartości nowych i nowych ocen pojawia się konserwator wartości przyjętych. Filozof przestaje być fizjologiem czy też lekarzem, a staje się metafizykiem; przestaje być poetą, a staje się „profesorem publicznym”. Mówi o sobie, że podlega wymogom prawdy, rozumu, w tych wymogach jednak rozpoznajemy często siły, które nie są tak rozumne — państwo, religie, obiegowe wartości. Filozofia jest już tylko spisem wszelkich racji, jakie człowiek narzuca sobie, by być uległym. Filozof powołuje się na umiłowanie prawdy, prawda ta nikogo jednak nie zasmuca („[...] wygodne to i przyjemne stworzenie, które wszystkie moce istniejące zapewnia ciągle i ciągle, że nikt z jej powodu nie będzie miał żadnych kłopotów: jest się przecie tylko «wiedzą czystą»”,<sup>16</sup>). Filozof ocenia życie według swej zdolności niesienia ciężaru, dźwigania brzemienia. To brzemień, te ciężary to właśnie wartości wyższe. Taki jest „duch ciężkości”, który na tej samej pustyni łączy tego, kto niesie, i to, co niesione, życie reaktywne i zdeprecjonowane, myśl negatywną i deprecjonującą. Wówczas mamy już tylko złudzenie krytyki i złudę twórczości. Nikt bowiem nie jest większym przeciwieństwem twórcy niż ten, kto niesie. Tworzyć to odciążać — odciążać życie, wynajdywać jego nowe możliwości. Twórca jest prawodawcą — tancerzem.

Degeneracja filozofii staje się wyraźna u Sokratesa. Jeśli metafizykę określa się poprzez rozróżnienie dwóch światów, przez opozycję istoty i pozoru, prawdy i fałszu, tego, co inteligibilne, i tego, co zmysłowe, to należy stwierdzić, że wynalazł ją Sokrates: z życia uczynił coś, co powinno zostać osądzone, zmierzone, ograniczone, z myśli zaś miarę, granicę ustanowioną w imię wartości wyższych: Boskości, Prawdy, Piękna, Dobra... Wraz z Sokratesem pojawia się typ filozofa dobrowolnie i subtelnie uległego. Idźmy jednak dalej, przeskakując wieki. Kto uwierzy, że Kant odnowił krytykę bądź wskrzesił ideę filozofa-prawodawcy? Kant ujawnia fałszywe roszczenia do poznania, nie kwestionuje jednak ideału poznania; ujawnia fałszywą moralność, nie kwestionuje jednak roszczeń moralności ani natury i źródła jej wartości. Zarzuca nam, że pomieszaliśmy dziedziny, zainteresowania, natomiast same dziedziny zostają nienaruszone, a zainteresowania rozumu uświęcone (prawdziwe poznanie, prawdziwa moralność, prawdziwa religia).

Nawet dialektyka jest przedłużeniem tej kuglarskiej sztuczki. Dialektyka jest tą sztuką, która skłania nas do odzyskania własności podlegających alienacji. Wszystko sprowadza się do Ducha jako motoru i wytworu dialektyki, lub do samowiedzy, albo nawet do człowieka jako bytu gatunkowego. Jeśli jednak nasze własności same w sobie

---

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, *Schopenhauer jako wychowawca*, Warszawa 1912, §3, s. 220.

odzwierciedlają pomniejszone życie i okaleczoną myśl, to po co w takim razie je odzyskiwać lub stawać się ich prawdziwym podmiotem? Czy znieśliśmy religię, gdy kapłana zawarliśmy w nas samych, gdy na modłę Reformacji umieściliśmy go w wiernym? Czy zabiliśmy Boga, gdy na jego miejscu postawiliśmy człowieka, ale zachowaliśmy to, co najistotniejsze, czyli miejsce? Jedyne zmiany są takie oto: zamiast być obciążonym z zewnątrz, człowiek sam bierze ciężar i zarzuca go sobie na plecy. Filozof przyszłości, filozof-lekarz, obserwując różne symptomy, wciąż będzie diagnozował tę samą chorobę: wartości mogą się zmieniać, człowiek — zająć miejsce Boga; postęp, szczęście, użyteczność — zastąpić prawdę, dobro lub boskość. To, co najistotniejsze, czyli perspektywy bądź oceny, od których zależne są te wartości, stare lub nowe, nie pozostaje niezmiennie. Zachęca się nas zawsze do uległości, do brania na siebie ciężaru, do uznawania wyłącznie reaktywnych form życia, oskarżycielskich form myśli. Gdy już nie chcemy, gdy już nie możemy obciążać się wartościami wyższymi, znów zachęca się nas do wzięcia na siebie „rzeczywistości takiej, jaką ona jest” — ale *ta rzeczywistość taka, jaką jest, to właśnie to, co wartości wyższe uczyniły z rzeczywistości!* (Nawet egzystencjalizm zachował za naszych dni zdumiewające upodobanie do niesienia, brania na siebie — upodobanie czysto dialektyczne, które oddziela go od Nietzschego).

Nietzsche jako pierwszy uczy nas, że dla dokonania przemiany wartości nic wystarczy zabić Boga. Wiele jest w dziele Nietzschego wersji śmierci Boga, przynajmniej piętnaście, wszystkie niezwykle piękne<sup>17</sup>. Ale właśnie według jednej z najpiękniejszych, zabójca Boga jest „najszeptniejszym z ludzi”. Nietzsche chce przez to powiedzieć, że człowiek stanie się jeszcze bardziej ohydny, gdy, nie potrzebując już instancji zewnętrznej, sam sobie zabroni tego, czego mu zakazano, i spontanicznie obarczy się porządkiem i brzemieniem, co do których nawet nic podejrzewa, że pochodzą z zewnątrz. Toteż historia filozofii, od sokratyków po heglistów, jest historią długotrwałego podporządkowania człowieka oraz racji, jakie sobie narzuca, by to podporządkowanie uzasadnić. To zjawisko degeneracji dotyka nie tylko filozofii, wyraża bowiem także najbardziej ogólne stawanie się, najbardziej fundamentalną kategorię historii. Nie pewien fakt w historii, lecz samą zasadę, z której wynika większość zdarzeń określających nasze myślenie i nasze życie — symptomy rozkładu. Toteż prawdziwa filozofia, jako filozofia przyszłości, nie jest już ani historyczna, ani wieczna: powinna być „nie na czasie”. Zawsze nie na czasie.

Każda interpretacja jest określeniem sensu zjawiska. Sens polega właśnie na stosunku sił, zgodnie z którym w złożonej i zhierarchizowanej całości jedne *siły działają*, a inne *reagują*. Bez względu na złożoność zjawiska wyróżniamy siły aktywne, pierwotne, siły podboju i ujarznienia oraz reaktywne, wtórne, siły przystosowania i regulacji. Rozróżnienie to nie jest wyłącznie ilościowe, lecz także jakościowe i typologiczne. Zasadą działania siły jest bowiem pozostawanie w relacji z innymi siłami, a z tego czerpie ona swą istotę lub jakość.

Stosunek siły do siły zwie się „wola”. Przede wszystkim dlatego należy wystrzegać się opacznego rozumienia Nietzscheańskiej zasady woli mocy. Zasada ta nie

<sup>17</sup> Jako pierwszą wielką wersję śmierci Boga podaje się niekiedy tekst zatytułowany *Człowiek oszalały (Wiedza radosna (La gaya scienza)*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, III, 125). Nic podobnego: *Wędrowiec i jego cień* zawiera wspaniałą opowieść zatytułowaną *Więźniowie (Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1910, II, 84). Por. tekst nr 19. Tekst ten w tajemniczy sposób współbrzmi z Kafką.

oznacza (w każdym razie nie oznacza przede wszystkim), że wola *chce* mocy lub *pragnie* panować. Jeśli wolę mocy interpretujemy w sensie „pragnienia panowania”, to podporządkowujemy ją ustanowionym wartościom, jedynym, które mogą określić, kto powinien zostać „uznany” za najsilniejszego w takim lub innym przypadku, w takim lub innym konflikcie. Tym samym nie uznajemy natury woli mocy za zasadę kształtującą wszelkie nasze oceny, za ukrytą zasadę tworzenia nowych, nie uznanych wartości. Wola mocy — mówi Nietzsche — nie polega na pożądaniu ani nawet na *braniu*, lecz na *tworzeniu* i *dawaniu*<sup>18</sup>. Moc jako wola mocy nie jest tym, czego wola chce, lecz tym *czymś, co* w niej chce (Dionizos we własnej osobie). Wola mocy jest żywiołem różnicującym, z którego wywodzą się ściągające się siły i właściwa im jakość we wzajemnym powiązaniu. Toteż jest ona zawsze przedstawiana jako żywioł dynamiczny, powietrzny, zmienny. Właśnie poprzez wolę mocy siła rozkazuje, ale także poprzez wolę mocy siła podlega. Dwóm typom lub jakościom sił odpowiadają więc dwa oblicza, dwa *qualia* woli mocy, cechy ostateczne i płynne, głębsze niż cechy sił, które z nich się wywodzą. Wola mocy sprawia bowiem, że siły aktywne *afirmują*, afirmują swą własną różnicę: w nich pierwsza jest afirmacja, negacja zaś jest tylko następstwem, jakby nadmiarem rozkoszy. Natomiast własnością sił reaktywnych jest przede wszystkim przeciwstawianie się temu, czym same nic są, ograniczanie innego; w nich *negacja* jest pierwsza, to poprzez negację dochodzą do pozoru afirmacji. Afirmacja i negacja to zatem *qualia* woli mocy, tak jak siły aktywne i reaktywne to jakości sił. I tak samo jak interpretacja odnajduje zasady sensu w siłach, tak też ocena odnajduje zasady wartości w woli mocy. W związku z powyższymi uwagami terminologicznymi będziemy zatem unikać redukcji myśli Nietzschego do prostego dualizmu. Jak zobaczymy, afirmacja jest ze swej istoty wielością, negacja zaś jest jedna lub solidnie monistyczna.

Otóż historia stawia nas w obliczu najdziwniejszego zjawiska: siły reaktywne tryumfują, negacja bierze górę w woli mocy! Nie chodzi jedynie o historię człowieka, lecz o historię życia i o historię Ziemi, w każdym razie o historię Ziemi, zamieszkiwanej przez człowieka. Wszędzie widzimy tryumf „nie” nad „tak”, reakcji nad akcją. Nawet życie przystosowuje się do regulacji i staje się im poddane, redukuje się do form wtórnych: nie pojmujemy już, co znaczy działać. Nawet siły Ziemi, po tej stronie niezamieszkiwanej przez ludzi, ulegają wyczerpaniu. To wspólne zwycięstwo sił reaktywnych i woli negocowania Nietzsche nazywa „nihilizmem” albo tryumfem niewolników. Analiza nihilizmu jest przedmiotem *psychologii*, przy czym zrozumiałe jest, zdaniem Nietzschego, że psychologia ta jest jednocześnie psychologią kosmosu.

Filozofii siły lub woli, jak się wydaje, trudno wyjaśnić, w jaki sposób siły reaktywne, „niewolnicy”, „słabi”, biorą górę. Jeśli bowiem w taki sposób, że razem tworzą siłę większą niż siła silnych, to nie wiadomo, co uległo zmianie i na czym opiera się ocena jakościowa. Naprawdę jednak słabi, niewolnicy, nie tryumfują dzięki połączeniu swych sił, lecz poprzez odjęcie siły innemu: uniemożliwiają silnemu dokonanie czegokolwiek. Tryumfują nie dzięki połączeniu swych mocy, lecz dzięki mocy swej zarazy. Powodują stawanie się-reaktywnymi wszelkich sił. To właśnie jest „degeneracja”. Nietzsche pokazuje, że kryteria walki o życie, doboru naturalnego, nieuchronnie faworyzują słabych i chorych jako takich, „drugorzędnych” (*chorym* zwie się życie zredukowane do procesów reaktywnych). W przypadku człowieka kryteria historii tym bardziej faworyzują niewolników jako takich. To stawanie się-chorym wszelkiego życia, to stawanie się--niewolnikiem wszystkich ludzi przyczynia się do

<sup>18</sup> Por. tekst nr 25 (zob. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., III, *O trzech złach* — przyp. tłum.).

zwycięstwa nihilizmu. Czy w ten sposób uniknie się opaczego rozumienia Nietzscheańskich terminów „silny” i „słaby”, „pan” i „niewolnik”? Jest oczywiste, że zyskując władzę, niewolnik nie przestaje być niewolnikiem ani też słaby słabym. Siły reaktywne, biorąc w nim górę, nie przestają być reaktywnymi. Zdaniem Nietzschego, w każdym przypadku chodzi o typologię jakościową, chodzi o podłość i szlachetność. Nasi panowie są niewolnikami, którzy tryumfują w powszechnym stawaniu się niewolnikiem: człowiek europejski, człowiek udomowiony, błazen... Nietzsche opisuje nowoczesne państwa jako mrowiska, w których wodzowie i silni zwyciężają dzięki swej podłości, przez zarażanie tą podłością i błażnictwem. Bez względu na złożoność myśli Nietzschego czytelnik łatwo odgadnie, do jakiej kategorii (czyli do jakiego typu) zaliczyłby on rasę „panów” w rozumieniu nazistów. Gdy tryumfuje nihilizm, wówczas, i tylko wówczas, wola mocy przestaje znaczyć „tworzenie”, oznacza zaś: pragnienie mocy, żądze panowania (a zatem przypisywanie sobie lub nakazywanie przypisywania sobie ustanowionych wartości, pieniędzy, zaszczytów, władzy...). Otóż owa wola mocy to właśnie wola niewolnika, to sposób, w jaki niewolnik czy też bezsilny pojmuje moc, to jej wyobrażenie, jakie sobie tworzy *i jakie stosuje, gdy tryumfuje*. Zdarza się, że chory mówi: ach! gdybym był zdrowy, zrobiłbym...—i być może to zrobi—ale jego projekty i zamysły są wciąż projektami i zamysłami chorego, jedynie chorego. Tak samo jest z niewolnikiem i z jego koncepcją panowania lub mocy. Tak samo jest z człowiekiem reaktywnym i z jego koncepcją działania. Wszędzie odwrócenie wartości i ocen, wszędzie rzeczy widziane od podłej strony, obrazy odwrócone jak przedmioty odbite w wolim oku. Jedno z najgłośniejszych zdań Nietzschego brzmi: „trzeba zawsze stawać w obronie silnych przeciw słabym”<sup>19</sup>.

Uściślijmy etapy tryumfu nihilizmu w odniesieniu do człowieka. Etapy te składają się na wielkie odkrycie Nietzscheańskiej psychologii, na typologię głębin:

1. *Resentiment*: to twoja wina, to twoja wina... Projekcyjne oskarżanie i przypisywanie winy. To twoja wina, że ja jestem słaby i nieszczęśliwy. Życie reaktywne przebiera się za siły aktywne, reakcja przestaje być „działaniem”. Reakcja staje się czymś odczuwanym, „resentymentem”, który wymierzony jest we wszystko, co aktywne. Przynosi „wstyd” działaniu: samo życie zostaje oskarżone, oddzielone od swej mocy, oddzielone od tego, co może. Jagnię mówi: mogłobyem czynić to wszystko, co czyni orzeł, moją zasługą jest to, że się od tego powstrzymuję, niech orzeł czyni tak jak ja...

2. *Nieczyste sumienie*: to moja wina... Moment introjekcji. Złapawszy życie na haczyk, siły reaktywne mogą powrócić do siebie. Obejmują winę, uznają się za winne, zwracają się przeciw sobie. W ten jednak sposób dają przykład, zachęcają absolutnie całe życie, by się do nich przyłączyło, zyskują maksimum zaraźliwej mocy—tworzą reaktywne wspólnoty.

3. *Ideal ascetyczny*, moment sublimacji. Tym, czego chce życie słabe czy też reaktywne, jest ostatecznie negacja życia. *Jego* wola mocy jest wolą nicości jako warunkiem jego tryumfu. I na odwrót, wola nicości toleruje tylko życie słabe, okaleczone, reaktywne: stany bliskie zeru. Zawiązuje się wówczas niepokojący alians. Ocenia się życie według wartości zwanych wyższymi nad życie: te bogobojne wartości przeciwstawiają się życiu, potępiają je, prowadzą je ku nicości; obiecują zbawienie jedynie najbardziej reaktywnym, najszlubszym i najbardziej chorym formom życia. Taki jest alians Boga-Nicości i Człowieka-Reaktywnego. Wszystko ulega odwróceniu:

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911, §324, s. 378-379 (przyp. tłum.).

niewolnicy nazywają siebie panami, słabi silnymi, podłość mianuje się szlachetnością. Mówi się, że ktoś jest silny i szlachetny, ponieważ niesie: niesie ciężar wartości „wyższych”, czuje się odpowiedzialny. Wydaje mu się, że nawet życie — zwłaszcza życie — ciężko znosić. Oceny są tak zniekształcone, iż nie potrafimy już dostrzec, że niosący jest niewolnikiem, że tym, co niesie, jest niewolnictwo, że tragarz jest nosicielem słabości<sup>20</sup> — przeciwieństwem twórcy, tancerza. Naprawdę bowiem niesie się tylko siłą słabości, daje się siebie nieść tylko woli nicości (por. Błazen Zaratustry i postać Osła).

Poprzednie etapy nihilizmu odpowiadają, zdaniem Nietzschego, religii żydowskiej, a potem chrześcijańskiej. W jakiej jednak mierze ta ostatnia przygotowana została przez filozofię grecką, czyli przez zdegenerowanie filozofii w Grecji? Mówiąc bardziej ogólnie, Nietzsche pokazuje, że etapy te są również genezą wielkich kategorii myśli: Ja, Świata, Boga, przyczynowość i, celowości itd. Nihilizm nie zatrzymuje się jednak tutaj i dalej kroczy drogą, która wyznacza naszą historię.

4. *Śmierć Boga*: moment odzyskania. Śmierć Boga długo jawiła się nam jako dramat wewnątrzreligijny, jako sprawa między Bogiem żydowskim a Bogiem chrześcijańskim. Do tego stopnia, że nie wiemy już dobrze, czy to Syn umiera wskutek resentymetu Ojca, czy to Ojciec umiera, aby Syn odzyskał niezależność (i stał się „kosmopolitą”). Ale już święty Paweł ustanawia chrześcijaństwo na idei, że Chrystus umiera za *nasze* grzechy. Wraz z Reformacją śmierć Boga w coraz większym stopniu staje się sprawą między Bogiem a człowiekiem. Aż do dnia, w którym człowiek odkrywa, że jest zabójcą Boga, chce takim siebie przyjąć i nieść ten nowy ciężar. Pragnie logicznej konsekwencji jego śmierci: samemu stać się Bogiem, zastąpić Boga.

Ideą Nietzschego jest to, że śmierć Boga jest wielkim, głośnym wydarzeniem, lecz niewystarczającym. „Nihilizm” trwa nadal, zaledwie zmienia postać. Upřednio oznaczał deprecjację, negację życia w imię wartości wyższych. Teraz zaś oznacza negację tych wartości, zastąpienie ich wartościami ludzkimi — nazbyt ludzkimi (moralność zastępuje religię; użyteczność, postęp, historia zastępują wartości boskie). Nic się nie zmieniło, gdyż to samo życie reaktywne, to samo niewolnictwo, które tryumfowało w cieniu wartości boskich, tryumfuje teraz w wartościach ludzkich. To ten sam tragarz, ten sam Osioł, który obarczony był ciężarem boskich relikwii, odpowiedzialnością za nie przed Bogiem, teraz sam się obciąża. Uczyniono nawet kolejny krok na pustyni nihilizmu: usiłuje się ogarnąć całość Rzeczywistości, ale obejmuje się jedynie to, co pozostawiły po sobie wartości wyższe, odpadki sił reaktywnych i woli nicości. Dlatego w IV księdze *Tako rzecze Zaratustra* Nietzsche wskazuje wielką nędzę tych, których nazywa „ludźmi wyższymi”. Chcą zastąpić Boga, niosą wartości ludzkie, uważają nawet, iż odnaleźli Rzeczywistość, odzyskali sens afirmacji. Ale jedyna afirmacja, do jakiej są zdolni, to wyłącznie „Tak” Osła: „Ta-ak” — siła reaktywna, która sama siebie obarcza wytworami nihilizmu i która sądzi, że mówi „tak” każdorazowo, gdy *nie* „nie”. (Dwa współczesne sobie dzieła zawierają głęboki namysł nad „Tak” i nad „Nie”, nad ich autentycznością lub zmistyfikowaniem — dzieło Nietzschego i Joyce'a).

5. *Ostatni człowiek i człowiek, który chce zniknąć*: moment kresu. Śmierć Boga jest więc zdarzeniem, które jednak oczekuje jeszcze na sens i wartości. Jeśli nie zmienimy zasady oceny, jeśli nie zastąpimy starych wartości nowymi, lecz będziemy wyznaczać jedynie nowe kombinacje sił reaktywnych i woli nicości, nic się nie zmieni,

<sup>20</sup> W oryginale nie dająca się ściśle oddać — odnosi się to do jej drugiego członu — gra słów: *leportefaix est unporte-faible* (przyp. tłum.).

nadal pozostaniemy pod panowaniem wartości *ustanowionych*. Dobrze wiemy, że istnieją wartości, które już rodzą się stare i od początku dowodzą swej uległości, świadczą o swym konformizmie i niezdolności do naruszenia wszelkiego ustalonego porządku. A jednak każdy kolejny krok nihilizm posuwa dalej, marność bardziej się ujawnia. Okazuje się bowiem, że w śmierci Boga alians sił reaktywnych i woli nicości, reaktywnego Człowieka i nihilistycznego Boga zaczyna ulegać zerwaniu: człowiek chciał się obyć bez Boga; chciał znaczyć tyle, co Bóg. Nietzscheańskie pojęcia są kategoriami nieświadomości. Znaczący jest sposób, w jaki w nieświadomości rozgrywa się dramat: gdy siły reaktywne chcą obejść się bez „woli”, coraz bardziej staczają się w otchłań nicości, w świat coraz bardziej wyzuty z wartości boskich lub nawet ludzkich. Po ludziach wyższych pojawia się *ostatni człowiek*, ten, który mówi: wszystko na próżno, raczej biernie zgasnąć! Raczej nicość woli niż wola nicości! Ale z korzyścią dla tego zerwania wola nicości ze swej strony zwraca się przeciw siłom reaktywnym, staje się wolą negowania samego życia reaktywnego i inspiruje człowieka pragnieniem zniszczenia siebie w sposób aktywny. Za ostatnim człowiekiem jest więc jeszcze *człowiek, który chce zniknąć*. I w tym punkcie dopełnienia nihilizmu (Północ) wszystko jest gotowe — gotowe do przemiany<sup>21</sup>.

Przemiana wszystkich wartości określona zostaje tak oto: stawanie się aktywne sił, *tryumf afirmacji w woli mocy*. Pod panowaniem nihilizmu to, co negatywne, jest postacią i podstawą woli mocy; afirmacja jest jedynie wtórna, podporządkowana negacji, zbiera i niesie owoce tego, co negatywne. Toteż „Tak” Osła, owo „Ta-ak”, jest „tak” fałszywym, jakąś karykaturą afirmacji. Teraz wszystko ulega zmianie: afirmacja staje się istotą czy też samą wolą mocy; co zaś się tyczy negatywności, to pozostaje ona, ale pozostaje jako sposób bycia tego, kto afirmuje, jako agresywność właściwa afirmacji — niczym błyskawica będąca zapowiedzią i grzmot następujący po tym, co afirmowane — jako totalna krytyka towarzysząca tworzeniu. Toteż Zaratustra jest czystą afirmacją, która negację wynosi do stopnia najwyższego, czyniąc z niej działanie, instancję pozostającą na służbie tego, kto afirmuje i tworzy<sup>22</sup>. „Tak” Zaratustry przeciwstawia się „Tak” Osła, podobnie jak tworzenie przeciwstawia się niesieniu. „Nie” Zaratustry przeciwstawia się „Nie” nihilizmu, podobnie jak agresywność przeciwstawia się resentymentowi. Przemiana oznacza odwrócenie stosunków między afirmacją i negacją. Widać jednak, że przemiana jest możliwa tylko u kresu nihilizmu. Należało dojść do ostatniego człowieka, a potem do człowieka, który chce zniknąć, aby negacja, *zwracając się w końcu przeciw siłom reaktywnym*, sama stała się działaniem i przeszła na służbę afirmacji wyższej (stąd formuła Nietzschego: nihilizm zwyciężony, ale zwyciężony przez siebie samego...).

Afirmacja jest najwyższą mocą woli. Co jednak jest afirmowane? Ziemia, życie. A jaką postać przybierają Ziemia i życie, gdy stają się przedmiotem afirmacji? Nieznaną postać nas samych, nas, którzy zamieszkujemy jedynie smutną powierzchnię Ziemi i żyjemy stanami bliskimi zeru. Tym, co nihilizm potępia i stara się zanegować, jest nie tyle Byt — Byt bowiem, jak od dawna wiadomo, podobny jest do Nicości niczym brat — ile raczej wielość, raczej stawanie się. Nihilizm traktuje stawanie się

<sup>21</sup> To rozróżnienie między *ostatnim człowiekiem* i *człowiekiem, który chce zniknąć*, jest fundamentalne w filozofii Nietzschego; zob. np. w *Tako rzecze Zaratustra* różnica między przepowiednią wróżbiarza (II, *Wróżbiarz*) a apelem Zaratustry (*Przedmowa*, §4 i 5). Por. teksty nr 21 i 23.

<sup>22</sup> Por. tekst nr 24 (zob. F. Nietzsche, *Ecce homo*, dz. cyt., *Tako rzecze Zaratustra*, §6 — przyp. tłum.).



jako coś, co *powinno* odpokutować i zostać wchłonięte w Byt; wielość jako coś niesprawiedliwego, co powinno zostać osądzone i wchłonięte w Jedno. Stawanie się i wielość są winne, oto pierwsze i ostatnie słowo nihilizmu. Toteż pod panowaniem nihilizmu inspiracją filozofii są czarne uczucia: „niezadowolenie”, nic wiedzieć jaka bojaźń, obawa przed życiem — mroczne poczucie winy. Pierwsza postać przemiany, przeciwnie, wynosi wielość i stawanie się do najwyższej mocy: stanowią one przedmiot afirmacji. A w afirmacji wielości tkwi rzeczywista radość z tego, co różne. Radość pojawia się jako jedyna pobudka filozofowania. Waloryzacja uczuć negatywnych czy też smutnych namiętności, oto mistyfikacja, na której nihilizm gruntuje swą władzę. (Już Lukrecjusz i Spinoza pisali rozstrzygające w tej kwestii strony. Przed Nietzschem pojmowali oni filozofię jako moc afirmowania., jako rzeczywistą walkę z mistyfikacjami, jako wykluczenie negatywności).

Wielość afirmowana jest jako wielość, stawanie się jako stawanie. A to oznacza, że afirmacja jest wielością, że sama się staje; że stawanie się i wielość same są afirmacjami. We właściwie rozumianej afirmacji istnieje coś na podobieństwo gry luster. „[...] wieczyste TAK istnienia... jestem wieczystie twojem TAK [...]”<sup>23</sup>. Drugą postacią przemiany jest afirmacja afirmacji, rozdwojenie, boska para Dionizos-Ariadna.

Po wszystkich tych przejawach rozpoznać można Dionizosa. Jesteśmy daleko od pierwszego Dionizosa, takiego jakim pojmował go Nietzsche pod wpływem Schopenhauera: jako wchłaniającego życie w źródłowej Podstawie, jako tego, który zawarł pakt z Apollinem, by stworzyć tragedię. To prawda, że począwszy od *Narodzin tragedii* Dionizos określany był w opozycji do Sokratesa, później jeszcze poprzez alians z Apollinem: Sokrates osądzał i potępiał życie w imię wartości wyższych, ale Dionizos przeczuwał, że nie może być ono osądzone, że samo z siebie jest wystarczająco sprawiedliwe, wystarczająco święte. Otóż w miarę jak Nietzsche tworzy swe dzieło, objawia mu się opozycja prawdziwa: Dionizos już nawet nie przeciw Sokratesowi, lecz Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu. Ich męczeństwo wydaje się jednakie, ale interpretacja, ocena tego męczeństwa jest różna: z jednej strony świadectwo przeciw życiu, przedsięwzięcie zemsty, które polega na negowaniu życia; z drugiej strony afirmacja życia, afirmacja stawania się i wielości aż po rozszarpanie i rozrzucenie członków Dionizosa<sup>24</sup>. Dionizosowi właściwe są taniec, lekkość, śmiech. Jako moc afirmacji ewokuje on lustro w lustrze, pierścień w pierścieniu. Aby sama afirmacja była afirmowana, potrzebna jest druga afirmacja. Dionizos ma oblubienicę — Ariadnę („Masz drobne uszka, masz moje uszka: usłysz-że mądre słowo!”<sup>25</sup>). Jedyńm mądrym słowem jest „Tak”. Ariadna dopełnia całości relacji, które określają Dionizosa i dionizyjskiego filozofa.

Wielość nie podlega już osądowi z punktu widzenia Jednego ani stawanie się z punktu widzenia Bytu. Byt i Jedno nie tylko tracą sens, lecz także nabierają sensu nowego. Teraz bowiem Jedno wyraża się w wielości jako wielości (strzępy lub fragmenty); Byt wyraża się w stawaniu się jako stawaniu. Takie jest Nietzscheańskie odwrócenie czy też trzecia postać przemiany. Nie przeciwstawia się już Bytowi stawania się, Jednemu wielości (same te opozycje są kategoriami nihilizmu). Przeciwnie, afirmuje się Jedno w wielości, Byt w stawaniu się. Albo też, jak mówi Nietzsche, afirmuje się konieczność w przypadku. Dionizos jest graczem. Prawdziwy

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Dytyramby dionizyjskie*, przeł. St. Wyrzykowski, Warszawa 1905, *Sława i wieczność*, 4, s. 35 (przyp. tłum.).

<sup>24</sup> Por. tekst nr 9 (F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., §483 — przyp. tłum.).

<sup>25</sup> F. Nietzsche, *Dytyramby dionizyjskie*, dz. cyt., s. 31 (przyp. tłum.).

gracz czyni z przypadku przedmiot afirmacji: afirmuje fragmenty, człony przypadku; z owej afirmacji rodzi się konieczna liczba, która każe ponowić rzut kośćmi. Wyraźna jest trzecia postać: gra wiecznego powrotu. Powracanie jest właśnie bytem stawania się, jedno-bytem wielości, konieczność — bytem przypadku. Toteż z wiecznego powrotu nie należy czynić *powrotu Tego Samego*. Byłoby to zapoznaniem postaci przemiany i zaprzeczeniem fundamentalnej zależności. To Samo nie jest bowiem uprzednie wobec różnego (chyba że w kategoriach nihilizmu). *To nie To Samo powraca*, skoro powracanie jest pierwotną postacią Tego Samego, które jedynie wyraża się w różnym, w wielości, w stawaniu się. To Samo nie powraca, lecz powracanie jest Tym Samym tego, co się staje.

Chodzi o istotę wiecznego powrotu. Tę kwestię należy uwolnić od wszelkiego rodzaju bezużytecznych lub fałszywych wątków. Pytamy niekiedy, jak Nietzsche mógł uznać za nową i nadzwyczajną ową myśl, która, jak się wydaje, znana była starożytnym: ale właśnie Nietzsche dobrze wiedział, że *nie znajduje się* ona u starożytnych ani w Grecji, ani na Wschodzie, chyba że w sposób częściowy i niepewny, w całkiem innym sensie niż sens nietzscheański. Nietzsche miał wyraźne zastrzeżenia już do Heraklita. A to, że kwestię wiecznego powrotu wkłada w usta Zaratustry — tak jak węza w gardło — oznacza jedynie, że od antycznej postaci Zoroastra zapożycza coś, czego nie był on zdolny pojąć. Nietzsche wyjaśnia, że postać Zaratustry traktuje jako eufemizm lub raczej jako antyfrazę i metonimię, rozmyślnie obdarzając ją przywilejem tworzenia pojęć, jakich on sam nie mógł stworzyć<sup>26</sup>.

Pytamy również, co zadziwiającego jest w wiecznym powrocie, jeśli jest on cykliczny, czyli polega na powrocie Wszystkiego, na powrocie Tego Samego, na powrocie do Tego Samego. Nie o to jednak chodzi. Sekretom Nietzschego *jest to, że wieczny powrót jest selektywny*. I to selektywny podwójnie. Przede wszystkim jako myśl. Daje nam bowiem prawo do autonomii woli uwolnionej od wszelkiej moralności: czegokolwiek chcę (mego lenistwa, łakomstwa, podłości, wady czy zalety), „powinienem” chcieć w taki sposób, jakbym chciał również wiecznego powrotu tego. Wyeliminowany zostaje świat „pół-chcenia”, to wszystko, czego chcemy, pod warunkiem że mówimy: raz, tylko raz. Nawet nikczemność, lenistwo, które chciałyby swego wiecznego powrotu, stałyby się czymś innym niż lenistwem i nikczemnością: stałyby się aktywne, stałyby się mocami afirmacji.

Wieczny powrót jest nic tylko selektywną myślą, lecz także selektywnym Bytem. Powraca tylko afirmacja, powraca tylko to, co może być afirmowane. Powraca tylko radość. Wszystko, co może być negowane, wszystko, co jest negacją, zostaje wykluczone przez sam ruch wiecznego powrotu. Możemy obawiać się, by nie powracała wiecznie kombinacja nihilizmu i reakcji. Wieczny powrót należy porównać do koła; ruch koła powodowany jest jednak siłą odśrodkową, która odrzuca wszystko to, co negatywne. Ponieważ Byt afirmuje się w stawaniu, wyklucza wszystko, co sprzeciwia się afirmacji, wszystkie formy nihilizmu i reakcji: nieczyste sumienie, resentment... — ujrzymy je tylko raz.

---

<sup>26</sup> Por. F. Nietzsche, *Ecce homo*, dz. cyt., *Dlaczego jestem przeznaczonym*, §3. W krańcowym przypadku jest bardzo wątpliwe, by idea wiecznego powrotu była kiedykolwiek podtrzymywana w świecie antycznym. Cała myśl grecka niewiele mówi na ten temat, zob. Ch. Mugler, *Deux themes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralite des mondes* (Klincksieck 1953). A zdaniem specjalistów podobnie jest w przypadku myśli chińskiej, indyjskiej, irańskiej czy babilońskiej. Przeciwnieństwo czasu cyklicznego u starożytnych i czasu historycznego u nowożytnych jest ideą łatwą i nieprecyzyjną. Pod każdym względem możemy wraz z Nietzschem traktować wieczny powrót jako odkrycie Nietzscheańskie, które w świecie antycznym miało tylko pierwsze przebliski.

A jednak w wielu tekstach Nietzsche traktuje wieczny powrót jako cykl, w którym wszystko powraca, w którym To Samo powraca i w którym powraca się do tego samego. Co jednak znaczą te teksty? Nietzsche jest myślicielem, który „dramatyzuje” Idee, czyli przedstawia je jako wydarzenia następujące po sobie w różnym natężeniu. Widzieliśmy to już w odniesieniu do śmierci Boga. Podobnie wieczny powrót jest przedmiotem dwóch wykładni (a byłoby ich więcej, gdyby dzieło nie zostało przerwane przez szaleństwo, uniemożliwiające rozwój, jaki Nietzsche sam wyraźnie przewidywał). Otóż z tych wykładni, jakie nam pozostały, jedna dotyczy Zaratustry *chorego*, druga Zaratustry *powracającego do zdrowia i niemal wyleczonego*. Tym, co przyprawia Zaraturę o chorobę, jest właśnie idea cyklu: idea głosząca, że Wszystko powraca, że To Samo powraca i że wszystko powraca do tego samego. W tym bowiem przypadku wieczny powrót jest tylko hipotezą, hipotezą zarazem banalną i przerażającą. Banalną — bo równoważna jest naturalnej, zwierzęcej, bezpośredniej pewności (to dlatego Zaratustra, gdy orzeł i wąż usiłują go uspokoić, odpowiada im: uczyniliście z wiecznego powrotu „rzecz oklepaną”, sprowadziliście wieczny powrót do dobrze znanej formuły, nazbyt dobrze)<sup>27</sup>. Także hipotezą przerażającą, jeśli bowiem prawdą jest, że wszystko powraca i powraca do tego samego, to człowiek mały i nędzny, a także nihilizm i reakcja, powrócą (dlatego Zaratustra głosi swą wielką odrazę, wielką pogardę, i oświadcza, że nie może, że nie chce, że nie śmie mówić o wiecznym powrocie)<sup>28</sup>.

Co się dzieje, gdy Zaratustra powraca do zdrowia? Czy po prostu godzi się znosić to, czego przed chwilą nic mógł znieść? Akceptuje wieczny powrót, dostrzega w nim radość. Czy chodzi tylko o zmianę psychologiczną? Oczywiście nie. Chodzi o zmianę w pojmowaniu znaczenia samego 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 rozumie tożsamość „wieczny powrót = Byt selektywny”. Jakże bowiem to, co jest reaktywne i nihilistyczne, jakże to, co negatywne, mogłoby powracać, skoro wieczny powrót jest bytem, który wyraża się jedynie w afirmacji, w stawaniu się w działaniu? Koło, w którym działają siły odśrodkowe, „wyższa konstelacja Bytu, której żadne pragnienie nie sięga, której żadna negacja nie bruka”. Wieczny powrót jest Powtórzeniem, ale jest to Powtórzenie, które selekcjonuje, Powtórzenie, które chroni. Nadzwyczajny sekret wyzwolenczego i selekcjonującego powtórzenia.

Przemiana ma więc czwarty i ostatni aspekt: zakłada i tworzy nadczłowieka. W swej ludzkiej istocie człowiek jest bowiem bytem reaktywnym, łączącym siły z nihilizmem. Wieczny powrót odpycha go i wyklucza. Przemiana dotyczy radykalnej konwersji istoty, która wytwarza się w człowieku, ale sama wytwarza nadczłowieka. Nad-człowiek oznacza właśnie nagromadzenie tego wszystkiego, co może być afirmowane, wyższą formę tego, co jest; typ, który reprezentuje Byt selektywny, jest jego odroślą i wyrazem jego subiektywności. Toteż nadczłowiek znajduje się na przecięciu dwóch genealogii. Z jednej strony jest wytworem w człowieku, istnieje za pośrednictwem ostatniego człowieka i człowieka, który chce, ale poza nimi istnieje jako swego rodzaju rozdarcie i przekształcenie istoty człowieka. Z drugiej jednak strony nadczłowiek, choć wytworzony w człowieku, nie jest zrodzony przez niego: jest

<sup>27</sup> Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., III, *Powracający do zdrowia*, §2.

<sup>28</sup> Por. tekst nr 27 (zob. tamże — przyp. tłum.).

owocem związku Dionizosa i Ariadny. Sam Zaratustra trzyma się owej pierwszej linii genealogicznej; stoi więc niżej od Dionizosa, jest jego prorokiem czy głosicielem. Zaratustra nazywa nadczłowieka swym dzieckiem, ale to dziecko, którego prawdziwym ojcem jest Dionizos<sup>29</sup>. W ten sposób dopełniają się postacie przemiany: Dionizos lub afirmacja; Dionizos-Ariadna lub rozdwojona afirmacja; wieczny powrót albo podwojona afirmacja; nadczłowiek albo typ i wytwór afirmacji.

My, czytelnicy Nietzschego, powinniśmy unikać czterech możliwych nieporozumień co do: 1. woli mocy (sądzić, że wola mocy oznacza „żądę panowania” lub „pragnienie mocy”); 2. silnych i słabych (sądzić, że „najsilniejszy” w systemie społecznym są właśnie z tego powodu „silni”); 3. wiecznego powrotu (sądzić, że chodzi o starą ideę, zapożyczoną od Greków, od Hindusów, od Babilończyków...; sądzić, że chodzi o cykl lub o powrót Tego Samego, o powrót do tego samego); 4. dzieł ostatnich (sądzić, że dzieła te są nazbyt egzaltowane lub wręcz zdyskwalifikowane przez szaleństwo).

## SŁOWNIK GŁÓWNYCH POSTACI NIETZSCHEGO

*Orzeł (i Wąż)* — Są to zwierzęta Zaratustry. Wąż owinał się wokół szyi orła. Wyrażają wieczny powrót jako Alians, jako pierścień w pierścieniu, symbolizują zaręczyny boskiej pary Dionizos-Ariadna. Wyrażają go jednak w sposób zwierzęcy, jako bezpośrednią pewność lub naturalną oczywistość. (Umyka im istota wiecznego powrotu, czyli jego charakter selektywny, tak z punktu widzenia myśli, jak i Bytu). Toteż czynią z wiecznego powrotu „paplaninę”, „coś oklepanego”. Co więcej: wąż *rozwinęty* wyraża to, co w wiecznym powrocie jest nic do zniesienia, co niemożliwe, gdy pojmuje się go jako naturalną i pewną kolej rzeczy, zgodnie z którą „wszystko powraca”.

*Osiół (lub Wielbłąd)* — Są to zwierzęta pustyni (nihilizm). One dźwigają, dźwigają ciężary w głąb pustyni. Osiół ma dwie wady: jego Me jest „nie” fałszywym, „nie” resentymentu. A co więcej, jego Tak (Ta-ak, Ta-ak) jest „tak” fałszywym. Uważa, że afirmować znaczy *nieść, brać na siebie*. Osiół jest przede wszystkim zwierzęciem chrześcijańskim: dźwiga ciężar wartości zwanych „wyższymi nad życie”. Po śmierci Boga sam się obarcza, niesie ciężar wartości „ludzkich”, chce wziąć na siebie „rzeczywistość taką, jaką ona jest”: jest odtąd nowym bogiem „ludzi wyższych”. Od początku do końca Osiół jest karykaturą i zdradą dionizyjskiego Tak; afirmuje, ale tylko wytwory nihilizmu. Również jego długie uszy przeciwstawiają się małym, krągłym i labiryntowym uszkom Dionizosa i Ariadny.

*Pająk (lub Tarantula)* — To duch zemsty lub resentymentu. Mocą jego zarazy jest jad. Jego wola to wola karaniania i osądzania. Jego oręż to nic, nic moralności. Głosi równość (niech cały świat stanie się podobny do mnie!).

*Ariadna (i Tezeusz)* — To Anima. Kochała Tezeusza, a on ją. Wtedy jednak trzymała nic, była po trosze Pająkiem, zimnym stworzeniem resentymentu. Tezeusz jest Herosem, obrazem człowieka wyższego. Posiada całą niższość „człowieka wyższego”:

<sup>29</sup> Por. tekst nr 11 (tamże, II, *W najcichszą godzinę* — przyp. tłum.).

nieść, brać na siebie, nie umieć wypręgać, ignorować lekkość. Gdy Ariadna kocha Tezeusza i jest przezeń kochana, jej kobiecość pozostaje uwięziona, związana nicią. Gdy jednak pojawia się Dionizos-Byk, dowiaduje się ona, czym jest prawdziwa afirmacja, prawdziwa lekkość. Staje się Animą afirmatywną, która Dionizosowi mówi „Tak”. Oboje stanowią parę konstytuującą wieczny powrót i z ich związku rodzi się Nadczłowiek. Albowiem: „[...] wprzód bohater opuścić ją musi, zanim nawiedzi ją w marzeniu — nadbohater”<sup>30</sup>.

*Błazen (Małpa, Karzeł lub Demon)* — To karykatura Zaratustry. Naśladuje go tak, jak ociężałość naśladuje lekkość. Toteż niesie największą groźbę dla Zaratustry: zdradę doktryny. Błazen pogardza, ale jego pogarda pochodzi z resentymentu. Jest duchem ciężkości. Tak jak Zaratustra, usiłuje przekraczać, przewycięzać. Ale dla niego przewycięzać oznacza: albo kazać się nieść (wspinać się na ramiona człowieka i samego Zaratustry), albo przeskakiwać. To dwa możliwe opaczne rozumienia „Nadczłowieka”.

*Chrystus (święty Paweł lub Budda)* — 1. Reprezentuje zasadniczy moment nihilizmu: moment nieczystego sumienia podług resentymentu żydowskiego. Zawsze jednak jest to ten sam zamiar zemsty i ta sama nienawiść do życia; miłość chrześcijańska waloryzuje bowiem jedynie chore i smutne aspekty życia. Poprzez swą śmierć Chrystus staje się, jak się wydaje, niezależny od żydowskiego Boga: staje się kimś uniwersalnym, „kosmopolitą”. Znalazł jednak tylko nowy sposób osądzania życia, uniwersalizacji jego potępienia — w zamykaniu winy w sobie (nieczyste sumienie). Chrystus miałby umrzeć za nas, za nas grzeszników! Taka jest w każdym razie interpretacja świętego Pawła; i ta właśnie interpretacja wzięła górę w Kościele i w historii. Męczeństwo Chrystusa przeciwne jest więc męczeństwu Dionizosa: w pierwszym przypadku życie zostaje osądzone i powinno być odpokutowane; w drugim przypadku życie jest wystarczająco sprawiedliwe samo w sobie, by wszystko usprawiedliwić. „Dionizos przeciw «Ukrzyżowanemu»”,<sup>31</sup> 2. Jeśli jednak w interpretacji Pawłowej doszukujemy się typu osobowości Chrystusa, to odgadujemy, że Chrystus należy do „nihilizmu” w inny sposób. Jest słodki, radosny, nie potępia, jest obojętny na wszelką winę; chce jedynie umrzeć, życzy sobie śmierci. Tym samym poświadcza swą wielką przewagę nad świętym Pawłem i reprezentuje już najwyższe stadium nihilizmu, stadium ostatniego człowieka lub nawet człowieka, który chce zniknąć: stadium najbliższe dionizyjskiej przemianie. Chrystus jest „najbardziej interesującym dekadentem” — przypomina Buddę. Umożliwia przemianę; z tego punktu widzenia synteza Dionizosa i Chrystusa staje się możliwa: „Dionizos-Ukrzyżowany”.

*Dionizos* — Na temat różnych oglądów Dionizosa, 1. w stosunku do Apollina; 2. w opozycji do Sokratesa; 3. w sprzeczności z Chrytusem; 4. w komplementarności z Ariadną, por. mój wcześniejszy wykład filozofii Nietzschego i dalej następujące teksty.

*Ludzie wyżsi* — Jest ich wielu, ale wszyscy głoszą to samo: po śmierci Boga zastąpić wartości boskie wartościami ludzkimi. Reprezentują więc postęp kultury lub wysiłek usytuowania człowieka na miejscu Boga. Podobnie jak nie zmienia się zasada oceny, tak też nie zachodzi przemiana, ludzie wyżsi w pełni należą do nihilizmu i bliżsi są błaznowi Zaratustry niż samemu Zaratustrze. Są „nieudani”, „chybieni” i nie potrafią ani śmiać się, ani grać, ani tańczyć. W porządku logicznym następują po sobie tak oto:

1. *Ostatni papież*: wie, że Bóg umarł, ale wierzy, że sam się zadusił, zadusił się

<sup>30</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., II, *O ludziach wzniosłych*, s. 142 (przyp. tłum.).

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., §483, s. 536 (przyp. tłum.).

litością, nie mogąc już znieść swej miłości do ludzi. Ostatni papież został bez pana, a jednak nie jest wolny, żyje wspomnieniami.

2. *Dwaj królowie*: reprezentują ruch „obyczajności obyczajów”, który ma formować i hodować człowieka, czynić go wolnym przy użyciu najgwałtowniejszych, najbardziej zaraźliwych środków. Toteż jest dwóch królów, jeden po lewej od środków, drugi po prawej od celu. Ale zarówno przed śmiercią Boga, jak i po niej, tak ze względu na środki, jak i na cel, obyczajność obyczajów ulega degeneracji, ćwiczy i selekcjonuje na opak, upada z korzyścią dla „motłochu” (tryumf niewolników). To dwaj królowie prowadzą Osła, którego wszyscy ludzie wyżsi uczynią nowym bogiem.

3. *Najszeptniejszy człowiek*: to on zabił Boga, ponieważ nie mógł już znieść jego litości: zamiast nieczystego sumienia z powodu Boga zmarłego za niego, doświadcza nieczystego sumienia z powodu Boga zmarłego przez niego; zamiast litości pochodzącej od Boga poznaje litość pochodzącą od ludzi, litość motłochu, jeszcze bardziej nieznośną. To on kieruje litanią Osła i ewokuje fałszywe „Tak”.

4. *Człowiek pijawka*: wartości boskie, religię, a nawet moralność chciał zastąpić poznaniem. Poznanie powinno być naukowe, ścisłe, zjadliwe: nie ma zatem znaczenia, czy jego przedmiot jest nikły czy znaczący; ścisłe poznanie najdrobniejszej rzeczy zastąpi naszą wiarę w „wielkie”, ale niejasne wartości. Właśnie dlatego człowiek oddaje swe ramię pijawce i za zadanie oraz ideał wyznacza sobie poznanie rzeczy całkiem małej: mózgu pijawki. Człowiek pijawka nie wie jednak, że samo poznanie jest pijawką, że zastępuje moralność i religię, zmierzając ku temu samemu celowi, co one: okroić życie, okaleczyć je i osądzić,

5. *Dobrowolny żebrak*: wyrzekł się nawet poznania. Wierzy już tylko w ludzkie szczęście, poszukuje go na Ziemi. Ale ludzkie szczęście, bez względu na to, jak płasko je pojmiemy, nie jest nawet udziałem motłochu żywiącego się resentmentem i nieczystym sumieniem. Wegetatywne szczęście ludzkie znaleźć można jedynie u krów.

6. *Czarodziej*: jest to człowiek nieczystego sumienia, które rozwija się zarówno za panowania Boga, jak i po jego śmierci. Nieczyste sumienie jest zasadniczo komediowe, ekshibicjonistyczne. Odgrywa wszystkie role, nawet rolę ateisty, nawet rolę poety, nawet rolę Ariadny. To ono zawsze kłamie i przypisuje sobie winę. Mówiąc „to moja wina”, chce wzbudzić litość, wywołać poczucie winy nawet u silnych, przynieść wstyd wszystkiemu, co żywe, rozlać swój jad. „Skarga twa zawiera przynętę!”.

7. *Wędrowny cień*: to aktywność kulturowa, która wszędzie usiłowała zrealizować swój cel (człowiek wolny, wyselekcjonowany i wyhodowany): za panowania Boga, po śmierci Boga, w poznaniu, w szczęściu itd. Zawsze chybiała celu, gdyż sam cel jest Cieniem. Cel ten — człowiek wyższy — jest nieudany, chybiony. To Cień Zaratustry, tylko jego cień, wszędzie mu towarzyszy, znika jednak w dwóch porach ważnych dla Przemiany — Północ i Południe.

8. *Wróżbiarz*: mówi „wszystko na próżno”. Zapowiada ostatnie stadium nihilizmu: moment, w którym człowiek, pojawiwszy kruchość swego wysiłku zastąpienia Boga, będzie wolał raczej niczego nie pragnąć niż chcieć nicości. Wróżbiarz zapowiada więc *ostatniego człowieka*. Zapowiadając kres nihilizmu, posuwa się już dalej niż ludzie wyżsi. Umyka mu jednak coś, co wykracza nawet poza ostatniego człowieka: *człowiek, który chce zniknąć*, człowiek, który pragnie własnego schyłku. Dzięki niemu nihilizm rzeczywiście dopełnia się, zostaje pokonany przez samego siebie: przemiana i nadczłowiek są blisko.

*Zaratustra (i Lew)* — Zaratustra nie jest Dionizosem, lecz jedynie jego prorokiem. Są dwa sposoby wyrażania tego podporządkowania. Najpierw można by powiedzieć, że Zaratustra pozostaje przy „Nie”. Owo Nie już z pewnością nie jest „nie” nihilizmu: to „święte Nie” Lwa. To destrukcja wszelkich wartości ustanowionych, boskich i ludzkich, składających się właśnie na nihilizm. To „Nie” transnihilistyczne, nieodłączne od przemiany. Toteż Zaratustra, jak się wydaje, zakończył swe zadanie, gdy zanurzył dłonie w grzywie Lwa. Naprawdę jednak Zaratustra nie pozostaje przy Nie, nawet przy owym Nie świętym i przemieniającym. W pełni należy do dionizyjskiej afirmacji, staje się ideą tej afirmacji, ideą Dionizosa. Tak jak Dionizos zaręcza się z Ariadną w wiecznym powrocie, Zaratustra oblubienicę znajduje w wiecznym powrocie. Tak jak Dionizos jest ojcem Nadcześnika, Zaratustra nazywa Nadcześnika swym dzieckiem. Niemniej dzieci Zaratustry przerastają go; i Zaratustra jest tylko pretendentem, nie zaś elementem konstytuującym pierścień wiecznego powrotu. Nie tyle wytwarza Nadcześnika, ile zapewnia dokonanie tego człowiekowi, tworząc wszystkie warunki, w których człowiek siebie przekracza i zostaje przekroczony, i w których Lew staje się Dzieckiem.

## DZIEŁO

- 1872: *Narodziny tragedii*;  
1873: *Niewczesne rozważania*, I, *David Strauss jako wyznawca i pisarz*;  
1874: *Niewczesne rozważania*, II, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*; III, *Schopenhauer jako wychowawca*;  
1876: *Niewczesne rozważania*, IV, *Ryszard Wagner w Bayreuth*;  
1878: *Ludzkie, arcyłudzkie*;  
1879: *Wędrowiec i jego cień*;  
1881: *Jutrzenka*;  
1882: *Wiedza radosna*, I-IV;  
1883: *Tako rzecze Zaratustra*, I, II;  
1884: *Tako rzecze Zaratustra*, III;  
1885: *Tako rzecze Zaratustra*, IV;  
1886: *Poza dobrem i ziemią*;  
1887: *Z genealogii moralności*; *Wiedza radosna*, V;  
1888: *Przypadek Wagnera*; *Zmierzch bożyszcz*; *Antychryst*; *Nietzsche contra Wagner*; *Ecce homo* (spośród tych pięciu dzieł przed swą chorobą Nietzsche opublikował tylko *Przypadek Wagnera*)<sup>32</sup>.

Dzieło Nietzschego obejmuje jeszcze studia filologiczne, wykłady i odczyty, poematy, kompozycje muzyczne, a przede wszystkim masę notatek (ich wybór złożył się na *Wolę mocy*),

Głównymi pełnymi edycjami są: wydanie Nietzsche-Archiv (19 tomów, Lipsk, 1895-1913); „Musarion Ausgabe” (23 tomy, Monachium, 1922-1929); wydanie Schlechty (3 tomy, Monachium, 1954).

<sup>32</sup> Podajemy tutaj za Deleuze'em główne dzieła Nietzschego, które ukazały się w przekładach na język francuski, a także — z wyjątkiem pracy *Przypadek Wagnera* — na język polski (przyp. tłum.).

Wydania te zupełnie nie odpowiadają przyjętym wymogom krytycznym. Prawdopodobnie lukę tę wypełnią wkrótce prace Colliego i Montinariego<sup>33</sup>. Właśnie na podstawie ich opracowań N.R.F. podjęło publikację wszystkich dzieł filozoficznych<sup>34</sup>.

Problematiczna jest rola siostry Nietzschego. W całkowity sposób zawłaszczyła onajego archiwum. Należy jednak zapewne wyodrębnić kilka kwestii, które w toczonych niedawno polemikach Schlechta miał skłonność mieszać.

1. Czy mamy do czynienia z zafałszowaniem?—Raczej z nietrafną lekturą i z przemieszaniem tekstów w dziełach z roku 1888.

2. Kwestia *Woli mocy*. — Wiadomo, że *Wola mocy* nie jest książką Nietzschego. W notatkach z lat osiemdziesiątych XIX wieku znajdujemy około 400 fragmentów, ponumerowanych i podzielonych na cztery grupy. Na okres ten datowana jest znaczna liczba różnych planów. *Wola mocy* składa się z tych 400 notatek oraz innych zapisków z różnych okresów, według planu z roku 1887. Istotne byłoby opublikowanie wszystkich konspektów, A zwłaszcza to, by całość notatek stanowiła przedmiot wydania krytycznego i ściśle chronologicznego; nie jest tak u Schlechty.

3. Kwestia całości notatek. — Schlechta uważa, że „pisma wydane pośmiertnie” nie przynoszą niczego istotnego, co nie znalazłoby się w dziełach opublikowanych przez Nietzschego. Taki punkt widzenia kwestionuje interpretację filozofii Nietzschego.

Nietzschego na język francuski tłumaczyli przede wszystkim: Henri Albert (Mercure de France); Genevieve Bianquis (N.R.F. i Aubier); Alexandre Vialatte (N.R.F.). Wszystkie dzieła wymienione na początku tej bibliografii zostały przełożone.

Należy do nich dodać: *La volonte de puissance* (przeł. G. Bianquis, N.R.F.); *La naissance de la philosophie a l'epoque de la tragedie grecque* (przeł. G. Bianquis, N.R.F.); *Les poemes* (przeł. H. Albert, Mercure; przeł. Ribemont-Dessaignes, Le Seuil)<sup>35</sup>.

Oraz *La vie de Nietzsche d'apres sa correspondance* (Georges Walz, Rieder); *Lettres choisies* (A. Vialatte, N.R.F.); *Lettres d Peter Gast* (Andre Schaeffner, Ed. du Rocher); *Nietzsche devant ses contemporains* (G. Bianquis, Ed. du Rocher).

## ANEKS I<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Deleuze napisał tę książkę w roku 1965, a więc przed rozpoczęciem przez Colliego i Montinariego publikacji krytycznego wydania spuścizny Nietzschego: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Banden* herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter Verlag, Berlin-New York 1967-1977 (przyp. tłum.).

<sup>34</sup> Chodzi o *Oeuvres philosophiques completes* de Frederic Nietzsche, opublikowane przez wydawnictwo Gallimard, do których *Introduction generale* wspólnie napisali Gilles Deleuze i Michel Foucault (przyp. tłum.).

<sup>35</sup> Pośród tych tłumaczy należałoby wymienić jeszcze Pierre'a Klossowskiego, w którego przekładzie ukazały się: *Le gai savoir* (Club francais du livre), wznowione w: F. Nietzsche, *Oeuvres completes* (Gallimard), oraz *Fragments posthumes, 1887-1888*, w: F. Nietzsche, *Oeuvres completes* (Gallimard), a także Angole Krermer-Marietti, autorkę przekładu wczesnych prac Nietzschego wydanych pod tytułem *Le livre du philosophe* (Gallimard) (przyp. tłum.).

<sup>36</sup> W nadziei dopełnienia Deleuzjańskiego obrazu filozofii F. Nietzschego tę niewielką książeczkę uzupełniamy Aneksami, w których pomieszczone zostają dwa inne poświęcone Nietzschego teksty Deleuze'a, nie wchodzące w skład żadnego z jedenastu wydań tej pracy (przyp. tłum.).



## O WOLI MOCY I WIECZNYM POWROCIE<sup>37</sup>

Podczas tego kolokwium dowiedzieliśmy się przede wszystkim, jak wiele u Nietzschego jest rzeczy ukrytych, zamaskowanych. Z wielu powodów.

Przede wszystkim z powodów *wydawniczych*. Chodzi nie tyle o zafalszowania: jego siostra była ową krewną oszustką, jakie figurują w orszaku myślicieli przeklętych, ale jej zasadnicza wina nie polega na zafalszowaniu tekstów. Dotychczasowe edycje cierpią z powodu błędnych interpretacji lub przetasowania, a zwłaszcza z powodu arbitralnego poszatkania całości notatek po śmierci ich autora. Słynnym tego przykładem jest *Wola mocy*. Toteż można powiedzieć, że żadne z tych istniejących wydań, nawet najświeższej daty, nie spełnia podstawowych wymogów naukowego opracowania. Dlatego tak ważny wydaje się nam projekt Colliego i Montinariego: opublikowanie wreszcie wszystkich notatek wcześniej nie wydanych, zgodnie z chronologią, stosownie do okresów odpowiadających dziełom opublikowanym przez Nietzschego. Pozwoli to uporządkować myśli zgodnie z ich następstwem w czasie i uniknąć pomieszania np. jednej myśli z roku 1872, innej zaś z roku 1884. Colli i Montinari zechcieli opowiedzieć nam o stanie swych prac, o tym, że bliscy są ich ukończenia; a my cieszymy się, że ta edycja ukaże się również po francusku.

Ale pewne rzeczy są ukryte również z innych powodów. Z powodów *patologicznych*. Dzieło nie zostało ukończone, gwałtownie przerwało je bowiem szaleństwo. Nie wolno nam zapominać, że dwa fundamentalne pojęcia — wieczny powrót i wola mocy — zaledwie zostały przez Nietzschego wprowadzone i nie stanowią przedmiotu ani wykładów, ani omówień, jakie Nietzsche zamyślał. Musimy zwłaszcza pamiętać, że nie można przyjąć, iż wieczny powrót został wyrażony czy sformułowany przez Zaratustrę; jest raczej ukryty w czterech księgach *Tako rzecze Zaratustra*. Tych niewielu rzeczy, które zostały powiedziane, nie sformułował sam Zaratustra, zrobił to bądź „karzeł”, bądź orzeł i wąż<sup>38</sup>. Chodzi więc o zwykłe wprowadzenie, którego autor mógł rozmyślnie przybrać maskę. A w tym względzie notatki Nietzschego nie pozwalają nam przewidzieć, w jaki sposób miałby on uporządkować swe przyszłe wykłady. Mamy prawo uważać, że jego dzieło zostało brutalnie przerwane przez chorobę, zanim mógł napisać to, co wydawało mu się rzeczą zasadniczą. Nie jest jasne to, w jakim stopniu szaleństwo należy do dzieła. W *Ecce homo* nie dostrzegamy najdrobniejszego przejawu szaleństwa, chyba że widzimy w nim również przejaw najwyższego opanowania. Sądzymy, że szalone listy z lat 1888 i 1889 należą jeszcze do dzieła, choć zarazem je przerywają, kończą (nie sposób zapomnieć o głośnym liście do Burckhardta). Klossowski powiedział, że śmierć Boga, zmarły Bóg, pozbawia Ja jedynej gwarancji tożsamości, jednostkowej substancjalnej podstawy: Bóg umiera, „ja” zaś ulega rozproszaniu czy znika, w pewien jednak sposób otwiera się na wszystkie inne, ja”, na role i osobowości, z którymi utożsamiać się może w wielości przypadkowych wydarzeń. „Jestem Chambige, jestem Badinguet, jestem Prado, w zasadzie jestem każdym nazwiskiem z historii”<sup>39</sup>. Obraz tego genialnego

<sup>37</sup> Tekst ten zamyka i reasumuje poświęcone Nietzschemu kolokwium, które odbyło się w Royaumont w roku 1964. Tytuł oryginału: *Conclusions. Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, w: *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*, VI, Minuit, Paris 1967, s. 275-287 (przyp. tłum.).

<sup>38</sup> Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., III, *O widmie i zagadce oraz Powracający do zdrowia*.

<sup>39</sup> Dwa spośród tych nazwisk, z wyjątkiem Badingueta, wymienia Nietzsche w owym słynnym liście do J. Burckhardta z 6 stycznia 1889 roku, tam też pada zdanie kończące ten cytat. Por. F. Nietzsche, *Listy*, dz. cyt., s. 394 (przyp. tłum.).

marnotrawienia poprzedzającego chorobę, tej płynności, tej różnorodności, tej siły metamorfozy, które składają się na bogactwo myśli Nietzschego, stworzył już jednak Wahl. Cała bowiem *psychologia* Nietzschego, nie tylko jego własna, ale w ogóle ta, jaką uprawia, jest psychologią maski, typologią masek; a za każdą maską znajduje się następna.

Najbardziej jednak ogólnym powodem, dla którego w osobowości Nietzschego i w jego dziele występuje tyle *rzeczy* ukrytych, jest powód *metodologiczny*. Jedna rzecz nigdy nie ma jednego sensu. Każda rzecz posiada wiele sensów, które wyrażają siły i stawanie się sił w niej działających. Co więcej: nie ma „rzeczy”, lecz jedynie interpretacje i wielość sensów. Interpretacje, które skrywają się w innych jak maski zamknięte w pudełkach, pomieszane języki. Pokazał nam to Foucault: Nietzsche odkrywa nową koncepcję i nowe metody interpretacji. Zwłaszcza dzięki zmianie przestrzeni, w której rozkładają się znaki, i odkryciu nowej „głębi”, w stosunku do której rozpościera się głębia dawna, która jest już niczym. Przede wszystkim jednak dzięki zastąpieniu zwykłego stosunku znaku i sensu przez zestaw sensów, tak że wszelka interpretacja jest już interpretacją interpretacji, w nieskończoność. Nie znaczy to, że wszystkie interpretacje mają tę samą wartość i dokonywane są na tej samej płaszczyźnie. Przeciwnie, układają się piętrowo lub zamykają w nowej głębi. Ich kryteriami nie są już jednak prawda i fałsz. Immanentnymi zasadami interpretacji i ocen stają się: szlachetne i podłe, wysokie i niskie. Logikę zastępują topologia i typologia: istnieją interpretacje, które zakładają niski czy podły sposób myślenia, odczuwania, a nawet istnienia, oraz interpretacje, które dowodzą szlachetności, wspaniałomyślności, kreatywności..., toteż interpretacje osądzają przede wszystkim „typ” tego, kto interpretuje, i rezygnują z pytania, „Co to jest?”, na rzecz pytania, „Kto?”.

Oto jak pojęcie wartości pozwala „zdusić” prawdę, a za prawdą lub fałszem odkryć jakąś głębszą instancję. Czy to pojęcie wartości znamionuje jeszcze przynależność Nietzschego do pewnego metafizycznego, platońsko-kartezjańskiego podłoża, czy otwiera nową filozofię, a nawet nową ontologię? Problem ten postawił Beaufret. I był to drugi temat naszego kolokwium. Możemy bowiem zapytać: jeśli wszystko jest maską, jeśli wszystko jest interpretacją i oceną, to co istnieje w ostatniej instancji, skoro nie ma rzeczy podlegających interpretacji lub ocenie, nie ma rzeczy do maskowania? W ostatniej instancji nie ma niczego, z wyjątkiem woli mocy, która jest mocą metamorfozy, mocą kształtowania masek, mocą interpretowania i oceniania. Pewną drogę wskazał nam Vattimo: powiedział, że dwa główne aspekty filozofii Nietzschego, krytyka wszelkich wartości ustanowionych i tworzenie wartości nowych, demistyfikacja i przewartościowanie, nie mogłyby być zrozumiane i popadłyby w stan zwykłych twierdzeń świadomości, gdyby nie odniesiono ich do pewnej głębi źródłowej, ontologicznej — Jaskinia za wszelką jaskinią”, „otchłań pod wszelką podstawą”.

Tę źródłową głębię, słynną „głębię-wysokość” Zaratustry należy nazwać wolą mocy. Otóż Birault określił, jak należy ją rozumieć. Nie chodzi o chęć życia, w jakież bowiem sposób to, co jest życiem, mogłoby chcieć żyć? Nie chodzi o żądzę panowania, w jakież bowiem sposób to, co panuje, mogłoby panowania pożądać? Zaratustra mówi: „Żądza panowania: lecz któżby to *żądzą* zwał [...]”<sup>40</sup>. Wola mocy nie jest więc wolą, która pragnie mocy lub pożąda panowania.

Interpretacja taka miałaby w istocie dwie niedogodności. Gdyby wola mocy oznaczała *pragnienie mocy*, podlegałaby oczywiście wartościom ustanowionym,

<sup>40</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., III, *O trzech złach*, s. 233.

zaszczytom, pieniądзом, władzy społecznej, skoro wartości te określają przypisanie i uznanie mocy jako przedmiotu pragnienia oraz woli. A tę moc, jakiej wola by pragnęła, otrzymałaby tylko dzięki rzuceniu się w wir walki. Co więcej, zapytajmy: *kto* pragnie mocy w taki sposób? *kto* pragnie panować? Właśnie ci, których Nietzsche nazywa niewolnikami, słabymi. Pragnienie mocy to obraz woli mocy, jaki tworzą sobie bezsilni. W walce, w boju Nietzsche zawsze widział sposób selekcji, który jednak funkcjonował na opak i który obracał się na korzyść niewolników i stada. Do najgłośniejszych sformułowań Nietzschego należy i to: „trzeba zawsze stawać w obronie silnych przeciw słabym”<sup>41</sup>. W żądzy panowania, w obrazie woli mocy, jaki tworzą sobie bezsilni, odnajdujemy jeszcze niewątpliwie ową wolę mocy, ale najniższego stopnia. Wola mocy ma stopień wyższy, w swej postaci silnej czy intensywnej nie polega na pożądanym ani nawet na braniu, lecz na dawaniu, na tworzeniu. Jej prawdziwym imieniem, mówi Zaratustra, jest „cnota darząca”<sup>42</sup>. A że najpiękniejszym darem jest maska, świadczy ona o woli mocy jako o sile plastycznej, jako o najwyższej mocy sztuki. Moc nie jest tym, czego wola pragnie, lecz czymś, co pragnące w woli, jest Dionizosem.

Oto dlaczego, jak powiedział Birault, w perspektywizmie Nietzschego wszystko ulega zmianie, zależnie od tego, czy rzeczy ogląda się z góry na dół, czy z dołu do góry. Patrząc z góry do dołu, wola mocy jest bowiem afirmacją, afirmacją różnicy, gry, przyjemności i daru, tworzenia odległości. Kiedy natomiast patrzymy z dołu do góry, wszystko ulega odwróceniu, afirmacją odbija się jako negacja, różnica jako przeciwieństwo; jedynie to, co najniższe, podlega mechanizmowi negacji. W tym miejscu Birault i Foucault spotykają się. Foucault pokazał bowiem, że u Nietzschego wszystkie dobre posunięcia dokonują się z góry do dołu: począwszy od kierunku interpretacji. Wszystko, co jest dobre, wszystko, co jest szlachetne, charakterystyczne jest dla lotu orła: zawieszenie i schodzenie. A niziny są interpretowane tylko wówczas, gdy się je depcze, czyli przekracza, odwraca i ujmuje je w inny sposób poprzez ruch, który płynie z góry.

Prowadzi to nas do trzeciego tematu tego kolokwium, który często pojawiał się w dyskusjach, a który dotyczy stosunków między afirmacją i negacją u Nietzschego. Lowith w mistrzowskim wykładzie, bardzo istotnym dla naszych rozważań, poddał analizie naturę nihilizmu i pokazał, jak przekroczenie nihilizmu pociągnęło za sobą u Nietzschego prawdziwe odzyskanie świata, nowe powiązanie, afirmację ziemi i ciała. W tej idei „odzyskania świata” Lowith zawarł całą swą interpretację nietzscheizmu. Oparł się głównie na pewnym tekście z *Wiedzy radosnej*: „[...] albo pozbądźcie się swych uwielbień albo — *siebie samych!*”<sup>43</sup>. A my wszyscy byliśmy pod wrażeniem, słuchając Gabriela Marcela, który również przywołał ten tekst, by uściślić własne stanowisko wobec nihilizmu, wobec Nietzschego, wobec ewentualnych jego uczniów. Istotnie, ustalenie właściwej roli Nie i Tak, negacji i afirmacji u Nietzschego stawia przed nami wiele problemów. Wahl pokazał, że istnieje wiele znaczeń „Tak” i „Nie”, że współlistnieją one ze sobą tylko za cenę napięcia, za cenę przeżytych, przemyślanych, a nawet nic dających się pomyśleć sprzeczności. I nigdy bardziej Wahl nie mnożył pytań ani nie operował metodą perspektyw, którą zapożyczył od Nietzschego i którą potrafił odnowić.

Weźmy przykład. Pewne jest, że Osioł z *Tako rzecze Zaratustra* jest

<sup>41</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., §324, s. 378-379 (przyp. tłum.).

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., III, *O trzech złach*, s. 233.

<sup>43</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., §346, s. 296.

zwierzęciem, które mówi Tak, Ta-ak, Ta-ak. Jego Tak nie jest jednak Tak Zaratustry. A istnieje też Nie Osła, które także nie jest Nie Zaratustry. Dzieje się tak dlatego, że gdy osioł mówi „tak”, gdy afirmuje lub sądzi, że afirmuje, nic czyni nic innego, jak tylko niesie. Uważa, że afirmować znaczy nieść; wartość swych afirmacji mierzy ciężarem tego, co niesie. Gueroult przypominał nam to od początku tego kolokwium; osioł (albo wielbłąd) niesie najpierw ciężar wartości chrześcijańskich; potem, gdy umiera Bóg, ciężar wartości humanistycznych, ludzkich — nazbyt ludzkich; a wreszcie ciężar rzeczywistości, skoro nie ma już wartości uniwersalnych. Dostrzegamy w tym trzy stadia nietzscheańskiego nihilizmu: stadium Boga, stadium człowieka, stadium ostatniego człowieka — ciężar, jaki zarzucają nam na plecy, ciężar, jaki sami sobie zarzucamy, a w końcu ciężar naszych zmęczonych mięśni, gdy nie mamy już nic do niesienia<sup>44</sup>. Istnieje więc „Nie” Osła; tym bowiem, czemu mówi on „tak”, są wszystkie wytwory nihilizmu, ale mówi to przechodząc przez wszystkie jego stadia. Toteż afirmacja jest tutaj tylko zjawą afirmacji, a to, co negatywne, jedyną rzeczywistością.

Całkiem inne jest Tak Zaratustry. Zaratustra wie, że afirmowanie nie oznacza niesienia, brania na siebie. Tylko Błazen i Małpa Zaratustry każą się nieść. Zaratustra natomiast wie, że afirmowanie oznacza czynienie lekkim, odciążanie tego, co żywe, tańczenie, tworzenie<sup>45</sup>. Dlatego u niego afirmacja jest pierwsza, negacja jest tylko następstwem służącym afirmacji, jakby nadmiarem rozkoszy. Nietzsche-Zaratustra małym, krągłym uszkom labiryntowym przeciwstawia długie, spiczaste uszy Osła: w efekcie Tak Zaratustry jest afirmacja tancerza, Tak Osła jest afirmacja tragarza; Nie Zaratustry jest „nie” agresywności, Nie Osła jest „nie” resentymentu. W ruchu Zaratustry, idącym z góry do dołu, a następnie w ruchu Osła, który odwraca głębię i przestawia „tak” oraz „nie”, odnajdujemy zasady pewnej typologii, a nawet pewnej topologii.

Fundamentalny sens dionizyjskiego Tak wydobyć mógł jednak tylko czwarty temat naszego kolokwium, na poziomie wiecznego powrotu. Tutaj znów nasuwało się wiele pytań. A przede wszystkim, jak wyjaśnić to, że wieczny powrót jest ideą najstarszą, o korzeniach presokratycznych, ale również nadzwyczajną innowacją, czymś, co Nietzsche prezentuje jako własne odkrycie? I jak wyjaśnić to, że istnieje coś nowego w idei, zgodnie z którą nie istnieje nic nowego? Wieczny powrót nie jest zapewne negacją czasu, zniesieniem czasu, bezczasową wiecznością. Jak jednak wyjaśnić to, że jest zarazem cyklem i chwilą: z jednej strony kontynuacja, z drugiej — iteracja?; z jednej strony ciągłość procesu stawania się, który jest Światem, z drugiej — ponowienie, przebłysk, mistyczne widzenie tego stawania się czy procesu?; z jednej strony ciągle rozpoczynanie tego, co było, z drugiej — stały powrót do pewnego rodzaju intensywnego ogniska, do pewnego punktu „zero” woli? I jak jeszcze wyjaśnić to, że wieczny powrót jest myślą najbardziej zasmucającą, myślą, która budzi „Wielką Odrazę”, ale również najbardziej uspokajającą, wielką myślą powracania do zdrowia, myślą, która powołuje nadczołowieka? Wszystkie te problemy były stale podnoszone w dyskusjach; i powoli wyłoniły się pęknięcia, płaszczyzny rozróżnień.

To, że wieczny powrót u starożytnych nie był uproszeniem ani dogmatem, co mu się niekiedy przypisuje, że nie był bynajmniej jakąś stałą archaiczną duszą — to nasz pierwszy pewnik. I nawet tutaj przypomniano, że wieczny powrót nigdy nie

<sup>44</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., §212 „Myślenie» oraz «ciężkie, poważne branie» jakiejś rzeczy — jest dla nich nierozdzielne: gdyż w ten jeno sposób «doznawali» tego” (s. 169).

<sup>45</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., II, *O ludziach wzniosłych*.

występował u starożytnych w postaci czystej, lecz splatał się z innymi wątkami, takimi jak wątek wędrówki; że nie rozumiano go jednorodnie, lecz poszczególne cywilizacje oraz szkoły różnie go pojmowały; że powrót nie był bodaj pełny ani wieczny, lecz polegał raczej na cząstkowych cyklach pozbawionych wspólnej miary. W krańcowym przypadku nie można nawet twierdzić kategorycznie, że wieczny powrót był doktryną starożytną; a wątek Wielkiego Roku jest wystarczająco złożony, by nasze interpretacje były ostrożne<sup>46</sup>. Doskonale wiedział to Nietzsche, który właśnie nie przyznaje się ani do Heraklita, ani do prawdziwego Zoroastra, będących prekursorami w tym względzie. Nawet jeśli założymy, że starożytni wyraźnie sformułowali idee wiecznego powrotu, to musimy przyznać, że chodziło wówczas o wieczny powrót jakościowy” albo o wieczny powrót „ekstensywny”. Bądź więc powrót wszystkich rzeczy, w tym także ciał niebieskich, regulowany jest w istocie przez cykliczne przekształcanie jednych elementów jakościowych w inne. Bądź też, przeciwnie, to lokalny, cyrkularny ruch ciał niebieskich zawiaduje powrotem jakości i rzeczy w świecie pod-księżycowym. Oscylujemy między interpretacją typu fizycznego a interpretacją typu astronomicznego.

Otóż ani jedna, ani druga interpretacja nie odpowiada myśli Nietzschego. A jeśli Nietzsche uważa, że jego idea jest całkowicie nowa, nie jest to zapewne kwestia niedostatecznej znajomości starożytnych. Wie, że to, co zwie wiecznym powrotem, wprowadza nas w wymiar jeszcze nie zbadany. Nie chodzi ani o ekstensywną ilość czy lokalny ruch, ani o jakość fizyczną, lecz o dziedzinę czystych intensywności. Już de Schloezer poczynił znaczącą uwagę: istnieje pewna dająca się uchwycić różnica między jednym razem a setką czy tysiącem razy, ale nie między jednym razem a nieskończonością razy. Wynika z tego, że to, co nieskończone, jest niejako „n-tą” mocą I lub rozwiniętą intensywnością, która odpowiada I. Z drugiej zaś strony Beaufret postawił pytanie podstawowe: czy Byt jest predykatem, czy nie jest czymś więcej i mniej, a zwłaszcza czy sam nie jest *pewnym więcej i pewnym mniej*? Owo więcej i owo mniej, które należy rozumieć jako różnicę między intensywnością w bycie a bytem, jako różnicę poziomu, stanowi przedmiot podstawowego problemu u Nietzschego. Dziwiono się niekiedy jego upodobaniu do nauk fizycznych i do energetyki. Naprawdę Nietzsche interesował się fizyką jako nauką o intensywnych ilościach i w perspektywie miał na względzie wolę mocy jako zasadę „intensywną”, jako zasadę czystej intensywności. Wola mocy nie oznacza bowiem pragnienia mocy, lecz przeciwnie, bez względu na to, czego się pragnie, należy to podnieść do ostatniej potęgi, do *n-tej* mocy. Jednym słowem, wydobyć *formą wyższą* ze wszystkiego, co jest (formę intensywności).

W tym właśnie sensie Klossowski pokazał nam w woli mocy świat intensywnych fluktuacji, w którym gubią się tożsamości i w którym każdy może siebie chcieć, chcąc zarazem wszystkich pozostałych możliwości, stając się niezliczonymi „innymi” i pojmując siebie jako pewien przypadkowy moment, którego przypadkowość już zakłada konieczność całego szeregu owych „innych”. Zdaniem Klossowskiego to świat znaków i sensów; znaki powstają bowiem z różnicy intensywności i stają „sensami” w takiej mierze, w jakiej odnoszą się do innych różnic zawartych w tej pierwszej różnicy, i za ich pośrednictwem powracają do siebie. Siłą Klossowskiego było ujawnienie powiązania, jakie u Nietzschego zachodzi między śmiercią Boga i rozproszeniem, „ja”, utratą osobniczej tożsamości. Bóg to jedyny gwarant Ja: ten pierwszy nie może umrzeć bez zniknięcia tego drugiego. A z tego wynika wola mocy jako zasada tych fluktuacji lub tych intensywności, które przechodzą i przenikają jedne

<sup>46</sup> Por. książkę Charles'a Muglera, *Dewc themes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralite des mondes*, dz. cyt.

w drugie. A z tego wynika wieczny powrót jako zasada tych fluktuacji lub tych intensywności, które powracają i przechodzą przez wszystkie przemiany. Jednym słowem, świat wiecznego powrotu jest światem w intensywności, światem różnic, który nie zakłada ani Jednego, ani Tego Samego, lecz istnienie swoje opiera na upadku jedyne Boga oraz na ruinach tożsamego Ja. Sam wieczny powrót jest jedyną jednością tego świata, który jedność posiada tylko wówczas, gdy „powraca”; jest jedyną tożsamością świata, w którym „to samo” istnieje tylko dzięki powtórzeniu.

W opublikowanych tekstach Nietzschego wieczny powrót nie stanowi przedmiotu żadnego formalnego czy „definitywnego” wykładu. Jest tylko zapowiadany, przeczuwany — z przerażeniem lub z ekstazą. A jeśli wziąć pod uwagę dwa główne teksty *Tako rzecze Zaratustra* dotyczące go, *O widmie i zagadce* oraz *Powracający do zdrowia*, to widać, że zapowiedź, przecucie pojawiają się zawsze w warunkach dramatycznych, nie wyrażają jednak żadnej głębszej treści tej „najwyższej myśli”. W jednym przypadku istotnie Zaratustra rzuca wyzwanie Karłowi, Błaznowi — własnej karykaturze. To jednak, co mówi o wiecznym powrocie, wystarczy już, by go przypisać o chorobę i wywołać nieznośną wizję pasterza, z którego ust wychodzi rozwinięty wąż, jak gdyby wieczny powrót ulegał zepsuciu, w miarę jak Zaratustra o nim mówi. W drugim zaś tekście wieczny powrót jest przedmiotem wypowiedzi ze strony zwierząt, orła i węża, nie zaś samego Zaratustry; i tym razem wypowiedź ta wystarcza do uśpienia Zaratustry powracającego do zdrowia. Miał on wszak czas, by im powiedzieć: „wyście już piosnkę z tego uczyniły”<sup>47</sup>. Z wiecznego powrotu uczyniłyście już „coś oklepanego”, czyli mechaniczne lub naturalne powtórzenie, gdy tymczasem jest on czymś całkiem innym... (Podobnie w pierwszym tekście Karłowi, który mówi doń: „Wszelka prawda jest krzywa, czas nawet jest kołem”, Zaratustra odpowiada: „Ty duchu ciężkości! [...] nie ułatwiajże sobie zbytnio!”<sup>48</sup>.)

Mamy prawo uważać, że Nietzsche w swych opublikowanych dziełach jedynie przygotowywał objawienie wiecznego powrotu, ale nic dał i nie miał czasu dać samego tego objawienia. Wszystko wskazuje na to, że dzieło, jakie planował w przeddzień kryzysu w roku 1888, znacznie dalej posunęłoby się na tej drodze. Ale już teksty Zaratustry z jednej strony, z drugiej zaś notatki z lat 1881—1882 mówią nam przynajmniej, czym — zdaniem Nietzschego — wieczny powrót nie jest. Nie jest cyklem. Nie zakłada Jednego, Tego Samego, Równego czy równowagi. Nie jest powrotem Wszystkiego. Nie jest powrotem Tego Samego ani powrotem do Tego Samego. Nie ma więc nic wspólnego z domniemaną myślą starożytną — z myślą o cyklu, który każe powracać Wszystkiemu, który przechodzi przez stan równowagi, który Wszystko sprowadza do Jednego, i który powraca do Tego Samego. To właśnie byłoby „czymś oklepanym” bądź „uproszczeniem”: wieczny powrót jako fizyczne przekształcenie lub astronomiczny ruch — wieczny powrót przeżywany jako naturalna pewność zwierzęca (wieczny powrót, jakim go widzą Błazen lub zwierzęta Zaratustry). Dobrze znana jest krytyka, jakiej w całym swym dziele Nietzsche poddał pojęcia ogólne typu Jedno, To Samo, Równe i Wszystko. Ściślej mówiąc, jeszcze w notatkach z lat 1881—1882 wręcz przeciwstawia się hipotezie cyklu; wyklucza wszelkie założenie o jakimkolwiek stanie równowagi. Głosi, że Wszystko nie powraca, skoro wieczny powrót jest w zasadniczy sposób *selektywny*, selektywny *par excellence*. A ponadto: co zaszło między dwoma momentami życia Zaratustry: Zaratustrą chorym i Zaratustrą

<sup>47</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., III, *Powracający do zdrowia*, 2, s. 271 (przyp. tłum.).

<sup>48</sup> Tamże, III, *O widmie i zagadce*, 2, s. 191 (przyp. tłum.).

powracającym do zdrowia? Dlaczego wieczny powrót natchnął go najpierw nieznośną odrazą i nieznośnym strachem, które zniknęły po jego powrocie do zdrowia? Czy należy uznać, że Zaratustra godzi się znośić to, czego jeszcze przed chwilą znieść nie mógł? Oczywiście nie; zmiana nie ma po prostu charakteru psychologicznego. Chodzi o „dramatyczny” postęp w rozumieniu samego wiecznego powrotu. Czymś, co przyprawiło Zaratustrę o chorobę, była idea, że wieczny powrót, mimo wszystko, był związany z jakimś cyklem i że kazał wszystkiemu powracać: wszystko powróci, nawet człowiek, „człowiek mały”. „Wielki przesyty człowiekiem — *on* to mnie dławiał i w przelyk zapełzał: oraz i to, o czym wróżbiarz wróży: «wszystko jest obojętne [...]». A wieczny powrót nawet i tego, co najmniejsze! — omierziło mi to istnienie wszelkie!”<sup>49</sup>. Zaratustra powraca do zdrowia dzięki temu, że pojmuje, iż wieczny powrót jest czymś takim. Pojmuje w końcu nierówność i selekcję zawarte w wiecznym powrocie.

Prawdziwą rację wiecznego powrotu stanowi w istocie nierówność, różność. „To” powraca dlatego, że nic nie jest równe ani nie jest tym samym. Innymi słowy, wieczny powrót wyraża się jedynie w stawaniu się, w wielości. Jest zasadą świata nie posiadającego bytu, jedności, tożsamości. Nie *zakładając* bynajmniej Jednego czy Tego Samego, stanowi on jedyną jedność wielości jako takiej, jedyną tożsamość tego, co się różni: powracanie jest jedynym „bytem” stawania się. Toteż funkcją wiecznego powrotu jako Bytu nigdy nie jest utożsamianie, lecz uwierzytelnianie. Dlatego Löwith, Wahl i Klossowski pozwolili nam, choć w sposób odmienny, przeczuć selektywne znaczenie wiecznego powrotu.

Znaczenie to wydaje się podwójne. Wieczny powrót jest przede wszystkim selektywny od strony myśli, ponieważ eliminuje „pół-chcenia”. Jest regułą obowiązującą poza dobrem i złem. Wieczny powrót stanowi parodię reguły kantowskiej. Czegokolwiek chcesz, chciej tego w taki sposób, jakbyś chciał również wiecznego powrotu tego... W ten sposób odpada, ulega unicestwieniu to wszystko, co czuję, czynię lub czego chcę, pod warunkiem że mówię „raz, tylko raz”. Lenistwo, które pragnęłoby swego wiecznego powrotu i które przestałoby mówić: jutro będę pracować; nikczemność lub podłość, które pragnęłyby swego wiecznego powrotu—jasne jest, że stajemy w obliczu form jeszcze nie znanych, jeszcze nie zbadanych. Nie byłyby już one czymś, co mamy zwyczaj nazywać lenistwem, nikczemnością. A to, że nie mamy nawet o nich wyobrażenia, oznacza po prostu, że formy krańcowe nie *poprzedzają* próby wiecznego powrotu. Wieczny powrót jest bowiem kategorią próby. I w tej kategorii należy rozumieć same wydarzenia lub wszystko, co się zdarza. Niestety, choroba, szaleństwo, nawet nadejście śmierci mają dwa aspekty: jeden, za którego pośrednictwem oddzielają mnie od mej mocy, ale i drugi, za którego pośrednictwem wyposażają mnie w osobliwą moc, jakby w niebezpieczny środek eksploracji, będący również przerażającą dziedziną tej eksploracji podlegającą. We wszystkich rzeczach funkcją wiecznego powrotu jest oddzielanie form wyższych od form średnich, stref burzowych lub lodowych od stref łagodnych, krańcowych mocy od stanów umiarkowanych. „Oddzielać” czy „odrywać” to nie są nawet słowa wystarczające, wieczny powrót *tworzy* bowiem formy wyższe. W tym właśnie sensie jest narzędziem i wyrazem woli mocy: wynosi każdą rzecz do jej formy wyższej, czyli do *n-tej* mocy.

Tego rodzaju twórcza selekcja nie zachodzi wyłącznie w rozważaniach o wiecznym powrocie. Zachodzi w bycie, byt jest selektywny, byt jest selekcją. Jak uznać, że wieczny powrót każe powracać wszystkiemu, i to powracać do tego samego, skoro eliminuje wszystko, co nie zdoła przetrwać próby: nie tylko pół-chcenia w myśli,

<sup>49</sup> Tamże, III, *Powracający do zdrowia*, 2, s. 273.

ale też pół-moce w bycie. „Człowiek mały” nie powróci... nic z tego, co neguje wieczny powrót, nie może powrócić. Jeśli wieczny powrót rozumie się jako ruch koła, to należy jeszcze dodać ruch odśrodkowy, dzięki któremu odrzuca ono wszystko, co jest zbyt słabe, zbyt umiarkowane, by znieść próbę. Tym, co wieczny powrót wytwarza i czemu każe powracać jako odpowiadającemu woli mocy, jest Nadczłowiek, określony przez „formę wyższą wszystkiego, co jest”. Toteż nadczłowiek podobny jest do poety w rozumieniu Rimbauda: ktoś, kto jest „obarczony ludźmi, nawet zwierzętami”, i kto ze wszystkich rzeczy zachował tylko formę wyższą, moc krańcową. Wieczny powrót wszędzie bierze na siebie uwierzytelnianie: nie identyfikowanie tego samego, lecz uwierzytelnianie pragnień, masek i ról, form i mocy.

Birault miał więc rację, przypominając, że między formami krańcowymi i formami średnimi istnieje u Nietzschego pewna różnica co do natury. A tak samo jest z Nietzscheańskim rozróżnieniem tworzenia wartości nowych i uznawania wartości ustanowionych. Rozróżnienie takie straciłoby wszelki sens, gdyby je interpretować w perspektywie relatywizmu historycznego: uznane wartości ustanowione byłyby wartościami nowymi w swojej epoce, a nowe wartości byłyby powołane do tego, by ze swej strony stać się ustanowionymi. Interpretacja taka pomijałaby to, co najistotniejsze. Jak już widzieliśmy, na poziomie woli mocy występuje różnica co do natury między „nakazywaniem przypisywania sobie tworzenia wartości obiegowych” i „tworzeniem wartości nowych”. Ta różnica jest różnicą wynikającą z wiecznego powrotu, różnicą, która stanowi jego istotę; wartości „nowe” są właśnie wyższymi formami wszystkiego, *co jest*. Istnieją więc wartości, które rodzą się jako ustanowione i które pojawiają się o tyle, o ile wspierają porządek uznawania, nawet jeśli muszą oczekiwać na sprzyjające warunki historyczne, by faktycznie zostać uznanymi. I na odwrót, istnieją wartości wiecznie nowe, zawsze niewczesne, zawsze współczesne czasowi ich utworzenia, które nawet wówczas, gdy wydają się uznane, z pozoru przyswojone przez społeczeństwo, faktycznie zwracają się do innych sił i w tym samym społeczeństwie wspierają moce anarchiczne innej natury. Jedynie te nowe wartości są transhistoryczne, ponadhistoryczne, świadczą o genialnym chaosie, twórczym bezładzie nie dającym się zredukować do żadnego porządku. Chaos ten, jak mówił Nietzsche, nic jest przeciwieństwem wiecznego powrotu, lecz wiecznym powrotem we własnej osobie. Z tej ponadhistorycznej podstawy, z tego „niewczesnego” chaosu wyłaniają się wielkie akty kreacji u granic tego, co żywe.

Dlatego Beaufret zakwestionował pojęcie wartości, pytając, w jakiej mierze zdolne było ono ukazać właśnie tę podstawę, bez której wszak nie ma ontologii. Dlatego również Vattimo podkreślał u Nietzschego istnienie głębi chaosu, bez której tworzenie wartości straciłoby sens. Należało jednak dać tego konkretne dowody i pokazać, jak w tym wymiarze mogą spotkać się artyści lub myśliciele. To był piąty temat naszego kolokwium. Gdy Nietzsche, nawet tutaj, konfrontowany był z innymi myślicielami, chodziło niekiedy zapewne o wpływy. Ale zawsze chodziło też o coś innego. Toteż gdy Foucault konfrontował Nietzschego z Freudem i Marksem, niezależnie od wszelkich oddziaływań, wystrzegął się podjęcia tematu (przypuszczalnie wspólnego tym trzem myślicielom) „potwierdzenia” nieświadomości. Przeciwnie, uważał, że odkrycie nieświadomości podlegało czemuś głębszemu, fundamentalnej zmianie wymogów interpretacji, zmianie implikującej pewną ocenę „szaleństwa” świata i ludzi. De Schloezer mówił o Nietzschem i o Dostojewskim, Gaede o literaturze francuskiej, Reichert o literaturze niemieckiej i Hermannie Hessem, Orlic o sztuce i



poezji. To, co nam zaprezentowano, bez względu na to, czy istniały wzajemne wpływy, czy nie, zawsze dotyczyło kwestii tego, jak jeden myśliciel mógł spotkać drugiego, złączyć się z innym w wymiarze, który nie całkiem był wymiarem chronologii czy historii (a tym bardziej — to prawda — wymiarem wieczności; Nietzsche powiedziałby: wymiarem niewczesności).

Dzięki Goldbeekowi i Sabran, która wraz z nim zagrała według partytury *Manfreda*, dzięki O.R.T.F., który umożliwił nam wysłuchanie utworów Nietzschego, stanęliśmy w obliczu mało znanego we Francji aspektu jego twórczości: twórczości Nietzschego-muzyka. Goldbeck, Gabriel Marcel, Boris de Schloezer powiedzieli nam, co w tej muzyce — każdemu z nich z innego powodu — wydało się poruszające czy interesujące, I oto zrodziło się pytanie: jakiego rodzaju maską był „Nietzsche-muzyk”? Niech nam będzie wolno postawić ostatnią hipotezę: być może Nietzsche w najgłębszy sposób jest człowiekiem teatru. Nie tylko stworzył filozofię teatru (Dionizos), ale wprowadził też teatr do filozofii. A wraz z nim nowe środki wyrazu, które przekształcają filozofie. Ileż aforyzmów Nietzschego można rozumieć jako zasady i oceny *reżysera*. Zaratustrę Nietzsche pojmuje w całości w ramach filozofii, ale również w całości dla sceny.

Marzy o *Tako rzecze Zaratustra* wystawionym do muzyki Bizeta, by ośmieszyć teatr Wagnerowski. Marzy o muzyce teatralnej jako o masce dla „swego” teatru filozoficznego — teatru okrucieństwa, teatru woli mocy i wiecznego powrotu.

## ANEKS II

### TAJEMNICA ARIADNY WEDŁUG NIETZSCHEGO<sup>50</sup>

Dionizos:  
*Miej rozum, Aryadno!...  
Masz drobne uszka, masz moje uszka:  
usłyszże mądre słowo! –  
Czyż, by się kochać, nie trzeba  
wprzódy się wzajem nienawidzić? ...  
[Jam twoim labiryntem...]*<sup>51</sup>

Podobnie jak inne kobiety, Ariadna znajduje się między dwoma mężczyznami: Tezeuszem i Dionizosem. Przechodzi od Tezeusza do Dionizosa. Początkowo nienawidziła Dionizosa-Byka. Porzucona jednak przez Tezeusza, którego wszak przedtem przeprowadziła przez labirynt, porwana zostaje przez Dionizosa i odkrywa

<sup>50</sup> Tekst ten, zatytułowany *Mystere d'Ariane*, w pierwotnej wersji ukazał się w czasopiśmie „Bulletin de la Societe francaise d'etudes nietzscheennes”, nr 2, marzec 1963, s. 1,2-15 (wznowiony w „Philosophie”, nr 17, zima 1987, s. 67-72). Po latach Deleuze powrócił do tej pracy, uzupełniając ją czterema końcowymi akapitami. Ta nowa wersja opublikowana została w „Magazine litteraire”, nr 298, kwiecień 1992, s. 21—24, wznowiona zaś w nieznacznie zmienionej postaci — stanowiącej podstawę pomieszczonego tutaj przekładu — pod tytułem *Mystere d'Ariane selon Nietzsche*, w książce zawierającej zbiór różnych tekstów Deleuze'a, *Critique et clinique*, Minuit, Paris 1993, s. 126-134 (przyp. tłum.).

<sup>51</sup> F. Nietzsche, *Dytyramby dionizyjskie*, d/, cyt., *Żale Aryadny*, s. 31 (przyp. tłum.).

inny labirynt. „Kto prócz mnie wie, czym jest Aryadna!...”<sup>52</sup>. Czy to znaczy: Wagner-Tezeusz, Cosima-Ariadna, Nietzsche-Dionizos? Pytanie *kto?* nie powołuje osób, lecz siły i pragnienia<sup>53</sup>.

Tezeusz, jak *się* wydaje, stanowi model jednego z tekstów *Tako rzecze Zaratustra*, z księgi II *O ludziach wzniosłych*. Chodzi o *bohatera*, zdolnego rozszyfrować zagadki, przejść labirynt i pokonać byka. Ten człowiek wzniosły stanowi zapowiedź teorii człowieka wyższego z księgi IV: zwany jest „pokutnikiem ducha”<sup>54</sup>, mianem, które zastosowane zostanie później w jednym z fragmentów o człowieku wyższym (Czarodziej)<sup>55</sup>. A cechy człowieka wzniosłego są odzyskanymi atrybutami człowieka wyższego w ogóle: jego ducha powagi, ociążałości, upodobania do niesienia brzemienia, pogardy dla ziemi, niezdolności śmiania się i grania, przedsięwzięcia zemsty.

Wiadomo, że u Nietzschego teoria człowieka wyższego jest krytyką, której intencją jest ujawnienie najgłębszej i najniebezpieczniejszej mistyfikacji humanizmu. Człowiek wyższy chce doprowadzić humanizm do doskonałości, do pełni. Chce odzyskać wszystkie własności człowieka, znieść alienację, urzeczywistnić człowieka pełnego, usytuować człowieka na miejscu Boga, uczynić z człowieka moc, która afirmuje i która afirmuje siebie. Naprawdę jednak człowiek, nawet człowiek wyższy, nie wie zupełnie, co znaczy afirmowanie. Jego afirmacja jest jedynie karykaturą, śmiechu wartym przebraniem. Uważa, że afirmować znaczy nieść, brać na siebie, wytrzymać próbę, obarczać się brzemieniem. Pozytywność ocenia według ciężaru tego, co niesie; afirmację myli z wysiłkiem napiętych mięśni<sup>56</sup>. Rzeczywiste jest to wszystko, co cięży, afirmatywne i aktywne to, co niesie! Toteż zwierzęciem człowieka wyższego nie jest byk, lecz osioł i wielbłąd, zwierzęta pustyni, zamieszkujące opustoszałą stronę Ziemi; zwierzęta, które potrafią nieść<sup>57</sup>. Byka pokonał Tezeusz, człowiek wzniosły czy też wyższy. Tezeusz jest jednak kimś gorszym od byka, ma tylko jego kark: „Jako byk czynić powinien; a szczęście jego ziemią pachnieć powinno, nie zaś wzgardą ziemi. Jako białego byka widzieć bym go pragnął, gdy parszkając i rycząc lemiesz wiedzie: a ryk jego powinien wszystko, co ziemskie, słać! [...] O zwiotczałych mięśniach stać i o wyprężonej woli: to jest dla was wszystkich rzecz najcięższa, wy wzniosli!”<sup>58</sup>. Człowiek wzniosły czy też wyższy zwycięża potwory, stawia zagadki, obce są mu jednak zagadka i potwór, którymi jest<sup>59</sup>. Nie wie, że afirmować nie znaczy nieść, zaprzęgać się, brać na siebie to, co jest, lecz przeciwnie — wypręgać się, uwalniać, odciażać to, co żywe. Nie obarczać życia ciężarem wartości wyższych, nawet heroicznym, lecz tworzyć nowe wartości, które będą wartościami

<sup>52</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, dz. cyt., *Tako rzecze Zaratustra*, §8, s. 98-99.

<sup>53</sup> W poprzedniej wersji pierwszy akapit brzmiał tak oto: „Kto prócz mnie wie, czym jest Aryadna!...” Podobnie jak inne kobiety, *Ariadna znajduje się między dwoma mężczyznami: Tezeuszem i Dionizosem*. Ariadna w filozofii Nietzschego odgrywa rolę zasadniczą nie tylko dlatego, że jest kobietą czy Animą, lecz także dlatego, że znajduje się na przecięciu głównych pojęć tej filozofii. Z tego powodu nie jest pozbawiona ambiwalencji” (przyp. tłum.).

<sup>54</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., II, *O ludziach wzniosłych*, s. 139 (przyp. tłum.).

<sup>55</sup> Tamże, IV, *Wila*, §2, s. 316, 317-318. Zob. też IV, *Pieśń posępku*, §2, s. 369 (przyp. tłum.).

<sup>56</sup> Tamże, III, *O duchu ciężkości*. Oraz F. Nietzsche, *Poza dobrem i ziem*, dz. cyt., §212, s. 169: „Myślenie» oraz «ciężkie, poważne branie» jakiejś rzeczy — jest dla nich nierozdzielne: gdyż w ten sposób «doznawali» tego”.

<sup>57</sup> Na temat Wielbłąda, Osła i fałszywej afirmacji por. *Tako rzecze Zaratustra, passim* (w ostatniej wersji tekstu przypis ten został usunięty — przyp. tłum.).

<sup>58</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., II, *O ludziach wzniosłych*, s. 140, 141.

<sup>59</sup> Tego zdania nie ma w poprzednich wersjach tekstu (przyp. tłum.).

życia, które życie uczynią lekkim czy afirmatywnym, „I swej woli bohaterskiej oduczyć się jeszcze musi; wyniesionym być mi powinien, a nie wzniosłym [...]”<sup>60</sup>. Tezeusz nie rozumie, że byk (czy nosorożec) charakteryzuje się jedyną prawdziwą wyższością: nadzwyczajne, lekkie zwierzę w głębi labiryntu, które jednak dobrze czuje się również na wysokości, zwierzę, które wyprzęga i afirmuje życie.

Zdaniem Nietzschego wola mocy ma dwie tonacje: afirmację i negację; siły mają dwie jakości: akcję i reakcję. To, co człowiek wyższy przedstawia jako afirmację, stanowi niewątpliwie istotę bytu człowieka, ale to tylko krańcowa kombinacja negacji i reakcji, woli negatywnej i siły reaktywnej, nihilizmu, nieczystego sumienia i resentymentu. Nieść każą się tylko wytwory nihilizmu, niosą tylko siły reaktywne. Stąd złudzenie afirmacji, afirmacja fałszywa. Człowiek wyższy odwołuje się do poznania: chce badać labirynt czy też las poznania<sup>61</sup>. Poznanie jest jednak tylko przebraniem moralności; nic w labiryncie jest nicią moralną. Moralność z kolei jest labiryntem: przebraniem ideału ascetycznego i religijnego. Wędrowka od ideału ascetycznego do ideału moralnego, od ideału moralnego do ideału poznania — to wciąż to samo przedsięwzięcie: przedsięwzięcie zabicia byka, czyli zanegowania życia, przytłoczenia go ciężarem, zredukowania do form reaktywnych. Człowiek wzniosły nawet nie potrzebuje Boga, by zaprząć człowieka. Człowiek zastępuje w końcu Boga humanizmem, ideał ascetyczny — ideałem moralnym i ideałem poznania. Człowiek obarcza się sam, sam się zaprzęga w imię wartości heroiczych, w imię wartości ludzkich.

Wielu jest ludzi wyższych: wróżbiarz, dwaj królowie, człowiek-pijawka, czarodziej, ostatni papież, najszeptniejszy człowiek, dobrowolny żebrak, wędrowny cień. Tworzą teorię, szereg, łańcuch farandoli. Dzieje się tak dlatego, że różnią się pomiędzy sobą zajmowanym na nici miejscem, formą ideału, specyficznym ciężarem reaktywności i tonacją negatywności. Sprowadzają się jednak do tego samego: stanowią moce fałszu, ciąg fałszerzy, jak gdyby fałsz nieuchronnie odsyłał do fałszowania. Nawet człowiek prawdomówny jest oszustem, ponieważ ukrywa powody łaknienia prawdy, swe mroczne pragnienie potępienia życia. Być może tylko Melville jest porównywalny z Nietzschem, z tej racji, iż stworzył nadzwyczajny łańcuch fałszerzy, ludzi wyższych pochodzących od „wielkiego Kosmopolity”, z których każdy poświadcza lub nawet zdradza oszustwo innego, zawsze jednak w taki sposób, że ponawia moc fałszu<sup>62</sup>. Czy fałsz nic tkwi już w modelu — w człowieku prawdomównym — tak jak w udawaniu?<sup>63</sup> Dopóki Ariadna kocha Tezeusza, dopóty uczestniczy w tym przedsięwzięciu negowania życia. Pod pozorami afirmacji Tezeusz — model<sup>64</sup> — jest mocą negowania, Duchem negacji, wielkim oszustem<sup>65</sup>. Ariadna jest Animą, Duszą, ale duszą reaktywną lub siłą resentymentu. Jej wspaniała pieśń jest skargą, a w *Tako rzecze Zaratustra*, gdzie najpierw się pojawia, włożona jest w usta Czarownika: fałszerza *par excellence*, podłego starca, który zakłada maskę młodej dziewczyny<sup>66</sup>. Ariadna jest siostrą, ale w

<sup>60</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., II, O ludziach wzniosłych, s. 141.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> H. Melville, *The Confidence Man* (Le grand escrac, Minuit).

<sup>63</sup> W poprzedniej wersji nie ma tego akapitu (przyp. tłum.).

<sup>64</sup> Słowo dodane w ostatniej wersji tekstu (przyp. tłum.).

<sup>65</sup> Wyrażenie „wielkim oszustem” dodane zostało w ostatniej wersji tekstu (przyp. tłum.).

<sup>66</sup> poprzedniej wersji tekstu ostatnie zdanie ma taką postać: „(Dlatego wspaniała pieśń Ariadny w *Zaratuście* włożona zostaje w usta jednego z reprezentantów człowieka wyższego: czarodzieja, mającego większą zdolność przemieniania się, przebierania nawet za kobietę, «pokutnika ducha», który niesie właśnie ducha zemsty, gdyż jego dusza przepelniona jest resentymetem i nieczystym sumieniem)”. Uzupełnione jest też przypisem: F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., IV, *Wila* §1,

stosunku do swego brata, byka, odczuwa resentment. W całym dziele Nietzschego pobrzmiewa krótki, patetyczny apel: nie ufajcie siostróm! To Ariadna trzyma nić w labiryncie, nić moralności. Ariadna jest Pająkiem, tarantulą<sup>67</sup>. W tym miejscu Nietzsche znów występuje z apelem: „Powieście się na tej nici!”<sup>68</sup>. Ariadna sama powinna urzeczywistnić to prorocstwo (w niektórych tradycjach Ariadna porzucona przez Tezeusza wieszana się na tej nici)<sup>69</sup>.

Co jednak oznacza: Ariadna porzucona przez Tezeusza? To, że kombinacja negatywnej woli i siły reakcji, ducha negacji i duszy reaktywnej, nie jest ostatnim słowem nihilizmu. Przychodzi moment, w którym woła negacji zrywa alians z siłami reaktywnymi, porzuca je, a nawet zwraca się przeciw nim. Ariadna się wieszana, Ariadna chce zginąć. Jest to ten podstawowy moment („północ”), który zapowiada podwójną przemianę, jak gdyby dopełniony nihilizm ustępował miejsca swemu przeciwieństwu: siły reaktywne, jako że same zostają zanegowane, stają się aktywne; negacja się przemienia, staje się gromem czystej afirmacji, polemicznym i ludycznym typem woli, która afirmuje i przechodzi na służbę nadmiarowi życia. Nihilizm „pokonany przez samego siebie”<sup>70</sup>. Nie jest naszym celem analizowanie tej przemiany nihilizmu, tej podwójnej konwersji, lecz jedynie zbadanie, jak wyraża to mit Ariadny. Porzucona przez Tezeusza Ariadna czuje, że zbliża się Dionizos, Dionizos-byk jest czystą i wieloraką afirmacją, afirmacją prawdziwą, wolą afirmatywną: niczego nie niesie, niczym się nie obarcza, lecz odciąża wszystko, co żywe. Potrafi czynić to, czego człowiek wyższy nie potrafi: śmiać się, grać, tańczyć — czyli afirmować. Jest Lekkością, której nie można dojrzeć w człowieku, zwłaszcza w człowieku wyższym lub we wzniosłym bohaterze, lecz jedynie w nadczłowieku, w nadbohaterze, w kimś innym niż człowiek. Tezeusz powinien porzucić Ariadnę: „Gdyż to jest tajemnicą duszy: wprzódy bohater opuścić ją musi, zanim nawiedzi ją w marzeniu — jako nadbohater”<sup>71</sup>. Dzięki pieśczości Dionizosa dusza staje się aktywna. W obecności Tezeusza była ciężka, natomiast w towarzystwie Dionizosa staje się lżejsza, odciążona, smukła, wyniesiona ku niebu. Dowiaduje się, że to, co do niedawna uważała za aktywność, było tylko wyrazem zemsty, nieufności i nadzoru (nić), reakcją nieczystego sumienia i resentmentu; a w głębszym sensie to, co uważała za afirmację, było tylko przebraniem<sup>72</sup>, przejawem ciężkości, sposobem uznawania siebie za silnego z tego powodu, że się niesie i bierze na siebie. Ariadna pojmuje swe rozczarowanie: Tezeusz nie był nawet prawdziwym Grekiem, lecz raczej swego rodzaju ciężkawym Niemcem w załączku<sup>73</sup>, podczas gdy przekonana była przeciw, że spotkała Greka<sup>74</sup>. Ariadna pojmuje jednak swe rozczarowanie w chwili, gdy już się o to nie troszczy: nadchodzi Dionizos, który jest prawdziwym Grekiem; Dusza staje się aktywna, zarazem zaś Duch objawia

s. 312—315 (przyp. tłum.).

<sup>67</sup> Na temat pająka i jego nici, często występującej u Nietzschego metafory, por. zwłaszcza *Z genealogii moralności*, dz. cyt., III, §9.

<sup>68</sup> F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, II, §408.

<sup>69</sup> Jeanmaire, *Dionysos*, Payot, Paris, s. 223.

<sup>70</sup> Tego zdania nie ma w poprzedniej wersji tekstu (przyp. tłum.).

<sup>71</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., II, O ludziach wzniosłych, s. 142.

<sup>72</sup> W poprzedniej wersji: „śmiechu wartym przebraniem” (przyp. tłum.).

<sup>73</sup> W poprzedniej wersji następujący dalej fragment brzmiał tak oto: „(por. Tezeusz-Wagner, Ariadna-Cosima, Dionizos-Nietzsche). Nietzsche z upodobaniem wyjaśnia w ten sposób wyższe rozczarowanie: natrafić na Niemca, będąc przekonany, że spotkało się Greka” (przyp. tłum.).

<sup>74</sup> Fragment przedmowy do *Humain trop humain*, 10 [polski przekład dzieła *Ludzkie, arcyłudzkie* ukazał się z inną wersją przedmowy niż wydanie francuskie — przyp. tłum.]. Por. też pojawienie się Ariadny w *La volonté de puissance*, I, ks. 2, §226.

prawdziwą naturę afirmacji. Wówczas pieśń Ariadny zyskuje pełny sens: przemiana Ariadny w bliskości Dionizosa, Ariadna staje się Animą, która odpowiada teraz Duchowi mówiącemu „tak”<sup>75</sup>. Dionizos do pieśni Ariadny dorzuca ostatni kuplet, a pieśń staje się dytyrambem. Odpowiednio do ogólnej metody Nietzschego pieśń zmienia naturę i sens zależnie od tego, kto ją śpiewa, czarodziej w masce Ariadny czy sama Ariadna do ucha Dionizosowi<sup>76</sup>.

Dlaczego Dionizos potrzebuje Ariadny lub dlaczego potrzebuje być kochany? Śpiewa pieśń o samotności, przywołuje oblubienicę<sup>77</sup>. Dzieje się tak dlatego, że Dionizos jest bogiem afirmacji; otóż, aby sama afirmacja była afirmowana, potrzebna jest druga afirmacja. Aby móc podwajać, musi się rozdzielić. Nietzsche odróżnia dwie afirmacje, gdy mówi: „Wieczna afirmacja bytu, na wieczność jestem twą afirmacją”<sup>78</sup>. Dionizos jest afirmacją Bytu, natomiast Ariadna — afirmacją afirmacji, drugą afirmacją lub stawaniem się aktywnym. Z tego punktu widzenia wszystkie symbole Ariadny zmieniają sens, gdy nie są zniekształcane przez Tezeusza, lecz odnoszą się do Dionizosa. Nie tylko pieśń Ariadny przestaje być wyrazem resentymentu, by stać się aktywnym poszukiwaniem, pytaniem, które już afirmuje (*Mnie — chcesz? mnie? mnie — całą!*<sup>79</sup>); także labirynt nie jest już labiryntem poznania i moralności, labirynt nie jest już drogą, jaką, trzymając nić, kroczy ktoś, kto ma zabić byka. Labirynt stał się białym bykiem, Dionizosem-bykiem: „Jam twoim labiryntem...”<sup>80</sup>. Ścisłej rzecz biorąc, labirynt jest teraz uchem Dionizosa, uchem ukształtowanym na podobieństwo labiryntu. Aby usłyszeć dionizyjską afirmację, Ariadna powinna mieć takie uszy, jakie ma Dionizos, ale powinna też odpowiedzieć afirmacją do ucha Dionizosowi. Dionizos mówi do Ariadny: „Masz drobne uszka, masz moje uszka: usłysz-że mądre słowo!”<sup>81</sup>, słowo „tak”. Dionizosowi przyjdzie jeszcze powiedzieć w żartach do Ariadny: „[...] czemu [twe uszy] nie są jeszcze dłuższe?”<sup>82</sup>. Dionizos wypomina jej w ten sposób błędy, jakie popełniła, gdy kochała Tezeusza: sądziła, że afirmować to dźwigać ciężar, czynić tak, jak osioł. Naprawdę jednak Ariadna, tak jak Dionizos, otrzymała małe uszka: ucho krągłe, sprzyjające wiecznemu powrotowi.

Labirynt nie należy już do architektury, stał się czymś dźwiękowym, muzycznym. To Schopenhauer określił architekturę w zależności od dwóch sił: siły nośnej i siły ciężającej, wspornika i ciężaru, chociaż mają one tendencję do utożsamiania się ze sobą. Gdy Nietzsche coraz bardziej odchodzi od starego fałszerza, Wagnera-czarodzieja, muzyka okazuje się czymś przeciwstawnym: jest Lekkością, czystą nieważkością<sup>83</sup>. Czyż cała historia Ariadny, historia trójkąta, nie świadczy o jakiejś anty-wagnerowskiej lekkości, bliższej Offenbachowi i Straussowi niż Wagnerowi? Tym, co zasadniczo należy do Dionizosa-muzyka, jest roztańczenie dachów, rozchwianie belek<sup>84</sup>. Niewątpliwie muzyka była również po stronie Apollina, a także po

<sup>75</sup> Por. Dytyramby dionizyjskie, dz. cyt.

<sup>76</sup> Dwa ostatnie zdania zostały dodane w ostatniej wersji tekstu (przyp. tłum.).

<sup>77</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., II, *Pieśń po nocy*.

<sup>78</sup> W polskim przekładzie: „(...) wieczyste TAK istnienia, jestem wieczystość twoją TAK (...)”, F. Nietzsche, *Dytyramby dionizyjskie*, dz. cyt., *Sława i wieczność*, §4, s. 35 (przyp. tłum.).

<sup>79</sup> Tamże, *Żale Ariadny*, s. 30.

<sup>80</sup> Tamże, s. 31.

<sup>81</sup> Tamże, s. 31.

<sup>82</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1906, *Niewczesne dywagacje*, §19, s. 82 (przyp. tłum.).

<sup>83</sup> F. Nietzsche, *Le cas Wagner*.

<sup>84</sup> Por. Marcel Detienne, *Dionysos a ciel ouvert*, Hachette, s. 80-81 (oraz *Bakchantki* Eurypidesa—uwaga dodana w ostatniej wersji tekstu: przyp. tłum.).

stronie Tezeusza; muzyka ta rozkładała się jednak zgodnie z terytoriami, otoczeniem, aktywnościami, etosami: pieśń pracy, pieśń marszowa, pieśń do tańca, pieśń dla odpoczynku, pieśń pijacka, kołysanka... niemal drobne „piosnki”, z których każda ma swój ciężar<sup>85</sup>. Aby muzyka się wyzwoliła, należy przejść na drugą stronę, tam, gdzie terytoria drżą, gdzie budowle się rozpadają, gdzie etosy ulegają pomieszeniu, gdzie rozlega się potężna pieśń Ziemi, wielka uwertura, która przemienia wszystkie melodie, jakie porywa i jakim każe powracać<sup>86</sup>. *Dionizos uznaje tylko taką architekturę, która rozwija się niczym wędrówka. Czyż nie było to już własnością Lied [pieśni] — opuszczenie terytorium na zew lub na wiatr Ziemi? Każdy z ludzi wyższych porzuca swe włości i kieruje się ku jaskini Zaratustry. Na Ziemi rozbrzmiewa jednak tylko dytyramb i ogarnia ją cała. Dionizos nie ma już terytorium, ponieważ spotykany jest na całej Ziemi*<sup>87</sup>. Labirynt dźwiękowy jest pieśnią Ziemi, Uwerturą, wiecznym powrotem we własnej osobie.

Dlaczego jednak przeciwstawiać te dwie strony jako prawdę i fałsz? Czy nie są to dwie strony tej samej mocy fałszu i czy Dionizos nie jest wielkim fałszerzem, „naprawdę” największym, Kosmopolitą? Czy sztuka nie jest najwyższą mocą fałszu? Między wysokim i niskim, jedną stroną a drugą, istnieje ogromna różnica, odległość, którą należy afirmować. Dlatego, że pajak stale od nowa przedzie swą sieć, a skorpion bezustannie kłuje; każdy zaś człowiek wyższy przypisany jest do własnego wyczynu, który powtarza jak numer cyrkowy (i tak właśnie zbudowana jest IV księga *Tako rzecze Zaratustra*, na sposób Gali Niezrównanych Raymonda Roussela<sup>88</sup> lub spektaklu marionetek, operetki). Także dlatego, że każdy z tych mimów ma stały model, trwałą formę, którą zawsze można nazwać prawdziwą, choć jest ona tak „fałszywa”, jak jej reprodukcje. Podobnie jak fałszerz w malarstwie: to, co kopiuje z obrazu oryginalnego, jest dającą się powtórzyć formą, równie fałszywą jak kopie; to zaś, czemu pozwala umknąć, jest metamorfozą oryginału, nie dającą się skopiować jego warstwą, a zatem fałszerz pozwala umknąć twórczości. Dlatego ludzie wyżsi są tylko *najniższymi stopniami* woli mocy: „[...] niechże wyżsi po was kroczą! Oznaczacie stopnie [...]”<sup>89</sup>. W ich przypadku wola mocy przedstawia jedynie pragnienie-mylenia, pragnienie-brania, pragnienie-panowania, wyczerpane, chore życie, które wymachuje protezami. Ich sens polega wręcz na tym, że odgrywają rolę protez, pozwalających utrzymać pion. Jedynie Dionizos, artysta-twórca, osiąga moc metamorfozy, która każe mu się stawać, by świadczyć o tryskającym życiu; *wynosi on moc fałszu do poziomu, który spełnia się nie w farmie, lecz w przekształceniu* — „cnota darząca”<sup>90</sup> albo tworzenie możliwości życia: czyli przemiana. Wola mocy jest jak energia, szlachetną zwie się ta, która zdolna jest ulegać przekształceniom. Podli czy niscy są ci, którzy potrafią tylko się maskować, przebierać, czyli przybierać jakąś postać i zawsze w jej przebraniu pozostawać.

Przejdźcie od Tezeusza do Dionizosa to dla Ariadny kwestia kliniczna, kwestia zdrowia i leczenia. Dla Dionizosa również. Dionizos potrzebuje Ariadny. Dionizos jest

<sup>85</sup> Do swych zwierząt Zaratustra mówi: „wyście już piosnkę z tego [wiecznego powrotu — przyp. tłum.] uczyniły”; F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., III, *Powracający do zdrowia*, 2, s. 271.

<sup>86</sup> Por. różne strofy z *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., 111, *Siedm pieczęci* (przypis dodany w ostatniej wersji tekstu — przyp. tłum.).

<sup>87</sup> W kwestii „sanktuarium”, czyli terytorium Roga, por. Jeanmaire, *Dionysos*, dz. cyt., s. 193 („Spotykamy go wszędzie, a jednak nigdzie nie jest on u siebie... Raczej się wśliznął, niż narzucił...”) (przypis dodany do ostatniej wersji tekstu — przyp. tłum.).

<sup>88</sup> W pierwszej części dzieła Raymonda Roussela *Impressions d'Afrique* (przyp. tłum.).

<sup>89</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., IV, *Powitanie*, s. 350 (przyp. tłum.).

<sup>90</sup> Tamże, III, *O trzech złach*, s. 233 (przyp. tłum.).

afirmacją czystą; Ariadna jest Animą, afirmacją rozdwojoną, owym „tak” odpowiadającym na „tak”. Ta rozdwojona afirmacją powraca do Dionizosa, ale jako afirmacją, która podwaja. W tym właśnie sensie wieczny powrót jest owocem związku Dionizosa i Ariadny. Dopóki Dionizos jest sam, dopóty boi się jeszcze myśli o wiecznym powrocie, obawiając się, by nie sprowadził sił reaktywnych, przedsięwzięcia negowania życia, człowieka małego (czy to wyższego, czy wzniosłego). Kiedy jednak afirmacją dionizyjska znajduje swe pełne rozwinięcie dzięki Ariadnie, Dionizos dowiaduje się z kolei czegoś nowego: że myśl o wiecznym powrocie jest uspokajająca, a zarazem, że sam wieczny powrót jest selektywny. Wieczny powrót nic obywa się bez przemiany. Byt stawania się, wieczny powrót, jest wytworem podwójnej afirmacji, która każe powracać temu, co się afirmuje, i pozwala stawać się tylko temu, co jest aktywne. Ani siły reaktywne, ani wola negowania nie powrócą: zostają wyeliminowane przez przemianę, przez wieczny powrót, który selekcjonuje. Ariadna zapomniała o Tezeuszu. On nie jest już nawet złym wspomnieniem. Tezeusz nigdy nie powróci. Wieczny powrót jest aktywny i afirmatywny; jest związkiem Dionizosa i Ariadny. To dlatego Nietzsche porównuje go nie tylko do krągłego ucha, ale też do zaręczynowego pierścienia. Oto labirynt jest pierścieniem, uchem, samym wiecznym powrotem, który wyraża się w tym, co aktywne lub afirmatywne. Labirynt nic jest już drogą, na której można się zagubić, lecz drogą powrotną. Labirynt nie jest już labiryntem poznania ani moralności, lecz labiryntem życia i Bytu jako czegoś żywego. Wytworem zaś związku Dionizosa i Ariadny jest nadczłowiek lub nadbohater, przeciwieństwo człowieka wyższego. Nadczłowiek żyje w jaskiniach i na szczytach, jedyne dziecko poczęte przez ucho, syn Ariadny i Byka.

## WYBÓR TEKSTÓW<sup>91</sup>

### A) KIM JEST FILOZOF?

[...] *działać nie na czasie, a zatem przeciw czasowi,  
tym samym zaś działać na czas,  
na rzecz (mam nadzieję) czasu przyszłego*<sup>92</sup>.

#### 1. *Filozof zamaskowany*

[...] duch filozoficzny musiał się najpierw zawsze przebierać i przepoczwarzać w dawniej ustalone typy ludzi kontemplacyjnych, jak to: kapłana, czarodzieja, wróżbiarza, w ogóle osoby duchownej, by w jakiegokolwiek bądź mierze mógł istnieć

<sup>91</sup> Wybrane przez Deleuze'a fragmenty pism Nietzschego cytujemy według ich polskich wydań, podając lokalizację bezpośrednio po danym tekście. Te zaś nieliczne fragmenty, które nie ukazały się w języku polskim, przekładamy na podstawie przytoczonych przez Deleuze'a wydań francuskich i tak też je oznaczamy. Gwiazdka przed tytułem oznacza, iż tekst zaczerpnięto z przypisu wydania francuskiego (przyp. tłum.).

<sup>92</sup> Deleuze lokalizuje ten fragment w *Niewczesnych rozważaniach*, w tekście *Schopenhauer jako wychowawca*. W polskim wydaniu nie udało się jednak fragmentu odnaleźć (przyp. tłum.).

przynajmniej. *Ideal ascetyczny* służy przez długi czas filozofowi jako forma zjawiska, jako warunek istnienia. Musiał on go *przedstawiać*, by móc być filozofem, musiał weń *wierzyć*, by móc go przedstawiać. Osobliwe, zaprzeczające światu, życiu wrogie, zmysłom niewierne, odzmysłowione trzymanie się filozofów na uboczu, które utrzymało się aż do czasów najnowszych i przez to zyskało sobie znaczenie prawie *postury filozoficznej*, jest przede wszystkim skutkiem nędzy warunków, w jakich filozofia w ogóle powstała i ostała się: to znaczy, że inaczej najdłuższy okres filozofii na ziemi *nie byłby wcale możliwy* bez ascetycznej powłoki i przebrania, bez ascetycznego z sobą nieporozumienia. *Kapłan-asceta*, by wyrazić się pogładowo i plastycznie, aż do najnowszych czasów był jeno wstrętną i posępną formą gąsienicy, pod którą filozofia jedynie żyć i skradać się mogła... Czy to się rzeczywiście *zmieniło*? Czyż ten pstry i niebezpieczny zwierz skrzydlaty, ów „*duch*”, którego gąsienica owa kryła, został naprawdę dzięki słoneczniejszemu, cieplejszemu, bardziej rozjaśnionemu światu rozpowity i wypuszczony na światło? Czyż jest już dziś dość dumy, odwagi, dzielności, pewności siebie, woli duchowej, żądy odpowiedzialności, *wolności woli*, by odtąd rzeczywiście na ziemi „*filozof mógł istnieć*”?

(*Z genealogii moralności*, III, 10, s. 137—138)

## 2. Filozof krytyk

Jestem uczniem filozofa Dyonizosa, wolałbym być raczej jeszcze satyrem niż świętym. [...] W tem, co bym *ja* przyrzekał, ostatniem by było „polepszać” ludzkość. Nie wnoszę zgoła nowych bożyszcz; stare niech uczą, jak z glinianemi bywa nogami. Bożyszcz — mój wyraz na ideały — *obalać*, już to raczej należy do mego rzemiosła. Pozbawiono rzeczywistość w tym stopniu wartości, sensu, prawdziwości, jak świat idealny *złgano*... „Świat prawdziwy” i „świat pozorny” — po naszymu: świat *złgany* i rzeczywistość... *Łgarstwo* ideału było dotąd przekleństwem na rzeczywistości ciężącym, ludzkość sama stała się przez nie aż do najniższych swych instynktów *łgarską* i fałszywą, aż do uwielbienia wartości *przeciwnych* tym, które by jej dopiero były *poręką* rozwoju, przyszłości, wielkiego *prawa* do przyszłości.

Kto umie oddychać powietrzem pism moich, wie, że jest to powietrze wyżynne, *ostre* powietrze. Trzeba być do niego stworzonym, inaczej grozi niemałe niebezpieczeństwo przeziębienia się. Lód blisko, samotność potworna — lecz jakże cicho spoczywa wszystko w świetle! jak się swobodnie oddycha! ileż rzeczy się czuje *pod* sobą! Filozofia, jak jam ją dotąd rozumiał i przeżywał, jest życiem dobrowolnem wśród lodów i szczytów — poszukiwaniem wszystkiego, co obce i godne pytania w istnieniu, wszystkiego, co moralność dotąd pod klątwą dzierżyła. Z długiego doświadczenia, które mi dała taka wędrówka po *zakazanem*, nauczyłem się patrzeć inaczej, niżby sobie życzone, na przyczyny, z których moralizowano i idealizowano dotychczas: *ukryte* dzieje filozofów, psychologia ich wielkich imion wyszła im na jaw. Ile prawdy *znosi*, na ile prawdy *waży się* duch? to coraz bardziej stawało się dla mnie właściwym wartości miernikiem. Błąd (wiara w ideał) nie jest ślepotą, błąd jest *tchórzostwem*... Każda zdobycz, każdy krok naprzód w poznaniu *wynika* z odwagi, z twardości względem siebie... Nie obalam ideałów, wkładam jeno rękawiczki przed nimi... *Nitimur in vetitum*; pod tym znakiem zwycięży moja filozofia, bo zakazywano dotąd zasadniczo zawsze tylko prawdy.

(*Ecce homo*, *Przedmowa*, 2-3, s. 2—3)

## 3. Filozof nie na czasie



Tu jednak doświadczamy skutków owej nauki głoszonej od niedawna z wszystkich dachów, że państwo jest najwyższym celem ludzkości i że dla męża nie ma obowiązków wyższych, niż służyć państwu: w czym widzę nie powrót do pogaństwa, lecz do głupoty. Być może, że taki mąż, który w służbie publicznej widzi swój najwyższy obowiązek, nie zna też rzeczywiście obowiązków wyższych; lecz mimo to przecież istnieją jeszcze prócz tego mężowie i obowiązki — a jeden z tych obowiązków, który mnie przynajmniej wydaje się wyższy niż służba publiczna, wzywa, by burzyć głupstwo w każdej postaci, więc i to głupstwo. Przeto zajmuję się tu pewnego rodzaju mężami, których teleologia wskazuje nieco ponad dobro państwa, filozofami i nawet tymi tylko ze względu na świat, który znów jest zgoła niezależny od dobra państwowego, na kulturę. Z licznych pierścieni, które przetykając się wzajem tworzą społeczność ludzką, jedne są złote, a inne tombakowe.

Jak więc w naszych czasach filozof zapatruje się na kulturę? Zgoła inaczej oczywiście niż owi zadowoleni z swego państwa profesorowie filozofii. Zda mu się prawic, jakby spostrzegał symptomy całkowitego wytępienia i wyplenienia kultury, gdy myśli o powszechnej gorączce i rosnącej sile przyspieszenia, o zaniku wszelkiej kontemplacji i prostoty. Wielkie wody religii odpływają i pozostawiają bagna lub sadzawki; narody dzielą się znowu jak najnieprzyjaźniej i pragną się rozszarpać. Nauki, uprawiane bez wszelkiej miary i z prześlepem *laissez faire*, druzgoczą i rozkładają wszelką mocną wiarę; stany wykształcone i państwa porywa wspaniale pogardliwa gospodarka pieniężna. Nigdy świat nie był więcej światem, nigdy nie był uboższy w miłość i dobroć. Stany uczone nie są już latarniami morskimi lub azylami, wpośród całego tego niepokoju zeświecczenia; one same stają się z dnia na dzień niespokojniejsze, bezmyślniejsze i bezmiłosiernejsze. Wszystko służy nadchodzącemu barbarzyństwu, wraz z terazniejszą sztuką i nauką. Człowiek wykształcony wyrodził się na największego wroga wykształcenia, gdyż chce kłamstwem usunąć powszechną chorobę i jest przeszkodą lekarzom. Są rozgorzyczeni, te bezsilne biedaczyska, gdy się mówi o ich słabości i przeciwdziała się ich szkodliwemu duchowi kłamstwa. Radzi by aż za bardzo wzbudzić wiarę, że dźwierzają pierwszeństwo przed wszystkimi stuleciami i poruszają się z sztuczną wesołością. [...]

Gdyby jednak było jednostronnością ukazywać tylko słabość linii i tępotę barw w obrazie życia nowoczesnego, to w każdym razie druga strona nie jest wcale weselsza, lecz tylko tem bardziej niepokojąca. Istnieją z pewnością siły, siły ogromne, lecz dzięki, pierwotne i zgoła niemiłosierne. Patrzysz na nie w trwożnym oczekiwaniu jak w kocioł kuchni dyabelskiej: każdej chwili może to drgnąć i błysnąć, zapowiedzieć straszne zjawiska. Od stulecia jesteśmy przygotowani na same fundamentalne wstrząśnienia; i jeśli od niedawna próbuje się tej najgłębszej skłonności do zapadania się lub eksplozowania przeciwstawić konstytucyjną siłę tak zwanego państwa narodowego, to jednak i ono jest na długie czasy tylko pomnożeniem powszechnej niepewności i grozy. Że jednostki udają, jakby o tych wszystkich troskach nic nie wiedziały, to nas w błąd nie wprowadza: ich niepokój okazuje, jak dobrze o ten wiedzą; myślą o sobie z gorączką i wyłącznością, jak jeszcze nigdy ludzie o sobie nie myśleli, budują i sądzą dla swego dnia, a pogoń za szczęściem nie będzie nigdy większa, niż kiedy schwytane być musi między dzisiaj i jutrem: bo pojutrze może skończyć się w ogóle wszelki czas łowów. Przeżywamy okres atomów, atomistycznego chaosu [...].

(*Niewczesne rozważania, Schopenhauer jako wychowawca*, 4, s. 235—238)

#### 4. Filozof, psycholog i lekarz

Znajdujemy się w fazie, w której *świadomość staje się nieśmiała*. Świadome „ja” rozumiemy ostatecznie tylko jako narzędzie w służbie tego intelektu wyższego, który widzi wszystko w całości; możemy zatem zadać sobie pytanie, czy wszelkie świadome *pragnienie*, wszelki *świadomy cel*, wszelki *sąd wartościujący* nie byłyby zwykłymi środkami przeznaczonymi do osiągnięcia czegoś zasadniczo różnego od tego, co jawi się nam w świetle świadomości. *Sądzimy*, że chodzi o naszą przyjemność lub o cierpienie, ale przyjemność i cierpienie mogłyby być środkami, dzięki którym mielibyśmy *dokonać* czynów obcych naszej świadomości. Trzeba będzie pokazać, do jakiego stopnia to wszystko, co świadome, jest czymś *sztucznym*, do jakiego stopnia działanie *różni* się od swojego wyobrażenia, jak niewiele wiemy o tym, co *poprzedza* działanie; jak złudne są nasze intuicje „wolnej woli”, „przyczyny i skutku”; na ile myśli, wyobrażenia i słowa są tylko znakami myśli, do jakiego stopnia wszelkie działanie jest nieprzeniknione; na ile pochwała i nagana są czymś *sztucznym*; jak nasze świadome życie przebiega zasadniczo w świecie naszych *wymysłów* i naszej *wyobraźni*; w jakim stopniu mówimy zawsze tylko o naszych wymysłach (nawet o emocjach), i jak nasza *spójność ludzkości* oparta jest na przekazywaniu tych wymysłów — wówczas w gruncie rzeczy prawdziwa spójność (przez reprodukcję) kroczy swą nieznaną drogą. (...)

Reasumując, w całym rozwoju ducha chodzi być może jedynie o *ciało*: rozwój ten polegałby na uczynieniu nas *podatnymi* na *formowanie się ciała* wyższego. Organiczność może jeszcze wznieść się na wyższe stopnie. Nasza chciwość poznania przyrody jest sposobem doskonalenia się ciała. Albo raczej setki tysięcy razy wykonuje się doświadczenia, by zmienić pożywienie, miejsce zamieszkania, sposób życia *ciała*; świadomość i sądy wartościujące, jakie ono w sobie nosi, wszystkie odmiany przyjemności i cierpienia są *wskazówkami tych przemian i tych doświadczeń*. Ostatecznie *człowiek nie zostaje bynajmniej zakwestionowany; jest on tym, co powinno zostać przekroczone*.

(1883, *La volonté de puissance*, przeł. G. Bianquis, N.R.F., II, §261)

##### 5. *Filozof, wynalazca możliwości żyda*

Istnieją sposoby życia, w przypadku których trudności zakrawają na cud; to sposoby życia myślicieli, i należy nadstawiać ucha na to, co mówi się na ich temat, gdyż odkrywamy w tym *możliwości życia*, o których samo opowiadanie daje nam radość i siłę oraz rzuca światło na życie ich następców. Jest tutaj tyleż wymysłu, namysłu, hardości, rozpacz i nadziei, ile w podróżach wielkich żeglarzy; a prawdę mówiąc, są to również podróże badawcze w najodleglejsze i najniebezpieczniejsze dziedziny życia. Zdumiewające w tych sposobach życia jest to, że dwa wrogie instynkty, które dążą w przeciwnych kierunkach, zmuszone są, jak się wydaje, kroczyć pod tym samym jarzmem; instynkt, który popycha do poznania, bezustannie jest zmuszany do porzucania gleby, na której człowiek zazwyczaj żyje, i rzucania się w niepewność, a instynkt, który pragnie życia, okazuje się zmuszony szukać bezustannie, po omacku nowego miejsca, by się tam usadowić [...].

Toteż bez znużenia mogę przywoływać oczami duszy szereg myślicieli, z których każdy nosi w sobie tę niepojętą jednostkowość i budzi to samo zdumienie dzięki możliwościom życia, jakie potrafił odkryć dla siebie samego: chcę powiedzieć, myślicieli, którzy żyli w najbardziej heroicznej i najpłodniejszej epoce Grecji, w wieku poprzedzającym wojny medyjskie i podczas tych wojen. Myśliciele ci bowiem wynaleźli wręcz *piękne możliwości życia*; otóż wydaje mi się, że ostatecznie Grecy zapomnieli o większości z nich; a jakież lud mógłby twierdzić, że je odnalazł?

(\*1875, *La philosophie a l'epoque de la tragedie grecque*, przeł. G. Bianquis, w: *La naissance de la philosophie*, N.R.F.)

Zadanie, jakie w obrębie realnej, wedle jednolitego stylu ukształtowanej kultury ma do wypełnienia filozof, jest z punktu widzenia naszych uwarunkowań i przeżyć niełatwe do odgadnięcia, bo takiej kultury nie mamy. Tylko kultura taka jak grecka może podać odpowiedź w kwestii owego zadania filozofii, tylko ona może, jak powiedziałem, filozofię w ogóle uprawomocnić, gdyż tylko ona umie i może dowieść, dlaczego i w jakim sensie filozof *nie* jest przypadkowym, raz tu, raz tam bezładnie rzuconym wędrowcem. Żelazna konieczność przykuwa filozofa do prawdziwej kultury — cóż jednak, jeśli ta kultura nie istnieje? Wówczas filozof jest nieobliczalną i dlatego budzącą strach kometą, gdy tymczasem w sprzyjającym przypadku świeci jako główna gwiazda systemu słonecznego. Grecy zapewniają więc prawomocność filozofowi, bo tylko u nich nie jest on kometą.

(*Filozofia w tragicznej epoce Greków*, w: *Pisma pozostałe 1862-1875*, §1, s. 111)

#### 6. Filozof prawodawca

Żądam, by zaprzestano wreszcie wyrobników filozoficznych tudzież w ogóle ludzi nauki uważać za filozofów, żeby w tym właśnie przestrzegano surowo zasady „każdemu to, co mu się należy” i nie dawano owym za wiele, tym zaś za mało. Być może, iż do wychowania rzeczywistego filozofa jest rzeczą potrzebną, by przebiegł po kolei wszystkie te stopnie, na których służy jego, filozofii naukowemu wyrobniczy się zatrzymują — zatrzymywać się *muszą*; snadź winien on być krytykiem i sceptykiem, i dogmatykiem, i historykiem, zaś ponadto poetą i zbieraczem, i podróżnikiem, i moralistą, i jasnowidzem, i „wolnym duchem” — i niemal wszystkim, by zwiedzić cały zakres wartości ludzkich oraz odczuwać wartości, by rozmaitemi oczyma i rozmaitem sumieniem *móc* patrzeć z wyżyny w każdą dal, z głębi na każdą wyżynę, z cieśni w każdy przestwór. Atoli to wszystko jest jeno warunkiem wstępnym jego zadania: zadanie samo wymaga czegoś innego, żąda, by *tworzył wartości*. Owi wyrobnicy filozoficzni, wzorem Kanta i Hegla, winni ten lub ów wielki zasób osądów wartości — to znaczy dawniejszych *założeń* wartości, wytworów wartości, które przysły do władzy i przez czas jakiś nosiły miano „prawd” — ustalić i ująć w formuły bądź to w zakresie *logicznym* lub *politycznym* (moralnym), bądź też w dziedzinie *artystycznej*. Zadanie tych badaczy polega na tem, by wszystko dotychczas dokonane i ocenione uwidocznić, udostępnić, ułatwić dla myśli i ręki, żeby wszystko długie, „czas” nawet skrócić i całą przeszłość *ujarzmić*: olbrzymie to i przedziwne zadanie, na pewno mogące zadowolić każdą szlachetną dumę, każdą wytrwałą wolę. *Właściwi zaś filozofowie są rozkazodawcami i prawodawcami*: powiadają „*tak być winno!*”, wyznaczają dokąd? i po co? człowiecze, posługując się przy tem przedwczesnymi pracami wszystkich wyrobników filozoficznych, wszystkich ujarzmieli przeszłości — twórczą ręką sięgają w przyszłość, a wszystko, co jest i było, staje się dla nich przy tem środkiem, narzędziem, młotem. Ich „poznawanie” jest *twórczością*, ich twórczość prawodawstwem, ich wola prawdy — *wolą mocy*. Istnieją dziś tacy filozofowie? Istnieliż już tacy filozofowie? Nie *muszą* tacy filozofowie istnieć?...

(*Poza dobrem i złem*, 210, s. 164—166)

## B) DIONIZOS FILOZOF

*Bohater jest radosny, to właśnie umykało  
dotychczas autorom tragedii (\*1882).*

### 7. Dionizos i Apollo: ich pojednanie (Tragiczność)

Zyskamy wiele dla wiedzy estetycznej, doszedłszy nie tylko do logicznego wniosku, lecz do bezpośredniej pewności zapatrywania, że postępowy rozwój sztuki wiąże się z dwoistością żywiołów *apollinińskiego* i *dionizyjskiego*: podobnie, jak pokolenie od dwoistości płci zależy, przy ustawicznej walce i tylko w pewnych odstępach czasu zjawiającem się pojednaniu. Mian tych zapożyczamy u Greków, którzy odsłaniają badaczowi głębokie tajnie swego poglądu na sztukę wprawdzie nie w pojęciach, lecz we wnikliwie wyraźnych postaciach swego świata bogów. Z obu ich bóstwami sztuki, Apollinem i Dionizosem, wiąże się nasze poznanie, że w świecie greckim istnieje ogromne przeciwieństwo pochodzenia i celów między sztuką obrazową — apollinińską i nieobrazową sztuką muzyki — dionizyjską; oba tak różne prądy idą równolegle, najczęściej w otwartej z sobą rozterce, pobudzając się wzajem do coraz nowszych, silniejszych porodów, by w nich uwiecznić walkę owych przeciwieństw, dla których wspólne miano „sztuka” pozornie tylko jest mostem; aż wreszcie zjawiają się złączone przez cudowny akt metafizyczny „woli” helleńskiej i w tem złączeniu stwarzają w końcu zarazem dionizyjskie i apollinińskie dzieło sztuki, tragedię attycką.

Aby owe dwa prądy lepiej zrozumieć, wyobraźmy je sobie jako oddzielne światy sztuki *snu* i *upojenia*; między temi zaś zjawiskami fizyologicznymi zauważyć należy odpowiednie przeciwieństwo, jak między żywiołem apollinińskim i dionizyjskim. [...]<sup>93</sup>

Poznawszy to, winniśmy tragedję grecką rozumieć jako chór dionizyjski, który ciągle na nowo wyładowuje się w apollinińskim świecie obrazowym. Owe ustępy chóralne, którymi przepleciona jest tragedia, są więc w pewnej mierze macierzyńskim łonem całego tak zwanego dialogu, to jest zbiorowego świata scenicznego, właściwego dramatu. W kilku następujących po sobie wyładowaniach wypromienia to prapodłoże tragedii ową wizję dramatu, która jest na wskroś zjawiskiem sennem i o tyle natury epicznej; z drugiej strony jednak, jako uprzedmiotowienie stanu dionizyjskiego, przedstawia nie apollinińskie wyzwolenie w pozorze, lecz przeciwnie, przełamanie jednostki i jej zjednoczenie z prabytem. Dramat jest zatem apollinińskim uzmysłowieniem dionizyjskich poznań i działań [...].

Apollinińskie zjawiska, w których uprzedmiotawia się Dionizos, nie są już „morzem wieczystym, snowaniem zmiennem, życiem płomiennem”, jak niem jest muzyka chóru, nie są już owemi tylko odczuwanymi, nie zgęszczonymi w obraz mocami, w których natchniony sługa Dionizosa czuje bliskość boga: teraz przemawia do niego, ze sceny, wyrazistość i stałość epickiego upostaciowania, teraz Dionizos przemawia już nie przez moce, lecz jak bohater epiczny, prawie językiem Homera.

---

<sup>93</sup> Nie przytaczamy omówienia tego wątku. Nietzsche charakteryzuje Apollina za pośrednictwem marzenia; prorocstwo jako prawda marzenia; umiar jako granica marzenia; a zasada indywidualności jako piękny pozór. Dionizosa charakteryzuje natomiast za pośrednictwem upojenia; nadmiar jako prawda upojenia; rozpad lub rozpuszczenie indywidualności w źródłowej Podstawie. W dalszej części swego dzieła Nietzsche znajdzie inne cechy na określenie Dionizosa (wówczas jednak będzie go określał w odniesieniu do innych niż Apollo postaci).

(*Narodziny tragedii*, §1, s. 21-22; 8, s. 62-63, 65)

#### 8. *Dionizos i Sokrates: ich przeciwieństwo (Dialektyka)*

Klucza do istoty sokratesowej użycza nam owo przedziwne zjawisko, określane jako „daimonion Sokratesa”. W osobliwych położeniach, w których jego ogromny rozsądek popadał w chwiejność, odzyskiwał silną podstawę dzięki objawiającemu się w takich chwilach boskiemu głosowi. Głos ten, ilekroć się zjawia, zawsze *odradza*. Mądrość instynktowna ukazuje się w lej zgoła odstępującej od normy naturze, by tu i ówdzie stawać świadomemu poznaniu *przeszkodą*. Podczas gdy u wszystkich produktywnych ludzi instynkt jest właśnie siłą twórczo-potwierdzającą, a świadomość zachowuje się krytycznie i odradzające, u Sokratesa instynkt staje się krytykiem, świadomość twórcą - prawdziwa potworność *per defectum!* [...]

Sokrates, dyalektyczny bohater dramatu platońskiego, przypomina nam pokrewną natury bohatera eurypidesowego, który czynów swych bronić musi argumentem i przeciwwargumentem, i przez to popada tak często w niebezpieczeństwo postradania naszego tragicznego współczucia; bo któżby mógł zanepoznawać pierwiastek *optymistyczny* w istocie dialektyki, świętujący w każdym wniosku swe święto radosne i mogący oddychać tylko w chłodnej jasności i świadomości; pierwiastek optymistyczny, który wcisnąwszy się raz w tragedię musi zachwaszczać stopniowo jej dyonizyjskie dziedziny i koniecznie gnać ją do samozniszczenia — aż do śmiertelnego skoku w widowisko mieszczańskie. Uprzytomnijmy sobie tylko konsekwencye twierdzeń sokratycznych: „Cnota jest wiedzą; grzeszy się tylko z niewiedzy; cnotliwy jest szczęśliwym”: w tych trzech zasadniczych formach optymizmu leży śmierć tragedii. Bo teraz cnotliwy bohater musi być dyalektykiem, teraz musi być między cnotą a wiedzą, wiarą \ morałem konieczny, widoczny związek, transcendentalne rozwiązanie sprawiedliwości u Eschylosa zniża się teraz do płytkiej i bezczelnej zasady „sprawiedliwości poetyckiej” z jej zwyczajnym *deus ex machina*. [...]

Dialektyka optymistyczna wygania biczem swych syllogizmów *muzykę* z tragedii: to jest, burzy istotę tragedii, która interpretować się daje tylko jako ujawnienie i zobrazowanie stanów dyonizyjskich, jako widoczna symbolizacja muzyki, jako świat senny upojenia dyonizyjskiego.

(*Narodziny tragedii*, §13, s. 94; 14, s. 98-99, 100)

#### 9. *Dionizos i Chrystus: ich sprzeczność (Religia)*

*Dwa typy: Dionizos i Ukrzyżowany*. Stwierdzić: czy typowy człowiek *religijny* jest formą *decadence* (wielcy nowatorzy wszyscy społecznie i oddzielnie są chorobliwi i epileptycy); lecz czy nie zapominamy o jednym typie człowieka religijnego, o typie *pogańskimi* Czyż kult pogański nie jest formą dziękczynienia i przytakiwania życiu? Czyż najwyższy przedstawiciel jego nie musi być apologią i przebóstwieniem życia? Typem dobrze udanego i w zachwycie przelewającego się ducha! Typem ducha, biorącego w siebie i *rozwiązującego* sprzeczności i problematyczności istnienia! Tutaj właśnie umieszczam *Dionizosa* Greków; religijne potwierdzenie życia całkowitego, nie zaprzeczonego i przepołowionego życia; (rzecz typowa — iż akt płciowy budzi idee głębi, tajemniczości, czci).

Dionizos przeciw „Ukrzyżowanemu”: oto macie przeciwieństwo. *Nie* jest to tylko różnica pod względem męczeństwa, lecz posiada ona inne znaczenie. Życie samo, jego wieczna płodność i powracanie powoduje mękę, zburzenie, wolę zniweczenia... W

drugim wypadku uchodzi cierpienie, „ukrzyżowany jako niewinny”, jako zarzut przeciw temu życiu, jako formuła jego potępienia. Domyślcie się: problemat polega na znaczeniu cierpienia — czy znaczenie chrześcijańskie, czy tragiczne,.. W pierwszym wypadku ma być droga do świętobliwości; w drugim *istnienie* uchodzi *za dość święte*, żeby usprawiedliwić nawet niezmierną ilość cierpienia. Człowiek tragiczny przytakuje nawet najtwardszemu życiu: dość jest do tego silny, całkowity, przebóstwiający; chrześcijanin neguje nawet najszcześniejszy los na ziemi: dość jest słaby, ubogi, wydziedziczony, żeby w każdej formie życia cierpieć jeszcze... Bóg na krzyżu jest przekleństwem, rzuconem na życie, wskazówką, iż należy się zeń wyzwolić; pokrajany na części Dionizos jest *obietnicą* życia; wiecznie będzie rodzić się na nowo i powracać z rozbitcia.

(*Wola mocy*, §483, s. 535-536)

#### 10. *Dionizos i Ariadna: ich komplementarność (Dytyramb)*

Haha!

I dręczysz mnie, szaleńcze jakiś,  
udręczasz moją dumę?  
*Miłość* mi daj — któż mnie ogrzeje?  
kto mnie jeszcze kocha?  
podaj gorące dłonie,  
podaj mi serca żarzącą się panew,  
daj mi, najsamotniejszej,  
którą lód, ach, siedmiokrotny lód,  
do wrogów nawet,  
do wrogów tęsknić uczy,  
dajże mi więc,  
najokrutniejszy wrogu,  
oddaj mi — *siebie!*...

Zniknął!

Już mnie porzucił,  
mój druh jedyny,  
mój wielki wróg,  
mój nieznajomy,  
mój kat-bóg!...

Nie!

powróć znów!  
Z wszystką twą męką!  
Ku tobie bieżą  
wszystkie me łzy  
i serca mego ostatnie płomień  
k'tobie się rwie,  
Oh, wróć, ty mój  
nieznany boże! szczęście ostatnie!  
wróć, *bólu* mój!...

Grom. Dionizos jawi się w szmaragdowej krasie.

DIONYZOS:

Miej rozum, Aryadno!...  
Masz drobne uszka, masz moje uszka:  
usłysz-że mądre słowo! —  
Czyż, by się kochać, nie trzeba wprzód się wzajem  
nienawidzić?...  
*Jam twoim labiryntem...*

(*Dytyramby Dionizyjskie, Żale Aryadny, s. 30—31*)

11. *Dionizos i Zaratustra; ich pokrewieństwo (Próba)*

Naonczas rzecze bez głosu do mnie: „*Ty wiesz wszak o tem, Zaratustro!*”

Jam krzyknął w przerażeniu, zasłyszawszy to szeptanie, a krew mi z oblicza  
precz odbiegła: milczałem przecie.

Rzecz raz wtóry bez głosu do mnie: „*Ty wiesz o tem, Zaratustro, a jednak nie  
mówisz!*”

Jam odparł nareszcie, rzekąc przekornie: „*Wiem ci ja, lecz mówić nie chcę!*”

I rzecze znowu bez głosu do mnie: „*Ty nie chcesz, Zaratustro? Jestże to  
prawda? Nie chowaj ty mi się poza swą przekorność!*”

Płacząc, drzę jako dziecko i powiadam: „*Och radbym ja, lecz jakże ja to mogę!  
Uchyl to tylko ode mnie! Ponad moje to siły!*”

I rzecze znowu bez głosu do mnie: „*I cóż po tobie, Zaratustro! Słowo swe  
powiedz i złam się!*”

Jam odparł: „*Och, jestże moje to słowo? Kimże ja jestem? Godniejszego  
czekam; jam nawet nie godzien złamać się na onem!*”

I rzecze znowu bez głosu do mnie: „*I cóż po tobie! Nic jesteś mi jeszcze dosyć  
kornym. Pokora ma najtwardsza skórę!*”

Jam odparł: „*Czegóż nic zniosła skóra mej pokory! U podnóża swej jaskini  
mieszkam: jak wysoko wybują mc wierzchołki? Nikt mi o tem jeszcze nie powiadał.  
Atoli dobrze znam swe doliny!*”

I rzecze znowu bez głosu do mnie: „*O, Zaratustro, kto ma góry z posad  
wyważać, ten przenosi także doliny i niże!*”

Jam odparł: „*Jeszcze me słowo nie wyważyło żadnej góry, zaś to, co mówię,  
ludzi jeszcze nie dosięga, Wyszedłem ja wprawdzie ku ludziom, jaszczem ja jednak do  
nich nie dotar!*”

I rzecze znowu bez głosu do mnie: „*Cóż ty o tem wiesz! Rosa pada na murawę,  
gdy noce są w przemilczeniach najcichsze!*”

Jam odparł: „*Szydzili ze mnie, gdym własną drogę znalazł i nią poszedł; i  
prawdziwie drżały wondrous nogi moje.*”

Co widząc powiadali: *zbyłeś drogi, zbędziesz i chodzenia!*”

Rzecz znowu bez głosu do mnie: „*I czemże ich szyderstwa! Jesteś z tych, co  
się posłuszeństwa oduczili: teraz winieneś rozkazywać!*”

Zali nie wiesz, kto im wszystkim jest najbardziej ku potrzebie? Kto rzecz wielką  
rozkazuje.

Ciężko rzeczy wielkiej dokonać: przecie ciężej rzecz wielką rozkazać.

To jest najbardziej niewybaczalnym w tobie: posiadasz moc, a panować nie  
chcesz!”

Jam odparł: „Brak mi głosu lwa do rozkazywania”.

Rzecz znowu, jakby szeptem do mnie: „Najcichsze to słowa są, co burzę niosą. Myśli, co gołębim przychodzą krokiem, światem kierują.

O Zaratustro, tyś powinien iść jako cień tego, co przyjść musi: tako będziesz rozkazywał, a rozkazując przodował”.

Jam odparł: „Wstydzę się”.

I rzecz znowu bez głosu do mnie: „Dziecięciem stać się jeszcze musisz, a niewstydliwem.

Duma młodzieńcza jest jeszcze w tobie, poznoś młodym się stał: lecz kto dziecięciem stać się chce, ten i młodość swoją przewyciężyć powinien”.

Namyślałem się długo i drżałem w sobie. Wreszcie rzekłem, com wprzód był powiedział: „Nie chcę ja”.

Wonczas uczynił się śmiech wokół mnie. O, jakże mi ten śmiech trzewia targał i serce rozdzierał!

I rzecz po raz ostatni do mnie: „O, Zaratustro, dojrzały twe owoce, lecz tyś nie dojrzał do owoców swoich!

Przeto do samotni ponownie iść musisz, abyś omiękł”.

*(Tako rzecze Zaratustra, II, W najcichszą godzinę, s. 177-179)*

## C) SIŁY I WOLA MOCY

[...] *trzeba zawsze stawać w obronie silnych  
przeciw słabym*

*(\*1888, Wola mocy, §324)*

### 12. *Ku pluralizmowi*

Filozofowie zwykli mówić o woli jakoby o najlepiej znanej rzeczy pod słońcem; toć Schopenhauer pozwałał się dorozumiewać, iż jedynie wola jest nam właściwie dana, całkowicie znana, bez uszczerbku i dodatku znana. Lecz wciąż mi coś się zdaje, iż Schopenhauer i w tym także wypadku uczynił jeno to, co zazwyczaj czynią filozofowie: że przejął i rozdał *przesąd ludowy*. Wola zda mi się przede wszystkim czemś *bardziej złożonym*, czemś, co tylko jako słowo jest jednością, i właśnie w tem jednym słowie tkwi przesąd ludowy, co zapanował nad niedostateczną po wszystkie czasy przezornością filozofów. Bądźmyż przeto wreszcie przezorniejsi, bądźmy „niefilozoficzni”, powiedzmy: w każdym chceniu jest po pierwsze więcej poczuć, mianowicie poczucie sianu: od tego *precz*, i poczucie stanu: ku temu *dąż* — poczucie samegoż „precz” i „dąż”; następnie jeszcze towarzyszące poczucie mięśniowe, które wraz z naszym „chceniem” grę swą poczyna w takich nawet razach, gdy „rąk” i „nóg” w ruch nic wprawiamy. Jak zatem czucie, i to wielorakie czucie, uznać należy za ingrediencję woli, tak też, po wtóre, włączyć w nią trzeba jeszcze myślenie: w każdym akcie woli istnieje myśl rządząca; i niechaj nikt nic mniema, jakoby, oddzieliwszy myśl tę od „chcenia”, jako pozostałość otrzymywało się jeszcze wolę! Po trzecie, wola jest nic tylko kompleksem czucia i myślenia, lecz przede wszystkim *afektem* jeszcze: mianowicie owem afektem rozkazu. To, co zwie się „wolnością woli”, jest w istocie swej afektem wyższości w stosunku do tego, który musi być posłusznym: „jak wolny, «on» musi słuchać” — świadomość ta w każdej kryje się woli, jako też owo napięcie uwagi, ów prosty wzrok, co widzi wyłącznie jedno, owa bezwzględna wartości ocena „teraz tego potrzeba, nie zaś czegoś innego”, owa wewnętrzna pewność, iż zostanie się



usłuchanym, wreszcie to wszystko, co do stanu rozkazodawcy jeszcze należy. Człowiek, który *chce*, rozkazuje w sobie czemuś, co mu jest posłuszne, lub o czym mniema, iż mu jest posłuszne. Zważmy teraz jednakże, co w woli — w tej tak różnorodnej rzeczy, dla której lud ma jedno tylko słowo -jest najdziwniejsze: ponieważ w danym wypadku rozkazy wydajemy i razem jesteśmy im posłuszni, będąc zaś im posłuszni, znamy uczucia przymusu, naporu, ucieczki, oporu i ruchu, niezwłocznie poczynające się zazwyczaj po akcji woli; ponieważ:, przy pomocy syntetycznego pojęcia, Jaźni”, nawykliśmy z drugiej strony na dwoistość tę nie zważać, co do niej się ludzi; przeto do chcenia uwiązał się jeszcze cały łańcuch błędnych wniosków oraz z nich wynikających fałszywych ocen samejże woli — skutkiem czego chcący w dobrej mniema wierze, jakoby chcenie *wystarczało* do czynu. A że w przeważnej ilości wypadków chcemy tylko wtedy, gdy można *mieć nadzieję*, iż skutek rozkazu, a więc posłuszeństwo, a więc akcja nastąpi, przeto *pozór* przedzierzgnął się w uczucie, jakoby w tym wypadku istniała *konieczność skutku*; słowem, chcący do pewnego stopnia ma przeświadczenie, iż wola i akcja są jednym niejako, zalicza on powodzenie, wykonanie chcenia do samejże woli i doznaje przy tem przyrostu owego poczucia mocy, które idzie w parze z wszelkiem powodzeniem. „Wolność woli” — oto słowa na określenie owego różnorodnego stanu rozkoszy człowieka chcącego, co rozkazuje i z wykonawcą w jedno zespala się zarazem, co uczestniczy jako taki w tryumfie nad przeszkodami, w duszy zaś mniema, iż to li wola jego pokonywa właściwie przeszkody. Chcący kojarzy tym sposobem uczucia rozkoszy, doznawane przez zwyczajne narzędzia wykonawcze, przez służebne „wole niższe” lub dusze niższe — toć nasz organizm jest jeno ustrojem społecznym wielu dusz — z uczuciem rozkoszy, odczuwanem przezeń w roli rozkazodawcy. *L'effet c'est moi*: dzieje się tu podobnie, jak w każdym dobrze skonstruowanym i szczęśliwym ustroju gminnym, gdzie klasa rządząca identyfikuje się z powodzeniem gminu. Przy wszelkiem chceniu chodzi bądź co bądź o rozkazywanie i posłuch, na podstawie, jak powiedziano, ustroju społecznego wielu „dusz”; dlatego filozof może sobie rościć prawo, by chcenie samo w sobie wolno mu było rozpatrywać ze stanowiska morału: morału pojętego mianowicie jako nauka o stosunkach władczych, od których zależy powstanie zjawiska, zwanego „życiem”.

(*Poza dobrem i ziem*, I, 19, s. 26-29)

### 13. Dwa typy sił: aktywny i reaktywny

„Rozwój” jakiejś rzeczy, jakiegoś zwyczaju, jakiegoś organu bynajmniej nie jest w ten sposób postępowaniem (*progressus*) ku pewnemu celowi ani też logicznym i najkrótszym, z najmniejszym nakładem sił i kosztów osiągniętym postępowaniem, jeno kolejnym następstwem głębiej lub płycej odbywających się, mniej lub więcej wzajemnie niezależnych, odgrywających się w niej procesów przemagania, z dodatkiem oporu stosowanego w każdym wypadku, usiłowań zmiany form w celu obrony i reakcji, i wyników udanych przeciwdziałań. Forma jest zmienna, „sens” zaś bardziej jeszcze. Nawet wewnątrz każdego oddzielnego organizmu nie dzieje się inaczej. Z każdym istotnym wzrostem całości zmienia się też „sens” poszczególnych organów. W pewnej mierze częściowe ich zanikanie, ich liczebne zmniejszanie się (na przykład przez niszczenie członków pośrednich) może być znakiem wzrastającej siły i doskonałości. Chciałem rzec: także częściowe *bezużytecznienie*, niedołożenie i zwyrodnianie, zatracanie się sensu i celowości, krótko — śmierć, należy do warunków rzeczywistego postępu, który jawi się zawsze w postaci woli i drogi ku *większej mocy* i zawsze osiągany bywa kosztem licznych mniejszych mocy. [...]

Podnoszę ten zasadniczy punkt patrzenia historycznej metodyki tem bardziej, że zachodzi drogę właśnie panującemu instynktowi i smakowi czasu, który by raczej zgodził się jeszcze z bezwzględną przypadkowością, nawet z mechaniczną bezmyślnością wszystkiego, co się dzieje, zachodzi drogę *żądzy mocy*. Demokratyczna idyosynkrazia do wszystkiego, co panuje i chce panować, współczesny *mizarchizm* (aby stworzyć złe słowo na złą rzecz) przemienił i przebrał się stopniowo w ten sposób duchowo i najbardziej duchowo, że dzisiaj krok za krokiem wciska się, *śmie* się wciskać prawie w najsurowsze, pozornie najbardziej przedmiotowe umiejętności. Co więcej, zdaje mi się, że stał się już panem całej fizjologii i nauki o życiu, ku jej szkodzie, jak się samo przez się rozumie, ukradłszy jej pojęcie zasadnicze, pojęcie właściwej *aktywności*. W zamian, pod naciskiem owej idyosynkrazyi, wysuwa się na czoło „przystosowanie”, to znaczy aktywność drugiego rzędu, czysta reaktywność. Nawet życie samo, określone jako zawsze celowe wewnętrzne „przystosowanie” do zewnętrznych okoliczności (Herbert Spencer). W ten sposób jednak zatracą się istotę życia, jej *żądź mocy*. W ten sposób przeoczą się zasadnicze pierwszeństwo, jakie posiadają spontaniczne, zaczepne, napastnicze, wykładające i kierujące w sposób nowy kształtujące siły, których działanie dopiero sprowadza „przystosowanie”. W ten sposób zaprzeczono w organizmie nawet władczej roli najwyższych funkcjonariuszów, w których wola życiowa objawia się czynnie i kształtująco.

(Z *genealogii moralności*, II, §12, s. 84—85, 85—86)

#### 14. Dwie jakości woli mocy: afirmacja i negacja

Pierwszy dojrzałym przeciwieństwo właściwe: *wyrodniejący* instynkt, który z podziemną mściwością zwraca się przeciw życiu (chrześcijaństwo, filozofia Schopenhauera, w pewnym znaczeniu już filozofia Platona, cały idealizm, jako formy typowe) i z pełni, z nadmiaru zrodzona formuła *najwyższego potwierdzenia*, przyświadczenie bez zastrzeżeń nawet cierpieniu, nawet winie, nawet wszystkiemu, co zagadkowe i obce w istnieniu... To ostateczne, najradośniejsze, przezbytkownie zuchwałe przyświadczenie życiu jest nie tylko zrozumieniem najwyższym, jest także *najgłębszym*, najściślej przez prawdę i wiedzę potwierdzonym i dowiedzionym. Nie można nic, co jest, potrafić, nic nie jest zbyt cenne—odrzucone przez chrześcijan i innych nihilistów strony istnienia stoją na nieskończenie nawet wyższym stopniu drabiny wartości, niż instynkt *decadence* mógł być uznać, *nazwać dobrem*. Aby to pojąć, na to trzeba *odwagi*, a jako jej warunku, *nadwyżki siły*; bo ściśle wedle tego, jak daleko *śmie* naprzód przeć odwaga, ściśle w miarę siły, zbliża się człowiek do prawdy. Poznanie, przyświadczenie rzeczywistości, jest dla silnego taką samą koniecznością jak dla słabego, z podszeptu słabości, tchórzeństwo i *ucieczka* przed rzeczywistością — „ideal”... Nie jest im do woli dane poznawać: *decadents* potrzebują kłamstwa, jest ono jednym z ich warunków utrzymania się przy życiu.

(*Ecce homo, Narodziny tragedii*, II, s. 63-64)

#### 15. W jaki sposób siły reaktywne tryumfują: resentment

Bunt niewolników na polu moralności zaczyna się tem, że *ressentiment* samo się staje twórczem i płodzi wartości: *ressentiment* takich istot, którym właściwa reakcja, reakcja czynu, jest wzbroniona i które wynagradzają ją sobie tylko zemstą w imaginacji. Gdy wszelka dostojna moralność wyrasta z tryumfującego potwierdzenia siebie samej, moralność niewolnicza mówi z góry „nie” wszystkiemu, co „poza nią”, co „inne”, co nic jest „nią samą”: to „nie” jest jej twórczym czynem. Owo odwrócenie

odwracającego wartości spojrzenia - ten *konieczny* kierunek na zewnątrz, miast wstecz ku samemu sobie — jest w rzeczy samej właściwe uczuciu *ressentiment*. Moralność niewolników, by powstać, potrzebuje najpierw zawsze świata przeciwnego i zewnętrznego, potrzebuje, fizjologicznie mówiąc, zewnętrznych podnieć, by w ogóle działać, jej akcja jest z gruntu reakcją.

(*Z genealogii moralności*, I, §10, s. 30-31)

#### 16. Ciąg dalszy: nieczyste sumienie czyli zwrócenie się przeciw sobie

[...] kapłan *zmienia kierunek* uczucia *ressentiment*. Każdy cierpiący bowiem szuka instynktownie swego cierpienia przyczyny; dokładniej jeszcze, sprawcy, jeszcze określenie, wrażliwego na cierpienie, *winnego* sprawcy — krótko; czegoś żyjącego, na czym uczucia swoje czynnie lub *in effigie* pod jakimkolwiek pozorem wyładować może. Bo wyładowanie uczucia jest największą dla cierpiącego próbą ulgi, mianowicie *ogłuszenia się*, jego poniewolnie pożądanym narkotykiem przeciw katuszy wszelkiego rodzaju. Tu jednak znaleźć można, wedle mego przypuszczenia, prawdziwy fizjologiczny związek przyczynowy *ressentiment*, uczucia zemsty i jej krewnych, więc w pragnieniu *ogłuszenia holu przez uczucie*, [...] Wszyscy cierpiący posiadają przerażającą łatwość wynajdywania pretekstów do bolesnych uczuć. Rozkoszują się już samem podejrzeniem, gmeraniem w złościach i krzywdach pozornych, szperają w wnętrznościach swej przeszłości i terażniejszości, poszukując ciemnych zagadkowych historii, które pozwalają im opływać w dręczące domysły i upajać się trucizną własnej złośliwości. Odnawiają najstarsze rany, rozkrwawiają od dawna zagojone blizny, czynią złoczyńców z przyjaciela, żony i dziecka i ze wszystkiego, co dla nich najbliższe. „Cierpię, więc ktoś musi być winien temu” — tak myśli każda chorowita owca. Lecz pasterz, kapłan, asceta, mówi jej: „Słusznie, moja owco! Ktoś musi być temu winien: lecz ty sama jesteś tym kimś, ty sama tylko jesteś winna temu — *ty sama tylko zawiniłaś względem siebie!*... To dość śmiało, dość fałszywie. Lecz jedno przynajmniej osiągnięto przez to, jak rzekłem, *zmieniono* przez to kierunek *ressentiment*.

(*Z genealogii moralności*, III, §15, s. 153-154, 154-155)

#### 17. W jaki sposób nihilizm tryumfuje w woli mocy

Przekleństwem, ciężącym dotąd nad ludzkością, była bezsensowność cierpienia, *nie* cierpienie, a *ideał ascetyczny nadal mu sens*. Był to jedyny sens dotąd. Jakikolwiek sens jest zawsze lepszy niż żaden. Ideał ascetyczny był pod każdym względem tem „*faute de mieux*” *par excellence*, jakie dotąd istniało. *Objąsnił* on cierpienie; olbrzymia próżnia *zapełniała się*; zamknęły się drzwi przed wszelkim samobójczym nihilizmem. Objąsnienie — nic ma wątpliwości — przyniosło z sobą nowe cierpienie, głębsze, jadowitsze, bardziej wżerające się w życie; postawiło cierpienie w perspektywie *winy*... Lecz mimo wszystko — człowiek został tem *uratowany*, miał *sens*, przestał być nadal liściem na wicherze, piłką niedorzeczną, „bezsensowną”. Mógł odtąd czegoś *chcieć*, obojętna na razie, dokąd chciał, po co, czem: *wola sama została uratowana*. Nie można przed sobą w żaden sposób ukryć, *co* właściwie wyrażało całe owo chcenie, które kierunek swój otrzymało od ideału ascetycznego. Ta nienawiść przeciw wszystkiemu, co człowiecze, gorzej jeszcze: przeciw wszystkiemu, co zwierzęce, gorzej jeszcze: przeciw wszystkiemu, co materialne, ten strach przed zmysłami, przed rozumem samym, ta obawa szczęścia i piękności, to pożądanie ucieczki przed pozorem, zmianą, staraniem się, śmiercią, życzeniem, pożądaniem samem — wszystko to oznacza, ważmy się pojąć to, *żądzę nicości*, niechęć do życia, lecz jest to i pozostanie zawsze *żądzą!*...

Żeby zaś jeszcze na końcu rzec, co rzekłem na początku: wolej pożądać jeszcze człowiekowi *nicości*, niżli wcale *nie* pożądać.

(Z *genealogii moralności*, III, §28, s. 197—198)

## D) OD NIHILIZMU DO PRZEMIANY

*Nihilizm pokonany przez samego siebie*  
(\*1887, *La vohmte de puissance*, III).

### 18. Bóg i nihilizm

Zwie się chrześcijaństwo religią *litości*. Litość stoi w przeciwieństwie do afektów tonicznych, podnoszących energię poczucia życia: działa depresyjnie. [...] Utrzymuje ona przy życiu, co do śmierci dojrzało; broni siebie ku korzyści wydziedziczonych i skazańców życiowych, nadaje samemu życiu, wskutek bezliku wszelkiego rodzaju nieudanych, których przy życiu *utrzymuje*, wygląd posępny i podejrzany. Ważono się nazwać litość cnotą (w każdej *dostojnej* moralności uchodzi ona za słabość); posunięto się dalej, uczyniono z niej *samą* cnotę, grunt i źródło wszech cnót, tylko oczywista, o czym zawsze pomnieć należy, z punktu widzenia filozofii nihilistycznej, która *zaprzeczanie życia* na swej wypisała tarczy.

Schopenhauer był co do tego w swem prawie: przez litość zaprzecza się życiu, czyni się je *bardziej zaprzeczenia godnem*, litość jest *praktyką* nihilizmu. By rzec raz jeszcze: ten depresyjny i zaraźliwy instynkt krzyżuje owe instynkty, które dążą do utrzymania życia i podwyższenia jego wartości: jest on zarówno jako *mnożnik* nędzy, jak też jako *zachowawca* wszystkiego, co nędzne, głównym narzędziem wzmożenia *decadence*, litość namawia do *nicości*!... Nic mówi się „*nicość*”, natomiast mówi się „zaświat” lub „Bóg” lub „*życie prawdziwe*”; lub nirwana, zbawienie, szczęśliwość... Ta niewinna retoryka z dziedziny idyosynkrazji religijno-moralnych okazuje się natychmiast *o wiele mniej niewinną* gdy się zrozumie, jaka dążność narzuca tu na siebie płaszcz wzniosłych słów: dążność *wroga życiu*, [...]

Chrześcijańskie pojęcie Boga Bóg jako Bóg chorych. Bóg jako pająk, Bóg jako duch jest jednym z najbardziej zepsutych pojęć Boga, jakie osiągnięto na ziemi; jest ono może nawet miernikiem stanu głębi w zstępującym rozwoju typu boskiego, Bóg wyrodzony w *sprzeczność z życiem*, zamiast być jego przejaśnieniem i wiecznym *Taki* W Bogu wrogość zapowiedziana życiu, naturze, woli życia! Róg formułą dla każdego oczernienia „tego świata”, dla każdego kłamstwa o „zaświacie”! W Rogu ubóstwiona nicość, wola nicości uświęcona!...

(*Antychryst*. §7, s. 9, K), IX)

### 19. Pierwsza wersja: „Bóg umarł”

*Więźniowie*. Pewnego ranka więźniowie zeszli na miejsce pracy; dozorca nic był obecny. Niektórzy więźniowie, jak to było ich zwyczajem, wzięli się natychmiast do pracy; inni stali bezczynnie i poglądali zuchwale w około. Wtedy jeden z nich wystąpił i rzekł silnym głosem: „pracujcie, ile chcecie, lub nie róbcie nic: wszystko to jedno. Wasze tajemne zamiary wyszły na światło, dozorca więzienny podsłuchał was i w najbliższym czasie zarządzi nad wami sąd straszliwy. Znacie go, jest surowy i długo pamięta winy. Lecz teraz zważcie: zanepoznawaliście mnie dotychczas: nie jestem, czem się zdaję. Co więcej: jestem synem dozorca więziennego i wszystko znacę u niego. Mogę was ocalić i chcę was ocalić. Lecz, rozumie się, tylko tych z was,

którzy mi *wierzą*, że jestem synem dozorczy więziennego. Inni niechaj zbierają owoce swego niedowiarstwa”. „Cóż — odezwał się po pewnym milczeniu jeden ze starszych więźniów — cóż może ci na tem zależeć, czy ci wierzymy czy nie? Jeśli rzeczywiście jesteś synem, i możesz to, co mówisz, rzeknij dobre słowo za nami wszystkimi: byłoby to istotnie pocziwie z twej strony. Lecz rozmowom o wierze i niedowiarstwie daj spokój!” „I ja - wtrącił się tutaj jeden z młodszych — nie wierzę jemu zgoła: wbił sobie po prostu coś do głowy. Idę o zakład, że po ośmiu dniach znajdować się będziemy tutaj, jak dziś, i że dozorca więzienia nie wie *nic*”. „A jeśli nawet coś wiedział, to już nie wie teraz tego — rzekł ostatni z więźniów, który dopiero teraz schodził na podwórze — dozorca więzienia w tej chwili zmarł nagle”. „Hola — zawołało wielu jednocześnie — hola, panie synu, jak stoi sprawa ze spadkiem? Czy może teraz jesteśmy *twymi* więźniami?” „Rzekłem wam — odparł zaczepiony łagodnie — że każdego z was, który we mnie wierzy, puszcze wolno, tak pewnie, jak to, że ojciec mój żyje jeszcze”. Więźniowie śmiać się przestali, jednak wzruszyli ramionami i pozostawili go w miejscu, w którym stał.

(*Wędrowiec i jego cień*, II, §84, s. 283-285)

## 20. *Bóg umarł*

„Zaratustro, Zaratustro! Zgadnij mą zagadkę! Powiadaj! Mów! Czem jest *zemsta na świadku*?”

Ja cię wstecz przywabiam, gładki tu jest lód! Baczże, bacz, aby duma twa nóg tu nie połamała!

Mądrym się mniemasz, dumny Zaratustro! Odgadnij-że mi tę zagadkę, ty twardy orzechów łuskaczu, zagadkę, którą ja przedstawiam! Powiadaj więc kimże jestem *ja*!”

Gdy Zaratustra te słowa usłyszał — jak sądzicie, co działo się w duszy jego? *Opadła go litość*-, i runął nagle, jak się powala dąb, co długo licznym drwalom się opierał, ciężko, raptownie, ku trwodze tych, którzy go ściąć pragnęli. Lecz za chwilę stał znów na nogach, a oblicze jego przybrało twardy wyraz.

„Poznaję ja cię, rzekł spiżowym głosem: *tyś jest mordercą Boga!* Puśćże mnie.

Nic *zniosłeś* tego, kto *ciebie* widział, kto cię zawsze na wskroś przezierał, ty najszpetniejszy człowieku! Zemściłeś się na tym świadku!”

Tak rzekł Zaratustra i chciał odejść precz, lecz ów niewypowiedzialny pochwyił go za brzeg szaty, począł znów bełkotać i szukać słów. „Pozostań — rzekł wreszcie —

— pozostań! Nie mijaj mnie! Zgadłem, jaka to siekiera powaliła cię z nóg: Chwała ci, o Zaratustro, że znów stoisz!

Odgadłeś, wiem to dobrze, jak temu jest na duszy, co jego zabił — mordercy Boga. Pozostań! Przysiądź się do mnie, nie będzie to daremne.

Do kogóż bo udać się pragnąłem, jeśli nie do ciebie? Po/ostań. siądź tutaj! Nie patrz jednak na mnie! Uczcij w ten sposób — brzydotę moją!

Prześladują runie oni: *tyś się* stał mą ostatnią ucieczką. *Nie* swą nienawiścią, *nie* szpiegi swymi: z takich prześladowań szydząc, stałbym się dumny i radosny!

Czyż wszelkie powodzenie nie było dotychczas po stronie dobrze prześladowanych? Zaś kto dobrze prześladowuje, łąco się uczy *śladem chadzać*, wszakże zwykł się znajdować z tyłu! Lecz ich *litość* to zdziałała — od ich litości umknąłem i do ciebie przystałem. O, Zaratustro, chrońże mnie, ostatnia ty moja ucieczko, ty jedyny, któryś mnie odgadł [...].”

„Sam jednak — przecież siebie uchroniłeś przed *własną swą* litością! Gdyż

wiciu jest już w drodze ku tobie: wiciu cierpiących, wąpiących, rozpaczających, tonących, marznących...

Ostrzegam cię i przed sobą. Odgadłeś wszak mą najlepszą i najgubniejszą zagadkę, odgadłeś mnie samego i wszystko, com czynił. Znam ja siekiere, która ciebie obali.

On jednak umrzeć *musiał*: oczyma, które *wszystko* widzą - widział człowiecze głębie i dna, całą jego zatajoną sromotę i szpetność.

Jego litość wstydu nie znała: wpełzał w me najbrudniejsze zakątki. Ten najciekawszy, nad miarę natrętny, ten nadlitościwy umrzeć musiał.

On zawsze *mnie* widział; na takim świadku zemstę wyrzecz musiałem - lub też sam przestać żyć.

Bóg, co widział wszystko, *nawet i człowieka*, Bóg ten umrzeć musiał! Człowiek *nie ścierpi*, aby taki świadek żył?

Tak oto mówił człowiek najszeptniejszy.

*(Tako rzecze Zaratustra, IV, Najszeptniejszy człowiek, s. 326 -327, 329-330)*

## 21. Po śmierci Boga znów nihilizm

Wobec tych *dwu przeświadczeń*, że przez stawanie się żaden cci nie ma być osiągniętym, i że wpośród całego „stawania się” nie panuje żadna wielka jedność, w której jednostka może całkowicie się zanurzyć jako w jakimś żywiole o najwyższej wartości, pozostaje jeno *wybieg*. iżby cały len świat „stawania się” osądzić jako złudzenie i wynaleźć świat, który leży poza jego obrębem, jako świat *prawdziwy*. Skoro człowiek spostrzeże się, jednak, że świat ten sklecony jest tylko z potrzeb psychologicznych, i jak on nie ma do tego żadnego zgoła prawa, wówczas powstaje ostatnia forma nihilizmu, która zawiera w sobie *niewiarę w świat metafizyczny* - zabraniająca sobie wiary w jakiś *świat prawdziwy*. Na tem stanowisku uznaje się rzeczywistość „stawania się” jako *jedyną* rzeczywistość, zabrania się sobie wszelkich dróg tajnych, wiodących do zaświatów i bóstw fałszywych, ale *nie wytrzymuje się tego świata, którego się zaprzeczać już nie chce...*

Cóż się stało w istocie? Uczucie *braku wartości* zostało osiągnięte z chwilą, kiedy się pojęło, że ogólny charakter istnienia nie „może być” interpretowany ani przez pojęcie „zamiaru, ani przez pojęcie „jedności” ani przez pojęcie „prawdy”. Nic nie jest przezeń zamierzone i nic nie zostaje osiągnięte; brak jest rozciągającej się na wszystko jedności w wielości tego, co się dzieje: charakter istnienia jest nie „prawdziwy”, jest *fałszywy...*, żadną miarą nie ma się już podstawy do wmawiania w siebie świata *prawdziwego...* Krótko mówiąc: kategorie „zamiar”, „jedność”, „byt”, za pomocą których włożyliśmy w świat wartości, zostają przez nas znowu wycofane — i oto świat wydaje się *bez wartości...*<sup>94</sup>

*(Wola mocy, §5, s. 15—16)*

## 22. Konieczność oczekiwania

*Człowiek oszalały*. Czy nie słyszeliście o owym człowieku oszalałym, który w jasne przedpołudnie latarnie zaświecił, wybiegł na targ i wołał bezustannie: „Szukam Boga! Szukam Boga!” — Ponieważ zgromadziło się tam właśnie wielu z tych, którzy w

<sup>94</sup> Tekst ten przedstawia całą historię nihilizmu według Nietzschego i stanowi opis jego *ostatniej postaci*, którą Zaratustra nazywa „ostatnim człowiekiem” (*Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., Prolog, §5, oraz II, *Wróżbiarz*). Nie należy go mylić z kolejną postacią, z „człowiekiem, który chce zginąć”, opisanym w tekście nr 23, który akcentuje już wykraczanie poza nihilizm.

Boga nie wierzyli, więc wzbudził wielki śmiech. Czyliż zginął? spytał jeden. Czy zabłąkał się jak dziecko? rzekł drugi. Czy się ukrywa? Może boi się nas? Czy nie wsiadł na okręt? Wywędrował?—tak krzyczeli i śmieli się w zgiełku. Oszałały człowiek wskoczył między nich i przesywał ich spojrzzeniami swemi. „Gdzie się Bóg podział? zawołał, powiem wam! *Zabiliśmy go* — wy i ja! Wszyscy jesteśmy jego zabójcami! Lecz jakżeż to uczyniliśmy? Jakżeż zdołaliśmy wypić morze? Kto dał nam gąbkę, by zetrzeć cały widnokrąg? Cóż uczyniliśmy, odpętując ziemię od jej słońca? Dokąd zdąża teraz? Dokąd my zdążamy? Precz od wszystkich słońc? Nie spadamyż ustawicznie? I w tył, i w bok, i w przód, we wszystkich kierunkach? jestże jeszcze jakieś na dole i w górze? Czyż nie błądzimy jakby w jakiejś nieskończonej nicości? Czyż nie owiewa nas pusty przestwór? Czy nie pozimniało? Czy nie nadchodzi ciągle noc i coraz więcej nocy? Nie trzebaż zapalać latarni w przedpołudnie? Czy nie słyhać jeszcze zgiełku grabarzy, którzy grzebią Boga? Czy nie czuć jeszcze boskiego gnicia? — i bogowie gniją! Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili! Jakże się pocieszymy, mordercy nad mordercami? Najświętsze i najmoźniejsze, co świat dotąd posiadał, krwią spłynęło pod naszymi nożami — kto zetrze z nas tę krew? Jakże woda obmyć by nas mogła? Jakież uroczystości pokutne, jakież igrzyska święte będziemy musieli wynaleźć? Nie jestże wielkość tego czynu za wielka dla nas? Czyż nie musimy sami stać się bogami, by tylko zdawać się jego godnymi? Nie było nigdy większego czynu — i ktokolwiek tylko po nas się urodzi, gwoli czynowi temu należeć będzie do historii wyższej niż wszelka dotąd była historia!” — Tu zamilkł człowiek oszałały i znów spojrzał na swoich słuchaczy: i oni milczeli, patrząc nań w zadziwieniu. W końcu cisnął latarnię o ziemię, że roztrzaskała się w kawały i zgasła. „Przyszedłem za wcześniej, rzekł potem, nie jestem jeszcze na czasie. To olbrzymie wydarzenie jest jeszcze w drodze i wędruje — nic doszło jeszcze do uszu ludzi; i błyskawica i grzmot potrzebują czasu, światło gwiazd potrzebuje czasu, żeby je widziano i słyszano. Czyn ten jest im zawsze jeszcze dalszy niż gwiazdy najdalsze — *a przecie sami go dokonali!*” - Opowiadają też, że człowiek oszałały tego samego dnia jeszcze do różnych wdzierał się kościołów i nucił tam swoje *Requiem aeternam Deo*. Wyprowadzany i zapytywany, odpowiadał wciąż jedno: „Czemże są jeszcze te kościoły, jeśli nie są grobowcami i pomnikami boga?”.

(*Wiedza radosna*, §125, s. 167-169)

### 23. *Wstęp do przemiany*

Oto co wielkiem jest w człowieku, iż jest on mostem, a nie celem; oto co w człowieku jest umiłowania godnem, że jest on *przejściem* i *zanikiem*.

Kocham tych, którzy żyć nic umieją inaczej jeno zachodząc, albowiem oni są tymi, którzy przechodzą.

Kocham wielkich wzgardzicieli, gdyż to są wielcy wielbiciele i strzały tęsknoty na brzeg przeciwny.

Kocham tych, którzy nie szukają aż poza gwiazdami powrotu, aby zaniknąć i ofiarą się stać, lecz ziemi się ofiarują, aby ziemia własnością nadczłowieka kiedyś się stała.

Kocham tego, który żyje, aby poznawał, i który poznawać chce, aby kiedyś nadczłowiek żył. Tako pragnie on swego zaniku.

Kocham tego, który pracuje i odkrycia czyni, aby nadczłowiekowi dom wystawił, oraz mierzwę, zwierzę i roślinę jemu zgotował: gdyż tako chce on swego zaniku.

Kocham tego, który cnotę swą kocha: gdyż cnota jest wolą zaniku i strzałą tęsknoty.

Kocham tego, który ani kropli ducha sobie nic pozostawia, lecz chce być całkowicie duchem swej cnoty: tako przekracza on most jako duch.

Kocham tego, co ze swej cnoty czyni skłonność ducha i przeznaczenie własne: i gwoli swej cnoty chce żyć jeszcze i przestać już żyć.

Kocham tego, co nie chce zbyt wiele cnót posiadać. Jedna cnota jest większą cnotą niżli dwie, albowiem bardziej staje się onym węzłem, na którym zawiesza się przeznaczenie.

Kocham tego, czyja dusza udziela się rozrzutnie, który podzięką nie chce i nie zwraca: gdyż on obdarza ustawicznie, a siebie zachować nie pragnie.

Kocham tego, który wstydi się, gdy kości jemu na szczęście padną i pyta — zalim jest fałszywym graczem? — gdyż on zginąć chce.

Kocham tego, który złotymi słowy swe czyny uprzedza i zawsze więcej dotrzymuje, niżli był obiecał: gdyż on swego zaniku pragnie.

Kocham tego, co przyszłych usprawiedliwia i przeszłych wyzwala: gdyż on chce od współczesnych zginąć.

Kocham tego, co Boga swego gromi, ponieważ Boga swego kocha: gdyż on od gniewu swego Boga zginąć musi.

Kocham tego, którego dusza jest głęboka, nawet poranioną będąc, i którego drobne nawet przejście zgubić może: gdyż chętnie przez most on przechodzi.

Kocham tego, czyja dusza jest przepelna, tak iż samego siebie człowiek zapomina i tylko rzeczy wszystkie życie w nim mają: gdyż rzeczy wszystkie zanikiem jego będą.

Kocham tego, co wolnego jest ducha i wolnego serca: głowa takiego jest tylko trzewiem serca, serce wszakże prze go ku zagładzie.

Kocham tych wszystkich, co są jako ciężkie krople, spadające pojedynczo z ciemnej chmury, zawisłej nad człowiekiem: zwiastują one błyskawice i jako zwiastuny giną.

Patrzcie, jam jest zwiastunem błyskawicy, jam jest ciężką kroplą z chmury: ta błyskawica zwie się *nadcześniakiem*.

*(Tako rzecze Zaratustra, Przedmowa Zaratustry, §4, s. 9-11)*

#### 24. Przemiana: negatywność, na służbie afirmacji wyższej

Psychologicznym problematem w typie Zaratustry jest to, jakim sposobem ten, który w niesłychanym stopniu przeczy słowem, przeczy *czynem* wszystkiemu, czemu dotychczas przyświadczano, może pomimo to być przeciwieństwem ducha przeczącego; jakim sposobem duch, dźwigający na sobie najcięższe z przeznaczeń, złowieszcze zadania, może pomimo to być najlżejszy i nadgwiezdny — Zaratustra jest tancerzem; jakim sposobem ten, który posiadał najtwardsze, najstraszliwsze zrozumienie rzeczywistości, który pomyślał „myśl najprzepastniejszą”, może pomimo to nie widzieć w tem zarzutu przeciwko istnieniu, nawet nic przeciw jego wiecznemu nawrotowi, raczej jeszcze jeden powód więcej, by być *samemu* wiecznym „tak”, mówionem wszem rzeczom, „niezmiernem, bezgranicznem «tak» i «Amen»„... „We wszystkie przepaście bez dna niosę jeszcze błogosławiące swe «tak»„... *Lecz jest to pojęcie Dyonizosa raz jeszcze,*

*(Ecce homo, Dlaczego tak dobre piszę książki, Tak rzeki Zaratustra, §6, s. 95-96)*



## 25. *Afirmatywna istota woli mocy*

Żądza panowania: różga to płomienna najtwardszych z najtwardszych serc, okrutne męczarnie, które najokrutniej się dla samych siebie zachowują, ponury płomień żywych stosów.

Żądza panowania: złośliwy hamulec, nakładany najpróżniejszym ludom, szyderczym z wszelkiej cnoty niepewnej, co na każdym rumaku i na każdej dumie cwałuje.

Żądza panowania: trzęsienie ziemi, co wszystko zmurszałe i czcze obala, gromem się tocząca, karząca pobielanych grobów burzycielka; błyskawicowy znak zapytania obok przedwczesnych odpowiedzi.

Żądza panowania: pod jej to wzrokiem człowiek gnie się, pełza, parobcze służby sprawuje i nikiemniejszym się staje od węża i świni: aż póki wielka wzdarda krzykiem z niego nie buchnie.

Żądza panowania: okrutna mistrzyni wszelkiej wzdardy, która miastom i państwom w oblicza każe: „*precz z tobą*” — aż póki ich krzyk nie odpowie: „*precz ze mną!*”.

Żądza panowania: ta, co wabiąco aż do czystych i samotnych, aż ku samym sobie wystarczającym wyżom sięga, płomienna jako miłość, co purpurowe szczęśliwości na ziemskim maluje niebie.

Żądza panowania: lecz któżby to *żądzą* zwał, gdy się wyże w dół ku mocy pociągane czują! Zaprawdę, nie masz nic chorobliwego, ani schorzałego w pożądaniach i zniżeniach takich!

Aby samotna wyż nie osamotniała się wiecznie i samej sobie wystarczała; aby góra w dolinę zstąpiła, a wichry wyżyn na niziny.

Och, któż znajdzie mi właściwe imię chrzestne, imię cnoty dla takiej tęsknicy! „Cnota darząca” — temi słowy rzecz nienazwalną nazwał niegdyś Zaratustra.

*(Tako rzecze Zaratustra, III, O trzech złach, 232-233).*

## E) WIECZNY POWRÓT

*Opowiem teraz dzieje Zaratustry.  
Zasadniczy pomysł dzieła,  
pomysł wieczystego nawrotu,  
ta najwyższa formuła potwierdzenia [...]  
(Ecce homo. Dlaczego tak mądrze  
piszę książki, s. 85)*

## 26. *Wola mocy i wieczny powrót*

Wola — tako zwie się oswobodziciel i zwiastun radosny: tako i ja was pouczam, przyjaciele moi!—oto co bym dopiero wyzwoleniem zwał!

Chęć oswobadza: lecz jakże się to zwie, co nawet i oswobodziciela w kajdany zakuwa?

„To było”: oto zębów zgrzytanie i najsamotniejsza zgryzota woli. Bezsilna wobec wszystkiego, co już dokonane, jest wszelkiej przeszłości wrogim widzem.

Bo że wstecz wola chcieć nie może; że czasu przełamać nie zdoła, ani czasu pożądlivości — tem jest woli zgryzota najsamotniejsza.

Wola oswobadza: cóż więc obmyśli sobie ona, aby się pozbyła własnej pośpęności i szydziła z własnego więzienia?

Och, błaznem staje się każdy więzień! Szaleńczo wyzwała się też i więziona wola.

Że czas wstecz się nie cofnie, to rodzi jej gniew zawzięty. „To, co było” — tak zwie się kamień, którego nie zdoła potoczyć.

Toczy więc kamienie zawziętości i niechęci, i wywiera zemstę na wszystkim, co wraz z nią nie odczuwa zawziętości i niechęci.

I tak oto staje się wola, oswobodzicie łka, sprawczynią bólu: na wszystkim, co cierpieć zdolne, wywiera zemstę za to, iż cofnąć się nie może.

I tem oto, wyłącznie tem tylko, jest i *zemsta sama*: woli niechęcią do czasu i jego „to było”.

Zaprawdę, wielkie szaleństwo tkwi w naszej woli; zaś dla wszystkiego, co ludzkie, kłątwą się stało, iż to szaleństwo ducha sobie zdobyło!

*Duch zemsty*: przyjaciele moi, to było dotychczas najlepszym zastanowieniem się człowieka; a gdzie cierpienie było, tam kara zawsze być musiała.

„Kara”, tem słowem przezwala zemsta samą siebie: słowem kłamliwym udaje ona obłudnie czyste sumienie.

A że w chcącym jest wiele cierpienia, iż wstecz chcieć nie może, przeto i chęć sama i życie wszelkie — winny być karą!

I oto chmura za chmurą zachodziły na ducha: aż wreszcie obłęd kazać począł: „Wszystko zanika, przeto wszystko zaniku jest warte!”.

„I tem jest sprawiedliwość sama: owo prawo czasu, co dzieci swoje pożerać musi”: tak kazał obłęd.

„Czyż możebne jest wyzwolenie, skoro istnieje wieczne prawo? Och, nie do dźwignięcia jest ów kamień «to było»: wieczne muszą być też i wszelkie kary!” Tako kazał obłęd.

„Żaden czyn zgładzonym być nie może: jakżeby on mógł dzięki karze stać się niedokonanym! To, właśnie to, jest wiecznem w karze «istnienia», iż istnienie wiecznie i czynem, i karą być musi!

Chyba że wola wreszcie samą siebie wyzwoli, że chcenie niechceniem się stanie”: lecz wszak wy znacie, bracia moi, te starą piosnkę obłędu!

Odwodziłem was od tych starych baśni, gdym uczył: „wola jest twórcą”.

Wszelkie „to było” jest ułamkiem, zagadką, okrutnym przypadkiem, póki wola twórcza na to nie powie: „lecz tak ja właśnie chciałam!”.

Aż póki wola twórcza na to nie rzeknie: „Lecz tako chce właśnie! Tako chcieć będę!”.

Lecz czyż mówiła ona już tak? I kiedyż się to stanie? Czy wola jest już odprzęgnięta od własnego szaleństwa?

Stałaż się już wola zbawcą i zwiastunem radosnym dla samej siebie? Odczytał się ona ducha zemsty i zębów zgrzytania?

I któż nauczył ją pojednania z czasem i czegoś wyższego ponad wszelkie pojednanie?

Czegoś wyższego ponad wszelkie pojednanie chcieć musi wola, która jest wolą mocy: lecz jakże jej na to przyjdzie? Któż pouczył ją nawet i o chceniu wstecz?

*(Tako rzecze Zaratustra, II, O wyzwoleniu, s. 169-172)*

## 27. Dlaczego wieczny powrót budzi strach

Nie do *tego* torturowego łoża przykuty byłem, iż wiedziałem: „człowiek jest zły” — lecz przeciwnie: jam wołał, jako nikt dotychczas jeszcze nie wołał:

„Och, że też to jego «najgorsze» jest tak bardzo małe! Och, że też to jego «najlepsze» jest tak bardzo małe!”

Wielki przesył człowiekiem — *on* to mnie dławił i w przelyk zapełzał: oraz i to, o czym wróżbiarz wróży: „wszystko jest obojętne, nie opłaca się nic, wiedza dławi”.

Wielki zmrok włókł się przede mną, długi, śmiertelnie znurzony i śmiercią pijany smutek, co ziewającymi ustami przemawiał.

„Wiecznie powraca on, ów człowiek, którymś ty się znużył, człowiek mały” — tak ziewał mój smutek i powłóczył nogą, a zasnąć nie mógł.

W piekło przeistoczyła mi się ziemia ludzka, zapadła się pierś jej, wszystko, co żyło, stało mi się próchnicą ludzką, i kością trupa, i zmurszałą przeszłością.

Siadywało me wzdychanie na wszystkich grobowcach człowieczych, a wstawać nie mogło; pytania i westchnienia me rechotały, dusiły i trawiły mnie, skarżąc się dniem i nocą:

— „och, człowiek wiecznie powraca! Człowiek mały powraca wiecznie!”

Nago ujrzałem raz obu, największego i najmniejszego człowieka: nazbyt podobni byli do siebie, nazbyt ludzki nawet i ten największy!

Nazbyt mały największy! —to mi omierłym uczyniło człowieka! A wieczny wrót nawet i tego, co najmniejsze! — omierzło mi to istnienie wszelkie!

Och, wstręt! wstręt! wstręt! —Tak rzekł Zaratustra, westchnął i przeraził się, gdyż przypomniał sobie chorobę swą. Lecz zwierzęta jego przerwały mu tu dalszą mowę.

*(Tako rzecze Zaratustra, III, Powracający do zdrowia, s. 272—273)*

#### 28. *Strach przezwyciężony: wieczny powrót jako myśl selektywna*

Jeśli jednak wszystko jest zdeterminowane, to jak mogę być panem własnych czynów?” Myśl i wiara są ciężącym na tobie brzemieniem, bardziej jeszcze niż każde inne brzemie. Mówisz, że pożywienie, położenie, powietrze, społeczeństwo przekształcają cię i warunkują? Cóż, twe opinie czynią to w jeszcze większym stopniu, gdyż to one określają twój wybór pożywienia, miejsca pobytu, powietrza, społeczeństwa. Jeśli przyswoisz sobie tę myśl, zmieni cię ona. Jeśli we wszystkim, co chcesz uczynić, zacznasz od zadania sobie pytania: „Czy na pewno chcę to czynić nieskończoną ilość razy?”, będzie to dla ciebie najtrwalszy punkt ciężkości.

(\* 1881, *La volonté de puissance*,  
przeł. G. Bianquis, N.R.F., IV, §242)

Moja nauka powiada: zadaniem jest żyć *tak*, abyś musiał *żyć sobie* ponownego życia — będziesz tak czynił *zawsze!* Komu dążenie dostarcza najwyższych przeżyć, ten niech dąży; komu spokój dostarcza najwyższych przeżyć, ten niech spoczywa; komu podporządkowanie się, podległość, posłuszeństwo dostarcza najwyższych przeżyć, ten niech będzie posłuszny. *Niechby* tylko *był świadom tego, co* mu dostarcza najwyższych przeżyć i nie wzdragał się przed *żadnym środkiem!* Chodzi o *wieczności*

*(Pisma pozostałe 1876-1889, §64, s. 57)*

Nauka ta jest łagodna dla tych, którzy w nią nie wierzą; nic ma w niej ani piekła, ani gróźb. Ten, kto nie wierzy, odczuje w niej tylko *ulotne* życie.

(\*1881, *La volonté de puissance*,  
przeł. G. Bianquis, N.R.F., IV, §244)

29. *Strach przewyciężony: wieczny powrót jako byt selektywny*

1

Jeślim wróżbiarzem jest, onego ducha wieszczego pełen, co na wysokim jarzmie między dwoma morzami się snuje — między przeszłością i przyszłością, jako ciężka snująca się chmura — wrogi nizinom parnym oraz wszystkiemu, co znużone, co ani umrzeć, ani żyć już nie potrafi.

Do gromu z łona ciemnego gotów i do wyzwających zarnicy lśnień, w te grzmoty brzemienny, co „tak!” głoszą — „tak!” się śmieją, do wyzwających gotów błyskawic.

Błogosławion niechże będzie taki brzemienny! I zaprawdę, długo jako ciężka chmura nad górami zawisać ten musi, co kiedyś przyszłości światło rozniecić ma!

O, jakżebym ja nie miał być żadnym wieczności i weselnego pierścienia pierścieni, pierścienia wrotu nie pragnąć!

Nigdy nie napotkał kobiety, z którą bym dzieci chciał; snadź ta jest kobietą, którą kocham: albowiem kocham cię, o wieczności!

*Albowiem kocham cię, o wieczności!*

2

Jeśli gniew mój groby kiedykolwiek burzył i, stare krusząc tablice, w przepastne spychał głębi.

Jeśli szyd mój zmurszałe rozpylał słowa, jeśli był jako miotła dla krzyżowych pajaków i jako wichur przewiewny dla grobowisk.

Jeślim zasiadał tryumfująco, gdzie stare pogrzebano bogi, ja światu błogosławiący, świat miłujący obok posągów starych świata oszczerców.

A kocham nawet świątynie i bogów grobowce, skoro tylko nieba jasne oko poprzez wybite przeziera sklepienie; jako murawa i maki krasne rad na zburzonych zsiadam świątyniach.

O, jakżebym nie miał być żadnym wieczności i weselnego pierścienia pierścieni, pierścienia wrotu nie pragnąć?

Nigdy nie napotkał kobiety, z którą bym dzieci chciał; snadź ta jest kobietą, którą kocham: albowiem kocham cię, o wieczności!

*Albowiem kocham cię, o wieczności!*

3

Jeśli choć jedno z twórczego nawiedziło mnie tchnienie, z onego musu niebiańskiego, co przypadki nawet wzmaga i w gwiazdne koliska płąsać je zniewala.

Jeśli śmiałem się kiedykolwiek onym błyskawicowym śmiechem, po którym długi grzmot czynu ponuro, lecz ulegle się toczy.

Jeślim kiedykolwiek na boskim stole ziemi w boskie kości grał, aż ziemia drżała i, rozwierając się, ogniste wywnętrzała rzeki:

A stołem boskim jest ziemia, drżącym od twórczych nowych stów i boskich kości.

O, jakżebym nic miał być żadnym wieczności i weselnego pierścienia pierścieni,

pierścienia wrotu nie pragnąć?

Nigdy nie napotkał kobiety, z którą bym dzieci chciał; snadź ta jest kobietą, którą kocham: albowiem kocham cię, o wieczności!

*Albowiem kocham cię, o wieczności!*

*(Tako rzecze Zaratustra, III, Siedm pieczęci, s. 285—287)*

### 30. Podwójna afirmacja

Najwyższa gwiazdo bytu!

Wiecznych znamion tablico!

zstępujesz ku mnie?

Niema twa krasa,

której nikt nie widział,

jak to? nie pierzcha przed spojrzeniem mojem?

Tarczo konieczności! Wiecznych znamion tablico!

— wszakże ty wiesz, co wszyscy nienawidzą, co ja jeno kocham:

— *iz-eś konieczna!*—

Miłość moja rozpala się wiecznie

od konieczności jeno.

Tarczo konieczności! Najwyższa gwiazdo bytu!

— której życzenie żadne nie dosięga

i żadne NIE nie kala,

wieczyste TAK istnienia,

jestem wieczyście twojem TAK:

ALBOWIEM KOCHAM CIEBIE, O WIECZNOŚCI!

*(Dytyramby dionizyjskie, Sława i wieczność, 4, s. 35)*

### 31. Nadczałowiek

— *Ja was ucę nadczałowieka.* Człowiek jest czemś, co pokonanem być powinno. Cóżście uczynili, aby go pokonać?

Wszystkie istoty stworzyły coś ponad siebie; chcecie być odpływem tej wielkiej fali i raczej do zwierzęcia powrócić, niżli człowieka pokonać?

Czemże jest małpa dla człowieka? Pośmiewiskiem i sromem bolesnym. I temże powinien być człowiek dla nadczałowieka: pośmiewiskiem i wstydem bolesnym.

Przebyliście drogę od robaka do człowieka, i wiele jest w was jeszcze z robaka. Byliście niegdyś małpami i dziś jest jeszcze człowiek bardziej małpą, niżli jakakolwiek małpa.

Kto zaś jest pośród was najmędrszym, ten jest dwurodkiem i mieszańcem rośliny i upiora. Mówież ja wam, byście się upiorami lub roślinami stali?

Patrzcie, ja wam wskazuję nadczałowieka!

Nadczałowiek jest treścią ziemi. Wasza wola niech rzeknie: nadczałowiek niech będzie ziemi treścią!

Zaklinam was, bracia, *pozostańcie wierni ziemi* i nie wiercie tym, co wam o nadziemskich mówią nadziejach! Truciciele to są, biedni czy nieświadomi!

Niegdyś było bluźnierstwo Bogu największym zuchwalstwem, lecz Bóg umarł, a z nim zmarli i ci bluźniercy. Ziemi bluźnić jest rzeczą najstraszniejszą, jako też cenić bardziej wnętrzości niezbadanego niżli treść tej ziemi!

*(Tako rzecze Zaratustra, Prolog, 3, s. 7)*

### 32. Znaczenie nadczłowieka

Słowo „*nadczłowiek*” na oznaczenie typu najwyższej udaności, w przeciwieństwie do człowieka „nowoczesnego”, człowieka „dobrego”, chrześcijanina lub innego nihilisty — słowo, które w ustach Zaratustry, *niszczyciela* moralności, zastanawiającem staje się słowem — rozumiano prawie wszędzie z całą niewinnością w znaczeniu owych wartości, których przeciwieństwo ujawnione zostało w postaci Zaratustry: to znaczy jako typ „idealistyczny” wyższego rodzaju człowieka, na pół „świętego”, na pół „geniusza”... Inne uczone bydle rogate podejrzewało mnie z jego powodu o darwinizm: rozpoznano w nim nawet ów tak gniewnie odtrącony przeze mnie „kult bohaterów” owego wielkiego fałszerza monet mimo wiedzę i wolę, Carlyle'a. Komu szepnąłem na ucho, by oglądał się raczej jeszcze za jakimś Cezarem Borgią niż za Parsifalem, ten własnym uszom nie wierzył.

*(Ecce homo, Dlaczego tak dobre piszą książki, §1, s. 51—52).*

A jak to Zaratustra się zniża i do każdego najdobrotliwiej przemawia! Jak nawet swych przeciwników, kapłanów, delikatnemi dotyka rękoma i wraz z nimi *l* powodu nich cierpi! Każdej chwili przewycięża się człowieka, pojęcie „*nadczłowieka*” stało się najwyższą rzeczywistością, w nieskończonej dali leży to, co dotąd wielkiem w człowieku się zdało, *pod* nim. Pierwiastek halkioński, lekkie nogi, wszechobecność złośliwości i zuchwalstwa, i co w ogóle typowe jest dla typu Zaratustry, nawet we śnie nie zdawało się istotnie właściwe wielkości. Zaratustra czuje się właśnie w tej pojemności przestrzeni, w tej dostępności dla przeciwieństw *najwyższym rodzajem wszelkiego jestestwa [...]*

*(Ecce homo, Dlaczego tak dobre piszą książki,  
Tak rzekł Zaratustra, §6, s. 94-95)*

### ZAKOŃCZENIE: O SZALEŃSTWIE

*[...] a niekiedy nawet niedorzeczność może się stać maską dla nieszczęsnej, nazbyt przeświadczonej świadomości.*

*(Poza dobrem i ziemi, §269, s. 265)*

*[...] ostatecznie o wiele bardziej wołałbym być bazylejskim profesorem niż Bogiem; nie odważyłem się jednak posunąć tak daleko swego osobistego egoizmu, by z jego powodu zaniedbać stwarzanie świata. Jak Pan widzi, trzeba się poświęcać, jakkolwiek i gdziekolwiek się żyje. [...] Jest niemile *l* doskwiera mej skromności to, że w zasadzie jestem każdym nazwiskiem z historii; również z dziećmi, które powołałem na świat, jest tak, że z pewną nieufnością rozważam, czy wszystkie, które wchodzą do „Królestwa Bożego”, pochodzą też od Boga. Tej jesieni byłem, ubrany możliwie najskromniej, dwa razy na swoim pogrzebie, najpierw jako comte Robilant (nie, to jest mój syn, jako że jestem Carlo Alberto, moja natura w dole), ale Antonellim byłem ja sam.*

*(List do Jakuba Burckhardta z 6 stycznia 1889 r.,  
Listy, s. 395-394)*

### 33. Szaleństwo i bogowie

Właśnie Grecy posługiwali się przez najdłuższy okres czasu swoimi bogami, by właśnie z daleka od siebie trzymać „nieczyste sumienie”, by móc cieszyć się z swej wolności duszy. Więc w rozumieniu odwrotnym, niż chrześcijaństwo używało swego

Boga, Posuwały się w tem bardzo daleko te przepyszne istoty o lwich sercach a głowach dzieci. I nie mniejszy autorytet, jeno sam Zeus homerowski, daje mi kiedy niekiedy do zrozumienia, że biorą to nazbyt lekce. „Dziwna! mówi on raz — chodzi o sprawę Egaistosa, *bardzo* złą sprawę — Dziwna, jak bardzo śmiertelni uskarżają się na bogów!

*Zło od nas tylko pochodzi, sądzą; lecz sami rządząją Sobie nieszczęścia przez swój nierozum, wbrew przeznaczeniu...*”

Jednak widzi się i słyszy zarazem, że i ten olimpijski widz i sędzia daleki jest od tego, by gniewać się na nich za to i źle myśleć o nich. „Jakże oni *głupi*” myśli, patrząc na występki śmiertelnych. „Głupstwo”, „brak rozumu”, nieco „zamieszania w głowie”, to tylko *przypuszczali* Grecy nawet najtęższych, najdzielniejszych czasów, jako powód wielu złego i fatalnego. Głupota, *nie* grzech! Rozumiecie to?... Jednak nawet to zamieszanie w głowie było problematem. „Bo jakżeż to też możliwe? skąd by się wzięło w głowach, jakie *my* mamy, my ludzie szlachetnego pochodzenia, szczęśliwi, pomyślni, najlepszego towarzystwa, dostojni i cnotliwi?” — tak pytał siebie przez stulecia dostojny Grek, stając przed niezrozumiałą dlań zdrożnością i występkiem, którymi splamił się ktoś z jemu równych. „Musiał mu pewno *bóg* jakiś rozum odjąć”, mówił sobie w końcu, potrząsając głową... Ta konkluzja jest *typowo* grecka... W ten sposób służyli wówczas bogowie jako usprawiedliwienie człowieka do pewnego stopnia nawet w złem, służyli jako przyczyna złego — wtedy brali na siebie nie karę, lecz co jest *dostojniej*, winę...

(Z *genealogii moralności*, U, §23, s. 106-107)

### 34. Funkcja szaleństwa

[...] torowanie nowych dróg myśli, łamanie uświęconych zabobonów i zwyczajów jest niemal wszędzie dziełem obłądu. Rozumiecież, dlaczego musiał to być obłąd? Coś w ruchu i głosie tak okropnego i nieobliczalnego jak demoniczne wybryki atmosfery i morza, godnego przeto równej uwagi i grozy? Coś, co miało tak widoczne oznaki zupełnej niedobrowolności jak drgawki i piana na ustach epileptyka, więc zdało się czynić z obłąkańca maskę i trąbę jakiegoś bóstwa? Coś, co samego nowej myśli przedstawiciela nie napawało już wyrzutami sumienia, lecz czcią i grozą, zniewalało go, by zostawał jej prorokiem i męczennikiem? Obecnie wmawia się w nas wciąż jeszcze, jakoby geniusz miast ziarnka soli zawierał domieszkę obłądu, natomiast wszyscy ludzie dawniejsi bliżsi byli myśli, iż wszędzie, gdzie istnieje obłąd, istnieje też ziarno mądrości i geniuszu, coś „boskiego”, jak powiadano sobie szeptem. Lub raczej: jak wyrażano się dobitnie. „Największe dobra zesłał obłąd na Grecyę”, oświadczył Plato wraz z całą starożytną ludzkością. Postąpmy o krok dalej: wszystkim tym niepospolitym ludziom, którzy, nieodpartemu ulegając popędowi, pragnęli skruszyć jarzmo tej lub owej obyczajności i nowe nadać prawa, *o ile nie byli istotnie obłąkanymi*, nie pozostawało nic innego, jak popaść w obłąd lub obłąkanym udawać [...] — „Jak zostać obłąkanym, gdy się nim nie jest i nie śmie się obłądu udawać?” — nad tą okropną myślą zastanawiali się niemal wszyscy wybitniejsi ludzie cywilizacji dawniejszych; wytworzyła się w ten sposób tajemna nauka o środkach i wskazaniach dyetetycznych, oraz rozwinęło się uczucie niewinności, ba, nawet świętości takich rozmyślań i zamiarów. Przepisy, jak zostać u Indian znachorem, u chrześcijan średniowiecznych świętym, u Grenlandczyków *angekok'iem*, u Brazylijczyków *payem*, są w istocie te same: nedorzeczne posty, nieustanna powściągliwość płciowa, pobyt na pustyni, wstępowanie na góry lub na słupy czy wreszcie „przesiadanie na sędziwej wierzbie,

pochylonej nad jeziorem”, z myślą jedynie o tem, co może pogrążyć w ekstazie i nieładzie duchowym. Któż odważy się zajrzeć w pustkowie najboleśniejzych i najniepotrzebniejszych mąk duchowych, w których niszczeni po wszystkie czasy snadź najpłodniejsi ludzie! Posłuchać takich westchnień tych samotnych i rozdartych dusz: „Ach, ześlijcież obłąd bogowie! Obłąd, bym uwierzył wreszcie w siebie! Dajcie drgawki i szaty, nagłe ciemności i olśnienia, zatrwożcie zębem i żarem, jakiego nie doznał jeszcze żaden śmiertelny, zgiełkiem i pojawieniem się widziadeł, sprawcie, bym wył, skomlał i pełzał jak zwierz: lecz niech uwierzę w siebie! Targa mną zwątpienie, zabiłem prawo, prawo przeraża mnie jakby trup człowieczy; jeśli nie wart *więcej* od tego prawa, to jestem najnikczemniejszym ze wszystkich ludzi. Skądże pochodzi ten nowy duch, który jest we mnie, jeżeli nic od was? Dowiedźcież mi, żem wasz; jeno obłąd dowiedzie mi tego”. I, niestety, żarliwość ta aż nazbyt często dopinała celu: w czasach, kiedy rzekomym dowodem na korzyść chrześcijaństwa była największa ilość pustelników i świętych, istniały w Jerozolimie wielkie domy obłąkanych dla wykolejonych świętych, dla tych, którzy oddali w zamian swe ostatnie ziarnko soli.

(*Jutrzenka*, I, §14, s. 22-24)