

# Günther Wohlfart

---

## Wola mocy i wieczny powrót : dwa oblicza eonu. Esej o Nietzschem

---

Acta Universitatis Lodzianis. Folia Philosophica nr 14, 177-189

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Günther Wohlfart

WOLA MOCY I WIECZNY POWRÓT: DWA OBLCZA EONU  
ESEJ O NIETZSCHEM

## 1. „WOLA – FAŁSZYWE URZECZOWIENIE”

Wola była dla Nietzschego fundamentalnym problemem filozofii przynajmniej od czasu, w którym oddał się intensywnym studiom nad głównym dziełem swojego wychowawcy – Artura Schopenhauera – *Świat jako wola i przedstawienie*. Fakt, iż mówi później o „bajce o wolności myślanej” i o „błędzie o wolnej woli”<sup>1</sup> trzeba zatem odnieść do krytycznego dystansowania się od Schopenhauera. Nietzscheańskie *inedita*, w szczególności te, które pochodzą z okresu między rokiem 1880 a załamaniem nerwowym, dokumentują rosnącą krytykę wolności woli jako przesądu. Z drugiej strony, z krytyką wolności woli jako „fikcji”, która trwa w latach osiemdziesiątych, związane są, jak bym proponował, refleksje dotyczące „poczucia mocy”, które, poczynszy od roku 1880, przygotowywały koncepcję „woli mocy”. Także w roku 1880 pojawiają się pierwsze wzmianki dotyczące „wiecznego powrotu” i *Zaratustry*. Właśnie w drugiej części *Tako rzecze Zaratustra*, zatytułowanej *O przewyciężeniu samego siebie* (napisanej latem 1883 r.), znajdujemy pierwszy pełny opis woli mocy.

W jaki sposób krytyka wolnej woli jako „zgunnego wynalazku filozofów”<sup>2</sup> współgra z rozwijaną równocześnie doktryną woli mocy? W pierwszej części niniejszego eseju przyjrzymy się bliżej Nietzscheańskiej krytyce wolności woli, za punkt wyjścia obierając szereg niepublikowanych fragmentów pochodzących z lat 1880–1883<sup>3</sup>.

Latem roku 1880 Nietzsche zapisał: „Język zawiera wielkie uprzedzenia; implikuje, dla przykładu, że to, co opisuje pojedyncze słowo musi być

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (dalej: KSA), 2, 63; tenże, *Ludzkie, Arcyludzkie*, przeł. K. Drzewiecki, s. 65.

<sup>2</sup> KSA 5, 305.

<sup>3</sup> Por. KSA, vol. 9–13.

pojedyńczym procesem: chcenie, pragnienie i pożądanie – rzeczy prawdziwie złożone!<sup>4</sup> Sześć lat później napisze w podobnym stylu w *Poza dobrem i złem*: „Wola zda mi się przede wszystkim czemś *bardziej złożonem*, czemś, co tylko jako słowo jest jednością, – i właśnie w tem jednym słowie tkwi przesąd ludowy, co zapanował nad niedostateczną po wszystkie czasy przecznością filozofów”<sup>5</sup>. W późnej pracy *Zmierch bożyszcz* (wysłanej do wydawców w formie manuskryptu we wrześniu roku 1888) stwierdza: „Na początku jawi się fatalny błąd, iż wola jest czemś, co *działa*, – że wola jest *mocą*... Dziś wiemy, że jest tylko słowem...”<sup>6</sup> Pisząc latem 1880 (fragment 5 [47]) o „poczuciu mocy” w działaniu intelektualnym Nietzsche wypowiada związane stwierdzenie: „Chcenie to przesąd”<sup>7</sup>.

Często przytaczany przez Nietzschego przykład tego, co nazywa on „utajoną kradzieżą” celowości, dotyczy codziennej aktywności przeżywania: „Nawet w najdrobniejszym z tych działań, które wykonujemy *celowo*, np. w przeżywaniu, główna część jest niecelowa. *Celowość* odnosi się do wielkiego obszaru możliwości”<sup>8</sup>.

To, co w świadomości poprzedza celową czynność, jak obraz przeżywania poprzedza sam akt, jest całkowicie nieokreślone i, mówiąc dokładniej i bardziej naukowo, pozostaje bez wpływu na samo działanie. Zachodzą niezliczone jednostkowe ruchy, o których wcześniej nic nie wiedzieliśmy, a *zdolność* naszego języka jest, dla przykładu, daleko większa niż *całość zdolności naszej świadomości*. Przeczę, jakoby ruchy te były spowodowane naszą wolą; zachodzą one i *pozostają nam nieznanne*. Nawet ich przebieg jest czymś, co możemy uchwycić

<sup>4</sup> KSA 9, 191, fr. 5 [45].

<sup>5</sup> KSA 5, 32. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, s. 26–27.

<sup>6</sup> KSA 6, 77. F. Nietzsche, *Zmierch bożyszcz*, przeł. S. Wyrzykowski, s. 26.

<sup>7</sup> KSA 9, 191, por. fr. 6 [361] z jesieni 1880: „Nasz system przyjemnych i przykrych doznań sam rozgałęzia się i wysubtelnia, tak samo nasze myśli. Te ostatnie wierzą przez długi czas, że *całe są* świadomością, i że znają one przyczyny wszystkich rzeczy przyjemnych i przykrych. Naiwni ludzie sądzą wciąż, iż wiemy dlaczego chcemy tego, bądź tamtego. *Przed* działaniem możemy jedynie, w zależności od stopnia samowiedzy, przedstawić sobie możliwości, które wyjaśnią nasze działanie; ale to, co *popycha nas* do działania – jest *czymś, czego nie* możemy znać i znać nie będziemy nigdy, po prostu przez samo działanie! *Interpretujemy* nasze działanie przed i po tym jak się pojawia *wedle kanonu* naszych założeń odnośnie ludzkiej motywacji. Interpretacja może trafić w prawdziwe przyczyny, lecz w samej interpretacji nie ma niczego, co mogłoby poruszyć lub wykonać działanie. Postawić sobie cel, tj. przeciwstawić obraz myślowy popędowi – obraz, który powinien ten popęd pomyśleć – tak się nigdy rzecz w *całości* nie przedstawia! Obraz składa się ze *słów*; jest wysoce nieadekwatny; nie posiada wpływu na wywoływanie ruchu – w sobie. Tylko przez kojarzenie, przez logicznie niezgłębione i absurdalne relacje między myślą a mechanizmem popędu (które mogą dla przykładu spotkać się w obrazie srogię dowódcy) może myśl (na przykład w słowie rozkazu) «wyprodukować» działanie. W rzeczywistości jest to współistnienie. Nie ma *nic z przyczyny* i skutku w relacji między pojęciem celu a działaniem; przeciwnie, istnieje *wielkie złudzenie*, jakoby było!” (tamże, 289).

<sup>8</sup> KSA 9, 418, fr. 10 [B 29].

tylko za pomocą symboli (dotyku, słuchu, widzenia kolorów) i w pojedynczych fragmentach i chwilach; ich istota i stały *przebieg* jest nam obcy. Fantazja wznosi być może coś *przeciwnego* realnemu przebiegowi i istocie: *złudę*, którą zwyczajowo bierzemy za istotę samą<sup>9</sup>.

Rzeczywiście, kiedy *ja* decyduję się, aby szybko zbiec po schodach, lecz, zamiast po prostu po nich zbiec, dbam o to, aby ani na moment nie zapomnieć o *mojej* decyzji, bardzo łatwo mogę wpaść w dobrze znaną pułapkę stonogi, która próbuje koordynować swoje kroki. Nie dzieje się najlepiej; *zaczynam* się potykać. Innym przykładem z życia codziennego jest różnica między doświadczonym a początkującym kierowcą. Czyż nie jest prawdą, że doświadczony kierowca nie kontroluje wszystkiego *osobiście* – że *rzeczy* dzieją się *same*, jakby *automatycznie*? Czy ów szósty zmysł nie stał się szybszy i bardziej godny zaufania niż jakakolwiek racjonalna decyzja? Co tak naprawdę znaczy „chcę”? Czy wiara w siebie, w „ja”, nie jest równie chimeryczna, równie błędząca jak wiara w wolność woli?

Poniższy fragment, napisany między wiosną a jesienią 1881, mógłby przy okazji posłużyć jako zachęta do studiów porównawczych na temat „Nietzsche i myśl azjatycka”<sup>10</sup>:

*Zasadnicza myśl!* To nie natura łudzi nas, jednostki, i przeprowadza swe zamysły podchodząc nas, lecz to raczej jednostki tłumaczą sobie wszelki byt wedle jednostkowej, tj. fałszywej miary: chcemy mieć dzięki temu rację, w konsekwencji zaś „natura” musi się okazać oszustką. W rzeczywistości nie ma *prawd jednostkowych*, są czysto jednostkowe *błędy* – sama *jednostka* jest *błędem*. Wszystko, co w nas się dzieje, jest w sobie *czymś innym*, o czym nie wiemy: to dopiero my przypisujemy naturze zamysł, oszustwo i moralność. Ja jednak odróżniam iluzoryczne jednostki od prawdziwych „systemów życiowych”, jakimi wszyscy jesteśmy – wrzuca się jedno i drugie do wspólnego worka, gdy tymczasem „jednostka” stanowi tylko sumę świadomych odczuć, sądów i błędów, *wiarę*, fragmentów prawdziwego systemu życiowego lub wiele fragmentów połączonych myślowo w jedną bajkę, „jedność”, jaka nie istnieje. Jesteśmy pąkami drzewa – cóż my wiemy o tym, co w interesie drzewa może z nas wyrosnąć! Mamy jednak poczucie, jakobyśmy chcieli i powinni być *wszystkim*, jest w nas fantazja „ja” i całego „nie-ja”. *Przestańmy się czuć takim fantastycznym ego!* Uczmy się stopniowo *odrzuć* tej *rzekomej* *jednostki!* *Odkrywania błędów ego!* *Uznawania egoizmu za błąd!* Bez uznawania jednak altruizmu za przeciwieństwo! Byłaby to bowiem miłość do *innych* *rzekomych* jednostek! Nie! Poza „*mnie*” i „*ciebie*”! Odczuwać kosmicznie!<sup>11</sup>

«Ja» – hipoteza, która pomaga pomyśleć świat – tak jak materia i atom<sup>12</sup>.

*In-dywiduum* nie jest rzeczywiście (jak i a-tom) niczym więcej niż modelem myślowym.

<sup>9</sup> Tamże, 445, fr. 11 [12]; por. tamże, 489, fr. 11 [131].

<sup>10</sup> Por. *Nietzsche and Asian Thought*, red. G. Parkes, Chicago-Londyn, 1991.

<sup>11</sup> KSA 9, 442 I.; F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, s. 48.

<sup>12</sup> KSA 10, 127, fr. 4 [58], listopad 1882 – luty 1883.

Pozostaliśmy przy poczuciu chcenia! Czego jesteśmy świadomi jako woli? Zdajemy tu sobie sprawę, że wola jest ledwie hipotezą. Może być prawdziwa lub nie.

Nie istnieje więcej woli, niż jesteśmy tu świadomi. Innymi słowy, wynaleźliśmy wolę jako towarzystwo dla pewnych rysów świadomości, tak jak wynaleźliśmy „materię” jako towarzystwo dla innych<sup>13</sup>.

We fragmencie 13 [1], powstałym latem 1883, znajdujemy sentencję, która od tej pory aż do końca będzie przewodnią zasadą Nietzscheańskich refleksji nad fenomenem woli: „woli nie ma”: „Śmieję się z waszej wolnej i zniewolonej woli. To co nazywacie wolną wolą jest dla mnie szaleństwem; woli nie ma”<sup>14</sup>. Problem wolności lub braku wolności woli należał zdaniem Nietzschego do „preliminariów filozofii”: „– według mnie woli nie ma. To nonsens, żeby wiara w wolę była konieczna do tego, by chcieć”<sup>15</sup>. „Namysł nad „wolnością albo brakiem wolności woli” doprowadził mnie do rozwiązania tego problemu w sposób tak radykalny i rozstrzygający, jak można to sobie tylko wyobrazić – mianowicie do zniesienia problemu jako takiego, z uwagą na przekonanie, że *nie ma woli, ani wolnej, ani zniewolonej*”<sup>16</sup>.

Pod koniec długich rozważań zatytułowanych *Wola*, powstałych w czerwcu i lipcu 1885, Nietzsche zauważa w formie podsumowania: „Wielki błąd Schopenhauera, kiedy uznał on wolę za najbardziej oczywistą rzecz w świecie – a faktycznie, za jedną jedyną rzecz oczywistą – nie wydaje się, po wszystkim, co powiedzieliśmy, tak arbitralny i zuchwały. Przejął on po prostu ogromne uprzedzenie wszystkich filozofów przed nim, uprzedzenie zwykłych ludzi, i, jak filozofowie często czynią, *wyolbrzymił je*”<sup>17</sup>.

W *Poza dobrem i złem* Nietzsche chłoszcze „prostaczą naiwność” słynnego pojęcia „wolnej woli”<sup>18</sup>; widzi on siebie jako pierwszego, który „opisuje zawile gniazdo uczuć, stanów i fałszywych założeń”, jakie „zwykli ludzie definiują pojedynczym słowem i traktują jak pojedynczą rzecz, jako że znajduje się tam nagle i «jeden raz», i przynależy do najczęstszego, a więc do najbardziej oczywistego z doświadczeń: *woli...*”<sup>19</sup>

Nietzsche demaskuje wolę jako *hipostazowanie* zwykłej hipotezy, jako subrepcję tego, co dzisiaj zwiemy *procesorem*, gdzie w rzeczywistości władają nieznanne *procesy* psychofizyczne. „Wola – fałszywe urzeczowienie”<sup>20</sup>. Takie, do którego dodaje się prefabrykowany umysł – dziecko „ja”. Choć zamiar jest *świadomy*, to *nieuświadomiona* celowość nie wychodzi na jaw; wola

<sup>13</sup> Tamże, 405 f., fr. 12 [30], lato 1883.

<sup>14</sup> Tamże, 420.

<sup>15</sup> KSA 11, 216, fr. 26 [254], lato–jesień 1884.

<sup>16</sup> Tamże, 275, fr. 27 [1], lato–jesień 1884.

<sup>17</sup> Tamże, 608, fr. 38 [8].

<sup>18</sup> Por. KSA 5, 35; F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, s. 31.

<sup>19</sup> KSA 11, 607, fr. 38 [8].

<sup>20</sup> KSA 12, 26, fr. 1 [62], jesień 1885 – wiosna 1886.

rozważana „etiologicznie” okazuje się niczym więcej, jak tylko objawem<sup>21</sup>. Czy „ja” jest czymkolwiek więcej niż „perspektywną iluzją – pozorną jednością, w której jak w obrębie horyzontu wszystko się zamyka”?<sup>22</sup> Czy trick polegający na wynalezieniu podmiotu „ja” nie opiera się na „założeniu pewnej perspektywy widzenia jako samej przyczyny widzenia”?<sup>23</sup> „Czyż nie jest iluzją brać za przyczynę to, co świadomości jawi się jako akt woli? Czyż wszystkie fenomeny świadomości nie są końcowymi fenomenami, ostatnimi ogniwami łańcucha – i jedynie w swoim następstwie wewnątrz jednostkowego planu świadomości zdają się wzajemnie warunkować?”<sup>24</sup>

Czy „ja”, aby urozmaicić Nietzscheański obraz, nie jest *znikającym punktem*, niejako grotem strzały, wypadkową niezliczonych wektorów? Czy „ja” nie jest ogniskową światła świadomości, *focus imaginarius*, albo – używając Kantowskiego wyrażenia w nie-Kantowskim sensie – „transcendentalną iluzją”? Czy „ja” nie jest *środkiem ciężkości*, ośrodkiem całości procesów psychicznych? Czym więc *jest* „ja”? Czym *jest* wola? Czy *istnieje* rzecz, którą nazywamy wola? Odpowiedź Nietzschego brzmi: „Postulaty logiczno-metafizyczne, wiara w substancję, akcydensy, atrybuty itd. czerpią swą siłę przekonującą w przyzwycajeniu zapatrywania się na wszelkie nasze działanie, jako na rezultat woli: – byle tylko „ja” jako substancja nie zginęła w mnogości zmian. – *Lecz woli nie ma*”<sup>25</sup>. „Podmiot jest zwykłą fikcją; *ego*, o którym ludzie mówią ganiąc egoizm, nie istnieje”<sup>26</sup>.

Nietzsche dochodzi do konkluzji: „nie ma woli: istnieją punktacje woli, stale swą moc pomnażające lub tracące”<sup>27</sup>. Na początku 1888 r. powtarza raz jeszcze: „Słabość woli: to jest porównanie, które może w błąd wprowadzić. Albowiem nie ma żadnej woli, a więc ani silnej, ani słabej woli”<sup>28</sup>. W sumie: „Zaprzeczamy, jakoby istniała wola (tym bardziej «wolna» wola)”<sup>29</sup>.

Kończąc pierwszą część tych rozważań możemy stwierdzić za Nietzschem: „ja chce” jest dobrowolnym złudzeniem, aczkolwiek takim, które jest równie nieuniknione jak złudzenie optyczne (czy „obrazowe”), kiedy obraz odbity w lustrze zdaje się być w nim lub poza nim. Ale czy nie można by odwrócić Nietzscheańskiej myśli – w ten sposób przejdziemy do drugiej części – stwierdzając: „Istnieje (*Es gibt*) wola” i czy *Es* które daje, „to”,

<sup>21</sup> Por. tamże, 29, fr. 1 [76].

<sup>22</sup> Tamże 106, fr. 2 [91]; F. Nietzsche, *Pisma pozostałe...*, s. 199.

<sup>23</sup> KSA 12, 162, fr. 2 [93].

<sup>24</sup> Tamże, 248, fr. 7 [1], koniec 1886 – wiosna 1887.

<sup>25</sup> Tamże, 391, fr. 9 [98] (68), jesień 1887; F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. K. Drzewiecki, S. Frycz, s. 310–311.

<sup>26</sup> KSA 12, 398, fr. 9 [108].

<sup>27</sup> KSA 13, 36 f., fr. 11 [73] (331); F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 353.

<sup>28</sup> KSA 13, 394, fr. 14 [219]; F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 89.

<sup>29</sup> Tamże, 414, fr. 15 [13].

które postuluje wolę<sup>30</sup>, nie jest po prostu inną nazwą dla tego, co Nietzsche zwie „wola mocy”? Czy jednostka i jej wolność, którą artykułujemy mówiąc „ja chcę”, nie jest właśnie „złudną projekcją woli mocy”, „złudzeniem, w które przyobleka się wola mocy”, jak pisze G. Colli<sup>31</sup>.

## 2. „WOLA MOCY – ISTOTA ŚWIATA”

Przez ponad stulecie filozofowie interpretowali i oceniali magiczną formułę „woli mocy”<sup>32</sup>. Co oznacza „wola mocy”, jeśli nie istnieje wola i nie istnieje „ja”, które chce? W drugiej części *Zaratustry*, w rozdziale *O przewyżczeniu samego siebie* (napisanym latem 1883), Nietzsche daje pierwszy szczegółowy opis woli mocy. Jego kulminacją jest sformułowanie: „Gdziem żywe istoty znalazł, tamem też znajdował wolę mocy...”<sup>33</sup> Życie jest wola mocy<sup>34</sup>. Wola mocy nie jest jednak ograniczona do manifestacji „procesów organicznych”<sup>35</sup>, nie można sobie bez niej wyobrazić – zdaniem Nietzschego – także „porządku mechanicznego”<sup>36</sup>. Jest zatem całkowicie jasne, że wola mocy nie może być w żaden sposób przywiązana do „ja”, do podmiotu jako podłoża chcenia, lecz pokrewna jest bezosobowej koncepcji „energii” albo „siły”. „Zwycięskie pojęcie siły, z którego pomocą fizycy stworzyli Boga i świat, powinno być poszerzone: wewnętrzny świat musi być doń dopisany, nazywam go „wola mocy”...”<sup>37</sup> „Wola mocy jest ostatecznym faktem, do którego się redukujemy”<sup>38</sup>.

Wola mocy jest „istotą świata”<sup>39</sup>. Wola mocy jest – według Nietzschego – „najwewnętrzniejszą istotą bytu”<sup>40</sup> i myśli. Wola prawdy odślania się również jako wola mocy<sup>41</sup>; nawet wola najmądrzejszego człowieka jest wola mocy<sup>42</sup>. Filozofia jest „umysłową wola mocy”<sup>43</sup> – nawet sama filozofia woli mocy. Fragment 38 [12] (z czerwca – lipca 1885) jest dobrze znany z racji swojej pozycji na końcu słynnej – lub może raczej osławionej – kompilacji

<sup>30</sup> Owo „to” [it] nie jest – mimo pewnych podobieństw – identyczne z Freudowskim *id.*

<sup>31</sup> Por. KSA 11, 724 f.

<sup>32</sup> Por. G. Colli, KSA 13, 653.

<sup>33</sup> KSA 4, 147; F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, s. 137.

<sup>34</sup> Por. KSA 5, 208; F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, s. 242.

<sup>35</sup> Por. KSA 12, 297, fr. 7 [9].

<sup>36</sup> Por. KSA 13, 258, fr. 14 [79].

<sup>37</sup> KSA 11, 563, fr. 36 [13], czerwiec–lipiec 1885.

<sup>38</sup> Tamże, 661, fr. 40 [61], sierpień–wrzesień 1885.

<sup>39</sup> Por. KSA 5, 107.

<sup>40</sup> KSA 13, 260, fr. 14 [80]; F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 348.

<sup>41</sup> KSA 12, 352, fr. 9, 36.

<sup>42</sup> Por. KSA 4, 147; F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 135.

<sup>43</sup> KSA 5, 22.

zatytułowanej *Wille zur Macht*. We fragmencie tym, którym zajmujemy się szczegółowo w trzeciej części eseju, Nietzsche przedstawia obraz swojego świata jako gry sił, kończąc słowami: „[...] ten mój *dionizyjski* świat wiecznego samo-stwarzania-się, wiecznej autodestrukcji, ten świat tajemny dwoistych rozkoszy, to moje Poza Dobrem i Złem, bez celu, jeśli jakiś cel nie tkwi w szczęściu kręgu, bez woli, jeśli nie ma dobrej woli pierścieniowy ruch ku sobie – chcieciez imienia tego świata? *Rozwiązania* wszystkich waszych zagadek? *Świata* także dla was, wy najsłabsi, najsilniejsi, najbardziej nieustraszeni, wy z najgłębszego środka nocy? *Ten świat jest wolą mocy – i niczym innym!* I także wy sami jesteście tą wolą mocy – i niczym innym!”<sup>44</sup>

Pierwszą część naszych rozważań zakończyło stwierdzenie Nietzschego: „woli nie ma”. – Ale jest *wola mocy*; *wszystko* jest wolą mocy. W sumie oznacza to, że wola mocy jest wolą „bez chcenia”<sup>45</sup>, wolą bez „ja”, które chce. W swoim myśleniu o woli mocy Nietzsche ewidentnie przekracza ideę indywidualnej woli – woli, która mówi „ja chcę”. Co to oznacza dla jednostkowego umysłu i ducha, który zdaje sobie sprawę, że jego „ja chcę” to tylko grzbiet fali na rozległym morzu woli mocy? Czy jego duch nie musi się przemieniać, przewycięzać samego siebie? Nietzsche pisze o tej przemianie w pierwszym rozdziale *Tako rzecze Zaratustra*, zatytułowanym *O trzech przemianach*. Kiedy duch stał się najpierw wielbłądem, któremu rozkazuje się mówiąc „powinieneś”, staje się potem lwem, którego duch mówi „ja chcę”; ostatecznie musi stać się dzieckiem. To trzecia, najgłębsza przemiana.

Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem, jest nowopoczęciem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego „tak” mówieniem.

O tak, do gry tworzenia, bracia moi, należy i święte „tak” nauczyć się wymawiać: *swojej* woli pożąda ducha, *swój* świat odnajduje, kto się w świecie zatraci!”<sup>46</sup>

Kogo ma na myśli Nietzsche pisząc o wielbłądzie, lwie i dziecku? Cytat z fragmentu 25 [351] z początku 1884 daje nam odpowiedź:

Powinieneś – bezwarunkowe posłuszeństwo stoików, rozkazy chrześcijaństwa i Arabów, w filozofii Kanta (czy wobec zwierzchnika czy wobec idei – bez różnicy). Wyżej niż „powinieneś” stoi „chcę” (herosi), wyżej niż „chcę” stoi „jestem” (Bogowie Greków)<sup>47</sup>.

Bogowie Greków odpowiadają trzeciej przemianie ducha w dziecko. Jak te dwie rzeczy odnoszą się do siebie? Czy Nietzsche myśli o szczególnym

<sup>44</sup> KSA 11, 611; F. Nietzsche, *Pisma pozostałe...*, s. 189.

<sup>45</sup> KSA 11, 611, 13.

<sup>46</sup> KSA 4, 31; F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 27.

<sup>47</sup> KSA 11, 105. „Jest” wydawałoby mi się lepszym określeniem trzeciej przemiany niż „jestem”.



Bogu, o boskim dziecku? Myślę, że fragment pochodzący z okresu jesień 1885 – jesień 1886 może nam tu pomóc:

Fenomen artysty jest wciąż najbardziej *przejrzysty*: widzieć z tego miejsca *podstawowe instynkty mocy*, i natury także! Także religii i moralności!  
 „Gra” w sobie bezużyteczna, jako idea czegoś przepelnionego siłą, czegoś „dziecięcego”.  
 „Dziecięctwo” Boga, *pais paizon*<sup>48</sup>.

To, że „świat jest boską igraszką poza dobrem i złem” wskazuje na relację, w jakiej Nietzsche pozostaje do swojego „prekursora Heraklita”<sup>49</sup>. Bawiąc się dziecko, *pais paizon*, jest oczywiście eonem z Heraklitejskiego fragmentu B 52. Tam czytamy:

Aion, pais esti paizon, pousseuon;  
 paidos he basileie.

„Życie (albo gra życia, albo „czas świata”) jest dzieckiem bawiącym się rozrzucaniem kostek: dziecięce to królestwo”<sup>50</sup>.

Tymczasowa konkluzja drugiej części niniejszych rozważań jest jednocześnie ich główną tezą: po trzeciej przemianie ducha, „podmiot” wyrażenia „ja jestem”, niepodmiotowy podmiot woli „bez chcenia”, jest *pais paizon* z Heraklitejskiego fragmentu B 52. *Eon jest personifikacją woli mocy*.

### 3. „PIĘKNA, NIEWINNA IGRASZKA EONU” I „WIELKI ROK” POWROTU

W Heraklicie odnajduje Nietzsche umysł sobie najbliższy<sup>51</sup>. „On posiada prawdę, koło czasu może toczyć się gdziekolwiek, nigdy jednak nie będzie w stanie umknąć prawdzie”<sup>52</sup> – emfaticzne słowa młodego Nietzschego ze wstępu do *Über das Pathos der Wahrheit* zostają powtórzone w *Filozofii w tragicznej epoce Greków* (tzw. „Rozprawie o filozofach”), gdzie Nietzsche dodaje: „światu bowiem wiecznie potrzeba prawdy, a więc Heraklita”<sup>53</sup>. B 52 znajduje się „w centrum [Nietzscheańskiej] interpretacji Heraklita”<sup>54</sup>.

<sup>48</sup> KSA 12, 129, fr. 2 [130].

<sup>49</sup> KSA 11, 201, fr. 26 [193].

<sup>50</sup> Odnosnie do tłumaczenia tego fragmentu zob. także bardziej szczegółowe studium: G. Wohlfart, *Also sprach Herakleitos, Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption*, Freiburg–Monachium 1991, szczególnie rozdz. 1.21 *Aion*, s. 33–78.

<sup>51</sup> Por. KSA 6, 313; F. Nietzsche, *Ecce Homo*, przeł. L. Staff, s. 65.

<sup>52</sup> KSA 1, 757 i 834; F. Nietzsche, *Pisma pozostałe...*, s. 138.

<sup>53</sup> Tamże, 759 i 835; F. Nietzsche, *Pisma pozostałe...*, s. 139.

<sup>54</sup> E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960, s. 41. Studium G. Wohlfarta, *Also sprach Herakleitos* może być odczytane jako potwierdzenie tezy Finka.

Fragment ten, wraz z jego Nietzscheańską interpretacją i przeniesieniem do własnej myśli, może być rozpatrywany jako rozstrzygający punkt przecinania się przeróżnych linii łączących wczesnego Nietzschego z lat bazylejskich z późniejszą, „mocniejszą” myślą wiecznego powrotu i woli mocy. Ta ostatnia idea wymaga bardziej szczegółowego komentarza.

W wykładach z Bazylei fragment B 52 pojawia się sześciokrotnie, natomiast w traktacie *Filozofia w tragicznej epoce Greków* siedmiokrotnie<sup>55</sup>. W szóstym rozdziale „Rozprawy o filozofach” Nietzsche zaznacza najpierw: „Świat jest *igraszką* Zeusa lub, mówiąc fizykalnie, ognia z samym sobą...”<sup>56</sup>, jakkolwiek później, w rozdziale siódmym, mówi o „pięknej, niewinnej igrasce eonu”<sup>57</sup>. Najobszerniejsza z Nietzscheańskich interpretacji B 52 znajduje się na początku siódmego rozdziału „Rozprawy o filozofach”. Fragment stamtąd pochodzący jest szczególnie interesujący ze względu na późniejsze przedstawienie trzeciej przemiany ducha, i jako taki rzuca nieco światła na to, co Nietzsche nazwie później „wolą mocy”:

Powstawanie i przemijanie, budowanie i burzenie bez jakiegokolwiek moralnej kwalifikacji, z wiecznie tą samą niewinnością, cechuje na tym świecie tylko igraszkę artysty i dziecka. I tak jak igra dziecko i artysta, tak igra wiecznie żywy ogień, buduje i burzy z całą niewinnością – i w tą grę gra ze sobą eon<sup>58</sup>.

Ta Nietzscheańska (re)interpretacja B 52 Heraklita, określa jego myśl do czasu powstania *Zaratusztry*, gdzie odkrywa on pozostającą w bliskim związku z doktryną „wiecznego powrotu” ideę „woli mocy”. Na samym początku *Tako rzecze Zaratusztra*, w otwierającym rozdziale *O trzech przemianach*, pojęcia „niewinności”, „dziecka”, „gry” i „koła” pojawiają się – w opisie trzeciej, decydującej przemiany – jako lejtmotywy, które zdominują całą jego późniejszą myśl. Dalej, szczególnie w ważnym rozdziale *Powracający do zdrowia* (*Der Genesende*), powrócą one, związane już z „najgłębszą myślą” o wiecznym powrocie, w miejscu, gdzie Nietzsche mówi o „wielkim roku”. Cytowany wyżej fragment z „trzech przemian” jest czymś w rodzaju palimpsestu, z którego możemy odczytać wcześniejszą interpretację B 52. Pierwszy rozdział *Zaratusztry* jest więc odpowiedni dla przedstawienia prawdziwie „archonckiego” znaczenia Nietzscheańskiego odczytania B 52 w odniesieniu do fundamentalnych myśli *Tako rzecze Zaratusztra*. Nietzscheańska

<sup>55</sup> Por. G. Wohlfart, *Also sprach Herakleitos*, rozdz. 2. 0241 i 2. 0242.

<sup>56</sup> KSA 1, 858.5 f.; F. Nietzsche, *Pisma pozostałe...*, s. 131; por. także KSA 1, 834.34.

<sup>57</sup> Tamże, 831.28; F. Nietzsche, *Pisma pozostałe...*, s. 135. Pozornie dość natychmiastowe przyrównanie eonu z jednej strony do Zeusa, z drugiej do ognia, może wytłumaczyć fakt, iż w pierwszym przypadku Nietzsche idzie za Bernayem, który – sam idąc za Klemensem z Aleksandrii – zamienia eon i Zeusa, w drugim zaś – opierając się częściowo na etymologicznych podstawach – miesza czysty *aeizon* z fr. B 30 z *aiou* z B 52.

<sup>58</sup> KSA 1, 830; F. Nietzsche, *Pisma pozostałe...*, s. 134.

interpretacja tego fragmentu wprowadza filozoficzno-historyczne tło dla późniejszych opisów trzeciej przemiany ducha, w której zawarte są już pojęcia „woli mocy” i „wiecznego powrotu”.

Badacze Nietzschego już na samym początku zdali sobie sprawę ze związku między trzecią przemianą a B 52<sup>59</sup>. Dziecko z trzeciej przemiany odpowiada eonowi, który Heraklit porównuje z dzieckiem (chłopcem). Nietzsche pojmuje „eon” jako „czas świata”, a dziecko jako „dziecko świata”. Oznacza to, że Heraklitejskie równanie  $eon = pais$  staje się – słusznie czy nie – równaniem Nietzschego „czas świata = dziecko świata”; oto punkt wyjścia dla jakiegokolwiek interpretacji działania dziecka w trzeciej przemianie. Tak jak w trzeciej przemianie mówi się najpierw „niewinnością jest dziecię...”, tak odczytanie B 52 w wykładach z Bazylei – aczkolwiek bez jakiegokolwiek uzasadnienia w Heraklitejskim tekście – kładzie nacisk na „niewinność” dziecka<sup>60</sup>. I tak jak w trzeciej przemianie Nietzsche mówi o „nowym początku”, tak też czyni w bazylejskich interpretacjach B 52 i w „Rozprawie o filozofach”<sup>61</sup>. Ponadto, tak jak w trzeciej przemianie, w związku z dzieckiem jako „pierwszym ruchem”, Nietzsche ustanawia równanie dziecko = człowiek *contra Aristotelem*<sup>62</sup> w miejsce Boga, tak w jego interpretacji B 52 – słusznie czy nie to inna kwestia – stawia on artystę w miejsce równania  $eon = Zeus$ . Artysta, niczym Bóg, tworzy „własny świat”.

Gra w trzeciej przemianie odpowiada „grze świata”<sup>63</sup>, „dziecka świata” albo „czasu świata” w interpretacji B 52. Oznacza to, że „gra tworzenia” z trzeciej przemiany odpowiada „kształtującej świat aktywności” Zeusa, *diakosmesis*, „powoływaniu do życia innych światów”, „stwarzaniu świata”, „kształtowaniu świata” eonu / dziecka / artysty<sup>64</sup>.

Wreszcie słowo o „toczącym się pierścieniu” w Nietzscheańskim opisie trzeciej przemiany, gdzie Nietzsche powraca do wcześniejszej interpretacji B 52 (za którą stoi Schopenhauerowskie „koło Ixiona”)<sup>65</sup>, a zarazem

<sup>59</sup> Por. G. Naumann, *Zarathustra-Kommentar*, Lipsk 1899–1901, s. 165; R. Oehler, *Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker*, tamże, s. 67 f; W. Nestle, *Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, tamże, s. 280. Por. ostatnio u wielu innych: E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, s. 71; U. Holscher, s. 177; W. Schulz, *Funktion und Ort der Kunst in Nietzsches Philosophie*, Nietzsche-Studien 1983, vol. 12, s. 17; H. Schmid, *Nietzsches gedanke der tragischen Erkenntnis*, Würzburg 1984, s. 117; C. A. Scheier, *Nietzsches Labyrinth*, Freiburg–Monachium 1985, s. 176 f. i 224 f. Nie istnieje szczególnie wystarczające odniesienie do B 52 w komentarzu do *Kritische Studienausgabe*; por. KSA 14, 286.

<sup>60</sup> Por. bardziej szczegółowa dyskusja w *Also sprach Herakleitos*, rozdz. 1.22.

<sup>61</sup> Por. KSA 10, 207, fr. 5 [1] 178.

<sup>62</sup> Por. *Metafizyka* 1073a; Platon, *Fajdros* 245c.

<sup>63</sup> Por. KSA 3, 639.

<sup>64</sup> Por. KSA 1, 755.8 f., 829.25 f. i 831.2 f.; F. Nietzsche, *Pisma pozostałe...*, s. 133–135.

<sup>65</sup> Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, §26 i §38.

antycypuje główne założenia doktryny wiecznego powrotu, którą objaśnia w rozdziale *Powracający do zdrowia*. Toczące się koło, o którym pisze Nietzsche w rozdziale *O trzech przemianach* jest tym samym kołem, które pojawia się w jego późnym wierszu *Do Goethego z Pieśni Księcia Lekko-ducha* (*Lieder des Prinzen Vogelfrei*): „Świat mknący wirem koła, / Za celem cel przebywa; / Konieczność – gniewny wola, / Błazen to – grą nazywa... / Igrzysko świata, dzielne, / Ułudę miesza z bytem. / Błazeństwo nieśmiertelne / I nas w to miesza przytem”<sup>66</sup>. „Koło świata” i „gra świata” przynależą do „dziecka świata”, a tym samym do „czasu świata”. Koło świata jest kołem czasu świata, mianowicie eonu, który dla Nietzschego oznaczał nie tylko czas życia (czy czas biologiczny), lecz także wieczny czas albo wieczne epoki, „wielkie lata” Heraklita albo eony Goethego.

Koło (toczące się) – czy przynajmniej Nietzscheańska jego interpretacja – musi być rozpatrywane w związku z (wiecznym) czasem. Świadczy o tym ewidentnie przede wszystkim rozdział *Powracający do zdrowia*, gdzie Nietzsche, który już wcześniej używał obrazu koła na kartach *Zaratustry*<sup>67</sup>, powraca doń, aby wyjaśnić „doktrynę” wiecznego powrotu: „Wszystko idzie, wszystko powraca; wiecznie toczy się koło bytu. Wszystko zamiera, wszystko zakwita; wiecznie rok bytu bieży”<sup>68</sup>. Koło bytu jest obrazem biegu roku bytu, koło świata obrazem „okresu” „wielkiego roku” bytu – albo stawania się. Dobrze znana przemowa zwierząt do Zaratustry jako nauczyciela wiecznego powrotu wspomina „wielki rok” trzykrotnie. Nietzscheański „wielki rok” powrotu odsyła wstecz – *via* (pseudo)Heraklityjski „wielki rok” – do Heraklityjskiego eonu, czy raczej do jego Nietzscheańskiej interpretacji. Po przedstawieniu „przepaściastej” myśli wiecznego powrotu – bez używania samej nazwy – w obrazie podbramia „Chwila” i w zagadce o pasterzu i wężu<sup>69</sup> w drugiej części rozdziału *O widmie i zagadce*, Nietzsche, odnosząc się do owej zagadki, nawiązuje *explicito* do tej „(najbardziej) przepaściastej” myśli w drugiej części rozdziału *Powracający do zdrowia*.

Patrz, my wiemy, czego ty uczysz: że rzeczy wszelkie wiecznie powracają, a my wraz z nimi, i że wieczne razy jużemy tu były, a rzeczy wszelkie wraz z nami.

Uczysz, że jest wielki rok stawania się, olbrzymi, potworny rok, co jako zegar piaseczny, wciąg na nowo wrotnie nastawiać się musi, aby na nowo się osypywał i do końca dobiegał: – tako, iż wszystkie te roky są sobie równe w wielkiem i małym zarazem, – tako, iż my sami w każdym wielkim roku jesteśmy jednacy w wielkiem i małym zarazem<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> Por. KSA 3, 639. *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, s. 365.

<sup>67</sup> Por. KSA 4, 80 i 90.

<sup>68</sup> Tamże, 272; F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 271.

<sup>69</sup> Por. tamże, 199 i 201 f.; F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 191 i 193.

<sup>70</sup> Tamże, 276; F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 200.

Rozdział ten ukazuje, że Nietzscheańska doktryna wiecznego powrotu opierała się w decydującej mierze na idei „wielkiego roku”, a to, dla Nietzschego – który patrzył na Heraklita z filologiczną świadomością swoich czasów – łączy ją ściśle z Heraklitem. *„Wielki rok” powrotu jest eonem.*

Fragment 38 [12] pochodzący z okresu czerwiec – lipiec 1885 (a więc już po napisaniu *Powracającego do zdrowia*), którego końcowy ustęp był już wyżej przytoczony, wskazuje wyraźnie, że obraz „ogromnego roku powrotu” powstał na Heraklitemskim gruncie. Nietzscheańskie „domostwo bytu”<sup>71</sup> opiera się na antycznych fundamentach. Z uwagi na znaczenie tego fragmentu jako dowodu wskazującego na związek między wczesnym odczytaniem B 52 a późniejszymi doktrynami Nietzschego – wiecznym powrotem i wolą mocy – zostanie on tu przytoczony w całości:

A wiecież wy, czym jest dla mnie „świat”? Mam go wam pokazać w swym zwierciadle? Ten świat – monstrum siły, bez początku, bez końca, stała, spiżowa wielkość siły, która nie rośnie, nie maleje, która się nie zużywa, lecz tylko przemienia, jako całość niezmiennie wielka, gospodarstwo bez wydatków i strat, ale też bez przyrostu, bez przychodu, opasane „nicością” jako swą granicą, nic, co by się rozpyływało, nic roztrwonionego, nic nieskończenie rozciągniętego, lecz określona siła przydana określonej przestrzeni, i to nie przestrzeni, która byłaby gdzieś „pusta”, raczej jako siła wszędzie, jako gra sił i fal sił, zarazem jedno i „wiele”, tu się spiętrzające, tam zarazem malejące, morze w sobie wzburzonych i wzbierających sił, wiecznie zmiennych, wiecznie się cofających, o monstrualnych latach powrotu, z odpływem i przypływem swych postaci, przechodzące od najprostszycy z nich do najbardziej złożonych, z największego spokoju, zastygnięcia, chłodu w największy żar, największą dzikość, największe sobie-samemu-przeczenie, a potem znów powrót z pełni do prostoty, od gry sprzeczności do rozkoszy współbrzmienia, afirmując jeszcze siebie w tej tożsamości dróg i lat, błogosławiąc siebie jako coś, co musi wiecznie powracać, jako stawanie się, które nie zna nasycenia, przesyty, znużenia – ten mój *dionizyjski* świat wiecznego samo-stwarzania-się, wiecznej autodestrukcyj, ten świat tajemny dwoistych rozkoszy, to moje Poza Dobrem i Złem, bez celu, jeśli jakiś cel nie tkwi w szczęściu kręgu, bez woli, jeśli nie ma dobrej woli pierścieniowy ruch ku sobie – chceciez imienia tego świata? Rozwiązania wszystkich waszych zagadek? Świata także dla was, wy najskrytsi, najsilniejsi, najbardziej nieustraszeni, wy z najgłębszego środka nocy? *Ten świat jest wolą mocy – i niczym innym!* I także wy sami jesteście tą wolą mocy – i niczym innym!<sup>72</sup>

Ten świat woli mocy jest światem Nietzscheańskiego Heraklita, a w centrum tego świata znajduje się B 52<sup>73</sup>. Ogromne lata „powrotu” są „eonami”, „monstrualne lata”, wielki rok stawania się to *megas eniautos* przypisywane Heraklitowi.

W sumie, możemy potwierdzić następujące tezy:

*Eon, jako „wielki rok” czasu świata, jest boską personifikacją wiecznego powrotu.*

<sup>71</sup> Por. KSA 4.273.1; F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 271.

<sup>72</sup> KSA 11, 610 f., fr. 38 [12]. F. Nietzsche, *Pisma pozostale...*, s. 189–190.

<sup>73</sup> Por. także KSA 13, 376, fr. 14 [188] 5, gdzie w kontekście wiecznego powrotu mówi się o egzystencji jako o „grze w kości”.

Imię gry świata, w którą bawi się eon jako dziecko świata brzmi: wola mocy.

*Eon*, w którego bezcelowej grze przejawia się wola bez chcenia, jest boską personifikacją woli mocy.

*Wola mocy i wieczny powrót są dwoma obliczami eonu.*

Ostatnia uwaga: Nietzscheński obraz dziecka świata, *eonu*, odsłania rysy nie tylko Boga-Ojca Zeusa, lecz także (i przede wszystkim) jego boskiego syna, *Dionizosa*. Obraz dionizyjskiego cierpienia i pasji, obecny szczególnie w orfickim micie o Zagreusie, wpływał na Nietzschego od czasu jego koncepcji *Narodzin tragedii*<sup>74</sup>. W późniejszej tragicznej filozofii Nietzschego, Dionizos-Zagreus – to jest Apolliński Dionizos – łączy się z *eonem*, aby stać się *bogiem artystowskiej metafizyki wiecznego powrotu i woli mocy*.

Przełożył Tomasz K. Sieczkowski

Günther Wohlfart

WILL TO POWER AND ETERNAL RECURRENCE  
TWO FACES OF THE AEON. AN ESSAY ON NIETZSCHE

In the first part of the essay G. Wohlfart examines fragments (mostly unpublished) in which Nietzsche criticises freedom of the will as the 'calamitous invention of the philosophers'. Then, consequently, he describes the will to power as a will without willing, so that he can analyse the 'third transformation of the spirit' in Zarathustra, showing that it comes from Nietzsche's reading of Heraclitus' 52<sup>nd</sup> Fragment. The child from the third transformation is thus the eon from Fragment 52, and the eon is the 'world-child' whose 'playing in the world' bears the name 'will to power'.

<sup>74</sup> Por. G. Wohlfart, *Artisten-Metaphysik*, Würzburg 1991, rozdz. 1: *Der dionysische Apoll*.