

WOLFGANG MÜLLER-LAUTER
Humboldt-Universität, Berlin

NIETZSCHEGO NAUKA O WOLI MOCY (1)*

Kiedy Nietzsche pisze, że wiat jest wolą mocy i niczym więcej, zdaje się poprzez tę jasną wypowiedź dawać nam klucz do zrozumienia swojej filozofii. Jej interpretatorzy dowierają mu w tym punkcie: Nietzsche nazywa tak podstawę bytu i określa ją nie jako byt w całości; jego myślenie jest metafizyką w znaczeniu, znanym z długich dzieł filozofii zachodniej. Dlatego zrozumienie tego myślenia nie stawia nas przed zasadniczo nowymi problemami. Jeśli natomiast myślenie, które Nietzsche chce stanowczo przeciwstawić metafizyce, to przecież wnet dochodzimy do przekonania, że mówi o niej jedynie w znaczeniu teorii dwóch wiatów. Zwracając uwagę na to zawężenie perspektywy, nie jesteśmy tym samym w stanie utrzymać pretensji Nietzschego do tego, by jego filozofia nie była metafizyką. Nietzsche, jak moglibyśmy powiedzieć, przedtęła jedynie o kolejne ogniwo łańcucha metafizycznych sposobów wykładania wiata.

Heidegger przyznał filozofii Nietzschego szczególne znaczenie w obrębie dzieł metafizyki. Wykłada ją jako *spełnienie [Vollendung]* metafizyki zachodniej, której istotowe możliwości powinny się wyczerpać. W myśleniu Nietzschego zachodzi jednak coś więcej: *rozkład* metafizyki w ywiole jej samej. Udaje się pokazać, że w niej właśnie, jako najwyższym zwiecznym 'metafizyki subiektywności', subiektywność ta upada w bezpodstawność.

* Przekład pierwszej części pracy na podstawie *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, w: *Nietzsche*, hrsg. von Jörg Salaquarda. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, s. 234-287; stamtąd s. 234-259. Jest to skrócone i nieznacznie zmienione ujęcie problematyki woli mocy, zawarte w rozprawie, opublikowanej wcześniej pod tym samym tytułem w "Nietzsche-Studien" 3 (1974), s. 1-60.

Interpretacja woli mocy, zaproponowana przez Müllera-Lautera, przeciwstawia się „metafizycznej” wykładni tej kategorii przez Heideggera. Tłumacz składa serdeczne podziękowania prof. Wolfgangowi Müllerowi-Lauterowi za zgodę na publikację tego przekładu.

Prof. Dr. Müller-Lauter, Wolfgang, dr filozofii, emerytowany profesor na Humboldt-Universität Berlin. Ur. 31. 8. 1924 w Weimarze. Studia od 1950 do 1959 w Berlinie. Kierunki: filozofia, socjologia, germanistyka. Doktorat u prof. Wilhelma Weischedela na podstawie wymienionej powyżej pracy o Heideggerze. Publikacje: *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*. Berlin 1960; *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York 1971. Od 1960-1961 działalność dydaktyczna z filozofii przy Kirchliche Hochschule Berlin. Od 1961 tamże profesor filozofii. Dalsze publikacje: *Dostoevskijs Ideendialektik*. Berlin/New York 1974; *Nietzsches Auflösung des Problems der Willensfreiheit*, w: *Nietzsche heute*, hg. v. S. Bauschinger, S. Cocalis, S. Lennox. Bielefeld/Stuttgart 1988, s. 23-73; *Physiologie et la volonté de puissance*. Paris 1998; (współwydawca): *Kritische Gesamtausgabe der Werke Nietzsches*, begr. von G. Colli und M. Montinari, weitergef. von W. Müller-Lauter und K. Pestalozzi 1991 nn.; *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Berlin/New York 1972-1996; *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*. Berlin/New York 1990 nn. Friedrich-Nietzsche-Preis des Landes Sachsen-Anhalt 1996 (od tłumacza).

Metafizyczna 'wola woli' staje się w postaci woli mocy wol wybran, która nie odsyła jej do *jakiego* chcenia, do *określonej* woli, lecz jedynie do *struktury* chcenia, usuwając się przy pytaniu o ostateczną daną faktycznie w nie-u-stalono. Nic dziwnego, że Nietzsche pozostaje metafizykiem. Nic dziwnego, że restauruje metafizyk: zdaje się, tam, gdzie w nauce o [wiecznym] powrocie myśli o najwiskszym przybliżeniu stawiania się do bytu. Bardziej istotne wydaje mi się jednak to, że metafizyka rozpada się w konsekwencji nieustannego wątpienia, pomimo wciąż na nowo wznoszonych przez fasad. Pełne znaczenie tego procesu można wydobyc jedynie w ramach wnikliwych rozważań, uczyni z niego problem na gruncie metafizyki w jej wielowarstwowości.

Zaznaczono już, że choć moja interpretacja Nietzschego zasadniczo przeciwstawia się interpretacji Nietzschego przez Heideggera, nie znaczy to jednak, że tym samym stawiam się w opozycji do starożytnego Heideggera o 'odwrócenie metafizyki'. Wydaje mi się raczej, że konieczność tego odwrócenia - tak samo zresztą, jak konieczność przygotowanego przez Heideggera 'innego początku' - wyrasta w najwiskszej mierze z myślenia Nietzschego, bardziej nie podkreślano to w dotychczasowych interpretacjach.

Przedmiotem niniejszych rozważań jest kwestia woli mocy. Chcemy pokusić się o to, by pozostać przy nich całkowicie w horyzoncie, zakreślonym przez filozofii Nietzschego. Spróbujemy pokazać, jak zawiła problematyka skrywa się za tak zwyczajnie brzmiącym wyrażeniem: wiat jest wolą mocy i niczym więcej. Chcemy zagłębić się w tę problematykę krok po kroku. Jestem zdania, że ze względu na jej zawiłość niezbędną okazuje się przytoczenie na początku kilku charakterystycznych wypowiedzi Nietzschego, w których ujmuje on to, co rozumie przez 'wolę mocy'. Powinny one stanowić punkt wyjścia do dalszych rozważań.

Prowizoryczna charakterystyka woli mocy. Wola mocy stanowi szczególny przypadek chcenia. Wola 'w sobie' albo 'jako taka' jest czystą abstrakcją: faktycznie nie istnieje. Wszelkie chcenie jest dla Nietzschego chceniem czegoś. Tym, co rzeczywiście ustanowione we wszelkim chceniu, jest moc. Wola mocy dąży do panowania i ustawicznego poszerzania obszaru swojej władzy. Wzmaganie mocy dokonuje się dzięki procesom przewycięzania. Dlatego chcenie mocy nie jest jedynie „po daniem” daniem, pragnieniem”. Należy do *afekt komenderowania*¹²” Nakaz i wykonanie W jednym przynależą do woli mocy. Tak „kwantum mocy” zostaje „określone [...] poprzez działanie, które powoduje i któremu się opiera”³.

Nietzsche wszędzie dostrzega działanie woli mocy. „Najdobitniej” udaje się „pokazać to na przykładzie wszystkich istot żywych [...] wszystko *nie* dla zachowania swojego życia, lecz *rozrostu*”⁴. Ale i w wiecie.

nieorganicznym wola mocy jest jedynym sprawcą. Nietzsche odcina się od Schopenhauera [koncepcji] „woli życia” jako podstawowej formy woli: „życie jest tylko *szczególnym przypadkiem* woli mocy najzupełniej pozbawione podstaw jest twierdzenie, i wszystko dąży do przejścia w tę formę woli mocy”⁵.

Wola mocy wyraża się nie tylko w tym, co panuje i poszerza swoją władzę, lecz także w tym, co opanowane i podległe. Sam „stosunek podporządkowania panującemu” pojmowana należy „jako opór” we wspomnianym sensie⁶. Także człowiek jest bez wyjścia przy takich równie sposobach postępowania w zasadzie woli mocy. Nietzsche sprowadza wszystkie nasze czynności intelektualne i duchowe do naszych „*ocen wartościowych*” [*Wertschätzungen*], odpowiadających „naszym pragnieniom i ich uwarunkowaniom życiowym”. W notatce ze spuścizny rękopiśmiennej dodaje się jeszcze: „Nasze pragnienia dają się zredukować do *woli mocy*. Wola mocy jest ostatecznym faktem, do jakiego możemy dojść”⁷. Tym samym staje się jasne, że dla Nietzschego „wewnętrzna istotność bytu jest wola mocy”⁸.

Początkowe wywody, odnoszące się do problematyki woli mocy, opierają się na spuściznie rękopiśmiennej Nietzschego, tzw. *Nachlaß*. Nie wiadomo jeszcze, czy takie ukierunkowanie interpretacyjne jest uprawnione. Czy nie powinno się raczej w tak wąskiej kwestii trzymać kurczowo jedynie albo co najmniej przede wszystkim pism, opublikowanych przez samego Nietzschego? Jak rzecz ma się z filologiczną wiarygodnością wydanej spuścizny? Jak warto mieć nie opublikowane przez Nietzschego zapiski w porównaniu z autoryzowanym przeze dziełem?

Uwagi do problematyki *Nachlaß*. Wiadomości o nieopublikowanych zapiskach, o ile posiada bezpośrednie filozoficzne znaczenie, stała się dostępną dla dyskusji o Nietzsche w ramach tzw. *’Groß-Oktav-Ausgabe’*. Kompletny *Nachlaß* będzie do dyspozycji dopiero wtedy, gdy powiedzie się edycja wydania krytycznego, tzw. *Kritische Gesamtausgabe*, przygotowywanego przez Giorgio Coliego i Mazzino Montinariego⁹. Jednak już na podstawie dotychczas opublikowanych tomów tego wydania można stwierdzić, że badania nad Nietzsche z wielu względów znalazły się w nowej sytuacji dzięki dostępnoci znanego obecnie materiału.

Nie sposób jeszcze powiedzieć, czy za sprawą nieopublikowanych dotychczas tekstów zrodziło się *istotne* nowe spojrzenie na fundamentalne kwestie woli mocy. O mielibyśmy się w to powątpiewać: bynajmniej nie na ostatku dlatego, że wcześniejsi wydawcy zwrócili baczną uwagę na tę sprawę. Także pod tytułem *Wola mocy* ukazało się najpierw w roku 1901, ograniczone do 483 aforyzmów, a w roku 1906 inne, zawierające 1067 aforyzmów, zestawienie zapisków rękopiśmiennych. Ich wydawcy opierali się

w swoich kompilacjach na jednym z licznych planów, jakie Nietzsche naszkicował wprawdzie do swego przyszłego dzieła, ale nigdy ich nie urzeczywistnił. Kiedy brali oni za podstaw dla swojego przedsięwzięcia plan Nietzschego z 17 marca 1887 roku, idąc za zawartymi w nim bardzo ogólnymi wskazówkami, zestawiali wówczas ze sobą teksty, które z rozmaitych względów mają różny charakter i tylko w pewnej, choć znaczącej części przyczyniają się do wyjaśnienia tego, co Nietzsche rozumie przez 'woli mocy'. Dlatego każdorazowy wybór i systematyczne uporządkowanie aforyzmów są ponad wszelką miarę problematyczne, by nie wspomnieć o lekkością, z jaką w ich edycji. To już raczej dzięki innym tomom *Nachlaß* z *Groß-Oktav-Ausgabe* udaje się uzyskać wgląd w Nietzschego rozumienie woli mocy. Fakt, iż *problem* woli mocy pojawił się w powszechnej wiadomości, i to zarówno w dobrym, filozoficznie sprobematyzowanym ujęciu, jak i złym, hasłowym, sprowadza się do tego, że wraz z wydaniem z 1906 roku ukazała się książka pod tytułem *Wola mocy*, która oddziaływała na tyle, by móc twierdzić o niej, iż jest głównym filozoficznym dziełem Nietzschego.

Zabrania się mówić o takim głównym dziele Nietzschego. Zabrania się również usuwać na bok jako zwykły *Nachlaß* aforyzmy i fragmenty opublikowane we wspomnianych kompilacjach i w innych tomach *Groß-Oktav-Ausgabe*. Należy tu rozróżnić pomiędzy z jednej strony, prawdziwym *Nachlaß* i sparafrazowanymi ekscerptami, jakie sporządził Nietzsche, a z drugiej, 'przyczynkami' do opublikowanych przez niego samego dzieł. Właśnie nowe wydanie krytyczne (*Kritische Gesamtausgabe*) otworzyło nowe perspektywy. Niemniej, już w wypadku stosunku wcześniejszych zapisków do późniejszych tekstów, przerobionych dla potrzeb publikacji, nie jest z Nietzschem tak, jak z innymi autorami. Nietzsche nie tylko ukrył wiele ze swoich przekonań. Wielu z nich dał wyraz w swoich pismach jedynie w skrytej, ledwie naszkicowanej albo także hipotetycznej formie. Odwołanie się do szczególnego znaczenia *Nachlaß* Nietzschego zatracą sporo z tej osobliwości, skoro słyszymy, że Nietzsche pojmował siebie jako najskrytszą spośród wszystkich skrytych istot¹⁰. W *Poza dobrem i złem* pisze nawet, że nie kocha się już jego poznania, gdy jest ono przekazywane¹¹. W notatce ze spuścizny rękopiśmiennej z roku 1887 brzmi to następująco: „Nie chyl już czoła przed czytelnikiem: jak mógłbym pisać dla niego? [...] Zapisuj sobie, dla siebie”¹². To, co Nietzsche ukrył, zachowuje dzięki takim wyrażeniom szczególną wagę. Tym samym znajduje się dobrą podstawę dla ujęcia Martina Heideggera, który twierdził, że „właściwa filozofia Nietzschego [...] nie przybiera ostatecznego kształtu i nie staje się opublikowanym dziełem, ani w latach 1879-1889, ani w późniejszym okresie”. Opublikowane przez sa-

mego Nietzschego dzieła zawsze wysuwaj się na „plan pierwszy”. Właściwie w filozofii jest jednak *Nachlaß*¹³.

Znaczenie *Nachlaß* w Karla Schlechty wykładni Nietzschego. Naprzeciwległym biegunie do znamiennego wywodu Heideggera, egzemplifikując jego ocenę *Nachlaß* Nietzschego, znajduje się przekonanie Karla Schlechty. Nietzsche miałby, jego zdaniem, „wypowiedzieć się całkiem jednoznacznie, najzupełniej nie dając podstawy do nieporozumienia, w dziełach, które sam opublikował albo przeznaczył do druku. Ze względu na właściwe warunki rozumienia nie pozostaje tym samym nic poza tym, co miałoby istotne znaczenie”. Należy czytać sobie rozumienia Nietzschego tylko poprzez to, co on sam opublikował¹⁴. Schlechta pokusił się o publikację zwracającą uwagę wydania dzieł Nietzschego w trzech tomach, które odtąd przez wielu nie liczących autorów brano było za podstawę tekstów dla ich interpretacji. Wydanie to nie ogranicza się naturalnie, jak można by oczekiwać po przedkładanym ujęciu jego wydawcy, do pism, opublikowanych przez Nietzschego. Przeciwnie, Schlechta przeniósł do trzeciego tomu swojej edycji - obok innych tekstów - zamieszczone w wydaniu *Woli mocy* z 1906 roku skompilowane zapiski i kopie rękopiśmienne.

Można dopatrywać się w tym niekonsekwencji Schlechty. Wszak 'dziewięćdziesiąty cztery', jaki w literaturze przypisano rzekomemu głównemu dziełu Nietzschego, zdaje się na tyle usprawiedliwiony, by odnowić teksty kompilacji *Wola mocy* i opublikować w całości. Rzeczywiście dochodzi to do skutku w ten sposób, że Schlechta rezygnuje z systematycznego zestawienia, obecnego u wcześniejszych wydawców, i zamiast tego próbuje stworzyć całościowy *chronologiczny układ* aforyzmów, z jakiego składa się kompilacja. W ostateczności nie powiodło mu się to i nie mogło się powieść, skoro nie miał do dyspozycji oryginalnych manuskryptów. Zasługę, wymienianą bynajmniej nie na ostatku, tego wydania Schlechty jest rozwianie, przy tej w powszechnej wiadomości, legendy głównego dzieła Nietzschego. To jednak, że sam opublikował te teksty, które wybrali już wydawcy kompilacji z 1906 roku, spowodowało zresztą fatalny efekt, gdy ci, którzy korzystali z jego wydania, mieli przed oczyma to właśnie *Nachlaß* i tym samym ów, w odróżnieniu od nie opublikowanego przez Schlechta, zachowywał szczególnie, odnowioną wartość. Przy tym Schlechta dowiódł słusznie, że właściwy sposób wyjścia, dlaczego wydawcy *Woli mocy* nie uwzględnili również tych zapisków Nietzschego w swoich zbiorach aforyzmów, które jako 'dalszy *Nachlaß*' odnaleźć można w tomach XIII i XIV *Groß-Oktav-Ausgabe*. Można też wysunąć ten sam zarzut przeciw samemu Schlechcie: skoro już pokusił się o ukierunkowaną chronologicznie edycję *Nachlaß*, to dlaczego nie zdecydował się na właściwe ułożenie chronologicznie uporządko-

wanego 'dalszego' *Nachlaß*? Czy Schlechta faktycznie nie przyznał, wbrew wyeksplikowanej intencji, wi ksze go znaczenia zapiskom, które zo- stały opublikowane w *Woli mocy*?

Wypowiedzi Nietzschego o woli mocy w opublikowanym dziele. Ni- ska ocena filozoficznego znaczenia opublikowanego *Nachlaß* Nietzschego, wydana przez Schlecht, wywołała spór, w którym chodziło tak e o rzeczow dyskusj nad problematyk woli mocy. Karl Löwith zarzucił Schlechcie, i ten upowszechnia now legend Nietzschego, tak mianowicie, e „wola mocy nie była postawionym przez Nietzschego i przemy lanym problemem o odległym pochodzeniu i szerszym zasi gu”¹⁵. W swojej odpowiedzi wy- wodzi Schlechta¹⁶, i nie zaprzecza wprawdzie, „ e Nietzsche w opubliko- wanym przez siebie dziele cz sto [traktuje] wol mocy jako podstawow cech ycia”, tak mniej wi cej, jak czyni to wówczas, kiedy pozwala powie- dzie Zaratustrze: „Tam, gdzie odnalazłem cokolwiek ywego, znalazłem równie wol mocy”. Gdzie jednak Nietzsche stara si „wyja ni i doprecy- zowa t my l”, nie udaje si mu osi gn „zamierzonego celu”.

Nie sposób utrzyma w mocy tego wyroku Schlechty. Wprawdzie auto- ryzowane przez Nietzschego dzieło nie daje wystarczaj cej podstawy do zrozumienia [koncepcji] woli mocy. Gł bia tego, co usiłuje on nazwa po- przez t struktur, odsłania si dopiero wtedy, gdy uwzgl dnia si *Nachlaß*. W rezultacie Schlechta nie dodaje niczego nowego do *Nachlaß*, opublikowa- nego przeze w *Groß-Oktav-Ausgabe* w porównaniu z tym, co Nietzsche powiedział w wydanych przez siebie pismach. W ten sposób dochodzi do zasadniczego przekonania, e my li woli mocy brakuje wystarczaj cej no- no ci. Kiedy jednak cz sto w pismach Nietzschego dostrzega si 'pierw- szoplanowo' woli mocy, to wówczas wydobywa si z nich wi cej dla rozja nienia problemu ni był to w stanie zało y Schlechta.

Zajmijmy si tutaj tylko tym, czego dowodzi sam Schlechta. W odpow- iedzi na atak Löwitha podaje „dwie próbki” z dzieł Nietzschego, które uwa- a za reprezentatywne dla roztrz sanego problemu. Nie tylko nie daj si one - jak chce pokaza Schlechta - pogodzi ze sob. Ka dy z obydwu wy- wodów powinien by tak e *sam w sobie* problematyczny. W nast pstwie te- go poddam obydwie 'próbki' dokładnej analizie. Uwa am przytoczone w nich teksty za reprezentatywne równie dla dzieł, opublikowanych przez Nie- tzsche go.

'Pierwsz próbk' Schlechty stanowi aforyzm 36 z *Poza dobrem i złem*. Nietzsche sytuuje tutaj swój my l woli mocy w kontek cie całego szeregu roztrz sa, które przyjmuj form hipotez. Nale ałoby przytoczy je tu w tym mniejszym zakresie, im bardziej chodzi Schlechcie jedynie o hipot- etyczny charakter, który wyra a si w zwrotach: „zakładaj c e [...]”, „trze-

ba odwa y si na hipotez [...]”, „zakładaj c wreszcie, e udałoby si [...]” - itp. Nietzsche zamyka swoje wywody nast puj c refleksj : „[...] tak mo na by wyjedna sobie prawo do tego, by *wszystkie* działaj ce siły jednoznacznie okre li jako: *wola mocy*. wiat widziany od wewn trz, wiat okre lony i scharakteryzowany wedle swego 'rozumiałego charakteru' - on wła nie byłby 'wol mocy' i niczym wicej. - ”¹⁷.

Schlechta uwa a za godn uwagi *ostro no* , z jak Nietzsche daje wyraz w tym pierwszym swoim opublikowanym wyja nieniu problematyce woli mocy. Wybór przez Nietzschego trybu przypuszczaj cego: wiat *byłby* wol mocy i niczym wicej, jest dla Schlechty powodem do tego, by napisa : „Dla my li, któr powinno si utrzyma , nie brzmi to nazbyt pewnie”.

Przeciw uj ciu Schlechty mo na wyst pi dwojako. A. Nietzsche w przytoczonym aforyzmie mówi *nie tylko* hipotetycznie. Po słowach: „Zakładaj c wreszcie, e udałoby si całe nasze ycie pop dowe wyja ni jako układ i rozgał zienie jednej podstawowej woli”, wtr ca parentez : „ - a mianowicie woli mocy, co jest *moim* zdaniem - ”. Słusznie pisze Eckhard Heftrich: „Wyra ne *notum est* parentezy ogranicza hipotez , która miałaby by [całym] aforyzmem; tak, ujmuje j zupełnie w nawias. Dzi ki temu to, co znajduje si w parentezie, stanowi rozwi zanie, zdanie podstawowe ('*moje* zdanie')”¹⁸. Wraz z tym wtr ceniem Nietzsche wychodzi w rzeczywisto ci ponad roztr zania, wykładane w tym aforyzmie jako problematyczne i okre la w nim swoje podstawowe przekonanie. Nie sposób tym samym mó wi chyba o niewystarczajcej pewno ci. -B. Wymieniony aforyzm opatrzony jest w *Poza dobrem i złem* ródtytułem 'Wolny duch' (cz druga). Wolne duchy maj by nowymi „filozofami niebezpiecznej mo liwo ci, tkwi -cej w ka dym umy le”, jak napisał Nietzsche wcze niej, w pierwszej cz ci swojej ksi ki. Zaleca im ich mask i subtelno ”, z jak si mieszaj . W tym ma si wyra a ich *styl*¹⁹. Reprezentuj one typ przej ciowy: Nietzschemu chodzi o to, by - jak za wiadcza notatka do pism redniego okresu twórczo ci - „zyska przyst p do zrozumienia wy szego jeszcze i trudniejszego typu od tego, jakim jest typ wolnego ducha: adna inna droga nie wiedzie do zrozumienia”²⁰. Je li rozpatrywa przeprowadzone w aforyzmie 36 *Poza dobrem i złem* eksperymenty my lowe ze wzgl du na ten aspekt, to trzeba wówczas zgodzi si z Alfreda Baeumlera krytyk Schlechty Baeumler pisze, i bł dem byłoby wyklada „trop stylistyczny jako rzeczowe zdystansowanie si w punkcie centralnym”²¹

W uwadze ko cowej do pierwszej 'próbki' Schlechty wskazywałoby si na notatk ze spu cizny r kopi miennej Nietzschego, która winna zaj nas bli ej w niniejszych wywodach²². Pochodzi ona z roku 1885 i nale y do materiałów, uwzgl dnionych przeze podczas redagowania *Poza dobrem i złem*. Nietzsche na ko cu tej notatki w podobny sposób wypowiada si

o wiecie jako woli mocy. Interesuj ca nas w tym kontekście różnica pomiędzy obydwoma tekstami²³ polega więc na tym, że Nietzsche w spisanym wcześniej tekście mówi nie hipotetycznie, lecz z niedwuznaczną pewnością: „[...] chcecie nazwy dla tego wiatu? Klucza do wszystkich jego zagadek? wiatła dla nich, ich najwiskszej skrytości, mocy, nieustraszonego, najmroczniejszej północy? — *wiat ten jest wolności — i niczym wieje!*”. Będzie można pokazać tutaj jeszcze, z jakim przekonaniem Nietzsche rozpatruje rzeczywistość wiatu ze względu na tę zasadniczą myślową woli mocy. Jeśli rzecz idzie o wydobywanie ostatecznego 'zapatrywania' Nietzschego, a nie o problemy postawienia kwestii 'wolnego ducha', to wyzyskuje się tu - jak i w innych przypadkach z innych powodów - tekst ze szczególną kopii miennej, stanowiący 'przedprogiem', pierwszy etap interpretacji w stosunku do opublikowanego ujęcia.

Uwzględniając drugie 'próbki' Schlechty, wnikamy głębiej w trudności, pojawiające się wraz z pytaniem o wolność mocy. O ile można by wnosić z pierwszego tekstu, i Nietzsche poszukuje 'głównej zasady' metafizycznej, do której sprowadzałyby się wszystkie 'działające siły', to miejsce, które przytacza teraz Schlechta, odsyła do innego rodzaju struktury woli mocy. Chodzi tutaj o aforyzm 12 drugiej rozprawy *Z genealogii moralności*²⁴, z którego uwzględnia tylko kilka istotnych pasażów. Tekst ten jest - jego zdaniem - „co najmniej tak samo pouczający” dla [rozumienia] niedostatku notacji myślowej Nietzschego, jak przytoczony przez niego przedtem. Nietzsche występuje w nim zarówno przeciw pogłębieniu, przypisywaniu celowo przyrodzie, jak i przeciw dominującemu gustowi epoki, „który chętniej pogodziłby się jeszcze z absolutnie przypadkowymi, ba, mechanistycznym wręcz bezsensownością wszelkich zdarzeń z teorii, przyjmując rozgrywanie się w nich *woli mocy*”. Schlechta jest zdania, że obydwa odrzucone przez Nietzschego stanowiska, z jednej strony „ukierunkowanie na cel”, z drugiej zaś 'mechanistyczna bezsensowność', są jedynie „opozycjami werbalnymi” w stosunku do Nietzschego 'właściwego' rozumienia wiatu, opierającego się na przyjęciu „wiatu absolutnego przypadku”. Niemniej dla Nietzschego 'przypadek' i 'przypadek' nie znaczą tego samego, tak samo zresztą jak 'konieczność' i 'konieczność' przedstawiają się dla dwójako: wedle tego, czy używa tych słów w znaczeniu 'mechanistycznej' pojęcia czy w związku ze swoim objaśnieniem woli mocy. Kiedy Schlechta uważa, że Nietzsche pojęcie siły wywodzi się „z arsenału pozytywistycznego przyrodoznawstwa”, to nie traktuje wystarczająco poważnie tego, co Nietzsche w ostatniej części aforyzmu mówi o nowoczesnym rozwoju „najcięższych, pozornie najbardziej obiektywnych nauk”. Umykając 'demokratycznej idiosynkrazji' wobec wszelkiego panowania, zapoznaj one, tak jak z grubszą współczesną fizjologią, istotnością, jego wolności. „Tym samym przeocz

si zasadniczy prymat spontanicznych, agresywnych, napastliwych, reinterpretuj cych [...] sił”. *Ta* wola mocy zdaje si jawi Nietzschemu jako pluralizm sił.

To wła nie irytuje Schlecht . Usiłuj c jasno przedstawi sobie my l wie lo ci, prze lepia j . Podkre la, e Nietzsche mówi o ’niezale nych od siebie procesach ujarzmiania’. Schlechta zauwa a przy tym: „Je li procesy ujarzmiania rzeczywi cie s od siebie niezale ne, to wszelki sens cz stkowy [*Zwischensinn*] jest bezsenssem”. Poprzez poj cie ’sensu cz stkowego’ nawi zuje on jawnie do ’tej’ [okre lonej] woli mocy. Naturalnie, cytuje niekompletnie, a mianowicie w taki sposób, e zniekształca my l Nietzschego. Pokusimy si o uzupełnienie sformułowania, jakie Schlechta wydo był z aforyzmu 12, przynajmniej na tyle, na ile jest to niezb dne do zrozumienia tekstu. Nietzsche pisze: „Rozwój’ jakiej rzeczy, jakiego zwyczaju, organu jest [...] nast powaniem po sobie bardziej lub mniej gł bokich, bardziej lub mniej niezale nych od siebie, rozgrywaj cych si w nim procesów ujarzmiania [...]”. Te wi c s bardziej lub mniej od siebie niezale ne. Tym samym niezale no zostaje ograniczona. Tak e procesy ujarzmiania, które wypo sa one zostaj w ’wi ksz ’ doz niezale no ci, *nie* s przecie *zupełnie* od siebie niezale ne, tak, jak interpretuje to Schlechta. Fakt, i Nietzsche, który odniesienie wszystkiego do wszystkiego podkre la tak w innym miejscu i w tym kontek cie mówi o niezale no ci, ma swoj podstaw w tym, e polemizuje on tutaj z wszelkim przyczynowo lub teleologicznie zorientowanym okre leniem przebiegu zdarze . W powi zaniu z tymi okre leniami procesy ujarzmiania woli mocy, które w rzeczywisto ci konstytuuj wszelkie ’procesy rozwoju’, s bardziej lub mniej od siebie niezale ne.

Niemniej obydwie ’próbki’ Schlechty doprowadziły nas do dwóch pozornie nie zwi zanych ze sob mo liwo ci wyja nienia nauki o woli mocy. Czy Nietzsche w istocie nie „przejrzał” wystarczaj co problemu woli mocy? Wszak wola mocy jest albo zasad , stanowi c podstaw wiata, albo wiat jest nieuzasadnionym, pozbawionym zasady p dzeniem na o lep szeregu procesów, w których za ka dym razem „wola mocy panuje nad czym mniej silnym”, jak podaje przywołany aforyzm.

Znaczenie woli mocy jako zasady metafizycznej. W interpretacjach filozofii Nietzschego przewa a uj cie, wedle którego wola mocy pojmowana jest jako to, co uzasadnia si metafizycznie. Je li nawet odrzuca si wol mocy jako „jednoznacznie” metafizyczn wol w znaczeniu Schopenhauera - a mianowicie jako „uzasadnion sam przez si , substancjaln i transcendentn zasad rzeczywi sto ci” - to mo na jeszcze obstawa przy tym, e Nietzsche „w ostateczno ci ma na my li wiele konkretnych wól mocy, b d cych manifestacjami jednolitej zasady, okre laj cej ca ł rzeczywisto ”,

jak czyni to Wilhelm Weischedel²⁵. Jego wykładnia - pomijając wszystkie pozostałe różnice - jest pokrewna interpretacji Jaspersa, który wywodzi, że Nietzsche *substancjalizuje* właściwy byt do postaci woli mocy w obrębie wyzbytej transcendencji pomylanej rzeczywistości, w wiecie 'czystej immanencji'²⁶. Od całkiem innego określenia wychodzi Heidegger, mówiąc o utrzymujących siebie i siebie sam opanowujących jednostkowo *tej* woli mocy. W panowaniu nad sam sobą ujawnia się „wzrastający charakter” wykładanej przez Nietzschego woli. Z kolei Walter Schulz, w zgodzie z interpretacją Heideggera, twierdzi, i to, co dotyczy woli mocy, nie jest „niczym zewnętrznym, lecz zawsze tylko samym sobą”. Przewyciła ona zawsze tylko *siebie* w wiecznie ustanawiającym siebie zniesieniu²⁷. Te uwagi powinny wystarczyć.

To, i Nietzsche - szczególnie w spuściźnie rękopiśmiennej - bardzo często mówi o *jednej* woli mocy, zdaje się potwierdzać interpretację wzmiankowanego rodzaju. Kiedy jednak, jak już wywodzono, mówi on o *tym* wiecie, który jest *ta* wola mocy i niczym więcej, to pozornie nie jest możliwe takie ujęcie, w którym rzeczywistość w rozumieniu Nietzschego *nie* byłaby postrzegana jako jedno, uzasadniona metafizycznie. To, i w tej samej notatce twierdzi się, że wiat jest jako „ogrom siły [...] zarazem jedno i wieloci”, nie wyklucza metafizycznej wykładni w podanym znaczeniu. Można na przeciw określić 'wiele' na podstawie 'jedności'. Atoli wychodzić od tych określeń Nietzschego chcąc pokusić się o wyłączenie innego rozumienia woli mocy. Jestem zdania, że jest to bliżej tego, o co chodzi Nietzschemu.

6. Wola mocy jako jedno i wiele . wiat jest jedno i i wieloci .

wiat jest wola mocy. Wobec tego można dopuścić przypuszczenie, że tak i wola mocy jest jedno i i wieloci . Wyjdźmy od tego, że wola mocy jest jedno i . Jak wówczas można pojmować ten byt jednostkowy? Jedno uzasadniane teologicznie bądź metafizycznie odrzuca Zaratustra. „Złem” nazywa on „wszelkie nauki o jedno i”²⁸. Tak i dla Nietzschego jedno nie jest w żadnym razie czymś 'prostym'. „Wszystko, co jest proste, jest zwykłym wymysłem, nie jest 'prawdziwe'. To zaś, co jest rzeczywiste, co jest prawdziwe, nie jest ani jedno i , ani te nie daje się zredukować do jedno i”²⁹. Cóż jednak oznacza jedno dla Nietzschego? Odpowiada on: „Wszelka jedno jest nie *jedynie* jako *organizacja i współdziałanie*: nie inaczej, jak wspólnota ludzka tworzy jedno ”³⁰. Wystarczy nam to do tego, by jedno woli mocy rozpatrywać ze względu na ten aspekt. Wielo pojawia się na pierwszym planie. Jedynie różnorodność może zostać zorganizowana w ten sposób, że staje się jedno i . W związku z organizowaniem wieloci należy mówić o 'kwantach mocy', skoro jeden wiat nie jest niczym innym niż wola

mocy. Chc teraz nawiązać do tego, co zostało powiedziane przy 'drugiej próbie' Schlechty.

Ta wola mocy jest wielo ci zwalczaj cych si nawzajem sił. Tak e o *okre lonej* sile w znaczeniu Nietzschego mo na powiedzie , e jest jedno ci tylko w sensie organizacji. Wprawdzie wiat jest „trwał , tward wiel ko ci siły”, tworzy „jedno kwantum siły”³¹. Niemniej kwantum to jest dane jedynie w przeciwstawno ci kwantów. Słusznie zauwa a Gilles Deleuze: „Toute force est [...] dans un rapport essentiel avec une autre force. L'être de la force est le pluriel; il serait proprement absurde de penser la force en singulier”³². Je li jednak siły nie s niczym innym jak 'wolami mocy', to nie sposób utrzyma tak e twierdzenia Heideggera, wedle którego wola mo cy „nigdy nie jest chceniem jednostkowego, rzeczywistego”, lecz jest „zawsze istot woli”³³.

Jako dziaanie i przeciwdziaanie sił *resp.* woli mocy odstawia si *ten* wiat, o którym mówi Nietzsche. Rozwa my przede wszystkim to, e nieustannie zwi ksza si b d zmniejsza nagromadzenie kwantów mocy, tak i mo na mówi jedynie o nieprzerwanie zmieniaj cych si *jedno ciach*, nie za o *jednej* jedno ci. Jedno jest zawsze tylko organizacj , powstał dzi ki krótkotrwałemu panowaniu dominuj cych woli mocy.

Nietzsche radykalizuje swoje uj cie, dodaj c uwag , e wszelka taka jedno *oznacza* „jedno” tylko jako „*o rodek panowania* [, *Herrschafts-Gebilde*]”, nie jest jednak Jedno ci ”³⁴. Jedno ci *nie ma*. Tym samym równie wola mocy nie jest jedno ci . Jedno o rodków panowania, w których zespalaj si ze sob kwanta mocy, nie ma racji bytu. Z drugiej strony Nietzsche powiada, jak mieli my okazj uslysze : jedno *jest* jedno ci jako organizacja. Czy Nietzsche nie popada tu w sprzeczno z samym sob ? Je li wierzymy w „rozum”, zawarty w j zyku”, to musimy odpowiedzie twierdz co na to pytanie. Niemniej dla Nietzschego rozum, ukryty w j zyku, jest „star zwodnicz kobiet”. Nic dot d „nie miało bardziej naiwnej siły przekonywania”, jak mówi si w tym kontek cie, „ni b d o bycie, tak jak np. został on sformułowany przez eleatów: ma on za sob ka de słowo, ka de zdanie, jakimi si posługujemy!”³⁵. Nietzsche jest zdania, e j zyk mami nas, kiedy bierzemy słowo za słowo, tzn. kiedy poprzestajemy na nim i nie jeste my w stanie poprzez nie wskaza na stany rzeczy, które w nim si nie rozplywaj . Poniewa Nietzsche mówi w taki wskazuj cy sposób, mo e powiedzie zarówno 'jest', jak i zarazem odmówi 'istnienia' rzeczywisto ci. Naley naturalnie zapyta , w jakim sensie nie istnieje aden byt. Zgodnie z tym 'byt' jest „zwykł fikcj”. Fakt, i dzi ki temu twierdzeniu zamierza on odwoła si do Heraklita³⁶, pokazuje, tak samo jak wskazanie na eleatów, jakie „ograniczenie bym”, mówi c za Heideggerem³⁷, jest konstytutywne dla Nietzschego rozumienia bym: byt przeciwstawia si stawianiu

i zostaje wywiedziony z niego jako 'złudzenie'³⁸. 'Byt' przeciwstawiony stawaniu ma znaczenie jako co stałego. Idea stała ci zgadza się teraz zupełnie z ideą wielo ci. Nietzsche zauważa: „Tak e przeciwnicy eleatów ulegaj jeszcze pokusie swojego pojęcia bytu: pośród nich Demokryt, skoro tylko wynalazł swój *atom* [...]”³⁹.

Nietzsche nie ulega takiemu złudzeniu. Je li nie istnieje aden byt w znaczeniu czego stałego, to nie istnieje również aden atom. Nie tylko jedno zorganizowanego o rodka panowania nie posiada *takiego* 'bytu', lecz nie 'istnieje' tak e wielo , która 'współgra' w o rodku, o ile zostaje pomyślana jako zło ona z trwałych jednostek. Wielo ci kwantów mocy nie sposób więc pojąć jako pluralizmu kwantytatywnych nieredukowalnych i ostatecznie danych jednostek, jako pluralizmu niepodzielnych 'monad'. Przesunięcia mocy w obrębie niestabilnych o rodków pozwalają z jednego kwantum mocy uczynić dwa kwanta lub z dwóch kwantów jedno. Skoro posługujemy się liczbami w pewnym ustalonym i odrębnym znaczeniu, to trzeba powiedzieć , e 'liczba' istot zawsze pozostaje płynna. Nie ma jakiegokolwiek 'indywiduum', jakiego ostatecznego, niepodzielnego kwantum mocy, do którego moglibyśmy dojść. Nietzsche zgłasza pretensję do myślenia 'radykałnego', o ile „odkrył 'najmniejszy wiat' jako wszędzie obecny”⁴⁰. Ten najmniejszy faktycznie nie może być czym ostatecznym. Jako wiat jest to zawsze twór ukonstituowany przez „kwanta siły, których istota opiera się na wywieraniu nacisku na inne kwanta siły”⁴¹.

O rodek panowania nie 'jest' jedno ci , cho *oznacza* jedno . Co rozumie się tutaj przez 'oznaczanie'? W *Poza dobrem i złem* pisze Nietzsche, e chęć jawi się mu jako „co skomplikowanego, co , co tylko jako słowo jest jedno ci ”⁴². Dowiedzieliśmy się już o tym, e język mamy nas jednociami. Niemniej oznaczanie jest czym pierwotniejszym od mówienia. Mówienie stanowi ekspresję pragnienia siły. Przypiecz towuje się to, co uprzednio wyłożyło ono już *jako co* . Wszelka wykładnia wyrasta z pragnienia mocy o rodków panowania. Te tłumacz sobie to, co przewyciężaj , chcąc może zaanektować co lub przeciwstawić się czemu . Uporządkowanie jest zawsze fałszywym zrównaniem i utrwaleniem. Jednakowo i na trwale ustalone zostaje wypreparowane dla wkroczenia czy te utrzymania oporu pragnienia mocy. Nietzsche pisze: „Kiedy odrzucam wszelkie relacje, wszelkie 'właściwo ci' i 'czynności' rzeczy, to *nie* pozostaje [sama] rzecz, gdy rzeczowo zostaje *sfingowana* dopiero przez nas, jako wyraz potrzeby logicznej, a więc ze względu na wyznaczony cel określenia, porozumienia”. 'Ta' rzecz oznacza dla interpretatora jedno , chocia naprzeciw staje mu w rzeczywistości jedynie wielo . Tak e 'jeden' wykładający nie jest niczym innym od wielo ci „o nieustalonych granicach”⁴⁴. Jesteśmy „wielo ci , która *wmawia sobie jedno* ” - notuje Nietzsche⁴⁵. Za rodek do tego, bym

'ja' łudził 'siebie' co do 'siebie samego'⁴⁶ słu y wiadomo , intelekt. Wprawdzie musi „istnie w ka dej skomplikowanej istocie organicznej całe *mnóstwo wiadomo ci i woli*”, niemniej „nasza najwysza wiadomo jest zwykle skryta przed innymi”⁴⁷. O rodek panowania, jakim jestem, zdaje si dzi ki tej wiadomo ci mie znaczenie *dla siebie jako jedno* : poprzez „uproszczenie i jasno , a wi c zafałszowanie”. W ten sposób mo liwe staj si pozornie proste akty woli⁴⁸.

Na podstawie tego wszystkiego powinno sta si jasne, e Nietzsche zawsze ma na uwadze faktyczne wielo ci wól mocy, które ka dorazowo oznaczaj jedno w znaczeniu prostoty wzgl dnie stabilno ci, w rzeczywisto ci jednak s o rodkami kompleksowymi i nieprzerwanie zmieniaj cymi si , bez jakiegokolwiek sta ci, w których odbywa si przeciwstawianie zorganizowanych na ró nych poziomach kwantów mocy. Czy wi c Nietzsche zawsze słusznie mo e mówi o *jednej woli* mocy, tak jakby nie była ona dana jedynie w charakterystycznej wielo ci, jakby faktycznie była jedno ci ? Jakby *ta* wola mocy stanowiła podło e wiata jako co najprostszego?

'Wola mocy' w liczbie pojedynczej. Nietzsche trojako posługuje si liczb pojedyncz . W *pierwszym znaczeniu* wola mocy odnosi si do cało ci rzeczywisto ci. Słyszeli my ju : wiat jest wol mocy i niczym wi cej. Cało w swojej ró norodno ci okre lona zostaje mianem 'woli mocy'. Na co wskazuje tutaj u ycie liczby pojedynczej? Nietzsche dzi ki niej daje wyraz przekonaniu, e wola mocy jest *jedyn jako ci* , jak udaje si odnale , co zawsze bierze si pod uwag . Musimy jednak strzec si przed substancjalizacj jako ci w jakikolwiek sposób, gdy sposób ten byłby tak e jeszcze szlachetny. Nie ma jako ci jako czego istniej czego dla siebie, jako podmiotu czy *quasi*-podmiotu, tak e jako jedno ci, której „przejawy” dopiero stanowi kompleksowy o rodek o relatywnej trwało ci, jak wywodzi Heidegger⁴⁹. Jedyna jako jest ju raczej zawsze dana w takich kwantytatywnych odr bno ciach, w przeciwnym za razie *ta* jako nie mogłaby istnie . Niemniej wszelka wola mocy zdana jest na przeciwstawianie si innym wodom mocy, by móc by wol *ku* mocy. Jako 'wola mocy' nie jest rzeczywist jedno ci ; jedno taka ani nie opiera si w jaki sposób na sobie samej, ani nie jest 'podstaw bytu'. 'Rzeczywista' jedno istnieje jedynie jako organizacja i współdziałanie kwantów mocy.

Kiedy Nietzsche mówi o woli mocy jako jedynej jako ci, wówczas bardzo cz sto opuszcza rodzajnik. Dzi ki temu staje si w szczególno ci jasne, e podczas rozprawiania o pragnieniu mocy nie chodzi o zasad czy *ens metaphysicum*. Ma to miejsce równie w dwóch sformułowaniach, które przytacza si szczególnie ch tnie, by wcisn jego filozofii w metafizyczny schemat, do którego nie pasuje. Tak wi c mówi on w kontek cie krytyki

Schopenhauera w *Poza dobrem i złem* o „wiedzie, którego esencją jest wola mocy”⁵⁰, a w *Nachlaß* (jak ju cytowano na pocztku) znaczy to tyle, e „wewntrzn istoty bytu” jest „wola mocy”. Bez wzgl du na to, czy Nietzsche pisze: „ta wola mocy” [„der Wille zur Macht”] czy „wola mocy” [„Wille zur Macht”], ma on przecie zawsze na myli jedyn jako , pomijajc naturalnie przypadki, w których miano 'tej woli mocy' daje *okre lonemu* pragnieniu mocy w swojej szczególnej konstytucji.

Teraz do *drugiego znaczenia*, jakie przyjmuje Nietzschego 'sposób mówienia w liczbie pojedynczej'. Z tego powodu, e wola mocy stanowi jedyn jako rzeczywisto ci, Nietzsche mo e stosowa liczb pojedyncz tak e wówczas, gdy mówi o cechach ogólnych, dziki którym zwykle w pewnej dziedzinie skupia si co ró norodnego, b d te takich, które w inny sposób s sensowne. Za przykład posłu y mo e projekt planu z wiosny 1888 roku, zatytułowany: „Wola mocy. Morfologia”. W notatce tej Nietzsche zestawia tytuły:

Wola mocy
jako „natura”
jako ycie
jako społecze stwo
jako wola prawdy
jako religia
jako sztuka
jako moralno
jako ludzko .

Nie mo emy zaj si tutaj ani poszczególnymi tytułami, ani kolejno ci w ich zestawieniu. Ju na pocztku tej notatki trzeba uprzytomni sobie, jak nie powinna by rozumiana (ta) wola mocy. Nie jest ona podstaw wiata, nie stwarza ycia ani nie ujawnia si jako sztuka b d urzeczywistnia jako ludzko . To ju raczej przytoczone przez Nietzschego 'postaci' s *wedle swej istoty*: wol mocy. Uwidocznienie tej istoty w ró nego rodzaju 'obszarach' stanowi zadanie „morfologii 'woli mocy’”. Ma to znaczenie wtedy, gdy wola mocy pozostaje skryta w okrelonych sposobach wyra nia (nie przejawach!). Z innego projektu Nietzschego, pochodzcego z tego samego roku i noszcego tytuł: „Wola mocy. Próba przewartociowania wszystkich warto ci”, warto by przytoczy jego cz . Pokazuje on, w jaki sposób wola mocy musi by rozumiana *np. jako moralno i religia*:

II. Warto ci fałszywe.

1. Moralno jako fałsz.
2. Religia jako fałsz.

3. Metafizyka jako fałsz.

4. Nowoczesne idee jako fałsz.

III. Kryterium prawdy.

1. Wola mocy⁵²

Moralno i religia z *istoty* wyrastaj w swych tradycyjnych, określajacych wiek postaciach z woli mocy, tak e wtedy, gdy istota ta zdaje si by w nich odwrócona. Kryterium dla 'fałszu' i 'prawdy' nale y szuka w tym, czym jest wola mocy nie skryta jako *wola mocy*. Wychodzi to na jaw „we wzro cie poczucia mocy”⁵³.

Musimy post pi jeszcze o jeden krok naprzód. Ogólne postaci i okre lenia nie tylko dlatego s 'fałszywe', e jednostkowe *tre ci* przyjmuj w nich form jedno ci. S one 'fałszywe' ju *ze wzgl du na sw ogólno*. Obo wi zuje to przynajmniej wtedy, gdy ogólno ci przypisuje si 'istnienie'. Tak e woli mocy, pomy lanej jako zasada ogólna i najwysza, nie przysługuje adne istnienie. Faktycznie istnieje ona jako jedyna jako tylko w kwantach mocy b d jako istota tylko w nieogarnionej rónorodno ci e-jest, b d jako esencja tylko w ogromie wybiegajacych naprzeciw siebie 'egzystencji'. „Poj cia najwysze”, tzn. najogólniejsze i najbardziej puste” - czytamy w *Zmierzchu boyszcz*, wytwarzaj „ostatni dym ulatniajcej si rzeczywisto ci”⁵⁴. Taka ogólno jest jedynie dymem, realno stanowi szczególny rodzaj wspólnej gry akcji i reakcji, które w obr bie struktury kompleksowej sterowane s centrami mocy. Od tego nale y wyj , by w nich znale pocz tek. Jedna z 'idiosynkrazji filozofii' polega jednak na „zamienieniu miejscami tego, co ostatnie i pierwsze. Ustanawiaj oni to, co pojawia si na ko cu [sc. poj cia 'najwysze' i najogólniejsze - *od Müllera-Lautera*] niestety! To za nie powinno si pojawi ! [„] na pocztku jako pocztku”. Opieraj c si na rozumie (o ile ten nie dostosowuje si do sensu historycznego i nie stara si przemy le do ko ca tego, o czym zawiadzaj zmysły), pozostaje si przy „monstrualnych wytworach i tym, co nie jest jeszcze nauk”, tzn. przy „metafizyce, teologu, psychologu, teorii poznania”. *Albo* przy „nauce formalnej, semiotyce: takiej jak logika oraz takiej logice stosowanej, jak matematyka”. Nietzsche powiada o tych dyscyplinach, opierajacych si na rónorodnych oznaczeniach tre ciowych czy formalnych ogólnego rodzaju: „Nie sposób odnale w nich rzeczywisto ci”⁵⁶.

Tak e ze wzgl du na te „ogólne okre lenia” (w ramach niniejszych rozwa a nale y poprzesta na tym nie specyfikujacych sposobie wyra ania), które nie pojawiaj si jako wła ciwie zb dne 'na ko cu', lecz staj si niezbdne dla ludzkiego istnienia, mówi Nietzsche o nierzeczywisto ci i 'fałszywo ci':

Niegd y brano przemian , zmian , stawanie si w ogóle za dowód na pozór [...] Dzi postrzega si rzecz odmiennie, dokładnie tak, na ile przes d rozumu zmusza nas do poprzestawiania na jedno ci, identycznie ci, trwaniu, substancji, przyczynie, rzeczowo ci, bycie, zu ywa si w bł dzie i przymusza do bł du; tak bardzo na podstawie cisłych rozlicze utwierdzamy si , e jest tu bł d⁵⁷.

Tu równie 'fałszywo ' stanowi odwrócenie prawdziwej istoty woli mocy. Tej prawdziwej istoty udaje si jednak dowie w tym wszystkim, co przemienione, ba, jeszcze jako warunek mo liwo ci i konieczno ci takiej przemiany. Wyra nie widoczne jest to w innej notatce Nietzschego. Okre la on:

„cel i rodek”

„przyczyn i skutek”

„przedmiot i podmiot”

„czyn i cierpienie”

„rzecz w sobie” i „zjawisko”

mianem interpretacji (*nie* za stanu faktycznego) i o tyle

by mo e uwa a same wykładanie za *konieczne*?

(jako „zachowanie”) - wszystko w znaczeniu woli mocy⁵⁸

Je li traktuje si co jako cel albo jako rodek do celu, wówczas nie ma si przed oczyma jakiego stanu rzeczy, lecz zakłada si pewn interpretacj . Tak e wtedy, gdy pragnienie mocy czyni koniecznym takie rozszerzenie, tak i to, co wykładane, nie zyskuje rangi tego, co rzeczywiste⁵⁹.

W cytowanym ostatnio tek cie Nietzsche mówi o *jednej woli* mocy. W ten sposób wkraczamy na obszar problematyki *trzeciego znaczenia*, jakie przyjmuje u niego liczba pojedyncza. *Jedna wola* mocy jest wol wyszczególnion , odró nialn od innych. W przytoczonej notatce mowa jest naturalnie o *człowieku* jako woli mocy. Przez wol mocy nie rozumie si tutaj jedynie esencji rzeczywisto ci jako takiej, lecz to, co rzeczywiste w rzeczywisto ci.

Kiedy Nietzsche w ten sposób mówi o *jednej woli* mocy, to w liczbie pojedynczej zakłada zarazem liczb mnog jako ju dan . Ma to znaczenie tak e dla tych wypowiedzi, w których wi e on 'wol mocy' z zaimkiem dzier awczy m. Tak wi c np. ka dy naród charakteryzuje *jego szczególna wola* mocy. Zaratustra powiada, e ponad ka dym narodem powinna wisie tablica dóbr jako tablica jego przewyci e : byłaby ona „wyrazem jego woli mocy”⁶⁰. W notatce ze spu cizny r kopi miennej pisze Nietzsche, e naród, który jeszcze wierzy w siebie, wielbi „warunki, dzi ki którym ma władz ”, poprzez projekcj swojego poczucia mocy na swojego Boga. Ów reprezentuje „ekspansywn i spragnion władzy dusz narodu, jego *wol mocy*”⁶¹. Nie powinni my da si zwie zaimkiem dzier awczy m: narody nie 'posiadaj ' swoich ró nych wól mocy obok tego wszystkiego, co im jeszcze przysługuje jako cecha charakterystyczna. S one szczególnymi wolami mocy - i niczym wi cej. Ma to znaczenie dla tego, czemu Nietzsche przypisuje

rzeczywistość. Wszystko to, co 'specyficzne', jest tym, co jest, atoli jako 'jego' wola mocy. Nietzsche wywodzi w kontekście sporu ze współczesnym przyrodoznawstwem,

...każde takie specyficzne ciało dąży do zapanowania nad całą przestrzenią i wzmożenia swojej siły (- swojej woli mocy) i odparcia wszystkiego, co stawia opór rozprzestrzenieniu jego władzy. Niemniej ustawicznie natyka się ono na takie same dążenia innych ciał i kościelnie ułożeniem się („pojednaniem”) z tymi, które są jej pokrewne: - w ten sposób *spiskują one pózniej wspólnie, by wzmocnić swoją moc*. I proces biegnie nadal....

W tym znaczeniu *jedna* wola mocy jest pewnym, przeciwstawionym innym dążeniom do [wzmocnienia] mocy, szczególnym zorganizowaniem kwantów mocy. Szczególnie jest już zawsze sama w sobie odparciem dążeń przeciwstawnych; umoliwia zarówno przewyciężenie, jak i ujarzmienie, wcielenie i pogodzenie ze względu na to, co inne, co wyszczególnia. Oddzielając się oraz działając i przeciwdziałając w wyszczególnieniu odnosi się to, co inne, do wyszczególnionego: w ten sposób wydarza się wszelkie zdarzenie.

„Nie jesteście my w stanie wyobrazić sobie jakiegokolwiek *zmiany*, przy której nie byłaby obecna wola mocy” - pisze Nietzsche. Nie daje nam to jednak podstawy do przypuszczenia, iż mowa tu o 'pojedynczej' woli mocy; musimy raczej czytać dalej: „Nie dokonujemy przemiany, jeżeli nie zachodzi rozpostarcie mocy ponad inną moc”⁶³. O ile tylko wola mocy „przemaga słabszą wolę”, ta „ostatnia [staje się] funkcją wikszej woli”⁶⁴.

Rozprawianie o woli mocy, która podporządkowuje sobie inną wolę, jest naturalnie pewnym uproszczeniem. To, iż *jedna* wola mocy za każdym razem stanowi hierarchicznie ustrukturyowaną budowlę, złożoną z wielu poszczególnych wól mocy, wyraził Nietzsche szczególnie dobitnie w swoich wywodach, dotyczących *ciała ludzkiego*. „Nie sposób - pisze - wyjść z podziwu nad tym, jak tak nadzwyczajne zespolenie istot wywyższonych i podległych, a przecie w pewnym sensie nakazujących i działających z własnej woli, może koegzystować w całości, wzrasta i istnieje długo”⁶⁵. Znowu wychodzimy z 'jedności' wskazywanej na 'wiele', która jest sama w sobie organizującą się i niestabilną jednością, pozbawioną stałego rdzenia bytu. „Równie wszelkiego rodzaju najmniejsze istoty wyjątkowe, które konstytuują nasze ciało [...], nie mają dla nas znaczenia jako atomy duszy, lecz są raczej czymś rosnącym, walczącym, powiększającym się i na powrót obumierającym: tak i ich liczba rośnie zmiennie”.

To, co Nietzsche za każdym razem nazywa *jedną* wolą mocy, faktycznie jest przeciwdziałaniem i współdziałaniem wielu, w sobie już zorganizowanych do postaci jedności, wól mocy. Wszelka zaś wola wedle swej natury jest już włączona w takie przeciwdziałanie i współdziałanie. Tak więc np. czło-

wiek stwarza kwantum mocy, które organizuje w sobie niezliczone kwanta mocy. On sam przynależy, w przeciwieństwie do innych, a zarazem w powiązaniu z innymi ludźmi, do ogarniających 'organizmów'. Stawia się pytanie, jakiego rodzaju przejawiane zorganizowanie jest najbardziej natężone woli mocy. „*Ostatnimi organizmami*, których wykształcenie obserwujemy”, nazywa Nietzsche narody, państwa, społeczeństwa⁶⁶. W odróżnieniu od 'ogólnych postaci i określeń', które stanowi jedynie sposoby wyrazu, interpretacje, 'następstwa' czy 'oznaki'⁶⁷ woli mocy, są one *rzeczywistymi o rodkami panowania*. To w nich, jako egzystujących organizmach, dana jest istota woli mocy w faktycznym sensie; wzmiankowane ostatnie i najwyższe organizmy mogą „służyć jako nauka dla pierwszych organizmów”⁶⁸. Niemniej powtórnym przykładem fałszywej ogólności na prawdziwą jednostkowość nie jest konieczny. Istota szczególnie ciężka ze względu na jej istnienie w organizacji, tak jak jest ona konstytutywna dla wszelkich kwantów mocy, daje się łatwiej wydobyć z makroorganizmów niż z 'mniejszych jedności'.

Jeśli więc z uwagi na ludzkie formy organizacyjne trzy wspomniane przedstawienia miałyby być 'ostatnie', to pozostaje przecie pytanie, czy *rzeczywistość w całości*, wiat, jest zorganizowana *rzeczywistości*. Gdyby udzielił na to pytanie odpowiedzi twierdzącej, wówczas trzeba by jeszcze zbadać, czy egzystencji *jednej* woli mocy jako podstawy *rzeczywistości*.

Wyszliśmy od dwóch twierdzeń: wiat jest jedności i wielości: wiat jest woli mocy i niczym więcej. Dopuściliśmy następnie przypuszczenie, że równie wola mocy jest jedności i wielości. Wynik naszych dotychczasowych rozważań jest następujący: *egzystuje* jedynie wiele wól mocy. *Jedna* wola mocy stanowi określenie esencjalne. Rzeczywista jedność przysługuje woli mocy tylko jako współdziałanie w *przeciwstawieniu innym woliom* mocy. W następnym części tekstu dalszym badaniom podda się pierwsze twierdzenie: wiat jest jedności i wielości.

Wiele wiatów i jeden wiat. W przytoczonym zdaniu 'wiat' oznacza to, co omielamy się nazwać 'wszechwiatem istnienia' albo 'bytem w całości'. Tak więc wiat w filozofii Nietzschego nie posiada jednego znaczenia. Nietzsche pisze następująco:

Całość wiata organicznego stanowi powleczenie istoty wymyślonymi małymi wiatami [*kleine Welten*]: skoro tylko swą moc, swe po daniu przyzwyczajenia, nabyte w doświadczeniu, sytuują poza sobą, jako swój *wiat zewn. trzyny*⁶⁹.

Wskutek tego wiat *raz* jest całości: wiat życia organicznego. Kiedy w tej samej notatce czytamy, „nie ma wiata nieorganicznego”, to możemy przez

'wiat' jako wiat ycia organicznego rozumie cało rzeczywisto ci. *Innym razem* w notatce mowa jest o wymy lonych małych wiatkach pojedynczych istot. St d blisko do przypuszczenia, e takie wymysły nie maj wła ciwej wagi. Takim istotnie wydawałoby si przywołane powy ej 'poj cie wiata'. Kiedy jednak słyszymy, e to uj ta w nim cało tworzy powleczenie istoty 'małymi wiatami', zmuszeni jeste my odsyła od niego do tych wiatów. Kiedy za przypomnimy sobie, e Nietzsche uwa a 'najmniejsze wiaty' za rozstrzygaj ce w ka dym wymiarze, wówczas sensowne okazuje si rozwi ni cie pytania o Nietzschego rozumienie wiata tego rozstrzygni cia.

Rozprawianie o małych i najmniejszych wiatkach wyrasta z Nietzschego pluralizmu wól mocy. „Ka dy o rodek mocy posiada dla całej *reszty*” sił, do której si odnosi, „*swoj perspektyw*, tzn. *swoj* całkowicie okre lon *warto*, swój rodzaj akcji, rodzaj oporu”. Takie warto ciowane perspektywicznie działanie i przeciwdziałanie konstytuuje za ka dym razem Jeden wiat”. Nietzsche odpiera zarzut, i w ten sposób udaje si dotrze jedynie do wiata pozornego. „To tak, jakby pozostawał jeszcze jaki wiat po zabranu perspektywy! Tym samym unika si *relatywno ci*”⁷⁰. Relatywno przynale y jednak w istocie organizuj cym si nawzajem wolom mocy. W wyniku nieprzewyci alnego perspektywizmu „ka da istota, ró na od nas, [yje] [...] w innym wiecie od tego, w jakim jeste my”⁷¹. Je li sensowne jest mówienie o wiatkach perspektywicznych, to rozwi zuje si wtedy problem ich rzekomej pozorno ci. Nietzsche stawia pytanie: „Czy wiat nie *jest* dla nas jedynie powi zaniem relacji wedle pewnej zasady? ” Nast pne zdanie zawiera odpowiedz twierdz c : „Skoro tylko brakuje tego arbitralnego kryterium, *rozpada si* nasz wiat! ”⁷². Je li nie ma 'kryterium absolutnego', „nie pozostaje cho by odrobina *racji* do tego, [...] by mówi o pozorze”⁷³.

Rozwini cie problematyki wiata zdaje si prowadzi do tego samego rezultatu, co roztr zanie kwestii woli mocy. Od liczby pojedynczej przejdziemy do liczby mnogiej. Je li potraktujemy powa nie wypowiedzi Nietzschego na temat perspektywizmu, to niezrozumiałe b dzie dla nas, jakim prawem mo e on mówi jeszcze o *jednym* wiecie. Czy nie powinni my wysnu wniosku, e nie ma *jednego* wiata, lecz s jedynie wiaty? Niemniej Nietzsche zawsze posługuje si wyra eniem 'jeden wiat' na oznaczenie rzeczywisto ci w cało ci. Na pocztku tego rozdziału podali my równie przykład na to, e rozwa a on stosunek wielu małych wiatów do wiata jako cało ci. Naszym zamiarem byłaby próba obja nienia tego stosunku.

Trzeba przy tym stwierdzi , e nie mo emy zrezygnowa z naszej perspektywiczno ci, by w ten sposób pozostawi *jeden* wiat. „wiat, pomijaj c warunek ycia w nim, [...] *nie* istnieje jako wiat 'w sobie’”⁷⁴. Je li zało ymy teraz, e istnieje *jeden* wiat jako cało rzeczywisto ci, to mo emy wówczas dopatrz si w cytowanym zdaniu pozytywnej tre ci. Do tego wiata

przynale wi c nasze poszczególne warunki yciowe, a tym samym nasze perspektywy, tak samo zreszt , jak okre lone perspektywicznie działania i przeciwdziałania *wszelkich* jednostkowych istot. Kiedy Nietzsche mówi, e 'wiat' jest jedynie „słowem na okre lenie współdziałania tych działań”⁷⁵, oznacza to, e ujmuje on *jeden* wiat jako „wiat sił”⁷⁶. Wprawdzie ka da siła szkicuje [zakres] *własnego* wiata, niemniej to posiadanie własnego wiata nie prowadzi do odizolowania od wiatów innych sił. Wszak ka da siła (tzn. wszelka wola mocy) pozostaje w sprzeczno ci z innymi siłami albo dostosowuje si do nich. Wprawdzie *jeden* wiat posiada, „ze wzgl - du na swoje warunki, *ró ne postaci*, rozpatrywane z ka dego punktu widzenia”, dostarcza on jednak, jako agregat wszelkich sił, 'materiału' dla wszystkich poszczególnych projektów wiata. To nie poprzez „zsumowanie” wiatów perspektywicznych powstaje *jeden* wiat: wszystkie one „w ka - dym wypadku *nie przystaj* do siebie”⁷⁷. Tak e powleczenie, o którym była mowa powy ej, nie stanowi powi zania wiatów jednostkowych. Przypuszczalnie jednak *jeden* wiat stanowi *sum* *istot*, wymy laj cych wiaty, sum sił, które s dane faktycznie.

Suma sił jest - według Nietzschego - ograniczona. „Wielko wszystkich sił jest *okre lona*, nie za 'niesko czona’”. Nazywa on *ten* wiat „utrwalon nieugi t sił , która nie staje si ani wi ksza, ani mniejsza, która nie zu ywa si , lecz jedynie przemienia, podczas gdy cało pozostaje niezmienna co do wielko ci, stanowi gospodarstwo, w którym nie ma wydatków ani strat, ale te nie obserwuje si przyrostu i zysków”⁷⁹. Nietzsche nie tylko zakłada ograniczenie ogólnej sumy sił, lecz tak e ograniczenie mo liwej liczby *układu sił*. Popada przy tym w sprzeczno z samym sob : niesko czona podzielno sił, poprzez któr wyklucza si *quasi*-substancjalno wól mocy, pozostawia miejsce idei niesko czonych kombinacji sił. Nietzsche musi jednak przyj ograniczenie układu sił, o ile tylko jego, nie roztr zana w tym miejscu, nauka o wiecznym powrocie tego samego zyska ma kosmologiczny wymiar.

Nasze pytanie o *jeden* wiat skupia si tym samym na problematyce woli mocy. Istotne dla niego jest to, e Nietzsche, doł czaj c do swojej próby uzasadnienia zało enie, i wszech wiat jest organizmem, zaprzecza istocie tego, co organiczne. I w jak nikłym stopniu wiat jako cało jest yw istot ⁸⁰, tak samo jest on organizacj w jakim innym sensie. Słyszeli my ju , e jedno jest jedno ci tylko jako organizacja. Dlatego Nietzsche nie mo e mówić o wszech wiecie jako *jednolitym wiecie*. Ciekawe, e w pó nej notatce Nietzsche odrzuca mo liwo , jakoby wiat był 'wszech wiatem' jako jedno . „Wydaje mi si wa ne, e jeden wszech wiat wyzbywa si jedno - ci”. Tym ciekawsze jest podane tutaj uzasadnienie. Do takiej jedno ci musiałyby przynale e Jaka siła, co bezwarunkowe”. „Nie sposób po-

wstrzyma się od pokusy, by brać to za najwyższą instancję i ochrzcić imieniem 'Boga'". Do ukonstytuowania jedno ci wszech wiata potrzeba tego, kto pierwotnie ustanawia, kto organizuje *totaln* *wielo*. Tym samym popada się jednak w zwalczany przez Nietzschego przesąd metafizyczny. Tak te wywodzi on: „Trzeba roztrzaskać wszech wiata; zapomnieć o respekcie wobec wszech wiata; to, co podarowali mi Nieznanemu i cało ci, zwrócić nam samym”⁸¹. W ten sposób Nietzsche wyraźnie odrzuca myśl, że *je* *jeden* wiat mógłby być zakorzeniony w *jednej* woli mocy jako faktycznie istniejącej podstawie bytu.

'Jeden' wiat nie jest wszech wiatem jako jedno, skoro wszelka jedno stanowi organizację. Nie istnieje przeciw zorganizowana do postaci całości zasadnicza siła. Rozprawianie o *jednym* wiecie ma dla Nietzschego sens tylko o tyle, że zakłada on ograniczoną ilość mocy, określaną w nieustannej przemianie. O ograniczonej ilości mocy mówi się także wtedy, gdy Nietzsche z pewnym naddatkiem znaczeniowym traktuje o wiecie organicznym, wiecie nieorganicznym itp. Takie 'wiaty' nie istnieją same dla siebie, nie stanowi także jakiej zorganizowanej całości. Z heurystycznych powodów rozprawia się przy tym o czciach.

'wiat' jest *chaosem*, jak powiada Nietzsche⁸²: pozbawionym podstawy skupieniem i rozproszeniem sił. Skoro jeden wiat nie jest *zorganizowan* całości, to nie istnieje również jedna wola mocy jako ukonstytuowane *ens metaphysicum*. Istnieją tylko wielo ci wól mocy, *jedna* wola mocy nie istnieje.

Przełożył z niemieckiego: Stanisław Gromadzki

Przypisy

¹ Wykaz skrótów: KGW - tzw. wydanie krytyczne, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967 nn.; GA - *Groß-Oktav-Ausgabe*, przez różnych wydawców, pod ogólną pieczę Elisabeth Förster-Nietzsche, wyd. 1, Leipzig 1894-1904, wyd. 2, Leipzig 1901-1913; SA - *Schlechta Ausgabe. Friedrich Nietzsches Werke in drei Bänden*, hrsg. von Karl Schlechta, München lub Darmstadt 1954-56; KTA-Kröners *Taschenausgabe*, 11 Bände und 1 Registerband von Richard Oehler, Stuttgart Kröner, 1964-65; WM - *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte* (tom 9 KTA, Stuttgart 1965); FW - *Die fröhliche Wissenschaft (Wiedza radosna)*; GD - *Götzendämmerung (Zmierzch bożyszczy)*; GM - *Zur Genealogie der Moral (Z genealogii moralności)*; JGB - *Jenseits von Gut und Böse (Poza dobrem i złem)*; WM - „Der Wille zur Macht” („Wola mocy”); *Za-Also sprach Zarathustra (Tako rzecze Zarathustra)*. Przekład fragmentów z pisma Nietzschego w tłumaczeniu własnym (od tłumacza).

² *Nachlaß* Nov. 1887-März 1888, 11 [114]; KGW VIII 2, s. 296 (WM 668). - Opublikowane lub przeznaczone przez Nietzschego do publikacji dzieła cytowane bieżąco poprzez możliwość dokładnego podania pisma i rozdziału, aforyzmu itd. z KGW; spuścizna rękopiśmienna, *Nachlaß*, o ile ukazała się w tym wydaniu, również według KGW, w przeciwnym razie - według GA. Z tego powodu, że do opublikowanej dotychczas w KGW spuścizny rękopiśmiennej lat osiemdziesiątych częściowo nie ma jeszcze konkordancji (V i 2), częściowo zaś dlatego, że taka z KGW jest do

GA (VIII 2i 3), mo liwe stało si , i ten czy inny fragment z *Nachlaß*, wydany ju w *KGW*, cytowa b dzie si według GA. O ile tylko wska e si teksty z *KGW*, które wydrukowane zostały we wcze niejszych wydaniach w kompilacji zapisków *Der Wille zur Macht (Wola mocy)*, poda si równie w nawiasach numer aforyzmu tej kompilacji, bez wdawania si w rozwa anie ewentualnych ró nic w numeracji i wyznaczeniu granic aforyzmu wzgl dnie w roz-
tr zanie zmian w tek cie, jakie wprowadzili wydawcy GA.

³ *Nachlaß Frühjahr* 1888, 14 [79]; *KGW VIII* 3, s. 50 (WM 634).

⁴ *Nachlaß Frühjahr* 1888, 14 [121]; *KGW VIII*, s. 93, 50 (WM 688).

⁵ *Ibidem* (WM 692).

⁶ *Nachlaß*; GA XIII, s. 62.

⁷ *Nachlaß*; GA XIV, s. 327; por. GA XVI, s. 415.

⁸ *Nachlaß Frühjahr* 1888, 14 [80]; *KGW VIII* 3, s. 52 (WM 693).

⁹ *Kritische Gesamtausgabe der Werke Nietzsche*, begr. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1967 nn., weitergef. von Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi. Berlin/New York: de Gruyter, 1991 nn. - od tłumacza.

¹⁰ Por. E. Fink: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart 1960, s. 10.

¹¹ *JGB* 160; *KGW VI* 2, s. 100.

¹² *Nachlaß Herbst* 1887, 9 [188]; *KGW VIII* 2, s. 114.

¹³ M. Heidegger *Nietzsche*, 2 tomy. Pfullingen 1961; tutaj: I, s. 17. (przekład polski: M. Heidegger. *Nietzsche*, przekład zbiorowy, t. 1. Warszawa: BWF, 1998, s. 13 - od tłumacza).

¹⁴ K. Schlechta: *Der Fall Nietzsche*. München 1959 (wyd. 2), s. 11, por. 90 oraz w posłowiu do Schlechty wydania pism Nietzschego, SA III, s. 1433. Tego, i Schlechta nie wyklucza mo liwo ci znalezienia w nie opublikowanej jeszcze spu ci nie r kopi miennej (*Nachlaß*) wa nego materiału, dowodzi uwaga z *Philologischen Nachbericht* do wydania dzieł Nietzschego: „Je li powiedziałem: 'Wola mocy' nie oferuje niczego nowego, to twierdzenie to odnosi si jedynie do wspomnianego wyboru z *Nachlaß*. *Zreszt nie lepiej rzecz si ma z fragmentami opublikowanymi w GA*, XII n. (1903 n.); niemniej moje twierdzenie nie odnosi si do całej spu cizny r kopi miennej. Nie mo e tak by , *gdy Nachlaß* ten nie jest odcyfrowany po cz ci zupełnie albo bez zarzutu; istniej wi c w nim jeszcze nie znane teksty” (SA III, s. 1405).

¹⁵ K. Löwith: *Zu Schlechtas neuer Nietzsche-Legende*. "Merkur" 12 (1958), s. 782.

¹⁶ Na temat rozwa a Schlechty zob. *Der Fall Schlechtas*, op. cit., s. 120-122.

¹⁷ *JGB* 36; *KGW VI* 2, s. 50 n.

¹⁸ E. Heftrich: *Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts*. Frankfurt a. M. 1962, s. 72.

¹⁹ *JGB* 25; *KGW VI* 2, s. 38.

²⁰ *Nachlaß*; GA XIV, s. 349.

²¹ A. Baeumler: *Nachwort zu 'Der Wille zur Macht'*, w: *KTA* 9 (wyd. 10: 1964), s. 714.

²² *Nachlaß*, WM 1067; GA XVI, s. 401 n.

²³ Na temat stosunku tekstu opublikowanego do nie opublikowanego por. Heftrich: *Nietzsches Philosophie*, op. cit., s. 69 nn.

²⁴ *GM II*, 12; *KGW VI* 2, s. 329-332.

²⁵ W. Weischedel: *Der Wille und die Willen. Zur Auseinandersetzung Wolfgang Müller-Lauters mit Martin Heidegger*. "Zeitschrift für philosophische Forschung" 27/1 (1973), s. 71-76; tutaj: s. 76 i 75.

- ²⁶ K. Jaspers: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin 1947 (wyd. 2), s. 310. (przekład polski: K. Jaspers: *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroi ska. Warszawa 1997; por. rozdz. *wiat jako czysta immanencja*, s. 251-260 - od tłumacza).
- ²⁷ W. Schulz: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Tübingen 1957, s. 101.
- ²⁸ *Za II, Auf den glückseligen Inseln*; KGW VI 1, s. 106.
- ²⁹ *Nachlaß* Frühjahr 1888, 15 [118]; KGW VIII 3, s. 272 n. (WM 536).
- ³⁰ *Nachlaß*, WM 561; GA XVI, s. 63.
- ³¹ *Nachlaß*, WM 1067 i 638; GA XVI, s. 401 i 115.
- ³² G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*. Paris 1970, wyd. 3), s. 7. - „Ka da siła pozostaje [...] w istotowym stosunku z inn sił . Bytem siły jest wiele ; ujnowanie siły w liczbie pojedynczej byłoby wi c w gruncie rzeczy czym absurdalnym” (cyt za: G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*, przeł. Bogdan Banasiak. Warszawa 1997, wyd. 2, s. 11 - od tłumacza).
- ³³ M. Heidegger. *Nietzsche*, op. cit., I, s. 73. Heidegger wywodzi (op. cit., II, s. 36): „Nietzsche zamiast o 'woli mocy' mówi cz sto [...] o 'sile'”, (przekład polski: M. Heidegger *Nietzsche*, przekład zbiorowy, t. 2, Warszawa: BWF, 1999, s. 38 — od tłumacza).
- ³⁴ *Nachlaß*, WM 561; GA XVI, s. 63.
- ³⁵ *GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie 5*; KGW VI 3, s. 72.
- ³⁶ *GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie 2*; KGW VI 3, s. 69.
- ³⁷ M. Heidegger *Einführung in die Metaphysik* 1953, s. 71 nn.
- ³⁸ Przygodnie Nietzsche posługuje si zreszt poj ciem 'bytu' tak e w znaczeniu ' ycia'. Tym samym sam był rozumiany jest jako stawanie si . Równie w znaczeniu 'istoty', 'rzeczywisto ci', 'bytu jednostkowego' oraz 'bytuj czego' spotyka si czasem to u ycie.
- ³⁹ *GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie 5*, KGW VI 3, s. 72.
- ⁴⁰ *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [37]; KGW VIII 3, s. 28.
- ⁴¹ *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [81]; KGW VIII 3, s. 53.
- ⁴² *JGB* 19; KGW VI 2, s. 26.
- ⁴³ *Nachlaß* Herbst 1887, 10 [202]; KGW VIII 2, s. 246 (WM 558).
- ⁴⁴ *Nachlaß*; GA XIII, s. 80.
- ⁴⁵ *Nachlaß*; GA XII, s. 156.
- ⁴⁶ „Ja [Ich] i mojo [Mich] stanowi dwie odr bne osoby”. Tak e moja „mojo ” jest „wymy lona i wynaleziona” (*Nachlaß*; GA XII, s. 304).
- ⁴⁷ *Nachlaß*; GA XIII, s. 239 n.
- ⁴⁸ *Nachlaß*; GA XIII, s. 249. Por. autora: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York 1971, s. 25 n.
- ⁴⁹ M. Heidegger *Nietzsche*, op. cit., II, s. 106 (w przekładzie polskim: M. Heidegger *Nietzsche*, t. 2, op. ciL, s. 104 - od tłumacza).
- ⁵⁰ *JGB* 186; KGW VI 2, s. 109.
- ⁵¹ *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [72]; KGW VIII 3, s. 46.
- ⁵² *Nachlaß* Frühjahr Sommer 1888, 16 [86]; KGW VIII 3, s. 311 n.
- ⁵³ *Nachlaß*, WM 534; GA XVI, s. 45. Na temat Nietzschego kryterium prawdy zob. autora: *Nietzsche*, op. cit., s. 108-115.

⁵⁴ *GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie 4; KGW VI 3, s. 70.*

⁵⁵ *Nachlaß Frühjahr 1888, 14 [184]; KGW VIII 3, s. 162 n. (WM 567).*

⁵⁶ *GD, Die „Vernunft“ in der Philosophie 4 i 3; KGW VI 3, s. 70.*

⁵⁷ *Ibidem, s. 5; KGW VI 3, s. 71.*

⁵⁸ *Nachlaß, WM 589; GA XVI, s. 91.*

⁵⁹ Nietzsche określa tak e'pozorn celowo 'mianem „nast pstwa... [jednej] woli mocy (*Nachlaß* Herbst 1887, 9 [91] *KGW VIII 2, s. 50; WM 552*).

⁶⁰ *Za I, Von tausend und Einem Ziele; KGW VI 1, s. 70.*

⁶¹ *Nachlaß Mai-Juni 1888, 17 [4]; KGW VIII 3, s. 321.*

⁶² *Nachlaß Frühjahr 1888, 14 [186]; KGW VIII 3, s. 165 n. (WM 636).*

⁶³ *Nachlaß Frühjahr 1888, 14 [81]; KGW VIII 3, s. 52 (WM 689).*

⁶⁴ *Nachlaß Herbst 1887, 9 [91]; KGW VIII 2, s. 50 (WM 552).*

⁶⁵ *Nachlaß-, GA XIII, s. 247 nn.*

⁶⁶ *Nachlaß Frühjahr-Herbst 1881, 11 [316]; KGW V 2, s. 461.*

⁶⁷ *GM II, 12; KGW VI 2, s. 330.*

⁶⁸ *Nachlaß Frühjahr-Herbst 1881, 11 [316]; KGW V 2, s. 461.*

⁶⁹ *Nachlaß; GA XIII, s. 80.*

⁷⁰ *Nachlaß Frühjahr 1888, 14 [184]; KGW VIII 3, s. 162 n. (WM 567).*

⁷¹ *Nachlaß; WM 565; GA XVI, s. 65.*

⁷² *Nachlaß Frühjahr-Herbst 1881, 11 [36]; KGW V 2, s. 352.*

⁷³ *Nachlaß Frühjahr 1888, 14 [184]; KGW VIII 3, s. 163 (WM 567).*

⁷⁴ *Nachlaß Frühjahr 1888, 14 [93]; KGW VIII 3, s. 63 (WM 568).*

⁷⁵ *Nachlaß Frühjahr 1888, 14 [184]; KGW VIII 3, s. 163 (WM 567).*

⁷⁶ *Nachlaß Frühjahr-Herbst 1881, 11 [148]; KGW V 2, s. 396.*

⁷⁷ *Nachlaß Frühjahr 1888, 14 [93]; KGW VIII 3, s. 63 (WM 568).*

⁷⁸ *Nachlaß Frühjahr-Herbst 1881, 11 [202]; KGW V 2, s. 421.*

⁷⁹ *Nachlaß; WM 1067; GA XVI, s. 401.*

⁸⁰ *FW 109; KGW V 2, s. 145.*

⁸¹ *Nachlaß; WM 331; GA XV, s. 381.*

⁸² Tak wywodzi Nietzsche *np. w Nachlaß (Nov. 1887-März 1888, 11 [74]; KGW VIII 2, s. 279; WM 711), „ e*

wiat w zupełnie ci nie jest organizmem, lecz jest chaosem”.