

WOLFGANG MÜLLER-LAUTER
Humboldt-Universität, Berlin

NIETZSCHEGO NAUKA O WOLI MOCY (2)*

'Wiele' wól mocy w 'jednym' wiecie. O tym, co charakteryzuje wol mocy jako wol mocy, powiedziano ju najwa niejsze. Tutaj byt w swojej szczególnie ci powinien okaza si wol mocy w *jednym* wiecie.

Wszelkie byty uj te zostaj przez Nietzschego jako o rodki panowania, jako hierarchicznie zorganizowane kwanta mocy. „Tym, czego chce człowiek, czego pragnie ka da najmniejsza cz stka organizmu ywego, jest wzrost mocy”^{1,2}. Ka dy 'pop d' sam jest w nim wol mocy. Pop dy zespalaj si ze sob , by znie opór, stawiany przez inne kompleksy pop dów. Przeciwie stwa pop dów prowadz do nieprzewyci alnego przesuni cia konstelacji mocy: „ka dy pop d wywołuje pop d przeciwny”³. W tym znaczeniu Nietzsche opisuje *ego* jako „wzrost osobistych sił, spo ród których to te, to znów inne pojawiaj si na pierwszym planie” i wypatruj „nowych [sił], tak jak podmiot wygl da za maj cym wielki wpływ i okre lonym wiatem zewn trznym”. Panowanie w obr bie kompleksu pop dów powoduje przemian : „Punkt indywidualny zatacza szersze kr gi”⁴. Ten za w adnym wypadku nie powinien by rozumiany jako stabilna jedno . Nie sposób wyobraz sobie, by za wiele ci naszych afektów „dało si jeszcze ustanowi jedno : wystarczy, je li ujmuje si j jako regencj ”⁵.

To, co ma mie znaczenie dla człowieka, odnosi si - zdaniem Nietzschego - do wszelkich istot ywych: w 'obszarze rzeczywisto ci' istot organicznych nie istnieje nic innego poza kompleksowymi zwi zkami kwantów mocy, „wielo ci zwalczaj cych si nawzajem istot”, z których ka da w swej szczególnej perspektywicznie ci ubiega si wespół z innymi kwantami lub na przekór nim o panowanie w obr bie relatywnych jedno ci. Ze wzgl du na ten aspekt sama protoplazma wydaje si „wielo ci chemicznych sił”⁶, której przysuguje tylko 'jedno ', o ile nadaje si 'znaczenie' wielo ci jako zakamuflowanemu współdziałaniu. Przej cie od człowieka do protoplazmy oznacza wi c, e istota ywa wielorako wyczuwa w nast pstwie wielo ci działaj cych w niej perspektyw to, co si jej przeciwstawia. Co za si jej przeciwstawia, to tylko niekiedy jest jej, zale nie od okoliczno ci, przeciwstawne. Organizm mo e zaanektowa to, co pocz tkowo jest dla obce, wcielenie bowiem

* Przekład drugiej cz ci pracy na podstawie W. Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, w: *Nietzsche*, hrsg. von Jörg Salaquarda. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, s. 234-287; stamt d s. 259-287. Tłumacz składa serdeczne podzi kowania prof. Wolfgangowi Müllerowi-Lauterowi za zgod na publikacj tego przekładu.

stanowi zasadniczy sposób, dzi ki któremu wola mocy staje si skuteczna. W ka dym razie pragnienie mocy potrzebuje tego, co si mu opiera.

Wola mocy mo e wyrazi si tylko w *oporze*; poszukuje tego, co si jej sprzeciwia, - jest to podstawowa tendencja protoplazmy, skoro wznosi pozorn aren , by siebie odszuka . Przyswojenie i wcielenie jest przede wszystkim pragnieniem przewyci enia, formowaniem, stwarzaniem i przekształcaniem, a do momentu, kiedy przewyci one całkowicie zostaje zawłaszczone przez moc napastnika i jego samego wzmacnia. - Je li nie powiedzie si to wcielenie, to wówczas rozpada si najpewniej sam twór; i *dwojako* ta objawia si jako nast pstwo woli mocy: by nie ztraci tego, co zdobyto, wola mocy rozdziela si na dwie wole mocy .

Je li wiat jest wol mocy i niczym wi cej, to tak e zdarzenia, zachodz ce w nieorganicznym 'obszarze rzeczywisto ci', nale y wykłada jako walk mocy. Nietzsche przyjmuje to wyja nienie bez wyjtku w kontek cie swojej krytyki my lenia mechanistycznego. O tym, e przeciwstawia on mu „teori rozgrywaj cej si we wszelkich zdarzeniach *woli mocy*”, słyszeli my ju przy okazji roztr zania 'drugiej próbki' Schlechty. Ze wzgl du na wyznaczon szczegółowo wywodów nie sposób przej tutaj do podj tej przez Nietzschego krytyki. Musimy ograniczy si do kilku uwag, które powinny stanowi podstaw wyja nienia, jak Nietzsche, wychodz c od swojej teorii, krytykuje mechanicyzm.

„Mechanika” redukuje wiat „do tego, co powierzchowne”, by w ten sposób zawładn nim „poj ciowo”. Stanowi ona „jedynie sztuk schematyzacji i uproszczenia, a poprzez sposób ekspresji stara si upora z wielo ci - nie jest 'rozumieniem', lecz oznaczaniem, które ma słu y *porozumieniu*”⁸. My lenie mechanistyczne „wynajduje” wiat, „by uczyni go policzalnym”. Wymy la „jedno przyczynow [...], 'rzeczy' (atomy), których działanie byłoby stałe”. Tak dzieje si przy okazji przeniesienia naszego fałszywego poj cia podmiotu jako stałej *jedno ci* Ja na „poj cie atomu” oraz „poj cie rzeczy”; tak te ustanawia si nasz złudn „subiektywno ”, np. jako podstaw mechanistycznego poj cia ruchu oraz „poj cie czynno ci (oddzielenie przyczyny od skutku)”. Mechanika przyjmuje za swoje zało enie nie tylko ten psychologiczny przes d, ale tak e inny, który podsuwa nam J zyk obrazowy” - przede wszystkim poj cie ruchu. W mechanistycznej wykładni wiata „w tym upatrujemy naszych oczu, naszej *psychologii*”⁹. Winni my „wyeliminowa ” wszelkie „dodatki” naszego bł dnego subiektywnego przekonania, by dotrze do tego, co zakryte w mechanistycznym rozumieniu wiata. W rezultacie odnajdujemy „dynamiczne kwanta, które pozostaj w napi ciu do innych dynamicznych kwantów: ich istota zawiera si w odniesieniu do innych kwantów, w 'działaniu' na nie”¹⁰. Tak e do nieorganicz-

nego'obszaru rzeczywiście ci' stosuje się zdanie, „e wszelka poruszająca siła jest wolą mocy”. Nie istnieje żadna inna siła. Nie będzie się przecie rozważa „w granicach naszej nauki” działania i przeciwdziałania, wzrostu i spadku mocy jako takich; to, co warte rozważania, wymyka się paradygmatowi przyczynowo-skutkowemu¹¹.

Byżado uczyni zamierzeniu pokazania konsekwencji, do jakich prowadzi Nietzschego wypracowanie nauki o woli mocy, należy w tym kontekście rozstrząsnąć jeszcze dwa problemy: problem *spostrzeżenia* w 'wiedzie nieorganicznej' oraz problem *konieczności* we wszelkim rozwoju. Zajmiemy się najpierw drugim z nich.

A. Zaczniemy od pytania. Czy nie dopuszczająca wyjątków możliwość zastosowania 'praw przyrody' nie wskazuje na pierwotną trwałość we wszelkim rozwoju, podlegającym ich formułom? Nietzsche odpowiada na to: „Niezmienne następowanie określonych zjawisk nie dowodzi 'prawa', lecz stosunku mocy pomiędzy dwiema i liczniejszymi siłami. Powiedzenie: 'ale właśnie ten stosunek jest tym samym!' nie znaczy niczego innego, jak: 'jedna i ta sama siła nie może być inna siła'”¹². „Wzdragam się przed mówieniem o 'prawach' chemicznych [...]. Rozprawia się [...] o absolutnym ustaleniu relacji mocy: to, co silniejsze, zapanuje nad tym, co słabsze, o ile to ostatnie nie będzie w stanie urzeczywistnić swego stopnia samoistności”¹³. Na miejsce wyrażonej w prawach konieczności pojawia się u Nietzschego *taka* konieczność, dzięki której zachodzi walka kwantów mocy. Jeżeli znaczy to, „e określona siła nie może być niczym innym, jak właśnie nie tak określona siła”, to jest to równoważne ze stwierdzeniem, „e siła ta, napotykając opór pewnego kwantum siły, nie może być wyładowana inaczej, jak tylko w sposób odpowiedni jej mocy”. Toż znaczy: „Zdarzenia i konieczność zdarzenia stanowi *tautologię*”¹⁴. Wydaje się, że trzeba pozostać przy konieczności, o której mowa w teorii mechanistycznej, nawet wtedy, gdy Nietzsche interpretuje ją odmiennie.

O tym, że nie zachodzi ten przypadek, można się przekonać, ledźć podjęty przez Nietzschego trud zaprzeczenia w dwojaki sposób pretensji praw przyrody do powszechnego obowiązywania (bez podawania w wątpliwość zastosowania, bądź przydatności tych praw). Po pierwsze, Nietzsche nie podziela przekonania, że prawa przyrody zachowują się niezależnie od czasu; po drugie, odrzuca on takie ujęcie, wedle którego w prawach tych *zasadniczo* ujęte zostają zdarzenia. Piśze on:

Nie jesteśmy w stanie nadać 'prawom przyrody' wartości, która byłaby niezależna od czasu; nie możemy niczego stwierdzić na temat jakości chemicznych w ich wiecznej trwałości; nie jesteśmy na tyle *subtelni*, by wytropić przypuszczalny *absolutny bieg zdarzeń* : to, co *pozostaje*.

zawdzi cza swoje istnienie tylko naszym nie wyspecjalizowanym organon, zdolnym do zespalania i wydobywania na powierzchni tego, co *tak* zupełnie nie istnieje¹⁵.

W innym miejscu stwierdza w odniesieniu do 'jako ci' chemicznych¹⁶, i zanikają i zmieniają się ,

tak i niewiarygodne musi się wydawać, by w takim przeciwieństwie czasu obecnie przyjęta formuła zespalania miała być *odparta* przez [swoją] wynik. Chwilowo więc zasady są prawdziwe, skoro opiera się na uproszczeniu; czym jest 9 części tlenu do 11 części wodoru! Najzupełniej nie sposób dokładnie urzeczywistnić tego stosunku 9 do 11. Podczas realizacji zawsze zachodzi błąd, w następstwie czego mamy do czynienia z pewną rozpiętością w obrębie eksperymentu. Ale też w jego granicach odbywa się wieczna przemiana, wieczny bieg rzeczy, w każdym momencie tlen nie jest dokładnie tym, czym był wcześniej, lecz czym nowym: jeśli nawet nowość ta jest nazbyt subtelna, by wychwytywać we wszystkich pomiarach, to przecież bieg wszystkich tych nowości nie jest prawdopodobnie aż na tyle nieznaczący, by nie odeprze [samej] formuły.

Mechanistyczna wykładnia rzeczywiście ci, pozostając pod wpływem żłudnych przesądów, narzuconych przez język, zmysły i 'psychologię', nie przyjmuje do wiadomości fundamentalnych przemian w najmniejszej i najsubtelniejszej skali. Symplifikuje, skoro ustala trwałe jedno ci, pomiędzy którymi konstruuje relacje. Traktując co w uproszczeniu, ustala na podstawie takich relacji prawa, którym nadaje bezwzględnie konieczność. Niemniej taka 'konieczność' w rzeczywiście ci nie jest niezmienna, nie jest w ogóle koniecznością. Ustawiczne różnicowanie przysługuje jeszcze temu, co najdrobniejsze i najsubtelniejsze. Nic nie pozostaje tym, czym jest w danym punkcie czasu. Jego przemiany, przy pewnych okolicznościach, wykraczają poza 'domniemany zakres', jaki trzeba przyjąć, by móc zastosować prawo czy formułę. Nietzsche stara się wykryć 'prawdziwą konieczność', zakrytą przez 'konieczność fałszywej' mechaniki. Oznacza to dla niego tyle, że każda kwantum mocy w każdym czasie i w swojej relacji do innych kwantów mocy może stanowić tylko określony wynik.

B. Takie 'byty' nieorganiczne stanowią wola mocy. Jedną wola mocy dąży do zapanowania nad innymi. W obrębie [relacji] panowania sytuuje się - błąd co błąd - specyficzny rodzaj 'poznawania' tego, co powinno być ujarzmione. Jedną wola mocy nie jest 'wola lepsza'. Dlatego Nietzsche zmuszony jest przyznać udział w „poznawaniu”, „sposstrzeganie tak jest wiatu nieorganicznemu”. W kilku notatkach ze spuścizny rękopiśmiennej znajdujemy skąpe wzmianki na ten temat. Usiłuje on scharakteryzować takie sposstrzeganie poprzez zaznaczenie różnicy ze sposstrzeganiami, uwidaczniającymi się w świecie organicznym. Przy tym idzie tak daleko, iż twierdzi, jakoby

„w wiecie chemicznym” panowało „najsilniejsze spostrzeżenie ró nic sił”. Ju protoplazma, jako ró norodno sił chemicznych, posiada tym samym „jakie *niepewne i nieokre lone* zespołowe uj cie postrzegania obcej rzeczy”. Niepewno i nieokre lono powoduje, i liczne siły s „zwalczaj cymi si nawzajem istotami”, których przeciwie stwo rozstrzyga si z chwil , kiedy protoplazma „odczuwa wiat jako le cy poza ni ”. Wyrazisto spostrze enia, która winna przysługiwa siłom chemicznym jako takim, opiera si na pewno ci i okre lono ci. Te maj by dane jedynie w „trwałych spostrze eniach”, jakie Nietzsche w rzeczywisto ci przypisuje [wiatu] nieorganicznemu. O ile trwało oznacza ustalenie kryterium tradycyjnego poj cia prawdy, mo na powiedzie o postrze eniu w obr bie wiata nieorganicznego: tu panuje 'prawda'!¹⁹.

Jestem zdania, e z tych i innych zapisków udaje si wydoby bynajmniej nie skryt t sknot Nietzschego za tak 'prawd ', za t prawd , której destrukcja konstytuuje przecie główne zamierzenie jego filozofii. T sknota ta wychodzi na jaw tak e wtedy, gdy Nietzsche notuje, i stoj cy za yciem organicznym „ wiat nieorganiczny [...] jest tym, co najwi ksze i najbardziej godne czci”. Brakowałoby tam „bł du, perspektywicznej ograniczono ci”. Wszystko, co organiczne, prezentuje si jako „pewna specjalizacja”. „Utrata specjalizacji” zachodzi wraz z utrat ostro ci i trwało ci spostrze e . W niedostatku tych ostatnich tkwiłaby 'perspektywiczna ograniczono ', o której mówi Nietzsche²⁰. „Wszelkie czucie, przedstawianie i my lenie” musiało by „pierwotnie jedno ci ” - twierdzi si w innej notatce. „W wiecie nieorganicznym musi istnie ta jedno : wiat organiczny *zaczyna si* wraz z tym odzieleniem”²¹. Jedno wiata nieorganicznego stanowi nie przyj te zało enie trwało ci jego perspektywy. „To, co organiczne odró nia si od tego, co nieorganiczne dzi ki temu, e [-.] nigdy, w adnym ze swoich procesów, nie jest sobie równe”²². wiat nieorganiczny jest równy sobie samemu. W tym miejscu sam Nietzsche rzutuje to samo na 'to, co najbardziej godne czci', skoro w ogóle demaskuje j jako obecn *wsz dzie* projekcj .

Nie powinni my przykłada zbyt wielkiej wagi do tej niekonsekwencji Nietzschego, znajduj cej wyraz w sk pych uwagach. Szeroko rozwini t my l Nietzschego jest przekonanie, i nie istnieje jedno w znaczeniu czego ustalonego. Jedno mo liwa jest tylko jako organizacja przeciwie stwa i zespolenia kwantów mocy. Dopiero dane w ten sposób „relacje konstytuuj istot ”²³.

Wró my raz jeszcze do wypowiedzi Nietzschego o wiecie nieorganicznym: tam panowałaby 'prawda'! W notatce tej mowa jest o tym, e wraz ze wiatem organicznym zaczyna si 'pozór'. Mo emy przywoła teraz Nietzschego krytyk tradycyjnego schematu przeciwstawiania sobie prawdy i pozoru. W tym kontek cie wystarczy musi wskazanie na jej wynik. Kiedy

Nietzsche wychodzi od perspektywicznego przewycięnia, wszelka 'prawda' staje się 'pozorem', a wszelki 'pozór' 'prawdą'. Na koniec rozwinę się samo przeciwieństwo. Wszelkie poznanie, wszelkie spostrzeganie okazuje się w sensie 'przygotowania' pozostawać na słubie dominującej za każdym razem woli mocy. Przygotowania przybierają formę 'u-stalenia' tego, co w rzeczywistości nieustannie się zmienia. O przygotowawczych u-staleniach tego, co przeciwstawne, traktuje się zarówno z perspektywy wiata nieorganicznego (któremu można przypisać relatywnie 'trwałość'), jak i przy okazji spostrzeżeń, opartych 'na wielu perspektywach' [*aus vielen Augen*], takich, które Nietzsche stwierdza w wiecie organicznym. Wszelki byt utrzymuje się, tj. przyjmuje kształt konieczności. U-stalenie stanowi główny rys woli mocy. Tylko u-stalające i u-stalone zmieniają się nieustannie. Jeśli u-stalone kwantum mocy chce pozostać panującym kwantum mocy, to musi na nowo sposób (gdzie samo zmienia się nieustannie i zmienia się jego perspektywa) u-stalać bez ustanku zmieniając się [czynnik], nad którym panuje. Z formalnego punktu widzenia ujęcie wszelkich wól mocy daje się opisać jako odniesienie zdarzeń do siebie, które nie mogą być traktowane jako zdarzenia, lecz jako coś, co się nawzajem utwierdza, by - splątając trybut zdarzeniom - być zmuszonym do nieustannego porzucania już utrwalonego.

Wychodząc od rozważań, dotyczących spostrzegania w wiecie nieorganicznym, wydobyli my u-stalenie jako rys główny *wszelkich* wól mocy. Jeśli rzucimy okiem na 'obszary rzeczywistości', które - idąc za wywodami Nietzschego - przejrzeli my szczegółowo, to możemy powiedzieć, że *wszędzie* odnajdujemy ten sam dany stan rzeczy: procesy skupiania i rozpraszania wól mocy.

Wola mocy jako interpretacja. Przywiedli my sobie przed oczy Nietzschego wykładnię rzeczywistości. Teraz istnieje wiele takich wykładni. Czy filozofia Nietzschego wiąże jedynie ich liczbę, jak pytali my na początku tej rozprawy? Czy ta zachowuje ona pierwsze stwo przed innymi? Nie chcemy pytać tu o pierwsze stwo, jakie można by jej przyznać przed innym myśleniem. Chodzi nam o Nietzschego rozumienie siebie. On sam zgłasza pretensję do przyznania wyśzości swojej wykładni wiata nad innymi. Skoro tylko odwołujemy się do tego uroszczenia jego filozofii, natykamy się na problem uzasadnienia tej 'nauki o woli mocy'.

Wyjdźmy od aforyzmu 22 z *Poza dobrem i złem*²⁴. Nietzsche wskazuje w nim na niedostateczność mechanicznej wykładni wiata. Znamy już jego argumenty i rozpatrywaliśmy je albo przynajmniej nazwaliśmy na podstawie innych aforyzmów i fragmentów, w których poddane zostają drobiazgowej analizie. Dla tego, o co chodzi nam w tej chwili, istotne jest, iż zarzuca on 'fizykom' posługiwanie się złą 'filologią'. „Prawidłowo przyrody” nie

byłaby „stanem faktycznym, 'tekstem'”, lecz „interpretacją”. Przeciwwstawia on im własną wykładnię :

Mógłby pojawić się ktoś, kto wychodząc z przeciwnego zapatrywania i dysponując odmienną sztuką interpretacji, odrzuciłby wyczytywanie z tej samej przyrody i ze względu na te same zjawiska własnie tyrańsko-bezwzględne i nieubłagane ustanowienie usurpacji mocy - interpretator, który tak zaprezentowałby wam brak wyjątku i konieczność we wszelkiej „woli mocy”, a niemal każde słowo i samo słowo „tyrania” wydałyby się na koniec nieużyteczne czy też zdawałyby się stanowić - jako przynależne wymiarowi ludzkiemu - wyraz osłabionej i złagodzonej metafory; i ten to poprzestałby na tym, by stwierdzić o tym wiecie to samo, co wyśledzicie, a mianowicie, i wiat ów podlega „konieczności” i „obliczalności”, *nie* dlatego jednak, że panuje w nim prawa, lecz z tego powodu, że absolutnie *brakuje* w nim praw, a wszelka moc w każdej chwili dochodzi do swojej ostatecznej konsekwencji.

Nietzsche dodaje jeszcze do tego wyводу: „Załów my, że to tak jest jedynie interpretacja - i już z całą pieczołowitością chcecie się temu sprzeciwić? - no cóż, tym lepiej -”.

Możliwy zarzut 'fizyków' nie tylko zostaje przyjęty, ale akceptuje się go powszechnie. Tak samo, jak teoria mechanistyczna, tak jest teorią woli mocy jest 'jedynie' interpretacja. Czy tym samym jedna interpretacja nie przeciwstawia się innej? Nie należy przez to sądzić, że obydwie miałyby zgłaszać jednakowo pretensję do prawdy? Wszak Nietzsche pisze, i o ile fizycy wysunęliby taki zarzut, byłoby 'tym lepiej'. W jakiej mierze *lepiej, dla kogo lepiej?*

Taki zarzut przychodzi w sukurs wykładni Nietzschego. Dzięki jego 'tak e... jedynie' zachodzi ustępstwo na rzecz tezy, wedle której prawidłowość przyrody jest interpretacją. Jeśli to się uzna, to wówczas rzecz rozgrywa się na poziomie, gdzie trzeba pytać o *interpretowanie jako takie*. Kto mówi, to i to jest interpretacją, ten musi uznać sensowność pytania o to, czym w ogóle jest interpretacja. Interpretacja okazuje się takim niedosytem interpretacyjnym. Teraz więc Nietzsche domaga się odpowiedniej interpretacji samego interpretowania. Jaspers dopatruje się u Nietzschego „teorii wszelkiego bytu wewnątrz wiatowego jako bytu zinterpretowanego jedynie, wiedzy o wiecie jako każdej dorazowej *wykładni*”, teorii, wynikającej „z przeobrażenia filozofii Kanta, jego filozofii krytycznej”²⁵. „Ten nieskończony ruch wykładania zdaje się osiągać co w rodzaju spełnienia w *samoistnym ujściu* tego wykładania: w *wykładni wykładania*”²⁶. „Nietzschego wykładnia, która zachowuje wiadomo, że wszelka wiedza jest wykładaniem”, wkomponowuje „tę wiedzę we własną wykładnię za sprawę myśli”, która głosi, „że sama wola mocy [jest] działającą wszędzie, nieskończone rodno pobudką

wykładania”. „Wykładnia Nietzschego jest w istocie wykładni wykładania, a w zwi zku z tym nie ma nic wspólnego ze wszystkimi dawniejszymi wykładniami, naiwnymi w porównaniu z ni , nie zawieraj cymi wiadomo ci swojego wykładania”²⁷.

W kontekście problematyki wykładni Nietzschego przez Jaspersa, do którego należą te wywody, jest to ujęcie właśnie ciwie: wszelka wiedza jest dla Nietzschego wykładni , wszelka wiedza o tej wiedzy - wykładni wykładni. Mówimy o tym, co tu zaprezentowano, powiedzcie tak e: wykładnie w [całej] swojej rozmaitości s interpretacjami, przynależnymi wolom mocy; interpretacja jest również to, e s one tym wła nie. Co to dokładnie znaczy i jakie wynikają st d konsekwencje, powinno wyjaśnić si w niniejszych rozważaniach.

Przed wszystkim winni my uzmysłowić sobie zakres, w jakim występuje Nietzschego pojęcie interpretacji. Wszelkie wole mocy wykładają , interpretują . Tak te np. perspektywiczne spostrzeżenia istot nieorganicznych s interpretacjami. I nie tylko wszystkie spostrzeżenia, wszelkie poznanie i wszelka 'wiedza' stanowi wykładni , lecz również wszystkie czyny i uformowania, ba, wszelkie zdarzenia²⁸. W ten sposób rozprawia si np. „podczas wykształcania organu [...] o interpretacji”. „Wola mocy *interpretuje*”, co znaczy zarazem: „odgranicza, określa stopień , różnorodność mocy. Czystej różnorodności mocy nie sposób odczuć jako takiej: musi istnieć co , co pragnie zmiany i co inne co o takim charakterze interpretuje wedle swojej wartości”²⁹.

Wybrany tu przez Nietzschego sposób wyrażania łatwo naraża si na błędne odczytanie. Można by się dziwić , e wola mocy (rozumiana jako *jaka* wola mocy albo te wykładana niewłaściwie jako *jedna* wola mocy w znaczeniu *ens metaphysicum*) jest podmiotem, dla którego interpretowanie miałoby być orzecznikiem, wytwarzającym uprzednie założenie dla procesu. Nie powinniśmy dać si zwiegramatyce i oddzielić to, co nierozdzielnie do siebie przynależy. Tak te brzmi to w innej notatce: „Nie powinno się pytać : 'kto interpretuje?'” Pytanie jest niewłaściwie postawione, gdy „to interpretowanie samo [...] [ma] istnienie”³⁰; „poezja ” jest „ustanawianie interpretatora, kryje cego się jeszcze za interpretacją ”³¹. Interpretowanie 'to' nie ma „istnienia [...] jako 'bytu' w znaczeniu trwałości, lecz posiada go jako *proces, stawanie się* ”³². Kiedy na końcu poprzedniej części tekstu charakteryzowaliśmy spostrzeżenie woli mocy jako relację zdarzeń , które siebie nawzajem ustanawiają , to ze względu na wydobyty tu aspekt uprawnione jest mówienie, e wole mocy przeciwstawiają się sobie jako stale zmieniające się interpretacje. W zwi zku z tym staje się jasne, e Nietzsche może wystąpić przeciw pozytywistom, mówi c: „Fakty nie istnieją , s tylko *interpretacje*”³³.

Poruszamy się nadal w obrębie wzbudzającej zaufanie doktryny Nietzschego, skoro dodajemy jeszcze uwagę , e wszelka interpretacja jest *perspe-*

ktzywiczna. Nietzsche, który ch tnie posługiwał si filologiczn relacj tekst-
- wykładnia, by w ten sposób wyja ni fundamentalne zwi zki, zawarte w rze-
czywisto ci, pisze, i ten sam tekst dopuszcza niezliczone interpretacje³⁴. Je li
my limy o niesko czonej podzielno ci perspektywicznych kwantów mocy,
to nie powinni my by zdziwieni, kiedy czytamy w *Wiedzy radosnej*: „ wiat
jeszcze raz [...] stał si dla nas 'niesko czony': o ile nie jeste my w stanie
odrzuć mo liwo ci, i zawiera w sobie niesko czone interpretacje”³⁵.

Perspektywicznie wszelkiej interpretacji staje si wi c problemem, który
w rezultacie odsyła do własnego filozofowania Nietzschego, skoro bierzemy
pod uwag to, e po ród niezliczonych wykładni tekstu nie istnieje „ adna
'wła ciwa' wykładnia”³⁶. Nie mamy podstaw do przy cia, i mo liwe byłoby
„absolutne poznanie”: „egzystencji przynale y to, co perspektywiczne, złud-
ne”³⁷. W rezultacie tak e wszelka wykładnia wiata jest jedynie interpretacj ,
wyposa on w perspektywiczno-złudny charakter: interpretacja mechanis-
tyczna w nie mniejszym stopniu ni ta, która próbuje poj zdarzenia, zachod-
z ce w wiecie, jako chaos współdziałaj cych ze sob i nawzajem si
zwalczaj cych wól mocy. Tote uj cie 'tego' wiata jako sumy sił stanowiłoby
pewn perspektywiczn interpretacj wiata obok licznych innych. Co mo na
by, ze wzgl du na fundamentaln relatywno wszelkiej wykładni wiata,
przytoczy na korzy 'prawdy' interpretacji Nietzschego?

Sam Nietzsche dał nam kryterium, pozwalaj ce orzec, co rozumie on
przez prawd . Opiera si ono na wzro cie mocy. Dzi ki temu kryterium
ustanawia si „niesko czon wykładalno wiata”. „Wszelka wykładnia”
powinna okaza si przy tym „symptomem wzrostu lub upadku”³⁸. Je li
wykładnia słu y wzrostowi mocy, to jest ona prawdziwsza we wspomnianym
sensie od tej, która zwyczajnie zachowuje ycie, czyni je zno nym, oczyszcza
je czy, te separuje chorego i doprowadza do mierci³⁹. Chcemy przede
wszystkim mechanistyczn wykładni wiata, któr Nietzsche niestrudzenie
traktuje jako istotnego współczesnego przeciwnika swojej filozofii, podda
sprawdzianowi tego kryterium.

W jakim sensie mechanistyczny sposób my lenia jest jedynie „powierz-
chown filozofi ”⁴⁰, zdołali my ju przedstawi , odwołuj c si do Nietzschego.
Wa niejsze jest jednak to, e jest on *falszywy*. Schematyzuje, upraszcza,
wybiera 'okre lenia', by zapewni sobie ogólne zrozumienie. Finguje kons-
tytutywne jedno ci, stałe działania i prawa. Wymy la wiat, który byłby
obliczalny. „Ogólny kod [...], przyj ty ze wzgl du na *obliczalno* ”, słu y
*oponowaniu przyrody*⁴¹. Na tym si oprzemy. Kiedy dzi ki mechanistycznej
perspektywicznie urzeczywistnia si takie oponowanie, wzrastaj c przy
tym stale, to perspektywicznie ta mo e by wprawdzie 'falszywa', o ile
zdarzenia nie s postrzegane w niej tak, jak 'rzeczywi cie upływaj '. Czy nie
jest ona jednak 'prawdziwsza' w znaczeniu Nietzschego kryterium prawdy

od wszystkich wcze niejszych wykładni wiata, skoro spowodowała, jak adna inna przedtem, wzrost mocy człowieka i powoduje go nadal? Odt d mo emy rozumie , dlaczego Nietzsche przygodnie z uznaniem wyra a si o tej wykładni wiata. Ma ona dla niego znaczenie „nie jako *dowolne* rozpatrywanie wiata, lecz jako takie, które wytwarza najwi ksz surowo i dyscyplin , a nade wszystko spycha na stron jak kolwiek sentymentalno-”. Nietzsche przypisuje jej funkcj selektywn , posługuj c si słowami, które przywodzi nam na my l 'skutki', jakie powinna sprawi jego nauka o wiecznym powrocie⁴²: wyobra enie mechanistyczne byłoby „zarazem próbk dla rozwoju fizycznego i duchowego: zwyrodniałe i słabe pod wzgl dem mocy rasy czekałby niechybny koniec”⁴³.

Je liby mechanistyczna interpretacja wiata miała by Jedn z *najbzdurniejszych*⁴⁴, to nie byłby to bynajmniej argument przeciw tej jej 'prawdzie', która powoduje przyrost mocy. Je liby w zwi zku z ni rozprawiało si tak e o powierzchniowej perspektywie, to byłoby to „co najwspanialszego do wytworzenia wedle naszych potrzeb (maszyn, mostów itd.) zało e mechniki”. I chodzi przy tym o „nader wielkie potrzeby”, a „,niewielkie bł dy' [...] w ogóle nie wchodz w gr ” : gdyby my dzi ki tej interpretacji mieli zapanowa nad przyrod , to przecie nieistotne miałoby by to, czy wykładnia ta jest głupia, prostacka i bł dna.

Z drugiej strony wydaje si niezbyt pewne, czy pogl d, wedle którego wiat byłby dany tylko w niesko czono ci perspektywicznych interpretacji wól mocy, jest przydatny dla pragnienia mocy - pomijaj c zupełnie pytanie, pozostaj ce jeszcze do rozwa enia, jak taki pogl d mógłby istnie przy wył cznym panowaniu perspektywizmu. Je li wykładnia mechanistyczna *jest fałszywa* w znaczeniu [mo liwo ci] ujawnienia rzeczywistych zdarze , a *prawdziwa* w sensie Nietzschego własnego rozumienia prawdy, to mogłoby by tak, e wykładnia wiata jako wielo ci wól mocy jest wprawdzie 'prawdziwa' tam, gdzie trzeba odmówi prawdziwo ci wiatopogl dowi mechanistycznemu. Wszelako okazuje si *chybiona* jako kryterium prawdy dla wzrostu mocy. Czy nie jest to bliskie my li, e *wgl d* w relatywno naszych interpretacji parali uje nasze d enie do mocy, podczas gdy *niewiedza* co do relatywno ci naszego pragnienia mocy pozwala si nam rozwija zwyczajnie i wła nie dlatego efektywnie? Sam Nietzsche wskazuje wystarczaj co cz sto na konieczno niewiedzy czy wr cz samooszustwa dla [utrzymania] koherencji, a tak e przyrostu mocy takiej struktury, jak jest człowiek. Do naszej „podmiotowej jedno ci” przynale y „pewna *niewiedza*, w której regent zachowany zostaje ponad jednostkowymi czynno ciami i barierami, narzuconymi przez wspólnot ”: jako warunek dla organizowanej regencji. 'Psycholog przyszło ci' miałby zwróci uwag na to, e „wielki egoizm naszej dominuj cej woli” wymaga od nas, „by zamyka oczy na nas samych”⁴⁶.

Teraz trzeba jeszcze pokazać, w jaki sposób Nietzsche, wedle kryterium własnego rozumienia prawdy, odwraca ocenę teorii mechanistycznej i teorii pragnienia mocy. W tamtej mianowicie prawa przyrody są właściwymi władcami, a my sami mamy pojmować siebie jako tych, którzy są przez nie ujarzmieni.

Okoliczności, i co zawsze zachodzi w określony sposób [so und so], interpretuje się tu tak, jak gdyby istota w następstwie poddania prawu albo prawodawcy zawsze tak i tak miała postawę: podczas gdy co, abstrahując od „prawa”, posiadałoby wolno odmiennego działania. Niemniej właśnie takie tak-a-nie-inaczej mogłoby wywodzić się z samej istoty, która bynajmniej *nie* dopiero ze względu na prawo tak i tak miałyby się zachowywać, lecz tak i tak tworzy .

Nietzsche - jak wiadomo - za wszelkimi zjawiskami duchowymi dziejów Zachodu tropił 'moralno niewolników' i na sam koniec znalazł je za mechanistyczną wykładnią wiata: „Strzeg się przed tym, by mówić o 'prawach' chemicznych: posiada to posmak moralny”. W rzeczywistości to, co silniejsze, panuje nad tym, co słabsze, nie ma żadnego „respektu przed 'prawami’”⁴⁸. Kto jednak pojmuje siebie jako bezwarunkowo podległego prawom, ten ponosi straty, tak na uczuciu, jak i wiadomo ci własnej siły, a tym samym stratę jej samej.

Wobec tego Nietzschego „nowa wykładnia” chce zaoferować „filozofowi przyszło ci jako panu ziemi konieczną bezstronność”⁴⁹. Tu właśnie radykalny perspektywizm chcącego wydaje się wieść do stronniczości. Każda jego wykładnia jest relatywna, toteż zdaje się on, wiedząc o tym, myśleć jedynie w pewnym zerwaniu [z ni] i mogąc działać przy zachowaniu osłabionego przekonania. Ujmijmy w skrócie jego tok myślenia: wszystkie interpretacje są perspektywiczne; nie istnieje żadne absolutne kryterium, pozwalające osądzić, które z nich są 'trafniejsze', a które 'mniej trafne'; jedyne kryterium dla prawdy wykładni rzeczywistości opiera się na tym, czy i w jakim wymiarze wykładnia ta jest w stanie przeciwstawić się innej i zachować siebie. Wszelka wykładnia tyle ma racji, ile posiada mocy. Względem w perspektywicznie wszelkich interpretacji, do jakiego prowadzi Nietzschego 'nauka o woli mocy', może w rezultacie dostarczyć silnym 'dobrego usprawiedliwienia' do tego, aby wyjednać bezwarunkową akceptację dla swoich 'ideałów'. Tylko 'ideały' innych wól mocy, przynależnych innym perspektywom, sprzeciwiają się ich mocy. żadne warto ci nie wysuwać się przed nimi na czoło, które by nie były przez nie związane. Czy może na by założyć takie zespolecie jako *utrwalony* autorytet, transcendentny wiata bądź mu immanentny? Autorytet ma przecie tylko ujarzmiona w danej chwili wola mocy. Dlatego silni powinni na koniec zerwać z wiarą w to, i byłiby podporządkowani prawom

przyrody, skoro sprawdzaj je wedle kryterium prawdy, przyjmuj tego wzrost mocy. Przypatrzmy si temu od strony zasadniczej my li Nietzschego: „Bóg moralny”⁵⁰ jest martwy. Niemniej pokazywa si b dzie jeszcze jego „cie”. Trzeba go „pokona”⁵¹. Tak e mechanistyczna wykładnia wiata tkwi jeszcze w tym ’cieniu’. Ujawnia to ’moralistyczny smak’, jaki przyłgn ł do jej praw przyrody.

Interpretacja silnych w przyszło ci, ustanawiaj ca nowe warto ci, mo e równie by tylko perspektywiczna. Oznacza to, e odgranicza ona i wybiera. By sprosta zasklepieniu w sobie, wiele nie przyjmuje do wiadomo ci. Niewiedza zachowuje konstytutywne znaczenie dla interpretowania, maj c sta si wr cz *pragnieniem* niewiedzy. Tak e *zapominanie* jest - jak dla wszelkiej wykładni - istotne dla wykładni silnych. *Wiedza o samej perspektywiczno ci* nie powinna by jednak ’zapomniana’. Ta wiedza daje dopiero podstaw do nieograniczonej przewagi.

Je liby filozofowie przyszło ci mieli sta si panami wiata, to ich interpretacja musiałaby z kolei odznacza si tak e konieczn ’*tre ciow rozpi-to ci*’. Musi ona wyklada rzeczywiście zarówno w jej cało ci, jak i szczególnie ci, by nie tkwi za podanymi ju wykładniami cało ciowymi i przez to im podlega . Inne wykładnie wiata miałyby ona demaskowa jako interpretacje, które siebie same rozumiej niewła ciwie, gdy nie pojmy siebie w ogóle jako interpretacji albo przynajmniej nie przenikaj istoty interpretowania. Nie wyklucza to tego, e interpretacja ta *mo e stu y* innej interpretacji jako narz dzie, o ile przysparza ona jej mocy, jak to ma miejsce w przypadku mechaniki ze wzgl du na opanowanie przyrody. Tym samym nie ujmuje ona tej wykładni jako prawdziwej w znaczeniu jej własnej pretensji do obowi zywania.

Kiedy Nietzschego filozofia woli mocy ro ci sobie prawo do wypowiedzenia prawdy o rzeczywiście ci, to nie popada w sprzeczno z wyrastaj - cym z tej filozofii kryterium prawdy. Odt d uwidacznia si nawet szczególnie konsekwentne wyło enie [istoty] wiata. Poruszamy si w bł dnym kole. Taka kolisto nale y do wszelkiego rozumienia. Nietzsche w zupeńno ci zdaje sobie spraw z tego, e jego my lenie kieruje si tak wiedz .

Tutaj spróbujemy rozja ni kolisto my lenia Nietzschego. Jak przy wszelkim rozumieniu, dochodzi „do wej cia we wła ciwy sposób” w bł dne koło, by posłu y si wyra eniem Heideggera⁵². Zdołali my pokaza , i pretensja jego filozofii do wła ciwej wykładni wiata mo e by uzasadniona dzi ki kryterium prawdy, wynikaj cym z tej filozofii. Stosownie do tego kryterium jaka wykładnia musi by przeprowadzona w opozycji do innych wykładni wiata. Tylko w tym mo emy wykaza jej si ł i moc. Je li pytamy dokładniej o to, co oznaczaj siła i moc wykładni, to tym bardziej wpadamy w bł dne koło. Nie daje si ona tak po prostu odczyta wedle ’wyniku’

dotychczasowych dziejów. Czy tyś ciecia panowania moralnie okre lonego rozumienia wiata nie s dla Nietzschego wyrazem jego siły, lecz wła nie słabo ci. Pragnienie mocy nie zostaje tu ustanowione jako *prawdziwe pragnienie mocy*. Za podstaw musimy wzi Nietzschego własn interpretacj siły w znaczeniu *bezwzgl dnej* mo liwo ci panowania, skoro chcemy spełni uroszczenie jego filozofii, która byłaby prawdziwsza, poniewa silniejsza od innych wykładni wiata. I znów wychodzi na jaw bł dne koło, kiedy Nietzsche przyjmuje [istnienie] 'przedmoralnego okresu ludzko ci', maj cego obj czas przedhistoryczny, po którym nast puje dopiero okres moralny. Odnajdujemy tutaj pewn konstrukcj 'dziejów' człowieka, która wychodz c od zwrotu do tego, co miało zaj poczkowo, powinna uzasadni konieczno przyszłej siły w wieku pomoralnym. Siła ta byłaby *sił prawdziw*.

Jaspers pisze, i u Nietzschego „my l [o istnieniu] powstaje w formie bł dnego koła, które zdaje si siebie znosi , a jednak ponownie si rodzi”⁵³. Bł dne koło nie mo e zosta zniesione. Je li patrzymy na nie jedynie jako na struktur formaln , to skryta pozostaje dla nas szczególnie i radykalizm Nietzschego interpretacji. Je li poruszamy si w nim, to mo emy uczyni j widoczn . Warto uwypukli , i Nietzsche nie tylko wszelk wykładni wiata ujmuje istotnie jako ukonstytuowan przez wol mocy, lecz e rozwa a tak e konsekwencje, które wyrastaj z samorozumienia jego filozofii jako wykładni. Jego filozofia mocy nie mo e posiada czysto kontemplatywnego charakteru. Ona sama stanowi wyraz pragnienia mocy. W niej do głosu dochodzi to, e przyszli twórcy warto ci rozumiej siebie *jako wol mocy*. Tak e Nietzsche dochodzi do tego, by nie tylko 'interpretowa ' wiat, ale i go zmienia . Rozumiał on przez to naturalnie tyle, i wszelka zmiana jest interpretowaniem, a wszelkie interpretowanie jest zmian . Wprawdzie tak e okres moralny ludzko ci okre lony zostaje dzi ki nast powaniu wci nowych interpretacji, niemniej znosi si jeszcze podstawow przemian . Nie sposób zastanawia si nad jej konieczno ci , trzeba by do tego wezwanym. Dzi ki rozumieniu rzeczywisto ci jako woli mocy Nietzsche staje si *zwiastunem*.

Nie powinni my jednak rozpatrywa filozofii Nietzschego jedynie ze wzgl du na ten aspekt proklamacji i apelu, cho ów jest istotny dla zrozumienia jego pism, poczynaj c szczególnie od *Zaraturstry*. W [ledzeniu] fluktuacji jego interpretacji za konieczne uwa a si post powanie wedle immanentnych zało e my lenia. Dopiero za spraw refleksji nad nimi jego filozofia w zupełnie ci mo e sprosta uroszczeniu do *podstawowej* wykładni rzeczywisto ci. Zacznijmy od pytania: w jakiej mierze Nietzsche mo e zgłosi pretensj do tego, by jego interpretacja interpretujcej rzeczywisto ci odnosiła si do *jej* interpretacyjnego charakteru? Tak wi c jeszcze raz tematem staje si perspektywiczny charakter wszelkiego interpretowania. W 'Ksi dze pi tej' *Wiedzy radosnej* Nietzsche wywodzi w zwi zku z tym:

Jak daleko si ga perspektywiczny charakter istnienia albo czy posiada ono jeszcze jaki inny charakter, [...] czy, z innej strony, wszelkie istnienie nie jest esencjalnie istnieniem *wykładowym* - tego zagadnienia, i słusznie, nie rozwija nawet najpilniejsza i uporczywie sumienna analiza i własny sprawdzian intelektu: wszak intelekt ludzki nie jest w stanie rozpatrywać siebie wedle tych perspektywicznych form i *tylko* w nich się ogląda. Nie możemy wyjść poza nasz punkt widzenia: to beznadziejna ciekawość, chcieć wiedzieć, jakie jeszcze inne rodzaje intelektu i perspektywy *mogłyby* być dane: na przykład, czy jakie istoty mogą odczuwać czas jako biegący wstecz albo na przemian naprzód i do tyłu⁵⁴.

Argumentacja Nietzschego jest sama w sobie przekonująca. To 'my' jesteście my istotami interpretujcieymi perspektywnie; nasz intelekt nie jest w stanie zgłębić zagadnienia, czy inne istoty tak go interpretują. Wraz z przyjęciem [istnienia] percypujcie go w inny sposób istotnie nie wydobywa się jeszcze szczególnego charakteru ich perspektyw. Możemy rozpatrywać cokolwiek tylko z naszej perspektywy; nawet kiedy chcemy percypować nasze percypowanie, nie wychodzimy poza swoją perspektywę. Tak więc ta mowa jest w cytowanym tekście o samosprawdzaniu *intelektu*. Jego niemożliwość stała się przez Nietzschego rozpatrywana. Dlaczego jednak ma obowiązywać intelekt to, i nie jesteście my w stanie wyjść poza nasz punkt widzenia? Czy wszelkie wykładanie, tak jak kiedy nie zostaje ograniczone do intelektu, jest perspektywiczne? Wszak póki nie uprawnione są krytyczne zastrzeżenia, jakie Nietzsche przytacza tu w związku z naszym poznaniem 'innych istnień'. To zaś uzmysławia znakomicie, że w świetle krytycznej samorefleksji interpretowania wywody Nietzschego o przeciwstawnie perspektywnie interpretujcie go wólcie mocy *jako rzeczywistość ci wiata po prostu* okazują się czystą konstrukcją. Czy Nietzsche nie przeprowadził jeszcze tej samorefleksji, czy po dokonaniu zapomniał znów, kiedy mówi o perspektywnym postrzeganiu w 'obszarze' organicznym i nieorganicznym? Nie sposób chyba brać tego poważnie pod rozwagę. Czy raczej miałby Jaspers, mówiąc o Nietzsche uczynił „wszystko, by wyjawiał, co zawarte w jego sile, i zachował obszar mojego”, zasklepiając się „na koniec ponownie” w „absolutyzacji” woli mocy; „metafizyka woli mocy”, ujawniona „we wszystkich zwykłych zjawiskach”, byłaby „tak jak pewnym rodzajem wcześniejszej metafizyki dogmatycznej”⁵⁵? Jaspers rozumie Nietzschego niewłaściwie, skoro przypisuje mu taki dogmatyzm. Jego argumentacja sama w sobie pozostaje równie niezadowolająca. Jak Nietzsche miałby 'na koniec' doprowadzić do tego, by skryć co na powrót, jeżeli jego zadaniem było przeciw ujawnianiu i mówieniu wprost?

Odpowiedź na to oferuje się zresztą w niniejszych badaniach ze strony wypracowanych założeń. Jeżeli filozofia Nietzschego sama jest pragnieniem

mocy, które przyszłych silnych chce upoważnić do przejścia władzy, to wszystkie poszczególne wykładnie, a także wykładnia rzeczywistości w całości musi pozostać na służbie tego zadania. Jeśli przywieździe się ludziom przed oczy, a wszędzie w świecie odbywają się walki kwantów mocy, w których silniejsi uzyskują przewagę, i nie zachodzi nic innego, to silniejsi ludzie, ze względu na bezwzględność 'prawa', wedle którego wszelka moc w każdej chwili dochodzi do skutku, musieliby utracić wywodzić się z ich zakorzenienia w tradycji ostatnie 'hamulce', by bezwzględnie dopełnić swej mocy w ustanowieniu nowych wartości. Znaczenie 'tego' świata jako 'woli mocy' tworzyłoby w następstwie, przy założeniu samokrytycznego sprawdzianu tej interpretacji, jedynie fikcję. Przeciwnie temu rozumieniu Nietzschego wykładni świata udaje się zresztą natychmiast wystąpić, twierdząc, że Nietzsche nazbyt mało spodziewał się po silnych w nauce o woli mocy, choć oczekiwał od nich tego, co największe w nauce [wiecznego] powrotu. Dlaczego więc nie wymaga od nich przejrzania fikcji w jej fikcyjnym charakterze? To, że Nietzsche sam zwraca przeciwko uwagom na perspektywiczność 'ograniczoną' wszelkiego interpretowania, byłoby tym bardziej niezrozumiałe. Jeśli przyszli silni - pragnący władzy - jako najsilniejsi, mieliby być zarazem najmądrzejsi, to tym samym nie powinien być przed nimi zakryty fikcyjny charakter całej rzeczywistości. Wszak ze względu na wynikający z ich własnych założeń dogmatyzm, tkwiący w poczynionej przez nich interpretacji rzeczywistości, byłiby oni w mniejszym stopniu mądrzy, tote musieliby 'czuć się' tak, jak słabsi.

Jesteśmy w stanie wydobyć się z dylematu, w jaki popadli my, skoro tylko, nadal poruszając się w obrębie błędnego koła, postawimy pod adresem interpretacji Nietzschego pytanie o to, jakie przyznaje ona możliwości interpretowania człowiekowi i co, wedle niej, je określa. Na pytanie to, jak się okaże, jedynie na pozór udało się odpowiedzieć poprzez powołanie na aforyzm 374 z *Wiedzy radosnej*. Już wywody, następujące po cytowanym pasażu, powoli roztrząsają możliwości, i świat zawiera w sobie nieskończoność [liczb] interpretacji. Tytuł aforyzmu brzmi: 'Nasza nowa nieskończoność'. Wprawdzie można by na tej podstawie wnioskujeć - pomimo wszelkich krytycznych zarzutów - o wadze tej myśli dla Nietzschego, i istniałyby także istoty, nie będące ludźmi, które wykładają. Niemniej przez to nie usunie się wątpliwości. Krok naprzód pozwala nam poczynić notatkę ze spuścizny rękopiśmiennej, pochodząca z roku 1885 lub 1886⁵⁶. Nietzsche występuje w niej przeciwko „umiarkowaniu sceptycyzmu filozoficznego czy [...] religijnej uległości”, mówi o istocie rzeczy, a jest im nieznaną albo częściowo nieznaną. Każde z nich oznaczałoby w rzeczywistości brak umiarkowania, o ile tylko chciałoby utrzymać „rozróżnienie na 'istotę rzeczy' oraz 'świat zjawiskowy'”.

By poczyni takie rozró nienie, trzeba by obci y nasz intelekt sprzeczno ci : raz, ze wzgl du na postrzeganie perspektywiczne (co czyni si z konieczno ci, by móc utrzyma istoty naszego rodzaju w istnieniu), innym razem, wraz z mo no ci jednoczesnego uj cia tego postrzegania perspektywicznego jako perspektywicznego, zjawiska jako zjawiska. To pozwala powiedzie : jeste my wyposa eni w wiar w 'realno ', tak jakby była ona wiar jedyn , a zarazem tak e we wgl d w t wiar , i jest ona jedynie perspektywicznym zaw eniem odno nie tej realno ci. Wiara jednak, z perspektywy tego wgl du, nie jest ju wiar , upada jako wiara. Krótko, nie powinni my my le naszego intelektu w taki sprzeczny sposób, i jest on wiar , a zarazem wiedz o tej wierze jako wierze.

Na koniec tych rozwa a Nietzsche domaga si usuni cia poj 'rzecz w sobie' oraz 'zjawisko'. Ich przeciwie stwo byłoby tak samo nieu yteczne", jak „starsza opozycja 'materii i ducha”.

Nieu yteczne przeciwie stwo rzeczy w sobie - zjawiska wynika ze sposobu my lenia, który wpisuje sprzeczno w nasz intelekt. Sprzeczno sprawia, i nietrwało konstrukcji takiej opozycji staje si widoczna. Nietzsche posługuje si przy tym bynajmniej nie „wyj tkowo sprzeczno ci jako ostatecznym kryterium prawdy na poparcie swojego twierdzenia", jak wywodzi Jaspers w kontek cie swojej interpretacji cytowanego fragmentu⁵⁷. 'Twierdzenie o sprzeczno ci' jest dla Nietzschego grubia skim i fałszuj cym 'naci ganiem', skrywaj cym rzeczywisty, naznaczony sprzeczno ci charakter istnienia⁵⁸. Nie daj cymi si usun sprzeczno ciami musiałyby by dla jedynie te, które prowadz do zniesienia jego *własnego kryterium prawdy*. *Faktyczne dokonanie* [tego zniesienia] nie mo e by jednak ani mo liwe, ani te niemo liwe. Tak e nasz intelekt pozostaje na słu bie wykształcenia mocy; jest on, jak słyszeli my, organem, który stworzył sobie wiele pragnie mocy, jakimi 'my' jeste my. Je li miałyby on jako narz dzie tych pragnie mocy konstytuowa dla siebie 'wiar w realno ', to nie mo e on jako takie narz dzie by tak uposa ony, by zanegowa t wiar , skoro ujmuje j jako fikcj perspektywiczn . Oznacza to, e tak e w diskutowanym tutaj przypadku bynajmniej nie unikni cie sprzeczno ci tworzy kryterium prawdy - w tak małym stopniu, jak ju wywód Nietzschego, narz dzie nie mogłoby si wznie ponad swój zdolno jako narz dzie, i to powinno wystarczy za 'argument logiczny' - lecz faktyczna niemo liwo , i temu samemu organowi woli mocy mianoby przyporz dkowa nawzajem znosz ce si funkcje.

Na pytanie o to, jak miałyby do tego doj , e intelekt sam siebie pojmo wałby w charakterystyczny sposób niewła ciwie, udaje si ze strony Nietzschego odpowiedzie tylko w wypracowanym kontek cie genealogii ludzkiego rozumienia siebie. Trzeba si tutaj zrzec tego wyobra enia. Problematyka, nad któr Nietzsche jest w stanie zapanowa , rozpatruj c j ze wzgl du

na intelekt jako określony organ i wychodzący od własnych założeń, jeszcze raz powraca do nas w swej problematyczności z uwagi na *interpretowanie*. Z pewnością na podstawie tego, co powiedziano powyżej, można twierdzić, że samo rozumienie interpretacji jako interpretacji nie musi być wymierzone przeciw pragnieniu mocy, lecz że interpretowanie właśnie może i powinno być wolnym ustanawianiem. Interpretowanie jako całość nie jest, tak jak intelekt, ograniczone do określonych funkcji. Atoli same pytania pozostają: jak jest możliwe, że perspektywiczne interpretowanie w ogóle może rozumieć siebie jako takie interpretowanie? Jakie uprawomocnienie może podać Nietzsche dla swej aspiracji, by *jego* interpretacja rzeczywiście ci jako rzeczywiście ci przeciwstawnych interpretacji perspektywicznych była czymś więcej niż tylko czysto ludzką perspektywą, nie tylko partykularną perspektywą filozofa Nietzschego?

Kiedy próbujemy odpowiedzieć na to pytanie, biorąc za postawę sam Nietzschego interpretację, to musimy wyjść od tego, że człowiek jest dla „nie tylko indywiduum, lecz trwającym ogólnym [zespołem] organicznym w jedno określonej tendencji”⁵⁹. Przy tym założeniu staje się dla nas całkiem jasne, dlaczego ‘analiza i sprawdzian intelektu przez siebie samego’ nie jest w stanie wydobyci ani czegoś ponad zgodność z naszym poznaniem, ani tak czegoś, co byłoby uzasadnione poza intelektem: w nich bynajmniej nie raz na zawsze, lecz tylko raz człowiek poprzez swoje ‘narządzie’ wyrwany zostałby z biegu stawiania się, ująłby sam dla siebie, wyizolowany i oceniony przez siebie wedle swych zdolności. Nietzsche chce natomiast „na powrót przywrócić człowieka [...] naturze”, uczyni go „głuchym” na „stary metafizyczny ptaszek, który nazbyt długo mu przy piewywał: ‘jesteś czymś więcej! kim dostojniejszym! wywodzi się z innych ródów’”⁶⁰. Człowiek wywodzi się z przyrody, a czymś ‘więcej’ jest on nie w jakimś ciowym znaczeniu, lecz chyba w sensie ilościowym. Wszystko, co organiczne, istnieje w nim samym. I o tyle to, co organiczne stanowi syntezę sił nieorganicznych; to, co nieorganiczne istnieje także w nim⁶¹. Starsze pokłady, „wcielone” weń, toczą walkę z tym, co nowsze. Człowiek nosi w sobie wiele, które poddaje interpretacji. I nie mógłby jeź w sobie znaleźć, nie mógłby by interpretującym, którym jest, gdyby to, co przeżył, co w sobie znosi, samo z istoty nie było interpretowaniem. Nietzsche może, wychodząc od wspomnianego założenia, postąpić jeszcze o krok: dzięki temu, że istnieje człowiek, „dowodzą się także istnienia pewnego rodzaju interpretacji (choćby wcielenego), tego, i system interpretacji nie zmienia się”⁶.

Tym samym mamy w rękach klucz do rozwiązania zagadki dwóch zadanych pytań. Nietzsche jest w stanie interpretować wielorako rzeczywiście ci, być naturalny, jako różnorodne interpretowanie, gdy sam człowiek jest istotą interpretującą i tylko nie może być, ponieważ to, co się w nim zbiega, jako

był organiczny i nieorganiczny, samo już interpretuje. Człowiek, b d c syn-
tezy i wiele ci interpretacji, mo e dostrzec w sobie interpretowanie pers-
pektywiczne, o ile 'okr a punkt subiektywny' i z ka dego nowego punktu
zmienia swój perspektywicznie . Posiada on wiedz na temat tego okr a-
nia, gdy jak wszelkie istoty organiczne gromadzi do wiadczenia, rozporz-
dza swój pami ci . Mo liwo interpretowania takiego interpretowania
wymyka si w ten sposób zmianie interpretacji. Ani nie potrzebuje si tutaj
szczególnych predyspozycji, ani tym samym porzucenia perspektywicznie ci
interpretowania.

Nietzsche uj ł to raz w nast puj cej postaci:

To, e warto wiata opiera si na naszych interpretacjach (- e by mo e gdzie udałoby
si dopu ci jeszcze inne interpretacje, posiadaj ce czysto ludzki charakter), e dotychcza-
sowe interpretacje stanowi os dy perspektywiczne, dzi ki którym utrzymujemy si przy
yciu, tzn. w woli mocy, we wzro cie mocy, e wszelkie wywy szenie człowieka przynosi ze
sob przewyci enie ciasnych interpretacji, e ka de osi gni te wzmocnienie i rozpostarcie
mocy otwiera nowe perspektywy i oznacza wiar w nowe horyzonty - wszystko to przewija
si przez moje prace .

Wychodz c od tej samoprezentacji Nietzschego, ograniczymy si do
uwydatnienia dwóch punktów widzenia. A. Wzrost mocy oznacza uzyskanie
nowej perspektywy (gdy wcielone zostaj nowe kwanta mocy), a tym
samym rozszerzenie interpretacji. To z kolei znamionuje wyniesienie czło-
wieka. Innymi słowy: „wzrost znaczenia (:) znak siły”⁶⁴. Ten przypadek
zachodzi naturalnie tylko wtedy, kiedy wiele wykładni pozwala si zorganizowa
w jedno i nie powoduje dysgregacji, co Nietzsche w szczególno ci
przypisuje 'modernizmowi'. B. Nietzschego interpretacja interpretacji nie
pojmuje siebie samej jako filozofii absolutnej. Wprawdzie przez jego filozofi
przewija si przekonanie, e wszystko, co istnieje, jest interpretacj , nie
wyklucza to jednak mo liwo ci istnienia innych jeszcze interpretacji, które
nie wchodz w ludzki obr b. Wszak człowiek jest 'tylko' trwaj cym zes-
połem organicznym, uciele nionym „w jednej okrelonej tendencji”. Tym
samym dopuszcza si mo liwo , i przyszli ludzie, 'nadludzie', b d w sta-
nie, poprzez wcielenie niedost pnych nam, współczesnym, interpretacji, roz-
szerzy swoje rozumienie rzeczywisto ci w stosunku do rozumienia obecne-
go. „Tak e poznanie uzyska u istot wy szych nowe formy, jakie nie były
dotychczas potrzebne”⁶⁵. Nietzschego interpretacja uwzgl dnia mo liwo ,
wr cz konieczno swojego własnego rozwini cia, a tym samym modyfika-
cji jako przynale ny jej istotny aspekt.

Po tym, jak na najprzeró niejsze sposoby poruszali my si w kole inter-
pretacji, pozostaje nam na koniec jeszcze raz przywoła pytanie o *podmiot*

[Wer] jego interpretacji. Słyszeli my ju , e pytanie to okazuje si niewystarczaj ce, o ile nie istnieje co , co by interpretowało. Interpretowanie samo włada istnieniem. Rozumienie Nietzschego perspektywizmu jako subiektywizmu jest tym samym bł dne. „Wszystko jest subiektywne” - powiecie: ale ju to jest *wykładni*” - pisze Nietzsche i odrzuca ten sposób mówienia⁶⁶. W dłuższym fragmencie z roku 1885 przyjmuje to następującą postać :

Myli [...] wyłania się we mnie - skąd? dzi ki czemu? -tego nie wiem. Przychodzi niezależnie od mojej woli, zwyczajnie otacza i pogra a poprzez natłok uczu , pragnie , odrzy i innych myli [...] Wydobywa się j z tego natłoku, oczyszcza, stawia na własne nogi [...]: kto to wszystko czyni - nie wiem tego i bardziej jestem widzem niż twórc tego ci gu rzeczy [...] To, i we wszelkim myleniu zdaje się bra udział cała wielo osób - tego nie sposób tak łatwo dostrzec, gdy w zasadzie jeste my inaczej uposażeni: nie myle podczas mylenia o myleniu, ródło myli pozostaje zakryte; istnieje du e prawdopodobieństwo, e jest ona jedynie symptomem jakiego bardziej pojemnego stanu; w tym, e włania *ona* przychodzi, a nie adna inna, e pojawia się z tym wi ksz b d mniejsz wyrazisto ci , czasem pewna i władcza, czasem słaba i wymagaj ca podpory [...]: we wszystkim w znakach daje się wyraz czemu z naszych ogólnych stanów .

Na podstawie tego, co 'psycholog' Nietzsche nazywa tym, co się przygląda sobie, uwyraźnia się zdarzeniowy charakter interpretacji. Człowiek jest bezwzględnie wolą mocy jako interpretacja. Niemniej ta wola mocy stanowi nieprzerwanie zmieniającą się organizację pragnie mocy, które same w sobie są organizującymi siłami mocy. Im 'rozleglejsza' staje się organizacja mocy, tym bardziej niezależnie są organizujące się siły tego, co organizowane. Wszak w ostateczności tworzone ich zmieniające się konstelacje mocy, decydują o regencji. Człowiek jest tak kompleksową organizacją mocy, tak i nie jest on w stanie do wiadczyć niczego więcej ponad to, co go porusza 'u podstawy'. Jest interpretacją , ale sam podlega interpretacji. Jest wolą mocy, choć - jako 'wola człowieka' - ze względu na swój konstytucyjny stanowi bezsilną wolą mocy. Pojęcie to oznacza bezgraniczną afirmację tego, co pojmowane jako ostatecznego [wymiaru] prawdziwości. 'Amor fati' jest ostatnim słowem filozofii woli mocy. Niemniej tak e to słowo mo e zosta 'przypisane' tej filozofii tylko jako rezultat jej własnej przepastności⁶⁸.

Nic na koniec nie byłoby bardziej mylne, bardziej niewłaściwe dla interpretacji Nietzschego od restytucji jednej woli mocy, równej *deus ex machina*, skoro ju nie pozwalałoby się jej wystąpić w postaci podmiotu metafizycznego, to przecie przywracałoby się ją jako podstawę zdarzeń. Dla Nietzschego istnieją wprowadzające związki zdarzeń , ale nie *jedna* podstawa zdarzeń . Nie istnieje jedno , zawsze istnieją tylko wielo ci, zespalające się ze sobą i nawzajem się wykluczające. Filozofowanie Nietzschego wyklucza

pytanie o podstaw bytu w znaczeniu metafizyki tradycyjnej jako takie, które byłoby znaczące dla rzeczywistego przebiegu zdarzeń.

Przełożony 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; *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 *KIA*. Stuttgart 1965); *FW* - *Die fröhliche Wissenschaft (Wiedza radosna)*; *JGB* - *Jenseits von Gut und Böse (Poza dobrem i złem)*; *WM* - „Der Wille zur Macht” („Wola mocy”). Przekład fragmentów z pism Nietzschego w tłumaczeniu własnym (od tłumacza).

² *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [174]; *KGW* VIII 3, s. 152 (WM 702). - Opublikowane lub przeznaczone przez Nietzschego do publikacji dzieła cytowane bieżąco poprzez moją listę dokładne podanie 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 1 i 2), częściowo za to dlatego, że taka z *KGW* jest do *GA* (VIII 2 i 3), moją listę stało się, i ten czy inny fragment z *Nachlaß*, wydany już w *KGW*, cytowane bieżąco według *GA*. O ile tylko wskazuje się teksty z *KGW*, które wydrukowane zostały we wcześniejszych wydaniach w kompilacji zapisków *Der Wille zur Macht (Wola mocy)*, podaje się również w nawiasach numer aforyzmu tej kompilacji, bez wdawania się w rozważanie ewentualnych różnic w numeracji i wyznaczeniu granic aforyzmu względnie w rozstrzeżeniu zmian w tekście, jakie wprowadzili wydawcy *GA*.

³ *Nachlaß*; *GA* XI, s. 283.

⁴ *Nachlaß*; *GA* XI, s. 235.

⁵ *Nachlaß*; *GA* XIII, s. 245.

⁶ *Nachlaß*; *GA* XIII, s. 227.

⁷ *Nachlaß*, Herbst 1887, 9 [151]; *KGW* VIII 2, s. 88 (WM 656) -Por. *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [174]; *KGW* VIII 3, s. 152 (WM 702).

⁸ *Nachlaß*; *GA* XIII, s. 85.

⁹ *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [79]; *KGW* VIII 3, s. 51 (WM 635).

¹⁰ *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [79]; *KGW* VIII 3, s. 51 (WM 635).

¹¹ *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [121]; *KGW* VIII 3, s. 92 (WM 688).

¹² *Nachlaß*, WM 631; *GA* XVI, s. 109.

¹³ *Nachlaß*, WM 630; *GA* XVI, s. 108 n.

¹⁴ *Nachlaß* Herbst 1887, 10 [138]; *KGW* VIII 2, s. 202 (WM 639).

¹⁵ *Nachlaß* Frühjahr-Herbst 1881, 11 [293]; *KGW* V 2, s. 452.

Uwaga o tym, że w rzeczywistości nie istnieje żadne jako ci, znajduje się na końcu cytowanego tutaj tekstu. Istnieje jednak tylko jedyna jako ci - 'wola mocy'.

¹⁷ *Nachlaß* Frühjahr-Herbst 1881, 11 [149]; *KGW* V 2, s. 397.

¹⁸ *Nachlaß*; *GA* XIII, s. 230.

- ¹⁹ *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 227 n.
- ²⁰ *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 228.
- ²¹ *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 229.
- ²² *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 231.
- ²³ *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [122]; *KGW VIII 3*, s. 95 (*WM 625*).
- ²⁴ *JGB 22*; *KGW VI 2*, s. 31.
- ²⁵ K. Jaspers: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin 1947 (wyd. 2), s. 290. (W przekładzie polskim: K. Jaspers: *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroi ska. Warszawa 1997, s. 227; przekład zmieniony - od tłumacza).
- ²⁶ Ibidem, s. 296 (w przekładzie polskim: Ibidem, s. 231; przekład zmieniony - od tłumacza).
- ²⁷ Ibidem, s. 299 (w przekładzie polskim: Ibidem, s. 233; przekład zmieniony - od tłumacza).
- ²⁸ Por. *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 64: „*Interpretacyjny* charakter wszelkiego istnienia. Nie istnieje adne zdarzenie w sobie. To, co zachodzi, stanowi zespół zjawisk, *wyabstrahowanych* i u tych przez istot interpretuj c ”.
- ²⁹ *Nachlaß*, *WM 643*; *GA XVI*, s. 117 n.
- ³⁰ *Nachlaß*, *WM 556*; *GA XVI*, s. 61.
- ³¹ *Nachlaß*, *WM 481*; *GA XVI*, s. 12.
- ³² *Nachlaß*, *WM 556*; *GA XVI*, s. 61.
- ³³ *Nachlaß*, *WM 481*; *GA XVI*, s. 11.
- ³⁴ *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 69.
- ³⁵ *FW* (ksi ga 5) 374; *KGW V 2*, s. 309.
- ³⁶ *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 69.
- ³⁷ *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 40.
- ³⁸ *Nachlaß*, *WM 600*; *GA XVI*, s. 95.
- ³⁹ *Nachlaß*; *GA XIV*, s. 31.
- ⁴⁰ *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 82.
- ⁴¹ *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 83 n.
- ⁴² Por. *Nachlaß* Frühjahr-Herbst 1881, 11 [3381]; *KGW V*, s. 471: „*Dzieje przyszłe: wci b dzie zwyci a ta my l - ci za , którzy w ni nie wierz , musz , wedle swej natury, pomrze w ostateczno ci!*”.
- ⁴³ *Nachlaß*; *GA XVIII*, s. 82.
- ⁴⁴ *FW* (ksi ga 5) 373; *KGW V 2*, s. 308. *Nachlaß*, *WM 618*; *GA XVI*, s. 103.
- ⁴⁵ *Nachlaß* Frühjahr-Herbst 18 81, 11 [234]; *KGW V 2*, s. 429.
- ⁴⁶ *Nachlaß*, *WM 492*; *GA XVI*, s. 17 n.; *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [27]; *KGW VIII 3*, s. 23 (*WM 426*).
- ⁴⁷ *Nachlali*, *WM 632*; *GA XVI*, s. 110.
- ⁴⁸ *Nachlaß*, *WM 630*; *GA XVI*, s. 108 n.
- ⁴⁹ *Nachlaß*; *GA XIV*, s. 31.
- ⁵⁰ *Nachlaß*, *WM 55*; *GA XV*, s. 183.
- ⁵¹ *FW 108*; *KGW V 2*, s. 145.
- ⁵² M. Heidegger: *Sein und Zeit*, wyd. 7. Tübingen 1953, s. 153. (W przekładzie polskim: M. Heidegger: *Bycie i czas* przeł. Bogdan Baran. Warszawa, BWF, 1994 - od tłumacza).
- ⁵³ K. Jaspers: *Nietzsche*, op. cit, s. 294. (W przekładzie polskim: K. Jaspers: *Nietzsche*, op. cit, s. 230 - od tłumacza).

⁵⁴ *FW* (księga 5) 374; *KGW V 2*, s. 308 n.

⁵⁵ K. Jaspers: *Nietzsche*, op. cit., s. 309 n., por. np. s. 330. (W przekładzie polskim: K. Jaspers: *Nietzsche*, op. cit., s. 243; przekład zmieniony - od tłumacza).

⁵⁶ *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 48 n.

⁵⁷ K. Jaspers: *Nietzsche*, op. cit., s. 329. (W przekładzie polskim: K. Jaspers: *Nietzsche*, op. cit., s. 259-260; przekład zmieniony - od tłumacza).

⁵⁸ Zob. autora: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York 1971, s. 13 nn.

⁵⁹ *Nachlaß*, *WM 678*; *GA XVI*, s. 143.

⁶⁰ *JGB 230*; *KGW VI 2*, s. 175.

⁶¹ „To, co nieorganiczne warunkuje nas całkowicie: woda, powietrze, ziemia, formy ziemi, elektryczność itd. Jesteśmy my roślina, wyrosłymi na tych warunkach” twierdzi się w jednej z notatek (*Nachlaß* Frühjahr-Herbst 1881, 11 [210]; *KGW V 2*, s. 423). To, co warunkuje nas nie znajduje się jako przyczyna poza nami, lecz sami jesteśmy tym, co nas warunkuje.

⁶² *Nachlaß*, *WM 678*; *GA XVI*, s. 143. U Nietzschego myślenie transcendentalne i naturalistyczne nie tylko wchodzi w symbiozę, ale przenikają się nawzajem, stając zupełnie jedno z drugim. Każde uwydatnienie naturalizmu Nietzschego potrzebuje korektury poprzez wskazanie, że wszelki byt interpretuje, a jest interpretacją. I na odwrót, że każda interpretacja jest 'naturalna'. Nie jest to wystarczające i prowadzi do nieporozumienia, skoro tylko, jak Jürgen Habermas (zob. jego 'Nachwort' do F. Nietzsche: *Erkenntnistheoretische Schriften*. Frankfurt a.M. 1968), dochodzi do przestania na roztrząsanie Nietzschego rewizji 'pojęcia transcendentalności' przy okazji analizy nauki o perspektywach ludzkich afektów. Perspektywiczność ta musi ze swojej strony być rozpatrywana ze względu na różnorodność perspektyw 'naturalnych', które wnikają w ludzkość. Taka wykładnia umożliwiałaby Nietzschemu wypowiedzianie się o interpretacyjnym charakterze bytu organicznego i nieorganicznego i pozwalałaby zarazem wkrącić zarzutowi, jakoby jego filozofia woli mocy była dogmatycznym naturalizmem. Możliwe punkty krytyki Nietzschego są także dane wraz z tym uzyskanym poziomem rozumienia. Krytyka ta musi pojawić się jednak dopiero wtedy, gdy najpierw przestanie bierzyć się za uzasadnianie krytyki Nietzschego 'teorii poznania'.

⁶³ *Nachlaß*, *WM 616*; *GA XVI*, s. 100.

⁶⁴ *Nachlaß*, *WM 600*; *GA XVI*, s. 95.

⁶⁵ *Nachlaß*, *WM 615*; *GA XVI*, s. 100.

⁶⁶ *Nachlaß*, *WM 481*; *GA XVI*, s. 12.

⁶⁷ *Nachlaß*; *GA XIV*, s. 40 n.

⁶⁸ 'Fatalizm' Nietzschego nie popada w sprzeczność z jego rozumieniem siebie jako tego, który musi apelować do ludzi, by przyjęli prawdę nauki o woli mocy. 'Apel' i 'proklamacja' są wymuszone ze swojej strony, tak samo, jak przyjęcie apelu przez przyszłych wielkich ludzi.