

## ANALIZY I INTERPRETACJE

Hanna Buczyńska-Garewicz  
Worcester, Massachusetts, USA

### O czytaniu aforyzmów Nietzschego<sup>1</sup>

#### 1. Myśl jako osobiste przeżycie

Nietzsche w przedmowie do drugiego wydania swej *Wiedzy radosnej* pisał o tej książce jako o *przeżytym doświadczeniu* (*Erlebnis*) i zastanawiał się czy jakakolwiek przedmowa zdoła ją przybliżyć komuś, kto sam „nie przeżył niczego podobnego”. Wątpliwość sięga tu znacznie dalej niż tylko użyteczności przedmowy, dotyczy ona przede wszystkim dostępności samej książki i zawiera pytanie o to, czym ona jest dla czytelników oraz czy może być przez nich zrozumiana. Innymi słowy, czy indywidualne doświadczenie myśli autora jest otwarte i czy może być jakoś dostępne innym umysłom. Nietzsche wyrażając formułą osobiście *przeżytego doświadczenia* swój sceptycyzm wobec możliwości intersubiektywnego sensu, daje nam zarazem z drugiej strony, tą samą formułą, coś w rodzaju nici Ariadny, pomagającej wyjść z labiryntu rozumienia i niepewności. Trudna jedność niedostępności i otwartości książki dla interpretacji nie jest nierozwiązywalną zagadką. Nicią w tym labiryncie jest milczące wezwanie do intelektualnej empatii, której nie może zastąpić żadna ścisłość analityczna towarzysząca czytaniu.

Nietzsche własną książkę określa jako *przeżycie*. Nie jako tekst, nie jako produkt, nie jako dzieło, czyli nie odsyła nas do gotowej rzeczy zro-

---

<sup>1</sup> Niniejszy esej jest fragmentem przygotowywanej książki pt. *Czytanie Nietzschego* i wprowadza w ogólną jej problematykę i metodologię. Zawarte w nim cytaty z prac Nietzschego i Schopenhauera zaczerpnięte zostały z różnych przekładów polskich. Precyzyjne odsyłacze zainteresowany czytelnik odnajdzie w pełnej wersji książki, która ma się ukazać w 2013 r. [przyj. red.]

bionej, lecz mówi o przeżywaniu i o jego przygodności, która mu przysługuje, jak każdemu doświadczeniu. Akcent jego formuły pada na proces, na stawanie się, a nie na jakikolwiek wynik. Ważny jest akt przeżywania, bo jest to doświadczenie, które z istoty swej jest czymś nowym, nieoczekiwanym, nieznanym z góry. *Przeżycie* jest zdarzeniem, które ma wszelkie cechy przypadku i przygody.

*Przeżycie*, jakim jest książka dla jej autora, jest oczywiście przeżyciem intelektualnym, jest zdarzeniem myślenia. *Doświadczenie przeżycia* w odniesieniu do książki bez wątpienia musi mówić o myśleniu, bowiem sama książka jest rzeczą myśli i inny niż intelektualny charakter tego zdarzenia nie wchodzi tu w grę. Znamienne jest to rozważanie myśli zawartej w książce w terminach indywidualnego przeżycia. W epoce dominacji Heglizmu i idealizmu, gdy poszukiwano Logiki dziejów, a świat interpretowano jako emanacje Absolutnego Ducha, Nietzscheańskie określanie myśli jako indywidualnego doświadczenia było prawdziwie światoburcze, przeciwstawiało się *duchowi czasów*.

Skoro Nietzsche określa *Wiedzę radosną* jako *przeżyte doświadczenie myślenia* (co rozszerzyć można i na inne pisma), to w tej formule kryje się również ważna wskazówka dla czytelników jego książek. Jeśli pisanie jest autorskim doświadczeniem myślenia, to czytanie można określić jako dalszą, kontynuującą to zdarzenie, przygodę myślową czytelnika. Byłby to więc ciąg przygód duchowych nadbudowujących się jedna nad drugą. Zdarzenie pisania i zdarzenie czytania spotykają się, i choć wprawdzie nigdy nie są tożsame, to nie ma jednak żadnej konieczności, by były zasadniczo rozbieżne. Wszelka wspólnota duchowa wykraczająca poza molekularną indywidualność opiera się na ich współistnieniu. W tym też sensie troska Nietzschego, czy „ktoś, kto nie przeżył nic podobnego” może doświadczyć sensu jego książki, znajduje pewną pozytywną wskazówkę: czytelnik ma szukać w książce żywego doświadczenia myśli, a nie dogmatycznych twierdzeń.

Zarówno Nietzsche, jak i jego nauczyciel Schopenhauer, bardzo krytycznie odnosili się do czytania, niejednokrotnie stwarzając nawet pozór refutacji wszelkiej przydatności tej czynności. Równocześnie jednak obaj (a w szczególności Schopenhauer) byli ludźmi znakomicie obytymi z najważniejszymi produktami duchowymi tradycji Zachodu, byli prawdziwymi koneserami tej tradycji i jej wielkich dzieł pisarskich. Sami czytali wiele. Obaj też bardzo troszczyli się o przyszłych czytelników swych pism.

Znajdujemy jednak też u nich, że czytelnik to leniwiec, któremu nie chce się samemu podjąć trudu myślenia. Szczególnie niechętnie widzia-

ni przez Schopenhauera są uczeni, którzy wyczytali z książek swą wiedzę, i którzy są jak ci, co „zadowalają się resztkami z cudzego stołu”. Groźne jednak okazuje się nie tyle samo czytanie, co czytanie, które „ma pierwszeństwo przed myśleniem, lub całkiem je zastępuje”. Czytanie natomiast okazuje się dobre i pożyteczne „tylko jeśli dostarcza materiału do przemyślenia, wzbogaca nasz wgląd w sprawę i właściwą wiedzę”. Schopenhauer uważał problem właściwego – myślącego – czytania za ważny na tyle, że wracał do niego kilkakrotnie, zarówno w *Świecie*, jak i w *Parergach*. Była to dla niego kwestia zarówno teoretyczna – pierwszeństwo i wyższość intuicji wobec pojęć rozumu – jak i praktyczne zainteresowanie czynnością czytania jako zjawiskiem społecznym. Jako pisarz interesował się również oczywiście swymi przyszłymi czytelnikami, szczególnie gdy oddawał swe dzieło „nie współczesnym, nie rodakom – lecz ludzkości”, a także gdy instruował ową ludzkość „jak należy czytać tę książkę”. Wiele też pomniejszych wskazówek praktycznych dotyczących czytania znajdujemy u Schopenhauera. Tak więc, niewłaściwe jest czytanie rzeczy modnych, gdy motywem zainteresowania jest rozgłos. Jest to skrajny przykład bezmyślności czytelniczej, u której podstaw leży także bezmyślność pisarstwa uprawianego zawodowo dla pieniędzy lub złej sławy. Przewodnią myśl Schopenhauera jest jasna: czytanie (podobnie jak i pisanie) musi pozostawać w ścisłym związku z myśleniem i ma być wobec myślenia służebne. Tylko wtedy jest czymś więcej niż „lenistwem umysłowym” i tylko takiego czytelnika Schopenhauer oczekuje dla swych dzieł.

Nietzsche w *Zaratuście* poświęcił odrębny rozdział czytaniu i pisanu. Wyraził tam opinie podobne do Schopenhauerowskich, a w szczególności silnie powiązał obie te czynności z myśleniem piętnując bezmyślność. „Nienawidzę czytających leniwców” – pisał. A tylko takich widział wokół. „Kto zna czytelnika, ten dla niego nic robić nie będzie. Jeszcze jedno stulecie czytelników – i duch nawet śmierdzie zacznie”. Przekonanie o nieistnieniu ludzi zdolnych zrozumieć jego myśli wyrażał często, najsilniej może w podtytule *Zaratustry*: „książka dla wszystkich i dla nikogo”. Zwiłł więc podobną nadzieję jak Schopenhauer: pisane dla ludzkości (dla *wszystkich*), lecz miał jeszcze mniejszą nadzieję na znalezienie współcześnie odpowiedniego czytelnika (dla *nikogo*). Ten sceptycyzm wyrażał w *Zmierzchu bożyszczy* pisząc: „Ale któż zresztą wie, czy choćby pragnę, by mnie **dziś** czytano?”

Kiedy indziej Nietzsche pisze, że pragnie czytelników powolnych, którzy nie czytali by go zbyt szybko, czyli nie czytali by bezmyślnie. Powolne tempo wskazuje tu na czytanie z namysłem, czyli na obecność myśli

u czytelnika. Podobny sens ma metafora pisania krwią: „ze wszystkiego, co czytam, lubię tylko, co krwią było pisane. Pisz krwią, a dowiesz się, że krew jest duchem”. Ten, kto krwią pisze „nie chce, by go czytano, żąda, by się go na pamięć uczono”. To może najsilniejsza refutacja bezmyślnego czytania. Zaratustra domaga się od czytelnika głębokiego przyswojenia sobie jego nauk, takiego, które sięga do wnętrza jego umysłu, i które nie zadowala się powierzchownym sensem.

Tak więc, ani Nietzsche, ani wcześniej Schopenhauer, nie byli wrogami czytania, przeciwnie, jako myśliciele i pisarze przywiązywali do tej czynności wielką wagę i oczywiście chcieli mieć myślących czytelników, którzy rozumieliby prawdy przez nich głoszone. Byli wrogami jedynie bezmyślności i dlatego czytanie nierozłącznie związali z myśleniem. Teza o nierozłączności myślenia, pisania i czytania stanowiła ich niepodważalne przekonanie.

Wróćmy do Nietzscheańskiego określenia *Wiedzy radosnej* jako do *przeżytego doświadczenia myśli*. Wynika z niego bowiem nie tylko wspomniana powyżej refutacja Hegłowskiego panlogizmu, lecz i ważne wnioski dla czytania pism Nietzschego. Znaleźć tu można też dodatkowe wyjaśnienie metafory *uczenia się na pamięć* jako żądania Zaratustry w stosunku do jego mądrości. „Nie chce, by go czytano, żąda, by się go na pamięć uczono”. Jeśli książka była dla autora *przeżyciem*, to to zdarzenie myśli w niej zrealizowanej powinno przenosić się również i na czynność jej czytania. Czytanie ma więc stać się własnym nowym doświadczeniem myślowym czytelnika. *Uczyć się na pamięć* to tyle co, coś zinternalizować, dobrze sobie przyswoić. Jest to doświadczenie wykraczające poza zewnętrzny obiektywny stosunek do tekstu, poza zwykle przedstawienie treści. Można więc u Nietzschego odnaleźć wezwanie do myślenia, do czytania, które jest nowym własnym namysłem, powstałym na tle idei zawartych w książce. Czytanie jawi się tu jako nowa przygoda duchowa związana z czytana książką. Tylko takiego czytelnika szuka Nietzsche. Pi-sze dla *każdego*, kto jest do takiego czytania zdolny, choć nie znajduje *nikogo*.

Lecz to nieprawda, że nie znajduje nikogo. Trwająca od ponad stu lat nieustająca dyskusja o pismach i ideach Nietzschego wskazuje na coś przeciwnego. I to nie tylko przez ilość pozycji bibliograficznych, które w końcu mogą być tylko „uczonymi resztkami z cudzego stołu” – jak pisał Schopenhauer. Różnorodność interpretacji i zajadłość polemik świadczy o tym, że Nietzschego ciągle także niektórzy *uczą się na pamięć*. Widoczne to jest szczególnie wyraźnie w procesie nauczania akademickiego, gdy kolejno przychodzące na seminarium z filozofii Nietz-

schego grupy studentów rok po roku na nowo z wielkim zainteresowaniem, doznając często olśnienia, podejmują myślową drogę czytania jego pism. Nie ulega więc wątpliwości, że Nietzsche nie tylko chciał być czytany, *aż po uczenie się na pamięć*, ale też wiedział jak pisać, by to osiągnąć. Wiele momentów charakterystycznych dla jego stylu pisarskiego pozostaje w ścisłym związku z rozumieniem myślenia jako jednostkowego doświadczenia.

Dobrze znana jest niechęć Nietzschego do systemów i do myśli systemowej. Architektonice teoretycznego systemu przeciwstawiał on przede wszystkim aforyzm, który jest sformułowaniem pojedynczej krótkiej treści. Istotą aforyzmu jest jego myślowa samodzielność: nie wspiera się na przesłankach, ani nie prowadzi do konkluzji, mówi sam za siebie. Nie tylko jednozdaniowe krótkie aforyzmy pisał Nietzsche, często były to dłuższe wypowiedzi, które zachowywały jednak zawsze zwięzłość i niezależność treści aforyzmu. System myślowy uważał za nieuczciwość intelektualną, bowiem w nim jedne myśli wspierają inne. Pisał w *Zmierzchu bożyszcz*: „Nie ufam wszelkim systematykom i schodzę im z drogi. Wola stworzenia systemu oznacza brak rzetelności”.

Zaś o trudności czytania aforyzmów mowa w *Tako rzecze Zaratustra*: „W górach najbliższą drogą jest droga od wierzchołka do wierzchołka: lecz na to trzeba mieć długie nogi”. Tak więc, kto chce czytając doświadczyć bezpośrednio myślenia aforystycznego musi potrafić skakać po górach. Jest to trudne, ale górski wierzchołek symbolizuje też świeżość powietrza i piękno widoku, czyli coś niezwykłego, a nie tylko samą trudność.

Jeśli Nietzsche określał swą książkę jako *przeżyte doświadczenie duchowe*, to takiemu jej rozumieniu towarzyszyła odpowiednia forma pisarska. W systemie żadna myśl nie jest zdarzeniem przygodnym, w nim wszystko w sposób zorganizowany wynika jedno z drugiego i ani na niespodziankę, ani na subiektywność przeżywania myśli nie ma miejsca. Tak więc widać jasno, że mówiąc o nieoczekiwanej indywidualnej przygodzie intelektualnej oraz o aforystycznej formie wyrażania tego doświadczenia sięgamy istoty pisarstwa i myśli Nietzschego. Nie są to uboczne drobiazgi, lecz sprawy najważniejsze.

Nie należy zatem czytając Nietzschego oczekiwać, ani tym bardziej poszukiwać, jakiejś systematycznej całości. Wszelkie takie próby skazane są na nieporozumienia, bowiem to z góry i świadomie zostało wykluczone przez autora. Nie implikuje to jednak braku w duchowym doświadczeniu ucieleśnionym w pismach Nietzschego pewnych myśli przewodnich, które zespalają wiele fragmentarycznych refleksji w pewne ca-

łości. Myśl jego nie jest tylko chaotyczną wielością aforyzmów, lecz buduje także pewną własną logikę.

Jeśli pisanie było *indywidualnym przeżyciem myślenia*, a od czytania oczekuje się także, że stanie się żywym doświadczeniem, to należy również zaniechać wszelkiego zamiaru ustalenia jakiegoś zbioru głównych twierdzeń Nietzschego. Nawet najważniejsze myśli Nietzschego, jak ta o wiecznym powrocie wszystkiego, czy ta o dionizyjskości życia, nie dają się przedstawić jako twierdzenia. Nietzsche pokazuje życie jako dionizyjskość stawania się, chce stworzyć nowy typ człowieka, rozumie wolność jako samoodowiedzialność, naucza mądrości życia, lecz niczego nie twierdzi. Wszystko to są metafory, często poetyckie interpretacje, nigdy opisy faktów, ani tezy ogólne odniesione do rzeczywistości. Aforyzmy nie są twierdzeniami. Nie są też przepowiedniami.

Myślenie Nietzschego składa się z obrazów, a nie z argumentów. Aforyzmy wyrażają pewne bezpośrednie intuicje, przemawiają zmysłową obrazowością, odwołują się do porównań. Widzenie dominuje tu nad dowodzeniem.

Wszystkie te formalne cechy pisarstwa pozostają w ścisłej więzi z pojmowaniem książki jako *przeżytego doświadczenia myślenia*. Nietzsche dobrze wiedział, jak uzyskiwać jedność treści i formy, umiał dobierać narzędzia do celów.

## 2. Filozof jednej myśli

Niechęć do systemów myślowych, jaką żywił Nietzsche, poprzedzona była radykalną ich krytyką przedstawioną przez Schopenhauera, który w przedmowie do swego wielkiego dzieła *Świat jako wola i przedstawienie* pisał: „System myślowy musi mieć zawsze budowę architektoniczną, tzn. taką, w której zawsze jakaś część opiera się na innej, lecz nie na odwrót; kamień węgielny stanowi na koniec podstawę wszystkiego, chociaż na niczym się nie opiera, a zwieńczenie opiera się na wszystkim, niczego samo nie podtrzymując”. Filozofii pojmowanej jako system przeciwstawił Schopenhauer swą odmienną metodę rozumowania, którą określił jako filozofię *jednej jedynej myśli*. Jej istotą jest organiczna, a nie łańcuchowa budowa całości. „Jedną jedyną myśl, choćby nie wiem jak pojemna musi zachować doskonałą jedność. Jeśli mimo to można ją rozłożyć na części, by ją przekazać, to związek tych części musi być ponownie związkiem organicznym, tj. takim, w którym każda część w takim samym stopniu podpira całość, w jakim jest przez nią podtrzymywana, żadna nie jest pierwsza, ani żadna nie jest ostatnia i dzięki każdej części cała

myśl staje się wyraźniejsza, a najmniejszej nawet części nie można zrozumieć, jeśli przedtem nie rozumiano całości”.

Antysystemowość myślenia definiuje więc Schopenhauer przez określony rodzaj stosunku części i całości, a w szczególności przez odmawianie części jakiegokolwiek niezależności wobec całości; całość zaś jest rozumiana nie jako suma części, lecz jako *jedyna myśl*, która dominuje nad wszystkimi częściami, w sposób który czyni z nich jedynie odmienne manifestacje tego samego. Całość jest organicznym związkiem części. Wszelka inność okazuje się tu tylko *tym samym noszącym inną maskę*. Zadaniem myśliciela jest wtedy śledzenie jedności w różnorodności.

*Jedną jedyną myślą* filozofii Schopenhauera jest teza, że prawdziwy świat jest ukrytą wolą, która manifestuje się we wszystkich przedstawieniach zjawisk, a której istotą jest właściwe nienasyconiu cierpienie. Całe jego pisarstwo, na które składają się tysiące stron, rzeczywiście zawiera jedynie różnorodne sposoby rozważania tej jednej jedynej tezy; pod tym względem, i nie tylko pod tym, Schopenhauer wykazał się doskonałą logiką. Myśl o woli jako o wewnętrznej naturze świata rozpatrywana z różnych stron staje się, zależnie od rozważanego tematu, albo metafizyką, albo etyką, estetyką, lub nauką o mądrości życia. Tradycyjnie wyróżniane dziedziny refleksji filozoficznej są więc dla Schopenhauera pewnym formalnym schematem pozwalającym organizować myślenie, które skądinąd jest nieograniczone w swym schodzeniu w dół, ku coraz bardziej szczegółowym analizom. *Jedna jedyna myśl*, jak bogini hinduska, pokazuje się wtedy poprzez niezliczone swe oblicza.

Schopenhauer swoje uwagi o *jednej jedynej myśli* kierującej refleksją autora *Świata* zaczyna od tego, że postanowił wskazać „jak należy czytać tę książkę, by w miarę możliwości ją zrozumieć”. Po czym powiada, by nie szukać w niej żadnego kamienia węgielnego jakiegś budowli, bo nic takiego tam nie ma. Natomiast jest jedna jedyna myśl o woli, która jest przedstawiona wielokrotnie przez pokazanie i rozważenie wielu różnorodnych manifestacji woli. Ta różnorodność niczego nowego nie zawiera, lecz czyni samą tę główną myśl wyraźniejszą. Innymi słowy, tylko czytelnik, który dostrzeże *jedną jedyną myśl* Schopenhauera zrozumie książkę, wszelkie inne czytanie skazane jest na niepowodzenie.

Nietzsche nie miał takiej autoświadomości metodologicznej, jaką odznaczał się Schopenhauer, ale miał intuicję, dzięki której osiągał inny rodzaj jedności i konsekwencji w swym myśleniu. Odrzucił nie tylko architekturę systemu, lecz także tematyczne formalne uporządkowanie wykładu swej myśli. Uczynił swą myśl „tańczącą”. Lecz *roztańczenie* aforystycznego, fragmentarystycznego myślenia niekoniecznie oznacza

tylko zwykły chaos i brak jakiegokolwiek porządku. Nietzsche umiał poprzez fragmentaryczność osiągnąć swoistą jedność. Jest to jedność doświadczenia intelektualnego przeżytego wielokrotnie na różne sposoby i wyrażonego w odmiennych obrazach, które mimo różnic mówią to samo. Nie jest to oczywiście identyczność przedmiotowa odmiennych wizji, lecz jedność ich treści i tożsamość nauczanej mądrości życia. Nieporządek obrazów staje się wtedy porządkiem tego samego doświadczenia duchowego, które jest tylko różnorodnie pokazywane. Najogólniej rzecz biorąc, doświadczeniem intelektualnym, na którym koncentruje się pisarstwo Nietzschego, jest przeżycie afirmacji bycia. Jest to potwierdzenie, w najszerszym sensie, przeciwstawione wszelkim formom negacji. Soczewką scalającą wielość jest w tym wypadku to samo doświadczenie wypowiedzenia magicznego słowa „tak”. Wielość wtedy jest czymś więcej niż prosto chaosem, staje się bowiem wielokrotnie wzmocnionym powtórzeniem tego samego i w ten sposób osiąga jedność.

Czy można by wobec tego powiedzieć, że Nietzsche jest filozofem *jednej jedynej myśli*? Oczywiście byłaby to inna jedność niż Schopenhauerowska *jedność organiczna* przeciwstawiona architektonice systemu. Nietzsche odrzucił architektonikę, ale wyszedł też daleko poza Schopenhauera. Więcej ich tu dzieli niż łączy, mimo wspólnej refutacji architektoniki systemu.

Jeśli uda się odnaleźć *jedną jedyną myśl* Nietzschego – czyli myśl która będąc obecna w różnych obrazach łączy je w ten sposób ze sobą – wtedy też czytanie jego pism będzie łatwiejsze, bo bliższe *przeżytemu doświadczeniu* autora. Wówczas też empatia intelektualna, o którą pytał Nietzsche w przedmowie do *Wiedzy radosnej*, stanie się bardziej prawdopodobna.

Odpowiedź na pytanie o *jedną jedyną myśl* wydaje się prosta, bo dana przez samego Nietzschego. Jest to niewątpliwie „myśl o wiecznym powrocie rzeczy”. Jest to „myśl nad myślami”, nie ma nic od niej ważniejszego. Jednak ta oczywista odpowiedź wcale jeszcze nie przybliżyła do rozwiązania problemu czytania i rozumienia. Czym bowiem jest owa myśl, która przecież sama przez się jest wielce niejasna.

*Myśl o wiecznym powrocie* sama domaga się wyjaśnienia zanim dostrzeżemy w niej narzędzie lepszego czytania pism Nietzschego, znim pojmujemy ją jako *jedną jedyną myśl* wokół której wiele spraw się koncentruje i która rzuca na nie nowe światło, sama też stając się przez to wyraźniejszą. Mamy tu więc hermeneutyczne koło rozumienia.



### 3. Przeżycie myśli o wiecznym powrocie

Jak mowa była na początku, Nietzsche traktował myśl jako osobiste przeżycie człowieka. Nie interesowało go „zdanie w sensie logicznym”, jak w podręczniku logiki, lecz żywe doświadczenie ludzkie w jego rzeczywistości. Czym jest zatem myśl o wiecznym powrocie jako przeżyte doświadczenie? Co przeżywał intelektualnie autor jej doświadczając oraz na czym polegać może empatyczna replika rozumienia? Gdy tylko zwrócimy się ku sposobom w jakie Nietzsche wyraża swą myśl o wiecznym powrocie, od razu zostaniemy naprowadzeni na właściwą drogę poszukiwań. Nie znajdujemy wyjaśnienia pojęć, ani definicji *powrotu*, czy *powrotu wszystkiego*, ani argumentu na jego istnienie. Nietzsche daje natomiast tylko obrazy, wizje, metafory. Opowiada baśnie, a nie logicznie analizuje treść myśli. Pisał wszak: „wszelkim systematykom schodzę z drogi”.

Po raz pierwszy wyraźnie mowa o *wiecznym powrocie* w *Wiedzy radosnej*. Znajdujemy tam baśniowo opowiedzianą przygodę duchową, która każdemu zdarzyć się może. Do nocnej samotności człowieka wkrada się zły duch i niespodziewanie pyta: czy chcesz przeżyć swoje życie bez żadnych zmian, wszystko dokładnie tak, jak było dotąd, raz jeszcze i niezliczone razy? Czy jesteś w stanie pojąć czym jest powtórzenie, a ponadto jego chcieć? Powtórzenie w swej dosłowności jest wiecznie powracającym tym samym, stale kręcącą się klepsydrą bytu, gdzie wszystko, co było, znów będzie takie samo.

Sceneria tej opowieści, jak w bajce Grimmów, jest przerażająca: noc, zły duch, straszne pytanie i jeszcze straszniejsze żądanie afirmacji wiecznego powracania rzeczy. A więc horror. Horror metafizycznego pytania o byt, o jego trwanie i stawanie się, pytania wobec którego człowiek zostaje postawiony. A także przerażenie koniecznością powtórzenia własnego życia. I tu nagle pojawia się jasny promień: można przyjąć wiadomość o wiecznym powrocie z radością. Miejsce przerażenia zajmuje wybawienie. Nie tylko więc przerażenie może budzić obracającą się klepsydra bytu. Kto potrafi chcieć powtórzenia zostaje wybawiony od horroru. Jego istnienie staje się radosne. A więc na zakończenie bajki pojawia się optymistyczna mądrość życia.

Bajka Nietzschego o demonie jest wielokrotnie hipotetyczna: ani nie twierdzi on, że duch się zjawia – lecz tylko rozważa „gdyby się zjawił” – ani tym bardziej nie twierdzi, że wszystko wraca i powtarza się. Nietzsche tylko rozważa dwie możliwe reakcje człowieka na możliwość po-

wtórzeńia: negatywną, wyrażoną w przerażeniu, oraz pozytywną wyrażoną w radosnej gotowości do afirmacji bytu. Opowieść mówi więc nie o rzeczywistości, nie ma w niej prawdy materialnej o świecie, lecz opowiada o sposobie *przeżycia* myśli o wiecznym powrocie, czyli pokazuje myśl o świecie jako osobiste doświadczenie.

Demon pyta *czy chcesz* powrotu wszystkiego? W centrum opowieści stoi więc wola ludzka. Tematem jest nie sam powrót, ale wola powtórzenia tego samego. Afirmatywna lub negatywna odpowiedź przychodzi od woli i jest wyrażona w terminach woli: *chcę* lub *nie chcę*. Tu Nietzsche zarysowuje od razu swój sens pojęcia afirmacji, pokazuje najwyższą formę przeżycia potwierdzania, mówienia *tak* światu. Afirmacja nie jest sentymentem, stanem uczuciowym, nie jest doznaniem jaźni. Jej najsilniejszą postacią jest wola powrotu, gotowość powtórzenia. Afirmacja jest sposobem bycia woli, podobnie jak negacja jest przeciwnym sposobem jej bycia. Myśl o wiecznym powrocie jest więc zarazem myślą o afirmacji bytu, o afirmacji w jej najsilniejszej formie, jaką jest pragnienie powtórzenia. Przeżycie myśli o powrocie wszystkiego jest doświadczeniem afirmacji będącej wolą powtórzenia.

Akcent w tym pierwszym przedstawieniu myśli o wiecznym powrocie jest położony na przeżywaniu myśli, na stosunku człowieka do pytania demona. W tym obrazie rysują się jasno dwie możliwe postawy duchowe: afirmacji i negacji. Z dwóch postaw duchowych będących reakcjami na pytanie o stosunek do bytu Nietzsche jednoznacznie wybiera afirmację.

O ile fragment z *Wiedzy radosnej* zaliczyć można do metafizyki bytu, gdyż mówi on o afirmacji bycia jako takiego, czyli o afirmacji całości bytu, a nie tylko jakichś poszczególnych bytów, o tyle drugie przedstawienie myśli o wiecznym powrocie wszystkiego należy do metafizyki czasu, bo odwołuje się do wewnętrznej struktury czasu i pokazuje, że afirmacja bytu ogarniać musi zarówno przeszłość i przyszłość, a nie tylko teraźniejszość. Miniony czas zostaje w nim ukazany jako fragment bytu, a nie jako niebyt, który zniknął w mrokach zapomnienia.

Tym drugim ważnym przedstawieniem myśli o wiecznym powrocie wszystkiego jest parabola bramy zamieszczona w *Tako rzecze Zaratustra*. I przynosi ona rozwiązanie zagadki czasu. Czas jest w niej ukazany jako trójjednia teraźniejszości, przeszłości i przyszłości wzajemnie się warunkujących. Trójjednia ta jako całość ma strukturę kolistą. Czas jest kołem, brama jest chwilą, w której spotykają się stale dwie drogi, z których każda prowadzi w stronę przeciwną (ku *było* i ku *będzie*). Zagadką (Nietzschego lub Sfinksa) jest pytanie czy spotkanie dróg w bramie-chwili

jest kolizją czy zgodą. Czy przeczą sobie te drogi nawzajem, czy też raczej uzupełniają się tworząc jedną całość. W paraboli bramy akcent położony jest na problemie związków przeszłości z terażniejszością i na tym, jaki ma ona wpływ na ruch ku przyszłości, a w szczególności czy nie ciąży ona negatywnie nad przyszłością. Kolistość czasowości pokazana jest przez to, że czas rozpatrywany jest jako dwukierunkowy: z jednej strony jest to potoczny sens przemijania z jednym jego kierunkiem, gdy przeszłość odchodzi w niebyt, z drugiej jest to żywy wpływ przeszłości na obecną chwilę, gdy staje się ona ruchem ku temu, co będzie, czyli gdy kieruje się ku przyszłości. Na miejsce linearnej wizji przemijania wprowadza Nietzsche obraz czasu jako koła. Parabola bramy mówi o kolistej naturze czasu, gdy przeszłość i przyszłość zostają złączone w chwili terażniejszości.

Ta myśl o kolistości była już zawarta we wcześniejszym pytaniu demona „czy chcesz tego życia jeszcze raz i niezliczną ilość razy?”. W *Zaratustrze* staje się ona metafizyką czasu. Przyjmuje postać bardziej asertywną, lecz zasadnicza treść w swej istocie nie zmienia się, jest w obu przedstawieniach tożsama. Parabola bramy także mówi o afirmacji, która wykracza poza terażniejszość i obejmuje przeszłość i przyszłość, czyli mówi o afirmacji całości bytu, podkreślając jedynie silnie, że przeszłość należy do bytu, a nie jest tylko niebytem. Istotą myśli Nietzschego jest czasowa natura afirmacji, której nie można zredukować do obecności chwili. Konkluzja paraboli bramy/chwili jest więc identyczna z radosną odpowiedzią pozytywną na pytanie demona. Odwaga afirmacji wyrażona jest tu słowami: „Byłoby to życie? Dalejże! Jeszcze raz!” A więc koło.

Innym jeszcze przedstawieniem myśli o wiecznym powrocie wszystkiego jest obraz chwili Wielkiego Południa, gdy słońce stoi w zenicie, a Zaratustra szczęśliwy pozostaje w uśpieniu. Południe to doskonała jedność trzech faz czasu, gdy terażniejszość niezakłócona cieniem przeszłości ani przyszłości wchłonęła je obie, dzięki czemu stała się wiecznością. Wieczność trwania dominuje wtedy przez moment nad zmiennością stawania się, bo wszystko się zatrzymało. Południe okazuje się chwilą, gdy czas uleciał, a wtedy byt skończony sięga wieczności.

Wizja wielkiego południa również wyraźnie wskazuje na metafizyczny aspekt Nietzscheańskiej myśli o wiecznym powrocie. Znajdujemy w niej jak gdyby próbę pogodzenia Parmenidesa z Heraklitem, czyli pojęć bycia i stawania się, wieczności i zmienności.

Wszystkie trzy wymienione tutaj przedstawienia myśli o wiecznym powrocie sięgają problemów metafizyki, choć nie mówią językiem filozofii. Zawarte są w nich głębokie prawdy. A Nietzsche ukazuje się

w nich jako myśliciel świetnie rozumiejący podstawowe kwestie filozoficznego myślenia.

#### 4. Wieczny powrót jako oś filozofii

Pytanie nasze dotyczyło jednak nie tylko treści myśli o wiecznym powrocie wszystkiego, lecz przede wszystkim tego, czy można ją uznać za *jedną jedyną myśl* jej autora. Innymi słowy, czy można ją uznać za koncepcję wokół której osiowo koncentrują się inne ważne kategorie i problemy rozważane w pismach Nietzschego.

Pokazaliśmy powyżej, że nie ma u Nietzschego żadnej doktryny wiecznego powrotu. Myśl o wiecznym powrocie wszystkiego mówi natomiast w sposób metaforyczny o takiej aktywnej afirmacji bytu, która przyjmuje postać woli powtórzenia. Myśl ta jest więc przede wszystkim nauką o afirmacji świata i o tym wszystkim, co się z tą afirmacją wiąże.

Znajdujemy u Nietzschego całą grupę pojęć, które się wzajemnie uzupełniają i wspólnie oświetlają jedną i tę samą treść. Mówią one wszystkie o tym samym – o idei wiecznego powrotu – choć każde z nieco innej perspektywy i w inny sposób. Każde z tych pojęć jest inną maską, w której występuje jedna idea afirmacji czyli potwierdzania świata oraz to samo odrzucenie ascetycznego negowania. Oto kilka tematycznie rozdzielnych sposobów mówienia o wiecznym powrocie przez Nietzschego. Wola i jej czasowość łącząca w jedność chęć tworzenia i chęć powtórzenia, trójjednia faz czasu, chwila jako brama spotkania przeszłości i przyszłości, nadczłowiek jako nowy typ człowieka zdolnego przezwyciężyć pesymistyczne negowanie i ucieczkę od świata, wreszcie *amor fati* będące wzorem najsilniejszego potwierdzenia życia przez człowieka.

Rozpocznijmy od kategorii woli mocy, czyli woli, która sama ustanawia swój cel i dąży do przyszłości jego realizacji. Wola mocy to zdolność do autodeterminacji. Wola ta nie ma żadnego z góry danego zadania, lecz jest swobodnym ruchem naprzód, jest wolą wzrostu siebie samej, wolą potwierdzenia siebie. Wola jest samodeterminująca się. Jest więc wolnością zapoczątkowywania, niezależnym stawaniem się zwróconym zawsze ku przyszłości. Wola nie jest więc tu rozpatrywana jako jedynie chwilowy terażniejszy akt świadomości, lecz jako proces dążenia ku czemuś. Takie rozumienie woli od razu odkrywa jej czasową naturę. Nietzsche jasno dostrzegł diachroniczny aspekt woli. Nie można zrozumieć woli bez czasu, bez jej spontanicznego zwrócenia się ku przeszłości, które jest jej sposobem bycia. Wola więc ma nie tylko swą terażniejszość, lecz i przyszłość w postaci autonomicznie określonego celu. Powstaje zatem

pytanie o przeszłość: diachronicznie rozumiana wola nie jest jej pozbawiona. Czas woli to jedność wszystkich trzech faz czasu. Teraźniejsze chcenie jest pomiędzy tym, co było i tym, co będzie; ma ono swoją historię, od której nie może się uwolnić. Ta sytuacja przedstawiona jest w paraboli bramy jako pytanie czy spotkanie dwóch dróg (przeszłości i przyszłości) jest kolizyjne, czy też może być zgodą i harmonią. Zaratustra szuka oczywiście harmonijnej egzystencji. Harmonia diachronicznej woli okazuje się nie czym innym, jak kolistością czasu. Jeśli wola, w dowolnej chwili swego dążenia ku przyszłości (co stanowi jej naturę), odwracając się wstecz może zaakceptować swoją przeszłość, to wtedy w bramie zwanej chwilą panuje harmonia. Ale co to znaczy: zaakceptować przeszłość? Nietzsche myśli poważnie i nie o słabe, letnie pogodzenie się z tym, co było mu idzie. Najwyższą miarą akceptacji jest wola powtórzenia, potwierdzone jest takie *było*, które daje się bez buntu pomyśleć jako *będzie*. Czyli takie pomyślenie, które z przeszłości czyni zarazem przyszłość. Demon w samotni snu pyta człowieka: „chcesz tego jeszcze raz i wiele razy?”. Innymi słowy, jeśli człowiek potrafi pomyśleć czasowość życia jako koło, to zostaje wybawiony od chaosu, a uratowany ku harmonii swego życia.

Filozofia woli Nietzschego jest więc zarazem filozofią czasu, a także nierozdzielnie filozofią afirmacji. Pojęcie woli ujawnia dlatego taką wagę przywiązywał Nietzsche do baśni z demonem i pytania o chęć powtórzenia życia. Pytanie to bowiem, mimo że odniesione do minionego życia, pokazuje obecną zdolność i siłę chcenia. Jeśli brak reafirmującej woli powtórzenia, to i nie ma obecnej woli tworzenia. Zdolność reafirmacji jawi się tu zatem jako symptom i miara siły twórczego życia.

Tak więc, wszystkie rozważania Nietzschego o woli mocy są tym samym rozważaniami dotyczącymi myśli o wiecznym powrocie tego samego. To nie dwie odrębne części „doktryny” (której nie ma), lecz tylko odmienne sposoby mówienia o tym samym.

Problematyczność człowieka, tak szeroko dyskutowana przez Nietzschego, również odsyła do myśli o wiecznym powrocie rzeczy. Współczesny Nietzsche Europejczyk – nihilista i dekadent – nie jest egzystencją zdolną powiedzieć życiu „jeszcze raz”. Nie jest zdolny do reafirmującej pochwały życia. Dekadentowi, „ostatniemu człowiekowi” przeciwstawia więc Nietzsche nowy typ człowieka przyszłości (*Uebermensch*), który będzie zdolny do afirmującej postawy wyrażającej się w postaci gotowości powtórzenia swej egzystencji. Nihilizm „ostatniego człowieka” jest postawą negacji. A negacja dokonuje się, gdy na pytanie demona o wolę powtórzenia wszystkiego odpowiada wściekłość i „zgrzytanie zębami”. Innymi słowy, człowiek nihilizmu to taki, który swej doraźnej chwili nie wią-

że ani z przyszłością, ani z przeszłością, lecz widzi ją wyłącznie jako przemijanie. Kolistość czasu, trójjednia trzech faz jest mu całkowicie obca.

Inną jeszcze maską, w jakiej występuje myśl o wiecznym powrocie, jest idea *amor fati*. Miłość losu nie jest przez Nietzschego rozumiana jako jakiś sentyment, czy doraźne doznanie zadowolenia. Jest to natomiast kategoria filozofii woli. Miłość losu jest afirmacją w jej najwyższej postaci, czyli wolą powtórzenia. „Nie chcieć siebie innym” – oto treść *amor fati*. Nie jest to jednak doktryna łatwej satysfakcji. Wręcz przeciwnie, Nietzsche uważa miłość losu za najtrudniejsze zadanie człowieka. *Nie chcieć siebie innym*, to nie nakaz, by zadowolić się czymkolwiek, lecz wskazówka, aby być takim, jakim by się naprawdę chciało być. To stan, gdy wola tworzenia jest zarazem wolą powtórzenia. Wtedy kolistość czasu staje się też kolistością woli. A kolistość oznacza harmonię, gdy drogi przyszłości i przeszłości spotykające się w bramie chwili nie przeczą sobie, lecz wzajemnie się uzupełniają i potwierdzają. Idea *amor fati* zawiera się już w obrazie demona pytającego człowieka o gotowość powtórzenia, gdy mówi on: na to „musiałbyś kochać siebie samego i swoje życie i niczego więcej nie pragnąć”. Poważne przemyślenie myśli o wiecznym powrocie prowadzi do *amor fati*.

Nietzscheańskie rozumienie *amor fati* dalekie jest jednak od fatalizmu, co więcej, jest jego ostrym zaprzeczeniem. Los nie jest człowiekowi narzucony z zewnątrz, lecz jest jego własnym dziełem. Każdy go tworzy dla siebie swoim życiem, rodzajem woli, jaka w nim się kryje. Myśl o *amor fati* nie mówi o poddawaniu się, lecz o twórczym formowaniu. Nietzsche nie mówi *kochaj siebie, kimkolwiek jesteś*, lecz namawia: *bądź takim, byś mógł siebie dalej pragnąć*. Jest to najtrudniejsze żądanie. Zawiera ono przekonanie o ludzkiej autodeterminacji. *Amor fati* mówi o ludzkiej wolności, a nie o zależności od przeznaczenia. Jest formułą samoodowiedzialności.

Okazuje się więc, że myśl o wiecznym powrocie jest też określoną koncepcją wolności człowieka. Istotą wolności dla Nietzschego jest autodeterminacja i samoodowiedzialność człowieka. Wolności nie stanowią swobody nadane z zewnątrz i gwarantowane z góry. *Laissez-fairyzm* nie mówi o wolności, lecz o dodatkowych zależnościach. Wolność natomiast jest takim stanem woli, gdy potrafi ona ustanowić dla siebie swe własne prawo i z żelazną konsekwencją to prawo egzekwować. Określając sens wolności Zaratustra mówi o ustanowieniu indywidualnego sensu dobra, uczynieniu z woli prawa oraz o wcielaniu tego prawa w życie. Odpowiedzialność jest częścią autodeterminacji. Tu znów natykamy na kolistość czasu: odpowiedzialność sądzi wstecz, ale ten

osąd kształtuje przyszłość. W woli powtórzenia spotyka się prawodawca z sędzią: „jeszcze raz” lub „nigdy więcej” jest wyrokiem, na którym zasadza się zdrowie woli i jej moc twórcza. Negacja przeszłości zabija wolność kształtowania przyszłości.

Koncepcja wolności istniejącej dzięki prawu woli, czyli wolności jako samoodpowiedzialności, okazuje się więc w myśleniu Nietzschego bezpośrednio związana z myślą o wiecznym powrocie tego samego. Najwyższym osiągnięciem samodeterminacji jest *amor fati*. Jest to pełnia woli, która stała się własną koniecznością

Wola powtórzenia będąca najwyższą afirmacją, dotyczy wszystkich przypadków własnego życia człowieka, jak również „wszystkiego co, było, i tego pajaka i tej poświęty księżycy”, czyli całości zdarzeń świata w ich różnorodności. Jest potwierdzeniem całego bytu ze wszystkim, co w nim jest, jest uniwersalnym *tak* nie znającym wyjątków. Absolutność afirmacji jest więc poza dobrem i złem, ona nie wybiera, ani nie odrzuca. Tu się też ujawnia największa trudność tej myśli, której niewątpliwie Nietzsche był świadom. Istnieje bowiem pytanie dlaczego wola powtórzenia miałaby obejmować także cierpienie istniejące w świecie. Czy należy cierpienie nie tylko znosić, lecz jeszcze afirmować?

Dionizyjska wiedza radosna okazuje się więc również wiedzą tragiczną. Myśl o wiecznym powrocie tego samego jest także myślą o tragiczności życia. W wyrażonym przez nią sensie afirmacji tkwi nakaz, by z rzeczywistości nic nie odrzucać, lecz uznać ją bez sprzeciwu, jakkolwiek ona jest. Orgiastyczna pełnia stawania się nie uwalnia świata od cierpień, przeciwnie, jest pogodzeniem się z całym złem istnienia. Tragiczność zostaje uznana za konstytutywny i niezbywalny akcent życia.

Historyczna tragedia wyrosła z obrzędów święta Dionizosa. U Nietzschego ta jedność dionizyjskości i tragiczności znajduje nowy wyraz w myśli o pełnej afirmacji bytu. W *Zmierzchu bożyszcz*, prawie na zakończenie książki, pisał: „Przytakiwanie życiu nawet z jego najbardziej obcymi i twardymi problemami; wola życia radująca się **ofiarowaniem** swych najwyższych typów własnej niewyczerpalności – to nazywam dionizyjskim, **to** odkryłem jako pomost do psychologii poety **tragicznego**. Nie po to, by uwolnić się od trwogi i litości (...) lecz by ponad trwogą i litością, **samemu być** wieczną rozkoszą stawania się – ową rozkoszą, która zawiera w sobie nawet jeszcze rozkosz **niszczenia** (...) – ja, uczeń filozofa Dionizosa – ja nauczyciel wiecznego powrotu”.

Tragedia grecka ofiarowywała swemu audytorium, poprzez doznanie litości i trwogi, uzyskanie *katharsis*. Nietzsche nie chce takiego uspokojenia, przeciwnie, mówiąc o *wzniesieniu się ponad litość i trwogę* domaga

się pełnego uznania (choć nie pochwały) tragiczności życia. Tragiczne zdarzenie nie jest wyjątkiem. Wobec cierpienia i okrucieństwa życia potrzebne jest nie uspakajające oczyszczenie, lecz przeciwne mu wzmoczenie siły życia, bo do rozkoszy stawania się należy nawet *rozkosz niszczenia*. Wiedza radosna jest zawsze wiedzą tragiczną.

## 5. Myśl o wiecznym powrocie wszystkiego jako mądrość życia

Jak mówiliśmy na początku tych rozważań, filozofia była dla Nietzschego nie tyle teoretyczną spekulacją rozumu, co przede wszystkim żywym myśleniem, doświadczeniem duchowym człowieka stojącego na przeciw rzeczywistości, świata. Była więc wiedzą praktyczną, nauką o mądrości życia, tak jak rozumieli to Grecy. Wiedza o tym, czym jest świat jest po to, by umieć żyć w jego rzeczywistości.

Praktyczna nauka płynąca z myśli o wiecznym powrocie wszystkiego jest jedna. Mówi ona o tym, by przyjąć świat takim, jaki jest, by nie dążyć do wymyślonego z góry idealnego życia. Należy unikać wszelkich modeli idealizujących, do których też należy moralizująca idea *powinności* przeciwstawiona bytowi.

Przyjąc rzeczywistość zgodnie z tym, jaka ona jest, to znaczy poznawszy ją, zaakceptować. Potwierdzanie, mówienie światu *tak*, to główna mądrość życia głoszona przez Nietzschego. Jest to mądrość dionizyjskości. Święte *tak* przeciwstawia się wszelkim formom negacji. Mądrość nakazuje nie negocjować, lecz afirmować, zawsze i we wszystkim. Potwierdzenie jest zasadniczą wskazówką życia. Mówi ona „bądź taki, byś mógł zawsze siebie chcieć”, „byś nie chciał być inny”.

Mądrość afirmacji ma oczywiście również swe ostrze krytyczne. Jest ono zwrócone przeciwko pesymizmowi, który obiecywał wybawienie od cierpienia dzięki negocjującemu wycofaniu się z życia. Mądrość Schopenhauera mówiła: skoro wola w sposób nieunikniony przynosi nieszczęścia ludzkości, to jedyną mądrością jest uśpienie, zanegowanie woli i pogrążenie się w spokoju nirwany.

W centrum sporu Nietzschego z Schopenhauerem leży pytanie o stosunek człowieka do cierpienia i nieszczęścia. Schopenhauer jest mędrce negacji ze względu na to, że byt, którego istotą jest wola, jest radykalnie zły. Tylko negacja woli uwalnia od cierpień. Dlatego też Nietzsche w swoim zasadniczym sporze z Schopenhauerem tak silnie podkreśla wieczny powrót *wszystkich rzeczy*, czyli konieczność afirmacji bytu razem z cierpieniem, które w nim jest. Jest to potwierdzanie *mimo wszystko*. Tylko też taki radykalny sens afirmacji może przeciwstawić się pesymi-



stycznej negacji. Nie ma więc w Nietzscheańskiej mądrości życia pochwały cierpienia, jest tylko świadomość niemożności uniknięcia go.

## 6. Myślące czytanie

Wróćmy do sprawy czytania pism Nietzschego. Znamienne, że mimo swego sceptycyzmu w kwestii czytelników, Nietzsche także dość dokładnie opisał w *Ecce homo* czego oczekiwałby od czytelnika własnych prac. Interesująco wskazuje tam na dwie jego odrębne cechy. Po pierwsze, pisze: „Gdy roję sobie obraz doskonałego czytelnika, to staje się zeń zawsze potwór odwagi i ciekawości, prócz tego coś giętkiego, chytrego, przezornego, urodzony poszukiwacz przygód i odkrywca”. Po drugie, nieco dalej zauważa: „dobry czytelnik – czytelnik, na jakiego zasługuję, który mnie czyta jak starzy dobrzy filologowie swego Horacego”. Uderza odmienność tych dwóch oczekiwań. Jednak choć różne, nie są wykluczające się, raczej wzajemnie uzupełniające. Pierwsze jak gdyby nawiązuje do sposobu mówienia o własnej książce jako o indywidualnie przeżytym doświadczeniu duchowym. Jeśli książka jest przygodą myślową autora, to potrzebuje czytelnika, który jest „poszukiwaczem przygód i odkrywca”. Ma on być „giętki i chytry”, a przede wszystkim „ciekaw”, by z czytanej książki uczynić **własną** nową przygodę. A szukanie przygód wymaga odwagi. Mniej metaforycznie można powiedzieć, że Nietzsche chodzi o czytelnika zdolnego do empatii intelektualnej, czyli sięgającego na tyle daleko w swym myśleniu, by rozumieć więcej niż martwą literę i znaczenie tekstu. Jednakże ta przygodowość czytania zostaje zaraz wyraźnie ograniczona i zrównoważona drugą uwagą. Czytelnik ma być jak „starzy dobrzy filologowie”. Ma więc pozostać wierny tekstowi, ma być odtwórcą, a nie wytwórcą nowego tekstu, nowych jego sensów. Nie znaczy to jednak, że nie ma szans na własną przygodę duchową z czytaną książką. Równowaga swobody i jej granic jest jednak trudna do bliższego określenia.

Nietzsche widzi więc jasno czym jest rozumienie i interpretowanie tekstów. Wymaga ono z jednej strony zdolności do **empatii intelektualnej**, ale też niezbywalnie filologicznej wiedzy, czyli umiejętności ścisłej analizy treści. Tylko połączenie tych dwóch momentów stanowi idealnego czytelnika. Brak harmonijnej między nimi jedności jest niedostatkami, a jednostronność błędem.

W dyskusji z Derridą Gadamer mówił o „dobrej woli rozumienia” jako o konstytutywnym składniku procesu interpretacji. Dobrą wolę łączył nierozdzielnie z hermeneutyczną interpretacją tekstu odmawiając tym samym rozumieniu dowolności, ale nie skazując go na niewolniczość.

Znajdujemy więc u Gadamera tę samą podwójność, o jakiej mówił Nietzsche: intelektualna empatia wraz z logiczną analizą. Tylko razem powiązane stanowią dobrego czytelnika.

W sumie jednak Nietzsche bardziej wątpił w możliwość dobrego czytelnika, niż miał na niego nadzieję. Wymieniał pewien ważny po temu powód. Jest nim trudność rozumienia czegoś nowego i zaskakującego, czegoś, co wykracza poza dotychczas utarte stereotypy myślowe. Umysł ma tendencję wkładania wszystkich nowych myśli w stare ramy i tłumaczenia ich wedle znanych już schematów, czyli pozbawiania tych myśli całej ich obcej nowości na rzecz utartej już swojskości. To, co nowe jest zawsze obce. Tak Nietzsche oceniał niezrozumienie pojęcia *nadczłowieka*, z jakim się spotkał. Jedni rozumieli je w duchu darwinizmu społecznego, inni w duchu romantycznego kultu bohatera, bo tylko takie mieli kategorie, a nikt nie szukał specyfiki sensu, jaki ten termin ma w *Zaratuście*.

W sprawie nierozumienia Nietzsche pisał w *Ecce homo* z właściwą sobie przenikliwością: „Nikt nie może wysłyszeć więcej niż wie. (...) Do czego nie ma się dostępu na podstawie tego, co się samemu przeżyło, na to się zgoła nie ma ucha. Wyobraźmy sobie najdalej idący wypadek, że książka mówi o samych takich wydarzeniach, które leżą zupełnie poza możliwością częstego ich doświadczenia – że jest to p i e r s z y język dla oddania nowego szerszego szeregu doświadczeń. W tym wypadku, nie będzie się nic po prostu słyszeć (...) Oto ostatecznie przeciętna mego doświadczenia, jeśli chcecie, oryginalność mego doświadczenia. Kto sądził, że mnie zrozumiał, ten przykroił sobie coś ze mnie na podobieństwo własne – nierzadko, coś sprzecznego ze mną, na przykład idealistę”.

Wraca w tym fragmencie, wspomniane już na początku, określanie myśli jako przeżytego doświadczenia. Kto nie zna doświadczenia, ten nie ma **dla niego ucha**. Wcześniej zaś w *Wiedzy radosnej* Nietzsche zauważył, że istnieje granica naszego słuchu: „słyszysz tylko te pytania, na które jest się w mocy odpowiedzieć”. Człowiek często zamiast „bystrzej patrzeć i słuchać” ucieka przestraszony i nie chce widzieć tego, co się „sprzeciwia zwyczajnemu o rzeczach mniemaniu”.

W kulturze, w życiu duchowym zbiorowości wiele jest doświadczeń powszechnych i szeroko znanych. Są także jednak i rzadkie, nieczęsto przeżywane, zupełnie wyjątkowe. Myśl o wiecznym powrocie, czyli myśl o potrzebie afirmacji świata i towarzyszące jej przeświadczenie o szkodliwości negacji, należy z pewnością do tych ostatnich. Można ją łatwo zdezawuować w kategoriach potocznych, „obalić” jako niejasną, czy nie dającą się zweryfikować. Można jednak też z zainteresowaniem przyjrzeć się jej stawiając na nią *ucho* raczej niż przykrawać ją do rzeczy innych. Nie prze-

sądząc, czy przeżycie jej „wstrząśnie i odmieni każdego”, warto przynajmniej pamiętać, że była ona „wstrząsająca i odmieniająca” dla jednego umysłu. Trzeba się przynajmniej starać „wysłyszeć więcej, niż się wie”. Wtedy czytanie pism Nietzschego może stać się ważnym przeżyciem intelektualnym dla „odważnych i ciekawych poszukiwaczy przygód”.

### Streszczenie

## O czytaniu aforyzmów Nietzschego

Artykuł dotyczy spraw hermeneutyki tekstu, które przed laty były tematem sporu Gadamera i Derridy. Rozważa się w nim kwestię znaczenia myśli o wiecznym powrocie w pismach Nietzschego. Powszechne przekonanie o zasadniczej niejasności tej myśli zostaje podważone przez analizę wielu jej warstw znaczeniowych, które się wzajemnie uzupełniają, a nie wykluczają. Myśl o wiecznym powrocie jest przedstawiona w artykule jako oś wokół której koncentruje się filozofia Nietzschego. Posiada ta myśl wiele masek, a jej wieloznaczność okazuje się jej zaletą raczej niż wadą.

Autorka wskazuje na potrzebę intelektualnej empatii wykraczającej poza formalną ścisłość analizy tekstu. Nietzsche traktował myśl jako żywe doświadczenie umysłu, nie zaś jako martwą literę doktryny i ten moment musi być uwzględniony w czytaniu jego pism. Intelektualna empatia okazuje się w rozumiejącym czytaniu najważniejsza.

### Summary

## On Reading Nietzsche's Aphorisms

The article discusses text hermeneutics, which many years ago were disputed by Gadamer and Derrida. Buczyńska-Garewicz considers the importance of the notion of the eternal return in Nietzsche's writings. She analyses various connotation strata of this notion, and concludes that they are compatible rather than exclusive. Thus, the widely shared conviction that the notion of eternal return is fundamentally unclear is falsified. Buczyńska-Garewicz treats this concept as an axis along which the whole philosophy of Nietzsche is concentrated. This notion has many masks, and in the end its ambiguity turns out to be a positive rather than a negative trait.

The article demonstrates that there is need of intellectual empathy which transcends the formal rules of text analysis. Nietzsche treated thinking not as the lifeless letter of doctrine, but as live experience, and this should be constantly kept in mind while reading his writings. Intellectual empathy appears to be the most important aspect in the process of comprehensive reading.

