

*Paweł Korobczak*

## W kwestii działania: Nietzsche i Arystoteles

Zamierzenie tego artykułu, pomimo że świadectwem jego jest sam tytuł, pozostaje, jak się wydaje, niejednoznaczne. Z jednej strony, sama idea porównywania może się dziś wydać – szczególnie gdy mowa o Nietzsche – wielce niewiarygodna: w czasach niepodzielnie panującej wielości, która miałaby w końcu, po wiekach, zdetronizować uzurpatorską Jedność, porównywanie może się wydać już to płonne, już to podejrzane o próbę spiskowania na rzecz *ancient regime'u*. Przedsięwzięcie to zatem co najmniej dziwne, tym bardziej że autor – rzecz to być może konformizmu – nie zamierza obalać panującego *status quo*. Z drugiej strony, porównywanie Nietzschego i Arystotelesa, na dodatek doszukujące się nie różnic – tych, jak się już na pierwszy rzut oka wydaje, zgoła nie trzeba szukać – lecz zbieżności, wydać się musi, zwłaszcza historykom starożytności, zupełnie nie na miejscu. Być może jednak również krzepcy nietzscheaniści mogą się poczuć dotknięci tak *nieżyciowym* porównaniem.

Autor – wypada przyznać – nie czuje naprawdę nie stosowności własnych poczynań, jakkolwiek w pewnym sensie zdaje sobie z nich sprawę. Zamiar porównania postrzega on raczej jako rodzaj zadania *szkolnego* – swoiste ćwiczenie filozoficzne, pozwalające nie tyle na zasądzenie Jedności obu projektów filozoficznych, ile raczej na postrzeżenie różnic daleko bardziej gruntownych, subtelnych i tym samym – głębszych. Zresztą porównanie nie odnosi się nawet do części (nie mówiąc już o całości) wątków filozofii, czy to Arystotelesa, czy Nietzschego, lecz skupia się na jednym: na kwestii działania.

\*\*\*

Rozważając różnicę między działaniem a tworzeniem powiada Arystoteles, iż „cel [...] tworzenia leży poza tworzeniem, przy działaniu zaś jest inaczej: bo tu samo powodzenie w działaniu jest celem”<sup>1</sup>. Cel ów jednak tkwi również w czynie (*ergon*). Utożsamienie immanentnego celu działania z czynem stawia potencjalnego działającego w sytuacji niezręcznej wobec konieczności rozpoczęcia działania, do istoty czynów należy bowiem, że „zmierzą do celów, które są czymś różnym od owych czynów”<sup>2</sup>? Jak działać, jeśli trzeba tym samym zdążać do samego (za)działania, co jawi się w istocie celem, czyli czynem, na którym jednakowoż nie można poprzestać?

Działanie zasadza się na swoistej „natychmiastowości” własnego początku, skoro ma on być już od razu celem. Rzecz ma się tak jak w przypadku klasycznego Arystotelesowskiego przykładu wzroku. Ujrzenie przedmiotu jest poniekąd natychmiastowym wprowadzeniem w akt władzy widzenia, która dalej „zabiega” już tylko o to, by widzieć. Jej czyn – zobaczenie – w swej istocie jest pragnieniem powtarzania samego siebie, powtarzania w nieskończoność. Konieczność owej reprodukcji jaskrawo narzuca się wtedy jedynie, gdy władzę wzroku rozpatrujemy samą w sobie, nie zaś jako narzędzie np. intelektu; tylko jeśli patrzeć nie służy myśleniu, gdy jest bezmyślne, spełnia swą funkcję właściwą (*ergon*) jako taką.

Dla tożsamości początku i celu, wyznaczającej zasadniczą różnicę między działaniem a wytwarzaniem (nieomylnie nawykłym *poruszać się* od potencji do aktu, od „przed” do „po”), miejscem właściwym jest samo „przed”, w konstrukcji czasu, który „jest [...] ilością ruchu ze względu na «przed» i «po»”<sup>3</sup>. Jednakże skoro działanie nie jest procesem niepostrzegalnym, akt (za)działania dokonuje się w „przed”, *wychylając się* ku „po”, które wraz ze swoim „przed” staje się „przed” dla kolejnego (za)działania, które z kolei „wychyla się” ku następnemu „po” itd. Działanie w znaczeniu ogólnym musi być określeniem zbiorczym szeregu

<sup>1</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gierulanka, 1140b7-8, w: *Dzieła wszystkie*, Warszawa: PWN 1996, t. V (wszystkie cytaty z *Etyki nikomachejskiej* według tego wydania).

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1112b40-42.

<sup>3</sup> Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, 219b1-2; por. też 219b28-30: „Tak więc w dziedzinie czasu ‘teraz’ jest jedno i to samo jako przedmiot (bo jest tym, co «przed» i «po» w ruchu), lecz jest różne ze względu na istotę (a o ile da się wyróżnić «przed» i «po», otrzymujemy «teraz»)”, w: *Dzieła wszystkie*, Warszawa: PWN 1990, t. II.

(za)działań, które dopiero w ten sposób ujęte stają się czymś w czasie. Dzięki temu też akt może być nieustannym *trwaniem* działania, mimo iż do istoty działania należy bycie poza czasem, w „przed”.

Zastanawiać jednak może, że działanie zestawione z czasem (co samo w sobie jest słuszne) przedstawia się na gruncie arystoteleskim w postaci mogącej kojarzyć się ze strukturą dyskretnego szeregu (następujących po sobie punktów), gdy tymczasem, jak wynika z lektury *Fizyki*, czas, podobnie jak ruch posiadają raczej strukturę kontinuum. Wrażenie struktury dyskretnego szeregu mogło powstać z racji rozpatrywania przeze mnie działania od strony jego najmniejszych części, które zestawione razem miałyby stworzyć całość działania. Jednakże spojrzenie z drugiej strony pozwala ująć działanie w inny sposób – nie sprzeczny bynajmniej z pierwszym (a przynajmniej z jego intencją). Jest mianowicie działanie czymś w czasie, będąc jednocześnie ze swej natury w samym „przed”. Jeśli jednak czas ma strukturę kontinuum, to jest podzielny w nieskończoność. Dzielać jakiś odcinek czasu, otrzymujemy dwie jego części, z których jedna jest „przed”, druga zaś „po”. Owo „przed” można dalej dzielić, otrzymując inne „przed” (oraz „po”) i tak w nieskończoność.<sup>4</sup> Działanie, jako coś trwającego w czasie, również można w ten sposób dzielić; to, co po podziale, znajdzie się w „przed”, będąc (za)działaniem. Samo przejście do „po”, skoro w „teraz” oddzielającym je od „przed” nie może istnieć ani ruch, ani spoczynek<sup>5</sup>, dokonywać się musi na sposób działania: jako natychmiastowy skok w działanie. Zatem działanie wychodzi poza samo siebie za pomocą działania. Z drugiej jednak strony, także samo dzielone działanie wedle swej istoty znajduje się w „przed”, musi zatem zakładać dalsze działanie, dla którego stanowi owo „przed”, czyli (za)działanie; owo dalsze działanie ze swej strony winno również stać się (za)działaniem. Z czego wynika, że działanie, o ile jest sobą, nie może się zakończyć. Jest tak również – może nawet bardziej widocznie – wtedy gdy *eupraksia*, słowo tłumaczone zwykle jako „powodzenie w działaniu” zrozumiemy jako „powodzenie” w sensie, w jakim mówi się, że „komuś się wiedzie”<sup>6</sup>. Stan taki, jako cel działania, jest bowiem stanem, w którym mamy większe moż-

<sup>4</sup> Por. na ten temat *ibid.*, 232b-234a, w szczególności 232b26n.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 234a24-234b10.

<sup>6</sup> Tę, jak i wiele innych cennych uwag odnośnie do filozofii Arystotelesa, zawiądzęcam Michałowi Głowali.

liwości udanego działania, wszystko bowiem, co przedsięwzięmy, udaje się nam. W szerszym sensie powodzenie odnieść można do rodziny, państwa i życia w ogóle. Tak pojęte działanie wydaje się mieć strukturę kontinuum ekstensywnego.<sup>7</sup>

Arystotelesowe działanie zatem to takie dążenie do celu, które gdy cel osiągnie (a osiąga go w każdym momencie trwania), samo z siebie nie musi i nie przestaje trwać (tak iż trzeba o nim myśleć, że w ogóle nie może się skończyć). Inaczej mówiąc, jest to „aktywny akt”. Nie trudno rozpoznać w tym określeniu bohatera *Tako rzecze Zaratustra*. Jak nakazuje poprawność analogii, od samego początku Zaratustra „jest umęczony swą mądrością jako pszczoła, co za wiele miodu zebrała”, tak że „pożąda rąk, które by się po nią wyciągnęły”.<sup>8</sup> Stan ów, oznaczający osiągnięcie celu filozofii, filozoficzną entelehę, będąc poniekąd i wy-, i przepełnieniem formy człowieka (by dochować wierności Arystotelesowej terminologii), stanowi właściwy początek, „przed” czasu *Zaratustry*. I, nie pozostając z Filozofem w niezgodzie, Zaratustra, przymuszany własną doskonałością, rozpoczyna proces doskonalenia się.<sup>9</sup> Osobliwość gestu rozpoczęcia przy jednoczesnym zawsze już docieraniu do celu pozostaje niezbywalnym znamieniem nietzscheańskiego bohatera, czyniąc także z zakończenia dzieła właściwe „przed” konstruujące zaczyn, można by powiedzieć – świt czasu przedstawionego. Oto bowiem, kończąc rzeczzone dzieło, Zaratustra, choć „źrzałym się stał”, to jednak „opuścił swą jaskinię, płomienny i potężny jako słońce poranne, gdy zza ciemnych wschodzi gór”<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Idę tu za rozróżnieniem poczynionym przez Martina Heideggera przy okazji interpretacji filozofii Kanta w *Pytaniu o rzecz*; por. rozdz. 7 „Systematyczne przedstawienie wszystkich syntetycznych zasad czystego intelektu”, zvl. s. 196 (Martin Heidegger, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2001).

<sup>8</sup> Por. Fryderyk Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Gdynia b.d., s. 3 (wszystkie cytaty z *Tako rzecze Zaratustra* według tego wydania).

<sup>9</sup> W kwestii pojawiania się w poszczególnych częściach *Tako rzecze Zaratustra* neuralgicznych pojęć filozofii Nietzschego (wyznaczających jednocześnie najbardziej znamienne kroki w procesie doskonalenia się Zaratustry) por. Karol Sauerland, *Przewartościowanie wartości w obliczu śmierci Boga [Fryderyk Nietzsche]*, w: K. Sauerland, *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, Warszawa: PIW 1986, ss. 67-87.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, op. cit., s. 385.

Pełnia i doskonałość egzystencji nietzscheańskiego bohatera polega na zdolności i wewnętrznej konieczności wykraczania poza siebie, przy czym za cel dążenia może on przyjąć zawsze tylko doskonałość, czyli, w pewnym (znamiennym) sensie, siebie. Zaratustra wciąż jest Zaratustrą. Jego bycie jednakże stanowi swoistą władzę: mianowicie władzę stawania się Zaratustrą w sposób doskonalszy. Bez ustanku. Tej, zdawałoby się, czysto arystoteleskiej władzy działania Nietzsche w swoim filozoficznym namyśle nadaje miano woli mocy. By móc zawrzeć przesłankom skłaniającym nas do utożsamienia obu fenomenów, należy spróbować zbadać pojęcie woli mocy z uwagi na nią samą.

Rozpatrując wolę mocy samą w sobie, łatwo dostrzec, iż nie ma ona charakteru „chęci władzy”, gdzie „chęć” i „władza” byłyby rozumiane jako osobne, jakos do siebie nawzajem „dolepione” określenia.<sup>11</sup> Ponieważ zarówno sama wola, jak i moc noszą – każda z osobna – rys wykraczania z siebie, „ruchu w kierunku...”, to wolę mocy (*Wille zur Macht*) można próbować opisać jako dążnościowe wykroczenie ze stanu aktualnego (wola), które zmierza z pełną determinacją (*zu*) ku sytuacji, kiedy będzie mogło w sposób nieograniczony wykraczać poza swój stan aktualny (moc). Jest to zatem działanie dla dzieła, czyli dla możliwości działania.

Znacząca arystotelesowska różnica między celem a skutkiem daje odczuć swą przemożną siłę szczególnie w przypadku działania właśnie, prędzej bowiem osiąga ono swój cel niż skutek co więcej, jest tak ponieważ z konieczności – najpierw należy działać, by następnie powstała cnota. W procesie tym zaznaczana przez Stagirytę niedostrzegalność czy wręcz nieistnienie cezury między stanem, gdy skutek niewątpliwie jeszcze nie powstał, a tym, w którym z całą pewnością można już mówić o jego istnieniu, nie jest faktem najbardziej znamiennym. Co przede wszystkim uderza, to fakt, iż konkretny rodzaj działania (np. sprawiedliwe) sprawia jako swój skutek możliwość powtarzania siebie samego (to bowiem oznacza stwierdzenie, iż cnota jest trwałą dyspozycją do dokonywania pewnego rodzaju czynów), gdy tymczasem taka możliwość tkwi w samej istocie dzia-

---

<sup>11</sup> Powołać można tu na świadka choćby Martina Heideggera: „Powiedzenie Nietzschego «Bóg umarł»”, w: Martin Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa: Aletheia 1997, ss. 190-192.

łania, w postaci czynu właśnie. Jeśli jednak cel jest skutkiem, to w jaki sposób można osiągać sam cel, zanim powstanie skutek? Czyż zatem działanie nie jest w swej istocie umożliwianiem siebie, czyli tego, co konieczne, bo istniejące? Czy nie stawia w identycznej sytuacji działającego, o ile ten jawi się własnym czynem, gdyż działa, by stać się bardziej zdatnym do działania?

Działający, o ile w pełni stał się już swym skutkiem, w pewnym sensie nie może dokonywać czynów etycznie szpetnych, ponieważ dokonuje czynów jedynie na podstawie trwałych dyspozycji. Etycznie dzielny, niczym doskonały łucznik, naciąga cięciwę i zamiera, na odpowiednio długi czas powstrzymując zdecydowany ruch palców zwalniający strzałę działania. Namyśla się. Gdy określi wszystkie parametry, puszcza... Bystre oko rozsądku pozwala mu zawsze osiągnąć środek – cel działania – niewidoczny dla innych, mniej wytrawnych łuczników.<sup>12</sup>

Bystrość oka zasadza się na intuicyjnym (*nous*) uchwytowaniu celu<sup>13</sup>, jest on bowiem najwyższą zasadą, ze względu na którą działający dokonuje czynów. Dlatego też namyśla się, mając zadany cel – wybór dotyczy środków, parametrów, aż do ostatniego, który w danym momencie zależy bezpośrednio od niego. Winien wybrać dobry czas, sposób rozpoczęcia działania i jego przebieg, zważywszy na najdrobniejsze okoliczności. Niededukowalność owych okoliczności nadaje im status „najmniejszych” granicznych zasad i plasuje je w obszarze podległym postrzeganiu (*aisthesis*). Znają i cenią takie zasady również matematycy, dla których apodyktyczność postrzeżenia, że trójkąt jest najprostszym wielokątem<sup>14</sup>, jest jedną z tych okoliczności, którym zawdzięczają możliwość własnej aktywności.

Powróćmy na chwilę do naszego łucznika zawieszzonego w napięciu przed wypuszczeniem strzały. Namyśla się. Czy nie działa? Czy przemożność codziennej powszechności, charakteryzującej się „zdrowiem” własnego „rozsądku”, przekona i nas, że aby zacząć działać, należy wcześniej nie działać? Jeśli nie działa – skąd takie napięcie mięśni w całym ciele? Skąd wytężony wzrok i wyczulone zmysły?

<sup>12</sup> Odnośnie do namysłu por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1112a-b, 1112b24, 1112b40, 1142b8-35, 1142b36-39, 1142b40.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 1140b32-1141a10.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 1142a16-40.

Nieodzowność patrzenia i postrzegania, przede wszystkim zaś postrzegania tego, co postawione działającemu jako zadanie, ze względu na co działający ma działać – nieodzowność intuicji – stanowi przesłankę uznania namysłu za czyn, a zatem za działanie. Nieomylnie narzucająca się wspólnota ich istoty, każąca wszystkim trzem władzom – patrzeniu, działaniu i intuicji – osiągać cel, by móc zacząć do niego dążyć, nie pozwala nam wątpić w aktywność namysłu – dokonuje on czynów, o ile postrzega zasady, o ile jest rozsądny. Działający zatem działa nawet wtedy, a może przede wszystkim wtedy, gdy się namyśla, poddając tym samym w wątpliwość „zdrowie”, „rozsądku”.

Przyznaje Stagiryta działaniu ogromną rolę, nadając mu wręcz rys absolutnej podstawy wymiaru etycznego. Odpowiada ono za tworzenie cnót, w tym również cnoty rozsądku, która spaja i harmonizuje rozumną i nierozumną część duszy, pozwalając człowiekowi osiągnąć jego swoistą funkcję – *ergon* – czyn, a zatem pozwala mu stać się własnym dziełem. Sam rozsądek, będąc cnotą namysłu (czyli trwałą dyspozycją do pewnego działania), utwierdza się poprzez działanie, a mianowicie działanie, które Arystoteles nazywa intuicją (*aisthesis, nous*). Wraz z działaniem intuicji zbliżają się ku sobie także sfera działania („praktyki”), *praxein*, oraz dziedzina teorii, *theorein*, o ile mądrość i być może również wiedza naukowa zawierają w sobie w pewien sposób intuicję.

\*\*\*

Nietzsche rozpoczyna część pierwszą *Tako rzecze Zaratustra* mową *O trzech przemianach*, gdzie nakreśla symbolicznie trzy rodzaje (typy) cnót. Są to cnoty wielbłądzie, lwie i dziecięce.<sup>15</sup>

Cnoty należące do pierwszego rodzaju to cnoty pokory, znoszenia ciężarów i uległości. Pokorny ćwiczy swego ducha, narzucając mu konieczności i ucząc go akceptacji, przyjmowania przewagi rzeczy boskich (prawdy, mądrości itp.). Nie jest to jednak jeszcze afirmacja, którą symbolizować mógłby (wedle symboliki nietzscheańskiej) taniec. Raczej pochyłony kark i napięte mięśnie tragarza byłyby tu adekwatną przenośnią. Cnota pokory za pomocą koniecz-

---

<sup>15</sup> F. Nietzsche, op. cit., ss. 25-27.

ności poskramia i porządkuje pierwotną chaotyczność duszy, nadaje proporcje i ustanawia jej harmonię. To jednakże jest dopiero pierwszym krokiem w doskonaleniu się ducha.<sup>16</sup>

Następnym etapem są cnoty lwie. Te są cnotami burzenia, niszczenia, negacji i sprzeciwu. Lew działa na pustyni symbolizującej brak sfery idealnej, tzn. tej, która rację swego istnienia czerpie z faktu istnienia Boga. Ale to nie lew stwarza pustynię, lecz odwrotnie, „wszystko – najcięższe bierze na siebie juczny duch i niczym wielbłąd, na pustynię dążący, tako śpieszy i on na swą pustynię. [...] na samotnej pustyni dzieje się druga przemiana: lwem staje się tu duch”<sup>17</sup>. Nie tyle bluźnierca destrukuje sferę tego, co boskie (prawdy, mądrości w znaczeniu absolutnym), ile raczej znalezienie się w obliczu miejsca opustoszałego po boskości umożliwia bluźnierstwo, które zresztą w sensie ścisłym nie jest bluźnierstwem, jako że nie urąga boskości, lecz wszystkiemu temu, co moc swą opierając na nieistniejącej racji boskiej, rości sobie prawo do władania duszą. Owo uroszczenie symbolizuje u Nietzschego smok powinności.<sup>18</sup> W imię tedy samowoli (czyli w tym wypadku wolności) woli niszczy lew stare prawa, o korzeniach uschniętych z powodu jałowości ziemi, w której tkwią.

Lwia dusza jest potężna i dzika (choć nie chaotyczna). To jednak nie ona symbolizuje doskonałość wewnętrzną. By tę osiągnąć, konieczna jest trzecia przemiana – przemiana w dziecię. Cnoty dziecięce są niewinne, są cnotami afirmacji, potwierdzania, „świętego «tak» mówienia”<sup>19</sup>, są równoważne cnotcie darzącej, gdyż tak jak ona posiadają rys afirmatywny. Także fakt, że przemiana w dziecię może nastąpić jedynie jako trzecia w kolejności, po wielbłądzie i lwie, sprawia, że przynajmniej wirtualnie zawiera ona w sobie wszystkie wcześniejsze cnoty.

W opisie Nietzschego zastanawiać może fakt, że cnoty w ogóle przechodzą jedna w drugą, co w zasadzie nie powinno przecież mieć miejsca, jeśli rozumieć cnotę w sensie arystotelejskim. Wszak w tym, co doskonałe (a cnota zdaje się być pewną doskonałością), nie można odnaleźć nic, co sprawiałoby konieczność jego zaniku; trudno sobie na przykład wyobrazić, by człowiek posiadający cnotę sprawiedli-

---

<sup>16</sup> Ibid., s. 25.

<sup>17</sup> Ibid., ss. 25 n.

<sup>18</sup> Por. *ibid.*, s. 26.

<sup>19</sup> Por. *ibid.*, s. 27.



wości musiał z tego powodu po jakimś czasie stać się niesprawiedliwym. Można tu chyba dostrzec heraklitejski rys Nietzscheańskiego myślenia, wyrażający się w przekonaniu o koniecznym przechodzeniu wszystkiego we własne przeciwieństwo – niewątpliwie bowiem cnoty wielbłądzie i lwie mogą być postrzegane jako przeciwstawne. Cnoty dziecięce zaś, biorąc pod uwagę miejsce zajmowane przez nie w strukturze Nietzscheańskiego dzieła, miałyby – tym razem wedle modelu Hegla – godzić sprzeczność wielbłądziej tezy i lwiej antytezy; wszelako ze swej istoty nie mogą tego uczynić.

Otóż najwyższą cnotą Zaratusτριαńskiego modelu etyczności – cnotą dziecięcą – jest cnota darząca<sup>20</sup>. Jej istotą jest obdarowywanie. Jednakże dawanie (się), czynność iście przecież kobieca, jest maską zawłaszczania.<sup>21</sup> Dlatego żądza własnego piękna winna być żądzą absolutną i z tego też powodu „nienasyconie pożąda dusza wasza skarbów i klejnotów, gdyż nienasycona jest cnota wasza w pragnieniu obdarzania”<sup>22</sup>. „Skarby i klejnoty” jednak, zważywszy, iż obdarza się sobą samym, z koniecznością pojmować należy jako cnoty, tylko one bowiem są ozdobą człowieka. Jest cnota darząca takim ukonstytuowaniem człowieka, które sprawia dążenie do nabywania jak największej liczby cnót.

Cechą konstytutywną cnót według Nietzschego jest dążenie do wykroczenia poza stan aktualny. Innymi słowy tym, co konstytuuje cnoty, jest owo wykraczanie, choć same cnoty nim nie są. Dążenie do samoprzewyciężenia siebie formuje cnoty jako swój skutek (choć nie jako cel, przynajmniej nie bezpośrednio). Skutek ów jednakowoż (cnoty) ze swej natury jest taki, iż umożliwia ruch samodoskonającego się dążenia, który utożsamiać należy z wolą mocy. Mówiąc inaczej, cnoty istnieją o tyle tylko, o ile istnieje, tzn. ma miejsce, tendencja do owego wykraczania. Tę zaś można i trzeba utożsamiać z fenomenem woli mocy (który ze swej strony odpowiada charakterystyce fenomenowi działania u Arystotelesa). Wyjątkowa pod tym względem jest właśnie cnota darząca („cnoty dziecięce”), gdyż jest nie tylko skutkiem działania, lecz także, jako najwyższa z cnót, poniekąd jego celem, z czym wcale

---

<sup>20</sup> Ibid., s. 85.

<sup>21</sup> Por. Jacques Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, b. d., s. 64 n.

<sup>22</sup> F. Nietzsche, op. cit., s. 86.

nie klóci się fakt, że właściwym celem działania jest czyn, który pozwala na dalsze działanie – niczym innym bowiem jak właśnie czynem jawi się owa cnota; wobec tego sama utożsamia się z wolą mocy. Dostrzec można zatem sporo ironii w ustawieniu przez Nietzschego cnót dziecięcych w pozycji pozornej syntezy przeciwieństw, mają one bowiem to do siebie, że z samej swej istoty są – by tak rzec – nieskończone, tzn. niezakańczalne. Cnota darząca nigdy nie jest sobą; jeśli w ogóle jakoś „jest”, to jest jedynie stawaniem się sobą; innymi słowy, do syntezy nigdy nie dojdzie, choć zawsze dochodzi.<sup>23</sup>

By analogia między Nietzschem i Arystotelesem była pełna, wola mocy winna okazać się władzą nieobcą intelektowi, czyli Zaratustra winien być rozsądny. Rozsądek według Arystotelesa jest cnotą namysłu, która intuicyjnie poznając najwyższe zasady (czyli cel), reguluje działanie cnót, tzn. namysł ma cel dany; określanie kolejnych środków dokonuje się również dzięki intuicji (*aisthesis*), aż do tego, który jest najbliższym podjęcia działania. Od owego najbliższego środka następuje przeskok intuicyjny do działania i w ten sposób działanie zostaje podjęte.<sup>24</sup> Tak rozumiany rozsądek jest w przypadku filozofii Nietzschego modelem dość problematycznym. Rozsądek bowiem jako cnota namysłu powinien mieć intuicyjne odniesienie do najwyższych zasad, czyli celu. Tymczasem bohater etyczny systemu Nietzschego w drodze do swej doskonałości staje w obliczu braku najwyższych zasad (cnoty lwie).

Namysł, który musi dokonywać się bez wcześniejszego uchwycenia celu, jest z punktu widzenia arystotelika namysłem zgoła osobliwym. Nie sposób bowiem nie stwierdzić, że ogląd zawsze już danego celu stanowi tę okoliczność, która pozwala na określenie kolejności środków, oraz, w szczególności, tego, jakie działanie należy podjąć najpierw. Brak hierarchii powodować musi sytuację, w której najpierw należy podjąć każde działanie, każde bowiem jest w równym stopniu pierwsze. Co więcej, namysł redukuje się z konieczności do intuicji, i to do tego jej typu, który odnosi się do rzeczy jednostkowych: „a gdzie odgadnąć zdołacie, tam nienawidzicie dochodzenia”<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Por. analogiczne uwagi Jacquesa Derridy na temat nierozstrzygalników w: *Pozycje*, przeł. B. Banasiak, *Colloquia Communia* 1998, nr 1-3, ss. 295-296.

<sup>24</sup> Por. Arystoteles, op. cit., 1140b-1143b.

<sup>25</sup> F. Nietzsche, op. cit., s. 183.

Namysł jest zatem odgadywaniem, co oznacza, iż sfera etyczności jest w istocie sferą zagadki. Brak ściśle określonej hierarchii powoduje an-archię, chaos, dlatego gdy znikają najwyższe zasady, rozsądek zmienia się w szaleństwo; i szaleństwo jest w *Tako rzecze Zaratustra* „pieczęcią” przybijaną na każdym czynie, na wszystkim co zdziaływane.<sup>26</sup> Staje się ono również cnotą namysłu.

Szaleństwo określa, co jest dobrym celem działania nie jest ono jednak samowolą w sensie arbitralnej dowolności wyboru. Ustalenie szaleństwa jako skutku braku zasad pozwala na utożsamienie szaleństwa z absolutnością cnoty darzącej, jest ona bowiem (tak jak działanie i wola mocy, z którymi się utożsamia) autarkiczna, stanowi swą własną zasadę i jest przeto celem sama dla siebie. To w obrębie cnoty zatem wydarza się ustalanie dobrego celu działania, przy czym celem działania określanym przez szaleństwo jest zawsze działanie. Szaleństwo nie może być pojmowane jako dowolność podejmowania decyzji odnośnie do tego, co uznamy za najwyższą zasadę, jest ono raczej wynikiem „uzasadnienia się” działania, czyli zajęcia przez samo działanie pozycji zasady działania i polega na swoistej intensywności związanej ze zmianą struktury działania w znaczeniu ogólnym.

Na działanie w znaczeniu ogólnym składa się szereg poszczególnych (za)działań, z których każde dosięga aktu w pewnej „jednostce”, z jakich składa się czas. (Za)działanie takie mieścić się musi jedynie w „przed”, ponieważ rozciągnięcie go na „po” zmieniłoby jego istotę i czyniłoby z działania wytwarzanie. Jest tedy działanie w sensie ogólnym szeregiem działań, z których każde jest w „przed”, niemniej jednak pewne „przed” w odniesieniu do innych są syntezą „przed” i „po”. To, że czas posiada strukturę dającą się przedstawić w postaci linii, determinowane jest przede wszystkim istnieniem w samym namyśle (tożsamym wszak, jak ustaliliśmy, z działaniem) celu działania różnego od samego działania – chodzi mianowicie o istnienie celu absolutnego. Narzuca się wobec tego

---

<sup>26</sup> Por. np. *ibid.*, op. cit., s. 95: „Ma dzika mądrość brzemienią się stała [...] Biega tedy szalona po twardem pustkowiu” lub (s. 126): „Więc ty żyjesz jeszcze, Zaratustro? Dlaczego? Po co? Przez co? Dokąd? Gdzie? Jak? Czyż to nie szaleństwo żyć jeszcze?”; również (s. 195): „Niecóż rozumu wprawdzie, siew mądrości rozproszony jest od gwiazdy do gwiazdy – zaczyn ten domieszany jest rzeczą wszelkim: w imię szaleństwa domieszana jest mądrość rzeczą wszelkim!”, albo (s. 337): „Gdy po raz pierwszy do ludzi przyszedł, szaleństwo pustelnika popełniłem wówczas, wielkie szaleństwo”.

wniosek, że w pewnym, metaforycznym sensie arystotelesowskie działanie wykracza poza siebie „w kierunku” postawionego mu za wzór celu (skoro działa z uwagi na zawsze już dany cel), wskutek czego poszczególne (za)działania wykraczają poza poprzednie.

Brak w samym działaniu celu różnego od działania, ze względu na który działanie miałyby się dokonywać, powoduje, jak powiedzieliśmy, destrukcję hierarchii, porządku działania, wywołując „spór o pierwszeństwo” w obrębie samego działania. Spór ten musi za sobą pociągnąć zmianę struktury czasu, i to zmianę radykalną. Traci on bowiem charakter liniowy (co oznacza, że nie jest także ruchem po okręgu, gdyż taki ruch jest również liniowy) – nie ma już kolejności w następowaniu po sobie działań. Wszystkie dokonują się w jednej chwili.<sup>27</sup>

„Chwila” to nazwa podbramia, do którego dociera Zaratustra w przypowieści *O widmie i zagadce*<sup>28</sup>. Nie należy też mylić tej nazwy z samą bramą, która raczej ustanawia podbramie, niż jest z nim tożsamość – o ile bowiem charakter podbramia jest czasowy (jest w chwili to, co „przed”, i to, co „za” bramą – „po” bramię), o tyle brama nosi rys arystotelesowskiego „teraz”, jako granicy między przeszłością i przyszłością, granicy, w której „zderzają się one ze sobą głowami”<sup>29</sup>. Działanie, które wszak ze swej istoty przebywa w „przed” podbramia, dźwiga na sobie ciężar tego, co przed, o czym Zaratustra stwierdza: „poza nami leży wieczność”<sup>30</sup>; co więcej, w owej wieczności było już wszystko. Istota działania, nakazująca mu wykraczać poza siebie samo, zbiega się w owej chwili szczęśliwie z okolicznością, iż samo „przed” nie wyczerpuje chwili: działanie winno znaleźć się w „po”, za bramą. By pozostać w zgodzie z własnym sposobem działania oraz by uczcić świadectwo Arystotelesa, iż w „teraz” nie może się mieścić ani ruch, ani też spoczynek<sup>31</sup>, działanie musi przejść z „przed” do „po” na sposób (za)działania – natychmiastowo. Okoliczność ta sprawia, iż w chwili dokonuje się działanie, zawierające wszystko, co „przed”, zatem całą wieczność możliwych rzeczy, oraz owo (za)działanie wykraczające poza

<sup>27</sup> Por. uwagi Jacquesa Derridy na temat niemożliwej „liniowości” procesu zamknięcia metafizyki w: *Pozycje*, op. cit., s. 293.

<sup>28</sup> F. Nietzsche, op. cit., s. 185.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid., s. 186.

<sup>31</sup> Por. Arystoteles, *Fizyka*, op. cit., 234a24-234b10.

bramę. W chwili – zatem przed i za bramą. W „po” (w przyszłości, ale przyszłości tej chwili) uchwytujemy, czytając dzieło Nietzschego, działanie, które *powtarza* wieczność i samo siebie; jest zatem w przyszłości *wszystko* to, co już było, oraz samo owo „bycie” tego wszystkiego, które dokonuje się na sposób powtórzenia. Cała przyszłość, która istnieje na sposób powtórzenia (a nawet powtarzania, skoro chwil w przyszłości jest więcej) przeszłości, mieści się w jednej chwili. Chwila zawiera w sobie także przyszłe chwile, właśnie dlatego, że są one – jak ona – powtórzeniami przeszłości, dlatego czytamy w *Tako rzecze Zaratustra*, że „ta oto chwila wszystkie przyszłe rzeczy za sobą wlecze [...] więc – i samą siebie na domiar”<sup>32</sup>.

Ową strukturę nieskończonego powtórzenia, intensywności chwili, Nietzsche opisuje jako „pierścień pierścieni”, „wieczny wrot tego samego”<sup>33</sup>. Nie przypadkiem też ostatnia przemiana – w dziecię – określona została przez Nietzschego jako stanie się „toczącym się pierścieniem”<sup>34</sup>. Należy ją bowiem, podobnie jak czas i działanie, pojmować jako manię, bezgraniczne oddanie się czemuś jednemu, poświęcenie się czemuś bez reszty, aż do utraty wszelkich granic – jako czyste szaleństwo.<sup>35</sup>

Działanie posiada szczególnie charakter ponadjednostkowy, mimo że ze swej istoty przejawia się jedynie w poszczególnych jednostkach. Wola mocy nieodłącznie towarzyszy temu, co żyje: „Gdzież żywe istoty znalazł, tamem też znajdował wolę mocy”<sup>36</sup>. Okazuje się bowiem, że „wszystko, co żyje, jest posłuszne”<sup>37</sup>, i owa żądza posłuszeństwa wiąże się z żądzą panowania – kto jest posłuszny komuś, ten nad kimś innym, słabszym, chce panować. Obie te tendencje

---

<sup>32</sup> F. Nietzsche, op. cit., s. 186.

<sup>33</sup> Ibid., s. 271.

<sup>34</sup> Por. ibid., s. 27.

<sup>35</sup> Nieprzypadkowa jest zbieżność iteratywnej struktury działania i czasu (jako chwili) z wyeksplikowaną przez Jacquesa Derridę charakterystyką bez-istotnej nie-istotności kobiety (prawdy) jako oddalającej dale, zatem jako wciąż powtarzanego – aż niknącego w nieskończoności – przybliżania. Uwagi te, mając w pamięci swoistą współmierność jeśli nie „tożsamość” kwestii kobiety i życia oraz bliskość tego ostatniego pojęcia działania, odnosić by się mogły wprost do fenomenu czasu i woli mocy; por. J. Derrida, *Ostrogi* . . . , op. cit., s. 9 n.

<sup>36</sup> F. Nietzsche, op. cit., s. 132.

<sup>37</sup> Ibid.

zbiegają się wtedy, gdy chce się panować nad samym sobą.<sup>38</sup> Jest to jednocześnie najwyższy stopień woli mocy, gdyż nad kimś takim nikt inny władzy mieć nie może, rozkazuje się bowiem „temu, kto samemu sobie ulegać nie zdoła”<sup>39</sup>. Jeśli jednak wola mocy towarzyszy wszystkiemu, co żyje, nade wszystko zaś temu, kto chce panować nad sobą, w takim razie panowanie nad sobą, a także życie, mają strukturę stwarzania sytuacji, w której w jak największym stopniu siła, czyli moc, może wykraczać poza siebie w siebie; czyli innymi słowy jest to stwarzanie działania, które dąży do jak największej możliwości dalszego działania – „I z tej tajemnicy zwierzyło mi się życie samo: «Patrz, jam jest tem, co się zawsze samo pokonywać musi»”<sup>40</sup>. Natomiast w odniesieniu do tego, kto panuje nad sobą, wola mocy oznacza doskonalenie się wewnętrzne w sensie nabywania cnót, gdyż cnoty są tym, co najdoskonalsze, a i wola mocy, odniesiona do wnętrza, jest swym najwyższym stopniem.

Nie należy jednak mylić woli mocy z wolą istnienia czy nawet wolą życia, mimo tak bliskiego związku życia z wolą mocy. Wola istnienia jest w ogóle dość absurdalnym pomysłem według Nietzschego, gdyż „czego nie ma, to chcieć nie może; zaś co w istnieniu już jest, jakżeby to mogło do tego istnienia chęcią się jeszcze wyrwać!”<sup>41</sup> Natomiast wola życia jest pewnym nieporozumieniem: jeśli bowiem nawet życie utożsamia się z wolą mocy (czyli z działaniem), to nie oznacza to przecież, że jest ono pragnieniem życia, lecz że jest pragnieniem dzieła. Dzieło zaś jest zawsze spotęgowaniem życia.

Śmierć jednostki nie oznacza unicestwienia życia, wola mocy bowiem przysługuje wszystkiemu, nie zaś jedynie komuś jednemu. Zatem życie, czyli działanie (wola mocy), jest czymś, co wykracza poza poszczególne jednostki, które w nim jedynie uczestniczą, choć samo przejawia się jedynie w żyjących jednostkach. Można zatem powiedzieć, że wola mocy (działanie) jest niejako „materią pierwszą” świata, która jednak nie istnieje inaczej niż w poszczególnych istotach (w takim też jedynie sensie można określić Nietzschego jako „mate-

---

<sup>38</sup> Por. w tym kontekście uwagi Martina Heideggera w: *Nietzsche*, t. I, tłum. zbiorowe, Warszawa: WN PWN 1998, np. s. 46 n.

<sup>39</sup> F. Nietzsche, op. cit., s. 132.

<sup>40</sup> *Ibid.*, s. 133.

<sup>41</sup> *Ibid.*, ss. 133-134.

rialistę”). Każde działanie jednostkowe jest częścią działania „ponad-jednostkowego”, które wobec tego w pewnym sensie musi być nazywane „pierwszym”, czy to w znaczeniu chronologicznym, czy istotowym, czy też aksjologicznym. Działaniem, które faktycznie jest powtarzane, jest działanie tożsame z całym światem. Nie można zatem mówić, że powtarzanie jest reprodukcją arbitralnego jednostkowego działania.

Ponieważ działanie jest tu działaniem w obrębie cnoty, to każde zadziałanie wydoskonala poprzednie, mimo że jest jego powtórzeniem, w ten sposób że dopełnia je, eliminując brak, który tkwił w poprzednim (mianowicie brak następnego działania), oraz ewentualnie oczyszcza je z tego, co w poprzednim działaniu tkwiło, nie należąc do jego istoty. Jeżeli zatem wieczne powracanie jest powracaniem tego samego<sup>42</sup>, to jednak jako nie tak samo intensywne doskonałego. Nie jest ono wobec tego jałowym powtarzaniem<sup>43</sup>.

\*\*\*

Zagadkowość działania pozostaje sobą – nie wydaje się, by niniejszy artykuł mógł w tym zakresie stanowić ostatnie słowo. Mimo to pewne rozstrzygnięcia w nim zapadły – przede wszystkim ustalenie tożsamość struktury działania i woli mocy. Choć przecież nie absolutna: jeśli bowiem Arystotelesowskie pojęcie działania nosi znamiona kontinuum ekstensywnego, to o Nietzscheańskim należy powiedzieć, że jest kontinuum intensywnym (wyróżnić można w nim jedynie stopnie).

Dotknęliśmy też, z drugiej strony (choć jedynie pobieżnie), najbardziej zagadkowej różnicy – różnicy między istnieniem i śmiercią Absolutu – która wyznacza zasadniczą granicę między oboma myślicielami: tym starożytnym i tym współczesnym. Skutkuje też ona rewolucją w ustrukturuwaniu rozsądku, który w jej obliczu musiał

---

<sup>42</sup> Por. *ibid.*, s. 261: „powracać będę wiecznie do zawsze jednakiego i zawsze tego samego życia, zarówno w rzeczach wielkich, jak i małych”.

<sup>43</sup> Jako selektywny pojmuje wieczny powrót również Gilles Deleuze; por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1988, ss. 73-77, 198-210. Nie sposób też nie dostrzec związku między naszą analizą iteracji działania (wraz z jego selektywnością) a deleuzjańską koncepcją różnicy i powtórzenia (należy tu odesłać do całości dzieła G. Deleuze’a *Różnica i powtórzenie*, Warszawa b.d.).

oszaleć, pociągając za sobą działanie, cały świat i czas, i wpędzając je w szaleńcze pulsowanie wiecznego powrotu. W związku z tym można by może oczekiwać, że niniejszy tekst poświęci tej kwestii więcej miejsca. Śmierć bogów, osobliwie tego jednego, który obwołał się jedynym, jest jednakże materią tak delikatną, iż należałoby jej poświęcić o wiele więcej uwagi, niż jest to możliwe na kilku stronach artykułu (a co dopiero jego części). Poza tym, śmierć Boga stanowi bodaj najtrudniejszy wątek, najbardziej zagadkowy, filozofii Nietzscheańskiej. Kto wie, do jakich skutków, wniosków, doprowadzić by mogło jego pełne zgłębienie – być może nawet Nietzsche okazałby się jeszcze bliższy Arystotelesowi?

*Paweł Korobczak*

---