



Ocena rozprawy doktorskiej mgr. Emmanuela Lajusa
pt. „Moc i tworzenie sensu w filozofii Friedricha Nietzschego”

Pan Emmanuel Lajus jest kolejną ambitną osobą, która dała się skusić przez Nietzschego do określania sensu filozofii kontestującej racjonalnie konstruowane prawdy i różnego rodzaju kategorie metafizyczne, będące zaledwie iluzorycznymi podporami życiowymi – filozofii, która sama jest narzędziem kreowania sensu na, jak się wydaje, najgłębszym życiowo poziomie. Filozofia ta bowiem czerpie prawomocność własnych rozstrzygnięć z samego życia i z mocy, z jaką życie nakłania nas do myślenia o sobie. Lajus już we Wstępie swej dysertacji, liczącej 301 stron niełatwego w lekturze tekstu, łączy moc z sensem, co rodzi nadzieję, że i jego wykładnia filozofii Nietzschego, będącej *residuum* życiowej mocy, również jest sensowna i pełna mocy.

Autor rozprawy na swych przewodników po drogach Nietzscheańskiego filozofowania wybiera Deleuze'a, Heideggera i Jaspersa. Nie daje się jednak przez nich prowadzić za rękę, tylko odważnie bada cały teren, po którym się przemieszcza, w poszukiwaniu wskazówek pozwalających dowiedzieć się czegoś więcej o tej enigmatycznej materii i w końcu dotrzeć do rzeczywistego gruntu, na którym zasadza się myśl Nietzschego. Deleuze oferuje pomoc w zakresie analityki działających w świecie sił aktywnych i reaktywnych. To „fizykalne” ujęcie ma pozwolić na uporanie się z idealistycznym oglądem rzeczywistości, nie uwzględniającym wymiernych modalności życia. Zarazem rzuca też światło na specyfikę propagacji siły i słabości, ich indywidualnego znaczenia i wzajemnego związku, jak też przełożenia na moralne kategorie szlachetności i podłości. Może rzuca nawet zbyt wiele światła i czasem prześwieśla intrygującą Nietzschego tkankę życia, zaczerniając rysujące się tam subtelności, sprowadzając wszystko do zwyczajnej gry sił, która toczy się w obrębie pojęć i idei, ale odpowiednio nie układa tego, co ważne. Lajus zakłada jednak, że kluczowym pojęciem jest *agencement*, i poprzez nie chce właściwie poukładać elementy składowe, wyważyć cały układ (siłowy). W przypadku Heideggera pomocna jest oczywiście idea woli mocy, wysunięta przez tego myśliciela na pierwszy plan z istnego kłębowiska wielkich idei Nietzschego. Pomocne są też próby doprecyzowania sposobu tworzenia sensu na styku jednostki z innymi jednostkami, jednostki pojętej głównie cieleśnie, ale też ujętej jako umysł, który w poznaniu prowadzi do pojednania ze światem, do sformułowania ogólnych zasad sprawiedliwości. Szkoda tylko, że Heidegger oskarża Nietzschego o kolaborowanie z zachodnią metafizyką, ba, uznaje go za ostatniego zachodniego metafizyka, który, jak jego poprzednicy, nie dostrzegł albo też nie docenił bycia i zrównał je z bytem. Czy sprawiedliwe jest osądzanie innych z punktu widzenia własnych pryncypiów myślenia? Lajus nie godzi się z Heideggerowską interpretacją myśli Nietzschego, będącą wyrokiem za rzekome metafizykowanie. Woli trzymać się pierwszego zamysłu Heideggera i budować mosty porozumienia mocno spajające ludzki świat. Wreszcie zaś pomocą dla Lajusa

jest Jaspers, który zapewnia Nietzschemu odpowiednio dużą dozę wolności i chroni jego myśl przed zakusami zamykania jej w granicach filozoficznego systemu, czyli przed skazywaniem jej na nieuchronne skostnienie. Dla Jaspersa najważniejszy jest nieustanny ruch myśli Nietzschego, dramatyzm jego poszukiwań i niemożność osiągnięcia celu. Odmienne niż Jaspers, Lajus dostrzega jednak celowość w filozofowaniu Nietzschego, docenia trud wkładany w klarowne ukierunkowanie myślenia i wyznaczenie celu, nawet jeśli cel ten pozostaje odległy czy skrywa się gdzieś za horyzontem poznawczym. Konstytutywny jest bowiem właściwy kierunek podjętego myślenia i pełna mocy determinacja w ciągłym rozwijaniu myśli ku jej ostatecznemu spełnieniu.

Po przedstawieniu elementarza pojęć filozoficznych, które mają związać cały wywód rozprawy, Lajus, aktywnie współmyśląc z Nietzsche, przystępuje do układania Nietzscheańskiej filozofii, czyli przemierza drogę wydobywania świata z chaosu i nadawania mu pewnego sensu, i na nowo układa tę już poukładaną filozofię Nietzschego, korzystając z pojęć Deleuzjańskich, które są bardziej siłami niż pojęciami. W pierwszym rozdziale zaznajamia nas z chaosem, na tle którego, czy może w kontrze do którego, występuje idealizm z jego problematycznymi ujęciami pojęć i jaźni, a nawet Kantowski krytycyzm, starający się przecież poskromić zapędy spekulatywnych, a więc idealistycznie zorientowanych metafizyków. W drugim rozdziale Lajus prezentuje myślenie w aspekcie cielesnym, organicznym, które jest żywym myśleniem o świecie. W trzecim rozdziale, podtrzymując główny wątek poprzedniego, wspomina o żywym myśleniu wzorem Greków. Tutaj moc jest sprzymierzeńcem głębokiego myślenia, odnoszącego się do „prawdy” chaosu. Kulminacja mocy następuje w kompozycji Apollo-Dionizos, mającej dla Nietzschego istotne znaczenie kulturotwórcze i „sztuko-twórcze”. W czwartym rozdziale, podzielonym na dwa podrozdziały, Lajus odnosi się do nowożytnych słabości, którymi są zorientowany nihilistycznie hedonizm oraz ufundowana na litości moralność, czyli obnaża nasze główne ludzkie słabości moralne, wszak hedonizm jest też doktryną moralną. W piątym rozdziale rekonstruuje rozwiązania Nietzschego, układając je po swojemu z dobranych przez siebie pojęć. Píše więc, po pierwsze, o stanowieniu ciała ze światem i, po drugie, o mocy oderwania i głębi. W tym kontekście pojawia się też kwestia konieczności tworzenia afirmującej metafizyki po śmierci Boga, sprowadzająca się do wymogu afirmowania życia.

Rolę zakończenia pełnią Konkluzja i Podsumowanie, a więc mamy do czynienia z rozdwojonym bądź podwójnym zakończeniem.

W Konkluzji Lajus zwraca uwagę na sprzeczności w myśleniu Nietzschego, pojawiające się w związku z nierozwiązanym przez niego problemem mistycyzmu. Nietzsche chciałby bowiem oderwać się od mistycyzmu, ale przez pewien czas pozostawał mistykiem, ponieważ mocno władały nim potrzeby czegoś więcej, czegoś ponad tym światem czy spoza tego świata. Dopiero na etapie *Wiedzy radosnej* uleczył się z mistycznych dążeń, a potem ukuł ideę śmierci Boga, zdecydowanie wyrzekając się dawnych iluzji. Wtedy to w pełni rozpoznał idealizm dawnej wiary w Boga i towarzyszący mu mechanizm przeniesienia naszych nadziei w inny niż Ziemia świat. Wiedząc już o tym, chciałby stworzyć nową metafizykę, ufundowaną na woli mocy, i z jej pomocą nadać światu większy i bardziej autentyczny sens niż sens dotychczasowej metafizyki, biorącej się z wiary w Boga. Był już przekonany o tym, że trzeba odrzucić idealistyczne, reaktywne siły, które wywodziły się ze złudzeń i doprowadziły do nihilistycznej pustki wartości, w której działa już tylko iluzoryczne dążenie do władzy/panowania, wykorzystujące resentyment,

moralność, bogactwo czy politykę, i do przyjemności. O ile dawna metafizyka zaprzeczała chaosowi i oddzielała człowieka od świata, o tyle nowa metafizyka ma wzmacniać życie i tworzyć sens.

W Podsumowaniu Lajus pisze, że jego praca była motywowana głównie potrzebą uporania się z problemem dekadencji i nihilizmu. Intrygowało go także pytanie, czym jest (ludzka) moc i jak można ją mierzyć. Stąd cały wywód rozprawy skupił się na mocy i tworzeniu (przez nią) sensu.

Czytając dysertację doktorską, zmagalem się z mieszanymi uczuciami. Niewątpliwie jej autor przyswoił sobie ogromny zasób wiedzy na temat filozofii Nietzschego i wiedzę tę jakoś uporządkował, dostrzegając w niej pewną hierarchię ważności, albowiem niektóre jej elementy uwypuklił i rozwinął, a inne pozostawił na uboczu. Co więcej, w podjętym przez Lajusa przedsięwzięciu naukowym widać dużą dozę osobistego zaangażowania, chęci sprostania powadze rozwiązywanych problemów filozoficznych. Dysertacja jest napisana porządnie, z dbałością o obowiązujące w nauce wymogi i o potrzeby estetyczne osób, które będą się z nią zaznajamiać. Gdy się ją przekartkuje i rzuci okiem tu i ówdzie, tj. przeczyta losowo wybrany fragment tekstu, to można być pod wielkim wrażeniem „naukowości” tej pracy. Niepokojące są jednak jej podstawowe założenia, ów punkt wyjścia podjętych badań, który rzutuje na kształt całości. Nie zamierzam kwestionować fundamentalnych wyborów Doktoranta, tylko zwracam uwagę na trudności wynikające z tychże wyborów.

We Wstępie Lajus stwierdził, że pojęcie mocy jest dla niego bardziej konkretne i znaczące niż pojęcie woli i, jako takie, bardziej ułatwia mu zrozumienie idei woli mocy. Moc odpowiada za budowanie i wzrastanie, za asymilowanie i panowanie, a także za tworzenie sensu. Moc w tym ostatnim rozumieniu, czyli moc w funkcji sensotwórczej, staje się osnową całej dysertacji doktorskiej: „W tej rozprawie staram się pokazać, że wśród stosunkowo stabilnych i konstruktywnych pojęć lub elementów myśli Nietzscheańskiej, pojęcie mocy jako tworzenia sensu pełni zasadniczą rolę” (11). Powyższe zdanie chyba stanowi tezę stawianą w pracach naukowych, dlatego powinno brzmieć jednoznacznie, tymczasem gdzie indziej jest napisane, że „moc jest zdolnością życia do tworzenia sensu” (5), „moc jest definiowana przez zdolność do gromadzenia sił” (15), „moc polega na zdolności tworzenia sensu, która wyraża i wzmacnia wiele sił danej osoby (emocje, «instynkty», pragnienia) oraz kształtuje liczniejsze i głębsze aspekty świata” (288). Zatem nie wiemy na pewno, czy moc jest tworzeniem sensu, czy jest zdolnością tworzenia sensu, czy jest zdolnością gromadzenia sił albo ich wyrażania i wzmacniania w znaczeniu sensotwórczym. Lajus wskazuje na „nowe pojęcie sensu jako «ułożenie»” (54), przy czym „układanie jest już sensem, a myślenie jest rodzajem układania, który przede wszystkim układa spostrzeżenia, emocje i idee” (47-48). Znowu nie wiemy, czy sensem jest samo układanie, czy dopiero ułożenie tego, co było układane. Niczego w tym względzie nie ułatwia stwierdzenie, że żywa istota „rozwija «układanie», którym sama się staje” (12). Im bardziej staramy się rozjaśnić sensy poszczególnych pojęć, tym bardziej wnikamy się w trudne do rozwikłania dylematy. Pisząc bowiem o kompozycji odnoszącej się do dzieła w szerokim znaczeniu, będącego działaniem lub przedmiotem bogatym w sens, Lajus stwierdza: „Buduje ją moc twórcy, integrująca **układanie** sił i emocji” (15). Tym razem nie wiemy, czy emocje, „instynkty” i pragnienia są rodzajami działających sił, czy też są czymś innym niż te siły. Gdy z kolei usiłujemy iść tropem emocji/uczuć, to trafiamy w ślepy zaułek, czego przykładem jest zdanie dotyczące czynnej miłości: „Wszelka czynna miłość jest potencjalnie miłością istnienia lub świata jako takiego,

jeśli uda się jej wyrazić wszystkie siły osoby i wprowadzić je w żywą relację z fundamentalnymi rzeczywistościami” (286). Zdanie to odsyła nas do enigmatycznych fundamentalnych rzeczywistości, które – być może – są tożsame z cytowanymi wyżej liczniejszymi i głębszymi aspektami świata. Poetyka takich wypowiedzi jest urocza, ale nijak się ma do tego, czym w istocie jest moc, a tym bardziej, czym jest wola mocy, której konstytutywnym składnikiem jest moc.

Dla większości badaczy myśli Nietzschego jest rzeczą wiadomą, że jego fascynacja filozofią rozpoczęła się od lektury książki Schopenhauera *Świat jako wola i przedstawienie*. Gdy na książkę tę przypadkowo natrafił, to rozgorączkowany zatopił się w jej lekturze i niemalże zapomniał o całym otaczającym go świecie. Szkoda, że Doktorant zapomniał poważnie potraktować wpływ Schopenhauera na Nietzschego. W dysertacji znalazłem tylko cztery miejsca, w których lakonicznie wspominał o tym myślicielu (32, 52, 69, 137) i to w kontekstach o, oględnie mówiąc, niewielkim znaczeniu. W Bibliografii w ogóle nie ma Schopenhauera, natomiast są autorzy innych książek poświęconych sprawom zupełnie nieważnym z punktu widzenia zagadnienia woli (mocy) i tworzenia sensu w filozofii Nietzschego. Szkoda, że tak się stało, ponieważ idea woli mocy pewnie została przez Nietzschego wywiedziona z dwóch źródeł: teologicznego oraz filozoficznego, tj. odnosi się ona do woli Bożej, którą to ideę Nietzsche, będący synem pastora i człowiekiem wychowywanym w atmosferze wielkiej gorliwości wiary, dobrze znał, oraz do woli życia, którą to ideę Schopenhauer uczynił leitmotivem swojego filozofowania, a Nietzsche zmodyfikował na potrzeby swej teorii. Zgodnie z tradycją, jeszcze nie „poukładaną” przez Deleuze’a i Lajusa wykładnią poglądów Nietzschego, filozof ten przestał kojarzyć moc z Bogiem i powiązał ją z nadczłowiekiem, mającym być nowym panem Ziemi. Wola Boża stała się więc wolą tych wszystkich, którzy w swym samorozwoju kierują się w stronę nadczłowieczeństwa, po drodze zrzucając z siebie pozostałości „wielbłądzich” ciężarów, a więcej przede wszystkim resztek religijności i moralności chrześcijańskiej z towarzyszącymi im idealizmami wszelkiej maści. Nietzsche wyszedł też poza formułę woli życia, ponieważ dla Schopenhauera życie było instancją zawłaszczającą człowieka – manipulującą nim i czyniącą zeń posłusznego niewolnika. Skoro wola życia chce przetrwać i wiecznie żyć w gatunkach, zupełnie nie dbając o jednostki, to Schopenhauer się jej przeciwstawiał, a Nietzsche się jej wyrzekł. To wyrzeczenie okazało się o tyle łatwe, że Nietzsche nie zamierzał zakwestionować wielkiej wartości samego życia. Dla niego życie, mimo iż prowadzi nas po wyboistych drogach wyrzeczenia i cierpienia, kryje w sobie bogactwo możliwości rozwoju – bogactwo niewyczerpane, gdy uwzględnić działanie idei wiecznego powrotu. Nietzsche całkowicie zawierzył życiu czy też uwierzył w nie tak, jak gorliwi chrześcijanie wierzą w Boga. Potwierdzają to częste „akty wiary” pojawiające się w jego dziełach, w szczególności zawarte w *Zaratuście* mistyczne uniesienia głównego bohatera, gdy prowadzi on intymną rozmowę z życiem. Jeżeli dobrze interpretuję Nietzscheańskie przesłanie, to wola mocy jest wolą życia, wolą jego panowania nad wszystkim co żyje, ale panowania twórczego, prowadzącego nie do ponizenia, tylko do wzrostu. Nie wnioskuję tu w kwestię ewentualnego pierwszeństwa woli lub mocy w ramach woli mocy. Dyskusowanie na ten temat przypominałoby trochę spór o to, co jest pierwsze: jajko czy kura. Musi być moc i musi być wola, aby mogła zaistnieć wola mocy. Z tego punktu widzenia oba pojęcia są równie ważne.

Kilkakrotnie wspominałem o układaniu, które w dysertacji jest często przytaczanym pojęciem – pojęciem mającym zastąpić tradycyjnie używane pojęcie interpretowania bądź wykładania. W dwóch z wyżej zamieszczonych cytatów

pojęcie to zostało napisane pogrubioną czcionką. Swoją drogą, takich pogrubień jest w tekście sporo, co trochę upodabnia dysertację do szkolnych podręczników. Nie wiem czy te pogrubienia pełnią istotną rolę, ponieważ nie pomagały mi w znajdowaniu ważnych przemyśleń Autora. Może po prostu są ozdobnikami, swoiście ożywiającymi spisany wywód. Dzięki nim co jakiś czas można zawiesić wzrok na przypadkowo wyeksponowanym słowie i w ten sposób uniknąć monotonii czytania. Może celowo Lajus zastosował taką strategię „układania” tekstu, aby lektura była łatwiejsza czy przyjemniejsza. Powróćmy jednak do właściwie pojętego układania, czyli do *agencement*, mającego wiele znaczeń: układ, ułożenie, kompozycja, dyspozycja, urządzenie, układanie, urządzenie itd. Wszystkie one zdają się odnosić do konkretnych rzeczy lub konkretnych czynności, a więc do konkretnego życia, w odróżnieniu od interpretacji, która sprawia wrażenie zabiegu abstrakcyjnego, dokonywanego na równie abstrakcyjnych pojęciach. Intencją zastąpienia interpretowania przez układanie było zatem chyba przejście od teorii do praktyki, od wypowiadania się na temat życia do uczestniczenia w procesach życiowych. Pomysł taki jest ciekawy i warty przemyślenia, biorąc pod uwagę fakt, że Nietzsche był krytykiem poznania operującego czystymi pojęciami, które prowadzą do skostnienia tkanki życia. Starał się zastępować język pojęciowy językiem metaforycznym, dzięki czemu preferowana przez niego forma filozoficznego przekazu zbliżała się do sztuki – do sztuki słowa zanurzonego w strumieniu życia.

Abstrahując od akcydentalnych sformułowań pojawiających się czasem w związku z eksperymentalnie rozumianą wiedzą radosną, nie można jednak powiedzieć, że Nietzsche był zwolennikiem zastąpienia pojęć siłami. Jego nowa metafizyka nie miała stać się fizyką, tylko miała uwzględnić ekstatyczny i w jakiejś mierze mistyczny wymiar istnienia, po macoszemu potraktowany w tradycyjnej metafizyce. Byłem zaskoczony tym, że Lajus w swej filozoficznej narracji konsekwentnie, od początku do końca dysertacji, mówi o siłach i o układaniu (sił), czerpiąc inspiracje z twórczości Deleuze’a. Przypomina to przedsokratejską fizykę, uprawianą w starożytności przez Greków w całościowo jeszcze ujmowanej filozofii. Tego rodzaju fizyka dawno już zniknęła z filozoficznych rozpraw i dzisiaj nikt się nią nie zajmuje. Mają z nią jeszcze do czynienia, a właściwie nie chcą już mieć z nią do czynienia osoby prowadzące akademickie zajęcia z historii filozofii nowożytnej, dlatego muszą się trochę natrudzić, aby „odcedzić” archaiczne, fizykalne „zawiesiny” zawarte w „substancji” uniwersalnie ważnych rozważań filozoficznych. Przykładem niech będzie choćby Kartezjusz, którego *cogito ergo sum* nigdy nie straci na aktualności, natomiast spekulatywne wywody na temat świata przyrody, a zwłaszcza budowy ciał, całkowicie się zdezaktualizowały i najlepiej je przemilczeć. Jeżeli ktoś dzisiaj świadomie balansuje na granicy filozofii, ponieważ chciałby się znaleźć bliżej przyrody z działającymi w niej siłami, to niech ostrożniej posługuje się terminologią, która we współczesnej nauce ma konkretne, powiązane z empirią znaczenie. Cytowane przeze mnie zdanie: „moc jest definiowana przez zdolność do gromadzenia sił” (15), może wyprowadzić z równowagi współczesnego fizyka. Moc bowiem jest definiowana przez pracę wykonaną w jednostce czasu albo – jeżeli koniecznie chcemy się trzymać pojęcia siły – przez siłę działającą na ciało i prędkość tego ciała. Filozof operujący pojęciami mocy i siły w celu opisania rzeczywistego „działania” życia powinien uwzględnić wiedzę posiadaną przez osoby zajmujące się mechaniką klasyczną/dynamiką, a byłoby lepiej, gdyby uwzględnił też wiedzę z zakresu mechaniki relatywistycznej. Pozwolę sobie zauważyć, że rozważania Lajusa o mocy, siłach i chaosie sytuują się, formalnie rzecz

biorąc, w obrębie dynamiki nieliniowej i powinny zostać naukowo uwierzytelnione za pomocą nieliniowych równań różniczkowych i iteracyjnych. Nie proponuję jednak, żeby tę dysertację przekazać do recenzji jakiemuś fizykowi, ponieważ wtedy jej los byłby marny.

Pozostańmy jeszcze przy obecnej w dysertacji i przywołanej przeze mnie problematyce chaosu, unikając jednak odnoszenia jej do fizyki, tylko pozostając w obrębie mozolnie kreowanej „meta-fizyki”. Rzeczywiście Nietzsche pisał o chaosie, sytuując go w otchłannych obszarach życia, nie ogarniętych jeszcze refleksją i nie podporządkowanych racjonalnie myślącemu człowiekowi. W tym znaczeniu „prawda” świata jest u niego chaosem (49), jak stwierdza Lajus, nawiązując do Michela Haara interpretacji filozofii Nietzschego jako metafizyki, w której zasadniczą rolę odgrywa życie, wola mocy i chaos. Moim zdaniem chaos jest synonimem życia w czystej postaci, życia kłębiącego się w wartkim strumieniu, który podąża w nieznanne. Człowiek chce wziąć coś z tego życia dla siebie, aby poczuć, że autentycznie żyje. Lajus nazywa to integracją człowieka z naturą (231), która następuje w wyniku braterskiej walki z chaosem (108). Nie powiedziałbym, że jest to walka, gdyż człowiek należy do natury i nawet wtedy, gdy nie zdaje sobie z tego sprawy, życie stale w nim tętni, widząc w nim cząstkę siebie. Taka „nieświadomość” powiązania człowieka z życiem możliwa jest w perspektywie nowoczesności, która wytwarzając w nas zaufanie do rozumu warunkującego nieskrępowany rozwój, w jakiejś mierze odebrała nam zaufanie do naszych najgłębszych fizjologicznie odczuć i poruszeń życia. Niewątpliwie starożytni Grecy byli w lepszej sytuacji niż my. Oni potrafili żyć pełnią życia, co oznacza, że brali z niego wszystko, co było do wzięcia – zdrowie i chorobę, przyjemności i przykrości, powodzenie i niepowodzenie, nie grymasząc przy tym. Ich związek z życiem miał rysy tragiczne, dionizyjskie. Nie posunąłbym się do stwierdzenia, że potrafili doskonale ucłowieczyć chaos (115), ale zgodziłbym się z poglądem, że potrafili jednoczyć się ze światem pojętym naturalnie, dzięki czemu ich życie stawało się swoistym dziełem/kompozycją (115). Wspomniany chaos jest chaosem tylko dla nas, ponieważ – sam w sobie – jest uporządkowany i to może nawet lepiej niż ludzki świat. Lajus podchodzi do chaosu ambiwalentnie: widzi w nim „dno” świata, gdzie działają straszne i irracjonalne siły (94), ale też miejsce, w którym nie ma Boga (56). To podejście sugeruje, że potrzebujemy Boga, by odnaleźć się w życiu bez konieczności doświadczenia jego „mrocznej”, bolesnej dla nas strony. Pewnie jest to sugestia przypadkowa, niezamierzona, niemniej jest faktem, że wraz z wiarą w Boga otrzymujemy poczucie sensu istnienia. Bez niej tego poczucia nie mamy, chyba że sami go sobie stworzymy. Nietzsche zachęca nas do bycia (s)twórcami, którzy tworzą/stwarzają samych siebie, korzystając z (po)mocy życia. Nie rozumiem sformułowania: „Silne życie działa z głębin chaosu i przeciw chaosowi, chce «poznać» chaos, zaznać go, otworzyć się na niego, aby opanować go w jak największym stopniu, to znaczy dać mu duszę całym swoim bytem («ciałem»)” (229). Rozumiem tylko, że zjednoczenie z życiem, ze światem natury, ma charakter cielesny. Chrześcijaństwo opowiedziało się za duchem i przeciw ciału, co jasno wynika z tekstów biblijnych. Z kolei Nietzsche opowiada się za ciałem, lecz nie rezygnuje z ducha, tyle że duch musi pozostać w ciele, a nie ulatniać się jak kamfora i ulatywać w postaci duszy w transcendentne zaświaty. Jest to duch dionizyjski, wprowadzający w ludzkie życie *sacrum* i sens. Tu zgadzam się z Lajusem, że dionizyjskie *sacrum* jest znakiem przymierza z życiem, a więc jest przeciwieństwem *sacrum* będącego przejawem ucieczki od życia i potępienia go.

Nie wydaje mi się jednak słuszne twierdzenie, że za sprawą sakralności następuje symboliczne zwycięstwo człowieka nad chaosem (149).

Jednoczenie się ze światem natury/przyrody jest dla Lajusa stanowieniem ciała z tym światem (115). Czasem pisze on też o jednoczeniu się wewnętrznym (57) i o tworzeniu nierozłączności/nieodróżnialności sensu i rzeczy (129) albo emocji i świata (131), albo myśli/umysłu i ciała (14-15/194). Ponadto nazywa owo stanowienie ciała ze światem działaniem dionizyjskim (141) i pierwszą cechą ludzkiej mocy (131), przy czym chyba nie chodzi o samo stanowienie ciała ze światem, tylko o to, że dzięki niemu dochodzi do powstania kompozycji, tyle że ta kompozycja raz jest spełnieniem stanowienia ciała (96), a raz sposobem zjednoczenia (97). Jak widać, jednoczenie się ze światem jest procesem problematycznym, ponieważ niezbyt dobrze wiemy co i jak się z sobą jednoczy oraz o co właściwe chodzi w tym jednoczeniu się. Wskazówką dla zagubionych czytelników jest informacja, że jednoczenie się ze światem ma przebiegać z użyciem elastycznych narzędzi opisu rzeczywistości (13), dzięki którym zjednoczenie będzie giętkie (98). Tak więc należy podejść do jednoczenia się ze światem z dużą lekkością ontologiczną i w trakcie komponowania zastępować byty siłami w ramach metafizyki uwolnionej od przedrostka „meta”, czyli bardziej jednak fizyki postmodernistycznej niż przedsokratejskiej, albowiem zapewnia ona optymalne stanowienie ciała ze światem. Przyznaję, że problematyczna jest dla mnie nie tylko procedura jednoczenia się ze światem, ale także osobliwa konstrukcja pojęciowa: „stanowienie ciała ze światem”, często przewijająca się w wywodzie Lajusa. Może nie rozumiejąc jej i czepiając się jej, zwyczajnie dają ciała?...

Pozostaje jeszcze wiele innych wątków w dysertacji doktorskiej, z którymi niezbyt dobrze sobie radzę. Nie sposób o wszystkich tutaj wspomnieć. Chciałbym jednak poruszyć kwestię „śmierci Boga” jako idei wiecznie żywej. Według Lajusa Nietzsche odniósł się przez pryzmat tej idei do poglądów nowożytnych, ale skutki tego, że – jak głosi Nietzsche – Bóg nie żyje, są nadal aktualne, dlatego można połączyć nowożytność ze współczesnością, a nawet z nowoczesnością, i traktować je wszystkie jako jedną epokę dekadencji i nihilizmu, a także idealizmu, gdyż nihilizm wynika z idealizmu. Przynajmniej w rozdziale traktującym o nowożytnych słabościach Lajus posługuje się pojęciami nowożytności, nowoczesności i współczesności „niemal synonimicznie” (158). Oczywiście zdają sobie sprawę z tego, że Nietzscheańska diagnoza jakoś rzutuje na ludzkie wybory, światopoglądy i różne codzienne sprawy. O ile jednak w okresie nowożytnym nieobecność Boga mogła w bolesny sposób przekładać się na egzystencjalne poczucie osamotnienia i pustki życiowej, o tyle współczesność, z racji szerzącego się indyferentyzmu religijnego, w znacznej mierze uodporniła się na to, że już nikt odgórnie nie zarządza ludzkim światem. Należy też uwzględnić fakt, że w każdym okresie historycznym żyją ludzie mający tak silną wiarę w Boga, iż żadne idee filozoficzne nie są w stanie zachwiać ich przekonania i postawę życiową. Dla nich nie ma żadnego kryzysu duchowego, deficytu sensu i innych tego typu fanaberii powstałych w głowach ludzi żyjących w cieniu Boga, czyli karmiących się rzekomymi resztkami dawnego porządku moralno-religijnego. W tym kontekście kto zasługuje na etykietkę dekadenta, nihilisty i idealisty? Trudne pytanie. Nieco łatwiej jest odnieść się do zrównania nowoczesności z historycznie następującymi po sobie nowożytnością i współczesnością. Z filozoficznego punktu widzenia nowoczesność/modernizm charakteryzuje się – pomijając terminologiczne subtelnosci i różnicę między teizmem a deizmem – wiarą w rozum i w postęp, która wprost nie łączy się z wiarą lub niewiarą w Boga. Nowoczesność – i tu staram się wyjść naprzeciw Lajusowemu

fizykalizmowi – jakby przewija się w nowożytności i współczesności, jednych ludzi do siebie przyciągając, innych ludzi od siebie odpychając. Zatem można być religijnie wierzącym lub niewierzącym człowiekiem nowoczesnym albo religijnie wierzącym lub niewierzącym człowiekiem nienowoczesnym. Posługiwanie się etykietkami albo „zrównaniami” zawsze wywołuje mniejsze lub większe problemy. Gdy się na to decydujemy, to powinniśmy zachować wielką czujność, aby przy układaniu/naklejaniu tychże etykietek albo przy zrównywaniu epok i nurtów myślenia nie stracić przed oczu celu podjętego przedsięwzięcia.

Po przedstawieniu moich różnych wątpliwości dotyczących poglądów zawartych w dysertacji, chciałbym wyraźnie zaznaczyć, że pan Lajus, po pierwsze, wybrał wyjątkowo trudny temat swoich badań filozoficznych i, po drugie, wykazał się dużym zaangażowaniem w sprostaniu temu zadaniu. Gdyby nie „siłowe rozwiązanie”, na które się zdecydował, i postmodernistyczna niefrasobliwość, z jaką czasem układał/składał pojęcia, to dysertacja doktorska byłaby bardzo dobra. Poruszonych zostało w niej bowiem wiele ważnych kwestii filozoficznych i wskazanych zostało wiele możliwych sposobów rozumienia istotnych dla Nietzschego idei. Ostatecznie nawet działające w niej siły, w tym siła mrocznego ducha postmodernizmu, nie spowodowały katastrofy, ponieważ Lajus dzielnie doprowadził sprawę do końca i dysertacja okazała się merytorycznie spójna. Poszczególne elementy ze wszech miar oryginalnego wywodu są tak poukładane, że widać sens całości. Można więc uznać, że pan Lajus jest człowiekiem twórczym jak „pan Nietzsche” (264) i zasługuje na uznanie. Będąc zwolennikiem komplementarnego ujmowania wykładni filozofii Nietzschego, dołączam Lajusa do tych badaczy, którzy w sobie właściwy sposób zinterpretowali dzieło tego wybitnego myśliciela.

Po dokładnym zapoznaniu się z przekazaną mi do oceny rozprawą stwierdzam, że spełnia ona wymogi stawiane pracom doktorskim i opowiadam się za dopuszczeniem mgr. Emmanuela Lajusa do dalszych etapów postępowania doktorskiego.