

Katedra Filozofii Współczesnej

Instytut Filozofii UŁ

Recenzja rozprawy doktorskiej p. mgr Emmanuela Lajusa pt.

*Moc i tworzenie sensu w filozofii Friedricha Nietzschego.*

Zamysł swej pracy, zawarty w skondensowanej postaci w jej tytule, p. E. Lajus przedstawia w instruktywnym *Wstępie*. Formuluje w nim swoją „główną tezę”: „ludzka moc tkwi przede wszystkim w zdolności tworzenia sensu” (s. 15). Teza ta jest, przynajmniej na pierwszy rzut oka, oczywista – wszak filozofia Nietzschego jest filozofią tworzenia, przeciwstawioną np. rozumieniu mocy jako władzy w znaczeniu panowania, czy to w znaczeniu polityczno-społecznym czy metafizycznym (Heidegger). Jak widać, ciekawa w pracy jest nie tyle sama teza, ile jej całościowe, „systemowe” rozumienie. Otóż rozprawa p. Lajusa ma być właśnie próbą wyjaśnienia, na poziomie podstawowym, ontologicznym – a w konkretnych analizach odniesionym przede wszystkim do istnienia ludzkiego – pojęć sensu, tworzenia, mocy oraz chaosu, w relacji do którego uzyskują one swe znaczenie. Znaczenie to Doktorant problematyzuje za pomocą trzech ogólnych kategorii pozwalających ująć całość cielesno-myślowego doświadczenia świata w perspektywie tworzenia sensu: „stanowienia ciała ze światem”, „głębi” świata i „kompozycji” rozumianej jako „integrujące układanie sił i emocji”. Problematyzacja ta pozwala domyśleć się wpływu filozofii Deleuze’a. Rzeczywiście, Autor już na początku *Wstępu* odwołuje się do tych interpretacji filozofii Nietzschego, które zainspirowały go do rozwijania pojęcia „mocy” i „tworzenia sensu”. W pierwszym rzędzie odwołuje się właśnie do Deleuze’a, nie tyle nawet do jego znanej książki o Nietzschem (koncepcji tej słusznie zarzuca abstrakcyjny, quasi-fizykalistyczny i antyaksjologiczny charakter oraz swoisty, jak sądzę, esencjalizm), ile do jego późniejszej, samodzielnej twórczości filozoficznej, z której przejmuje chociażby „pozytywną koncepcję mocy” jako zdolności wchodzenia w relację z największą możliwą ilością sił, moc tę intensyfikującej i przekształcającej. Deleuze’owi zarzuca też brak opisu jaźni w jej relacji z sensem i światem. Odwołuje się również do wykładni Heideggera, konkretnie do tych jego ustaleń z pierwszego tomu *Nietzschego*, dotyczących myśli o cielesnym ustanawianiu sensu, tym rozleglejszym, im głębiej sięga „najszerzej podstawy świata – chaosu”. Autor odrzuca jednak centralną tezę wykładni Heideggera, a mianowicie przekonanie o subiektywizacji bytu dokonującej się za sprawą woli mocy jako woli władzy. I wreszcie odwołuje się do wykładni Jaspersa, przede wszystkim do jego przekonania o ciągłym, podważającym możliwość zbudowania doktryny ruchu myśli Nietzschego. Wbrew Jaspersowi uważa jednak, jak sądzę słusznie, że Nietzsche dążył, nawet jeśli nie udało mu się uczynić tego w sposób zadowalający, do przedstawienia swej „myśli w sposób jednolity i klarowny” (s. 11), to znaczy, tę dyskusyjną myśl znajdujemy też u Autora – spójny i konsekwentny. Wydawałoby się, że przywołując wykładnię Jaspersa, Autor odniesie

się do kwestii naturalizacji Nietzscheańskiego, opisywanego przez Jaspersa „ciągle nienasyconego, jak to określa, pragnienia absolutu” (s. 10), jak również do kwestii statusu implikowanej przez pragnienie to „egzystencji”; wydaje się bowiem, że gdy Autor wprowadza kwestię „jaźni”, dystansując się od wykładni Deleuze’a, to tym samym wprowadza również kwestię jej, nazwijmy to prowizorycznie, osobowego charakteru. Tej kwestii we *Wstępie* nie podnosi, a jak zobaczymy – jej implikacje będą ważne dla oceny interpretacyjnego przedsięwzięcia Autora.

Dodajmy, pomijając ostatnią kwestię, że u jego podstaw leży przekonanie o ciągłości myśli Nietzschego wyrażającej się w jej „organicznym rozwoju”, zorientowanym na „wypracowanie centralnego pojęcia mocy” (s. 11), a zatem, wymierzone w wykładnię dekonstrukcyjne przekonanie, że istnieje „prawda” dzieła Nietzschego, i że jej rozumienie powinno nie tylko obejmować jak najwięcej aspektów jego myśli, ale i – i tu ujawnia się już własny, filozoficzny zamysł Autora – zbliżyć się do „prawdy naszego życia” (s. 5), by móc odpowiedzieć, Autor podąża tu za Nietzschem, „na potrzebę sensu, boleśnie odczuwaną w czasach nowożytnych”.

Zaproponowany przez p. Lajusa po części autorski projekt czytania myśli Nietzschego jest ciekawy i przekonujący, dotyczy jej centralnych kwestii i wprost tego, co jest jej wyznacznikiem – filozofii twórczości. Jeśli jesteśmy przyzwyczajeni mówić o chaosie, stawianiu się, tworzeniu, woli mocy w myśli Nietzschego, to Autor próbuje wszystkie te pojęcia niejako systemowo powiązać i skonceptualizować filozoficznie za pomocą trzech wcześniej wspomnianych, ogólnych kategorii, by bliżej i precyzyjnie określić, na czym według Nietzschego polega moc i tworzenie sensu. Przyjrzyjmy się więc, w jaki sposób kategorie te pracują w interpretacji Autora, w jakim stopniu objaśniają złożoną, wieloaspektową i nie zawsze jednoznaczną myśl Nietzschego, i w jakim stopniu pozwalają mu rozwiązać problemy interpretacyjne ujawnione przez długą i bogatą historię jej odczytań, w tym przez najtęższe głowy filozofii XX wiecznej.

Dodajmy, że struktura pracy dobrze pozwala sproblematyzować zamysł pracy. W trzech pierwszych rozdziałach Autor przedstawia pozytywny wymiar myśli Nietzschego, czwarty jego krytykę nowożytnego nihilizmu, piąty zaś, ostatni, pokazuje konieczność zbudowania nowej metafizyki po nihilistycznym doświadczeniu „śmierci Boga”.

W rozdziale I, „Chaos”, najpierw (dwa pierwsze podrozdziały) przedstawia w przekonujący sposób epistemologiczną i genealogiczną krytykę idealizmu metafizycznego i teoriopoznawczego (w tym pojęć identyczności, „ja”) na gruncie podważających wiarę w świat prawdziwy perspektywizmu i interpretacjonizmu, następnie krytykę kantyizmu, z jego połowicznym podważeniem tradycji idealistycznej, motywowanym próbą ocalenia i nowego ugruntowania moralności. Krytyka ta, doprowadzona przez Nietzschego do jej ostatecznych konsekwencji, prowadzi, słusznie zauważa Autor, do metafizyki woli mocy, życia i chaosu. Ta ostatnia zostaje omówiona w podrozdziale 3, „Substratum świata: chaos”. Autor słusznie podkreśla jej eksperymentalno-hipotetyczny charakter, oczywisty ze względu na perspektywizm Nietzschego – „nieprzekraczalność pozorów” (tytuł podpunktu 1). Ciekawe jest podkreślenie, że samo myślenie prawdy, nie jako ideału, lecz jako środka woli mocy, jest, by tak rzec, jej performatywnym potwierdzeniem czy, jak powiada Autor, wyrazem afirmacji życia. Pokazuje on następnie zmagania Nietzschego z językiem metafizyki i z jego strategią wychodzenia poza opozycję byt-pozór (sztuka, ironia), jako opozycję byt-zjawisko, na rzecz świata pozorów jako chaosu. W podpunkcie 2, „Głębia pozorów”, p. Lajus omawia pojęcie sensu jako wyrazu zawsze perspektywicznej relacji ze światem, pojęcia życia

reaktywnego i życia aktywnego, by ostatecznie sformułować istotne dla jego wykładni myśli Nietzschego przekonanie – nazwane zresztą „główną tezą niniejszej pracy” – o „stopniu głębi” jako „kryterium hierarchii perspektyw” (s. 48), a więc immanentnego kryterium „hierarchii wartości” (s. 44, przypis 106), które Autor trafnie przeciwstawia dekonstrukcjonizmowi Derridy i wspomnianej, by tak rzec, dezaksjologizacji wartości u Deleuze’a. W podpunkcie 3, „Świat woli mocy i stawania się”, wskazuje na „empiryczną próbę konstrukcji immanentnej metafizyki” (s. 50), ukazując relacyjny charakter woli mocy, ilościowy charakter samej mocy jako – zapewne wbrew Deleuze’owi z *Nietzsche i filozofii* – zdolności jednoczenia i zawłaszczania jak największej ilości sił, a więc gromadzenia i integrowania w sobie chaosu jako potencjału tworzenia. Uwaga do *Konkluzji*: dość abstrakcyjny jest opis „bogów”, utożsamionych, jak można sądzić z kontekstu, z wartościami rozumianymi jako „skondensowane formuły charakteru naszej mocy” (s. 55), które mają ją wzmacniać. Czy są one ekspresjami naszych przekonań, jednak „zawsze nieufnych i niejednoznacznych” (s. 56), podczas gdy „bogowie” wymagają przecież wiary bezwarunkowej? Kwestię tę należałoby sproblematyzować.

W kolejnym rozdziale, „Żywe myślenie i afirmacja”, Autor przedstawia trzy wspomniane aspekty i zarazem kryteria mocy. Najpierw jednak, odwołując się do hipotezy woli mocy, rozważa stopień jej występowania, mierzony stopniem „zbierania ił”, czyli twórczego kształtowania świata i siebie przez rzeczycentra sił, w przyrodzie nieorganicznej, organicznej i wreszcie w świecie ludzkim, w którym tworzenie sensu dokonuje się w ucieleśnionej sferze pragnień i emocji jako podłoża ludzkiego myślenia. Analizy Autora dobrze rekonstruują poglądy Nietzschego. W następnej partii rozdziału, w podrozdziale 3 omawia on wspomniane kategorie. Najpierw „stanowienie ciała ze światem”, jednoczenia się ze światem. Na uwagę zasługuje tu wprowadzenie pojęcia środowiska (*milieu*) w jego bogactwie znaczeniowym pozwalającym uchwycić emocjonalno-cieleśne zjednoczenie umysłu ze światem. Podobnie wprowadzenie, przy omawianiu kwestii „głębi i rozległości” otwarcia się na chaos i potencjalność sensu – pojęcia wrażliwości komunikującej z przedznakowym, przedinterpretacyjnym źródłem sensu (intensywności afektywne), stanowiącym graniczną rzeczywistość umysłu i zarazem sferę doświadczenia metafizycznego jako kulminacji jednoczenia się ze światem, stawania się światem polegającego na poczuciu/doświadczeniu jego przekraczającej subiektywność mocy w akcie samoprzekraczania. Autor nawiązuje tu do dwuznacznych wypowiedzi Nietzschego próbującego ugruntować metafizyczny sens doświadczenia woli mocy. Dalej omawia kompozycję scalającą emocje i postrzeżenia i przejawiającą się w dziele jako formie ponadosobowego, „organicznego życia sensu”. Bardzo ciekawa jest w tej perspektywie interpretacja sztuki i piękna jako wyrazu sensu pojawiającego się w momencie otwarcia na świat, stawania się, afirmacji i miłości życia. W tym znaczeniu „myślenie żywe jest myśleniem artystycznym w szerszym znaczeniu” (s. 111).

Ciekawie zapowiada się rozdział III poświęcony historycznej konkretyzacji i zarazem wzorowi „żywego myślenia” – antycznym Grekom, którym przysługuje ucieleśniona intuicja chaosu. Do swej analizy świata greckiego p. Lajus chce zastosować swe wiodące kategorie analityczne. W rozdziale tym omawia najpierw mityczno-tragiczną mądrość dionizyjską Greków. Miałbym jednak zastrzeżenie do używania przez Autora terminu transgresji, który w znaczeniu Bataille’owskim nie do końca stosuje się do myśli Nietzschego (choć Bataille inspirował się również mistycznymi motywami myśli Nietzschego): u Nietzschego mamy raczej do czynienia z wyjściem poza prawo niż jego dialektycznym przekroczeniem w akcie perwersji uznającej dobro, lecz je niszczącej pod wpływem ewokujących *sacrum* namiętności (przywołany przypadek Edypa nie

spełnia tych warunków). Dalej Autor opisuje sztukę w kategoriach „stanowienia ciała z” jako jedności („nieodróżnialności”) sensu i rzeczy/świata. Również sztukę apollińską, do czego mam jednak zastrzeżenia. Otóż Autor, pomimo Nietzscheańskiego przeciwieństwa snu i upojenia, jej istotę, tak jak i sztuki dionizyjskiej, widzi w upojeniu – choć dodaje: „pewnego rodzaju” (argumentem nie jest przywołanie poglądu z końcowego dzieła Nietzschego, w którym apollińskie jest częścią dionizyjskiego) – zakładającym emocję, tak jak samo „stanowienie ciała z”. Tymczasem sztuka apollińska, nawet w sferze żywiołu snu, nie zakłada emocji, lecz dystans, jej istotą, tak jak i całego porządku apollińskiego, w tym snu, jest zasada indywidualności, której zniesienie Autor dostrzega również w porządku apollińskim. Tymczasem stoi ona również za kontemplacją apollińską, w której, tak jak i w naiwności Autor widzi bezosobowość i uniwersalność. Dopiero w połączeniu ze sztuką dionizyjską, w sztukę tragiczną, kontemplacja staje się bezosobowa. Autor świadom jest zresztą tych napięć czy trudności, przywołuje powyższy pogląd Nietzschego, używa też, zapewne z powyższego względu, określenia „względne upojenie” (s. 134). Tak czy inaczej kwestię tę powinien jaśniej sprobematyzować, wyjaśnić różnice dotyczące relacji apollińskie-dionizyjskie w *Narodzinach tragedii* oraz w późnej filozofii Nietzschego. Fakt, dwukrotnie (s. 133, 153) wspomina o tych różnicach, nie wspomina jednak również o zasadniczej różnicy dotyczącej metafizycznej funkcji sztuki tragicznej. W *Narodzinach Tragedii* bezosobowy i zdystansowany – wyzbyty afektywnego związku ze światem – ogląd jest doświadczeniem dionizyjskiej esencji bytu (pra-jedni); co prawda, w *Światopoglądzie dionizyjskim* Nietzsche pisze o prawdopodobieństwie dotarcia do prawdy, co jest już bliższe wykładni p. Lajusa, odwołującej się w swej ogólnej wymowie do późnego, perspektywistycznego Nietzschego, lecz istota rzeczy pozostaje ta sama; Autor pozostaje i tu dwuznaczny, gdy w *Konkluzji* rozdziału uznaje, że „prawda chaosu osiąga swą głębię i rozległość, dzięki którym «samo życie» wydaje się przemawiać poprzez dzieło” (s. 156, podkr. moje). Jego dalsze analizy dotyczące omówienia sztuki dionizyjskiej oraz połączenia sztuki apollińskiej i dionizyjskiej – już w ramach autorskiej kategorii kompozycji sił w dziele – są już w pełni przekonujące.

W rozdziale następnym, IV: „Słabości nowożytne: hedonizm i moralność”, omówiony zostaje faktycznie nihilizm nowożytny, przejawiający się właśnie w prymacie przyjemności (i unikaniu bólu, cierpienia) oraz w „nowoczesnej moralności”. Być może Autor, utożsamiający nowożytność, nowoczesność i współczesność, powinien odróżnić nowożytność i nowoczesność; Nietzsche, co prawda, wprost tego nie czyni, rozciągając proces „śmierci Boga” ogólnie na czasy nowożytne, niemniej jednak dekadencję i właściwy nihilizm odnosi do nowoczesności, okresu zaczynającego się, umownie, z końcem oświecenia i myślą Kanta.; fakt, Autor podkreśla nie tyle „liryczny” czy egzystencjalny wymiar nihilizmu (w jego analizach pojawia się rzadko), lecz problem hedonizmu czy moralności, który historycznie zaznacza się wcześniej. Problem do dyskusji. Autor rzetelnie omawia dalej związany z hedonizmem i tendencjami utylitarnymi, ekskludujący wartość bólu i cierpienia prymat przyjemności (biernej) w życiu ludzi świata współczesnego, jak również wyzbyte autentycznej mocy dążenie do władzy i panowania. Ciekawe i instruktywne w jego analizach jest pokazanie logiki dekadencji i nihilizmu przez pryzmat przemian i różnych modalności przyjemności, prowadzących poprzez jej „niwelujący” efekt do egalitaryzmu, który niszczy „patos dystansu” z właściwym mu porządkiem hierarchii i rangi, promując mierność („ostatnich ludzi”). W kolejnym podrozdziale Autor omawia „słabość współczesnej moralności”, którą mierzy zdolnością (a raczej: niezdolnością) twórczego organizowania chaosu i jej trzema modalnościami. W ramach „stanowienia ciała” rzetelnie omawia reaktywno-resentymentalny, bezosobowy i egalitarny charakter moralności, który odrywając od mocy,

przeciwstawia się miłości i afirmacji życia i zamyka na uczestnictwo w życiu całości. Warto zwrócić uwagę na podkreślenie resentymentalnej samoświadomości człowieka moralności współczesnej, na ogół bowiem odnosi się ją do genezy moralności niewolniczej (chrześcijańskiej). Z kolei należy zwrócić na niejasność w wywodach Autora: z jednej strony (s. 204) uznaje, że „człowiek aktywny nie ma potrzeby porównywać się z innymi”, w przeciwieństwie do słabego, chcącego podnieść wartość samego siebie, z drugiej zaś (s. 205), że wskazane jest odnoszenie się do innych sposobów życia jako potencjalnie lepszych, zatem: „dostrzeganie różnicy i (d)oceniając jej jest warunkiem przewyższenia siebie, czyli bycia zdrowym, silnym”. W ramach kategorii głębi Autor omawia moralność opartą na litości, która oznacza identyfikację z innym, lecz powierzchowną, wspartą na egoizmie, negującą chaos i tragizm życia. Miałbym wątpliwość co do określenia Jezusa – przeciwstawionego chrześcijaństwu doktrynalno-instytucjonalnemu, wykreowanemu przez św. Pawła – hedonistą, choć Autor dodaje: „w pewien sposób”. Fakt, Nietzsche określa błogość jako przyjemność, której nadaje po epikurejsku negatywny sens; niemniej jednak nie jest ona związana z działaniem i oddziaływaniem na rzeczywistość, podczas gdy hedonizm, oparty na przyjemności pasywnej (omawianej wcześniej i odnoszonej do współczesności), zakłada działanie, choć zewnętrzne, powierzchowne. W ramach trzeciej kategorii (kompozycji) Autor omawia opisywaną przez Nietzschego sprzeczności egzystencji współczesnego człowieka i społeczeństwa. Nie jestem pewien, czy wymienione przez Autora, a opisywane przez Nietzschego różnorodne tendencje współczesności są dla Nietzschego sprzeczne, niekiedy bowiem widzi on między nimi zależności funkcjonalne i ideologiczne; i tak moralność współczucia nie pozostaje w sprzeczności z moralnością społeczną, wyrażającą się w bezosobowym prawie, gdyż ta ostatnia podlega zdaniem Nietzschego postępującej humanizacji, i służy nasilającej się integracji społecznej jednostek kierujących się w coraz większym stopniu wymogami samozachowania. Dziwi też nieco zewnętrzny wobec myśli Nietzschego zarzut, że Nietzsche lokujący nadzieję na przezwycięzenie nihilizmu w wyjątkowych jednostkach, niewiele uwagi poświęcił ludowi jako warunkowi tworzenia koniecznej dlań moralności oraz istnienia tychże jednostek. Otóż, pomijając kwestię procesów indywidualizacji, powrócę jeszcze do niej, Nietzsche był ostrożny w konstruowaniu wychodzącej poza dotychczasową historię wizji przyszłego porządku społeczno-politycznego (choć pod koniec przywoływał ideę społeczeństwa kastowego), świadom był bowiem trudności odtworzenia antycznych wzorców w warunkach świata nowoczesnego.

Zarzut wobec Nietzschego prowadzi Autora do podjęcia w ostatnim rozdziale i sprobematyzowania kwestii ostatecznego kształtu myśli, „nowej metafizyki” Nietzschego jako próby przezwycięzenia nihilizmu. W przekonaniu Autora jej podstawę tworzą pojęcia chaosu i mocy (tworzenia sensu), które stanowią „stały i konstruktywny” rdzeń jego myśli nieznajdującej ostatecznej formy, i którą należy rozważać w perspektywie właśnie zaproponowanych przez Autora kategorii analityczno-rekonstrukcyjnych. Wskazuje on, co prawda, na pewne napięcia w myśli Nietzschego między obiema kategoriami, a więc, jeśli dobrze rozumiem, gdyż ten ważny fragment nie jest najjaśniej wyłożony, nie tyle między mistycyzmem (całościowy dostęp do chaosu) a ufundowanym w mocy, w wysiłku „budowania”, perspektywizmem, co między konstruktywną afirmacją świata (stanowienie ciała z) a, i tu dostrzegamy nawiązanie do wykładni Jaspersa, nieustannym, wypływającym z wymogu prawdy głębi przekraczaniem wszelkich ustanowień ludzkich i perspektyw; p. Lajus wskazuje tu na dekadencją ograniczoność myśli Nietzschego polegającą na niezdolności przyjęcia (perspektywicznej) „skończoności człowieka” i jego „ograniczonej pełni”, na nieustannym przekraczaniu siebie przez jego myśl w poszukiwaniu adekwatnego wyrazu siebie (s. 228). Niemniej jednak sprzeczności

myśli Nietzschego uznaje za pozorne, chce pozostać na granicy, a skrajne, związane z powyższym napięciem rozwiązania uznaje za pochodne i niekonstytutywne. Omawia je w dwóch kolejnych podrozdziałach. W kolejnym przedstawia zarys „afirmującej metafizyki”, w której głębia i chaos zostają ujęte na gruncie kompozycji w karby formy i sensu. Nie do końca przekonujące są – z racji swej postulatowości, subiektywności – argumenty Autora na rzecz przekonania o „przejawach radykalnej afirmacji życia w epoce nowożytnej” – stylu Nietzschego (zacierający granice między filozofią a sztuką), samoprzekraczania się jego myślenia (wcześniej ujętego jednak jako przejaw jałowego ruchu poszukiwania niedostępnej prawdy chaosu), Nietzschego afirmacji przyrody w jej nieludzkim i okrutnym pięknie, antagonizmów życia scalanych w przekraczającej je jedności, świadomości konstruktywizmu w rozumieniu sensu jako warunku ucłowieczenia świata, za sprawą której człowiek „ma styczność z chaosem” (sic!), jak gdyby nie był on oderwany od życia i nie był przejawem współczesnego, tak podkreślanego przez Nietzschego relatywizmu, który Autor nie dość akcentuje, i również sztuki. W *Podsumowaniu* Autor podejmuje refleksyjnie kluczowe kwestie związane z własną wykładnią myśli Nietzschego, do jednej z nich, możliwości przewyciężenia, wróć w ogólnej ocenie pracy.

Zaczynam od jej aspektów pozytywnych, zdecydowanie dominujących. Jej stroną najsilniejszą jest nie tyle przedstawienie całościowo oryginalnej wykładni myśli Nietzschego – wszak p. Lajus podejmuje dość powszechną intuicję rozumienia jej jako filozofii twórczości, apollińskiego, sensogennego zmagania się z bezsensiem dionizyjskiego świata – co przede wszystkim poważny konceptualny wysiłek wyartykułowania tej intuicji – a szczególnie leżącego u jej podstaw pojęcia mocy – znalezienia nowych, zainspirowanych przede wszystkim myślą Deleuze’a i Heideggera (w częściowym zakresie) ram pojęciowo-kategorialnych dla jej wyrażenia, a zatem dostarczenia nowego języka jej opisu. Oczywiście, ramy te czy język ten nie są neutralne, zawierają pewne istotne rozstrzygnięcia dotyczące rozumienia wielu kwestii myśli Nietzschego, tej centralnej intuicji towarzyszących, i świadczące o oryginalności interpretacji Autora. Sądzę, że próba dostarczenia jej nowego konceptualnego języka zakończyła się sukcesem i przyniosła interpretacyjnie i eksplanacyjnie pozytywne, produktywne i bardzo ciekawe rezultaty badawcze. Pozwoliła, dzięki trzem zasadniczym kategoriom analitycznym, w sposób przemyślany, konsekwentnie i systematycznie scalić myśl Nietzschego, uwzględnić i naświetlić większość jej aspektów, by uporządkować jej całość w perspektywie motywu tworzenia (sensu), a poprzez to wydobyć jej nowe sensy, ukazać nowe motywacje za nią stojące. Tym samym pozwoliła spojrzeć na filozofię Nietzschego świeżym okiem, od innej, często nieoczekiwanej strony, wzbogacić istotnie jej nasze doświadczenie.

W ten sposób, przetwarzając pomysłowo kilka istotnych inspiracji, Autor przedstawił pracę samodzielną i oryginalną w przeprowadzeniu jej zasadniczego tematu, wykazując się przy tym dużą inwencją pojęciowo-językową. Jego analizy są w znaczącej części przekonujące, dobrze przeprowadzone i udokumentowane, poparte uważną, rzetelną i skrupulatną lekturą tekstów Nietzschego. Autor odwołuje się do ich oryginału oraz do świadomego, podporządkowanego własnym preferencjom interpretacyjnym wyboru ich polskich przekładów. Warto też wspomnieć o cennym, polemicznym krytycyzmie wobec odmiennych ujęć myśli Nietzschego, aczkolwiek nie zawsze, o czym poniżej, dostatecznie rozwiniętym. Za tym wszystkim przebija się widoczna, autentyczna pasja poznawcza i egzystencjalne zaangażowanie autora pracy. Jest ona dobrze napisana, przejrzysta, lecz bogatą i świeżą, nie pozbawioną uroku językiem, konsekwentnie stosowanym, jeśli chodzi o przyjętą przez Autora „techniczną” terminologię.

Jeśli chodzi o mankamenty pracy, miałbym kilka uwag, z których kilka już zasygnalizowałem w trakcie omawiania zawartości pracy. Część z nich dotyczy ogólnych kwestii odnoszących się do rozumienia myśli Nietzschego, a związanych z jej, przyjętą przez Autora wykładnią.

Pierwsza odnosi się do ewolucji filozofii Nietzschego. Autor przedstawia ją dość mgliście. Z jednej strony wskazuje na jej „organiczny rozwój” związany z „wypracowaniem centralnego pojęcia woli mocy” (s. 11), nie pokazując jednak, na czym on polega, nie odnosząc się do okresu pisania *Narodzin tragedii* (czy do tzw. okresu pozytywistycznego, w których koncept ten trudno znaleźć; z kolei, dodajmy, podłoże dla niego znaleźć można w *Niewczesnych rozważaniach* (w rozprawce drugiej)). W innym miejscu (s. 285) wskazuje dookreślając na *Wiedzę radosną*, w której Nietzsche „rozpoznaje własny nihilizm”, co pozwala mu „odnaleźć swoją najpełniejszą metafizyczną wizję”. Jednakże wcześniej (s. 228), z drugiej strony, przywołuje fragment z Nietzschego wskazujący na „trzy etapy myślenia, które Nietzsche odnotował w ewolucji własnego myśli”, a które odpowiadają jego – przedstawionym przez Autora – rozwiązaniom, w tym, w wypadku dwóch pierwszych, „skrajnym i niewystarczającym”. Natomiast, niezależnie od tych ogólnych, deklaracyjnych wypowiedzi, w swych konkretnych wywodach i analizach p. Lajus zamazuje na ogół różnice pomiędzy fazami, np. w odniesieniu do *Narodzin Tragedii* nie pokazuje, o czym wspomnieliśmy, ich metafizycznego (dialektyczno-eschatologicznego) charakteru, o czym napomknął sam Nietzsche w *Ecce homo*. Kwestię ewolucji należałoby jaśniej wyjaśnić i uporządkować.

Druga kwestia dotyczy rozumienia historii i nihilizmu. Autor wskazuje na stopniowy, niejako linearny regres ludzkości kulminujący w świecie nowożytnym, wzg. nowoczesnym, i w tym duchu pokazuje nasilający się proces postępującego odrywania się jednostek, instytucji, wartości od chaosu (życia). Zarazem słusznie pokazuje, że Nietzsche przywołuje minione okresy, nawet już oddalone od greckiej miary, z lepszymi (bliższymi chaosowi) formami życia. Autor nie odwołuje się jednak szerzej do innej tendencji, mniej lub bardziej jawnie obecnej w myśli Nietzschego a odnoszącej się do procesów indywidualizacji, związanych z chrześcijaństwem i stanowiących pozytywny aspekt nowoczesności. Nie wskazuje też na wspierającą powyższą tendencję ideę ewolucji woli mocy. Świadectwem powyższego zapoznania jest, jak sądzę, np. dezantropologizacja woli mocy (Autor woli mówić o „mocy” niż „woli mocy”), pomijanie terminu „jednostka”, unikanie opisu egzystencjalnego wymiaru nihilizmu (kilka razy pojawia się termin „pustka”). I co istotne, p. Lajus nie odwołuje się do ważnej dla Nietzschego idei autonomii i stanowienia prawa oraz (auto)dyscypliny, jaką jednostka narzuca sobie, urzeczywistniając swoje indywidualne, ustanowione przez siebie prawo i dążąc do określonego przez nie celu. Być może w związku z tym rzadko posługuje się pojęciami perspektywy i interpretacji, przedkładając nad nie bardziej „organiczne” pojęcie sensu. Gwoli uczciwości dodajmy, że p. Lajus przywołuje tęż tendencję, gdy pisze o „zjednoczeniu świadomości z własnym ciałem” w następstwie „przewyciężenia nowożytnego nihilizmu” (s. 57) czy gdy pisze o „uduchowieniu” stanowiącym następstwo moralnej i religijnej „tresury”, w której konsekwencji człowiek może „wziąć na siebie osobistą odpowiedzialność” (s. 88). Niemniej jednak kwestii tej nie podejmuje i nie problematyzuje, podczas gdy istnieje silne napięcie między bezpośredniością życia a refleksyjnością jednostki, wyrażającą tendencję indywidualistyczną. Natomiast deklaratywnie uznaje (w przypisie na s. 133, zob. 227, 263) że Nietzsche godzi refleksyjność – związaną właśnie z nowożytnymi procesami indywidualizacji i zakładającą dystans wobec świata – z bezpośredniością życia, „płodną witalnością Greków 1)”. Tymczasem pojawienie się wyodrębniającej ze świata refleksyjności oznacza, że tworzenie sensu

przebiega w porządku racji, co wobec diagnozowanego przez Nietzschego relatywizmu kulturowego zagraża ugruntowaniu momentu wieczności, według Autora bezproblematicznego (s. 151, przypis 130, gdzie Nietzsche przywołuje *passus z Narodzin tragedii* o wieczności, w którym jednak nie jest ona wiecznością w czasie). Być może z tych względów nie podejmuje on szerzej problemu wiecznego powrotu, neglżując go i poprzestając pośrednio przy jego wersji energetyczno-dionizyjskiej, nie poruszając wykładni kosmologiczno-cyklicznej a zwłaszcza – związanej właśnie z tendencją indywidualistyczną – wykładni egzystencjalno-etycznej. Być może również z tych wszystkich względów ponownie podejmuje w ostatnim rozdziale pracy problem metafizyki, tym razem „nowej metafizyki”, a więc niezbędnej po nowożytnym nihilizmie – a omówione w nim nieadekwatne wobec niej rozwiązania stanowią niejako skrajną czy radykalną funkcję indywidualizmu. Można by wspomnieć jeszcze o kwestii zasadniczej, a mianowicie możliwości mówienia w ogóle o metafizyce w świetle perspektywizmu Nietzschego, i tę kwestię należałoby wprost postawić i przedyskutować. Można zapewne sądzić, że unikanie sproblematyzowania powyższych kwestii przez Autora, jest ich więcej, wypływało po części z jego dążenia do przedstawienia spójnej i całościowej wykładni Nietzschego.

Chciałbym zaznaczyć, że wszystkie powyższe ogólne kwestie są dyskusyjne, Autor ma, co oczywiste, prawo do przedstawienia swojej wykładni Nietzschego, z którą zresztą – w jej zasadniczej, dotyczącej sensu tworzenia (sensu) warstwie – w pełni się zgadzam, toteż nie jego, odnoszące się do nich stanowisko jest jako takie przedmiotem mojej krytyki czy zarzutów. Uważam natomiast, że powinien szerzej się do nich ustosunkować, to znaczy wprost się z nimi skonfrontować i je przedyskutować, miast zadowolić się albo mniej lub bardziej kategoriycznymi, lecz nie rozwiniętymi stwierdzeniami i ocenami, na ogół występującymi w przypisach (i nie mającymi uzasadnienia w materii głównego tekstu), albo niekiedy bezrefleksyjnym przywołaniem poglądów Nietzschego, rodzących przecież napięcia czy sprzeczności – stąd w końcu odmiennosc interpretacji jego myśli – których, jak zasadnie możemy podejrzewać, był on, jako radykalny krytyk metafizyki, w pełni świadom, i z którymi się zmagał.

Jak sądzę, przedyskutowanie powyższych kwestii uczyniłoby pracę, którą oceniam jako bardzo dobrą, lepszą i pełniejszą. Nie ulega bowiem dla mnie wątpliwości, że praca Pana Emmanuela Lajusa w swej całości jest pracą całkowicie samodzielną, twórczą, o istotnych walorach poznawczych, świadcząc o wysokich kompetencjach warsztatowo-badawczych jej autora.

Po dokładnym zapoznaniu się z przekazaną mi do oceny rozprawą Pana mgr Emmanuela Lajusa wobec powyższego stwierdzam, że w pełni spełnia ona wymogi stawiane pracom doktorskim, toteż opowiadam się za dopuszczeniem Doktoranta do dalszych etapów postępowania doktorskiego.



