



„Nietzsche seminarium“

<http://nietzsche.ph-f.org/>

Bogdan Banasiak

## *Problemat Nietzschego<sup>1</sup>*

*Drogi Panie Profesorze, w gruncie rzeczy o wiele  
chętniej byłbym profesorem w Bazylei niż Bogiem,  
nie ośmieliłem się jednak posunąć mego egoizmu na tyle daleko,  
by zaniechać z jego powodu kreacji świata...*

List F. Nietzschego do J. Burckhardta

„Nie dostrzeżemy sprzeczności w myśli Nietzschego”, twierdzi Deleuze. Przekonanie to musi się jednak wydawać zaskakujące, zważywszy, że wielu myślicieli, m.in. Derrida<sup>2</sup> i Bataille, wyrażają odmienne opinie, a komentujący francuskie badania nad Nietzschem Künzli konstatuje, iż dzieło to, wręcz przeciwnie, jest „szeregiem wyizolowanych, wzajemnie sprzecznych fragmentów”<sup>3</sup>. Deleuze daje jednak świadectwo własnym słowom: z natchnionych poematów, rozproszonych aforyzmów i urywków zdań konstruuje niezwykle spójną i całościową interpretację dzieła Nietzschego, na tyle spójną i całościową, że znajdują w niej swe miejsce, wzajem się ze sobą wiążąc, wzajem z siebie wynikając i wzajem się oświeclając, bodaj wszystkie tradycyjnie uznawane za najistotniejsze wątki tego dzieła: wola mocy, nihilizm, śmierć Boga, wieczny powrót, nadczłowiek, Dionizos, tragiczność itd. Pokawałkowane niczym Dionizos i mroczne niczym obrzędy ku jego czci dzieło Nietzschego pod piórem Deleuze`a zostaje zsyntetyzowane i rozświetlone.

Przyczynił się do tego niewątpliwie pewien walor popularyzatorski tej pracy. Wydana w roku 1962 książka *Nietzsche i filozofia* należy bowiem do okresu kwalifikowanego dość zgodnie przez komentatorów Deleuze'a jako okres monograficznych analiz filozoficznych (lata 1952-68). Pisząc tekst o Nietzschem był już Deleuze autorem (wraz z A. Cressonem) monografii Hume`a (*Hume. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, 52), a i później kilkakrotnie podejmował tego rodzaju przedsięwzięcia – pisał o Kancie (*La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, 63), Bergsonie (*Le bergsonisme*, 66), Spinozie (*Spinoza*, 70), Foucaultcie (*Foucault*, 86), powrócił także do Nietzschego (*Nietzsche. Sa vie, son œuvre avec un*

<sup>1</sup> Tekst opublikowany jako [posłowie do:] G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, Warszawa 1993, wyd. I, s. 209-213; Warszawa 1997, wyd. II, s. 211-215; Warszawa 1998, wyd. III, s. 211-215.

<sup>2</sup> Zob. J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997; B. Banasiak, *Dekonstrukcyjna lektura gramatologiczna, czyli dywagacja, „Pincipia”* 1991, t. III.

<sup>3</sup> R. E. Künzli, *Nietzsche i semiologia. Nowe kierunki we francuskich interpretacjach Nietzschego*, przeł. P. Pieniążek, [w:] (red.) A. Przybylski, *Nietzsche 1900-2000*, Kraków 1997, s. 295.

*exposé de sa philosophie*, 65), by na 30 stronach tekstu dać *résumé* Nietzscheańskiej problematyki. Te podręczne kompendia, choć – z konieczności – stanowią nieco uproszczone prezentacje filozoficznych stanowisk, to jednak charakteryzują się inwencją interpretacyjną Deleuze'a (zwłaszcza w przypadku Nietzschego i Foucaulta) lub choćby pewnym kątem widzenia, pod jakim są ujmowane (Kant), dzięki czemu nie przypominają ugruntowanych tradycją wykładów z podręczników historii filozofii.

O walorach pracy Deleuze'a stanowi też zapewne styl jego pisarstwa – Deleuze pisze jasno i przejrzysto, Deleuze pisze prosto, rozświetlając zawilóści myśli Nietzschego do tego stopnia, iż jej konstatacje jawią się – spełniając niemal wymóg stawiany refleksji przez Descartesa i Husserla – jako oczywiste.

Znacznie jednak istotniejszą kwestią, która rozstrzyga o koherencji tej pracy, jest przyjęta przez Deleuze'a płaszczyzna interpretacyjna – różnica, która, pozbawiona przez Platona samoistności i sprowadzona do postaci sprzeczności (co w pełni ugruntował Hegel), właśnie za sprawą Nietzschego przywrócona została filozofii zachodniej, by stać się wspólnie horyzontem dla najbardziej krytycznych przedsięwzięć myśli, dla Foucaulta, Derridy i samego Deleuze'a, gdyż praca o Nietzschem miała istotne znaczenie dla jego własnej drogi filozoficznej. Ugruntowana, by użyć określenia Foucaulta, na „współ-myśleniu” z Nietzschem, rysowała już zasadnicze wątki myśli Deleuze'a, które, później podejmowane i rozwijane, wyznaczą kształt jego oryginalnej koncepcji, nomadologii<sup>4</sup>.

Wydaje się więc, iż nie będzie przesadnym twierdzenie, że Nietzsche i filozofia to jedna z najlepszych monografii poświęconych temu myślicielowi, taka przy tym, która w przeciwieństwie do najgłośniejszych odczytań jego dzieła (Heidegger, Jaspers, Fink, Granier) nie traci z pola widzenia antymetafizycznego projektu i waloru pisarstwa Nietzschego (namysł nad różnicą w miejsce filozofii tożsamości, odsłonięcie nieobecności poprzedzającej obecność).

Oryginalność Nietzschego polega na stworzeniu nowego typu filozofowania, które wchodzi w relację z zewnątrz, jego teksty bowiem „przeniknięte są ruchem, który pochodzi z zewnątrz, który nie zaczyna się ani nie kończy na kartce książki lub na poprzednich stronicach, nie trzyma się ram książki i jest całkowicie wolny od

<sup>4</sup> Zob. B. Banasiak, *Ogród koczownika. Deleuze – rizomatyka i nomadologia*, „Colloquia Communia” 1988, nr 1/3.

wyobrażeniowego ruchu przedstawię czy też abstrakcyjnego ruchu pojęć”<sup>5</sup>. Sposób pisania Nietzschego – aforyzm – pozostaje w związku z czystą zewnętrżnością, z intensywnością, z humorem i ironią, z szaleńczym śmiechem<sup>6</sup>, jest otwarty na zewnątrz, jest złączeniem myśli z zewnątrz jako zniszczeniem despotycznej wewnętrzności, czyli właściwego metafizyce stałego systemu nad-kodowania i dekodowania. Nie ma więc faktów (apriorycznych sensów zdarzeń), lecz jedynie interpretacje, a interpretacja polega na rozgałęzieniu tekstu (zdarzenia) na zewnątrz, znalezieniu zdolnej go użyć siły, zdolnej zeń uczynić maszynę wojenną – dopiero bowiem interpretacja nadaje aforyzmowi sens, a raczej wielość sensów, bo „sens jakiejś rzeczy jest stosunkiem tej rzeczy do siły, która ją opanowuje”.

Jeśli myśl zewnątrz, anarchiczna maszyna puszczona w ruch przez zdolną do tego zewnętrzną siłę eliminuje organizujące centrum, to nietrafny wydaje się sposób, w jaki Deleuze widzi status Nietzscheańskiej filozofii – „filozofia jako krytyka wyraża to, co w niej najbardziej pozytywne; przedsięwzięcie demistyfikacji”. Demistyfikacja zakłada bowiem jako uprawomocniający horyzont jakąś prawdę, podstawę, gdy tymczasem myśl Nietzschego dyktowana wolą obalenia platonizmu, czyli zakwestionowania zachodniej metafizyki, to stałe usuwanie podstaw, „głęboka niezmediatyzowana wolność, odsłonięcie dna poza wszelkim innym dnem, bezdenny stosunek z nieufundowanym, bezpośrednie odbicie nieokreślonego”<sup>7</sup>. Dlatego rację ma niewątpliwie Klossowski, gdy stwierdza, że „demistyfikuje się po to tylko, by lepiej mistyfikować”<sup>8</sup>. Toteż wielość interpretacji świata – gdy Nietzsche zakwestionował możliwość rozróżnienia modelu i kopii, na którym wspiera się zachodnia filozofia – jawi się jako wielość baśni, opowiadanych historii. Filozofia staje się więc fantazjowaniem, stwarzaniem pozorów, wielością masek, które nie skrywają prawdziwej twarzy, lecz w nieskończoność odsłaniają kolejne maski. Staje się ona domeną pozorów, stanowi językowy ekwiwalent niewyrażalnych wizji i obsesji, jakie wyobraźni – uwolnionej od ciasnych ram racjonalności – dyktują mroczne siły. Filozofia jest więc pozorowaniem sensów, bo otwiera się na chaos i chce mówić o

<sup>5</sup> G. Deleuze, *Myśl nomadyczna*, przeł. K. Matuszewski, [w:] (red.) A. Dubik, *Poznanie – Podmiot – Dyskurs. Idee i dziedzictwo frankofońskiej tradycji epistemologii*, Toruń 2002, s. 271.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 271 i n.

<sup>7</sup> G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997.

<sup>8</sup> P. Klossowski, *Pozór filozofa oszusta, fantazmat i zasada rzeczywistości*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia”, *op. cit.*, s. 79.

nonsense, o nicości i pustce, o nieobecności<sup>9</sup>.

Ale śmierć Boga – bo czymże innym jest zakwestionowanie źródłowej obecności – stwarza taką oto alternatywę: albo nihilizm bierny, „ostatni człowiek”, wyznawca nicości, albo zadanie kreacji wartości, filozof-prawodawca, nadczyłowiek. Jeśli jednak nadczyłowiek pojęty jest jako teoretyczny projekt, co oznacza, że śmierć Boga nie jest zdarzeniem przeżyтым, a więc nie zostają z niej wyciągnięte ostateczne konsekwencje, to projekt ten pozostaje projektem metafizycznym. Deleuze odkryje to jednak dopiero w dziele *Différence et répétition*, gdy skonstatuje, że „Nietzsche spostrzegł pierwszy, że śmierć Boga staje się faktyczna dopiero wraz z rozpuszczeniem «Ja»”<sup>10</sup>.

Kiedy myśl daje przystęp mrocznym siłom, filozofowanie staje się – a nikt tego nie pojął i nie przeżył głębiej niż Bataille – doświadczeniem wewnętrznym, „podróżą do kresu możliwości człowieka”<sup>11</sup>, eksperymentem na własnym Ja, a więc niosącą ze sobą najwyższe ryzyko wyprawą ku nicości, ku chaosowi, który może zawładnąć coraz mniej trzeźwą myślą. Toteż filozofia Nietzschego, ujmowana poza jego „krwią pisany” doświadczeniem egzystencjalnym, poza jego życiem i rozkładem jego Ja, jest – jak twierdzi Bataille – „tylko labiryntem sprzeczności”<sup>12</sup>. Dopiero tak pojęte jego dzieło, a właściwie jego doświadczenie, pozwala uchwycić przypadek Nietzschego, o ile w ogóle można tutaj mówić o jakkolwiek pojętym rozumieniu, bo zrozumieć Nietzschego to „oddać się takiemu samemu doświadczeniu, takiemu samemu pomieszaniu co on”<sup>13</sup>.

Książka Deleuze’a *Nietzsche i filozofia* to niewątpliwie znakomicie skonstruowana maszyna – maszyna wojenna nomadów – pozbawiona jednak dostrzeżonego przez Deleuze’a nieco później rysu rizomorficznego. „Ideałem książki – pisze Deleuze – byłoby roztoczenie wszystkiego w [...] planie zewnętrzności, na jednej stronie, w tej samej strefie: przeżyte zdarzenia, historyczne determinacje, myślane pojęcia, jednostki, grupy i formacje społeczne”<sup>14</sup>. Taką książką jest właśnie

---

<sup>9</sup> Zob. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, Warszawa 1995, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski; P. Klossowski, *Nietzsche, politeizm i parodia*, przeł. K. Matuszewski, „Colloquia Communia”, *op. cit.*

<sup>10</sup> G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, *op. cit.*, s. 102.

<sup>11</sup> G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedemann, Warszawa 1998, s. 58.

<sup>12</sup> G. Bataille, *O Nietzschem*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie”, 1985, nr 10, s. 176.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 167.

<sup>14</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Minuit, Paris 1980, s. 16.

„dzieło-życie” Nietzschego, ciało bez organów, w którym tradycyjnie różne porządki – pisany tekst i żywa egzystencja – są wzajem bez siebie niezrozumiałe. Pojmowane zaś jako jedność składają się na wymarzoną przez Nietzschego maszynę na heraklitejski ogień służącą do zabawy z gwiazdami. Że jednak nie igra się z ogniem, o tym Nietzsche najlepiej się przekonał.

I dopiero w tej perspektywie (bardziej bataillowskiej niż deleuzjańskiej) ujawnia się istotny problem Nietzschego, tj. problem, przed jakim stanął Nietzsche, a zarazem Nietzsche jako problem – może nawet problem najistotniejszy – przed jakim stoi filozofia współczesna: jak żyć i myśleć w świecie bez Boga, jak żyć i myśleć w obliczu nieobecności. To zatem, innymi słowy, pytanie, czy szaleństwo Nietzschego jest właśnie realizacją projektu nadczłowieka, czy też, na odwrót, Nietzsche nie podołał zadaniu kreacji wartości i zmylił taneczne *pas*.