
Marek Kwiek

Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej.

Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 1999

© Copyright by Marek Kwiek

Rozdział 2

***Przykład tekstualny: Deleuze'a i Klossowskiego
filozof tworzący tekst (francuski Nietzsche)***

„Jakiegoż to *adwersarza*, jakiegoż to *wroga należy pokonać*? Im bowiem lepiej myśl potrafi go osaczyć, tym więcej zgromadzi siły. Wskazanie go oznacza wytworzenie własnej przestrzeni, poszerzenie jej, oddychanie nią”, Pierre Klossowski

Między Heglem a Nietzschem nie istnieje kompromis, uważa pokolenie Foucaulta i Derridy, Deleuze'a i Klossowskiego. Jest to jednak wciąż powojenny Hegel francuski i na nowo odczytywany we Francji Nietzsche, dwa metakonstrukty, potrzebne zwłaszcza owemu drugiemu pokoleniu, a ostatnio wręcz trzeciemu (młodszym filozofom wychowanym w cieniu mistrzów „myśli różnicy”) do ustalenia swoich relacji z poprzednikami. Trochę racji ma Vincent Descombes, kiedy powiada w swojej krótkiej historii powojennej myśli francuskiej, że oto – jak pisaliśmy – zmienił się w latach sześćdziesiątych znak stawiany przy Heglu i przy Nietzschem: tam, gdzie był minus, pojawił się plus i odwrotnie. Paradoksalnie, tak jak pokolenie Foucaulta chciało „uwolnić się od Hegla”, tak pokolenie Ferry'ego, Renauta czy Descombesa pragnie „uwolnić się od Nietzschego” – i może przede wszystkim od nietzscheanistów. Metakonstrukty zaczynają szeroko funkcjonować: skoro francuska myśl ponowoczesna (zwana w Ameryce poststrukturalizmem) ma być

„nietzscheańska”, to występująca przeciwko niej nowa postać dyskursu ma być „antynietzscheańska”, a zbierać ma wspólne siły pod sztandarami sloganu „dlaczego nie jesteśmy nietzscheanistami.”¹

Cały czas poruszamy się jednak w sferze konstrukcji myślowych, dlatego i Hegla, i Nietzschego trzeba by wciąż oznaczać cudzysłowem. W prezentowanym tu przeze mnie odczytaniu tego znaku nie używam, ale podkreślam często, że specyficzny to Hegel i specyficzny Nietzsche. Na przykładzie rozważań Alexandre'a Kojève'a starałem się pokazać, co rozumiem przez powojenny francuski heglizm – i kogo Francuzi uważali za swojego Hegla. Chodziło mi nie tyle o wierność czy niewierność tego odczytania, co raczej o konsekwencje płynące z niego dla miejsca przyznawanego filozofowi w kulturze. Kojève określił je jasno – filozof wedle heglowskiego modelu zaprezentowanego w *Introduction à la lecture de Hegel, Tyrannie et sagesse* oraz w licznych tekstach rozproszonych miał, zwyczajnie i po prostu, rewolucjonizować świat, a od przedstawianych przez niego interpretacji dzieł filozoficznych miało zależeć już nie tylko nasze ujęcie przeszłości, nie tylko nasze spojrzenie na aktualność, ale wręcz nasza przyszłość. Przyszłość kultury i społeczeństwa, przyszły kształt polityki. Filozofia miała stanowić „być albo nie być” europejskiej przeszłości.

Można przyjąć wiele równoległych i równobieżnych interpretacji heglowsko-nietzscheańskiego przełomu, jaki dokonał się w myśli francuskiej w latach sześćdziesiątych za sprawą wymienianych tu przed chwilą Derridy, Foucaulta, Deleuze'a czy Klossowskiego. Każda z nich przyjmować może za punkt wyjścia inny aspekt owej (wedle wyrażenie Descombasa) „zmiany znaku” z plus na minus. Prawdą

¹ Oto, w jaki sposób określa się to pokolenie (w dokonanym przeze mnie dużym skrócie): my, którzy nie wierzymy ani w proroków, ani w nadludzi; nie mylimy wartości z prawdą, kochamy to, co prawdziwe bardziej niż to, co piękne, to, co rzeczywiste bardziej niż sztukę; wierzymy w naukę i w rozum; my, klasycyści, racjoniści, my, którzy wolimy wiedzę od interpretacji, historię od genealogii (pytanie „czym jest...?” od pytania „kto...?”); którzy nie chcemy przewartościowywać żadnych wartości; którzy przychodzimy nie niszczyć, a budować; którzy nie filozofujemy młotem, nie chcemy władzy, a miłość, nie siły, a sprawiedliwość; którzy znosimy elitaryzm o tyle tylko, o ile jest on republikański; my demokraci, progresywiści, szanujący obcych bardziej niż ziomków, dobrzy Europejczycy, lecz zarazem obywatele świata; my apollinińscy, cywilizowani, wrogowie ludzi zepsutych i sofistów, przyjaciele mądrości i dobrych ludzi, „my, którzy staramy się być dobrzy, sprawiedliwi i prawdomówni – *pourquoi serions-nous nietzschéens?*”. André Comte-Sponville buduje tu cały gmach opozycji odróżniających „nasze pokolenie” od pokolenia Deleuze'a, Foucaulta czy Derridy, bo o nich tu mowa. *La brute, le*

jest przecież, że w latach pięćdziesiątych Nietzsche stanowił niezwykle rzadko poruszany margines francuskiej filozofii (i gdyby nie Bataille czy Blanchot, bardzo mało byłoby o nim słyszeć – podobnie zresztą jak mało o nim było słyszeć w całym świecie: w Ameryce do czasu ukazania się pionierskiej książki Waltera Kaufmanna i jego kolejnych tłumaczeń tekstów Nietzschego, w Niemczech do *Nietzschego* Heideggera, bo przecież bardzo trudno było przełamać lody, jakie tworzyło nazistowskie, brutalne i okaleczające przywłaszczenie jego myśli przez oficjalnie panującą ideologię²). Margines filozofii przyciągał jednak wszystkich tych, którym nie odpowiadała dominacja z jednej strony fenomenologii, a z drugiej marksizmu (i heglizmu) we francuskim życiu intelektualnym. I kiedy czyta się wspomnienia na przykład Michela Foucaulta o tamtym okresie, to okazuje się, że Nietzsche w latach pięćdziesiątych pociągał filozofów przede wszystkim swoją niefilozoficznością czy może bardziej obokfilozoficznością. Przypomnijmy takie choćby stwierdzenie: „Kiedy otwierasz *Wiedzę radosną* po tym, kiedy jesteś ukształtowany przez wielką i starą tradycję uniwersytecką – Kartezjusza, Kanta, Hegla, Husserla – i trafiasz na te trochę dziwne, obce, swobodne teksty, to mówisz: No cóż, nie zrobię tego, co robią moi współcześni, moi koledzy czy profesorowie, nie potraktuję tego pogardliwie. Jakie maksimum filozoficznej intensywności i jakie współczesne efekty filozoficzne można w tych tekstach znaleźć? To było dla mnie wyzwanie Nietzschego.”³ Dla Foucaulta Nietzsche reprezentował całą twardość i nieugładzoność outsidera, wieśniaka z gór, która pozwalała mu „ze wzruszeniem ramion i bez wyglądanego w żaden sposób śmiesznie powiedzieć, z siłą, której nie można zignorować: ‘Przestańcie, to wszystko śmieci’.”⁴ Mówił to wszystko Nietzsche trochę jako filozof, a trochę jako poeta, pozostający gdzieś na samej krawędzi filozoficznego dyskursu. Foucault inspirował, bo był nieakceptowany, pomijany, obłożony dodatkowo klątwą jakiegoś nie do końca

sophiste et l'esthète: „l'art au service de l'illusion”, [w:] Boyer, Alain et al., *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris: Grasset, 1991, s. 91.

² Powiada Ernst Behler wręcz, że po wojnie wokół Nietzschego “zapadło wielkie milczenie”.

Nietzsche in the Twentieth Century, [w:] *The Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. Bernd Magnus i Kathleen M. Higgins, Cambridge: Cambridge UP, 1996, s. 289.

³ Michel Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, [w:] *Dits et écrits 1954-1988*, D. Defert et F. Ewald (éds.), Paris: Gallimard, 1994, vol. 4 (1980-1988), s. 446.

⁴ Michel Foucault, *The Functions of Literature*, [w:] *Politics, Philosophy, Culture*, Lawrence D. Kritzman (ed.), New York: Routledge, 1988, s. 312.

zwerbalizowanego współnictwa z nazizmem, które starała się atakować jeszcze przed wojną cała grupa Acéphale na czele z Bataille'm. Czym pociągał Nietzsche w tamtym okresie? Innością, metodofobią, idiosynkrazją⁵, osobistością tonu, żywością metaforyki, zmiennością stylu, mnogością gatunków, jak również, bardziej filozoficznie, krytyką myślenia opozycyjnego (binarnego), eksponowaniem roli stylu w dyskursie filozoficznym, podkreśleniem perspektywizmu, możliwościami sądenia pod nieobecność kryteriów etc. etc. Jednak pierwsze fascynacje nie wydają się być tak głębokie – płynęły one raczej z niemożności pogodzenia jego myśli z dominującymi sposobami myślenia we Francji lat pięćdziesiątych.

„Jakiegoż to adwersarza, jakiegoż wroga należy pokonać?”

Nietzsche i błędne koło Pierre'a Klossowskiego już w pierwszym zdaniu pokazuje odmienną stawkę prowadzonych rozważań, stawiając zarazem wyzwanie kilku pokoleniom komentatorów i badaczy Nietzschego: „Oto książka, która świadczyć będzie o rzadkiej ignorancji: jak mówić o ‘myśli Nietzschego’ nigdy nie odnosząc się do tego, co o nim dotąd powiedziano?”⁶ Co więcej, swojej zapowiedzi autor pozostaje wierny, nie wspominając nawet o przełożonej przez siebie monumentalnej pracy Heideggera – zatytułowanej *Nietzsche* właśnie. Już w pochodzącym z 1957 roku tekście *Nietzsche, politeizm i parodia* (który znalazł się później w książce *Un si funestre désir*) Klossowski, nie myśląc jeszcze przypuszczalnie wcale o zbliżającym się nietzscheańskim przełomie, powiadał: „z chwilą gdy podejmujemy próbę objaśnienia jego wypowiedzi (...) każemy mu zawsze powiedzieć więcej i mniej niż powiedział; i to nie w sensie, w jakim zdarza się to zazwyczaj w odniesieniu do każdej innej myśli, czyli w rezultacie zwykłego błędu w patrzeniu, czy też dlatego, że fałszywie określonoby punkt wyjścia; każemy mu mówić więcej niż faktycznie mówi – wówczas gdy się z nim sprzymierzamy, i mniej – wtedy,

⁵ Warto w tym miejscu wspomnieć o interesującej tezie postawionej kiedyś przez Lecha Witkowskiego: idiosynkrazja jako „postmodernistyczny paradygmat dla humanistyki”. Zob. *Homo idiosyncraticus* (Richard Rorty, czyli spór o (po)wagę ironii), s. 232 i nast., [w:] *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce* pod red. A. Jamrozikowej, Poznań: PWN, 1993.

⁶ Pierre Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1996, s. 53.

gdy odrzucamy go czy wypaczamy, z tego prostego powodu, że ściśle mówiąc, nie ma w ogóle punktu wyjścia ani dokładnie wyznaczonego punktu dojścia.”⁷ Bataille i Blanchot, Klossowski i Deleuze, Derrida i Foucault zdecydowanie „sprzymierzają się z Nietzszem” w aliansie o strategicznym, antyheglowskim znaczeniu, i „każą mu mówić więcej”. Niektórzy w tym aliansie tworzą prace komentujące, niektórzy prace wykorzystujące Nietzschego, na jego temat nieomal milcząc. Najlepszym przykładem tej ostatniej strategii może być Michel Foucault, którego cała myśl przesiąknięta jest od początku do końca, jak się zdaje, nietzscheanizmem, a który tę sytuację komentuje w następujący sposób:

Ja ludzi, których kocham, wykorzystuję. Jedynym znamieniem pokrewieństwa z myślą taką, jak nietzscheańska, jest właśnie jej wykorzystywanie, wykręcanie, zmuszanie do zaciskania zębów, do krzyku. Czy wówczas, zdaniem komentatorów, będzie się wiernym, czy niewiernym, nie ma żadnego znaczenia.⁸

Nietzsche zatem w skrajnych wersjach albo staje się przedmiotem gruntownego – czasem wręcz monograficznego – namysłu (Klossowski, Deleuze), albo cichym współnikiem, milcząco zakładanym, do końca nie werbalizowanym horyzontem (Foucault).⁹ U Deleuze'a myśl Nietzschego jest przedstawiona jako uporządkowany, antyheglowski system – u Klossowskiego Nietzsche nie przedstawił filozofii, lecz zrodzone ze wsłuchiwanie się w samego siebie „wariacje na temat osobisty”¹⁰, obracające się „wokół szaleństwa niczym wokół własnej osi.”¹¹ Bo przecież „Nietzsche od samego początku obawia się tej własnej skłonności, cały jego wysiłek nakierowany jest na zwalczanie nieodpartego uroku, jakim pociąga go Chaos.”¹² Rudolf E. Künzli w swoim komentarzu do francuskich interpretacji Nietzschego pisze wręcz, że wedle Klossowskiego u podstaw Nietzscheańskiego projektu leży przełożenie

⁷ Pierre Klossowski, *Nietzsche, politeizm i parodia*, tłum. K. Matuszewski, „Colloquia Communia” 1-3 (36-38), 1988, s. 59-60.

⁸ Michel Foucault, *Gry władzy*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie”, 6(203)/1988, s. 320.

⁹ I nie jest chyba przypadkiem, że w gwałtownie „antynietzscheańskiej” (w znaczeniu – skierowanej przeciwko „nietzscheanistom”, a nie Nietzschemu samemu) książce Luca Ferry i Alain Renauta, *La pensée 68: Essai sur l'antihumanisme contemporaine* (Paris: Gallimard, 1985) przykładem „francuskiego nietzscheanizmu” jest właśnie Michel Foucault.

¹⁰ Pierre Klossowski, *Nietzsche, politeizm i parodia*, *op. cit.*, s. 60.

¹¹ Pierre Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, *op. cit.*, s. 54.

¹² *Ibidem*, s. 54.

semiotyki intelektu na „semiotykę” popędów – „której obcy jest wszelki cel i wszelki sens.”¹³ Nie będziemy zajmować się tu metafizycznym aspektem interpretacji Klossowskiego, chodzi nam przecież o sugerowane przez nią nowe czy też po prostu inne miejsce i rolę filozofa w kulturze. Wracając jeszcze na moment do tekstu poprzedzającego o kilkanaście lat książkę o Nietzschem: Klossowski widzi w nim walkę toczącą się w Nietzschem między poetą a uczonym, wizjonerem a moralistą, przy czym kluczowy moment to pojawienie się postaci Zaratustry, która ma być wyzwaniem rzuconym przez Nietzschego-wizjonera Nietzschemu-profesorowi i człowiekowi pióra; dodaje dalej – „tym, którzy działają, trzeba pozwolić wierzyć, że coś zmieniają: czyż Nietzsche nie mówi, że to nie ludzie czynu, lecz kontemplatorzy nadają rzeczom wartość, i że ludzie czynu działają tylko na mocy oceny dostarczonej przez kontemplatorów?”¹⁴ Wygrana Nietzschego-wizjonera w tych zmaganiach nie pozostaje bez wpływu na prezentowany ideał filozofa.¹⁵

Energetyczna, popędowa interpretacja Klossowskiego pyta za Nietzschem o to, kim może być filozof. Pytał Nietzsche: „Czy filozof jest jeszcze dzisiaj możliwy? Czy to, co wiemy, jest nazbyt rozległe? Czy nie jest raczej prawdopodobne, że nie może on wszystkiego ogarnąć spojrzeniem, i to tym [mniej], im bardziej będzie skrupulatny? O ile nie jest *zbyt późno*, skoro jego najlepszy czas będzie czasem minionym. A przynajmniej zniszczonym, zdegradowanym, zdegenerowanym w ten sposób, że jego *sąd o wartości* niczego nie będzie oznaczał? W przeciwnym razie stanie się on

¹³ Rudolf E. Künzli, *Nietzsche i semiologia: nowe kierunki we francuskich interpretacjach Nietzschego*, tłum. P. Pieniążek w *Nietzsche 1900-2000* po red. Artura Przybysławskiego, Kraków: Aureus, 1997, s. 278.

¹⁴ Pierre Klossowski, *Nietzsche, politeizm i parodia*, *op. cit.*, s. 63.

¹⁵ Przypomnijmy słowa Krzysztofa Matuszewskiego z doskonałej książki *Wśród demonów i pozorów. Monomania Pierre'a Klossowskiego* (Warszawa: Spacja, 1995): Zgodnie z tradycją klasyczną „filozofia musi być w pewnym sensie zarazem pedagogiką, inaczej traci swą prawomocność, staje się anachroniczną dywagacją, skandalem w porządku określających powinności myśliciela celów. Klossowski nie czuje się skrepowany milczącą deklaracją lojalności wobec *ratio* jaka od czasów Platona jest warunkiem filozoficznej inicjacji. (...) Zamysł Klossowskiego nie pozostaje w żadnym związku z pedagogicznym wymiarem, jaki zasymilowała filozofia”. I nieco dalej – rzecz kluczowa dla ducha moich rozważań: „odejście od społecznie i kulturowo aprobowanych sposobów określania siebie i roli, jaką ma się do odegrania, zmienia naturalnie charakter stawki dotyczącej ludzkiej egzystencji” (s. 22-23).

Ojcowie takiej postawy to oprócz Nietzschego, dodajmy, również Kierkegaard i de Sade. W odniesieniu do Deleuze'a i jego ujęcia roli filozofa padają na przykład takie oto słowa: *scélerat* (zbrodniarz), *subversif* (wywrotowiec), *sournois* (mruk), *instable* (człowiek chwiejny) oraz *stoïcien*,

dyletantem zaopatrzonym w tysiąc masek, a utraciłszy wielki patos, szacunek dla samego siebie – będzie dobry, subtelny, świadomy. Wystarczy – ani nie rządzi, ani nie rozkazuje”. I dalej, w tym samym duchu: „Co oznacza dziś dla nas istnienie filozoficzne? Czy nie jest to niemal sposób na zręczne wycofanie się? swego rodzaju ucieczka, czy prawdopodobne jest, że ktoś, kto żyje w ten sposób na uboczu i w prostocie, wskazał najlepszą drogę do siebie?”. Rzecz jednak nie do końca w tym, co pisze Nietzsche – bowiem można przecież znaleźć wiele przeciwstawnych stwierdzeń w jego dziele¹⁶; rzecz raczej w tym, jakie fragmenty przywołuje w interesującym nas tu kontekście Klossowski i co z nich wynika dla aktualnych i bieżących filozoficznych wyborów. „Wystarczy – ani nie rządzi, ani nie rozkazuje”... W zestawieniu z wypowiedziami wybieranymi przez powojennych „heglistów” intencja jest zupełnie inna. A z perspektywy energetycznej kluczowy fragment pochodzi z Nietzschego *Pism pozostałych. 1876-1889*:

Ale i u wielkich filozofów występuje ta niewinność: nie uświadamiają sobie oni, że *mówią o sobie*, mniemają, że chodzi o „prawdę” – w istocie zaś chodzi o nich. Lub raczej: ich najgwałtowniejszy popęd wydobywa się na światło dzienne ze skrajną bezwstydną i niewinnością zasadniczego popędu – to *on* chce być panem i gdzie to tylko możliwe celem wszelkich rzeczy, wszelkich procesów! Filozof jest tylko swego rodzaju okazją i umożliwieniem tego, by *popęd dochodził do głosu*.¹⁷

To tutaj chcę widzieć kluczowe intuicje i zasadniczą motywację odczytania Klossowskiego w interesujących mnie kwestiach. To tutaj partykularność, indywidualność i jednostkowość, idiosynkrazyjność myśli filozoficznej przeciwstawiona jest z największą mocą jej uniwersalności, to tutaj Nietzsche mówi o filozofie swoim mocnym, antyheglowskim głosem. Filozof to tylko „swego rodzaju okazja”, dzięki której mówi obecny w nas popęd, to dziedzina indywidualnych dramatów, marzeń, szaleństw i obsesji; to ekspresja tego, co partykularne, a nie

perverse, simulateur, cynique, hermétique, acteur, humoriste, artiste – czego już z pewnością nie warto przekładać... Zob. Jean-Noël Vuarnet, *Metamorphoses de Sophie*, „L'Arc”, 49.

¹⁶ „Tej najbardziej aluzyjnej prozie, jaka kiedykolwiek powstała w języku niemieckim”, powie Klossowski.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, tłum. B. Baran, Kraków: inter esse 1994, s. 117-118. Fragment przywoływany przez Klossowskiego w rozdziale „Walka z kulturą”.

badanie tego, co uniwersalne. Jakże daleko odbiega ten obraz od postaci heglowskiego dialektyka! Klossowski korzysta z podobnych opozycji i odwołuje się do klasycznych motywów, kiedy pyta, czy filozof ma być „jasnowzrocznym i bezsilnym obserwatorem zdarzeń” czy też ma „interweniować bezpośrednio”. A jeśli miałby interweniować bezpośrednio, to jak – za pośrednictwem analiz, deklaracji, ostrzeżeń czy stymulacji?¹⁸ Filozofowie mają jedynie interpretować swe suwerenne popędy, a oznacza to, że „Nietzsche zwyczajnie i po prostu odrzuca postawę filozofa uczącego. Drwi sobie, że nie jest filozofem, jeśli rozumieć przez to myśliciela, który myśli i naucza w *trosce* o ludzką kondycję. Właśnie to zwalcza i niszczy, można by rzec, ‘zwija budę’.”¹⁹ Dopowiedzmy, jaką to „budę” zwija Nietzsche: to buda platońsko-kantowsko-heglowska, w ramach której filozofia, po pierwsze, gruntuje inne dziedziny kultury oraz, po drugie, jest zorientowana społecznie. Postawa filozofa uczącego wywodzi się od Sokratesa rozmawiającego na agorze z mieszkańcami Aten, zanim jeszcze dyskurs filozoficzny nie okrzepł najpierw w dialogicznej postaci nadanej mu przez Platona, a potem już nie w dialogicznej, a traktatowej formie, jaką nadał mu Arystoteles. W gwałtownym, antyheglowskim ruchu, Nietzsche ani nie chce myśleć przez krępujący indywidualność pryzmat „troski o ludzką kondycję”, ani nie chce być tradycyjnym filozofem „uczącym”. A przynajmniej taką rolę i takie intencje przypisuje mu Klossowski. „Jakiegoż to *adwersarza*, jakiegoż to *wroga należy pokonać*? Im bowiem lepiej myśl potrafi go osaczyć, powie Klossowski, tym więcej zgromadzi siły. Wskazanie go oznacza wytworzenie własnej przestrzeni, poszerzenie jej, oddychanie nią.”²⁰

I właśnie w tym pytaniu widzę klucz do nietzscheańskiego zwrotu we francuskiej filozofii: wrogim całego analizowanego tu pokolenia staje się Hegel; to przeciw niemu zbiera się siły i argumenty, to jego się osacza, to dzięki niemu wytwarza się własną przestrzeń. Przypomnijmy, kolejny raz, jak to ujął w imieniu swojej generacji Michel Foucault w inauguracyjnym wykładzie w Collège de France

¹⁸ Zob. Pierre Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, *op. cit.*, s. 61-62.

¹⁹ *Ibidem*, s. 62.

²⁰ *Ibidem*, s. 64.

w roku 1970 – gdy batalia z Heglem toczona Nietzscheańską bronią została już wygrana: „cała nasza epoka (...) próbuje uwolnić się od Hegla.”²¹

„Między Heglem a Nietzschem nie może być kompromisu”

Klossowski jeszcze raz: „jakiegoż to *adwersarza*, jakiegoż to *wroga należy pokonać?*” – Gilles Deleuze w swoim studium *Nietzsche i filozofia*, jest przekonany, że u Nietzschego postacią taką był Hegel.²² Filozofia Nietzschego ma mieć „zdecydowanie antydialektyczny charakter”, jego dzieło „przeniknięte jest antyheglizmem niczym wątkiem agresywności”, jego pluralizm jest dla dialektyki „jej najbardziej zaciekłym wrogiem” i „jedynym wielkim wrogiem.”²³ Między Heglem a Nietzschem „nie może być kompromisu”, a filozofia Nietzschego to „absolutna antydialektyka.”²⁴ Lub inaczej jeszcze:

Nie można zrozumieć całości dzieła Nietzschego, o ile nie dostrzeże się „przeciw komu” zwrócone są jego główne pojęcia. Wątki heglowskie są obecne w tym dziele niczym wróg, którego ono zwalcza.²⁵

A zatem kontekst jest zupełnie jawny: wspólnym wrogiem Nietzschego i Deleuze'a jest dialektyka i Hegel.²⁶ Nietzsche u Deleuze'a to lekkość, przyjemność, afirmacja,

²¹ Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1971, s. 74.

²² W *Différence et répétition* Deleuze składa Klossowskiemu hołd za „odnowienie interpretacji Nietzschego” odwołując się do dwóch jego tekstów: *Nietzsche, politeizm i parodia* (odczytu z Collège de Philosophie z 1957 roku, a wydanego w 1963 w *Un si funestre désir*) oraz *Oubli et amnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même*, ogłoszonego w Royaumont w 1964 roku, a wznowionego w *Nietzschem i błędnym kole*. Zob. Gilles Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa: KR, 1997, s. 102-103.

²³ Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa: Spacja/Pavo, 1993, s. 12-13.

²⁴ *Ibidem*, s. 205.

²⁵ *Ibidem*, s. 171.

²⁶ W interpretacjach relacji Deleuze/Hegel/Nietzsche można wyróżnić przynajmniej dwa stanowiska: wedle jednego z nich Deleuze odczytuje Nietzschego charakteryzując swoje własne stanowisko i występuje przeciwko Heglowi i jego dialektyce (zob. np. Ronald Bogue, *Deleuze and Guattari*, London: Routledge, 1989, rozdział „Deleuze's Nietzsche” czy Michael S. Roth w przywoływanej już książce *Knowing and History*, w rozdziale „Styles of Delegation: Nietzsche, Deleuze, and Foucault”); wedle drugiego wybiera on oprócz strategii całkowitej opozycji wobec Hegla równoległą strategię inną: „odmawia walki na własnym terenie Hegla”, stara się „zapomnieć o dialektyce” (zob. np. Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, rozdział „Nietzschean Ethics”). Deleuze w tym ujęciu ma się starać o zniszczenie binarnego charakteru swoich i Nietzschego stanowisk z Heglem tak, aby Nietzsche jako

radość, nieodpowiedzialność; Hegel i dialektyka to ciężar, praca, negacja, obowiązek i odpowiedzialność. Nietzsche zastępuje „spekulatywny żywioł negacji” – „praktycznym żywiołem różnicy: przedmiotem afirmacji i przyjemności” (przy czym obok negacji/różnicy równie ważne jest zawarte tu przeciwieństwo spekulatywny/praktyczny). Powiada Deleuze:

(...) dialektyka jest pracą, [Nietzscheański] empiryzm zaś przyjemnością. A kto powiedział, że więcej myśli tkwi w pracy niż w przyjemności? (...) Nietzscheańskie „tak” przeciwstawia się dialektycznemu „nie”, afirmacja – dialektycznej negacji, różnica – dialektycznej sprzeczności, radość, przyjemność – dialektycznej pracy, lekkość, taniec – dialektycznej ociążałości, piękna nieodpowiedzialność – dialektycznym obowiązkom. Empiryczne poczucie różnicy, krótko mówiąc, hierarchia, to zasadnicza siła napędowa idei skuteczniejszej i głębszej niż wszelkie myślenie sprzeczności.²⁷

Tutaj padają najważniejsze dla mnie przeciwstawienia, wskazujące na to, co u Nietzschego Deleuze'a jest najistotniejsze gdy chodzi o autowizerunek filozofa. Deleuze stara się nie „dialektyzować” Nietzschego w swoim odczytaniu, stara się nie prowadzić walki na przez niego wybranym terenie („wycofuje swą stawkę z gry, która nie jest jego grą”), stąd Nietzscheańskie człony przeciwstawień wydają się paradoksalne i niefilozoficzne. Jeśli z jednej strony staje dialektyczna negacja, to z drugiej różnicująca afirmacja i odpowiadająca jej „etyka radości”. Myśl musi stać się „lekka”, „afirmatywna”, „tańcząca” – ma w końcu „wykluczać wszelką negatywność.”²⁸ Deleuze prezentuje w *Nietzschem i filozofii* dwa spojrzenia na kulturę: jeden z punktu widzenia posthistorii i drugi z punktu widzenia historii. Kultura w jego ujęciu jest aktywnością gatunkową człowieka, a jako swój ostateczny

„anty-Hegel” nie sugerował początku nowego procesu dialektycznego. Alan Schrift w *Nietzsche's French Legacy* wybiera wariant pełnej opozycyjności relacji Hegel/Nietzsche u Deleuze'a. Problem, o który mi tu chodzi – problem możliwości występowania nietzscheanistów „przeciwko Hegłowi” – chyba najdobitniej oddaje Judith P. Butler: „The question that emerges in a consideration of these post-Heglians [tutaj: Derrida i Foucault, ale można to odnieść również do Deleuze'a – M.K.] is whether the 'post-' is a relationship that differentiates or binds or possibly does both at once. On the one hand, references to a 'break' with Hegel are almost always impossible, if only because Hegel has made the very notion of 'breaking with' into the central tenet of his dialectics. To break with Hegel and yet to escape being cast into his all-encompassing net of interrelations requires finding a way to be different from Hegel that he himself cannot account for” (*Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia UP, 1987, s. 183-84, kursywa moja – M.K.).

²⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, op. cit., s. 13-14.

²⁸ *Ibidem*, s. 41.

cel wytwarza indywiduum. Owym ostatecznym wytworem aktywności gatunkowej nie jest człowiek odpowiedzialny czy człowiek moralny, lecz człowiek „autonomiczny i nadmoralny”, który nie jest już odpowiedzialny wobec żadnego trybunału. Wytworem kultury z perspektywy posthistorii jest suwerenna, autonomiczna jednostka:

Wytworem kultury nie jest człowiek, który podlega prawu, lecz suwerenne indywiduum, prawodawca, który określa się przez swój wpływ na siebie samego, na przeznaczenie, na prawo: wolny, lekki, *nieodpowiedzialny*. U Nietzschego pojęcie odpowiedzialności, nawet w swej postaci wyższej, ma ograniczoną wartość zwykłego środka: autonomiczne indywiduum nie jest już odpowiedzialne za swe siły reaktywne przed sprawiedliwością, jest ich panem, suwerenem, prawodawcą, autorem i aktorem. To ono mówi, nie ma zaś *odpowiadać*.²⁹

Autonomiczne – wolne, lekkie, nieodpowiedzialne – indywiduum miałoby być posthistorycznym wytworem długiej aktywności gatunkowej. Tu pojawia się druga perspektywa, pominięta perspektywa rzeczywistości i historii, „faktyczny tryumf sił niższych i reaktywnych”. Proste przejście od prehistorii do posthistorii nie miało miejsca, a suwerenne indywiduum ginie „w nocy przyszłości.”³⁰ Deleuze odwołując się do opozycji tego, który musi odpowiadać i tego, który odpowiadać nie musi (czyli *le maître, le souverain, le législateur, l'auteur i l'acteur*), tworzy więc swoją filozofię historii. Tam, gdzie miałyby mieć miejsce gatunkowa aktywność, historia oddaje pole rasom, ludom, klasom, Kościołom i państwu, a w konsekwencji tego „w miejsce suwerennego indywiduum jako wytworu kultury historia pokazuje własny wytwór, człowieka obłaskawionego.”³¹ Człowiek ma być zwierzęciem stadnym, uległym, obłaskawionym, którego siły reaktywne mają być posłuszne. Kultura staje się tresurą na rzecz „stada”. A przypomnijmy w tym miejscu komentarz Deleuze'a do stwierdzenia Nietzschego „chciałem osiągnąć poczucie pełnej nieodpowiedzialności, uczynić siebie niezależnym od pochwały i nagany, od terażniejszości i przeszłości”: „nieodpowiedzialność, najszlachetniejszy i najpiękniejszy sekret Nietzschego.”³²

²⁹ *Ibidem*, s. 144.

³⁰ *Ibidem*, s. 145.

³¹ *Ibidem*, s. 145.

³² *Ibidem*, s. 26.

Zreinterpretowana na potrzeby Deleuze'a opozycja odpowiedzialność/ nieodpowiedzialność odgrywa w *Nietzsche i filozofii*, jak się zdaje, rolę kluczową.

Deleuze atakuje Nietzscheańską bronią dialektykę twierdząc między innymi, że unika ona postawienia przedwstępnego pytania: „Kto ma prowadzić krytykę, kto jest zdolny ją prowadzić? Mówi się nam o rozumie, duchu, samoświadomości, człowieku; ale o *kogo* chodzi we wszystkich tych pojęciach?”.³³ Pytanie: „kto?” jest najważniejsze – dialektyka korzysta z par pojęć uniwersalne/ jednostkowe, skończone/ nieskończone, ogólne/szczególne, które są tylko symptomami, a pytać trzeba „kto jest tym jednostkowym, szczególnym, skończonym!”³⁴ Kto jest tym podmiotem, jakie to są siły? Rozwiązania dialektyki są fikcyjne, powiada Deleuze, bowiem same jej problemy są fikcyjne, skoro symptomy traktuje abstrakcyjnie. Nietzsche w spójnym i całościowym, wręcz systematycznym ujęciu Deleuze'a³⁵ przeciwstawia się wszelkiej myśli zdającej się na moc tego, co negatywne, przeciwstawia się wszelkiej myśli, „która porusza się w żywiole tego, co negatywne, która posługuje się negacją jako siłą napędową, mocą i jakością. (...) Słynnej pozytywności tego, co negatywne, Nietzsche przeciwstawia swe własne odkrycie: negatywność tego, co pozytywne.”³⁶ Nie ma problemów ze zidentyfikowaniem wroga, jakiego zwalcza Nietzsche: filozofia ma stać się sztuką interpretowania i oceniania, stawiającą wobec wszystkiego pytanie „kto?”. Afirmacja wielości, stawiania się i przypadku – tak widzi Deleuze sens filozofii Nietzschego. „Lekkość tego, co afirmuje, przeciw ciężarowi tego, co negatywne; zabawy woli mocy przeciw pracy dialektyki; afirmacja afirmacji przeciw owej słynnej negacji negacji”, napisze Deleuze kończąc książkę. (Wyszukana u Nietzschego i wyeksponowana przez Deleuze'a postać filozofa została następnie poparta serią cytatów w bardziej popularnej książce poświęconej Nietzsche, wydanej w serii „Philosophes” w 1965 roku. Otóż w pierwszej części przywoływanych fragmentów znajduje się podrozdział „kim jest filozof?”. Przywołajmy tylko tytuły wybranych tekstów: *le philosophe masqué, le philosophe critique, le philosophe intempestif, le*

³³ Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, op. cit., s. 94.

³⁴ *Ibidem*, s. 165.

³⁵ Niektórzy komentatorzy wręcz zarzucają Deleuze'owi przesadną systematyzację myśli Nietzschego: np. James J. Winchester, *Nietzsche's Aesthetic Turn. Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, Derrida*, Albany: SUNY Press, 1994, s. 72.

³⁶ *Ibidem*, s. 189.

philosophe, physiologiste et médecin oraz *le philosophe, inventeur de possibilités de vie* i *le philosophe législateur*.³⁷ Po samych tytułach widać, jaki model filozofa – spośród wielu możliwych – promować będzie ten popularny przewodnik po Nietzsche. By odwołać się do *Ecce homo*: „ostatnią rzeczą, jaką ja sam bym obiecywał, byłoby ‘ulepszanie’ ludzkości”³⁸ ...)

Podsumujmy tych kilka uwag. Po pierwsze, wyraźnie wskazanym wrogiem Deleuze'a i odczytywanego przez niego Nietzschego jest Hegel z *Fenomenologii ducha*, zwłaszcza z rozdziału o dialektyce panowania i niewoli – a więc Hegel odczytany i spopularyzowany przez Alexandre'a Kojève'a.³⁹ Dialektyka to „gminna spekulacja”, a spod heglowskiego obrazu pana ma zawsze wyzierać niewolnik, tak jak spod deleuzjańskiego obrazu Hegla zawsze wyziera ten fundujący dla powojennej myśli francuskiej fragment z Hegla, chociaż czytany poprzez *Genealogię moralności*.⁴⁰ Po drugie, zdecydowanie antyheglowskie są kluczowe słowa tego błyskotliwego studium: afirmatywność, lekkość, taniec, radość, nieodpowiedzialność, słowa prowadzące wprost do kolejnego pokolenia francuskich filozofów, pokolenia filozofów „różnicy” (które jednak po raz pierwszy pojawiły się chyba na marginesie obcowania z myślą Hegla i Nietzschego u Georges'a Bataille'a już wcześniej, o czym piszemy w oddzielnym rozdziale).⁴¹ Po trzecie, nie jest dla nas najważniejsza sama w sobie powolna zmiana francuskiego „mistrza myślenia”; coraz śmielsze igraszki z

³⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche: sa vie, son oeuvre*, Paris: PUF, 1965, s. 49-58.

³⁸ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, tłum. B. Baran, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1996, „Przedmowa”, 2, s. 14.

³⁹ „Antropologiczne odczytanie Hegla” przeprowadzone przez Kojève'a piętnuje Derrida w *Kresie człowieka*, wiążąc je z powojenną filozofią we Francji: „Wskutek swej jednostronności antropologiczne odczytanie Hegla, Husserla i Heideggera było błędem, być może najpoważniejszym. Właśnie to odczytanie zasiłło swoimi najlepszymi zasobami pojęciowymi powojenną myślą francuską”. Zob. Jacques Derrida, *Pismo filozofii*, tłum. B. Banasiak, Kraków: inter esse, 1992, s. 137.

⁴⁰ Oto, jak ujmował swoje miejsce w powojennej filozofii francuskiej Deleuze w swoich *Dialogues* z Claire Parinet: „Zacząłem więc od historii filozofii – kiedy jeszcze wciąż była zalecana. Ze swojej strony nie widziałem żadnej możliwości wyrwania się. Nie mogłem znieść Kartezjusza, jego dualizmów i Cogito, ani Hegla, jego triady i operacji negacji. Lubiłem natomiast pisarzy, którzy wydawali mi się częścią historii filozofii, lecz którzy zarazem wymykali się jej pod jakimś względem, bądź też całkowicie: Lukrecjusza, Spinozę, Hume'a, Nietzschego, Bergsona”. Gilles Deleuze i Claire Parinet, *Dialogues*, trans. H. Tomlinson i B. Habberjon, New York: Columbia UP, 1987, s. 14-15. Przypomnijmy, że tak jak w przypadku Foucaulta i Derridy, również i jego nauczycielem był Jean Hyppolite... A czytanie Hegla (oraz Husserla i Heideggera) było „scholastyką gorszą od scholastyki średniowiecznej” (s. 12).

Heglem – bo jakże inaczej nazwać niektóre stwierdzenia Klossowskiego czy Deleuze'a, a przedtem Bataille'a i Blanchota (z zaproponowanym przez niego pojęciem *écriture fragmentaire* u Nietzschego⁴²) – pokazują, że żadna hegemonia nie trwa długo, jest to jednak w kulturze francuskiej rzecz jakoś oczywista; pokazują one jednak nowe tereny, na które już śmiało wkroczy myśl ponowoczesna. Do pewnego stopnia ekscentryczność odczytania Deleuze'a i Klossowskiego zostanie potraktowana jako model, wzór i źródło inspiracji dla Derridy, Foucaulta czy Lyotarda. W różnym stopniu będą oni nietzscheańscy i w różnym stopniu o Nietzschem będą pisać. Foucault poświęcił mu przecież tylko dwa krótkie teksty (*Nietzsche, la généalogie, l'histoire* i *Nietzsche, Freud, Marks*), a jednak cała jego myśl jest, jak wspominaliśmy, nietzscheanizmem przeniknięta; Lyotard o nim w *Economie libidinale* wspomina niewiele, a jest to przecież gwałtowny wybuch nietzscheanizmu, książka „zła”, jak o niej później powie w swoich autobiograficznych *Pérégrinations*; Derrida posłuży się Nietzschem w swoich wieloletnich zmaganiach z Heideggerem, ale pośrednio z całą „metafizyką” na czele z Platonem i Heglem. Ważne jest jednak również coś innego: oto po raz pierwszy w sposób tak zdecydowany i tak jednoznaczny dowartościowana została zupełnie nowa w tamtym okresie postawa w filozofii: z propozycji Klossowskiego i Deleuze'a czytania Nietzschego wyczytać można przecież pewną konsekwentną propozycję miejsca filozofa w kulturze.⁴³

Rację ma Richard Rorty, kiedy wydziela „ponietzscheańską” filozofię w kulturze europejskiej i amerykańskiej, stało się bowiem oto możliwe coś, co uprzednio w kanonie postępowań filozoficznych się nie mieściło. Jeżeli dzisiaj o opowieściach filozoficznych (narracjach, historiach czy mikrologiach) mówimy jako o twórcach

⁴¹ O wpływie studium Deleuze'a na francuskie odczytania Nietzschego zob. wstęp do: Sarah Kofman, *Nietzsche and Metaphor*, trans. D. Large, London: Athlone Press, 1993, s. vii-xl.

⁴² Bodaj najważniejsze są rozważania Blanchota poświęcone „pismu fragmentarycznemu” z *L'Entretien infini* (Paris: Gallimard, 1969). „Pismo fragmentaryczne” odrzuca system, jedność, dialektykę i jest nieskończonym ruchem myśli, ignorującym sprzeczność, nie negującym i zarazem nie afirmującym, wyrażającym wielość i pluralność. Zob. część *Nietzsche i pismo fragmentaryczne*, [w:] *The Infinite Conversation*, trans. Susan Hanson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, s. 151-170. Zarówno *L'Espace littéraire*, jak i *L'Entretien infini* stanowią w dużej mierze rozmowę Blanchota z Bataillem, którego odczytanie Hegla jest bliskie odczytaniu Blanchota, który z kolei mocno przeciwstawiał się „heglizacji” Nietzschego.

⁴³ I muszę się tu zgodzić z Jean-Noël Vuarnet'em, kiedy powiada wprost: „*la pensée de Gilles Deleuze joue et pose nouvellement la question des rapports réciproques de la philosophie, de la lecture et de l'existence – la question du statut de l'interprète*” (*Metamorphoses de Sophie*, op. cit., s. 31).

„filozoficznych” właśnie, to ewolucja samego pojęcia „filozofia” jawi się jako bardzo głęboka.⁴⁴ I za Nietzschem trzeba umieścić dużą część, jeśli wręcz nie całość, tak zwanej myśli ponowoczesnej. Pod wieloma względami – być może – samo określenie „nietzscheańska” byłoby synonimiczne w stosunku do „ponowoczesna”. Ponowocześni są z Nietzschem w tak bliskim pokrewieństwie, że często nie chcą i nie mogą tego dostrzec. Bodaj najbardziej świadom tego pokrewieństwa był Michel Foucault, który nie pragnął, jak Derrida, Nietzschego „przekraczać” i pozostawiać w domkniętym rozdziale „zachodniej metafizyki”. „Jedynym znamieniem pokrewieństwa z myślą taką, jak nietzscheańska, jest właśnie jej wykorzystywanie, wykręcanie, zmuszanie do zaciskania zębów, do krzyku”, by przypomnieć jeszcze raz ten fragment. Chciałbym jednak podkreślić raz jeszcze, że ponowocześni są nietzscheańscy w sensie przypisywanym Nietzschemu przez Deleuze'a czy Klossowskiego (również w sensie przypisywanym mu dobre dwadzieścia lat później w głośnej interpretacji Alexandra Nehamasa, *Nietzsche: Life as Literature*). Co to znaczy, gdyby chcieć pozbyć się na moment krępującego gorsetu filozoficznych określeń?

Jak wspominałem na początku książki, taki proponowany na początku lat sześćdziesiątych wybór filozoficzny jest wyborem moralnym i politycznym, dokonany na marginesie wydarzeń politycznych, społecznych, ideologicznych Francji pierwszej połowy lat sześćdziesiątych: filozof przestaje uznawać za swoją „heglowską” (w wydaniu Kojève'a) misję niezbędnego uczestnictwa w wielkich przemianach historycznych. Wraz z przejściem od Hegla do Nietzschego (oraz Freuda i Marksa) nastąpiła istotna zmiana autowizerunku filozofa w kulturze. Odpowiedź podsuwana przez Nietzschego w odczytaniu jego nowych interpretatorów jest niezwykle ważna z perspektywy pytań o ten autowizerunek, a pierwsze, najważniejsze

⁴⁴ Powiada Krzysztof Matuszewski nie bez słuszności w swojej *Pato(s)logii Nietzschego* ([w:] Pierre Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, op. cit.): „Tak więc wraz z Nietzschem samo pojęcie filozofii staje się problematyczne. Jeśli dla określenia myśli Nietzschego wciąż jeszcze pragniemy posługiwać się tym pojęciem, zgodzić się musimy na – niezbędną przy charakteryzowaniu nietzscheańskiego przypadku – radykalną, wywrotową względem tradycji zmianę podpadającej pod nie treści. Jeśli zaś słowo *filozofia* odsyła w naszym przekonaniu jednoznacznie do działalności, jaką parali się Arystoteles, Kant czy Hegel, to przedsięwzięcie Nietzschego, oparte na dymisji udzielonej intelektowi, traktowanemu przez klasyków jako warunek możliwości filozofii, nie mogłoby już uchodzić za filozoficzne” (s. 36).

posunięcia wykonali właśnie Klossowski i Deleuze kreśląc obraz na nowo odczytywanego Nietzschego.

Hegel z *Fenomenologii* przede wszystkim miał wiązać filozofię ze zmianami zachodzącymi w otaczającym świecie: pokazywał, że pewne propozycje polityczne mogą być uprawomocniane przez propozycje filozoficzne, a filozoficzne poznanie może prowadzić do politycznych zmian. Jednak związek ten nie odpowiadał młodszemu pokoleniu filozofów francuskich. Szeroko opisuje tę sytuację na własnym przykładzie Michel Foucault, choćby w rozmowie z Duccio Trombadori'm. Potrzeby „odrzućcia świata, w którym żyliśmy”, powiada, z pewnością nie zaspokajała filozofia Hegłowska.⁴⁵ A było to pokolenie młodych intelektualistów, którym doświadczenie wojenne ukazało konieczność i pilność stworzenia społeczeństwa radykalnie innego od tego, które „przyjęło nazizm, sprostyowało się przed nim, a następnie wyszło z niego *en masse* z de Gaulle'm”. Świat miał być inny, inne miało być społeczeństwo, inna miała być filozofia. Tak radykalne zmiany nie znajdowały uprawomocnienia w myśli Hegłowskiej, ani, z drugiej strony, w fenomenologii. Szansę uwolnienia się zarazem od wszystkiego tego dawał Nietzsche.⁴⁶ I kiedy Foucault wymienia autorów, którzy byli dla niego najważniejsi, nie tyle uformowali go, co umożliwili mu wykroczenie poza filozoficzne wykształcenie uniwersyteckie, to na pierwszym miejscu pojawia się Nietzsche, a dalej Bataille, Blanchot i Klossowski, wierni i wieloletni Nietzschego czytelnicy i komentatorzy. Fascynowało Foucaulta u nich nie „konstruowanie systemów”, a „osobiste doświadczenia.”⁴⁷ To oni pozwolili mu uwolnić się od Hegla i fenomenologii, tych wielkich, filozoficznych pomników, którymi zajmować się musiał w okresie filozoficznego, uniwersyteckiego

⁴⁵ Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, [w:] *Dits et écrits*, op. cit., vol. 4, s. 50

⁴⁶ Bo Nietzsche (podobnie jak Kierkegaard, a wśród poetów Artaud i Kleist) to był *pathos*, a nie *logos* – „osobiste zaangażowanie, doświadczenie cierpienia” – jak napisze Jean-Jacques Lecercle w *Philosophy through the Looking-Glass. Language, Nonsense, Desire* (London: Hutchinson, 1985, s. 162). Bo Nietzsche – jak przypomni z kolei Deleuze w rozmowach z Claire Parnet – to ujmowanie pisania, sztuki i polityki „już nie jako harmonijnego rozwoju formy i dobrze uporządkowane formowanie przedmiotu, jak chcieli Goethe, Schiller czy Hegel, ale jako następujące po sobie stany katatoniczne i okresy skrajnego pośpiechu, zawieszonych i przyspieszonych, współistnienia zmiennych prędkości (...)” (Gilles Deleuze, *Dialogues*, op. cit., s. 95).

⁴⁷ Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, [w:] *Dits et écrits*, op. cit., vol. 4, s. 43.

formowania.⁴⁸ Wybór: nie zostać profesorem filozofii (nie zostać heglistą, jak go podówczas rozumiał Foucault) i zarazem nie zostać egzystencjalistą, skierował go ku pisarzom, którzy „nie byli ‘filozofami’ w instytucjonalnym sensie tego terminu.”⁴⁹ Nietzsche, Bataille, Blanchot – to była „szansa” na uwolnienie się z więzów tradycyjnej filozofii, nowa możliwość „wyjścia” z niej.⁵⁰

Pytania o postęp w historii, pytania o jedną, odcyfrowywaną przez filozofów „Historię” i o jej sens w teraźniejszości stały po stronie powojennego francuskiego heglizmu; z drugiej strony wizja Nietzschego mogła dawać jedynie wielość oddzielnych i nie dających się stotalizować drobnych „historii”, tworzonych w oparciu o różniące się od siebie „perspektywy”. Wokół pytań o zmianę historyczną, postęp, i klarowny w heglowskim ujęciu związek między myśleniem filozoficznym, a aktywnością polityczną w postaci filozofa rozpoczął się spór, w którym wykuwany dopiero nietzscheanizm dawał argumenty przeciwko dobrze instytucjonalnie ulokowanemu heglizmowi. Przypomnijmy krótko, jak (w *Theatrum philosophicum*, eseju o Deleuze'ie) Foucault przeciwstawiał Heglowską, dialektyczną wizję historii – jej ujęciu Nietzscheańskiemu, genealogicznemu: „Aby uwolnić różnicę potrzeba myśli bez sprzeczności, bez dialektyki, bez negacji: myśli, która akceptuje rozbieżność; myśli afirmatywnej, której instrumentem jest rozdzielenie; myśli wielości. (...) Musimy myśleć problematycznie, a nie pytać i odpowiadać dialektycznie.”⁵¹ Przeciwstawienie Hegel/Nietzsche w aspekcie roli filozofa i filozofii w historii (a więc w tym, co Cioran w *Historii i utopii* nazywał „robieniem Historii”) jest jasne: odpowiedzialność za historię ujawniająca się w dawaniu bądź odbieraniu legitymizacji programom i wyborom politycznym, staje się coraz trudniejsza do zniesienia. (By

⁴⁸ Pierre Bourdieu (w głośnej, wydanej we Francji w 1984 roku książce poświęconej francuskiej inteligencji i francuskim intelektualistom, *Homo Academicus*) powiada po prostu, że Foucault znajduje w Nietzschem „możliwego do przyjęcia filozoficznego sponsora społecznie nieprawdopodobnej kombinacji osiągananej przez siebie artystycznej transgresji i naukowej inwencji”. *Homo Academicus*, trans. P. Collier, Cambridge: Polity Press, 1988, s. xxiv.

⁴⁹ Michel Foucault, *Entretien avec Michel Foucault*, [w:] *Dits et écrits*, op. cit., vol. 4, s. 43.

⁵⁰ Powiadał gdzie indziej Foucault o Nietzschem: „był dla mnie objawieniem. Czułem, że odkryłem autora zupełnie innego od tych, o których mnie uczono. Czytałem go z wielką pasją i zerwałem ze swoim dotychczasowym życiem, porzuciłem pracę w szpitalu psychiatrycznym, wyjechałem z Francji: miałem uczucie, że znajduję się w pułapce. Poprzez Nietzschego stałem się obcy w stosunku do tego wszystkiego. Wciąż jestem niezupełnie zintegrowany z francuskim życiem społecznym i intelektualnym”. *Vérité, pouvoir et soi*, [w:] *Dits et écrits*, op. cit., vol. 4, s. 780.

⁵¹ Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, [w:] *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2 (1970-1975), s. 90-91.

przywołać w tym miejscu Vincenta Descombesa: „Niechybnie tym, co spowodowało zainteresowanie Kojève'm była jego zdolność kompromitowania filozofii (...) wskutek jej zwrotu ku rejonom istnienia, jakie dotychczas niechętnie nawiedzała: *cynizmu politycznego, skuteczności masakry i przemocy* oraz, w sposób ogólny, *bezrozumności pochodzenia tego, co rozumie*”⁵²). Zwrot ku Nietzsche, a przeciwko Heglowi można odczytywać jako zwrot przeciwko pewnemu, przez (specyficznemu) Hegla wspieranemu miejscu filozofa w dziejach. Przypuszczony przez Deleuze'a atak na Heglowską negatywność – i jej „pracę” – był atakiem na jego wizję historii, w której wszystkie wydarzenia nabierają pod okiem filozofa swojego sensu w rozwijającym się poprzez lata postępie. Bez wiary w moc negatywności i moc filozoficznego spojrzenia jednolita i homogeniczna, retrospektywnie stotalizowana historia mogłaby się okazać przygodnym splotem zdarzeń, o nieustalanej hierarchii ważności i o nieodkrytym, głębszym sensie w dziejach.⁵³ Negatywność prowadziła u Hegla do zmiany, a zmiana była zawsze zmianą postępową. Filozoficzne ujęcie historii mogło pokazywać jej kolejne przejawy i wcielenia, ale na jednej drodze, postęp poprzez negację prowadzić miał do kresu historii. Spojrzenie filozofa heglisty dawało jasny i wyraźny obraz wydarzeń ważnych z filozoficznego punktu widzenia. Historia, filozofia, polityka, poznanie, były z sobą połączone. Deleuzjański Nietzsche przynosi z sobą nową relację między filozofem a Historią, bowiem przynosi z sobą również nową wizję historii. (Nawiasem mówiąc opór wobec Hegla w latach pięćdziesiątych miał również swoje poważne zaplecze etyczne: wspomina Foucault, iż obrazu najnowszej historii Francji i Europy nie dało wpisać się w linearny i nieprzerwany ciąg oferowany przez heglizm, a przecież była to historia najświeższa). Heglowska filozofia historii miała patrzeć wstecz, nadawać sens przeszłości, po to, aby sens miała teraźniejszość. Za przyszłość, jak to pokazywał Kojève, odpowiedzialni byli filozofowie, którzy mieli umieszczać teraźniejszość w usensownionym i nieodmiennie postępowym ciągu wydarzeń. W Deleuzjańskim ujęciu Nietzschego (ale i zarazem nietzscheańskim ujęciu Deleuze'a) z filozofa ta

⁵² Vincent Descombes, *To samo i inne, op. cit.*, s. 21, pierwsza kursywa moja – M.K.

⁵³ Zob. rozważania o Heglu w: Michael S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca: Cornell UP, 1988.

ciążąca mu coraz bardziej odpowiedzialność zostaje zdjęta.⁵⁴ Mówi Deleuze: „widać, dokąd Nietzsche chce dojść i czemu się przeciwstawia. Przeciwstawia się wszelkiej postaci myśli, która zdaje się na moc tego, co negatywne. Przeciwstawia się wszelkiej myśli, która porusza się w żywiole tego, co negatywne, która posługuje się negacją jako siłą napędową, mocą i jakością. (...) Słynnej pozytywności tego, co negatywne, Nietzsche przeciwstawia swe własne odkrycie: negatywność tego, co pozytywne.”⁵⁵

Deleuze odwołuje się do tego, co nazywa „pluralizmem” filozofii Nietzschego, powiadając tak: „Nigdy nie znajdziemy sensu jakiejś rzeczy (...), jeśli nie wiemy, jaka siła zawłaszcza rzecz, eksploatuje ją, opanowuje bądź się w niej wyraża. Zjawisko nie jest pozorem ani nawet przejawem, lecz znakiem, symptomem, który znajduje swój sens w aktualnej sile. Filozofia jest w całej rozciągłości symptomatologią i semiologią”. I dalej: „Historia rzeczy to – ogólnie – ciąg zawładających nią sił i współistnienie sił walczących o zawładnięcie nią. Ten sam przedmiot, to samo zjawisko zmienia sens zależnie od siły, jaka je zawłaszcza. Historia jest zmiennością sensów (...) Filozofia Nietzschego jest niezrozumiała, póki nie zdamy sobie sprawy z jej zasadniczego pluralizmu.”⁵⁶ W takim ujęciu genealogia przeciwstawiona zostaje dialektyce, a historii o świecie – jednej o nim Historii. Jednak skoro jest ich wiele, to nie mogą już legitymizować sądów polityki, sądów moralności czy sądów estetyki, bowiem nie można podporządkować ich jednej nadrzędnej wizji, z figurą Rozumu w tle. W heglowskiej dialektyce nie ma miejsca na nieustanną grę zawłaszczających sił, od których zależy sens danego przedmiotu, podobnie jak nie ma w niej miejsca na genealogiczne pytanie „kto?”: „Czego chce *ten*, *kto* mówi, kto to myśli lub tego doświadcza. Chodzi o pokazanie, iż nie mógłby tego powiedzieć, pomyśleć, lub poczuć, gdyby nie miał takiej woli, takich sił, takiego sposobu bycia? Czego chce *ten*, *kto* mówi, *kto* kocha lub *kto* tworzy?”⁵⁷ Dodajmy od razu, iż odmienne rozumienie historii prowadzi do odmiennego postępowania w terażniejszości: o ile heglowska

⁵⁴ A pamiętajmy zarazem, co Deleuze napisał w głośnym liście do Michela Cressole'a: „Przed wszystkim nie cierpiałem heglizmu i dialektyki”. Powiada Michael Hardt: „wczesne prace Gillesa Deleuze'a są egzemplaryczne dla całego pokolenia myślicieli poststrukturalistycznych. W jego wczesnych badaniach historii filozofii widzimy potężną koncentrację uogólnionego heglizmu tamtego okresu”. Gilles Deleuze. *An Apprenticeship in Philosophy, op. cit.*, s. x.

⁵⁵ Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia, op. cit.*, s. 189.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 8.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 83.

„praca negatywności” usensowniała historię jako narrację o postępie, o tyle Nietzscheańska genealogia uznaje wszelkie starania o zaprezentowanie rozłożonego w czasie, zwykłego ciągu wydarzeń jako jednej, rozgrywającej się poprzez kolejne wcielenia historii za myślenie reaktywne, pochodzące wprost z perspektywy niewolnika, a nie pana. W Hegłowskiej wizji historii ma dominować niewolnik i jego punkt widzenia, „spod heglowskiego obrazu pana zawsze wзира niewolnik.”⁵⁸ Z jednej strony możemy dysponować wielką narracją, z drugiej strony mnogością i wielością drobnych narracji, pisanych z wielu perspektyw i pod wpływem wielu sił.⁵⁹

Eliminacja negatywności dla Deleuze'a, i dla Nietzschego w jego odczytaniu, staje się kluczowym punktem, od którego zależy sens ich historii (przecież „nowy sposób myślenia” oznacza myśl afirmatywną, a zatem taką, która „w końcu wyklucza wszelką negatywność”⁶⁰). Skoro negatywności odbiera się jej moc, pozbawia się ją możliwości pracy (a przypomnijmy w tym miejscu Bataille'a *négativité sans emploi*), to zanika w sposób nieodłączny z nią związana zmiana, a więc i postęp. Zakwestionowanie negacji jako siły napędowej postępu jednocześnie zamienia historię w ciąg zdarzeń historycznych, a z drugiej strony pozbawia filozofa heglowskiej roli nadawania im wspólnego sensu, porządkowania i wyprowadzania wniosków w odniesieniu do terażniejszości i przyszłego działania. Splot historia-poznanie-działanie zostaje przerwany. A co za tym idzie, następuje oddzielenie tych, którzy działają od ich uzasadnienia, które dotąd mogło płynąć z poznawania historii. Hegel dawał możliwość rozumienia świata i wpływania na zachodzące w nim zmiany; francuski Nietzsche pojawił się w momencie, w którym rozumienie coraz mniej zrozumiałego świata (świata, w którym coraz trudniej było tłumaczyć i filozoficznie legitymizować dramaty i traumatyzmy otoczenia) stawało się coraz większym ciężarem. Dawał możliwość oddzielenia filozofii od polityki, pozostawiając zaangażowanie w historyczne zmiany – prywatnym wyborom zaangażowanych, a nie obowiązkom przypisywanym automatycznie wspólnocie filozofów. Zmiany polityczne przestały być filozoficznie legitymizowane – czy żyrowane – na gruncie nowego

⁵⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, *op. cit.*, s. 15.

⁵⁹ Jak pisze Clément Rosset: metoda Deleuze'a nie jest w służbie żadnej myśli, żadnego celu, żadnego szczególnego motywu. *Secheresse de Deleuze*, „L'Arc”, 49, s. 91.

⁶⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, *op. cit.*, s. 41.

nietzscheanizmu, bowiem Nietzsche (np. w Deleuzjańskim odczytaniu) przyniósł *une nouvelle conception de la philosophie, une nouvelle image du penseur et de la pensée*.⁶¹ Dla mnie najważniejszy jest tu drugi człon tego stwierdzenia, ów „nowy wizerunek myśliciela”; nie jest to jeszcze dokładnie późniejszy „tekstualista”, lecz z całą pewnością przestaje to być typ „wspólnotowca”, a przesadzają o tym narzucane sobie jako filozofowi zobowiązania. U Deleuze'a filozof znajduje się w momencie kluczowych wyborów, które jednak jeszcze się nie dokonały – jest dokładnie „między tekstem a wspólnotą”, można by powiedzieć: w drodze od wspólnoty do tekstu (ewentualnie w drodze do zupełnie nowej wspólnoty literackiej czy wspólnoty tekstu, o której wspominał potem wielokrotnie Maurice Blanchot⁶²). Już nie legitymizuje zmian politycznych, już nie stara się odczytywać i nadawać sens otaczającemu światu z pomocą tworzonej jednolitej historii – ale jeszcze nie odsuwa się w swoich aspiracjach do „przyjemności tekstu.”⁶³ Najważniejszy jest tu dla mnie jeden punkt: w nowych francuskich odczytaniach Nietzschego część powojennych filozofów poszukuje sposobów uwolnienia się od „historii” i odpowiedzialności wobec jej przeszłych, teraźniejszych i przyszłych zdarzeń, poszukuje nowego autowizerunku, właśnie *une nouvelle image*, który z czasem mogliby oni uznać za swój. I nie jest przesadą to, co napisał niedawno François Ewald na temat *Nietzschego i filozofii Deleuze'a* (w krótkim wprowadzeniu do podwójnego numeru „Magazine littéraire”, *Les vies de Nietzsche*): „Nietzsche nie byłby dla nas tym, kim stał się dla nas dzisiaj bez tego pierwszego *Nietzschego*.”⁶⁴ Można by jedynie dodać: tak samo stało się z rodzącym się, nowym wizerunkiem filozofa. Bez Deleuze'a i jego Nietzschego – interesujący nas tu wizerunek byłby inny.

Nietzsche, Freud, Marks

⁶¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche: sa vie, son oeuvre, op. cit.*, s. 13.

⁶² Zob. Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris: Minuit, 1983, rozważania na marginesie wspólnot zakładanych przez Bataille'a.

⁶³ Doskonale ujmuje ten wątek Clément Rosset, pisząc o „kostyczości” – czy suchości – Deleuze'a: „Ce qui caractérise ainsi Deleuze est, avant tout, un beau manque d'enthousiasme: la philosophie n'est pas faite pour contribuer à l'entretien de telle ou telle rêverie humaine. Il s'agit seulement de décrire et (...) d'évaluer” (*Secheresse de Deleuze, op. cit.*, s. 89). Dokładnie ten brak entuzjazmu oddziela Foucaulta od Kojève'a i jego dzieła propagandy, dokładnie owo *impression de froideur*...

⁶⁴ François Ewald, „Magazine littéraire”, avril 92, s. 20.

Metoda genealogiczna przeciwstawiana dialektycznej z taką mocą przez Deleuze'a w *Nietzsche i filozofii* spotkała się z szeroką akceptacją wśród filozofów powojennej Francji niechętnych heglizmowi z jednej, a egzystencjalizmowi z drugiej strony.⁶⁵ (Foucault prorokował wręcz nadejście „wieku deleuzjańskiego”: *Un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien...*) W Foucaultowskim wykładzie z głośnego kolokwium w Royaumont w 1964 roku⁶⁶ genealogia przyjęła postać *nieskończonej hermeneutyki*. Nie jest tak, że Michel Foucault w tekście *Nietzsche, Freud, Marks* dawał wyraz równej atencji wszystkim trzem tytułowemu bohaterom: zwycięsko z tego programowego wystąpienia wychodzi tylko Nietzsche. Tylko on jest samotnym myślicielem, za którym nie stoi ani szkoła, ani doktryna, ani ortodoksja, ani zorganizowany ruch praktyków (marksistów czy freudystów), ani polityczna partii. Tylko on gwarantuje indywidualną wolność suwerennej jednostki. On jest najbardziej antyheglowski: „jeśli wyrażenie ‘postawić dialektykę z powrotem na nogi’ ma mieć w ogóle sens, to czyż nie należałoby przez nie rozumieć właśnie ponownego umieszczenia w spoistej strukturze znaku (...) całej tej gry negatywności, którą dialektyka, nadając jej pozytywny sens, pozbawiła koniec końców cech walki?”⁶⁷ I wreszcie tylko wywodząca się od niego hermeneutyka interpretuje gruntownie „kto dokonał interpretacji”. Pyta Foucault retorycznie w tym tekście: „Czymże bowiem jest dlań [dla Nietzschego – M.K.] filozofia, jeśli nie rodzajem pozostającej ciągle w zawieszeniu filologii, bezkresnej filologii wciąż dalej rozwijanej, która nigdy nie zazna absolutnego ugruntowania?”⁶⁸ I dopowiedzmy, czymże jest taka filozofia jeśli nie „aktywną filologią”, traktującą słowa jako „rzeczywistą aktywność, usytuowanie

⁶⁵ Przypomnijmy słowa Foucaulta o Deleuze'ie: „Une fulguration s'est produite qui portera le nom de Deleuze: une nouvelle pensée est possible; la pensée, de nouveau, est possible. Elle n'est pas à venir, promise par le plus lointain des recommencements. Elle est là, dans les textes de Deleuze, bondissante, dansante devant nous, parmi nous”.

⁶⁶ W kolokwium tym wzięli udział m.in. Karl Löwith, Jean Wahl, Gabriel Marcel, Giorgio Colli iazzino Montinari, Michel Foucault, Gianni Vattimo, Pierre Klossowski, Jean Beaufret i Gilles Deleuze, a teksty ukazały się w *Nietzsche: Cahiers du Royaumont* (Paris: Minuit, 1967). Wykaz wszystkich uczestników tego kolokwium, jak również drugiej, wielkiej nietzscheańskiej konferencji w Cerisy-la-Salle w 1972 roku, podaje Alan D. Schrift w *Nietzsche's French Legacy. A Genealogy of Poststructuralism*, New York: Routledge, 1995, s. 129.

⁶⁷ Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marks*, tłum. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie”, 6/203 (1988), s. 260.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 257.

się w miejscu tego, kto mówi”, jak napisał Deleuze.⁶⁹ Pytanie „kto?” – zastępujące u Deleuze'a i Nietzschego metafizyczne pytanie „co to jest...?” – pojawia się jako istotna cecha charakterystyczna nowej hermeneutyki: interpretujmy gruntownie, kto dokonał interpretacji, powie Foucault, „zasada interpretacji, to nic innego niż interpretator.”⁷⁰ Znaki nie istnieją w sposób absolutny, źródłowy, pierwotny, bowiem wszystko już jest interpretacją, każdy znak jest interpretacją innych znaków – „nie ma nigdy, jeśli wolicie, *interpretandum*, które nie byłoby już *interpretans*.”⁷¹ Co robi interpretacja? – a wsłuchajmy się tu w język gwałtownej przemocy, który towarzyszył nietzscheańskiemu przełomowi –

Bo rzeczywiście, interpretacja nie oświetla materii, która jako przedmiot do zinterpretowania miałaby się jej poddawać; może ona tylko zawładnąć, uciekając się do gwałtu, interpretacją już daną, którą musi obalić, przeorać – rozbić ciosami młota.⁷²

Język Foucaulta jest tu językiem wojennym – „poddawać”, „zawładnąć”, „gwałt”, „obalić”, „przeorać”, wreszcie „rozbić” ciosami „młota” – tak jak język samego Nietzschego. Interpretacje są „gwałtowne”, a trwa między nimi „wojna”. Gwałtowne i rewolucyjne są też, jak wszystkie, interpretacje Nietzschego... Gwałtowne są wreszcie dzisiejsze interpretacje nietzscheanistów dokonywane przez ich wrogów w czasie, który (zapewne nie bez silnych podtekstów politycznych) jeden z komentatorów nazwał czasem „denietzscheanizacji” filozofii francuskiej.⁷³ Kiedy jednak założymy, że chodzi o rzecz podstawową – wizerunek filozofa, własny i w społeczeństwie – to wojenna metaforyka przestanie nas dziwić.

Nietzscheański jest Foucault, nietzscheański jest Derrida, nietzscheański był Lyotard, zanim nie zaczął się wycofywać w stronę Kanta i Levinasa. U Nietzschego zwłaszcza dwaj pierwsi szukali schronienia przed Heglem, mistrzem ich nauczycieli. „Otóż wielką sprawą jakiegoś pokolenia – napisze Vincent Descombes w książce *To*

⁶⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, *op. cit.*, s. 80.

⁷⁰ Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marks*, *op. cit.*, s. 260.

⁷¹ *Ibidem*, s. 258.

⁷² *Ibidem*, s. 258.

⁷³ Patrice Bollon, *Les frilosités des anti-nietzschéens*, „Magazine littéraire”, avril 1992, s. 32.

samo i inne – jest uregulowanie długu zaciągniętego u pokolenia poprzedniego.”⁷⁴ Otóż wydaje się, że obserwowany obecnie wśród pokolenia uczniów Foucaulta i Derridy, niegdyś ich współpracowników⁷⁵, odwrót od Nietzschego jest przede wszystkim rytualnym gestem oddzielenia, właśnie owym „uregulowaniem długu”. Nie jest to odwrót dokładnie od Nietzschego (i nie chodzi w nim bynajmniej o to, aby – jak piszą Luc Ferry i Alain Renaut – *penser avec Nietzsche contre Nietzsche*), lecz raczej od nietzscheizmu starszego pokolenia filozofów. Celem ataków jest nie tyle sam Nietzsche, co raczej owi nietzscheaniści, począwszy od Deleuze'a, a skończywszy na Derridzie. Nietzsche potraktowany zostaje instrumentalnie, zostaje wciągnięty do walki, w której sam nie stanowi samoistnego obiektu. Chyba najważniejszy tekst ze wspomnianego już tu tomu-manifestu, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens, Le moment français de Nietzsche* autorstwa Vincenta Descombesa, stanowi poniekąd dopisek po latach do jego *Czterdziestu pięciu lat filozofii francuskiej*, a dokładniej rozwinięcie tez zawartych w ostatnich paragrafach tej książki. Powody, dla których pokolenie uczniów mistrzów *la pensée de la différence* odsuwa się od Nietzschego i od ponowoczesnych tak oto słusznie moim zdaniem podsumowuje Alan Schrift, ich uważny, amerykański czytelnik:

Powody te związane są w dużej mierze z tym, co każde z tych pokoleń uważało za *zadanie filozofii*. Są one jednak również związane z odwrotem nowego pokolenia od tego, co zaczęło ono traktować jako *nieumiarkowane i nieodpowiedzialne stanowisko polityczne swoich filozoficznych poprzedników*.⁷⁶

Chodzić by miało zatem dokładnie o zadania filozofii i jej stanowiska polityczne, a w mojej prezentowanej tu redeskrpcji – o zadania filozofów i ich polityczne stanowiska. Filozofów, a nie filozofii. Zaatakowano moralny i polityczny wizerunek filozofa ponowoczesnego – jako nieodpowiedzialnego w najlepszym razie, a niebezpiecznego

⁷⁴ Vincent Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa: Spacja, 1996, s. 9.

⁷⁵ Pokolenie to, które zaczynało studia w latach sześćdziesiątych, powiada tak oto o filozofii: „la philosophie n'est pas vouée à l'exercice de la déconstruction”, a przeciwstawia ją dekonstrukcji, budując opozycję, wedle której „elle renoue avec l'exigence ancestrale de *rationalité* à laquel *le relativisme des pensées de la différence* invitait trop facilement à renoncer”. Luc Ferry, Alain Renaut, [w:] *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, *op. cit.*, s. 7-8 (kursywa moja – M.K.)

⁷⁶ Alan D. Schrift, *Nietzsche's French Legacy*, *op. cit.*, s. 103, kursywa moja – M.K.

w najgorszym. W obu przypadkach z pewnością zaś podejrzanego. Celem krytyki stał się nietzscheanizm, nie sam Nietzsche, bo nie o niego przecież chodziło; filozofowie *la pensée 68*, zbiorowo uznani za nietzscheanistów, zostali zbiorowo odrzuceni przez młodsze pokolenie z racji swojej politycznej nieodpowiedzialności.

Vincent Descombes przedstawia pełen akt oskarżenia: pojawiają się w nim słowa tak mocne jak „apologia tyranii” (tak jak u Ferry’ego i Renauta pojawia się termin „barbarzyństwo”...⁷⁷) Pamiętajmy jednak wciąż, że stawka jest wysoka. O ile Ferry i Renaut w swoim głośnym pamflecie wymierzonym w „myśl ‘68” sprowadzają ją do zradykalizowania i powtórzenia myśli niemieckiej – Foucault powtarza Nietzschego, Derrida Heideggera, Bourdieu Marksa, a Lacan Freuda – o tyle Descombes jest przekonany o tym, że wszyscy oni wzięli się wprost od Nietzschego, a różnią się jedynie obediencją: są więc nietzscheanistami o zakonnym posłuszeństwie heideggerystów, nietzscheanistami o proweniencji marksistowskiej, albo romantycznej, albo są nietzscheanistami-ludźmi pióra, bądź metafizykami.⁷⁸ Już nie filozofia i myśl niemiecka stoi za myślą francuską od lat sześćdziesiątych do dziewięćdziesiątych – stoi za nią jedna, samotna postać: Nietzsche właśnie.⁷⁹ Nietzscheaniści są wszędzie – i zaczynają coraz bardziej zagrażać francuskiej kulturze (i analogicznie, za Allanem Bloomem: nietzscheaniści są wszędzie i zaczynają coraz bardziej zagrażać amerykańskiej kulturze...). Ferry i Renaut w swoim pamflecie wymierzonym w „myśl ‘68” wymieniają dwie radykalne konsekwencje: po pierwsze, styl – nowy styl pisania filozofii w powiązaniu z nowym stylem filozoficznego życia. Zarzucają więc jej kultywowanie paradoksu, nacisk na skomplikowanie, odrzucanie jasności, a osiągnięcie przez nią sukcesu wiążą z „przyzwyczajeniem czytelników i

⁷⁷ Luc Ferry, Alain Renaut, *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Antihumanism*, trans. M.H. Cattani, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1990, s. 120.

⁷⁸ Zob. Vincent Descombes, *Le moment français de Nietzsche*, [w:] *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* par Alain Boyer et al., Paris: Grasset, 1991, s. 104.

⁷⁹ Notabene podobnie na świat amerykańskiej akademii patrzy Allan Bloom w *Umyśle zamkniętym*, w rozdziale poświęconym „nietzscheanizacji lewicy”: „Naturalizacja Nietzschego dokonała się w kilku fazach: niektórzy z nas jeździli po wtajemniczenie do Europy; przywieźli go ze sobą niemieccy emigranci; w ostatnim zaś okresie teoretycy literatury zaczęli masowo sprowadzać towary z Paryża, gdzie dekonstrukcja Nietzschego i Heideggera, podejmowana po to, aby zrekonstruować ich na fundamentach lewicowych, stała się głównym *métier* filozofów od czasów *Libération*. Z tego ostatniego źródła Heidegger i Nietzsche przyjeżdżają do nas pod własnymi nazwiskami, stąpając po czerwonych dywanach, które rozścielili dla nich wcześniejsi ambasadorowie”. Niestety – „towar uległ uszkodzeniu podczas transportu”..., tłum. T. Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka, 1997, s. 270-71.

słuchaczy do przekonania, że niezrozumiałość jest oznaką wielkości oraz że milczenie myśliciela w obliczu niestosownego domagania się sensu nie jest dowodem słabości, lecz wskazaniem wytrzymałości w obliczu Niewypowiadalnego.”⁸⁰ Zarazem dostrzegają w niej nowy filozoficzny styl życia, charakteryzujący się „poszukiwaniem marginalności” oraz „fantazmatem spisku”. I po drugie, konsekwencją tej myśli jest krytyka subiektywności, która prowadzi do „straszliwej destrukcji samego pojęcia ludzkości jako intersubiektywności”⁸¹ i blokuje możliwość obrony pojęcia praw człowieka. Z kolei Descombes poszukuje filozoficznego znaczenia „myśli różnicy” i dochodzi do wniosku, że jest ona filozoficznie niespójna, jej polityka sprowadza się do oporu wobec władz i jest stanowiskiem moralnym, wobec czego jest „pozbawiona sensu politycznego”⁸² i nie pozwala na podjęcie analizy politycznej żadnej konkretnej sytuacji. Nietzscheanci mieszają *philosophie* z *rhétorique*, do Nietzscheańskiej krytyki racjonalności i nowoczesności nie dodają nic filozoficznie istotnego, w porządku filozoficznym nie wprowadzają żadnej nowej zasady, a za podstawę zarówno osobistej moralności jak i postępowania politycznego uznają znaną zasadę normatywną – suwerenność jednostki⁸³, która jest jedynie wyrazem klasycznego, francuskiego indywidualizmu. Można by podsumować, że wedle Descombesa francuska „myśl różnicy” jest filozoficznie nieistotna, a – potencjalnie – moralnie i politycznie niebezpieczna; nie wychodzi poza sformułowania Nietzscheańskie, a różni się przede wszystkim pozbawionym jasności i nadmiernie wybujałym stylem, dodadzą Ferry i Renaut.

Zbieranie sił pod antynietzscheańskimi sztandarami nie przychodzi jednak w momencie największego wpływu Nietzschego na (przynajmniej francuskich) ponowoczesnych; wpływ ten był bowiem najsilniejszy w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, kiedy posługiwanie się Nietzschem było poniekąd oznaką przynależności do awangardy. Oddziaływanie Nietzschego samoistnie, jak się zdaje, staje się we Francji coraz słabsze i nie ma na niego wpływu zwarcie szeregów przez „antynietzscheanistów”. Natomiast – jak zauważa Alan Schrift – Nietzsche stał się

⁸⁰ Luc Ferry, Alain Renaut, *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Antihumanism*, *op. cit.*, s. 14.

⁸¹ *Ibidem*, s. 18.

⁸² Vincent Descombes, *Le moment français de Nietzsche*, *op. cit.*, s. 119.

wszechobecnym punktem odniesienia dla *the cutting edge* myśli krytycznej w Ameryce i w Wielkiej Brytanii w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych.⁸⁴ Mogą powiedzieć złośliwi, że stało się to z niejakim opóźnieniem, jednak jak nie patrzeć, tak amerykańskie dyskusje wokół francuskiego Nietzschego wspierają tezę o niezwyklej płodności tego odczytania dla kultury współczesnej. (Nieprawdopodobny jest jedynie kierunek, w którym być może zaczyna Nietzschego czytać amerykańska humanistyka – i nieprawdopodobny jest model filozofa w kulturze, który u Nietzschego zaczynają znajdować Amerykanie: jest to model filozofa aktywnego społecznie, który z pomocą perspektywizmu zamierza przejść od teorii do działania. Trudno nie przywołać tu na koniec tego samego Schrifta: „oglądanie świata coraz to innymi oczami może stać się polityczną koniecznością jeśli ma się nadzieję odnieść sukces, parafrazując jedenastą tezę o Feuerbachu Marksa, nie po prostu w interpretowaniu, ale również w zmienianiu świata.”⁸⁵ A zatem, jeśli wierzyć Schriftowi, Nietzsche miałby stawać się heraldem filozoficznego zmieniania świata, pomagającym przechodzić od teorii do praktyki, od myślenia do działania.... Zaiste trudno byłoby w takim razie znaleźć lepsze potwierdzenie dla tezy o tym, że *habent sua fata libelli* – oraz o tym, że i sami ponowocześni mogą spodziewać się coraz głębszej „amerykanizacji” zgodnie z potrzebami tamtejszej lewicy kulturowej. Doświadczyły tego jak dotąd przynajmniej dwie postaci: Jacques Derrida odczytywany przez zwalczających amerykańskie *status quo* dekonstrukcjonistów i Michel Foucault czytany i wykorzystywany przez nowy historyzm i feminizm. Można powiedzieć: amerykański i francuski Derrida, amerykański i francuski Foucault⁸⁶ i wreszcie amerykański i francuski Nietzsche. Trudno jeszcze w tej chwili jednoznacznie ocenić, jaki wizerunek filozofa wesprze Nietzsche w Ameryce, jednak sądząc po użytku czynionym z Derridy i Foucaulta, można z dużą dozą prawdopodobieństwa założyć, iż będzie to Nietzsche o konturach zdecydowanie antyfrancuskich: Nietzsche dający kolejną broń w walce, Nietzsche wymuszający

⁸³ Zob. *ibidem*, s. 118.

⁸⁴ Zob. Alan D. Schrift, *Nietzsche's French Legacy*, *op. cit.*, s. 124.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 125.

⁸⁶ Zob. Richard Rorty, *The Private Autonomy and Moral Identity: The Case of Foucault* w *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge: CUP, 1991 oraz Vincent Descombes, recenzja z *Foucault: A Critical Reader*, „London Review of Books”, March 5, 1987.

mniej czy bardziej społeczne zaangażowanie, Nietzsche-praktyk, stojący na antypodach odczytania Deleuze'a, Klossowskiego czy wczesnego Derridy i Foucaulta z lat sześćdziesiątych. „Niektórzy rodzą się pośmiertnymi” – i tak wciąż na nowo zdaje się rodzić Nietzsche⁸⁷).

Historia, genealogia

W eseju *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* Foucault zawarł krytykę Hegłowskiego ulokowania rozumu w historii. Zarazem trzeba od razu zauważyć, że zarówno francuska recepcja Hegla jak i francuska krytyka Hegla koncentruje się na rozdziale o „panowaniu i niewoli” z *Fenomenologii ducha* (przypominając Descombesa: „*stosunek pana do niewolnika* jest pewnym stałym składnikiem myśli francuskiej począwszy od Kojève'a⁸⁸). Foucault i Derrida – ten ostatni *Szyb i piramidę. Wstęp do semiologii Hegla* – swoje antyheglowskie teksty napisali dla swojego heglowskiego mistrza, Jean Hyppolite'a.⁸⁹ Pyta w tym kontekście przenikliwie Judith Butler, rozważając ich jednoczesne odwołanie się do Nietzschego: „Dlaczego – wydaje się, że musimy zapytać – ci posthegliści wracają do scen z *Fenomenologii* po to, aby głosić swoje antyheglowskie tezy? Jaka szczególna forma filozoficznej wierności niejawnie strukturyzuje owe bunty przeciwko Hegłowi?”.⁹⁰ Otóż wydaje się, że właśnie po to, aby swój zwrot podkreślić i uwidocznnić, aby

⁸⁷ Przychodzą tu na myśl Derridy rozważania wokół wykorzystywania Nietzschego przez nazistów, o którym w *L'oreille de l'autre* powiada tak: „nie może być całkowitym przypadkiem fakt, że dyskurs noszący jego imię w społeczeństwie, w zgodzie z prawami cywilnymi i normami wydawniczymi, posłużył ideologom jako legitymizujące odniesienie. Nie ma nic absolutnie przygodnego w fakcie, że jedynym reżimem politycznym, który *skutecznie* wywijał jego imieniem jako głównym i oficjalnym sztandarem był reżim nazistowski. (...) Przyszłość nietzscheańskiego tekstu nie jest zamknięta. Lecz jeżeli, w ramach wciąż otwartych konturów epoki, jedyną polityką nazywaną się nietzscheańską będzie polityka nazistowska, to jest to z konieczności istotne i musi być badane we wszystkich swoich konsekwencjach”. Jacques Derrida, *The Ear of the Other*, trans. P. Kamuf, New York: Schocken Books, 1985, s. 31. Chociaż z drugiej strony – przypominając wczesnego Derridę – być może „całość tekstu Nietzschego jest typu ‘zapomniałem mego parasola’”..., Jacques Derrida, *Kwestia stylu, Nietzsche 1900-2000*, *op. cit.*, s. 80.

⁸⁸ Vincent Descombes, *To samo i inne*, *op. cit.*, s. 189-190.

⁸⁹ Foucault umieścił go w tomie *Hommage à Jean Hyppolite* z 1971 roku, Derrida najpierw zaprezentował na seminarium Hyppolite'a, a później wydał w tomie Jacques'a d'Hondta, *Hegel et la pensée moderne* z 1970 roku.

⁹⁰ Judith P. Butler, *Hegelian Reflection in Twentieth-Century France*, New York: Columbia UP, 1987, s. 186.

dokładnie było wiadomo, by odwołać się do motta tego rozdziału, „jakiegoż to *adwersarza*, jakiegoż to *wroga* należy pokonać”. Zestawienie przez Foucaulta genealogii i (ostatecznie heglowskiej) historii pokazuje *adwersarza* i *wroga*, a późniejsze stwierdzenia, iż całe swoje dzieło mógłby opatrzyć terminem „genealogia moralności” albo – z ostatniego wywiadu – że jest „po prostu nietzscheanistą” trzeba traktować z pełną powagą.

Przyjrzyjmy się przykładowo tekstowi *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, aby dookreślić genealogię przeciwstawioną dialektyce. Genealogia zajmuje się jednostkowością zdarzeń w oderwaniu od jakiegokolwiek finalności; poszukuje ich tam, gdzie historii miałyby nie być – w „uczuciach, miłości, sumieniu, instynktach”; musi być wrażliwa na ich powtarzanie się, ale nie po to, aby wyśledzić ich ewolucję, lecz po to, aby wydzielić różne sceny, w których były one zaangażowane w różne role. „Genealogia wymaga więc szczegółowości wiedzy, dużej ilości materiałów źródłowych, cierpliwości”⁹¹, odrzuca nieskończone teleologie i przeciwstawia się poszukiwaniu „początków”. Poza rzeczami genealog nie znajduje „pozaczasowej i istotowej tajemnicy, lecz tajemnicę, że nie posiadają one żadnej istoty, albo że ich istota została sfabrykowana po kawałku z obcych form.”⁹² Oddanie prawdzie, precyzję metod naukowych zrodziła pasja uczonych, ich wzajemna nienawiść, ich fanatyczne i niekończące się dyskusje oraz ich duch współzawodnictwa – „osobiste konflikty, które powoli wykuwały broń dla rozumu”, powie Foucault za Nietzschem.⁹³ Poszukiwaniu źródła rzeczy (*Ursprung*) Foucault przeciwstawia badanie jej pochodzenia (*Herkunft*). Foucault czytający tu Nietzschego utożsamia się z jego myślą – trudno oddzielić jego parafrazy i przekonania Foucaulta w tym eseju.⁹⁴ Lepiej może mówić wręcz w przypadku tego tekstu o jakimś Foucaulcie/Nietzschem...

Historia kwestionowana przez Foucaulta zakłada perspektywę ponadhistoryczną: jej funkcją ma być tworzenie zamkniętej totalności z zredukowanej

⁹¹ Michel Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, [w:] *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2 (1970-1975), s. 136.

⁹² *Ibidem*, s. 138.

⁹³ *Ibidem*, s. 138.

⁹⁴ Paweł Pieniążek w *Subwersywnym poplecznictwie: Foucault a Nietzsche* używa w kontekście dzieła Foucaulta dwóch słów, *asymilacja* i *zawłaszczenie*, powiadając słusznie, że „interpretacja filozofii Nietzschego stanowi integralny składnik jego myśli, rozwija się wraz z nią (historia dzieła Foucaulta jest w jakiejś mierze historią jego interpretacji Nietzschego)”, *Nietzsche 1900-2000*, op. cit., s. 229.

różnorodności, ma sugerować kres czasu (historii), domykający się czy kończący rozwój. Wszędzie tu pobrzmiwają nuty heglowskiej filozofii historii. Taka *histoire des historiens* „znajduje wsparcie poza czasem i udaje, że opiera swoje sądy na apokaliptycznej obiektywności. Jest to jednak możliwe, powiada Foucault, wyłącznie z racji wiary w wieczną prawdę, nieśmiertelną duszę, świadomość, która jest zawsze ze sobą tożsama.”⁹⁵ Należy zdemontować tradycyjne przyrządy służące do konstruowania jednolitego ujęcia historii i śledzenia przeszłości jako „cierpliwego i ciągłego ruchu.”⁹⁶

Tradycyjna historia – której Foucault przeciwstawia *wirkliche Historie* – stara się umieszczać jednostkowe zdarzenie w idealnym continuum. Natomiast genealogia, historia „efektywna”, ma zajmować się zdarzeniami „wyjątkowymi.”⁹⁷ Już nie traktaty czy bitwy, a odwrócenie relacji sił, już nie opowiadanie o koniecznych narodzinach prawdy i wartości, a „zróżnicowana wiedza o energiach, porażkach, wzlotach i porażkach, truciznach i antidotach.”⁹⁸ Historyk tradycyjny musi odwoływać się do obiektywności, zgodności z faktami i trwałości przeszłości, jest jednak demagogiem, zmuszonym do tego, aby kazać milczeć swoim preferencjom, aby przełamywać swoją niechęć, „przyjmować quasi-egzystencję bez twarzy i bez nazwiska.”⁹⁹ Świadomość historyczna pozornie ma być neutralna, wyzbyta pasji i oddana prawdzie – a jednak aspektami woli wiedzy są „instynkt, pasja, inkwizytorskie oddanie, okrutna subtelność i złośliwość.”¹⁰⁰ Genealogia z kolei zdaje sobie z tego świetnie sprawę.¹⁰¹

Historyk i genealog to w ujęciu tego tekstu postaci o fundamentalnie różnym miejscu w kulturze: pierwszy, wspierany uniwersalnością, historią, rozumem i

⁹⁵ Michel Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire, op. cit.*, s. 146.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 147.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 148.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 149.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 151.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 155.

¹⁰¹ Foucault wracał później wielokrotnie do pojęcia „genealogii”, zwłaszcza na początku lat siedemdziesiątych, ale i później, kiedy genealogia stała się równoznaczna z „historią aktualności” czy „historią problematyzacji”, aż po ostatnie wywiady, w których opowiadał o trzech możliwych osiach genealogii: historycznej ontologii nas samych w relacji do prawdy, władzy i etyki, poprzez które konstytuujemy się jako, odpowiednio, podmioty wiedzy, podmioty działające na innych i podmioty moralne (*On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress, The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon, 1985, s. 351). Genealogia to zarazem „insurekcja poddanych wiedzy” (*Power/Knowledge*, Brighton: Harvester, 1981, s. 81), odwołująca się do zapomnianych czy

postępem tworzy wizję przeszłości odpowiadającą terażniejszości, przybierając szaty obiektywności i historycznej prawdomówności; drugi tworzy drobne i nieciągłe, niestotalizowane historie, z których bezpośrednio nic nie wynika dla poważnych pytań o poznanie i historię. Jeden jest anonimowym funkcjonariuszem, uciekającym przed własną jednostkowością i jednostkowością przywoływanych zdarzeń; drugi przyznaje się do maski, a raczej masek i nie stara się już tak dopasowywać przeszłych zdarzeń, aby tworzyły continuum wywyższające w sposób konieczny terażniejszość, punkt dojścia historii. Oba stawiają sobie zupełnie inne zadania – jeden pisze poza czasem i przypadkiem, drugi pisze zatopiony w historyczności i przygodności; jeden szuka sensu i istoty poza pozorami zdarzeń, stara się odkryć, co „istotnego” za nimi stoi, a drugi odrzuca przeciwstawienie pozór/rzeczywistość. Oba przywoływane tu teksty Foucaulta stanowią klucz do jego relacji z Nietzschem i Heglem, klucz do przyjmowanego autowizerunku jako myśliciela.

Kwestia stylu

W niniejszych rozważaniach interesuje mnie użytek poczyniony przez Derridę z Nietzschego – oraz zbudowane w oparciu o ten użytek refleksje – w tekście *Kwestia stylu* wygłoszonym na niezwykle istotnej, a nieraz już tu przywoływanej nietzscheańskiej konferencji „Nietzsche aujourd’hui?” w Cerisy-la-Salle w 1972 roku (oraz w jego książkowym rozwinięciu, zatytułowanym *Eperons. Les styles de Nietzsche*).¹⁰² Z mojej perspektywy wybieram za ważne tylko dwa główne wątki: wątek stylu i wątek tekstu, które z kolei poprowadzę w kierunku wątku książki i pisarza, jej twórcy. Oba uważam za kluczowe dla rozważań o nietzscheańskiej zmianie roli filozofa w kulturze francuskiej. Derrida w przypisach do głośnej rozmowy z Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą (zamieszczonej w *Pozycjach*) powiada o Nietzschem tak: „w trakcie naszej rozmowy nie zostało wypowiedziane nazwisko

słumionych przez historię dokumentów czy zapomnianych postaci z przeszłości (jak Herculien Barbin czy Pierre Rivière).

¹⁰² Ważne byłyby również refleksje zawarte w książce *Otobiographies: L'Enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* oraz – jeśli chodzi o relacje między Nietzschem a Heideggerem – w tekście *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger)*, wygłoszonym podczas głośnej debaty Derrida-Gadamer w Paryżu w 1981 roku.

Nietzschego. Czy to przypadek? Jeśli chodzi o to, o czym mówiliśmy, dokładnie w tej chwili, jak i co do całej reszty, jest to dla mnie, jak pan wie, bardzo ważne odniesienie.”¹⁰³ Znajac miejsce Nietzschego w Derridy zmaganiach z Heideggerem, powiedzielibyśmy raczej – odniesienie wprost kluczowe.¹⁰⁴

Nowy styl filozoficznego pisania, jaki Derrida odkrywa u Nietzschego, ma wiązać się z nowym stylem filozoficznego czytania.¹⁰⁵ Przede wszystkim tekst ma swój własny los, niezależny od losu swojego autora – w książce *Ludzkie, arcyludzkie* Nietzsche stwierdza, że „każdego pisarza dziwi coraz na nowo, że książka skoro tylko od niego się oddzieli, żyje dalej własnym życiem; doznaje takiego wrażenia, jak gdyby część owada oderwała się i szła dalej własną swoją drogą. Być może zapomina o niej niemal zupełnie, być może, wznosi się nad wyłożone w niej poglądy, być może, sam już jej nie rozumie i utracił te skrzydła, na których się unosił, kiedy książkę tę począł: a ona tymczasem szuka sobie czytelników, zapala życie, uszczęśliwia, przeraża, rodzi nowe dzieła, staje się duszą nowych pomysłów i planów.”¹⁰⁶ Stanowisko, jakie przyznaje autorowi Nietzsche jest zbieżne z postulatem degradacji autorytetu przyznawanego autorowi w humanistyce francuskiej lat sześćdziesiątych. Interpretacja tekstu nie ma być relacją między podmiotem a przedmiotem, bo jak uważa Nietzsche, Derrida, a ujmuje najdosadniej Foucault w tekście *Nietzsche, Marks, Freud* – wszystko jest już interpretacją, nie ma interpretowanego przedmiotu i interpretującego podmiotu. Jeśli weźmie się pod uwagę dwie interpretacje, z których „jedna stara się rozszyfrować jakąś prawdę czy pochodzenie, które wymyka się grze i porządkowi znaku”, a druga jest afirmacją, „afirmującą grę i starającą się wykroczyć poza człowieka i humanizm”, to Derrida staje po stronie tej drugiej, Nietzscheańskiej,

¹⁰³ Jacques Derrida, *Pozycje*, tłum. A. Dziadek, Katowice: Fa-Art., 1997, s. 89.

¹⁰⁴ Nietzsche dla Derridy to „pisarz ironicznie sceptyczny”, a nie „dogmatyczny wizjoner mocy” – powiada Ernst Behler w książce *Confrontations. Derrida/Heidegger/Nietzsche*, trans. S. Taubeneck, Stanford: Stanford UP, 1991, s. 3.

¹⁰⁵ Co w tym eseju pochodzi od Derridy, a co od Nietzschego? Granice się zacierają i czasami nie wiadomo, czy Nietzsche jest dla niego prekursorem, czy też Derrida jest tylko jego rzecznikiem, twierdzi James J. Winchester w przywoływanej już książce *Nietzsche's Aesthetic Turn* (s. 88).

¹⁰⁶ Fryderyk Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie*, tom pierwszy, tłum. K. Drzewiecki, w wydaniu Mortkowicza aforyzm 208, s. 202-203.

„radosnej afirmacji gry świata i niewinności stawania, afirmacji świata znaków bez winy, bez prawdy, i bez pochodzenia, którą daje aktywna interpretacja.”¹⁰⁷

Owa aktywna interpretacja różni się znacznie od hermeneutyki, stawiając sobie inne cele i wychodząc od innych założeń. W *Kwestii stylu* Derrida – rozważając pochodzące z ineditów Nietzschego zdanie „zapomniałem mego parasola” – zestawia hermeneutę i aktywnego interpretatora, dekonstruktora. Czytanie czy odczytanie tekstu dla aktywnego interpretatora to zaproszenie do aktywnej produkcji znaczenia, do interpretacyjnej kreacji, a dla hermeneuty – to reprodukcja sensu zastanego. Liczą się dla pierwszego prawdy, a dla drugiego – Prawda. Dla dekonstruktora liczy się już nie tyle tylko styl, co wręcz style, bo przecież „jeśli istnieje styl (...) powinien być więcej niż jeden.”¹⁰⁸ Hermeneuta poszukuje głębokiego sensu ukrytego pod wierzchnią warstwą tekstu, doszukuje się na różne sposoby głębokich, określonych znaczeń. Ma zamiar położyć kres grze sensów i grze interpretacji. Derridy uwagi czynione na marginesie zdania „zapomniałem mego parasola” stanowią wyzwanie dla tak charakteryzowanego hermeneuty. Nigdy bowiem nie będzie można odrzucić hipotezy, że „być może całość tekstu Nietzschego jest typu ‘zapomniałem mego parasola’. A to znaczy, że nie ma ‘całości tekstu Nietzschego’, że jest ona fragmentaryczna i aforystyczna.”¹⁰⁹ A to już brzmi prowokacyjnie (i ma rację Lech Witkowski, kiedy powiada, że „nędza” intelektualna zaprzeczania myśleniu postmodernistycznemu i stąd się bierze, że nie są oni zdolni „do rozważania na serio tego, co narusza już nie pojedyncze kanony kulturowe, ale same mechanizmy kanonizacji”¹¹⁰).

Tekst Derridy nie podąża wytyczonym, linearnym szlakiem, zbudowany jest na kilku najważniejszych motywach: styl, prawda, tekst, czy styl(e), prawda i tekst Nietzschego. „Lunatyzmem hermeneutycznym” nazywa on przypis wydawców kwalifikujących owo zdanie do wydania pośród Nietzschego ineditów. Powiada Derrida – być może to cytat, „być może został skądś wzięty. Być może został tu czy

¹⁰⁷ Jacques Derrida, *Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences* w *Writing and Difference*, trans. A. Bass, Chicago: the University of Chicago Press, 1978, s. 292.

¹⁰⁸ Jacques Derrida, *Kwestia stylu*, *op. cit.*, 81.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 80.

¹¹⁰ Lech Witkowski, *Postmodernizm: między czkawką i dnem. Uwagi nieprześmiewcze*, [w:] *Oblicza postmoderny* pod red. A. Zeidler-Janiszewskiej, Warszawa: Instytut Kultury, 1992, s. 41.

tam zasłyszany. Być może było to zdanie do napisania tu czy tam”, czy kawałek dalej: „być może Nietzsche niczego nie chciał powiedzieć lub chciał powiedzieć niewiele, lub cokolwiek, lub też udaje, że chciał coś powiedzieć. Być może zdanie to nie pochodzi od Nietzschego, jeśli nawet mamy pewność, że rozpoznajemy jego rękę.”¹¹¹

Możliwości są nieskończone, nieskończona jest praca interpretatora i nieskończona jest gra produkowanych przez niego interpretacji. To tylko hermeneuta – a pamiętajmy, że to w tym tekście Derridy jakiś typ idealny, np. psychoanalityk – mógłby uznać ten fragment za znaczący aforyzm, który „powinien chcieć coś powiedzieć”¹¹² – byle tylko zapomnieć, że chodzi o „tekst”, i być może, po prostu, o „parasol”. Pytanie o tekst staje się pytaniem o poszukiwanie jednej prawdy, o odkrywanie zakrytej tajemnicy:

Fragment ten, czytelny jako zapis, na zawsze może pozostać tajemny nie dlatego, że jest w posiadaniu jakiejś tajemnicy, lecz dlatego, że zawsze może jej chybić lub udać, że prawdę ma ukrytą w swych fałdach. *Granica ta jest wyznaczana przez jego strukturę tekstualną, splata się z nią; i to ona, swą grą, prowokuje i zbija z tropu hermeneutę.*¹¹³

Jest to zarazem nowe ujęcie tekstu i nowe ujęcie czytającego tekst; nie ma już „całości” tekstu, nie istnieje coś takiego jak *totalité du texte de Nietzsche*, czy tekstu kogokolwiek innego. Kwestia interpretacji u Nietzschego rozbija się o heterogeniczność jego tekstu, która „niedwołalnie ogranicza ważność kwestii hermeneutycznych czy systemowych.”¹¹⁴ Nie ma również „autora”, bo wszystko (i wszyscy) – to interpretacje. Czym są zatem teksty – w tym przypadku teksty Nietzschego? To niewiele więcej niż oderwane od autora (zgodnie z ideą wyrażoną w *Ecce homo*, że „ja to jedno, moje pisma to drugie”) zaproszenia do gry interpretacji, indywidualne propozycje indywidualnych prawd, moich, twoich, Nietzschego, propozycje przyjętych perspektyw, założonych, ale zawsze odwoływalnych punktów wyjścia. Tekst nie bierze się tylko z Nietzscheańskiej „mnogości oczu” piszącego;

¹¹¹ Jacques Derrida, *Kwestia stylu, op. cit.*, s. 76-77.

¹¹² *Ibidem*, s. 79.

¹¹³ *Ibidem*, s. 79, podk. moje – M.K.

¹¹⁴ Jacques Derrida, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, wydanie francusko-angielskie, Chicago: the University of Chicago Press, s. 94, 98.

bierze się również z owej mnogości oczu czytającego. Nikt nie wyczyta więcej niż wie, powie Nietzsche, ale zarazem i w związku z tym, nikt nie wyczyta tyle, ile powiedzieć chciał autor. A zresztą – jakie ma znaczenie autorska intencja i jakie ma znaczenie jego autorytet?¹¹⁵ Autor nie ma władzy nad swoim tekstem, bo przecież książka to tylko „poręczny drobiazg”, „niewielkie wydarzenie”, powie Foucault w *Przedmowie do Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Autor nie jest już „monarchą rzeczy”, które powiedział i nad którymi panuje. Książka to „ułożone zdania”, nad którymi ich twórca nie może mieć praw panującego – to „dyskurs: równocześnie pole bitwy i oręż, strategia i uderzenie, bitwa i zdobycz lub rana, zbieg okoliczności i pozostałość, przypadkowe spotkanie i scena do powtarzania.”¹¹⁶ Kto pisze? Doprawdy u Nietzschego nie wiadomo, bo nikt tak nie zmieniał masek i nie przyjmował tyłu postaci i pseudonimów. (W związku z francuskimi dyskusjami o autorze przychodzi na myśl rozważania Rolanda Barthesa – który powiadał, że „autor zmarł jako instytucja (...) został wydziedziczony, przestał sprawować nad własnym dziełem to cudowne ojcostwo”¹¹⁷ – i Michela Foucaulta, ale to wątek uboczny, którego tu rozwijać nie będziemy: niech starczy tylko powiedzieć, że obok „śmierci człowieka” i „śmierci podmiotu” pojawiły się pytania o to, „kto to jest autor?”, na które Michel Foucault odpowiadał: „jakie ma znaczenie, kto mówi?”).

Styl i tekst odgrywają tu dla mnie zasadniczą wagę, bowiem stają się wiodącym wątkiem w dyskusjach filozofii francuskiej od połowy lat sześćdziesiątych. Pojawia się pytanie, dlaczego akurat Nietzsche dał impuls do zwrotu w stronę tekstualności – i równoległe drugie pytanie, czy gdyby nie było tak czytanego Nietzschego, to by go „wymyślono” (tak jak pyta się o amerykańską dekonstrukcję bez Jacquesa Derridy, a płynącą wyłącznie z inspiracji Paula de Mana)? Z pewnością oba procesy wspierały się nawzajem: czytanie Nietzschego pozwalało na zwrot w stronę tekstu, a ów zwrot z kolei rodził rosnące zainteresowanie Nietzschem. Przypomnijmy pomijanego w tym

¹¹⁵ Jak pisał Jan Kott w *Szekspirze współczesnym o Hamlecie*: „Można grać tylko jednego z Hamletów, którzy są w tej arcysztuce. Będzie to zawsze Hamlet uboższy od Szekspirowskiego, ale może to być również Hamlet bogatszy o naszą współczesność. M o ż e, wolałbym powiedzieć: m u s i”. Bo przecież „Hamlet’ jest jak gąbka. Jeśli go tylko nie stylizować i nie grać antykwarycznie, wchłania w siebie od razu całą współczesność” (Kraków; Wyd. Literackie, 1990, s. 81, 87).

¹¹⁶ Zob. Michel Foucault, *Przedmowa do Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Warszawa: PIW, 1987, s. 13-14.

¹¹⁷ Roland Barthes, *Przyjemność tekstu*, tłum. A. Lewańska, Warszawa: KR, 1997, s. 32.

rozdziale Rolanda Barthesa, który tak oto widział Nietzschego i płynące z niego inspiracje, a bardziej zrozumiałe stanie się to, czego humaniści francuscy u niego szukali, i co – oczywiście – musieli znaleźć:

Jeśli godzę się sądzić tekst według przyjemności, nie mogę pozwolić sobie na stwierdzenie: ten jest dobry, a tamten zły. Żadnych odtąd wieńców laurowych, żadnej krytyki, bo ona zawsze zakłada jakieś zamierzenie taktyczne, użyteczność społeczną, najczęściej zaś przykrywkę wyobraźni. Tekstu nie mogę rozważać po aptekarsku i wyobrażać sobie, że da się go doskonalić, że podejmie on grę normatywnych predykatów: *tego* za wiele, a *tamtego* za mało: tekst (tak samo bywa z głosem, gdy śpiewa) wyzwala we mnie jedyną ocenę, zawsze bez przymiotników: *to jest to!* Więcej nawet: *to jest to dla mnie!* Owo „dla mnie” nie jest ani subiektywne, ani egzystencjalne, lecz nietzscheańskie...¹¹⁸

Dokładnie takiego Nietzschego potrzebowała humanistka francuska: owo „dla mnie” jest – „nietzscheańskie”... Tak rozumiany Nietzsche pozwalał na ucieczkę przed ciężarem historii, brzemieniem społecznej użyteczności, bagażem politycznych zobowiązań. Zwrot ku tekstowi jawi się jako odwrót od tradycyjnej, społecznej wspólnoty. Intuicje oddawane przez Barthesa na marginesie rozważań o „przyjemności tekstu” mówią bardzo wiele o oczekiwaniach kierowanych wobec na nowo odczytywanego Nietzschego. I jeśli Derrida ceni go najbardziej za „systematyczną nieufność w odniesieniu do całości metafizyki, formalnej wizji dyskursu filozoficznego, pojęcie filozofa-artysty, kwestie retoryczne i filologiczne stawiane historii filozofii, podejrzliwość w stosunku do wartości prawdy („dobrze zastosowanej konwencji”), znaczenia i bycia, ‘znaczenia bycia’, uwagę zwracaną na ekonomiczne zjawiska siły i różnicę sił etc”¹¹⁹, to Barthes ceni go za to samo, chociaż wyraża swoje oczekiwania w zupełnie innym języku. Jednak styl i tekst mogą stać się kluczowymi wątkami u początków „myśli różnicy” dopiero wtedy, kiedy uwierzy się w nietzscheańską bajkę o poznaniu, czyli porzuci dominujący od czasów Platona, a potwierdzony później najmocniej przez Kanta poznawczy paradygmat ludzkiej aktywności, wyznaczający zarazem z góry zakres filozoficznych obowiązków w kulturze. A zatem wtedy, kiedy uwierzy się, po pierwsze, że prawda jest tylko

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 26.

¹¹⁹ Jacques Derrida, *Qual Quelle: Valéry's Sources*, [w:] *Margins of Philosophy*, trans. A. Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1982, s. 305.

„ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów”¹²⁰, a po drugie, że epoka „poznania” była tylko „chwilą”. Przypomnijmy tę wizję Nietzschego:

W pewnym odległym zakątku wszechświata wśród migotu niezliczonych systemów słonecznych była sobie raz gwiazda, na której mądre zwierzęta wynalazły poznanie. Była to chwila największej pychy i największego zakłamania w „dziejach świat” – ale też tylko chwila. Po paru tchnieniach natury gwiazda wystygła i mądre zwierzęta wymarły.¹²¹

Ze styku pytań o styl, tekst i prawdę może wprost wynikać dalsze pytanie – o zmieniającą się rolę książki w kulturze, w tym, rzecz jasna, rolę książki filozoficznej. Skoro w interpretacji nie ma obligatoryjnego miejsca dla całości, pełni, historii skojarzonej z poznaniem, polityki, a często wręcz powagi; skoro interpretacja nie ma kresu i wszystko (już) nią jest i skoro chodzi o to, jak pisze Derrida w *Marges de la philosophie*, aby „jak Nietzsche, reinterpretować interpretacje”¹²²; skoro za tekstem nie stoi ktoś aktywny (pisarz), a przed nim ktoś pasywny (czytelnik), jak pisze Barthes, i skoro „tekst jest przedmiotem rozkoszy”¹²³ – to zaiste zmienia się i rola piszącego, i rola interpretatora, i rola samej książki.

Rozwinięta i rozbudowana, nietzscheańska z ducha, nowa koncepcja stylu i tekstu niesie z sobą konsekwencje dla filozofii i literatury, sposobu pisanego i sposobu czytania, dla autowizerunku, jakim posługują się piszący. Hasło Richarda Rorty'ego: „filozofia jako rodzaj pisarstwa” jest z gruntu nietzscheańskie i nie musi odnosić się tylko do Derridy. Zarazem (tylko) „pisarstwo” jako rola filozofii nie odpowiada kolejnemu pokoleniu francuskich filozofów. W porównaniu z tradycyjnym obrazem filozofa, jego wizerunek podsuwany przez francuskich nietzscheanistów musi wyglądać politycznie i społecznie jałowo; podobnie jak uderzać musi bezsilność filozofii i literatury oraz książki jako takiej. Mało kto w dzisiejszych dyskusjach o ponowoczesności odwołuje się do wczesnego Deleuze'a czy wczesnego Klossowskiego z książek o Nietzschem; zdecydowanie więcej pisze się w tym

¹²⁰ Friedrich Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie w Pisma pozostałe. 1862-1875*, tłum. B. Baran, Kraków: inter esse, 1993, s. 189.

¹²¹ *Ibidem*, s. 183.

¹²² Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, *op. cit.*, s. 305.

¹²³ Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, tłum. R. Lis, Warszawa: KR, 1996, s. 9.

kontekście o nietzscheanizmie Foucaulta i Derridy. Warto wciąż pamiętać, czytając te dyskusje – a często i biorąc w nich udział – że ów domniemany „zwrot ponowoczesny”, czy „zwrot estetyczny”, to również zwrot zapoczątkowany w latach sześćdziesiątych we Francji zwrotem od kojèviańsko-heglowskiego do nietzscheańskiego wizerunku filozofa; zapoczątkowany nietzscheańską z ducha zmianą oczekiwań kierowanych wobec filozofa i filozofii, zmianą jego świadomości uczestnictwa w kulturze, historii i polityce. Gdyby nie gwałtownie rozprzestrzeniający się, coraz mocniej od lat sześćdziesiątych przemawiający do wyobraźni filozofów we Francji nowy wizerunek filozofa, nie byłoby Foucaulta, Derridy czy Lyotarda w takim wydaniu, jakie znamy dzisiaj. Wielki impuls kwestionujący rolę filozofa w zmienianiu świata wziął swój początek u specyficznie zreinterpretowanego Nietzschego, przeciwstawianego specyficznemu Heglowi.

Można by pytać, czy tak głębokie – choć może z długiej perspektywy historii filozofii krótkotrwałe? – zmiany autowizerunku filozofa wzięły się tylko z czytania Nietzschego? Oczywiście, że nie. Gdyby nie Nietzsche, znalazłby się ktoś inny. Nietzsche tak ujmowany to tylko jądro krystalizacji dla pewnych myśli i pewnych postaw w kulturze, pewnie w okresie powojennym we Francji nieuniknionych. Odpowiedź Hegla byłaby prosta – to chytróść rozumu zrodziła niezbędne dla dalszego postępowego ruchu historii chwilowe zainteresowanie, przyswojenie i zreinterpretowanie dla własnych potrzeb Nietzschego; to nie indywidualny wybór grona filozofów, lecz szeroki gest o sensie historycznym. To nie znajomość Nietzschego skrzywiła i wypaczyła tradycyjny obraz filozofa, infekując francuską humanistykę nowym wyobrażeniem o tym, kim mógłby być filozof – to raczej humanistyka owa chcąc uwolnić się od męczącego gorsetu społecznych obligacji poszukiwała i znalazła nowego filozoficznego patrona. Fakt, że znalazła go w Nietzschem wynika raczej ze splotu przygodnych okoliczności i pojawienia się mniej więcej w tym samym czasie „mocnych odczytań” jego filozofii.