

Agata Janaszczyk

Deluzjańska repetycja Nietzschego

Nowa Krytyka 12, 343-350

2001

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

pieniem, w którym brak głębszego sensu, jest możliwe? Warto więc spojrzeć na ten przewodni motyw twórczości francuskiego filozofa i pisarza właśnie

poprzez lekturę jego pierwszej powieści.

Agata Janaszczyk
Uniwersytet Łódzki

Deleuzjańska repetycja Nietzschego

Gilles Deleuze: „Nietzsche”, przeł. **B. Banasiak. KR, Warszawa 2000, ss. 149.**

Polskie wydanie książki G. Deleuze'a „Nietzsche”, na którą w wersji oryginalnej składa się kilkunastostroniowy tekst oraz ilustrujące go fragmenty źródłowe, zostało wzbogacone przez tłumacza dwoma dodatkowymi pracami Deleuze'a. Pierwsza, „O woli mocy i wiecznym powrocie”, stanowi podsumowanie nietzscheańskiej konferencji w Royaumont (1964), druga zaś, „Tajemnica Ariadny według Nietzschego”, jest ostateczną wersją kilkakrotnie redagowanego artykułu i zawiera wątki uwzględnione pod wpływem lektury Klossowskiego, a rozszerzone w takich pracach, jak „Platon i pozór” czy w późniejszej – „Różnica i powtórzenie”.

Zastanawiający wydaje się status tej książki w porównaniu z wcześniejszym dziełem Deleuze'a, „Nietzsche

i filozofia”, będącym próbą wpisania wieloaspektowej myśli Nietzschego w zamknięty system. Dla Deleuze'a sama filozofia jest systemem i z pewnością dlatego nie chciał on dostrzec w myśli Nietzschego sprzeczności. Niemniej jednak pytania, jakie rodzi jego interpretacja, wydobywają owe sprzeczności. Wiązą się one z próbą scałościowania myśli Nietzschego, a tym samym ukazują także jej wewnętrzny ruch, który w istocie określa dzieło niemieckiego filozofa.

Trzy lata po opublikowaniu „Nietzsche i filozofia” Deleuze w książce zatytułowanej „Nietzsche” powraca do swych rozważań. Nie wprowadza jednak do niej wątków, które nie byłyby zawarte we wcześniejszej pracy. Toteż nie jest ona uzupełnieniem tamtej książki, a jedynie pew-

nym *résumé* czy też miniaturą mającą charakter popularyzatorski, na co mogłoby wskazywać sporządzenie słownika „Głównych postaci Nietzschego”. Książka ta nie jest, jak się wydaje, wyrazem, postulowanego przez G. Colliego, ciągłego podejmowania dialogu z myślą Nietzscheańską, niczym z cieniem, który stale towarzyszy wędrowcowi. Zważywszy jednak na znaczenie przypisywane przez autora „Nietzschego” postaci cienia, który okazuje się wciąż chybionym i nieudanym celem (człowiek wyższy), rozważania Deleuze’a są próbą ukazania roli, jaką odgrywa ów człowiek wyższy na drodze do afirmacji będącej „najwyższą mocą woli”.

Postać człowieka wyższego jest, jak się wydaje, w swej „nędzy” najbardziej niebezpiecznym momentem nihilizmu. Dzieje się tak dlatego, iż wskutek swej reaktywności karykaturuje on i trywializuje znaczenie śmierci Boga, a tym samym związanego z nim przewartościowania wartości. Deleuze stwierdza za Nietzschem, iż „dla dokonania przemiany wartości nie wystarczy zabić Boga” (s. 28), a tym bardziej dokonać pozornej zmiany perspektyw, wskutek której Bóg zastąpiony zostaje przez człowieka. Jest to moment, gdy „chory mówi: ach! Gdybym był zdrowy, zrobiłbym... – i być może to robi – ale jego projekty i zamysły są wciąż zamysłami chorego, jedynie chorego”

(s. 32). Nie ma to więc nic wspólnego z perspektywizmem nietzscheańskim. Deleuze rozwija ten wątek, określając perspektywizm jako zmienność charakteryzującą się „przemieszczeniem i lekkością przemieszczenia”. Ową lekkość, jak wskazuje francuski filozof, można osiągnąć jedynie dzięki „widokowi z góry”, który jest zawieszeniem i schodzeniem¹. „Z punktu widzenia chorego spoglądać ku zdrowszym pojęciom i wartościom. I znów odwrotnie, z pełni i pewności siebie życia bogatego na tajemną robotę instynktu decadence – to najdłuższym mem było ćwiczeniem”². Ukazuje to osiągnięcie przez samego Nietzschego stanu wyższego zdrowia, które nie jest stanem tożsamości podmiotu czy też wiarą w jedność jaźni. Tylko taka perspektywa pozwoliła Nietzschemu ukazać historię nihilizmu i możliwość jego zwyciężenia. Deleuze podkreśla jednak, że gdy Nietzsche zaczyna popadać w szaleństwo, traci kontrolę nad swymi maskami. Wtedy też szaleństwo staje się nieobecnością dzieła, projektu ukazania historii nihilizmu i jego zwyciężenia, który można zrealizować jedynie z perspektywy lotu ptaka.

¹ Owa perspektywa „z lotu ptaka”, okaże się równie ważna dla samego Deleuze’a i zostanie metodycznie wykorzystana w *Różnicy i powtórzeniu*.

² F. Nietzsche: *Ecce homo*, przeł. L. Staff. Warszawa 1909, s. 10, cyt. za: *ibidem*, s. 15.

Tym, co może zrobić i robi ów człowiek wyższy, jest obciążanie się wartościami, które co prawda negują wartości wyższe nad życie, mające swe źródło w ideale ascetycznym, ale w gruncie rzeczy nie stanowi to o zmianie perspektywy ani tym bardziej o przewartościowaniu wartości. Człowiek wyższy sam wprowadza zakazy i niejako na własne życzenie przystosowuje się do wartości, które wbrew jego przekonaniu wciąż mają zewnętrzny charakter, tzn. są swoistego rodzaju interioryzacją wartości boskich. Jak pisze Deleuze, choć zabito Boga, miejsce po nim wciąż pozostało. Człowiek wyższy próbuje w ramach humanizmu zracjonalizować swą skłonność do uległości i gotowość do odpowiedzialności. Są to jednak tylko formy owego „długotrwałego podporządkowania się człowieka”. Tak więc owa pozorna zmiana perspektyw prowadzi do pozornej afirmacji, która zostaje osiągnięta na drodze negocjacji. Chciałoby się powiedzieć, iż jest ona równie pozorna, gdyż pomimo śmierci Boga, wciąż pozostawia tę samą formę panowania wartości wyższych ustanawianych wbrew życiu. Ale to właśnie dzięki owej formie negacji, osądzając życie, utrzymuje i potwierdza wcześniejsze rozdzielanie myśli i życia. Ogranicza i odgradza życie od tego, co jest jego istotą, od mocy afirmowania – „w miarę jak myśl staje się negatywna, życie

ulega zdeprecjonowaniu, przestaje być aktywne, ulega redukcji do form najsłabszych, do form chorych, które jako jedyne zgodne są z wartościami zwanymi wyższymi” (s. 25). Pojawia się tu problem jedności myśli i sposobu życia.

Deleuze pisze, iż to właśnie sposoby życia są zasadami dla wartości. Wydanie sądu, ocena powstają w związku z danym sposobem bycia. Wartości zakładają oceny, które warunkowane są właśnie przez owe sposoby bycia: wysoki i szlachetny oraz niski i nikczemny. Charakterystyczna dla pierwszego z nich jest tożsamość jedności życia i myśli z jednością sposobu bycia i myśli. Wysoki sposób bycia oparty jest na właściwym dla życia aktywnym wpływaniu na myśl, która afirmuje samo życie. Z kolei istotą niskiego i nikczemnego jest ujmowanie życia jako reaktywnego oddziaływania na myśl, w konsekwencji je negującą. Deleuze pisze: „taki jest duch ciężkości, który na tej samej pustyni łączy tego, kto niesie, i to, co niesione, życie reaktywne i zdeprecjonowane, myśl negatywną i deprecjonującą” (s. 26). Problem polega na tym, iż odpowiadająca nikczemnemu i niskiemu reaktywna siła działa w ten sposób, iż oddziela siłę aktywną, reprezentowaną przez szlachetne i wysokie, od tego, co ona może, ogranicza jej działanie. W odniesieniu do wyróżnio-

nych przez Deleuze'a jakości sił pojawia się problem interpretacji.

Interpretowanie jest, po pierwsze, procesem, za pomocą którego poznajemy świat, ściślej zaś, właśnie interpretacje kształtują to, co nazywamy światem. Oznacza to, że nie ma przedmiotów istniejących niezależnie, jest jedynie wielość interpretacji i sensów. Po drugie, interpretacja jest swoiście pojętą metodą dla podjętego przez Deleuze'a krytycznego projektu demistyfikacji. Wskazując, iż interpretacje i oceny wzajem do siebie odsyłają, Deleuze zwraca uwagę na to, iż interpretację określa się poprzez typ „tego, kto interpretuje, rezygnując z pytania, «Co to jest?»», na rzecz pytania «Kto?»» (s. 62) – tym samym interpretacje odnoszą się do sposobów bycia, które kształtują charakterystyczne dla nich punkty widzenia. Sens rzeczy określane jest przez siły, które odpowiadają szlachetnemu bądź nikczemnemu sposobowi myślenia. Każda siła opanowana jest przez inną siłę, a proces tworzenia sensu uwarunkowany jest przez zasadę działania siły, którą stanowi właśnie „pozostawanie w relacji z innymi siłami”. Dlatego przy posługiwaniu się interpretacją jako krytyczną metodą istotne jest właściwe określenie jakości siły: czy jest ona aktywna, czy reaktywna. Ustalenie owej jakości nie oznacza jednak, iż zostają one poddane kryterium prawdy i fałszu. Zważywszy

na nieskończoność tworzenia sensów i ich uwarunkowanie sposobami bycia, interpretacje mogą być jedynie hierarchizowane jako lepsze bądź gorsze ze względu na niski czy też wysoki sposób myślenia.

Tak więc ten, kto interpretuje, musi traktować zjawiska niczym symptomy, a sensu dopatrywać się w siłach go tworzących. Siły powinien zaś interpretować ze względu na ich jakości, a odnosząc się do sposobów bycia, które warunkują owe siły, określić jakości samej woli mocy, tzn. afirmację lub negację. Istota afirmacji zostaje scharakteryzowana przez Deleuze'a jako wielość, negacja zaś jest z istoty swej „jedna lub solidnie monistyczna”. Afirmacja we właściwym znaczeniu jest istotą woli mocy czy też, jak pisze autor „Nietzschego”, samą wolą mocy. Owa wola mocy polega nie na pragnieniu mocy, ale na tworzeniu, jest plastyczną siłą, wyrażającą się w wielości, w różnicy. W takim przypadku negacja oznacza agresywność, która towarzyszy krytyce, czy też jest po prostu niezbędna dla jej przeprowadzenia. Negacja zostaje wyniesiona do „stopnia najwyższego, czyni się z niej działanie, instancję pozostającą na służbie, tego, kto afirmuje i tworzy” (s. 37). Człowiek wyższy próbuje natomiast usunąć ową źródłową różnicę, odwracając znaczenie słów „Tak” i „Nie”. Tym samym neguje afirmatywną wielość i sta-

wanie się. Wypowiadanie przez niego słowa „Tak”, w rzeczywistości jest „Nie” resentymetu, „wymierzonym we wszystko co aktywne”, a chęć rzekomego zerwania z ideałem ascetycznym po uśmierceniu Boga wciąż ukrywa ducha zemsty i nie ma to nic wspólnego z prawdziwą afirmacją. Tak więc „Nie” człowieka wyższego nie można w żaden sposób porównać z „Nie” wypowiedianym przez Zaratustrę. Uwidacznia się tu owo pozorne zerwanie ze stanowiskiem nihilistycznym. W gruncie rzeczy człowiek wyższy jest ważnym momentem w jego historii. A to dlatego, iż nie ujmuje on śmierci Boga w jej istocie, jej dramatycznych konsekwencji. Problem ten dotyczy, jak się wydaje, interpretacji samego Deleuze’a, który w obu książkach poświęconych Nietzschemu zapoznaje istotną kwestię owych konsekwencji śmierci Boga. W tekście „O woli mocy i wiecznym powrocie” Deleuze podkreśla, iż ważną rolę w interpretacji śmierci Boga pełnią uwagi Klossowskiego. Pokazuje on bowiem, iż zdarzenie to prowadzi do rozpadu jaźni, której gwarantem był właśnie Bóg. Zostanie to uwzględnione przez Deleuze’a dopiero w „Różnicy i powtórzeniu”³. Wpływ Klossowskiego jest również widoczny w drugim

dołączonym do polskiego wydania „Nietzschego” tekście – „Tajemnica Ariadny według Nietzschego”⁴. Deleuze w prawdziwie nietzscheański sposób symboliczną opowieścią o Tezeuszu i Ariadnie ilustruje wątki człowieka wyższego, pokonania nihilizmu i wytworzenia drugiej afirmacji, której przedmiotem jest wielość jako źródłowa afirmacja, tak skutecznie negowana dotąd przez siły reaktywne.

Tezeusz scharakteryzowany zostaje jako człowiek wyższy, a właściwie jako model⁵ człowieka wyższego. W tekście „Platon i pozór” Deleuze definiuje model jako „abstrakcyjne określenie podstawy posiadającej w pierwszej kolejności”. Jako model, jako „pojęciowa postać” stanowi on czystą tożsamość owej „jednej lub solidnie monistycznej” negacji, jest Duchem negacji. Pojawiające się różne postaci, określane przez Nietzschego jako ludzie wyżsi, są zatem niejako kopiami, w których owej „czystej tożsamości modelu odpowiada zgodność egzemplaryczna”. Różnią się między sobą przede wszystkim tonacją negatywności i właśnie

⁴ Być może wątki uwzględnione w ostatecznej wersji tego tekstu odsyłają do artykułu Deleuze’a *Platon i pozór*, który, jak się wydaje, zainspirowany został pracą Klossowskiego *Un si funeste désir*.

⁵ Należy zaznaczyć, iż w tekście *Tajemnica Ariadny według Nietzschego*, pojęcie modelu nabiera specyficznego znaczenia, nie jest on już po prostu prawdą. Powyższa interpretacja jest jedynie próbą wyjaśnienia owego pojęcia w kontekście tego tekstu.

³ G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. KR, Warszawa 1997, s. 102–103.

dlatego są kopiami owej „jednej lub solidnie monistycznej negatywności”. Jak zauważa Deleuze: „podli czy niscy są ci, którzy potrafią się maskować, przebierać, czyli przybierać jakąś postać i zawsze w jej przebraniu pozostawać” (s. 91).

Deleuze podkreśla, iż nawet człowiek prawdomówny, jakim chce być Tezeusz, jest oszustem, gdyż ukrywa swe pragnienie potępienia życia. Dlatego też choć model, Tezeusz, ma trwałą formę, którą można określić jako prawdziwą, to i tak jest ona fałszywa, podobnie zresztą jak jej kopie. A to z tego powodu, iż owa forma jest, jak się wydaje, „jedną lub solidnie monistyczną negacją”, która jest fałszywa, gdyż nie jest ona negacją, owym „Nie”, wypowiedzianym przez Zaratustrę, lecz symbolizuje jedynie resentyment i ducha ciężkości. Deleuze konstatuje: „podobnie jak fałszerz w malarstwie: to, co kopiuje z obrazu oryginalnego, jest dającą się powtórzyć formą, równie fałszywą jak kopie, to zaś czemu pozwala umknąć, jest metamorfozą oryginału, nie dającą się skopiować warstwą, a zatem fałszerz pozwala umknąć twórczości” (s. 90). Tym, co umyka, co nie daje się skopiować, jest negacja w jej właściwym znaczeniu, negacja, która tkwi u źródła modelu, choć zostaje przez model zapoznawana, zniekształcana i odwrócona. Sam Tezeusz jest już pragnieniem mylenia, brania na

siebie i panowania. Deleuze określa go mianem „wielkiego oszusta”, gdyż ukrywając pragnienie potępienia życia, afirmuje swoje upodobanie do niesienia, dźwignia wartości wyższych. Pragnie przemierzyć, zbadać labirynt, aby zabić byka, który symbolizuje Dionizosa. Nie potrafi dostrzec prawdziwego sensu afirmacji, tego, że właściwie byk jest „prawdziwą wyższością”. Samego Dionizosa Deleuze określa jako „wielkiego fałszerza”, ukazując tym samym prawdziwe znaczenie negacji jako pozostającej na służbie tworzenia, jako agresywności. Fałsz nie jest już formą owej „jednej i solidnie monistycznej negacji” Tezeusza, która zawsze przybiera jedną postać, maskę pragnienie potępienia życia i „zawsze w jej przebraniu pozostaje”. Dionizos wynosi moc fałszu do najwyższego poziomu, który spełnia się w przekształcaniu i tym samym osiąga moc metamorfozy. Przywraca moc fałszu za pomocą sztuki, pozorów, które, jak pisze Deleuze, negują zarówno model – postać Tezeusza, jak i kopie – egzemplaryczne postaci ludzi wyższych. Owa moc metamorfozy odnosi do istoty woli mocy, do afirmacji, która jest wielością zdolną ulegać przekształceniom. Gdyby posłużyć się określeniem wprowadzonym przez Deleuze’a w „Różnicy i powtórzeniu”, można by rzec, iż Dionizos staje się pseudo-modelem, „rozwijającym moc tego,

co bezpodstawne”⁶. Dionizos nie może jednak sam siebie afirmować, gdyż jest on czystą afirmacją i dlatego potrzebuje drugiej afirmacji, którą okazuje się Ariadna. Gdy pozostawała ona w związku z Tezeuszem, jej nić była nicią resentymentu. W momencie porzucenia przez Tezeusza i powieszenia się na owej nici, staje się ona swego rodzaju symbolem pokonania nihilizmu przez samego siebie i przekształcenia się sił reaktywnych w siły aktywne, za sprawą nicości woli i pragnienia unicestwienia człowieka. W związku z Dionizosem Ariadna pojmując prawdziwy sens afirmacji, jest owym „Tak” odpowiadającym na „Tak” Dionizosa” (s. 91), i ukazując prawdziwą afirmację, nie odwraca „Tak” w „Nie”. Wytworem tej podwójnej afirmacji, która „pozwala stawać się tylko temu, co jest aktywne”, jest wieczny powrót. Rozumiany jest on nie jako cykliczne powracanie tego samego, jako to, co wprowadza kosmiczny porządek, lecz jako selektywny powrót tego, co może być afirmowane, co „nie jest niczym innym jak chaosem”⁷. Tak sformułowana koncepcja wiecznego powrotu wiąże się właśnie z wpływem, jaki wywarł na Deleuze’a Klossowski, interpretujący wolę mocy jako popędową intensywność

fluktuacji, a wieczny powrót jako ten, który wskutek śmierci Boga, pozostawiającej podmiot tożsamości, jest powrotem owych popędowych intensywności. Nie wspomina on jednak, jak się wydaje, o tym, iż wieczny powrót jest „[...] jedyną jednością świata, który jedność posiada tylko wówczas, gdy «powraca»; jest jedyną tożsamością świata, w którym «to samo» istnieje tylko dzięki powtórzeniu” (s. 70). W książkach „Nietzsche i filozofia”, „Nietzsche” i w tekście „O woli mocy i wiecznym powrocie” Deleuze, zgodnie z własnym rozumieniem woli mocy jako żywiołu różnicującego, zgodnie z tym, iż zasadą siły jest odnoszenie się do innej siły i że siły dzielą się na reaktywne i aktywne, nie mógł w zadowalający sposób uzasadnić selektywnego charakteru wiecznego powrotu. Toteż jawił się on jako powrót do owej pierwotnej jedności, która określona została przez Deleuze’a jako jedność w wielości. Wieczny powrót wyrażać miał afirmowanie „Jednego w wielości, Bytu w stawaniu się”. Deleuze zreinterpretował, jak się wydaje, wieczny powrót dzięki wyróżnieniu pojęcia pozoru, który mając moc usuwania modelu i kopii, rzeczywiście określa selektywny charakter wiecznego powrotu oraz pojęcia chaosu, będącym jedynie powracaniem popędowych intensywności.

⁶ G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*, op.cit., s. 191.

⁷ G. Deleuze: *Platon i pozór*, przeł. K. Matuszewski. „Principia” 1998, nr XXI–XXI.

Sformułowane przez Deleuze'a cztery nieporozumienia⁸, których należy unikać przy zetknięciu się z lekturą Nietzschego, są, jak się wydaje, wyrazem nieco trywialnego dziś stwierdzenia, iż autor „Nietzschego” wywarł ogromny wpływ na współczesne interpretacje niewczesnych pism niemieckiego filozofa. Poza tym sformułowanie owych nieporozumień jest rezultatem przyjęcia przez Deleuze'a prawdziwie nietzscheańskiej optyki, w której „wszystko ulega zmianie zależnie od tego, czy ogląda się je z góry na dół, czy z góry do dołu” (s. 64). Tym, co charakteryzuje nietzscheański sposób interpretacji, jest ów ruch z góry na dół, w którym takie pojęcia, jak wola mocy i wieczny powrót osiągają swój wyższy stopień i właściwy wymiar. Dzięki tej optyce „niziny są interpretowane tylko wówczas, gdy się je depcze, czyli przekracza, odwraca i ujmuje je w inny sposób poprzez ruch, który płynie z góry” (s. 65). Wydaje się, iż taki punkt widzenia chciał w ramach swego krytycznego projektu demistyfikacji przyjąć Deleuze.

Owa droga „z góry na dół” nie jest samowolą, lecz jedyną możliwością, jak pisze w „Wędrowcu” sam

Nietzsche. Odnaleźć tam można fragment zatytułowany „Perspektywa z lotu ptaka”, odpowiadający owemu zawieszaniu i schodzeniu, które Deleuze określa za Foucaultem jako coś charakterystycznego dla lotu orła. Ten widok z góry „wywołuje pełne bojaźni napięcie jak gdyby coś wrogiego ukrywało się pod tem wszystkim, przed czym wszystko uciekać musi i przed czym przepaść jest schronieniem”⁹. Powracając do rozważań nad myślą Nietzschego, Deleuze próbuje po raz kolejny odkryć, co wrogiego ukrywa się pod „niskimi mechanizmami negacji” i czym jest owa przepaść nihilizmu.

⁸ Dotyczą one: postrzegania woli mocy jako pragnienia mocy, upatrywania siły w społecznych formach panowania, utożsamiania wiecznego powrotu z cyklicznym powrotem tego samego, oraz doszukiwania się w ostatnich dziełach Nietzschego oznak szaleństwa.

⁹ F. Nietzsche: *Wędrowiec i jego cień*, przeł. K. Drzewiecki. Warszawa 1910, s. 311.