

Gilles Deleuze

Tragiczność : (fragmenty książki Nietzsche i filozofia)

Sztuka i Filozofia 7, 5-31

1993

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

I. Sytuacja metafizyki: kres czy przeobrażenie?

Gilles Deleuze

TRAGICZNOŚĆ (fragmenty książki *Nietzsche i filozofia**)

POJĘCIE GENEALOGII

Najbardziej ogólny projekt Nietzschego polega na wprowadzeniu do filozofii pojęć sensu i wartości. Jest rzeczą oczywistą, że filozofia współczesna w znacznej mierze żywiła się i nadal się żywi Nietzschem. Być może jednak nie w taki sposób, jakiego by on sobie życzył. Nietzsche nigdy nie ukrywał, że filozofia sensu i wartości musi być krytyką. To, że Kant nie przeprowadził prawdziwej krytyki, ponieważ nie potrafił postawić problemu w kategoriach wartości, jest nawet jedną z głównych pobudek dzieła Nietzschego. Tymczasem w filozofii współczesnej doszło do tego, że teoria wartości zrodziła nowy konformizm i nowe formy uległości. Nawet fenomenologia przyczyniła się swym aparatem do oddania często w niej obecnej inspiracji nietzscheańskiej na służbę nowego konformizmu. Jeśli zaś chodzi o Nietzschego, musimy wyjść, przeciwnie, od następującego faktu: filozofia wartości, jaką ustanawia i jak ją pojmuje, jest prawdziwym urzeczywistnieniem krytyki, jedynym sposobem realizacji krytyki totalnej, to znaczy filozofowaniem „za pomocą młota”. Pojęcie wartości implikuje rzeczywiście *krytyczne* odwrócenie. Z jednej strony, wartości jawią się czy też oferują jako zasady: ocena zakłada wartości, w oparciu o które szacuje ona zjawiska. Ale z drugiej strony, i to głębiej, właśnie wartości zakładają oceny, „osądzające punkty widzenia”, z których wywodzi się sama ich wartość. Problemem krytycznym jest wartość wartości, ocena, z której wypływa ich wartość, zatem problem ich *tworzenia*. Ocena określona jest jako

* G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*. P. U. F., Paris 1962, s. 1–25. Książka w przekładzie polskim ukaże się w wydawnictwie „SPACJA”.

element różnicujący odnoszące się do siebie wartości: element krytyczny i twórczy zarazem. Oceny odniesione do ich elementu nie są wartościami, ale sposobami bycia, sposobami istnienia tych, którzy osądzają i oceniają, służącymi właśnie jako zasady wartości, poprzez porównanie z którymi wydają oni swe sądy. Dlatego mamy zawsze przekonania, uczucia, myśli, na jakie zasługujemy w zależności od naszego sposobu bycia czy stylu życia. Istnieją rzeczy, o których możemy mówić, które możemy odczuwać lub pojmować, wartości, w jakie możemy wierzyć jedynie pod warunkiem, że oceniamy „podle”, „podle” żyjemy i myślimy. Rzeczą zasadniczą jest to, że *wysokie i niskie, szlachetne i niskczemne* nie są wartościami, lecz reprezentują element różnicujący, z którego wywodzi się wartość samych wartości.

Filozofia krytyczna obejmuje dwa nierozłączne posunięcia: odniesienie wszelkiej rzeczy i wszelkiego początku¹ jakiejś rzeczy do wartości; ale także odniesienie tych wartości do czegoś, co byłoby niejako ich początkiem, i co rozstrzyga o ich wartości. Dostrzec tu można dwojakie zmagania Nietzschego. Z tymi, którzy chronią wartości przed krytyką, zadowolając się inwentaryzowaniem wartości przed krytyką, zadowolając się inwentaryzowaniem wartości istniejących albo krytykowaniem rzeczy w imieniu wartości ustalonych: z „wyrobnikami filozoficznymi”, Kantem, Schopenhauerem (DZ, 211)². Ale też z tymi,

¹ „Początek” (*origine*) rozumiany jest tutaj jako „źródło”, „narodziny”, „pocho-dzenie”, zatem jako „różnica”, nie zaś — jak chce tradycja zachodniej metafizyki — jako „fundament”, „podstawa”, „zasada”, „punkt archimedesowy”, a zatem jako tożsamy ze sobą początek, na którym miałby się wspierać gmach myśli. Albowiem — jak pisze Deleuze w innej swej książce — „nie ma prawdziwego początku, albo raczej, prawdziwy filozoficzny początek, czyli Różnica, jest już sam w sobie Powtórzeniem” (G. Deleuze: *Différence et répétition*. PUF, Paris 1968, s. 169–170) [przyp. tłum.].

² Teksty Nietzschego cytujemy tu według polskiego wydania *Dzieł* posilując się skrótami, numerami części, paragrafami oraz (w odniesieniu do tekstów nie mających czysto aforystycznej postaci) numerami stron; oznaczenia lokalizujemy bezpośrednio w tekście.

A — *Antychryst. Przemiana wszystkich wartości*, przeł. L. Staff, t. 8,

DZ — *Poza Dobrem i Złem*, przeł. St. Wyrzykowski, t. 2,

EH — *Ecce Homo. Jak się staje, kim się jest*, przeł. L. Staff, suplem.,

GM — *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, t. 3,

J — *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. St. Wyrzykowski, t. 7,

LA — *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, t. 10,

NR — *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, t. 13,

którzy poddają krytyce albo respektują wartości wywodząc je z prostych faktów, rzekomych faktów obiektywnych: utylitaryści, „uczeni” (DZ, rozdz. VI). W obu przypadkach filozofia ginie w *niezróżnicowanym* elemencie tego, co ma wartość w sobie, albo tego, co ma wartość dla wszystkich. Nietzsche przeciwstawia się zarazem wzniosłej idei fundamentu pozostawiającej wartości w stanie niezróżnicowania, w jakim istniały na początku, oraz idei prostego pochodzenia przyczynowego czy płaskiego punktu wyjścia, która ustala dla wartości niezróżnicowany początek. Nietzsche tworzy nowe pojęcie genealogii. Filozof jest Hezjodem. Kantowską zasadę uniwersalizmu, jak i drogą utylitarystom zasadę podobieństwa zastępuje Nietzsche poczuciem różnicy albo odległości (element różnicujący). „Z tego p a t o s u o d l e g ł o ś c i d o- byli sobie dopiero dostojni prawo stwarzania wartości, wykuwania miar wartości. Cóż obchodziła ich pożyteczność!” (GM, 1, 2).

Genealogia oznacza zarazem wartość początku i początek wartości. Genealogia przeciwstawia się zarówno absolutnemu, jak i relatywnemu czy utylitarnemu charakterowi wartości. Genealogia oznacza element różnicujący wartości, z którego wypływa sama ich wartość. Genealogia oznacza zatem początek czy narodziny, ale także źródłową różnicę czy odległość u początku. Genealogia rozróżnia u początku szlachetność i podłość, szlachetność i nikczemność, szlachetność i dekadencję. Szlachetne i nikczemne, wysokie i niskie, oto element czysto genealogiczny czy krytyczny. Ale w ten sposób pojęta krytyka jest jednocześnie krytyką najbardziej pozytywną. Element różnicujący nie jest krytyką wartości,

NT — *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff, t. 9,

WM — *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studia i fragmenty)*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, t. 12,

WR — *Wiedza Radosna (La gaya scienza)*, przeł. L. Staff, t. 6,

Z — *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, t. 1,

ZB — *Zmierch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. St. Wyrzykowski, t. 5.

Poszczególne fragmenty *Ecce homo* oznaczamy podobnie, z wyjątkiem:

GS — *Gaya scienza* oraz SW — *Sprawa Wagnera*. Teksty Nietzschego, które nie ukazały się w przekładzie polskim tłumaczymy według wersji francuskiej i opatrujemy skrótami:

NP — *Naissance de la philosophie*,

NW — *Nietzsche contre Wagner*;

VP — *Volont de puissance*. [przyp. tłum.]

jeśli nie jest zarazem pozytywnym elementem kreacji. Dlatego krytyka nie była nigdy rozumiana przez Nietzschego jako *reakcja*, lecz jako *akcja*. Aktywność krytyki przeciwstawia Nietzsche zemście, urazie czy resentymentowi. Od początku do końca książki towarzyszyć będzie Zaratuście jego „małpa”, „błazen”, „demon”; ale małpa różni się od Zaratustry, tak jak zemsta i resentyment różnią się od samej krytyki. Wzięcie małpy za siebie to jedna ze strasznych pokus, na jakie Zaratuśtra czuł się narażony (Z, III, *O mijaniu*). Krytyka nie jest re-akcją na re-sentyment³, lecz aktywnym wyrazem aktywnego sposobu istnienia: atak, a nie zemsta, naturalna agresywność sposobu bycia, boska niegodziwość, bez której nie można by wyobrazić sobie doskonałości (EH, *Dlaczego jestem tak mądry*, 6–7). Jest to sposób bycia filozofa, ponieważ filozof zamierza właśnie posługiwać się elementem krytycznym czy twórczym, a zatem jako młotem. O swych adwersarzach mówi Nietzsche, że myślą „podłe”. Wiele oczekuje po tej koncepcji genealogii: nowej organizacji nauk, nowej organizacji filozofii, określenia przyszłych wartości.

SENS

Nigdy nie odnajdziemy sensu jakiejś rzeczy (zjawiska ludzkiego, biologicznego czy nawet fizycznego), jeśli nie wiemy, jaka siła zawłaszcza rzecz, eksploatuje ją, opanowuje czy 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. Nauki są systemem symptomatologicznym i semiologicznym. Metafizyczny dualizm pozoru i istoty, a także przyjmowaną przez naukę relację skutku i przyczyny, zastępuje Nietzsche korelacją zjawiska i sensu. Wszelka siła jest zawłaszczeniem, opanowaniem, eksploatacją pewnego kwantum rzeczywistości. Nawet percepcja w swych różnorodnych aspektach jest wyrazem sił, które zawłaszczają naturę. Znaczy to, że sama natura ma historię. Historia

³ Francuski przedrostek „re-” jest znakiem ponowienia, powtórzenia, re-petycji, akcentuje zatem wtórność, pochodność, np. akcja — re-akcja, prezentacja — re-prezentacja (jako przedstawienie, wyobrażenie, uzmysłowienie sobie) [przyp. tłum.].

rzeczy to — ogólnie — ciąg zawładających nią sił i współistnienie sił walczących o zawładnięcie nią. Ten sam przedmiot, to samo zjawisko zmienia swój sens stosownie do siły, jaka je zawłaszcza. Historia jest zmiennością sensów, to znaczy „(...) kolejnym następstwem głębiej lub płycej odbywających się, mniej lub więcej wzajemnie niezależnych, odgrywających się w niej procesów przemagania (...)” (*GM*, II, 12). Sens jest zatem pojęciem złożonym: istnieje zawsze wielość sensów, *konstelacja*, zespół następstw, ale też współistnień, który z interpretacji czyni sztukę. „(...) a wszelkie znów przemożenie, opanowanie [jest] nowym wytłumaczeniem(...)” (*GM*, II, 12).

Filozofia Nietzschego nie jest zrozumiała, póki nie zdamy sobie sprawy z jej zasadniczego pluralizmu. A prawdę mówiąc, pluralizm (zwany inaczej empiryzmem) to tyle, co sama filozofia. Pluralizm jest wynalezionym przez filozofię czysto filozoficznym sposobem myślenia: to jedyna rękojmia wolności konkretnego umysłu, jedyna zasada gwałtownego ateizmu. Bogowie umarli: ale umarli ze śmiechu słysząc, jak jakiś Bóg mówi, że jest jeden. „Nie jestże to właśnie boskością, że są bogowie, a nie ma Boga?” (*Z*, III, *O odszczepieńcach*). A śmierć Boga, który uważał siebie za jedynego, sama jest wieloraka: śmierć Boga jest wydarzeniem, którego sens jest wieloraki. Dlatego Nietzsche nie wierzy w głośne „wielkie wydarzenia”, lecz w milczącą wielość sensów każdego wydarzenia (*Z*, II, *O wielkich wydarzeniach*). Nie ma żadnego wydarzenia, zjawiska, słowa ani myśli, których sens nie byłby wieloraki. Coś jest bądź tym, bądź tamtym, bądź czymś bardziej złożonym stosownie do sił (bogów), które tym czymś władają. Hegel chciał ośmieszyć pluralizm utożsamiając go ze świadomością naiwną, która zadowalałaby się mówieniem „to, tamto, tu, teraz” — niczym dziecko któremu udaje się wyjąkać swe najskromniejsze potrzeby. W pluralistycznej idei, zgodnie z którą rzecz ma wiele sensów, w idei, zgodnie z którą istnieje wiele rzeczy, i „to i zarazem tamto” dla tej samej rzeczy, dostrzegamy główną zdobycz filozofii, urzeczywistnienie jej pojęcia, jej spełnienie, a nie rezygnację czy niedojrzałość. Albowiem ocena tego i tamtego, delikatne wyważenie rzeczy i sensów każdej z nich, oszacowanie sił, które określają każdorazowo aspekty rzeczy i jej stosunków z innymi — wszystko to (albo wszystko tamto) zależy od najwyższej sztuki filozofii, sztuki interpretacji. Interpretować, a nawet oceniać, to ważyć. Pojęcie istoty nie znika tutaj, lecz nabiera nowego znaczenia;

nie wszystkie bowiem sensory przedstawiają jednakową wartość. Rzecz posiada tyle sensów, ile jest sił zdolnych nią zawładnąć. Ale sama rzecz nie jest neutralna i, w większym lub mniejszym stopniu, zachowuje pokrewieństwo z siłą, która nią aktualnie włada. Istnieją siły, które mogą zawładnąć czymś w ten sposób jedynie, że nadają temu czemuś ograniczony sens i negatywną wartość. Istotą zaś, przeciwnie, nazwiemy ten spośród wszystkich sensów rzeczy, jaki nadaje jej siła będąca w najbliższym z nią pokrewieństwie. W ten sposób, w przykładzie, jaki Nietzsche lubi przytaczać, religia nie ma jedynego sensu, skoro służy kolejno wielorakim siłom. Ale jaka siła jest najbardziej pokrewna religii? (Jakaż to siła, w wypadku której nie wiadomo już co panuje; czy to ona opanowuje religię czy też religia panuje nad nią samą?⁴). *Cherchez H*⁵. Wszystko to w odniesieniu do wszystkich rzeczy jest jeszcze kwestią ważenia, delikatną, choć nieodpartą sztuką filozofii, pluralistyczną interpretacją.

Interpretacja odsłania swą złożoność, jeśli wziąć pod uwagę, że nowa siła może objawić się i zawłaszczyć przedmiot w ten sposób jedynie, że założy na początku maskę sił uprzednio działających, które już wcześniej miały rzecz w posiadaniu. Maską albo podstęp są prawami natury, a zatem czymś więcej niż maską i podstępem. Aby życie było w ogóle możliwe, musi od swych początków naśladować materię. Siła nie przetrwałaby, gdyby nie przybrała najpierw oblicza sił poprzednich, z którymi walczy (*GM*, III, 8, 9, 10). Również filozof może się narodzić i wzrastać z jakąś szansą przetrwania pod tym warunkiem, że ma kontemplacyjny wygląd księdza, człowieka ascetycznego i religijnego, który opanował świat, nim on się jeszcze pojawił. O tym, że konieczność taka ciąży na nas, nie świadczy jedynie śmieszne wyobrażenie o filozofii: wyobrażenie o filozofie-mędrцу, przyjacielu mądrości i ascezy. A co więcej, sama filozofia nie zrzuca swej ascetycznej maski w miarę jak wzrasta: musi w pewien sposób w nią wierzyć, może przezwyciężyć swą maskę tylko poprzez nadanie jej nowego sensu, w jakim wyraża się wreszcie prawdziwa natura jej antyreligijnej siły (*GM*, III, 10). Widzimy, że sztuka interpretacji musi być również sztuką przywdziewania masek i odkrywania, kto i dlaczego maskę wkłada, i w jakim

⁴ Nietzsche pyta: jaka siła daje religii okazję do „działania samowładnego” (*DZ*, 62).

⁵ Wyrażenie Artura Rimbauda, oznaczające „szukajcie dzieła sztuki” [przyp. tłum.].

celu zachowuje się maskę nadając jej nowy kształt. Oznacza to, że genealogia nie pojawia się od samego początku, i że ryzykujemy popadnięciem w absurd pragnąc ustalić, w momencie narodzin, kto jest ojcem dziecka. Różnica u początku nie objawia się od razu — chyba, że szczególnie wprawnemu oku, oku, które widzi z oddali, oku dalekowidza, genealoga. Jedynie wówczas, gdy filozofia stała się wielka, można w niej uchwycić istotę czy genealogię i odróżnić ją od wszystkiego, z czym na początku korzystnie było jej się połączyć. I tak jest ze wszystkimi rzeczami: „*We wszystkich rzeczach* znaczenie mają jedynie stopnie najwyższe” (NP). Nie dlatego, iżby problem początku nie był problemem, lecz dlatego, że początek rozumiany jako genealogia może zostać określony jedynie w odniesieniu do stopni najwyższych.

Nie musimy pytać, mówi Nietzsche, co Grecy zawdzięczają Wschodowi (NP). Filozofia jest filozofią grecką w tej mierze, w jakiej właśnie w Grecji osiąga ona pierwszy raz formę najwyższą, zaświadcza o swej prawdziwej sile i własnych celach, które nie łączą się z celami Wschodu-kapłana, nawet gdy są przez nie wykorzystywane. *Philosophos* nie oznacza mędrca, lecz przyjaciela mądrości. Tak więc, w jakżeż odmienny sposób należy interpretować „przyjaciela”: przyjaciel, mówi Zaratustra, jest zawsze kimś trzecim pomiędzy ja (*je*) i mną (*moi*), kto popycha nie do przewyciężenia siebie i do bycia przewyciężonym, abym mógł żyć (Z, I, O *przyjacielu*). Przyjacielem mądrości jest ten, kto powołuje się na mądrość, ale tak jak powołujemy się na maskę, której byśmy nie zachowali; ten, kto każe mądrości służyć nowym celom, dziwnym i niebezpiecznym, mądrym, zapewne, w niewielkim tylko stopniu. Chce, by mądrość przewyciężyła siebie i została przewyciężona. Jest pewne, że ludzie nie zawsze się co do niej mylą; odgadują istotę filozofa, jego antymądrość, immoralizm, *jego* koncepcję przyjaźni. Pokora, ubóstwo, niewinność — odgadnijmy sens, jakiego nabierają te mądre i ascetyczne cnoty, kiedy podjęte zostają przez filozofię, jako przez nową siłę (GM, III, 8).

FILOZOFIA WOLI

Genealogia nie tylko interpretuje, dokonuje także oceny. Prezentowaliśmy dotąd rzecz tak, jak gdyby różne siły walczyły i następowały

po sobie w odniesieniu do niemal bezwładnego przedmiotu. Ale sam przedmiot jest siłą, wyrazem siły. Dlatego właśnie istnieje bliższe lub dalsze pokrewieństwo między przedmiotem i siłą, która nim włada. Nie jest on przedmiotem (zjawiskiem), który nie byłby już posiadany, ponieważ sam w sobie nie jest pozorem, lecz przejawem siły. Każda siła pozostaje zatem w zasadniczym stosunku z inną siłą. Bytem siły jest wielość; byłoby rzeczywiście czymś absurdalnym ujmować siłę w liczbie pojedynczej. Siła jest panowaniem, ale również przedmiotem, nad którym panowanie jest sprawowane. Wielość sił działających i ścierających się na odległość — *odległość* jako element różnicujący zawarty w każdej sile, element, za pośrednictwem którego każda siła odnosi się do innych sił: oto nietzscheańska zasada filozofii natury. W oparciu o tę zasadę powinna być rozumiana krytyka atomizmu; polega ona na pokazaniu, że atomizm to próba przypisania materii zasadniczej wielości i odległości, które, faktycznie, przynależą tylko do siły. Jedynie siła odnosić się może do siły. (Jak mówi Marks, gdy interpretuje atomizm: „(...) atomy są *same sobie swoim obiektem i mogą się odnosić tylko same do siebie* (...)”⁶). Ale pytanie brzmi: czy pojęcie atomu może ze swej istoty zdać sprawę z tego zasadniczego stosunku, jaki mu się przypisuje? Pojęcie to staje się koherentne wtedy tylko, gdy wyobrazić sobie siłę zamiast atomu. Pojęcie atomu nie może bowiem zawierać w sobie różnicy koniecznej dla afirmacji takiego stosunku, różnicy w istocie i zgodnej z istotą. W ten sposób atomizm byłby maską rodzącego się dynamizmu).

Pojęcie siły u Nietzschego jest zatem pojęciem siły, która odnosi się do innej siły: w tym aspekcie siła zwie się wolą. Wola (wola mocy) jest elementem różnicującym siły. Wynika z tego nowa koncepcja filozofii woli; wola bowiem nie wywiera tajemniczo wpływu na mięśnie czy nerwy, a jeszcze mniej na materię w ogóle, lecz z koniecznością wywiera wpływ na inną wolę. Prawdziwy problem tkwi nie w stosunku woli (*le vouloir*) do tego, co mimowolne, lecz w stosunku woli, która rozkazuje, do woli, która w mniejszym lub większym stopniu jest posłuszna. „Wola» może, oczywiście, oddziaływać tylko na »wolę« — nie zaś na »materię« (nie na »nerwy« na przykład —); słowem, trzeba

⁶ K. Marks: *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody. Rozprawa doktorska wraz z aneksem i pracami przygotowawczymi*. Przełożyła i wstępem poprzedziła I. Krońska. KiW, Warszawa 1966, s. 68.

odważyć się na hipotezę, czy wszędzie, gdzie rozpoznajemy »działania«, nie oddziaływa wola na wolę (...)» (DZ, 36). Wola zwana jest rzeczą *złożoną*, ponieważ jako ta, która chce, chce być posłuszna, ale zarazem tylko jako wola może być posłuszna temu, co nią rządzi. W ten sposób pluralizm znajduje bezpośrednie potwierdzenie i wybrany grunt w filozofii woli. Jednocześnie wyraźny staje się punkt, w jakim Nietzsche zrywa z Schopenhauerem: chodzi właśnie o to, czy wola jest jedna, czy mnoga. A z tego wynika wszystko inne; rzeczywiście, jeśli Schopenhauer przywiedziony został do zanegowania woli, to przede wszystkim dlatego, że wierzył w jej (*le vouloir*) jedność. Ponieważ wola według Schopenhauera z istoty swej jest jedna, katu wydaje się niekiedy, że stanowi jedno ze swą ofiarą: świadomość tożsamości woli we wszystkich jej manifestacjach prowadzi wolę do zanegowania siebie, do usunięcia siebie w litości, moralności i ascetyzmie⁷. Nietzsche odkrywa to, co wydaje mu się czysto schopenhauerowską mistyfikacją: gdy ustanawia się jedność, tożsamość woli, trzeba ją z koniecznością zanegować.

Nietzsche ukazuje duszę, ja, egoizm jako ostatnie kryjówki atomizmu. Atomizm psychiczny nie jest więcej wart niż fizyczny: „Przy wszelkim chceniu chodzi bądź co bądź o rozkazywanie i posłuch, na podstawie, jak powiedziano, ustroju społecznego wielu »dusz« (...)» (DZ, 19). Kiedy Nietzsche opiewa egoizm, czyni to zawsze w sposób agresywny czy polemiczny: przeciw cnotom, przeciw cnotie bezinteresowności (Z, III, *O trzech złach*). Ale faktycznie, egoizm jest złą interpretacją woli, tak jak atomizm jest złą interpretacją siły. Aby istniał egoizm, musi jeszcze istnieć *ego*. Wszelka siła odnosi się do innej, czy to by rządzić, czy to by być posłuszną — stwierdzenie to naprowadza nas na właściwy ślad początku: początek jest różnicą u początku, różnica u początku jest *hierarchią*, to znaczy stosunkiem siły panującej do siły opanowanej, woli zmuszającej do posłuszeństwa do woli posłusznej. Hierarchia jako nieodłączna od genealogii, oto, co Nietzsche nazywa „naszym problemem” (LA, *Przedmowa*, 7). Hierarchia jest faktem pierwotnym, tożsamością różnicy i początku. Zrozumiemy później dlaczego problem hierarchii jest właśnie problemem „wolnych duchów”. Cokolwiek dałoby się w tym względzie powiedzieć, jako zadania genealogii wyznaczyć możemy przejście od sensu do wartości, od interpretacji do oceny: sens jakiejś rzeczy jest stosunkiem tej rzeczy do siły, jaka ją

⁷ A. Schopenhauer: *Świat jako wola i wyobrażenie*, księga IV.

opanowuje, wartość jakiejś rzeczy jest hierarchią sił, które wyrażają się w rzeczy jako zjawisku złożonym.

PRZECIW DIALEKTYCE

Czy Nietzsche jest „dialektykiem”? Do stworzenia dialektyki nie wystarczy nawet zasadnicza relacja pomiędzy czymś a czymś innym: wszystko zależy od roli negatywności w tejże relacji. Nietzsche mówi, że siła ma za przedmiot inną siłę. Ale dokładniej, siła wchodzi w relację z *innymi* siłami. Życie zaś podejmuje walkę z *inną postacią* życia. Pluralizm ma niekiedy pozory dialektyki; jest jednak jej najbardziej zaciekłym wrogiem, jedynym wielkim wrogiem. Dlatego musimy wziąć na serio zdecydowanie antydialektyczny charakter filozofii Nietzschego. Mówiono, że Nietzsche nie znał dobrze Hegla. W sensie, w jakim nie zna się dobrze swego przeciwnika. Sądzimy, przeciwnie, że ruch heglowski, różne heglowskie prądy były mu dobrze znane; tak jak Marks, wzięt stamtąd swe kozły ofiarne. Całość filozofii Nietzschego pozostaje abstrakcyjna i mało zrozumiała, jeśli nie odkryjemy przeciw komu została skierowana. Otóż samo pytanie „przeciw komu?” odsyła do wielu odpowiedzi. Ale jedna z nich, szczególnie ważna, mówi, że nadczłowiek skierowany jest przeciw dialektycznej koncepcji człowieka, przewartościowanie zaś — przeciw dialektycznemu zawłaszczeniu czy też zniesieniu alienacji. Dzieło Nietzschego przeniknięte jest antyheglizmem niczym wątkiem agresywności. Możemy go śledzić już w teorii sił.

U Nietzschego zasadniczy stosunek jednej siły do drugiej nigdy nie jest rozumiany jako element z istoty negatywny. W swym stosunku do innej siły, która wymusza posłuszeństwo, nie neguje innej, ani też tego, czym sama nie jest, lecz afirmuje własną różnicę i cieszy się tą różnicą. Negatywność nie tkwi w istocie jako to, z czego siła czerpie swą aktywność: przeciwnie, wynika z tej aktywności, z istnienia siły aktywnej i afirmacji jej różnicy. Negatywność jest wytworem samego istnienia: agresywnością, jaka z koniecznością wiąże się z istnieniem aktywnym, agresywnością afirmacji. Pojęcie negatywności (to znaczy negacja jako pojęcie) „(...) jest tylko później zrodzonym, błędym, kontrastowym obrazem w stosunku do jej pozytywnego, na wskroś życiem i namietnością przepojonego, zasadniczego pojęcia(...)” (*GM*, I, 10). Spekula-

tywny element negacji, przeciwieństwa czy sprzeczności, zastępuje Nietzsche praktycznym elementem *różnicy*: przedmiotem afirmacji i przyjemności. W tym właśnie sensie istnieje empiryzm nietzscheański. Tak częste u Nietzschego pytanie: „Czego chce wola, czego chce to czy tamto?” — nie może być rozumiane jako poszukiwanie celu, motywu lub przedmiotu dla tejże woli. Wola chce jedynie afirmować swą różnicę. Wola w swym zasadniczym stosunku do innej woli czyni z własnej różnicy przedmiot afirmacji. „Przyjemność widzenia siebie różnym”, przyjemność różnicy (DZ, 260): oto nowy, agresywny i eteryczny element pojęciowy, jakim empiryzm zastępuje ciężkie pojęcia dialektyki, a szczególnie, jak mówi dialektyk, *pracę* negatywności. Wystarczającą charakterystyką jest to, że dialektyka jest pracą, a empiryzm przyjemnością. A kto mówi, że więcej myśli tkwi w pracy niż w przyjemności? Różnica jest przedmiotem praktycznej afirmacji nieodłącznej od istoty i konstytutywnej dla istnienia. Nietzscheańskie „tak” przeciwstawia się dialektycznemu „nie”; afirmacja — dialektycznej negacji; różnica — dialektycznej sprzeczności; radość, przyjemność — dialektycznej pracy; lekkość, taniec — dialektycznej ociążałości; piękna nieodpowiedzialność — dialektycznym obowiązkiem. Empiryczne poczucie różnicy, krótko mówiąc, hierarchia, oto zasadniczy motor idei skuteczniejszej i głębszej niż wszelkie myślenie oparte na sprzeczności.

Co więcej, musimy zapytać: czego chce sam dialektyk? Czego chce wola, która chce dialektyki? Wyczerpana siła, która nie ma siły afirmować swej różnicy, siła, która już nie działa, lecz reaguje na siły, jakie ją opanowują: jedynie taka siła w swym stosunku z inną wysuwa na plan pierwszy element negatywny, neguje wszystko to, czym sama nie jest i z tej negacji czyni istotę i zasadę swego istnienia. Podczas „gdy wszelka dostojna moralność wyrasta z tryumfującego potwierdzenia siebie samej, moralność niewolnicza mówi z góry »nie« wszystkiemu, co »poza nią«, co »inne«, co nie jest »nią samą«: i to »nie« jest jej twórczym czynem” (GM, I, 10). Dlatego Nietzsche prezentuje dialektykę jako spekulację gminną, jako sposób myślenia niewolnika (ZB, *Problemat Sokratesa*, 3–7)⁸: abstrakcyjne myślenie sprzeczności bierze wówczas górę nad konkretnym poczuciem pozytywnej różnicy, reakcja — nad akcją, zemsta i resentyment zajmują miejsce agresywności. Nie-

⁸ VP, I, 70: „To właśnie gmin triumfuje w dialektyce (...). Dialektyka może służyć jedynie jako broń obronna”.

tzsche zaś, odwrotnie, pokazuje, że to, co jest negatywnością, u pana jest zawsze pochodnym i wtórnym wytworem jego istnienia. Toteż relacja między panem i niewolnikiem sama w sobie nie jest relacją dialektyczną. Kto jest dialektykiem, kto dialektyzuje relację? Niewolnik, punkt widzenia niewolnika, myślenie z punktu widzenia niewolnika. Słynny dialektyczny aspekt stosunku pan — niewolnik zależy faktycznie od tego, że moc rozumiana jest tu nie jako wola mocy, lecz jako uświadomienie sobie mocy, jako uświadomienie sobie wyższości, jako uznanie przez „jednego” wyższości „drugiego”. U Hegla obdarzone wolą byty dążą do wzajemnego wymuszenia na sobie *uznania* i *uświadomienia* swej mocy. Otóż, według Nietzschego, tkwi w tym całkowicie błędna koncepcja woli mocy i jej natury. Koncepcja taka jest koncepcją niewolnika, jest wyobrażeniem mocy, jakie tworzy sobie człowiek re-sentymentu. *Właśnie niewolnik pojmuje moc jedynie jako przedmiot uznania, materię przedstawienia, stawkę współzawodnictwa, a zatem uzależnia ją, na zakończenie walki, od prostej atrybucji ustalonych wartości.*⁹ Jeśli stosunek pana i niewolnika przybiera łatwo postać dialektyczną, do tego stopnia, żeby stać się dla każdego młodoheglisty czymś w rodzaju archetypu czy szkolnej figury, to dlatego, że portret pana, jaki proponuje nam Hegel, jest od początku portretem stworzonym przez niewolnika, portretem, który przedstawia niewolnika takim, jakim on sam chciałby siebie widzieć, co najwyżej portretem niewolnika, który się wzbogacił. Spod Heglowskiego obrazu pana wyziera zawsze niewolnik.

PROBLEM TRAGEDII

Komentator Nietzschego powinien zasadniczo unikać „dialektyzowania”, pod jakimkolwiek pozorem, myśli Nietzscheańskiej. Pretekst można jednak znaleźć wszędzie: w kulturze tragicznej, myśli tragicznej, filozofii tragicznej, które przenikają dzieło Nietzschego. Ale co właściwie nazywa Nietzsche „tragicznością”? Przeciwwstawia on tragiczną wizję świata dwu innym wizjom: dialektycznej i chrześcijańskiej. Albo

⁹ Przeciw idei, iżby wola mocy była wolą, która daje się „poznać”, której zatem można przypisać wartości obiegowe: *DZ*, 261; *J*, 113.

raczej, jeśli dobrze policzyć, tragedia umiera na trzy sposoby: pierwszy raz umiera za sprawą dialektyki Sokratesa — to jej śmierć „eurypidejska”. Drugi raz umiera za sprawą chrześcijaństwa. Trzeci raz pod cio-sami, jakie zadali jej wspólnie nowoczesna dialektyka i — personalnie — Wagner. Nietzsche podkreśla następujące punkty: fundamentalnie chrześcijański charakter dialektyki i filozofii niemieckiej (A, 10); wrodzona niezdolność chrześcijaństwa i dialektyki, by żyć, rozumieć i myśleć na sposób tragiczny. „To ja odkryłem tragedię”, nawet Grecy jej nie zrozumieli (VP, IV, 534).

Dialektyka proponuje pewną koncepcję tragiczności: wiąże tragiczność z negatywnością, przeciwieństwem, sprzecznością. Sprzeczność cierpienia i życia, tego, co skończone, i tego, co nieskończone w samym życiu, jednostkowego przeznaczenia i uniwersalnego ducha w idei; ruch sprzeczności, a także jej zniesienia: oto w jaki sposób przedstawiana jest tragiczność. Tak więc, jeśli wziąć pod uwagę *Narodziny tragedii*, widać niewątpliwie, że Nietzsche nie jest dialektykiem, lecz raczej uczniem Schopenhauera. Przypominamy też sobie, że sam Schopenhauer nisko oceniał dialektykę. A jednak schemat, jaki pod wpływem Schopenhauera proponuje Nietzsche w swej pierwszej książce, różni się od dialektyki jedynie *sposobem*, w jaki rozumiana jest sprzeczność i jej zniesienie. To właśnie pozwala Nietzschemu powiedzieć później o *Narodzinach tragedii*: „zatrąca niemiło Heglem” (EH, III, „Narodziny tragedii”, 1). Albowiem sprzeczność i jej zniesienie grają jeszcze rolę zasad głównych; widać „w tragedii przeciwieństwo wyniesione do jedności” (EH, III, *Narodziny tragedii*, 1). Musimy śledzić ruch tej trudnej książki, aby zrozumieć, w jaki sposób Nietzsche ustanowi później nową koncepcję tragiczności:

1. W *Narodzinach tragedii* sprzeczność jest sprzecznością pierwotnej jedności i podmiotowości, woli (*le vouloir*) i pozoru, życia i cierpienia. Ta „pierwotna” sprzeczność świadczy przeciw życiu, stawia życie w stan oskarżenia: życie musi zostać usprawiedliwione, to znaczy wy-bawione od cierpienia i sprzeczności. *Narodziny tragedii* rozwijają się w cieniu chrześcijańskich kategorii dialektycznych: usprawiedliwienia, odkupienia, pojednania.

2. Sprzeczność odbija się w przeciwstawieniu Dionizosa i Apollina. Apollo uświęca zasadę podmiotowości, konstruuje pozór pozoru, piękny pozór, sen czy obraz malarski, i w ten sposób uwalnia się od cierpienia:

„Apollo stoi przede mną jako przejaśniający geniusz *principii individuationis*, przez którego jedynie prawdziwie osiągnąć można wyzwolenie w pozorze(...)” (NT, 16, s. 109), *przekreśla* ból. Dionizos, przeciwnie, powraca do pierwotnej jedności, przełamuje podmiotowość, doprowadza ją do całkowitej ruiny i pogrąża w pierwotnym bycie: w ten sposób odtwarza sprzeczność jako ból podmiotowości, ale *znosi* ją w wyższej rozkoszy, każąc nam uczestniczyć w podporządkowaniu się jednemu bytowi i powszechnej woli. Dionizos i Apollo nie przeciwstawiają się zatem sobie jako człony sprzeczności, lecz raczej jako dwa antytetyczne sposoby jej zniesienia: Apollo, pośrednio, w kontemplacji malarskiego obrazu; Dionizos, bezpośrednio, w odtworzeniu, w muzycznym symbolu woli¹⁰. Dionizos jest niczym materia, na której Apollo wyszywa piękny wzór, ale poprzez Apollina grzmi Dionizos. Sama antyteza musi zatem zostać zniesiona, „wyniesiona do jedności”¹¹.

3. *Tragedia* jest tym pojednaniem, tym wspaniałym i niepewnym aliansem, którym włada Dionizos. Albowiem w tragedii Dionizos jest podstawą tragiczności. Jedynym bohaterem tragicznym jest Dionizos: „bóg cierpiący i sławiony”; jedynym tematem tragicznym są cierpienia Dionizosa, cierpienia podmiotowości, ale cierpienia zlikwidowane w rozkoszy bytu pierwotnego; a jedynym widzem tragicznym jest chór, ponieważ ma on charakter dionizyjski, ponieważ widzi Dionizosa jako swego pana i mistrza (NT, S, 10). Ale, z drugiej strony, wkład apolliński polega na tym, że w tragedii to właśnie Apollo rozwija tragiczność jako *dramat*, wyraża tragiczność w dramacie. „(...) winniśmy tragedię grecką rozumieć jako chór dionizyjski, który ciągle na nowo wyładowuje się w apollińskim świecie obrazowym. (...) W kilku następujących po sobie wyładowaniach wypromieniowuje to prapodłoże tragedii, ową wizję dramatu, która jest na wskroś zjawiskiem sennym (...). Dramat jest zatem apollińskim uzmysłowieniem dionizyjskich poznań i działań (...)” (NT, 8, s. 62–63).

¹⁰ O przeciwieństwie obrazu bezpośredniego i symbolu (zwanego niekiedy „pośrednim obrazem woli” (por. NT, 5, 16, 17)).

¹¹ VP, IV, 556: „W gruncie rzeczy usiłowałem jedynie odgadnąć dlaczego grecka apollińskość mogła wynurzyć się z *podłoża* dionizyjskiego; dlaczego dionizyjski Grek musiał z koniecznością stać się apolliński”.

EWOLUCJA NIETZSCHEGO

Oto zatem w jaki sposób tragiczność określona jest całościowo w *Narodzinach tragedii*: pierwotna sprzecznność, jej dionizyjskie zniesienie i dramatyczny wyraz tego zniesienia. Odtworzenie i zniesienie sprzecznności, zniesienie poprzez jej odtworzenie, zniesienie pierwotnej sprzecznności w pierwotnej podstawie, taki jest charakter *kultury tragicznej* i jej nowoczesnych przedstawicieli, Kanta, Schopenhauera, Wagnera. „(...) najważniejszym znamieniem jej jest, że miejsce nauki zajmuje, jako cel najwyższy, mądrość, która nie mamiona zwodniczymi zboczeniami nauk, zwraca się z niezmaconym spojrzeniem ku ogólnemu obrazowi świata i stara się ze współczuciem miłosnym odczuć jego wieczyste cierpienie, jako cierpienie własne” (NT, 18). Ale w *Narodzinach tragedii* przebija już mnóstwo rzeczy, które dają odczuć bliskość nowej, luźno związanej z tym schematem koncepcji. I tak, silny nacisk położony jest na przedstawienie Dionizosa jako boga *afirmatywnego* i *afirmującego*. Nie zadowala się on „zniesieniem” bólu w wyższej i nadosobowej rozkoszy, afirmuje ból i czyni zeń czyjaś rozkosz. Dlatego Dionizos, zamiast rozpuścić się w pierwotnym bycie lub zasymilować w pierwotnej podstawie tego, co mnogie, *przeobraża się* sam w wielorakiej afirmacji. Afirmuje ból *wzrastania*, zamiast odtwarzać cierpienia *podmiotowości*. Jest bogiem, który afirmuje życie, bogiem, dla którego życie musi być afirmowane, *nie zaś* usprawiedliwione czy odkupione. Tym, co każdorazowo nie dopuszcza, by ten drugi Dionizos wziął górę nad pierwszym, jest to, że element nadosobowy występuje zawsze łącznie z elementem afirmatywnym i uznaje ostatecznie jego przewagę. Istnieje, na przykład, przeczcucie wiecznego powrotu: Demeter dowiadyuje się, że będzie mogła ponownie wydać na świat Dionizosa; ale to pojawienie się Dionizosa na nowo interpretowane jest tylko jako „kres indywiduacji” (NT, 10). Pod wpływem Schopenhauera i Wagnera, afirmacja życia daje się pojąć jedynie jako rezultat zniesienia cierpienia w łonie powszechności i jako rozkosz przekraczająca indywiduum. „Jednostka musi zostać przekształcona w byt bezosobowy, wyższy nad osobę. To właśnie stawia sobie za cel tragedia...”¹².

Kiedy u kresu swego dzieła Nietzsche stawia sobie pytanie o *Na-*

¹² Deleuze podaje NR, III, 3–4 (cytatu nie udało się zlokalizować w polskim przekładzie [przyp. tłum.]).

rodziny tragedii, dostrzega w nich dwie istotne innowacje, które przekraczają na wpół dialektyczne, na wpół schopenhauerowskie ramy (*EH*, III, *NT*, 1–4): pierwszą jest właśnie afirmatywny charakter Dionizosa, afirmacja życia zamiast jego wyższego zniesienia czy usprawiedliwienia. Z drugiej strony, Nietzsche gratuluje sobie odkrycia przeciwieństwa, które musiało później zyskać pełny wymiar. Począwszy bowiem od *Narodzin tragedii*, prawdziwym przeciwieństwem nie jest całkowicie dialektyczne przeciwieństwo Dionizosa i Apollina, lecz głębsze przeciwieństwo Dionizosa i Sokratesa. To nie Apollo przeciwstawia się tragiczności, to nie przez niego umiera tragiczność, lecz przez Sokratesa; Sokrates nie jest zresztą bardziej apolliński niż dionizyjski. Zostaje on określony za pomocą dziwnego odwrócenia: „Podczas gdy u wszystkich produktywnych ludzi instynkt jest właśnie siłą twórczo-potwierdzającą a świadomość zachowuje się krytycznie i odradzająco: u Sokratesa instynkt staje się krytykiem, świadomość twórcą (...)” (*NT*, 13). Sokrates jest pierwszym demonem *dekadencji*: przeciwstawia ideę życiu, osądza życie poprzez ideę, uznaje życie za wymagające osądzenia, usprawiedliwienia, odkupienia poprzez ideę. Wymaga od nas, byśmy osiągnęli poczucie, że życie zdruzgotane pod ciężarem negatywności jest niezdolne do tego, by być pożądane ze względu na nie samo, doznawane w nim samym: Sokrates jest „człowiekiem teoretycznym”, jedynym prawdziwym przeciwnikiem człowieka tragicznego (*NT*, 15).

Ale tkwi tu jeszcze coś, co uniemożliwia swobodny rozwój tego drugiego wątku. Aby przeciwieństwo Sokratesa i tragedii nabrało pełnej wartości, aby rzeczywiście stało się przeciwieństwem „nie” i „tak”, negacji życia i jego afirmacji, przede wszystkim sam element afirmowany w tragedii musiał być niezależny, nastawiony na siebie i uwolniony od wszelkiego podporządkowania. Tak więc, krocząc tą drogą, Nietzsche nie będzie się już mógł zatrzymać: antyteza Dionizos — Apollo przestanie odgrywać czołową rolę, ulegnie zatarciu, wreszcie zaniknie na rzecz prawdziwego przeciwieństwa. Będzie wreszcie musiało zmienić się samo prawdziwe przeciwieństwo, by nie zadowalało się Sokratesem jako typem bohatera; Sokrates bowiem jest nazbyt Grekiem — z początku, dzięki swej jasności, nieco apolliński, pod koniec, trochę dionizyjski, jako „S o k r a t e s u p r a w i a j ą c y m u z y k ę” (*NT*, 15). Sokrates nie poświęca negacji życia całej swej siły; negacja życia nie znajduje jeszcze u niego całej swej istoty. Człowiek tragiczny,

wraz z odkryciem przezeń czystej afirmacji jako najbardziej odpowiadającego mu żywiołu, będzie musiał zatem odkryć w swym największym wrogu tego, kto prawdziwie, ostatecznie, istotnie prowadzi przedsięwzięcie negacji. Nietzsche ściśle realizuje ów program. Antytezę Dionizos — Apollo, bogów, którzy jedną się, by usunąć ból, zastępuje bardziej tajemnicza komplementarność: Dionizos — Ariadna; albowiem kobieta, narzeczona jest konieczna, gdy chodzi o afirmację życia. Przeciwnieństwo Dionizos — Sokrates zastąpione zostaje prawdziwym przeciwnieństwem: „Zrozumianoż mnie? — Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu...” (*EH*, IV, 9)¹³. *Narodziny tragedii*, zauważa Nietzsche, milczały na temat chrześcijaństwa, nie zidentyfikowały chrześcijaństwa. A to właśnie chrześcijaństwo nie jest ani apollinijskie, ani dionizyjskie, „z a p r z e c z a wszelkich wartości estetycznych — j e d y n y c h wartości, jakie *Narodziny tragedii* uznają: jest ono w najgłębszym znaczeniu nihilistyczne; gdy tymczasem symbol dionizyjski dosięga najdalszej granicy p o t w i e r d z e n i a” (*EH*, III, *NT*, 1).

DIONIZOS I CHRYSZTUS

W Dionizosie i w Chrystusie tkwi ten sam męczennik, ta sama pasja. To samo zjawisko, ale dwa przeciwstawne sensy (*WM*, IV, 483). Z jednej strony życie, które usprawiedliwia cierpienie, afirmuje cierpienie; z drugiej strony cierpienie, które stawia życie w stan oskarżenia, które świadczy przeciw niemu, które z życia czyni coś, co musi zostać usprawiedliwione. Istnienie cierpienia w życiu oznacza najpierw dla chrześcijaństwa, że życie nie jest sprawiedliwe, że jest nawet zasadniczo niesprawiedliwe, że bólem płaci za zasadniczą niesprawiedliwość: jest ono winne, skoro cierpi. Oznacza to następnie, że musi ono zostać usprawiedliwione, czyli wyzwolone od niesprawiedliwości albo zbawione, zbawione przez to samo cierpienie, które je przed chwilą oskarżało: musi cierpieć, skoro jest winne. Te dwa aspekty chrześcijaństwa składają się na to, co Nietzsche zwie „nieczystym sumieniem” albo *interioryzacją bólu* (*GM*, II). Określają one czysto chrześcijański nihilizm, to znaczy sposób, w jaki chrześcijaństwo neguje życie: z jednej

¹³ Zob. też *WM*, IV, 483; *VP*, III, 413.

strony, machina fabrykująca winę, przerażającą równość ból — kara; z drugiej, machina pomnażająca ból, usprawiedliwienie przez ból, nieczysta fabryka¹⁴. Nawet gdy chrześcijaństwo opiewa życie, jakież złorzeczenia w tych pieśniach, jakaż skrywana miłością nienawiść! Kocha ono życie tak, jak drapieżny ptak jagnię: słabe, okaleczone, gasnące. Dialektyka ustanawia miłość chrześcijańską jako antytezę, na przykład jako antytezę żydowskiej nienawiści. Ale zajęciem i misją dialektyki jest ustanawianie antytez wszędzie tam, gdzie pozostaje dokonać bardziej delikatnych ocen, zinterpretować *współdziałania*. Kwiat jest antytezą liścia, „znosi” liść — oto sławne, drogie dialektyce odkrycie. W ten sam sposób kwiat miłości chrześcijańskiej „znosi” nienawiść: to znaczy w sposób całkowicie fikcyjny. „Nie przypuszczajcie jednak, jakoby [miłość] wyrosła jako jakieś właśnie zaprzeczenie owego pragnienia zemsty, jako przeciwieństwo nienawiści żydowskiej! Nie, przeciwnie! Ta miłość wyrosła z niej, jako jej korona, jako tryumfująca, w najczystszej jaśni i pełni słonecznej szeroko, coraz szerzej rozwijająca się korona, która w królestwie światła i wyżyn z tą samą siłą parla ku celom nienawiści, ku zwycięstwu, zdobyczy, uwodzeniu (...)” (GM, I, 8)¹⁵. Radość chrześcijańska jest radością ze „zniesienia” bólu: ból zostaje zinterioryzowany, ofiarowany w ten sposób Bogu, odniesiony do Boga. „[Paradoks] »boga na krzyżu«, [to] misteryum nie dającego się pomyśleć, najskrajniejszego, ostatecznego okrucieństwa (...)” (GM, I, 8). Oto czysto chrześcijańska mania, mania całkiem już dialektyczna.

Jak dalece aspekt ten stał się obcy prawdziwemu Dionizosowi! Dionizos z *Narodzin tragedii* „znosił” jeszcze ból; radość, jakiej doznawał, była jeszcze radością z jego usuwania, a także z odnoszenia go do pierwotnej jedności. Ale teraz Dionizos uchwycił precyzyjnie sens i wartość swych własnych metamorfoz: jest bogiem, dla którego życie nie wymaga usprawiedliwienia, dla którego życie jest istotnie sprawied-

¹⁴ O „fabrykowaniu ideału”, por. GM, I, 14.

¹⁵ Ogólnie był to zarzut, jaki już Feuerbach postawił heglowskiej dialektyce: upodobanie do fikcyjnych antytez ze szkodą dla rzeczywistych współdziałań (por. L. Feuerbach: *Przyczynek do krytyki filozofii Hegla*. W: L. Feuerbach: *Wybór pism. Tom pierwszy. Myśli o śmierci i nieśmiertelności*. Przełożyli K. Krzemieniowa i M. Skwieciński. PWN, Warszawa 1988). Tak samo powie Nietzsche: „Współdziałanie: w miejsce przyczyny i skutku” (VP, II, 346).

liwe. Co więcej, samo bierze na siebie usprawiedliwianie, „afirmuje nawet najokrutniejsze cierpienie” (VP, IV, 464)¹⁶. Należy zrozumieć, że nie usuwa ono bólu poprzez jego interioryzację, lecz afirmuje go w żywiole swej zewnętrzności. Stąd też przeciwieństwo Dionizosa i Chrystusa rozwija się, odpowiednio, jako afirmacja życia (jego ocena jako wartości najwyższej) i negacja życia (jego krańcowa deprecjacja). *Mania* dionizyjska przeciwstawia się manii chrześcijańskiej, dionizyjskie upojenie — upojeniu chrześcijańskiemu; dionizyjskie rozszarpanie — ukrzyżowaniu; dionizyjskie ponowne przyjście na świat (*résurrection*) zmartwychwstaniu (*résurrection*) chrześcijańskiemu; dionizyjskie przewartościowanie — chrześcijańskiemu przeistoczeniu. Istnieją bowiem dwa rodzaje cierpienia i cierpiących. „Ci, którzy cierpią z nadmiaru życia”, czynią z cierpienia afirmację, tak jak z upojenia aktywność; w rozszarpaniu Dionizosa widzą najwyższą formę afirmacji, pozbawioną możliwości usunięcia, odwołania czy wyboru. „Ci, którzy cierpią, przeciwnie, z powodu wyjąłowania życia”, czynią z upojenia konwulsję albo odrętwienie; czynią z cierpienia środek oskarżenia życia, zaprzeczenia mu, ale też środek usprawiedliwienia życia, zniesienia sprzeczności (NW, 5)¹⁷. Wszystko to mieści się faktycznie w idei zbawiciela; nie ma wspanialszego zbawiciela niż ten, który byłby naraz katem, ofiarą i pocieszycielem, świętą Trójcą, cudownym snem nieczystego sumienia. Z punktu widzenia zbawiciela „[życie] ma być drogą do świętobliwości”; z punktu widzenia Dionizosa „i s t n i e n i e uchodzi za dość święte, żeby usprawiedliwić nawet niezmierną ilość cierpienia” (WM, IV, 483). Rozszarpanie dionizyjskie jest bezpośrednim symbolem wielorakiej afirmacji; krzyż Chrystusa, znak krzyża, są obrazem sprzeczności i jej zniesienia, życia podporządkowanego pracy negatywności. Rozwinięta sprzeczność, zniesienie sprzeczności, pojednanie sprzeczności, wszystkie te pojęcia stały się Nietzschemu obce. Zaratustra wykrzykuje: „[Coś] wyższego ponad wszelkie pojednanie (...)” (Z, II, *O wyzwoleniu*) — afirmacja. Coś wyższego ponad wszelką rozwiniętą, zniesioną, usuniętą sprzeczność — przewartościowanie. Tu właśnie sytuuje się punkt wspólny dla Zaratustry i Dionizosa.

¹⁶ W polskim przekładzie cytowany fragment brzmi: „przytakuje nawet najtwardszemu życiu” (WM, IV, 483) [przyp. tłum.].

¹⁷ Zauważmy, że nie każde upojenie ma charakter dionizyjski: istnieje upojenie chrześcijańskie, które przeciwstawia się upojeniu Dionizosa.

„We wszystkie przepaście bez dna niosę jeszcze błogosławiące swe »tak« [Zaratustra — przyp. Deleuze’a]. Lecz jest to pojęcie Dionizosa raz jeszcze” (EH, III, Z, 6). Przeciwnieństwo Dionizosa czy Zaratustry i Chrystusa nie jest przeciwnieństwem dialektycznym, lecz przeciwnieństwem wobec samej dialektyki: różnicująca afirmacja przeciw dialektycznej negacji, przeciw wszelkiemu nihilizmowi i przeciw tej szczególnej postaci nihilizmu. Żadna z interpretacji Dionizosa nie jest bardziej odległa od nietzscheańskiej niż ta, jaką zaprezentował niegdyś Otto: Dionizos heglowski, dialektyka i dialektyk!

ISTOTA TRAGICZNOŚCI

Dionizos afirmuje wszystko, co się pojawia, „nawet najbardziej okrutne cierpienie”, i sam pojawia się we wszystkim, co jest afirmowane. Wieloraka czy pluralistyczna afirmacja, oto istota tragiczności. Zrozumiemy ją lepiej, jeśli wyobrazimy sobie trudności uczynienia przedmiotu afirmacji ze wszystkiego. Trzeba do tego wysiłku i geniuszu pluralizmu, mocy metamorfoz, dionizyjskiego rozszarpania. Kiedy pojawia się u Nietzschego niepokój albo wstręt, to zawsze w tym punkcie: czy wszystko może stać się przedmiotem afirmacji, *to znaczy radości*? Trzeba będzie dla każdej rzeczy znaleźć odrębne sposoby, za pomocą których jest ona afirmowana, dzięki którym przestaje być negatywna¹⁸. Zresztą sama tragiczność nie tkwi w tym niepokoju czy w tym wstręcie, ani też w nostalgii za utraconą jednością. Tragiczność przysługuje jedynie wielości, różnorodności afirmacji *jako takiej*. Tym, co określa tragiczność, jest radość wielości, radość pluralna. Radość ta nie jest rezultatem sublimacji, oczyszczenia, kompensacji, rezygnacji, pojednania: we wszystkich teoriach tragiczności Nietzsche może ujawnić zasadnicze niezrozumienie, niezrozumienie tragedii jako zjawiska estetycznego. *Tragiczność* wyznacza estetyczną formę radości, nie zaś me-

¹⁸ Por. niepokój i wstręt Zaratustry w odniesieniu do wiecznego powrotu. Począwszy od *Niewczesnych rozważań*, Nietzsche ustala zasadniczo: „Wszelkie istnienie, które może być negowane, zasługuje też na negację; a prawdziwym być znaczy: wierzyć w istnienie, które w ogóle nie może być negowane i które samo jest prawdziwe i niekłamne” (NR, III, 4, s. 243).

dyczną formułę lub moralne usunięcie bólu, strachu bądź litości¹⁹. Tragiczna jest radość. Ale znaczy to, że tragedia jest bezpośrednio radosna, że strach i litość wywołuje jedynie u tępego widza, anormalnego i moralizującego słuchacza, który liczy, iż zapewni mu ona dobre funkcjonowanie sublimacji moralnych albo medycznych oczyszczeń. „Tak oto z odrodzeniem tragedii odrodził się także s ł u c h a c z e s t e t y c z n y, zamiast którego zwykło było dotąd siadywać w salach teatralnych dziwne *Quidproquo*, z na wpół moralnymi, na wpół uczonymi roszczeniami, »krytyk«” (NT, 22, s. 154). I rzeczywiście, trzeba prawdziwego odrodzenia, aby uwolnić tragiczność od wszelkiego strachu czy litości nieudolnych słuchaczy, którzy nadali jej sens ograniczony wywodzący się z nieczystego sumienia. Logika wielorakiej afirmacji, zatem logika czystej afirmacji i odpowiadająca jej etyka radości — takie właśnie antydialektyczne i antyreligijne marzenie przenika całą filozofię Nietzschego. Tragiczność nie została ufundowana na związku negatywności i życia, ale na zasadniczym stosunku radości i tego, co wielorakie, pozytywności i tego, co wielorakie, afirmacji i tego, co wielorakie. „Bohater jest radosny, to właśnie do dzisiaj uchodziło uwadze autorów tragedii” (VP, IV, 50). Tragedia, nieskrępowana dynamiczna wesołość.

Dlatego Nietzsche rezygnuje z koncepcji *dramatu*, jaką podtrzymywał w *Narodzinach tragedii*; dramat to jeszcze patos, chrześcijański patos sprzeczności. Nietzsche zarzuca Wagnerowi właśnie tworzenie muzyki dramatycznej, wyrzeczenie się afirmatywnego charakteru muzyki: „[Cierpię] z powodu tego, (...) że jest ona muzyką *décadence*, a już nie fletnią Dionizosa...” (EH, III, *Sprawa Wagnera*, 1). Tak samo, przeciw dramatycznemu wyrazowi tragedii, Nietzsche przywołuje zasady wyrazu *heroicznego*: bohater radosny, bohater swawolny, bohater tancerz, bohater gracz (VP, III, 191, 220, 221; IV, 17–60). Zadaaniem Dionizosa jest uczynić nas lekkimi, nauczyć nas tańczyć, dać nam instynkt gry. Nawet historyk niechętny czy obojętny wobec wątków nietzscheańskich traktuje radość, eteryczną lekkość, ruchliwość i

¹⁹ Począwszy od *Narodzin tragedii*, Nietzsche zajmuje się arystotelesowską koncepcją tragedii — *katharsis*. Sygnalizuje dwie możliwe interpretacje *katharsis*: sublimacja moralna, oczyszczenie medyczne (NT, 22). Ale jakkolwiek by interpretować *katharsis*, obejmuje ono tragiczność jako praktykę namiętności osłabiających i uczuć „reaktywnych”. Por. VP, IV, 460.

wszechobecność jako szczególne aspekty Dionizosa²⁰. Dionizos niesie ku niebu Ariadnę; jej klejnotami koronnymi są gwiazdy. Czy w tym tkwi sekret Ariadny? Konstelacja tryska rzutem kości? To Dionizos je rzuca. To on tańczy i przeobraża się, nazywa siebie „Poligetesem”, bogiem tysiąca radości.

Dialektyka w ogóle nie jest tragiczną wizją świata, lecz, przeciwnie, śmiercią tragedii, zastąpieniem wizji tragicznej przez koncepcję teoretyczną (Sokrates), albo jeszcze lepiej przez koncepcję chrześcijańską (Hegel). To, co odkryto w pismach młodego Hegla, jest równie dobrze ostateczną prawdą dialektyki: nowoczesna dialektyka jest ideologią czysto chrześcijańską. Chce usprawiedliwić życie i podporządkować je pracy negatywności. A jednak pomiędzy ideologią chrześcijańską a myślą tragiczną istnieje rzeczywiście pewien problem wspólny: problem sensu istnienia. Pytanie: „czy istnienie ma sens?” — jest według Nietzschego najwyższym, najbardziej empirycznym, a nawet najbardziej „eksperymentalnym” pytaniem filozofii, ponieważ stawia jednocześnie problem interpretacji i oceny. Właściwie rozumiane oznacza: „czym jest *sprawiedliwość*?” — i Nietzsche może bez przesady powiedzieć, że całe jego dzieło jest wysiłkiem właściwego zrozumienia tego pytania. Istnieją zatem niewłaściwe sposoby jego rozumienia: od długiego czasu aż do teraz poszukiwano sensu istnienia uznając je za coś błędnego czy winnego, coś niesprawiedliwego, co musi zostać usprawiedliwione. Potrzebowano Boga, aby interpretować istnienie. Trzeba było oskarżyć życie, aby je odkupić, odkupić, aby je usprawiedliwić. Oceniano istnienie, ale zawsze sytuując się w punkcie widzenia nieczystego sumienia. Taka jest inspiracja chrześcijańska, która kompromituje całą filozofię.

²⁰ M. Jeanmaire: *Dionysos* (Payot, édit.): „Radość jest jedną z najbardziej znaczących cech tej postaci i przyczynia się do przekazywania przez nią tego rodzaju dynamizmu, do którego wciąż trzeba powracać, aby zrozumieć moc oddziaływania jego kultu” (27); „Zasadniczą cechą tworzonej koncepcji Dionizosa jest to, że pobudza ona ideę boskości absolutnie mobilnej i bezustannie się przemieszczającej, mobilnością, w której uczestniczy orszak będący zarazem modelem czy obrazem kongregacji albo bractw, w jakie grupują się jego adepci” (273–274); „Zrodzony z kobiety, eskortowany przez kobiety będące rywalkami jego mitycznych piastunek, Dionizos jest bogiem, który wciąż obcuje ze śmiertelnikami przekazując poczucie swej bezpośredniej obecności, który znacznie mniej zniża się ku nim, niż sam wynosi ich ku sobie”, etc. (339 i n.).

Hegel interpretuje istnienie z punktu widzenia świadomości nieszczęśliwej, ale świadomość nieszczęśliwa jest jedynie heglowską postacią nieczystego sumienia. Nawet Schopenhauer... Schopenhauer kazał zażądać pytania o istnienie czy sprawiedliwość w sposób jeszcze niesłychany, ale sam znalazł w cierpieniu środek zanegowania życia, a w negacji życia jedyny środek jego usprawiedliwienia. „Schopenhauer był jako filozof *p i e r w s z y m* przyznającym się i nieugiętym ateuszem, jakiegośmy Niemcy mieli: jego wrogość do Hegla na tem tle powstała. Nieboskość istnienia była dla niego czemś danem, uchwytnem, nieroztrząsalnem (...). Odręczając od siebie w ten sposób interpretację chrześcijańską i osądzając jej »sens« jako »fałszowanie monet«, potracamy natychmiast w sposób straszliwy o *s z o p e n - h a u e r o w s k i e* pytanie: czyż istnienie ma w o g ó l e *s e n s*? — owo pytanie, które potrzebować będzie kilku stuleci, by być zupełnie i z wszystkich swych głębi słyszany. Co Schopenhauer sam na pytanie to odpowiedział, było — wybaczenie mi to — czemś przedczesnem, młodzieńczem, odprawą tylko, utknięciem i ugrzęźnięciem właśnie w chrześcijańsko-ascetycznych moralnych perspektywach, którym wraz z wiarą w Boga *o d m ó w i ł o* się *w i a r y...*” (WR, 357). Jaki jest zatem inny sposób rozumienia pytania, sposób rzeczywiście tragiczny, w którym istnienie *usprawiedliwia* wszystko, co afirmuje, w tym także cierpienie, zamiast samo zostać usprawiedliwione przez cierpienie, to znaczy uświęcone i ubóstwione?

PROBLEM ISTNIENIA

Historia sensu istnienia to długa historia. Ma ona źródła greckie, przedchrześcijańskie. Posłużono się wówczas cierpieniem jako środkiem wykazania *niesprawiedliwości* istnienia, ale zarazem znalezienia dla niego wyższego i boskiego *usprawiedliwienia*. (Jest winne, skoro cierpi; ale ponieważ cierpi, pokutuje i zostaje odkupione). Istnienie jako nadmiar, istnienie jako *hybris* i jako zbrodnia, oto sposób, w jaki już Grecy interpretowali i oceniali. Obraz tytaniczny („nadarzająca się tytanicznie dążącej jednostce konieczność występk”) (NT, 9) jest historycznie pierwszym sensem, jaki nadano istnieniu. Interpretacja tak kusząca, że Nietzsche w *Narodzinach tragedii* nie potrafi się jej jeszcze oprzeć i

odnosi ją do Dionizosa (NT, 9). Ale wystarczy mu odkrycie prawdziwego Dionizosa, aby dojrzeć ukrytą w niej pułapkę czy też cel, jakiemu służy: czyni ona z istnienia zjawisko moralne i religijne! Wydaje się, że przydajemy wiele istnieniu popełniając zbrodnię, przekraczając miarę; przyznaje się mu podwójną naturę: nadmiernej niesprawiedliwości i usprawiedliwiającej pokuty; tytanizuje się je poprzez zbrodnię, ubóstwa poprzez odpokutowanie zbrodni²¹. I coś istnieje u kresu tego wszystkiego, jeśli nie subtelny sposób zdeprecjonowania go, uczynienia podległym sądowi, sądowi moralnemu, a zwłaszcza sądowi Bożemu? Anaksymander jest, według Nietzschego, filozofem, który tej koncepcji istnienia nadał pełny wyraz. Mówił on: „Wraz w upływie czasu byty odpłacają sobie wzajem karą i zadośćuczynieniem własną niesprawiedliwość”. Znaczy to: 1) że stawanie się jest niesprawiedliwością (*adikia*), a wielość rzeczy, które osiągają istnienie — sumą niesprawiedliwości; 2) że walczą one pomiędzy sobą i odpokutowują nieprawiedliwość przez *phthora*; 3) że wszystkie one wywodzą się z pierwotnego bytu (*Apeiron*), który wybiera w stawaniu się, w wielości, w płodzeniu winnych, których odwiecznie niszczy odkupując tym samym niesprawiedliwość (*Teodycea*,) (NP).

Schopenhauer jest rodzajem nowoczesnego Anaksymandra. Cóż tak podoba się Nietzschemu zarówno u jednego, jak i u drugiego, i co wyjaśnia to, że w *Narodzinach tragedii* jest on jeszcze ogólnie wierny ich interpretacji? Niewątpliwie ich odmiennosc w stosunku do chrześcijaństwa. Czynią oni z istnienia coś zbrodniczego, coś winnego, ale jeszcze nie błędnego czy odpowiedzialnego. Nawet Tytani nie znali jeszcze niewiarygodnego semickiego i chrześcijańskiego wynalazku — nieczystego sumienia, winy i odpowiedzialności. Począwszy od *Narodzin tragedii* Nietzsche przeciwstawia tytaniczną i prometejską zbrodnię grzechowi pierworodnemu. Ale czyni to w

²¹ NT, 9, s. 70–71: „I tak zaraz pierwszy problemat filozoficzny ustanawia bolesną nierozwiązalną sprzeczność między człowiekiem i bogiem i posuwa ją jak cios skalny ku bramie każdej kultury. Co najlepszego i największego stać się może udziałem ludzkości, to zdobywa ona przez występki, i musi teraz znowu przyjąć jego skutki, to jest cały zalew cierpień i trosk, którymi obrażeni niebianie szlachetnie dążące plamię ludzkie nawiedzać — muszą (...)”. Widać do jakiego stopnia jest jeszcze Nietzsche w *Narodzinach tragedii* „dialektykiem”: składa na konto Dionizosa zbrodnicze akty Tytanów, których ofiarą był wszak Dionizos. Ze śmierci Dionizosa czyni rodzaj ukrzyżowania.

słowach niejasnych i symbolicznych, ponieważ przeciwieństwo to jest jego negatywnym sekretem, podobnie jak tajemnica Ariadny — sekretem pozytywnym. Nietzsche pisze: „(...) cierpka myśl (...) od semickiego mitu o pierworodnym grzechu, mitu, który za początek zła uważa ciekawość, kłamliwe omamienie, uwiedzenie, słowem, szereg wybitnie kobiecych afektów. (...) Aryjczycy [Grecy — przyp. Deleuze'a] rozumieją występki jako męczyznę, Semici grzech jako kobietę (...)” (NT, 9, s. 71). Nie istnieje mizogynizm nietzscheański: Ariadna jest pierwszym sekretem Nietzschego, pierwszą mocą kobiecą, Animą, narzeczoną noeodłącną dionizyjskiej afirmacji²². Ale całkiem inna jest kobieca moc piekielna, negatywna i moralizatorska, straszliwa matka, matka dobra i zła, ta, która deprecjonuje i neguje życie. „Pozostaje tylko jeden środek do przywrócenia szacunku filozofii: trzeba w pierw powiesić moralistów. Dopóki ci prawią o szczęściu i cnocie, udaje im się namówić do niej tylko stare baby. Spójrzcie im przecie w oczy, wszystkim tym sławnym od tysiącleci mędrcom: same baby, same leciwe baby, same matki, mówiąc słowami Fausta. »Matki, matki? brzmi to tak strasznie«” (WM, II, 167—2). Matki i siostry: ta druga moc kobieca ma za zadanie oskarżyć nas, uczynić nas odpowiedzialnymi. To twoja wina, mówi matka, twoja wina, że nie mam lepszego syna, bardziej szanującego swą matkę i bardziej świadomego własnego występków.. To twoja wina, mówi siostra, twoja wina, że nie jestem piękniejsza, bogatsza i bardziej kochana. Przypisywanie win i odpowiedzialności, cierpkie wymówki, ciągłe oskarżanie, *resentiment*, oto bogobojna interpretacja istnienia. To twoja wina, to twoja wina, aż oskarżony ze swej strony powie „to moja wina”, a strapiiony świat zabrzmi wszystkimi tymi skargami i ich echem. „Wszędzie, gdzie szukano odpowiedzialności, był to instynkt zemsty, który tego szukał. To instynkt zemsty stał się w przeciągu stuleci w tej mierze panem ludzkości, że cała metafizyka, psychologia, przedstawienia dziejów, a przede wszystkim moralność są przezeń nacechowane. Dokąd tylko człowiek myślał sięgał, tak daleko zawłókł on we wszystkie rzeczy bakcyłusa zemsty” (WM, II, 212). W *resentymencie* (to twoja wina), w nieczystym sumieniu (to moja wina), i w ich wspólnym owocu (odpowiedzialności), Nietzsche nie widzi prostych wydarzeń psy-

²² EH, III, Z, 8: „Kto prócz mnie wie, czym jest Ariadna!...”.

chologicznych, lecz fundamentalne kategorie myśli semickiej i chrześcijańskiej, nasz sposób myślenia i interpretowania istnienia w ogóle. Nowy ideał, nowa interpretacja, inny sposób myślenia — takie zadania stawia sobie Nietzsche (*GM*, III, 23). „Nadać nieodpowiedzialności jej sens pozytywny” (*VP*, III, 383); „Chciałem osiągnąć poczucie pełnej nieodpowiedzialności, uczynić siebie niezależnym od pochwały i nagany, od teraźniejszości i przeszłości” (*VP*, III, 465). Nieodpowiedzialność, najszlachetniejszy i najpiękniejszy sekret Nietzschego.

W stosunku do chrześcijaństwa Grecy są dziećmi. Ich sposób deprecjonowania istnienia, ich „nihilizm” nie ma chrześcijańskiej perfekcji. Osądzają istnienie jako winne, ale nie wynaleźli jeszcze tego wyrafinowania, które polega na osądzeniu go błędnym, odpowiedzialnym. Kiedy Grecy mówią, że istnienie jest zbrodnicze i „występne” (*“hybrique”*), sądzą, że bogowie uczynili ludzi szaleńcami: istnienie jest winne, *ale to bogowie biorą na siebie odpowiedzialność za winę*. Na tym polega ogromna różnica pomiędzy grecką interpretacją zbrodni a chrześcijańską interpretacją grzechu. I z tej to racji Nietzsche w *Narodziinach tragedii* wierzy jeszcze w zbrodniczy charakter istnienia, skoro zbrodnia przynajmniej nie pociąga za sobą odpowiedzialności zbrodniarza. „Głupstwo, brak rozumu, nieco zamieszania w głowie to tylko p r z y p u s z c z a l i Grecy nawet najtęższych, najdzielniejszych czasów, jako powód wielu złego i fatalnego. Głupota nie grzech! Rozumiecie to?...(...). Musiał mu pewno b ó g jakiś rozum odjąć, mówił sobie w końcu [Grek], potrząsając głową... (...) W ten sposób służyli wówczas bogowie jako usprawiedliwienie człowieka do pewnego stopnia nawet w złem, służyli jako przyczyna złego — wówczas brali na siebie nie karę, lecz co jest d o s t o j n i e j, winę... (*GM*, II, 23). Ale Nietzsche dostrzeże, że ta wielka różnica zmniejsza się do refleksji. Gdy uznajemy istnienie winnym, tylko krok dzieli nas od uczynienia go odpowiedzialnym, krok tylko od zmiany płci — Ewa zamiast Tytanów — zamiany bogów — Bóg jedyny, sprawca i sędzia, zamiast bogów widzów i „sędziów olimpijskich”. Czy Bóg bierze na siebie odpowiedzialność za szaleństwo, jakim dotknął ludzi, czy też ludzie stają się odpowiedzialni za Boga, który pozwolił się ukrzyżować, oba rozwiązania nie są jeszcze dostatecznie odmienne, jakkolwiek pierwsze jest nieporównanie piękniejsze. Naprawdę, pytanie nie brzmi:

czy winne istnienie jest odpowiedzialne czy nie? *Lecz czy istnienie jest winne..., czy niewinne?* Dionizos znalazł zatem swą wieloraką prawdę: niewinność, niewinność wielości, niewinność stawania się i wszystkiego, co jest²³.

Przełożył *Bogdan Banasiak*



²³ Jeśli zatem uporządkujemy tezy *Narodzin tragedii*, które Nietzsche porzuca albo przekształca, zobaczymy, że są one w liczbie pięciu: a) Dionizos interpretowany w perspektywie sprzeczności i jej zniesienia zostanie zastąpiony przez Dionizosa afirmatywnego i wielorakiego; b) Antyteza Dionizos — Apollo ustąpi na rzecz komplementarności Dionizos — Ariadna; c) Przeciwnieństwo Dionizos — Sokrates będzie mniej wystarczające i przygotuje głębsze przeciwieństwo Dionizos — Ukrzyżowany; d) Dramatyczna koncepcja tragedii ustąpi miejsca koncepcji heroicznej; e) Istnienie utraci swój wciąż jeszcze zbrodniczy charakter, aby nabrać charakteru całkowicie niewinnego.