

Kazimierz Bartoszyński

Nietzsche dla naszych czasów

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (54), 115-124

1998

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.

Roztrząsania i rozbiory

Nietzsche dla naszych czasów

Intensywna recepcja filozoficznego pisarstwa Nietzschego rozwijała się, tak w świecie zachodnim, jak i w Polsce w dwu głęboko różniących się od siebie fazach. Po raz pierwszy na przełomie XIX i XX w., po raz drugi – po r. 1960. Wczesny odbiór myśli filozofa wydobywał z niej wskazówki moralne, estetyczne i ogólnościopoglądowe – wyrażane w szeroko znanych i chwytliwych hasłach. W mniejszym stopniu chodziło wtedy o spojrzenie na tę filozofię niejako od zewnątrz i o znalezienie jej miejsca w ewolucji myśli europejskiej. Sam zresztą eseistyczno-fragmentaryczny i wysoce literacki charakter tej twórczości utrudniał poddanie jej jakimkolwiek uporządkowaniom. Toteż pierwotnie na terenie Polski oddziaływał Nietzsche głównie na twórczość literacką – zresztą pisarzy wysokiej miary: Berenta, Wyspiańskiego, a także Przybyszewskiego.

Zupełnie odmienny charakter miała i ma obecność Nietzschego w kulturze II połowy XX w. Zajął on tu poczesne miejsce – nie ze względu na określone opcje moralne czy estetyczne, lecz z uwagi na całość jego myśli filozoficznej, której zresztą zawsze trudno było przypisać cechy systemowości. Ponadto aktualizacja Nietzschego dokonywała się po r. 1960 nie tyle za sprawą ludzi sztuki, ile filozofów, a także niektórych historyków filozofii. Jest więc rzeczą naturalną, że pozycja poświęconej Nietzschemu pracy Michała Markowskiego¹ określana winna być przede wszystkim w profesjonalno-filozoficznym kontekście. Jako in-

¹ M.P. Markowski *Nietzsche – filozofia interpretacji*, Kraków 1997.

terpretacje Nietzschego wyraźnie odmienne od wykładni Markowskiego, a pochodzące z kręgu profesjonalistów, wymienić można – z terenu polskiego – prace Z. Kuderowicza, w których w roli istotnego dla filozofa problemu funkcjonuje opozycja twórczej i swobodnej kultury oraz, z drugiej strony, poddanej deterministycznym koniecznościom przyrody. Zupełnie inny i istotny problem, do którego przyjdzie powrócić, stanowi stosunek Markowskiego do Heideggerowskiej lektury Nietzschego, przedstawionej w specjalnej monografii pochodzącej z r. 1961. Najdonioślejsze zaś przejawy współczesnej recepcji filozofa wiązać należy z grupą poststrukturalistycznych filozofów, takich jak Derrida, Deleuze, Foucault czy Rorty.

Związek między ich działalnością a myślą Nietzschego miał charakter dwukierunkowy. Pisze o tym dobitnie Markowski:

Bez Nietzschego nie byłoby poststrukturalizmu – to pewne. Można jednak także powiedzieć, że bez poststrukturalizmu Nietzsche byłby dziś o wiele mniej atrakcyjny... [s. 21].

Taki stan rzeczy odpowiada też genezie omawianej pracy, gdyż – by raz jeszcze przytoczyć autora – „bez poststrukturalistycznych inspiracji książka ta nie powstałaby, jednak prawdą jest także, że ani Deleuze, ani Derrida czy Foucault nie odpowiadają za przyjętą w niej strategię opisu” (s. 8). Jest to prawda, gdyż Deleuze – autor wybitnej książki o Nietzsche – stwarza wprawdzie swoiście uporządkowaną wizję myśli filozofa, jest to jednak uporządkowanie całkowicie różne od ujęcia Markowskiego. Wyraźna też jest odmienność spojrzenia autora od relacji między Nietzsche a Derridą. Derrida bowiem spogląda na Nietzschego od strony negacji, z jaką filozof odnosił się np. do substancjalności tego, co płynne, a więc do rozszyfrowania sensów, i z tej pozycji nie mógł referować ani parafrazować Nietzschego. Mógł tylko iść śladami jego dekonstrukcji. Markowski postępuje nieco inaczej i mniej konsekwentnie, o czym będzie dalej mowa. Ogólnie biorąc, jeśli chodzi o swych poprzedników, sięga nie tyle do Deleuze’a i Derridy, ile do Foucaulta.

Przed wszystkim jednak punktem wyjścia jego analiz jest rozwijana przez Heideggera problematyka stosunku Nietzschego do metafizyki. Mówiąc bliżej, do uprawianej przez Nietzschego krytyki reprezentacyjno-poznawczego widzenia świata, stanowiska podstawowego dla teorii określanej przez Heideggera jako metafizyczna. Dalsze i równoległe pytanie Markowskiego dotyczy określenia pozycji Nietzschego pomiędzy Kantowską epistemologią a relatywizmem o akcentach pragmatystycznych oraz pomiędzy jednoznacznością dyskursywnością a prowadzącą do aporii wieloznacznością jego tezy. To ostatnie zagadnienie implikuje pytanie o przewagę *logosu* czy *mythosu* (wypowiedzi zracjonaliz-

zowanych czy artystycznych) w filozofii Nietzschego oraz ostatecznie do uznania asystemowo-fragmentarycznego charakteru jego rozważań. Zachowując w rozpatrywaniu tych zagadnień dużą oryginalność, daje jednak Markowski wielokrotnie wyraz takiemu widzeniu filozofii Nietzschego, jakie stało się podstawą jego popularności wśród poststrukturalistów. W warunkach polskich postawa taka okazuje się szczególnie cenna, gdyż przed publikacją książki Markowskiego relację Nietzsche–poststrukturalizm poznawać mogliśmy głównie na podstawie informacji skrótowych i okazjonalnych.

Nie zamierzając prowadzić dyskusji według wyznaczonych prze-myślnie przez autora „kręgów” filozofii Nietzschego, będę usiłował rozpatrzyć podstawowy cel książki. Jest nim według autora „podanie w wątpliwość [...] dwuelementowej (tj. przeciwstawiającej modernizm i postmodernizm filozofa) interpretacji i próba wyjścia poza klasyczne opozycje... spełnienia i zburzenia, racjonalizmu i estetyzmu, fundamentalizmu i relatywizmu” (s. 27).

Mimo tej zaplanowanej ucieczki od „klasycznych opozycji” trudno jest, rozpatrując nieco bliżej książkę Markowskiego, ustrzec się oddzielenia refleksji nad destrukcyjnym i konstrukcyjnym obliczem Nietzschego. Najbardziej oczywiste i w najmniejszym stopniu domagające się komentarza są tutaj opisy destrukcyjnej funkcji, którą pełni filozof wobec tych przekonań, jakie można nazwać w szerokim sensie metafizycznymi. W opinii Markowskiego chodzi tu przede wszystkim o odrzucenie Kantowskiej opozycji „rzeczy” i niezawodnej wiedzy o nich, i, z drugiej strony, zjawisk, a także innych tego typu fundamentalnych przeciwstawień. Dokonując takiego powiązania metafizyki z zespołem opozycji, postępuje Markowski niewątpliwie zgodnie ze współczesnym stylem myślenia właściwym filozofom poststrukturalistycznym. W przekonaniu autora destrukcja metafizycznego ugruntowania, jakie stanowią „rzeczy w sobie”, sprawia, że Nietzsche neguje klasyczną teorię prawdy, absolutne oceny moralne i estetyczne, a także obywa się bez takich konstrukcji myślowych, jak „sztuka dla sztuki” i zjawisko jej kontemplacji. Wszystkie te negatywistyczne wątki zbiegać się mają – jak wynika z wywodów autora – u podstawowego źródła, jakim jest słynna Nietzscheańska teza o „śmierci Boga” – zresztą nie w znaczeniu stanowiska ateistycznego, lecz w sensie podstawowego wydarzenia w dziejach kultury Zachodu. Owa „śmierć” oznaczać ma w interpretacji Markowskiego zanik mocy określającej fundamenty metafizyki, a więc podstawy pojęcia prawdy oraz wszelkich wartości.

Na takim negatywistycznym tle rozwija Markowski – w różnych fragmentach swej pracy – centralną kwestię swej książki, którą jest przedstawienie drogi, jaka wiodła Nietzschego w ciągu całego niemal jego

życia od akcji destrukcyjnej do określenia owej pozytywnej koncepcji, jaką stało się dla filozofa pojęcie interpretacji – odpowiedź na wielorakie negacje i zagrożenie nihilizmem. W związku z tym jedną z podstawowych tez książki jest obserwacja, iż Nietzsche, uciekając od metafizycznego przeciwstawienia rzeczy i zjawisk oraz porzucając epistemologię na rzecz „optyki”, przeszedł do „detranscendentalizacji perspektywy” (s. 147), czyli do uwolnienia się od pretensji do wszelkich dążeń w kierunku absolutyzacji poznania. Pozostawała zatem droga wielorakiej interpretacji i wielopunktowej perspektywy.

Wprowadzone przez autora, a zgodne z intencjami Nietzschego, określenie tej drogi jako „filozofii eksperymentalnej” jest w istocie uwydatnieniem faktu, że interpretacja zwraca się przeciwko prawdom bezwzględny, których osiągnięcie jest zadaniem nauki, a zarazem przeciw traktowaniu badań naukowych jako działań pozapodmiotowych, pozbawionych czynnika ludzkiego, przebiegających niejako ponad indywidualnymi próbami i poszukiwaniami. W takim zbudowaniu przeciwieństwa między naukami – opartymi przecież w zasadzie na eksperymencie, ale określanymi jako operacje czysto teoretyczne – a „właściwą” drogą eksperymentu jako działania uwarunkowanego antropologicznie, dopatrywać się można prekursorstwa Nietzschego wobec nowoczesnej teorii nauk. Nie sądzę jednak, żeby sprawa ta – mimo że eksperymentalizmowi filozofa poświęca Markowski wiele uwagi – była wystarczająco wyjaśniona.

Chcąc prześledzić interpretacyjną drogę Nietzschego, autor musi się zwrócić do tradycji wszelkiej interpretacji, jaką stanowi hermeneutyka, jakkolwiek – co sam stwierdza – Nietzsche nie deklarował się jako hermeneuta. Chodzi Markowskiemu zresztą głównie o filozofię hermeneutyki: z wielorakich aspektów tej dyscypliny wybiera moment relacji wobec kartezjanizmu, z którym wiąże epistemologiczną i bezosobową metodyczność interpretacyjnego postępowania. Według godnej uwagi opinii autora, stosunek Nietzschego do hermeneutyki nie był jednoznaczny. Z jednej strony, dyscyplina ta, w rozumieniu filozofa, posiadała „fundament” tradycji kartezjańskiej, z drugiej – rozwijać miała krytykę absolutnej epistemy, stanowiąc jedynie „narzędzie obcowania ze światem” (s. 48). W obcowaniu tym odsłaniać się miała zarówno językowość tekstu, jak i jego historyczne osadzenie. W zakresie przedmiotów działań hermeneutyki (i w ogóle interpretacji) rozumianej tak bardzo „po ludzku” dostrzega autor wiele daleko idących zrównań czy przybliżeń. W tym szerokim obszarze znajdują się więc, zgodnie z rozumieniem Nietzschego, dzieła sztuki w ich żywej kreatywności, ciało ludzkie w jego własnych popędach, wszelka aktywność, zmienność i przypadkowość. Innymi słowy – to wszystko, co można określić mia-

nem życia. Używany tutaj przez Markowskiego termin *vita interpretativa* ma być antytezą paradygmatu metafizyczno-poznawczego, ma dowodzić, że „życie i interpretacja stanowią tylko inne nazwy dla tego samego procesu kreacji sensu w świecie, w którym Bóg umarł” (s. 371).

Problem powiązania wszystkich kategorii filozofii Nietzschego przez najważniejszą z nich – wolę mocy – wprowadza autora na teren istotnej dyskusji. Wolę mocy nazwał bowiem Heidegger „jedyną myślą skupiającą w sobie inne pozostałe” (s. 164–165) koncepcje Nietzschego. I określił jako ostateczną zasadę metafizyczną Nietzscheańskiego świata. Mówiąc tak, uważał Heidegger wolę mocy za podstawę metafizyki wartości, jako że ustanawia ona wartości i sama jest wartością podstawową. I tu prawdopodobnie napotykamy na pewną odmienność i oryginalność poglądu autora książki wobec opinii Heideggera.

Nie istnieje – pisze Markowski – nie poddany interpretacjom grunt, na którym można by zbudować metafizykę woli [s. 171].

Dla autora książki wola mocy nie jest więc „zasadą metafizyczną”, lecz aktywną formą życia. Jest zarazem pragnieniem zawładnięcia, a przede wszystkim ma charakter interpretacyjny i hermeneutyczny. Jest bowiem warunkiem dynamicznej interpretacji, a nie stabilizującym czynnikiem wartościotwórczym. Te wątpliwości co do Nietzscheańskiej metafizyki wartości stawiają zarazem pod znakiem zapytania ogólne Heideggerowskie przeświadczenie o filozofii Nietzschego jako „dopełnieniu metafizyki”.

Niezależnie od tych tez, związanych z pojęciem woli mocy, przyzna Markowski, iż Nietzsche przyłączał się w pewnych przypadkach do metafizyki kartezjańskiej, uznając, że to właśnie *cogitationes* decydują o tym, co jest pomyślane. W tej sprawie autor zajmuje stanowisko ostrożne: nie odrzuca wprawdzie występowania u Nietzschego pewnych przejawów kartezjańskiej teorii poznawczego stosunku do bytu, podkreśla jednak fakt, że kogitacje nie konstytuują Nietzscheańskiego świata, lecz jedynie budują dziedzinę fikcji, dzięki czemu filozof „wymyka się metafizyce” (s. 109). Przedstawiając różnice zdań w kwestii „Nietzsche a metafizyka”, nie należy oczywiście zapominać, że nie chodzi tu o uznawanie racji, którejs z opcji dotyczących owego sporu. Ważne jest jedynie stwierdzenie, że autor książki ściśle powiązał kwestię metafizyki z problemem woli mocy i że nadał tej sprawie wysoką rangę, umieszczając ją w centrum swych rozważań.

Była już mowa o tym, że w sytuacji, gdy dla Nietzschego „Bóg umarł”, świat mimo to nie utracił sensu, bo drogą ocalenia przed nihilizmem stała się aktywność interpretacyjna określana perspektywicznie. Poje-

ciu interpretacji nadaje jednak Nietzsche – według Markowskiego – inny jeszcze wymiar, skoro używa go w funkcji ontologicznej. Rozważmy bliżej tę wyeksponowaną przez autora koncepcję. Może mieć ona niewątpliwie wiele poziomów mocy i różne sformułowania. Formuła „najsłabsza” mówi, że „świat i rzeczywistość istnieją jedynie poprzez interpretację” (s. 175). Nieco „mocniejsza” dodaje: „i jako interpretację”. „Najmocniejsza” powiada: „był u swoich podstaw sam całkowicie jest interpretacją” (s. 181). A w innym ujęciu: „fakty same nie istnieją. Istnieją tylko ich interpretacje” (s. 279). I jeszcze teza pokrewna, wypowiedziana w języku semiotyki: „Nic nie istnieje bezpośrednio, wszystko jest znakiem czegoś i odsyła do innych znaków” (s. 271). Możemy oczywiście przyjąć któreś z tych rozumień ontologicznego pojmowania interpretacji. Niezależnie jednak od takiej (hipotetycznej) decyzji autor książki umieszcza interpretację „pomiędzy chaosem (brakiem sensu) i Bogiem (sensem absolutnym)” (s. 184), co używa jej szczególnej doniosłości w sytuacji utraty wszelkich ugruntowań.

Zachodzi wszakże pytanie, czy do przytoczonych wyżej sformułowań ontologicznej funkcji interpretacji dorzucić wypada jeszcze takie: „świat jest tekstem, bo istnieje dzięki interpretacjom” (s. 175), formułę bowiem „świat – tekst” z wielkim chyba tylko trudem można znaleźć w pismach Nietzschego. Należy ona natomiast do zasadniczego repertuaru terminologicznego poststrukturalistów. Potrzebę takiej formy unowocześniania filozofa potwierdzałoby przytoczone już zdanie autora: „bez poststrukturalizmu Nietzsche byłby dziś o wiele mniej atrakcyjny”. Wprowadzenie terminologii spoza kontekstu macierzystego czy „encyklopedii” badanego autora zgodne jest oczywiście z przekonaniami hermeneutów. Można wszakże zapytać, czy jeśli Nietzsche w sposób tak szeroki i swobodny miał rozumieć interpretację, nie sprowadzało to teorii, którą nazywał perspektywizmem, do jakiejś postaci filozofii relatywistycznej. Markowski wszakże dowodzi, że nie występuje tu zasadnicza i nadrzędna postawa relatywistyczna, jako że „za wielowykładowością świata z arcyłudzkiej perspektywy” (s. 177) przemawiać ma fakt, iż „arcyłudzki” interpretator nie działa w myśl abstrakcyjnej zasady relatywizmu, lecz uczestniczy twórczo w opisywanym przez siebie świecie. Realizując to uczestnictwo, winien jednak przestrzegać kryteriów dobrej interpretacji: postulatów uznania własnego uwikłania w tekst interpretowany oraz zasad rzetelności i efektywności. W tej replice przeciwko relatywizmowi krzyżują się – co niezupełnie jasno wynika z wywodów Markowskiego – dwa wątki: arcynietzscheański wątek „twórczości” i „życia” oraz raczej nie-nietzscheański wątek zasad i kryteriów.

I tu wkraczamy na teren myśli mniej dla Nietzschego typowych, ale przez Markowskiego w sposób oryginalny poddanych pilnej uwadze. Dotychczas była mowa o tym, co autor książki pisze o ucieczce Nietzschego przed sztywnością metafizyki oraz dramatem „śmierci Boga”, niszczącym fundamenty myśli i wartości. Akceptacja towarzysząca tej ucieczce w sferę interpretacji i perspektywizmu nie była wszakże bezwzględna, jakkolwiek biograf myśli filozofa, szukając jej ograniczeń, sięgać musi raczej do wcześniejszych lat Nietzschego – przede wszystkim do jego filologicznych początków. W rozumieniu Markowskiego, Nietzsche świadom był bezkresności procesu interpretowania, dostrzegając na jego tle problem aporetyczności, i uznawał, że interpretacyjne racje nie mogą być uzasadniane ich własnymi, tj. racjonalnymi, środkami. Dlatego rozwijając swą hermeneutykę, podkreślał rolę demistyfikacji, mającej towarzyszyć poczynaniom interpretacyjnym oraz potrzebę odślaniania ich względności, czyli historyczności.

W tym kontekście rodzi się swoista wersja hermeneutyki, którą Markowski uważa za właściwe nazwać genealogią – w ślad za terminem zastosowanym przez Nietzschego w tytule swej *Genealogii moralności*. Postępowanie genealogiczne nie ma zakładać istnienia zdarzenia jako substancji kryjącej niezmienny cel, lecz wydobywać uwikłanie własnej wiedzy interpretatora w sieć relacji historycznych, zwłaszcza mechanizmów władzy. W ten sposób genealogia, nie porzucając uwarunkowanego historycznie pluralizmu interpretacyjnego, stanowić ma jakby filologiczną formę jego kontroli. Teoria genealogii tkwi, jeśli przyjąć opinię Markowskiego, głęboko w pismach Nietzschego, ale obecne wydobycie jej doniosłości należy przypisywać oddziaływaniu myśli Deleuze’a, a przede wszystkim Foucaulta, który przestrzegając przed nadawaniem zdarzeniom sensu, optował za „uwidocznieniem jednostkowości tam, gdzie próbuje się przywołać jakąś historyczną stałą” (s. 245). Lektura Nietzschego poprzez przywołanie Foucaulta stanowi jeszcze jeden przykład (nadmiernego może) wpisywania filozofii autora *Zaratusztry* w myślenie poststrukturalistów. Warto tu zauważyć, że cytowanie tekstów Foucaulta zdaje się zmierzać do przypisania Nietzschemu koncepcji absolutnego różnicowania bytów, co zresztą wiąże się z jego antyplatonizmem. Nie pada tu jednak w odniesieniu do filozofa termin „nominalizm”. Być może dlatego, że Nietzsche był przecież twórcą idei „wiecznego powrotu”, skądinąd jednej z nielicznych jego myśli, którym Markowski nie poświęca uwagi.

Na dość jednolitym tle Nietzscheańskiej krytyki wszelkiej stabilizującej refleksji związanej ze światem, w którym „wyschły już transcendentne źródła sensu” (s. 401), dostrzega jednak Markowski – w ostatnim rozdziale książki – dość niespodziewany i przez badaczy rozpo-

nany w małym stopniu fakt, iż interpretacja nie jest ostatnim słowem filozofa. Stać się bowiem miało tak, że twórczo – upostaciowana w mianie Dionizosa (już nieekstatycznego, lecz Dionizosa–filozofa) oraz w „czystym oku” Zaratustry – dostarczyć miała Nietzschemu modelu czystego poznania. Zdaniem autora książki, w ostatniej fazie twórczości filozofa ujawnić się miała jego tęsknota do świata bez interpretacji i do osiągnięcia epifanicznej stałej obecności sensu (s. 405).

Ów „model czystego poznania” był – jak to zaznacza autor – ostatnim programem, czy raczej tylko projektem, Nietzschego. Niemniej ta późna idea filozofa zdaje się nawiązywać do wczesnej „pochwały filologii” jako „studium rzetelności”. Obserwacja taka wskazuje na sprawę wyraźnie przez autora rozwiniętą: na ogromną trudność zbudowania diachronicznego obrazu myśli Nietzschego. Przydatna jest tu zapewne zaproponowana metafora spirali, obrazująca dokonywanie przez filozofa pewnych podstawowych przeobrażeń na coraz to innym poziomie. Znaczący to, że drogę od epistemologii do perspektywizmu, od filologii do genologii, czy od admiracji sztuki jako iluzji do admiracji samego kreowania przebiegał Nietzsche niejednokrotnie i że występowanie tych „dróg” nie stanowiło kolejnych faz jego myślenia, lecz powracające figury myśli.

Takie w istocie achronologiczne spojrzenie na bieg twórczości Nietzschego stanowi godną uwagi oś konstrukcyjną książki. W dużym uproszczeniu, taki sposób widzenia był też podstawą powyższych uwag. Proponowana przez Markowskiego synteza Nietzscheańskiej filozofii interpretacji rysuje się jako dostrzeżenie w niej swoistego tworu trójczłonowego: obszar wyjściowy stanowiłaby krytyka metafizyki i epistemologii w rozumieniu kantowskim i częściowo kartezyjańskim. Obszar drugi – teren nieosiągalny w istocie – to prawda filologiczna i spojrzenie „czystym okiem”. Pomędzy tymi dwoma zakresami mieszczą się wszystkie zasadnicze kategorie Nietzscheańskiej filozofii. Cytując Markowskiego:

Życie odsyła do woli mocy, woła mocy do sztuki, sztuka do perspektywizmu, perspektywiczność do stawania się, stawanie się do interpretacji [s. 375].

Komentując ten zespół odniesień – prawdopodobnie w duchu autora – powiedzieć by można, że jedne z jego elementów mają raczej charakter poznawczy, inne – raczej ontologiczny. Wszystkie zaś łączą w sobie poznawanie z byciem – ale z dala od metafizycznego pojmowania tych kategorii.

Rozważania na temat powiązania w ujęciu Markowskiego systemowego oraz rozwojowego traktowania myśli Nietzschego prowadzą do wniosku, że cokolwiek można powiedzieć o próbach porządkowania

diachronicznego tej filozofii (a nie jest to problem łatwy), zasługą książki jest prezentacja – może nie zamierzona – całości obejmującej niemal wszystkie aspekty nietzscheanizmu. Odbija to wyraźnie od dawnych sposobów patrzenia na filozofa, których cechą bywało preferowanie wybranego aspektu jego myśli (filozofii życia, immoralizmu, apoteozy czynu) albo też – akcentowanie fragmentaryczności, ekscentryczności jego rozważań. Zapominano najczęściej o tym, że jego słynna fragmentaryczność jest nierozłącznie stopiona z treściami myśli filozofa i że nie jest przypadkowym środkiem ich wypowiedzenia.

Ważne jest też, że myśli Nietzschego oglądane w sposób parcyjny rysowały się jako zespół tez luźno osadzony w kontekście filozoficznym, wypowiedziany bardzo po literacku i wolny od specyficznej, choć niekonsekwentnie rozbudowanej terminologii. W związku z tym był on dostępny łatwo, lecz powierzchownie. Problemem stało się zatem włączenie tych myśli do „prawdziwej” filozofii – możliwe jedynie przez swoiste utrudnienie ich odbioru. W tej sytuacji stwierdzić wypada, że praca Markowskiego jest jedną z pierwszych u nas książek (i z pewnością najgruntowniejszą), traktujących – za wzorem przede wszystkim Jaspersa i Heideggera – Nietzschego naprawdę jako filozofa, nie jako pisarza filozoficznego, lecz jako myśliciela, który rozpatrywany być musi w szerokim kontekście refleksji zwanej filozoficzną. A tak widzi go Markowski, analizując filozofa zarówno na tle współczesnych tendencji, których był prekursorem, jak i na tle myśli Kantowskiej i pokantowskiej (Schopenhauera), a także pozytywistycznej i pragmatycznej. Możliwość prawdziwego osadzenia Nietzschego w filozofii zawdzięcza Markowski przede wszystkim szczęśliwej idei odnalezienia punktu, który uznał za centralny dla myśli twórcy *Zaratustry*. Punktem tym okazało się pojęcie interpretacji, przez wielu badaczy uważane za jedną z licznych spraw filozofii Nietzschego, tutaj zaś skupiające w sobie niemal wszystkie jej składniki – zarówno krytyczne, jak konstruktywne, dotyczące równie poznania, jak i bycia.

I tu rzecz filologicznie i metodycznie ważna. By w ten sposób ustalić pozycję interpretacji w filozofii Nietzschego, trzeba było przebadać ogrom jego pism. Nie tylko znanych jego książek, ale i notatek, listów, juveniliów i spuścizny wydanej pośmiertnie. Jedynie skrupulatne poznanie tego dorobku pozwoliło na nadanie pojęciu interpretacji odpowiedniej rangi. W książce Markowskiego ten trud poszukiwania łączy się ponadto z wielką dokładnością dokumentacyjną i translatorską: niemal każdą tezę interpretacyjną popiera autor cytatami z filozofa i odwołaniami do starannie wybranych opracowań. Istotne jest też, że cały Nietzscheński materiał tekstowy podaje Markowski w przekładach własnych, co odnosi się nie tylko do fragmentów dotychczas nie tłuma-

czonych, ale i do dzieł znanych dobrze z przekładów dawnych, ale na ogół bardzo „literackich” i odbiegających od takiej lekcji, jaką przynieść może jedynie konsekwentne objęcie całości dorobku filozofa. Uwagi te zakończyć można obserwacją, iż wypowiedaniu się na temat interpretacji musi zawsze towarzyszyć spora doza odwagi, jako że wykonujący taką czynność mówi przecież również o tym, co aktualnie czyni, i wpada tym samym w pułapkę aporii. Derrida, wystrzegając się tej sytuacji, nie tyle interpretował Nietzschego, ile raczej ulegał jego wpływowi i na swój sposób działał równolegle. Można oczywiście zapytać, czy w tym, co Markowski pisze o Nietzsche, ukryte są takie zabezpieczenia, jakie stosował Derrida. Cokolwiek można o tym sądzić, nie podważa to opinii, iż Markowski napisał książkę ważną. Że rozumiejąc lepiej niż inni diachroniczną zmienność i systemowość filozofa oraz pojmując jego usytuowanie pomiędzy filozofią a filologią, pomiędzy skrajnym negatywizmem a ideą czystego poznania, znalazł drogę integracji dorobku swego bohatera. Że zajął umiarkowane i dobrze uzasadnione stanowisko wobec problemu metafizyczności Nietzschego w kontekście pojęcia woli mocy. Że wprowadził i rozwinął zastosowanie tak ważnych dla interpretacji filozofa pojęć, jak genealogia i eksperymentalizm. Najważniejsze jest jednak chyba to, iż książka Markowskiego zmierza do przyznania myśli Nietzschego (na polskim terenie i nie tylko) rangi prawdziwej filozoficzności, a zarazem do ukazania jej jako filozofii odpowiadającej czasom poststrukturalizmu, a także epoce, w której aktualna stała się głoszona nieraz paradoksalna „pochwała niekonsekwencji”.

Kazimierz Bartoszyński

W granicach „ja”

1. *Świat w granicach „ja”* Bogumity Kaniewskiej jest jednym z tych tekstów (nie tak częstych we współczesnej humanistyce), które pozostając lekturą „egocentryczną”, mówią o przestrzeni kultury w sposób znaczący¹.

¹ B. Kaniewska *Świat w granicach „ja”*. *O narracji pierwszoosobowej*, Poznań 1997; wszystkie cytaty oznaczone numerem strony pochodzą z tej właśnie pozycji.