

Bartosz Żukowski

Nietzsche - ekstremalna filozofia języka?

Acta Universitatis Lodzianis. Folia Philosophica nr 19/20, 45-56

2007

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.

Bartosz Żukowski*

NIETZSCHE – EKSTREMALNA FILOZOFIA JĘZYKA?

*Uwielbiacie mnie; lecz coś się stanie, gdy to
wasze uwielbienie któregoś dnia runie?
Bacźcie, aby was posąg nie przygniócił!*
Friedrich Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*

Powszechnie zwykło się uważać, iż wspólnym mianownikiem Nietzscheńskiej koncepcji lingwistycznej, we wszystkich okresach jej rozwoju, jest krytyka referencyjnej, reprezentacyjnej funkcji języka, a co za tym idzie klasycznej teorii prawdy. Według tego, po części słusznego, poglądu w obrębie filozofii Nietzschego teoria reprezentacji została zastąpiona koncepcją „tropologiczną” [por. Schrift 1, s. 130–132] – wyeksplikowaną w tekście *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*. Jej sedno stanowi zdemaskowanie konstytutywnej figuralności języka, jego nieredukowalnie retorycznej struktury. Konsekwentnie, nowa, nakreślona przez Nietzschego, lingwistyczna (i jak się niebawem okaże, ontologiczna) architektonika ma postać sieci kalamburów, metafor, labiryntu tropów.

Metodologiczna prawomocność krytyki Nietzschego wydaje się już w punkcie wyjścia nadwątlona, za sprawą jej naturalistycznego charakteru. Całkowicie w duchu dziewiętnastowiecznych koncepcji biologistycznych i naiwnego empiryzmu tropicznosc języka zostaje opisana jako następstwo jego fizjologicznej genezy – z konieczności metaforycznego/twórczego/artystycznego procesu przekładu impulsów nerwowych na obraz – tego zaś na dźwięk/słowo – i dalej na pojęcie [por. Schrift 1, s. 125–126; por. PiK, s. 187]. Ontologiczny rozziw między obiema tymi sferami, niemożność ustalenia współokreślających je „prawidłowości” [PiK, s. 192], przesądza o ściśle „estetycznej” [PiK, s. 192] interpretacji procedury konceptualizacji.

Wpływ ewolucjonistycznych i fizjologistycznych inspiracji zaznaczył się w jeszcze większym stopniu w obrębie dokonanej w filozofii Nietzschego skrajnej instrumentalizacji języka – pojmowanego jako narzędzie komunikacji,

* Uniwersytet Łódzki.

walki o przetrwanie, środek służący samozachowaniu, realizacji instynktów (a ostatecznie także woli mocy). Konsekwentnie, w myśl koncepcji Nietzschego, pragmatyczny wymiar języka nie wyczerpuje się całkowicie w jego performatywnych zastosowaniach – konieczne jest wskazanie jego funkcji wegetatywnych. Ponadto, ugruntowany w sferze popędu język okazuje się nieodmiennie nośnikiem określonej, „arcyłudzkiej” aksjologii – w mowie pojmowanej jako czysto ludzki wytwór nieustannie dokonuje się bowiem an-tropomorfizacja rzeczywistości – wiemy tyle, ile pozostaje „w interesie człowieczego stada” [WR(b), s. 196].

Okazuje się więc, iż przedsięwzięta na kartach pism Nietzschego krytyka języka podejmowana jest z perspektywy określonej, uznanej za prawdziwą, empirystyczno-biologicznej wizji rzeczywistości. Niemniej paradoksalnie, sztandarowym celem teże krytyki, eksplikowanej przeciw za pomocą środków dyskursywnych, jest próba wykazania funkcjonalnej niezdolności języka do wyartykułowania p r a w d z i w e j rzeczywistości.

Symetrycznie antynomiczny charakter przypisać należy także Nietzscheańskiej destrukcji europejskiej metafizyki. Odpowiedzialnością za jej fundamentalną fałszywość należy w opinii niemieckiego myśliciela obarczyć jej lingwistyczny rodowód¹ – „najgłębsza wiedza filozoficzna spoczywa gotowa w języku..., słowa są uwodzicielami filozofów: ci zmagają się w sieciach języka” [KGW, t. IV, dz. 1, § 6[39], za: Schrift 1, s. 129]. Ponieważ język zawiera w sobie immanentnie określoną metafizykę, myśl Zachodu nie wykraczała ostatecznie poza wysiłek hipostazowania gramatyki. W tym duchu na kartach *Z genealogii moralności* przeprowadza Nietzsche krytykę pojęcia substancji (owego nieszczęsnego *hypokeimenonu*), a także podmiotu, *ego*, świadomości, przedmiotu, duszy, przyczynowości, wreszcie Boga – wszystkie klasyfikując jako spetryfikowane, puste formy gramatyczne, lingwistyczne widma. Pisał on: „powstanie języka przypada na okres najbardziej rudymentalnej formy psychologii: wnিকamy w prostacki fetyszyzm, uświadamiając sobie podstawowe założenia m e t a f i z y k i j ę z y k o w e j [*der Sprach-Metaphysik*], czyli, z niemiecka, założenia r o z u m u ” [ZB(b), s. 38, 37–39, podkreśl. moje – B.Ż.; por. Schrift 1, s. 139–143; por. WM, s. 182 n, 204].

Owej lingwistycznej metafizyce przeciwstawił Nietzsche Heraklitejską metafizykę „stawania się”, przy okazji podejmując raz jeszcze trud uzasadnienia istotnej niereferencjalności języka – „charakter świata stającego się n i e d a j e s i ę s f o r m u ł o w a ć” [WM(b), s. 188], albowiem ukonstytuowany ze skostniałych, zuniformizowanych, spetryfikowanych pojęć język, podobnie jak

¹ Krytyka metafizyki, jako ufundowanej na niewłaściwej filozofii języka, stanowi charakterystyczną cechę zarówno kontynentalnego (zainicjowanego przez Nietzschego), jak i analitycznego przewrotu lingwistycznego – jak zwięźle ujął to jeden z duchowych ojców tradycji analitycznej, Ludwig Wittgenstein: „problemy filozoficzne płyną [...] z niezrozumienia logiki naszego języka” [Wittgenstein, s. 3].

logika, jest zdolny do artykulacji jedynie tego, co niezmiennie i samożsane [Schrift 1, s. 132–136]. Toteż zarówno językowi, jak i logice przypisać należy nie deskryptywny, lecz normatywny charakter – sądy są postulatami, nie opisami [por. de Man, s. 145–159], bowiem „p o z n a n i e i s t a w a n i e się wykluczają się wzajemnie” [WM(b), s. 188, przekład zmodyfikowany]. Ponadto język, a zatem i implikowaną przezeń metafizykę znamionuje esencjalna niewrażliwość na historię. Język bowiem z koniecznością opisuje (oczywiście pozornie) rzeczywistość pozbawioną dziejowego kontekstu – niejako *sub spacie aeterni*, tworząc tym samym „pojęciowe mumie” [ZB(b), s. 35], albowiem „nic co rzeczywiste nie ujdzie z życiem z rąk filozofów” [ZB(b), s. 35, przekład zmodyfikowany].

Jak jednak możliwa jest eksplikacja owej językowo nieuchwytnej rzeczywistości w filozofii samego Nietzschego? Jej adekwatna deskrypcja, konceptualizacja, stanowi wszak *conditio sine qua non* prawomocności Nietzscheańskiej argumentacji. Ta bowiem nie wyczerpuje się (jak praktyka współczesnej dekonstrukcji czy dyskurs Heraklita) w wewnętrznym problematyzowaniu języka, spiętrzaniu lingwistycznych opozycji. Oś formułowanej przez Nietzschego krytyki semantycznych kompetencji języka stanowi konfrontacja ontologicznej konstytucji rzeczywistości z funkcjonalno-strukturalnymi własnościami języka uniemożliwiającymi teże odzwierciedlenie. Lecz przecież paradoksalnie ów kluczowy opis ustruktrowania rzeczywistości dokonywany musi być zawsze w języku! Toteż konsekwentne (zgodne z „tropologiczną” koncepcją języka) podtrzymywanie tezy o jego nieadekwatności (figuratywności) skutkowałoby właśnie owej nieadekwatności zakwestionowaniem (nie przedstawiono by bowiem żadnej charakterystyki rzeczywistości wykluczającej jej językową eksplikację). Skoro zaś uznano by jego adekwatność, to przecież tym bardziej o jakiegokolwiek nieadekwatności nie może być mowy!

Nietzscheańska strategia krytyczna wydaje się więc całkowicie chybiona, nieuchronnie skutkując problematyzacją własnych przesłanek – istotna niereferencjalność i krańcowa figuratywność wszelkiej przyobleczonej w językową szatę myśli nie może być dowiedziona za pomocą formułowanych w języku, naturalistycznych i metafizycznych, a więc deskryptywnych, teorii. Nieartykułowalności języka nie sposób bowiem właśnie w ogóle wyartykułować – „o czym nie można mówić, o tym – można jedynie – milczeć” [Wittgenstein, s. 83, cytat zmodyfikowany].

Warto w tym kontekście zauważyć, iż prawomocność przekonania o istnieniu nieuchwytnego językowo rzeczywistości zależna jest od możliwości dokonania adekwatnego, przedmiotowo ważnego wglądu w dziedzinę bytu. W tym duchu w *Wiedzy radosnej* Nietzsche słusznie zauważa, iż weryfikacja językowej referencji wymaga podejmowanego niejako „z zewnątrz” badania relacji wyrażonej w języku wiedzy i rzeczywistości. Warunkiem takiej analizy musiałaby być jednak możliwość przekroczenia własnej perspektywy poznawczej –

tymczasem tego właśnie uczynić nie możemy – zaskakująco konkluduje Nietzsche. Ludzkie poznanie jest bowiem zawsze skończone i nieprzekraczalnie perspektywiczne, będąc z konieczności zdeterminowanym przez fizjologiczne uposażenie, instynkty samozachowawcze, i socjo-historyczny kontekst. Ostatecznie, „zawsze [jesteśmy] w swoim towarzystwie” [WR(b), § 166, s. 123]. Idiosynkratyczność wszelkiej wiedzy jest więc nieunikniona. Niepodobna nie tylko poza-perspektywicznie uchwycić rzeczywistości, lecz nawet przyrzeć się poza-perspektywicznie swej własnej perspektywie – poza-perspektywiczna, i w tym sensie czysta krytyka czystego rozumu jest więc niemożliwa [WR(b), § 374, s. 219].

W konsekwencji nie sposób nie zauważyć, iż Nietzsche przeczy sam sobie. Krytycznego namysłu nad językiem dokonuje bowiem, jak zostało to pokazane, właśnie z wygodnej pozycji zewnętrznego obserwatora. Co gorsza, na zarzut kontradyktoryczności narażona jest sama doktryna perspektywizmu, o ile przekraczając ramy Kantowskiej krytyki immanentnej, fundujące ją racje Nietzsche odnajduje w pretendujących do przedmiotowej ważności koncepcjach obiektywnych (np. *quasi*-darwinowskiej teorii przystosowania, fizjologii zmysłów czy swoistej socjologii wiedzy) [WR(b), § 354, s. 194–196]. Lecz na tym nie koniec, w sztuce problematyzacji własnych założeń myśli Nietzschego stanowi wzór niedościgniony.

Konsekwentne przemycenie z ducha kantowskiego problemu perspektywizmu skłania bowiem oto niemieckiego filozofa do przewyciężenia kantowskiej filozofii [Markowski 1, s. 60–72, 117–119] poprzez zniesienie „przeciwiństwa rzeczy samej w sobie i zjawiska, bo poznajemy nazbyt mało, by choć tak tylko móc rozróżniać” [WR(b), s. 196]. Skoro zaś nigdy „nie możemy wyrzeć poza swój kąt” [WR(b), § 374, s. 219], jeśli intelekt ludzki nawet w obliczu samobadania nie może uniknąć widzenia „samego siebie w swych perspektywicznych formach i t y l k o w nich” [WR(b), § 374, s. 219], przeto należy przyjąć, iż istnieją j e d y n i e perspektywy – „zniczeń samych w sobie”, „sensu samego w sobie”, „faktów samych w sobie” zaś po prostu nie ma. *Credo* perspektywizmu, owej metafizyki interpretacji zawiera się tym samym w słynnym głównym założeniu krańcowego nihilizmu, zgodnie z którym nagie, nie zinterpretowane fakty, nie istnieją, a zamiast nich „są tylko interpretacje” [PP II; por. Schrift 1, s. 155–156; por. Markowski 1, s. 131–184]. Ostatecznie więc niepodobna nawet pytać o adekwatność ludzkiej wiedzy, o ważność przedmiotowego odniesienia języka, i to przede wszystkim dlatego, że po prostu nie ma żadnej prawdziwej rzeczywistości [WM(b), s. 27] – zamiast niej istnieje jedynie rzeczywistość wyinterpretowana. Pojęcie „świata samego w sobie”, istniejącego poza procesem interpretowania, jest przeto puste, stanowi jeszcze jedną, nieco bardziej spekulatywną i wysubtelnioną interpretację. Realizm, w szczególności semantyczny, pozbawiony jest więc wszelkiego sensu – nie istnieje w rzeczywistości nic, co odpowiadałoby wyinterpretowanym faktom (w sensie pozajęzykowej

korespondencji). Konsekwencja w myśleniu wymagałaby zatem, by biologiczno-ewolucjonistyczna koncepcja Nietzschego, podobnie jak heraklitejska metafizyka „stawania się”, przysłużywszy się zdemaskowaniu uroszczeń semantyki, same zostały zdekonstruowane. Wszak bezzasadnie przeciwstawiane „językowym widmom” okazały się czysto subiektywną konstrukcją! Żadna to jednak przeszkoda dla Nietzschego, który także w późnych pismach (choćby w *Woli mocy* [WM(b), s. 197, 199, 204]) zwykł żonglować frazesami o „charakterze świata stającego się” [WM(b), s. 188] i kontrastować je z pustymi petryfikacjami języka. Cóż, konsekwencja nigdy nie była najmocniejszą stroną „najstraszliwszego z ludzi” [EH(c), s. 120].

Ostatecznie, wszelka zewnętrzna (naturalistyczna bądź metafizyczna) krytyka języka staje się niemożliwa wraz z postulowaną przez Nietzschego panlingwistyczną wersją perspektywizmu, dopełniającą utożsamienia rzeczywistości z infrastrukturą językowych perspektyw [por. Schrift 1, s. 165]. W jej obrębie próba odrzucenia modelu referencyjnego na rzecz retorycznego przyjmuje bowiem postać konfrontacji dwóch czysto językowych interpretacji, czemu towarzyszy symetryczna problematyzacja (perspektywizacja) wszystkich pozostałych, sygnalizowanych uprzednio koncepcji – społeczno-pragmatycznej teorii języka, metafizyki „stawania się”, *quasi*-ewolucjonistycznej antropologii. Tymczasem ów panlingwistyczny paradygmat stanowi właściwie implikację teorii języka absolutnie figuralnego, ukonstytuowanej właśnie w oparciu o wspomniane koncepcje – za Büchnerem można by więc powtórzyć, iż „rewolucja jak Saturn pożera własne dzieci”².

W obrębie omawianego paradygmatu rzeczywistość okazuje się ostatecznie lingwistyczną kreacją – skomplikowaną siecią wzajemnych terminologicznych powiązań, retorycznych odwołań i odniesień (i to także dlatego, że – jak się przekonałiśmy – język zawiera immanentnie wbudowaną, własną metafizykę). Jediną referencją, dla której jest miejsce w systemie Nietzschego, jest referencja wewnątrz-językowa – wszystkie korelaty semantyczne mają wewnątrz-językowy charakter, toteż rzeczywistością, do której odsyła język, okazuje się ostatecznie on sam. Tak zwana „rzeczywistość” jest zatem – na podobieństwo gry luster – spletem odsyłających do siebie wzajemnie znaczeń, jak bowiem zauważa A. Schrift: u podstaw języka działa pierwotna (*quasi*-artystyczna) siła [Schrift 1, s. 125], wytwarzająca słowa jako *ein bild des bildes des bildes* [KGW, t. III, dz. 3, § 7[175], za: Schrift 1, s. 125]. Żadna ostateczna analiza języka, sięgająca jego fundamentów, pierwotnych elementów, „zawieszonych” już niejako nad samą rzeczywistością², nie jest więc możliwa – tych bowiem po

² Postulat takiej analizy sytuuje się w centrum niemalże wszystkich koncepcji spoczywających u podstaw tzw. analitycznego przewrotu lingwistycznego. Sam pomysł nie jest jednak nowy, stanowi *idee fixe* nowożytnej filozofii, przynajmniej od czasu Leibniza i Wolffa. Wazki wpływ na jego współczesny renesans wywarł z pewnością dynamiczny rozwój logiki formalnej.

prostu nie ma. Aktywność językowa rozgrywana jest tylko we własnych, ciasnych granicach.

Język zatem, wraz z rozwojem Nietzscheańskiej koncepcji (przede wszystkim interpretacji), ukazuje naturę pierwotnego żywiołu o skomplikowanej, spiętrzającej się, nieredukowalnie relacyjnej strukturze. Toteż w żadnym miejscu tej struktury niepodobna odnaleźć konstruktu przypominającego Quine'owskie zdania brzegowe – odsyłające wprost do empirii. I to przede wszystkim dlatego, że sama empiria okazuje się wytworem języka – jeszcze jednym ze znaków, luster! Poszukujący realnego fundamentu (*hypokeimenon, grund*) lingwistycznych gier retorycznych lub transcendentnego podmiotu ulega jedynie złudzeniu samego języka – gramatyki, owej „metafizyki ludowej” [WR(b), s. 196]. Niemniej ani na krok nie wykracza poza język – salon luster. Ostatecznie, rzeczywistość ujawnia swą ściśle tekstualną strukturę, zaś znaczenie okazuje się być *blosse Semiotik*, a przeto „żądanie adekwatnego sposobu wyrażania się jest bezsensowne” [za: Schrift 1, s. 133]. Toteż tym, który przemieszcza granice znaczącego aż po horyzont wszelkiej rzeczywistości – o czym pisze Derrida na pierwszych stronach swej *Gramatologii* [Derrida 1, s. 25 i n.] – okazuje się właśnie Nietzsche.

Nietzscheański panlingwistyczny perspektywizm jest owocem syntezy znaturalizowanego post-kantowskiego transcendentalizmu i „tropologicznej” teorii języka. Paradoksalnie jednak w nowym kontekście argumentacja, w oparciu o którą skonstruowano koncepcję „tropologiczną”, nie może się ostać. Choć Nietzsche nadal odwołuje się do (odkrytych w pozajęzykowym wglądzie) metafizyki „stawania się” oraz niewspółmierności słowa i przedmiotu, moc dowodowa tychże koncepcji zostaje zupełnie zdezwauowana za sprawą ich ściśle perspektywicznego i lingwistycznego charakteru. Ostatecznie, implikowany przez Nietzscheańską krytykę wniosek – pantekstualność rzeczywistości – całkowicie wyklucza ważką część swych przesłanek. Dowodzenie niereferencjalności w sposób powyżej opisany skutkuje więc istotną antynomicznością. Toteż musiało ono przyjąć postać krytyki języka przypominającej Kantowską krytykę transcendentalną – immanentnej, dokonywanej niejako „od wewnątrz” – zogniskowanej na ujawnieniu lingwistycznej i perspektywicznej natury rzeczywistości – i w konsekwencji pozbawieniu jej wszelkiej obiektywnej rzeczywistości, przedmiotowej ważności. Rozwiązanie to jednak, miast dowodzić braku relacji semantycznej, skutkuje zniesieniem całego problemu referencjalności, samo pojęcie referencji pozbawiając sensu. Ponadto na gruncie językowego monizmu w sposób fundamentalny sproblematyzowane zostaje znaczenie większości podstawowych terminów stosowanych w Nietzscheańskiej filozofii: choćby relacyjnego pojęcia „metafory” (zakładającego istnienie nie-metaforycznego korelatu), intencjonalnych (ukierunkowanych na przedmiot) kategorii „interpretacji” i „perspektywy” czy dialektycznie sprzężonego z pojęciem „sensu literalnego” momentu „figuratywności”. Paradoksalnie jednak kluczowa dla

radykalnie relatywistycznej myśli Nietzschego transpozycja sensu tych terminów dokonała się na gruncie zaprojektowanej przezeń nowej... metafizyki. W jej obrębie (a jakże!) niemiecki filozof znalazł również sposób na ocalenie Heraklityjskiej metafizyki – poprzez przemieszczenie jej w *quasi*-transcendentalną koncepcję stawania się jako interpretacyjnego żywiołu – koncepcję woli mocy.

Odmawiając realności wszelkiej obiektywnej rzeczywistości, fundamentalnie twórczy charakter przypisał Nietzsche interpretacji – ta, będąc pozbawioną przedmiotowego odniesienia, sama stanowi najbardziej pierwotne *modi* istnienia [por. Deleuze] – źródło dyferencjacji podmiotu i przedmiotu. Skoro, jak podkreśla Nietzsche, złudzeniem jest, że jakkolwiek realność bądź uniwersum sensu logicznie poprzedza praktykę interpretacji, ta ostatnia stanowić musi jedyne konstytutywne źródło przedstawień – akt interpretacji i akt kreacji tego, co interpretowane, są tożsame. Absolutnie nic nie jest więc dane – wszystko jest skonstruowane. Jednak w teorii Nietzschego wszelkie perspektywy błyskawicznie tracą pozory subiektywności (!), okazując się wtórnymi eksterioryzacjami różnicującego żywiołu woli mocy – owej (posługując się sformułowaniem Rodolpha Gaschégo): *quasi*-transcendentalnej infrastruktury, która stanowiąc warunek możliwości wszelkich metafizycznych opozycji i wartościowań, sama sytuuje się poza nimi, w ich cieniu – stanowiąc, jako czysta relacyjność, fundament wszelkich relacji [por. Markowski 2, s. 108 i n.]. Dokonane w ten sposób przekształcenie skrajnie relatywistycznego modelu epistemologicznego w obiektywną³ koncepcję metafizyczną zasługuje na miano największego paradoksu Nietzscheańskiej filozofii.

Ostatecznie więc, podczas gdy filozofia Zachodu w sposób nieuświadomiony eksplikowała gramatykę pod postacią metafizyki, Nietzsche filolog, w późniejszym okresie rozwoju swej myśli podjął się operacji odwrotnej, tj. filologizacji, ulingwistycznienia filozofii, i konsekwentnie konstrukcji metafizyki o paradygmacie filologicznym (niejako „na wzór i podobieństwo” filologii) – wznosząc ją na fundamentie językowej struktury rozumienia – interpretacji. Tym samym filologiczny model egzegezy, interpretacji tekstu podniósł Nietzsche do rangi paradygmatu wszelkiego poznania, a nawet modelu rzeczywistości w ogóle – epistemologię i ontologię sprzęgając w uniwersalną filologię, a światu nadając pantekstualną strukturę (w tym kontekście Nietzsche pisał o „nieskończonej wykładalności świata”).

Nie sposób nie zauważyć, iż powyższa konkluzja reprodukuje istotny motyw Heideggerowskiej eksplikacji myśli Nietzschego jako ostatniej wielkiej metafizyki Zachodu (i kulminacji zapomnienia *bycia*) [por. Heidegger, por. Schrift 1, s. 13–20, por. Markowski 1]. Uczciwość wymaga przeciwstawienia jej radykal-

³ Choć trzeba przyznać, iż owa obiektywność ujawnia się zawsze pod postacią fundującej grę subiektywnych perspektyw różnicy.

nie odmiennej interpretacji – wypracowanej w drugiej połowie XX wieku w pismach francuskich dekonstrukcjonistów. Filozofia ta dostarcza bowiem nowych spekulatywnych narzędzi do rozwiązania sygnalizowanych w dotychczasowych wywodach problemów.

Tradycyjnie to właśnie Derridiańska dekonstrukcja dostrzegała w osobie Nietzschego swą „postać opatrnościową” (określenie Gadamera). W manifestacji radykalnej figuralności języka, jego niereferencjalności, niezdeterminowaniu, otwarciu na wolną grę interpretacji, multiplikację perspektyw, upatrywał Derrida preludeum dekonstrukcji logocentrycznej metafizyki – dekonstrukcji, która samemu Nietzschemu najwyraźniej była bardzo bliska [por. Schrift 2, s. 9–32]. W oczach francuskiego myśliciela Nietzsche był tym, kto uwolnił pismo spod władzy sensu, interpretację spod władzy prawdy, znaczące spod panowania znaczonego [Pieniążek, s. 38]. Retrospektywna, dokonywana z dekonstrukcyjnych pozycji, analiza Nietzscheańskiej filozofii pozwala dostrzec wpisane w centrum projektu przewartościowania wszystkich wartości zamierzenie przewartościowania metafizyki Zachodu – za pomocą środków językowych (bo innymi nie dysponujemy) i niejako z wnętrza języka; konsekwentnie – „protodekonstrukcję” [Schrift 2, s. 21] antycypującą charakterystyczną dla jej XX-wiecznej następczyni taktkę metafizycznego sabotażu, odśrodkowej destabilizacji – dokonywanej przez rozmnożenie interpretacji i ścieranie ich ze sobą, problematyzację opozycji i odśnianie nierozstrzygalników – gwarantów niemożliwości dopełnienia żadnego z metafizycznych porządków.

Paralelną do Derridiańskiej strategii dekonstrukcji logocentrycznej metafizyki wydaje się także Nietzscheańska walka z opozycjami: przedstawienie – rzecz, język figuralny – język literalny, podmiot – przedmiot, prawda – fałsz, dobro – zło [por. Schrift 2, s. 15–24]. Podobnie jak w przypadku projektu Derridy demontaż opozycji inaugurowany jest tu przez odwrócenie klasycznego, logocentrycznego porządku wartości, podejmowane jednakże jedynie po to, by odślonić wspólną podstawę wszystkich odwróceń i ów fundamentalny porządek problematyzować – a co za tym idzie, podważyć racjonalność samych opozycji. Nietzscheańska transpozycja sensu podstawowych pojęć uzyskuje w tym kontekście swą poza-metafizyczną racjonalizację. Podejmując próbę rekonfiguracji znaczenia dialektycznie sprzężonych terminów, Nietzsche zmierza do dekonstrukcji całej dystynkcji, opozycji, rozróżnienia literalny/figuralny, prawda/fałsz itp. Wskazanie pierwszych członów każdej z tych par jako metafizycznie uprzywilejowanych i waloryzacja ich przeciwieństw (fałsz, figuralność) ma ostatecznie na celu problematyzację samego rozróżnienia.

Nawet jednak w postmodernistycznej sprawie filozofia Nietzschego zdradza obecność swego metafizycznego residuum. Ściśle destrukcyjna praktyka dekonstrukcji pozostaje bowiem w silnej, „pasożytniczej” zależności od myśli metafizycznej – konstituować może się jedynie w opozycji do niej, wyrzekając się wszelkich pozytywnych rozstrzygnięć (stałaby się bowiem metafizyką).

Właśnie dlatego niedojrzała dekonstrukcja Nietzscheańska oscyluje między krytyką i metafizyką (woli mocy). Co gorsza jednak, istnieją także istotne racje wykluczające możliwość spójnej wykładni Nietzscheańskiej filozofii w duchu XX-wiecznej postmodernistycznej filozofii interpretacji. Oto bowiem właśnie w obrębie teorii interpretacji tekstów – na gruncie filologii wypracował Nietzsche radykalnie anty-dekonstrukcjonistyczną doktrynę, antycypującą w kluczowych momentach hermeneutyczny paradygmat egzegetyczny [por. Markowski 1, s. 36–60; por. Schrift 1, s. 160–161].

Wykładając swe interpretacyjne *credo*, niemiecki filozof dystansuje się od filologii dogmatycznej, zobiektywizowanej, faktograficznej [Markowski 1, s. 201–212]. Zadanie filologa (starożytnika) sprowadza się do tego, „by lepiej rozumiał własną epokę za pośrednictwem starożytności... Na tym polega antynomia filologii: s t a r o ż y t n o ś ć można zrozumieć właściwie tylko z punktu widzenia terażniejszości – czy więc także terażniejszość powinniśmy rozumieć z punktu widzenia starożytności?” [NF, za: Markowski 1, s. 198]. A ponieważ cała ludzka wiedza podlega historycznej relatywizacji i „nie istnieją żadne wieczne fakty, tak jak nie istnieją żadne prawdy absolutne... konieczne jest odtąd f i l o z o f o w a n i e h i s t o r y c z n e”. Koncepcja ta przywodzi oczywiście na myśl Gadamerowską hermeneutykę z charakterystycznym dla niej stapieniem horyzontów interpretacji, kolistą strukturą i dokonującym się w historii aktem rozumienia. Rzecz jednak w tym, iż w świetle dotychczasowych wywodów jednym z kluczowych motywów myśli Nietzschego było zakwestionowanie istnienia spójnego, doskonałego tekstu, którego rekonstrukcja (nie zaś konstrukcja) mogłaby stanowić cel doświadczenia hermeneutycznego. Czyż istnienie niezinterpretowanego, transcendentnego sensu w postaci samo-prezentującej obecności nie stanowiło głównego obiektu krytyki Nietzscheańskiego perspektywizmu? Cóż: „najgorszymi czytelnikami są ci, co postępują jak rabujące żełdactwo: biorą to i owo, co się im przydać może, plugawią i rzucają na kupę resztek, spotwarzając wszystko” [WA, s. 72]!

Filologiczną sztukę właściwego czytania (*die Kunst des richtigen Lesens*) definiuje Nietzsche jako „chęć zrozumienia po prostu tego, co mówi autor” [LA(b), § 270, s. 168]. Natomiast sztukę dobrego czytania (*die Kunst gut zu lesen*) charakteryzuje jako otwarcie na mowę tekstu, „czytanie bez narzucania interpretacji”, „umiejętność odczytywania faktów, bez fałszowania ich interpretacją” [A(b), § 52, s. 52; por. Schrift 1, s. 163]. Konsekwentnie kryteriami filologii czyni Nietzsche: uczciwość (*Redlichkeit*) i sprawiedliwość (*Gerechtigkeit*) [Schrift 1, s. 165]. Ponadto zaś w kontekście swej tekstualnej metafizyki niemiecki filozof [LA(b), § 8, s. 19; por. Schrift 1, s. 165] dyskutuje możliwość zastosowania owych hermeneutycznych metod czytania tekstów do „pisma natury” [*die Schrift der Natur*].

Koncepcja języka, która wyłoniła się na gruncie hermeneutycznej filologii Nietzschego, jest więc całkiem odmienna od rekonstruowanej uprzednio. Przede

wszystkim, język okazuje się mieć ustalone, obiektywne znaczenie – stanowiąc medium, w którym odsłania się obiektywny sens – jedno-jednoznacznie zdeterminowany, pojęty nadto ontologicznie, metafizycznie – jako gotowa, uformowana i bytowo obecna w języku struktura. Nadto pełni język rolę narzędzia dyskusji z przeszłością, mostu przerezanego (w filologicznym warsztacie) pomiędzy epokami, medium intersubiektywnej i inter-perspektywicznej komunikacji. Ostatecznie jest głosem tradycji.

W tym kontekście unaocznia się kontrowersyjność swoistego zawłaszczenia Nietzschego przez dekonstrukcję oraz co najmniej dyskusyjność prób przekształcenia jego filozofii w swoisty bicz na hermeneutykę, jak miało to miejsce choćby w słynnej debacie paryskiej między Derridą i Gadamerem [por. Pieniążek]. W obliczu powyższych analiz warto bowiem zauważyć, iż przeprowadzona przez Derridę krytyka metafizycznych założeń hermeneutyki Gadamera – dokonywana niejako pod sztandarem Nietzschego – mogłaby być z powodzeniem wymierzona przeciw filologicznej hermeneutyce samego Nietzschego. Paradoksalnie, w Paryżu Derrida mógł więc osiągnąć swój cel jedynie kosztem ujednolicenia myśli Nietzschego, gestem tym zaprzeczając jednak pluralistycznym aspiracjom samej dekonstrukcji.

Jak zatem pogodzić Nietzschego z Nietzschem? – jak uzgodnić radykalną, niereferencjalną koncepcję języka jako gry interpretacji, i teorię rzeczywistości charakteryzującej się wielowykładalną, pluralną teksturą z realistyczną koncepcją języka jako nośnika obiektywnego sensu? Jak pogodzić ideę działania komunikacyjnego jako z natury konstrukcyjnego, twórczego – przedsięwzięcia *stricte* artystycznego – z koncepcją działania językowego jako reprodukcji autonomicznego sensu [por. Schrift 1, s. 166 i n.; por. Markowski 1, s. 227–237]. Giorgio Colli napisał niegdyś: „Nietzsche powiedział wszystko, a także przeciwieństwo tego wszystkiego” [Colli, s. 143] – można by dodać: a co gorsza powiedział to wszystko jednocześnie.

Zmierzając do próby prowizorycznej choćby unifikacji Nietzscheańskiej filozofii, należy otwarcie podjąć zagadnienie podskórnie obecne w tym tekście niemal od samego początku – chodzi o klasyczny problem samoodniesienia, pytanie o status Nietzscheańskiego dyskursu, przede wszystkim zaś słynnego twierdzenia o istnieniu samych jedynie interpretacji.

Nietzscheańska afirmacja wielowykładalności rzeczywistości sama stanowi, bez wątpienia, jeszcze jedną tylko z wielu interpretacji. Z pewnością nie jest więc prawdą – tej bowiem właśnie nie ma. Cóż więc zdolny jest Nietzsche osiągnąć swym kontrowersyjnym stwierdzeniem – wobec rezygnacji (o ile ta następuje, co jak sygnalizowałem, wydaje się wysoce problematyczne!) z rozszerzeń do prawdy i uprzywilejowanej, metajęzykowej pozycji. Wszystko, na co może sobie w tym kontekście pozwolić, ogranicza się do umieszczenia swej własnej interpretacji, swego nad wyraz paradoksalnego stanowiska obok klasycznego, jako programowo z klasycznym sprzecznego – by tym właśnie

gestem ustanowić przestrzeń swobodnej gry interpretacji – poprzez multiplikację stanowisk, zwielokrotnienie wykładni. Tu może skrywa się sedno zagadkowej Nietzscheańskiej odpowiedzi na zarzut paradoksalności: „jeśli również to jest jedynie interpretacją... cóż, tym lepiej” [PDZ(b), § 22, s. 47].

Być może bowiem myśl Nietzschego po prostu nie mogła uzyskać swego pełnego wyrazu w podporządkowanej logiczno-gramatycznym regułem treści jego pism – przekroczenie zakorzenionej w języku metafizyki, okiełznanie zasady niesprzeczności znajduje się bowiem poza zasięgiem wszelkiej przyodzianej w językową szatę myśli. Nie sposób pokonać języka na jego własnym polu – to lekcja, jakiej udzielił sam Nietzsche. Toteż należy domniemywać, iż filozoficzne *credo* autora *Zaratustry* znalazło swą kompletną egzemplifikację raczej w samym kształcie jego filozofii: sprzecznej, paradoksalnej, wielowykładalnej, niepodatnej na uniformizujące interpretacje.

W analizowanym kontekście interesująca wydaje się odpowiedź, jakiej w tekście pt. *Retoryka tropów* [de Man, s. 127–159] udzielił Paul de Man na pytanie o to, czy sukces Nietzscheańskiego zdemaskowania u podstaw języka pracy tropów retorycznych może zostać zdyskontowany przez ich de-retoryzację (czy choćby metonimię, polegającą na zamianie przyczyny i skutku, można odwrócić, przywracając prawdę), czy zatem istnieje możliwość identyfikacji języka tekstów samego Nietzschego jako dyskursu literalnego, zde-figuralizowanego. Namysł nad retoryczną strukturą filozofii Nietzschego skłania de Mana do udzielenia odpowiedzi jednoznacznie przeczącej – Nietzscheańskie zdezawuowanie metonimii okazuje się kolejną metonimią, odkrycie retoryczności języka ma charakter czysto retoryczny [de Man, s. 140 i n.]. Ostatecznie, skoro więc jest tak, iż za sprawą formy Nietzscheańską filozofię charakteryzuje nieredukowalny semantyczny pluralizm, programowa wielowykładalność i indeterminizm sensu, to dzieje się to zawsze za cenę, oszacowaną przez Derridę w pierwszym zdaniu jego *Białej mitologii*: „z filozofii retoryka” [Derrida 2, s. 261] – jedynie retoryka, skończenie i konsekwentnie.

BIBLIOGRAFIA

- [Colli] G. Colli, *Po Nietzschem*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1994.
 [Deleuze] G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1998.
 [Derrida 1] J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999.
 [Derrida 2] J. Derrida, *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, w: tenże, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2001.
 [Heidegger] M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1 i 2, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa 1998.
 [de Man] P. de Man, *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, przeł. A. Przybylski, Kraków 2004.
 [Markowski 1] M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 2001.
 [Markowski 2] M. P. Markowski, *Efekt Inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Kraków 2003.

- [Pieniążek] P. Pieniążek, *Między hermeneutyką a dekonstrukcją. (Gadamer – Derrida/Nietzsche)*, „Principia” 2001, t. XXX–XXXI.
- [Schrift 1] A. D. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York–London 1990.
- [Schrift 2] A. D. Schrift, *Nietzsche’s French Legacy. A Genealogy of Poststructuralism*, New York–London 1995.
- [Wittgenstein] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2002.

Bartosz Żukowski

NIETZSCHE – EXTREME PHILOSOPHY OF LANGUAGE?

The coherence of the Nietzschean conception of language is discussed in the article. First, Nietzsche’s critique of the referential semantics and the correspondence theory of truth implied by the so-called “topological” linguistic theory as well as the doctrine of perspectivism is questioned. Consequently, the core of the argumentation is to reveal the naturalistic and metaphysical assumptions of Nietzsche’s strict relativistic philosophy of language and interpretation. The conclusiveness of the Nietzschean deconstruction of metaphysics as a pure language creation seems to be doubtful with regard to his construction of the ‘will-to-power metaphysics’. Moreover, the reception of the Nietzsche’s philosophy as deconstructivistic after the II World War has to be revised while confronted with his hermeneutical philology. Finally, the status of the Nietzschean affirmation of reality as a play of interpretations in accordance with Paul de Man can be recognized as purely rhetorical.