Gilles Deleuze

Filozofia Nietzschego

Nowa Krytyka 9, 91-108

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

NOWA KRYTYKA 9 Rok 1998
ISSN 0867-647X

© Copyright by Presses Universitaires de France, 1965

Gilles Deleuze

Filozofia Nietzschego[1]

Nietzsche włącza do filozofii dwa środki wyrazu – aforyzm i poemat. Formy te zakładają nową koncepcję filozofii, nowy obraz myśliciela i myśli. Ideał poznania, odkrywania prawdy Nietzsche zastępuje *interpretacją* i *oceną*. Pierwsza wyznacza zawsze cząstkowy i fragmentaryczny „sens" zjawiska; druga określa hierarchiczną „wartość" sensów i całościuje fragmenty, nie osłabiając ani nie usuwając ich pluralności. Właśnie aforyzm jest zarazem sztuką interpretowania i czymś, co należy interpretować, poemat – zarazem sztuką oceniania i czymś, co należy poddać ocenie. Interpretator to fizjolog lub lekarz, ktoś, kto traktuje zjawiska jako symptomy i mówi aforyzmami. Oceniający to artysta, który rozważa i tworzy „perspektywy", kto mówi poematem. Filozof przyszłości jest artystą i lekarzem, jednym słowem, prawodawcą.

Ten obraz filozofa jest również obrazem najstarszym, najdawniejszym. To obraz myśliciela presokratycznego, „fizjologa" i artysty, interpretatora i oceniającego świat. Jak rozumieć tę bliskość przyszłości i początków? Filozof przyszłości jest zarazem badaczem

[1] Tekst ten jest rozdziałem książki G. Deleuze'a *Nietzsche. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. P.U.F., Paris 1965 (rozdz. *La philosophie*, s. 13–27), której polski przekład ukaże się w bieżącym roku w wydawnictwie Spacja. Stanowi on swego rodzaju syntezę napisanego przez Deleuze'a trzy lata wcześniej dzieła: *Nietzsche et la philosophie*, jednej z najważniejszych współcześnie interpretacji myśli „wielkiego filologa" (polski przekład: *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak. Spacja – Pavo, Warszawa 1993, wyd. II, 1997). Tytuł pochodzi od tłumacza [przyp. tłum.].

dawnych światów, szczytów i jaskiń, tworzy wyłącznie dzięki przypominaniu sobie czegoś, co zostało całkowicie zapomniane. Owo coś to, zdaniem Nietzschego, jedność myśli i życia. Jedność złożona: krok ze względu na życie, krok ze względu na myśl. Sposoby życia podsuwają sposoby myślenia, sposoby myślenia tworzą sposoby życia. Życie *uaktywnia* myśl, myśl z kolei *afirmuje* życie. O tej presokratycznej jedności nie mamy już nawet pojęcia. Mamy tylko przykłady, w których myśl kiełzna i kaleczy życie, każe mu zmądrzeć, i w których życie bierze odwet, oszałamiając myśl i zmierzając wraz z nią ku zatracie. Wybierać możemy już tylko między uśrednionymi sposobami życia i szalonymi myślicielami. Sposobami życia zbyt mądrymi dla myśliciela, myślami zbyt szalonymi dla żyjącego: Kant i Hölderlin. Piękną jedność, taką, że szaleństwo nie byłoby już w niej czymś jednym, należy dopiero odnaleźć – jedność, która z anegdoty dotyczącej życia czyni aforyzm myśli, a z oceny myśli nową perspektywę życia.

Ten sekret presokratyków został niejako zagubiony już na początku. Filozofię powinniśmy rozumieć jako siłę. Otóż zasadą sił jest to, że nie mogą się one przejawiać, nie przybrawszy maski sił istniejących uprzednio. Życie musi przede wszystkim naśladować materię. Gdy siła filozoficzna rodziła się w Grecji, dla przetrwania powinna była się przebrać. Filozof powinien był zapożyczyć postawę od sił wobec niego uprzednich, przywdziać maskę *kapłana*. Młody filozof grecki ma w sobie coś ze starego kapłana Wschodu. Jeszcze dziś się ich myli: Zoroaster i Heraklit, Hindusi i Eleaci, Egipcjanie i Empedokles, Pitagoras i Chińczycy – wszelkie możliwe pomieszanie. Mówimy o cnocie idealnego filozofa, o jego ascetyzmie, o jego umiłowaniu mądrości. Nie potrafimy odgadnąć szczególnej samotności i szczególnej wrażliwości, niezbyt mądrych celów niebezpiecznej egzystencji, które kryją się pod tą maską. Sekret filozofii, jako że od początku jest on zagubiony, należy dopiero odkryć w przyszłości.

Fatalną rzeczą było to, że filozofia rozwijała się w historii, ulegając degeneracji i zwracając się przeciw sobie, pozwalając brać siebie za swą maskę. Zamiast jedności aktywnego życia i afirmatywnej myśli widzimy myśl biorącą na siebie zadanie osądzania

życia i przeciwstawiania mu rzekomo wyższych wartości, przykładania do niego miary tych wartości i ograniczania go, potępiania. Podczas gdy w ten sposób myśl staje się negatywna, widać, jak życie ulega zdeprecjonowaniu, przestaje być aktywne, ulega redukcji do form najsłabszych, do form chorowitych, które jako jedyne zgodne są z wartościami zwanymi wyższymi. *Tryumf „reakcji" nad życiem aktywnym i negacji nad afirmatywną myślą.* Ma to poważne konsekwencje dla filozofii. Dwiema cnotami filozofa-prawodawcy były bowiem krytyka wszelkich ustanowionych wartości, czyli wartości wyższych nad życie i zasady, jakiej podlegają, oraz tworzenie nowych wartości, wartości życia, które wymagają innej zasady. Młot i przemiana. Wówczas jednak, gdy filozofia ulega zdegenerowaniu, filozof-prawodawca ustępuje miejsca filozofowi uległemu. Zamiast krytyki ustanowionych wartości, zamiast twórcy nowych wartości i nowych ocen pojawia się konserwator wartości przyjętych. Filozof przestaje być fizjologiem czy też lekarzem, by stać się metafizykiem; przestaje być poetą, by stać się „profesorem publicznym". Mówi o sobie, że podlega wymogom prawdy, rozumu, w tych wymogach rozumu rozpoznajemy jednak często siły, które nie są tak rozumne – państwa, religie, obiegowe wartości. Filozofia jest już tylko spisem wszelkich racji, jakie człowiek narzuca sobie, by być uległym. Filozof powołuje się na umiłowanie prawdy, prawda ta nikogo jednak nie zasmuca („[...] wygodne to i przyjemne stworzenie, które wszystkie moce istniejące zapewnia ciągle i ciągle, że nikt z jej powodu nie będzie miał żadnych kłopotów: jest się przecie tylko «wiedzą czystą»"[2]). Filozof ocenia życie według swej zdolności niesienia ciężarów, dźwigania brzemienia. To brzemię, te ciężary, to właśnie wartości wyższe. Taki jest duch ciężkości, który na tej samej pustyni łączy tego, kto niesie i to co niesione, życie reaktywne i zdeprecjonowane, myśl negatywną i deprecjonującą. Wówczas mamy już tylko złudzenie krytyki i złudę twórczości. Nikt bowiem nie jest bardziej przeciwny twórcy niż ten, kto niesie. Tworzyć to odciążać, to odciążać życie,

[2] F. Nietzsche: *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff. *Schopenhauer jako wychowawca*, § 3, s. 220. Warszawa 1912.

wynajdywać nowe możliwości życia. Twórca jest prawodawcą – tancerzem.

Degeneracja filozofii staje się wyraźna u Sokratesa. Jeśli metafizykę określa się poprzez rozróżnienie dwóch światów, przez opozycję istoty i pozoru, prawdy i fałszu, tego, co inteligibilne i tego, co zmysłowe, to należy stwierdzić, że metafizykę wynalazł Sokrates: z życia czyni on coś, co powinno zostać osądzone, zmierzone, ograniczone, z myśli zaś miarę, granicę, która działa w imię wartości wyższych – Boskości, Prawdy, Piękna, Dobra... Wraz z Sokratesem pojawia się typ filozofa dobrowolnie i subtelnie podległego. Idźmy jednak dalej, przeskakując wieki. Kto uwierzy, że Kant odnowił krytykę bądź odnalazł ideę filozofa-prawodawcy? Kant ujawnia fałszywe pretensje do poznania, nie kwestionuje jednak ideału poznania, ujawnia fałszywą moralność, nie kwestionuje jednak pretensji moralności ani natury i źródła jej wartości. Zarzuca nam, że pomieszaliśmy dziedziny, zainteresowania, natomiast same dziedziny zostają nienaruszone, a zainteresowania rozumu uświęcone (prawdziwe poznanie, prawdziwa moralność, prawdziwa religia).

Nawet dialektyka jest przedłużeniem tej sztuczki kuglarskiej. Dialektyka jest tą sztuką, która skłania nas do odzyskania podlegających alienacji własności. Wszystko sprowadza się do Ducha jako motoru i wytworu dialektyki, lub do samowiedzy, lub nawet do człowieka jako bytu gatunkowego. Jeśli jednak nasze własności same w sobie wyrażają pomniejszone życie i okaleczoną myśl, to co służy ich odzyskaniu lub staniu się ich prawdziwym podmiotem? Czy znieśliśmy religię, gdy zinterioryzowaliśmy kapłana, gdy na sposób Reformacji umieściliśmy go we wiernym? Czy zabiliśmy Boga, gdy na jego miejscu umieściliśmy człowieka i gdy zachowaliśmy to, co najistotniejsze, czyli miejsce? Jedyna zmiana jest taka oto: zamiast być obarczonym z zewnątrz, człowiek sam bierze ciężar i zarzuca go sobie na plecy. Filozof przyszłości, filozof-lekarz, widząc różne symptomy, wciąż będzie diagnozował tę samą chorobę: wartości mogą się zmienić, człowiek zajmuje miejsce Boga, postęp, szczęście, użyteczność zastępują prawdę, dobro lub boskość – to, co najistotniejsze, czyli perspektywy bądź oceny, od których

zależne są wartości, stare lub nowe, nie zmienia się. Zachęca się nas zawsze do uległości, do wzięcia na siebie ciężaru, do uznania wyłącznie reaktywnych form życia, oskarżycielskich form myśli. Gdy już nie chcemy, gdy już nie możemy się obarczać wartościami wyższymi, zachęca się nas znów do wzięcia na siebie „rzeczywistości takiej, jaka ona jest" – ale *ta rzeczywistość taka, jaką ona jest, to właśnie to, co wartości wyższe uczyniły z realności!* (Nawet egzystencjalizm zachował za naszych dni zdumiewające upodobanie do niesienia, brania na siebie, upodobanie czysto dialektyczne, które oddziela go od Nietzschego).

Nietzsche jako pierwszy uczy nas, że dla dokonania przemiany wartości nie wystarczy zabić Boga. Wiele jest w dziele Nietzschego wersji śmierci Boga, przynajmniej piętnaście, wszystkie niezwykle piękne[3]. Ale właśnie według jednej z najpiękniejszych zabójca Boga jest „najszpetniejszym z ludzi". Nietzsche chce przez to powiedzieć, że człowiek jeszcze bardziej zeszpetnieje, gdy, nie potrzebując już instancji zewnętrznej, zabroni samemu sobie tego, czego mu zakazano, i spontanicznie obarczy się porządkiem i brzmieniem, co do których nawet nie podejrzewa, że pochodzą z zewnątrz. Toteż historia filozofii, od sokratyków po heglistów, jest historią długotrwałego podporządkowania człowieka oraz racji, jakie narzuca on sobie w celu jego uzasadnienia. Ten ruch degeneracji dotyka nie tylko filozofii, lecz wyraża najbardziej ogólne stawanie się, najbardziej fundamentalną kategorię historii. Nie jakiś fakt w historii, lecz samą zasadę, z której wynika większość wydarzeń określających nasze myślenie i nasze życie – symptomy rozkładu. Toteż prawdziwa filozofia, jako filozofia przyszłości, nie jest już ani historyczna, ani wieczna: powinna być nie na czasie, zawsze nie na czasie.

Każda interpretacja jest określeniem sensu zjawiska. Sens polega właśnie na stosunku sił, zgodnie z którym w złożonej i zhie-

[3] Jako pierwszą wielką wersję śmierci Boga podaje się niekiedy tekst zatytułowany *Człowiek oszalały* (*Wiedza radosna*, III, § 125). Nic podobnego: *Wędrowiec i jego cień* zawiera wspaniałą opowieść zatytułowaną *Więźniowie* (II, § 84). Tekst ten w tajemniczy sposób współbrzmi z Kafką.

rarchizowanej całości jedne *działają*, a inne *reagują*. Bez względu na złożoność zjawiska wyróżniamy siły aktywne, pierwotne, podboju i ujarzmienia, oraz siły reaktywne, wtórne, przystosowania i regulacji. Rozróżnienie to nie jest wyłącznie ilościowe, lecz także jakościowe i typologiczne. Istotą siły jest bowiem pozostawanie w stosunku z innymi siłami, a w tym stosunku otrzymuje ona swą istotę lub jakość.

Stosunek siły do siły zwie się „wolą". Przede wszystkim dlatego należy wystrzegać się opacznego rozumienia Nietzscheańskiej zasady woli mocy. Zasada ta nie oznacza (w każdym razie nie oznacza przede wszystkim), że wola *chce* mocy lub *pragnie* panować. O ile wolę mocy interpretujemy w sensie „pragnienia panowania", podporządkowujemy ją ustanowionym wartościom, jedynym zdolnym określić, kto powinien zostać „uznany" za najsilniejszego w takim lub innym przypadku, w takim lub innym konflikcie. Tym samym zapoznajemy naturę woli mocy jako zasady plastycznej wszelkich naszych ocen, jako ukrytej zasady dla tworzenia nowych, nie uznanych wartości. Wola mocy, mówi Nietzsche, nie polega na pożądaniu ani nawet na *braniu*, lecz na *tworzeniu* i *dawaniu*[4]. Moc, jako wola mocy, nie jest tym, czego wola chce, lecz *tym, co* chce w woli (Dionizos we własnej osobie). Wola mocy jest żywiołem różnicującym, z którego wywodzą się ścierające się siły i ich odpowiednia jakość w pewnym kompleksie. Toteż jest ona zawsze przedstawiana jako żywioł ruchomy, powietrzny, wieloraki. Właśnie poprzez wolę mocy siła rozkazuje, ale także poprzez wolę mocy siła podlega. Dwu typom lub jakościom sił odpowiadają więc dwa oblicza, dwa *qualia* woli mocy, cechy ostateczne i płynne, głębsze niż cechy sił, które z nich się wywodzą. Wola mocy sprawia bowiem, że siły aktywne *afirmują*, afirmują swą własną różnicę: w nich afirmacja jest pierwsza, negacja zaś jest tylko następstwem, jakby nadmiarem rozkoszy. Ale własnością sił reaktywnych, przeciwnie, jest przede wszystkim przeciwstawianie się temu, czym same nie są, ograniczanie innego: u nich *negacja* jest pierwsza, to poprzez negację dochodzą one do pozoru afirmacji. Afirmacja

[4] Zob. F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent. Warszawa 1905, III, *O trzech złach*.

i negacja to zatem *qualia* woli mocy, tak jak aktywne i reaktywne są jakościami sił. I tak samo jak interpretacja znajduje zasady sensu w siłach, ocena znajduje zasady wartości w woli mocy. W relacji do wcześniejszych rozważań terminologicznych unikamy zatem redukowania myśli Nietzschego do prostego dualizmu. Jak bowiem zobaczymy, afirmacja jest z istoty wielością, jest pluralna, negacja zaś jedna lub ociężale monistyczna.

Otóż historia stawia nas w obliczu najdziwniejszego zjawiska: siły reaktywne tryumfują, negacja bierze górę w woli mocy! Nie chodzi jedynie o historię człowieka, lecz o historię życia i o historię Ziemi, w każdym razie jej strony zamieszkałej przez człowieka. Wszędzie widzimy tryumf „nie" nad „tak", reakcji nad akcją. Nawet życie staje się przystosowawcze i regulacyjne, ulega redukcji do form wtórnych: nie pojmujemy już, co znaczy działać. Nawet siły Ziemi, po tej opustoszałej stronie, ulegają wyczerpaniu. To wspólne zwycięstwo sił reaktywnych i woli negowania Nietzsche nazywa „nihilizmem" albo tryumfem niewolników. Analiza nihilizmu jest przedmiotem *psychologii*, przy czym zrozumiałe jest, zdaniem Nietzschego, że psychologia ta jest również psychologią kosmosu.

Filozofii siły lub woli trudno, jak się wydaje, wyjaśnić, w jaki sposób siły reaktywne, „niewolnicy", „słabi" biorą górę. Jeśli bowiem w taki sposób, że wszyscy razem tworzą siłę większą niż siła silnych, to nie wiadomo, co uległo zmianie i na czym opiera się ocena jakościowa. Naprawdę jednak słabi, niewolnicy nie tryumfują wskutek zsumowania swych sił, lecz poprzez odjęcie siły innemu: oddzielają silnego od tego, co on może. Tryumfują nie dzięki złożeniu swych mocy, lecz dzięki mocy swej zarazy. Powodują stawanie się-reaktywnymi wszelkich sił. To właśnie jest „degeneracją". Nietzsche pokazuje, że kryteria walki o życie, doboru naturalnego, nieuchronnie faworyzują słabych i chorych jako takich, „drugorzędnych" (*chorym* zwie się życie zredukowane do swych procesów reaktywnych). W przypadku człowieka kryteria historii tym bardziej faworyzują niewolników jako takich. To stawanie się-chorym wszelkiego życia, stawanie się-niewolnikiem wszystkich ludzi przy- czynia się do zwycięstwa nihilizmu. Czy w ten sposób

uniknie się opacznego rozumienia Nietzscheańskich terminów „silny" i „słaby", „pan" i „niewolnik"? Jest oczywiste, że zyskując władzę, niewolnik nie przestaje być niewolnikiem ani też słaby słabym. Siły reaktywne, biorąc w nim górę, nie przestają być reaktywne. Zdaniem bowiem Nietzschego, w każdym przypadku chodzi o typologię jakościową, chodzi o podłość i szlachetność. Nasi panowie są niewolnikami, którzy tryumfują w powszechnym stawaniu się-niewolnikiem: człowiek europejski, człowiek udomowiony, błazen... Nietzsche opisuje nowoczesne państwa jako mrowiska, w których wodzowie i silni biorą górę dzięki swej podłości, przez zarażenie tą podłością i tym błazeństwem. Bez względu na złożoność Nietzschego czytelnik łatwo odgadnie, do jakiej kategorii (czyli do jakiego typu) zaliczyłby on rasę „panów" w rozumieniu nazistów. Gdy tryumfuje nihilizm, wówczas i tylko wówczas wola mocy przestaje znaczyć „tworzenie" i oznacza: chcenie mocy, pragnienie panowania (a zatem przypisywanie sobie lub nakazywanie przypisywania sobie ustanowionych wartości, pieniędzy, zaszczytów, władzy...). Otóż ta wola mocy to właśnie wola niewolnika, to sposób, w jaki niewolnik czy też bezsilny pojmuje moc, jej wyobrażenie, jakie sobie tworzy i *jakie stosuje, gdy tryumfuje*. Zdarza się, że chory mówi: ach! gdybym był zdrowy, zrobiłbym to – i być może zrobi – ale jego projekty i zamysły są wciąż projektami i zamysłami chorego, jedynie chorego. Tak samo jest z niewolnikiem i z jego koncepcją panowania lub mocy. Tak samo jest z człowiekiem reaktywnym i z jego koncepcją działania. Wszędzie odwrócenie wartości i ocen, wszędzie rzeczy widziane od podłej strony, obrazy odwrócone jak w wolim oku. Jedno z najgłośniejszych zdań Nietzschego brzmi: „trzeba zawsze stawać w obronie silnych przeciw słabym"[5].

Uściślijmy etapy tryumfu nihilizmu w odniesieniu do człowieka. Etapy te składają się na wielkie odkrycia Nietzscheańskiej psychologii, kategorie typologii głębin:

1. *Resentyment*: to twoja wina, to twoja wina... Projekcyjne oskarżanie i przypisywanie winy. To twoja wina, że ja jestem słaby

[5] F. Nietzsche: *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki. Warszawa 1911, § 324, s. 378–379.

i nieszczęśliwy. Życie reaktywne przebiera się za siły aktywne, reakcja przestaje być „działaniem". Reakcja staje się czymś odczuwanym, „resentymentem", który wymierzony jest we wszystko, co aktywne. Przynosi się „wstyd" działaniu: samo życie zostaje oskarżone, oddzielone od swej mocy, oddzielone od tego, co może. Jagnię mówi: mogłobym czynić to wszystko, co czyni orzeł, moją zasługą jest to, że się od tego powstrzymuję, niech orzeł czyni tak, jak ja...

2. *Nieczyste sumienie*: to moja wina... Moment introjekcji. Złapawszy życie na haczyk, siły reaktywne mogą powrócić do siebie. Interioryzują one winę, uznają się za winne, zwracają się przeciw sobie. W ten jednak sposób dają przykład, zachęcają całe życie, by się do nich przyłączyło, zyskują maksimum zaraźliwej mocy – tworzą reaktywne wspólnoty.

3. *Ideał ascetyczny*: moment sublimacji. Tym, czego chce życie słabe czy też reaktywne, jest ostatecznie negacja życia. Jego wola mocy jest wolą nicości jako warunkiem jego tryumfu. I na odwrót, wola nicości toleruje tylko życie słabe, okaleczone, reaktywne: stany bliskie zera. Zawiązuje się wówczas niepokojący alians. Ocenia się życie według wartości zwanych wyższymi nad życie: te bogobojne wartości przeciwstawiają się życiu, potępiają je, prowadzą je ku nicości; obiecują zbawienie jedynie najbardziej reaktywnym, najsłabszym i najbardziej chorym postaciom życia. Taki jest alians Boga-Nicości i Człowieka-Reaktywnego. Wszystko ulega odwróceniu: niewolnicy nazywają siebie panami, słabi silnymi, podłość mianuje się szlachetnością. Mówi się, że ktoś jest silny, szlachetny, ponieważ niesie: niesie ciężar wartości „wyższych", czuje się odpowiedzialny. Wydaje mu się, że nawet życie, zwłaszcza życie, ciężko znosić. Oceny są tak zniekształcone, iż nie potrafimy już dostrzec, że niosący jest niewolnikiem, że tym, co znosi, jest niewolnictwo, że tragarz jest nosicielem słabości[6] – przeciwieństwem twórcy, tancerza. Naprawdę bowiem niesie się tylko siłą słabości, daje się siebie nieść tylko woli nicości (por. Błazen Zaratustry i postać Osła).

[6] W oryginale nie dająca się ściśle oddać ani dosłownie przetłumaczyć – odnosi się to do jej drugiego członu – gra słów: *le portefaix est un porte-faible* [przyp. tłum.].

Poprzednie etapy nihilizmu odpowiadają, zdaniem Nietzschego, religii żydowskiej, a następnie chrześcijańskiej. W jakiej jednak mierze ta ostatnia przygotowana została przez filozofię grecką, czyli przez zdegenerowanie filozofii w Grecji? Mówiąc bardziej ogólnie, Nietzsche pokazuje, że etapy te są również genezą wielkich kategorii myśli: Ja, Świata, Boga, przyczynowości, celowości itp. Nihilizm nie zatrzymuje się jednak tutaj i kroczy drogą, która wyznacza naszą historię.

4. *Śmierć Boga*: moment odzyskania. Śmierć Boga długo jawiła się nam jako dramat wewnątrzreligijny, jako sprawa między Bogiem żydowskim a Bogiem chrześcijańskim. Do tego stopnia, że nie wiemy już dobrze, czy to Syn umiera wskutek resentymentu Ojca, czy to Ojciec umiera, aby Syn odzyskał niezależność (i stał się „kosmopolitą"). Ale już święty Paweł ustanawia chrześcijaństwo na idei, że Chrystus umiera za *nasze* grzechy. Wraz z Reformacją śmierć Boga w coraz większym stopniu staje się sprawą między Bogiem a człowiekiem. Aż do dnia, w którym człowiek odkrywa, że jest zabójcą Boga, chce przyjąć siebie takim i nieść ten nowy ciężar. Pragnie logicznej konsekwencji tej śmierci: samemu stać się Bogiem, zastąpić Boga.

Ideą Nietzschego jest to, że śmierć Boga jest wielkim, głośnym wydarzeniem, lecz nie wystarczającym. „Nihilizm" trwa bowiem nadal, zaledwie zmienia postać. Uprzednio nihilizm oznaczał deprecjację, negację życia w imię wartości wyższych. Teraz zaś – negację tych wartości wyższych, zastąpienie ich wartościami ludzkimi, nazbyt ludzkie (moralność zastępuje religię; użyteczność, postęp, historia zastępują wartości boskie). Nic się nie zmieniło, gdyż to samo życie reaktywne, to samo niewolnictwo, które tryumfowało w cieniu wartości boskich, tryumfuje teraz w wartościach ludzkich. To ten sam nosiciel, ten sam Osioł, który obarczony był ciężarem boskich relikwii, odpowiadając za nie przed Bogiem, teraz sam się obarcza, w samoodpowiedzialności. Uczyniono nawet kolejny krok na pustyni nihilizmu: usiłuje się ogarnąć całość Rzeczywistości, ale ogarnia się jedynie to, co pozostawiły wartości wyższe, odpadki sił reaktywnych i woli nicości. Dlatego w IV księdze *Zaratustry* Nietzsche wskazuje wielką nędzę tych, których nazywa

„ludźmi wyższymi". Chcą oni zastąpić Boga, niosą wartości ludzkie, uważają nawet, iż odnaleźli Rzeczywistość, odzyskali sens afirmacji. Ale jedyna afirmacja, do jakiej są zdolni, to wyłącznie „Tak" Osła, „Ta-ak", siła reaktywna, która sama siebie obarcza wytworami nihilizmu i która sądzi, że mówi „tak" każdorazowo, gdy *niesie* „nie". (Dwa współczesne dzieła są głębokim namysłem nad „Tak" i nad „Nie", nad ich autentycznością lub zmistyfikowaniem – dzieło Nietzschego i Joyce'a).

5. *Ostatni człowiek i człowiek, który chce zniknąć*: moment kresu. Śmierć Boga jest więc zdarzeniem, które jednak oczekuje jeszcze sensu i wartości. O ile nie zmienimy zasady oceny, o ile nie zastąpimy starych wartości nowymi, wyznaczając jedynie nowe kombinacje sił reaktywnych i woli nicości, nic się nie zmieni, wciąż pozostaniemy pod panowaniem wartości *ustanowionych*. Dobrze wiemy, że istnieją wartości, które rodzą stare i które od chwili narodzin świadczą o ich stosowności, konformizmie, niezdolności do naruszania wszelkiego ustalonego porządku. A jednak przy każdym kroku nihilizm posuwa się dalej, marność bardziej się ujawnia. Okazuje się bowiem, że w śmierci Boga alians sił reaktywnych i woli nicości, reaktywnego Człowieka i nihilistycznego Boga zaczyna się rozrywać: człowiek chciał się obyć bez Boga, znaczyć tyle, co Bóg. Nietzscheańskie pojęcia są kategoriami nieświadomości. Znaczący jest sposób, w jaki w nieświadomości toczy się dramat: gdy siły reaktywne chcą obejść się bez „woli", coraz bardziej staczają się w otchłań nicości, w świat coraz bardziej wyzuty z wartości boskich lub nawet ludzkich. Po ludziach wyższych pojawia się *ostatni człowiek*, ten, kto mówi: wszystko na próżno, raczej biernie zgasnąć! Raczej nicość woli niż wola nicości! Ale z korzyścią dla tego zerwania wola nicości ze swej strony zwraca się przeciw siłom reaktywnym, staje się wolą negowania samego życia reaktywnego i inspiruje człowieka chęcią zdestruowania siebie aktywnie. Za ostatnim człowiekiem jest więc jeszcze *człowiek, który chce zniknąć*. I w tym punkcie dopełnienia nihilizmu (Północ) wszystko jest gotowe – gotowe do przemiany[7].

[7] To rozróżnienie między *ostatnim człowiekiem* i *człowiekiem, który chce zniknąć*, jest fundamentalne w filozofii Nietzschego: zob. np. w *Zaratustrze* różnica między

Przemiana wszystkich wartości określona zostaje tak oto: stawanie się aktywne sił, *tryumf afirmacji w woli mocy*. Pod panowaniem nihilizmu to, co negatywne, jest postacią i podstawą woli mocy; afirmacja jest jedynie wtórna, podporządkowana negacji, zbiera i niesie owoce tego, co negatywne. Toteż „Tak" Osła, „Ta-ak", jest „tak" fałszywym, czymś jak karykatura afirmacji. Teraz wszystko ulega zmianie: afirmacja staje się istotą czy też samą wolą mocy; co zaś się tyczy negatywności, pozostaje ona, ale jako sposób bycia tego, kto afirmuje, jako właściwa afirmacji agresywność, jako będąca zapowiedzią błyskawica i grzmot następujący po tym, co afirmowane – jako totalna krytyka, która towarzyszy tworzeniu. Toteż Zaratustra jest czystą afirmacją, która negację doprowadza właśnie do stopnia najwyższego, czyniąc z niej działanie, instancję pozostającą na służbie tego, kto afirmuje i tworzy[8]. „Tak" Zaratustry przeciwstawia się „Tak" Osła, podobnie jak tworzenie przeciwstawia się niesieniu. „Nie" Zaratustry przeciwstawia się „Nie" nihilizmu, podobnie jak agresywność przeciwstawia się resentymentowi. Przemiana oznacza odwrócenie stosunków między afirmacją i negacją. Widać jednak, że przemiana jest możliwa tylko w kresu nihilizmu. Należało dojść do ostatniego człowieka, a potem do człowieka, który chce zniknąć, ażeby negacja, *zwracając się w końcu przeciw siłom reaktywnym*, sama stała się działaniem i przeszła na służbę afirmacji wyższej (stąd formuła Nietzschego: nihilizm zwyciężony, ale zwyciężony przez samego siebie...).

Afirmacja jest najwyższą mocą woli. Co jednak jest afirmowane? Ziemia, życie. A jaką postać przybierają Ziemia i życie, gdy stają się przedmiotem afirmacji? Nieznaną postać nas, którzy zamieszkujemy jedynie opustoszałą powierzchnię Ziemi i żyjemy stanami bliskimi zera. Tym, co nihilizm potępia i stara się zanegować, jest nie tyle Byt, Byt bowiem, jak od dawna wiadomo, podobny jest do Nicości jak brat, ile raczej wielość, raczej stawanie się. Nihilizm traktuje stawanie się jako coś, co *powinno* odpokutować i zostać

przepowiednią wróżbiarza (II, *Wróżbiarz*) a apelem Zaratustry (*Przedmowa*, 4 i 5).

[8] Zob. F. Nietzsche: *Ecce homo*, przeł. L. Staff. Warszawa 1909; *Tak rzekł Zaratustra*, 6.

wchłonięte w Byt; wielość jako coś niesprawiedliwego, co powinno zostać osądzone i wchłonięte w Jedno. Stawanie się i wielość są winne, oto pierwsze i ostatnie słowo nihilizmu. Toteż pod panowaniem nihilizmu filozofia ma za pobudki czarne uczucia: „niezadowolenie", nie wiedzieć jaką bojaźń, obawę przed życiem – mroczne poczucie winy. Pierwsza postać przemiany, przeciwnie, wynosi wielość i stawanie się do najwyższej mocy: stanowią w niej one przedmiot afirmacji. A w afirmacji wielości tkwi praktyczna radość z tego, co różne. Radość pojawia się jako jedyna pobudka filozofowania. Waloryzacja uczuć negatywnych czy też smutnych namiętności, oto mistyfikacja, na której nihilizm gruntuje swą władzę. (Już Lukrecjusz i Spinoza pisali rozstrzygające w tym względzie strony. Przed Nietzschem pojmowali oni filozofię jako moc afirmowania, jako praktyczną walkę z mistyfikacjami, jako wykluczenie negatywności).

Wielość jest afirmowana jako wielość, stawanie się jest afirmowane jako stawanie. A to oznacza zarazem, że afirmacja jest wielością, że sama się staje; i że stawanie się i wielość same są afirmacjami. We właściwie rozumianej afirmacji istnieje coś jak gra luster. „[...] wieczyste TAK istnienia [...], jestem wieczyście twojem TAK [...]"[9]. Drugą postacią przemiany jest afirmacja afirmacji, rozdwojenie, boska para Dionizos–Ariadna.

Po wszystkich tych cechach można rozpoznać Dionizosa. Jesteśmy daleko od pierwszego Dionizosa, jakim pojmował go Nietzsche pod wpływem Schopenhauera jako wchłaniającego życie w źródłowej Podstawie, jako tworzącego alians z Apollinem, by stworzyć tragedię. To prawda, że począwszy od *Narodzin tragedii* Dionizos określany był przez opozycję do Sokratesa, później jeszcze przez swój alians z Apollinem: Sokrates osądzał i potępiał życie w imię wartości wyższych, ale Dionizos przeczuwał, że życie nie powinno być osądzane, że samo z siebie jest dość sprawiedliwe, dość święte. Otóż w miarę jak Nietzsche tworzy swe dzieło, objawia mu się prawdziwa opozycja: Dionizos już nawet nie przeciw Sokratesowi, lecz Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu. Ich męczeństwo

[9] F. Nietzsche: *Dytyramby dionizyjskie*, przeł. St. Wyrzykowski. Warszawa 1905, *Sława i wieczność*, § 4, s. 35.

wydaje się jednakie, ale interpretacja, ocena tego męczeństwa jest różna: z jednej strony świadectwo przeciw życiu, przedsięwzięcie zemsty, które polega na negowaniu życia; z drugiej strony afirmacja życia, afirmacja stawania się i wielości, aż po rozszarpanie i rozrzucenie członków Dionizosa[10]. Własnościami Dionizosa są taniec, lekkość, śmiech. Jako moc afirmacji Dionizos ewokuje lustro w lustrze, pierścień w pierścieniu: aby sama afirmacja była afirmowana, potrzebna jest druga afirmacja. Dionizos ma oblubienicę, Ariadnę („Masz drobne uszka, masz moje uszka: usłysz-że mądre słowo!"[11]). Jedynym mądrym słowem jest „Tak". Ariadna dopełnia całości relacji, które określają Dionizosa i dionizyjskiego filozofa.

Wielość nie podlega już osądowi z punktu widzenia Jednego ani stawanie się z punktu widzenia Bytu. Byt i Jedno nie tylko jednak tracą sens – nabierają nowego. Teraz bowiem Jedno wyraża się w wielości jako wielości (odłamki lub fragmenty); Byt wyraża się w stawaniu się jako stawaniu. Takie jest nietzscheańskie odwrócenie czy też trzecia postać przemiany. Nie przeciwstawia się już stawania się bytowi, wielości. Jednemu (same te opozycje są kategoriami nihilizmu). Przeciwnie, afirmuje się Jedno w wielości, Byt w stawaniu się. Albo też, jak mówi Nietzsche, afirmuje się konieczność w przypadku. Dionizos jest graczem. Prawdziwy gracz czyni z przypadku przedmiot afirmacji: afirmuje fragmenty, człony przypadku; z tej afirmacji rodzi się konieczna liczba, która ponawia rzut kości. Widać, jaka jest ta trzecia postać: gra Wiecznego Powrotu. Powracanie jest właśnie bytem stawania się, jedno – wielości, konieczność – przypadku. Toteż z Wiecznego Powrotu nie należy czynić *powrotu Tego Samego*. Byłoby to zapoznaniem postaci przemiany i zmiany w fundamentalnym stosunku. To Samo nie jest bowiem uprzednie wobec różnego (chyba że w kategoriach nihilizmu). *To nie To Samo powraca*, skoro powracanie jest źródłową postacią Tego Samego, które wyraża się jedynie w różnym, w wielości, w stawaniu się. To Samo nie powraca, to jedynie powracanie jest Tym Samym tego, co się staje.

---

[10] F. Nietzsche: *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki. Warszawa 1911, § 483.

[11] F. Nietzsche: *Dytyramby dionizyjskie*, s. 31.

Chodzi o istotę Wiecznego Powrotu. Tę kwestię Wiecznego Powrotu należy uwolnić od wszelkiego rodzaju bezużytecznych lub fałszywych wątków. Pytamy niekiedy, jak Nietzsche mógł uznać za nową i nadzwyczajną myśl, która, jak się wydaje, często wszak występowała u starożytnych: ale Nietzsche właśnie dobrze wiedział, że *nie znajduje się* ona u starożytnych, ani w Grecji, ani na Wschodzie, chyba że w sposób częściowy i niepewny; w całkiem innym sensie niż sens nietzscheański. Nietzsche miał wyraźne zastrzeżenia już do Heraklita. I to, że Wieczny Powrót wkłada w usta Zaratustry, tak jak węża w gardło, oznacza jedynie, że zapożycza od antycznej postaci Zoroastra to, czego nie był on zdolny pojąć. Nietzsche wyjaśnia, że traktuje postać Zaratustry jako eufemizm lub lepiej jako antyfrazę i metonimię, przydając im chętnie dobrodziejstwo nowych pojęć, jakich nie mógł utworzyć[12].

Pytamy również, co zadziwiającego w Wiecznym Powrocie, jeśli polega on na cyklu, czyli na powrocie Wszystkiego, na powrocie Tego Samego, na powrocie do Tego Samego: ale właśnie nie o to chodzi. Sekretem Nietzschego *jest to, że Wieczny Powrót jest selektywny*. I to selektywny podwójnie. Przede wszystkim jako myśl. Daje nam bowiem prawo dla autonomii woli uwolnionej od wszelkiej moralności: czegokolwiek chcę (mego lenistwa, łakomstwa, podłości, wady i zalety), „powinienem" chcieć w taki sposób, jakbym chciał również Wiecznego Powrotu tego. Wyeliminowany zostaje świat „pół-chcenia", to wszystko, czego chcemy pod warunkiem, że mówimy: raz, tylko raz. Nawet nikczemność, lenistwo, które chciałyby swego Wiecznego Powrotu, stałyby się czymś in-

[12] Zob. F. Nietzsche: *Ecce homo*; *Dlaczego jestem przeznaczeniem*, § 3. W krańcowym przypadku jest bardzo wątpliwe, by idea Wiecznego Powrotu była kiedykolwiek podtrzymywana w świecie antycznym. Cała myśl grecka niewiele mówi na ten temat, zob. Ch. Mugler: *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes* (Klincksieck 1953). A zdaniem specjalistów podobnie jest w przypadku myśli chińskiej, indyjskiej, irańskiej czy babilońskiej. Przeciwieństwo czasu cyklicznego u starożytnych i czasu historycznego u nowożytnych jest ideą łatwą i nieprecyzyjną. Pod każdym względem możemy wraz z samym Nietzschem traktować Wieczny Powrót jako odkrycie Nietzscheańskie, które w świecie antycznym miało tylko pierwsze zarysy.

nym niż lenistwem, nikczemnością: stałyby się aktywne, stałyby się mocami afirmacji.

A Wieczny Powrót jest nie tylko selektywną myślą, lecz także selektywnym Bytem. Powraca tylko afirmacja, powraca tylko to, co chce być afirmowane, powraca tylko radość. Wszystko, co może być negowane, wszystko, co jest negacją, zostaje wykluczone przez sam ruch Wiecznego Powrotu. Możemy się obawiać, by nie powracała wiecznie kombinacja nihilizmu i reakcji. Wieczny Powrót należy porównać do koła; ruch koła wyposażony jest jednak w siłę odśrodkową, która odrzuca wszystko to, co negatywne. Ponieważ Byt afirmuje się w stawaniu, wyklucza z siebie wszystko, co sprzeciwia się afirmacji, wszelkie formy nihilizmu i reakcji: nieczyste sumienie, resentyment..., ujrzymy je tylko raz.

A jednak w wielu tekstach Nietzsche traktuje Wieczny Powrót jako cykl, w którym wszystko powraca, w którym To Samo powraca i w którym powraca się do tego samego. Co jednak znaczą te teksty? Nietzsche jest myślicielem, który „dramatyzuje" Idee, czyli przedstawia je jako następujące po sobie wydarzenia o różnym stopniu natężenia. Widzieliśmy to już w odniesieniu do śmierci Boga. Tak samo Wieczny Powrót jest przedmiotem dwóch wykładni (a byłoby ich więcej, gdyby dzieło nie zostało przerwane przez szaleństwo, uniemożliwiające rozwój, jaki Nietzsche sam wyraźnie przewidywał). Otóż z tych dwóch wykładni, jakie nam pozostały, jedna dotyczy Zaratustry *chorego*, druga Zaratustry *powracającego do zdrowia i niemal wyleczonego*. Tym, co przyprawia Zaratustrę o chorobę, jest właśnie idea cyklu: idea, że Wszystko powraca, że To Samo powraca i że wszystko powraca do tego samego. W tym bowiem przypadku Wieczny Powrót jest tylko hipotezą, hipotezą zarazem banalną i przerażającą. Banalną, skoro równoważna jest ona naturalnej, zwierzęcej, bezpośredniej pewności (to dlatego Zaratustra, gdy orzeł i wąż usiłuje go uspokoić, odpowiada im: uczyniliście z Wiecznego Powrotu „rzecz oklepaną", sprowadziliście Wieczny Powrót do dobrze znanej formuły, nazbyt dobrze)[13]. Także

[13] Zob. F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*, III, *Powracający do zdrowia*.

przerażającą, jeśli bowiem prawdą jest, że wszystko powraca i powraca do tego samego, wówczas człowiek mały i nędzny, nihilizm i reakcja także powrócą (dlatego Zaratustra głosi swą wielką odrazę, wielką pogardę, i deklaruje, że nie może, że nie chce, że nie śmie mówić o Wiecznym Powrocie)[14].

Co się dzieje, gdy Zaratustra powraca do zdrowia? Czy po prostu godzi się znosić to, czego przed chwilą nie mógł znieść? Akceptuje Wieczny Powrót, dostrzega w nim radość. Czy chodzi tylko o zmianę psychologiczną? Oczywiście nie. Chodzi o zmianę w pojmowaniu i znaczeniu samego Wiecznego Powrotu. Zaratustra uznał, że będąc chory, niczego nie zrozumiał z Wiecznego Powrotu – że nie jest on cyklem, że nie jest powrotem Tego Samego ani powrotem do tego samego, że nie jest płaską oczywistością naturalną na użytek zwierząt ani smutną karą moralną na użytek ludzi. Zaratustra rozumie tożsamość „Wieczny Powrót = Byt selektywny". Jak to, co jest reaktywne i nihilistyczne, jak to, co negatywne, mogłoby powracać, skoro Wieczny Powrót jest bytem, który wyraża się jedynie w afirmacji, w stawaniu się w działaniu? Koło odśrodkowe, „wyższa konstelacja Bytu, której żadno pragnienie nie sięga, której żadna negacja nie bruka". Wieczny Powrót jest Powtórzeniem, ale jest to Powtórzenie, które selekcjonuje, Powtórzenie, które chroni. Nadzwyczajny sekret wyzwolicielskiego i selekcjonującego powtórzenia.

Przemiana ma więc czwarty i ostatni aspekt: zakłada i tworzy nadczłowieka. W swej ludzkiej istocie człowiek jest bowiem bytem reaktywnym, łączącym swe siły z nihilizmem. Wieczny Powrót odpycha go i wyklucza. Przemiana dotyczy radykalnej konwersji istoty, która wytwarza się w człowieku, ale sama wytwarza nadczłowieka. Nadczłowiek oznacza właśnie zgromadzenie tego wszystkiego, co może być afirmowane, wyższą formę tego, co jest, typ, który reprezentuje Byt selektywny, odrośl i subiektywność tego bytu. Toteż sytuuje się na przecięciu dwóch genealogii. Z jednej strony jest wytworem w człowieku, za pośrednictwem ostatniego człowieka i człowieka, który chce zniknąć, ale poza nimi jest jak

[14] Zob. ibidem.

rozdarcie i przekształcenie istoty człowieka. Z drugiej jednak strony, wytworzony w człowieku, nie jest wytworzony przez człowieka: jest owocem Dionizosa i Ariadny. Sam Zaratustra trzyma się pierwszej linii genealogicznej, nie dorównuje więc Dionizosowi, jest jego prorokiem i zapowiedzią. Zaratustra nazywa nadczłowieka swym dzieckiem, ale zostaje przekroczony przez swe dziecko, którego prawdziwym ojcem jest Dionizos[15]. W ten sposób dopełniają się postacie przemiany: Dionizos lub afirmacja; Dionizos–Ariadna lub rozdwojona afirmacja; Wieczny Powrót albo podwojona afirmacja; nadczłowiek albo typ i wytwór afirmacji.

My, czytelnicy Nietzschego, powinniśmy unikać czterech możliwych nieporozumień co do:

1. woli mocy (sądzić, że wola mocy oznacza „pragnienie panowania" lub „chcenie mocy");

2. silnych i słabych (sądzić, że „najsilniejsi" w systemie społecznym są właśnie z tego powodu „silni");

3. Wiecznego Powrotu (sądzić, że chodzi o starą ideę, zapożyczoną od Greków, od Hindusów, od Babilończyków...; sądzić, że chodzi o cykl lub o powrót Tego Samego, o powrót do tego samego);

4. dzieł ostatnich (sądzić, że dzieła te są przesadne lub wręcz zdyskwalifikowane przez szaleństwo).

Z języka francuskiego przełożył
BOGDAN BANASIAK

[15] Ibidem, II, *W najcichszą godzinę*.