

Daniel Breazeale

Problem Hegel-Nietzsche

Sztuka i Filozofia 14, 5-26

1997

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

I. Rozprawy i artykuły

Daniel Breazeale

PROBLEM HEGEL–NIETZSCHE¹

„Hegel i Nietzsche! Oto jest problem wciąż nie rozwiązany”: tak napisał Karl Jöel w 1905 roku². W ostatnich dekadach i w kilku różnych krajach podejmowano pewną liczbę prób opisanego i analizy relacji między Heglem a Nietzschem. Czy problem Jöela został rozwiązany? To kwestia, która rozważana będzie w tym tekście, badającym relację między tymi dwoma filozofami, ze zwróceniem uwagi na wpływową tradycję interpretacji, która podkreśla podobieństwa między Heglem i Nietzschem. Dla amerykańskich czytelników najbardziej znanym przedstawicielem tego poglądu jest Walter Kaufmann. Jednakże podkreślenie *zbliżenia* między Heglem i Nietzschem zostało ostatnio ostro zaatakowane. W szczególności Gilles Deleuze zaproponował radykalną antydialektyczną interpretację filozofii Nietzschego. Ta próba zostanie szczegółowo zbadana i poddana krytyce³.

Najpierw jednak, dlaczego w ogóle zajmować ma nas jakiś „problem Hegel–Nietzsche”? Taki tytuł wydaje się zadziwiająco dramatyczny wobec zwykłych badawczych dociekań dotyczących „relacji” między jednym myślicielem a drugim. A do tego, poczynając od wezwania Jöela,

¹ D. Breazeale, „Hegel-Nietzsche Problem”, *Nietzsche-Studien* 1975, IV, s. 146–164.

² K. Jöel, *Nietzsche und die Romantik*, Diederichs, Jena 1905, s. 294.

³ W. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Random House, New York 1968; G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997. Inne interpretacje relacji Hegel-Nietzsche, które będą w tym tekście rozważane to: B.F. Beerling, „Hegel und Nietzsche”, *Hegel-Studien* 1961, I, s. 229–46; M. Green, „Hegel’s ‘Unhappy Consciousness’ and Nietzsche’s ‘Slave Morality’” (w:) Darrel E. Christensen (red.), *Hegel and the Philosophy of Religion* Martinus Nijhoff, The Hague 1970, s. 125–141; J. Granier, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Editions du Seuil, Paris 1966; A. Kremer-Marietti, „Hegel et Nietzsche”, *La revue des lettres modernes* 76–7 (Hiver 1962–3), s. 17–24; G. Morel, *Nietzsche, Introduction à une première lecture*, Aubier-Montaigne, Paris 1971, II; B. Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Editions du Seuil, Paris 1971; R.L. Zimmerman, „On Nietzsche”, *Philosophy and Phenomenological Research* XXIX, 2 December 1968, s. 274–281.

zaobserwować można niezwykłą potrzebę takich badań szczególnie tej relacji. Dlaczego? Po części, jak sugeruję, jest to związane z symbolicznym znaczeniem, jakiego pisma Hegla i Nietzschego nabrały dla wielu naszych współczesnych. Nie jest zbiegiem okoliczności, biorąc pod uwagę nasz temat, że obaj równie jasno uświadamiali sobie własną dwuznaczną relację do tradycji filozoficznej, swoje znaczenie dla przyszłości. Z pewnością Hegel, z równą słusznością co Nietzsche, mógł myśleć o sobie jako o „przeznaczeniu”⁴, nawet jeśli miał na tyle dobrego smaku, by właśnie o tym nie *mówić*. Nie tylko w ich własnych opiniach, lecz w opiniach wielu współczesnych badaczy, praca jednego z (lub obu) tych myślicieli przedstawia kulminacyjny i zwrotny punkt w historii zachodniej myśli i kultury; są oni bez wątpienia najczęściej zgłaszanymi kandydatami do roli „ostatniego metafizyka”.

Stąd szczególnie patos „problemu Hegel–Nietzsche”: dla wieku takiego jak nasz, w którym utracono całe poczucie naturalnej przynależności do tradycji – tak myślowej, jak i innej – może okazać się, że możliwe jest odbudowanie kontaktu z przeszłością nie poprzez wskakiwanie w bezpowrotnie stracony świat myśli, lecz raczej poprzez skoncentrowanie się na momentach transformacji. Hegel i Nietzsche są pod wieloma względami naszymi współczesnymi, ale i jednocześnie w pełni przynależą do wielkiej linii zachodnich myślicieli – linii, która – jak się wydaje – wygasa (po części za sprawą ich własnych wysiłków). W kontekście takich rozważań problem Hegel–Nietzsche jest częścią większego problemu zrozumienia kryzysu nowoczesnej myśli i wyrazem naszego pragnienia ustanowienia naszej własnej intelektualnej tożsamości, uwzględniając zarówno „tradycję”, jak i jej załamanie. Czas zejść z tych spekulatywnych wyżyn i zająć się poniższymi badaniami.

I

Każdy, kto pobieżnie zna Hegla i Nietzschego, świadom jest rażąco wyraźnych różnic, które dzielą ich obu. *Wydają się* oni najbardziej przeciwstawnymi typami filozoficznymi: jeden, intelektualny absolutysta domagający się systemowej totalności; drugi, adwokat „życia” czy „woli mocy”, piszący aforyzmy, nieufny wobec samej chęci systemowego ujęcia. Każde efektywne porównanie będzie musiało zatem dotyczyć spraw bardziej istotnych niż styl i temperament.

⁴ F. Nietzsche, *Ecce homo*, IV.

Oczywistym punktem wyjścia takich dla takich dociekań jest rozważenie tego, jak sam Nietzsche myślał o swojej relacji do Hegla. Jednak tu znów wydaje się, że pierwsze wrażenie wskazuje na głęboki antagonizm. Termin „heglizm” jest niemal niezmiennie pejoratywny w pismach Nietzschego, jak w uwadze, że jego pierwsza książka „zalatuje niemiło Heglem”⁵. Jest on pogardliwie odrzucany jako rodzaj choroby, od której po zarażeniu nie można się już nigdy całkowicie wyleczyć⁶. Przy tych okazjach, gdy Nietzscheańskie odwołania do Hegla wnoszą się ponad pustą polemikę, często mają podnosić przeciwko Heglowskiej filozofii zarzuty typu: iż jest to wyraz głębokiej awersji i ucieczki od rzeczywistości⁷; że skrywa fundamentalny brak duchowej uczciwości⁸; że jest ostatnią ostoją platonizmu i chrześcijaństwa, odpowiedzialną za odroczenie nieuchronnego zwycięstwa ateizmu⁹. Hegel wrzucony jest do jednego worka ze „źle kształconymi teologami, którzy chcą odgrywać role filozofów”¹⁰.

Nawet tam, gdzie zrazu wydaje się, że istnieje wspólna płaszczyzna, wkrótce pojawiają się uderzające różnice. Otóż zarówno Hegel, jak i Nietzsche akceptują jako dane, że „Bóg umarł”; lecz dla Hegla śmierć ta przyćmiona jest przez „spekulatywny Wielki Piątek”, który przedstawia dialektyczną *Aufhebung* prawd zawartych w tradycji moralności i religii¹¹. Dla Nietzschego, z drugiej strony, śmierć jest ostateczna i wszystko, co pozostaje po umarłym Bogu to jego „cień”¹². Faktycznie, zdemaskowanie przez Nietzschego „współczesnych ideałów” w dużej mierze oparte jest na odrzuceniu wieku, który ma uznać nieodwołalność tego wydarzenia, żądać dla siebie nowych bogów, zamiast sprzeciwiać

⁵ Ibidem, III, „NT”.

⁶ Por. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, I, 6.

⁷ Por. F. Nietzsche, *Jutrzenka* 190.

⁸ Por. F. Nietzsche, *Ecce homo*, III, „PW”, 3.

⁹ Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, 357; idem, *Der Wille zur Macht* 412 i 415 [numeracja paragrafów wg wersji niemieckiej różniącej się od polskiego wyboru pod tym samym tytułem – przyp. tłum.].

¹⁰ Por. F. Nietzsche, „Filozofia w tragicznej epoce Greków” (w:) idem, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993. „Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Strauss: wszyscy oni śmierdzą teologami i ojcami kościoła”, *Nachlas. Gesammelte Werke*, Musarion, München 1920–9, t. XVI, s. 13.

¹¹ Obraz „spekulatywnego Wielkiego Piątku” pojawia się pod koniec *Glauben und Wissen* Hegla (Meiner, Hamburg 1962), s. 124. Podobna idea wyrażona jest w VIII rozdziale *Fenomenologii ducha*.

¹² Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, 108.

się wyzwaniu afirmacji wartości świata nie obarczonego wiecznym powrotem. Do takich „bożyszcz” wieku zaliczają się ludzie, naród i sama historia („pochód postępu”) – krótko, całe królestwo tego, co Hegel nazywa „duchem obiektywnym”. Mimo własnego okazjonalnego uznania konieczności społecznej i politycznej organizacji, a nawet ważności „tego, co historyczne”, Nietzsche ocenia je jako jedynie środki i krytykuje każdą próbę wyniesienia ich do rangi wyższej wartości i prawdy. W opinii Nietzschego heglizm był zawsze identyfikowany z takowym przecenianiem polityki i historii, a zatem odrzucany jako „bałwochwalcze ubóstwienie faktów”¹³.

Wszelako głębiej tkwi korzeniami Nietzscheańska krytyka Hegla jako nie historycznego, lecz raczej jako „logicznego” optymisty. Dla filozoficznego projektu Hegla istotne jest bowiem to, aby świat był, w swej totalności i zasadzie, przejrzysty dla rozumu. „System” jest wyrazem uniwersalnego *logosu*, a *Fenomenologia* („dedukcja pojęcia nauki”) jest naszą drabiną do jego pojmowania. Dla Nietzschego, w jaskrawym kontraście, „poznawanie i byt są sferami w najwyższym stopniu się wykluczającymi”¹⁴. To, w jego oczach, jest nieunikniona lekcja Kanta: ostateczny charakter „perspektywizmu”. Skoro Hegel temu zaprzecza, oskarżony jest o ignorowanie Kanta, cofanie się do przedkrytycznego stanowiska, a co za tym idzie o ujawnianie swego braku intelektualnej godności¹⁵. W Heglowskiej próbie odślonięcia racjonalności stawania się Nietzsche, jak przyznaje, widzi „burzę na gotyckim niebie”, a w samej logice jedynie „kolejny przykład bezrozumności i przypadku”¹⁶. Na podstawie tak pobieżnego badania tekstów można by dojść do wniosku, że Hegel jest „antytezą” Nietzschego w tym samym stopniu, co Wagner.

II

Powierzchowne zjawisko jest jednak znakomitym oszustwem i często służy skrywaniu zaskakujących prawd. „Hegel”, mówi Nietzsche. „to smak”¹⁷ – i to taki, którego, jak widzieliśmy, Nietzsche najwyraźniej nie miał. Czy jednakże pod różnicami smaku mogą istnieć ważne pokrewieństwa? To w każdym razie jest możliwość, której nie można z góry

¹³ Idem, *Niewczesne rozważania*, II, 8 i I, 7. Bardziej dokładne badania Nietzscheańskiej krytyki Heglowskiej filozofii dziejów znajdują się (w:) Morel, op. cit., s. 55–58.

¹⁴ Idem, „Filozofia w tragicznej epoce Greków”, 11.

¹⁵ Idem, *Niewczesne rozważania*, I, 6.

¹⁶ Idem, *Nachlass*, t. XVI, s. 82.

¹⁷ Idem, *Der Fall Wagner*, 10.

wykluczyć i która przyświecała pracy międzynarodowej grupy badaczy zdecydowanych, by zwrócić uwagę na często przeoczone *podobieństwa* między Heglem a Nietzschem. Obok Waltera Kaufmanna, do tej nieoficjalnej szkoły interpretacji należą B.F. Beerling, Jean Granier, A. Kremer-Marietti, Bernard Pautrat i Robert L. Zimmerman. Nie wszyscy z tych interpretatorów zgodziliby się z wynikiem z niekompetencji wnioskiem, że „Nietzsche jest heglistą” (Zimmerman), lub wyznali, że odkryli „głęboki heglizm Nietzschego” (Kremer-Marietti), jednakże nawet najbardziej wstrzemięźliwi i ostrożni z nich oponowaliby przeciwko prostej opozycji między Heglem i Nietzschem, sugerowanej naszymi wcześniejszymi badaniami tekstów. Dla wygody ich opozycyjne stanowisko nazwę interpretacją „zbliżenia” odnośnie do relacji Nietzschego do Hegla. W przygotowaniu do naszych rozważań nad niedawnym atakiem na ten pogląd, zajmijmy się teraz przypadkiem *zbliżenia*.

1. Zacząć możemy od skorygowania mylnego wrażenia: wypowiediane przez Nietzschego oceny Hegla nie zawsze są tak negatywne, jak sugerowaliśmy. Bardziej uwłaczające uwagi rzadko są czymś więcej, niż przypadkowymi słowami w kontekście szerszej polemiki przeciwko współczesnym Niemcom i współczesnym ideom. W dodatku, jak wielu badaczy pośpiesznie wskaże, Nietzschemu brakowało głębszego zrozumienia pism Hegla; wiele z jego krytyk stosuje się w istocie do trywialnego i osłabionego „heglizmu” siedemdziesiątych lat XIX w.¹⁸ Ważniejsze, że był w stanie pochwalić Hegla i to nie jako jedynie „noblezny wzór” wyrobnika filozoficznego¹⁹ ani jako jednego z kilku niemieckich myślicieli ważnych z europejskiego punktu widzenia²⁰. W *Der Wille zur Macht*, § 95 Hegel jest porównany z Goëthem w swej próbie akceptacji i afirmacji tego świata. To nie żadna drobna pochwała ze strony Nietzschego, podobnie gdy Heglowi przypisywany jest większy *esprit* niż jakimukolwiek innemu sławnemu Niemcowi²¹. Nawet Nietzscheańska ocena wzorcowej „niemieckości” Hegla nie jest całkowicie krytyczna: jego charakterystycznie „niemiecki” wkład w myślenie określony jest jako nacisk na stawanie się oraz siłę sprzeczności i negacji²². Hegel jest w najwyższym stopniu niemiecki

¹⁸ Nietzsche często myli Hegla z trywialnym heglizmem, ale nie zawsze: por. jego uwagę w *Der Wille zur Macht*, 416 dotyczącą *nadużycia* Hegłowskiej próby uzasadnienia życia jako sankcji czegokolwiek, co akurat istnieje.

¹⁹ Por. idem, *Poza dobrem i złem*, 210.

²⁰ Por. idem, *Zmierzch bożyszcz*, viii, 4 oraz ix, 21.

²¹ Por. idem, *Jutrzenka*, 193.

²² Por. ibidem, przedmowa i *Der Wille zur Macht*, 375.

w swej nietypowej próbie zjednoczenia dwóch typowo przeciwstawnych niemieckich skłonności do krytycyzmu i do romantyzmu²³. W tym ponownie Hegel jest porównywalny z Goethem – i z samym Nietzschem. W konsekwencji interpretator nie stoi całkowicie na pozycji dowodzenia „ukrytych paraleli” leżących pod bezkompromisową wrogością. Nawet Nietzsche nie uważa się zawsze za oponenta Hegla.

2. Hegel podziwiał Goethego nie mniej niż Nietzsche, i to podsuwa kolejną strategię zastosowaną do odsłonięcia łączących ich podobieństw, tj. nacisk na antypatie i sympatie, które były im wspólne. Pamiętamy na przykład o znaczeniu, które obaj myśliciele przypisują wcześniej ignorowanym presokratykom, zwłaszcza Heraklitowi. Innych przykładów wspólnych sympatii (z domieszką krytycyzmu) można by dopatrzeć się w Spinozie i Kancie²⁴. Jeśli jednak łączą ich sympatie, to bliżej nawet powiązani są w ich opozycji do romantyzmu. Nie znaleziono nigdzie, do *Fenomenologii ducha* włącznie, bardziej miazdzącej krytyki romantyzmu, niż ta z wczesnych pism krytycznych Hegla. Antyromantyzm jest oczywiście stałym tematem we wszystkich, poza najwcześniejszymi, pismach Nietzschemgo i rozpoznaje on w Heglu (znow wraz z Goethem) sojusznika w walce przeciwko zaświatowemu i sentymentalnemu romantyzmowi²⁵. Jest i w dodatku daleko bardziej ironiczna paralela: tak jak zarówno Hegel, jak i Nietzsche podkreślali swą opozycję do romantyzmu, tak również obaj są często cytowani jako przykłady „filozoficznego romantyzmu”²⁶.

3. Widzieliśmy, jak Nietzsche krytykował heglizm jako zakamuflowaną próbę ratowania chrześcijańskiej moralności i platońskiej metafizyki. Trzeba to zrównoważyć rozważeniem jego (jawnie niespójnej) charakterystyki Hegłowskiego systemu jako heroicznej próby *przezwyciężenia* tego samego platońsko/chrześcijańskiego światopoglądu. O tym właśnie mówi się, że tkwi pod słynną Hegłowską afirmacją racjonalności tego, co rzeczywiste, i wprowadzeniem ruchu w najwyższą sferę rzeczy-

²³ Por. idem, *Der Wille zur Macht*, 253.

²⁴ Więcej o stosunku do Kanta por. ibidem, par. 5. Stosunek Hegla i Nietzschemgo do Spinozy jest podobny, obaj bowiem uznają w Spinozie znaczący wyjątek od dualistycznej metafizyki charakterystycznej dla zachodniej tradycji, a zatem widzą w nim poprzednika. Obaj jednak krytykują go za dokładnie to samo: za to, że nie uniknął bezkrytycznego, fatalistycznego panteizmu.

²⁵ Por. ibidem, 95.

²⁶ W szczególności Beerling podkreślał paralele między Heglem i Nietzschem jako „nieco ambiwalentnymi” krytykami romantyzmu. B.F. Beerling, op. cit., s. 242 i n.

wistości²⁷. Filozoficznie istotna paralela między Nietzschem i Heglem jako krytykami dualizmu jest/powinien oraz dualizmu świat/zaświaty podkreślona jest u Graniera, który nazywa ich obu „ontologicznymi immanentystami”²⁸, i w ich Beerlingowskiej charakterystyce jako „wrogów tego, co poza” („*Anti-Jensetigkeit*”)²⁹.

Próbując rozwijać spójną immanentną nie-nihilistyczną ontologię, Hegel i Nietzsche spotykają tę samą grupę problemów. Gdy Nietzsche zauważa trudności Hegla w znalezieniu sposobu afirmacji tego świata, która może *nie* być równa „nagiemu uwielbieniu tego, co rzeczywiste”, wskazuje wtedy główny metafizyczny problem swej filozofii *amor fati* i *wiecznego powrotu*. Odkad największym wyzwaniem wszelkiej immanentnej ontologii jest sukces w pogodzeniu stawania się z bytem, największym metafizycznym problemem zarówno dla Hegla, jak i Nietzschego jest problem *czasu*. Nie można pozwolić, by jawne różnice w sposobie, w jaki odpowiadali na to wyzwanie, przesłoniły wykazanie podobieństwa między ich zerwaniem z przeszłością³⁰.

4. Jako moniści ontologiczni zarówno Hegel, jak i Nietzsche stają wobec podobnych problemów wytłumaczenia *różnicy*; bez względu na to, czy tkwiąca u podstaw rzeczywistość nazywana jest „duchem” czy „wołą mocy”, są zgodni, że musi ona być pojmowana jako z istoty swej aktywna i wiecznie samoprzewycięzająca się. Są oni, wedle znanego sformułowania Kaufmanna, „dialektycznymi monistami”³¹. Skoro dynamiczny monizm implikuje przewyciężenie tego, co rzeczywiste przez nie samo, to musi on pociągać za sobą pojęcie twórczej (samo-)negacji. W tym punkcie interpretatorzy *zbliżenia* nie są faktycznie jednomyślni: Nietzsche, tak jak i Hegel, jest dialektykiem, bowiem jego metafizyka

²⁷ Por. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht* 1, 416.

²⁸ J. Granier, op. cit., s. 46 i n.

²⁹ B.F. Beerling, op. cit., s. 234.

³⁰ Zastanowienie się nad tą kwestią sugeruje ponowną ocenę Nietzscheańskiej krytyki Heglowskiej filozofii dziejów. Są istotnie fragmenty (np. *Der Wille zur Macht*, 253), w których Nietzsche chwali Hegla za jego wkład w rozwój „zmysłu historycznego”, jak i inne uwagi sugerujące zadziwiająco Heglowskie spojrzenie, np. ibidem, s. 185: „historia, która została totalnie przemyślana osiągnęłaby kosmiczną świadomość” (por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna* 337 i idem, *Der Wille zur Macht* 218). Beerling w dodatku sugeruje (s. 234) istnienie interesujących paraleli między Heglowskim filozoficznym ujęciem historii a wykorzystaniem przez Nietzschego „metody genealogicznej” w filozofii. Oba są zarówno krytykami jak i „uzasadnieniami” tego, co terazniejsze w kategoriach immanentnego *logosu* lub siły.

³¹ W. Kaufmann, op. cit., s. 235.

odsyla go do „Heglowskiego, co oznacza dialektycznego, spojrzenia na negację”³² (Zimmerman). Krytyka i destrukcja mają pozytywne znaczenie w filozofii Nietzschego: sprzeczność, tak jak u Hegla, zakłada ważną mediacyjną rolę w myśleniu³³. To ponoć ma być ilustrowane słynną uwagą Zarastury o powinowactwie negacji i afirmacji lub pokazaniem, jak nadczłowiek ma być rozumiany jako dialektyczne *Aufhebung* nawróconego na chrześcijaństwo pana. Nawet oryginalny Hegłowski termin *Aufheben* jest używany przez Nietzschego w kilku miejscach w sposób przypominający Hegla³⁴. Zwykle jednak Nietzsche używa innego terminu, któremu nadaje techniczne znaczenie bardzo zbliżone do *Aufheben*. Terminem tym jest *Sublimieren*, między użyciem którego a Hegłowskim użyciem *Aufheben* Kaufmann zauważa „prawdziwie zdumiewającą paralełę”³⁵.

5. Bardziej dziwacznej podstawy do orzekania paraleli między Heglem i Nietzschem dostarcza prowokacyjnie fantazyjne uwydatnienie przez Bernarda Pautrata pewnych kluczowych *metafor* i *symboli* wspólnych im obu. Skupiając się na bliźniaczych symbolach pierścienia (czy koła) i Dionizosa (czy Bachusa), Pautrat próbuje pokazać, jak te przewodnie metafory determinują w pewien sposób rozumowania obu myślicieli. Na podstawie wspólnego „źródła” symboliki w ich myśleniu Pautrat przyznaje, że „Nietzsche jest tak nieodzowny Hegłowi, jak Hegel jest Nietzschemu”³⁶.

6. Właściwym sposobem podsumowania tych badań tezy *zblizenia* jest zauważenie interesującej paraleli, która, jak się wydaje, umknęła uwadze wcześniejszych interpretatorów, tj. zadziwiającego podobieństwa między dobrze znaną Hegłowską „społeczną” teorią świadomości (rozwinietą głównie w czwartym rozdziale *Fenomenologii*) i bardzo podobną teorią (może lepiej „domysłem”) rozwiniętą przez Nietzschego w paragrafie 345 *Wiedzy radosnej*. Mimo ogromnych różnic kontekstu a nawet większych różnic we wnioskach, jakie wyciągają, obaj myśliciele odmalowują głęboko antykartezjański i niesubiektywistyczny obraz natury „świadomości”. Co więcej, każdy argument zależy po części od wyświetlenia transcendentnej funkcji publicznego języka w odniesieniu do samej świadomości³⁷.

³² R.L. Zimmerman, op. cit., s. 277.

³³ Por. J. Granier, op. cit., s. 47.

³⁴ Por. F. Nietzsche, *Jutrzenka*, przedmowa; idem, *Z genealogii moralności*, II, s. 10; idem, *Ecce homo*, III, „NT” 1.

³⁵ W. Kaufmann, op. cit., s. 235–238.

³⁶ B. Pautrat, op. cit., s. 230 i 242 i n.

³⁷ Dalsza dyskusja o Nietzscheańskich poglądach na stosunek języka do świadomości w moim artykule *The Word, the World, and Nietzsche* (w przygotowaniu). M. Greene jest po prostu w błędzie, gdy pisze (op. cit., s. 131), że Hegłowskie pojęcie „my’ świadomości nie ma odpowiednika u Nietzschego”.

III

Dzięki pionierskiej pracy interpretatorów *zblizenia* jasno wyznaczony został kierunek, który obiorą przyszłe studia nad problemem Hegel–Nietzsche. Dla prac, w których odrzuci się ideę ostrego rozgraniczenia między Heglem a Nietzschem, podkreślając w zamian ciągłości i paralele między nimi, następnym zadaniem jest skoncentrowanie się na różnicach, które pozostają, a co za tym idzie – krytyczna ocena Heglowskiej filozofii środkami bardzo odmiennego rozwinięcia tego samego podstawowego stanowiska przez Nietzschego i *vice versa*. Blokadą na tej drodze jest jednakże bezkompromisowe odrzucenie przez Gilles’a Deleuze’a całej interpretacji *zblizenia*. W swej błyskotliwej i bardzo oddziałującej książce z 1962 roku *Nietzsche i filozofia* spróbował on całkowicie oryginalnej rekonstrukcji myśli Nietzschego, rekonstrukcji, której przewodziła u podstaw intencja, by pokazać „zdecydowanie antydialektyczny charakter filozofii Nietzschego”³⁸. Dla Deleuze’a pierwsze wrażenie jest zasadniczo słuszne: żadnych dwóch filozofów nie miało ze sobą mniej wspólnego niż ci dwaj. Co więcej, dzielące ich różnice nie są przypadkowe; z drugiej strony, Deleuze przyznaje, że ogólny kształt i treść myśli Nietzschego są zdeterminowane samoświadomą opozycją do Heglowskiej dialektyki, której jest on „najbardziej zaciekle i jedynym głębokim wrogiem”. Przypadku *zblizenia* nie można było zaatakować bardziej agresywnie, niż zrobił to Deleuze; jest on człowiekiem z misją: przywrócić „czystość” myśli Nietzschego, szczególnie przeciwko wypaczeniom współczesnego eklektyzmu. Pozycja Deleuze’a wobec problemu Hegel–Nietzsche jest jednoznaczna: „Między Heglem a Nietzschem nie może być kompromisu”³⁹.

Argumentacja Deleuze’a na poparcie tego stanowiska kieruje się głównie na różnice, jakie znajduje on między „dialektyczną negacją” a „dionizyjską afirmacją”, lecz sama ta różnica ufundowana jest na głębszej różnicy ontologicznej. Jednakowoż dla Kaufmanna i innych Nietzsche nie jest żadnym metafizycznym monistą. Z drugiej strony, spiera się Deleuze, jest on radykalnym pluralistą, dla którego „pierwotny fakt” jest istnieniem hierarchicznie ułożonej wielości różnych sił, z których każda odróżnia siebie od każdej innej. Taka *różnica* jest podstawą Nietzscheańskiej filozofii. W przeciwieństwie do spekulatywnego przeciwstawienia („sprzeczności”) autentyczna

³⁸ G. Deleuze, op. cit., s. 13.

³⁹ Ibidem, s. 207.

różnica nie może być zniesiona. Pluralistyczna afirmacja świata jest kolektywną afirmacją zróżnicowanych i selektywnych samoafirmacji każdej z oddzielnych sił. Podczas gdy dialektyczna *Aufhebung* przeciwstawienia implikuje zniesienie różnicy (błędnie rozumianej jako abstrakcyjne „przeciwstawienie”), filozofia Nietzschego wymaga afirmacji ostatecznego charakteru hierarchii i różnicy. Z takiej perspektywy „przeciwieństwa” tak drogie dialektycznemu sercu jak i ich „godzenie ze sobą”, nie są niczym innym, jak abstrakcyjnymi i pustymi fikcjami.

Wynika stąd, że próby postrzegania Nietzschego jako rodzaju dialektyka i podkreślanie podobnej roli negacji w jego i Hegla filozofii muszą być odrzucone. Deleuze nie zaprzeczyłby, że pewne uwagi Nietzschego/Zaratustry o tym, jak prawda jest wywoływana przez „okrutne Nie” lub dotyczące negacji i destrukcji jako warunków afirmacji mogłyby służyć podtrzymaniu takiego błędnego rozumienia⁴⁰. Lecz powierzchowne podobieństwa rozplývają się przy bliższym badaniu.

W swej interpretacji dialektycznej afirmacji Deleuze podpisuje się pod sędziwą szkołą negacji negacji w interpretowaniu Hegla. Dla niego dialektyczne podejście jest z istoty swej negatywne, ponieważ same założenia, jak i sposób ich „rozwiniecia” są wszystkie negatywne. Rozważmy na przykład dialektyczną rekonstrukcję samoafirmacji: zaczyna się ona od tego, co negatywne, od uznania „nie-Ja”, które z kolei samo jest zanegowane, będąc w rezultacie „afirmacją” ja – „nie-nie-Ja”. Deleuze celowo wymyśla taką karykaturę, aby odsłonić pustość dialektycznego pojęcia afirmacji. Faktycznie już samo *przeciwstawienie* pojmowane pomiędzy tym, co negatywne, a tym, co pozytywne jest ufundowane na negatywnym trybie myślenia.

W przeciwieństwie do tego, prawdziwie afirmujące stanowisko to takie, które odrzuca wszelkie abstrakcyjne pojęcia „przeciwstawienia” (z przeciwstawieniem afirmacji i negacji włącznie). Bowiern rdzeniem prawdziwej afirmacji nie jest negacja sprzeczności, lecz pełna wola i selektywna afirmacja ja w jego specyficznej różnicy od innych ja. Taki podmiot nie „przeciwstawia” się niczemu ani nie jest „przeciwstawiany sobie” przez „innego”; *odróżnia* się sam. Afirmatywne samoodróżnianie się daje nam niedialektyczne, dionizyjskie pojęcie negacji, rozumiane nie jako przeciwstawienie afirmacji, ale jako esencjalny składnik tego samego. Zamiast pozytywności tego, co negatywne „antydialektycznym odkryciem” Nietzschego jest negatywność tego, co pozytywne. Zatem od-

⁴⁰ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, III, 12 i idem, *Ecce homo*, IV, 4.

rzucenie interpretacji *zblizenia* nie pociąga za sobą pomijania znaczenia, jakie Nietzsche przypisuje negacji zarówno jako warunkowi, jak i konsekwencji radykalnej afirmacji. Ale pociąga za sobą antydialektyczny wgląd, że negacja jest sama przez się niczym. Jest ona po prostu „*sposobem bycia* afirmacji jako takiej”⁴¹. Lecz *przeciwstawiając* negację afirmacji dialektyk zaangażował się już w negatywne stanowisko, bowiem przeciwstawienie samo jest negatywne. Heglizm opiera się na „dialektycznym Nie”, Nietzsche znosząc niezależną moc negacji, stwarza miejsce dla „dionizyjskiego Tak”⁴².

Odkładając na bok kwestię, czy dialektyk z jego dialektycznie ugruntowanym pojęciem afirmacji może w ogóle w uprawniony sposób afirmować coś pozytywnego, czy nie, to jest mimo to prawdą, jak wskazali Beerling i inni, że heglowski dialektyk twierdzi w każdym razie, że jest w stanie zrobić właśnie to: przyjąć i afirmować ostateczny charakter *tego* świata. Podobieństwo między Heglowską a Nietzscheańską „*tą-światowością*” [*this-wordliness*] dyskutowane było w poprzednim paragrafie, w równym stopniu, co podobny napotkany przez obu problem uniknięcia bezkrytycznego fatalizmu. Również w tym punkcie Deleuze widzi największą różnicę między Heglem a Nietzschem; drugi z nich rozwiązał ten problem, ale pierwszemu się to nie udało.

Bowiem dialektyk naiwnie pojmuje „rzeczywistość” jako cokolwiek, co może zaistnieć, „poza”, niezależnie od dążeń podmiotu. Toteż projekt afirmowania tego, co rzeczywiste, jest dialektycznie pojmowany jako trudna dyscyplina obliczona na przyzwalanie, na przyjmowanie i akceptowanie czegokolwiek, co zachodzi; rzeczywistość jest czymś, co musi być „założone” na podobieństwo wzorca. Krytyka jest nie do pogodzenia z taką „afirmacją”. Wielbłąd z pierwszej mowy Zaratustry mógłby posłużyć za symbol takiej afirmacji, ale preferowanym przez Deleuze’a symbolem jest osioł z czwartej części *Zaratustry*. Deleuze oświadcza, że w tym symbolu znajduje jawną parodię Heglowskiej idei bezkrytycznej afirmacji: „Rzeczywistość rozumiana jako przedmiot, cel i kres afirmacji: afirmacja rozumiana jako zgoda lub zezwolenie na rzeczywistość, jako potwierdzenie rzeczywistości: oto sens ryku osła [...] Osioł nie potrafi powiedzieć ‘nie’; przede wszystkim nie potrafi powiedzieć ‘nie’ samemu

⁴¹ G. Deleuze, op. cit., s. 190.

⁴² Choć Deleuze zajął się tym w wystarczającym stopniu, to nie jest on jedynym interpretatorem odróżniającym dialektyczną afirmację od Nietzscheańskiej. Por. również M. Greene, op. cit., s. 318 i M. Haar, „Nietzsche and Metaphysical Language”, *Man and World* 1971, IV, 4, s. 392 i n.

nihilizmowi. Zbiera wszystkie jego wytwory, niesie je na pustynię i tam je uświęca: rzeczywistość taką, jaka ona jest”⁴³.

Nawet w swej afirmacji dialektyk jest nihilistą. Nie dlatego po prostu, że jego afirmacja wyrasta z negacji, lecz również dlatego, że jego afirmacja jest zasadniczo *nieselektywna*, jest bezradnym płaszczaniem się przed „rzeczywistością”, której nie jest w stanie zmienić. Zatem największa różnica między dialektyczną a dionizyjską afirmacją „tego świata” jest taka, że ta druga jest rozróżniającą i selektywną afirmacją. Jasno wynika ze słów Nietzschego, że nie życzy sobie, aby jego własne afirmacje świata (różnorako wyrażane w terminach *amor fati* i *wiecznego powrotu*) były mieszane ze zgodą na wszystko, co zachodzi. Tę ostatnią nazywa „rosyjskim” lub „tureckim fatalizmem” i konsekwentnie oponuje: „myśl o powrocie jako zasada *selektywna*”⁴⁴. Negatywne i dekadentkie *nie* może powracać.

Tu napotykamy na isticie permanentne problemy w interpretacji pism Nietzschego, jak bowiem wieczny powrót (Nietzscheańska najwyższa formuła afirmacji świata) unika bycia z zasady bezkrytycznym? Czy nie jest on dokładnie tą koniecznością, którą pociąga za sobą, tj. powrotem tego, co negatywne i tym, w oparciu o co Zaratustra jest tak pełen obaw o swoją naukę⁴⁵? Deleuze wnosi istotny i oryginalny wkład w rozwiązanie tego problemu poprzez podkreślenie, że to, co jest selektywne, nie jest jedynie *myślą* o wiecznym powrocie, lecz raczej jej *afirmacją*. Nie ma tu miejsca, by oddać sprawiedliwość pełni subtelności i bogactwa argumentacji Deleuze’a; musimy zadowolić się przejrzeniem wniosków odpowiadających jego odrzuceniu paraleli między Hegłowską a Nietzscheańską ontologią.

Rozważaliśmy oddzielnie dialektyczne rozumienie negacji i bezkrytyczną afirmację tego, co rzeczywiste, lecz faktycznie nie powinno się ich rozdzielać. Myślane razem odślaniają prawdziwy „sekret Hegla”, tj. „Hegłowski byt jest czystą i zwykłą nicością; stawanie się, jakie ten byt tworzy wraz z nicością, czyli z samym sobą, jest stawaniem się doskonale nihilistycznym; afirmacja przechodzi tutaj przez negację, gdyż jest wyłącznie afirmacją tego, co negatywne, i jego wytworów”⁴⁶. Odwrotnie z kluczem do Nietzscheańskiej selektywnej afirmacji znajdującej się w jego

⁴³ G. Deleuze, op. cit. s. 194.

⁴⁴ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 1058.

⁴⁵ Idem, *Tako rzecze Zaratustra*, II, 19 i III, 2.

⁴⁶ G. Deleuze, op. cit., 195.

własnej niedialektycznej koncepcji bytu jako wiecznego powrotu i woli mocy. Deleuze przyznaje, że Nietzsche rozumiał wszelkie stawanie się albo jako stawanie się reaktywnym, albo jako stawanie się aktywnym. Pierwsze jest rodzajem stawania się, które kierowane jest wolą negacji. Deleuze nazywa je „dialektycznym” i utożsamia z procesem historii świata, tej historii, która, jak zobaczył Zaratustra, mogła jedynie znaleźć swą kulminację w „ostatnim człowieku”. Pytanie brzmi: czy taki proces może być *afirmowany*? Nie, mówi Deleuze, afirmacja takiego całkiem negatywnego procesu jest sprzecznością rodzajów. Bowiem, jak dobrze świadom był tego Nietzsche, afirmacja stawania się jest tożsama z afirmacją *bytu* stawania się. Lecz stawanie się reaktywnym prowadzi do i wprowadza nihilistyczne zaprzeczenie bytu. Konsekwentnie jedyny rodzaj stawania się, który posiada byt, jest stawaniem się aktywnym – które samo może stać się obiektem afirmacji. Reaktywnemu, negatywnemu stawaniu się brakuje bytu, a zatem nie może ono być afirmowane jako powracające⁴⁷.

Wartość, zdolność powrotu i byt – wszystkie one implikują się wzajemnie. Afirmować cokolwiek to wartościować je jako zasługujące na powrót; bytem stawania się jest cokolwiek, co może być tak afirmowane. Nietzsche zatem odwraca dialektyczną interpretację bytu, która czyniła z afirmacji funkcję tego, co jest. W zamian byt jest funkcją afirmacji, a afirmacja jest wartościowaniem – samoafirmacją woli, która afirmuje siebie w swej własnej specyficznej różnicy⁴⁸. Taki obraz bytu wprowadza równocześnie „nowy obraz myśli”. Główną metaforą tego nowego obrazu jest „taniec” i „zabawa”. Niedialektyczne myślenie jest myślą uwolnioną od *resentymentu*. Nie jest to Hegłowska „praca pojęcia”; jest to rodzaj myślenia, które zakłada *radość* i wyrasta z *radości*. „Afirmacja jest radością i zabawą własną różnicą, tak jak negacja [z dialektyczną afirmacją włącznie] bólem i pracą właściwego jej przeciwieństwa”⁴⁹.

Czy taka antydialektyczna afirmacja jest możliwa dla istot ludzkich takich jak my – zdecydowanie nieradosnych mieszanek aktywnych i reaktywnych sił? Odpowiedź, jak myślę, musi być przecząca, co wyświeśla związek między tymi tematami i równie słynnym tematem

⁴⁷ Por. *ibidem*, s. 45–77.

⁴⁸ Ilustracji tego punktu dostarcza *Z genealogii moralności* dyskusja o różnicy między pojęciem moralnej różnicy pana i niewolnika. Różnica między odróżniającą samoafirmacją i dialektyczną negacją (pseudoafirmacją) jest różnicą między pańskim „Ja jestem dobry, zatem ty jesteś zły” i niewolniczym „Ty jesteś inny, a zatem zły; toteż ja jestem dobry”.

⁴⁹ G. Deleuze, *op. cit.*, s. 201.

Nietzscheańskim: „nie to, co prawdziwe, ani nie rzeczywistość, lecz ocena; nie afirmacja jako zgoda, lecz jako tworzenie; nie człowiek, lecz nadczłowiek jako nowa postać życia”⁵⁰. Filozofia wiecznego powrotu i dionizyjska afirmacja jest „filozofią dla wszystkich i dla nikogo”; jest, jak przypomniał nam Heidegger, filozofią dla nadczłowieka⁵¹.

Co jednak w szczególności z ludźmi, którzy nie przewyciężyli lub nie mogli przewyciężyć *resentymentu* i nihilizmu: czy jest dla nich filozofia? Czy jest taka filozofia, która konserwuje niewolnika i ostatniego człowieka, która daje filozoficzny wyraz nihilizmowi? Jest, mówi Deleuze: „Dialektyka jest naturalną ideologią *resentymentu*, nieczystego sumienia. Jest ona myśleniem w perspektywie nihilizmu i z punktu widzenia sił reaktywnych”⁵². Fikcje i wypaczenia charakterystyczne dla Hegłowskiej dialektyki nie są po prostu filozoficznymi błędami. Konstytuują one bardzo istotny sposób interpretowania świata, interpretację, która, jak każda inna, może stać się przedmiotem analizy „genealogicznej”. Dialektyka ma głębokie znaczenie, a to znaczenie odkryte jest poprzez genealogiczne zapytywanie: *dla kogo* przeznaczona i konieczna jest ta filozofia?⁵³ Odpowiedź już padła. Dialektyka służy prawdziwym interesom pasywnego, reaktywnego, nihilistycznego typu człowieka – w jej podstawieniu abstrakcyjnym „przeciwstawieniem” różnicy, w jej wyprowadzeniu afirmacji z podwójnej negacji, w jej niewolniczej koncepcji niezależnej rzeczywistości, której wszystko musi podlegać. Wszystkie te charakterystyki można, zdaniem Deleuze’a, znaleźć w pismach Hegła, do czego dodana jest następująca ilustracja ukrytego nihilizmu Hegła: jego ciągle żądanie „uzasadnienia”, czynienie kogoś lub czegoś odpowiedzialnym; jego słynna dialektyka „pan/niewolnik”, która przedstawia obraz pana nakreślony całkowicie z perspektywy niewolnika; wielkie znaczenie, jakie Hegel przypisuje „uznaniu”; a w końcu jego ciągły nacisk na wartość trudu i cierpienia.

⁵⁰ Ibidem, s. 197.

⁵¹ M. Heidegger, „Kim jest Zaratustra Nietzschego?”, przeł. J. Mizera (w:) A. Przybysławski (red.), *Nietzsche 1900–2000*, Aureus, Kraków 1997.

⁵² G. Deleuze, op. cit., s. 170.

⁵³ Według Deleuze’a, charakterystyczna Nietzscheańska metoda analizy polega na traktowaniu argumentów i filozofii jako „symptomów”, które wyrażają ukryty typ woli. O takiej „genealogii” twierdzi się, że przedstawia „prawdziwą interpretację”. Dialektyczna metoda, przeciwnie, ignoruje pytanie „kto?”. Te rozważania dostarczają dalszych podstaw Deleuze’owskiemu zaprzeczeniu jakoby Nietzsche był dialektykiem (por. op. cit., s. 79 i n.).

IV

Czy Deleuze rozwiązał problem „Hegel–Nietzsche”; czy powinniśmy odrzucić interpretację *zbliżenia* i wnioskować z nim, że „między Heglem a Nietzschem nie może być kompromisu”⁵⁴? Zanim zmyje nas strumień retoryki Deleuze’a, moglibyśmy zatrzymać się, aby przyjrzeć się bardziej niepokojącym rysom jego wywodu. A zatem, twierdzenie, że filozofia Nietzschego „ma wielkie znaczenie polemiczne”, że jest „absolutną antydialektyką” jest twierdzeniem, które samo ma „wielkie znaczenie polemiczne”; prowokacyjnie odrzuca interpretację związku między Heglem a Nietzschem, która została uważnie zbudowana na podstawie badań tekstowych. Nonszalancka postawa Deleuze’a wobec poglądu, który odrzuca, jest zdumiewająca. Przeciwnie stawia się mu, ale nie rozważa argumentów i tekstów przemawiających za taką interpretacją. Podobnie, choć często odwołuje się do samych pism Nietzschego w celu poparcia swej interpretacji, rzadko ostrzega niepodejrzliwego czytelnika, że Nietzsche mógł więcej powiedzieć na dany temat – włącznie z pewnymi rzeczami, które kłócą się z fragmentem cytowanym przez Deleuze’a. Oczywiście każde potraktowanie problemu Hegel–Nietzsche może być pomocne tylko jako *interpretacja*, a różnica opinii w najlepszych interpretacjach pism obu myślicieli jest stale możliwa. Niemniej nieuniknioność interpretacji nie zwalnia od pewnego minimum wymaganych dowodów.

Rozważmy na przykład częste twierdzenie Deleuze’a, że Hegel był jawnym obiektem polemik całej filozofii Nietzschego i że sam Nietzsche dysponował „głęboką znajomością” Hegla. Widzieliśmy wcześniej, jak mało dowodów jest na poparcie takiego twierdzenia w samych pismach Nietzschego. Dysponuje on – jak się zdaje – małą (jeśli w ogóle jakąś) znajomością pism Hegla z pierwszej ręki; jego odwołania są niezmiennie ogólne i niesprecyzowane, całkowicie pozbawione tego wyczulenia na krytyczne detale, które charakteryzują jego polemikę z Platonem, Kantem i Schopenhauerem – z filozofami, których *faktycznie* czytał. Można przypuszczać, że jego znajomość Hegla opiera się na opracowaniach (w liście do Gersdorffa z 10.07.1870 mówi, że ucześnieca na „doskonałe” wykłady Burkhardta o Heglowskiej *Filozofii dziejów*) i pismach takich „heglistów”, jak Strauss, Bauer i być może Stirner. Lecz Deleuze nie dostrzega tu problemu. „Mamy wszelkie powody ku temu, by zakładać u Nietzschego

⁵⁴ Ibidem, s. 207.

głęboką znajomość ruchu Hegłowskiego, od Hegła po samego Stirnera. Wiedzy autora nie ocenia się po cytatach, jakie ten przytacza, ani według wykazów z bibliotek, zawsze fantastycznych i domniemyanych, lecz biorąc pod uwagę apologetyczne i polemiczne wymiary jego dzieła. Nie można zrozumieć całości dzieła Nietzschego, o ile nie dostrzega się 'przeciw komu' zwrócone są jego główne pojęcia. Wątki heglowskie są obecne w tym dziele niczym wróg, którego ono zwalcza"⁵⁵.

Gdy stajemy wobec przypadku autora, który stara się zgadywać, że Hegel jest wrogiem zwalczanym w pismach Nietzschego, a zatem ignoruje częste, nie krytyczne, a nawet wyrażające podziw odwołania do Hegła w tych pismach, moglibyśmy zapytać, czy determinanty, „polemicznego ukierunkowania” mogłyby być tak „domniemywane”, jak cytowane teksty i wykazy z bibliotek!

Mozemy, co więcej, zapytać, dlaczego Deleuze zakłada, że wszystkie Nietzscheańskie krytyki „dialektyków” są skierowane pod adresem Hegła? Faktycznie termin ten częściej jest używany przez Nietzschego do określenia rodzaju myślenia, którego przykładem jest dla niego Sokrates. Oczywiście istnieją podobieństwa między tymi dwoma rodzajami dialektyki, ale są też wielkie różnice i uzasadnione jest oczekiwanie, że ktoś wysunie tezę podobną do tej Deleuze'a, aby zwrócić wprost uwagę na te różnice. On niestety tego nie uczynił.

Jednakże niezaprzeczalnym rezultatem Deleuze'owskiego skontrastowania Hegła i Nietzschego jest wzbudzenie poważnych pytań dotyczących kompetencji Deleuze'a jako badacza Hegła. Każdy, kto utrzymuje o powierzchownym Maxie Stirnerze, że „jest dialektykiem, który ujawnia nihilizm jako prawdę dialektyki”⁵⁶, powinien być przynajmniej przygotowany, w przeciwieństwie do Deleuze'a, do obrony bardzo nieszablonowej interpretacji Hegła, którą takie twierdzenie implikuje. Lecz wydaje się, że Deleuze nie ma wielkiego apetytu na lekturę Hegła w obecnej chwili; w zamian on również opiera się głównie na opracowaniach, na przykład na pracy Hyppolite'a i Wahla, skąd przejmuje wniosek (bez ich rozważnej kompetentności), że nieszczęśliwa świadomość jest „istotą heglizmu”. To prowadzi go do bardzo mylnego podkreślenia ważności cierpienia i nieszczęścia w pismach Hegła. Oczywiście tematy te są dla Hegła centralne, ale są równoważone innymi: „droga wątpienia” jest również drogą do duchowego i naukowego spełnienia; „droga krzyżowa

⁵⁵ Ibidem, 173.

⁵⁶ Ibidem, 172.

ducha” jest jednocześnie „rzeczywistością, prawdą i pewnością jego tronu”⁵⁷.

„Heglizm” dla Deleuze’a jest następną odmianą platońsko/chrześcijańskiego dualizmu, który wymaga dla tego świata „wyższego” uzasadnienia niż może go dostarczyć jakiegokolwiek immanentne spojrzenie⁵⁸. Tu w szczególności interpretacja *zblżenia* zdaje mi się bardzo bliska prawdy. W tym punkcie Hegel i Nietzsche bardziej przypominają Arystotelesa i Platona. Jeśli Hegel się czymś wyróżnia, to tym, że jest on nawet bardziej „z tego świata”, niż Nietzsche. „Absolut” nie jest jakąś „wyższą” rzeczywistością, jakąś zaświatową „jednością” ponad „wielością” tego świata. O ironio, Deleuze’owski opis woli mocy jest równie trafnym opisem Heglowskiej ogólności konkretnej lub absolutnego ducha: „jedno, ale jedno, które afirmuje siebie w wielości. Jego jedność jest jednością wielości i ujawnia siebie w wielości”⁵⁹. Nasz autor tej ironii nie dostrzega.

Jednakże dla Deleuze’a najważniejszy jest kontrast między „dionizyjską afirmacją” a „dialektyczną negacją”. Pozorna słuszność tego kontrastu polega na dwóch dezinterpretacjach: pierwsza, że Hegel systematycznie ignoruje „prawdziwą różnicę” poprzez traktowanie jej jako „abstrakcyjnego przeciwstawienia”; po drugie, że jego rozumienie negacji i afirmacji jest czysto formalne i abstrakcyjne.

Pierwszy punkt dyskutowany jest przez samego Hegla w paragrafie 119. *Encyklopedii*, gdzie wyjaśnia, jak pojmuje stosunek między różnicą określoną, a przeciwstawieniem: różnica jest zawsze różnicą w odniesieniu do tego, co inne; różnica sama w sobie czy różnica istotna jest konfrontacją z *własnym* innym – jest przeciwstawieniem. Drugie niezrozumienie, choć powszechne, jest równie niewybaczalne. Hegel bowiem bardzo starannie

⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, s. 66–8, 564 [num. wg paginacji bocznej].

⁵⁸ Por. G. Deleuze, op. cit., s. 20. Jest w tym punkcie nierozwiązane napięcie w krytyce heglizmu u Deleuze’a. Z jednej strony jest on krytykowany jako filozofia zaświatowego uzasadnienia; z drugiej strony utożsamia się go z oślim bezkrytycznym poddaniem się całkowicie „tego-światowemu” (*this-worldly*) pojęciu rzeczywistości. Podobne napięcie charakterystyczne jest dla jego ujęcia tematu „uznania”. Z jednej strony uznanie jest traktowane jako czysto *niewolnicza* potrzeba (dialektyka), kontrastowana z potrzebą odróżniającej samoafirmacji pana. Jednakże w jednym z ostatnich rozdziałów „Podwójna afirmacja: Ariadna” Deleuze utrzymuje, że prawdziwa samoafirmacja wymaga uznania innego i przez tego innego. Jest to dokładnie Heglowski pogląd, który wcześniej był kontrastowany ze stanowiskiem „dionizyjskim”!

⁵⁹ Błąd autora w lokalizacji cytatu, którego nie udało się znaleźć w tekście Deleuze’a.

podkreślał nieabstrakcyjny, określony charakter negacji. „Pozytywne rezultaty” płyną z dialektycznej negacji, ale nie z powodu formalnej, matematycznej zasady, że dwie negatywności równe są pozytywności; otóż „Dialektyka ma pewien pozytywny rezultat, ponieważ ma ona *określoną* treść, lub ponieważ jej rezultatem nie jest naprawdę *puste, abstrakcyjne Nic*, ale negacja *pewnych* określeń”⁶⁰. Zatem na Deleuze’owską pochwałę Nietzschego – że zniósł niezależną siłę negacji – w równym stopniu zasługuje Hegel (por. na przykład uwagę o „jedności pozytywności i negatywności” dodaną do *Nauki logiki* II, 1, ii, c). Heglowskie stanowisko, właściwie rozumiane, jest takie, że każda określona negacja jest również określoną afirmacją i *vice versa*. Deleuze’owski kontrast po prostu nie ma poparcia w tekstach.

Podsumowując, Deleuze’owska interpretacja Hegla jest powierzchowna i zapożyczona, tak jak i jego krytyki. Jest niewolnikiem rozmaitych naiwnych legend o „heglizmie” i powtarza (zapewne nieświadomie) wiele standardowych krytyk Hegla – krytyk co najmniej tak starych, jak Kierkegaardowska i Feuerbachowska. Najwidoczniej nie jest zaznajomiony z wieloma próbami, szczególnie tymi podejmowanymi przez samego Hegla, odpowiedzi na takie krytyki.

Jako interpretacja Nietzschego praca Deleuze’a jest zarówno nieszablonowa, jak i daje się tekstowo obronić. Jest jednakowoż kilka punktów, wszystkie związane wprost z próbą przedstawienia Nietzschego jako wytrawnego antydialektyka, które zasługują na krótką dyskusję krytyczną. Czego, na przykład, można się dopatrzeć w twierdzeniu, że Nietzsche sprzeciwił się dialektyce na gruncie „idei wartości cierpienia i smutku, waloryzacji ‘smutnych namiętności’”⁶¹? Z pewnością jeśli próbował to właśnie zrobić któryś z filozofów, to na pewno Hegel w mniejszym stopniu, niż sam Nietzsche. Jest to nastawienie, któremu często daje wyraz, przypisując znaczenie swym własnym cierpieniom i niemożnościom. Taka jest też dosłownie nauka Zaratustry: „żeby twórca powstał, wiele cierpień tu trzeba i wiele przeistoczeń”⁶². Faktycznie wydaje mi się, że nie można docenić walki Nietzschego z nihilizmem dopóki się nie dostrzeże, jak blisko jest ona związana z problemem nadawania cierpieniu pozytywnej wartości. Schopenhauer miał rację, że „im głębiej człowiek

⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. S.F. Nowicki, Warszawa 1990, par. 82.

⁶¹ G. Deleuze, op. cit., s. 207.

⁶² F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, III, 2.

wejrzy w życie, tem głębiej wgląda w cierpienie”⁶³; Nietzscheański projekt to akceptacja tego bez poddawania się zaprzeczającemu światu nihilizmowi⁶⁴.

Z podobną rezerwą można by potraktować Deleuze’owską próbę skonstruowania nacisku dialektyka na *walkę* i *konflikt*, z Nietzscheańskim ideałem tworzenia w zabawie, kiedy „Walka nigdy nie jest aktywnym wyrazem sił ani przejawem woli mocy, która afirmuje”⁶⁵. Oczywiście Nietzsche zaproponował faktycznie taki model twórczej afirmacji, ale tylko jako „trzecią przemianę ducha”, tj. jako *cel* do osiągnięcia na drodze ciągłej walki i konfliktu. To, do czego wzywał Nietzsche nie było przewyciężeniem walki, lecz raczej przewyciężeniem ducha zemsty, który tak często jej towarzyszy. Idea ta jest już obecna w bardzo wczesnym tekście „Rywalizacja Homera” i spotykana jest następnie niemal we wszystkim, co Nietzsche później napisał.

W związku z niekompetentnym orzeczeniem przez Deleuze’a ontologicznego „pluralizmu” Nietzschego konieczna jest pewna uwaga. To prawda, że Nietzsche pojmował świat jako złożony z konkurujących, hierarchicznie uporządkowanych sił; jest jednak również prawdą, że ponawiał próby – od *Narodzin tragedii* do *Woli mocy* – ujęcia tych sił jako wyrażen *jednej*, leżącej u podstaw metafizycznej zasady (np. „woli”). Deleuze nie neguje tego wymiaru myśli Nietzschego, jest więc tu niebezpieczeństwo jałowej dysputy. Jednakowoż, jeśli ktoś poszukuje pojedynczego terminu na oznaczenie ontologii Nietzschego, to Kaufmannowska propozycja „dialektycznego monizmu” wydawałaby się bardziej godna polecenia, niż mylący „pluralizm” Deleuze’a.

Żadna z tych możliwych interpretacji Nietzschego nie została wzięta pod uwagę w Deleuze’owskiej rekonstrukcji. Dowodzą one jednak, że misjonarski zapał, by odmalować Nietzschego jako antyheglistę wypaczył Deleuze’a odczytanie Nietzschego. To wskazuje na najsłabszy, w moim przekonaniu, punkt w tej wartościowej książce: Deleuze kładzie przesadny nacisk na znaczenie opozycji Nietzschego wobec Hegla – opozycji, której – trzeba to tak podsumować – Deleuze’owi nie udało się jednak przekonująco dowieść.

⁶³ Ibidem, III, 2.

⁶⁴ Por., WM 35, 1051. Odnośnie do Nietzscheańskich wyrazów zadowolenia z własnych cierpień i choroby por. *Ecce homo* i ważne „Przedmowy” z lat 1886–87.

⁶⁵ G. Deleuze, op. cit., s. 88.

V

Nasze badanie niektórych nowych prób rozwiązania „problemu Hegel–Nietzsche” pokazało, że problem ten jest bardziej złożony, niż mogło to sugerować pobieżne porównanie pism obu filozofów. Paralele są głębokie i filozoficznie istotne, nawet jeśli nie dają podstaw bezkrytycznym twierdzeniom, że „Nietzsche jest heglistą”. Punktem wyjścia wszystkich poważnych rozważań nad relacją Hegel–Nietzsche jest uznanie, że są oni *sprzymierzeńcami* w walce przeciwko metafizycznemu, moralnemu i epistemologicznemu dualizmowi. To jest wspólna podstawa, która sprawia, że badanie różnic między nimi jest tak interesujące. Bowiem walka przeciwko dualizmowi jeszcze się nie skończyła, nawet jeśli te zagadnienia zostały w naszym stuleciu przesłonięte. Do dziś najważniejszym nierozwiązanym zagadnieniem w tej walce jest kwestia immanentnych podstaw radykalnej krytyki. Różne sposoby rozwiązywania tej kwestii – środkami *praxis*, interpretacji hermeneutycznej czy analizy lingwistycznej – napotykają wspólnie na problem, wobec którego stanęli Hegel i Nietzsche: jaka jest relacja między afirmacją i negacją?

Nie jest to tylko „psychologiczny problem” Zarastury – „jak ten, który w niesłychanym stopniu mówi ‘nie’, czyni ‘nie’ wszystkiemu, co dotąd opatrywano słowem ‘tak’, może mimo to być przeciwieństwem ducha negującego”⁶⁶; jest to również jeden z najgłębszych problemów, na które natrafia każda interpretacja filozofii Hegla lub Nietzschego. Czym *amor fati* różni się od „tureckiego fatalizmu”? Jak mamy zrozumieć „racjonalność rzeczywistości”? Dopóty, dopóki można ufnie odwoływać się do „innego świata” jako do źródła wartości i kryteriów, pytania te mają drugorzędne znaczenie. Jeśli jednak takie źródło nie jest już możliwe, wtedy kwestia relacji między krytycznym rozumem a konkretnym rozumieniem staje się *tą* kwestią; kwestią, która kwestionuje możliwość kwestionowania siebie.

Żaden filozof nie postawił tej kwestii bardziej radykalnie niż Hegel i Nietzsche. Tym, co ich łączy, mimo różnic w ich odpowiedziach, jest intelektualna godność i nacisk na to, by wytrwać w pytaniu. Obaj myśliciele zaczynają od uznania i przyjęcia myślowego kryzysu spowodowanego przez „wszechniszczycielskiego” Kanta. Przeklinając czy chwając Kanta, pomniejsi myśliciele przynaglani byli zewsząd do opuszczenia prawdziwego wraku krytycznej myśli. Próbowano przeskakiwać z filozofii w emocję

⁶⁶ F. Nietzsche, *Ecce homo*, III, „Za”, 6.

i mistycyzm lub podporządkowywać autonomiczną krytyczną myśl autorytetowi *common sense*, nauki przyrodniczej lub ideologii – aby rozparcelować filozoficzne myślenie między kilka bezmyślnych „teorii” – ideologii wiedzy, wartości etc. Nawet jeśli stary ideał był utrzymany, żądano nowego i „bezzałożeniowego” początku w filozofii. Dziewiętnasty i dwudziesty wiek są usiane jałowymi pozostałościami tych „nowych początków”.

Refleksja nad tym stanem rzeczy może pomóc w wyjaśnieniu „ożywienia” zainteresowania Heglem i Nietzschem. Dla obu tych myślicieli kryzys w nowoczesnej myśli jest rzeczywisty i ma swe korzenie w filozoficznej tradycji. Obaj stają wobec tego problemu i próbują go przewyciężyć, przewyciężając ten sposób myślenia, który doprowadza do kryzysu. Lecz obie ich intelektualne rewolucje są rewolucjami w obrębie tradycji, bez uciekania się do fantazji czy bezpodstawnych i niepokalanych początków. Akceptując Arystotelesowe pojęcie filozoficznego projektu absolutnego ujęcia, Hegel podkreślał, że droga do prawdy jest „drogą wątpienia”, że droga poza Kantowski idealizm krytyczny mogłaby być otwarta tylko przez *większą*, nie *mniejszą*, krytykę. Wątpliwość musi być hodowana, aby wyrosła silniejsza niż kiedykolwiek, nim w końcu cofnie się przed samą sobą; tylko środkami takiego „dokonującego się sceptycyzmu” można osiągnąć stanowisko nauki filozoficznej⁶⁷. Podobnie Nietzsche uznał, że współczesny nihilizm nie jest żadną zewnętrzną katastrofą, lecz, przeciwnie, jest implikowany przez nasz tradycyjny sposób myślenia i wartościowania. Sam nihilizm jest tylko nieuchronną samodewaluacją naszych najwyższych wartości. Droga poza nihilizm nie wiąże się ani z wycofaniem ani z przeskokiem. Wymaga czegoś bardziej trudnego: decyzji przeżycia i przemyślenia nihilizmu do jego punktu szczytowego – do tego punktu, gdzie również i on przewycięży siebie w „filozofii przyszłości”, z punktu widzenia której sam nihilizm okaże się „fazą przejściową”⁶⁸.

Ani Hegel ani Nietzsche nie starają się negocjować, że całe myślenie, z ich własnym włącznie, zakorzenione jest w tradycji i przeszłości. Obaj postrzegają filozofię krytyczną jako rozwój o głębokim znaczeniu, niemal autodestrukcyjną tradycję filozoficzną. I obaj, charakterystycznie odmiennymi sposobami, starają się obrócić ten kryzys w nowy triumf, strają się przewyciężyć go *od środka* poprzez krytykę krytyki czystego rozumu. Rozumiany w ten sposób „problem Hegel–Nietzsche” nabiera nowego

⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, op. cit., s. 67.

⁶⁸ Por. F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, 7, 11, 112.

wymiaru. Proste porównania i kontrasty między nimi okazują się relatywnie mniej ważne, niż rozumienie innej relacji, w jakiej każdy z nich stoi do trzeciego myśliciela, którego dzieło ma dla ich dzieł podstawowe znaczenie – dla *Zaratury* w nie mniejszym stopniu, jak dla *Nauki logiki*. Hegel, Nietzsche... i *Kant!* To dopiero jest problem do rozwiązania⁶⁹.

Z języka angielskiego przełożył
Artur Przybystawski

⁶⁹ Klucz do różnych sposobów, w jakie Hegel i Nietzsche „rozwijają” Kantowską filozofię krytyczną tkwi w różnicy dotyczącej możliwości przewyżczenia stanowiska świadomości (rozumienia). Spekulatywny system Hegla zależny jest właśnie od takiej możliwości, podczas gdy Nietzsche akceptuje ostateczny charakter perspektywizmu (por. znamienne twierdzenie Nietzschego z *Niewczesnych rozważań* I, 6, że studiowanie Hegla pozytywnie *zabezpiecza* rozumienie Kanta.) Niewielki, ale ważny wkład w rozumienie problemu Kanta, Hegla, Nietzschego wnosi Morel, który zgadza się z Nietzschem, że jest on najwierniejszym kantystą i że Hegel cofa się do „Parmenidejskiej *naïveté*” (op. cit., s. 59 i n.).