

Mariusz Moryń*

Estetyka i wieczny powrót – o niektórych możliwościach odczytania Fryderyka Nietzschego

Abstrakt

Czy koncepcja, która wyszła spod pióra Fryderyka Nietzschego, rzeczywiście była wyrazem jego stanowiska? Czy twórczość oraz biografia samego filozofa nasuwają jednoznaczną odpowiedź? Jeśli tak, to czy był on w stanie zdobyć się na krytyczny dystans wobec swej refleksji? A może, podobnie jak jego czytelnik, został zwiedziony, skrycie oszołomiony przez estetykę swego wywodu? Ile irracjonalizmu kryje się w Nietzscheańskim logosie? Przedstawiony artykuł zawiera interpretacje inspirowane dekonstrukcjonizmem Jacques'a Derridy, jednak zasadnicza jego część prezentuje autorską wykładnię idei Nietzschego, zgodnie z którą człowiek w akcie namiętności odtwarza i obrazuje wieczny powrót oraz uchyla ludzką naturę, otwierając się na możliwości życia.

Słowa kluczowe

Nietzsche, dekonstrukcja, piękno, wieczny powrót, taniec dionizyjski, wola mocy

W poniższym artykule zarysuję kilka odmiennych strategii interpretacyjnych dotyczących estetycznego wymiaru filozofii Fryderyka Nietzschego. Łączy je radykalizm i zamierzona prowokacyjność.

Jedynie częściowo i w odległy sposób będą one inspirowane rozważaniami Jacques'a Derridy. Francuskiego filozofa interesują bowiem głównie manowce, na które sprowadza odbiorcę pewien sposób czytania tekstu,

* Zakład Antropologii Filozoficznej
Instytut Filozofii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
e-mail: moryn@amu.edu.pl

a mianowicie hermeneutyczne dążenie do uważnego i dogłębnego zrozumienia jego sensu. Dla Derridy najbardziej pochoptą praktyką postępowania z książką jest jej interpretująca lektura. Tezę tę w szczególności odnosi on do rozpraw Nietzschego i dowodzi, że najistotniejszy dla nich będzie styl, a nie treść lub znaczenie nauki czy wiedzy nazywanej „filozofią Nietzschego”. Nie ma koncepcji autora Zaratustry, jest tylko jego styl.

Niżej zaproponuję wykładnię myśli Nietzschego, zgodnie z którą człowiek w akcie namiętności odtwarza oraz obrazuje wieczny powrót. Miłość, afektywny związek, na przykład dwojga osób, przypomina taniec dionizyjski – w nim pożądanie (a ostatecznie życie) wyłania nowe formy i tworzy swą przyszłość. Tak oto otwarte zostają postantropologiczne horyzonty. Tej tezie towarzyszyć będzie szereg innych potencjalnych wariantów interpretacyjnych, przedstawiających całościowe oraz fundamentalne spojrzenie na spuściznę Nietzschego. Pośród nich ukazana zostanie między innymi estetyczna swoistość koncepcji niemieckiego filozofa, która urzekając rozmachem wizji i arcyzmem, osłabia krytycyzm rozsądku – idee zawarte w *To rzekł Zaratustra* cechuje pewna chwiejność, będą one uznane za wyraz dionizyjskiego rauszu, upojenia pięknem życia.

Punktem wyjścia uczynię, w ślad za Derridą, pewne niepozorne zdanie, które odnalazł on we francuskiej edycji dzieł zebranych Nietzschego¹. Brzmi ono następująco: „zapomniałem mego parasola”².

Słowa te zostały utrwalone, już funkcjonują, wymagają od myśliciela lub historyka filozofii odpowiedniego podejścia: może ono przybrać postać przemyślanego komentarza, najlepiej pogłębiającego i rozjaśniającego, albo też fragment ten trzeba zignorować, uznając go za błahy. Zapiszek ten może kryć w sobie jakąś zagadkową treść (jej tajemnicę należałoby wówczas rozwiązać, przeniknąć na przykład dzięki interpretacji) lub przeciwnie: wydaje się pozbawiony drugiego dna, pusty, niegodny uwagi (można o nim zapomnieć, robiąc to samo, co Nietzsche ze swym parasolem). Obie te ewentualności rysują się równie interesująco.

Gdy podążyć tropem pierwszej z nich, okaże się, że przywołany *passus* jest wybornym kluczem do wywodu Nietzschego. Ścisłej rzecz biorąc, otwiera on kilka potencjalnych strategii interpretacyjnych, oferując szereg odmiennych sposobów rozumienia Nietzscheańskiego pisanie. Wyodrębnimy tu tylko niektóre z nich. Rozważana sytuacja zawiera dwie

¹ Por. J. Derrida, *Kwestia stylu*, tłum. B. Banasiak, [w:] *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybysławski, Kraków 1997, s. 45–82.

² *Ibidem*, s. 76 i n.

możliwości: albo nie jest to jego zdanie, albo przedstawił on własną myśl. Pierwsza ewentualność: to nie słowa Nietzschego, przywołał tu kogoś innego. Ujęte w cudzysłów wskazują, że to cytat, „szczepka” przyjęta z nieokreślonych źródeł. Można zatem eksponować tezę, zgodnie z którą sformułowanie „zapomniałem swego parasola” oddaje strukturę tekstów Nietzschego, bowiem bliżej nieokreślona część uwag zawartych w jego pismach to tylko cytaty i wyimki. I tak choćby nauka o wiecznym powrocie stanowi odwołanie do cudzych tez, na przykład Heraklita. W ten oto sposób Nietzsche pragnął utrwalić jakieś stanowisko, ocalić od niepamięci lub może skrytykować, podjąc z nim polemikę. Mogło ono być zbieżne z jego poglądami (to przy założeniu, że istniały takie samodzielne poglądy, a tak przecież być nie musiało), ale też niewykluczone, że powtarzał myśl, z którą się nie zgadzał. Tych ukrytych zapożyczeń mogło być znacznie więcej: czy idea nadczłowieka jest oryginalnym projektem, czy też nawiązaniem do romantycznej estetyki geniusza lub idei Schopenhauera? Czytelnik może prześcigać się i gubić w domysłach, która część tekstów Nietzschego stanowi *porte-parole* autora.

Oczywiście książki Nietzschego wyszły spod jego ręki i zostały sygnowane jego nazwiskiem, nie zawsze jednak to, co się wcześniej napisało, uznaje się za własne na zawsze. Można by wysunąć przypuszczenie, iż późny Nietzsche wycofuje się ze swych nauk, zmieniając tożsamość, eksperymentując z podpisem, obierając rozmaite imiona: Dionizos, Ukrzyżowany, Feniks, Cezar etc. Jego korespondencja z późnego okresu twórczości daje się odczytać jako rewizja samorozumienia, podważenie minionych dokonań, a nie tylko smutne świadectwo choroby i postępującej niemocy. Przytoczmy fragmenty wybranych listów, pokazujące modus budowania nowej tożsamości:

Do dostojnych Polaków.

Należę do was, jestem jeszcze bardziej Polakiem niż Bogiem, chcę wam oddać cześć, tak jak cześć oddawać mogę... Żyję wśród was jako Matej[k]o.

Ukrzyżowany.

Turyń, 4 stycznia 1889.

Do księżniczki Ariadny, mej ukochanej.

To przesąd, że jestem człowiekiem. Żyłem jednak sporo pośród ludzi i znam wszystko, co ludzie przeżyć mogą, od rzeczy najniższych po najwyższe. Wśród Hindusów byłem Buddą, w Grecji Dionizosem, Aleksander i Cezar to moje wcielenia, autor Szekspira, lord Bacon, także. Na końcu byłem jeszcze Wolterem,

Napoleonem, może też Ryszardem Wagnerem... Tym razem jednak przychodzę jako zwycięski Dionizos, który chce na ziemi uczynić święto... Nie mam zbyt wiele czasu... Niebiosia cieszą się, że tu jestem... Wisiałem też na krzyżu...³

Przyjmijmy teraz najprościej, że koncepcja wiecznego powrotu zawiera i wyraża stanowisko podzielane przez Nietzschego. Nie wszystkich ono przekona, warto więc przedstawić jego krytyczne oszacowanie: to myśl mylna, pokrętna i niewydarzona. Słusznie zatem osoba Dionizosa *vel* Feniksa, Ukrzyżowanego odżegnuje się od dzieła i dokonań „Fryderyka Nietzschego”. Nie chcąc mieć nic wspólnego z autorem *Wiedzy radosnej*, daje wyraz zdrowemu rozsądkowi – protestuje przeciw ekstremizmowi kogoś, kto w powadze uważa Boga za istotę śmiertelną i rysuje kilka, do tego wzajemnie wykluczających się, wersji jego zgonu. Nie warto przyjmować filozofii, według której zdarzenia odwiecznie recyrkulują, nawracając w tym samym kształcie: dowodzi ona, że wszystko już było, a równocześnie sprzecznie utrzymuje, iż nadczłowiek jeszcze nigdy nie istniał.

Dionizos zatem oparł się mocy i nieprzemierzalnemu urokowi refleksji Nietzschego. Jak objaśnić natomiast brak krytycznej reakcji ze strony jego komentatorów, często wszak nieskorych do pospiesznych osądów? Skąd bierze się popularność *To rzekł Zaratustra*, rozprawy kontrowersyjnej i słabo argumentowanej? To nie kwestia braku przenikliwości, zaufania lub nadmiernej wyrozumiałości czytelnika, lecz efekt estetycznych, a ostatecznie: magicznych, zabiegów autora. Nietzsche potrafi hipnotycznie zafascynować swobodą skojarzeń, zachwycić nie tyle teoretycznym formatem myśli i jej uzasadnieniem, ile strukturą literacką oraz brzmieniową. *To rzekł Zaratustra* został skomponowany na wzór utworu muzycznego. Z unikatowym w filozofii kunsztem przemyślano rozkład samogłosek, metrum i inne elementy brzmieniowo-semantyczne. Zarówno artyzm, jak i perswazyjna siła słowa oczarowują, przykuwają i wiążą uwagę, osłabiając racjonalny opór. Polot i śmiałość myśli są w stanie oszołomić. Piękno namysłu to skryty czynnik irracjonalny drzemiący w logosie, typowy przykład *farmakonu*. Czytelnik zatem jest niewinny. Został dyskretnie zwiedziony przez podstępne praktyki błyskotliwego mistrza słowa.

Kto przeciwstawi się aforyzmowi Nietzschego? Być może nawet on sam do pewnego momentu nie był w stanie zdobyć się na beznamiętny dystans. Stąd jego, mówiąc językiem Martina Heideggera, styl chełpliwie-heroiczny. Gdy Nietzsche utrzymuje, że jest dziejowym przeznaczeniem,

³ F. Nietzsche, *Listy*, tłum. B. Baran, Kraków 1994, s. 391.

to przemawia przezeń coś więcej niż euforia, niepohamowana ambicja lub może profetyzm. To odurzająca moc „własnej” (rzecz jasna tego właśnie nie wiemy) myśli, trująca i niweczająca samowiedzę⁴. Działa ona potajemnie i z ukrycia, dlatego tak trudno ją zwalczyć.

Ukrzyżowany zatem przytomnie i czujnie odcina się od ducha i litery takiej właśnie twórczości – ktoś, kto w swej korespondencji do Mety von Salis napisze: „właśnie opanowałem swe królestwo, wtrącam papieża do więzienia i każę rozstrzelać Wilhelma, Bismarcka”⁵.

Rozważmy kolejną możliwość, zgodnie z którą notatka o zapomnianym parasolu stanowi skróconą charakterystykę teorii Nietzschego. To mianowicie strategia parodii: autor stosuje zasadę, wedle której zabija się nie gniewem, lecz śmiechem. Drwi on więc być może z tradycji filozoficznej z jej epistemologicznymi standardami, na przykład budowania wywodu teoretycznego pojmowanego jako autonomiczna całość sądów wyabstrahowanych ze swych afektywno-cielesnych źródeł. Te ostatnie wprowadzają element przygodności, w rezultacie myśl niepostrzeżenie i dyskretnie przenika się z uczuciem, to, co ważne i pierwszorzędne, z nieistotnym i wtórnym.

Być może wyszydza on naiwność czytelnika. Testując jego cierpliwość, pokazuje, jak łatwo przekształca się ona w bezkrytyczną łatwowierność odbiorcy, który wiele zniesie podczas lektury. A może wyśmiewa siebie i niektóre idee zawarte w *To rzekł Zaratustra* –kontestując bliżej nieokreśloną treść swej spuścizny, anonsuje późniejszy gest z przynoszącego załamanie roku 1889.

Nie znaczy to, że przedstawione dociekania stanowią udowodnione tezy. To tylko niewykluczone warianty czytania.

Choroba Nietzschego oraz wzajemne przenikanie biografii oraz najistotniejszych wątków składających się na jego twórczość to kwestie współcześnie szeroko komentowane. W tym miejscu skontrastujemy wyżej

⁴ Po raz kolejny odbiegam tu od Derridy. Według francuskiego filozofa Nietzschemu jego własne, utrwalone rozprawy wymykają się z innego powodu. Nie mają one dlań jednego sensu, mogą być heterogeniczne lub parodystyczne, bowiem ich twórca był ciężkim krótkowidzem. Jego tekst jest artystyczną, poetycką ślepotą, dlatego sam autor nie potrafił ująć całości w integrującym oglądzie, spojrzeniu, które widzi jasno i wyraźnie wszystko w każdym szczególe. Same więc pisma tworzą rzeczywistość częściowo niewidomego człowieka: nierozstrzygalną, łatwo przechodzącą w opozycje. Nietzsche nie mógł też zobaczyć świata bez zniekształceń, samego w sobie – na poły musiał się więc go domyślać.

⁵ F. Nietzsche, *Listy*, op. cit., s. 391.

przeprowadzony wywód z jednym tylko stanowiskiem, mianowicie interpretacją Pierre'a Klossowskiego⁶. Zgodnie z nią Nietzsche zarówno w swej pisarskiej, jak i osobistej aktywności konsekwentnie zmierza do ujęcia znakowo niezapośredniczonej rzeczywistości. Poszukuje on świata nieobecnego w refleksji, który – z uwagi na brak znaczeniowego uformowania – tworzy chaos. Obszar ten to zwłaszcza sfera usamodzielnionych, bezładnych, wyzwolonych spod podmiotowej kontroli instynktów – Nietzscheańskie szaleństwo i afazja nie dają przygnębiającego świadectwa nieszczęścia, lecz zapewniają komunikację z dionizyjską głębią życia, z wolą mocy (tj. „fluktuującą intensywnością”⁷), dla której brak słów. Stanowisko Nietzschego, zawierając próbę obalenia dominacji języka, kultury i świadomości nad anonimowym ciałem, ma charakter konspiratorski. Z tej perspektywy pozoruje on wywód. Między innymi koncepcja wiecznego powrotu stanowi jedną ze spiskowych form zniesienia i odtrącenia dyskursu. Filozof, przybierając różne pseudonimy, rozbija i niweczy swą tożsamość, prowadzi zatem przemyślaną grę, wciągając w nią niewinnych adresatów swych późnych listów: Augusta Strindberga, Georga Brandesa, Petera Gasta⁸. Trzeba wszakże uznać za niezrozumiałe powody odnajdowanej przez Klossowskiego w ideach Nietzschego fascynacji bytem nieuporządkowanym i odejmującym mowę, a ostatecznie ciałem bez aktywności mózgowej, organizmem pogrążonym w otępieniu demencyjnym. Przyjmijmy zatem, że wygórowane koszty takiego oglądu będą przeciw niemu argumentem, ograniczą one krąg potencjalnych zwolenników tak zarysowanej interpretacji⁹.

⁶ Por. P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996, passim.

⁷ Ibidem, s. 99.

⁸ Por. ibidem, s. 269.

⁹ Zauważmy, że niemożność kontynuacji myśli Nietzschego będzie jej zaletą z egzystencjalnego punktu widzenia. Według Jaspersa stanowi ona szczególną wartość jego pisarstwa – sam Nietzsche ostrzegał przed własną teorią, broniąc się przed rolą autorytetu kreślącego myśli warte naśladownictwa. Z drugiej strony jednoznaczność tego oporu ogranicza i uchyla inny, równie ważny wątek: apodyktyczność jego nauki, której towarzyszyło akcentowane przekonanie o jej przełomowości. Dla Jaspersa ambiwalencja szeregu wykluczających się motywów (na przykład celowa jałowość poglądów *versus* ich uniwersalność), pozbawiając czytelnika punktu oparcia, daje sposobność do „uchwycenia naszej prawdziwej podstawy, z której wychodzimy”, otwiera na bezmiar ludzkich możliwości i skłania ku niezreifikowanemu absolutnemu bytowi, tj. ku Wszzechogarniającemu. Por. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. Cz. Piecuch, Warszawa 1991, s. 254.

Wyżej przedstawiona została sytuacja, w której tekst jest niejasny i zagadkowy, wymaga więc odpowiednio pogłębionej wykładni, wart jest lektury. Sprowokuje on do interpretacji porywczego czytelnika.

Zastanówmy się teraz nad inną ewentualnością: zapisek „zapomniałem mego parasola” nie zawiera w sobie innej treści ponad tę literalną, daną *a prima vista*. Mimo że nie tkwi w nim żaden sekret, to i tak będzie on krył tajemnice, nie w swoim wnętrzu jednak, lecz poza sobą, na zewnątrz. Jeśli niczego istotnego nie mówi, jest transparentny i oczywisty, to nie pomoże on w dotarciu do znaczenia, do „prawdy” pozostałych rozpraw Nietzschego. A więc chybia on tajemnicy tekstów filozofa, omija ich niewiadome przesłanie. Podobnie będzie, jeśli uznać, że Nietzsche w komentowanym zdaniu niczego nie zamierzał zakomunikować, a jedynie machinalnie notował cokolwiek, ot choćby kaligrafował, ćwicząc rękę.

Wszystkie te dylematy „na zawsze” pozostaną nierozstrzygnięte i nigdy nie będzie się dało ich uchylić i rozwiązać. „Nigdy” jest ostateczne, nieuniknione, nieodwołalne – brzmi ono trochę jak sformułowanie „na wieki”, „po wsze czasy”, a zatem nieco złowieszczo i złowrogo. W tym krótkim zdaniu – jak można by powiedzieć – jest dużo śmiertelnej powagi, zaś ta nieodwracalność i niezbywalność „nigdy” to sytuacja eschatologiczna. Właśnie w tekście (w samej jego kondycji, niekoniecznie w treści) ujawnia się bowiem to, co ostateczne.

A zatem można podsumować dotychczas przeprowadzone rozważania: ta osobliwa notatka zawsze będzie budowała sytuację nieusuwalnej enigmatyczności, kryjąc – w sobie lub poza sobą – nieznaną: wtedy, gdy potrzebuje ona wykładni, oraz wówczas, gdy jest zrozumiała „na pierwszy rzut oka”, od razu.

I dalej: nieistotne, czy zawartość ta jest znacząca i budzi zainteresowanie, czy przeciwnie, jako że w obu przypadkach tak samo czytelnik zapomni o najważniejszym, a mianowicie o tekście. Podczas lektury tego fragmentu straci go w częściowej lub całkowitej amnezji. Jeśli bowiem jest on jasny i przejrzysty niczym szyba, wówczas czytający pominie jego zapis, intencje kierując wprost ku rzeczy, o której mowa, ku zapomnianemu parasolowi. Tak oto pograży w niepamięci tekst. Analogicznie w drugiej sytuacji, poszukując pogłębiającej egzegezy wypowiedzi, przyjmuje, że trzeba w nią tchnąć sens i ożywić, tak by z jej wnętrza użyć głosu, na przykład autorowi. Wówczas w interpretacji opuszcza wyjściowe zdanie, idąc ku innym wypowiedziom, a więc zapomina o samym tekście, niejako zaciera znak pisma. Tak oto nawraca doświadczenie przypominające to, które przeżył Nietzsche ze swoim utensylium.

Hipomnesis, jak daje się zauważyć, jest tymczasowa i niedemencyjna. W tym miejscu można wykorzystać idee Hansa-Georga Gadamera: rzeczą nauk humanistycznych, a zwłaszcza filozofii, jest dobra, „wykształcona” pamięć, rozumiana nie jako mnemotechnika, lecz władza między innymi selektywna. To kompetencja pozbawiona reguł i niemethodyczna, ale skutecznie i umiejętnie oddzielająca twierdzenia ważne, tj. warte zarchiwizowania w świadomości, od drugorzędnych, to znaczy tych, których przechowywać nie trzeba¹⁰. Zapomnienie stanowi cechę historycznej wiedzy i dziejowego człowieka, ograniczenie i zarazem zaletę, dzięki niemu bowiem możliwe jest między innymi odświeżenie stanowiska oraz ukonstytuowanie nowego punktu widzenia.

Czyżby istniało jakieś ważniejsze podobieństwo między parasolem a tekstem? Ten ostatni kształtowany jest przez styl, formujący pisma Nietzschego bardziej niż ich hermeneutycznie rozumiane znaczenie, niż twierdzenie i to, co się mówi. Nie znaczy to, że integruje on je i łączy w całość – przeciwnie.

Sięgając do studium Derridy, można za nim skonstatować, że styl przywodzi na myśl pióro – najlepiej, gdy jest ono ostre. Ktoś, kto ma styl, używa pióra niebanalnie, oryginalnie i inaczej niż inni. Zauważy on zapewne, że jego stalówka przypomina nóż, sztylet, szpadę, a może i szablę. Styl to broń, służąca do agresji na ustrój i żywy korpus filozoficznej myśli. Osiągnięcia Nietzschego w tym zakresie są powszechnie znane. Może ona też być wykorzystana do obrony, mianowicie do utrzymywania dystansu, mądrej, przezornej odległości: wówczas chroni (na przykład przed metafizyką). Osłania przed wrogim żywiołem, tym, co obecne (sfera, która natrętnie i namolnie się narzuca), a przede wszystkim przed sensem tekstu – oddziela od jego treści i prawdy.

Jak już widać, jego konfliktowa i polemiczna specyfika wskazuje na wolę mocy – jej właśnie uosobieniem i realizacją jest styl.

Styl to również sztuka odgraniczenia się od czegoś, umiejętność zasłonięcia. Zasłanianie to w szermierce parowanie ciosu, a w życiu maskowanie, ubieranie, narzucanie szaty, pozorowanie.

We wprawnej dłoni styl trafnie zastosowany, wymierzony prosto w cel, zostawia często „znak”, ranę, stygmat. I choć brzmi to nieco pretensjonalnie, to daje się stwierdzić, iż styl służy życiu i śmierci, jednemu i drugiemu równocześnie. „Pisz krwią!”¹¹ – mówił literacki bohater głównej pracy Nietzschego. Sam jej autor szczególną rewerencją darzył swą szablę – pamiętkę

¹⁰ Por. H-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 47.

¹¹ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa 1999, s. 49.

z dawnych lat, po jego śmierci przechowywaną w rodzinnym domu w Weimarze¹². W 1934 roku Elizabeth Förster-Nietzsche, sprawująca honory gospodyni domu, broń tę ceremonialnie podarowała Adolfowi Hitlerowi, bawiącemu naówczas przejazdem w okolicy. Czy można powiedzieć, że tym samym straciła ona styl?

Według studium Derridy, styl najbardziej wyraziście ujawnia się, czyli odciska swoje piętno, na kwestii dotyczącej kobiet¹³. Między jednym i drugim występuje istotne pokrewieństwo, podobnie jak istnieje wspólnota pomiędzy życiem (z jego rozmaitymi, niekiedy ułudnymi i często pięknymi zasłonami) a kobietą, i dalej: między żywiołem witalnym a tekstem. Życie chowa przed poznającym swą naturę pod przykryciem, kryje własne, dionizyjskie możliwości. Zasłona ta wytwarza między innymi jego estetykę, dynamikę obietnicy i oporu, także zachęty do (częściowego lub całkowitego) uchylecia. Powstaje relacja namiętności i uwodzenia. W tym sensie Nietzsche nie ustawał w afirmatywnych wyznaniach miłości do życia i twierdził: „tak, życie jest kobietą!”¹⁴.

Tu wszakże trzeba rozróżnić poznanie stylowe i metafizyczne. Tylko to drugie stanowi proste rozbieranie do cna, bezwzględne i pozbawione zahamowań obnażanie, motywowane teoretyczną ciekawością. Ta postać wiedzy nie pozwala na zakrycie rzeczywistości. Szczególną jej odmianę stanowi kostyczny i oschły ideał źródłowego oglądu, o który wnosił Husserl. Pozwólmy sobie w tym miejscu na retoryczne przejawienie, pisząc, że transcendentna fenomenologia w swej „zasadzie wszelkich zasad” wyraża swoistą mentalność pracownika łaźni miejskiej, pozbawionego ekscytacji łaźniowego.

Wróćmy do kwestii tekstu, w który trzeba tchnąć życie i ująć go jako oddychającą istotę, jako autora mówiącego z jego wnętrza. Tradycyjna, rozumiejąca i interpretująca lektura polega na wniknięciu w głąb zapisu. Takie penetracyjne zbiegi są pozbawione stylu, gdy wykładnia odsłania wszystko, bez niedopowiedzeń.

W dalszych analizach mniej interesować nas będzie związek pomiędzy stylem a dystansem, jako że został on dogłębnie oraz wyczerpująco scharakteryzowany już przez Derridę. Uwagę skoncentrujemy na zagadnieniu

¹² O własnym opanowaniu sztuki oręża, w tym fechtunku, Nietzsche wypowiadał się z dumą: „znam się na dwóch rodzajach broni: na szabli i działach” (idem, *Listy*, op. cit., s. 363).

¹³ Por. J. Derrida, *Kwestia stylu*, op. cit., passim.

¹⁴ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1910, s. 281.

przezeń niepodniesionym, mianowicie na relacji pomiędzy dystansem (*Dis-Tanz*, jak pisze francuski filozof) a wiecznym powrotem. Ten ostatni termin zobrazować można poprzez taniec dionizyjski: ustawiczny, reputujący się ruch wirowy, dynamikę po okręgu, znoszącą wszelkie odmienności i bariery, także międzyludzkie. Dzięki niej człowiek staje się bytem otwartym, niedookreślonym, a zatem kryjącym w sobie nieznanne możliwości życia.

Sięgnijmy do przywoływanego i analizowanego przez Derridę fragmentu z *Wiedzy radosnej*:

Kobieta chce być wzięta, przyjęta jako posiadanie, chce zaniknąć w pojęciu „posiadania”, „własności”; przeto pragnie kogoś, kto bierze, który samego siebie nie daje, nie rozdaje, który przeciwnie raczej winien stać się właśnie bogatszy w „siebie” – przez przyrost siły, szczęścia, wiary, jako który kobieta daje mu samą siebie. Kobieta darowuje się, mężczyzna przyjmuje – sędzę, że żadne społeczne umowy, ani też najlepsza wola na punkcie sprawiedliwości nie pokonają tego przeciwieństwa natury¹⁵.

Przedstawiona sytuacja została przez Nietzschego oceniona jako immoralna i okrutnie bezzasadna, choć nieunikniona: oddaje ona naturę życia. Przede wszystkim jednak w rozważaniach tych chodzi o coś zupełnie innego niż relacje płci.

Jak daje się wykazać, autor powyższych, z pozoru jednoznacznych, słów wykracza radykalnie poza perspektywę zwykłego mizoginizmu oraz prostego, stereotypowego konserwatyzmu. Pod warunkiem wszakże, że w punkcie wyjścia zostaną one przyjęte – wówczas same się znoszą i unieważniają. Żeby je uchylić, trzeba je wcześniej zaakceptować.

Przeanalizujmy: według twierdzeń Nietzschego kobieta buduje swoją tożsamość, jest sobą, gdy się oddaje – mężczyzna, gdy bierze w posiadanie.

Otwierają się tu dwie możliwości: samozrzeczenie się kobiety jest rzeczywiste lub symulowane. Obie ewentualności przynoszą ten sam efekt: to ona manipuluje. W pierwszym przypadku, być może chwilowo, taktycznie ustępuje, aby dzięki temu ostatecznie zawłaszczyć. Postępuje przy tym nieświadomie lub celowo, na przykład w ramach pewnej przemyślanej, wypracowanej strategii – to nieistotne, bowiem i tak poprzez doraźne oddanie przenosi swą intratę w przyszłość, przejściowo umarza swe interesy, aby uzyskać pewny, potencjalny zysk. W sytuacji kolejnej: kobieta tylko pozornie się podporządkowuje, wówczas udaje, aby wziąć w posiadanie.

¹⁵ Ibidem, s. 330.

A zatem dochodzi do zamiany ról i tożsamości: kobieta jest mężczyzną, ponieważ w istocie ona („on”) dominuje, zaś mężczyzna to kobieta, bowiem on („ona”) ulega.

I znów, przyjmując za dobrą monetę idee Nietzschego wyłożone w cytowanym passusie, cofnijmy się do już przeprowadzonego wyżej opisu samozatrąty – tym razem ze strony mężczyzny, który jest kobietą. Jego (jej) podporządkowanie może być wszak taktyczne lub pozorne: tymczasowo oddaje się lub markuje to oddanie, aby wkrótce lub natychmiast zawłaszczyc kobietę, która jest mężczyzną. A więc mężczyzna, który jest kobietą, jest jednak mężczyzną, a kobieta, która niewoliła, czyli była mężczyzną, jednak – jak się okazuje – nie posiada i nie panuje, lecz oddaje się, więc jest kobietą! Tak oto dokonuje się pełny obrót stron i pozycji o 360 stopni.

Pasaż ten wszakże na tym się nie zatrzymuje, stając się ruchem wzajemnej, wirującej zamiany roli i usytuowania, w którym dochodzi do kolejnych obrotów, i tak *ad infinitum*. Uczestnicy w ten oto sposób puszczają się w taniec dionizyjcki – to stała rotacja, kolisty nawrót i recyrkulacja miejsc: powoduje on zanik identyczności, nie wiadomo, kto jest kim. Namietność wyraża samą naturę woli mocy i kręgu ponawiania: wola panowania sama się uchyla i przekreśla (nie istnieje wszak strona górująca) i równocześnie podtrzymuje¹⁶. Dionizyjcki taniec przedstawia jednostkę w nieodróżnicowaniu, czyli w nawrocie.

W ten oto sposób spotęgowana w dionizyjckiej choreografii wola mocy, to jest namietność, unieważnia, czyli bierze w cudzysłów (dekonstrukcyjny, a nie fenomenologiczny) również antynomię prawdy i fałszu. Uwagi te przeniesione na poziom codziennego doświadczenia pozwalają zauważyć, że w pełnej pasji, emocjonalnej relacji dwojga osób niepodobna rozsądzić, kto w parze bierze, a kto wyrzeka się siebie. Sama ta dystynkcja nie ma znaczenia. Najistotniejsze wydaje się żarliwe uczucie. To ono jest zjawiskiem nieinstrumentalnym, celem samym w sobie. W języku Nietzschego wolno wyrazić to następująco: w tańcu dionizyjckim wola mocy ujawnia swą autoteliczność – jest prądem, który sobie służy i zmierza

¹⁶ W samym języku Nietzscheańskiego opisu zawarte są cenne wskazówki ujawniające to niezdeternowanie. „Dawać” to ofiarować się, w sensie: być darem lub ofiarą (obiektem cudzej manipulacji). Nie wiadomo, w którym sensie kobieta (mężczyzna) ofiaruje się. „Oddawać” oznacza także zwrócić coś komuś, tak jak zwraca się długi, reguluje wierzitelności, oddając coś, co innemu się należy i do czego ma on prawo. „Brać” to między innymi również panować władzą suwerena, a zatem wziąć kogoś pod opiekę, chronić. Opiekować się i zniewolić, chronić i niszczyć – opozycje te przechodzą w siebie, między nimi nie ma różnicy. No, prawie.

sam ku sobie samemu¹⁷. To czysty wariabilizm i zmienność, wpływający nurt. „Tylko w tańcu umiem opowiadać o rzeczach najwznioślejszych”¹⁸. Słowem: sam człowiek w akcie miłości, w estetyce obrotowego ruchu odtworza wieczny powrót.

W dynamice tego związku strony nie mają swej esencji, nie są więc „czymś”, nie stanowią obecności, lecz „nie-tożsamość” – oddalenie. Niezdeteminowanie to Derrida nazywa „otchłanią”, bezdennością. Chodzi o odmęt: żywioł, w którym tonie zarówno trwałość oraz identyczność zjawisk, jak i tradycyjna myśl filozoficzna (pochłania on dyskurs i śle w dół, ku zatracie). To właśnie dla Nietzschego jest „styl pisania”.

Czy można by powiedzieć, że w namiętności pozbawiona istoty, otwarta formacja witalna uzyskuje status postantropologicznej? Staje się ona wszak kluczem do gatunkowej, nieznannej jeszcze przyszłości¹⁹. Nic więc dziwnego, że nadludzkie możliwości ducha Nietzsche symbolizował, odwołując się do postaci dziecka: to niezdeteminowany potencjał życia, jego początek, będący także zapomnieniem (na przykład o historii i minionych czasach).

Spotęgowanie woli mocy w uczuciowych, „choreograficznych” relacjach międzyludzkich to nie tylko bieg po okręgu, lecz również krok wzwyż: wzniesienie ponad siebie, samoprzewyciężenie i autozapomnienie (kwestia pamięci ciągle tu powraca)²⁰. Chodzi więc o modus lekkiego, pozbawionego wysiłku uniesienia, uwolnienia od ducha ciężkości (na przykład wyzwolenia od dziejowych wpływów). „Nauczyłem się chodzić, odtąd nakazuję sobie biegać. Nauczyłem się latać, odtąd nie trzeba mnie popychać, bym ruszył z miejsca. Teraz jestem lekki, teraz wzlatuję, teraz pod sobą widzę

¹⁷ Swoje rozumienie woli mocy oraz wiecznego powrotu przedstawiam w innym miejscu. Por. M. Moryń, *Wola mocy i myśl. Spotkania z filozofią Fryderyka Nietzschego*, Poznań 1997, s. 145 i n.

¹⁸ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, op. cit., s. 147.

¹⁹ Idea samozniesienia człowieka nie musi nabierać tylko utopijnej wymowy – rozważana z perspektywy stanowiska współczesnego posthumanizmu wnosi pragmatyczny, etyczny wymóg uchylecia dominacji ludzkiej populacji nad innymi formami życia. Por. M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2010, passim.

²⁰ Ze względu na kreatywny charakter stawania się, które na nowo się kształtuje, a zatem zorientowane jest na formowanie, można zinterpretować wolę mocy jako siłę z natury estetyczną – w tym kierunku, jak wiadomo, biegły analizy Martina Heideggera. Zgodnie z nimi „sztuka, pomyślana w najszerszym sensie jako tworzenie, jest podstawową cechą bytu” (M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa 1998, s. 80).

siebie, teraz bóg jakiś tańczy przeze mnie”²¹. To dionizyjskie, baletowe wybiecie powoduje zawieszenie człowieka: nie tylko w powietrzu, oddaje ono uchylenie tego, co ludzkie, ujęcie go *in suspensio*.

Co jednak, gdy jednostka pozostaje samotna, bez partnera? Czy wówczas obce będą jej dionizyjskie horyzonty? Czy nie puści się ona w tan? Ma ona wszakże przed sobą życie, a także stoi *vis-à-vis* mądrości – tym zaś, jak pisze sam Nietzsche, właściwa jest niewieścia natura. Budzą one pożądanie oraz odpowiednią afektację. Także w oczach kobiety: jako że feministyczna swoistość życia nie stanowi trwałej cechy, to w jej przychylnym oglądzie przeobraża się w męski charakter istnienia, na przykład jego bezlitosną ekspansywność i dominację.

Rysuje się tu jeszcze jedna ewentualność: powyższe (kobiece/męskie) oddawanie się zostało tak doskonale sfingowane i upozorowane, że już (prawie) nie różni się od oryginału. Upodobnienie jest nieomal całkowite i nie sposób rozróżnić i oddzielić go od pierwowzoru²². Czyli udawana uległość jest tak dobrze imitowana i zagrana, że staje się już prawdziwa. „Prawdziwa”, ale tylko: prawie, jakby niedostrzegalnie, dyskretnie się różniąc. Ta różnica to właśnie nieuchwytny dystans, niewielki odstęp. Można to nazwać za Derridą „fałdem” prawdy lub „stylem” i jego „znakiem”.

Idee te daje się przenieść na pisma Nietzschego: imituje on w nich „swoje” poglądy i sprawia wrażenie, że to, co pisze i wykłada, to jego filozofia – jednak: jest ona być może odwołana i anulowana. Czy ontologicznie rozumiany wieczny powrót nie został celowo opisany przez autora *To rzekł Zaratustra* jako koncepcja (dość) słabo uzasadniona, (w zasadzie) nieprzekonująca – *sen Zaratustry*? Ale z drugiej strony w tym udawaniu jest on perfekcyjny i w rezultacie nie wiadomo, czy i gdzie niewidocznie i skrycie symulacja sądu nie stała się rzeczywistym sądem, *porte-parole* Nietzschego.

Gdyby przyjąć, że Nietzsche niegdyś zbudował samodzielny wywód, a następnie zrewidował go i porzucił lub być może wycofał się z wybranych jego elementów, to zapiszek „zapomniałem mego parasola” stanowi pozostałość po nim, ślad dawnej koncepcji²³. To nauka z jednej strony

²¹ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, op. cit., s. 51.

²² Por. J. Derrida, *Pismo filozofii*, tłum. K. Matuszewski i in., Kraków 1992, s. 39 i n.

²³ Ostatecznie bowiem taka labilność i niestabilność opinii mogłaby znaleźć potwierdzenie w jego biografii. Z autopsji było mu dane poznać dwa rodzaje instynktów, o których szeroko pisał: jego codzienne życie określały z jednej strony tendencje do samozatrąty i upadku, a z drugiej do intensyfikacji sił witalnych. Zwątpienie i twórcze nasilenie pojawiały się tu po sobie.

uchylona: puszczona w niepamięć, zatracona w zapomnieniu, a z drugiej nie do końca – zachował się, jako jej resztką, przekreślony znak dawnej teorii. Jest więc ona nadal obecna w takiej osobliwej, rezydualnej formie. W postaci znaku, będącego subtelnym jej przypomnieniem: być może da się go porównać do wybruszenia, czyli niewielkiego sfałdowania powstałego z nadmiaru materiału (z przerostu i hipertrofii systemu).

Derrida przedstawia nieco odmienną ideę. Według niego koncepcja Nietzschego została zastąpiona przez styl. Ten ostatni to postać misternego, stale podtrzymywanego oddalenia (oddalenie to można też nazwać „różnicą”) od dwóch biegunów: dyskursu z jednej strony, a z drugiej poezji lub aforyzmu. Przez styl Nietzsche pokazał, że w jego rozprawach nie ma ani teorii i filozofii, ani zbioru bezwładnych aforyzmów, fragmentów myśli. Nie istnieje zwarty i zamknięty tekst tworzący pisma Nietzschego, nie ma też w nich wyłącznie niewiele znaczących zapisków. Jest natomiast głównie styl, czyli rozsuniecie (różnica) między nimi i delikatny odcisk, znamię, znak, które zostawiły po sobie obie te skrajne możliwości wypowiedzi. Wola mocy to władza ciągłego dzielenia i zwalczania, odcinania się, oddalania, przeto najlepiej wyraża się ona w stylu.

Derrida mnoży wątpliwości i potęguje zagubienie w świecie oraz w tekście. Buduje rzeczywistość, w której żyłoby się z jeszcze większym trudem. W gruncie rzeczy głównie konstatuje on podmiotowe ograniczenia i niewiedzę: no tak, jakbyśmy nie zdawali sobie z nich sprawy! Być może zadanie filozofii – i to nie tylko tej tradycyjnej, zorientowanej „metafizycznie” – jest jednak inne: mianowicie przeciwstawiać się tej kondycji. I raczej rozbudzać niż niszczyć nadzieję, że obszar niepewności i ignorancji da się zmniejszyć, choćby tylko fragmentarycznie²⁴.

Wyżej zamierzałem pokazać, że po odpowiedniej rewizji, a także rekonceptualizacji niektóre idee Derridy mogą zainspirować do interesującego, oryginalnego i całościowego spojrzenia na myśl Nietzschego, a zwłaszcza na jego wizję woli mocy.

²⁴ Pisma Nietzschego wymagałyby więc raczej hermeneutyki świadomej trudności gruntownej interpretacji, lecz nie jej niemożliwości. Por. M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997, passim.

Aesthetics and Eternal Recurrence. About Certain Possibilities of Reading Friedrich Nietzsche

Abstract

The author of the article puts the question whether the concept of the Nietzsche's theory was an expression of his philosophical views. Whether the reader will find in the works and a biography of the unambiguous answer to this question. Presented text contains interpretations inspired by Derrida's deconstructionism: in the main part of the article the author presents independent interpretation of Nietzsche's philosophy, according to which the man in the act of passion reconstructs and reflects doctrine of Eternal Recurrence which draws attention to the affirmation of life.

Key words

Nietzsche, deconstruction, human being, eternal recurrence, Dionysian dance

Bibliografia

1. Bakke M., *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2010.
2. Derrida J., *Kwestia stylu*, tłum. B. Banasiak, [w:] *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybysławski, Kraków 1997, s. 45–82.
3. Derrida J., *Pismo filozofii*, tłum. K. Matuszewski i in., Kraków 1992.
4. Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
5. Heidegger M., *Nietzsche*, t. 1, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa 1998.
6. Jaspers K., *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. Cz. Piecuch, Warszawa 1991.
7. Klossowski P., *Nietzsche i błędne koło*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996.
8. Markowski M. P., *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997.
9. Moryń M., *Wola mocy i myśl. Spotkania z filozofią Fryderyka Nietzschego*, Poznań 1997.
10. Nietzsche F., *Listy*, tłum. B. Baran, Kraków 1994.
11. Nietzsche F., *To rzekł Zaratustra*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Warszawa 1999.
12. Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1910.

