

HENRYK BENISZ

BŁĘDNE KOŁO WOKÓŁ NIETZSCHEGO

Pierre Klossowski: *Nietzsche i błędne koło*.
Przełożyli Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski. Warszawa, Wydawnictwo KR, 1996,
299 s.

Do niedawna francuskie interpretacje twórczości Fryderyka Nietzschego były bardzo mało znane i to nie tylko w naszym kraju (czemu nie należy się zbyt dziwić), ale i w Niemczech. Czy powyższe zjawisko świadczyłoby o wyrachowanym kontestowaniu francuskiej myśli filozoficznej, czy też jego przyczyn należy szukać gdzie indziej? Wydaje się, że główny powód nieobecności takich autorów jak Bataille, Deleuze czy Klossowski w czołówce uznanych badaczy filozofii Nietzschego wiąże się ze specyfiką uprawianej przez nich samej filozofii. O ile niemieckie interpretacje Nietzscheańskich tekstów przeprowadzane były w kontekście tradycji zachodniego myślenia filozoficznego, to francuskie - świadomie wyabstrahowały się z niej i wytworzyły własny, poststrukturalistyczny i postmodernistyczny model myślenia. Nie było w nim już praktycznie miejsca dla analiz porównawczych, uwzględniających m. in. inspiracje kantowskie, heglowskie i schopenhauerskie. Tak więc, *de facto* wytworzyła się zupełnie nowa filozofia, która nie tyle interpretowała myśl Nietzschego, ile raczej tę myśl rozwijała i przekształcała. Zwłaszcza zaś owo przekształcenie kojarzyło się (częstokroć nie bezpodstawnie) ze zniekształcaniem, stąd powstawało wiele oporów i niechęci do nawiązywania merytorycznego dialogu z francuskimi autorami prac o Nietzsem.

Dzisiaj ta niekorzystna sytuacja uległa już znacznym przeobrażeniom i na temat opracowań Klossowskiego i innych żywo rozprawia się w wielu szacownych środowiskach akademickich. Można się więc tylko cieszyć, że w ostatnich latach również w Polsce pojawia się coraz więcej prac tych prawie dotąd nie znanych autorów. Na największe podziękowania zasługują w tym względzie bez wątpienia Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski, którzy swoimi doskonałymi tłumaczeniami wpływają na wzrost zainteresowania tą oryginalną, aczkolwiek i kontrowersyjną filozofią. Po książce Deleuze'a¹ i wielu krótszych tekstach, przygotowali dla polskiego czytelnika (tym razem już wspólnie) książkę Klossowskiego o Nietzsem. Zamieszczono w

¹ G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*. Tłum. i posłowie B. Banasiak. Warszawa 1993.

niej również opracowania Pawła Pieniżka oraz Krzysztofa Matuszewskiego, *nota bene* napisane w pięknym (językowo i filozoficznie) stylu, wprowadzające czytelnika w meandry postnietzscheańskiej twórczości francuskich filozofów. Jakby przy okazji (?) prowokują one wprawdzie nieco swoją postmodernistyczną manierą pisanie o Nietzschem, ale czynią to z takim wdziękiem, że miejscami wprost trudno jej się oprzeć. Po zaakceptowaniu owego wszechobecnego „post” (poststrukturalizm, postsurrealizm, postmodernizm) i „anty” (antyhumanizm), kształtującego nie tylko warstwę językową tekstu, ale i jego znacznie głębszy filozoficznie przekaz, można przemieścić się w obszar wprost nieograniczonych wariantów interpretacyjnych.

Paweł Pieniżek zapoznaje nas z historią badań nad Nietzschem we Francji oraz z głównymi perspektywami patrzenia na twórczość tego niemieckiego filozofa, tj. z perspektywą „energetyczną” Deleuze’a oraz „metafizyczną” Klossowskiego. Jego zdaniem, zaletą dzieła Deleuze’a jest ukazanie „metodycznie agresywnego” charakteru Nietzscheańskiej krytyki, wadą zaś - brak odsłonięcia „rzeczywistych konsekwencji” tej krytyki. W rezultacie interpretacja ta układa samą siebie w spójny system kosztem zdeprecjonowania, a być może nawet zapoznania konstytutywnie „burzycielskiego potencjału” filozofii Nietzschego. Dopiero Bataille i Klossowski zwrócili uwagę na znaczące figury Chaosu i szaleństwa, które w optyce śmierci Boga ujawniają ukryty sens Nietzscheańskiego antyracjonalizmu. Idąc tym śladem, starali się ukazać „fantazmatyczną” zależność filozofii Nietzschego od jego „rozdartego szaleństwem życia”. Zwłaszcza zaś Klossowski dostrzegał w tej filozofii rozsadzającą ją od wewnątrz „niespójność”, ujawniającą się zarówno w „bezsensownym języku” (?), jak i w próbie ugruntowania doktryny „angażującej ludzkość”. Głoszony przez Nietzschego cykliczny powrót wszystkich rzeczy, okazuje się być wyłącznie nieskończonym powracaniem każdorazowo przekształcanego przez Chaos, własnego *ja*. Owa *de facto* niekomunikowalna idea wiecznego powrotu indywiduum, obdarzonego każdorazowo inną tożsamością, stała się zapowiedzią szaleństwa jej autora. Przy założeniu, że badacze tej filozofii powinni realizować „antyracjonalistyczny testament” Nietzschego, Pieniżek uznaje interpretacje Bataille’a i Klossowskiego za najdalej idące. Jego zdaniem, „przemyślenie konsekwencji śmierci Boga prowadzi ich do metafizyki popędów jako ostatniego słowa filozofii Nietzscheańskiej”².

Krzysztof Matuszewski ukazuje nam natomiast, w jaki sposób tradycyjnie pojmujący swą misję filozof, będący na wzór Platona miłośnikiem prawdy i teoretykiem, zamienia się w osobie Nietzschego w nowy rodzaj filozofa,

² P. Pieniżek: *Rozum i szaleństwo: nowe francuskie interpretacje myśli Nietzschego*. W: P. Klossowski: *Nietzsche i błędne koło*, dz. rec., s. 27.

będącego artystą i eksperymentatorem, badającym przede wszystkim swe własne *ja*. W ten sposób „najstarszy mit metafizyczny”, którego twórcą i orędownikiem był Platon, legł w gruzach. Nie tylko, że prawda została przeniesiona z zaświatów na ziemię, to jeszcze zajęła miejsce w obszarze życia popędowego filozofa. Odtąd nie czysta myśl, ale pożądanie wyznaczają kierunek filozoficznych eksploracji. Matuszewski sytuuje Nietzschego wraz z Sadem i Kierkegaardem wśród twórców antyheglowskiego przełomu, który zainicjował erę nowoczesności. Charakteryzuje się ona zerwaniem z „tradycją teatru świadomości” na rzecz „autentycznej teatralizacji filozofii”, dzięki wprowadzeniu na scenę popędów jako realnych sił. W ten sposób Nietzschego nie można by już jednak nazywać filozofem, jeżeli w pojęciu tym chcemy widzieć tę samą treść, którą umieszczano w nim od czasów starożytnych Greków po Hegla włącznie. Równocześnie, na co Matuszewski słusznie wskazuje, wraz z Nietzschem samo pojęcie filozofii stało się problematyczne. Poważnie też zachwiane zostało rozumienie bosko-ludzkich relacji. O ile bowiem u Greków boskość była „tożsama z ogólnością”, to u twórców „przełomu” boskość „wyklucza się” z tym, co ogólne, czyli też z tym, co ludzkie.

Negując Boga, Nietzsche nie stał się ateistą, gdyż ateizm był w jego oczach formą nihilizmu. Nadal konfrontował siebie z boskością, tyle że występującą teraz pod postacią Chaosu. Boskość ta została najpierw przez niego uświadomiona jako idea wiecznego powrotu, a potem przeżyta jako wieczny powrót intensywności. Ostatecznie „mroczna fascynacja” Chaosem, dokonująca się „ponad intelektem”, doszczętnie zniszczyła jego przytomne *ja*. Rzeczywistość wiecznego powrotu, której Nietzsche stał się „powiernikiem”, umożliwiała realne obcowanie z bogami i, w ten także sposób, udział w wieczności. Matuszewski zauważa: „*Incipit tragoedia*: skoro pragnie wznieść się na wyższy poziom życia, to znaczy przewyciężyć nihilizm (po to, by osiągnąć stadium *nadczłowieka*), Nietzsche cofnąć się musi do stanu, w którym życie wyczerpuje się w adoracji bogów, nie marząc wcale o tworzeniu”³.

Przejdźmy jednak do pracy Klossowskiego. Autor już na samym początku zaznacza, iż świadom jest tego, że teksty Nietzschego są „najbardziej aluzyjną prozą, jaka kiedykolwiek powstała w języku niemieckim”⁴. Przenosi nas ona ze sfery czysto spekulatywnej do sfery spisku, zawiązanego przez indywidualium przeciwko całemu rodzajowi ludzkiemu. Jednocześnie jednak myśl Nietzschego „obraca się wokół szaleństwa niczym wokół własnej osi” (s. 54), ponieważ z jednej strony zauroczona jest Chaosem, a z drugiej usiłuje wyzwolić się spod tego zwodniczego uroku. Klossowski dobrze odczuł

³ K. Matuszewski: *Pato(s)logia Nietzschego*. W: P. Klossowski, op. cit., s. 43.

⁴ Tamże, s. 53. Dalsze cytaty z tej pracy zostaną oznaczone w tekście podaniem strony.

dramatyzm walki, toczącej się we wnętrzu naszego samotnego myśliciela. W tym kontekście usiłuje też interpretować odrzucenie przez Nietzschego „systemu” (krytyka podstaw zachodniej kultury) i odrazę wobec „wirusa metafizycznego” (krytyka filozofii i moralności). Jego zdaniem, Nietzscheański indywidualizm ufundowany jest na „kulturze żywej”, obecnej już w nowoczesnych społecznościach. Stądność typu mieszczańskiego wyzbyła się kultury wypływającej z samego życia, bowiem stała się ona dla niej „potwornością”. Klossowski, odwołując się do fragmentu o panu i niewolniku z Heglowskiej *Fenomenologii ducha* oraz do analiz, jakie przeprowadził Kojève, Bataille i Deleuze, zarzuca Nietzschemu „ignorancję”, powstałą z zapoznania „potrzeby wzajemności” (s. 67-68; por. s. 169). Nie wydaje się jednak, aby zarzut taki (zwłaszcza zaś postawiony w tym akurat miejscu) był właściwy.

Wskazując na odmiennosc Nietzscheańskiego modelu kulturowego, Klossowski przywołuje pierwszą pracę tego myśliciela, tj. *Narodziny tragedii z ducha muzyki*. Zawierać się ma w niej „sekretny fantazmat”, polegający na poszukiwaniu takiej kultury (wzorowanej na kulturze antycznej), która „zdałaby sprawę z sił nie-mówienia”. Fantazmatem tym miałby Nietzsche posługiwać się w celu wpływania na umysły innych ludzi (?), jak i w celu obrony samego siebie przed bezwładem, prawdopodobnie spychającym go w obszar Chaosu. Trudno się jednak zgodzić z twierdzeniem, że wizja „państwa helleńskiego”, jaką nasz myśliciel tworzył, „przeraziła” Wagnera i Rohdego (s. 71-72). Jak się wydaje, przyjmowana była raczej bardzo powściągliwie. Bez wątplenia jednak nie pozostała ona bez wpływu na „dojrzewanie” do możliwości doznania ekstazy wiecznego powrotu. To, co stało się w „duszy” Nietzschego podczas przechadzki w Sils-Maria w 1881 roku, już nie tylko zwiastowało, ale wprost potwierdziło zamknięcie się rodzaju „błędneho koła” wokół niego. Odtąd otchłań (Chaos) przejęła władzę nad jego nadwątlonymi siłami osamotnionej, jednostkowej egzystencji, a symptomami tego radykalnie postępującego zniewolenia stały się coraz większe cierpienia, prowadzące bezpośrednio do choroby. Klossowski dostrzega ten związek i interpretuje pojawiającą się teraz myśl Nietzschego jako tożsamą z cierpieniem. Skąd jednak bierze się uczucie rozkoszy podczas namysłu nad „przeżytym” już cierpieniem jako niemożliwością myślenia? Autor książki nie udziela na to pytanie odpowiedzi, ale wydaje się, że jest to tylko beznadziejna próba obrony Nietzschego przed końcowym aktem rozpacz.

Problem cierpienia zostaje teraz przez Klossowskiego ujęty w kategoriach mózg-ciało (świadomość-cieleśność). Straszliwe bóle głowy, zawieszające myślenie, nie są żadną zewnętrzną agresją, ale wewnętrzną obroną przed rozkładem *ja*. Pojawia się konflikt między siłami somatycznymi i duchowymi, w którym okazjonalny „spokój ducha” jest jedynie formą „zawieszenia broni” między różnymi popędami, których nie da się z sobą trwale pogodzić.

W ujęciu Klossowskiego, „ciało chce dać się zrozumieć za pośrednictwem języka znaków fałszywie rozszyfrowywanych przez świadomość: ta ostatnia *ustanawia kod znaków*, który odwraca, fałszuje, filtruje to, co wyraża się poprzez ciało” (s. 81). Warto szerzej zapoznać się z tymi interesującymi analizami konfliktu, jaki toczy się w Nietzschem i równocześnie „toczy” jego własną tożsamość (s. 80-89). To z tego właśnie konfliktu wyrasta zapewne jego radykalny sprzeciw wobec widzenia rzeczywistości przez pryzmat podmiotu i przedmiotu oraz przyczyny i celu. Odrzucenie mnie i nie-mnie, jak też uchwytnego początku i końca, jest odebraniem świata pozornego uporządkowania i sensu. W tej „zapełnionej pustce” pojawić się już może tylko wszechobecny i wszechpanujący Chaos. Autor trafnie zauważa, że pod „przykrywką” poznania kultury i moralności, znajduje się nicłość, głębia czy Chaos, będący *de facto* czymś nienazywalnym, czymś, „czego Nietzsche nie ośmielił się wypowiedzieć” (s. 93).

Wewnętrzna „zasada” Chaosu jest wola mocy, w naturze której leży konieczność nieustannego powiększania się. Zdaniem Klossowskiego, wola mocy i popęd są terminami jednoznacznymi, stosowanymi odpowiednio do świata organicznego i nieorganicznego. Interakcja zachodząca między popędami prowadzi do powstawania różnych interpretacji, aczkolwiek nawet poszczególne „popędy” i „odpychanie” są już jakimiś formami interpretacji (s. 97). „Fizjologiczna samoświadomość” czy jasność umysłu, którą autor nazywa także „myślą całkowitej niezgodności między tym, co rzekome, przyjęte, a ukrytą realnością” (s. 103), pod którą skrywa się tajemna zabawa popędów, wprowadza jednak zawsze określony „konformizm”. Nie godząc się nań, Nietzsche „wykipił” samą jasność umysłu, w czym autor upatruje podłoże do zaistnienia Nietzscheańskiego „pomysłu” o wiecznym powrocie. „Wiara” w powrót, będąca jednocześnie zgodą na nonsens życia, implikuje nową „jasność”, a ponadto umożliwia zapomnienie tego, że już byliśmy i jeszcze nieskończoną ilość razy będziemy, ale każdorazowo inni niż teraz. Objawienie się wiecznego powrotu oznacza więc, że przestajemy być sobą *hic et nunc*, a kolisty ruch staje się złodziejem naszej tożsamości. Aby doświadczyć wiecznego powrotu, trzeba wznieść się na poziom „wysokiej tonacji duszy” (*hohe Stimmung*), gdyż to ona właśnie jakby przywołuje ów powrót. Klossowski mówi o tym tak: „Wysoka tonacja duszy, w której Nietzsche doznał zawrotności Wiecznego Powrotu, stworzyła znak Błędnego Koła, gdzie stale aktualizowane są najwyższa intensywność myśli zamkniętej w samej sobie we własnej koherencji i nieobecność intensywności odpowiadająca codziennym oznaczeniom” (s. 113-114).

Parabola bramy z napisem „chwila”, pod łukiem której zbiegają się dwie drogi wieczności, wprowadza nas już bezpośrednio w główny problemat *Zaratustry*. Dwie drogi tworzą w tym miejscu jedną, kolistą drogę wiecznego

powrotu tego samego. Rezultatem tego powracania jest również „wyzwolony” pasterz, który, po odgryzieniu głowy węża, przekształca się w nadczłowieka. Klossowski uważa, że odtąd Nietzsche „dzieli się” we własnej interpretacji wiecznego powrotu. Nadczłowiek ma być imieniem podmiotu woli mocy i jednocześnie „sensem i celem” wiecznego powrotu. Wola mocy to w tym wypadku tylko „uczłowieczona nazwa duszy Błędnego Koła”, podczas gdy dusza ta jest „czystą intensywnością wolną od intencji” (s. 118). Błędne koło jako wieczny powrót przybiera natomiast kształt „łańcucha istnień”, w którym egzystuje się od wieczności do wieczności, ale za każdym razem inaczej. Wiemy już bowiem, że wieczny powrót unicestwia możliwość trwałej tożsamości jednostkowego istnienia. Nie ma w nim też uchwytnej na poziomie świadomości sensu i celu, ponieważ zatracają się one w kolistym obiegu czasu, który wyznacza każdemu punktowi koła bycie równoprawnym początkiem i zarazem końcem. W przypadku Nietzschego dochodzi jeszcze cierpkie doświadczenie kruchości własnej egzystencji, trudnej do pogodzenia z kwintesencją idei wiecznego powrotu, tj. z „promieniującą apoteozą życia”. Argument o strachu przed nieskończeniem powtarzającym się cierpieniem, podany niegdyś przez Lou Salome, nie przekonuje jednak Klossowskiego, ponieważ jest „zbyt ludzki”. Jego zdaniem, Nietzsche bał się raczej utraty rozumu, czy też szaleństwa, które sprowadzić może z sobą konstatacja wiecznego powrotu. Dlatego idea ta zachwyca go i przeraża, ale *de facto* „nie idea wiecznego przeżywania tych samych cierpień [...], lecz utrata rozumu pod znakiem Błędnego Koła” (s. 144).

Idea wiecznego powrotu to także sprzeciw wobec Schopenhauerowskiej koncepcji woli, dbającej o rozwój gatunkowy a nie jednostkowy. Zatem biologiczna reprodukcja *contra* wieczne powracanie tych samych, choć odmiennych indywiduów, czy też (słowami Klossowskiego) „całkowita dewaloryzacja przez gatunkową propagację jako uzurpatorski nośnik istnienia znajduje swą przeciwwagę tylko w jednostkowym przypadku” (s. 195). Okazuje się jednak, że jednostkowy przypadek nie jest u naszej jednostki, tj. Nietzschego, bynajmniej taki przypadkowy. (Nie)przypadkowość staje się swowistą zasadą łączności pomiędzy żywymi i zmarłymi osobami z jego rodziny. Okazją do podjęcia przez Klossowskiego tego tematu jest zachowany zapis (w dwóch wersjach) znanego i często interpretowanego snu młodego Fryderyka o zjawie ojca wychodzącej z grobu. Rzekomo mamy tu mieć do czynienia z odwróceniem „schematu edypalnego”, w wyniku którego po śmierci ojca Fryderyk nie zastąpił go przy boku swej żyjącej matki, ale (akurat na odwrót) zastąpił „matkę u boku swego ojca, jak gdyby był swą własną matką”. W konkluzji do powyższych rozważań Klossowski pisze, że aby „odzyskać” samo życie, „Nietzsche jako własna matka rodzi na nowo samego siebie i staje się własnym wytworem” (s. 217). W innym miejscu ponownie podejmuje

interpretowanie onirycznych doświadczeń Nietzschego. Tym razem otwierający się grób (umożliwiający ojcu wyjście, a po chwili *Powrót*), jest rozwarciem się otchłani, czyli (z grecka) chaosu. Pojawiająca się w snach i we wspomnieniach wizja zmarłego ojca łączy się z obrazem grobu, tworząc jeden wspólny znak Chaosu. Zdaniem Klossowskiego, Nietzsche „wychwala ojca jako Chaos, a stosunek z ojcem jako Wieczny Powrót Ów stosunek jest w sumie tylko automacierzyństwem, wydaniem na świat samego siebie” (s. 227). Podchodząc nieco żartobliwie do powyższych rozważań, można stwierdzić, że stanowiłyby one niezły pomysł na scenariusz psychodelicznego horroru.

Jednak (generalnie rzecz biorąc) książka wcale nie jest niepoważna, a nawet skłania do nader poważnych refleksji nad życiem i twórczością Fryderyka Nietzschego. Sporo jest w niej interesujących analiz oraz sugestii, dotyczących sposobów rozwiązywania kluczowych zagadnień u tego filozofa. Nie zmienia to oczywiście faktu, że czytelnik, który jest trochę lepiej zorientowany w oryginalnych tekstach Nietzschego, wielokrotnie popada w konsternację, usiłując śledzić wyrafinowane uduziwniony tok interpretacji Klossowskiego. Musi też zadać sobie dużo trudu, aby przebrnąć przez terminologiczny gąszcz, jaki wypełnia tę książkę (swoiste „błędne koło”!). Lepiej jednak poruszać się w nim powoli i z namysłem, aniżeli pospieszenie karczować połączenie tekstu za pomocą jakiejś maczety (zwłaszcza logicznej!). W tym drugim przypadku można bowiem dojść do wniosku, że książka Klossowskiego niewiele wnosi do współczesnych badań nad Nietzschem, a przecież byłby to chyba osąd nazbyt surowy. Wydaje się, że chcąc zgłębić z jej pomocą Nietzscheańską filozofię, trzeba wykazać się dużą dozą cierpliwości i umiejętnością współ-myślenia z autorem, czego (w charakterze zachęty) należy życzyć wszystkim, sięgającym po książkę *Nietzsche i błędne koło*.