

# Tadeusz Komendant

---

## Przeciw dialektyce: Nietzsche czytany przez Deleuze'a

---

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (51), 129-137

---

1980

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# Roztrząsania i rozbiory

## Przeciw dialektyce: Nietzsche czytany przez Deleuze'a

1. Pierwsze wrażenie czytelnika tej książki<sup>1</sup> jest takie: mamy oto przed sobą maszynę, doskonale skonstruowaną maszynę. Z pematów, natchnionych pism filozofa i aforyzmów (aforyzm jest formą pluralistycznego myślenia — zauważa Deleuze) powstaje na naszych oczach wewnętrznie spójny system: nawet, wydawałoby się, przypadkowe obrazy zmieniają się w jego konieczne elementy. System ten — w przeciwieństwie do innych filozofii, które zwykle zamierzają wchłonąć dostępną w danej chwili całość ludzkiego doświadczenia — wygrywa swą odrębność. Dopuszcza istnienie innych filozoficznych systemów, co więcej — nadaje mu sens różnica między nim a owymi filozofiami. Zamiast zbliżać różne sposoby myślenia, wyszukiwać ich punkty wspólne (w nadziei, że to, co wspólne, jest prawdziwe — współczesne *idola fori...*), manifestuje swą różnicę. „Usiłowaliśmy w tej książce przerwać niebezpieczne związki. Wyobraziliśmy sobie, że Nietzsche wycofuje swój udział z gry, która jego nie jest” (223) — pisze Deleuze. Odrębność ta nie jest prekursorstwem — pojęcie prekursorstwa wiąże się z czasem linearnym, zaadoptowanym przez wszechwładnie nam panującą dialektykę: prekursor myśli w gruncie rzeczy *tak samo*, postąpił tylko krok dalej. Tymczasem mamy przed sobą *inny* sposób myślenia.

---

<sup>1</sup> G. Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*. Paris 1962 PUF. Cytuję na podstawie wydania z 1973 r., bezpośrednio po cytacie podając numer strony. Starałem się jak najczęściej oddawać głos autorowi — i może właśnie tu najbardziej wyszło na jaw, jak doskonale to skonstruowana maszyna (to też pojęcie Deleuze'a): książka wyjątkowo opornie poddaje się streszczeniom i jakimkolwiek przegrupowaniom materiału.

Może właśnie to rzuca się w oczy od razu: maszyna ta funkcjonuje cudownie lekko — w niczym nie przypomina zgrzytania koła zamachowego dialektyki.

2. „Między Heglem a Nietzschem kompromis nie jest możliwy. Filozofia Nietzschego ma wielką siłę polemiczną: tworzy antydialektykę absolutną, zamierza wykryć wszystkie mistyfikacje, które znajdują w dialektyce ostatnie schronienie” (223). „Mówiono, że Nietzsche nie znał dobrze Hegla. W sensie, w jakim nie zna się dobrze swego przeciwnika. My uważamy, że przeciwnie, ruch heglowski, różne heglowskie prądy były mu znajome; jak Marks, wziął stamtąd swe kozły ofiarne” (9). Oto podstawowa teza książki Deleuze’a — całość filozofii Nietzschego skierowana jest przeciw dialektyce. Nietzsche — myśliciel różnicy — obraca się przeciw jej fałszywemu obrazowi, zawartemu w owym sposobie myślenia. Pytanie „przeciw komu?” jest bowiem jednym z podstawowych pytań filozoficznych: filozof musi odpowiedzieć nie tylko, co dane zjawisko wyraża (ustalić stosunek rzeczy do siły, która ją opanowuje), ale i czemu się przeciwstawia (ustanowić hierarchię sił). Hierarchia jest różnicą, a nie podległością. Dopiero w oczach niewolnika (dialektyka, bo przecież „zza heglowskiego obrazu mistrza zawsze wyłazi niewolnik” (11)), różnica staje się negacją i podporządkowaniem. Polemiczny walor filozofii Nietzschego przywraca więc myśleniu zapoznany wymiar — różnicę.

Historia dialektyki zna trzy punkty przełomowe. Pierwszy — Sokrates i narodziny człowieka teoretycznego; drugi — Kantowska krytyka i antynomie czystego rozumu; trzeci — Heglowskie powiązanie dialektyki z historią. W optyce Nietzschego — Deleuze’a Marksowski przewrót pozostaje w kręgu problemów Heglowskich. Zmiana warunków społecznych nie jest jeszcze przemianą człowieka. „Marks opracowuje swą sławną doktrynę ja uwarunkowanego: gatunek i indywiduum, byt rodzajowy i poszczególny, społeczność i egoizm jedną się w ja uwarunkowanym wedle stosunków historycznych i społecznych. Czy jest to wystarczające? Czym jest gatunek i kto jest indywiduum? Czy dialektyka odnalazła punkt równowagi i spoczynku, czy jedynie ostatnie przekształcenie, przekształcenie socjalistyczne przed nihilistycznym finałem? Trudno, doprawdy, zatrzymać dialektykę i historię na wspólnym stoku, gdzie jedna ściąga drugą: czy Marks uczynił coś innego ponad wyznaczenie ostatniego etapu przed końcem, etapu proletariackiego?” (186). Trzy wcielenia dialektyki wyznaczają trzy kręgi problemowe dzieła Nietzschego. Przeciw sokratejskiemu człowiekowi teoretycznemu stawia tragiczność, kantowską zatrzymaną w pół drogi krytykę doprowadza do końca, nadczłowieka i doktrynę wiecznego powrotu obraca przeciw przygodom heglowskiej świadomości w czasie.

3. Opozycja Apollina i Dionizosa awansowała do rangi obiegowego humanistycznego komunału, stała się inną nazwą problemu pozornego, choć uporczywego: klasycyzm czy ro-

mantyzm? Marginesowa uwaga Deleuze'a wyjaśnia chyba karierę tego wątku: opozycja ta podporządkowana jest prawom dialektyki. Tymczasem właściwym problemem *Narodzin tragedii* nie jest wybór między dionizyjskim upojeniem a apollińskim pozorem, między przełamaniem podmiotowości a *principio individuationis*. Właściwym przeciwnikiem Dionizosa nie jest Apollo, lecz Sokrates i człowiek teoretyczny.

Ponieważ ruch, który powstał dzięki Sokratesowi, ma trzy punkty kulminacyjne, ponieważ ruch ten awansował do miana obowiązującego sposobu myślenia, *Narodzin tragedii* przedstawiają — wbrew tytułowi — potrójną śmierć tragedii. Tragedia umiera po raz pierwszy przez Eurypidesa i kulturę aleksandryjską (człowiek aleksandryjski żyje po dziś dzień — powiada Nietzsche — „w gruncie jest bibliotekarzem i korektorem i ślepnie marnie od książkowego pyłu i błędów drukarskich”), drugi raz przez chrześcijaństwo (sukces Kanta jest tylko sukcesem teologa — powiada Nietzsche w *Antychryście*), po raz trzeci przez Wagnera i kulturę opery („opera to twór człowieka-teoretyka, krytycznego laika, nie artysty”).

Historia dialektyki — a więc jedyna dostępna nam historia — powtarza potrójną śmierć tragedii. Historia dialektyki jest tragedią nieobecności tragiczności — sławne Heglowskie znoszenie bynajmniej nie zachowuje charakteru członów średnich. „Nietzsche obsta je przy punktach następujących: fundamentalnie chrześcijański charakter dialektyki i filozofii niemieckiej; wrodzona niezdolność chrześcijaństwa i dialektyki, by żyć, rozumieć i myśleć na sposób tragiczny” (12).

Aby żyć, rozumieć i myśleć na sposób tragiczny, trzeba *innego* sposobu myślenia.

4. Genealogia jest właśnie innym sposobem myślenia. To myśl pluralistyczna: nie ma zwierzchniego sensu, nie ma ustalonych raz na zawsze wartości — jest milcząca wielość sensów każdego zdarzenia, które domagają się interpretacji, są zastale morały, które trzeba podać w wątpliwość, ocenić wartość tych wartości. Interpretować i oceniać — oto zadanie genealoga. „Filozofia Nietzschego nie jest zrozumiała, póki nie zdaje się sobie sprawy z jej istotnego pluralizmu. A prawdę mówiąc pluralizm (inaczej zwany empiryzmem) to tyle, co sama filozofia. Pluralizm jest sposobem myślenia we właściwym sensie filozoficznym, wynalezionym przez filozofię: to jedyny gwarant wolności w konkretnym umyśle, jedyna zasada gwałtownego ateizmu. Bogowie umarli: ale umarli ze śmiechu, słysząc, jak jakiś Bóg mówi, że jest jeden” (4).

Genealog interpretuje i ocenia empirycznie działającą wielość sił: przedmiot bowiem nie jest zjawiskiem, lecz ujawnieniem siły. Wielość sił — to zasada natury. Sił wzajem powiązanych: jedna siła podporządkowuje się drugiej lub ją opanowuje. Ten aspekt siły nazywa się wolą — wola mocy jest elementem różnicującym siły. Jest za-

wsze złożona: podporządkowuje lub podporządkowuje się, podporządkowuje (się) więcej lub mniej. Mówić o jednej woli — jak Schopenhauer — to zaprzeczać wolę, bo wówczas pan utożsamia się z niewolnikiem. Myśleć o nie zróżnicowanej jedności początku, negatywność czynić motorem dziejów — jak Hegel — to zapoznać różnicujący aspekt woli mocy. Początek jest różnicą, stosunkiem siły podporządkowującej do podporządkowanej, hierarchią pana i niewolnika. Ani Jedno (eleacka doktryna jest paradoksem i wylęgarnią paradoksów; Hegel pozornie rozwiązuje problem — pozornie, bo wyjściową różnicę przemienia w negatywność), ani mnogość niezależnych atomów (atom może odnosić się tylko do siebie samego, „atomizm byłby jedynie maską rodzącego się dynamizmu” (7)), lecz hierarchia sił — różnica — jest początkiem. Zadanie genealoga — dotrzeć do początku — dokonuje się przez interpretację i ocenę: „sens jakiejś rzeczy jest stosunkiem tej rzeczy do siły, która ją opanowuje, wartość jakiejś rzeczy jest hierarchią sił, które wyrażają się w rzeczy jako złożony fenomen” (9).

Początkowy stosunek sił nie ma waloru negatywnego. Jedna siła nie zaprzecza drugiej, nie zmienia jej na swój obraz i podobieństwo, nie homogenizuje. (Nietzsche występuje przeciw dialektyce, która kończy się finalnym zawieszeniem dziejów, ale także przeciw fizycznym koncepcjom śmierci cieplnej świata). Przeciwnie — siła afirmuje i potwierdza początkową różnicę. „Różnica jest obiektem praktycznej afirmacji, nieodłącznej od istoty i konstytutywnej dla istnienia. Nietzscheańskie «tak» przeciwstawia się dialektycznemu «nie»; afirmacja — dialektycznej negacji; różnica — dialektycznej sprzeczności; radość, używanie — dialektycznej pracy; lekkość, taniec — dialektycznej ociążałości; piękna nieodpowiedzialność — dialektycznym obowiązkiem. Empiryczne poczucie różnicy, krótko mówiąc hierarchia, oto zasadniczy motor konceptu skutecznego i głębszego niż wszelkie myślenie sprzeczności” (10).

Afirmować różnicę — oto jedyna zasada tragiczności. Bo afirmować różnicę znaczy także: afirmować cierpienie w jego zewnętrznym elemencie (cierpienie, które nie zostało uwewnętrznione, nie przemieniło się w „nieczyste sumienie”). „Dionizyjskie poćwiartowanie jest bezpośrednim symbolem wielorakiej afirmacji; krzyż Chrystusa, znak krzyża są obrazem sprzeczności i ich zniesienia, życia podporządkowanego pracy negatywności” (18). Wspólnym problemem chrześcijaństwa i tragedii jest pytanie o sens egzystencji, choć w gruncie rzeczy jest to pytanie o sprawiedliwość. Czy jednak istnienie potrzebuje usprawiedliwień? W pytaniu takim tkwi przypuszczenie, że życie nie jest godne, by pożądanym było dla siebie samego. Ze koniecznie potrzebny jest jakiś zaświat. Racja bytu.

Jedyną racją bytu jest stawanie się. Nietzsche — jak Heraklit — uważa, że byt nie istnieje, wszystko jest stawaniem się. Ale równocześnie afirmacja stawania się jest afirmacją bytu jako takiego — wielość jest afirmacją jedności, jedność afirmuje siebie w wielości.

Tak samo: nie ma ustalonych praw, wszystko jest przypadkiem. Ale równocześnie afirmacja przypadku jest afirmacją konieczności jako takiej — przypadek jest afirmacją konieczności, konieczność afirmuje siebie w przypadku.

Tak samo: nie ma ducha dziejów, nie ma celu historii, wszystko jest chaosem. Ale równocześnie afirmacja chaosu jest afirmacją cyklu jako takiego, afirmacją wiecznego powrotu — chaos jest afirmacją cyklu, cykl afirmuje siebie w chaosie.

Te trzy pary pojęć zbiegają się w człowieku tragicznym — gracz i jego przeciwniku — rozumie dialektycznym. Rozum dialektyczny — fałszywy gracz — dostrzega już gotowy byt: dlatego jego akcja jest reakcją. Widzi tylko przypadek — dlatego potrzebuje zewnętrznych wobec siebie praw — morałów. Dostrzega tylko chaos — dlatego wierzy w cel historii. Inaczej człowiek tragiczny: ten wie, że byt jest stawaniem się, dlatego afirmuje stawanie się, tworzy. Wie, że kości można rzucić tylko raz, przypadkowa liczba po rzucie staje się konieczna. Dlatego nie podejmuje rytuału codziennych samookłamywań, nie robi czegoś dziś dlatego tylko, by nie robić już tego jutro. Jest godnym wiecznego powrotu.

„Nigdy nie rozumiano, czym według Nietzschego jest tragiczność: tragiczne = radosne. Inny sposób przedstawienia wielkiej równości: chcieć = tworzyć. Nie rozumiano, że tragiczność jest czystą i wieloraką pozytywnością, dynamiczną wesołością. Tragiczność jest afirmacją: ponieważ afirmuje przypadek, a przez przypadek konieczność; ponieważ afirmuje stawanie się, a przez stawanie się byt; ponieważ afirmuje wielość, a przez wielość jedno. Tragiczność jest rzutem kości. Cała reszta jest nihilizmem, patosem dialektycznym i chrześcijańskim, karykaturą tragiczności, komedią nieczystego sumienia” (41).

5. Człowiek tragiczny jest panem — siły aktywne przewyższają w nim siły reaktywne; siły reaktywne są wprowadzone do akcji. Człowiek dialektyczny jest niewolnikiem — siły reaktywne przewyższają w nim siły aktywne; triumfują bez utworzenia większej siły, bo oddzielają siłę aktywną od tego, co ta może. Miara siły i jej ocena nie zależy bowiem od jej wartości absolutnej: „Nietzsche nazywa słabym lub niewolnikiem nie mniej silnego, ale tego, który, niezależnie od swej siły, oddzielony jest od tego, co może” (69). Niewolnik kierowany resentymentem tworzy fikcję siły oddzielonej od swego przejawu, a potem tę rozdwojoną siłę nakłada na drugą fikcję — niezależnego podmiotu i jego wolnej woli. A stąd już tylko krok, by wyobrazić sobie, że skoro siła nie przejawia tej siły, którą ma, więcej siły potrzeba, by powstrzymać się od działania, niż działać. W miejsce konkretnej różnicy sił, w miejsce ich elementu genealogicznego podstawiane są abstrakcyjne moralne wartości. Opozycje urzeczowionych sił.

Potrzeba więc krytyki moralnych wartości. Krytyki radykalnej, która podałaby w wątpliwość uświęcone prawdy, która zapytałaby

o wartość wartości, jakimi posługuje się rozum dialektyczny. Kant zatrzymał się w pół drogi. Jego krytyka była immanentna — czynił naraz z rozumu oskarżonego i przewodniczącego trybunału, sędziego i podsądnego. W tym jego sprzeczność: pytał o wartości, ale nie o wartość wartości, pytał o prawdę, ale nie o prawdziwość prawdy. To przedsięwzięcie — powiada Deleuze — przypomina działalność sędziego pokoju: ocenia fałszywą moralność, fałszywą religię, natomiast w spokoju zostawia same instytucje.

Wreszcie Kant nie pytał, *кто* pyta. „Krytyka u Kanta nie potrafiła odkryć instancji rzeczywiście aktywnej zdolnej ją przeprowadzić. Wyczerpuje się w kompromisach: nigdy nie pozwala nam przekroczyć sił reaktywnych, które wyrażają się w człowieku, w samoświadomości, w rozumie, w moralności, w religii. Ma nawet rezultat odwrotny: czyni z tych sił nawet coś jeszcze bardziej «naszego»” (101). Jediną instancją, która może krytykę doprowadzić do końca, jest wola mocy, element genealogiczny siły. Wola mocy jest czymś przypisanym sile, ale na szczególny sposób: uzupełnia siłę i jest wobec niej wewnętrzna. Jest zasadą syntetyczną sił: ich stosunek tak długo pozostanie nieokreślony, póki nie doda się do nich elementu zdolnego określić go z dwu punktów widzenia: wzajemnego stosunku (różnicy ilościowej) i absolutnej początkowej jakości. Dlatego wola mocy jest elementem interpretującym: wśród sił wyróżnia aktywne i reaktywne.

Siła może, wola mocy chce. Dlatego prócz jakości siły istnieją jakości woli mocy: afirmacja i negacja. Ustalenie jakości siły jest interpretacją, oszacowanie jakości woli mocy jest oceną. „Wola mocy jako element genealogiczny jest tym, z czego się bierze znaczenie sensu i wartość wartości. (...) Znaczenie sensu polega na jakości siły, która wyraża się w rzeczy: czy siła ta jest aktywna czy reaktywna i w jakim stopniu? Wartość wartości polega na jakości woli mocy, która wyraża się w odpowiedniej rzeczy: czy wola mocy jest tu afirmatywna czy negatywna i w jakim stopniu?” (61—62). Człowiek tragiczny, wyznawca Dionizosa to artysta, człowiek szlachetny, prawodawca: jego wola mocy afirmuje. Moc nie jest celem woli — walka, wojna, rywalizacja obce są tej Nietzscheańskiej koncepcji. Walka jest przywilejem słabych, dzięki któremu obracają hierarchie i przemieniają wszystko na swój obraz i podobieństwo. To oni — niewolnicy, późni wnukowie Sokratesa, wyznawcy Ukrzyżowanego — bez reszty o władnięci zostali wolą nicości.

Jediną realnie istniejąca dziś wola. Trzykrotna śmierć tragedii, trzy etapy rozwoju dialektyki, trzykrotna śmierć Boga (po raz pierwszy bogowie umierają ze śmiechu, po raz drugi Bóg umiera na krzyżu z litości, po raz trzeci zabija Boga „najszeptniejszy z ludzi”, by zająć jego miejsce) wyznaczają trzy etapy rozwoju nihilizmu: nihilizm negatywny, nihilizm reaktywny i nihilizm pasywny. W tym ostatnim życie zbliża się niemal do zera. I tak do ostatniego z ludzi.

6. Nietzscheańska krytyka jest równocześnie fe-

nomenologią. Fenomenologią rozumu dialektycznego. Analizy *Genealogii moralności* są — inną — dialektyką: dialektyką widzianą krytycznie. Tu stan początkowy był płodną różnicą, stan końcowy jest pustką, miejscem, gdzie ani Boga nie ma, ani człowieka, a tylko zaimkowa forma, gramatyczne przyzwyczajenie.

Pan jest typem aktywnym. Jego siły reaktywne reagują, odpowiadają na podniety. U niewolnika reakcja ta przestaje być aktywna, staje się czymś odczuwanym. Pan łatwo zapomina; niewolnik, jeśli czymś włada, to cudowną pamięcią. Zasada pana brzmi: „jestem dobry, więc ty jesteś lichy”. W ustach niewolnika formuła ta przyjmuje postać: „ty jesteś lichy, więc ja jestem dobry”. Niewolnik najpierw musi zarzucić komuś innemu lichotę. Tak rodzą się „instynkty mściwo-urazliwe”. „Więc” w ustach pana ma tylko status negatywnej konkluzji; w ustach niewolnika „więc” staje się agresywne: to twoja wina, że ja marnuję życie. Oto sylogizm niewolnika: trzeba dwóch negatywnych przesłanek, aby otrzymać pozór afirmacji — ja jestem dobry. Sylogizm właściwy myśleniu dialektycznemu: dialektyka jest ideologią *ressentiment*. Dzięki niej następuje przemianowanie wartości — dobry staje się złym, lichy — dobrym. Różnica przemienia się w opozycję. Reaktywna projekcja odwróconego obrazu rozpoczyna przygody dialektyki.

Jej drugim etapem jest „nieczyste sumienie”. To realny rezultat fikcji. Teraz siła aktywna staje się reaktywną, pan zmienia się w niewolnika. Siła aktywna obraca się przeciw sobie, zostaje zinteryoryzowana, pojawia się poczucie winy. Sens bólu staje się wewnętrzny — to grzech. Pierwotnie *ressentiment* nakierowany był na zewnątrz, ale gdy siły aktywne zmieniły się w reaktywne, *ressentiment* obraca się w innym kierunku. Pierwotnie *ressentiment* mówił „to twoja wina”, teraz nieczyste sumienie mówi „to moja wina”. Ideał ascetyczny który pojawia się na końcu, będzie już tylko oglądał się na zaświat, w którym zabrakło Boga.

Tym, co różni te trzy etapy historii uniwersalnej człowieka (bo człowiek jest istotą z gruntu reaktywną) od dialektyki, jest powolność zachodzących wydarzeń. To historia „długiego trwania”, a nie gwałtownych dialektycznych przemian.

To, co trwa niezmiennie, jest istotą człowieka: człowiek się nie zmienia, pozostaje — jak był — reaktywny.

7. Taki jest negatywny program Nietzschego: „wykryć wszystkie mistyfikacje, które znajdują w dialektyce ostatnie schronienie”. Czy jednak program pozytywny jest w ogóle możliwy, jeśli człowiek jest istotą, która *staje się* reaktywna? Nietzsche odpowiada na to pytanie w doktrynie wiecznego powrotu i nadczłowieka.

Wieczny powrót jest najpierw doktryną kosmologiczną, wynikłą z krytyki stanu finalnego i stanu równowagi. Chwila obecna świadczy o niemożliwości równowagi w świecie: gdyby ta była możliwa,



biorąc pod uwagę nieskończoność czasu przeszłego, już dawno zostałaaby osiągnięta. Dalej: aby następowało mijanie, trzeba, by te-  
razniejszość była zarazem przeszłością i przyszłością. Wieczny po-  
wrót jest syntezą czasu, dlatego nie jest powrotem tego samego,  
jest powtórzeniem różnicy.

Ale wieczny powrót jest również doktryną etyczną, jedyną, jaka  
w obrębie myśli Nietzschego jest możliwa. Jest innym sformułowa-  
niem Kantowskiego imperatywu: *Jeśli czegoś chcesz, chciej tego  
tak, byś chciał zarazem wiecznego powrotu*. Wieczny powrót selek-  
cjonuje. „Myślenie o wiecznym powrocie eliminuje z woli wszystko,  
co wypada poza wieczny powrót, czyni z woli tworzenie, spełnia  
równanie chcieć = tworzyć” (78). Ale wieczny powrót — powiada  
Nietzsche — jest skrajną formą nihilizmu. To znaczy, że bez niego  
nihilizm jest niekompletny, bo nawet jego najskrajniejsza forma —  
pasywna — jest środkiem na zachowanie życia, co prawda słabego,  
bliskiego zeru. „Jedynie wieczny powrót czyni z nihilizmu nihilizm  
kompletny, *ponieważ czyni z negacji negację samych sił reaktyw-  
nych*. Nihilizm, przez i w wiecznym powrocie, nie wyraża się już  
jako zachowanie i zwycięstwo słabych, lecz jako destrukcja słabych,  
ich *autodestrukcja*” (79). To jedyny sposób przejścia sił reaktyw-  
nych w aktywne — w wiecznym powrocie negacja staje się afir-  
macją negacji.

To już nie myślenie selektywne, ale selektywny byt. Wieczny po-  
wrót przywraca hierarchię, źródłową różnicę. Także w dziedzinie  
faktów moralnych wieczny powrót jest powtórzeniem różnicy.

8. Między człowiekiem a nadczłowiekiem nie  
ma łagodnego przejścia — to różnica istoty. Istnieje przecież taki  
punkt — punkt przemiany wszelkich wartości, w którym negacja  
staje się afirmacją negacji. Wieczny powrót. Deleuze nazywa ten  
punkt „ogniskową”. Dzięki nihilizmowi poznajemy wolę mocy. „To-  
też nihilizm, wola nicości, nie jest jedynie wolą mocy, jakością  
woli mocy, lecz *ratio cognoscendi* woli mocy w ogólności” (198).  
Dzięki niemu myślimy wolę mocy w innej postaci, niż jest nam  
znana, tak samo jak myślimy wieczny powrót, który przekracza  
normy i nawyki naszego myślenia. Z kolei afirmacja jest *ratio  
essendi* woli mocy. „Z afirmacji biorą się nowe wartości: wartości  
nie znane potąd, tzn. aż do chwili, gdy prawodawca zajmie miej-  
sce «uczonego», *kreacja miejsca samego poznania*, afirmacja miejsca  
wszystkich znanych negacji” (199). Oto istota transformacji dioni-  
zyjskiej — *ratio cognoscendi* musi przejść w *ratio essendi*.

Czy myśl może jeszcze zapuszczać się w tym kierunku? Dalej jest  
tylko obraz, taniec, dytyramb dionizyjski, mit. I rozległa przestrzeń  
*innej mowy*, z którego to obszaru Nietzsche wysyłał ostatnie listy,  
podpisane imieniem Dionizosa.

\*

Mają swoje losy książki. Tak i ta. Wydana

została po raz pierwszy w 1962 r. Drugie wydanie przedstawione zostało następująco (stylistyka zdradza autora): „Poprzez każdą rzecz afirmacja i negacja wchodzi w nowe związki, które tworzą myślenie nomadyczne, myślenie z zewnątrz, myślenie zewnętrzności — przeciw filozofii intymnej i osiadłej”. W jednej z ostatnich książek Deleuze’a owo koczownicze myślenie wkroczyło na tereny istotnie dziewicze: „Książka nie jest przedmiotem ni podmiotem, składa się z różnorodnie uformowanych materii, wyznaczników i przeróżnych szybkości. Gdy czyni się z niej atrybut podmiotu, pomija się pracę tworzyw i zewnętrzność ich relacji (...) Wszystko to — linie i mierzalne szybkości — składają się na urządzenie mechaniczne. Książka jest tym urządzeniem, nieatrybutywnym jako takie. Jest mnogością, choć nie wiadomo jeszcze, co wielość zawiera, gdy przestaje być atrybutem, tzn. gdy zostaje podniesiona do godności rzeczownika. Urządzenie mechaniczne nakłania się ku warstwom, czyniącym zeń bez wątpienia rodzaj organizmu albo znaczącą totalność, albo atrybutywną determinację podmiotu, choć niemniej też ku ciału bez organów, które bezustannie rozkłada organizm, umożliwia przepływ i krążenie nieznaczących partykuł, czyistych intensywności, i czyni atrybutami podmioty, którym pozostaje już tylko imię jako rys intensywności”<sup>2</sup>. A dalej wyznawcy wielości powołują do istnienia pop-analizę.

Książka ta i jej autor należą do dość ściśle określonego kręgu humanistyki francuskiej, mieszczą się wśród tych, którzy chcieliby myśleć w pustce po zniknięciu ostatniego człowieka. Może mniej ważna jest ich praca pozytywna, to, co proponują w zamian: dyskurs (Foucault), pismo (Derrida, Tel Quel), literę (Lacan), literaturę (Barthes — niepoprawny esteta!). Ważne, że pokazali ograniczoność naszego sposobu myślenia, potwierdzili, że można myśleć inaczej. Toteż ich rewolucyjność pisarska zbiegła się ze społeczną, której kulminacją był maj 1968 r. Przygotowali w jakiś sposób to zerwanie i czerpali z niego inspirację.

Irrewolucja? Być może. Paryscy studenci pisali na murach: „W każdym z nas drzemie glina — trzeba go zabić”. Dziś czasy się zmieniły. Jedni spostrzegli gliny rzeczywiste, drudzy nawołują do chrześcijańskich cnót. Na naszych oczach, w milczeniu, rozgrywa się kolejna śmierć tragedii; od czasu do czasu milczenie to przerywane jest głosami nowych filozofów i salwami terrorystów.

Tadeusz Komendant

<sup>2</sup> G. Deleuze, F. Guattari: *Rhizome. Introduction*. Paris 1976 Minuit. „Ciało bez organów”, o którym tu mowa, odsyła do Artauda. Por. w „Tekstach” 1976 nr 3 fragment *Logiki sensu* Deleuze’a i artykuł S. Cichowicza o nim.