

Gilles Deleuze

O WOLI MOCY I WIECZNYM POWROCIE¹

Podczas tego kolokwium dowiedzieliśmy się przede wszystkim, jak wiele u Nietzschego jest rzeczy ukrytych, zamaskowanych. Z wielu powodów.

Przede wszystkim z powodów *wydawniczych*. Chodzi nie tyle o zafałszowania: jego siostra była owym krewnym oszustem, jacy figurują w orszaku myślicieli przeklętych, ale jej zasadnicze błędy nie polegają na zafałszowaniu tekstów. Istniejące wydania cierpią na złe odczytania lub przesunięcia, a zwłaszcza na arbitralne pocięcie całości notatek pośmiertnych. Słynnym tego przykładem jest *Wola mocy*. Toteż można powiedzieć, że żadne istniejące wydanie, nawet najświeższej daty, nie spełnia zwykłych wymogów krytycznych i naukowych. Dlatego tak ważny wydaje się nam projekt Colliego i Montinariego: wydanie wreszcie wszystkich notatek pośmiertnych, ściśle zgodnie z chronologią, stosownie do okresów odpowiadających książkom opublikowanym przez Nietzschego. Przerwane zatem zostanie następstwo jednej myśli z roku 1872, innej zaś z roku 1884. Colli i Montinari zechcieli opowiedzieć nam o stanie swych prac, o tym, że bliscy są ich ukończenia; a my cieszymy się, że ich wydanie ukaże się również po francusku.

Ale rzeczy są ukryte również z innych powodów. Z powodów *patologicznych*. Dzieło nie zostało ukończone, gwałtownie przerwało je szaleństwo. Nie wolno nam zapominać, że dwa fundamentalne pojęcia - Wieczny powrót i Wola mocy - zaledwie zostały przez Nietzschego wprowadzone i nie stanowią przedmiotu ani wykładów, ani omówień, jakie Nietzsche zamyślał. Musimy zwłaszcza pamiętać, że nie można uznać, iż wieczny powrót został wyrażony czy sformułowany przez Zaratustrę; jest on raczej ukryty w czterech księgach *Zaratustry*. Tych niewielu rzeczy, które zostały powiedziane, nie sformułował sam Zaratustra, lecz bądź „karzeł”, bądź orzeł i wąż². Chodzi więc o zwykłe wprowadzenie, które może nawet zawierać rozmyślnie przebrania. A w tym względzie notatki Nietzschego nie pozwalają nam przewidzieć, w

¹ G. Deleuze, *Conclusions. Sur la volonté de puissance et l'éternel retour*, w: *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*, VI, Minuit, Paris 1967, s. 275-287 (przyp. tłum.).

² Por. F. Nietzsche, *Tako rzecz Zaratustra*, III, *O widmie i zagadce oraz Powracający do zdrowia*.

jaki sposób miałby on uporządkować swe przyszłe wykłady. Mamy prawo uważać, że dzieło Nietzschego zostało brutalnie przerwane przez chorobę, zanim mógł on napisać to, co wydawało mu się rzeczą zasadniczą. Kwestią złożoną jest to, w jakim sensie szaleństwo należy do dzieła. W *Ecce homo* nie dostrzegamy najdrobniejszego przejawu szaleństwa, chyba że widzimy w nim również najwyższe opanowanie. Sądzymy, że szalone listy z lat 88 i 89 należą jeszcze do dzieła, choć zarazem je przerywają, kończą (nie sposób zapomnieć o głośnym liście do Burckhardta).

Klossowski powiedział, że śmierć Boga, zmarły Bóg, pozbawia Ja jedynej gwarancji jego tożsamości, jednostkowej substancjalnej podstawy: Bóg umiera, „ja” zaś ulega rozproszczeniu czy ulotnieniu, w pewien jednak sposób otwiera się na wszystkie inne „ja”, na role i osobowości, których szereg może przebyć jako wielość przypadkowych wydarzeń. „Jestem Chambige, jestem Badinguet, jestem Prado, w zasadzie jestem każdym nazwiskiem z historii”³. Obraz tego poprzedzającego chorobę genialnego marnotrawienia, tej płynności, tej różnorodności, tej mocy metamorfozy, które składają się na pluralizm Nietzschego, stworzył już jednak Wahl. Cała bowiem *psychologia* Nietzschego, nie tylko jego własna, ale też ta, jaką uprawia, jest psychologią maski, typologią masek; a za każdą maską jest jeszcze inna.

Najbardziej jednak ogólnym powodem, dla którego w Nietzschem i w jego dziele występuje tyle rzeczy ukrytych, jest powód *metodologiczny*. Jedna rzecz nigdy nie posiada jednego sensu. Każda rzecz posiada wiele sensów, które wyrażają siły i stawanie się sił w niej działających. Co więcej: nie ma „rzeczy”, lecz jedynie interpretacje i wielość sensów. Interpretacje, które skrywają się w innych, jak zamknięte w pudełkach maski, pomieszczone jedne w drugich języki. Pokazał nam to Foucault: Nietzsche wynajduje nową koncepcję i nowe metody interpretacji. Zwłaszcza dzięki zmianie przestrzeni, w której znaki się rozkładają, i odkryciu nowej „głębi”, w stosunku do której rozpościera się dawna i jest już niczym. Przede wszystkim jednak dzięki zastąpieniu zwykłego stosunku znaku i sensu przez kompleks sensu, tak że wszelka interpretacja jest już interpretacją interpretacji, w

³ Dwa spośród tych nazwisk, z wyjątkiem Badingueta, wymienia Nietzsche w owym słynnym liście do J. Burckhardta z 6 stycznia 1889 roku, tam też pada zdanie kończące ten cytat. Por. F. Nietzsche, *Listy*, s. 394 (przyp. tłum.).

nieskończoność. Nie znaczy to, że wszystkie interpretacje mają tę samą wartość i sytuują się na tej samej płaszczyźnie. Przeciwnie, układają się one piętrowo lub zamykają w nowej głębi. Ich kryterium przestaje jednak być prawda i fałsz. Immanentnymi zasadami interpretacji i ocen stają się szlachetne i podłe, wysokie i niskie. Logikę zastępują topologia i typologia: istnieją interpretacje, które zakładają niski czy podły sposób myślenia, odczuwania, a nawet istnienia, oraz inne, które świadczą o szlachetności, wspaniałomyślności, kreatywności..., toteż interpretacje osądzają przede wszystkim „typ” tego, kto interpretuje, i rezygnują z pytania, „co to jest?”, na rzecz pytania, „Kto?”

Oto jak pojęcie wartości pozwala niejako „zdusić” prawdę, za prawdą lub fałszem odkryć jakąś głębszą instancję. Czy to pojęcie wartości stanowi jeszcze znamię przynależności Nietzschego do jakiegoś metafizycznego, platońsko-kartezjańskiego podłoża, czy otwiera jakąś nową filozofię, a nawet jakąś nową ontologię? Problem ten postawił Beaufret. I był to drugi temat naszego kolokwium. Możemy bowiem zapytać: jeśli wszystko jest maską, jeśli wszystko jest interpretacją i oceną, to co istnieje w ostatniej instancji, skoro nie ma rzeczy podlegających interpretacji lub ocenie, nie ma rzeczy do maskowania? W ostatniej instancji nie ma niczego, z wyjątkiem woli mocy, która jest mocą metamorfozy, mocą kształtowania masek, mocą interpretowania i oceniania. Pewną drogę wskazał nam Vattimo: powiedział, że dwa główne aspekty filozofii Nietzschego, krytyka wszelkich wartości ustanowionych i tworzenie wartości nowych, demistyfikacja i przewartościowanie, nie mogły być zrozumiane i popadłyby w stan zwykłych twierdzeń świadomości, gdyby nie odniesiono ich do pewnej głębi źródłowej, ontologicznej - „jaskinia za wszelką jaskinią”, „otchłań pod wszelką podstawą”.

Tę źródłową głębię, słynną głębię-wysokość Zaratustry należy nazwać wolą mocy. Otóż Birault określił, jak należy rozumieć „wolę mocy”. Nie chodzi o chęć życia, w jakim bowiem sposób to, co jest życiem, mogłoby chcieć żyć? Nie chodzi o pragnienie panowania, w jakim bowiem sposób to, co panuje, mogłoby chcieć

panować? Zaratustra mówi: „Żądza panowania: lecz któżby to *żądzą* zwał (...)”⁴. Wola mocy nie jest więc wolą, która chce mocy lub pragnie panowania.

Interpretacja taka miałaby w istocie dwie niedogodności. Gdyby wola mocy oznaczała *chcenie mocy*, podlegałaby oczywiście wartościom ustanowionym, zaszczytom, pieniądzom, władzy społecznej, skoro te wartości określają przypisanie i uznanie mocy jako przedmiotu pragnienia oraz woli. A tę moc, jakiej wola by chciała, otrzymałaby tylko dzięki rzuceniu się w walkę lub w bój. Co więcej, zapytajmy: *кто* chce mocy w taki sposób? *кто* pragnie panować? Właśnie ci, których Nietzsche nazywa niewolnikami, słabymi. Chcenie mocy to obraz woli mocy, jaki tworzą bezsilni. W walce, w boju Nietzsche zawsze widział sposób selekcji, który jednak funkcjonował na opak i który obracał się na korzyść niewolników i stada. Do głośnych sformułowań Nietzschego należy i to: „trzeba zawsze stawać w obronie silnych przeciw słabym”⁵. W pragnieniu panowania, w obrazie woli mocy, jaki tworzą sobie bezsilni, odnajdujemy jeszcze niewątpliwie wolę mocy: ale najniższego stopnia. Wola mocy ma swój stopień wyższy, w swej postaci silnej czy intensywnej nie polega na pożądaniu ani nawet na braniu, lecz na dawaniu, na tworzeniu. Jej prawdziwym imieniem, mówi Zaratustra, jest „cnota darząca”⁶. A że najpiękniejszym darem jest maska, świadczy ona o woli mocy jako sile plastycznej, jako najwyższej mocy sztuki. Moc nie jest tym, czego wola chce, lecz czymś, co chce w woli, czyli Dionizosem.

Oto dlaczego, jak powiedział Birault, w perspektywizmie Nietzschego wszystko ulega zmianie, zależnie od tego, czy rzeczy ogląda się z góry na dół, czy z dołu do góry. Z góry do dołu wola mocy jest bowiem afirmacją, afirmacją różnicy, gry, przyjemności i daru, tworzenia odległości. Z dołu do góry wszystko jednak ulega odwróceniu, afirmacja odbija się jako negacja, różnica jako przeciwieństwo; jedynie rzeczy z dołu mają najpierw potrzebę przeciwstawiania się temu, czym nie są. W tym miejscu Birault i Foucault się spotykają. Foucault pokazał bowiem, że u Nietzschego wszystkie dobre posunięcia dokonują się z góry do dołu: począwszy od ruchu interpretacji. Wszystko, co jest dobre, wszystko, co jest szlachetne, należy do lotu orła: zawieszenie i

⁴ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, III, *O trzech złach*, s. 233.

⁵ F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911, § 324, s. 378-379 (przyp. tłum.).

⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, III, *O trzech złach*, s. 233.

schodzenie. A niziny są interpretowane tylko wówczas, gdy są deptane, czyli przekraczane, odwracane i ponawiane ruchem idącym z góry.

Prowadzi to nas do trzeciego tematu tego kolokwium, który często był obecny w dyskusjach, a który dotyczy stosunków między afirmacją i negacją u Nietzschego. Löwith w mistrzowskim wykładzie, który pozostawił ślad na całym naszym kolokwium, poddał analizie naturę nihilizmu i pokazał, jak przekroczenie nihilizmu pociągnęło za sobą u Nietzschego prawdziwe odzyskanie świata, nowe powiązanie, afirmację ziemi i ciała. W tej idei „odzyskania świata” Löwith scałościował całą swą interpretację nietzscheizmu. Oparł się głównie na pewnym tekście z *Wiedzy radosnej*: „(...) albo pozbądźcie się swych uwielbień albo - *siebie samych!*”⁷. A my wszyscy byliśmy pod wrażeniem, słuchając Gabriela Marcela, który również przywołał ten tekst, by uściślić własne stanowisko wobec nihilizmu, wobec Nietzschego, wobec ewentualnych uczniów Nietzschego.

Istotnie, odnośna rola Nie i Tak, negacji i afirmacji u Nietzschego stawia wiele problemów. Wahl uważał i pokazał, że istnieje wiele znaczeń „Tak” i „Nie”, że współwystępują one ze sobą tylko za cenę napięć, za cenę przeżytych, przemyślanych, a nawet nie dających się pomyśleć sprzeczności. I nigdy Wahl bardziej nie mnożył pytań ani nie operował metodą perspektyw, jaką bierze od Nietzschego i którą potrafi odnowić.

Weźmy przykład. Pewne jest, że Osiał z *Zaratustry* jest zwierzęciem, które mówi Tak, Ta-ak, Ta-ak. Jego Tak nie jest jednak Tak Zaratustry. A istnieje też Nie Osła, które także nie jest Nie Zaratustry. Dzieje się tak dlatego, że gdy osiał mówi „tak”, gdy afirmuje lub uważa, że afirmuje, nie czyni nic innego, jak tylko niesie. Uważa, że afirmować znaczy niesić; wartość swych afirmacji mierzy on ciężarem tego, co niesie. Gueroult przypominał nam to od początku tego kolokwium: osiał (albo wielbłąd) niesie najpierw ciężar wartości chrześcijańskich; potem, gdy Bóg umiera, ciężar wartości humanistycznych, ludzkich - nazbyt ludzkich; wreszcie ciężar rzeczywistości, skoro nie ma już wartości całościowych. Dostrzegamy w tym trzy

⁷ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, § 346, s. 296.

stadia nietzscheańskiego nihilizmu: stadium Boga, stadium człowieka, stadium ostatniego człowieka - ciężar, jaki zarzucają nam na plecy, ciężar, jaki sami sobie zarzucamy, wreszcie ciężar naszych zmęczonych mięśni, gdy nie mamy już nic do niesienia⁸. Istnieje więc „Nie” osła; tym bowiem, czemu mówi on „tak”, są wszystkie wytwory nihilizmu, gdy przebywa zarazem wszystkie jego stadia. Toteż afirmacja jest tutaj tylko zjawą afirmacji, a to, co negatywne, jedyną rzeczywistością.

Całkiem inne jest Tak Zaratustry. Zaratustra wie, że afirmowanie nie oznacza niesienia, brania na siebie. Tylko błazen i mała Zaratustry każą się nieść. Zaratustra wie, że afirmowanie, przeciwnie, oznacza czynienie lekkim, odciążanie tego, co żyje, tańczenie, tworzenie⁹. Dlatego u niego afirmacja jest pierwsza, negacja jest tylko następstwem służącym afirmacji, jakby nadmiarem rozkoszy. Nietzsche-Zaratustra małym, krągłym uszkiem labiryntowym przeciwstawia długie, spiczaste uszy osła: w efekcie Tak Zaratustry jest afirmacją tancerza, Tak osła jest afirmacją niosącego; Nie Zaratustry jest „nie” agresywności, Nie osła jest „nie” resentymetu. Odnajdujemy tutaj zasady pewnej typologii, a nawet pewnej topologii w ruchu Zaratustry, który idzie z góry w dół, następnie w ruchu osła, który odwraca głębię i przestawia „tak” oraz „nie”.

Ale fundamentalny sens dionizyjskiego Tak wydobyć mógł tylko czwarty temat naszego kolokwium, na poziomie wiecznego powrotu. Tutaj znów nasuwało się wiele pytań. A przede wszystkim, jak wyjaśnić to, że wieczny powrót jest ideą najstarszą, o korzeniach presokratycznych, ale również nadzwyczajną innowacją, czymś, co Nietzsche prezentuje jako własne odkrycie? I jak wyjaśnić to, że istnieje coś nowego w idei, zgodnie z którą nie istnieje nic nowego? Wieczny powrót nie jest zapewne negacją czasu, zniesieniem czasu, beczasową wiecznością. Jak jednak wyjaśnić to, że jest zarazem cyklem i chwilą: z jednej strony kontynuacja, z drugiej iteracja? z jednej strony ciągłość procesu stawania się, który jest Światem, z drugiej ponowienie, przebłysk, mistyczne widzenie tego stawania się lub procesu? z jednej strony ciągle

⁸ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, § 212 „«Myślenie» oraz «ciężkie, poważne branie» jakiejś rzeczy - jest dla nich nierozdzielne: gdyż w ten jeno sposób «doznawali» tego” (s. 169).

⁹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, II, *O ludziach wzniosłych*.

rozpoczynanie tego, co było, z drugiej stały powrót do swego rodzaju intensywnego ogniska, do pewnego punktu „zero” woli? I jeszcze, jak wyjaśnić to, że wieczny powrót jest myślą najbardziej zasmucającą, tą, która budzi „Wielką Odrazę”, ale również najbardziej uspokajającą, wielką myślą powracania do zdrowia, tą, która wywołuje nadczłowieka? Wszystkie te problemy były stale obecne w dyskusjach; i powoli kliważe, plany rozdziału zostały opracowane.

To, że wieczny powrót u Starożytnych nie był uproszeniem ani dogmatyzmem, co mu się niekiedy przypisuje, że nie był bynajmniej jakąś stałą archaiczną duszą - to nasz pierwszy pewnik. I nawet tutaj przypomniano, że wieczny powrót u starożytnych nigdy nie był czysty, lecz przemieszany z innymi wątkami jak wątek wędrowki; że nie był rozumiany w sposób jednorodny, ale zależnie od cywilizacji oraz szkół, pojmowany w sposób bardzo różny; że powrót nie był bodaj pełny ani wieczny, lecz polegał raczej na niewspółmiernych częściowych cyklach. W krańcowym przypadku nie można nawet twierdzić kategorycznie, że wieczny powrót był doktryną starożytną; a wątek Wielkiego Roku jest wystarczająco złożony, by nasze interpretacje były ostrożne¹⁰. Dobrze to wiedział Nietzsche, który właśnie nie przyznaje się do prekursorów w tym względzie, ani w Heraklicie, ani w prawdziwym Zoroastrze. Nawet jeśli założymy, że Starożytni wyraźnie sformułowali wieczny powrót, to musimy przyznać, że chodzi wówczas bądź o wieczny powrót „jakościowy”, bądź o wieczny powrót „ekstensywny”. Bądź w istocie cykliczne przekształcanie jednych elementów jakościowych w inne określa powrót wszystkich rzeczy, w tym także ciał niebieskich. Bądź, przeciwnie, to lokalny cyrkularny ruch ciał niebieskich określa powrót jakości i rzeczy w świecie podksiężycowym. Oscylujemy między interpretacją typu fizycznego a interpretacją typu astronomicznego.

Otóż ani jedna, ani druga nie odpowiadają myśli Nietzschego. A jeśli Nietzsche uważa, że jego idea jest całkowicie nowa, nie jest to zapewne kwestia niedostatecznej znajomości Starożytnych. Wie on, że to, co zwie wiecznym powrotem, wprowadza nas w jeszcze nie zbadany wymiar. Ani ekstensywna ilość czy lokalny ruch, ani jakość fizyczna, lecz dziedzina czystych intensywności. Już de Schloetzer poczynił znaczącą

¹⁰ Por. książkę Charlesa Mugglera, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*, Klincksieck éd. 1953.

uwagę: istnieje pewna dająca się uchwycić różnica między jednym razem a setką czy tysiącem razy, ale nie między jednym razem a nieskończonością razy. Implikuje to, że to, co nieskończone, jest niejako „n-tą” mocą jednego lub niejako rozwiniętą intensywnością, która odpowiada jednemu. Beaufret z drugiej strony postawił pytanie podstawowe: czy Byt jest predykatem, czy nie jest czymś więcej i mniej, a zwłaszcza czy sam nie jest *pewnym więcej i pewnym mniej*? Owo więcej i owo mniej, które należy rozumieć jako różnicę intensywności w bycie, i bytu, jako różnicy poziomu, jest przedmiotem podstawowego problemu u Nietzschego. Dziwiono się niekiedy upodobaniu Nietzschego do nauk fizycznych i do energetyki. Naprawdę Nietzsche interesował się fizyką jako nauką o intensywnych ilościach i dalej miał na względzie Wolę mocy jako zasadę „intensywną”, jako zasadę czystej intensywności. Wola mocy nie oznacza bowiem chcenia mocy, lecz przeciwnie, bez względu na to, czego się chce, należy to wynieść do ostatniej mocy, do *n-tej* mocy. Jednym słowem, wydobyć *formę wyższą* ze wszystkiego, co jest (formę intensywności).

W tym właśnie sensie Klossowski pokazał nam w Woli mocy świat intensywnych fluktuacji, w którym gubią się tożsamości i w którym każdy może siebie chcieć, chcąc zarazem wszystkich innych możliwości, stając się niezliczonymi „innymi” i pojmując siebie jako pewien przypadkowy moment, którego sama przypadkowość implikuje konieczność całego szeregu. Zdaniem Klossowskiego to świat znaków i sensów; znaki ustalają się bowiem w różnicy intensywności i stają „sensami” w tej mierze, w jakiej mają na względzie inne różnice zawarte w pierwszej, i powracają do siebie poprzez te inne. Siłą Klossowskiego było ujawnienie powiązania, jakie u Nietzschego zachodzi między śmiercią Boga i rozproszeniem „ja”, utratą osobowej tożsamości. Bóg to jedyny gwarant Ja: śmierć tego pierwszego pociąga za sobą ulotnienie się tego drugiego. A z tego wypływa wola mocy jako zasada tych fluktuacji lub tych intensywności, które przechodzą i przenikają jedne w drugie. I z tego wypływa wieczny powrót jako zasada tych fluktuacji lub tych intensywności, które powracają i przechodzą poprzez wszystkie ich modyfikacje. Jednym słowem, świat wiecznego powrotu jest światem w intensywności, światem różnic, który nie zakłada ani Jednego, ani Tego Samego, lecz wznosi się na upadku Boga jedynego oraz

na ruinach tożsamego Ja. Sam wieczny powrót jest jedyną jednością tego świata, który posiada ją tylko o tyle, o ile „powraca”, jedyną tożsamością świata, który „to samo” ma tylko dzięki powtórzeniu.

W opublikowanych tekstach Nietzschego wieczny powrót nie stanowi przedmiotu żadnego formalnego czy „definitywnego” wykładu. Jest tylko zapowiadany, przeczuwany, z przerażeniem lub ekstazą. A jeśli wziąć pod uwagę dwa główne teksty *Zaratustry* go dotyczące, *O widmie i zagadce* oraz *Powracający do zdrowia*, widać, że zapowiedź, przecucie zachodzi zawsze w warunkach dramatycznych, ale nie wyraża żadnej głębszej treści tej „najwyższej myśli”. W jednym przypadku istotnie Zaratustra rzuca wyzwanie Karłowi, Błaznowi - własnej karykaturze. To jednak, co mówi on o wiecznym powrocie, wystarczy już, by go przyprawić o chorobę i wywołać w nim nieznośną wizję pasterza, z którego ust wychodzi rozwinięty wąż, jak gdyby wieczny powrót psuł się w miarę jak Zaratustra o nim mówi. A w drugim tekście wieczny powrót jest przedmiotem wypowiedzi ze strony zwierząt, orła i węża, nie zaś samego Zaratustry; i tym razem wypowiedź ta wystarczy do uśpienia Zaratustry powracającego do zdrowia. Miał on wszak czas, by im powiedzieć: „wyście już piosnkę z tego uczyniły”¹¹. Z wiecznego powrotu uczyniłyście już „coś oklepanego”, czyli mechaniczne lub naturalne powtórzenie, gdy tymczasem jest on czymś całkiem innym... (Tak samo w pierwszym tekście Karłowi, który mówi doń: „Wszelka prawda jest krzywa, czas nawet jest kołem”, Zaratustra odpowiada: „Ty duchu ciężkości! (...) nie ułatwiałe sobie zbytnio!”¹².)

Mamy prawo uważać, że Nietzsche w swych dziełach opublikowanych jedynie przygotowywał objawienie wiecznego powrotu, ale nie dał i nie miał czasu dać samego tego objawienia. Wszystko wskazuje na to, że dzieło, jakie planował, w przeddzień kryzysu z roku 1888, znacznie dalej posunęłoby się na tej drodze. Ale już teksty Zaratustry z jednej strony, z drugiej zaś notatki z lat 1881-1882 mówią nam przynajmniej, czym zdaniem Nietzschego wieczny powrót nie jest. Nie jest cyklem. Nie zakłada Jednego, Tego Samego, Równego czy równowagi. Nie jest powrotem Wszystkiego. Nie jest powrotem Tego Samego, ani powrotem do Tego Samego. Nie

¹¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, III, *Powracający do zdrowia*, 2, s. 271 (przyp. tłum.).

¹² F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, III, *O widmie i zagadce*, 2, s. 191 (przyp. tłum.).

ma więc nic wspólnego z przypuszczalną myślą starożytną, z myślą o cyklu, który każe powracać Wszystkiemu, który przechodzi przez stan równowagi, który Wszystko sprowadza do Jednego, i który powraca do Tego Samego. To właśnie byłoby „czymś oklepanym” bądź „uproszeniem”: wieczny powrót jako fizyczne przekształcenie lub astronomiczny ruch - wieczny powrót przeżywany jako naturalna pewność zwierzęca (wieczny powrót, jakim go widzą błazen lub zwierzęta Zaratustry). Dobrze znana jest krytyka, jakiej w całym swym dziele Nietzsche poddał pojęcia ogólne typu Jedno, To Samo, Równe i Wszystko. Bardziej dokładnie, jeszcze notatki z lat 1881-1882 wprost przeciwstawiają się hipotezie cyklicznej; wykluczają one wszelkie założenie o jakimś stanie równowagi. Głoszą, że Wszystko nie powraca, skoro wieczny powrót jest w zasadniczy sposób *selektywny*, selektywny *par excellence*. Co więcej: co zaszło między dwoma momentami Zaratustry, Zaratustrą chorym i Zaratustrą powracającym do zdrowia? Dlaczego wieczny powrót natchnął go najpierw nieznośną odrazą i nieznośnym strachem, które zniknęły po jego powrocie do zdrowia? Czy należy uznać, że Zaratustra godzi się znośić to, czego jeszcze przed chwilą nie mógł znieść? Oczywiście nie; zmiana nie jest po prostu psychologiczna. Chodzi o „dramatyczny” postęp w rozumieniu samego wiecznego powrotu. Czymś, co przyprawiło Zaratustrę o chorobę, była idea, że wieczny powrót był niejako mimo wszystko związany z jakimś cyklem; i że kazał wszystkiemu powracać; że wszystko powróci, nawet człowiek, „człowiek mały”... „Wielki przesyt człowiekiem - on to mnie dławiał i w przelyk zapelzał: oraz i to, o czym wróżbiarz wróży: «wszystko jest obojętne (...)». A wieczny wrot nawet i tego, co najmniejsze! - omierziło mi to istnienie wszelkie!”¹³ Zaratustra powraca do zdrowia dzięki temu, że pojmuje, iż wieczny powrót nie jest czymś takim. Pojmuje w końcu nierówność i selekcję w wiecznym powrocie.

Prawdziwą rację wiecznego powrotu stanowi w istocie nierówność, różne. „To” powraca dlatego, że nic nie jest równe ani nie jest tym samym. Innymi słowy, wieczny powrót wyraża się jedynie w stawaniu się, w wielości. Jest zasadą świata nie posiadającego bytu, jedności, tożsamości. Nie *zakładając* bynajmniej Jednego czy Tego Samego, stanowi on jedyną jedność wielości jako takiej, jedyną tożsamość tego,

¹³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, III, *Powracający do zdrowia*, 2, s. 273.

co się różni: powracanie jest jedynym „bytem” stawania się. Toteż funkcją wiecznego powrotu jako Bytu nigdy nie jest utożsamianie, lecz uautentycznianie. Dlatego, w sposób bardzo odmienny, Löwith, Wahl i Klossowski pozwolili nam przeczuć selektywne znaczenie wiecznego powrotu.

Znaczenie to wydaje się podwójne. Wieczny powrót jest przede wszystkim selektywny od strony myśli, ponieważ eliminuje „pół-chcienia”. Jest regułą obowiązującą poza dobrem i złem. Wieczny powrót stanowi parodię reguły kantowskiej. Czegokolwiek chcesz, chciej tego w taki sposób, jakbyś chciał również wiecznego powrotu tego... W ten sposób odpada, ulega unicestwieniu to wszystko, co czuję, czynię lub chcę, pod warunkiem, że mówię „raz, tylko raz”. Lenistwo, które pragnęłoby swego wiecznego powrotu i które przestałoby mówić: jutro będę pracować - nikczemność lub podłość, które pragnęłyby swego wiecznego powrotu: jasne jest, że stajemy w obliczu form jeszcze nie znanych, jeszcze nie zbadanych. Nie byłoby to już czymś, co mamy zwyczaj nazywać lenistwem, nikczemnością. A to, że nie mamy nawet ich wyobrażenia, oznacza po prostu, że formy krańcowe nie *poprzedzają* próby wiecznego powrotu. Wieczny powrót jest bowiem kategorią próby. I w nim należy rozumieć same wydarzenia lub wszystko, co się zdarza. Nieszczęście, choroba, szaleństwo, nawet nadejście śmierci mają dwa aspekty: jeden, za pośrednictwem którego oddzielają mnie od mej mocy, ale drugi, za pośrednictwem którego wyposażają mnie w osobliwą moc, jakby w niebezpieczny środek eksploracji, który jest również przerażającą dziedziną podlegającą eksploracji. We wszystkich rzeczach funkcją wiecznego powrotu jest oddzielanie form wyższych od form średnich, stref burzowych lub lodowych od stref łagodnych, krańcowych mocy od stanów umiarkowanych. „Oddzielać” czy „odrywać” to nie są nawet słowa wystarczające, wieczny powrót *tworzy* bowiem formy wyższe. W tym właśnie sensie jest narzędziem i wyrazem woli mocy: wynosi każdą rzecz do jej formy wyższej, czyli do *n-tej* mocy.

Tego rodzaju twórcza selekcja nie zachodzi wyłącznie w myśli o wiecznym powrocie. Zachodzi w bycie, byt jest selektywny, byt jest selekcją. Jak uwierzyć, że wieczny powrót każe powracać wszystkiemu, i to powracać do tego samego, skoro eliminuje on wszystko, co nie zdoła przetrwać próby: nie tylko pół-chcienia w myśli, ale

też pół-moce w bycie. „Człowiek mały” nie powróci..., nic z tego, co neguje wieczny powrót, nie może powrócić. Jeśli wieczny powrót rozumie się jako ruch koła, to należy je jeszcze wyposażyć w ruch odśrodkowy, dzięki któremu odrzuca ono wszystko, co jest zbyt słabe, zbyt umiarkowane, by znieść próbę. Tym, co wieczny powrót wytwarza i czemu każe powracać jako odpowiadającemu woli mocy, jest Nadczłowiek, określony przez „formę wyższą wszystkiego, co jest”. Toteż nadczłowiek podobny jest do poety w rozumieniu Rimbauda: ktoś, kto jest „obarczony ludzkością, nawet zwierzętami”, i który ze wszystkich rzeczy zachował tylko formę wyższą, moc krańcową. Wieczny powrót wszędzie bierze na siebie uautentycznianie: nie identyfikowanie tego samego, lecz uautentycznianie chceń, masek i ról, form i mocy.

Birault miał więc rację przypominając, że między formami krańcowymi i formami średnimi istnieje u Nietzschego pewna różnica co do natury. A tak samo jest z nietzscheańskim rozróżnieniem na tworzenie wartości nowych i uznawanie wartości ustanowionych. Rozróżnienie takie straciłoby wszelki sens, gdyby je interpretować w perspektywie relatywizmu historycznego: uznane wartości ustanowione byłyby wartościami nowymi w ich epoce, a nowe wartości byłyby powołane do tego, by ze swej strony stać się ustanowionymi. Interpretacja taka pomijałaby to, co najistotniejsze. Jak już widzieliśmy na poziomie woli mocy występuje różnica co do natury między „przypisywaniem sobie wartości obiegowych” i „tworzeniem wartości nowych”. Ta różnica to różnica z wiecznego powrotu, ta, która stanowi istotę wiecznego powrotu: a mianowicie, że wartości „nowe” są właśnie wyższymi formami wszystkiego, co *jest*. Istnieją więc wartości, które rodzą się jako ustanowione i które pojawiają się tylko o tyle, o ile wspierają porządek uznania, nawet jeśli muszą oczekiwać na sprzyjające warunki historyczne, by faktycznie zostać uznane. I na odwrót, istnieją wartości wiecznie nowe, wiecznie nie na czasie, zawsze współczesne czasowi ich utworzenia, i które, nawet wówczas, gdy wydają się uznane, z pozoru zasymilowane przez społeczeństwo, faktycznie zwracają się do innych sił i wspierają w tym samym społeczeństwie moce anarchiczne innej natury. Jedyne te nowe wartości są transhistoryczne, ponadhistoryczne, świadczą o genialnym chaosie, twórczym

beładzie nieredukowalnym do żadnego porządku. Ten właśnie chaos, jak mówił Nietzsche, nie jest przeciwieństwem wiecznego powrotu, lecz wiecznym powrotem we własnej osobie. Z tej ponadhistorycznej podstawy, z tego „niewczesnego” chaosu wyłaniają się wielkie akty kreacji, u granic tego, co żywe.

Dlatego Beaufret zakwestionował pojęcie wartości, pytając właśnie, w jakiej mierze zdolne było one ukazać tę podstawę, bez której nie ma ontologii. Dlatego również Vattimo podkreślał u Nietzschego istnienie głębi typu chaosu, bez której tworzenie wartości straciłoby sens. Ale należało dać tego konkretne dowody i pokazać, jak artyści lub myśliciele mogą się spotkać w tym wymiarze. To był piąty temat naszego kolokwium. Niewątpliwie gdy Nietzsche, nawet tutaj, konfrontowany był z innymi autorami, chodziło niekiedy o wpływy. Ale zawsze chodziło też o coś innego. Toteż gdy Foucault konfrontował Nietzschego z Freudem i Marksem, niezależnie od wszelkiego wpływu, wystrzegał się on wzięcia za temat „uznania” zakładanej nieświadomości wspólnej trzem myślicielom; uważał, przeciwnie, że odkrycie nieświadomości podlegało czemuś głębszemu, fundamentalnej zmianie wymogów interpretacji, zmianie implikującej pewną ocenę „szaleństwa” świata i ludzi. De Schloezer mówił o Nietzschem i o Dostojewskim, Gaede o literaturze francuskiej, Reichert o literaturze niemieckiej i Hermannie Hesse, Grlic o sztuce i poezji. To, co nam pokazywano, bez względu na to, czy istniały wpływy, czy nie, zawsze dotyczyło tego, jak jeden myśliciel mógł spotkać drugiego, złączyć się z innym w wymiarze, który nie całkiem był wymiarem chronologii czy historii (a tym bardziej, to prawda, wymiarem wieczności; Nietzsche powiedziałaby: wymiarem niewczesności).

Dzięki Goldbeckowi i Sabran, która zagrała wraz z nim partyturę *Manfreda*, dzięki O.R.T.F., który umożliwił nam posłuchanie utworów Nietzschego, stanęliśmy w obliczu mało znanego we Francji aspektu Nietzschego, Nietzschego-muzyka. W sposób odmienny Goldbeck, Gabriel Marcel, Boris de Schloezer potrafili nam powiedzieć, co wydało im się poruszającego czy interesującego w tej muzyce. I zrodziło się pytanie: jakiego rodzaju maską był „Nietzsche-muzyk”? Niech nam będzie wolno postawić ostatnią hipotezę: być może Nietzsche jest w dogłębnym sposobie człowiekiem teatru. Nie tylko stworzył on filozofię teatru (Dionizos), wprowadził też

teatr do filozofii. A wraz z teatrem nowe środki wyrazu, które przekształcają filozofię. Ileż aforyzmów Nietzschego można rozumieć jako zasady i oceny *reżysera*. Zaratustrę Nietzsche rozumie w całości w ramach filozofii, ale również w całości dla sceny. Marzy o Zaratustrze do muzyki Bizeta, przez ośmieszenie teatru wagnerowskiego. Marzy o muzyce teatralnej jako o masce dla „swego” teatru filozoficznego, już teatru okrucieństwa, teatru woli mocy i wiecznego powrotu.

Przełożył Bogdan Banasiak