

Bogdan Banasiak

Narodziny interpretacji z ducha Fryderyka Nietzschego

[...] właśnie fakty nie istnieją, tylko interpretacje.
Fryderyk Nietzsche

Właściwie niemal każde dzieło Fryderyka Nietzschego w wyjątkowy sposób wpisane jest w dzieje filozofii i stanowi kamień milowy na drodze rozwoju współczesnej umysłowości. *Woli mocy* konstatacje te dotyczą jednak w stopniu szczególnym, i to w znacznej mierze z racji pozamerytorycznych. Jest ona bowiem znakiem intelektualnego skandalu. Choć każde słowo, każde zdanie pomieszczone w tej książce wyszło spod pióra Nietzschego, to jednak książka ta nie całkiem jest jego autorstwa, a same jej dzieje i dzieje jej recepcji, włącznie z równie skandalicznym związaniem myśli filozofa z faszyzmem, stanowią istotny asumpt do postawienia rozstrzygających pytań dla filozofii naszych czasów, zwłaszcza pytań o kwestię interpretacji i jej teoretyczny status.

Wola... siostry

A wreszcie, jak pan sądzi, cóż mogą odczuwać,
gdy imię Zaratustry wychodzi z ust antysemitów!
Fryderyk Nietzsche

Dzieło znane jako *Wola mocy* jest, jak wiadomo, efektem redaktorskiej pracy siostry filozofa, Elżbiety Förster-Nietzsche, oraz współpracującego z nią Petera Gasta (właściwie: Henryka Köselitza), jego przyjaciela, kompozytora, którzy sporządzili i opublikowali najpierw zbiór składający się z 483 aforyzmów (1901 rok), w drugim zaś wydaniu (lata 1906-1911) – tzw. „kanonicznym” – z 1067 aforyzmów, a obejmujący notatki filozofa z późnego okresu twórczości. Ów fakt oraz późniejsza identyfikacja myśli Nietzschego z faszyzmem zrodziły pytanie, czy i w jakim stopniu *Wola mocy* to dzieło Fryderyka Nietzschego, i sprawiły, że inicjatorkę i autorkę tej redakcji oskarżono o zafałszowanie spuścizny „wielkiego filologa”.

Pewne jest to, że Nietzsche od jesieni 1887 roku pracował nad takim dziełem, przygotowywał też wiele projektów jego układu. Opublikowana wersja książki, nie tylko gromadzi znaczną ilość późnych zapisków filozofa, lecz także je tematyzuje, dając, jak się wydaje, istotny obraz widzenia przez Nietzschego choćby źródeł nihilizmu i perspektyw wykroczenia poza niego (od nihilizmu po Nadczłowieka i dionizyjskość¹) czy równie dlań istotnej, tytułowej kwestii woli mocy. Książka zredagowana przez samego autora wyglądałaby niewątpliwie inaczej, może też nosiłaby inny tytuł, ale nie byłoby to jakieś radykalnie odmienne dzieło, tym bardziej, że redaktorka posłużyła się planem (zresztą bodaj jednym z najszerzej zamyślonych) autorstwa Nietzschego z 17 marca 1887 roku. Z dużą dozą pewności można nawet zaryzykować tezę, że gdyby on sam redagował dzieło, umieściłby w nim znaczną część fragmentów figurujących w istniejącej wersji. Dowodzi tego zarówno wielość planów kompozycji *Woli mocy* (zresztą zawartych przez siostrę w wydaniu), jak i fakt, że Nietzsche wielokrotnie w podobny sposób ujmował już wcześniej formułowane myśli i problemy (*Nachlass*).

Jako że *Wola mocy* w żadnym razie nie spełnia rudymenarnych wymogów krytycznego wydania dzieł pośmiertnych, można, rzecz jasna, zarzucić siostrze Nietzschego niekompetencję (nie mając wykształcenia filozoficznego ani filologicznego, zupełnie nie była

¹ Problematykę tę staram się podjąć w tekście *Sny o potędze. Przyczynek do teorii Nadczłowieka*, „Nowa Krytyka” 2003, nr 15, s. 97-116.

merytorycznie przygotowana do takich poczynań), zbyt pośpiech redakcyjny (podyktowany nadzieją zdobycia funduszy na opiekę nad bratem), a także zwykłe błędy w odczytaniu tekstu (zresztą mało czytelnym), trudno jednak mówić o fałszerstwie. Z całą natomiast pewnością fałszowała ona listy brata, chcąc uchodzić za jego powiernicę i bez mała intelektualną partnerkę, m.in. przeadresowywała do siebie jego korespondencję kierowaną do innych osób. Zresztą manipulacji tekstem Nietzschego dopuścił się również Ryszard Oehler, kuzyn Nietzschego i współpracownik jego siostry w Archiwum, ironiczne przywołanie przez filozofa postaw antysemitycznych cytując jako jego poglądy, toteż także w tym przypadku można mówić o „ordynarnym i świadomym fałszerstwie” [Bataille 1, s. 175].

Trudno jednak siostrze Nietzschego wprost przypisywać złe intencje: od końca 1893 roku do śmierci Fryderyka w roku 1900 z oddaniem opiekowała się pogrążonym w szaleństwie bratem, w 1894 założyła w domu matki w Naumburgu „Nietzsche-Archiv”, rok później odkupiła od niej i jej kuzyna Adalberta Oehlera prawa wydawnicze do jego pism, w roku 1897, po śmierci matki, przeniosła archiwum do Weimaru, do willi „Silberblick” (którą później odkupiła), przekazanej na ten cel przez Metę von Salis, bogatą Szwajcarce, wielbicielek filozofa, w roku 1908 z jej inspiracji powstała fundacja Nietzschego, w roku 1922 – „Nietzsche-Gesellschaft”, a w roku 1931 – naukowa komisja mająca zająć się wydaniem dzieł wszystkich, planowanych na czterdzieści tomów. To oczywiście, że w znacznej mierze przyczyniła się do zachowania manuskryptów Nietzschego oraz pamiątek po nim (zwłaszcza z czasów dzieciństwa i młodości).

Nietzsche natomiast, choć był przywiązany do siostry, to jednak traktował ją nieco pobłaźliwie jako osobę niezbyt wysokich lotów. Z pewnością nie zjednała sobie jego sympatii intrygami ani swym małżeństwem z wojującym antysemitą Bernardem Försterem, zakładającym w Paragwaju kolonię prawdziwych aryjczyków. Toteż brat zawsze miał o niej, jak się wydaje, surowe zdanie, a więź rodzinna bodaj nigdy nie brała góry nad pewnym do siostry dystansem, o czym niejednokrotnie pisał wprost: „ludzie typu mojej siostry są nieuchronnie nie dającymi się zjednać adwersarzami mego sposobu myślenia i mej filozofii, taka jest wieczna natura rzeczy...”, „nie kocham, biedna siostrze, dusz takich jak twoja”, „jestem głęboko znużony twą nieprzyzwoitą moralizatorską gadaniną...” [cyt. za: Deleuze 1, s. 18].

Autentyczna troska Elżbiety Förster o chorego brata i jego spuściznę miała jednak, jak się wydaje, drugie oblicze: siostra „darzyła go od dzieciństwa patologicznym wprost uwielbieniem” [Kaniowski, s. 206] i w obawie, by nie odsunął się od niej, starała się go poróżnić z przyjaciółmi m.in. z Lou Salomé, z którą Nietzsche wiązał matrymonialne nadzieje, a jego samego idealizowała, tworząc – na własną modłę i na własną miarę – wizerunek miałkiego i uśrednionego myśliciela, w gruncie rzeczy tradycyjnego humanisty i moralisty, najbardziej radykalne tezy swej filozofii formułującego w chwilach kryzysów nerwowych (poświęciła mu wiele prac, w tym książkę *Das Leben Friedrich Nietzsche*, Lipsk 1895-1904).

Niezależnie od zasług siostra Nietzschego jawi się zatem jako osoba „zachłanna i zazdrosna” [Deleuze 1, s. 18], która „w całkowity sposób zawłaszczyła [...] Archiwum Nietzschego” [Deleuze 1, s. 56] i „uczyniła siebie autorytarną strażniczką jego dzieła i pamięci” [Deleuze, Foucault, s. I], a ze „względów ambicjonalnych i próżności” [Kaniowski, s. 213] nie przyznawała się nawet do oczywistych błędów i niedociągnięć publikacji, tłumiąc wszelką krytykę.

Choć nie można uznać, że Elżbieta rozmyślnie zainicjowała faszystowskie odczytanie pism brata (z wieloletnim wyprzedzeniem musiałaby przewidzieć bieg historii), to jednak nie bez znaczenia dla takiej właśnie recepcji jego dzieła było wiele jej działań oraz środowisko, w jakim się obracała: jej małżeństwo z Bernardem Försterem, wizyta w 1933 roku w Weimarze Hitlera, któremu podarowała laskę i szpadę Nietzschego, i którego zapoznała z antysemitycznym

memoriałem wystosowanym w roku 1879 do Bismarcka przez jej męża, podobne odwiedziny w archiwum Alfreda Rosenberga, obecność ukochanego przez nią *führera* na jej pogrzebie w 1935 roku, umieszczenie zdjęcia Hitlera z weimarskim popiersiem Nietzschego w tle na okładce książki Richarda Oehlera, *Friedrich Nietzsche und die deutsche Zukunft* (Lipsk 1935), w której wykazywał on istotny związek myśli Nietzschego i *Mein Kampf*, czy wreszcie osoba C. G. Emgego, autora nazistowskich publikacji, jako przewodniczącego komisji mającej wydać pisma Nietzschego. Choć przypisanie Elżbiecie winy i to całej winy jest bezsensowne, bo nie mamy tu do czynienia z zafalszowaniem, lecz „raczej z nietrafną lekturą i z przemieszaniem tekstów w dziełach z roku 1888” [Deleuze 1, s. 56], to jednak trudno nie przyznać, że siostra „próbowała oddać Nietzschego na służbę narodowego socjalizmu” [Deleuze 1, s. 21], a ta „zdrada krewnych Nietzschego [...] sumuje [...] i domyka całość zdrad deformujących naukę Nietzschego” [Bataille 1, s. 173].

Niewykluczone zatem, że w jakiejś mierze postawa i działania siostry oraz okoliczności przyczyniły się do rozwinięcia się w latach 30. recepcji Nietzschego na płaszczyźnie politycznej, w czym znaczącą rolę odegrał Alfred Bäumler (*Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Lipsk 1931), którego wykładnia filozoficznej koncepcji Nietzschego dominowała w Trzeciej Rzeszy, a do adaptacji myśli Nietzschego dla potrzeb narodowego socjalizmu przyczynili się też m.in. H. Härtle, J. Günther oraz A. Rosenberg (*Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, Monachium 1932), co sprawiło, że długie lata myśl tę identyfikowano z ideologią faszystowską, i nawet myśliciel skądinąd tak przenikliwy jak György Lukács uznał, że „Nietzsche jest jednym z głównych poprzedników faszyzmu” [cyt. za: Bataille 1, s. 178]. W tym kontekście trudno nie zgodzić się ze zdaniem, że Elżbieta Förster-Nietzsche to „krewna-oszustka krocząca w orszaku każdego «myśliciela przeklętego»” [Deleuze 1, s. 21; zob. też Deleuze 2, s. 59, oraz Deleuze, Foucault, s. I].

Przekonywanie dzisiaj kogokolwiek co do tego, jaki był stosunek Nietzsche do postaw pangermańskich, jest zwykłą stratą czasu, doskonale bowiem wiadomo, z jaką odrazą odnosił się on do wszelkich przejawów antysemityzmu, wręcz dystansował do niemieckości w ogóle, czemu niejednokrotnie dawał jednoznaczny wyraz i w swych pismach, i w korespondencji. Nie tutaj jednak należałoby szukać zasadniczych wyjaśnień owej adaptacji tej myśli.

Filozofia Nietzschego posiada bowiem „niezrównaną uwodzicielską siłę, w rezultacie «siłę» *tout court*, którą politycy zechcą bez wątpienia sobie podporządkować lub przynajmniej pozyskać dla swych celów” [Bataille 1, s. 176-177]. Faszyzm, a podobnie czyni zresztą każda polityka, sięgnął po te hasła (li tylko hasła) dzieła Nietzschego, z których mógł uczynić wygodną i spektakularną frazeologię na własny użytek, spożytkował zatem elementy myśli Nietzscheńskiej dla stworzenia własnej ideologii, czyli świadomości fałszywej (dostarczającej wyjaśnień i uzasadnień, a zarazem przesłaniającej faktyczne interesy władzy). „Czy będzie to antysemityzm, faszyzm czy socjalizm, zawsze chodzi tylko o *spożytkowanie*. Nietzsche zwracał się do *duchów wolnych*, którymi nie można się wysługiwać” [Bataille 1, s. 176]. W gruncie rzeczy bowiem „faszyzm i nietzscheanizm wykluczają się, a nawet wykluczają się stanowczo, gdy rozważane są jako całość: z jednej strony życie kielzna się i zastyga w bezwzględnej podległości, z drugiej wpada nie tylko świeży powiew, ale dmie nawałnica” [Bataille 1, s. 178], a „ruch myśli Nietzschego tworzy w *ostatniej instancji labirynt*, to znaczy całkowite przeciwieństwo *dyrektyw*, jakich dzisiejsze systemy polityczne domagają się od swych inspiratorów” [Bataille 1, s. 181; zob. też Bataille 2]. Już choćby te uwagi stanowią dostateczny dowód, że jakiegokolwiek identyfikowanie Nietzschego z brunatną ideologią jest najzwyczajniejszą bzdurą.

Zarówno problematyczna rola siostry filozofa, jak i wręcz zdumiewające łączenie jego myśli z faszyzmem, uwypukla kwestię interpretacji, zwłaszcza że interpretacje się tutaj nawarstwiają i niejako zwielokrotniają: interpretacja pism Nietzschego przez siostrę,

interpretacja roli Elżbiety w recepcji jego myśli, interpretacja faszystowska jego dzieła, a wreszcie interpretacja pism „wielkiego filologa”.

*Tako rzecze... dekonstrukcja*²

Jak Nietzsche, reinterpretować interpretację.
Jacques Derrida

W filozofii współczesnej, będącej namysłem *po* Nietzschem, kwestia interpretacji jako z definicji krytyczna jest z całą pewnością kwestią nader istotną, a nikt jej znaczenia wyraźniej nie podkreślił niż Nietzsche, głoszący, że „właśnie fakty nie istnieją, tylko interpretacje” [Nietzsche 1, s. 211]. Kwestia ta, podjęta przez Heideggera i hermeneutykę, a w jeszcze większym stopniu przez Foucaulta, Deleuze`a i Derridę, stała się jedną z zasadniczych składowych myśli naszych czasów.

Zdaniem Derridy, właśnie Nietzsche dokonuje radykalnego przekształcenia samej idei interpretacji, gdyż przywraca filozofii zapomnianą w myśli zachodniej „źródłową” różnicę, czyli metafizyczne kategorie bytu i prawdy zastępuje pojęciami gry, oceny, interpretacji, znaku [Derrida 1, s. 412] (rozumianego jako *signifiant* bez *signifié*, czyli śladu, który odsyła wyłącznie do innych śladów, nie zaś do jakiegokolwiek źródłowej prawdy). Dzięki waloryzacji tych marginalizowanych przez metafizykę, a w istocie dla niej konstytutywnych, „«empirycznych» czy niefilozoficznych wątków”, Nietzsche „ogromnie się przyczynił do uniezależnienia czy zakwestionowania pochodności znaczącego od logosu czy pojęć pokrewnych – prawdy bądź jakkolwiek rozumianego pierwszego znaczonego”. On to bowiem „napisał to, co napisał. A napisał, że pismo – przede wszystkim zaś jego własne – nie jest pierwotnie podporządkowane logosowi i prawdzie” [Derrida 2, s. 40, 41].

Tradycyjnie rozumianą interpretację, polegającą na rozszyfrowaniu sensu czy prawdy ukrytych w tekście, Derrida określa ogólnym mianem hermeneutyki bądź interpretacji tematycznej, która sam zapis traktuje jako całkowicie neutralny i przezroczysty instrument przedstawieniowej komunikacji. Lektura w tym przypadku polega na przedarciu się przez tkanę znaczących, które jako zewnętrzny i akcydentalny element znaku ulegają zatarciu, gdy tylko sięgnie się przenoszonego przez nie elementu znaczonego, czyli sens zostanie uchwycony i wydobyty. Ten sposób interpretowania polega zatem na „odsyłaniu prawdy wskazującej rzecz samą we właściwej jej obecności” [Derrida 3, 397] i prowadzić ma do scałościowania sensu, czyli odkrycia ostatecznej, źródłowej prawdy tekstu bądź myśliciela, dając tym samym jedyną, jednoznaczną i wyczerpującą wersję lektury.

Interpretacja hermeneutyczna – stanowiąca dla francuskiego filozofa matrycę wszelkiego typu odczytań (tym bowiem ogólnym mianem obejmuje on także lekturę „regresywną”, odsyłającą ku rzeczywistości metafizycznej, historycznej czy psycho-biograficznej, oraz lekturę polisemiczną, w przypadku której i sama wielość, i kształt poszczególnych wersji pozostają zamknięte) – ma postać lektury „transcendentnej”, czyli odsyłającej tekst do czegoś innego niż on sam, czegoś, co go poprzedza, a zarazem rządzi nim i stanowi jego ugruntowanie: desygnatu, intencji, treści, sensu („znaczonego transcendentalnego”), czyli postaci źródłowej obecności [Derrida 2, 216-217]. Owa lektura to zatem interpretacja klasyczna ujmująca tekst w kategoriach przedstawieniowych (imitacyjno-ekspresyjnych), czyli redukująca pismo. Sytuuje się ona zatem w horyzoncie „teologicznej i totalizującej dialektyki”, która „skupia całość tekstu w prawdę sensu” [Derrida 4, 44]. W ujęciu bardziej ogólnym jest to właściwy Zachodowi od ponad dwu i pół tysiąca lat sposób myślenia w ogóle, zwany przez Derridę metafizyką obecności.

² Tekst ten w części poświęconej Derridzie i Deleuze`owi w pewnej mierze wykorzystuje, rozwija i ukierunkowuje kilka tez postawionych przeze mnie w pracy *De interpretatione. Deleuze versus Derrida*, „Nowa Krytyka” 2003, nr 13, s. 97-118.

Derrida zwraca też uwagę, że samego Nietzschego należałoby wręcz chronić przez przed lekturą tego typu, gdyż uznaje on, iż „chcąc odtworzyć jakąś *prawdę* i jakąś źródłową czy fundamentalną *ontologię* w myśli Nietzschego, narażamy się na zapoznanie [...] osiowej intencji jego koncepcji interpretacji” [Derrida 2, 375]. Toteż nie chce on – na gruncie systematycznej lektury dzieł „wielkiego filologa” – wyeksplikować i skodyfikować jakiejś formuły jego sposobu interpretowania. Uznaje wręcz, iż wszelki zamysł odtworzenia „fundamentalności ukrytej pod pozorem empirycznego czy metafizycznego tekstu”, oznacza zapoznanie „jadowitości myśli Nietzscheańskiej” [Derrida 2, s. 40], gdyż lektura taka, lektura „typu heideggerowskiego”, zmierzająca do odkrycia „prawdy” tekstu czy intencji autora, z istoty swej ma charakter metafizyczny.

Dokonane więc przez Nietzschego przekształcenie praktyki pisarskiej zmienia status tekstu – zaczyna się on uwalniać od zależności czy też wtórności wobec sensu, by zająć w stosunku doń pozycję „pierwotną”. Zapis nie pełni już podrzędnej roli neutralnego i przezroczystego instrumentu przedstawieniowej komunikacji, który ulega zatarciu, gdy dokonana zostanie operacja komunikacyjnego przekazania znaczeń – tekst zyskuje autonomię. Ów eksponujący zapis sposób pisania Nietzschego (aforyzm i poemat) powołuje inny typ lektury, „bardziej wierny typowi jego pisania” [Derrida 2, s. 40], toteż Derrida, w duchu Nietzschego, chce „reinterpretować interpretację” [Derrida 5, s. 362].

Dekonstrukcja jako metoda interpretacji (w każdym razie w swej wyjściowej postaci) w istotnej mierze ponawia Nietzscheańską krytykę związku przyczynowo-skutkowego [zob. Culler, s. 232-236] i polega na: wydobywaniu rządzących danym systemem par pojęciowych (dialektycznych opozycji); stałym – wobec tendencji układu do rekonstrukcji – obaleniu wpisanej w ich relacje hierarchii i rozchwianiu układu (niczego więc nie odrzuca, nie przewycięża, lecz zachowuje, tyle że jako rozchwiane); zapożyczeniu z dekonstruowanego systemu pojęcia – w celu wkroczenia weń – i obróceniu go przeciw niemu; uchwyceniu w tekście, wpisanym w metafizykę obecności, drugiego tekstu (tego samego, a zarazem innego), ku któremu kieruje nierozstrzygalnik, tj. pojęcie ani prawdziwe, ani fałszywe w danym systemie, dezorganizujący tekst, bo uniemożliwiający scałościowanie sensu. Pozwala to ustalić, co tekst usuwa jako pozornie marginalne, zarazem zaś wprowadza jako nieredukowalne, a co ujawnia zawsze już toczący się proces samo-się-dekonstruowania³.

Ów „drugi” tekst – inny, choć wciąż ten sam – nie poddaje się klasycznej lekturze. Może go odsłonić dopiero „lektura gramatologiczna” [Greish, s. 209], czyli „interpretacja interpretacji” [Derrida 6, s. 37]. Tak jak hermeneutyka „zmierza ku rozszyfrowaniu prawdy czy początku, wymykając się grze i porządkowi znaków”, tak z kolei dekonstrukcja „nie jest już zwrócona w stronę początku, lecz afirmuje grę” [Derrida 1, s. 427]. Ta wersja lektury musi też mieć charakter „agresywny” (wymierzona jest w teksty skrywające zapis, a więc zwłaszcza teksty filozoficzne, bo to filozofia pisze przeciw pismu [Derrida 5, s. 246]), i zwracać uwagę właśnie na „teksturę” tekstu (Nietzsche powiedziałby: gramatykę). Odmienne zatem niż hermeneutyka zmierzająca do odkrycia sensu bądź prawdy, owa „czynna interpretacja” nie jest podporządkowana żadnemu celowi. Nie mamy tutaj do czynienia z wyczerpującym i zamykającym „rozszyfrowaniem”, lecz raczej z „nieustannym rozszyfrowywaniem” [Derrida 3, s. 397], z nietzscheańską „nieskończonością interpretacji”, ciągłym procesem, który z powodu nastawienia lektury gramatologicznej na niedokończenie [Giovannangelli, s. 82] nie ma kresu.

Lektura ta musi mieć charakter lektury symptomalnej (w języku Nietzschego: genealogicznej), czyli powinna odczytywać teksty jako symptomy czegoś, co skrywają, a co – właśnie z ukrycia – nimi rządzi. Nie może więc pozostać na poziomie tego, co jawnie mówią, czyli na poziomie sensu (intencji), lecz musi wydobywać rządzące nimi reguły, spoza tego, co

³ Szerzej na temat dekonstrukcji zob. B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*. *Dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Warszawa 1995 (wyd. I), 1997 (wyd. II), 2007 (wyd. III).

jawne, co pomyślane, musi wydobywać to, co niejawne i niemyślane, a nawet mimowolne – presupozycje przesłonięte oczywistością obiegowego funkcjonowania języka. „Lektura przypomina wówczas radiografię”, która pod naskórkiem odnajduje „innym ukryty obraz” [Derrida 7, s. 397]. Czytanie jest zatem „szyfrem pozbawionym prawdy”, „szyfrem szyfrów” [Derrida 3, s. 397], i nie pozwala się zamknąć, gdyż filozoficzny tekst (pismo) „występuje z brzegów i rozbija sens” [Derrida 5, s. XIX]. Skoro zatem „nie istnieje poza-tekst” [Derrida 2, s. 217], jakkolwiek rozumiany źródłowy początek, to dyskurs nie może się opierać na „chęci powiedzenie”, oznaczania, komunikowania [Derrida 8, s. 13]. Desygnat traci swą samoistość, walor faktu, źródłowej obecności, podlegając bowiem grze różnicy i powtórzenia, odsyła do nie kończącego się pasma innych śladów, innych tekstów, które ze swej strony również w łańcuch ten są uwikłane i przezeń konstytuowane. A ponieważ „nieobecność znaczonego transcendentalnego rozciąga pole i grę znaczenia w nieskończoność” [Derrida 1, s. 411], to sens, wymykając się wszelkim usiłowaniom scalenia go i wyczerpania, ulega nieopanowanemu rozplenieniu (*dissémination*), nie jest aprioryczną strukturą obecności, lecz procesem. Jeśli zatem nie mamy do czynienia z „faktami samymi w sobie, lecz interpretacjami” [Nietzsche 2, s. 298], to nie sposób już mówić o interpretacji, lecz raczej o ich nieskończonej wielości, z których każda jest równoprawnym, a przy tym pozbawionym pretensji do wyłączności i trafności, do prawdziwości, sposobem odczytania.

Niemal modelowy przykład tego rodzaju podejścia do tekstu – czytanie Nietzschego przez pryzmat Heideggerowskiej lektury „wielkiego filologa” – proponuje sam Derrida. Podejmując kwestię stylu u niemieckiego myśliciela, nie usiłuje on jednak, na drodze uogólnienia tematycznie zestawionych wypowiedzi Nietzschego na temat tego zagadnienia, wydobyć jego poglądu na styl (jego intencji czy prawdy tekstu). Derrida stawia inny problem: próbuje dokonać „tematycznej analizy pojęcia kobiety”, jakie funkcjonuje w jego tekstach.

Tak bowiem jak Nietzsche, mówiąc o stylu, czyni aluzję do pozoru i do kobiety, tak też czyni Derrida, pokazując jednak, iż nie ma prawdy kobiety czy też prawdy o kobiecie. Sama „historia prawda/y (jest) proces(-em) branie/a na własność” [Derrida 6, s. 66], a językowa opozycja „dawać” i „brać”, „posiadacza” i „posiadanego” (podobnie jak wszystkie inne dialektyczne pary pojęciowe organizujące język zachodniej metafizyki) jest czymś w rodzaju „transcendentalnego podstępu” [Derrida 6, s. 64], „złudzenia optycznego”. Tylko mężczyzna – a raczej zachodni fallogocentryczny dyskurs – wierzy w „prawdę kobiety, w prawdę-kobietę”, wierzy zatem, że „jego dyskurs o kobiecie lub o prawdzie *dotyczy* kobiety” [Derrida 6, s. 30], uważa bowiem, że „kobieta jest kobietą, gdy daje, *oddaje się*, podczas gdy mężczyzna bierze, posiada, bierze w posiadanie” [Derrida 6, s. 64]. Tymczasem, konstatuje Derrida, „kiedy kobieta oddaje się, *podaje się za*, [...] udaje” [Derrida 6, s. 64], co oznacza, że kobieta czy prawda (kobieta-prawda) „nie pozwala się wziąć” [Derrida 6, s. 23]. Wymykając się zaś ostatecznemu zawłaszczeniu, niszczy ona zarazem „wszelką tożsamość, wszelką własność” [Derrida 6, s. 18]. To zaś uniemożliwia scałościowanie i zamknięcie, a tym samym zawłaszczenie Nietzscheańskiego rozumienia pojęcia kobiety. Nic takiego, jak jednolity pogląd w tej kwestii nie istnieje w pismach Nietzschego.

Nie ma zatem prawdy Nietzschego czy jego tekstu, gdyż zmienia on zdanie „zależnie od położenia własnego ciała” [Derrida 6, s. 57], a jego teksty okazują się wyłącznie „szeregiem wyizolowanych, wzajemnie sprzecznych fragmentów” [Künzli, s. 295], i dzieło to skutecznie opiera się wszelkiej interpretacji hermeneutycznej, pozostaje „fragmentaryczne i aforystyczne” [Derrida 6, s. 82], heterogeniczne i sprzeczne. A owo „stawanie się-kobietą prawdy” jest bodaj najbardziej znaczącym ruchem w krytyce metafizyki obecności, stanowi bowiem zakwestionowanie samej idei prawdy jako jednego z mian obecności. Nie ma bowiem prawdy w ogóle – co najwyżej „moje prawdy” (Nietzsche), prawdy w liczbie mnogiej, wielorakie, zmienne, sprzeczne. Jeśli więc tradycyjnie pojęty styl, styl jako

własność, jest mężczyzną, to „pismo byłoby kobietą” [Derrida 6, s. 24]. Prawda ustępuje miejsca wielości prawd, kobiecie; styl – wielości stylów, czyli pismu.

Za koronne potwierdzenie swego ujęcia pisarstwa Nietzschego, a zarazem własnej wizji interpretacji uznaje Derrida pojawiające się w jego spuściźnie zdanie: „zapomniałem parasola”. Jest to „wypowiedź zarazem hermeneutyczna i całkowicie otwarta” [Derrida 9, s. 42], jawnie czytelna i w oczywisty sposób zrozumiała, ale zarazem nie dająca się odczytać jednoznacznie i wyczerpująco, wymaga nie kończącej się interpretacji (któż bowiem zdoła odpowiedzieć na pytanie o „prawdziwą” intencję Nietzschego: czy faktycznie zapomniał on parasola, czy odreagowywał zmoknięcie, czy może tylko sprawdzał nowy atrament lub stalówkę, pisząc zdanie, jakie akurat przyszło mu do głowy?).

Dekonstrukcja nie prowadzi zatem do jakiegokolwiek całościowego i wyczerpującego odczytania, i jawi się jako „dywagacja” czy, jak chce sam dekonstruktor, „aktywność przekształceniowa”, bo Derrida w zasadzie nie odwołuje się do tego, „co” mówi niemiecki myśliciel, zajmuje go niemal wyłącznie kwestia, „jak” to robi. Toteż on sam, podobnie jak Nietzsche, pisze w innym stylu („pisanie inaczej”, „inne pismo”). Ale ów styl nie pozwala się ująć w ramach tradycyjnej koncepcji stylistyki jako własność bądź dyspozycja autora, a zatem jako zrelacjonowany do „źródłowej” obecności i podporządkowany twórczej intencji – podobnie jak kobieta, nie pozwala się zawłaszczyć. „Nietzsche powiedział, że być może potrzebna jest nam zmiana «stylu»; a jeśli istnieje styl, przypomina Nietzsche, to musi być *wieloraki*” [Derrida 5, s. 163], musi zatem odsyłać do aforystycznej wielości i mnogości interpretacji jako radykalnie odmiennego typu lektury, czytania odpowiadającego specyfice pisania.

Z genealogii... władzy

[...] wszystko jest już interpretacją [...]
Michel Foucault

Zdaniem Foucaulta, obcowanie z tekstem w przestrzeni kultury zachodniej nigdy nie odbywało się w sposób ściśle naturalny i bezpośredni, język bowiem – począwszy od Greków – zawsze narzucał dwojakiego rodzaju podejrzania: po pierwsze, że „nie mówi [on] dokładnie tego, co mówi”, czyli że bezpośrednio uchwytna warstwa sensu ma status „podrzędny” i choć przenosi, to zarazem jednak przesłania sens pełny, „głębinowy” – dla Greków były to *allegoria* i *hyponoia*; po drugie zaś, że w jakiejś mierze wykracza on „poza swą formę czysto werbalną i że istnieją również inne rzeczy na świecie, które mówią, jakkolwiek nie są z języka”, a więc że istnieje język artykułujący się inaczej niż werbalnie – dla Greków oznaczało to *semainon* [Foucault 1, s. 252-253].

Te dwa podejrzania – że istnieje język, który „znaczy coś innego niż mówi” i że „możliwy jest język istniejący gdzie indziej niż w języku” [Foucault 1, s. 253] – nie rozwiązywały się dziś, lecz wręcz uległy wzmocnieniu, skoro począwszy od XIX wieku znów jesteśmy przekonani, że cała niedyskursywna sfera kultury również mówi, że znaczenia przenoszą nie tylko teksty w ścisłym słowa rozumieniu, lecz także to, co jest przejawem, symptomem, a nawet milczeniem (dyskurs w szerokim rozumieniu).

Wszystkie epoki miały własne, odrębne techniki interpretacji, szczególną jednak pozycję w tym względzie przypisuje Foucault wiekowi XVI, kiedy to interpretacja oparta była na systemie podobieństwa. Swoistość tej formuły polega na tym, że ów katalog podobieństwa był doskonale ułożony, że zatem – i to stanowi o modelowości tej techniki interpretacji – podsuwał czytelny, jednoznaczny i uporządkowany (przy całej swej złożoności) sposób czytania, a zarazem pozostawał w wyraźnej opozycji do *simulacrum*, fałszywego podobieństwa, mogącego owocować wyłącznie interpretacją błędną.

O ile wieki XVII i XVIII podały w wątpliwość te przejrzyste techniki interpretacji (zwłaszcza walor kategorii podobieństwa), o tyle wiek XIX, ściślej zaś rzecz biorąc, Nietzsche, Marks i Freud wprost zakwestionowali stary model i otworzyli perspektywę interpretacji ściśle nowego typu. Oni to bowiem, zdaniem Foucaulta, ukonstytuowali „na naszych oczach coś, co skądinąd sam Marks nazywał «hieroglifami»”, wykreowali przestrzeń, w której interpretujący musi w interpretacji uwzględnić samego siebie jako interpretującego oraz własny akt interpretowania, przestrzeń, w której „nieustannie odsyłani jesteśmy tylko do wiecznej gry zwierciadeł” [Foucault 1, s. 254]. Nie oznacza to, że ci „mistrzowie podejrzeń” stworzyli nowe, nieznane dotąd sensory czy też pomnożyli znaki – zmienili natomiast „faktycznie naturę znaku i zmodyfikowali sposób, w jaki znak mógł być w ogóle interpretowany” [Foucault 1, s. 255]. Nie przybyło sensów i znaków, lecz radykalnie zmienił się status znaku i sposób jego czytania.

Przede wszystkim więc, głównie za sprawą Nietzschego, okazało się, że głębia (Deleuze powiedziałby: wewnętrzność) – skrywająca jakoby pełnię i sama skryta pod powierzchnią – głębia sensu, świadomości, ducha, w istocie skrywa pustkę i jest tylko fałdem na powierzchni (w języku Deleuze’a, jest zewnętrzną), toteż Nietzsche zstąpienie w głębie będzie identyfikował z sięganiem szczytów i podkreślał perspektywę lotu orła jako perspektywę oglądu. „Niedokończoność interpretacji, fakt, że jest ona ustawicznie rozproszona i pozostaje jakby w stanie zawieszenia” [Foucault 1, s. 245], podyktowany został też drugim dokonaniem, w analogiczny sposób rysującym się u owych trzech myślicieli: zakwestionowaniem początku, czyli absolutnego ugruntowania. Toteż filozofia dla Nietzschego jest i pozostanie czymś w rodzaju „bezkresnej filologii wciąż dalej rozwijanej” [Foucault 1, s. 257], bezustannego procesu czytania skazanego na niedokończenie, bo nie mogącego odkryć żadnej – okazującej się złudzeniem – źródłości.

Te dwie zasady – zniknięcie głębi i zniknięcie początku – skorelowane są, zdaniem Foucaulta, z dwiema następnymi.

Interpretacja nigdy nie może być zakończona dlatego, że „nie ma czego interpretować”, gdyż „nie istnieje nic absolutnie pierwszego, co byłoby przedmiotem interpretacji”, a więc „wszystko jest już interpretacją, każdy znak jest sam w sobie nie rzeczą, która poddaje się interpretacyjnym zabiegom, ale interpretacją innych znaków” [Foucault 1, s. 258]. Innymi zatem słowy: *interpretandum* (to, co podlega interpretacji) zawsze jest już pewnym *interpretans* (tym, co interpretuje); sam zaś proces czytania nie jest neutralnym zabiegiem czynionym w (czystej) intencji wyjaśniania (czy poszukiwania prawdy), któremu biernie poddawałby się przedmiot pozostający do zinterpretowania, wprost przeciwnie, interpretacja „może tylko zawładnąć, uciekając się do gwałtu, interpretacją już daną, którą musi obalić, przeorać – rozbić ciosami młota” [Foucault 1, s. 258], innymi zatem słowy, „w istocie *interpretacja jest środkiem do tego, by czymś zawładnąć*” [Nietzsche 1, s. 202]. Dla Nietzschego słowo nie ma pierwotnego *signifié*, lecz jest już interpretacją, a w historii słowa „funkcja interpretowania wyprzedza funkcję oznaczania” [Foucault 1, s. 259], słowa znaczą zatem wyłącznie dlatego, że są już interpretacjami: nie emanują – mniej czy bardziej wyraźnie – własnym, źródłowym sensem, lecz znaczą to, co historycznie dokonane interpretacje narzuciły im jako ich znaczenia, bo „u spodu wszystkiego, co [język] mówi, rozpościera się nieustannie ogromny kobierzec gwałtownych interpretacji” [Foucault 1, s. 259], a więc świat „jest różnie *wytłumaczalny*, nie ma z tyłu za sobą jakiegoś sensu, lecz niezliczone sensory «perspektywizmu»” [Nietzsche 1, s. 211].

Owo zaś pierwszeństwo interpretacji względem znaków jest, zdaniem Foucaulta, najbardziej charakterystyczną cechą współczesnej teorii interpretacji. A rezultatem tego prymatu jest pewna „niezycżliwość” znaku, czyli fakt, że jest on maską, czyli przesłania interpretację, niejako udaje, że nią nie jest, że jest znakiem, czystym *signifiant* (znaczącym).

Ostatnia zasada polega na tym, że „interpretacja staje wobec wymogu interpretowania samej siebie w nieskończoność, ciągłego rozpoczynania na nowo” [Foucault 1, s. 260]. Wynikają z tego dwie konsekwencje: po pierwsze, w interpretacji nie pytamy, o „co?”, lecz o „kto?”, nie o to, co znaczy znak, co jest w *signifié*, lecz o to, kto dokonał interpretacji; zasadą interpretacji jest zatem interpretator i właśnie z tego względu Nietzsche mówił o psychologii jako o „sztuce wykładania”, a siebie zwał psychologiem, ściślej zaś rzecz ujmując, „nie należy pytać: «któż więc interpretuje?»; to raczej samo interpretowanie, jako pewna forma woli mocy, ma istnienie (ale nie jako «byt», lecz jako *proces, stawanie się*) jako pewne uczucie” [Nietzsche 1, s. 202]; po drugie, „interpretacja ma do zinterpretowania wciąż tylko siebie samą i nie może się uchylić od zadania powrotu do siebie samej” [Foucault 1, s. 260], musi więc być metainterpretacją. Zagrozeniem dla niej, wręcz „śmiercią” są zaś znaki, gdy rozumieć je jako istniejące źródłowo, pierwotnie realności; interpretacja jest zaś żywa, gdy zakłada, że istnieją tylko interpretacje.

Tę perspektywę odczytania genealogicznego projektu Nietzschego Foucault uzupełnia drugą lekturą, w której dzięki uwzględnieniu nowych zasad interpretacji genealogii nadaje szerszy, bo ściśle historyczny wymiar (pokazując, że to Nietzsche, a nie Hegel jest ojcem nowoczesnego rozumienia historii, czyli historii nie zabsolutyzowanej i nieteleologicznej)⁴. A ów poszerzony i zmodyfikowany zestaw obejmuje kilka zasad, zresztą ściśle ze sobą powiązanych i wzajemnie warunkujących:

Rozproszenie początku – zamiast poszukiwać absolutnego źródła, stałego punktu wyjścia, istoty rzeczy, genealogia powinna badać „przypadkowe zdarzenia” składające się niejako na heteronomiczne „warunki możliwości”, czyli musi rozważać historyczne pochodzenie zdarzeń; za rzeczami tkwi nie ich istota, lecz „sekret, skrywający to, że nie mają one istoty” [Foucault 2, s. 115];

Przypadkowość – anihilacja źródła jest jednocześnie anihilacją kresu, co oznacza, że historia nie zmierza do żadnego celu ani nie spełnia się w niej żaden sens, toteż genealogia musi ujmować jednostkowe zdarzenia nie w kategoriach przyczynowych i celowych, lecz w ich przypadkowości i rozproszeniu;

Anihilacja ciągłości – wszelkie zdarzenia, a już zwłaszcza historia jako taka („zmysł historyczny”) nie jest czymś linearnym i ciągłym, lecz stanowi grę zerwań, rozprożeń i luk;

„Energetyzm” – to siły, ściślej zaś ciągła walka sił określają naturę zdarzeń, a zatem wyznaczają charakter rzeczywistości; nie chodzi więc o „antycypującą moc sensu, lecz ryzykowną grę dominacji” [Foucault 2, s. 121];

Cielesność – właśnie ciało (bo to ono określa człowieka, a nie idealna duchowość) stanowi miejsce artykułowania się i ścierania sił;

„Śmierć człowieka” – człowiek nie może się ostać jako suwerenny podmiot historii i dysponent natury, czyli autor własnych aktów (rozproszenie tożsamości), jest on raczej linią przecięcia, wypadkową przemagających się sił;

Demaskacja – genealogia z ironią demaskuje wszelkie wartości i ideały, ukazując ich niskie i podłe pochodzenie;

Spersonalizowany perspektywizm – genealog nie pomija punktu, z którego mówi, nie obiektywizuje i nie uniwersalizuje, przeciwnie, niezbywalnie uwzględnia swój punkt widzenia i swój czas, traktując historię nie jako linearny przebieg urzeczywistniającego się sensu, lecz jako „serię interpretacji”, jako ścieranie się sił nadających znaczenia, będące wyłącznie „różnorodnymi interpretacjami” [zob. Foucault 2, s. 113-135].

⁴ W przeciwieństwie do prezentowanego widzenia interpretacji jako działalności krytyczno-filozoficznej ów historyczny wymiar genealogii Nietzschego-Foucaulta (przy uwzględnieniu różnic między nimi), a także dwoistość Foucaultowskiego ujęcia genealogii oraz rodzące się na tym gruncie aporie, doskonale pokazuje P. Pieniążek w pracy *Dwie genealogie: Nietzsche/Foucault*, „Sztuka i Filozofia” 1999, vol. 16, s. 37-58.

Zasad tych Foucault nie ujmuje jako abstrakcyjnych składowych czy wyznaczników procesu interpretacji rozumianego jako obcowanie z tekstem, nawet z tekstem niedyskursywnym, lecz ukonkretnia je poprzez odniesienie do teorii władzy. Władzy zaś nie rozumie w jurydycznych kategoriach rzeczy, dyspozycji czy własności klasy bądź grupy społecznej, lecz widzi ją jako zasadę wszelkiej interakcji i komunikacji społecznej, czyli jako linie różnorodnych stosunków władzy, przenikających organizm społeczny we wszelkich kierunkach, jako sieć produktywnych i wzajemnie skonfliktowanych mikrowładz [Foucault 3], co oznacza, że historia jako taka jest dlań właśnie historią władzy, ściślej zaś: historią władzy-wiedzy (bo to jednorodne figury). W ten zaś sposób zakres interpretacji, zyskującej formułę „myśli zewnętrznej”, która wyszła na jaw wraz z instauowaniem przez Sade'a pożądania [Foucault 4, s. 177 i n.] – gdyż „to nasze popędy tłumaczą świat: nasze popędy i ich za i przeciw. Każdy popęd jest swego rodzaju żądzą panowania [...]” [Nietzsche 1, s. 211] – czyli procesu ścierania się heterogenicznych sił, Foucault poszerza do postaci genealogii.

Współcześnie Foucault dostrzega dwie tendencje w teorii interpretacji: z jednej strony jest to hermeneutyka dokonująca mariażu z semiologią, która absolutyzuje i substancjalizuje znaki, dopatrując się jakiejś, choćby „bezpodstawnej” źródowości – na tej drodze spotyka on marksizm po Marksie, ale należałoby tutaj wymienić także Heideggera (np. przesłanie bycia) i całą tradycję hermeneutyki w węższym rozumieniu (m. in. Gadamera); z drugiej natomiast hermeneutyka, która rozwija się na własnym gruncie – tu zaś wskazuje on Nietzschego, ale obok niego należałoby wymienić również Derridę, Deleuze'a i samego Foucaulta.

Wędrowiec i jego... kłacz

[...] wszelka interpretacja jest już interpretacją interpretacji, w nieskończoność.
Gilles Deleuze

Tak jak Derrida, tak też Deleuze jest zdania, że kategorie interpretacji i oceny wprowadził do filozofii dopiero Nietzsche, że wręcz na tym polega jego filozoficzny projekt [Deleuze 3, s. 5], sam zaś kształt jego pisarstwa: aforyzm (w przeciwieństwie do sentencji, będącej niejako zamknięciem, „ostatnim słowem”, on jedynie otwiera, inicjuje), „jest sztuką interpretowania i zarazem czymś, co należy interpretować”, natomiast „interpretacja wyznacza zawsze cząstkowy i fragmentaryczny «sens» zjawiska”, z kolei „interpretator to fizjolog lub lekarz, ktoś, kto traktuje zjawiska jako symptomy i mówi aforyzmami” [Deleuze 1, s. 23].

„Jutrzenka naszej nowoczesnej kultury”, w tym względzie Deleuze podziela z kolei pogląd Foucaulta, znaczone jest trójcą: Nietzsche, Marks, Freud. Praktyka marksizmu i freudyzmu jako dwóch ogólnych dominant kulturowych wyznacza dwa systemy myśli obejmujące sfery społecznego funkcjonowania jednostki i zbiorowości, dwie podstawowe biurokracje: publiczną i prywatną. To one wyznaczają ramy i normy funkcjonowania jednostki i zbiorowości, czyli nadkodowują przestrzeń kulturową i nadają jej postać systemową, oraz – dzięki zakładanemu w nich postępowemu samoprzekształceniu państwa i rodziny – stanowią panacea na bolączki wynikłe z tegoż funkcjonowania.

Rola i pozycja Nietzschego są natomiast wyjątkowe – jest on „jutrzenką naszej kontrkultury” [Deleuze 4, s. 268]. „Nietzsche domagał się dla siebie i dla swych czytelników, współczesnych i przyszłych, pewnego prawa do złej interpretacji” [Deleuze 4, s. 267], prawa, które sprawia, że jego pisma należy czytać inaczej niż czyta się filozoficzną tradycję. Chodziło mu bowiem o to, by „ponad wszystkimi przeszłymi, teraźniejszymi i przyszłymi kodami przemycić coś, co nie pozwala i nie pozwoli się kodować, przenieść to coś na nowe ciało, wymyślić ciało [...], które byłoby naszym ciałem, ciałem Ziemi, ciałem pisma...” [Deleuze 4, s. 268]. W swym pisarstwie Nietzsche usiłuje dokonać dekodażu, ale nie tylko względnego i ograniczonego, polegającego na rozszyfrowaniu starych kodów,

teraźniejszych i przyszłych, lecz „dekodażu absolutnego: przemyceniu czegoś, co nie jest do zakodowania, pomieszaniu wszystkich kodów” [Deleuze 4, s. 269], czyli czegoś w rodzaju naruszenia wszelkich możliwych kodów czy też pozbawienia ich względnie absolutnej roli uniwersalnego alfabetu, usiłuje dokonać fundamentalnego zanarchizowania, toteż w gruncie rzeczy właśnie Marks i Freud są jego głównymi antenatami.

Sposób pisania Nietzschego, dyskurs „fragmentaryczny” (aforyzmy i poematy), cechuje bardzo swoista własność – relacja z zewnątrz: „kiedy otwieramy w przypadkowym miejscu tekst Nietzschego, okazuje się, że nie mamy już do czynienia z wnętrzem – wnętrzem duszy lub świadomości, istoty lub pojęcia – to znaczy z tym, co zawsze stanowiło zasadę filozofii. [...] Nietzsche opiera natomiast myślenie i pisanie na bezpośrednim stosunku z zewnątrz” [Deleuze 4, s. 270]. Nie ma żadnych ukrytych głębi, zwłaszcza głębi sensu zagrzebanego pod warstwą tekstu.

Nie można zatem komentować tekstu, szczególnie tekstu Nietzschego, w jego obrębie, gdyż „tego rodzaju teksty przenika ruch przychodzący z zewnątrz, ruch który nie zaczyna się ani na danej stronie książki, ani na stronach poprzednich; ruch, który nie zawiera się w ramach książki i jest całkiem odmienny od wyobrazonego ruchu przedstawień lub abstrakcyjnego ruchu pojęć zawartych w słowach i w głowie czytelnika” [Deleuze 4, s. 271]. Książka nie ma podmiotu ani przedmiotu, niczego nie przedstawia, nie reprodukuje, „zrobiona została z różnie uformowanych materii, dat i przeróżnych prędkości. Jeśli przypisać książkę podmiotowi, pomija się pracę tworzyw i zewnętrżność ich relacji. Fabrykuje się dobrego Boga dla ruchów tektonicznych” [Deleuze, Guattari 1, s. 9]. Książka jako urządzenie mechaniczne, jako „ciało bez organów”, funkcjonuje wespół z zewnątrz, tworzy z nim wielość działającą w heterogenicznym polu, współdziała w bezustannym ruchu opuszczania i chwilowego zajmowania terytorium (deterytorializacji i reterytorializacji), nie pozwala się oddzielić od świata, przeciwstawić mu, ustanowić jako jego obraz – tworzy wraz z nim kłące. „Ideałem książki byłoby roztoczenie wszystkiego w [...] planie zewnętrżności, na jednej stronie, w tej samej strefie: przeżyte zdarzenia, historyczne determinacje, myślane pojęcia, jednostki, grupy i formacje społeczne” [Deleuze, Guattari 1, s. 9]. Tak rozumiane kłące to zatem splecione ze sobą rozmaite, także wzajem wobec siebie heterogeniczne porządki (my sami tworzymy kłące ze zwierzętami, z roślinami za pośrednictwem wirusów czy bakterii)⁵.

I właśnie ta specyfika sposobu pisania daje prawo do owej „złej interpretacji” w odniesieniu do dzieła Nietzschego. „Oto uprawniona zła interpretacja: traktować aforyzm jako fenomen oczekujący nowych sił, które przybędą, by go sobie «podporządkować» – albo wymuszając na nim działanie, albo go rozbijając” [Deleuze 4, s. 272]. Możliwość złej interpretacji to zatem otwarcie tekstu na zewnątrz, wydanie go siłom zdolnym go opanować (jak mówił Nietzsche, „przeżuwać” jak krowa), sens jest bowiem wypadkową działania sił pochodzących z zewnątrz.

„Aforyzm to gra sił, stan sił zawsze wobec siebie zewnętrznych. Aforyzm nie chce niczego powiedzieć, nie znaczy nic, nie zawiera już znaczącego ani znaczonego. Byłyby one sposobami przywracania wewnętrzności tekstu. Aforyzm jest stanem sił, z których ostatnia, to znaczy zarazem najbliższa, najbardziej aktualna i tymczasowo-najwyższa, jest zawsze *najbardziej zewnętrżna*” [Deleuze 4, s. 271]. Zinterpretowanie go polega zatem na znalezieniu siły, która podbijając i zawłaszczając tekst, zdoła go zinterpretować, czyli narzucić mu znaczenia. On sam jest przecież pewną siłą (stanowi *quantum* energii), kwestią jest zatem przemaganie się sił i branie góry przez tę, która zdoła pokonać i wykorzystać inną siłę. Wszelka bowiem „siła jest zawłaszczaniem, opanowaniem, eksploatacją pewnego kwantum rzeczywistości” [Deleuze 3, s. 8], to właśnie ona wyznacza sens (i stanowi prawo).

⁵ Szerzej na temat koncepcji Deleuze’a zob. B. Banasiak, *Ogród koczownika. Deleuze – rizomatyka i nomadologia*, „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3, s. 253-270.

Ta perspektywa przemagania (próby sił) oznacza, że nie istnieje „problem interpretacji Nietzschego, są tylko problemy z machinacją: operowaniem tekstem Nietzschego, próbą ustalenia, za pomocą jakiej aktualnej zewnętrznej siły *umożliwia* on coś, jakiś przepływ energii” [Deleuze 4, s. 271]. Istnieje też zatem, co najwyżej, problem pewnego faszystowskiego wydzwiku niektórych tekstów „wielkiego filologa” (czy raczej poręcznej frazeologii, która w istocie jest pusta, bo odarta z kontekstu dzieła Nietzschego – usensowi ją dopiero akt zawłaszczającego spożytkowania), które stanowiły i może nadal stanowią pożywkę dla narodowego socjalizmu. Wielokrotnie i dobitnie pokazano już jednak, że „Nietzsche był wykorzystywany, fałszowany, całkowicie deformowany przez faszystów” [Deleuze 4, s. 272].

Ale Deleuze nie odrzuca ani faszystowskiej, ani burżuazyjnej, ani rewolucyjnej interpretacji Nietzschego, gdyż w pewnej mierze są to interpretacje równoprawne: problemem nie jest bowiem to, czy tekst „wielkiego filologa” sam w sobie jest faszystowski lub inny, lecz pole zewnętrzności, w którym ścierają się takie czy inne siły, i jedna z nich bierze górę. „Chodzi raczej o to, by znaleźć, określić, połączyć zewnętrzne siły, które nadają tej lub innej frazie Nietzschego wyzwolicielski sens, sens zewnętrzności” [Deleuze 4, s. 272]. Toteż zawłaszczenie dzieła Nietzschego przez brunatną ideologię jest w tej mierze zasadne, w jakiej stanowi pewną historyczną rzeczywistość: fakt ekspansywnej siły, która zdołała podbić inną siłę i nadać jej przez siebie określony i pożądany sens; Nietzsche zaś, by tak rzec, dał nośne i wygodne hasła (choćby „Nadczłowiek” czy „wola mocy”), a przy okazji nazwisko.

Natomiast zasad „falsyfikacji” odczytania dzieła niemieckiego filozofa – bo takie Deleuze jednak znajduje – dopatrywałby się on gdzie indziej, jego bowiem zdaniem, „złe interpretacje całkowicie bezpodstawne” to te, „które wyjaśniają się za pomocą ducha powagi, ducha ciężkości, za pośrednictwem małpy Zaratustry, to znaczy poprzez kult wnętrza. Śmiech Nietzschego odsyła wciąż do zewnętrznego humoru i ironii, a ów ruch jest ruchem intensywności, intensywnych wielkości” [Deleuze 4, s. 273-274].

Intensywności, „stanów przeżytych” nie należy przekładać na pojęcia, znaczące (przedstawienia słów) czy znaczone (przedstawienia rzeczy), nie należy jakkolwiek kodować, „trzeba za to czynić z nich przepływy, które przenoszą nas wciąż dalej, bardziej na zewnątrz; to, ściśle biorąc, jest intensywność, to są intensywności” [Deleuze 4, s. 272]. Intensywności wiążą się z imionami własnymi („jestem każdym nazwiskiem z historii”, napisał Nietzsche), owymi „postaciami pojęciowymi” [Deleuze, Guattari 2, s. 31-32, 57, 71 i n.], w których „chodzi o pewnego rodzaju nomadyzm, nieustanne przemieszczanie się oznaczanych przez imiona własne intensywności, które przenikają się wzajemnie równocześnie z tym, jak doświadczane są na samym ciele” [Deleuze 4, s. 273]. I choćby z tego względu dzieła Nietzschego nie można pojmować w oderwaniu od jego życia: jego choroby i zdrowia, jego olśnień i poszukiwań, wlotów i upadków, oraz jego szaleństwa – efektu stale przezeń budzonego chaosu: bezustannego ruchu pozbawionego jakiegokolwiek centrum.

Poza tym „ci, którzy czytają Nietzschego nie śmiejąc się, dużo i często, niekiedy śmiechem szalonym, właściwie nie czytają Nietzschego” [Deleuze 4, s. 273]. Czymś oczywistym dla czytelników Nietzschego jest przecież jednoznacznie przezeń akcentowany wymóg afirmatywności – ów duch lekkości, taneczny krok, twórczy dystans, gra. Toteż odczytania reaktywne, oparte na resentymencie, czyli nienawiści do życia, z tego punktu widzenia są nieprawomocne.

W ściśle nietzscheańskiej perspektywie Deleuze`a dana rzecz nie posiada jednego, określonego sensu, lecz „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 maski zamknięte w pudełkach, pomieszane 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 głębia dawna i jest już niczym. Przede wszystkim jednak dzięki zastąpieniu zwykłego stosunku znaku i sensu przez zestaw sensów, tak że wszelka interpretacja jest już interpretacją interpretacji, w nieskończoność. Nie znaczy to, że wszystkie interpretacje mają tę samą wartość i sytuują się na tej samej płaszczyźnie. Przeciwnie, układają się one piętro po piętro lub zamykają w nowej głębi. Ich kryteriami nie są już 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 interpretacje, które dowodzą szlachetności, wspaniałomyślności, kreatywności..., toteż interpretacje osądzają przede wszystkim «typ» tego, kto interpretuje, i rezygnują z pytania, «co to jest?», na rzecz pytania, «Kto?» [Deleuze 2, s. 61-62].

Toteż nie zdołamy określić sensu jakiejś rzeczy, jeśli nie określimy siły, jaka „zawłaszcza rzecz, eksploatuje ją, opanowuje bądź się w niej wyraża. Zjawisko nie jest pozorem ani nawet przejawem, lecz znakiem, symptomem, który znajduje swój sens w aktualnej sile” [Deleuze 3, s. 8]. Sens jakiejś rzeczy „polega właśnie na stosunku sił [...]” [Deleuze 1, s. 29], jest stosunkiem tej rzeczy do siły, jaką nią zawładła. Dlatego Deleuze, tak jak Nietzsche, nie wierzy w immanentny sens „wielkich zdarzeń”, lecz „w milczącą wielość każdego zdarzenia [...]. Nie ma żadnego zdarzenia, zjawiska, słowa ani myśli, których sens nie byłby wieloraki. Coś jest bądź tym, bądź tamtym, bądź czymś bardziej złożonym zależnie od sił (bogów), które tym czymś władają”. „Ten sam przedmiot, to samo zjawisko zmienia sens zależnie od siły, jaka je zawłaszcza” [Deleuze 3, s. 8]. Toteż „rzecz posiada tyle sensów, ile jest sił zdolnych nią zawładnąć” [Deleuze 3, s. 9].

Tak jak Nietzsche przeciwstawia się Marksowi i Freudowi, tak też „nomada ze swą machiną wojenną przeciwstawia się despotcie z jego machiną administracyjną; zewnętrzna jedność nomadyczna przeciwstawia się wewnętrznej jedności despotycznej” [Deleuze 4, s. 274]. Myśl Nietzscheańska jest więc z zasady wielością, nieredukowalną mnogością, ruchomym pływem, to „myśl-wydarzenie, *haecceitas*, zamiast myśli tematu, myśl-problem zamiast myśli-istoty czy teorematu, myśl, która odwołuje się do ludu zamiast uważać się na ministra” [Deleuze, Guattari 1, s. 469] – to czyste „pomiędzy”.

Owo radykalne otwarcie na zewnątrz uprawomocnia wszelkie możliwe interpretacje (jako wyraz agresji sił) i konstytuuje polimorficzną, heterogeniczną wielość, grę pozorów. Ale „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” [Deleuze 2, s. 62-63]. Są tylko maski, pod którymi kryją się kolejne maski, a pod nimi następne i tak w nieskończoność. „Oto być może największa głębia Nietzschego, miara jego zerwania z filozofią, ujawniana w aforyzmie: uczynić z myślenia machiną wojenną, uczynić z myślenia siłą nomadyczną” [Deleuze 4, s. 275].

Intencja Nietzschego to nadzieja puszczenia w ruch takiej myśli czystej różnicy, „myśli zewnątrz”, „ciała bez organów” z krążącymi w nim intensywnościami, maszyny wojennej, która dzięki swej heterogeniczności i wielości, nomadyczności i rizomatyczności, an-archiczności i chaosowości, nieustannym ruchom deterytorializacji wymykałaby się wszelkiemu nadkodowaniu, wszelkiej centralizacji i hierarchizacji, właściwych modelowi aparatu administracyjno-państwowemu – wszelkiemu fundamentowi, tożsamości, prawdzie: obecności.

Zmierzch... interpretacji⁶

⁶ Dostrzeżenie pewnych – tutaj akcentowanych – ograniczeń interpretacji dekonstrukcyjnej, zwłaszcza w konfrontacji z interpretacyjną formułą Deleuze’a, zawdzięczam rozmowom z Pawłem Pieniążkiem, bez nich

Wydawać by się mogło, że trudno o bardziej radykalne wnioski dla formuły interpretacji niż te, jakie z lektury Nietzschego wyciągnęła dekonstrukcja.

Skoro w jej perspektywie tekstem (pismem) nie rządzi żadna instancja wobec niego zewnętrzna, nie ma bowiem uprzedniego wobec tekstu instauratora i dysponenta (proweniencji, obojętne, boskiej czy ludzkiej) „znanego transcendentalnego” („prawdziwego” sensu), w którego władztwie leży ustanawianie sensów tegoż tekstu (autor to tylko jeden z nieskończonego – potencjalnie – grona czytelników), to nie ma też prawdy tekstu („zarannego” czy „pierwotnego słowo bycia”), odwiecznie spoczywającej u źródeł słów, a jedynie historycznie skrytej – i niekiedy chwilowo osiągniętej fazy nieskrytości (*aletheia*) – pod wielowiekową skamieliną języka, przesłoniętej grubym osadem mistyfikatorskiej tradycji metafizycznej: pozostaje jedynie nieskończoność – równoprawnych – interpretacji.

Żadna więc – boska, ludzka czy „naturalna” (należąca do pokładów samego języka) – tożsamość nie może się już ostać, gdyż *différance*, rozspajając obecność (jako ogólne miano wszelkiej pierwotnej tożsamości), anihiluje źródłowość jako taką. Aprioryczne ugruntowanie sensu, uniwersalizujące go i absolutyzujące, a zatem nadające mu walor prawdy (pierwotnej obecności, źródłowego sensu), zostaje w fundamentalny sposób zakwestionowane.

Interpretacja w najmniejszym stopniu nie polega na jakimkolwiek od-czytaniu, odkryciu, roz-szyfrowaniu czegoś, co pierwotne (treści, sensu, znaczenia, tj. prawdy) – mamy jedynie nie kończący się (niewyczerpany i nie wyczerpujący) proces czytania i rozpleniający się w nieskończoność sensy. Sens nieodwracalnie traci status apriorycznej struktury stałości, zyskuje natomiast walor procesualny, staje się dynamicznym, nie kończącym się przebiegiem.

Czy zatem Derrida zadaje druzgocący – i ostateczny – cios całej tradycji obcowania z tekstem, o istocie której stanowi wysiłek wydobywania jakichś treści źródłowo „wpisanych” w tekst?

Nawet jeśli poddaje on radykalnej krytyce instancję autora i pierwotnego sensu, a w konsekwencji zwielokrotnia i tym samym rozpuszcza prawdę, to nie znaczy, iż proces interpretacji poddaje całkowitej anarchizacji. W czytanych przez siebie tekstach odkrywa bowiem całą gamę nierozstrzygalników jako momentów uniemożliwiających scałościowanie sensu, czyli zamknięcie lektury. I czy będzie to jego własna inwencja – bardziej ogólna – *différance*, czy odnajdywane w wielu dyskursach „gram”, „śląd” (np. u Freuda, Heideggera, Levinasa), a zatem niejako pretendujące do uniwersalności, czy wreszcie charakterystyczne dla pewnych myślicieli lub tekstów nierozstrzygalniki *par excellence* (np. platoński *pharmakon*, mallarméański *hymen*, kantowski *parergon*, „uzupełnienie” Rousseau), to czyniąc z nierozstrzygalnika swego rodzaju zasadę czytania tekstu, Derrida każdorazowo powołuje jakieś uprzywilejowane miejsce rządzące układem.

To prawda, że począwszy od *Glas* różnicowość znika, nie pojawia się nawet ogólne miano *indécidable*. Choć bowiem krytyczne ostrze *différance* wymierzone było we wszelką podstawę (stały obiekt pragnień filozofii), to sama różnicowość okazała się zbyt wygodna, a ściślej, zbyt ogólna i zaczęła przejmować rolę uniwersalnego fundamentu (czy para-, niby-fundamentu)⁷. Toteż Derrida – uwrażliwiony na „substancjalizacyjną” tendencję owych pojęć, na stawanie się przez nie „słowami-kluczami” (co z definicji grozi utknięciem w metafizyce) – rezygnuje z tych „uprzywilejowanych” kategorii. *Différance* swą krytyczną, nieodpartą moc – trudno o teoretyczny konstrukt, który lepiej opisywałby istotę metafizyki obecności i lepiej

dokonywana tutaj teoretyzacja mych krytycznych intuicji zapewne nie byłaby możliwa.

⁷ Zob. szerzej B. Banasiak, *Róż(ni(c)ość*), w: J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999, s. 5-15.

się z nią rozprawiał – okupuje samo-się-substancjalizowaniem. I zapewne dlatego różnicowość – tak przecież operacyjna i operatywna kategoria – zastąpiona zostaje stosowanymi w sposób bardziej prowizoryczny kategoriami (o podobnym „inauguracyjnym” walorze i funkcji, choćby „szibbole” „data” czy „obrzezanie” [zob. Derrida 10]), które bardziej niż ona – właśnie dzięki swej tymczasowości i po(d)ręczności – akcentują jednostkowość, większy niż ona opór stawiają niezbywalnej tendencji metafizyki do zawłaszczającego uogólnienia, umożliwiając niejako wzorcowy *bricolage*: niezobowiązująca doraźność zamiast skłonności do ugruntowania, tym bardziej rozchwiewająca już rozchwianą *différance*.

Ale nawet to rozmyślnie i skądinąd uzasadnione (jako gest odporu wobec metafizyki) posługiwanie się przez Derridę „produktami jednorazowego użytku” i wysiłek rozchwiania jakiegokolwiek stałości nie zmieniają sytuacji w sposób rudymenarny, strukturalnie wszystko pozostaje bez zmian: nawet jeśli na dekonstrukcyjnej scenie *signifié* przestało grać główną rolę, to sama ta rola nie została wykreślona ze scenariusza, przynajmniej częściowo przejmuje ją *signifiant*.

Owe destabilizacyjno-dekonstrukcyjne wysiłki Derridy nie oznaczają zatem, że w ogóle przestaje się on troszczyć o „warunki możliwości” prawdy, choćby nawet była to „prawda” w liczbie mnogiej („moje prawdy”). Nadal bowiem koncentruje się na tekście, w nim znajduje punkt wyjścia, chce „coś” w samym tekście (czy z tekstu) wyczytać: choćby jego „własną” różnicę wobec siebie (ów „drugi”, antymetafizyczny tekst kryjący się za „pierwszym”, metafizycznym), coś, co go strukturalnie organizuje (czy to ogólniejszą, a zatem bardziej statyczną *différance*, czy to jednostkowy, a zatem bardziej doraźny – nawet w ten sposób nie nazywany – nierozstrzygalnik), coś, co rządzi składowymi tekstu (wewnętrzne – a zważywszy na tekstualizację kontekstu – także „zewewnętrzne” relacje między nim, czyli syntaksę), coś, co dokonuje się w samym tekście (owo złożenie konieczności i mimowolności: zachodzący samoistnie proces samo-się-dekonstruowania). W swym przedsięwzięciu Derrida stara się więc odsłonić unerwienie tekstu, niejako zatem formalne warunki jego „prawdy”. A to one rządzą tekstem i ukierunkowują lekturę, wręcz o niej rozstrzygają (autodekonstrukcja).

Nawet jeśli interpretacja w wersji Derridy jest grą (grą różnicy i powtórzenia) i nieopanowanym rozplenieniem, to owa gra posiada niezbywalne i nienaruszalne reguły. W sensie ogólnym reguły te wyznacza syntaksa, a zatem właśnie różnica i powtórzenie (język, pismo jest tkanką różnic znaczących cokolwiek dzięki iterowalności). Derridiańska gra – interpretacja syntaktyczna – pozostaje scentralizowana, skupiona na samym tekście, gdyż to on stanowi centrum, ośrodek organizacyjny. Toteż dekonstrukcja, gdyby odwołać się do terminologii Deleuze’a, pozostaje w horyzoncie myśli osiadłej.

Choć więc Derrida wykracza poza własną perspektywę *différance* – jednorodnej zasady wszystkich tekstów – i wydobywa element rządzący jednym lub kilkoma tekstami, to i tak nie wykracza poza perspektywę samego tekstu, wewnętrzności. I czy będzie to różnicowość, czy „data”, zasadniczo podejście nie ulega zmianie, gdyż nawet kategoria tego typu nie jest ściśle doraźna i całkowicie dowolna, lecz tkwi w tekście, stanowi jego niezbywalną składową.

Toteż takie podejście do tekstu zbliżone jest do interpretacji w wersji Arystotelesa: sam tekst niejako wskazuje metodę interpretacji, a wskazuje on to, co tkwi w nim samym. U Derridy występuje jeszcze bowiem swego rodzaju probierz, zasada (jakby „wzorzec metra” czy „próba złota”) – dekonstrukcją rządzi tekst i syntaksa. Podejście Derridy niejako zatem powieli reminiscencyjny gest Sokratesa i Platona: wiedza (*sens*) – choćby nawet od jej ściśle formalnej strony – jest odkrywana, a więc kreacyjność interpretacyjna nie jest nieskrępowanym, na poły demiurgicznym aktem, lecz podlega pewnym ograniczeniom. W tej też mierze Derrida sytuuje się niejako w optyce przedkantowskiej: w niego podmiot wciąż jeszcze musi się dostosować do przedmiotu (a proces autodekonstrukcji z dekonstruktora

czyni jedynie swego sługę). Odwrócenia dokonuje dopiero Deleuze idący śladem Kanta i Nietzschego, *parere* zastępujących przez *iubere*: przedmiot dostosowuje się do podmiotu.

Jeśli hermeneutyka zakłada obecność jakiejś merytorycznej (treściowej) prawdy, to dekonstrukcja, usuwając tamtą, zachowuje inną jej postać: formalną (tekstura tekstu, składnia, tekstualne punkty orientacyjne) – w tej też mierze dekonstrukcja jest koncepcją ściśle „wewnątrztekstualną”. Mamy tu więc do czynienia ze swego rodzaju „nadkodowaniem” – wyznaczeniem ram odczytania, swego rodzaju centralizacją, ustanowionym „królestwem”, z nakreśleniem (choćby szczególnie obszernej i anty-hermeneutycznej, tj. wykraczającej poza horyzont prawdy) przestrzeni czytania.

Projektowi dekonstrukcji bliska jest wyjściowa perspektywa odczytania przez Foucaulta genealogicznego projektu Nietzschego, która można by nazwać semiotyczną czy „tekstualną” w tej mierze, w jakiej dokonana w niej rewindykacja „szorstkiego bytu języka” (analogiczna do rewindykacji pisma) wytwarza jednorodną płaszczyznę tekstualną – język zajmuje centralne, dysponenckie miejsce okupowane wcześniej przez podmiot, co pozwala Foucaultowi ogłosić „śmierć człowieka”, a ściślej: jego abdykację na rzecz dyskursu – przynoszące ześrodkowanie uwagi na szeroko rozumianym dyskursie i położenie nacisku na jego wewnętrzne reguły. W efekcie ta koncepcja interpretacji pozostaje w obszarze wewnątrztekstualnym, czyli Foucault ujmuje tekst w jego własnym obrębie, co z genealogii czyni jedynie odmianę interpretacji. Ale już w tym zarysie projektu Foucault akcentuje moment zewnętrzności: zewnętrzność sił zawłaszczających (czyli interpretujących), czyniąc tym samym krok w stronę przewyciężenia ograniczeń tej wersji, by ostatecznie – porzuciwszy „łabędzi śpiew” dyskursu – w poszerzonej wersji genealogii, rozumianej w istocie jako mikrofizyka władzy, instauować myśl czystej zewnętrzności, czyli wielości interpretujących (skonfliktowanych, zawłaszczających, sfunkcjonalizowanych, zdesubstancjalizowanych) sił.

Jeśli z kolei dla Deleuze`a tekst jest „jedynie małym trybikiem w praktyce ekstratekstualnej” [Deleuze 5, s. 186], pewnym kwantum rzeczywistości wystawionym na ingerencję z zewnątrz, a nawet oczekującym siły zdolnej je zawłaszczyć, a zatem je zinterpretować, to komentowanie tekstu w jego własnych ramach jest bezzasadne. Chodzi natomiast o to, czemu tekst „służy w praktyce ekstratekstualnej, która go przedłuża” [Deleuze 5, s. 186]. I dla niego, i dla Foucaulta kwestią rozstrzygającą są bowiem siły zewnątrz stymulujące bezustanny proces stawania się sensu.

Jeśli uznać, iż wszyscy trzej myśliciele poddają krytyce tradycyjny – i niejako „inauguracyjny” – dla filozofii binarny układ wnętrza i zewnątrz (a konstatacje Deleuze`a na gruncie lektury Foucaulta, iż wnętrze jest „jedynie fałdem zewnątrz” [Deleuze 6, s. 104], zbieżne są z ustaleniami Derridy, mówiącym o „włonienu” czy „inwaginacji”), to deleuzjańska nomadyczna maszyna wojenna czy kłacze obejmujące zarówno tekst, jak i świat, czyli konstytuujące monistyczno-pluralistyczną czystą zewnętrzność, a także foucaultowska mikrofizyka władzy jawią się jako ujęcia znacznie bardziej jednolite i konsekwentne niż przedsięwzięcie Derridy.

W ramach dekonstrukcji opozycja „wnętrze/zewnątrz” nie tyle bowiem zostaje zakwestionowana czy uchylona, ile zewnątrz ulega ścisłemu zrelacjonowaniu, ów fałd zostaje „rozprasowany”. Zewnątrz zyskuje bowiem status ściśle relacyjny, gdyż w ogólnym procesie tekstualizacji kontekstu czy też kontekstualizacji tekstu staje się ono tylko kontekstem, sensotwórczą relacją, a zatem w gruncie rzeczy znika: rozprzestrzenia się jednolita (w swym z-różnicowaniu) powierzchnia *écriture*. Ale na tej – zdawać by się mogło – homogenicznej, totalnej (bo intertekstualnej) powierzchni pisma, pojawia się istotne pęknięcie: Derridiańska wizja interpretacji, rozmywając podmiot w jednolitym procesie czytania-pisania, w ukryty sposób rekonstruuje zewnątrz w projekcie czystej wewnętrzności.

Toteż Deleuze uznaje, że pismo, jako pewna struktura stałości (gdy dla niego jedyną „stałą” jest nomadyczne stawanie się), jako „«znaczące» to w rzeczywistości ostatnia filozoficzna metamorfoza despoty” [Deleuze 4, s. 275] – stanowi ono przejaw myśli osiadłej z jej administracyjno-państwowymi własnościami centralizacji i hierarchizacji. Zwłaszcza że dla Deleuze’a i dla Foucaulta podmiot nie znika (nawet jeśli u tego drugiego nie ma już statusu „ja” [moi], ale „siebie” [soi]), lecz staje się jedną z sił (sam będąc przez te siły konstytuowany) zdolnych zawsze otwartym na zewnątrz tekstem zawładnąć i go deterytorializować w dyktowanym różnicą sił rozroście kłacza czy w siatce mikrowładz. A ich „energetyczne” widzenie sił sprawia, iż usuwając „miejsce króla” (Foucault) czy też „miejsce centralne” (Deleuze), decentrują oni i anarchizują wszelki system.

Jeśli zatem Derrida chce w tekście „wyczytać” różnicę, to u Deleuze’a i Foucaulta różnica (sił) po prostu działa. U Derridy gra jest grą znaczących, bezpieczną zabawą; tymczasem u dwóch pozostałych odbywa się gra nieokiełzanych sił. A że w pojęciu gry mieści się zarówno salonowiec, jak i wojna, to po jednej stronie mamy nieco kwietystyczne meandry dyskursu, po drugiej – brutalną stawkę tej gry. Myśl zewnątrz to bowiem pole walki, kwestia siły zdolnej nagiąć, a nawet złamać wewnętrzną – formalną – zasadę (gdyby nawet upierać się, że taka istnieje) tekstu. Toteż militarna frazeologia Deleuze’a jest jak najbardziej na miejscu – do czynienia mamy ze stałymi aktami agresji.

Choć Nietzscheańska krytyka zasady przyczynowości wprost stanowi prefigurację metody dekonstrukcji i nawet jeśli ta metoda ewoluuje i nie przystaje do jej tradycyjnego, arystotelesko-kartezjańskiego kształtu, to nawet w tej zmiennej postaci Derrida stosuje ją w sposób względnie stały. Tymczasem Nietzsche posłużył się swą pre-dekonstrukcyjną metodą ściśle doraźnie, nie stanowiła ona dlań jakiegokolwiek stałej osi badawczej, była jednym z wielu sposobów lektury, jakimi posiłkował się on w sposób ściśle nie-metodyczny (choćby genealogia, dramatyzacja, ironia, a nawet obelga). Bo Nietzsche zmieniał zdanie zależnie od swego „wizjonu”, co zresztą zauważył sam Derrida. Już sam ten fakt oznacza, że Nietzscheańska wersja interpretacji jest bardziej radykalna, że zatem jego formuła przekształcenia kategorii interpretacji wykracza poza modyfikację dekonstrukcyjną. Jak się zatem wydaje, to Foucault i Deleuze pozostają bardziej wierni „literze” tekstu Nietzschego i, paradoksalnie, właśnie oni, myślący bardziej systemowo niż Derrida i z mniejszymi zastrzeżeniami sięgający po kategorie z metafizycznego lamusa, jawią się jako bardziej radykalni krytycy metafizyki obecności.

Problematiczne jest jeszcze tylko to, czy myśl zewnątrz (nomadyczna) przewycięża ograniczenia myśli osiadłej, czy wymawia służbę utrwalonym porządkom, zwłaszcza że siły w skali społecznej nie są swobodnym przepływem, „samosterowną” fluktuacją – podlegając zawłaszczeniu, instytucjonalizacji, hierarchizacji. Sam Deleuze ma pewne wątpliwości, gdyż „kłacza mają własny despotyzm, własną hierarchię, jeszcze cięższe”, gdyż „istnieją właściwe kłaczom formacje despotyczne” [Deleuze, Guattari 1, s. 30]. Toteż chodzi o sięgnięcie „procesu, który odrzuciłby wszelki model”, „procesu, który bezustannie się wydłuża, przerywa i podejmuje na nowo” [Deleuze, Guattari 1, s. 31].

Być może myślenie (filozofia) jest właśnie przewyciężaniem i porzucaniem kolejnych despotycznych struktur, aby ugrzęznąć w następnych, które też ulegną destrukcji. Ale myślenie w tej postnietzscheańskiej wersji już zostało puszczone w ruch. Może więc „związek maszyny wojennej z zewnątrzem nie jest innym «modelem»; jest urządzeniem, które powoduje, że sama myśl staje się nomadyczna” [Deleuze, Guattari 1, s. 36]. I może dopiero teraz staje przed nami „zadanie myślenia”.

Interpretacja – jako metoda czytania i komentowania rozmaitych tekstów (np. krytyka filozoficzna, literacka itp.) – traci funkcję działalności ubocznej i wtórnej wobec dziedzin uprzywilejowanych (np. filozofii, literatury), nie daje się od nich odróżnić i oddzielić jako odrębna i ściśle służebna, spragmatyzowana praktyka o charakterze propedeutycznym,

metodologicznym czy eksplikacyjnym. Jako permanentna i zmultiplikowana reinterpretacja zyskuje natomiast rangę samoistną i status poczynąń ściśle twórczych, całkowicie równoprawnych z tradycyjnie rozumiana działalnością artystyczną czy badawczą. Można by nawet postawić tezę, że dziś interpretacja to tyle co sama filozofia. Ta nobilitacja ma jednak swoją cenę: „im dalej podążamy w dziele interpretacji, tym bliżsi jesteśmy regionów najwyższego niebezpieczeństwa, gdzie interpretacja nie tylko zmuszona zostanie do odwrotu, ale gdzie zniknie ona wręcz jako interpretacja, powodując, być może, w rezultacie zniknięcie samego interpretatora” [Foucault 1, s. 257].

Instaurując stale rozszerzające się nierozstrzygnięcie, uciekając od uniwersalistycznych, substancjalistycznych i centralistycznych tendencji zachodniej myśli, interpretacja traci więc możliwość rozstrzygnięcia o czymkolwiek (pozostaje jej bodaj wyłącznie autokrytyka), staje się czystym fantazmatem czy pozorem. Staje się dywagacją czy wycieczką, zresztą bardziej w dawnym słowa znaczeniu: wyprawy zbrojnej na gdzieś kryjącego się wroga. Staje się wyprawą w nieznanne, kartografowaniem właśnie odkrywanych terenów, grą i przygodą czy wreszcie stałym procesem usensowiania, gromadzenia wciąż rozproszonych okrucichów sensu, które jak piasek przesypują się przez palce. Choć ziarnka piasku – ogromnym i konsekwentnym wysiłkiem – dają się ułożyć w jakieś kształty, to jednak wystarczy najlżejszy powiew wiatru lub upływ chwili, by ślady te znów znikły. Ów gwałtowny rozbłysk interpretacji jest zarazem jej zmierzchem.

Czyż jednak pełny sens, trwałe wartości, niepodważalne podstawy i możliwość rozstrzygnięcia nie były złudzeniem metafizyki? To przecież pokazują Nietzsche i jego kontynuatorzy. I czy zmierzch nie jest milczącą zapowiedzią nowej jutrzemki?

Literatura cytowana:

- [Bataille 1] G. Bataille, *Nietzsche i faszyści*, przeł. K. Matuszewski, w: (red.) A. Przybysławski, *Nietzsche. 1900-2000*, Kraków 1997, s. 173-191.
- [Bataille 2] G. Bataille, *Tezy o faszyzmie i śmierci Boga*, przeł. K. Matuszewski, „Principia” 1996-1997, t. XVI-XVII, s. 83-89.
- [Culler] J. Culler, *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań literackich*, przeł. M. B. Fedewicz, „Pamiętnik Literacki” 1987, z. 4, s. 231-272.
- [Deleuze 1] G. Deleuze, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 2000.
- [Deleuze 2] G. Deleuze, *O woli mocy i wiecznym powrocie*, przeł. B. Banasiak, w: *idem, Nietzsche, op. cit.*, s. 59-78.
- [Deleuze 3] G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1998 (wyd. III).
- [Deleuze 4] G. Deleuze, *Myśl nomadyczna*, przeł. K. Matuszewski, w: (red.) A. Dubik, *Poznanie – Podmiot – Dyskurs. Idee i dziedzictwo frankofońskiej tradycji epistemologicznej*, Toruń 2002, s. 267-275.
- [Deleuze 5] *Discussion*, w: *Nietzsche aujourd'hui*, t. 1: *Intensités*, UGE, Paris 1973.
- [Deleuze 6] G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris 1986.
- [Deleuze, Guattari 1] G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Minuit, Paris 1980.
- [Deleuze, Guattari 2] G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000.
- [Deleuze, Foucault] G. Deleuze, M. Foucault, *Introduction générale do: Œuvres philosophiques complètes de F. Nietzsche*, t. V: *Le Gai Savoir. Fragments posthumes (1881-1882)*, Paris Gallimard, 1967, s. I-IV.
- [Derrida 1] J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967.
- [Derrida 2] J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1999.
- [Derrida 3] J. Derrida, *Różnia*, przeł. J. Skoczylas, w: (red.) M. J. Siemek, *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 374-411.

- [Derrida 4] J. Derrida, *Pozycje*, przeł. A. Dziadek, Fa-Art, Katowice 1997.
- [Derrida 5] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972.
- [Derrida 6] J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997.
- [Derrida 7] J. Derrida, *La dissémination*, Seuil, Paris 1972.
- [Derrida 8] J. Derrida, *Pismo i telekomunikacja*, przeł. J. Skoczylas, „Teksty” 1975, nr 3, s. 75-92.
- [Derrida 9] J. Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Paris 1983.
- [Derrida 10] J. Derrida, *Szibbolet dla Paula Celana*, przeł. A. Dziadek, Bytom 2000.
- [Foucault 1] M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marks*, przeł. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 252-261.
- [Foucault 2] M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia*, w: *idem, Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2000, s. 113-135.
- [Foucault 3] M. Foucault, *Historii seksualności*, t. I: *Wola wiedzy*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 1995.
- [Foucault 4] M. Foucault, *Myśl zewnętrzna*, przeł. B. Banasiak, w: *idem, Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, przeł. B. Banasiak i in., Warszawa 1999, s. 173-197.
- [Giovannangelli] D. Giovannangelli, *La question de la littérature*, „L'Arc” 1974, nr 54, s. 81-86.
- [Greish] J. Greish, *Herméneutique et grammatologie*, CNRS, Paris 1977.
- [Kaniowski] W. Kaniowski, *Nietzsche sfalszowany?*, w: W. Mackiewicz (red.), *Renesans nietszcheizmu a marksizm współczesny*, Warszawa 1990, s. 197-221.
- [Künzli] R. E. Künzli, *Nietzsche i semiologia*, przeł. P. Pieniążek, w: *Nietzsche. 1900-2000, op. cit.*, s. 269-298.
- [Nietzsche 1] F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994.
- [Nietzsche 2] F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studia i fragmenty)*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911.