

Paweł Pieniążek

Ponowoczesna nowoczesność Nietzschego

Ponowoczesny status myśli Nietzschego wydaje się oczywisty: Nietzschemu przypisuje się bowiem ojcostwo filozofii ponowoczesnej. Że tak jednak do końca nie jest, poświadcza chociażby fakt, iż ta deklaratywna konstatacja nie znajduje silniejszego i jednoznacznego wyrazu w założycielskich aktach postmodernizmu, co dowodzi problematyczności całkowitej przynależności Nietzschego do formacji postmodernistycznej.

Oczywiście, w filozofii autora *Wiedzy Radosnej* łatwo odnaleźć cały zespół, a wręcz ześrodkowany wokół idei perspektywicznego pluralizmu system motywów typowych dla myślenia ponowoczesnego i organicznie związanych z radykalizmem nietzscheańskiej krytyki właściwego dla tradycji filozoficznej i znajdującego swój wyraz w poszukiwaniu fundamentów uniwersalizmu. Ów filozoficzny fundamentalizm uprawomocniał całość ludzkich aktów poznawczych i praktycznych przez odniesienie ich do wielkich totalizujących doświadczenie ludzkie systemach i narracjach przeszłości, znajdując swój wyraz w absolutyzmie ich uniwersalizujących istnienie jednostki roszczeń, w dualizmie bytu i zjawiska, linearnym czasie postępu, doskonalenia i emancypacji, a zatem w ontologicznymi i epistemologicznym optymizmie. Krytyka filozoficznego uniwersalizmu i totalistycznych mitów moderny znajduje swój wyraz w krytyce podmiotu jako stanowiącego suwerenne, autonomiczne źródło swych aktów bytu racjonalnego, który, kierując się wymogami poznania, poddaje im swoje empiryczne istnienie i w ten sposób urzeczywistnia swoją unitarną tożsamość; następnie krytyka poznania, uprawomocniającego się poprzez dochodzenie do absolutnych podstaw - pierwszych zasad, epistemologicznego punktu zero - wiedzy absolutnej; krytyka języka jako przeźroczystego medium świadomości poznającej; i wreszcie krytyka historii jako obszaru obiektywizacji i progresywnego urzeczywistniania immanentnie i teleologicznie zawartej w nim rozumności jako horyzontu racjonalności istnienia człowieka.

Nietzsche i postmodernizm zgodnie obwieszczają bankructwo tak rozumianego uniwersalizmu: wedle Lyotarda "myśl Nietzscheańska ma za centralny temat to, że (...) nic nie jest pierwszą ani źródłową zasadą, żadnym *Grund* (...) Wszelki dyskurs, także dyskurs naukowy czy filozoficzny, jest tylko perspektywą (...)"^[1]. Bankructwo to oznacza, iż filozofia tradycyjna czy modernistyczna nie jest w stanie sprostać własnym roszczeniom do uniwersalności i absolutności, i w ten sposób uprawomocnić swoich metafizycznych, epistemologicznych, historycznych oraz emancypacyjnych narracji. Co więcej, ów jałowy wysiłek autolegitymizacji obraca się w ramach swoistej dialektyki w swoje przeciwieństwo, prowadzi bowiem do podważenia samych leżących u jego podstaw fundamentalnych założeń i kategorii (odwołując się do przełomu kantowskiego Nietzsche po raz pierwszy skonstatował erodujący uniwersalizm ruch zwracania się nauki i filozofii przeciwko własnym podstawom). I tak, prawda absolutna okazuje się prawdą relatywną i zawsze cząstkową, poznanie przekształca się w bezkresną interpretację, świadomość okazuje się powierzchwną i symbolicznym epifenomenem wywłaszczających ją z królewskiej autonomii i determinujących jej poznawczą aktywność sił i struktur; język nie odzwierciedla idealnych, zawartych w świadomości znaczeń, lecz stanowi zmistyfikowaną, pozbawioną własnego znaczenia, "retoryczny" wyraz owych ukrytych sił i struktur.

Te konsekwencje mimowolnej, odśrodkowej autonegacji uniwersalizmu ponowoczesność przekształca w pozytywny obraz świata, wraz z jego nieredukowalnym pluralizmem, wielością lokalnych i partykularnych - nie dających się scalić w jakiegokolwiek poznawczej i kulturowej totalności - sensów i ekspresji ("małych narracji"), i wraz z rozplynięciem się podmiotu w relatywizujących wszelkie znaczenia grach językowych.

Ten obraz świata można niemal w całości znaleźć już w perspektywistycznie zorientowanej myśli Nietzschego. Opiera się on na czymś, co - odwołując się do G. Canguilhema - można byłoby nazwać filozofią błędu, błędzenia. Cała nietzscheańska genealogia poznania i kulturowo tożsamości człowieka Zachodu odwołuje się bowiem do związanej z pojęciem perspektywy kategorii błędu jako zasady poznania i tkanki rzeczywistości ludzkiej: "cała nasza świadomość ogranicza się do pomyłek" (WR, § 11, s. 49). Dla autora *Poza Dobrem i Złem* owa *błędna* rzeczywistość staje się nieredukowalna, to znaczy niemożliwa - pod groźbą destrukcji tożsamości człowieka^[2] - do przekroczenia, co więcej, jak dodaje Nietzsche, "szczęściem za późno, żeby można było odrobić rozwój rozumu, który opierał się na tej wierze" "w znalezioną prawdę", czyli na "niesłychanym błędzie" (LA, 11, s. 26). Waloryzacja błędu leży u podstaw wielu postmodernistycznych interpretacji filozofii Nietzschego: dekonstrukcyjnego odczytania jej przez de Mana, dla którego "ta alegoria błędów jest właśnie samym modelem filozoficznego rygoru"^[3]; odczytania przedstawionego przez Vattimo, który odwołuje się do kategorii błędu w swym dekonstrukcyjnej interpretacji historycznego przejścia od nowoczesności do ponowoczesności: przejście to nie polega na "krytycznym przewyżczeniu - odwoływaloby się ono przecież do nowych zasad - lecz na *Verwindung*, czyli "doświadczeniu konieczności popelniania błędów", to znaczy na afirmatywnym rozpoznaniu błędu jako "bogactwa, czy mówiąc prościej, **bytu rzeczywistości**"^[4]; i wreszcie w interpretacji Rorty'ego, który na kategorii błędu tworzy swój model autokreatywnej podmiotowości, antydogmatycznego ironisty, "prywatnego myśliciela" (byłby nim również Nietzsche)^[5], który kreuje siebie na gruncie własnych kontyngencji i idiosynkrazji, stale kwestionując roszczenia własnego, przygodnego słownika do uniwersalności ("słownika finalnego"),

Powyższa dialektyka samozaprzeczenia świadczy niewątpliwie o genetycznej zależności ponowoczesności od nowoczesności: tak rozumiany postmodernizm byłby bowiem zradykalizowanym wyrazem kryzysowych tendencji moderny, ich przewartościowaniem i podniesieniem do rangi konstruktywnego kontrmodelu. Wydaje się jednak, że rozumienie postmodernizmu w kategoriach prostego samozaprzeczenia nowoczesności nie wyczerpuje filozoficznego projektu ponowoczesności. Wręcz odwrotnie, w projekcie tym, a zatem w samozaprzeczeniu moderny należy widzieć swego rodzaju ograniczone i jednostronne spełnienie projektu moderny, jeśli ten ostatni rozumieć jako próbę scalenia w doświadczeniu filozoficznym tego, co uniwersalne i tego, co jednostkowe (partykularne), jednostki i wspólnoty, wolności i wspólnotowych zobowiązań jednostki. Projekt ów postmodernizm milcząco zakłada, odrzucając jedynie racjonalizm jako niewłaściwy środek jego urzeczywistnienia, nie pozwala on bowiem sprostać obu jego fundamentalnym wymogom, prowadząc zatem - pod znakiem jedności i panowania - do absolutyzacji jednego z nich, a mianowicie uniwersalizmu. I tak, wychodząc od rozumienia jednostki jako świadomości (poznającej), racjonalizm nie jest w stanie ani ugruntować niepowtarzalności jednostki (zostaje ona zredukowana do nośnika bezosobowej istoty człowieka, esencji, skoro określa się ona przez wymogi poznawcze świadomości), ani językowej komunikacji między jednostkami (dlatego bowiem uprzednie wobec języka jednostki, rozumiane jako świadomości poznające, mogą wyjść poza siebie i jak mogą w swej poznawczej monadyczności ukonstytuować język; w rzeczywistości, jak zauważa Levinas, komunikacja jest na gruncie racjonalizmu monologiem urzeczywistniającego się poprzez jednostki jednego i tego samego rozumu).

Oczywiście, ponowoczesna rewindykacja wielości nie jest równoznaczna z jawną obroną niepowtarzalności i jednostkowości podmiotu ludzkiego: ta ostatnia implikuje bowiem istnienie autonomicznego podmiotu, tymczasem postmodernizm - pod przejętym od Foucaulta hasłem śmierci człowieka - kwestionuje go, znosząc różnicę między wnętrzem i zewnątrzem, i rozpuszczając go - jak np. Lyotard - w grach językowych. Postmodernizm związany jest zatem z radykalnym antyhumanizmem, rozumianym jako zakwestionowanie prymatu i autonomii świadomości. Wydaje się jednak, iż motyw niepowtarzalności znajduje swój wyraz, pomimo całej krytyki autonomicznej podmiotowości, w ideale eksplorującej idiosynkrazje estetycznej stylizacji

egzystencji, a w przeniesionej postaci w sferze wartości bliskich ponowoczesnej "duchowości", a mianowicie takich przezeń bronionych, strzegących "prywatny" charakter autokreacji, wartości etyczno-politycznych jak tolerancja i solidarność (Rorty), sprawiedliwość (Lyotard). W ten sposób postmodernizm oddziela od metafizycyzmu, pozbawiony jakiegokolwiek ugruntowania humanizm etyczno-polityczny^[6] (związany, szczególnie u Rorty'ego, z obroną wartości liberalnych - z "postmodernistycznym liberalizmem mieszczańskim") od skorelowanego z racjonalizmem humanizmu ontologicznego (człowiek jako aksjologiczna i ontologiczna podstawa rzeczywistości). Właśnie owe humanistyczne wartości, uwolnione od racjonalistycznych, metafizycznych, zwracających je przeciwko samym sobie narracji (postmodernizm nawiązywałby w ten sposób do motywu "dialektyki oświecenia"), stanowią zarazem, jak się wydaje, substytut wstydliwie przemilczanej, lecz mniej lub bardziej jawnie zakładanej jedności, strzegąc w ten sposób kulturowej wielości przed nihilistycznym ześlizgnięciem się w chaos. Tym samym, dostrzegając i akcentując jedynie - zmitologizowaną - wielość, ponowoczesność usiłuje podskórnie scalić projekt moderny w figurze łączącej jedność i wielość. Taką funkcję pełni niewątpliwie u Rorty'ego rozróżnienie sfery publicznej i prywatnej, u Welscha umożliwiające przejścia między Lyotardowskimi gramami językowymi rozum transwersalny.

W tym miejscu daje się dostrzec zasadniczą, jak się wydaje, różnicę między postmodernizmem a myślą Nietzschego. Związana jest ona właśnie z problematycznym statusem jedności na gruncie ponowoczesności i dotyczy przede wszystkim dwóch kwestii: statusu filozofii postmodernistycznej, możliwości jej uprawomocnienia oraz związanej z kwestią statusu podmiotowości etyczno-humanistycznej aksjologii ponowoczesności.

Otóż, jeśli chodzi o pierwszą kwestię, należy skonstatować - co rzecz jasna nieraz czyniono - osobliwy status dyskursu ponowoczesnego: poddając krytyce uniwersalizm filozofii modernistycznej a zarazem chcąc zachować swą filozoficzną ważność, czyli stanowić podstawę pluralistycznej wizji świata, postmodernizm odwołuje się z konieczności do tego, co krytykowane, a mianowicie do rozumu i filozoficznej uniwersalności; krótko mówiąc, krytyka ta musi posiadać walor uniwersalności. Odrzucając tymczasem deklaratywnie jakiegokolwiek uniwersalistyczne roszczenia, czyli odniesienie do jakiegokolwiek ogólnej, sankcjonującej uniwersalny walor filozofii zasady (Natura, Społeczeństwo, Historia), postmodernizm nie jest w stanie uprawomocnić siebie, jako że we wszelkiej uniwersalności dostrzega zmistyfikowaną - poznawczo zhipostazowaną - perspektywiczność. W ten sposób ponowoczesność potwierdza jednym i tym samym, dwuznacznym gestem swą uniwersalność i nieuniwersalność, swą racjonalność i nieracjonalność, swą filozoficzność i niefilozoficzność. Mamy zatem do czynienia ze swoistym - chodzi oczywiście o kwalifikację kulturową - nieczystym sumieniem i hipokryzją filozoficznej świadomości ponowoczesności. Z sytuacji tej usiłuje ona wyjść, przesuwając zakwestionowany uniwersalizm filozoficznych roszczeń na poziom metafizyczny, czyli na poziom projektu filozofii ponowoczesnej, redukując zatem filozofię do - zachowującego mimo wszystko roszczenia do ogólnej ważności i jak najbardziej klasycznego, argumentatywnego i linearnego - dyskursu o (przyszłej) filozofii ponowoczesnej. Model takiej przyszłej filozofii ponowoczesność znajduje m. in. w (przeszłej) filozofii Nietzschego. Przede wszystkim wygrywa jej radykalny antydogmatyzm, znajdujący swój wyraz w perspektywizmie i w niesystematycznym, fragmentaryczno-aforystycznym charakterze dyskursu autora *Poza dobrem i złem*, a zatem w sukcesywnym zestawianiu przezeń i konfrontowaniu różnorodnych, alternatywnych perspektyw, w nieustannym problematyzowaniu i hipotetyzowaniu podstaw własnego dyskursu, jak również w idei przewartościowania wszystkich wartości. Stąd literacko-poetycka stylistyka filozofii nietzscheańskiej, a przede wszystkim wszechobecna, perspektywiczna ironia - już na początku wieku zwrócili na nią uwagę m. in. T. Mann i Musil - która zwraca dyskurs Nietzschego nie tylko przeciwko metafizycznemu dogmatyzmowi, ale również przeciwko własnym hipotetycznie przyjętym założeniom^[7], wpisując go w nieskończony proces interpretacji. Dyskurs ten

jest więc - jak pokazuje de Mann - dyskursem dekonstrukcyjnym, podważającym wraz ze wszystkimi kategoriami i opozycjami metafizyki również własny autorytet, podważającym, to znaczy nieustannie udwuznaczającym własny kod. Wielkie nietzscheańskie idee np. woli mocy (por. PDZ, § 36, s. 54-56), nadczłowieka, wiecznego powrotu, nie mają bynajmniej dogmatycznego charakteru, opatrzone są bowiem zawsze trybem warunkowym, poprzedzone ostrzegawczym, hipotetyzującym dyskurs "załóżmy", "przypuśćmy", "przypuściwszy, iż jest to tylko interpretacja" - innymi słowy, mają status "hipotez regulatywnych", "zasad heurystycznych", podobnie jak genealogii Nietzsche przyznaje status "metodyki". Te pozbawione uniwersalnego ugruntowania idee są w gruncie rzeczy metaforami lub - by użyć określenia Deleuze'a - obrazami myśli albo też środkami dyskursywnej inscenizacji i teatralizacji własnej myśli, stanowiąc w znacznej mierze element przyjętej przez Nietzschego strategii krytycznej, emfaticznej i parabolicznej dramatyzacji wymierzonej w dominujące metafizyczne dyskursy epoki. Te obrazy-dramatyzacje odwołują się do nowej umysłowej wrażliwości epoki, wykorzystując ją do teoretycznego dyskredytowania starych, bankrutujących dyskursów; stąd odwołania Nietzschego do robiącej wielką karierę w XIX wieku problematyki biologicznej, problemu zdrowia i choroby, normalnego i patologicznego, stąd cała biologiczno-fizjologiczna metaforyka jego dyskursu (w tym kontekście warto odwołać się do prac Canguilhema i Foucaulta ukazujących wpływ pojawienia się tej - filozoficznie dramatyzowanej przez Nietzschego - problematyki na myśli filozoficzną i pojawienie się nauk humanistycznych^[8]).

A jednak myśl Nietzschego nie daje się w całości zamknąć w dekonstrukcyjnej, perspektywicznej, ironicznej formule filozofii, Nietzsche zaś w formule filozofa jako "prywatnego ironisty" (Rorty), i nie tylko dlatego, że w przeciwieństwie do projektującego i metafizycznego dyskursu ponowoczesności, myśl ta, paradoksalnie, jest jego częściowym urzeczywistnieniem, ale przede wszystkim dlatego, iż za nietzscheańskim dekonstrukcyjno-perspektywicznym dyskursem kryje się pokusa ugruntowania dionizyjkiej metafizyki życia i popędów. Ową "pokusę" Rorty i Lyotard wiążą z doktryną woli mocy, odwołując się do oskarżenia Heideggera, który w teorii woli mocy upatruje spełnienie stanowiącej zapomnienie bycia gigantycznej subiektywizacji bytu, a w Nietzschem ostatniego metafizyka Zachodu. Pokusę tę Rorty nazywa "Nietzscheańskim obsunięciem się z ironii na powrót w metafizykę, jego (Nietzschego) ostatecznym poddaniem się pragnieniu mocy"^[9], Lyotard zaś nazywa pokusą "wyznaczenia czegoś, co ustanawia przyjmowanie różnych perspektyw. (Nietzsche) nazywa to wolą mocy. Jego filozofia wznawia tu proces metafizyczny, co więcej, z uporem i na zasadzie powtórzenia spełnia ten proces w samej jego istocie, gdyż metafizyka woli, konkluzja Nietzscheańskich poszukiwań, spoczywa w głębi wszystkich systemów filozoficznych Zachodu. To właśnie pokazuje Heidegger"^[10]. Innymi słowy, w metafizyce woli mocy widzą oni ontologiczną zasadę perspektywizmu, a zatem próbę filozoficznego wyjaśnienia perspektywizmu, czyli totalizującego wyjścia poza perspektywiczną wielość zjawisk ku "jedności, która będzie oznaką, iż dostrzeżono coś *rzeczywistego*, coś, co kryje się za zjawiskami i je wytwarza", i w tym sensie Rorty powiada: "Nietzschego ona (metafizyka) opętała. Nietzsche był nie tylko niemetafizykiem, ale także antymetafizycznym teoretykiem (...) Nietzschemu teoretykowi woli mocy (...) zależy w równym stopniu co Heideggerowi na wydostaniu się poza wszelkie punkty widzenia. Pragnie wzniosłości, a nie tylko piękna"^[11]; wzniosłość tę - związaną ze stanowiącym metafizyczne rezydium pragnieniem nieprzedstawialnego, z "odczuciem, że istnieje nieprzedstawialne" - Lyotard przypisuje jedynie doświadczeniu estetycznemu, Nietzsche zaś usiłuje, świadom beznadziejności tego przedsięwzięcia, nieustannie problematyzować. W ten sposób, według Rorty'ego Nietzsche jako "ironista teoretyk, w przeciwieństwie do ironisty powieściopisarza, stale narażony jest na pokusę dążenia do wzniosłości, a nie tylko do piękna. To dlatego nieustannie nęci go powrót do metafizyki, próba odnalezienia jednej, wielkiej ukrytej rzeczywistości, a nie tylko wzoru ułożonego ze zjawisk (...) "^[12], który stanowiłby przygodny materiał przygodnej autokreacji ironisty-powieściopisarza

(czyli modelu ponowoczesnej podmiotowości u Rorty`ego). W tym sensie Nietzsche jest filozofem ostatecznych pytań i bezwarunkowych, kryjących się za grą perspektyw i ironicznych dramatyzacji wymogów, stanowiących właśnie źródło dynamiki jego myśli i swego rodzaju jej rozjątrzenia - i w tym też duchu komentujący Nietzschego Bataille pyta: "Co ma robić na tym świecie człowiek przenikliwy, noszący w sobie bezwzględny wymóg"^[13]. Nietzsche usiłuje sprostać zarówno wymogowi ironicznego perspektywizmu, jak i, jeśli nie wymogowi rezydualnej uniwersalności (teoria woli mocy jako teoria interpretacji, języka i popędów), to przynajmniej - a raczej przede wszystkim - absolutności istnienia. Ów nie traktowany na serio przez myślicieli postmodernizmu, czy raczej przez nich teoretycznie tłumiony - a w gruncie rzeczy poświadczający "wzrastającą trudność myślenia w naszych czasach" (Levinas) - konflikt obu wymogów przyjmuje u Nietzschego postać rozdarcia, hiatusu, dramatycznego konfliktu między świadomością niemożności wykroczenia poza zakreślą w logocentrycznej strukturze myśli retoryczno-metaforyczną naturę języka, a zatem poza - korelatywne wobec niej - perspektywiczne rozkawalkowanie rzeczywistości, a napinającym i intensyfikującym jego myśl - krystalizującym się w na polu mistycznym doświadczeniu wiecznego powrotu - usiłowaniem odsłonięcia niebezpiecznej "zagadki" istnienia ludzkiego, enigmatycznej natury życia. W polu tego konfliktu odnajdujemy obok dekonstrukcyjno-genealogicznych taktów potężny dionizyjski obraz życia i bytu, i właśnie świadomość tego konfliktu, świadomość nieusuwalnego pęknięcia w filozoficznym doświadczeniu świata zdradza nietzscheańską eksperymentalną filozofię przekraczania zastanych granic naszej filozoficznej świadomości (tożsamości podmiotu, rozumu), odsłaniania jej historyczności i przygodności. stanowiąc źródło ironii myśli nietzscheańskiej - w świecie pozbawionym podstaw i fundamentów, w którym jedyną liczącą się dla Nietzschego stawką jest wykraczająca poza ramy spokojnej, przygodnej "prywatności" myślenia (Rorty) nieosiągalna perspektywa istnienia absolutnego. Bez tej skumulowanej, eksplozywnej namiętności istnienia myśl Nietzschego straciłaby swój filozoficzny jad, kąśliwość i agresywność, zostałaby - jak to ma miejsce w interpretacjach postmodernistycznych - splaszczona, sam zaś postmodernizm sprowadzony do intelektualnej zabawy i gry, czy też bezrefleksyjnie podważającej własne podstawy krytyki, stając się, jak powiada Solomon, zrodzonym z resentymentu "wyrazem rozczarowania i wycofania się", pluralizm zaś "czysto negatywną tezą"^[14] - oznaką opisywanej przez Nietzschego jako nihilizm kultury wyczerpania, schyłku i znużenia. Ów kryzys -podobną diagnozę aktualnego stanu kultury przedstawia pesymistyczny postmodernizm Baudrillarda ("odczarowanie") i Jamesona ("osłabienie namiętności") - Nietzsche widzi w rozpadzie dawnych znaczących, religijno-metafizycznych struktur kultury Zachodu, w powstałej po nim pustce, zaniku sensu istnienia, niedowładzie wewnętrznej siły, wiążąc owe procesy z reaktywnym zanikiem witalizujących istnienie wielkich namiętności, a ten ostatni właśnie z triumfem wartości humanistyczno-demokratycznych, które (solidarność, tolerancja, sprawiedliwość) ponowoczesność mniej lub bardziej jawnie przyjmuje jako wyznacznik egalitarnego pluralizmu i których nie jest w stanie, z racji odrzucenia jakichkolwiek uniwersalistycznych roszczeń, ugruntować. W ten sposób Nietzsche ujawnia zasadniczą - często opisywaną - antynomię między demokratyczną strukturą społeczeństwa a elitarną kulturą wysoką, którą postmodernizm miesza na gruncie pluralistycznej egalitaryzacji z kulturą niską, masową. W myśli Nietzschego ów egalitarny perspektywizm zostaje zrównoważony, a raczej zastąpiony przez dionizyjską "kulturą afektów" (Klossowski), sakralizującą przemoc (włącznie z przemocą sensu) jako nieusuwalny pierwiastek życia, odwołującą się do naturalnej różnicy w obrębie kulturo- i mitotwórczych intensywności popędowych; zawsze chodzi o to, "wedle jakiej hierarchii dostojeństwa układają się względem siebie najwnętrniejsze popędy natury" człowieka (PDZ, §6, s. 13). Innymi słowy, rewindykowaną przez postmodernizm przygodność i kontyngentną zdarzeniowość życia Nietzsche łączy pod znakiem "arystokratyzmu ducha" z nieusuwalną różnicą, z kreatywnymi namiętnościami życia i jego afirmacją, z hierarchią sił i przemocą. Egalitarnej etyce dystansującego się wobec samego siebie w akcie autokreacji, uniwersalizującego etycznie własną przygodność "prywatnego ironisty" - dla którego

ironia jest "drogą rozwinięcia wrażliwości etycznej. Służy jedynie obronie przed pułapką dogmatyzmu, zabezpiecza przed całkowitym uwiedzeniem przez jakiś słownik"^[15] - Nietzsche przeciwstawia elitarną etyką wielkich, heroicznych, *totalizujących* istnienie namiętności, która faktycznie łączy "bardzo stare wartości szlachetności i bardzo nowoczesną wartość kreatywności"^[16]. Innymi słowy, to w namiętności Nietzsche odnajduje zasadę mediatyzującą "dostojność" istnienia i twórczość, a zatem warunkującą wraz z wpisaną w nią różnicą^[17] ekstatyczną kreatywność istnienia. Tymczasem ponowoczesność - będąca, według Baudrillarda, posthistoryczną "rozpaczliwą próbą (...)osiągnięcia punktu, gdzie można żyć z tym, co pozostało. Jest ona bardziej przetrwaniem między resztkami (...)", ironiczną "grą resztkami"^[18] - wiąże kreatywność z parodystycznym odniesieniem do przeszłości, z "wyzwaniem przeszłości" (Eco). Oczywiście, tak jak i Nietzsche postmodernizm odrzuca historycystyczną metanarrację modernizmu, z jej przypisaniem historii obiektywnego znaczenia, czasu linearnego i z jej wiarą w postęp. Jednakże, jak się wydaje, historia pozostaje dla myśli postmodernistycznej układem odniesienia, żywym kontekstem aktywności : teoretyczno-krytyczny, ironiczny dystans wobec tradycji, jej dekonstruowanie i fragmentaryzowanie poprzez przekształcenie w konieczne błądzenie i źródło "bogactwa czy, mówiąc prościej, byt rzeczywistości"^[19], stanowią jeszcze wyraz owej niebezpiecznego dla całościowego doświadczenia podmiotowego, obsesyjnego i nadmiernego uwikłania w historię. Niewątpliwie, w swojej genealogii Nietzsche i ironicznie zradyzalizował - znakomicie pokazuje to Foucault^[20] - owo zaangażowanie w historyczną przeszłość, aby rozpuścić podmiot w maskaradzie i karnawale historycznych tożsamości - w posunięciu tym należy jednak widzieć wyraz odwołującej się do dominującego mitu historii krytycznej dramatyzacji, wymierzonej w idealistyczne rozumienie podmiotu jako bytu racjonalnego i duchowego, wolnego od wpływów historycznych lub poprzez nie osiągniętego swą racjonalną tożsamość. Właśnie wówczas, gdy w imię autentyzmu i kulturowej kreatywności jednostkowej egzystencji Nietzsche poddaje krytyce związaną z historyzmem nadmierną świadomość historyczną, poddaje jej pewne oceniane przezeń jako niebezpieczne patologiczne zjawiska kulturowe, które postmodernizm akceptuje właśnie jako cechy posthistorycznej ponowoczesności bądź które przez pesymistyczno-krytyczny nurt postmodernizmu określane są jako charakterystyczne dla kulturowej ponowoczesności. Nietzsche wskazuje przede wszystkim na fundamentalną niemoc kreatywnego zaangażowania się w terażniejszość; w oczach Nietzschego związana jest ona z procesami zbyt posuniętej dezintegracji kulturowej, z relatywizmem i demitologizacją, które potęgując świadomość względności, powtarzalności aktualnych możliwości, dystansu wobec nich, prowadzą w konsekwencji do autoironii, poczucia epigonizmu, zaniku "plastycznej siły" kształtowania siebie, poczucia zaniku sensu i pustki, i ostatecznie do niemożności - wymagającego absolutnego zaangażowania - twórczego działania,^[21]. Innymi słowy, nietzscheańska diagnoza nowoczesności dotyczyłaby w pewnej mierze ponowoczesności, ta ostatnia urzeczywistnia bowiem te same humanistyczne wartości, których ta pierwsza w ramach swych racjonalistycznych metanarracji nie była w stanie integralnie urzeczywistnić (wielość, równość, wolność). W ten sposób, w świetle tej diagnozy, nie dałoby się pogodzić rewindykowanej przez postmodernizm terażniejszości jako zamkniętego, czasowego horyzontu doświadczenia świata z dekonstrukcyjno-ironicznym, pasożytniczym odniesieniem do eklektyzowanej i fragmentaryzowanej tradycji, radykalnego pluralizmu, a raczej przekształconego w zasadę etyczną i związanego z autodystansem, autokrytycyzmem i autoironią relatywizmu z podmiotową kreatywnością, negatywności dekonstrukcyjnej ironii z wyzwolicielską pozytywnością aktywności. Związana z waloryzacją terażniejszości i podnosząca niewinną twórczość do rangi zasady życia w ponowoczesności - zaczerpnięta również od Nietzschego^[22] - kategoria gry wydaje się beztreściowa, oderwana od aksjologiczno-kulturowego kontekstu ponowoczesności, podszyta tym, co Baudrillard nazywa "melancholią" czy cynizmem, dając się zastosować jedynie do wąskiego obszaru aktywności artystycznej.

Przedstawiony przez pesymistyczno-krytyczny nurt postmodernizmu obraz ponowoczesności zbliża się w znacznej mierze do Nietzschego krytyki współczesnej mu - eklektycznej, epigońskiej, jałowej, *to znaczy pozbawionej totalizujących egzystencję sensów* - kultury. Innymi słowy, Nietzsche usiłuje wyjść zarówno poza tradycyjny dyskurs metafizyczny, jak i poza jego postmodernistyczną alternatywę, scalając oba te momenty w nieobecnej w nich, przekraczającej i mediatyzującej je podmiotowej zasadzie: w obszarze subiektywizujących byt jednostek, kreatywnych i produktywnych namiętności. Nietzsche, z jednej strony, wychodzi bowiem od filozoficzno-kulturowego doświadczenia nieusuwalnej, perspektywicznej fragmentaryzacji świata, z drugiej jednak, zagrażającej subiektywnemu doświadczeniu jednostki dezintegracji kulturowej usiłuje przeciwstawić próbę reintegracji zfragmentaryzowanego doświadczenia w oparciu o niezmediatyzowane, panestetyczne doświadczenie świata. Chodzi mianowicie o bezpośrednie, ekstazyzujące i resubiektywizujące jednostkę estetyczne zaangażowanie w terażniejszość, narzucenie na przepływ zfragmentaryzowanego doświadczenia świata scalającej go i nadającej mu totalny sens formy, stylu, mitu chodzi zatem o ów błysk przekraczającej czas i remityzującej jego rozproszenie "ahistoryczności" czy "suprahistoryczności" - o "radosne, ale poważne przywłaszczenie metanarracji jako instrumentu osiągnięcia subiektywnego znaczenia (jako przeciwstawionego postmodernistycznemu odrzuceniu wszelkich totalizujących sag i "znaczenia samego)"^[23]. Absolutne zaangażowanie nie wyrasta z jakiegokolwiek epistemologicznie ugruntowanej metafizycznej metanarracji, ale wymaga "zamknięcia siebie w ograniczonym *horyzoncie*", wykreowania z rozproszonych fragmentów życia totalnego obrazu-mitu, łączącego podmiot w ekstazyzującej afirmacji z dionizyjskim stawaniem się świata. Owa totalizująca gra fragmentami, perspektywami, pozorami, znajduje swój wyraz w odniesionej przez Nietzschego do Greków formule bycia "powierzchnowym - z głębi"; owa "głęboka" powierzchowność istnienia może oznaczać albo nadanie totalizującego znaczenia określonej perspektywie życia, albo, w wersji mocniejszej, iluzyjne rozmiękczenie, poprzez grę pozorów, poddanej intersubiektywnym i utylitarnym wymogom rzeczywistości w celu przybliżenia nieosiągalnego, dionizyjskiego, amorficznego chaosu. W pierwszym wypadku chodzi o absolutyzację perspektywy, błędu, afirmację nieredukowalnej pluralności bytu w imię istnienia pełnego, w drugim o zorientowaną na przewycięzenie perspektywizmu, błędu - a więc na poznanie absolutne - grę pozorami w obliczu mrocznego Absolutu-Chaosu. W obu wypadkach chodzi jednak o rewindykację istnienia absolutnie wolnego i suwerennego. Ów zamysł ugruntowania istnienia na absolutyzujących je kreatywnych namiętnościach nie daje się w żaden sposób pogodzić z postmodernistycznym projektem istnienia samoograniczającego się, narzucającego sobie granicę relatywności i ironicznie dystansującego się wobec własnych "małych narracji" czy słowników: "Kto za rys główny rzeczywistości przyjął specyfikę i pluralizm, nie będzie już sądzić i przesądzać z patosem absolutności i butą ostatniej instancji (...) "^[24]. W tym też duchu Rorty, odnoszący się do nietzscheańskiego ideału nadczłowieka, zarzuca Nietzschemu, iż "zapomina o perspektywizmie" i "często wypowiada się, jak gdyby miał do spełnienia jakąś misję, jak gdyby posiadał poglądy na temat działania publicznego - poglądy antyliberalne"^[25]. Innymi słowy, Nietzsche wykracza poza model skupionego wyłącznie na autokreacji, a zarazem zachowującego wobec niej dystans myśliciela prywatnego.

Głosząc śmierć podmiotu, myśliciele postmodernistyczni uciekają przed tematyzacją obrazu człowieka jako np. "ironisty" (Rorty) czy "człowieka o dobrym usposobieniu" (Vattimo); problem statusu podmiotu, określanego ogólnie, na przykład przez Rorty'ego, jako "pozbawiony centrum kłębek przygodności" czy "wiązka idiosynkratycznych reakcji na bodźce z przeszłości", zostaje przesunięty właśnie na - implikujący wszakże pewną uniwersalną wizję natury człowieka^[26] - płaszczyznę społeczno-kulturowego funkcjonowania człowieka i związanych z nim, wspomnianych już wartości etyczno-politycznych. Tymczasem Nietzsche, dzielący wraz z postmodernizmem krytykę podmiotu racjonalnego, tematyzuje status podmiotowości w kategoriach woli mocy. Jednostka jest ciałem, to zaś kompleksem "wielości sił,

podlegających hierarchii", pozostających zatem we wzajemnych, symbiotycznych i zmiennych relacjach panowania, dążących zatem do zapanowania nad całością sił i do narzucenia jej własnej hierarchii, Świadomość jest dla Nietzschego jedynie symboliczną, imaginacyjną funkcją tego dynamizmu pluralistycznych, popędowych stosunków panowania, "których gra i walka leży u podstaw naszego myślenia i w ogóle naszej świadomości" (UW, I, s. 297); innymi słowy - jako rzekomo nieredukowalna jedność ja, jako dusza, ego - jest fikcją, ale fikcją konieczną, gdyż niezbędną do przetrwania w relacjach ze światem zewnętrznym; uznając świadomość za nieprzekraczalny wymiar naszego istnienia, Nietzsche poddaje jednak radykalnej krytyce dokonujący się w kulturze zachodniej proces autonomizacji świadomości, jej roszczenia do stanowienia jedynej zasady życia ludzkiego, jak również substancjalizujący kulturowo kruchą - zależną od zmiennych stosunków panowania - fikcję jedności podmiototwórczy przymus tożsamości. W gruncie rzeczy, podmiot jest w swojej popędowej strukturze bytem pluralnym: stąd też Nietzsche mówi o "podmiocie jako wielości", o "wielu podmiotach", "wielu śmiertelnych duszach", "wielu osobach". W świetle powyższego trudno wiązać pozytywne rozumienie podmiotu u Nietzschego z naiwnym naturalizmem, to znaczy ze znoszącym świadomość powrotem do naturalnych dyspozycji popędowych (w obrazie człowieka jako "płowej bestii", "pustelniczego i drapieżnego człowieka" należałoby widzieć narzędzie antymetafizycznej dramatyzacji, ewokującej mit człowieka niewinnego i służącej do kompromitowania idealistycznego rozumienia człowieka jako bytu duchowego^[27]). Rozumienie to należałoby wiązać ze strategią przełamania przymusu tożsamości - w obszarze samej świadomości - na gruncie popędowej pluralizacji podmiotu, czyli aktualizacji jego popędowo-możliwościowej struktury, równoznacznej z aktualizacją potencjalnej wielości empirycznych charakterów jako zhierarchizowanych konfiguracji sił popędowych: "Jest się bogatszym, niż się sądzi, ma się za 'charakter', to, co należy tylko do 'osoby (Person)', do jednej z naszych masek" (UW, 307). Nie istnieje duchowy, substancjalny, obdarzony stałymi atrybutami rdzeń podmiotu, jaźń, ale wielość konstytuujących pluralną tożsamość kontyngentnych, empirycznych struktur popędowych - charakterów, ról, masek, osobowych możliwości. Łącząc w sobie tę wielość, poszerzając granice swej tożsamości, Nietzscheański człowiek kreuje siebie niczym dzieło sztuki, nadając swojemu istnieniu kształt, formę i styl. Gdy Nietzsche mówi o "człowieku całościowym" i "syntetycznym", który urzeczywistnia "sprzecznościowy charakter istnienia", ma zapewne na myśli modelowanie istnienia na wzór "organicznego" dzieła sztuki (w duchu "estetyki egzystencji" Foucaulta): "Charakterowi swemu 'nadać styl' - wielka i rzadka sztuka. Uprawia ja ten, kto spojrzeniem ogarnia wszystko, czym jest natura jego w siłach i słabościach, i który potem wciąga to w artystyczny plan, aż każdy szczegół ukaże się jako sztuka (...)" (WR, § 290). Wydaje się jednak, iż Nietzsche "bliższy był romantycznym ironistom w ujmowaniu podmiotowości jako serii metamorfoz"^[28]. W ten sposób nietzscheańskie rozumienie podmiotowości byłoby bliskie Rorty'ego koncepcji podmiotu jako ironisty-pisarza, poszerzającego własne "ja" poprzez wielorakie metamorfozy^[29], jak również Welscha koncepcji podmiotu transwersalnego^[30]. Jednakże, co jest decydujące, owe estetyzujące istnienie metamorfozy sytuowane są u myślicieli ponowoczesnych zawsze w stanowiącym horyzont myślenia ponowoczesnego kontekście etyczno-społecznym, towarzyszy im bowiem - powtórzmy - ironiczny i krytyczny dystans wobec siebie, który z jednej strony stanowi oznaką świadomości przygodności i ograniczoności własnej perspektywy ("słownika"), a z drugiej tworzy przestrzeń dla wartości "publicznych"; dystans ten implikuje zatem odniesienie do jakiejś ogólnej i uniwersalnej normy, funkcjonującej - niezależnie od jej ugruntowania (np., uczucia, konwencja, interes, wrażliwość) - jako *uświadamiana* zasada. Inaczej u Nietzschego, estetyczna pluralizacja egzystencji dokonuje się zawsze w dionizyjskim kontekście życia, w imię znoszącej jakikolwiek krytyczny dystans, jakiegokolwiek ograniczenia transgresywnej intensyfikacji istnienia, a zatem w imię ocierającej się o granice Chaosu, grożącej dionizyjską fragmentaryzacją namiętności życia.

Podsumowując: istotą filozofii nietzscheańskiej jest hiperboliczna ambiwalencja, napięcie między ironicznym perspektywizmem a fundamentalizmem istnienia

absolutnego. Tymczasem postmodernizm zataja leżące u jego podstaw napięcie między pluralizmem i uniwersalizmem - i tak, pomijając uprawomocniający jego krytykę tradycji filozoficznej uniwersalizm, uniwersalizm ów przenosi na poziom metafizyki, odrzucając pod znakiem antyhumanizmu podmiot, podmiot ów ujawnia na poziomie deklarowanych wartości. Toteż w przeciwieństwie do postmodernizmu, filozofia Nietzschego sytuację tę czyni świadomie afirmowanym warunkiem własnej (nie)możliwości. W tym sensie trudno ją uznać za ponowoczesną w znaczeniu postmodernistycznym, ze względu na ową ambiwalencję jest raczej ponowoczesna, nie na czasie, nie będąc do końca ani modernistyczną, ani postmodernistyczną, lecz sytuując się na ich styku, między nimi, a zatem między filozofią a niefilozofią - na tym też polega jej ponowoczesna osobliwość, specyfika i oryginalność.

[1] J.-F. Lyotard, w: St. Czerniak, A. Szahaj (red.), *Przepisać nowożytność*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996, przeł. W. Szydłowska, s. 51.

[2] " (...) mogłoby to stanowić nawet zasadniczą właściwość bytu, iż doskonale poznanie niesłoby zagładę temu, kto by je posiadał" (PDZ, 39, s. 57).

[3] P. de Man, *Rhetoric of tropes (Nietzsche)*, w: *Allegories of reading*, New Haven and London 1979, s. 118, przeł. pol. A. Przybysławski, (rękopis). We wcześniejszej wersji tego tekstu (*Nietzsches Theory of Rhetoric*, Symposium 28 (1), Spring 1974, s. 48) de Man pisze: " Ten stale powracający schemat błędu powtarza się we wszystkich rodzajach aktywności, w sferze politycznej, jak również w akcie czytania".

[3] G. Vattimo, *Nibilizm i postmodernizm w filozofii*, w: A. Szahaj, St. Czerniak *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996, s. 191, 189.

[4] G. Vattimo, *Nibilizm i postmodernizm w filozofii*, w: A. Szahaj, St. Czerniak, *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996, s. 191, 189.

[5] R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. Jan Popowski, Spacja, Warszawa 1996, 127, zob. 107-166.

[6] A. Szahaj oddziela "umiarkowany postmodernizm", związany z "postmodernistycznym humanizmem" (Rorty`ego) od "Źwścieklego" postmodernizmu prezentowanego przez filozofów francuskich", *Richarda Rorty`ego humanizm bez metafizyki i jego etyczno-polityczne implikacje*, w: "Etyka" 1993 (26), s.109.

[7] Por. § 22 Poza Dobrem i Złem (s. 32) jako paradygmatyczny dla tego typu interpretacyjno-hipotetycznego sposobu myślenia .

[8] G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris 1966, M. Foucault, *La naissance de la clinique*, Paris 1966.

[9] R. Rorty, *Przygodność...*, s. 162.

[10] F. Lyotard, op. cit, s. 51.

[11] Rorty, *Przygodność...*, s. 135, 148.

[12] Ibidem, s. 146, a także 142-143.

[13] G. Bataille, *O Nietzschem*, w: "Literatura na świecie" 10 (1995), s. 197.

[14] R.C. Solomon, *Nietzsche, C. Koelb (ed.), Postmodernism, and Resentment*, w: *Nietzsche as postmodernist: essays pro and contra*, State University of New York, Albany, 1990, s. 282.

[15] A. Szahaj, *Richarda Rorty`ego humanizm bez metafizyki*, w: "Etyka" nr 26 (1993), s. 111.

[16] R.C. Solomon, op. cit., s. 276.

[17] W swej interpretacji myśli Nietzschego Deleuze odróżnia siły aktywne i reaktywne, łącząc afirmację i twórczość z tymi pierwszymi, G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Spacja, Warszawa 1993.

[18] "Gra resztkami, Wywiad z Jeanem Baudrillardem przeprowadzony przez Salvadore Mele i Marka Titmarscha", w: *Postmodernizm a filozofia*, s. 228.

[19] G. Vattimo, op. cit., s. 189.

[20] M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, histoire*, w: *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., Paris 1971, s. 145-172..

[21] Por. K. Higgins, *Nietzsche and Postmodern Subjectivity*, w: *Nietzsche as postmodernist...*, s. 194-200.

[22] Zob. G. Wohlfahr, *Prepostmodernizm Nietzschego*, przeł. A. Przybysławski, "Sztuka i filozofia", 13 (1997), s. 5-24.

[23] K. Higgins, op. cit., s. 192

[24] W. Welsch, *Mowa - konflikt - rozum*, w: *Postmodernizm a filozofia*, s. 70.

[25] R. Rorty, op. cit., s. 148, 139.

[26] A. Szahaj, op. cit., s. 118-119.

[27] "Nie chodzi o naiwny zoologizm, sytuujący człowieka w królestwie zwierząt. Stwierdzając zwierzęcy charakter człowieka, Nietzsche atakuje metafizyczną formułę *animal rationales* i teleologiczną formułę *imago dei*. Z diaboliczną radością wszczyna walkę z wszystkimi "metafizycznymi bredniami" i niszczy złudzenia, jakie czyni człowiek odnośnie siebie samego", E. Fink, *Nouvelle expérience du monde chez Nietzsche*, w: *Nietzsche aujourd'hui?*, t. II (Passion), 10/18, Paris 1973.

[28] A. Zeidler-Janiszewska, *Hegel, romantyczna ironia, ponowoczesność*, w: *Postmodernizm a filozofia*, s. 406.

[29] *Ibidem*, s. 404-408.

[30] W. Welsch, *Stając się sobą*, w: *Problemy ponowoczesnej pluralizacji kultury. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz. I, Poznań 1998, s. 11-34, a zwłaszcza 23-25.