

*Jakub Wroński\**

### ZAGADNIENIE TWORZENIA W FILOZOFII FRYDERYKA NIETZSCHEGO

Dzieło Nietzschego *Tak mówił Zaratustra* jest książką o tworzeniu. Tworzenie nie stanowi tam tylko przedmiotu rozważań, choć obfituje ona w dużą ilość bezpośrednich myśli dotyczących tego pojęcia. Książka ta stawia sobie specjalny cel, wynoszący ją ponad inne książki. Wykroczyć chce poza formę dokonanego dzieła, chce być samym tworzeniem, nie tylko *ukazywać* momenty i *przedstawiać* istotę tworzenia lub tworzącego, lecz wynosić do tworzenia czytających ją czytelników. Jest ona myśleniem tworzenia, które odpowiednio ucieleśnione w czytelnikach (jak i w autorze), ożywa, staje się prawdziwe, jako tworzenie samo. Książka „dla nikogo” to książka, która pozbawiać ma „każdego” umiejętnie czytającego jego tożsamego, nietwórczego osadzenia w rzeczywistości, pozostawiająca „każdego” poza swoim obrębem, poza nim samym. W *Tak mówił Zaratustra* Nietzsche przemawia przypowieściami, mową aforystyczną, która przechodzi niekiedy w formę pieśni albo, jak to nazywa sam autor, w „język dytyrambu” [EH(c), s. 98, KSA 6, s. 340]. Dzieło to jest swoistym eksperymentem językowym, próbą nowego, innego języka. Ustami Zaratustry powie Nietzsche: „nowymi drogami idę, nowa przychodzi do mnie mowa, znużyły mnie pradawne języki, jak każdego, kto tworzy” [Z(d), s. 84, KSA 4, s. 106–107]. Owa inność zawiera się nie tylko w formie sentencyjności i aforystyczności, ale jest to również obfitość zagadek, aluzji, parafraz, parodii, paraboli i antyparaboli [por. Wodziński, s. 331] odwracających i twórczo przekształcających dawną mowę. Nowa mowa Nietzschego ma na celu maksymalne zbliżenie języka do tworzenia, nadanie mu jedności z tworzącym ciałem, nadaniem mu mocy odkrywania się jako metafor ciała. W mowie *O pisaniu i czytaniu* tworzenie przypowieści, metafor nazwie Zaratustra pisaniem własną krwią, symbolizujące jedność języka i cielesności, która ciało wynosi ku jego „szczytowi”, która wprowadza i wyraża cielesny „duch” języka. „Nielatwo można zrozumieć cudzą krew” [Z(d), s. 40, KSA 4, s. 48]. Języka tego nie czyta się jako twierdzeń, tez czy informacji, „tylko głupiec oczekiwać może, że mu

---

\* Uniwersytet Wrocławski.

dostarczy wiedzy” [Z(d), s. 76, KSA 4, s. 98]. „Kto pisze krwią i pisze sentencje, chce, by się go uczono na pamięć” [Z(d), s. 40, KSA 4, s. 48]. Uczyć się na pamięć znaczy tyle, co wcielać. To, co jest pisane krwią, można rozumieć tylko poprzez własną krew – Bataille powie, że wręcz samemu trzeba krwawić<sup>1</sup>. Forma przypowieści stanowi zarazem pewien mitotwórczy zamiar. Przypowieści uzyskują moc i naturę mitów, archetypiczną formę, która historyczną indywidualność czytelnika przenosi w bezosobowe i ahistoryczne kategorie mityczne [por. Eliade, s. 59, 60]. Skorelowanie mitu i ciała wprowadza w wymiar misteryjny. Odnawia – jak interpretuje ten wątek Z. Kazimierczyk<sup>2</sup> – świadomość archaiczną, która odnosi się do pierwotnej, przedhistorycznej sfery porządkowania rzeczywistości czy relacji międzyludzkich. Porządkująca okazuje się tu nie tyle twórcza, spontaniczna indywidualność, ile bezosobowa sfera bezpośrednio odniesiona do ahistorycznych żywiołów natury i ciała. Wcielanie to rytuał; powtarzanie. Przypowieści Zaratustry nie tylko mają „żyć” jako nowe mity, lecz odsłaniać konstytuujący je mitotwórczy wymiar. Wyraża to kluczowy i immanentny wszystkim przypowieściom Zaratustry, pełen zagadkowości i przemilczeń mit wiecznego powrotu, który, parafrazując Heideggera, określić można jako mit nad mitami. Nietzsche określa swoje dzieło jako nową biblię, trzeci testament, nadając mu religijne cechy. Myślał on nawet o tworzeniu swego zakonu. Dzieło to w religijnej konotacji ma jednak wyrażać jej radykalnie nową jakość. Postać Zaratustry odwołuje się do religiotwórczej działalności historycznej postaci Zoroastri. Nie jest to jednak proste nawiązanie, lecz wieloznaczne odwrócenie, które skupia się nie tyle na fakcie założycielskim i jego skutkach, w związku z pewną religijną formą, ile, destruując tę formę (formę dualizmu dobra i zła), zarazem na samym przedformalnym momencie ustanawiania form i ram wszelkiego kultu czy wszelkiej moralności. Czyni Nietzsche z Zoroastri postać mityczną, ahistoryczną i indywidualnie nieokreśloną, jako samą z sobą nietożsamą i bezosobową, w której ukazuje się religiotwórczy wymiar lub żywioł, widziany jako wielorakie, nieokreślone i amorficzne źródło właściwej, żywej religijności. W tym religiotwórczym rozumieniu istota mitu Zaratustry jest taka sama jak mitu wiecznego powrotu. Mity te skrywają w sobie najgłębszą istotę *tworzenia*, mogącą się ukazać w misterium, jakim powinna być lektura *Tak mówił Zaratustra*.

Tworzenie wiąże się u Nietzschego ściśle z pojęciem wartości, rozumiane jest przez niego jako wartościowanie, ocenianie lub smakowanie. W mowie *O tysiącu i jednym celu* Zaratustra mówi: „Ocenianie jest tworzeniem: słuchajcie, tworzący! Samo ocenianie jest wszystkich ocenianych rzeczy drogocennym

<sup>1</sup> „Nietzsche pisał „własną krwią”; kto krytykuje go, czy – lepiej – d o s w i a d c z a, sam z kolei może tylko krwawić” [Bataille, s. 170].

<sup>2</sup> Autor ten napisał na ten temat monografię: Z. Kazimierczyk, *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej*, Kraków 2000.

klejnotem. Dopiero dzięki ocenianiu pojawia się wartość: bez oceniania orzech istnienia byłby pusty. Słuchajcie, tworzący! Zmiana w kręgu wartości – jest zmianą w kręgu tworzących, Zawsze unicestwia ten, kto musi być twórcą” [Z(d), s. 60, KSA 4, s. 76]. Problem tworzenia wartości ujmowany musi być jako problem krytyczny. Chodzi tu o wartość samej wartości. Z jednej strony wartości są tym, co umożliwia ocenę, każda ocena musi opierać się bowiem na pewnych wartościach, lecz z drugiej strony to w samym akcie oceny ustalana jest wartość wartości [por. Deleuze 1, s. 5]. Wartościować można wedle wcześniej ustalonych odniesień, można też wartościując stwarzać nowe odniesienia, zmieniać, ustalać ich nową hierarchię i jej nowe przedmioty. Pierwszego Nietzsche nie określi jako tworzenia, drugie mieścić się będzie w przestrzeni tego, co krytykuje on jako starą *zasadę* wartościowania właściwą człowiekowi, która zakorzeniona jest w sferze tworzenia, lecz stanowi zarazem jego zanegowanie. Myśl przewartościowania tej *zasady* dotyczy wartościowania jako tworzenia, które nie odnosi się do tworzonych przez siebie kryteriów, lecz do samego aktu oceny, samej sfery szacowania, zanim określi się w niej i poprzez nią jakąś wartość. Sfera ta to żywioł oceniania, żywioł smakowania, żywioł zmysłów. Tworzenie, wartościowanie ma dwa momenty: nie tylko ustanawianie nowych wartości, ale i przewyciężanie, niszczenie zastanych, dotychczasowych. Zaratustra jest burzycielem starych tablic, zastygłych wartości, lecz jego nauka pokazuje zarazem negatywny moment w samym ustaleniu nowych wartości. Ukazuje to samo „zejście Zaratustry”, jego zmierzch. To, co tworzy Zaratustra, jest jego zanikiem, to, co stworzone, przestaje już być jego tworzeniem. „Zejście Zaratustry” jest jednak konieczne, by realizować mogło się tworzenie, lecz twór, w jakim ten zmierzch się dokonuje, nie tylko ma być nowymi wartościami, nowymi ocenami, lecz *nowym* określeniem warunków samego wartościowania. To określenie niebędące ustaloną dyrektywą, nową formalną zasadą jako wartością nadrzędną, lecz stymulującym do wartościowania obrazem, który ujednolica się z ukazywanym przez niego żywiołem tworzenia, jego wielorakimi momentami, zagadkami i tajemniczymi niedookreśleniami. Twór Zaratustry potrzebuje żywej materii, która umieszcza na powrót w sferę tego, co uprzedza wszelki wytwór, każdą wartość lub ich ustalone źródła. „Ku człowiekowi stale ciągnie mnie ona, moja żarliwa wola tworzenia – mówi Zaratustra – podobnie jest z młotem, który coś ciągnie ku kamieniowi” [Z(d), s. 87, KSA 4, s. 111]. Z bryły, jaką jest człowiek, usiłuje Nietzsche swoim Zaratustrą wykuć tworzenie samo.

Wartości są tym, co określa nasze życie, nasze doświadczanie i daną człowiekowi rzeczywistość. Kwestia wartości jest więc dla życia ludzkiego kwestią najistotniejszą. Miejscem, gdzie człowiek lokuje podstawę bądź źródło swoich wartości, jest sfera boska. W odniesieniu człowieka do tego, co boskie, określa się jego istota i rzeczywistość. Sfera boska jest dla Nietzschego tym, co określa warunki tworzenia wartości. Zaratustrą wzywa nas Nietzsche do tworzenia

bogów. Oznacza to tworzenie nowych zasad stanowiących wartości. Przewyciężenie dotychczasowej istoty wartościowania sprowadza się do przewyciężenia określającej ją boskości. Boskość, jaka włada starym, dotychczasowym stanowiącym wartości, to jeden, niezmienny i wieczny Bóg. Tak pojęte źródło wartości neguje twórczą istotę życia. Źródło takie w istocie nie tworzy wartości, lecz nakazuje podporządkowanie się temu, co już stworzone. To, co stworzone, jest już bowiem oderwane od tego, kto tworzy. W oparciu o taką boskość natura ludzka staje podległa i nietwórcza. Tworzenie wiąże się zawsze ze zmiennością, wielorakością i żywiołowością. Ulokowanie sfery boskiej na powrót w aktywności twórczej tego, kto tworzy, to dla Nietzschego przeniesienie jej w sferę jego cielesności. Gdy twórcza aktywność ciała wyniesiona zostaje w sferę tego, co boskie, przyjmuje ona pierwotnie postać wielu rodzących się, ginących i walczących ze sobą bogów. W zakończeniu mowy *O renegatach* Zaratustra powie: „Czyż nie to właśnie jest boskie, że są bogowie, a nie ma Boga” [Z(d), s. 179, KSA 4, s. 230].

Czas, w którym jeden Bóg staje się ośrodkiem, gdzie umieszczone jest źródło wszystkich wartości, jest czasem fałszywego zawieszenia nihilizmu. W istocie Bóg przestaje być jak bogowie żywą postacią ram świata, tworzoną w żywej woli, rozumianej przez Nietzschego zawsze jako sfera wielorakiej cielesności. Bogowie istnieć mogą tylko jako stający się, jako stawanie się ich wielości. Koniec bóstw następuje wówczas, gdy uzyskują one dokonaną, niezmienną, utrwaloną naturę, która blokuje wszelkie *novum* w ich sferze. Wraz z tym rozpoczyna się ruch nihilizmu. Twór przejmując władzę nad tworzeniem lub tworzenie w wyniku swej słabości podpira się swymi twórcami, wyrażając swoją słabość w stopniach nietworzenia, bycia gotowym. Wówczas politeizm ulega zhierarchizowaniu, co niemal z koniecznością prowadzi do wytyczenia nadrzędnego szczytu hierarchii, który „uśmierca” resztę woli, zawłaszczając ją absolutną arbitralnością, odnosząc konstytuującą ją zmiany, jej stawanie się nie do niej samej, do woli tworzącej bogów, lecz do sfery obcych, transcendentnych wobec tego twórczego korzenia praw i kryteriów. Mimo to każdy, nawet transcendentny, Bóg umiera. Żyje bowiem dotąd tylko, dokąd to, co żywe, utrzymuje w swoich ryzach, dokąd utrzymywać go będzie „wzgardzająca sobą cielesność”. Kolejnym koniecznym następstwem jest rozpad najwyższych kryteriów, określany również jako „śmierć Boga”. Śmierć ta wydarzać się może na różnych poziomach, a owo powiedzenie Nietzschego ma wieloraki sens. W mowach Zaratustry Bóg umiera na wiele sposobów: „ze śmiechu”, „ze wstydu”, „ze współczucia”, jest też martwy z istoty, „zabity przez samego siebie”, „zabity przez człowieka”, a także umiera pozornie lub w pełni umiera dopiero w nadczłowieku albo rozszarpany jak Dionizos. Wielorakość tej śmierci odnosi się bowiem do złożoności problemu samego tworzenia, którego warstwy „śmierci” te niejako odzwierciedlają. Detronizacja absolutu, jakiej dokonuje człowiek Oświecenia, pozornie tylko oznacza wyzwolenie się tworzącej woli od

nadrzędnych instancji. Absolut rozpada się na bożyszcza, przechodzi na powrót w zakamuflowany politeizm, w panteonie którego wymienić można przykładowo: rozum, postęp, *civitas*. Bożyszcza te pełnią tu jednak jedynie funkcje inercji, powstrzymywania rozpadu sięgającego o wiele dalej, aż po mnogość względnych subiektywnych perspektyw, względnych historycznych danych, relatywnych wartości. Rozdrobnienie to usiłuje jeszcze ustanawiać bożyszcza, jak na przykład w postaci wielości jako symulacji tworzenia, gloryfikacji perspektywizmu. W istocie jednak władają tu jeszcze o wiele głębsze, nieujawniające się wprost, bożyszcza, którymi są tożsama świadomość, substancja, gramatyka i czas.

Rozpad totalnych transcendentnych ram rzeczywistości zapoczątkowany zostaje tym, że ów monstrualny twór, jakim był jedyny Bóg, stał się na tyle oderwany od żywiołowego, cielesnego podłoża, które w jego postaci przeciwstawiało się sobie tak dalece, iż w konsekwencji nie było w nim „miejsca” dla żadnego ciała, dla najmniejszej woli. Wola ta jako chora, wyrodniewająca cielesność nie była w mocy tłumić swej żywiołowości w ramach tak potężnej jedności. Zachowując swoją nihilistyczną istotę neguje ona siebie jako własną negację odzwierciedlającą się w postaci nadrzędnego bytu boskiego; neguje Boga. Ta podwójna negacja wyraża niezdolność do stworzenia potężniejszych form negowania. Pozornie wydaje się ona wyzwalać samo tworzenie, w istocie jednak jest to forma umniejszania się woli w małych perspektywach, krótkich subiektywnych tworach. Wola nie jest w stanie zanegować własnej negatywnej, umniejszającej istoty, negacja negacji nie daje afirmacji (Deleuze). Dlatego uznać należy, że śmierć Boga poprzez jego negowanie nie dokonuje jego przewyciężenia, zachowuje bowiem jego istotę w postaci umniejszającej się woli, choroby twórczego ciała. Deleuze powie, iż „czekamy na siły lub moce, które wyniosą tę śmierć do stopnia wyższego i uczynią z niej coś innego niż śmierć pozorną i abstrakcyjną” [Deleuze 1, s. 167].

Powiedzenie Nietzschego: „Bóg umarł”, oznacza jednak coś jeszcze – wyraża się w nim synteza boskości i stawania się. Oznacza to również jedność boskości i tworzenia. Tworzenia bogów nie myśli Nietzsche po prostu jako prymatu politeizmu nad monoteizmem. Twierdzenie, że „boskością jest to, że są bogowie, a nie ma jednego Boga”, nie odnosi się do bóstw rozumianych jako wielorakie ośrodki określające rzeczywistość niejako z zewnątrz wobec żywiołu tworzenia, stanowiących trwałe formy, które ten żywioł ściśle obejmują, zawłaszczają swoimi obcymi mu postaciami. Czynią to zresztą dzięki właściwym ich boskości zasadom kierującymi tworzeniem *ku* tworom w ich określone wymiary. Mówią niejako tworzeniu, *jak* ma tworzyć twory i przy tym gwarantować tej boskości jej trwałą naturę. Ograniczające tworzenie zasady ujawniają tu swoją krytyczną istotę. I dlatego to właśnie w krytycznej płaszczyźnie rozważana musi być różnica między powyższym i nietzscheańskim rozumieniem boskości. Tworzenie musi każdorazowo ustanawiać, *jak* i *co* tego, co

tworzy. Musi być nieustannie twórcze w wymiarze krytycznym i w nim odnosić się zawsze do samego siebie jako uprzednie wobec wszelkich określeń, jak i określonego sposobu, poprzez który to, co nieokreślone, się określa. Krytycznymi zasadami negatywnej boskości są czas jako trwanie i oparta na nim substancjalność jako jedność albo tożsamość, które odzwierciedlają się w gramatycznej strukturze języka, w strukturze podmiotowej świadomości i jej relacjach poznawczych. Transgresja owych zasad sytuuje nas poza czasem i tożsamością. Odnosi do *tworzenia*, które odnosząc się do siebie, nieustannie siebie przekracza. Żywioł tworzenia, który wyrażać miałby boskość nietzscheańskiego politeizmu, myślany musi być w ciągłym odniesieniu do samego siebie, dzięki czemu wszelki twór wciąż jednocześnie ginie i powstaje. Konstytuujące się w nim formy określania ustanawiają się jako tworzone i jednocześnie nieustannie znikające, rozpraszane, podszyte niejako głębszym warunkiem, czystą „formą” tworzenia. Bogowie wówczas stają się sferą samoodniesienia się tworzącego żywiołu, sferą, która usuwa, rozprasza wszelką określoność i formy indywidualności. Sfera ta konstytuuje, stwarza się jako świat i zarazem pochłania wszelką jego rzeczywistość w swojej mnogiej, zmiennej, żywiołowej otchłannej tkance. Dzięki temu, dzięki tym bogom świat taki pozostaje nieustannie w pełni żywy, pobudzany do nieustannego na nowo stwarzania się. Taką boskość Nietzsche usiłuje odnaleźć w politeizmie archaicznym, który jest – w odróżnieniu od nienaruszalnej klikki bogów – żywy w misteriach zmiennych mitów i rytuałów, jakie określały życie praktykujących je ludów. Przeciwnieństwu monoteizmu i politeizmu pojmanemu potocznie przeciwstawia Nietzsche politeizm radykalnie odmienny. Można stworzyć neologizm i opatrzyć go nazwą *dionizjoteizmu*. Bowiem to właśnie w postaci boga Dionizosa usiłuje Nietzsche ukazać myślaną przez siebie boskość. Bóg upojenia, rozproszenia w nieokreślone, jest bogiem tworzenia. Jako taki jest on zawsze obecny w każdym elemencie panteonu twórczo pojętej boskości.

Językowi gramatycznemu przeciwstawia Nietzsche żywy język mnogich metafor, język wymuszający tworzenie i najbardziej zbliżający do ideału języka tworzącego, czy raczej zbliżający język do samego tworzenia. Układem odniesienia dla języka nie jest jakiś zewnętrzny przedmiot czy sytuacja, nie jest nim także język jako zbiór abstrakcyjnych pojęć, samych znaków i reguł ustalających ściśle sensy, lecz władające nim tworzące ciało, żywa świadomość lub żywa myśl. Nietzsche poświęcił wiele wysiłku krytyce uobecniającej natury mowy i pisma. Myśl zastępną w pojęciu zrywa bowiem z tym, co w niej pierwotnie mówione, język zakrywa w myśli jej bycie jako tworzenie. Czy tworzenie jest jednak możliwe bez tego medium? Czy może wykraczać poza swoje znaki i uobecnienia, sytuując się niejako w obszarze własnego konstytuowania się, w obszarze warunków stawania się niezależnych od tego, co obecne? Czy możliwe jest tworzenie bez odniesienia do wytworu, do przedstawieniowości? To, co pierwotnie mówione, to, co *przed-wypowiedzeniem*, jest samym tworze-

niem. Nawet pozornie zastygłe znaki czy myśli istnieją uprzednio jako *tworzone*, będąc kontemplatywnym, syntetyzującym wymiarem doświadczenia. Można powiedzieć, że myślenie – czy świadomość – stanowi pierwotnie *tworzenie*, którego odbitym efektem są dopiero świadomość jako przedstawienie i słowa czy pojęcia, dzięki którym władać może ono swoimi przedstawieniami. Dziedzina tworzenia pretendująca do uprzedniości wobec tego, co przedstawieniowe, charakteryzować się musi odmienną od dziedzin dających się zamknąć w ramach obecności specyfiką eksploracji. Możliwa jest ona bowiem tylko w ciągłym ruchu kreacji eksplorujących przedstawień, poprzez zbliżanie się do takich sposobów eksploracji, które rozpuszczając przedstawienie, zachowują je w formach generujących wielorakie układy znaczeń, generujących ciągle inną możliwość odczytania. Takie sposoby eksploracji nie stanowią już tylko nowych ustaleń (albo utrważeń) zawłaszczających to, co nieznanne i rozbudowujących w ten sposób nasze doświadczenie o nowe obszary wiedzy lub tego, co przedstawialne. Wnikają one raczej w sferę wielorakich i dynamicznych warunków samego doświadczenia, wzbogacając je o przestrzeń, w której odsłania się to, co konstytuuje doświadczenie, zanim ukonstytuuje się jego treść. Nietzsche kwestionuje obraz myślenia jako działania podmiotu, który za pomocą sztywnych schematów gramatycznych i abstrakcyjnych pojęć ujmuje rzeczywistość w postaci obecnych bytów. Podważając relację podmiotu i myślenia, ukazuje myślenie jako to, co dopiero myśli podmiot i jego przedstawienie, a wcześniej stanowi niejako samo myślenie myślenia. Sama relacja podmiotowo-przedmiotowa okazuje się jedynie użytecznym pozorem, wytworem twórczej myśli. Język jako medium myślenia nie odnosi się do rzeczywistości, lecz pełni funkcję wytwarzania pozorów. Elementy języka okazują się transcendentalnymi pozorami, pełnią funkcję form pozorów, określających mnogość pozorów wytwarzanych w twórczym, syntetyzującym myśleniu.

Na pytanie: „co to jest filozofia?” w książce o tym samym tytule Deleuze w parze autorskiej z Feliksem Guattarim odpowiada za Nietzschem: „Filozofia to sztuka tworzenia, wymyślenia, wytwarzania, pojęć” [Deleuze, Guattari, s. 9]. „Filozofowie nie powinni już tylko zadowalać się pojęciami, które zastali, powinni je nie tylko oczyszczać i rozjaśniać, lecz przede wszystkim wytwarzać, tworzyć, przedstawiać i do nich przekonywać” [KSA 11, s. 486]. Warto przywrócić się temu, jak rozumiane jest tu pojęcie, co oznacza tworzenie pojęć lub myślenie jako tworzenie. Problematyka ta dotyczy bowiem istotnej dla rozumienia problemu tworzenia różnicy między sferą historyczną a niehistoryczną sferą stawania się. Zagadnienie tak pojętej filozofii lub myślenia to tu w istocie problematyka nieskończoności i zdarzeniowości, kwestia nieskończonych ruchów jako horyzontu dla nieskończonych prędkości zdarzeń, wyrażonych lub wyznaczanych przez skończone pojęcie. Pojęcie nie ma tu znaczenia abstrakcyjnej nazwy, nie jest rozumiane jako stałe odniesienie do stanu rzeczy lub do tego, co transcendentne, nie jest nieruchomą, jednolitą formą. Pojęcia są wielością

złożoną ze skończonej liczby składników wyznaczających ich nieregularny kształt [por. Deleuze, Guattari, s. 22]. Tworzą się w zależności od problemu, do którego odsyłają, na który odpowiadają i który konstytuują. Fragmenty pojęcia same stanowić mogą pojęcia lub składniki innych pojęć odpowiadających już na inne problemy, znajdujących się na historycznie innej płaszczyźnie. Mają więc one swoją historię, w której odnoszą się do innych pojęć zorganizowanych wokół innych problemów i odsyłających do innych płaszczyzn. Pojęcia mają jednak również aktualną sferę stawania się, odnoszącą do związków na tej samej płaszczyźnie, związków niehistorycznych, w odniesieniu do których nie można jednak powiedzieć, że są nieruchome, tyle że ten ruch ze względu na swą intensywną naturę przyjmuje i pobudza nieskończone prędkości. Pojęcie rozgałęzia się na inne pojęcia, na tej samej płaszczyźnie dochodzi do skrzyżowań problemów dzięki temu, że składnik jednego pojęcia może być zarazem składnikiem drugiego, odnoszącego się do innego problemu i wytyczającego inny region tej samej płaszczyzny [por. *idem*, s. 25]. Całość owych powiązań, przejść i złączy wyznacza porządkowanie się składników wedle sąsiedztwa, tworząc swego rodzaju nacisk, pewne natężenie lub intensywność, wyznaczającą pojęciom ich spójność. W ten sposób powstanie jednego pojęcia na tej samej płaszczyźnie wymaga powstania drugiego, bez którego pierwsze nie mogłoby być rozumiane, i na odwrót. Stawanie się to, rozpatrywane jako względne, jest współtworzeniem, jednak ujmowane jako nierozdzielna spójność swoich heterogenicznych składników stanowi absolutny punkt, zagęszczenie, albo, jak określa to Deleuze, „przelot zachodzący bez odstepu z nieskończoną prędkością nad skończoną liczbą składników” [*idem*, s. 28]. Pojęcie wyraża zdarzenie, jest czystym zdarzeniem, istnością [por. *idem*]. Jako akt myślowy zachodzi z nieskończoną prędkością, co stanowi absolutny sposób, w jaki pojęcie ustanawia się w sobie samym.

Myślenie potrzebuje płaszczyzny, horyzontu lub immanentnego środowiska, w obrębie którego pojęcia koegzystują, wytyczając ją zarazem. Konstrukttywizm wymaga więc komplementarnego do tworzenia pojęć momentu wytyczenia płaszczyzny [por. *idem*, s. 43]. Jest to płaszczyzna immanencji, poruszająca się w sobie nieskończenie, będąca ruchem nieskończoności. Ruch ten jest ruchem tam i z powrotem, i sam w sobie stanowi obejmujący wszystko horyzont. Pojęcia rozdzielają się na płaszczyźnie, która sama w sobie jest niepodzielna i niesprowadzalna do zajmujących ją pojęć. Wytyczają i tworzą regiony płaszczyzny, ale jej nie dzielą [por. *idem*, s. 44]. Płaszczyzna jako obejmująca wszystkie pojęcia jest obrazem myślenia zachowującym w sobie to, czego myślenie wymaga – nieskończony ruch [por. *idem*, s. 45]. Jeśli filozofia zaczyna się wraz z tworzeniem pojęć, to płaszczyzna immanencji jest sferą tego, co przedfilozoficzne, w czym jednak myślenie zawiera swój konieczny warunek. Pojęcia odnoszą się do tego, co niepojęciowe i są przez nie warunkowane [por. *idem*, s. 49]. Płaszczyzna immanencji wytycza się w działaniu czy ruchu tworzenia



pojęć, stanowiąc niejako przekrój chaosu. Chaos rozumieć tu jednak należy nie tyle jako nieruchomą mieszaninę, permanentny brak określeń, lecz jako określenia zarysowujące się i znikające z nieskończoną prędkością niszczącą wszelką spójność. Wytyczenie płaszczyzny immanencji, płaszczyzny spójności, pozwala na tworzenie pojęć bez utraty nieskończoności, w której wyrastają i są ugruntowane [por. *idem*, s. 51]. Jednakże immanencja nie odnosi się do pojęć jako do czegoś transcendentnego, immanencja nie jest immanentna czemuś, np. podmiotowi lub jakiejś fenomenalnej podstawie myślenia, lecz tylko sobie [por. *idem*, s. 55]. W innym wypadku zawsze wprowadza transcendencję, stwarza iluzję, oderwane pozory. Wymaganie, by immanencja wytwarzała to, co transcendentne, jest zapoznaniem ruchu nieskończoności, które odrzuca nas poza myślenie rozumiane jako tworzenie w sferę iluzji tego, co gotowe. Pojęcie myślane może być tylko jako jego własne stawanie się, jako zdarzenie stanowiące przelot nad bezosobowym, niepodmiotowym immanentnym polem nieskończonych ruchów. Pojęcie w sobie jako akt, zdarzenie jest bezpodmiotowe i nie odnosi się do podmiotu, lecz do płaszczyzny immanencji, którą zajmuje i wytycza, a której ruch ma niejako selektywne działanie, dopuszczające na powrót myślenie jako tworzenie lub stawanie się pojęć, a odrzucające iluzje pojęć oderwanych od immanentnych nieskończonych ruchów zewnętrznymi odniesieniami i historycznym utrwaleniem.

U Nietzschego ową selektywną rolę przedfilozoficznej płaszczyzny skrywa sens „myśli nad myślami”, myśl wiecznego powrotu. Filozofia Nietzschego nie tylko obfituje w wielość stworzonych nowych historycznie pojęć – dla przykładu można wymienić wolę mocy, przewartościowanie wszystkich wartości, pojęcia ciała, śmierci Boga albo nihilizmu zupełnego, tworzenia bogów albo afirmacji – lecz natura jego pism dzięki swoistej otwartości i względności niejako intensyfikuje „ścisty” a zarazem dynamiczny zakres lub spójność swych pojęć, które recypowane mogą być prawidłowo jedynie w formie nieustannego tworzenia. Pojęcia Nietzschego, jak sugeruje Heidegger, zdają się być ukierunkowane na pomyślenie jednej myśli, wokół której obraca się całość jego twórczości [por. Heidegger 2, s. 477], do której sięga on wielorakimi sposobami, tworząc pojęcia. Dla Heideggera myśl ta dotyczy zawsze *bycia*, sfery istotowego rozstrzygnięcia bycia całości bytu, rozstrzygnięcia, które umiejscawia on w różnicy między byciem a bytem jako sferę odkryć i zakryć na płaszczyźnie immanencji (*bycia*). Bycie usuwa się nieustannie w zakrycie w ruchu jego odkrywania. Myśl wiecznego powrotu nie tyle stanowi w filozofii Nietzschego pewne tworzone pojęcie, ile właśnie wytyczaną w tworzeniu pojęć płaszczyznę immanencji. Zresztą Nietzsche immanencję tę usiłuje myśleć nie tylko pod postacią wiecznego powrotu, ale również między innymi w kategoriach *ziemi* i *przyszłości*. Próby tego myślenia każdorazowo wyłaniają się w akcie tworzenia istotnych pojęć jego filozofii. Immanencja jest zarazem tym, co musi być myślane i co pomyślane nie może zostać [por. Deleuze, Guattari, s. 70]. Zaratustra każdorazowo, gdy bezpośrednio usiłuje wypowiedzieć

myśl powrotu, nagle przerywa, cichnie, zostaje obezwładniony tajemniczą trwogą, by później na powrót zebrać odwagę do myślenia tej myśli, przenikania jej „zagadki” nowym tworzeniem.

Nietzsche w krytyczno-genealogicznym ruchu własnego namysłu ukazuje, że do myśli jako tworzenia, do „ruchomych” pojęć i przedfilozoficznej płaszczyzny, którą zapełniają, wymagany jest trzeci element. Element ten wyraża się w pytaniu: „Kto myśli?”, ale także w figurze Dionizosa – którego mianem podpisuje on wręcz swoje sentencje – w figurze nadczłowieka albo Zaratury wybiegającego ku nadczłowiekowi, ku *przyszłości*. Element ten obrazuje również heraklityjska metafora dziecka bawiącego się rzucaniem kości. Tym trzecim momentem tworzenia jest *Tworzący* lub w kontekście tworzenia pojęć – jak ujmuje to Deleuze – postać pojęciowa. Wprowadzenie trzeciego momentu aktu twórczego nie oznacza bynajmniej wprowadzenia weń podmiotu. Podmiot, świadome Ja, stanowi jedynie wytworzoną iluzję odrzuconą już poza obręb sfery tworzenia. Pod jego tkanką dopiero bowiem pulsują wielorakie, władające nią siły. „Podmiot – pisze Nietzsche – skacze w koło, prawdopodobnie doznajemy stopni sił i popędów jako bliskości i dali i tłumaczymy sobie jako krajobraz i płaszczyznę to, co w istocie jest wielością stopni ilościowych. To, co najbliższe, nazywa się «ja» bardziej niż coś odleglejszego i, nawykli do niedokładnego oznaczenia «ja i wszystko inne, tu», coś przeważającego chwilowo czynimy instynktownie całym ego, i wszelkie słabsze popędy stawiamy perspektywicznie dalej, czyniąc z tego całe Ty lub «to»” [PP II, s. 39, KSA 9, s. 211]. W filozofii Nietzschego, a zwłaszcza w dziele *Tak mówił Zaratur*, występuje wiele postaci, które jednak nie stanowią personifikacji, nie odnoszą się do postaci historycznych, nie są metaforami, lecz stanowią „kombinację”, składają się na heterogeniczną istotę postaci przewodniej, stającej się wyrazem twórcy rozumianego jako konstelacja sił, intensywności, jako usytuowanie się pomiędzy tworzeniem pojęć a płaszczyzną myślenia, jaką one zajmują. Zaratur jako tworzący konstytuuje się w konstelacjach stosunków z wielością innych postaci, w stosunkach z Wężem i Orłem, Starcem, Uczniami, Karłem, Starym Papieżem, Wiłą, Najszpetniejszym Człowiekiem i innymi, którzy stanowią tkankę wielorakiego *Tworzącego*, ożywiającego je własnym ciałem Filozofa. Postać Zaratury konstytuuje się również w stosunku do Nadczłowieka, którego zwiastuje, w stosunku do Dziecka, które przychodzi do niego we śnie z lustrem, ukazującym nie tylko przyszłe zagrożenie jego nauki, ale zarazem samą *przyszłość*, zamieniającą zły obraz w „nadchodzące szczęście”, nowe tworzenie. Zaratur jest tworzącym i jako taki staje się i wyraża w stosunku z tym, kto ma być nowym tworzącym, innym, przyszłym jako tworzącym, obejmujący prymat intensywności, kosztem jego zaniku. Postać pojęciowa Zaratury wyraża w tym swoje stawanie, swój nadchodzący zmierzch jako swoją siłę. Tworzący istnieje tylko w samym *tworzeniu*, stawaniu się i nie można tu mówić o podmiocie ani jakiegokolwiek tożsamości, lecz o zmianie, zdarzeniu. Przewodnia postać poję-

ciowa nie oznacza podmiotowości autora, lecz raczej wielorakie cielesne kłębowisko jego intensywności i zmian. Stawanie się, bycie Twórcą jest wybieganiem ku *przyszłości* i jej napływem, jest byciem *przyszłością*.

*Przyszłość* stanowi tworzenie tworzenia. *Tworząc* to, co w przyszłości staje się tworem rozumianym jako iluzja sytuująca się już poza *tworzeniem*, stwarza się w istocie zanik, który jest wzrastaniem tworzącej (go) mocy. W perspektywie czasu tworzenie działa więc jakby wstecz. W tym sensie myśleć można wypowiedź Zaratustry: „Wszelkie «Było» przetwarzać w «Takem chcia!»” [Z(d), s. 138, KSA 4, s. 179]. Potoczny czas jest bowiem jedynie wytworem, iluzją, jako perspektywą spoza tworzenia. Przyszłości nie należy rozumieć tu jako wymiaru czasu, lecz jako czystą zmianę, nieskończony ruch. Iluzje mają pewien opór, polegający na kierowaniu zanikiem intensywności, kształtującym iluzję trwałości wytworu, iluzje iluzji. Tworzenie tworzy będąc niejako rozdzielane przez ów opór. Struktury i hierarchie, jakie przyjmują iluzje, są wytworem *tworzenia*. Moc tworzenia – w konsekwencji zawsze tworzącego tworzenie – mierzy się „potęgą” tworów – iluzji, których całkowity zanik wymaga odpowiedniej mocy niszczącej, przewartościowania w postaci *tworzenia* nowej hierarchii. Przewartościowanie niszczy stare hierarchie iluzji, jest zanikiem tworu na rzecz *tworzenia*. To, co stworzone – będąc względnie trwałą formą znikania – współkonstruuje więc siłę samego tworzenia jako opór dla przewartościowania. Tworzenie może być jednak widziane z perspektywy tworu, w ramach iluzji, których nie może naruszyć. Tworzący myśli wówczas bez zmiany swych podstawowych, tożsamościowych ram i jako taki w istocie nie tworzy, lecz wypełnia się siłami, których przemiany dostępne są mu jedynie jako wytwory, pozory tworzenia. Z perspektywy autora jako autonomicznego wobec swego tworzenia, tworzenie zostaje zupełnie zapoznane. Tworzyć znaczy zawsze tworzyć siebie, stawać się innym w tworzeniu i spoglądać na „siebie” „rozłożonego” w wielość i zdarzeniowość.

Postaci wypełniających dzieła Nietzschego nie należy więc traktować jedynie jako figur artystycznych, upiększeń nadających myśli walory artystyczne czy jako wzbogaceń form wyrazu myśli, lecz jako elementy odnoszenia się myślenia jako tworzenia do samego siebie jako wielorakiego i stającego się. Myślenia, które tworząc usiłuje myśleć siebie, które nie jest wywodem w porządku czasu i w odniesieniu do ustalonych reguł, lecz stawaniem się, zdarzeniami zachodzącymi nieczasowo. Myśleć zdarzenie, czyli tworzyć pojęcie można tylko wówczas, gdy sytuujemy się w nim jako w stawaniu się. Stawanie się nie jest jednak historyczne. Deleuze, przytaczając pojęcie Peguy`ego, określa to, co niehistoryczne stawania się jako „Internelne”, odpowiadające znaczeniu nietzscheańskiego pojęcia „Niewczesności” [por. Deleuze, Guattari, s. 126]. Owa niehistoryczna sfera *niewczesnego* nie oznacza wieczności jako nieskończonego trwania lub jako całości nieskończonego czasu, lecz stanowi intensywność stawania się, wieczność jako *przyszłość*, którą ujmować należy nie ekstensywnie, jako np.

wymiar czasu, lecz raczej jako „mgnienie” w rozumieniu Martina Heideggera, interpretującego w związku z wiecznością myśl o wiecznym powrocie.

Paul de Man kwestie świadomości nowoczesnej w myśli nietzscheańskiej ujmuje jako problem świadomości skierowanej przeciwko historii, który rozpatrywany musi być z uwagi na stosunek do czasu, jako zdolności do zapominania [por. de Man]. Świadomość terażniejszości jest zawsze, według Nietzschego, doświadczaniem przeszłości, jest samą przeszłością, „nieprzerwaną byłością, rzeczą, która żyje tym, że samą siebie neguje i pochłania, sama sobie przeczy” [NR(a), s. 87, KSA 1, s. 248]. To, co nowe, wydobyć mogłoby się ze sfery tego, co niehistoryczne w przestrzeni, z której usunięta jest wszelka przeszłość. Tworzenie nowego jest wówczas możliwe – jak to określi de Man – jako „wzajemne oddziaływanie przemyślnego zapominania i działania, które są przy tym zawsze nowym początkiem” [de Man]. Sytuowałoby się ono w „metahistorycznej” sferze życia, „w której rytm poszczególnego istnienia współbrzmi z rytmem wiecznego powrotu” [*idem*], kosmicznym podłożem mocy. Zerwanie z przeszłością, skierowanie się przeciwko historii okazuje się jednak również zerwaniem z terażniejszością, a więc i w ogóle podważeniem samej świadomości. Tworzenie jako świadomość, doświadczenie tworzenia jako absolutnie nowego początku, zrywającego bez reszty z przeszłością, okazuje się być aporetyczne, skazane na scalenie z historią, możliwe jedynie jako doświadczenie przemijania. Doświadczenie życia jako sfery ahistorycznej w istocie sprzecznej z historią wikła się w tę aporię, gdyż możliwe jest jedynie w perspektywie pamiętania, w wyniku czego staje się nie tyle przewyciężeniem historii, ile świadomością krytyczną, nieustannie pogłębiającą wgląd w tworzenie się samej historii i świadomości. Wykroczenie poza tę krytyczną postać świadomości możliwe okazuje się jedynie poprzez nieokreślony skok, mistyczne wejście w metafizyczną sferę kosmicznego podłoża, co zdaje się dokonywać u Nietzschego w obszarze tej krytyki.

Określając świadomość i indywiduacje jako twory jedynie marginalne i wtórne wobec żywiołów cielesności czy różnicowania, pamiętać musimy, że to te wtórne pozory stanowiące materię naszej świadomości są dla myśli twórczej niezbędnym „miernikiem”, jakim musi się ona posłużyć, by sama mogła nabrać „wymiaru”, choćby w niewymiernej, wielorakiej postaci. Świadomość jako swego rodzaju nadrzędny pozór lub ich względnie trwałe horyzont ujmować można nie tylko – jak to ujmuje krytycznie Heidegger – w jej byciu pewnym ośrodkiem „dostawiania mi”, obecnym polem, przed które miotane są obecne byty, lecz również w jej wymiarze cielesnym, w wymiarze kształtujących ją żywiołów i jej samej jako tak przedzierzgniętej żywiołowości. Świadomość nie jest u Nietzschego deprecjonowana, dopóki określa się ją jako *żywą* perspektywę *żywych* pozorów, jako zmienną konstelację *tragicznego* doświadczania. Można wydzielić dwa odczytania tego, co Nietzsche nazywa pozorem. W pierwszym pozór traktowany jest jako wtórny i mało istotny względem cielesności, jako

fikcja, myśl oderwana od ciała. Świadomość i dana jej przestrzeń doświadczenia są tylko narzędziem ciała. Pamiętać należy, że ciało, które Nietzsche ma na myśli, nie jest zbiorem określonych afektów czy organów, takie ujęcia ciała są jedynie kolejną serią pozorów. Drugie ujęcie stanowi odwrócenie pierwszego w tym sensie, że pozór stanowi to, co żywe, a poza tym żywym pozorem niczego nie ma. Nie ma realnego obecnego bytu czy przedmiotu. Żywa perspektywa w konkretnej postaci, jaką jest świadomość, nie jest tylko tożsamością z samą sobą i swoim przedstawieniem, lecz konstytuowaniem się tej perspektywy oraz tworzeniem się przedmiotów i sensów danej świadomości. Wymiar tego konstytuowania nie jest tu czymś przekraczającym świadomość, lecz jest właśnie tą świadomością jako *tworzenie się* jej i zarazem *tworzeniem* jej przedmiotów, w odróżnieniu od świadomości jako jej przedmiotu – będącego już tylko jej powtórzeniem, odbiciem przez nią generowanym, które jako takie ma skłonność do oderwania się od samego powtarzania – oraz w odróżnieniu od przedmiotu i sensu w danej świadomości, jako przedmiotów oderwanych od konstytuującego je tworzenia.

Rozróżnienie na perspektywę „obecności” i perspektywę żywą, oznaczającą tworzenie, trzeba jeszcze uściślić. Narzucające się najbliższe i nieadekwatne rozróżnienie na byt i stawanie się umiejscawia się w tym wypadku po stronie tylko pozoru, pozoru jako tylko wytworu. To właśnie zauważa Heidegger, krytykując Nietzschego jako poruszającego się wciąż w obszarze zakryć poczynionych u początku dziejów filozofii, które ująć można jako wykładnie bytu: heraklitejską i parmenidejską. Nietzsche w odróżnieniu od głównego nurtu filozofii zachodu sytuowałby się jednocześnie po stronie wykładni heraklitejskiej, uznając za „prawdziwy” byt *stawanie się*, najadekwatniej wyrażające się w figurach życia czy cielesności. Zarzut Heideggera – pomijając kwestię, czy słuszny – ukazuje nam tutaj konieczność warunków uprzednich wobec stawania się i bytu. Heidegger pyta o sens samego bycia, o jego istoczenie się, w odróżnieniu od warunków bytu, jakimi są kategorie ontologiczne. Sfera ontologii stanowi ontyczne struktury bytu przy-tomnego, jestestwa (*Dasein*), jego egzystencyjność. Uprzednia wobec niej, z której wywodzić się mogą dopiero wszelkie ontologie czy określona egzystencyjność jestestwa, jest jego egzystencjalność. Pomijając szczegółowe rozstrzygnięcia i ich ewolucje, jakie dokonują się w myśli Heideggera, sfera egzystencjalności sytuuje się na tym samym poziomie, co omawiana nietzscheańska sfera tworzenia. Tworzenie okazuje się uprzednie wobec stawania się, nieustannego przeobrażania i ścierania się perspektyw, ale, jeszcze głębiej, jest konstytutywne wobec myśli, zmiany i czasu. I tak Heidegger „centralną problematykę ontologii” widzi „w prawidłowo ujrzanym i trafnie wyeksplikowanym fenomenie czasu”, w *temporalności* bycia [Heidegger 1, s. 27]. Istoczenie się wszelkiej możliwej przytomności, bycia-w-świecie, określane jest przez *modi* czasu, konstytuujące bycie bytu przytomnego. Jako próbę namysłu nad temporalną strukturą bycia Heidegger

interpretuje nietzscheańską myśl o wiecznym powrocie, pojmowaną jako mgnieniowość, konstatując jednak, iż autor *Zaratustry* nie przekracza podstawowych metafizycznych określeń bytu i nie ujawnia struktur konstytuowania się samego tworzenia. Nietzscheańskie pojęcie tworzenia sprowadza on do kategorii przewycięzania, ściśle wiążąc ją z kategorią woli mocy. Tworzenie stanowi w tej interpretacji moment jednoczący stawanie się i byt, jest zarazem tym, co ustalone, jego przewycięzaniem i ponownym ustaleniem. Oznacza to nadawanie stawaniu się trwałości bytu, a więc przejście w sferę znoszącą różnicę bytu i stawania się, dokonujące się w „mgnieniu rozstrzygnięcia”. Tworzyć znaczy stać w mgnieniu rozstrzygnięcia, gdzie to, co dotychczasowe zostaje przemienione w wybiegające do przodu [Heidegger 2, s. 456, 466]. W tym miejscu Heidegger uwidacznia analizę struktur czasowych tworzenia, które, jego zdaniem, Nietzsche jedynie przeczuwał, usiłował myśleć, ale w konsekwencji pozostawił nierozjaśnionymi.

Wykładnia Deleuze’a, skupiająca się wokół możliwości warunków uprzednich wobec podstawowych określeń bytu jako stawania się i substancjalności oraz możliwości ich doświadczenia, przeciwnie niż Heideggerowska właśnie u Nietzschego rozpoznaje przekroczenie koła iluzji zachodniego myślenia, a zarazem przekroczenie warunków doświadczenia, które warunkowałyby samą konstytuującą ją sferę. Deleuze dokonuje rozróżnienia na aktywne syntezy przedstawieniowe, na którym to poziomie możemy mówić o działaniu i myśleniu w czasie czy świadomości. Jednakże samo doświadczenie konstytuuje się w biernych syntezach podprzedstawieniowych<sup>3</sup>. Stanowią one syntezy czasu, możliwości jego doświadczenia. Pierwsza synteza określona jest jako synteza nawyku lub terażniejszości. Ową bierną syntezę przedstawia Deleuze w postaci ściągającej i w tym ściąganiu zarazem wytwarzającej ściągane elementy lub chwile jaźni [por. Deleuze 2, s. 122, 124]. Ściąganie ma charakter kontemplacji, która zatrzymuje nieskończoną prędkość znikania i powstawania określeń, „spowalnia ruch chaosu”, utrwala różnicę. W kontemplacji określone zostają względne jej elementy, wytworzone siły. Trwałość tej kontemplacji jest ograniczona. Z tego powodu synteza ta okazuje się już wewnątrzczasowa, przemijająca i tym samym zależna od innej głębszej syntezy [por. *idem*, s. 129, 130]. Przemijanie jest możliwe, o ile jedna terażniejszość może być zarazem odtworzona jako przeszła w innej terażniejszości. Zachodzi to w aktywnej syntezie przedstawienia. Jest to z kolei możliwe wówczas, gdy terażniejszość skupia w sobie wszystkie przeszłe terażniejszości [por. *idem*, s. 131, 132]. Druga synteza utrwala różnicę między poziomami ściśnięć całości możliwych terażniejszości, całości przeszłości. Różnica między poziomami ściśnięć określa trwanie konkretnego ściągnięcia elementów, jest różnicą między jego trwaniem a rozluźnieniem na różnych poziomach całości [por. *idem*, s. 135]. Synteza ta jest w stosunku do pierwszej

<sup>3</sup> Zagadnienie syntez czasowych Deleuze przedstawia w: G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 117–191.

syntezą ogólną, odnosi się do chaosu całościowo i stanowi transcendentalną syntezę przeszłości. Pierwsza synteza stanowi niejako warunek elementarny, druga – ogólny możliwości doświadczenia. Utrwalone przez obie syntezy różnice wyznaczają swoiste koło wzajemnego warunkowania. Owa wzajemność wyznacza odniesienie do syntez aktywnych przedstawienia. Umożliwia odtworzenie przeszłości w terażniejszości, co stanowi podstawę refleksji, świadomości czasu. Syntezy te wprowadzają bowiem ruch, swoistą korespondencję od tego, co przekracza przedstawienie, do przedstawienia. Ten ruch okazuje się konstytutywny dla samych biernych syntez, które go warunkują [por. *idem*, s. 141]. Aby przekroczyć zależność syntez podprzedstawieniowych od aktywnych syntez przedstawienia, konieczna jest trzecia synteza czasu. Synteza, która konstytuuje możliwość dwóch pierwszych syntez poza wzajemnym ich odniesieniem, a tym samym odniesieniem do przedstawienia. Taką syntezę wyraża, według Deleuza, myśl wiecznego powrotu [por. *idem*, s. 145]. Wieczny powrót stanowi bowiem płaszczyznę, która wprowadza na powrót w sferę nieskończonych ruchów chaosu, a więc elementów czy określeń, które znikają z nieskończoną prędkością, oraz całkowitego rozluźnienia całości, w której rozpadają się wszelkie mogące zachodzić w niej spójności. Płaszczyzna ta wytycza się jako powtarzanie, stanowi niejako samoodniesienie owych nieskończonych ruchów, immanencje jako powtórzenie. Powtórzenie to Deleuze ujmuje także jako różnicowanie się różnicy albo powtórzenie różnicy, jednak różnicy nie zachodzącej pomiędzy czymś, lecz różnicy samej. Powrót różnicy stanowi jej syntezę, zanim owa różnica rozdzieli i ustali elementy, pomiędzy którymi zachodzi i zanim działać będzie jako ogólny żywioł możliwości elementów wchodzących w stosunki różnicy. Powtórzenie to jest wytwórcze albo dystrybutywne, stanowi trzecią, ale nieczasową syntezę czasu, syntezę tego, co nowe, Inne, albo syntezę *przyszłości*. Syntezę tę określić można jako pustą formę czasu lub czystą formę zmiany [por. *idem*, s. 142]. Stanowiąc warunek stawania się lub zdarzenia działa ona jako rozpad wszelkiej spójności, stałości i określoności, rozpad, który nieustannie pobudza nieskończone prędkości nowych zdarzeń i wieczny powrót tworzenia. Jedyne na poziomie tej syntezy możemy mówić o rzeczywistym tworzeniu, o tworzeniu zawsze innego, o tworzeniu samego tworzenia, w odróżnieniu od odtwarzania tego samego w syntezach terażniejszości czy przeszłości. Tworzenie pojęte w perspektywie tej syntezy okazuje się nie tyle podstawą czy gruntem, lecz usuwaniem się gruntu i rozpadem podstaw, bezgruntem i konstytutywnym chaosem jako żywiołem różnicowania. Tworzenie to ma charakter nieczasowy, ale też nie ma charakteru obecności, trwania czy substancjalności prostego zatrzymania ruchu. Jako powtórzenie różnicy, jako powtórzenie w istocie nie jest ani stawaniem-się-bytu, ani bytem stanowiąc niejako „coś” uprzednie, wykraczające poza i niesprowadzalne do nich, „coś” innego, wyrażającego się w nieczasowym zdarzeniu.

Istota tworzenia odnosi się do specyficzniej pojmowanej kategorii *przyszłości*. Nietzsche swoją myśl wiecznego powrotu określa jako wiarę w *przyszłość*. I kategoria ta np. w dziele *Tak mówił Zaratustra* z pewnością nie powinna być

pojmowana tylko dosłownie. Nadczłowiek jako *przyszłość* „ziemi” nie oznacza po prostu człowieka przyszłości. *Przyszłość* ta pojmowana jest jako wymiar konstytucji czasu w ogóle, jako mroczne i nieme warunki bytu i stawania, ale i również jako potencjalność przekraczania czasowych ram i aktualnych możliwości naszego doświadczania. To *przyszłość* kształtuje naszą przeszłość, naszą przytomność i jej otoczenie, nasze oczekiwania i przewidywania. Kategoria *przyszłości* rozumiana jest więc nie tyle prospektywnie, jako coś, co ma nadejść, czy jako jeden z wymiarów czasu, lecz jako sfera, w której czas i istnienie oraz ich doświadczanie jest dopiero tworzone. W tak ujętej sferze tworzenia w pełni wyeliminowane zostaje przedstawienie. W konfrontacji z tą sferą świadomość ulega rozproszeniu. Tworzenie podsztywa świadomość jako jej nieobecność, nieustanne, ale i nie przebiegające w czasie rozpad i zagładę, niosąc przy tym możliwość świadomości innej niż przedstawieniowej, świadomości w rozpadzie lub świadomości tragicznej, przekraczającej nieustannie granice siebie ku tworzącej ją jako taką nieobecności, żywej pustce. Mówimy już wówczas nie o świadomości jako tożsamości i obecności, lecz o świadomości poza tożsamością i nietożsamością, rozpraszającej się i w rozpraszaniu tym uzyskującej żywość. *Przyszłość* stanowi to, co niedostępne świadomości i nigdy nie udostępnione, a co nadaje jej kształt jako ciągle rozpadanie się w nieświadome, stanowiąc jednocześnie przy tym tworzenie się jej przypadku.

Tworzenie jest samobójstwem świadomości tożsamej, i możliwe, że twórcza myśl „istnieje” tylko zanim się ją pomyśli. Vuarnet powie, iż „o tworzeniu Nietzsche nie myśli nigdy (gdyż nie jest ono do myślenia)...” [Vuarnet, s. 108]. *Przyszłość* jako istota tworzenia przenika do myśli poprzez cielesność, chaotyczny kłęb impulsów, nieświadomość i nieme szaleństwo. Ciało rozwleka i rozchodzi się na swoje otoczenie, „ziemię”, ale również na znaki i język. Rozejścia te stymulowane *przyszłością* tworzą nowe terytoria, nowe wymiary i nowe pojęcia. Jednakże problemem staje się tu, w jaki sposób możliwe jest, by owa generująca rozejścia, rozpraszająca *przyszłość* mogła być uświadomiona czy doświadczona, jeśli żywioł tworzenia eliminuje w pełni przedstawieniowość? W perspektywie epistemologicznej zachodziłoby więc zerwanie między tworem a tworzącym żywiołem, sytuując ten drugi poza epistemologią lub wymagając epistemologii innej niż dotyczącej tożsamości, przedstawienia i jego form. Będąca względem Nietzschego niejako „podskórna”, interpretacja stworzona przez Michela Foucaulta podejmuje te kwestie już nie tyle w konkretnym odniesieniu do warunków konstytuujących czasowość, stawanie się czy dzianie się bytu, lecz w odpowiednim, ogólniejszym namyśle nad kwestią odniesienia „świadomości tragicznej” i „świadomości dialektycznej” albo szaleństwa i rozumu. Szaleństwa jako niedającego się wypowiedzieć w kategoriach rozumu, a które u Nietzschego istotnie zaważa na kształcie jego dzieł, czy to odnośnie do drażnionego w nich ich centralnego zamysłu, czy to w oddziaływaniu i recepcji jego niedokończonego „dzieła” i późnych pism w perspektywie



wiedzy o chorobie autora, szaleństwa biorącego w nawias i sytuującego na marginesie jego podmiotową aktywność pisarską. Szaleństwo stanowi tu to, co nieobecne w dziele, a bez czego dzieło nie mogłoby istnieć. Nie jest jednak nieobecnością jako brakiem, alienacją szaleństwa przez dzieło, lecz nieobecność ta dzieło to umożliwia, stanowi jego pozytywny warunek. Jako nieobecność pozytywna autonomizuje dzieło, sprawiając, że odnosić się może ono tylko do samego siebie, w wielości swoich elementów i konstelacji, w jakich powstało i jest recypowane. Wobec tego samoodniesienia dzieła, to szaleństwo stanowi nieobecność dzieła, będąc doświadczeniem nie tyle dzieła, ale tego, co je ustanawia. Dzieło przestaje być tu wytworem tożsamego podmiotu, lecz tworzy się w samoodniesieniu swojej wieloaspektowości. Niemożność zmediatyzowania doświadczenia szaleństwa, jego całkowita nieprzekładalność i niewspółmierność z myśleniem dialektycznym prowadzi Foucaulta do odrzucenia tych prób i odwołania się do koncepcji doświadczenia transgresywnego [Pieniązek 2, s. 208, 213]. Doświadczenia jako podmiotowości nieustannie przekraczającej swoje granice ku temu, co bezgraniczne, doświadczenia jako braku stałych określonych granic rozpraszających podmiotowość na nieograniczoną przestrzeń w ciągłym i ciągle przemieniającym tę przestrzeń jej samoodniesieniu. Napływające szaleństwo rozbija jedność podmiotu, ale zachowuje jego autorefleksyjność, tyle że przenosząc ją na wymiar samego tego nieustannego rozbicia. Doświadczenie transgresywne jako doświadczenie-w-rozproszeniu, lub inaczej jako autorefleksyjność rozproszenia, stanowi powtórzenie owo rozproszenie nieustannie generujące, powtórzenie różnicy syntetyzujące doświadczenie z żywiołem twórczym. Ów żywioł rozbijający podmiotowość, eliminujący subiektywność i przekraczający indywiduum, odnosi doświadczenie do tego, co bezkresne, pozbawione początku i jakichś stałych wyróżnionych punktów odniesień, sytuuje je w przestrzeni nieskończonego przekraczania granic ku temu, co bezgraniczne jako samemu przekraczaniu. Jako to, co ponadindywidualne i pozaprzestawieniowe, odsyła on doświadczenie w sferę kosmologiczną o charakterze mistycznym. Tak pojmowane doświadczenie mistyczne staje się możliwe poprzez profanacje wszelkich podstaw, najwyższych zasad, własnej tożsamości, w otwarciu mrocznego *sacrum* tworzenia.

Na możliwość wydzielania w twórczości Nietzschego okresu mistycznego wskazują interpretacje m. in. Bataille'a, Klossowskiego i Finka, a w polskim piśmiennictwie sugestie takie znaleźć można u B. Barana<sup>4</sup> i P. Pieniązka<sup>5</sup>. Okres

<sup>4</sup> „... późny Nietzsche dawał do zrozumienia, że jego filozofia «nie nadaje się do druku», w wyraźnie mistycznej fazie około 1884 roku stwierdzał, że celem filozofowania jest *intuitio mystica*...” [Baran 1, s. 10]. Mistyczne wątki w notatkach Nietzschego pojawiały się już w 1881 r. i występowały także w latach 1887 i 1888 [por. *idem*.]

<sup>5</sup> Paweł Pieniązek określa jako „mistyczną pokusę Nietzschego” metafizyczno-kosmologiczne tendencje jego myśli odnoszące się do ekstazy trwonienia nadmiaru energii dionizyjskiej *alias* kosmicznego nadmiaru istnienia [por. Pieniązek 1, s. 46].

ten zaznacza się przede wszystkim w odejściu od pojęcia woli mocy, które przestaje być dla Nietzschego przydatne w roli dyskursywnej podstawy, na rzecz kosmologicznie pojmowanego żywiołu dionizyjskiego [por. Baran 1, s. 10]. Na plan pierwszy wysuwają się ekstatyczne przeżycia i ezoteryczne intuicje. W twórczości autora *Zaratustry* ezoteryczna jednak jest przede wszystkim myśl o wiecznym powrocie jako krańcowym zbliżeniu się świata stawania się do świata bytu, stanowiąca, według Barana, splot głównych idei Nietzschego w ich mistycznym wymiarze pojmowanym jako wieczność [por. Baran 2, s. 12, 22]. Sam Nietzsche w *Ecce homo* myśl o wiecznym powrocie ukazuje jako daną mu w doświadczeniu mistycznym, którego doznał w Surlei w roku 1881 [EH(c), s. 94, KSA 6, s. 335]. Maksymalne zbliżenie bytu do stawania się stanowi pewne apogeum czasu lub, inaczej, mgnienie wieczności. Nietzsche określa to metaforami „wielkiego południa” i „bramą” symbolizującą chwilę, w której skupia się cała przeszłość i przyszłość. Eugen Fink i Bulhof-Rudgers zagadnienie wieczności u Nietzschego interpretują w kontekście kosmologicznej jedności dwóch zasad: woli mocy i wiecznego powrotu lub żywiołu apolińskiego i dionizyjskiego. W wykładni Finka żywioł apoliński odpowiadający woli mocy stanowi zasadę tworzącą to, co skończone, i rozrywającą tym pierwotny przepływ niezróżnicowanego dionizyjskiego stawania się, które określa on jako „bezczasowy czas świata”. Żywioł dionizyjski niszczy to, co skończone, odnosząc je do siebie, rozpuszczając skończone w tym, co nieskończone, i nadając mu w tym odniesieniu charakter wieczności. Doświadczenie wieczności jako pewien moment stawania się jest doświadczeniem owego przeciwieństwa zasady tworzącej i niszczącej jako swoistej jedności całości bytu [por. Fink, s. 79–179]. Z kolei w interpretacji Bulhof-Rudgers wola mocy pozbawiona jest cech tworzenia tego, co skończone, a doświadczenie wieczności nie stanowi pewnego momentu stawania, lecz jest doświadczeniem całego czasu, tożsamością całości czasu ze sobą. Żywioł apoliński jako tworzący nie odnosi się do tworów jako swoich celów, będąc działaniem bezcelowym, działaniem z nadmiaru, kształtuje on strumień stawania. Kształtowanie to jest powrotem samego żywiołu apolińskiego, powrotem woli mocy. Sam powrót stanowiący tu element dionizyjski jest miejscem tożsamości całości czasu [por. Bulhof-Rudgers, s. 79–165, por. Pieniążek 3, s. 27, 128]. Interpretacja ta ukazuje odchodzenie Nietzschego od pojmowania woli mocy jako zasady nadającej sens tworzeniu perspektywicznego świata pozorów i ugruntowującej ją w dionizyjskim, kosmicznym żywiole wiecznego powrotu. Według Pieniążka, problem, na jaki natrafia Nietzsche, zawiera się już w samym pojęciu woli mocy. Pojęcie to bowiem rozdzielić można na czynnik woli, subiektywny, perspektywiczny, i na energetyczny, kosmiczny czynnik mocy. Ta jej wewnętrzna sprzeczność odpowiada sprzeczności woli mocy i wiecznego powrotu [por. Pieniążek 1, s. 42]. U późnego Nietzschego przeważać zaczyna czynnik nie indywidualnej, lecz wszechobjemującej mocy, która nie stanowi warunku – gdyż nie działa jako

źródło czy podstawa – dla swoich możliwych przejawów. Wieczny powrót jako twórcza, całościowa kosmiczna energia zyskuje niezależność od perspektywicznego świata pozorów i ujmowany jest jako bezcelowy kosmiczny żywioł twórczego nadmiaru. Doświadczenie bytu owego twórczego nadmiaru staje się możliwe jedynie poza perspektywicznością lub poprzez destruktywne usuwanie wszelkich perspektyw. W takim duchu Nietzschego interpretuje również G. Bataille. Byt człowieka – *życie* – określa on jako transgresywnie pojętą „komunikację” lub pragnienie jako trwonienie *siebie*, którego przedmiotem jest nicość. Komunikacja między bytem a bytem jest zawsze transgresją siebie, doświadczeniem nicości, bycia poza sobą, jest jednak zarazem również destrukcją włączonego w komunikacyjną grę bytu, „umieszczenie go w granicach śmierci, nicości” [por. Bataille, s. 181]. „Wszelka «komunikacja» uczestniczy w samobójstwie i w zbrodni” [*idem*, s. 185]. Tworzenie ma swoje źródło w trwonieniu siły zorientowanym ku nicości. Siła ta lokuje się nie tyle w kreacji bytów lub idei, ile w ekstatycznym doświadczeniu przekraczania integralności podmiotu i scalających byt form, w rozdzieraniu bytu. Tworzenie jest trwonieniem kosmicznie, całościowo pojętego nadmiaru, który w myśl „ekonomii generalnej” Bataille’a jest niewyczerpany<sup>6</sup>. Jako takie odnosi ono nadmiar ku nicości przekraczania, w samym przekraczaniu, w samym trwonieniu otwierając niejako „otchłanne źródło” nadmiaru. Takie myślenie tworzenia cechuje przewaga destruktywnego momentu trwonienia nad kreacją tworów, form lub bytów, przewaga momentu odsyłającego do mistycznej, intensywnej nicości otwieranej w transgresji.

#### BIBLIOGRAFIA

- [Baran 1] B. Baran, *Inedita Nietzschego*, [w:] Nietzsche F., *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 7–15.
- [Baran 2] B. Baran, *Postnietzsche, Reaktywacja*, Kraków 2003.
- [Bulhof-Rutgers] I. Bulhof-Rutgers, *Apollo's Widerkehr. Eine Untersuchung der Rolle der Kreises in Nietzsches Denken über Geschichte und Zeit*, S-Gravenhage 1969.
- [Deleuze 1] G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1998.
- [Deleuze 2] G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997.
- [Deleuze, Guattari] G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?* przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000.
- [Eliade] M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998.
- [Fink] E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960.
- [Heidegger 1] M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- [Heidegger 2] M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa 1994.

<sup>6</sup> Bataille’a zasada ekonomii generalnej mówi, że „suma energii wyprodukowanej jest zawsze większa od sumy koniecznej do produkcji” [por. Bataille, s. 169].

- [de Man] P. de Man, *Nietzsche i nowoczesność*, przeł. A. Przybysławski. Fragment tekstu: *Literary History and Literary Modernity*, pochodzącego z tomu *Blindness and Insight*, Oxford University Press 1971, s. 145–152, zamieszczony w internetowym czasopiśmie „Hybris”. Tytuł pochodzi od tłumacza.
- [Pieniązek 1] P. Pieniązek, *Nietzsche. Między kulturą a metafizyką*, „Nowa Krytyka” 2004, nr 15, s. 29–50.
- [Pieniązek 2] P. Pieniązek, *Subwersywne poplecznictwo, Foucault/Nietzsche*, [w:] *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybysławski, Kraków 1997, s. 199–230.
- [Pieniązek 3] P. Pieniązek, *Wieczny powrót jako powrót siły w filozofii Fryderyka Nietzschego*, [w:] *Renesans nietzscheizmu a marksizm współczesny*, red. W. Mackiewicz, Warszawa 1990, s. 107–134.
- [Vuarnet] J.-N. Vuarnet, *Filozof-artysta*, przeł. K. Matuszewski, Gdańsk 2000.
- [Wodziński] C. Wodziński, *Nietzscheańska maskarada: Dionizos, Antychryst, Zaratustra*, [w:] Nietzsche F., *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. G. Sowiński, posłowie C. Wodziński, Kraków 2004, s. 315–340.

*Jakub Wroński*

#### **DIE FRAGE DER SCHAFFUNG IN DER PHILOSOPHIE VON FRIEDRICH NIETZSCHE**

In vorliegender Arbeit wird von mir die Gedanke von Nietzsche als Philosophie aufgezeigt, deren die oberste Wert und Wesen unbedingte und hinausgehende über die Rahmen des anwesendes Daseins die Schaffung ist. Meine Arbeit fange ich damit an, die Tiefe und Ausdehnung dieser Problematik im Werk *Also sprach Zarathustra* darzustellen. Dann überlege ich die Schwierigkeiten, die vor der konstitutiven für Erfahrung des Wesens von der Schaffung stehen, die Schwierigkeiten, die vor allem aus den Begrenzungen von der Natur der Sprache und des Bewußtseins als die Vorstellung folgen. In Bezug auf die Auslegungen von Deleuze und Heidegger zeige ich weiter die Problematik der Schaffung in der Perspektive des Werdens und des Ereignisses, die eng mit der ahistorisch verstandenen Frage der Zeit zusammengehängt wird. Sehr wichtige Rolle spielt hier das Begriff der Zukunft, das der gesehenen im Gedächtnis und in der Vergangenheit Grundlage der Zeit entgegengesetzt wird. Die Zukunft als schöpferischer und zugleich destruktiver Abgrund drückt hier eigene Sphäre von der Konstituierung der Zeit aus. Gemäß dahinter wird diesen Artikel mit den berlegungen geschlossen, die der Möglichkeit mystischen Auslegungen der Gedanken von Nietzsche im Zusammenhang mit der Frage der Schaffung betreffen.