

Paweł Pieniążek

Nietzsche, poststrukturalizm, nowoczesność¹

Słowa kluczowe: klasyczny dualizm, transgresywny dualizm, historia, dekadencja, radykalne zakwestionowanie

Nie ulega wątpliwości, że poststrukturalizm ukonstytuował się w znacznej mierze przez odniesienie do myśli Nietzschego. W przeciwieństwie do recepcji niemieckiej z lat trzydziestych i czterdziestych XX wieku (Jaspers, Löwith, Heidegger, także Fink [1960]), rozwijanej z różnych perspektyw filozoficznych i wobec samego Nietzschego krytycznej, recepcja poststrukturalistyczna uczyniła Nietzschego swym autorytetem założycielskim. Jeśli pierwsza osadzała generalnie Nietzschego w tradycji filozofii europejskiej, wskazując wyłom, jakiego Nietzsche dokonał w jej dziedzictwie metafizycznym, a zarazem związane z nim trudności przewyciężenia metafizyki zachodniej, to druga dostrzegała w Nietzschem tego, kto mniej lub bardziej konsekwentnie z metafizyką się uporał. Oczywiście, tak jak każda recepcja, również recepcja poststrukturalistyczna czytała Nietzschego w perspektywie nowych doświadczeń filozoficznych i historyczno-kulturowych, przedstawiając nowy, a zarazem selektywny obraz jego dokonań. Jej znaczenie hermeneutyczne jest nie do przecenienia i dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, pozwala ona zrozumieć genezę opozycji poststrukturalizmu do strukturalizmu, odnoszącą się do filozofii transgresji Bataille'a, Blanchota i Klossowskiego. Właśnie Bataille zainicjował – w opozycji do recepcji niemieckiej, choć pod jej przemożnym

¹ Artykuł jest częściowym podsumowaniem mojej książki *Nowoczesność a suwerenność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006 – stąd też pewna skrótowość czy ogólnikowość niektórych zawartych w nim tez i analiz; pomijamy też przywoływaną, komentowaną i wzbogacającą powyższe analizy literaturę przedmiotu. Wykaz skrótów cytowanych dzieł Nietzschego: *KSA – Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. G. Colli, M. Montinari, dtv-de Gruyter, München–Berlin–New York 1980; *PDZ – Poza dobrem i złem*, przeł. i posłowiem opatrzył P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005; *WM – Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, posł. B. Banasiak, Zielona Sowa, Kraków 2003; *ZB – Zmierzch bożyszcz*, przeł. i posłowiem opatrzył P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2004.

wpływem (głównie Jaspersa, także i Löwitha, do którego w większym stopniu nawiązał Klossowski) – nowe podejście do Nietzschego, które nadało impuls powstaniu ruchu poststrukturalistycznego. Uwzględnienie tej genezy pozwala zrekonstruować ogólny (nazywamy go transgresywnym) model rozumienia poststrukturalizmu i jego logiki rozwojowej, związanej z jego aporetyczną strukturą – tej kwestii poświęcona będzie pierwsza część artykułu (I).

Po drugie, w świetle poststrukturalistycznej recepcji Nietzschego można lepiej – choć negatywnie – określić wyjściową sytuację problemową jego myśli, by następnie, w takiej perspektywie, ocenić prawomocność samej tej recepcji – kwestii tej poświęcona będzie część druga artykułu (II), w której zostanie zaproponowane ogólne widzenie myśli Nietzschego, a przede wszystkim zrekonstruowana swego rodzaju krytyka *avant la lettre* poststrukturalizmu, jaką Nietzsche przeprowadził w odniesieniu do dekadencji – właśnie ze względu na ujawniony w niej model transgresji. Oba kluczowym kwestiom przyświeca niejako w tle kwestia nowoczesności, gdyż okaże się, że to wokół nowoczesności i jej kryzysu konstytuowała się zarówno myśl Nietzschego, jak i poststrukturalizm – ich wzlot, jak i porażka.

I

Najogólniej mówiąc, Nietzsche poststrukturalistów to Nietzsche przedstawiający dionizyjską wizję pluralistycznego, dynamicznego kosmosu przedludzkich, przedosobowych, preindywidualnych sił bez początku, centrum i celu (stawanie się, chaos), których wytwórczość jest tematyzowana w kategoriach energetycznych (pożądanie, intensywność) czy semiotycznych (ruch znaczących). Nietzscheańskie kategorie woli mocy i wiecznego powrotu stanowią dla poststrukturalistów egzemplaryczny model kategorii różnicy i powtórzenia jako zasady pluralistycznej, decentrującej dynamikę sił. Dynamika ta znosi to wszystko, co stanowiąc inercyjny wytwór gry sił, siły te krępuje i im się przeciwstawia pod postacią wzniesionego nad nimi metafizyczno-logocentrycznego (ześrodkowanego na jedności rozumu, sensu i podmiotu) porządku tożsamości i przedstawienia. U poststrukturalistów mamy zatem do czynienia z przeciwstawieniem sobie, pod maską opozycji Dionizosa i Apollina, pierwotnego świata sił jako Innego – Temu-samemu jako kulturowo-historycznemu światu człowieka, który wyłonił się w rezultacie przekształcającej rzeczywistość praktyki poznania i pracy; jego kontestowanym obrazem stanie się dla poststrukturalistów, za sprawą Kojève'a lektury Hegla (obecnej w tekstach Bataille'a), heglowska, dialektyczno-historyczna totalizacja sensu, prowadząca do monadycznie zamkniętego i spełnionego świata absolutnej pełni sensu, w którego racjonalnej ogólności i koherencji znika podmiot jednostkowy, to, co poszczególne, odmienne i inne.

Nietrudno dostrzec, że poststrukturalizm radykalnie deantropologizuje myśl Nietzschego, odzierając ją z całego wymiaru historyczno-kulturowego: w ten

sposób zapoznaje on rozumienie nihilizmu jako fenomenu historycznego na rzecz jego rozumienia ontologicznego (świat bez podstaw), a tym samym walkę o autentyczny sens istnienia człowieka i jego historii. Poststrukturalizm nawiązuje przede wszystkim do Nietzschego-teoretyka sił i do Nietzschego-genealoga, który przedstawia bezlitosną genealogię lingwistyczno-politycznych form tożsamości i przedstawienia i, odkrywając pod nimi stłumione przez nie królestwo pierwotnych sił, odsłania przemoc jako transcendentalną zasadę historyczno-kulturowej konstytucji świata ludzkiego, ugruntowanego właśnie w porządku tożsamości i przedstawienia. Zakwestionowanie przemocy jawi się tu jako centralny, krytyczny motyw poststrukturalizmu i podstawa jego emancypacyjnych roszczeń. Odnosząc perspektywę emancypacyjną do świata przedludzkiego poststrukturalizm jawi się jako efekt rozczarowania wielkimi projektami emancypacyjnymi, wymierzonymi, poczynwszy od przełomu XIX i XX wieku, w racjonalno-homogeniczny (kapitałistyczny, industrialny, biurokratyczny) porządek rozumu zachodniego, jako wyraz niewiary w jego – ożywiane ideami oświeceniowymi – emancypacyjne zasoby i możliwość urzeczywistnienia istnienia autentycznego w jego kulturowych granicach.

Należy teraz zapytać – a pytanie to jest zasadnicze dla zrozumienia rozwoju poststrukturalizmu – o naturę dualizmu implikowanego przez opozycję Apollina/Tego-samego i Dionizosa/Innego; dotyczy ono kwestii możliwości zarówno upadku Innego w To-samo, jak i powrotu do istnienia przedludzkiego jako istnienia autentycznego. Otóż mamy niewątpliwie do czynienia z dualizmem transgresywnym, polegającym na nieustannym wykraczaniu poza antropologiczno-kulturowy porządek Tego-samego ku jego Innemu, nieosiągalnemu w jego granicach, jawiącemu się zatem jako Niemożliwe. Ale dualizm ów stanowi w swej czystej postaci jedynie *limes*, faktyczny kres formacji poststrukturalistycznej, zaś jego ewolucja jest równoznaczna z jej dynamiką rozwojową, oscylującą wokół aporetycznego, dwuznacznego rozumienia dualizmu. Dotyczyło ono przede wszystkim samej natury *przejścia* w porządek antropologiczno-kulturowy, to znaczy pojmowania go raz jako wyobcowania, a raz jako konieczności.

Pierwszy moment implikuje wizję istnienia autentycznego i obietnicę możliwego powrotu, zakłada więc kategorie doświadczenia (istnienia autentycznego) i jego jednostkowego czy wspólnotowego podmiotu, i wreszcie fakt istnienia historii jako historii upadku istnienia autentycznego, które jeśli nie wcieliło się w jej struktury, to mniej lub bardziej było bliskie takiemu wcieleniu się; niosąc w sobie obietnicę niteleologicznego otwarcia się na pozahistoryczne spełnienie istnienia autentycznego, historia ta związana jest z wiarą w tak czy inaczej zapośredniczony jej ruchem powrót do nieskażonego istnienia pierwotnego. Ta postać dualizmu pełni funkcję normatywno-emancypacyjną, umożliwia bowiem radykalną krytykę zastanego i kwestionowanego przez poststrukturalistów racjonalnego porządku Zachodu, wskazując zarazem klarowną perspektywę wyjścia.

Naraża się ona wszakże na fundamentalny zarzut odwrócenia platonizmu, co na przykład Heidegger zarzuca samemu Nietzsche, gdy wykląda jego *Umdrehung des Platonismus* jako zastąpienie jednej (idealistyczno-racjonalistyczno) metafizycznej wizji świata inną (subiektywistyczną). Stąd drugi moment, odwołujący się do innej składowej myśli Nietzscheańskiej – do jego radykalnej krytyki metafizyki, opartej przede wszystkim na tezie o opozycjonalno-binarnej naturze myślenia metafizycznego i połączonej konsekwentnie przez poststrukturalistów z kolejną tezą Nietzschego, która dotyczyła językowej matrycy myślenia opozycjonalno-metafizycznego. Metafizyka oznaczałaby wówczas konieczną, lecz jawiącą się jako czysta przemoc hierarchizację relatywnych, relacyjnych członów opozycji myślowo-językowych, której efektem byłby pozornie spójny, koherentny i unitarny obraz świata. W tej perspektywie zasadny staje się zarzut wobec dualizmu normatywnego, dotyczący racji wyobcowania: czy możliwość wyobcowania (upadku) nie tkwiła już w samej najgłębszej strukturze istnienia autentycznego, już nie jako możliwość, lecz konieczność? Toteż na gruncie zhiperbolizowanej tezy o relacjonalno-opozycjonalnym charakterze wszelkiego myślenia/istnienia dualizm normatywny przekształca się w transgresywny, w którym wyobcowanie staje się konieczne, a konieczność ta zradza wymóg ciągłego, nieskończonego przekraczania każdego – jawiącego się jako wytwór grzesznej hierarchizacji – porządku istnienia, przekraczania go ku temu, co w nim *de iure* nieosiągalne, a więc niemożliwe. Oznacza ona zatem fundamentalną niemożliwość ostatecznego przezwyciężenia, wyjścia, kładąc kres marzeniu o istnieniu autentycznym i spełnionym

Obu momentom, obu typom dualizmu odpowiadają zatem dwie logiki, logika normatywnego ugruntowania przezwyciężenia zastanego porządku i logika radykalnej krytyki metafizyki. Konflikt między nimi determinował właśnie historię szeroko rozumianego ruchu poststrukturalistycznego, od Bataille'a do Derridy, i oznaczał ostatecznie triumf logiki krytyki metafizyki, z wszystkimi jego teoretycznymi konsekwencjami: postępującą dezantropologizacją dualizmu normatywnego (i myśli Nietzschego) wskutek stopniowego zaniku pojęcia doświadczenia (najpierw bezpośredniego, a następnie anonimowego), podmiotu, historii upadku, a tym samym erozją krytyczno-normatywnych podstaw poststrukturalizmu. Wszystko to oznaczało spłaszczenie i dewertykalizację dualizmu, czyli radykalne uczasowienie momentu przekraczania, poza wszelkimi mniej lub bardziej jawnymi regresywnymi czy teleologicznymi strukturami historii.

Nietrudno dostrzec, że u kresu tego procesu sytuuje się – jako jego rzeczywista siła napędowa – myśl Derridy, z jej radykalnie uczasowioną i wyzbytą pojęć podmiotu, doświadczenia, źródła dekonstrukcyjną transgresją i obsesyjnym tropieniem wszelkich przejawów restytucji myślenia dualistyczno-metafizycznego – wystarczy wspomnieć chociażby Derridy głośną krytykę Foucaulta czy antropologicznej wykładni myśli Bataille'a. Ewolucja w kierunku myślenia transgresyw-

nego dotyczyła bowiem nie tylko formacji poststrukturalistycznej w całości, ale też określała rozwój myśli większości jej przedstawicieli, szczególnie Foucaulta, Deleuze'a, jak i samego Derridy.

Można wyróżnić trzy, a właściwie cztery fazy rozwojowe szeroko rozumianego ruchu poststrukturalistycznego (i jego wykładni myśli Nietzschego), właśnie ze względu na rozwój jego struktury transgresywnej.

Pierwsza, prototransgresywna, związana jest z dualizmem normatywnym i próbą ugruntowania autentycznej (dionizyjską) wizji świata – odnajdujemy ją w myśli Bataille'a z drugiej połowy lat trzydziestych. Porzucając, w dobie głębokiego kryzysu duchowego lat międzywojennych, wiarę w możliwość przezwyciężenia w obrębie samej historii jej nierozwiązywalnych sprzeczności, zrywając więzi z wcześniej ożywiającymi jego myśl awangardami estetycznymi (surrealizm) i politycznymi (radykalne, ultrarewolucyjne odłamy ruchu komunistycznego), Bataille zwraca się – w poszukiwaniu doświadczenia bezpośredniego, które przywróciłoby autentyczne doświadczenie istnienia już poza przygodami historii – ku Nietzscheańskiemu dionizyzmowi. Przedstawia wówczas wizję apokaliptycznej wspólnoty, która mając restytuować pierwotne i zatracone w toku historii doświadczenie istnienia, stanowiłaby gwałtowną epifanię dionizyjskiego kosmosu i byłaby ufundowana na uznaniu zmediatyzowanym śmiercią – na bezpośredniej, niezapośredniczonej ideologicznie i instytucjonalnie, zsakralizowanej przemocy i wojnie. Również (wczesny) Foucault z *Historii szaleństwa* (1961) rozwija wizję historii jako procesu gigantycznej alienacji i racjonalizacji pierwotnej, dionizyjskiej – manifestującej się w szaleństwie – natury istnienia; widząc w historii postępujący proces konstytucji monologicznego i homogenicznego rozumu europejskiego, wierzy jednak w możliwość takiej historyczno-kulturowej mediacji pierwotnego doświadczenia, która nie oznaczałaby jego radykalnego wyobcowania, i sytuuje ją historycznie w antycznej Grecji. Idzie w tym za Bataille'em, który w swojej późniejszej filozofii transgresji odniesie jej możliwość do doświadczenia autentycznego *sacrum* w kulturach ludów pierwotnych (np. Azteków); i choć Bataille nie śni już wówczas o wcieleniu kosmicznej podstawy istnienia w porządek kulturowo-historyczny, to jednak zapośredniczona kulturowo i osadzona w początkach historii komunikacja z nią zyskuje godność „bliskości” (metaforyka „bliskości” określa także Heideggerowskie nostalgiczne poszukiwania źródłowego doświadczenia istnienia). Również Klossowski z *Nietzschego, parodii i politeizmu* (1957) odwołuje się jeszcze do Grecji, w której przedosobowe doświadczenie istnienia jako uniwersum sił miało znaleźć swój mityczny obraz, gdy tymczasem w *Nietzsche i błędnym kole* (1969) odniesienia tego już brak.

Drugą fazę stanowiłaby właściwa filozofia transgresji, zainicjowana przez Bataille'a i kontynuowana przez Blanchota i Klossowskiego; ukształtowała się ona pod silnym wpływem Jaspersa, a zwłaszcza – na gruncie jego wykładni myśli Nietzschego – idei „nieskończonej refleksji”, w jakiej samokwestionujący dyskurs

Nietzschego podważał swe dogmatyczne aspiracje. Filozofia ta ma charakter indywidualistyczno-mistyczny. Transgresja staje się temporalną, dynamiczną formą uzgodnienia niepowtarzalności jednostki i doświadczenia całości bytu, którego nieosiągalna i jawiąca się jedynie pod maską nicości głębia (pierwotny chaos sił, któremu u Blanchota i Levinasa odpowiada kategoria *il y a*) wzbudza ruch przekraczania. Stanowiąc manifestację bezwarunkowej wolności jednostki, oznacza on permanentny wysiłek kontestowania wszelkich kulturowo-antropologicznych granic istnienia w doświadczeniu niemożliwym („doświadczenie wewnętrzne” Bataille’a) – dostrzeganym przez Bataille’a czy Klossowskiego w perwersyjno-blasfemicznej mocy erotyzmu – w którym podmiot wykracza poza siebie i kwestionuje własną tożsamość („omdlenie”, „osłabienie” podmiotu). Podmiot, tak jak i jego doświadczenie, przekształca się wówczas w podmiot anonimowy. Transgresję, określającą relację między Tym-samym a Innym, wyznacza aporetyczny ruch przyciągania i odpychania, fascynacji i grozy, którego antynomiczną logikę Blanchot i Klossowski opisują, odwołując się do mitu (odpowiednio: o Dianie i o Orfeuszu). Filozofia transgresji wiąże się zatem z redukcją wymiaru historycznego, a tym samym dążeń emancypacyjnych w obrębie historii i wspólnoty (aczkolwiek, co już zasygnalizowaliśmy, równocześnie z tym projektem transgresji jednostkowej Bataille rozwija sprzeczną z nim regresywną historiozofię wyobcowania suwerenności i emancypacyjny projekt suwerenności wspólnotowej). Nietzsche jawi się tu jako mistyk krążący, pod groźbą szaleństwa, wokół niemożliwego doświadczenia nieuchwytniej, mrocznej podstawy bytu, zaś jego racjonalny dyskurs jako symulakr, parodyczny pozór, który mocą swej dystorsyjnej ironii, w pustym napięciu ku niemożliwej głębi istnienia, kwestionuje swą wartość jako przedstawienia, by jedynie wskazywać na to, co przekracza język – umożliwia go i zarazem unieważnia. Antropologiczny, wsparty na idei woli mocy, woluntaryzm Nietzschego zostaje odrzucony na rzecz transgresywnej mocy powtórzenia (wieczny powrót), które dezintegruje wszelką obecność, kwestionując możliwość doświadczenia i samouobecnienia w nim podmiotu.

Pozostałość myślenia dualistycznego widoczna jest tu nie tylko w projektach suwerenności wspólnotowej Bataille’a, ale i u Foucaulta, który nawiązując w połowie lat sześćdziesiątych, właśnie po odrzuceniu projektu *Historii szaleństwa*, do filozofii transgresji, w *Słowach i rzeczach* (1966), jak i tekstach je poprzedzających, możliwość transgresji odnosi jeszcze do postantropologicznej przyszłości, nadając jej zatem charakter emancypacyjny.

Trzecia faza związana jest z klasycznym poststrukturalizmem. Wyróżnia ją odejście od prób ugruntowania niemożliwego mistycznego doświadczenia całości na rzecz pluralizmu, odrzucającego kategorie podmiotu, doświadczenia i odwołującego się do pojęć pozoru oraz aktywnej interpretacji. Nietzsche nie jest już myślicielem nieosiągalnej głębi istnienia, lecz pluralistycznym myślicielem powierzchni, teoretykiem interpretacji i pluralistycznej kreacji świata; toteż poję-

cie wertykalnej negacji negacji, która w klasycznej filozofii transgresji określała ruch przekraczania, zastępuje teraz pojęcie horyzontalnie się rozpościerającej różnicy, nieodnoszącej się do głębi istnienia i nieobciążonej rezyduami antropologiczno-dialektycznymi (Deleuze, Derrida). Pozostałość dualizmu można jeszcze dostrzec u wczesnego Deleuze'a (w jego znanej wykładni myśli Nietzschego z *Nietzschego i filozofii* [1962]) – w esencjalizmie implikowanym przez rozróżnienie dwóch nieredukowalnych jakości siły (siły aktywne i reaktywne), woli mocy (afirmacja i negacja) i stawania się (aktywne i reaktywne/nihilistyczne); w jego następstwie stawanie się aktywne jako wyraz pluralistycznego uniwersum sił zastępuje stanowiące podłoże historii Zachodu stawanie się reaktywne, stając się jej przyszłością. Tych pozostałości nie ma już w *Różnicy i powtórzeniu* (1967), gdzie różnicująca funkcja powrotu i powtórzenia znosi wszelkie nieredukowalne jakości sił na rzecz ich uniwersalnej, pluralistycznej wymienności i gdzie pojęcie siły zostaje oderwane od sfery sensu i wartości na rzecz jej czystej intensywności.

Następnie – a klęska Maja '68 i utrata nadziei na możliwość rewolucyjno-politycznej zmiany opresywnego porządku kultury zachodniej pozostaje w wyraźnym związku z tym przewartościowaniem – model transgresji zostaje przetransponowany w sferę społeczną, w środowisko władzy konstytutywnej dla antropologiczno-kulturowego wymiaru istnienia (jedność władzy i wiedzy u Foucaulta, pożądania i wiedzy/przedstawienia u Deleuze'a/Guattariego). Transgresja oznacza teraz ruch ciągłego jej przekraczania na rzecz pluralistycznego agonu sił, stymulującego opór wobec władzy i tłumionego przez jej praktyki normalizacyjno-dyscyplinarne. Jest więc równoznaczna z dążeniem do pluralizacji stosunków władzy, a zatem z mnożeniem ośrodków oporu, rozmiękczeniem instytucjonalno-hierarchicznych stosunków władzy i jej reżimów prawdy. W *L'Anti-Oedipe* Deleuze'a/Guattariego (1972) transgresja uzyskuje wymiar historiozoficzny, staje się bowiem siłą napędową nowoczesnego kapitalizmu (ostatniej fazy historii), zmierzającego na gruncie swych tendencji pluralistyczno-deterytorializacyjnych do przekroczenia swej absolutnej, nieosiągalnej granicy, za którą rozpościera się – jako jego Niemożliwe – anarchiczne królestwo schizoidalnego pożądania i jego czystych – przedprzedstawieniowych i przedaksjologicznych – intensywności.

Wydaje się, że wraz z koncepcją biowładzy u Foucaulta – usuwającej niemą cielesność jako miejsce oporu na rzecz ciała uległego/podmiotu, wytwarzanego przez władzę i przez nią kontrolowanego – znika pluralistyczny agon sił jako perspektywa transgresji. Mamy wówczas do czynienia z głębokim kryzysem formacji poststrukturalistycznej i jego transgresywnej struktury, który wyraża się w destrukcji kategorii istnienia autentycznego i prowadzi do głębokiej erozji normatywnych podstaw krytyki oraz politycznej praktyki poststrukturalistów, odwołującej się do pozbawionej podstaw teoretycznych aksjologii humanistycznej. Oczywiście, sytuacja ta dotyczy też Derridiańskiej, transgresywnej dekonstrukcji, która pochłaniając wszelkie – a tym samym i własne – podstawy, podważa włas-

nią prawomocność teoretyczną i otwiera się na groźbę redukcji do faktyczności kulturowej jako jej jedynej racji bytu.

Faza czwarta – zaczynająca się z początkiem lat osiemdziesiątych – stanowi niewątpliwie reakcję na ów kryzys i określa ją próba odbudowy własnych krytycznych podstaw i emancypacyjnych roszczeń oparta na pozametafizycznej restytucji podmiotowości. U Foucaulta jest to podmiotowość estetyczna, wyłaniająca się z pola władzy i w nim, w stałym oporze wobec władzy, się konstytuująca. Z kolei Derrida, usiłujący dostarczyć etyczno-normatywnych podstaw dekonstrukcji, rozwija, w głębokiej wymianie z myślą Levinasa, ideę podmiotu-poszczególności odnoszącej się do nieosiągalnego, mesjanicznego horyzontu absolutnej odmienności Innego jako wzniciającej ruch transgresję rzeczywistości niemożliwej. Jednak transgresywne przekraczanie nie odnosi się już do całego porządku kultury zachodniej, lecz jedynie do jej tendencji opresywnych, związanych z hierarchiczno-instytucjonalnymi strukturami władzy. Transgresja osadza się w ten sposób (tak jak u Deleuze’a/Guattariego czy Foucaulta akceptującego szeroko rozumiane granice porządku liberalnego) w samej kulturze, dyskontując emancypacyjnie jej tendencje pluralistyczne. W ten sposób u kresu swej ewolucji poststrukturalizm wpisuje transgresję w coraz bardziej akceptowany porządek kultury, zbliżając się z wolna do granic rzeczywistości postmodernizmu, w której zasoby myślenia transgresywnego się kurczą i znikają, gdyż w całości urzeczywistnia się już ona w kulturowych granicach (post)nowoczesności.

II

Wpisanie się poststrukturalizmu w transgresywny ruch samej kultury nowoczesnej stanowi dogodny punkt przejścia do Nietzschego, gdyż to na płaszczyźnie kultury ogniskują się i artykułują zasadnicze problemy jego myśli, aż po te najbardziej spekulatywne, i na niej też należy osadzić krytycznie jej związki z poststrukturalizmem. Filozofia Nietzschego krąży bowiem wokół doświadczenia kryzysu kultury nowoczesnej; stanowiąc w swym pozytywnym kształcie reakcję na ów kryzys, jawi się jako próba ugruntowania autentycznej aktywności kulturotwórczej oraz odpowiadającej jej wizji przyszłej kultury.

Zacząć więc należy od Nietzscheańskiej diagnozy kryzysu kultury, która, jak wiadomo, swój pełny kształt osiągnęła wraz z teorią nihilizmu, rozwijaną w latach osiemdziesiątych XIX w. i sprowadzającą się do tezy o „odwartościowaniu dotychczasowych wartości”. Jej prefigurację stanowi diagnoza kultury nowoczesnej przedstawiona przez Nietzschego w *Niewczesnych rozważaniach*, zwłaszcza w „O pożytku i szkodliwości historii dla życia”, i motywowana krytyką „hipertrofii zmysłu historycznego”, czyli nadmiernego, zagrażającego aktywności ludzkiej ciężaru doświadczenia historycznego. Najogólniej mówiąc, istotę nowoczesności Nietzsche widzi w niepowstrzymanym ruchu pluralizacji i relatywizacji

wartości: mając swoje źródło w spowodowanym nadmiarem zmysłu historycznego rozkładzie tradycyjnej, racjonalistycznej kultury i jej absolutnych, religijno-metafizycznych wyobrażeń, prowadzi on do „trawiącego i rozkładającego sceptycyzmu i relatywizmu”, czyli „szaleńczo nierozważnego rozbijania i burzenia wszystkich fundamentów, roztapiania ich we wciąż płynącym i rozplywającym się stawaniu” (NR 186, 149, zob.), a tym samym do erozji normatywnych podstaw aktywności kulturotwórczej – „wykorzenia przyszłość, ponieważ rozbija złudzenia” (NR 131). W jej następstwie życie ludzkie rozpada się na dwie sfery: zewnętrzną sferę działań oderwanych od wartości i nimi już niemotywowanych, lecz związanych z wymogami utylitarnej skuteczności, oraz na sferę wewnętrzną, w której zużywające się i obojętniejące wartości tracą swą normatywną, stymulującą aktywność kulturotwórczą moc, powodując dezintegrację osobowości ludzkiej, odbierając jej możliwość autentycznego spełnienia się w jej całości i jedności. W swoistej fenomenologii świadomości nowoczesnej Nietzsche opisuje ją jako oderwaną od całości swych związków życiowych, zamkniętą w samej sobie w niemożliwym pościgu za spełnieniem siebie i poddaną neurotycznemu wymogowi samoprzekraczania (to za Nietzschem Simmel, Brzozowski, Lukács będą opisywać później ową impresjonistyczną naturę rozbitej świadomości nowoczesnej). Idąc tu niewątpliwie za Schillerem i antycypując Weberowski opis procesu nowoczesnej racjonalizacji, Nietzsche konstatuje zatem rozpad świata nowoczesnego na dwie nieprzystawalne, niszczące pierwotną jedność życia sfery: kapitalistyczną industrializację, zawłaszczającą kolejne sfery istnienia społeczno-kulturowego, oraz pozbawioną na nią wpływu, oderwaną od swych realnych podstaw kulturę politeistyczną; późniejsza analityka nihilizmu będzie dotyczyła tej ostatniej sfery, czyli relatywistycznego procesu odwartościowania wartości i związanej z nim destrukcji normatywnych podstaw działania (do niej odnosi się lament Nietzschego nad właściwym człowiekowi nowoczesnemu „paraliżem woli”).

Wobec tej niepowstrzymanej, relatywistycznej erozji podstaw działania kulturotwórczego w świecie nowoczesnym Nietzsche staje przed pytaniem, podskórnie sterującym jego wysiłkiem duchowym: jak w świecie pozbawionym podstaw – który sam zresztą tworzył on swą gwałtowną krytyką metafizyki i praktyką genealogiczną – nadać orientację istnieniu ludzkiemu, czyli ugruntować podstawy działania, nie powracając już do tradycyjnego – tracącego swą kulturową moc, odczarowanego – świata metafizyczno-religijnych wyobrażeń? A konkretnie: jak przyświecającym działaniu ludzkiemu, jednostkowym złudzeniom, iluzjom, wartościom i perspektywom nadać walor absolutny i bezwzględny – lecz nie uniwersalny – tak by mogły stymulować autentyczne, twórcze działanie jednostek? Nie ulega wątpliwości, że odpowiedzią Nietzschego na to fundamentalne pytanie jest doktryna pluralizmu metafizycznego, rozwinięta w latach osiemdziesiątych i angażująca teorematy woli mocy, wiecznego powrotu, nadczłowieka oraz służącą im za podstawę teorię sił.

I właśnie ta teoria stała się podstawą swoistej, *avant la lettre*, krytyki poststrukturalizmu, jaką Nietzsche zawarł w swej krytyce dekadencji filozoficzno-literackiej (m.in. Schopenhauer, Wagner, Baudelaire), a szerzej: formacji późnoromantycznej (modernistycznej), opisując ją w kategoriach transgresji, a fakt ten potwierdza tylko głębokie związki genetyczne między poststrukturalizmem, w szczególności zaś filozofią transgresji, a rewoltą awangard artystycznych (od dekadencji francuskiej aż po ruch surrealistyczny, od którego wyszedł Bataille). Krytyka ta jest następująca:

- Nietzsche odkrywa w dekadencji przede wszystkim właściwą filozofii transgresji ideę nieskończonego przekraczania rzeczywistości mieszczańsko-industrialnej z jej dyscyplinująco-normalizującą, praktyczno-moralną rutyną życia codziennego. Dekadencja przeciwstawia jej wzbudzającą ów ruch nieskończonego przekraczania i stanowiącą obietnicę pełni istnienia rzeczywistość wyższą, która jawi się jedynie jako nieosiągalny, idealny, a zatem niemożliwy horyzont („ideal”, „nieskończoność”), i w której Nietzsche dostrzega – mówi tu o „pewnej katolickości ideału” (KSA 13/601 zob. WM § 50) – pozostałość chrześcijańskiego Absolutu, tyle że teraz już nieosiągalnego, wypłukanego z doktrynalno-ortodoksyjnych odniesień (zob. WM § 156, ZB „Jak świat »prawdziwy« stał się w końcu bajką”, s. 25). Wydaje się, że w ten sposób Nietzsche wpisuje transgresję dekadencją w historiozoficzny, wypracowany przez Schillera (i obecny u Schellinga) schemat nieskończonego dążenia do absolutnego ideału, w którym łączyłaby się dana wraz ze światem greckim przedrefleksyjna pełnia życia z właściwą (post)chrześcijańskiej nowoczesności zasadą autonomicznej i refleksyjnej jednostkowości. Na gruncie teorii sił tę strukturę transgresywną Nietzsche odnosi do fizjologicznej dekadencji, czyli „fizjologicznej sprzeczności” sił (WM § 237, 239), która wyrażałaby się w ich niezdolności do wyłonienia hierarchizującego je ośrodka – dyskontującego ich energię i tworzącego perspektywiczne sensory oraz interpretacje – i która rodziłaby w ten sposób wymóg nieskończonego przekraczania. Właśnie w nieredukowalnej sprzeczności sił Bataille widział wybuchowe źródło ich bezproduktywnego trwonienia i niedialektycznej negatywności transgresji.
- Doświadczenie transgresji Nietzsche osadza również w – centralnym dla myśli Bataille’a – doświadczeniu erotycznym, w wymierzonym w moralną rutynę świata codziennego, perwersyjno-blasfemicznym erotyzmie, w którym łączy się upojenie, mistyka i okrucieństwo. I tym razem Nietzsche odnajduje w nim opaczną pozostałość chrześcijaństwa – o literaturze dekadencjonalnej (Baudelaire, Huysmans, Barbey d’Aurville) mówi jako o „nerwowo-katolickiej-erotycznej” (KSA 13/75). Chrześcijaństwo dokonało negatywnej spirytualizacji naturalnej seksualności i przekształciło ją w występki – „podało Erosowi truciznę do wypicia: wprawdzie od niej nie umarł, ale zwyrodniał w występki” (PDZ 168) – który, tak jak i cała ekscesywna duchowość (zob. WM § 57, 67, KSA

11/591), staje się według Nietzschego siłą napędową transgresywnego buntu dekadencji, zwracającej przeciwko zdehumanizowanej rzeczywistości mieszczańskiej – zawartą w niej i cynicznie skrytą za fasadą (post)chrześcijańskich, moralno-humanistycznych ideałów – zasadę przemocy, którą dekadencja estetycznie sublimuje i uduchawia.

- Ze zdehumanizowaną ekscesywnością dekadencji Nietzsche wiąże „egzotyzm” – fascynację tym, co obce i niezwykle, oraz powrót ku pierwotnym formom istnienia i uczuciowości (*WM* § 67, *KSA* 13/239).
- Ze względu na nieskończony ruch przekraczania rzeczywistości ku nieosiągalnemu ideałowi Nietzsche (powtarzający tu faktycznie krytykę Hegla wymierzoną w Kanta ideał nieskończonego postępu, który właśnie z racji swej nieskończoności nie może być postępem) widzi w dekadencji przejaw wyczerpania i niezdolności twórczego kształtowania życia, a zatem siłę zachowawczą, bezsilną wobec zasady rzeczywistości (zob. *WM* § 67, *KSA* 13/494) jako wcielenia zła w gnostyckim dualizmie dekadencji. W przeciwieństwie do – stanowiących wyjściową i jeszcze produktywną fazę nihilizmu – platonizmu i chrześcijaństwa, które potrafiły wznieść nad życiem przekraczający je i tłumiący duchowy świat ponadzmysłowych ideałów religijno-metafizycznych, dekadencja przeciwstawia mu jedynie nieokreślony, nieskończony i nieosiągalny ideał, który wyzwala ruch bezsilnego przekraczania i samonegacji podmiotowości (*KSA* 13/601).
- Dekadencja jedynie symuluje – stąd zwodniczy, emancypacyjny pozór jej kontestacji – według Nietzschego autentyczną, tragiczną wizję świata. Wagnera nazywa on geniuszem „stwarzania pozorów”, zaś w myśli Schopenhauera, negującego rzeczywistość na rzecz jej nieasymilowalnego w granicach świata ludzkiego podłoża (anonimowa wola), widzi „złośliwą próbę” – mówi też o „największym fałszerstwie psychologicznym, jakie istniało w historii, pominiawszy chrześcijaństwo” – „by gwoli całkowitego, nihilistycznego zdeprecjonowania życia przywołać właśnie przeciwinstancję, wielkie samopotwierdzenie »woli życia«, przejawy bujności życia [...], pod tym względem okazuje się jedynie spadkobiercą interpretacji chrześcijańskiej: tyle tylko że potrafił jeszcze w chrześcijańskim, to znaczy nihilistycznym sensie uznać również to, co zostało przez chrześcijaństwo odrzucone, wielkie fakty kulturowe ludzkości” (*ZB*, „Wędrowki nie na czasie” 21). Mówiąc o dyskontowanych symulacyjnie „wielkich faktach kulturowych”, Nietzsche wymienia m.in. „sztukę, heroizm, piękno [...], wolę prawdy, tragedię”, jawiące się jako „drogi do »wybawienia«, jako praformy »wybawienia«, jako stymulacje potrzeby »wybawienia«...”. W tym też duchu romantyzmowi przypisuje „coś nadzwyczaj hybrydycznego; fałszywy i naśladowany rodzaj silniejszej ludzkości” (*WM* § 463, zob. § 26 i 67, *PDZ* § 208). Można tu zasygnalizować, że przez tezę o symulacyjnym charakterze kultury dekadencjonalnej Nietzsche podejmuje tak ważny dla filozofii współczesnej problem relacji między nowoczesną kulturą politeistyczną

a kapitalistycznymi procesami nowoczesnej racjonalizacji i modernizacji; tezę tą, podjętą też na gruncie polskim przez Brzozowskiego w jego ataku na kulturę późnoromantyczną (modernistyczną), Nietzsche antycypuje głośną tezę autorów *Dialektyki Oświecenia* o ideologicznym charakterze współczesnego „przemysłu kulturalnego”, który przez symulację buntu i emancypacji staje się normalizacyjno-zachowawczą zasadą systemu, gdyż daje jednostkom jedynie iluzję tego, co w rzeczywistości bezlitośnie im odbiera.

- Nietzsche poddaje wreszcie krytyce utajoną, egalitarną wrażliwość aksjologiczną dekadencji, którą odnosi generalnie do demokratycznych procesów świata nowoczesnego i która stosuje się do aksjologii poststrukturalistycznej: wrażliwość ta wyraża się w odrzuceniu wszelkiej przemocy, w tolerancji i otwarciu na świat innych, w poszanowaniu ich odmienności i niepowtarzalności – wartości uznawanych przez Nietzschego jedynie w odniesieniu do elitarniej wspólnoty nadludzi. Odnajdując w tej nowoczesnej wrażliwości preetycznej negację różnicy aksjologicznej, leżącej u podstaw jego elitarnych i mrocznych projektów kultury, chce ukazać jej reaktywny i nihilistyczny sens. I tym razem, odwołując się do teorii sił, odnajduje jej źródło we wzrastającej – wskutek „fizjologicznej sprzeczności” sił („dzikości i anarchii instynktów”), niezdolnych do wyładowania się w tworzeniu hierarchicznych ośrodków sił – hiperwrażliwości na ból i cierpienie, w „śmiertelnej nienawiści do cierpienia w ogóle” (*PDZ* § 202). Wyraża się ona w obsesyjnym, resentymentalnym przymusie znoszenia wszelkich jawiących się jako źródło cierpienia ograniczeń – zatem różnic – prowadząc do negacji wszelkich form władzy, hierarchii, dyscypliny i posłuszeństwa na rzecz „folgowania” (jego fizjologiczną podstawą jest niemożność stawiania oporu) swym zanarchizowanym, dekadentckim popędem, które „nie chcą żadnego autorytetu, żadnej solidarności, żadnego wcielania do szeregu i nieskończonej powolności ruchu” (*WM* § 245, zob. 389). Innymi słowy, wrażliwość ta uniemożliwia jednostce twórcze kształtowanie siebie, wewnętrzną dyscyplinę i panowanie nad sobą.

Problemem pozostaje jednak, jak Nietzsche godzi tę, w gruncie rzeczy konserwatywną (choć jego arystokratyzm nie odwołuje się do minionych hierarchii i towarzyszących im wyobrażeń religijno-metafizycznych, lecz do nowej arystokracji ducha), krytykę postchrześcijańskiej wrażliwości aksjologicznej świata nowoczesnego, rewindykującego walor wolności i poszczególności jednostek, ze swoją krytyką nowoczesnych procesów niwelacji i umasowienia jednostek, na gruncie których jednostki zostają pozbawione zdolności do istnienia autentycznego – odarte z duchowej autonomii, odpowiedzialności za swoje istnienie i z kulturotwórczej władzy nadawania mu własnego kształtu (w tym sensie Nietzsche mówi o niezdolności mówienia Tak i Nie, podzielać krytykę mieszczańsko-industrialnej nowoczesności z Kierkegaardem).

Otóż wydaje się, że na gruncie swej analizy dialektyki nowoczesnych procesów indywidualizacji – stającej się od czasów Rousseau przez klasyczną filozofię

niemiecką aż po *Dialektykę Oświecenia* i analizy Foucaulta jedną z kluczowych filozoficznych kwestii nowoczesności – Nietzsche odnosi diagnozowane przez siebie zjawiska odduchowienia, desubiektywizacji i niwelacji jednostek do procesów industrialno-społecznych, ograniczających coraz bardziej pozorną autonomię jednostki i jej odpowiedzialność za swe wybory do coraz węższej, przypadkowej i powierzchownej sfery, która nie sięga już do głębokich rozstrzygnięć egzystencjalnych, duchowego wysiłku i twórczych napięć ducha, zaś rewindykacje jednostkowych różnic odnosi do owej sfery wtórnej, transgresywnie i symulacyjnie projektowanej na gruncie kultury politeistycznej na jej niemożliwą przyszłość (w przypadku poststrukturalistów chodzi o przedludzkie siły – Deleuze, Foucault z okresu filozofii władzy – czy jednostki jako poszczególności – nawiązujący do mesjanizmu Derrida, późny Foucault). W tej zarysowanej przez Nietzschego, dalej już przezeń nierozwijanej perspektywie transgresywne przywrócenie pełnej, absolutnej odmienności każdej poszczególności oznacza zniesienie wszelkich empirycznych, mediatyzujących je różnic (biologicznych, społecznych i kulturowych), które określają ich konkretną tożsamość i stanowią podstawę odpowiadających im hierarchii: otóż dla Nietzschego realizowany w kulturze nowoczesnej projekt znoszenia empirycznych różnic i tożsamości jest równoznaczny z samą nihilistyczną negacją życia (zob. *WM* § 397), z nicością, a tym samym z dopełnieniem nihilizmu i ostatecznym kresem kultury europejskiej.

Czy pozostawiając futurystycznie za sobą poststrukturalizm, jak i całą nowoczesność, Nietzsche ją przezwyciężył? Wydaje się, że związek Nietzschego z postchrześcijańską nowoczesnością był bardziej złożony, aniżeli świadczyłaby o tym właściwa jego dyskursowi retoryka totalnego zakwestionowania „nowoczesnych idei”. Przejmuje bowiem od niej i czyni podstawą swej myśli zasadę jednostkowości, którą nowoczesność odkryła, lecz którą w momencie jej konstytucji nihilistycznie wynaturzyła, zrywając jej związek ze światem i pozbawiając ją zdolności kulturotwórczego działania. Toteż obserwując tę dialektykę nowoczesnej indywidualizacji, Nietzsche usiłuje położyć jej kres przez przewartościowanie nowoczesnego indywidualizmu, w którym należy widzieć podstawę całego Nietzscheańskiego programu przewartościowania nihilizmu i wszystkich dotychczasowych wartości. Jego sens, równoznaczny z określeniem nowej zasady ustanawiania wartości, ma polegać na nadaniu aktywnego, twórczego znaczenia takim nowoczesnym fenomenom jak jednostkowa autonomia i wolność, zdolność przekraczania siebie i samorealizacji, niepohamowana pasja przekraczania wszelkich granic i eksperymentatorskiego poznawania i penetrowania głębi życia psychiczno-duchowego; właśnie te fenomeny symulowała tak bliska Nietzschemu, aż po utożsamienie się, nowoczesna dekadencja. I to tłumaczy, dlaczego zarówno język analizy fenomenów nihilistycznej nowoczesności, jak i język opisu istnienia autentycznego pokrywają się u Nietzschego ze sobą, odwołując się do tych samych kategorii, jak np. stawanie się, chaos, przekraczanie, pluralizm podmiotowego istnienia (zob.

np. *WM* § 170 i *PDZ* § 12), gra i maska, pozór, ciekawość poznawania, sceptycyzm. Niepokojony ich dwuznacznością (zob. *WM* § 70, § 457, też s. 334–335), niepozwalającą odróżnić ich sensu aktywnego od sensu reaktywnego, tego, czy biorą się z braku (upadku i słabości) czy nadmiaru (siły) (*KSA* 12/119, 122, 400), fenomeny te Nietzsche usiłuje właśnie przewartościować, jak na przykład wówczas, gdy nowoczesny, rozkładowy i relatywistyczny sceptycyzm przekształca w sceptycyzm „męski”, twardy, pluralistyczny (*PDZ* § 208–209), w którym wątplenie i eksperymentowanie oddane jest na służbę woli mocy, a wola poznania oparta na związanej z działaniem woli niewiedzy i jej służąca (*PDZ* § 24). Łatwo zauważyć, że w tym usiłowaniu przewartościowania nihilizmu wokół kwestii jednostkowości Nietzsche porusza się w wypracowanym przez Schillera i klasyczną filozofię niemiecką schemacie historiozoficznym, zgodnie z którym utracona wraz ze światem greckim pełnia istnienia może mu zostać przywrócona na podstawie wypracowanej przez postchrześcijańską nowoczesność zasady jednostkowości i jej refleksyjnej autonomii. Toteż na gruncie swego metafizycznego pluralizmu Nietzsche usiłuje powiązać jednostkowość z odniesieniem – sygnalizowanym przez idee wiecznego powrotu – do kosmicznej, dionizyjskiej całości istnienia, nadającej bezwzględne znaczenie jej iluzjom/perspektywom i umożliwiającej w ten sposób jej autentyczną aktywność (kulturotwórczą), łącząc zatem wolność i konieczność, nastawienie na wartości i mistyczne zespolenie ze światem. W tym usiłowaniu pogodzenia Grecji i nowoczesności w odległej i nieznannej przyszłości Nietzsche staje przed fundamentalnym pytaniem, jak właśnie uzgodnić wolność i konieczność, jednostkowość i jedność ze światem, refleksję i spontaniczność, bezcelową intensywność woli mocy z jej momentem aksjologiczno-perspektywicznym, aby tym samym odróżnić nihilistyczne, a przez kulturową dekadencję symulacyjnie uwznioślane fenomeny nowoczesnej jednostkowości od ich sensu autentycznego. Zasadę tego przewartościowania Nietzsche odnajduje w woli mocy. Wydaje się – pomijmy problem natury woli mocy (raz jest zasadą istnienia ludzkiego, a raz zasadą istnienia w ogóle) – że Nietzsche stanął wobec faktu restytucji woli mocy jako zasady metafizycznej i jej konfliktu z własną, stanowiącą przejaw nowoczesnego sceptycyzmu relatywistycznego, krytyką metafizyki, a zwłaszcza z tezą o opozycjonalno-językowej strukturze myślenia ludzkiego. Okazuje się, że logika niepowstrzymanej krytyki podważyła, tak jak i w przypadku poststrukturalizmu, logikę dostarczenia normatywnych podstaw krytyce nowoczesności i ugruntowania dionizyjskiej – jednającej w kulturotwórczym wysiłku jednostkę i byt, wolność i konieczność – wizji świata; zapewne z tego powodu, u granic szaleństwa, Nietzsche zarzucił ideę woli mocy (sierpień 1888) jako podstawę swego – obiecanego nam – *Hauptwerku*, mogąc już tylko zaklinać nadejście Dionizosa i jego ocalającej mocy. Nietzsche nie przewyciężył więc nowoczesności, nie rozwikłał gordyjskiego węzła dwuznaczności ich sensu reaktywnego (nihilistycznego) i aktywnego (emancypacyjno-dionizyjskiego), ześlizgując się

w transgresywny ruch nowoczesności i jej refleksyjno-filozoficznego podwojenia, które określiło znacząco filozoficzne doświadczenie XX wieku (strukturę transgresji rozwija nie tylko poststrukturalizm czy szeroko rozumiana filozofia transgresji aż po Levinasa, lecz także egzystencjalizm).

Wydaje się, że niepokojąca Nietzschego ambiwalencja transgresywnej nowoczesności została doskonale stematyzowana w Derridiańskiej „logice kontaminacji” i w tezie o aporetycznej naturze wszelkiego doświadczenia, w świetle których Derrida zinterpretował też i samą myśl Nietzschego. Natomiast porażka Nietzscheańskiego zamysłu ugruntowania autentycznej, emancypacyjnej aktywności kulturowej i przewartościowania dotychczasowej historii stała się założeniem całego ruchu poststrukturalistycznego, który, pomimo dostrzeżenia niwelacyjnych tendencji w kulturze, Nietzscheańskiego projektu elitarnej kultury i restytucji autentycznej twórczości kulturotwórczej nie podjął z dwóch względów: na gruncie odrzucenia różnicy antropologiczno-aksjologicznej i wobec trudności politycznego ugruntowania tego projektu, tzn. wobec niemożliwości pomyślenia elity nieunikłanej w podtrzymanie systemu opartego na opresji, której zatem aktywność twórcza nie byłaby poddana wymogom jego ideologicznej legitymizacji. Stąd odrzucenie woli mocy w jej wykładni antropologicznej – jako zasady ustanawiania wartości i sensu. Toteż oparty na apologii woli mocy zamysł ugruntowania aktywności kulturotwórczej został oddany na łup subiektywistyczno-woluntarystycznej wykładni myśli Nietzscheańskiej dokonanej przez Heideggera, który w perspektywie swej metafizyki dziejów bycia wyszedł od rzeczywistych trudności projektu Nietzschego i zarazem, poddawszy go selektywnej i jednostronnej lekturze, ukazał jego niezamierzone konsekwencje – przedstawiając go jako wyraz techniczno-planetarnego samoupewnienia podmiotu u kresu spełnionych w nim dziejów metafizyki. Ten antropologiczno-woluntarystyczny obraz myśli Nietzschego stał się negatywnym odniesieniem dla poststrukturalizmu, który dezantropologizując ją i usuwając z obszaru kultury i historii, zwrócił się, w perspektywie transgresji, ku jej stronie dionizyjskiej: w ten sposób poststrukturalizm zapoznał, tak jak i Heidegger, kulturotwórczy projekt myśli Nietzschego, którego głęboka, projektem tym stymulowana diagnoza nihilistycznej nowoczesności objęła sam poststrukturalizm.

Nietzsche, Poststructuralism and Modernism

Key Words: *classical dualism, transgressive dualism, history, decadence, the radical contest*

The article is made of two parts. First, it shows evidence of certain continuity in the flow of commentaries that were made on Nietzsche in the poststructuralist tradition. Here the author focuses on the difference between classical dualism and transgressive dualism, and says that the flow of commentaries is characterized by a diminution of the role of anthropological and normative motifs, such as history, the subject, alienation, criticism and emancipation. In the second part of the article, the author presents criticism to which Nietzsche exposes, *avant la lettre*, the transgressive nature of poststructuralism, using as the premise his own criticism of the attitude of philosophical and artistic decadence. Against this backdrop of a radical contest of the modern world several difficulties of Nietzsche's own ideas are discussed.