

*Paweł Pieniążek**

**METAFORA I INTERPRETACJA U NIETZSCHEGO
NIETZSCHE ET LA MÉTAPHORE SARAH KOFMAN**

Swoją interpretację filozofii Nietzschego przedstawioną w *Nietzsche et la métaphore* [Kofman 1]¹, a następnie w kilku kolejnych książkach – w artykule tym skupimy się na pierwszej – Sarah Kofman rozwija pod decydującym wpływem Derridańskiej dekonstrukcji i w obrębie ruchu poststrukturalistycznego, którego apogeum stanowił przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Geneza książki wiąże się z seminarium prowadzonym przez Derridę w l'École Normale Supérieure (1969–1970), poświęconym problematyce metafory w tekście filozoficznym, a tym samym szeroko pojętej relacji między filozofią a językiem. Jego uczestnikami byli, obok Kofman, m. in. B. Pautrat [zob. Pautrat], J.-M. Rey [zob. Rey] i Ph. Lacoue-Labarthe [zob. Lacoue-Labarthe 1] – uczniowie i współpracownicy Derridy. Wszyscy oni przedstawili znaczące wykładnie myśli Nietzschego w ramach jej poststrukturalistycznej recepcji we Francji². Otóż ważnym momentem, kierującym tematykę prowadzonego przez Derridę seminarium w stronę myśli samego Nietzschego, było opublikowanie w roku 1969 przez Angèle Kremer-Marietti, zasłużoną dla recepcji Nietzschego we Francji, *Le Livre du philosophe* [LP]³, wyboru tekstów Nietzschego z lat 1872–1875, poświęconych filozofii i językowi (m. in. notatki do *Philosophenbuch*, *O kłamstwie i prawdzie w pozamoralnym znaczeniu* [PiK]), a następnie opublikowanie przez Ph. Lacoue-Labarthe'a i J.-L. Nancy'ego wykładów Nietzschego o retoryce pt. *Rhetorique et langage* [RL, s. 1–52]⁴ – w czasopiśmie „Poétique”, w którym ukazała się *La Mythologie blanche* Derridy [Derrida 1, s. 261–336], *Le detour* Ph. Lacoue-Labarthe'a [Lacoue-Labarthe 2]

* Uniwersytet Łódzki.

¹ Na temat miejsca Nietzschego w dziele Kofman zob. [Large, s. VII–XL].

² Na temat interpretacji Derridy przez Kofman, Pautrata i Reya zob. [Künzli, s. 281–295].

³ Kofman zrecenzowała ten wybór w tekście *L'Oubli de la métaphore* z 1971 r., który stał się podstawą drugiego i trzeciego rozdziału jej książki.

⁴ Większość tych tekstów ukazała się w moim przekładzie, zob. [JR, s. 2–24]; zob. też. [PRS, s. 15–43].

i wreszcie *Nietzsche et la métaphore* [Kofman 2, s. 77–98], skrócona postać książki Kofman, której pierwotna wersja została przedstawiona na wspomnianym seminarium Derridy.

Wszystkie prace uczniów Derridy cechuje dążenie, by Nietzschego czytać poprzez jego teorię języka, a zatem teorię i praktykę retoryki [Smith, s. 206, zob. 204–212]. Sytuację problemową lektury Kofman określa więc odrzucenie wszelkich ontologicznych wykładni filozofii Nietzschego (i jego rozumienia metafory), a zarazem usiłowanie, by odrzucenie to, dokonujące się pod Nietzscheańskim hasłem obalania platonizmu, usytuować poza wszelką ontologią i metafizyką, by nie ześliznąć się w odrzucane – ontologiczne, platońskie – pozycje. Krótko mówiąc, w swej wykładni metafory u Nietzschego Kofman bierze sobie do serca zarzut Derridy, jaki w *Białej mitologii* (1971) skierował on pod adresem Nietzscheańskiej wykładni metafory; zarzucił jej jeszcze ontologiczną, naturalistyczną wykładnię metafory, która tym samym potwierdza opozycyjną strukturę myślenia, właściwą logocentrycznej metafizyce.

Derrida nawiązuje do – przedstawionej przez Nietzschego w *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* (1874) – koncepcji języka i prawdy jako lingwistycznego wytworu⁵ i widzi w niej potwierdzenie swoich tez dotyczących metaforycznej natury języka naturalnego jako źródła „języka filozoficznego”. Podejmując Nietzscheańskie rozumienie metafory, zwrócone przeciwko jej wykładni logocentrycznej, która podporządkowała metaforę pozajęzykowej prawdzie, Derrida ujmuje całą filozofię jako proces metaforyzacji, który nie pozwala myśleć poza metaforą, retoryką, tropem: dyskurs filozoficzny „cały jest misternie utkany z metafor” [Derrida 1, s. 288]. Za Nietzsche istotą metafory widzi w jej „zużyciu” „w filozoficznej wymianie”, to znaczy w jej samozniszczeniu i samozatarciu, fundującym wiarę w logocentryczną wartość pojęć [zob. Derrida 1, s. 264]. Nietzschemu zarzuca jednak, że w swoim rozumieniu metafory nie wykracza jeszcze poza metafizyczne opozycje, gdyż źródłową metaforę przeciwstawia pojęciu, odwracając jedynie metafizyczną hierarchizację opozycji pojęcie/metafora na gruncie przeciwieństwa sensu metaforycznego i sensu właściwego; to samo dotyczy pozostałych „fundamentalnych opozycji metaforologii” (np. znaczące – znaczone, właściwe – nie-właściwe, istotne – przypadkowe, myśl – język, pojmowalne – zmysłowo uchwytnie, widzialne – niewidzialne). W ten sposób Nietzsche nie unika trudności związanych z przewyżnieniem klasycznego dyskursu pojęciowego, jego metaforologia, jak każda inna, pozostaje „tezą filozoficzną”, sformułowaną w języku naturalnym, pewną „teorią sensu” [Derrida 1, s. 290]: „pojęcie metafory [...] jest filozofe-

⁵„Czym więc jest prawda?”, pyta Nietzsche, i odpowiada: „ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów [...]: prawdy są złudami, o których zapomniano, że nimi są, metaforami, które się zużyły i utraciły zmysłową siłę wyrazu, monetami, których powierzchnia się starła i które teraz są traktowane jak metal, już nie jako monety” [PiK, s. 189].

mem”, „pojęciem metafizycznym” [Derrida 1, s. 284, 274]. Tymczasem pojęcie „me-tafor” samo jest metaforyczne, metafory nie można opanować przez nią samą i przez to, co sama wytworzyła, to znaczy od wewnątrz, co oznacza, że filozofia nie jest w stanie opanować własnych (metaforycznych) podstaw, własnej produkcji, gdyż próba taka pozbawiłaby ją tego, co ją umożliwia i wytwarza. Toteż Derrida konkluduje, iż „nie sposób zapanować nad metaforyką filozoficzną z *zewnątrz*” [Derrida 1, s. 284, zob. 274], a tym samym stworzyć „ogólnej taksonomii metafor” [zob. Derrida 1, s. 284–285]. Wobec metafory pozostajemy w pozycji nierozstrzygalności, ani zewnątrz niej, ani wewnątrz niej. Tymczasem Nietzsche – Derrida odwołuje się do występującej w tekście Nietschego „zwierzęcej metafory” pszczoły budującej komnaty i napełniającej je miodem – dokonuje „zabiegu [...] uogólnienia metaforyczności przez pogłębienie konkretnej metafory [...], by figuratywnie przedstawić pojęcie metafory, metafory metafory, metafory samego tworzenia metafory” [Derrida 1, s. 325]. Nietzsche dał się zatem uwieść zwodniczej sile zużywającej się metafory, nie uwolnił się jeszcze od samego pojęcia metafory, odwoływał się bowiem do teorii naturalistycznej i „urojonej ideologii prawdy”, implikującej „tezę, iż między metaforą a pojęciem istnieje jakaś ciągłość, tak samo jak między zwierzęciem i człowiekiem, między instynktem i poznaniem” [Derrida 1, s. 325]. Toteż Derrida postuluje zdekonstruowanie klasycznej opozycji metafory i pojęcia, i zastąpienie jej „innym zestawieniem”, pismem retorycznym, figurami śladu czy rozplenienia pisma. Dodaje wszakże, iż „na konieczność takiej innowacji niewątpliwie zwraca uwagę dyskurs Nietschego” [Derrida 1, s. 325–326], choć wątku tego dalej już nie rozwija. Rozwija go poniekąd właśnie Kofman, podejmując się wraz z pozostałymi uczniami Derridy zadania dekonstrukcyjnej lektury myśli Nietschego.

Odrzucając na gruncie dekonstrukcji możliwość tematycznej interpretacji myśli Nietschego – a generalnie wiarę w prawdę, sens, źródłową obecność i jedność sensu wszelkiego tekstu – w swej lekturze tekstu Nietschego Kofman staje przed trudnościami, przed jakimi stał Derrida w swych tekstach z lat sześćdziesiątych; dla Derridy autor *Ecce homo* był niewątpliwie głównym odniesieniem, wszakże nie poświęcił mu samodzielnego tekstu, przywołując go jedynie w swych tekstach kluczowych dla sformułowania doktryny dekonstrukcji. Co znaczy bowiem, że Nietzsche był poprzednikiem dekonstrukcji, że zakwestionował logocentryczne podstawy metafizyki Zachodu? Na czym polega pozytywny wymiar jego myśli? Z jednej strony Nietzsche położył podwaliny pod teoretyczne podstawy dekonstrukcji, a mianowicie zakwestionował prymat świadomości na gruncie pierwotnych sił, których jest ona tylko wtórnym „skutkiem” (Derrida, tak jak i Kofman, odwołuje się tu do Deleuze’a teorii sił, odrzucając jednak różnice jakościowe między nimi), ugruntował perspektywizm, wskazał na jedność świadomości i języka, na retoryczno-metaforyczny charakter języka, a następnie na opozycjonalną strukturę języka. Z drugiej strony, dla

Derridy Nietzsche jest twórcą pisma aforystycznego, stylu wielorakiego i pluralnego, który nie pozwala na jakąkolwiek tematyczną i logocentryczną lekturę. W rzeczywistości Derrida nie określił w latach sześćdziesiątych jednoznacznie statusu myśli, wahając się między obu stanowiskami, nie mógł bowiem ani uczynić z Nietzschego filozofa przedstawiającego myśl dogmatyczną, odwołującą się do pojęć i opozycji pojęciowych, podatną zatem na lekturę dekonstrukcyjną, ani też przekształcić tekstu Nietzschego w tekst fikcyjny. Nietzsche wykracza bowiem zarówno poza filozofię w jej tradycyjnym, logocentrycznym znaczeniu, jak też poza prostą literaturę. Na czym polega zatem swoistość tekstu Nietzschego i jej filozoficzny status? Nie trzeba dodawać – kwestię tę pomijamy – że pytanie o status myśli Nietzschego w dekonstrukcji jest pochodną pytania o filozoficzny status dekonstrukcji w ogóle.

Odpowiadając na pytanie, jak pisać o Nietzsche, skoro pojęcia są tylko zapomnianymi, zblakłymi i zużytymi metaforami, Kofman odrzuca praktykę czysto metaforyczną – byłaby ona zwykłym potwierdzeniem opozycji metafora–pojęcie – i proponuje pisanie pojęciowe, lecz ironiczne: „pisanie pojęciowo, wiedząc dobrze, że pojęcie nie ma większej wartości niż metafora, że samo jest skondensowaniem metafor [...] wydaje mi się bardziej nietzscheańskie niż pisanie metaforyczne, deprecjonowanie pojęcia i proponowanie metafory jako normy” [Kofman 1 11].

Kofman, podobnie jak B. Pautrat, a także Ph. Lacoue-Labarthe, M. Rey, wyróżnia w myśli Nietzschego i jego rozumieniu metafory dwie zasadnicze fazy. Pierwsza odnosi się do *Narodzin tragedii*, druga dotyczy twórczości po *Narodzinach tragedii* – podstawą analiz staje się rozprawka *O kłamstwie i prawdzie w pozamoralnym znaczeniu* [zob. Kofman 1 87–117] – i związana jest – Kofman nawiązuje tu do ustaleń Lacoue-Labarthe’a z *Obejścia* – z odkryciem przez Nietzschego retorycznej natury języka.

W okresie *Narodzin tragedii* dokonuje się właściwa myśli Nietzschego rehabilitacja pojęcia metafory, ujawnia ją „oryginalna koncepcja filozofii i stylu filozoficznego” [Kofman 1 30], nowa relacja między filozofią, sztuką i nauką. Relacja ta oparta jest na odwróceniu i przewartościowaniu związku między pojęciem i metaforą. Jeśli w całej tradycji filozofii, zapoczątkowanej przez Arystotelesa, dewaloryzowano metaforę, „spychając metaforę w sferę poetycką”, widząc w niej środek pomocniczy i pedagogiczny, wtórny wobec niefiguralnego (odsyłającego do idealności sensu) pojęcia, to Nietzsche odwraca tę relację i odnosi pojęcie do metafory, czyniąc z niej uprzywilejowaną formę dostępu do bytu, do „istoty świata”. Waloryzacja metafory kosztem pojęcia staje się zresztą funkcją odmiennego rozumienia świata, niebędącego już stałym i tożsamym ze sobą bytem, lecz dionizyjskim stawaniem się, bytem rozproszonym i pokawałkowanym: „arystotelesowska definicja metafory [...] opiera się na podziale świata na ściśle określone gatunki i rodzaje, odpowiadające esencjom, podczas gdy dla Nietzschego istota rzeczy pozostaje tajemnicza” [Kofman

1 27]. Z tego jednak wypływa zasadniczo dwuznaczne rozumienie metafory przez Nietschego. Z jednej strony odsyła ona do pierwotnej, „ontologicznej jedności życia”, ale ponieważ jedność ta jest „pokawałkowana”, może być ona odtwarzana i „rekonstruowana w sztuce jedynie poprzez przeniesienie symboliczne” [Kofman 1 26]. Z drugiej strony, ponieważ rozproszona jedność jest nierozszyfrowywalna, metafora związana jest z „utrata tego, co «właściwe», rozumianego jako «istota» świata” [Kofman 1 26], do której odnoszą się „niewłaściwe” przedstawienia. Odpowiadają one symbolicznej naturze mowy i są mniej lub bardziej adekwatne, począwszy od języka najuboższego, czyli pojęciowego, aż po „język muzyczny”, stanowiący „najlepszą metaforę”, która w stosunku do pozostałych metafor posiada status „tego, co właściwe” [Kofman 1 27]; przeciwstawiona obrazom, muzyka znajduje się na szczycie hierarchii różnych języków symbolicznych, jest „matką różnych sztuk”. Stanowi „język podatny na nieskończone interpretacje”, ponieważ „rozpada się na tysiąc metafor”, pozwalając w ten sposób „afirmować wielorakość, różnorodność życia” [Kofman 1 23]. Odwołując się do tak rozumianej metafory Nietsche, jak sądzi Kofman, inauguruje „nowy typ metafory”, który związany jest z ryzykiem „pomieszania filozofii i poezji” i który znosi rozróżnienie na to, co rzeczywiste, i na to, co wyobrażeniowe: „mówić poprzez metafory, to odnaleźć dla języka jego najbardziej naturalny wyraz” [Kofman 1 31]. Nie chodzi jeszcze o retoryczne użycie metafory, ale o jej „strategiczną celowość”: Nietsche używa bowiem metafor niestereotypowych i niekonwencjonalnych, ażeby „demaskować metafory konstytutywne dla pojęć”, systematycznie podważać obiektywno-racjonalną wartość języka pojęć i w ten sposób zatrzeć różnicę między grą i zabawą, [Kofman 1] i rzeczywistością. Rozwijając jednak tę nową, opartą na rehabilitacji metafory, koncepcję filozofii, Nietsche pozostaje jeszcze dłużnikiem tradycji metafizycznej, zastępuje bowiem pojęcie metaforą, nie znosi jednak konstytutywnego dla jej użycia odniesienia do tego, co „właściwe”, czyli „głębokiej istoty świata”, którą metafora ma symbolizować [Kofman 1 29]. Innymi słowy, dokonując „przemieszczenia” tradycyjnej relacji między „tym, co właściwe”, a tym, co obrazowe, dokonuje zwykłego odwrócenia relacji między pojęciem a metaforą, co implikuje jeszcze jej dewaloryzację – jeśli nie wobec pojęcia, to wobec tego, co „właściwe”⁶. Dokonane w *Narodzinach tragedii* uogólnienie metafory pozostaje więc jeszcze w „zamknięciu metafizycznym”. Toteż dopiero w drugiej fazie rozwoju swej myśli Nietsche dokonuje radykalnego przewartościowania. Metafora przestaje być zasadniczym „pojęciem operacyjnym”, lecz zostaje wykorzystana do dekonstruowania tego, co „właściwe”, i zastąpiona przez kategorie „tekstu” i „interpretacji”, w świetle których to,

⁶ „Tak jak Nietsche nauczył nas tego, dwa przeciwieństwa należą do tego samego systemu i jeśli można dekonstruować jedno, uogólniając jedynie drugie, dekonstrukcja pozostaje uwięziona w polu, poza które usiłuje wyjść” [Kofman 1 29].

co „właściwe”, rewindykowane wcześniej przez metaforę, samo zostaje wciągnięte w niepowstrzymany ruch metaforyzacji sensu, stając się zwykłą interpretacją. Innymi słowy, na gruncie tych nowych pojęć operacyjnych metafora – jako to, co „niewłaściwe”, odniesione do interpretacji – sama staje się metaforą, metaforą symbolizującą „siłę artystyczną”, interpretacją konstytutywną dla nowego „właściwego” – dla woli mocy [Kofman 1 29].

Odkładając na razie zasadnicze pytanie o status woli mocy jako „właściwego”, a zatem o ostateczny status myśli Nietzschego w wykładni Kofman, odwołajmy się do jej rozważań dotyczących woli mocy i jej związku z pojęciem interpretacji. Według Kofman Nietzsche odnosi metaforę w jej uogólnieniu do pierwotnej aktywności metaforycznej, którą ujmuje jako twórczą, instynktowną i nieświadomą, i której zasadniczą modalność widzi w sztuce i retoryce; tworząc formy nieistniejące w naturze, dając rzeczom powierzchnie, stanowią one „przedłużenie”, a zarazem „paradygmat” tej „nieświadomej sztuki artystycznej” [zob. Kofman 1 46–54].

Zdaniem Kofman, nieświadoma aktywność tworzenia metafor prowadzi w sposób konieczny do „zapomnienia” i „zatarcia” własnej genezy, a w następstwie do „stłumienia wtórnego”, czyli powstania języka pojęciowego, porządkującego świat i projektującego obiektywny porządek stałych, niezmiennych bytów, w którym aktywność ta „twardnieje”, „krzepnie” i zastyga [Kofman 1 68]. Pojęcie zacierania, naturalistycznego zapomnienia metafory, stymulowanego zagrożeniem niestałością i niepewnością, jest tu kluczowe. Oznacza bowiem, że zamiast „historii «ewolucjonistycznej»”, zatem naturalistyczno-ewolucyjnego przejścia od jednego języka do drugiego, u Nietzschego występuje analiza czy lektura typologiczna: te „dwa języki zawsze istniały” [Kofman 1 57].

Konstytutywny dla metaforyzacji życia akt zapomnienia metafory Nietzsche wyjaśnia, zdaniem Kofman, w kategoriach oddziaływania sił: „musi istnieć siła zainteresowana w zatarciu metafory” [Kofman 1 83]. Zapominanie nie jest zatem aktem pasywnym, następstwem działania czasu – co zakładał odwołujący się do nawyku i asocjacionistycznej psychologii empiryzm, ewolucjonistyczny naturalizm – lecz rezultatem „przemieszczenia perspektyw”, czyli aktem czynnym, na gruncie którego nowe siły – czyli siły reaktywne, wrogie życie – zawłaszczyły inne siły i spowodowały triumf innych ocen: „można niszczyć, tylko tworząc” (Nietzsche).

Istnieją bowiem dwa typy sił, a tym samym odpowiadających im metaforycznych perspektyw: afirmatywny i nihilistyczny, silny i słaby, czyli siły afirmacji życia i siły negacji życia; typ silny to ten, z którym związana jest koordynacja sił i przewaga jednych z nich, słaby to ten, w którym występuje niekoherencja sił, brak centrum. Nieświadoma aktywność tworzenia jest tożsama z przekształceniem stosunków sił, z dominacją jednych, chwilowo najsilniejszych popędów nad wielością innych, z ich hierarchizacją, znajdującą wyraz w narzuceniu „perspektywy jedynej” i odpowiadającej jej pojęciowej

iluzji „właściwego”, zatem w powstaniu „prowizorycznego centrum perspektywy”, które „się przemieszcza według przypadkowych stosunków sił” [Kofman 1 144].

„Zapomnienie genezy” jako proces pojęciowej generalizacji metafory jest zarazem aktem przemocy, oznacza bowiem zatarcie i zniwelowanie różnicy między jednostkowymi, niepowtarzalnymi popędami i ich metaforycznymi perspektywami na rzecz pojęciowej, unifikującej ogólności; zatarcie to oznacza przejście od „niesprawiedliwości” aktywności metaforycznej do „sprawiedliwego” pojęcia, jest aktem przemocy, któremu Nietzsche nadaje sens społeczny, i który skrywa za metaforycznym procesem życia relacje społeczne jako relacje panowania między siłami. Kofman wskazuje na „nieprzypadkowy paralelizm między genezą pojęcia a genezą sprawiedliwości” społeczno-moralnej [Kofman 1 68] u Nietschego, która oznacza „triumf tego, co kolektywne, nad tym, co indywidualne”: „triumf sprawiedliwości i triumf pojęcia idą w parze z porzuceniem perspektyw jednostkowych”, wymagają „poświęcenia różnic” [Kofman 1 73, 72]. Innymi słowy, akt identyfikacji czy generalizacji pojęciowej jest aktem społecznym, warunkującym powstanie skorelowanej z pojęciami świadomości siebie, świadomości moralnej i osobowej tożsamości: „pojęcie jest ogólne nie tylko dlatego, że zachowuje podobne, że powstaje w rezultacie utożsamienia tego, co nietożsame, ale również dlatego, że oznacza ono wrażenia wspólne grupie jednostek mających te same zajęcia, te same doświadczenia. Język i pojęcia idą w parze, życie jednostek ich nie wymaga. Świadomość rozwinęła się pod naciskiem komunikacji [...]” [Kofman 1 56–57]. Pojęcia i sprawiedliwość są więc „naturalnymi sojusznikami: moralność posługuje się ogólnością pojęciową, by zagwarantować własną uniwersalność, pojęcie używa moralności, by narzucić się jako norma prawdy” [Kofman 1 86]. Warunkiem zapomnienia języka jest więc powstanie pamięci społecznej: „siły moralne i religijne umożliwiły zachowanie zapomnienia metafory i zakrycie genezy” [Kofman 1 74].

Relacja między siłą i metaforą, siłą i perspektywą jest zasadnicza dla interpretacji Kofman, jest relacją między siłą a tekstem. Tekst jest wytworem poszczególnych perspektyw, interpretacją, która nadaje sens, będący symptomem określonego, hierarchicznego stosunku sił, zatem panowania pewnego typu życia nad innym. Za każdym typem sił kryje się wola mocy jako aktywność metaforyczna, siła artystyczna, która ocenia, ustanawia formy, poprzez które panuje, narzucając światu i rzeczom swoje oceny jako absolutne – jako „właściwe”, to co „właściwe samo w sobie”, w którym wyrażają się obiektywne cechy rzeczy. „Świat”, „istota woli”, jest „tekstem danego typu woli” [Kofman 1 121]. Wola w woli mocy nie jest „elementem najprostszym” – ani substancjalnym substratem, ani podmiotem sił, a więc „prawdziwą istotą rzeczy”, ale określonym „stosunkiem sił” [Kofman 1 61], właściwym dla danego typu życia, „szlachetnego” czy „podłego”. Toteż nie istnieje jakakolwiek „jedność esencjalna”, ale tylko „jedność typologiczna”, która wyraża się w nieredukowalnej

różnorodności [Kofman 1 124–125]. Innymi słowy, nie istnieje istota rzeczy ani ten, kto interpretuje, ale tylko interpretacja [zob. PP, s. 202, 211] i proces interpretacyjnego zawłaszczenia świata⁷.

Interpretacyjne perspektywy tworzą pierwotny tekst natury, którego nie poprzedza prawda, „był sam w sobie”, „istota świata” – a zatem sens ostateczny i absolutny, który implikowałby opozycję rzeczywistości i pozoru czy zjawiska. Jako wyraz hierarchicznego stosunku sił tekst jest zawsze tekstem poszczególnym, tożsamym z interpretacją i oceną, która „dąży do mocy”. Wśród interpretacji istnieją jednak takie, które podają się za takie, jakimi są – interpretacje „silnych” – i takie – interpretacje „słabych” – które skrywają swój pierwotny charakter, czyli zostają „zakryte przez interpretacje wtórne i zwodnicze”. Te ostatnie są „maską tłumiącą sens metaforyczny”, „zafałszowaną i wynaturzoną reinkrypcją popędowego pisma woli mocy” [Kofman 1 134]. Są nihilistycznymi, moralnymi interpretacjami słabych, którzy „projektują na zewnątrz swą słabość” [Kofman 1 110], tworząc tekst obiektywny, pojęciowy, „skrywający genezę tekstu”: „język moralny jest interpretacją fałszującą, metaforą tekstu cielesnego przeniesionego w język powierzchownej świadomości” [Kofman 1 128].

Mając na uwadze oba typy interpretacji, Nietzsche, jak sądzi Kofman, z jednej strony proponuje określoną lekturę „zaszyfrowanego języka”, „długiego hieroglificznego tekstu” kultury zachodniej, a z drugiej program metaforycznej rewitalizacji tekstu „życia” (popędowego).

W odniesieniu do pierwszego Nietzsche przedstawia „nową metodę”: jest ona historyczna – bada bowiem „stawanie się pojęć” i za ich jednością i ogólnością odkrywa wielość metaforyczną; genealogiczna – „odczytuje bowiem każdą metaforę jako symptom typów woli, szlachetnego lub podłego”; filologiczna – „rozszyfrowuje bowiem każde pojęcie jako tekst, aby odczytać w nim znaczenie i jego stosunek, afirmatywny lub aktywny” i wreszcie etymologiczna – gdyż za „stawaniem się pojęć” odkrywa sens, lecz wieloraki [Kofman 1 127].

W zgodzie z tą „nową metodą” Nietzsche proponuje „ściśłą filologię”, która, by „dobrze czytać”, musi „rozszyfrować tekst wtórny, zafałszowany” [Kofman 1 143] i w ten sposób „ustanowić «prawdziwy tekst» moralności, odwracając metaforę, ustanawiając naturalną hierarchię między różnymi językami symbolicznymi” [Kofman 1 128]. Tylko ta operacja gwarantuje „powrót do «literalności» tekstu natury”. Jeśli bowiem tradycyjne – metafizyczne – interpretacje traktowały na gruncie „podwójnego odwrócenia” tekst natury jako „całość symboli, które należy zdeszyfrować”, a faktycznie „odczytują «literalnie» sfałszowany tekst świadomości, tekst wtórny, metafizyczny, maskę symboliczną

⁷ Kofman odwołuje się tu do znanej analizy kary w *Z genealogii moralności*, w której Nietzsche neguje istnienie istoty rzeczy (kary); zjawisko składa się z wielości sensów, za którymi kryje się wielość sił zawłaszczających, stanowi zatem niepodlegającą dialektyce syntezę sensów.

i symptomalną”, to „nowa metoda” „odkrywa w nim literalność pisma «popędowego» [Kofman 1 143–144]. Zdaniem Kofman, ten „powrót do tekstu” idzie u Nietschego „w parze z wymogiem nowego pisma filologicznego” [Kofman 1 149], ze strategicznym projektem jego afirmatywnej, perspektywicznej, pluralistycznej remetaforyzacji, oznaczającej zatem jego dezalienację, wydobywanie metafory z zapomnienia.

Zdaniem Kofman, metaforyczna pluralizacja języka nie ma u Nietschego czysto retorycznego charakteru, lecz właśnie strategiczny: Nietzsche staje się strategicznie poetą, by „oddalić pokusy metafizyczne” [Kofman 1 149], by zatem zniszczyć stary dyskurs i „zdekonstruować cały system opozycji metafizycznych” [Kofman 1 98, przypis]. Skoro bowiem zapomnienie metafory jest konieczne, to powrót do aktywności metaforycznej dokonuje się w obrębie języka starego, naturalnego, a zatem w obrębie jego strukturalnych granic poprzez remetaforyzację jego pojęciowych, zreifikowanych, spetryfikowanych zasobów metaforycznych.

Toteż, obok metafor starych i zwyczajowych, często „tak stereotypowych, że nie były już do rozpoznania jako takie”, Nietzsche używa totalnie nowych, „niesłychanych i oryginalnych”. Wielość metafor odpowiada ogólnie „różnorodności zadań filozoficznych, gdyż filozof przemierza całe koło wartości ludzkich” [Kofman 1 157]. Żadna metafora nie jest autonomiczna, funkcjonuje w metaforycznym paśmie, zakłada tę, która ją poprzedza, i tę, która po niej następuje. I tak, opisując stymulowany wymogiem bezpieczeństwa proces pojęciowo-naukowej autonomizacji metafor, Nietzsche używa w *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym znaczeniu* wielu metafor architektonicznych (np. ul, baszta, wieża, warownia, piramida egipska, kalumbarium rzymskie, pajęczyna), które wzajemnie się uzupełniają i dekonstruuja: „nowa konstrukcja, która z kolei dekonstruuje samą siebie na rzecz innej, ponieważ Nietzsche zaciera każdą z przedstawionych przez siebie metafor, łącząc ją z innymi, mniej lub bardziej «niesłychanymi», podobne do heraklitejskiego Zeusa, tworzącego i niszczącego każdą rzecz w swej niewinnej grze, tak jak czyni to wszelka siła artystyczna” [Kofman 1 107]. Dopiero ruch przekraczających się i zastępujących się metafor znosi wszelkie „właściwe” i wszelkie stałe opozycje metafizyczne. Owo przekraczanie określa, zdaniem Kofman, sens „śmierci Boga” w wymiarze nietscheańskiego uogólnienia metafory: „po śmierci Boga wszystkie pojęcia zmieniają sens, tracąc wszelki sens [...]. Ścisła architektura pojęć zostaje rozbita i zredukowana do fragmentów”; śmierć Boga znosi wszelkie „właściwe”, wszelkie absolutne centrum, wszelkie hierarchie i opozycje [Kofman 1 158]⁸.

⁸ Metaforą oddającą ten nieskończony ruch metaforycznej rewitalizacji jest dla Nietschego metafora drzewa „fantastycznego”, drzewa rozgałęziającego się we wszystkich kierunkach i pozostającego w ścisłych związkach z odzwierciedlającą życie glebą.

Nietzsche używa wielu metafor, „mnoży metafory”, aby „je ożywić, ponownie ocenić i wydobyć na jaw wszystkie ich ograniczenia” [Kofman 1 149], aby tym samym „uniknąć wyłączności jednej metafory, jej alienacji w pojęciu i jej przekształceniu w sferę «właściwego»” [Kofman 1 67]: „uprzywilejowanie jednej metafory implikowałoby odniesienie do «właściwego». I to ona obrazowałaby lepiej niż wszystko inne. Toteż należy je rozróżnić, gdyż żadna nie jest właściwa lub «bardziej właściwa» niż inne, gdyż «właściwy» jest tylko przywłaszczeniem «świata» przez pewną perspektywę, która narzuca mu swoje prawa” [Kofman 1 149]. Mnożenie metafor, ich ciągła pluralizacja, odpowiada nieusuwalnej wielości punktów widzenia, granie nimi, po to, aby „widzieć «świat» największą ilością oczu” [Kofman 1 149], zmieniać perspektyw, gdyż żadna z perspektyw nie oddaje życia, wyrażając jedynie fragment jego stawania się: „metafora wyraża [...] «właściwe», lecz «właściwe» tymczasowe i wielorakie” [Kofman 1 150]. Usuwając „właściwe” jako centrum znaczące, metafora służy do „dekonstrukcji podmiotu”, wraz z pojęciową obiektywnością usuwa bowiem jej korelat – unitarną i substancjalną podmiotowość. W nieustannej zmianie perspektyw znajduje swój wyraz afirmacja stawania się *ja*, „przejście od «jednego ja» do «drugiego ja», od jednej metafory do drugiej” [Kofman 1 150]. Jeśli jednak u „człowieka kameleona” (Nietzsche) zmiana ta wynika z tego, że żaden popęd nie jest w stanie narzucić swej perspektywy, to „wola szlachetna” zdolna jest afirmować jedną perspektywę przez dłuższy czas, zachowując zarazem wobec niej dystans, by „móc ją zmieniać i widzieć świat innymi oczyma” [Kofman 1 150]. Zmiana perspektyw nie jest więc „radikalnym skokiem”, ale różnorodnością w jedności, nieciągłością w jedności, grą powtórzeń; toteż należy szukać prawa przejścia: „retrospektywna lektura może ustanowić systematyczną różnorodność perspektyw; może je połączyć, mówiąc o jednym życiu, ponieważ może znaleźć ten «sam smak» [...]” [Kofman 1 151]. Dlatego też istnienie autentyczne u Nietzschego wyraża się poprzez wieloraką metaforę, nie jest ani „więzieniem jednego punktu widzenia”, ani też wszystkich naraz, jest grą, w której „trzeba przejść przez moralność, by ją przewyciężyć. Ale przekroczenie nie jest «czystym odwróceniem». Gra metaforyczna zachowuje coś z powagi moralności” [Kofman 1 152].

Rewindykacja metafory w imię autentyczności znajduje swój wyraz u Nietzschego, zdaniem Kofman, w piśmie aforystycznym, które poprzez swą „zwięzłość” „zaprasza do tańca”: sytuuje się ono poza „zbyt lekkim” i powierzchownym traktowaniem formy aforystycznej, wypłukującym ją z wszelkiej treści, jak i poza lekturą zbyt poważną, wychodzącą poza powierzchnię, szukającą głębi: jest „samym pismem woli mocy, afirmatywnym, lekkim, niewinnym [...], które zaciera opozycje gry i powagi, powierzchni i głębi, formy i treści, spontanicznego i refleksyjnego, zabawy i pracy” [Kofman 1 167]. Pismo aforystyczne „rozplenia sens, wzywa do pluralizmu interpretacji i do ich odnawiania: nieśmiertelny jest tylko ruch” [Kofman 1 168]. Każda lektura

zrada inny tekst, nową formę, wymaga interpretacji i komentarza, nowego pisma, które „przemieszczając sens” tekstu, „pcha perspektywę aforyzmu w nowym kierunku” [Kofman 1 167]. Ustanawia „tyle nowych form, ilu jest czytelników, którzy zdobywają i przywłaszczają sobie tekst” [Kofman 1 168]. Metaforyzując byt zarówno autora jak i czytelnika, „dekonstruuje ideę autora jako pana sensu dzieła, który staje się w nim nieśmiertelny”, „przekształca zarazem czytelnika i tekst”, który oddziałuje na czytelnika, zmusza go do wyjścia poza siebie: „możemy odkryć w tekście to tylko, czym jesteśmy, lecz czego nie znamy” [Kofman 1 167].

Jako tekst nieciągły i pobudzający nowe interpretacje aforyzm jest tekstem enigmatycznym i fundamentalnie „niezrozumiałym”. Właśnie ta niezrozumiałość sztuki, aforyzmu, metafory, „trzyma na dystans wobec tego, co wspólne”, dystansuje wobec słów, niezdolnych do posiadania własnej perspektywy: „myśliciel szlachetny bardziej obawia się być zrozumiałym niż niezrozumiałym”, a szlachectwo nie ma tu oczywiście sensu „społecznego, lecz genealogiczny” [Kofman 1 165, 170]. Z tych względów styl aforystyczny jest więc stylem „arystokratycznym”, który „odróżnia ludzi od siebie” i wykluczając jednostki „stadne” jest zrozumiały wyłącznie dla tych, którzy „są związani ze sobą tą samą wspólnotą wyrafinowanych doznań”, którzy zatem posiadają „trzecie ucho”. Niemniej jednak, według Kofman – jak wiemy – „radikalna oryginalność nie jest możliwa”, gdyż zerwanie z językiem pojęciowym i naturalnym nie jest możliwe („jednostka jest niczym, gatunek wszystkim” [WR(a) § 54]), pomimo wszelkich różnic „filozofia [...] należy do tego samego języka, wszystkie wydają się pokrewne i pozostają w stosunku genealogicznego pokrewieństwa” [por. PDZ(a) § 20].

Kofman wiąże ten pogląd z ideą wiecznego powrotu, wprowadzającego w „stylu «arystokratycznym» pewną jedność punktów widzenia”: różne metafory mogą, pod inną nazwą, powtarzać te same oceny, tak jak termin identyczny może scalać różne interpretacje” [Kofman 1 170]. Toteż, aby być „w pełni metaforycznym”, pismo powinno wynaleźć oryginalny, „niepowtarzalny kod”, w którym – co niemożliwe – występowałyby oceny, które nigdy nie miały miejsca. Pisanie jest zawsze narażaniem się na wulgaryzację, spowszednienie i niezmiennosc. Alternatywą jest „milczenie i/lub szaleństwo”. Wiedzę o tym wszystkim, o tym, że „cały gatunek pisze w nas” nie należy „traktować «serio» i ta «wiedza radosna» związana jest ze śmiechem lekkim i tańcem: śmiać się, drwić i dekonstruować...” [Kofman 1 171].

Kwestią ostatnią jest kwestia statusu przypisywanego przez Nietschego swojej filozofii. Otóż w zgodzie z logiką uogólnienia metafory – logiką zmuszającą do wyjścia poza ograniczenia jej rozumienia naturalistycznego – posiada ona, według Kofman, status interpretacji: wola mocy, centralna kategoria dyskursu Nietschego, jest niczym innym, jak tylko specyficzną interpretacją, hipotezą. Przekonanie to Kofman rozwija w polemice z ontologiczną wykładnią

myśli Nietzschego przedstawioną przez Graniera [Granier], polemice wymierzonej rykoszetem również w Heideggerowską interpretację Nietzschego jako ostatniego metafizyka; dla Graniera, odcinającego się od Heideggera, lecz pozostającego pod jego znacznym wpływem, bycie jest już zawsze interpretowane, toteż ukazuje się w swej dwuznaczności prawdy i błędu w jednoczesnym ruchu odsłaniania i zakrywania. Wykładni Graniera Kofman zarzuca przede wszystkim zapoznanie metaforycznego statusu woli mocy. Jej zdaniem, Granier słusznie uznaje, że „nietzscheański byt jest bytem interpretowanym” [Kofman 1 177]. Zapoznaje jednak „radykałną nowość i radykałną oryginalność nietzscheańskiej myśli i nietzscheańskiego projektu”, czyniąc z pojęcia woli mocy „pierwotną prawdę Bytu” [Kofman 1 177] i odnosząc do niej – co jest równoczesne ze zrównaniem wartości i bytu – hierarchię wielości interpretacji, tymczasem istota i prawda są „konstruowane przez interpretacje, które zawłaszczają byt” [Kofman 1 179].

Tekst życia składa się z wielości interpretacji, toteż nie istnieje – tak jak w interpretacji Graniera, odwracającej platonizm – „pierwotny tekst bytu, niezależny od interpretacji” [Kofman 1 193]. Interpretacji nie poprzedza tekst „bytu samego w sobie”, czyli „tekst absolutny”, do którego „można by się odwołać, by ocenić prawdę interpretacji”, lecz chaos jako „nieobecność sensu i prawdy”, interpretacja nie jest więc „komentarzem tekstu uprzedniego” [Kofman 1 197], to raczej byt jest już zawsze interpretowany, i z tego powodu, jak sądzi Kofman, Nietzsche mówi o tekście w odniesieniu do rzeczywistości: „tekst bez interpretacji nie jest już tekstem” [Kofman 1 199]. Związek między tekstem a jego interpretacją jest dla Nietzschego identyczny z tym, który Nietzsche ustanawia między ciałem i świadomością, będącą dla Nietzschego tylko „symbolem ciała” [Kofman 1 199] jako ciała „złożonego”, „organicznego”, określonego przez hierarchię sił” – jego „uproszczeniem i schematyzacją” [Kofman 1 199, 195].

Kofman zarzuca Granierowi, że w następstwie oddzielenia „tekstu «bytu»” od jego interpretacji sprowadza on ostatecznie życie do „żądzy poznania” [Kofman 1 188], tymczasem nie jest możliwa „wiedza absolutna, lecz świadomość błędu” [Kofman 1 190]. Posiadają ją wyłącznie silni, ci którzy afirmują życie, tylko oni są „zdolni posiadać świadomość nieobecności prawdy, nie ginąc, uznać iluzję za iluzję i przyjąć względność swoich perspektyw, afirmują życie jako nieredukowalną wielość perspektyw i interpretacji; świadomość błędu jest właśnie funkcją konfrontacji z wielością interpretacji. W ten sposób to nie poznanie przekracza życie, ale „życie przekracza siebie poprzez poznanie” [Kofman 1 191].

Innymi słowy, nie można „odciąć bytu od jego interpretacji, od wielorakich ocen, które konstytuują go jako tekst” [Kofman 1 180], a tym samym „mówić o wartościach prawdziwych lub fałszywych” [Kofman 1 181]; wartości te, jak i oceny oraz związane z nimi interpretacje, nie odnoszą się do niczego zewnętrznego, same są rzeczywistością ostateczną.

Niemniej jednak, odrzucając prawdę jako zewnętrzną ocenę wartościującą, Nietzsche nie popada, zdaniem Kofman, w „niezróżnicowany pluralizm”; odrzucając za Granierem utylitarystyczno-pragmatyczną koncepcję prawdy, Kofman wprowadza „różnorodność typów życia zdradzających różnorodność ocen, afirmujących życie i ludzi lub je negujących” [Kofman 1 185]: przyszłość ludzkości i ideał przyszłości należą więc do tego kryterium; Nietzschego interesuje zatem współczynnik aksjologiczny a nie ontologiczny, oceny wartości i perspektywy. „Dobra filologia” powinna więc odróżniać nie tekst od interpretacji – co jest niemożliwe, gdyż jest on ich wytworem – ale „interpretacje pierwotne, wynikające ze spontanicznych ocen ze strony popędów” od „interpretacji wtórnych i drugorzędnych, które często są ich maską” i które zakrywają swój status jako interpretacji [Kofman 1 194–195]; dopiero ich odniesienie do interpretacji pierwotnych odsłania ich „nie-prawdę”, fałsz, jako maskę „interpretacji pierwotnych i nieświadomych” [Kofman 1 195]. Wymaga tego sprawiedliwość „dobrej filologii”, która w „genealogicznej lekturze” tekstu interpretacji ukazuje „objawy zdrowia lub choroby”, poszukując „usprawiedliwienia życia w jego pełni” [Kofman 1 201] „Dobra filologia” daje interpretacje, które „pozwalają na wzbogacanie, upiększanie życia” [Kofman 1 202]. Toteż między „integralnym pluralizmem interpretacji i dogmatycznym tekstem jedynym w sensie jednoznaczności istnieje miejsce dla pluralizmu sensów”, które nie są równoważne, odsyłając nie do prawdy bytu, lecz do „wartości jaką nadaje bytowi ten, kto interpretuje” [Kofman 1 202], poza fałszem i prawdą, poza dobrem i złem. Tą zasadą pozwalającą uznać „życie pewnego typu życia” jest wola mocy, która nie jest „istotą bytu”: wola mocy nie jest dla Nietzschego „pierwotną ontologią uchwyconą w intuicji, ani nawet rezultatem dedukcji czy indukcji” [Kofman 1 136], lecz posiada właśnie status „hipotezy interpretacyjnej”, która zostaje postawiona „w imię «ekonomicznego wymogu metody»” [zob. PDZ(a) § 36], będąc „korelatem pewnej sztuki interpretacji, ścisłej sztuki filologicznej, «silnej woli»” [Kofman 1 136]. I w tym sensie, jako określenie „«rozumnego» charakteru bytu”, jako „fundamentalna jedność różnych form życia w ich różnorodności [...], wielość i mniejsze lub większe zróżnicowanie stosunków sił”, wola jest rezultatem „wyprowadzenia ostatecznych konsekwencji z pewnej perspektywy, w celu zobaczenia, dokąd może ona doprowadzić” [Kofman 1 136]. Wola mocy „zakłada już więc hipotezę, którą chce ustanowić” [Kofman 1 136] i za taką się podaje – taką zatem, która pozwala zdać sprawę z wszelkich interpretacji jako interpretacji i rozszyfrować genealogicznie każdą interpretację jako objaw choroby lub zdrowia. Innymi słowy, jako jedyna pozwala „usprawiedliwić generalizację metafory”, a także samą „ekonomię tego pojęcia” [Kofman 1 137].

Ta hipoteza może być postawiona tylko przez tego, kto „jest zdolny pomnażać perspektywy, porównywać je i kto dostrzega, że interpretacja jako taka jest możliwa w swej zróżnicowanej wielości tylko poprzez taką hipotezę” [Kofman

1 203]. Z tego względu hipoteza woli mocy jest jedną spośród wielu, lecz jest „hipotezą ahipotetyczną”, gdyż tylko ona pozwala zdać sprawę z „samej koniecznej hipotezy jako hipotezy i z różnicy między hipotezami” [Kofman 1 203], z interpretacji jako interpretacji, która przyznaje, że „nie istnieje prawda, lecz tylko interpretacje” [Kofman 1 203]. Ujawnia więc, że życie jest „enigmatyczne, pozwalając na nieokreślone pytania i na nieokreśloną wielość hipotez” [Kofman 1 204]. Wola mocy daje możliwość hierarchizowania perspektyw. Poprzez hipotezę woli mocy Nietzsche przedstawia „nową filozofię”, która nie wykracza poza perspektywizm, ale go potwierdza i zdaje zeń sprawę, nadając filologii status wtórnej interpretacji, interpretacji jako interpretacji, która z jednej strony jest możliwa dzięki multiplikacji perspektyw i ich porównaniu, a z drugiej pozwala uświadomić perspektywę jako perspektywę, bynajmniej jej nie przekraczając („wiedza, że się błądzi, nie znosi błędu” [za: Kofman 1 205]).

Jako zasada „rozumiałości różnych zjawisk” pojęcie woli mocy nie jest pojęciem racjonalnie ugruntowanym. Nietzsche mówi o nim „mitycznie w formie Apollona i Dionizosa. Język mityczny jest również próbą przekroczenia języka metaforycznego” [NeM 205]. W przeciwieństwie do Graniera, dla którego „symbolizm Nietzschego” jest poetyckim równoważnikiem intuicji ontologicznej”, dla Kofman oznacza on „naturę bytu jako tylko interpretowanego” – stąd konieczne „odwołanie do mitu” [NeM 205].

Podsumujmy. Kofman przedstawia niewątpliwie dekonstrukcyjną interpretację myśli Nietzschego, skierowaną – co ujawnia polemika z Granierem – przeciwko jej tradycyjnej, metafizyczno-ontologicznej wykładni. Dzieli jednak trudność właściwą dekonstrukcji, dotyczącą jej zasadniczej, strukturalnej dwuznaczności czy aporetycznego, transgresywnego dualizmu: z jednej strony Kofman uznaje, że logocentryczne wyobcowanie metafory, jej zatarcie i zapomnienie w artykułowanym opozycjonalnie języku pojęć jest konieczne, podcinając w ten sposób normatywne podstawy programu radykalnej metaforyzacji języka, z drugiej zaś program ów formułuje, postulując język zmetaforyzowany i spluralizowany, stanowiący nową „historyczną” jakość na gruncie czystej czasowości samoprzekraczania języka. Innymi słowy, metafizyka jako zapomnienie zapomnienia metafory (wpływ Heideggera jest tu widoczny) jest konieczna, a zarazem możliwe jest jej, implikujące czas historyczny i historię, przezwyciężenie, choć w wykładni Kofman wymiar ten jest całkowicie nieobecny⁹. Możliwość przezwyciężenia, a zatem świadomość zapomnienia metafory sprowadza się do zmiany świadomości [Vattimo, s. 82–83], oznacza restytucję prymatu samoświadomości, a tym samym panowanie podmiotu absolutnego, autora – pana tekstu – nad tekstem i jego znaczeniami. Prymat ów znajduje swój wyraz w prymacie woli mocy jako pra-interpretacji czy interpretacji transcen-

⁹ Na brak odwołania się do sił historycznych, na rzecz „pierwotnych struktur” wskazuje [Vattimo, s. 82].

dentalnej, świadomej samej siebie jako interpretacji. Tę świadomość Kofman – podobnie jak i Pautrat i Rey – przypisuje faktycznie Nietschemu, idąc bowiem śladem wskazanym właśnie przez *Białą mitologię*, badając jego myśl wyłącznie w kategoriach jego teorii języka, rekonstruuje jego teorię języka, stylu i metafory, by następnie w samych jego dziełach odnaleźć urzeczywistnienie odpowiadającego jej sposobu pisania – którego zresztą, na co zwraca uwagę Künzli, nie poddaje jakiegokolwiek odrębnej analizie – a mianowicie styl „wielowartościowy, sprzeczny, alogiczny, metaforyczny itd.”¹⁰ Kofman analizuje ruch metafor w tekście Nietschego, ale metaforyzacja ta podporządkowana jest strategicznie poszukiwaniu metafory uprzywilejowanej. W myśli Nietschego dostrzega właśnie strategię czy program, z jednej strony, metaforycznej dekonstrukcji metafizycznego tekstu, a z drugiej poszukiwania stylu czy pisma aforystycznego. W ten sposób popada w sprzeczność między tematyczną wykładnią myśli Nietschego jako teoretyka pisma a wcielającą ją i przez to dezawuuującą jej ważność samą praktyką tekstualną Nietschego. Byłaby to też sprzeczność między dwoma wykładniami dekonstrukcji, przed jakimi Derrida zresztą się bronił, a mianowicie metodą i jej teoretyczno-filozoficznym, gramatologicznym uzasadnieniem. Świadomość tych trudności stała niewątpliwie za zmianą w podejściu Derridy do Nietschego, zbiegając się z pewnym przesunięciem w jego myśli, przejściem od Derridy „wczesnego” do „późnego”. *Ostrogi*, których pierwsza wersja została przedstawiona na konferencji nietscheańskiej w Cerisy-la-Salle w 1972 r., są tego procesu świadectwem. Dystansując się dyskretnie od swoich uczniów [Derrida 2, s. 7], Derrida przedstawia inny typ lektury, który nie oznacza uprawomocnienia dekonstrukcji czy strategii radykalnej metaforyzacji na gruncie transcendentalnej hipotezy woli mocy, lecz wskazuje na performatywny charakter tekstu Nietschego (jako modelu tekstu dekonstrukcyjnego), w którym usiłuje znieść sprzeczność lektury, m. in. Kofman, i zakwestionować logocentryczne „panowanie” Nietschego nad jego heterogenicznym tekstem – w tekście tym „Nietzsche trochę się gubi, niczym pająk nie dorównujący temu, co się z niego wytworzyło” [Derrida 2, s. 56–57]. Innymi słowy, gubi się w swym heterogenicznym, wieloznacznym, stale przekraczającym się tekście i wytwarzanych przezeń przeciwieństwach, nie panuje nad własnym tekstem, który przerasta go jako autora – suwerennego pana znaczenia tekstu. Tak jak tekst Nietschego nie jest już prostą egzemplifikacją strategii pisarskiej, tak Nietzsche/podmiot nie jest autonomicznym podmiotem tekstu, lecz jego relacyjnym, współkonstituującym go i w nim współkonstituowanym momentem. Oczywiście, performatywny charakter tekstu na gruncie dekonstrukcji Derridy i jej rozumienia podmiotu napotyka inne trudności, ale jest to już inna historia.

¹⁰ Zob. [Künzli, s. 294, 294–295].

BIBLIOGRAFIA

- [Derrida 1] J. Derrida, *Biała mitologia*, przeł. J. Margański, w: J. Derrida, *Marginesy filozofii*, KR, Warszawa 2000, s. 261–336.
- [Derrida 2] J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Wyd. słowo – obraz – terytoria, Gdańsk 1997.
- [Granier] J. Granier, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Gallimard, Paris 1966.
- [Kofman 1] S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Galilée, Paris 1983 (wyd. I, Payot, Paris 1972).
- [Kofman 2] S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, „Poétique” 1971, no. 5, s. 77–98.
- [Künzli] R. Künzli, *Nietzsche i semiologia. Nowe kierunki we francuskich interpretacjach Nietzschego*, przeł. P. Pieniążek, w: *Nietzsche 1900–2000*, A. Przybysławski (red.), s. 281–295.
- [Lacoue-Labarthe 1] J. Ph. Lacoue-Labarthe, *Le sujet de la philosophie (Typographies I)*, Aubier-Flammarion, Paris 1979.
- [Lacoue-Labarthe 2] Ph. Lacoue-Labarthe, *Obejście*, przeł. P. Pieniążek, „teksty drugie” 2004, nr 3 [87], s. 118–144 (drugi rozdział *Le sujet de la philosophie*).
- [Large] D. Large, *Translator's Introduction*, w: S. Kofman, *Nietzsche and metaphore*, transl. D. Large, Athlone, London 1993, s. VII–XL
- [Pautrat] B. Pautrat, *Versions du soleil. Figures et systèmes de Nietzsche*, Paris 1971.
- [Rey] J.-M. Rey, *L'Enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Paris 1971.
- [Smith] D. Smith, *Transvaluations. Nietzsche in France 1872–1972*, Clarendon Press, Oxford 1996.
- [Vattimo] G. Vattimo, *Nietzsche heute?*, „Philosophische Rundschau” 1977, H. 1/2 (24).

Paweł Pieniążek

**LA METAPHORE ET L'INTERPRETATION CHEZ NIETZSCHE
NIETZSCHE ET LA METAPHORE DE SARAH KOFMAN**

L'article analyse l'interprétation deconstructive de la pensée de F. Nietzsche, qui a été présentée par Sarah Kofman sous l'influence de Jacques Derrida et à la base de sa critique de la tradition logocentrique. Kofman discerne deux périodes dans l'évolution de la philosophie de Nietzsche.

Dans la première Nietzsche part de la notion de la métaphore, qui détruit la possibilité du langage rationnelle et objectif, mais qui se rapporte symboliquement à l'essence dionysiaque du monde. Dans la seconde Nietzsche développe la notion de l'interprétation: la volonté de puissance n'est que l'interprétation, „la hypothèse interprétative” qui fonde la possibilité de l'interprétation en général.

À la fin de l'article j'analyse les difficultés concernant l'interprétation présentée par Kofman.