

HEIDEGGER O WARTOŚCIACH, WOLI MOCY I NIHILIZMIE

– Stanisław Łojek –

Abstract. According to Heidegger, thinking about the world in terms of values makes it impossible for things to appear as they are. Nietzsche's philosophy is for him the philosophy of value *par excellence*. The will to power (which includes all that is) establishes values as the conditions of its own preservation and growth. Entering into a critical engagement with Nietzschean metaphysics, Heidegger also notes that it is the culmination and fulfillment of the history of Western thought and, as such, it most clearly expresses the way of thinking about reality that defines the modern period. Accordingly, I read Heidegger's discussion of values, will to power and nihilism as an original interpretation of the key concepts of Nietzsche's philosophy and a thorough diagnosis of our age. Toward the end I also point to one element of that philosophy which would allow *Nietzsche* enter into a critical engagement with Heidegger.

Keywords: Heidegger, Nietzsche, values, truth, art, will to power, nihilism.

Dla Heideggera spór (*Auseinandersetzung*) z Nietzsem jest sporem z całą zachodnią tradycją¹. Filozofia Nietzschego jest bowiem tejże tradycji kulminacją i spełnieniem. Po cóż jednak się spierać? Po to, by poprzez krytyczne i dogłębne przemyślenie (również tego, co w danej myśli pozostaje niepomyślane przez myśliciela²) dostrzec i należycie docenić pytanie czy też problem, który nas samych *zmusi* do podjęcia wysiłku myślenia. Gdyż aby myśleć, musimy otworzyć się na to, co do pomyślenia, dostrzec problematyczność w tym, co uchodzi za nieistotne lub oczywiste i dawno już rozstrzygnięte, i przez to niewarte myślenia.

Sam problem czy też pytanie nie zależy od arbitralnej woli myśliciela, który postanawia nim się zająć. Nie, myśliciel zostaje wezwany do jego wypowiedzenia i poszukiwania rozstrzygnięcia. Kiedy zatem Heidegger stwierdza, iż Nietzsche doprowadza do spełnienia zachodniego myślenia, ma na myśli również i to, że kiedyś zapadło takie zasadnicze rozstrzygnięcie oraz że od tej pory zachodnie myślenie dokonywało się w jego ramach, by znaleźć swoiste zwieńczenie właśnie w myśli Nietzschego.

¹ Heidegger [1998a] s. 9.

² Heidegger [2007a] s. 117.

Jednak twórca *Poza dobrem i złem* nie uważał siebie za kogoś, kto wieńczy. Przeciwnie, pragnął zanegować całe dotychczasowe myślenie i przygotować nowe rozstrzygnięcie. Heidegger ceni Nietzschego za to, iż dzięki diagnozie czasów współczesnych jako epoki spełniającego się nihilizmu dostrzegł konieczność dokonania przełomu. Uważa jednak, że był on nieświadome i beznadziejne uwikłany w tradycję, co sprawiło, że jego własne myślenie nie tylko nie ustanowiło nowego początku poza nihilizmem, lecz stało się wręcz symptomem oraz zapisem jego pogłębienia.

Filozofia Nietzschego jest filozofią wartości *par excellence*: podług wartości myśli o najbardziej fundamentalnych kwestiach dotyczących bytu³. Ale właśnie takie myślenie o rzeczywistości, powiada Heidegger, wyznaczone i przygotowane przez dotychczasową tradycję, określa epokę współczesną oraz przyczynia się do tego, że zasługuje ona na miano epoki spełnionego bezsensu (który Nietzsche nazwał nihilizmem). Nietzscheańskie myślenie wartości może więc być kluczem do zrozumienia naszego świata i nas samych, i to koniecznie w świetle tego, co nas ukształtowało i co nas najprawdopodobniej czeka.

I

Zdaniem Heideggera, nasza interpretacja rzeczywistości będzie się w sposób konieczny dokonywać w kategoriach wartości, kiedy byt w całości ujmujemy jako wolę mocy: „idea wartości jest koniecznym elementem metafizyki woli mocy”⁴. Istnienie tej zależności wyjaśnia, powołując się na wypowiedź Nietzschego, iż ocenianie należy do istoty woli, że wola (a według autora *Tako rzecze Zaratustra* wszystko było, jest i będzie wola) jest zawsze wartościująca. To ogólne stwierdzenie wyznacza pole dla poszukiwania odpowiedzi na pytanie o to, czym są wartości.

Jeśli chcemy rozszyfrować Nietzscheańskie rozumienie woli mocy, powiada Heidegger, winniśmy z dużą ostrożnością podchodzić zarówno do pojęć potocznych, jak i tych, które zostały opracowane przez dotychczasową filozofię. Opisując wolę mocy jako podstawowy charakter bytu w całości, Nietzsche przeciwstawia się tym wyobrażeniom, które ujmują ją jako określoną zdolność czy też władzę jednej z części natury ludzkiej (duszy)⁵. I choć jego filozoficzni poprzedni-

³ „Najwyższe cele, przyczyny i zasady bytu, ideały i to, co nadzmysłowe, Bóg i bogowie – wszystko to z góry pojęte jest jako wartość”. Heidegger [1997a] s. 184.

⁴ Heidegger [1998b] s. 94.

⁵ *Ibid.*, s. 42.

cy przedstawiali już wolę jako bycie bytu, żadne z dotychczasowych ujęć nie przybliżyło nas do tego, co pod pojęciem woli mocy myślał sam Nietzsche.

Aby jednak tę myśl wyrazić, używał on zarówno terminów zaczerpniętych z języka potocznego, jak i ukształtowanych w obrębie filozoficznej tradycji. Heidegger chce nas zatem tylko przestrzec przed zbyt dosłownym ich pojmowaniem, uświadomić, iż często są one znakami wskazującymi na to, co skrywa się głębiej. I tak, Nietzsche mu zdarza się nazywać wolę raz to afektem, raz to namiętnością, a znowuż innym razem – uczuciem. Narzucająca się psychologiczna wykładnia owych określeń nie może być właściwa w odniesieniu do czegoś, co charakteryzuje całość bytu, gdyż psychologia opisuje jedynie część rzeczywistości⁶. Z drugiej jednak strony, użycie przez Nietzschego takich a nie innych pojęć nie jest arbitralne i poprzez wskazanie na określone własności woli mocy ułatwia zrozumienie jej istoty⁷.

Kiedy zatem Nietzsche mówi, że wola mocy jest źródłowym afektem, to zdaniem Heideggera pragnie zwrócić uwagę, że właściwe dla woli mocy chcenie jest chceniem wykraczania poza siebie. Jednak inaczej niż wynoszący nas poza siebie afekt, chcąc poza siebie wola panuje nad sobą, nie gubi się w czymś różnym od siebie. Z drugiej strony, do afektu upodabnia wolę również i to, iż nie jest ona przedmiotem naszej decyzji czy chcenia.

Heidegger podkreśla, za Nietzschem, że zawsze – bez względu na to, czy akurat czegoś chcemy, czy też nie – jesteśmy owładnięci wolą. Permanentność woli upodabnia ją do namiętności, która, w odróżnieniu od afektu, nie tyle napada nas w jednej chwili, by zaraz w następnej zniknąć, co raczej przenika dogłębnie oraz trwale i w tym przenikaniu określa, kim jesteśmy. Ogarniając całą naszą istotę, wola wywiera decydujący wpływ na nasz sposób widzenia oraz pojmowania zarówno rzeczy świata zewnętrznego, jak i samych siebie.

To specyficzne ukazywanie rzeczywistości zdaniem Heideggera lepiej oddaje słowo uczucie. Bowiem to uczucie sprawia, iż zawsze w jakiś sposób, tak a nie inaczej, odnosimy się do rzeczy, do nas samych, do innych ludzi. „Nastrój – pisze Heidegger w *Byciu i czasie* – zawsze otwiera z góry bycie-w-świecie jako całość i umożliwia dopiero kierowanie się na [...]”⁸. „Kierowanie się na [...]” może mieć charakter zarówno poznawczy, jak i wolicjonalny: kierujemy naszą uwagę na daną rzecz, ponieważ chcemy uzyskać o niej wiedzę lub też/ oraz dlatego, że jej pragniemy. Stwierdzając, iż „kierowanie się na [...]” wymaga wcześniejszego

⁶ Ibid., s. 192.

⁷ Heidegger [1998a] s. 48-60.

⁸ Heidegger [1994] s. 194.

otwarcia „całości”, Heidegger daje do zrozumienia, iż posiadający władzę takiego otwierania nastrój warunkuje zarówno wszelkie poznawanie – i w ogóle myślenie – jak i chcenie:

Człowiek nie jest myślącą istotą, która jeszcze również chce, przy czym wówczas do myślenia i chcenia dochodziłyby poza tym uczucia, czy to dla upiększenia czy też obrzydzenia. To stanowy charakter (*Zuständlichkeit*) uczucia jest tym, co źródłowe, lecz w ten sposób, że współprzynależy doń myślenie i chcenie⁹.

„Stanowy charakter uczucia” nie tylko więc umożliwia dopiero myślenie oraz chcenie, lecz jest również zawsze obecny w każdym akcie myślącego czy chcącego podmiotu i z konieczności każdy z tych aktów zabarwia czy też nastraja w określony sposób.

Nastrój jest czymś źródłowym, co nie tylko poprzedza, umożliwia i nieuchronnie kształtuje nasze myślenie o sobie, lecz samo również jest wglądem, i to takim, który dociera wprost do tego, czym i jak rzeczywiście jesteśmy. Kiedy zatem Nietzscheańskie określenie woli mianem uczucia będziemy interpretowali tak, jak to czyni Heidegger, przyznanie chceniu mocy źródłowego otwierania się na samych siebie (podobnie jak na rzeczy oraz innych ludzi) nie będzie niczym zaskakującym:

Dowolnie podjęta i choćby najwnikliwsza samoobserwacja czy analiza nigdy nie wyprowadzi nas, naszego własnego ja (*unser Selbst*) i tego, jak ono stoi, na światło dzienne. Ujawniamy się natomiast przez chcenie oraz, odpowiednio, również niechcenie, i to w świetle, które zapala samo chcenie¹⁰.

Ponieważ Nietzsche często nazywa wolę afektem, namiętnością czy też uczuciem, być może należałoby określić jego stanowisko jako biologizyczne. Heidegger przestrzega jednak przed takim szufladkowaniem. Choć przyznaje, że biologizyczne interpretowanie myśli autora *Zaratustry* jest do pewnego stopnia słuszne i pomaga w zrozumieniu wielu jej aspektów, to jednak uważa, iż nie tylko przeciwstawia się ono rzeczywistym intencjom samego Nietzsche, ale stanowi wręcz „główną przeszkodę w dotarciu do jego podstawowej myśli”¹¹.

Choć w Nietzscheańskiej filozofii wyraźnie widać tendencję do utożsamiania istnienia wszystkiego, co jest, z życiem¹², nie powinniśmy pośpiesznie chwalić

⁹ Heidegger [1998a] s. 57.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., s. 517.

¹² Ibid., s. 515-516.

bądź ganić jej za biologizm, jeśli wcześniej nie ustalimy, czym dla Nietzschego jest życie. Jeśli biologizyczna wykładnia życia, powiada Heidegger, ujmuje je w kategoriach właściwych dla opisu sposobu istnienia roślin i zwierząt, to „Nietzsche w żadnej mierze nie myśli tego, co biologiczne – tzn. istoty tego, co ożywione – biologicznie”. Więcej nawet:

Myślenie Nietzschego tak dalece wolne jest od zagrożenia biologizmem, że ma nawet skłonność do interpretowania tego, co we właściwym i ścisłym sensie biologiczne – roślinne i zwierzęce – *niebiologicznie*, tzn. przede wszystkim *antropomorficznie* (*menschlich*) – wychodząc od określeń perspektywy, horyzontu, rozkazowania, zmyślenia, w ogóle: przedstawiania bytu¹³.

Zwrócenie uwagi na skłonność Nietzschego do utożsamiania wszystkiego, co istnieje z życiem, daje możliwość lepszego uchwycenia sensu oraz mechanizmu jego krytyki wszelkiego rodzaju dualizmów (świata prawdziwego – świata fałszywego, duszy/świadomości – ciała, wartości/interpretacji – faktów...). Jednakże z drugiej strony, do tego stopnia był on przeciwny odmawianiu życiu duchowości, że nader często mniej lub bardziej świadomie ucłowieczał całą ludzką i pozaludzką przyrodę.

Na podobne przeszkody natrafiamy, kiedy próbujemy interpretować Nietzscheańskie ujęcie woli w sposób (jak to ujmuje Heidegger) emotywiistyczny, tzn. taki, w którym wola jest zasadniczo ślepy popędem i jako taka stoi w opozycji do tego, co świadome. Ujęcie to możemy przeciwstawić stanowisku „idealistycznemu”, zgodnie z którym wola różni się od zwykłego popędu, gdyż zawsze w jakiś sposób *przedstawia* sobie to, do czego dąży¹⁴. Element poznawczy czy też myślowy jest więc, zgodnie z tym ujęciem, nieodłącznym składnikiem chcenia. Powołując się na fragment z *Poza dobrem i złem*, w którym Nietzsche ujmuje chcenie jako rozkazowanie, Heidegger stwierdza, iż należałoby go uznać za przedstawiciela tak rozumianego „idealizmu”¹⁵. Owo utożsamienie woli z rozkazem, dodaje Heidegger, jest najbardziej charakterystyczną i najczęściej wymienianą przez Nietzschego cechą woli. Zgodnie z takim ujęciem, myśl, przedstawianie czy też wiedza nie tyle towarzyszą chceniu, co stanowią jego integralną część: chcenie zawsze ma *w sobie* komenderującą myśl.

Biorąc pod uwagę ów „idealistyczny” aspekt Nietzscheańskiej koncepcji woli, moglibyśmy łatwo uznać, że mamy do czynienia z opisem władzy czysto

¹³ Ibid., s. 57, 608-609.

¹⁴ Ibid., s. 61.

¹⁵ Ibid.

ludzkiej, przynależnej do sfery duchowej. Heidegger ostrzega, że byłaby to redukcja tak samo nieuprawniona jak sprowadzanie woli do czysto biologicznego popędu czy dążenia. Podkreśla jednak, że antropomorfizacja pojmowanej jako zasada metafizyczna woli nie jest przypadkowa, gdyż ujęcie Nietzschego jest najdalej posuniętą wykładnią świata z ludzkiego punktu widzenia. Powołując się na wypowiedź Nietzschego o woli mocy z *Poza dobrem i złem* oznajmia:

Skoro zaś nawet świat materialny, nie-ożywiony, myśli on poczynając od człowieka i ludzkich popędów, to tym bardziej „ludzko” wykladał będzie świat ożywiony i dziejowy. Zaczynamy już przeczuwać, jak rozstrzygająco *idea wartości* jako przeliczanie wszelkiego bytu na podstawie woli mocy z istoty opiera się na *tym*, że byt jako taki wykładany jest nie tylko «przez» człowieka, ale i *według* ludzkiego bycia (*menschlichen Sein*)¹⁶.

Należy przy tym pamiętać, iż według Nietzschego sam człowiek jest wolą mocy, co oznacza, że nie włada on bynajmniej wolą, lecz przeciwnie — jest nią (podobnie jak nastrojem) owładnięty. Antropomorfizacja bytu, wykładanie świata z perspektywy i wedle bycia człowieka jest więc jednym z przejawów działania woli mocy, która w człowieku i poprzez człowieka tak a nie inaczej interpretuje rzeczywistość. A interpretuje ją po to, by móc wykraczać poza siebie, gdyż chcenie takiego wykraczania jest właściwym, nieustannym chceniem woli mocy.

Jeśli wolę ujmujemy jako zasadę metafizyczną, charakteryzującą wszystko, co istnieje, nie powinniśmy wykladać woli w „woli mocy” jako woli czegoś określonego, konkretnego; nie sposób jej bowiem utożsamić z jakimkolwiek szczególnym chceniem¹⁷. Oznacza to również, że musimy być ostrożni próbując ustalić, czym jest *moc* w „woli mocy”. Przede wszystkim nie powinniśmy interpretować mocy jako takiego przedmiotu chcenia woli, który wola chce, ponieważ go nie posiada. Moc zresztą w ogóle nie jest przedmiotem niezależnym od chcącej woli: „Słowo *moc* w wyrażeniu «wola mocy» nazywa jedynie istotę sposobu, w jaki wola chce samej siebie, o ile jest ona rozkazywaniem”¹⁸. Tym, czego naprawdę chce wola, jest nie tyle *moc*, co... ona sama. Zdaniem Heideggera, *moc* u Nietzschego jest tożsama z wolą, a zatem wola mocy jest zasadniczo wolą woli¹⁹. Jednakże używanie przezeń terminu „wola mocy” nie jest bezzasadne. Wola bowiem chce nie tyle siebie jako tej samej, lecz zawsze więcej samej siebie, zawsze pragnie samą

¹⁶ Heidegger [1998b] s. 123-124.

¹⁷ Heidegger [1998a] s. 67.

¹⁸ Heidegger [1997a] s. 191.

¹⁹ Heidegger [1998a] s. 70.

siebie przerastać, pozostając przy tym cały czas wolą. I właśnie to działanie woli, jej nieustające wznoszenie się i samo-przemaganie określa Nietzsche mianem mocy:

Moc o tyle jest mocą, o ile jest większą mocą, to znaczy wzmaganie się mocy. Moc utrzymać się może w sobie samej, tzn. w swej istocie, o ile przerasta i przewyższa – *przemaga*, jak mówimy – każdorazowo osiągnięty stopień mocy, to znaczy za każdym razem przemaga samą siebie. Jeżeli moc poprzestaje na jakimś stopniu mocy, jest już jedynie niemocą. „Wola mocy” nie oznacza w żadnym wypadku „romantycznego” pragnienia i dążenia do zdobycia mocy przez coś mocy pozbawionego, znaczy natomiast – upełnomocnienie mocy do przemożenia samej siebie²⁰.

Kiedy więc Nietzsche oznajmia, iż integralną częścią chcenia jest rozkazywanie, to ma na myśli rozkaz samo-przewycięzania. Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wyżej, adresatem rozkazu nie może być nikt poza wolą, lecz wyłącznie ona sama. Wola rozkazuje sobie przemaganie i przekraczanie samej siebie. Aby zatem rozkaz dany woli przez siebie samą mógł zostać wykonany, rozkazująca wola musi być jednocześnie wolą rozkazowi posłuszną. Tak jak wcześniej mieliśmy do czynienia z jednością woli i mocy w woli mocy, tak teraz natrafiamy w tej samej woli na jedność posłuszeństwa oraz rozkazywania i ostatecznie – jedność woli i rozkazywania: „Wola nie jest żadnym pragnieniem ani czystym dążeniem do czegoś; chcenie jest w sobie rozkazywaniem”²¹.

II

Po tym jak przedstawiliśmy zasadnicze założenia Nietzscheańskiej metafizyki woli mocy, możemy przejść do omówienia istoty, genezy oraz funkcji wartości. Taką kolejność narzuca według Heideggera myśl samego Nietzschego, dla którego „istotą wartości jest być warunkiem zachowania i wzmaganie się woli mocy, i to warunkiem ustanowionym przez samą wolę mocy”²².

Wartości ani nie istnieją same w sobie – gdyż są ustanawiane, ani nie są same w sobie wartościowe – bowiem zawsze ustanawia się je ze względu na coś²³. Wola mocy, będąca wszystkim, co jest, i chcąc siebie samej zawsze w wyższej postaci, ustanawia wartości jako warunki własnego zachowania i wzrostu.

²⁰ Heidegger [1998b] s. 38.

²¹ Heidegger [1997a] s. 190.

²² Heidegger [1998b] s. 222.

²³ Ibid., s. 99.

Ponieważ nieustanne chcenie bycia czymś więcej jest immanentnym chceniem woli mocy, żaden osiągnięty stopień rozwoju nie może być dla niej satysfakcjonujący. Z drugiej strony, *utrwalenie* osiągniętego już poziomu jest niezbędne dla jej dalszego wzrostu²⁴.

Spośród wszystkich wartości ustanawianych przez wolę mocy szczególne miejsce przysługuje prawdzie oraz sztuce. Prawda jest według Nietzschego wartością konieczną, gdyż to w niej wola mocy ustanawia warunki dla swojego zachowania. Poprzez sztukę natomiast ustanawia ona warunki wzmaganie się, przekraczania siebie samej. A ponieważ chcenie samo-przekraczania jest istotą woli mocy, sztuka musi być bardziej wartościowa aniżeli prawda. Sztuka jest wartością najwyższą²⁵.

Ponieważ wartościowanie oznacza ocenianie, prawdziwe jest coś, co oceniamy *jako* prawdziwe, co za prawdziwe się uważa:

To, jakiego rodzaju wartościowaniem jest prawda, Nietzsche jednoznacznie charakteryzuje słowami: „wierzę, że to i to jest tak”. To wartościowanie ma charakter „wiary”. Ale co to znaczy «wierzyć»? Wierzyć znaczy: mieć to i to za bytujące tak i tak. [...] Prawdziwe jest to, co brane i uważane jest za byt, za tak a tak bytujące. *Prawdziwy jest byt*²⁶.

Ustanawianie przez wolę warunków możliwości zachowania mocy oznacza więc uznawanie za prawdziwie bytujące tego, co uważa się za sprzyjające owemu zachowaniu. Również w przypadku sztuki ustanawianie wartości jest projektowaniem; tyle że tym razem projektowane przez wolę są pewne możliwości: wzrostu, zwiększenia mocy. Oczywiście wola ze swej natury dąży do tego, by możliwości te zrealizować, ale samo ich projektowanie jest kluczowym aktem. Pobudza ono bowiem wolę do tego, by nie poprzestawać na osiągniętym już i utrwalonym oraz zabezpieczonym dzięki prawdzie poziomie mocy, by zanegować ten poziom i przeciwstawiając się sobie samej chcieć być czymś więcej, niż się jest.

Prawda jest ustanawiana w celu zachowania mocy na każdym z poziomów jej wzrastania. Warunkiem zachowania jest panowanie nad rzeczami, które to zachowanie umożliwiają. Aby jednak móc realnie nimi dysponować, wola mocy musi wpierw odpowiednio je sobie wyłożyć, tzn. ustanowić jako prawdziwe to

²⁴ Ibid., s. 100.

²⁵ Ibid., s. 194-197.

²⁶ Heidegger [1998a] s. 511-512.

i tylko to, co może służyć jej zachowaniu. Zatem wykładając rzeczywistość w kategoriach prawdy wola mocy wyklada ją sobie ze względu na siebie samą²⁷.

Wola mocy chce siebie samej, ale nigdy jako takiej samej, zawsze jako wyższej od siebie, spotęgowanej. Nie istnieje przy tym żaden ostateczny cel jej wzrastania, na żadnym jego szczeblu nie może osiągnąć ostatecznego usatysfakcjonowania. Ponieważ wzrastanie nie może mieć kresu, a osiągnięcie i utrzymanie każdego ze stopni takiego wykraczania wymaga ustanowienia warunków zachowania (czyli prawdy), dysponowanie rzeczami w celu zachowania-potęgowania również musi być bezkresne: musi obejmować całość bytu²⁸.

Kwestia rzeczywistych możliwości takiego dysponowania rzeczami jest mniej istotna niż sam fakt jego *chcenia*. To chcenie bowiem jest właściwym źródłem wartości, czyli takiego wykładania sobie bytu, które byt ten ujmuje ze względu na możliwości samo-zachowania i samo-potęgowania. Jeśli chce ono panowania nad wszystkim, to *wszystko* może być jedynie wspomnianą możliwością, i niczym innym: *wszystko* staje się wartością²⁹.

Heidegger zauważa, że myślenie o świecie podług wartości pojawia się wtedy, gdy człowiek odrzuca możliwość istnienia jakiegokolwiek sensu, który miałby źródło poza nim samym, i sprowadza całą różnorodność istniejących rzeczy do ustanawianej przez niego i wyłącznie ze względu na niego jednolitej miary. Takie ujęcie rzeczy, powiada, nieuchronnie prowadzi do ich zubożenia, ponieważ całkowicie pomija to, co dla nich swoiste:

Naznaczenie czegoś piętnem «wartości» pozbawia wszelkiej godności to, co w ten sposób jest wartościowane. Oznacza to: oszacowanie czegoś jako wartości sprawia, że to, co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny. Ale przedmiotowość nie wyczerpuje tego, czym coś jest w swym byciu, i to tym bardziej, jeśli przedmiotowość ma charakter wartości. Wszelkie wartościowanie – nawet wtedy, gdy wartościuje pozytywnie – jest subiektywizacją. Nie pozwala ono bytowi – być, lecz pozwala jedynie na to, by byt miał ważność jako jego przedmiot³⁰.

Dopiero ujmowanie tego, co istnieje, w kategoriach wartości umożliwia człowiekowi zrealizowanie zadania objęcia panowania nad ziemią. Może on tego dokonać, ponieważ jako wyłączny twórca wartości czyni siebie samego jedynym

²⁷ Ibid., s. 195.

²⁸ Ibid., s. 204.

²⁹ Ibid. s. 208-209.

³⁰ Heidegger [1995] s. 156-157.

źródłem sensu. Panowanie nad ziemią, czyli panowanie nad każdą z istniejących rzeczy, osiąga się wtedy, gdy nie dopuszcza się, by którakolwiek z nich mogła być tym, czym jest (i w ogóle być) niezależnie od woli wartościującego człowieka.

III

Heidegger uważa, że otwierające się w określonych czasach i specyficzne dla nich prawdy o bycie są wypowiedzane przez myślicieli, którzy lepiej od innych uchwytyją i artykułują to, co staje się udziałem wszystkich żyjących w danym czasie. A ponieważ otwierająca się w danym czasie prawda o bycie nieuchronnie przenika nasze odczuwanie i myślenie, stanowiąc nieusuwalne tło naszych relacji z rzeczywistością, wyrażająca (choć dalece niedoskonale) ową prawdę metafizyka w zasadzie ustanawia poszczególne epoki³¹. Zdaniem Heideggera, metafizyka woli mocy pośredniczy w uwidacznianiu prawdy o bycie, która określa współczesność:

„Współczesność” („Heute”) [...] – niemierzona kalendarzem ani historycznymi wydarzeniami – określenie swoje czerpie z najbardziej własnego czasu dziejów metafizyki: współczesność jest metafizyczną określonością dziejowego człowieczeństwa w epoce metafizyki Nietzschego³².

Potwierdzenie tej tezy odnajdujemy w esejach, w których Heidegger stara się zgłębić istotę współczesnej postawy wobec rzeczywistości. Kiedy na przykład opisuje nasz czas jako czas określony przez technikę – która jego zdaniem jest określonym sposobem odkrywania świata – zwraca uwagę, iż dla współczesnego człowieka wszystko, co istnieje, jawi się jako coś, czym może i powinien rozporządzać³³. Przy czym rozporządzenie zawsze służy wykorzystaniu danej rzeczy dla realizacji potrzeb tego, który rozporządza. W określanych przez technikę czasach wszystko, co istnieje, jest więc „zasobem”³⁴. Dotyczy to nie tylko przekształconej przez technikę maszynową przyrody, lecz także sztuki, państwa, a nawet... samego człowieka. Również tutaj Heidegger stanowczo podkreśla, iż ten modus odkrywania świata sprowadza wszystko do jednego wymiaru, pozbawiając rzeczy możliwości ukazania tego, co specyficzne dla ich istnienia³⁵.

³¹ Heidegger [1997b] s. 67.

³² Heidegger [1998b] s. 242.

³³ Heidegger [2007b].

³⁴ Ibid., s. 28.

³⁵ Ibid., s. 29.

Ponieważ jesteśmy dziś w stanie stwierdzić, co stanowi istotę techniki, możemy również rozpoznać, że choć do tej pory skryta, od dawna władała ona naszymi dziejami. Do podobnych wniosków skłania Heideggera namysł nad Nietzscheańską metafizyką woli mocy, w której ujawnia się istota myślenia o rzeczywistości w kategoriach wartości:

Nietzsche tak wykładając świat, wypowiedzieć musiał jedynie to, do czego w swym ukrytym przebiegu zdążyły długie dzieje Zachodu, a w każdym razie dzieje nowożytności³⁶.

W innym miejscu Heidegger stwierdza, że „istotowe rysy” myślenia według wartości możemy dostrzec już w Platońskich początkach metafizyki³⁷. Jednak decydujące dla jego dzisiejszej dominacji było charakteryzujące metafizykę nowożytną przedstawienie istoty człowieka jako podmiotu. A ponieważ każda metafizyka jest artykulacją otwierającą się w danej epoce prawdy o bycie, to ustanawiające epokę nowożytną ujęcie ma znaczenie nie tylko epistemologiczne czy antropologiczne, lecz także – ontologiczne. Wyjaśniając kim (i jak) jest człowiek, mówi o tym, czym (i jak) jest byt:

Co jednak dzieje się, gdy człowiek uwalnia się ku samemu sobie jako bytowi, który przedstawia w ten sposób, że wszystko poddaje pod swój osąd, jako instancji orzekającej o stałości? idęca staje się wówczas *perceptum* przynależnym do *perceptio*, tym, co ludzkie przed-stawianie stawia przed sobą i co umożliwia przedstawioność tego, co ma zostać przedstawione (*Vor-zustellende*). Istotą idęca, [...] staje się przed-stawioność dla i przez przedstawiającego. Przedstawioność jako bytość umożliwia to, co przedstawione jako byt. Przedstawioność (bycie) staje się warunkiem możliwości tego, co przed- i dostawione, przedmiotu. Bycie (idea) staje się warunkiem, którym dysponuje i dysponować musi ten, kto przedstawia, podmiot, po to, by mogły się przed nim znaleźć przedmioty³⁸.

Bycie podmiotem w rozumieniu nowożytnej metafizyki oznacza bycie kogoś, kto za prawdziwie istniejące gotów jest uznać wyłącznie to, co sam przedstawia i osądza *jako* prawdziwie istniejące. Człowiek jako podmiot staje się więc miarą wszystkiego, co istnieje, jego przedstawianie jest tym, czym dla Platona była idea: warunkiem możliwości bytu w całości oraz każdego poszczególnego bytu. Grecki

³⁶ Heidegger [1998b] s. 94.

³⁷ Ibid., s. 213.

³⁸ Ibid., s. 220.

filozof uważał, że rzeczy istnieją i są tym, czym są dzięki temu, że partycypują w ideach, teraz natomiast rzecz istnieje o tyle, o ile jest przedstawiana przez podmiot i tak jak podmiot ją sobie przedstawia. Heidegger podkreśla, iż to ujęcie – człowieka, jego relacji z bytem i samego bytu – wyznaczyło nową epokę w dziejach³⁹. Dla ludzi średniowiecza zarówno istnienie, jak i istota każdego bytu jest dziełem Stwórcy, najwyższej przyczyny. Każdy byt jest więc tym, czym jest niezależnie od tego, czy i jak przedstawia go sobie człowiek. Z kolei Grecy wręcz definiują człowieka jako *odbiorcę* bytu⁴⁰. Dopiero kiedy został on ujęty jako podmiot, mógł stać się „bytem, na którym ze względu na swoje bycie i swoją prawdę opiera się wszelki byt”⁴¹.

Tak oto droga do pojawienia się metafizycznego myślenia według wartości – „od Platońskiego początku metafizyki (ὄνομα jako *idēa*, *idēa* jako *ἀγαθόν*) poprzez Kartezjańskie przekształcenie (*idēa* jako *perceptio*) do Kanta (bycie jako warunek możliwości przedmiotowości przedmiotów)”⁴² – stoi otworem. Heidegger przedstawia ją między innymi po to, by pokazać, iż Nietzscheański projekt przewyciężenia nihilizmu musiał zakończyć się niepowodzeniem. Warunkiem tego przewyciężenia, sformułowanym przez samego Nietzschego, było zerwanie z całym dotychczasowym myśleniem o rzeczywistości, czyli myśleniem metafizycznym. Dla Nietzschego bowiem właśnie metafizyka (specyficznie przezeń rozumiana) była jądrem dziejowego procesu, który określał mianem nihilizmu:

Obszarem istoty i wydarzenia nihilizmu jest metafizyka sama, przy niezmiennym założeniu, że wypowiadając to miano, nie mamy na myśli teorii bądź tylko szczególnej dyscypliny filozoficznej, lecz myślimy o fundamentalnej strukturze bytu w całości, o ile rozpada się on na świat zmysłowy i nadzmysłowy, a ten pierwszy podtrzymywany i określany jest przez drugi. Metafizyka to przestrzeń dziejowa, w obrębie której naszym udziałem [Geschick] staje się to, że świat nadzmysłowy, idee, Bóg, prawo moralne, autorytet rozumu, postęp, szczęście większości, kultura, cywilizacja tracą swą budującą siłę i stają się czymś nic nie znaczącym⁴³.

Metafizyczne przeciwstawienie świata nadzmysłowego światu zmysłowemu jest z gruntu nihilistyczne, ponieważ wyklucza wiarę w to, iż świat zmysłowy – czyli według Nietzschego świat rzeczywisty – może być sam w sobie wartościowy.

³⁹ Heidegger [1997b] s. 78.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Heidegger [1998b] s. 222.

⁴³ Heidegger [1997a] s. 180.

W odniesieniu do każdej z wymienionych wyżej dziejowych postaci świata nadzmysłowego (idee, Bóg, prawo moralne, autorytet rozumu...) niezmiennie pozostaje to, że świat zmysłowy może posiadać sens i wartość jedynie o tyle, o ile czerpie je ze świata nadzmysłowego.

Skoro jednak całe nasze dotychczasowe myślenie o rzeczywistości miało charakter metafizyczny (a tym samym: nihilistyczny), to należy zapytać, czy inne myślenie, afirmujące świat zmysłowy bezwarunkowo, jest w ogóle możliwe. Nietzsche uważa, że tak, oraz że droga do takiego myślenia wiedzie poprzez przeżycie, i przewyciężenie, nihilizmu zupełnego, który ujawnia zarówno pochodzenie, jak i wartość wartości. Kiedy osiągnięty zostaje stan, w którym wszystkie wartości tracą wartość, przekonanie o ich obiektywnym istnieniu i ważności staje się niewiarygodne. Jednocześnie wskutek poczucia braku wartości i sensu w otaczającej nas rzeczywistości, uświadamiamy sobie, że dotychczas zasadniczym motywem wszystkich ustanawianych przez nas wartości była chęć ucieczki od niej, wynikająca z niemożności zaakceptowania jej taką, jaka jest.

Aby zatem móc przewyciężyć nihilizm, musimy stać się *świadomymi* twórcami *nowych* wartości. Świadomość tworzenia ma być równoznaczna ze świadomością – osiągniętą po raz pierwszy w dziejach – że za jakość naszych wartości odpowiedzialni jesteśmy wyłącznie my sami. Ustanawiane w takim stanie ducha wartości mają się różnić od wszystkich dotychczasowych przede wszystkim tym, że ich właściwym źródłem (egzystencjalnym motywem tworzenia) nie będzie zaprzeczanie, lecz bezwarunkowa afirmacja wszystkiego, co istnieje, tak jak istnieje.

Heidegger jest jednak przekonany, że myślenie w kategoriach wartości nie może być afirmatywne wobec rzeczywistości, gdyż nie pozwala rzeczom ujawnić się takimi, jakie są i odmawia im samoistnej wartości. Owszem, postulowane przez Nietzschego przewartościowanie wartości rzeczywiście oznacza autentyczną przemianę dotychczasowego myślenia o tym, co istnieje. Chodzi w nim bowiem nie tyle o zastąpienie jednych wartości innymi, co o dotarcie do nowego źródła wartościowania. Ale przemiana ta – wbrew intencjom autora *Zaratustry* – nie doprowadzi do przewyciężenia nihilizmu, lecz do jego pogłębienia i spełnienia. Wszak zakłada ona, iż staniemy się w pełni świadomi tego, że jedynym źródłem wartości i sensu w świecie jesteśmy my sami, oraz że rzeczy mogą je posiadać wyłącznie *ze względu* na nas samych. Ostatecznie upada zatem przekonanie, fundamentalne dla wcześniejszego wartościowania, że w otaczającym nas świecie tkwi niezależny od nas, choć bynajmniej nie samoistny, sens. Zdaniem Heideggera, osiągnięcie tego stanu – kiedy to w świecie człowiek nie odnajduje już nic poza sobą samym – oznacza spełnienie (nie zaś przekroczenie) metafizyki: wydoby-

cie na jaw tkwiącego w niej bezsensu oraz uczynienie go bezsensem (nihilizmem) totalnym.

IV

Warto jednak zwrócić uwagę na pewien aspekt metafizyki woli mocy, który został wyraźnie niedoceniony przez Heideggera, mimo iż sam Nietzsche przykładał doń ogromną wagę. Bez jego uwzględnienia nie jest, jak sędzę, możliwa rzetelna ocena Nietzscheańskiego projektu przewyciężenia nihilizmu poprzez bezwarunkową afirmację tego, co jest. Co ciekawe, taką możliwość dostrzega sam Heidegger, gdy w podsumowaniu omówienia pojęcia wielkiego stylu tak oto wypowiada się o działającej zgodnie ze swą istotą woli mocy:

Wola mocy jest w sposób właściwy tam, gdzie moc nie potrzebuje już waleczności w sensie czystej reaktywności i wiąże wszystko dzięki przewadze, zaś wola daje wszystkim rzeczom prawo do ich istoty i ich własnych ograniczeń⁴⁴.

Niezwykle istotna jest zawarta w tym fragmencie sugestia kluczowego dla myśli Nietzschego rozróżnienia dwóch typów woli mocy: będącej i działającej w sposób właściwy (zdrowej, aktywnej wznoszącej się) oraz niewłaściwy (zdegenerowanej, reaktywnej, zanikającej).

Zauważmy, że Nietzsche przypisuje woli mocy zdolność do *niedziałania*, i czyni to w odniesieniu do woli... aktywnej. A przecież zgodnie z jego ujęciem, działanie, nieustanne dążenie do przekraczania samej siebie, jest wpisane w istotę woli mocy. Aby wyjaśnić tę zagadkową kwestię, musimy przyjrzeć się bliżej naturze owego przekraczania. Otóż w przypadku zdrowej, wznoszącej się woli dokonuje się ono w odmienny sposób niż w przypadku woli zanikającej, zdegenerowanej. W obu sytuacjach mamy do czynienia negacją obecnego stanu istnienia oraz wyobrażaniem sobie oraz dążeniem do stanu innego. Jednak wola aktywna negując, nie potępia i nie odrzuca tego, czym w danym momencie jest, lecz pragnie uczynić to doskonalszym. Nasuwa się tutaj porównanie do artysty, który afirmuje tworzywo, gdyż tworząc pragnie jego udoskonalenia. Ów inny stan, do którego osiągnięcia dąży aktywna wola mocy – w przypadku artysty: efekt tworzenia, gotowe dzieło – jest udoskonalonym stanem wyjściowym, czymś „ponad”, lecz nie „poza”.

Dla Nietzschego najważniejszym wyznacznikiem jakości naszego istnienia jest siła, która polega na zdolności do panowania nad sobą, czyli nad wszystkimi

⁴⁴ Heidegger [1998a] s. 156.

wewnętrzny poruszeniami, różnorodnymi i niejednokrotnie sprzecznymi namiętnościami czy pragnieniami. Panowania, o którym mowa, nie osiąga się poprzez osłabianie czy tłumienie tego, nad czym chce się panować, tym bardziej nie może być tutaj mowy o negocjowaniu czy wręcz unicestwianiu. Przeciwnie – autentyczna siła jest według Nietzschego zdolnością do takiego panowania, które nie tyle nawet pozwala przeciwieństwu pozostawać sobą, co dąży do tego, by się rozwijały i wzmacniały. Miernikiem siły jest bowiem moc tego, nad czym jest ona jeszcze w stanie panować.

Zdolność do afirmowania tego, czym się jest, zależy zatem od siły panowania, która sprawia, że jest się w stanie rozkazywać samemu sobie⁴⁵. Nietzsche jest przekonany, że tak rozumiana siła oraz osiągnięta dzięki niej wolność nieuchronnie określają również stosunek do *zewnętrznej* rzeczywistości. Bowiem tylko dzięki osiągnięciu panowania nad sobą możliwe staje się panowanie nad „okolicznościami zewnętrznymi” oraz „nad naturą”⁴⁶. Przy czym podobnie jak w przypadku wewnętrznych przeciwieństw (namiętności sprzeciwiających się rozkazującej woli), to, co stawia nam opór z zewnątrz, może być i jest przez nas uznawane i szanowane w swej istocie.

Opisując te zależności, Nietzsche pokazuje, na jakiej drodze wola mocy dochodzi do „wielkiego stylu” – czyli tam, gdzie dopiero jest „w sposób właściwy” i dzięki temu, że tak jest, może „pozwolić rzeczom być”. W przypadku zdegenerowanej, słabej woli udzielenie takiej licencji rzeczom nie wchodzi w rachubę. Niezdolna do samorzutnego działania, może i musi jedynie reagować na to, co napotyka i co się jej przydarza. Owszem, również ona pragnie panować zarówno nad własnymi namiętnościami, jak i nad zewnętrznymi okolicznościami oraz rzeczami. Ponieważ jednak nie potrafi rozkazywać sobie samej, dąży do osłabiania, tłumienia czy wręcz negocjowania tego, co się jej przeciwstawia. Wszystko to odczuwa bowiem jako realne lub potencjalne zagrożenie, jako przeszkodę na drodze ku temu, czym być by chciała, lecz nie jest w stanie.

Zdegenerowana wola nie może znieść, a tym samym zaakceptować rzeczywistości takiej, jaka jest. Dlatego musi ją sobie *wykładać* inaczej, narzucać fałszujący jej rzeczywistą istotę sens. Czy (projektowanym) źródłem tego sensu będzie transcendencja czy wpisany w świat rzeczy zmysłowych porządek moralny, czy też podmiot, który rzeczywistość owych rzeczy sprowadza bez reszty do ich pożytku dla siebie, do możliwości wykorzystania – za każdym razem chodzi o to, by nie dopuścić do bezpośredniej konfrontacji ze światem oraz znaleźć takie

⁴⁵ Nietzsche [1997] s. 65.

⁴⁶ Ibid.

jego usprawiedliwienie, które pozwoli żyć w nim *pomimo* niezdolności do jego afirmacji.

W kontekście przedstawionej wyżej krytyki zasadniczych koncepcji Nietzschego wydaje się istotne, że w pochodzącym z wcześniejszego okresu *Byciu i czasie* Heidegger charakteryzuje jestestwo używając pojęć – takich jak projektowanie możliwości, wykładnia czy zdecydowanie – które zdają się dobrze pasować do Nietzscheańskiej teorii wartości. Przede wszystkim jednak stwierdza, że jestestwo egzystuje ze względu na siebie samo, co może się wydać zaskakujące w świetle określającego późniejszy „zwrot” odejścia od subiektywizmu⁴⁷.

Ma ono być odejściem od takiego działania, poprzez które człowiek „walczy o pozycję, w której może być tym bytem, co wszelkiemu bytowi nadaje miarę i wytycza kierunek”⁴⁸, oraz zwróceniem się ku myśleniu: ku temu, co „pozwała [...], by bycie ugodziło je wezwaniem do wypowiedzenia swojej prawdy”⁴⁹. Dokonywane przez myślenie – będące według Heideggera *właściwym* działaniem – przyzwolenie na to, by rzeczy mogły być, oznacza rezygnację z subiektywności, która sama i ze względu na samą siebie staje się miarą. Nie powinniśmy dłużej narzucać rzeczom projektowanego przez nas sensu, gdyż takie (wielowiekowe) postępowanie doprowadziło do sytuacji, w której cała rzeczywistość – włącznie z nami – stała się bezsensowna. Teraz musimy *otworzyć* się na sens, który co prawda może ukazać się tylko dzięki nam i poprzez nas, ale który nie jest naszym sensem, lecz przynależy samym rzeczom.

Ale przeciwstawiając tak zdecydowanie subiektywną aktywność opisanemu wyżej otwieraniu się i zezwalaniu, Heidegger nie może uwzględnić sugestii Nietzschego, że wyrażenie bezwarunkowej zgody na to co jest, i takie jakie jest, może stać się przywilejem tylko tych nielicznych, którzy dzięki tytanicznej woli i tyranii wobec samych siebie zdołają osiągnąć stan istnienia, w którym nikomu i niczemu *nie muszą* się już przeciwstawiać. Uczyniwszy własne istnienie dziełem sztuki, *narzucając* mu jarzmo wielkiego stylu, będą oni mogli spoglądać na świat jak artyści, dla których *wszystko* staje się przedmiotem afirmacji.

Powiązanie Nietzscheańskiej nauki o woli mocy z nihilistycznym zanegowaniem sensu w istnieniu może się powieść jedynie wtedy, gdy uznamy, że wola ta kieruje swe działanie przede wszystkim lub nawet wyłącznie na zewnątrz, po-

⁴⁷ Zwraca na to uwagę J. Taminaux w: Taminaux [1999] s. 236.

⁴⁸ Heidegger [1997b] s. 81.

⁴⁹ Heidegger [1995] s. 129.

mniejszając znaczenie lub wręcz pomijając kluczową dla Nietzschego kwestię jej samo-odniesienia. A przecież sam Heidegger w pierwszym tomie *Nietzschego* wielokrotnie podkreślał, że pragnąc mocy, wola pragnie *siebie samej* jako od siebie wyższej, i że w związku z tym właściwą jej formą panowania nie jest panowanie nad innymi ludźmi czy rzeczami, lecz nad sobą samą.

Nietzsche podziwiał wielkość presokratejskich Greków, która jego zdaniem jest kluczem do zrozumienia zagadki ich świata. Był to świat, w którym mieszkali bogowie, gdyż *zasługiwał* na ich obecność. Ich późniejsze wycofanie się było konsekwencją degeneracji człowieka. Teraz jednak umiera ostatni z *zaświatowych* bogów, a jego śmierć każe nam uświadomić sobie, że afirmacja rzeczywistości stała się koniecznym *zadaniem* człowieka. Być może jest ono ponad ludzkie siły i nikt mu nie podola. Nie zmienia to jednak faktu, że świat możemy ubóstwić jedynie wtedy, gdy sami zbliżymy się do boskości, by tak jak Grecy *skłonić* bogów, aby zechcieli w nim zamieszkać. Możemy też odrzucić to przekonanie Nietzschego. Ale jeśli zgodzimy się z poprzedzającą je diagnozą naszej rzeczywistości, to zapewne nie pozostanie nam nic innego, jak powtórzyć za Heideggerem słowa z jego ostatniego wywiadu dla „*Spiegła*”: „Nur noch ein Gott kann uns retten”⁵⁰.

Bibliografia

- Heidegger [1976] – M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten*, „*Der Spiegel*” 31 (V) 1976, s. 193-219.
- Heidegger [1994] – M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger [1995] – M. Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, s. 129-168.
- Heidegger [1997a] – M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, tłum. J. Gierasiemiuk, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Heidegger [1997b] – M. Heidegger, *Czas swiatioobrazu*, tłum. K. Wolicki, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 67-96, s. 171-216.
- Heidegger [1998a] – M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, PWN, Warszawa 1998.
- Heidegger [1998b] – M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, PWN, Warszawa 1998.
- Heidegger [2007a] – M. Heidegger, *Kim jest Zaratustra Nietzschego*, tłum. J. Mizera, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, Aletheia, Warszawa 2007, s. 95-122.

⁵⁰ Heidegger [1976].

Heidegger [2007b] – *Pytanie o technikę*, tłum. J. Mizera, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, Aletheia, Warszawa 2007, s. 7-38.

Nietzsche [1997] – F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1997.

Taminiaux [1999] – J. Taminiaux, *Heidegger on values*, [w:] *Heidegger towards the turn*, red. J. Risser, State University of New York Press, Albany 1999, s. 225-242.