

Radosław Strzelecki

Pułapka wartościowania – pułapka silnej podmiotowości : koreferat do wystąpienia Piotra Augustyniaka. O Heideggerowsko-Nietzscheańskiej krytyce wartości oraz o tym, co pozytywnego z niej wynika

Zarządzenie Publiczne nr 39 (1), 23-29

2017

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Radosław Strzelecki

Pułapka wartościowania – pułapka silnej podmiotowości.

Koreferat do wystąpienia Piotra Augustyniaka

O Heideggerowsko-Nietzscheańskiej krytyce wartości oraz o tym, co pozytywnego z niej wynika

Artykuł nawiązuje do wystąpienia Piotra Augustyniaka poświęconego Heideggerowsko-Nietzscheańskiej krytyce wartości, czy – jak wolałbym to ująć – krytyce myślenia według wartości. Zgadza się, że głównym problemem myślenia według wartości jest jego ufundowanie w dominacji silnego podmiotu nad tym, co ocenia on jako wartościowe. Moim celem jest po pierwsze ukazanie istoty krytyki myślenia podług wartości w oparciu o jej dwa wyróżnione elementy: 1) zakwestionowanie etyczności pojęcia wartości z uwagi na jego ekonomiczny sens i proveniencję oraz 2) wskazanie problematyczności ontologicznego statusu wartości etycznych. Po drugie zaś – wskazanie drogi do rozwiązania problemu poprzez dostrzeżenie możliwości innej koncepcji podmiotowości niż jej tradycyjne, kartezjańskie rozumienie. Metoda badawcza opiera się na wskazaniu w koncepcjach obu niemieckich myślicieli istotnych elementów opisujących oba wyróżnione momenty krytyki wartości, a następnie przedstawieniu możliwości wyjścia z impasu w oparciu o perspektywę alternatywnego pomyślenia podmiotowości na gruncie koncepcji Heideggera. Podmiotowość ta, ufundowana w czasowości stanowiącej istotę ludzkiego sposobu bycia, nie ustanawia się jako przewaga człowieka nad bytem, lecz jako właściwe rozumienie siebie i innego bytu, którego już nie wyceńniamy, lecz któremu pozwalamy być.

Słowa kluczowe: Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche, filozofia, etyka, wartości.

Wprowadzenie

Przyznam, że sam temat wystąpienia Piotra Augustyniaka na seminarium Koła Krakowskiego podziałał na mnie dość prowokująco. Brzmiał on – przypomnę – *O Heideggerowsko-Nietzscheańskiej krytyce wartości oraz o tym, co pozytywnego z niej wynika*. Temat w ten sposób sformułowany zakłada, że z totalnej krytyki wartości (czy może lepiej: krytyki myślenia według wartości¹) wy-

nika właśnie pewna – pozytywna – wartość. Nie musi to jeszcze niczego rozstrzygać od strony merytorycznej ani zapowiadać żadnego rozwiązania – może nawet to dopowiedzenie zamierzone jest tylko jako kontrapunkt dla brzmiających dość upiornie dla nieuprzedzonego ucha tez obu myślicieli – ale od początku wiemy, że autorowi bliska jest taka perspektywa spojrzenia na krytykę Heideggerowsko-Nietzscheańską, która sama utrzymuje się w pewnym wartościowaniu. Stwierdza Augustyniak, komentując Nietzscheańską metaforę mostu: „Cóż jednak w tym złego? – można by zapytać. Czy taka postawa nie jest raczej czymś dobrym i pożądanym, wzmacniającym i rozwijającym naszą podmio-

Radosław Strzelecki,
Uniwersytet Jagielloński,
Instytut Filozofii, Zakład Etyki,
ul. Grodzka 52, p. 89, 31-044 Kraków
e-mail: r.strzelecki@iphils.uj.edu.pl

¹ Formuła „myślenie według wartości”, w polskiej literaturze filozoficznej kojarzona przede wszystkim z dorobkiem Józefa Tischnera, została przezeń bezpośrednio zaczerpnięta, co szczególnie intrygujące, z *Listu o „humanizmie”* Martina Heideggera, którego Tischner był

tłumaczem. Przekład Heideggera poprzedza własne publikacje Tischnera, gdzie formuła ta przybiera charakter filozoficznego *credo* krakowskiego filozofa (por. Filek 2010, s. 211–212).

towość?”. Autor zadaje te pytania z perspektywy dominującego modelu nowożytnej podmiotowości oraz myślenia według wartości i natychmiast dystansuje się od nich, ujawniając stojące za nimi imperialistyczne intencje silnego podmiotu. Odpowiedź Augustyniaka wskazuje, że jednak coś rzeczywiście „złego” tkwi w myśleniu, które potrzebuje kładki nad kipielą życia, jak mógłby to ująć Nietzsche. Wartościująca mowa ujawnia, jak dalece ciągle wartościujące jest samo myślenie, nawet wtedy gdy pułapka wartościowania staje się przedmiotem jego uwagi.

Przywołuję te przykłady, by wskazać, jak bardzo wartościowanie zakorzenione jest w naszym rozumowaniu, a wobec tego sceptycyzm czy wręcz jawny atak na myślenie według wartości jawi się zwykle jako zadany nam gwałt. Stąd rzeczywiście – jak doświadcza tego np. Heidegger (1999, s. 298) – już tylko krok do oskarżenia o nihilizm, skierowanego do filozofa kwestionującego zasadność tej drogi myślenia. Paradoksalnie to właśnie owo oskarżenie zdaje się obnażać istotną słabość aksjologicznego paradygmatu etycznego: identyfikując w narzuconej przezeń perspektywie krytykę myślenia według wartości z negacją samych wartości, obrońca tychże, szermujący zarzutem nihilizmu, nie jest w stanie dostrzec niebezpieczeństwa ukrytego w samym akcie wartościowania. Otóż pojęciu wartości jak cień towarzyszy pojęcie bezwartościowości; nihilizm może pojawić się tylko na gruncie wartościującego myślenia i jako taki wprzęgnięty jest w samą mechanikę aktu wartościowania. Źródłem tego stanu rzeczy jest zdiagnozowana już przez Nietzschego przewaga silnego podmiotu – „działacza”, „twórcy” (Nietzsche 1912, s. 106; 1995, s. 51) – nad jego dziełem, które jest ucieleśnieniem wyznawanych przezeń wartości, na podobieństwo owych „tablic dóbr” czy „tablic praw” z *Tako rzecze Zaratustra* (ibidem, s. 50–52, 176–196). Niezależnie od tego Nietzsche podkreśla znaczenie stale towarzyszącej myśleniu o wartościach tendencji do ujmowania ich w nadrzędnym względem człowieka, obiektywnym charakterze, ufundowanym np. w ich boskiej proveniencji. To będzie właściwym źródłem nihilizmu w ujęciu Nietzschego; wydaje się jednak, że większe znaczenie ma ta pierwsza diagnoza, która pozwala nam na zbudowanie bardziej solidnego pomostu między Nietzschem

a Heideggerem (który nie pozostawia wątpliwości w swojej ocenie Nietzscheańskiego *ethos* tworzenia wartości jako nadal metafizycznego i nadal nihilistycznego). Chciałbym szczególnie podkreślić to, że Nietzscheańska refleksja i autorefleksja odsłaniają otchłań nihilizmu w samym centrum aksjologicznie zorientowanej podmiotowości. Dwuznaczność doświadczenia wartości nie ogranicza się przy tym oczywiście do tej czy innej, szczególnej wartości – jakżeby mogła, skoro jej źródłem nie są wartości, lecz podmiotowe akty nakierowania na nie, czy będzie to ich tworzenie, czy odkrywanie. Jest to ważne zastrzeżenie, gdyż nazbyt łatwo przychodzi nam identyfikowanie kryzysu zachodniego nihilizmu ze szczególnym doświadczeniem śmierci Boga w drugiej połowie XIX w. i tym samym ograniczanie diagnozy Nietzschego do pewnej szczególnej epoki, kulminującej w paroksyzmach XX w. Nihilizm, jako cień pojęcia wartości, jawi się jako nieodłączny towarzysz drogi myśli, która tych ostatnich poszukuje; będzie on zatem stałą cechą filozofii zachodniej, wspartej na afirmacji subiektywności. Być może dlatego właśnie przenikliwi fenomenologowie wartości, jak Max Scheler czy Nicolai Hartmann, kładli tak wielki nacisk na szczególne doświadczenie wezwania ze strony wartości, domagających się od człowieka urzeczywistnienia (por. Filek 1996, s. 70–93). Doświadczenie to, z istoty przełamujące silną podmiotowość człowieka, przeistaczając ją w bierność bycia-wezwany, musi zastąpić kreującego wartości twórcę i działacza przez ich sługę czy też – lepiej – ich depozytariusza.

Piotr Augustyniak trafnie zatem identyfikuje problem związany z myśleniem według wartości jako problem podmiotowości egologicznej, a jego propozycja wyjścia z impasu, w jakim zamyka nas to myślenie, koresponduje nie tylko z intencjami Nietzschego i Heideggera, ale również filozofii dialogu. Dialogicy sprzeciwiliby się jednak próbie zapośredniczenia relacji z innym człowiekiem w jakiegokolwiek – a zatem również w nowej – wartości. Natomiast odczytanie Heideggerowskiej krytyki myślenia podług wartości z perspektywy Nietzscheańskiej *Lebensphilosophie* – jakkolwiek ryzykowne by nie było zestawianie Heideggerowskiego bycia i Nietzscheańskiego życia – wydaje się szczególnie uzasadnione. To właśnie myśl Nietzschego bowiem nie tylko stanowiła

pionierską próbę zakwestionowania tej drogi myślenia, ale również całkowicie świadomie powiązała zagadnienia podmiotowości, wartości i nihilizmu. Myśl Nietzschego stanowi nie tylko podstawowy punkt odniesienia dla dzisiejszej europejskiej debaty o wartościach – tak jak była nim wcześniej dla Heideggerowskiego ataku na myślenie według wartości – ale stanowi również horyzont współczesnego nam europejskiego doświadczenia nihilizmu, które pozwala się odczytać jako kolejna odsłona nieuniknionego dziejowego doświadczenia nihilizmu. Nietzsche odziera nas z naiwnego stosunku do wartości; więcej jeszcze, odsłania nihilizm tkwiący w samym sercu myślenia według wartości. Właśnie ten trop w myśli Nietzschego miał się okazać szczególnie ważny dla Heideggera.

Rekonstrukcja sensu argumentacji Heideggera z *Listu o „humanizmie”* w oparciu o naukę *Zaratustry* jest zatem w wielkiej mierze uzasadniona. Trudność pojawia się dopiero w momencie, gdy przechodzimy do owego postulowanego pozytywnego efektu krytyki wartości. Augustyniak nie popełnia tu błędu i wyraźnie oddziela możliwość dostrzeżenia nowej perspektywy ujęcia problemu wartości na gruncie myśli Nietzschego od niepozostawiającej w tym względzie żadnych wątpliwości tezy Heideggera, który wyklucza wszelkie wartościowanie jako bluźnierstwo przeciwko byciu. Niemniej odpowiedź udzielona na gruncie analizy myśli Nietzschego miałaby w pewnej mierze moc rozstrzygającą również na gruncie Heideggerowskiego myślenia bycia. Dlatego warto, jak sądzę, przyrzeć się bliżej przyczynom, dla których Heidegger tak ostro formułuje swoją tezę.

Podkreślam zatem, że zarówno główna teza Augustyniaka, jak i przyjęta przezeń metoda absolutnie mnie przekonują. Natomiast problematyczny jest według mnie zaproponowany przez autora optymistyczny zwrot ku pojęciu wartości, tak jakby było ono do odzyskania, jeśli tylko uwzględnimy pewne aspekty krytyki Nietzscheańsko-Heideggerowskiej.

1. Ekonomia w szatach aksjologii?

Rozwiązanie powyżej zarysowanego problemu znajduje się, jak sądzę, w centralnym dla komen-

owanego wywodu zagadnieniu podmiotowości. Krytyka myślenia podług wartości ma według mnie dwa istotne momenty: 1) zakwestionowanie etyczności pojęcia wartości z uwagi na jego ekonomiczny sens i proveniencję oraz 2) wskazanie problematyczności ontologicznego statusu wartości etycznych. Bardziej zajmie mnie pierwsza kwestia, ale to ta druga prowadzi do ekspozycji problematyki podmiotowości.

Nietzsche (1905, s. 64–68, 74–78, 100–103) i Heidegger (1999, s. 300) obnażają ekonomiczny sens pojęcia wartości, ale czyniąc to, w istocie nawiązują do jego źródłowego, historycznie potwierzonego znaczenia. Przypomnijmy, że samo pojęcie wartości nabiera etycznego sensu dopiero w myśli Kanta (Filek 2010, s. 193–194); wcześniej jest używane praktycznie wyłącznie w sensie ekonomicznym². Kant (1984, s. 60–61) przypisuje istnieniu istoty rozumnej wartość bezwzględną, jako że nie daje się ona sprowadzić do roli jedynie środka do celu, lecz jest zawsze celem samym w sobie. Od tej wartości bezwzględnej odróżnia Kant wartość względną, warunkową, wartość środka, jaka przysługuje przedmiotom. „Gdyby bowiem skłonności i oparte na nich potrzeby nie istniały, to przedmiot ich byłby bez wartości” (ibidem, s. 61). Kant jest świadomy, że pojęcie wartości implikuje pewien rodzaj relatywizacji tego, co podlega wartościowaniu, w systemie odniesień ufundowanym na potrzebach podmiotu wartościującego – wtedy zaś nie może być mowy o etyczności. To, co pozwala mu posłużyć się pojęciem wartości w sensie etycznym, to zniesienie owej relatywizacji poprzez pojęcie bezwzględnej wartości istoty rozumnej. Otóż już Schopenhauer (1994, s. 62) bardzo przekonująco kwestionuje stanowisko Kanta, biorąc na cel właśnie ową

„bezwzględną wartość”, jaką ma posiadać ów (...) „cel sam w sobie”. „Wartość” tę muszę bezlitośnie napiętnować jako *contradictio in adiecto*. Wszelka wartość jest wielkością wynikającą z porównania, a nawet z konieczności wchodzi w stosunek podwójny. Po pierwsze jest *względna*, gdyż przedstawia wartość dla kogoś; po drugie jest *porównawcza*, gdyż istnieje w porównaniu z czymś innym, co jest

² Naturalnie myśl od czasów greckich rozważa wartości jako takie. Niemniej samo pojęcie wartości (*aksia*) nie jest używane w znaczeniu ściśle etycznym.

miarą oceny. Poza tymi dwoma stosunkami pojęcie wartości traci wszelkie znaczenie.

Trzeźwy osąd w tej kwestii Schopenhauer może zawdzięczać horyzontowi swojego czasu, w którym etyczne rozumienie pojęcia wartości nie stanowi jeszcze oczywistości.

Nietzsche z pewnością zna ten argument i jego stanowisko wobec wartości jest w znacznej mierze podyktowane przekonaniem, że tym, co w stanowieniu bądź urzeczywistnianiu wartości jest prawdziwie problematyczne, jest ich zależność od potrzeb podmiotu. Taki jest sens jego krytyki wartości stadnych i – w gruncie rzeczy nie mniej krytycznego³ – wyjaśnienia pochodzenia wartości dostojnych (Nietzsche 1905, s. 15–52). Naucza o tym również Zaratustra:

Wartości nadał rzeczom człowiek w potrzebie samozachowawczej – on dopiero stworzył rzeczom treść, treść człowieczą! Przeto zwie się on „człowiek”, czyli oceniający. Oceniać znaczy tworzyć: słuchajcież mi, twórcy! Ocena jest wszelkich ocenianych rzeczy skarbem i klejnotem. Przez ocenę dopiero powstaje wartość; bez oceny pustym byłby orzech bytu. Baczcież mi, twórcy! Zmienność wartości to zmienność twórczego. Niszczy zawsze, kto twórcą być musi. (Idem 1995, s. 51–52)

Koncept twórcy-burzyciela należy zresztą do tych idei, które przenikają całe myślenie Nietzschego, i wyprzedza znacznie objawienie Zaratustry. Już w *Niewczesnych rozważaniach* odnajdujemy intrygujący *passus*:

Jak działacz jest, wedle słów Goethego, zawsze bez sumienia, tak jest on też zawsze bezwiedny:

³ Warto to podkreślić, gdyż nazbyt często atak Nietzschego na nabrzmiałą resentymentem moralność niewolników bywa odczytywany jako opowiedzenie się za szlachetną moralnością panów. Otóż moralność panów ma wprawdzie tę przewagę nad moralnością niewolników, że wypływa bezpośrednio z pierwotnej afirmacji siebie, podczas gdy ta druga rozpoczyna się w negacji panów i uznawanych przez nich wartości. Moralność panów jest jednak również arbitralna i ostatecznie w sensie metafizycznym również bezpodstawna co moralność niewolników. Obie ustanawiają wartości w roszczeniu do ich obiektywnego charakteru, obie są zatem z punktu widzenia Nietzschego – jakkolwiek paradoksalnie by to nie brzmiało – z gruntu nihilistyczne.

zapomina o przeważnej części, by czynić jedno, jest niesprawiedliwy względem tego, co leży poza nim, i ma tylko jedno prawo, prawo tego, co ma się stać teraz. Kocha więc każdy działacz swój czyn nierównie więcej, niż czyn jest wart kochania: a najlepszych czynów dokonywa się z takim zbytkiem miłości, że muszą one w każdym razie niegodnie być tej miłości, choćby wartość ich zresztą była nieobliczalnie wielka. (Idem 1912, s. 106–107)

Jasne jest, że Nietzschemu chodzi o sam ruch egzystencji, nie tyle odzwierciedlający prawdę o rzeczywistości (Nietzsche neguje wszak kategorię prawdy), co łączący się w jedno z rzeczywistością jako procesem – o tworzenie, które nie byłoby petryfikowaniem i nie oznaczałoby już zastępowania starych tablic praw nowymi. Istnieje zatem ogromna różnica pomiędzy wartościowaniem mającym na celu oddzielenie się od życia a tym, które włącza się w samą istotę, w samo tętno życia. Wartość rzeczy czy wartość czynu stanowi blade odbicie rzeczywistego znaczenia działania z perspektywy jednostki, która go dokonuje.

Zwróćmy uwagę, że Heidegger (1999, s. 300) w cytowanym przez Augustyniaka fragmencie *Listu o „humanizmie”* zwraca się przede wszystkim przeciwko ekonomii spowitej w szaty aksjologii: przeciwko nieuniknionemu w akcie wartościowania szacowaniu, jakiemu podlega coś jako przedmiot naszego zainteresowania. Byt, któremu przypisujemy wartość, staje się przedmiotem zrelatywizowanym w sensie swojego bycia do naszej potrzeby, naprzeciw której ta wartość wychodzi. Dotyczy to w równej mierze np. pokarmu, którego wartość rośnie wraz ze spadkiem jego dostępności, co Boga, który jako wartość najwyższa ma też zwykle najwięcej potrzeb do obsłużenia, ale prawdziwie obecny jest tam, gdzie najtrudniej o miłosierdzie, gdzie domaga się go ludzka trwoga. Oto dłaczego w okopach nie ma ponoć ateistów. Byt określony jako wartościowy zostaje zamknięty w swojej użyteczności dla podmiotu; dlatego też **nie pozwalamy mu być** – nie bierzemy pod uwagę jego możliwości bycia czymś innym niż narzędzie, mające nam do czegoś posłużyć. Utylitarny stosunek do wartości stanowi przy tym jedynie szczególnie przypadek przedmiotowego stosunku do rzeczywistości w ogóle.

Ukształtowanie tego stosunku jest dziełem całej metafizyki zachodniej, której program możemy streścić w słowach z Księgi Rodzaju (1, 26): „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam. Niech panuje (...)”.

Jak stało się to możliwe? Metafizyka zachodnia jest w swej istocie wielkim wysiłkiem przeglądu zasobów, sortowania zdobyczy, katalogowania bytu pod kątem potrzeb człowieka. Owo katalogowanie może mieć sens tylko w odniesieniu do bytów statycznych, określonych i ściśle zdefiniowanych w ich przedmiotowej roli. Dlatego myślenie metafizyczne rozumie bycie rzeczy wyłącznie na jeden sposób – jako obecności albo poręczności (*Vorhandenheit*), w której byt jest gotowy do użycia niczym narzędzie, jak gdyby unieruchomiony w tym, czym aktualnie jest, we współczesności odpowiadającej poznaniu go w pewnym „teraz”. Byt jest wtedy jak motyl przyszpilony i zamknięty w gablocie z egzemplarzami owadów; taki motyl już nie może być wzlotem, eterycznością, wdziękiem, lekkością, feerią barw. Problem z metafizyczną wizją świata narasta w momencie, gdy okazuje się, że w ten sam sposób rozumie ona również bycie człowieka i w związku z tym ów staje się zasobem, egzemplarzem, przedmiotem o określonej – choćby nawet nieskończonej – wartości. Dokładnie w tym momencie odejta mu zostaje wolność.

2. Wartości a podmiotowość

Przejdźmy do drugiego istotnego momentu krytyki wartości. W parze z zakwestionowaniem pojęcia wartości podyktowanego przez *oikonomia*, która przenika myślenie metafizyczne, idzie u Nietzschego i u Heideggera podważenie transcendentnego źródła wartości etycznych. Ów „platonizm” bądź „zaświatowość” stanowi obiekt szczególnie zajadłych ataków Nietzschego, ale korzeni tego myślenia można szukać już u Schopenhauera (1994, s. 63), który interpretuje Kantowskie dywagacje nad celem samym w sobie i wartością bezwzględną jako odległe echo myślenia teologicznego. Akurat ta kwestia wiąże się u Schopenhauera z boskim usankcjonowaniem przewodniej roli człowieka w świecie, obecnym w chrześcijaństwie (jako „drugiego po Bogu”),

a zatem również – w porządku wartości – redukującym wszelkie inne życie (jako „niższe”, bo np. bezrozumne) do roli służebnej względem potrzeb ludzkich. Natomiast u Nietzschego boskie pochodzenie wartości czy ich idealny sposób bycia demaskowany jest jako wybieg, który ma ukryć prosty rachunek korzyści, odpowiadający za ukształtowanie się pewnego rodzaju *ethos* u danego ludu czy grupy społecznej (bądź – co późniejszy Nietzsche ujawni bardziej subtelnie – pierwotny mechanizm negacji albo afirmacji bytu, dyktujący wartości odpowiednio niewolnikom i panom). Podkreślmy raz jeszcze: to właśnie owo rozszczenie do obiektywnego i pozaświatowego charakteru wartości stanowi wedle Nietzschego istotę nihilizmu jako stałej cechy myślenia zachodniego.

Heidegger również kwestionuje możliwość interpretacji wartości jako istniejących idealnie. Odpowiedź w kwestii ich pochodzenia znajduje on w samej strukturze bytu ludzkiego. Nawiazuje do rozszczenia metafizyki, aby wszelki byt interpretować na podobieństwo poręcznych narzędzi, przekonuje on, że sposób bycia człowieka różni się radykalnie od sposobu bycia rzeczy. Charakterystyczna dla człowieka otwartość (*Erschlossenheit*) pozwala mu na rozumienie własnego bycia i bycia innych ludzi (a wreszcie bycia innych bytów) jako pewnej możliwości. Ten sposób bycia określony jest przez egzystencjały (odpowiadające kategoriom opisującym sposób bycia rzeczy). Zdaniem Heideggera do egzystencjałów naszego bycia należy również sensowność. Oznacza to, że świat należy rozumieć jako system sensownych odniesień, który zawiązuje się ze względu na byt ludzki będący celem i przeznaczeniem tego systemu. To ów byt jest – na równi z innymi o tym samym sposobie bycia – źródłem sensowności każdego bytu wchodzącego w skład systemu i na tej podstawie może być również podmiotem orzekającym o wartości. Zwykle jednak byt ludzki ucieka przed rozumieniem tej sytuacji i wówczas ulega tendencji do postrzegania bytu jako w sobie samym sensownego i przynoszącego sens byciu człowieka (tendencja ta kulminuje w rozumieniu niewłaściwym, kiedy byt ludzki rozumie siebie ze względu na świat zamiast świat ze względu na siebie; wtedy właśnie tłumaczymy swoje czyny obiektywnymi wartościami, tradycją, wolą Boga itd.). Nie możemy jednak wyzbyć się

naszej sensotwórczej roli, gdyż po prostu nie możemy przestać rozumieć. Przywołując słowa Zarastury, nie możemy przestać być człowiekiem, czyli istotą oceniającą.

Jak w takim razie być, aby pozwolić być innym i nie zamykać ich w skrojonej na nasze potrzeby przedmiotowości? Ciężar argumentacji Heideggera przenosi się w tym punkcie całkowicie z kwestii wartości etycznych na problem wyzwania, jakie stanowi możliwość bycia sobą w ogóle. **Silny podmiot metafizyki jest kłamstwem** – właśnie złudzenie dotyczące rzekomo obiektywnego charakteru wartości dokumentuje to kłamstwo. Silny podmiot metafizyki to słabe narzędzie we władzy innych, którzy w interpretacji Heideggera (1994, s. 163–185) stanowią ponad- i pozaosobową strukturę pochłaniającą również nas samych, dyktującą nam, jak mamy rozumieć – i wartościować – siebie, innych oraz świat. Ukrytym sensem podmiotowości metafizycznej jest substancjalność, a rzeczywistym przeznaczeniem tego konceptu podmiotowości jest zakrycie przed człowiekiem jego sposobu bycia i w konsekwencji oddalenie pytania otwierającego na możliwości, czyli na wolność – pytania o samo bycie. W narzucającej się oczywistości pierwotnego charakteru *cogito* Heidegger odnajduje punkt, w którym tradycja metafizyczna zamykała dotąd drogę do ujęcia bycia ludzkiego bytu na sposób inny niż – przysługująca rzeczom – obecność. Rozdzielenie kwestii podmiotowości i świadomości jako warunku możliwości rzeczywistości (a zatem również jako podstawy wartości przypisanych bytowi) pozwoli na nowo postawić samą kwestię podmiotowości. Warunkiem podmiotu opisującego sposób bycia właściwy człowiekowi będzie czas, pojęty już jednak nie jako *chronos*, lecz jako sam czasowy sposób bycia człowieka, ustanawiający jego otwartość na bycie. Heidegger nie

odrzuca zatem podmiotu jako takiego, lecz jedynie jego kartezjańską, metafizyczną interpretację (de Waelhens 1990, s. 182–188). Bycie sobą oznacza rozumienie siebie nie jako gotowego bytu, lecz jako otwartych możliwości bycia, to zaś otwiera również na rozumienie każdego napotkanego bytu w perspektywie jego możliwości bycia. To właśnie oznacza formuła „pozwolić bytowi być”.

Bibliografia

- Filek, J. (1996). *Z badań nad istotą wartości etycznych*. Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Filek, J. (2010). *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*, tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1999). List o „humanizmie”, tłum. J. Tischner. W: idem, *Znaki drogi* (s. 271–312). Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Heidegger, M. (1999). *Nietzsche*, t. 2, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (1984). *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Nietzsche, F. (1905). *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff. Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche, F. (1912). *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff. Warszawa–Kraków: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche, F. (1995). *Tako rzecze Zarastura. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent. Poznań: Zysk i S-ka.
- Schopenhauer, A. (1994). *O podstarwie moralności*, tłum. Z. Bassakówna. Warszawa: vis-à-vis/Etiuda.
- Waelhens, A. de (1990). Heidegger i problem podmiotu, tłum. W. Patyna. *Aletheia*, 1 (4), s. 181–188.

**A trap of evaluating or a trap of a strong subjectivity.
A reply to Piotr Augustyniak's lecture *On Heidegger's
and Nietzsche's critiques of values and their positive outcomes***

The paper is a reply to a lecture given by Piotr Augustyniak, devoted to Heideggerian-Nietzschean critiques of values, or rather critiques of thinking based on values. The main problem of thinking based on values is that it puts in the centre the domination of a strong subject over that which he or she values. The aim of the paper is, firstly, to describe the nature of the critiques of thinking based on values according to their two aspects: (1) questioning of the ethical character of the concept of value because of its economics-related meaning and origins, and (2) exposing of the problematic ontological status of ethical values. Secondly, the author points out a possible solution, a potential alternative concept of subjectivity, other than the traditional Cartesian one. The research method is based on a reconstruction of the arguments of the two German philosophers and on the alternative concept of subjectivity formulated by Heidegger. This subjectivity, founded in temporality, which is basically the essence of the human mode of being, does not establish itself as an advantage of a human over being, but rather as a proper understanding of one's own and somebody else's being, which we do not evaluate but we let it exist.

Keywords: Heidegger, Nietzsche, philosophy, ethics, values.