

Artur Przybyśławski

Nietzsche kontra Heraklit

Nowa Krytyka 15, 161-171

2003

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.

Artur Przybysławski
Uniwersytet Łódzki

Nietzsche kontra Heraklit

*Styl winien dowodzić, że wierzy się swoim
myśłom i że się je nie tylko myśli, lecz do-
znaje.*

F. Nietzsche

Tytuł ten może się wydać nieco prowokacyjny, gdyż pokrewieństwo między Heraklitem a Nietzschem jest nie tylko dość powszechnie przez interpretatorów uznawane (pomijając zastrzeżenia Heideggera¹), ale i wielokrotnie przez tego drugiego poświadczane, między innymi w tekście *Ecce homo*:

[...] przy Heraklicie [...] robi mi się zdrowiej, cieplej na duszy. Afirmacja przemijania i nicestwienie, rzecz decydująca w filozofii dionizyjskiej, przytakiwanie przeciwieństwu i wojnie, stawanie się, z radykalnym odrzuceniem nawet pojęcia „być” – oto co muszę uznać za pod każdym względem najbardziej pokrewne mi myślenie, jakie się kiedykolwiek pojawiło².

Kolejne zaś zdania podkreślają związek Zaratustry z Heraklitem, który – jak twierdzi Nietzsche – właściwie mógłby nauczać doktryny wiecznego

¹ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, przekł. zbior., Warszawa 1998, s. 501–506. Między innymi stwierdza się tam wyraźnie: „Ani jednak Nietzsche nie jest Heraklitem końca XIX wieku, ani Heraklit nie jest Nietzschem przedplatońskiej epoki filozofii” (s. 506). Błędna interpretacja Heraklita u Nietzschego wynika, zdaniem Heideggera, z założenia fałszywego przeciwstawienia Parmenidesa Heraklitowi. Por. też M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 119 i M. Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra*, przeł. J. Sidorek, [w:] idem, *Drogi lasu*, przekł. zbior., Warszawa 1997, s. 299.

² F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, przeł. B. Baran, Kraków 1996, s. 71.

powrotu³. Pokrewieństwo między Heraklitem a Nietzschem, tak jak je ujmuję ten drugi, polega w gruncie rzeczy tylko na podjęciu podobnych tematów wyliczonych w tym fragmencie. Poruszanie tych samych problemów nie musi jednak oznaczać głębszego pokrewieństwa polegającego na samym sposobie myślenia⁴. Można rozważać ten sam problem, ale myśleć o nim zupełnie inaczej, co w konsekwencji prowadzi do tego, że początkowa zbieżność przeradza się ostatecznie w głęboką rozbieżność. Używane słowa mogą zatem brzmieć tak samo, ale stojące za nimi myślenie jest już zupełnie inne. Różnicę ukaże wtedy sposób używania słów, a nie sama ich treść, która właśnie w dużej mierze z tego użycia wynika.

Nietzsche wierny jest nie tyle Heraklitowi, co raczej własnej jego interpretacji, a jeszcze dokładniej rzecz ujmując, sposobowi, w jaki go interpretuje. Kwestia stosunku Nietzschego do Heraklita jest tym bardziej ciekawa, że choć Nietzsche właściwie rozpoznaje specyfikę Heraklitejskiej filozofii i potrafi określić jej konsekwencje dla języka, a więc i myślenia filozoficznego w ogóle, to w gruncie rzeczy jego pisma świadczą o niewierności wobec myślenia Efezjczyka. Weryfikacja tej tezy i wyjaśnienie, dlaczego tak się dzieje, wymaga wpięrcz rozważenia interpretacji Heraklita zawartej w *Filozofii w tragicznej epoce Greków*, a następnie rozstrzygnięcia, czy projekt myślenia proponowany przez greckiego filozofa zostaje podjęty w pismach wielkiego filologa, czy może Nietzsche podąża tylko za własnymi myślami. Heraklit, ze względu na wysoko ustawioną przez siebie poprzeczkę, jest probierzem dla myślenia filozoficznego – tak jak się interpretuje Heraklita, tak też się i filozofuje.

Nietzscheańskie ujęcie Heraklita jest próbą interpretacji radykalnej. W punkcie wyjścia Nietzsche identyfikuje główne rysy Heraklitejskiej filozofii i wyciąga z nich konieczny wniosek, który powinien zaważyć na całym ujęciu tej myśli, narzucając typ dyskursu obcy tradycyjnej filozofii.

Po pierwsze, odrzucił on dwoistość zupełnie odmiennych światów, do przyjęcia których zmuszony był Anaksymander: nie oddzielał już świata

³ Rozwinięciem takiego ujęcia jest interpretacja Zaratusztry jako Heraklita zaproponowana przez Güntera Wohlfarta w tekście *Kim jest Zaratusztra Nietzschego?*, przeł. A. Przybysławski, [w:] A. Przybysławski (red.), *Nietzsche 1900–2000*, Kraków 1997, s. 103–117.

⁴ Zwykle interpretacje związku myśli Nietzschego i Heraklita nie wychodzą poza stwierdzenie pokrewieństwa tematycznego, co w gruncie rzeczy sprowadza się tylko do zestawienia cytatów poruszających tę samą problematykę. Tak na przykład dzieje się w tekście wspomnianego G. Wohlfarta.

fizycznego od metafizycznego, dziedziny jakości określonych od dziedziny niedefiniowalnej nieokreśloności. Teraz po tym pierwszym kroku, nie mógł już się cofnąć przed zaprzeczeniem jeszcze odważniejszym: odrzucił w ogóle byt⁵.

Rzeczywiście, Heraklitejskie myślenie rezygnuje z perspektywy tradycyjnej ontologii, a dokładniej rzecz ujmując, był to czas, w którym na taką perspektywę było po prostu jeszcze za wcześnie. Wnioskiem zaś z tego bodaj najbardziej radykalnego w dziejach filozofii stanowiska jest oskarżenie pod adresem całej reszty filozofów, jakie Nietzsche wkłada w usta Heraklita:

Używanie nazw rzeczy, jak gdyby te miały stałe trwanie...⁶

Wydaje się zatem, że to jako uczeń Heraklita Nietzsche odkrywa tak rozpowszechnioną w filozofii „wiarę w gramatykę”, która w jego późniejszych pismach będzie piętnowana. Tak jak Heraklit przeciwstawiony jest wszelkiej metafizyce, tak sam Nietzsche odżegna się od niej, pisząc w 1885 roku:

Najbardziej dzieli mnie od metafizyków to, że nie zgadzam się z nimi, iż ‘ja’ jest tym, co myśli; uważam raczej ja za konstrukcję myślenia, podobnie jak ‘materię’, „rzecz”, „substancję”, „jednostkę”, „cel”, „liczbę”: a więc tylko za regulatywną fikcję, z której pomocą wprowadzona, wymyślona zostaje w świat stawania się swego rodzaju stałość, a w konsekwencji ‘poznawalność’. Wiara w gramatykę, w podmiot językowy, przedmiot, czasowniki panowała dotąd nad metafizykami – ja ucze wyrzekam się tej wiary⁷.

Zapytajmy jednak, czy Nietzsche sam już wyrzekł się tej wiary i czy pomogła mu w tym lektura Heraklita. Odpowiedzią będzie wzorzec myślenia, a w konsekwencji sama forma dyskursu, które powinny ulec zmianie w chwili rozpoznania uporczywej skłonności języka do budowania fikcyjnych konstruktywów, petryfikujących zmienność rzeczywistości.

Wydaje się, że fakt dostrzeżenia problemu, wobec jakiego staje język w momencie afirmacji stawania się jako jedynej rzeczywistości, powinien prowadzić do sformułowania problemu możliwości dyskursu filozoficznego. Innymi słowy, Nietzsche powinien zapytać o to, jak mówić, aby zdać sprawę z całkowitego braku stałości, która wcześniej gwarantowała językowi możliwość

⁵ F. Nietzsche, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, [w:] idem, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, s. 125.

⁶ Ibidem.

⁷ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 188.

referencji. Nietzsche jednak takiego pytania nie stawia i ogranicza się do cytowanego wyżej oskarżenia włożonego w usta Heraklita. Nie zmienia też sposobu wykładu, ubierającego myśl Heraklita w terminologię Schopenhauera, i wraz z nim rozważa warunki możliwości stawania się, którymi okazują się czas i przestrzeń. Abstrahując od faktu, czy zasadne jest ujmowanie stawania się w perspektywie transcendentalnej, warto zwrócić uwagę na pewien symptomatyczny *lapsus calami*. Otóż opisując Heraklitejską rzeczywistość, Nietzsche stwierdza: „cała istota rzeczywistości jest właśnie tylko działaniem i [...] nie ma dla rzeczywistości żadnego innego rodzaju bytu, co zresztą również Schopenhauer przedstawił”⁸ w *Świecie jako woli i przedstawieniu*. Jeśli Heraklit, jak twierdził Nietzsche, odrzuca w ogóle byt, to w tym fragmencie nie powinno się słowa „byt” używać do opisu rzeczywistości jako stawania się, bo trudno o słowo, które dobitniej wyrażałoby trwałość. Nie jest to zwykle czepianie się słówek, gdyż pomyłka ta zdradza sposób myślenia, który decyduje o kształcie Nietzscheańskiej interpretacji Heraklita (pomijając już fakt, że sam Nietzsche do takiego czepiania się namawia, piętnując niewłaściwe użycie nazw). Ów sposób myślenia przejęty jest od Schopenhauera, który cytowany jest przez Nietzschego jako ostateczne wyjaśnienie filozofii Greka.

Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że Nietzscheańska interpretacja Heraklita przynajmniej w części nie jest oryginalna i stanowi wręcz niewolniczą realizację bardzo wyraźnej wskazówki, jaka znajduje się na początku *Świata jako woli i przedstawienia*:

[...] wszystko, co jest zarazem w przestrzeni i czasie, czyli wszystko, co wynika z przyczyn i motywów, posiada tylko względny byt, istnieje tylko dzięki czemuś i dla czegoś rodzajowo podobnego, tj. istniejącego w taki sam sposób. W istocie stary to pogląd: Heraklit opłakiwał wieczny przepływ rzeczy...⁹

Nietzsche nie mógł jej nie zauważyć, bo zaledwie dwie strony dalej znajduje się pierwszy fragment z tego dzieła, który w *Filozofii w tragicznej epoce Greków* cytowany jest jako adekwatne ujęcie stawania się. Stawanie się jest wewnętrzną walką materii i polega, by zacytować za Nietzschem Schopenhauera, „na prawidłowej zmianie, wywołanej przez jedną jej część w drugiej,

⁸ F. Nietzsche, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, op.cit., s. 127 [kursywa moja – A.P.].

⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994–1995, t. I, s. 37.

czyli są [te części] zupełnie względne, zgodnie z jakimś stosunkiem obowiązującym w jej granicach¹⁰.

Samo odnoszenie pojęcia materii do myśli Heraklita może już budzić wątpliwości. Aby jednak sprawdzić ich zasadność, trzeba przyrzeć się temu pojęciu u Schopenhauera i samemu sposobowi, w jaki jest ono przez niego ujmowane.

Materia jest, według niego, działaniem. Działanie konkretne, jednostkowe to materialny byt dany w doświadczeniu, albowiem każdy przedmiot istnieje tylko dlatego, że wchodzi w interakcję z przedmiotami sobie podobnymi. Rzeczywistość bowiem jest ogółem uprzedmiotowień woli, a uprzedmiotowienie to nic innego jak wejście w konflikt z innymi uprzedmiotowieniami.

Materia może być ujęta dwojako¹¹: subiektywnie, czyli jako przedstawienie, oraz obiektywnie, czyli jako sama w sobie. W pierwszym ujęciu jest to konkretna rzecz, drugie ujęcie wymaga zaś abstrahowania od owej konkretności każdego empirycznego bytu. Materia uzyskana poprzez abstrahowanie nie może już być przedmiotem oglądu, ten bowiem chwyta tylko jednostkowe byty. W efekcie Schopenhauer uznaje ową materię za formę poznania, a nie jego przedmiot – „materia nie jest właściwie *przedmiotem*, lecz warunkiem doświadczenia, tak jak sam czysty intelekt, którego więc o tyle jest funkcją. Dlatego też istnieje tylko pojęcie samej materii, a nie jej ogląd¹². O ile zatem Schopenhauer wychodzi od materii jako konkretnego przedmiotu, to ostatecznie ukazuje ją jako pochodną pracy intelektu, który posługuje się stałym pojęciem podkładanym pod wszelką różnorodność doświadczenia zmysłowego. Zabieg ten ma niebagatelne znaczenie, albowiem walka i zmienność rzeczywistości materialnej sprowadzone zostają do jednej podstawy, właśnie przez swą jedność i wszechobecność czyniącej ową walkę tylko powierzchownym zjawiskiem, za którym znajduje się trwała i niezmienna podstawa. Okazuje się teraz, że materia „jest trwałym *substratem* wszystkich przemijających zjawisk, czyli wszystkich przejawów sił natury”, że „musimy ją samą myśleć sobie jako coś,

¹⁰ Ibidem, s. 39.

¹¹ Poniższe wyjaśnienia są zwięzłym streszczeniem rozdziału *O materii* z drugiej księgi drugiego tomu *Świata jako woli i przedstawienia*. Jest to streszczenie selektywne na użytek poruszanej tu problematyki. Pomijam więc nieistotne w tym kontekście rozważania dotyczące pojmowania materii jako przyczynowości.

¹² A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, op.cit., t. II, s. 439.

co po prostu trwa podczas wszystkich tych zmian”, że „nie możemy już po prostu pominąć jej w myśli, tj. wyobrazić sobie, że znikła i uległa zniszczeniu”¹³.

Dla naszych rozważań nie jest ważne, że substancja ta nie jest już empirycznym bytem, lecz formą doświadczenia. Chodzi bowiem o sam sposób myślenia i podejście do problemu zmiany. Otóż charakterystyczne w podejściu Schopenhauera jest to, że znajduje on coś stałego, co pozwala mu myśleć o zmianie, która wtedy okazuje się wtórna w stosunku do trwałości substancji. A zatem zmiana nie jest tu rozumiana jako zmiana sama w sobie. Paradoksalnie zmiana ujęta zostaje jako pochodna stałości, której myśl – jak mówi Schopenhauer – nie może pominąć. O takim kształcie wywodu Schopenhauera decyduje założenie zdecydowanej intencjonalności myślenia, zgodnie z czym myślenie jest zawsze myśleniem czegoś, owo coś jest zaś stałym przedmiotem. Gdyby przedmiot myślenia pozbawić stałości, gdyby z każdą chwilą zmieniał się on w coś innego, gdyby był sprzeczny, to intencjonalne myślenie nie mogłoby go utrafić. Zmiana jako zmiana po prostu przewyższa jego możliwości, jeśli nie jest ona owym „coś”, którego potrzebuje myślenie. Właśnie dlatego, że Schopenhauer nie zdaje sobie sprawy z tego problemu, zmienność i walkę sprowadza do stałej, trwałej substancji, która ze zmienności czyni tylko swą pochodną. Myślenie miast próby uchwycenia zmienności jako takiej represjonuje ją i sprowadza do jej przeciwieństwa, co jednakże jest konieczne przy założeniu, że myślenie, aby było myśleniem, musi utrafić konkretny, stały przedmiot.

Własne założenia Schopenhauera zmuszają go do charakterystycznej operacji: to, co wymyka się myśleniu, sprowadzone zostaje do trwałego przedmiotu, a więc zafałszowane, dzięki czemu daje się zawłaszczyć refleksji. Tyle tylko, że w tym momencie refleksja chwytła już jedynie stworzoną przez siebie fikcję. W przypadku czystej zmienności zostanie ona ujęta jako stały byt, co znajdzie potwierdzenie w dyskursie, który używa „nazw rzeczy, jak gdyby te miały stałe trwanie”¹⁴. Refleksja popełnia zatem błąd, o który Nietzsche ustami Heraklita oskarżał filozofów niezdołnych do pomyślenia czystego stawania się. Niestety ów Schopenhauerowski sposób myślenia przejmuje także Nietzsche

¹³ Ibidem, s. 440.

¹⁴ Abstrahuję tu od problematyczności samego tego Nietzscheańskiego sformułowania, w którym występuje słowo rzecz, oznaczające coś trwałego. Kształt tego sformułowania sam wskazuje na problem z trudnością wyrażenia stawania się w dyskursie, który z konieczności musi posługiwać się rzeczownikami. Do problemu tego wrócę przy rozważaniu Heraklitejskiego *logosu*.

w swej interpretacji Heraklita, co potwierdza jego wybór ze *Świata jako woli i przedstawienia* bardzo charakterystycznego fragmentu, który ma ponoć doskonale ujmować stawanie się:

Ową właściwą wszelkiemu stawaniu się walkę, owe wieczne zmiany zwycięzcy odzwierciedla znów Schopenhauer: „Trwała materia musi ciągle zmieniać formę...”¹⁵

Czy zatem Nietzsche rzeczywiście uznaje, że Heraklit „odrzucił w ogóle byt” jako coś trwałego i nieprzemijającego, skoro ilustruje swoją interpretację fragmentem, w tym kontekście zaczynającym się od najbardziej niefortunnego sformułowania: „trwała materia”, której próżno szukać w świecie Heraklita? U Nietzscheańskiego Heraklita byt ma się bardzo dobrze pod powierzchnią drugorzędnej zmienności. A przecież zmienność nie może mieć stałego trwania, bo wtedy po prostu nie będzie zmiennością. Dlatego cytowane na początku Schopenhauerowskie odwołanie do Heraklita jest nieuprawnione. Ma on prawo odwoływać się do Platona, którego zresztą wymienia zaraz po Heraklicie. To w myśli Platona niezmienny idealny byt góruje nad stawaniem się sprowadzonym do pozoru. Schopenhauer – jak wielu przed nim i wielu po nim – powieła w odniesieniu do myśli Platona stereotyp, zgodnie z którym myśl autora *Fajdrosa* zawierać ma element heraklityjski w postaci stającej się rzeczywistości świata zmysłowego. Taka analogia jest jednak bardzo powierzchowna. Świat Heraklita jest światem płaskim – co dla Nietzschego od początku jest oczywiste: „odrzucił on dwoistość zupełnie odmiennych światów”¹⁶ – w którym jedyną rzeczywistością jest stawanie się. Jeśli do tego obrazu dodaje się cokolwiek stałego – na przykład idee platońskie – trudno mówić o heraklityjskości, skoro stawanie się właśnie zostało podporządkowane prymarnej niezmienności. A jednak taki właśnie platoński obraz Heraklita przejmując od Schopenhauera Nietzsche i przeciwstawiwszy greckiego filozofa metafizyce, wyklada go przy użyciu „metafizycznego poglądu na materię”¹⁷, zawartego w *Świecie jako woli i przedstawieniu*. Nietzsche nie odwraca tu platonizmu, lecz go potwierdza.

Zrozumienie stawania się, prowadzące do zdemaskowania wiary w gramatykę, powinno owocować dyskursem, w którym nazwy rzeczy nie będą „używane, jak gdyby te miały stałe trwanie”. Dwuznaczność tego sformułowania

¹⁵ F. Nietzsche, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, op.cit., s. 129 [kursywa moja].

¹⁶ Ibidem, s. 125.

¹⁷ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, op.cit., t. II, s. 445.

jest bardzo szczęśliwa, gdyż stawanie się, odmawiając stałego trwania rzeczom (co tym samym stawia pod znakiem zapytania mówienie o rzeczach), odmawia również stałości ich nazwom, a w konsekwencji prowadzi do uznania tymczasowości wszelkich terminów, łatwo kosztujących w pojęcie, gdy użyć ich więcej niż raz¹⁸. Czy Nietzsche w późniejszym okresie rzeczywiście odrzuca wiarę w gramatykę, która w *Filozofii w tragicznej epoce Greków* zmusiła go do błędnej interpretacji Heraklita w duchu Schopenhauera?

Otóż właśnie w okresie, gdy Nietzsche twierdzi, że uczy wyzwolenia od wiary w gramatykę, pisze on również jeden z najśłynniejszych fragmentów o woli mocy, który pełen jest aluzji do Heraklita:

A wiecież wy, czym jest dla mnie „świat”? Mam go wam pokazać w swym zwierciadle? Ten świat – monstrum siły, bez początku, bez końca, stała spiszowa wielkość siły, która nie rośnie, nie maleje, która się nie zużywa, lecz tylko przemienia, jako całość niezmiennie wielka, gospodarstwo bez wydatków i bez strat, ale też bez przyrostu, bez przychodu, opasane „nicością” jako swą granicą, nic, co by się rozpyływało, nic roztrwonionego, nic nieskończenie rozciągniętego, lecz określona siła przydana określonej przestrzeni, i to nie przestrzeni, która byłaby gdzieś „pusta”, raczej jako siła wszędzie, jako gra sił i fal sił zarazem jedno i „wiele”, tu się spiętrzające, tam zarazem malejące, morze w sobie wzburzonych i wzbierających sił, wiecznie zmiennych, wiecznie się cofających, o monstualnych latach powrotu, z odpływem i przypływem swych postaci, przechodzące od najprostszych z nich do najbardziej złożonych, z największego spokoju, zastygnięcia, chłodu w największy żar, największą dzikość, największe sobie-samemu-przeczenie, a potem znów powrót z pełni do prostoty, od gry sprzeczności do rozkoszy współbrzmienia, afirmując jeszcze siebie w tej tożsamości swych dróg i lat, błogosławiąc siebie jako coś, co musi wiecznie powracać, jako stawanie się, które nie zna nasycenia, przesyty, znużenia – ten mój dionizyjski świat wiecznego-samostwarzania-się, wiecznej autodestrukcji, ten świat tajemny dwoistych rozkoszy, to moje Poza Dobrem i Złem, bez celu, jeśli jakiś cel nie tkwi w szczęściu kręgu, bez woli, jeśli nie ma dobrej woli pierścieniowy ruch ku sobie – chcecież imienia tego świata? Rozwiązania wszystkich waszych zagadek? Światła także dla was, wy najskrytsi, najsilniejsi, najbardziej nieustraszeni, wy z najgłębszego środka nocy?

¹⁸ Por. F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] idem, *Pisma pozostałe 1862–1875*, op.cit., s. 181–200.

Ten świat jest wolą mocy – i niczym innym! I także wy sami jesteście tą wolą mocy – niczym innym!¹⁹

Fragment długi, ale bardzo charakterystyczny. Jego długość i zakończenie ujawniają uporczywość pewnego zgubnego przyzwyczajenia.

Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że jest to obraz heraklitejski. Świat ukazany jest jako cyklicznie przemieniająca się całość²⁰, jako złączenie jedności i wielości, jako płynność pełna wewnętrznych sprzeczności, jako jednoczesne powstawanie i giniecie, jako okrąg i wreszcie wprost jako stawanie się. Trudno chyba o bardziej wyraźne nawiązanie od Efezyjczyka w Nietzscheańskich opisach woli mocy. Nie sposób zaprzeczyć, że Nietzsche stara się tu pisać jak Heraklit i dokłada niemało starań, aby zanim padnie sformułowanie „wola mocy”, dać czytelnikowi takie tło, na którym zrozumiane zostanie jako nazwa stawania się. I cały ów fragment zachowałby swój heraklitejski wydźwięk, gdyby właśnie nie ten podsumowujący termin, jakim Nietzsche pieczętuje swój opis.

Zacznijmy od przypomnienia pewnego drobnego, ale istotnego faktu. Otóż wygodny termin „stawanie się”, tak często używany do wyłożenia poglądów Heraklita (i którego sam zresztą dla wygody używam), nigdzie nie pada w przetrwałych po nim fragmentach. Został ukuty przez komentatorów myśli Efezyjczyka, nie mógł jednak pojawić się w jego pismach. Powód jest dość prosty i wynika z Heraklitejskiej niewiary w gramatykę, jak powiedziała by Nietzsche.

Jeśli Heraklit stara się myśleć w perspektywie, w której nie można znaleźć oparcia w stałej podstawie, w bycie, to nie może posługiwać się wciąż tym samym terminem, gdyż to samo słowo, użyte dwa razy, odsyłać będzie do jednego i tego samego przedmiotu, a ten w Heraklitejskim świecie po prostu nie istnieje. Heraklit mnoży sprzeczności, wybierając coraz to inny przykład, właśnie po to, by uniknąć terminu stawanie się, który wskazywałby jedność w tle każdej przywołanej sprzeczności. Jeśli termin „stawanie się” ma opisywać każdą

¹⁹ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, op.cit., s. 189.

²⁰ Wieczny powrót miałby być zapewne wywodzony z *ekpyrosis* u Heraklita – regularnie powtarzającego się pożaru świata. Niektórzy współcześni badacze powątpiewają jednak w możliwość przypisania idei *ekpyrosis*, czego podstawą jest interpretacja świadectw Arystotelesa i Platona. W tej kwestii por. np. Ch. Cherniss, *Aristoteles' Criticism of Pre-Socratic Philosophy*, Baltimore 1935; R. Mondolfo, *Świadectwo Platona i Arystotelesa odnoszące się do „Ekpyrosis” u Heraklita*, przeł. A. Żurek, „Principia” XXI–XXII (1998), s. 245–254; G.S. Kirk, „Ekpyrosis” u Heraklita: kilka uwag, przeł. A. Janaszczyk, „Principia” XXI–XXII (1998), s. 255–259.

sprzeczność, to *de facto* niezgodność dwóch splecionych z sobą opozycji każe myśleć poprzez wspólne miano, które zaciera właśnie to, co ma oddawać. Dwie niesprowadzalne do siebie opozycje zostają zrównane w jednym pojęciu i dlatego też każde pojęcie uznaje Nietzsche za fałszerstwo:

Pomyślmy zwłaszcza o tworzeniu pojęć: każde słowo staje się od razu pojęciem wskutek tego, że właśnie nie ma ono służyć jako przypomnienie jednorazowemu i całkowicie jednostkowemu praprzżyciu, któremu zawdzięcza swe powstanie, lecz musi też nadawać się do niezliczonych, mniej lub więcej podobnych, tzn. ściśle biorąc nigdy niejednakowych, a więc czysto niejednakowych przypadków. Każde pojęcie powstaje przez zrównanie nierównego²¹.

W przypadku użycia terminu „stawanie się” zrównanie nierównego odbywa się dwukrotnie – po pierwsze, zrównuje się niesprowadzalne do siebie terminy sprzeczności (przy czym już samo użycie słowa sprzeczność jest powieleniem tego błędu), a po drugie – gdy użyte jest jako podsumowanie nauki Heraklita – zrównuje wszystkie antynomie, których sam Heraklit nie chciał ująć jedną nazwą, co równoznaczne byłoby z petryfikacją natury.

Jeśli zatem termin „stawanie się” jest terminem nieuprawnionym, to samo dotyczy jego Nietzscheańskiego ekwiwalentu – sformułowania „wola mocy”, które aż nazbyt często pojawia się w pismach wielkiego filologa. I właśnie dlatego, że Nietzsche chce postawić kropkę nad i, swój heraklitejski fragment do-bija pojęciem, osiągając efekt odwrotny od zamierzonego. Całe nagromadzenie heraklitejskich obrazów staje się w zasadzie tylko ozdobnikiem, dodatkiem do słów, które je unieważniają – „wola mocy”. Nietzsche, jak sam mówi, chce podać nazwę dla swego mrocznego doświadczenia świata – a tego właśnie nie powinien robić, gdyż używając nazwy bez jej natychmiastowego zaprzeczenia, używa się jej tak, jakby rzeczy miały stałe trwanie. A przecież nie ma rzeczy, a więc tym bardziej nie można mówić o ich stałym trwaniu i tym bardziej nie można wymyślać dla nich nazw, które powołają je do istnienia. Używanie wciąż tego samego terminu, bez jego natychmiastowego zaprzeczenia, jest właśnie „wmyślanie” stałości w czystą zmienność. To właśnie brak takiego terminu najlepiej zaświadczałby o braku stałości.

W takiej sytuacji Nietzsche powinien wyrzec się swego ulubionego terminu, powinien przyznać, że wola mocy po prostu nie ma i zrezygnować z terminu

²¹ F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, op.cit., s. 188.

„wola” – skostniałego pojęcia. I rzeczywiście czyni to trzy lata później, a nawet podaje tego powód. Znowu jednak posuwa się o krok za daleko:

[...] środki wyrazu są bezużyteczne do wyrażenia stawania się: do naszej nieusuwalnej potrzeby przetrwania należy ciągle ustanawianie bardziej pospolitego świata tego, co pozostało, „rzeczy” itd. [...] woli nie ma: istnieją punktacje woli, które ciągle zwiększają lub tracą swą moc²².

Nietzsche wpada w pułapkę języka, który w momencie użycia pojęcia powie właśnie to, czego on sam powiedzieć nie chce. Jeśli nie ma woli, to jak można mówić o jej punktacjach, jak można mówić o wspólnej im mocy. Brak woli tłumaczy Nietzsche przez wolę w jej punktacjach, a następnie przez moc – tę samą wszędzie moc, która tylko różnicuje swą intensywność. Ponownie zmiana jest tylko powierzchowną pochodną jednej stałej zasady – nieistotne, czy będzie nią wola, czy moc. Nietzsche walcząc z uporczywą skłonnością języka do petryfikowania zmiany, w gruncie rzeczy tylko ją potwierdza.

Dyskurs Nietzschego nie jest spreczny sprzecznością Heraklityjską, jest raczej niekonsekwentny i dwa są ku temu powody. Po pierwsze, Nietzsche nie myśli zmiany jako zmiany, lecz zawsze podpira się jednością i stałością, tak jak czynił to Schopenhauer. Po drugie, mówi za dużo. Konstatuje niewydolność języka i domaga się wyrzeczenia gramatyki, którą w końcu sam respektuje. Zbyt ostro formułuje swe krytyki, które mierzą w niego samego. Od Heraklita różni go właśnie to, że Efezyjczyk nie przeprowadza krytyki języka, która zawarta jest w jego myśli tylko *implicite*. Konsekwencją Nietzscheańskich deklaracji dotyczących języka powinien być dyskurs, w którym nazwy używane by były tak, jakby rzeczy nie miały trwałego bytu. Nietzsche za każdym razem obsuwa się w krytykowany przez siebie język, nie jest dość spreczny w swym myśleniu, co podkreśla fakt, że przecież takiego myślenia i takiego dyskursu sam się domaga. Co innego powiedzieć, że nie ma woli mocy, a są tylko jej punktacje, a co innego powiedzieć, że wola jest i nie jest, co bliższe byłoby duchowi Heraklita. Styl dyskursu Nietzschego ostatecznie potwierdza jego wiarę w gramatykę. Nietzsche wierzy swoim myślom, o ile są gramatyczne i takich myśli doznaje. Jeśli zaś chce myśleć o świecie Heraklityjskim, to z pewnością go nie doznaje. To dwa różne doświadczenia.

²² F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, op.cit., s. 239.