

David Farrell Krell

Heideggerowskie odczytanie Nietzschego: konfrontacja i spotkanie

Sztuka i Filozofia 14, 27-41

1997

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

David Farrell Krell

HEIDEGGEROWSKIE ODCZYTANIE NIETZSCHEGO: KONFRONTACJA I SPOTKANIE¹

„Teza *grand livre* Heideggera [*Nietzsche*, Pfullingen 1961, t. I, II] jest o wiele prostsza niż generalnie ludzie są skłonni twierdzić”, pisze całkiem słusznie Jacques Derrida². Faktycznie ta jego uwaga stosuje się do wszystkich tekstów Heideggera o Nietzsche i nieomal do każdego komentarza do tych tekstów. Stosownie ostrzec, że wysiłek eksplikacji na tuzinie stron *die Sache* Heideggerowskiej długotrwałej i intensywnej konfrontacji z Nietzsche jest daremny. Niech te kilka stron zachęci i pobudzi do wysiłków, które będą wymagać więcej czasu i więcej uwagi.

Kusi, by porównywać Heideggerowską konfrontację z Nietzsche z jego kontaktem z Hölderlinem. Sam Heidegger przedstawiłby ten drugi jako zbliżenie, bliski związek dwóch sosen zakorzenionych w cichej ziemi lasu; „sąsiedztwo intonującego poety” stwarza „zbawienne niebezpieczeństwo” dla myśliciela. Dopóki zajmujemy się Hölderlinem i Heideggerem, żadna chmura nie przesłania ich nieba – nieba, które rozciąga się wskroś obszaru polnego otwierającego się w przestrzeni oddzielającej myśliciela od poety. Przeciwnie Nietzsche, którego od początku uznaje Heidegger raczej za *Denker* niż *Dichter*, wdziera się we własną przestrzeń Heideggera. Nietzsche z odległego szczytu nie deklamuje do Heideggera zajmującego drugi – obraz, którego używa Heidegger do scharakteryzowania rozmowy między dwoma wielkimi myślicielami – lecz zjawia się i wypycha się blisko, zaszczerpia wątpliwości, wykorzenia przekonania, podszeptuje Heideggerowi co drugą myśl, oświeca i wprawia zarazem w osłupienie. Ich konfrontacja jest

¹ D.F. Krell, „Heidegger's Reading of Nietzsche: Confrontation and Encounter”, *Journal of British Society for Phenomenology*, t. 14, nr 3, październik 1983, s. 271–282.

² J. Derrida, *Éperons: les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978, s. 60. Derridowskie rozważania kwestii Heidegger–Nietzsche na s. 59–102 *Éperons* są bardziej subtelne i sugestywne niż wszelkie jego wcześniejsze uwagi, np. w *De la grammatologie* (wyd. de Minuit, 1967), s. 31–33, „La structure, le signe et le jeu” (w:) *L'écriture et la différence* (wyd. du Seuil, 1967), s. 412 i n., lub „Les fins de l'homme” (w:) *Marges de la philosophie* (wyd. de Minuit, 1972), s. 161–164.

burzliwa. Później w *Auseinandersetzung* Heidegger wyznaje, że musiał z najwyższą powagą potraktować pismo Nietzschego do Georgesa Brandesa: że nie jest żadną sztuką *znaleźć* Nietzschego, wyzwaniem jest raczej nauczyć się, jak go *zgubić*, by tak rzec, puścić Nietzschego na jego własne miejsce. Jednak Heidegger nigdy nie gubi Nietzschego, nigdy nie „lokuje” go, nigdy nie uwalnia się od niego, ponieważ Nietzsche nigdy nie zwalnia uścisku. To jest pomyślne. Burzliwe spotkanie z Nietzschem broni Heideggera przed stanieniem się tym, za kogo uważało go wielu interpretatorów, tj. wyblakłym cieniem Hegla. Pobożność Heideggerowskiego zapytywania i pozorny kwietyzm *Gelassenheit* podkopwane są wszędzie pasją Nietzscheańskich podejrzeń i furią nieustannego zapytywania. Historia bycia nie jest historią ducha. To podstawowe, decydujące Nietzscheańskie cięcie; to jego najgłębsze cięcie. A w hymnach nie ma żadnego poetyckiego żaru, żadnego przywrócenia Absolutu – jeśli Mozart (lub jak pisze Hélène Cixous, *mots art*) jest (jak mówi Heidegger w *Der Satz vom Grund*) „grą lutni Boga”; jeśli Hölderlin szarpie lirę, gdy Bóg trąbi do nieodwracalnego odwrotu; jeśli Trakl przechwytuje lirę, gdy wyslizguje się ona z rąk Hölderlina i wyśpiewuje z nią o sparaliżowanym bóstwie, przodku zrujnowanego rodu – to Nietzsche jest nadal myślicielem, który musi grzebać zmarłe i bezgłośnie bóstwo z wszystkimi jego instrumentami, Nietzsche myślicielem, który musi sporządzić dla filozofa nową lirę. Bardziej nieprzystępny niż ludzie muzyki i hymnu, mimo wszystko Nietzsche towarzyszy Heideggerowi od wczesnych lat do końca.

Kiedy dokładnie Heidegger przeczytał Nietzschego po raz pierwszy, nie wiemy. Ale studiował dzieła tego filozofa podczas swych studenckich lat 1909–1914 we Freiburgu, zwłaszcza drugie, rozszerzone wydanie *Nachlass*'u opublikowane jako *Wola mocy* (1906). Dwie dekady później tekst ten posłużył jako baza tematu wykładów Heideggera o Nietzschem: wola mocy jako sztuka i jako wiedza z książki trzeciej, rozdziały I i IV; wieczny powrót tego samego, z książki czwartej, rozdział III; i nihilizm z książki I. Tom ten oddziałł również na wczesne pisma Heideggera, nie jako przedmiot ich dociekań, lecz jako podnieta do filozoficznych badań w ogóle. Podczas jego *venia legendi* wykładu z 1915 roku, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, Heidegger zrobił aluzję do prawdziwej „woli mocy” filozofii³. Rozumiał przez to potrzebę wyjścia poza epistemologię do metafizyki, tj. do zapytywania o zamierzenie i cel filozofii

³ M. Heidegger, *Frühe Schriften*, V. Klostermann, Frankfurt/Main 1972, s. 375.

jako takiej. W swej *Habilitationsschrift* (1915–16) ujawnił wpływ Nietzschego, gdy podkreślił funkcję filozofii „jako wartości dla życia”⁴. Filozofia jako taka istnieje „w napięciu z żywą osobowością” filozofa „wydobywającego jej treść i wartość z głębin i obfitości życia w tej osobowości”. Pod tym względem Heidegger cytuje Nietzscheańską formułę „pędu do filozofii” i wychwala „nieprzejednanie surowy sposób myślenia” pisarza, sposób ożywiany jednakże darem „giętkiego i stosownego obrazowania”.

Podczas decydujących lat w Marburgu, 1923–1928, Nietzsche wydaje się znikać całkowicie z centrum zainteresowań Heideggera, ustępując miejsca Arystotelesowi, Kantowi, Husserlowi. Heidegger najwidoczniej chciał zdystansować się od Nietzschego, przyswajanego przez *Lebensphilosophie* oraz filozofie kultury i wartości. Jego odrzucenie kategorii „życia” w rodzących się analizach *Dasein* dało się zauważyć już w latach 1919–1921, okresie konfrontacji z *Psychologie der Weltanschauungen* Karla Jaspersa⁵. Jego odrzucenie neokantowskiej filozofii wartości Wilhelma Windelbanda i Heinricha Rickerta bez wątpienia opóźniło otwartą konfrontację Heideggera z filozofem, który dążył do przewartościowania wszystkich wartości. Jednak w latach dwudziestych Nietzscheański styl myślenia stopniowo zniewalał Heideggera. Na przykład w środku w przeciwnym razie nudnego, fenomenologicznie wyważonego ujęcia Husserlowskiej intencjonalności, intuicji kategorialnej i *a priori*, które Heidegger przedstawił w cyklu wykładów z 1925 roku *Der Begriff der Zeit*, znajdujemy następujące znamienne wyznanie: „Filozoficzne badanie jest i pozostanie ateizmem: z tego powodu może sobie pozwolić na «zuchwałość myśli»; nie tylko pozwoli sobie na taką zuchwałość, lecz jest to wewnętrzna konieczność i właściwa siła filozofii, i dokładnie w takim ateizmie filozofia staje się – jak powiedział kiedyś jeden z wielkich – «wiedzą radosną» (*Fröhliche Wissenschaft*)”⁶. Fenomenologia

⁴ Ibidem, s. 137 i n.

⁵ Por. M. Heidegger, „Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*”, obecnie (w:) *Wegmarken* (rozdział pierwszy w wydaniu *Gesamtausgabe*); por. również D.F. Krell, „Toward *Sein und Zeit*: Heidegger’s Early Review of Jaspers’ etc.”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, t. VI, nr 3, październik 1975, s. 147–156.

⁶ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, V. Klostermann, Frankfurt/Main 1979; *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, XX, s. 109–110. Oczywiście treść tego akapitu nie jest spójna z rozważanymi poglądami dotyczącymi ateizmu zarówno Nietzschego, jak Heideggera. Ani Nietzscheańska krytyka Chrystusa, ani jego wystawianie Dionizosa nie może być opatrzone nazwą „ateizm”; ani wysiłki Heideggera, aby wyprzec wszystkie elementy teologii chrześcijańskiej z ontologii fundamentalnej, ani jego rozumiejąca od-

jako nauka ścisła, *ale z radością*: ani Husserl, ani Scheler temu nie dorównają!

A jednak niewiele jest radości w wielkim dziele podsumowującym okres marburgski Heideggera, w *Byciu i czasie*. Tylko trzy odwołania do myśli Nietzschego pojawiają się w tym tekście, a tylko jedno z nich jest odwołaniem istotnym⁷. Jednakże, jak to zobaczymy, *Grunderfahrung Bycia i czasu* i Heideggerowskie odczytanie Nietzschego są ściśle powiązane. W tekście „Słowo Nietzschego ‘Bóg umarł’” Heidegger pisze: „Ze względu na swój cel i zakres niniejszy komentarz pozostaje w obszarze doświadczenia, z którego pomyślane jest *Bycie i czas*”⁸. Jeśli owym doświadczeniem jest zapomnienie bycia, co implikuje niepamięć o nicości, w której *Dasein* jest zawsze zawieszony, to możemy powiedzieć, że w *Byciu i czasie* Heidegger uświadamia kwestię śmierci Boga – poprzez prześledzenie śmierci *Dasein* i upadku metafizycznego dyskursu. Pośród naczelných motywów *Bycia i czasu* znajdują się: skończony, czasowy horyzont bycia, którym jest *Dasein*; interpretacja *Dasein* jako troski lub **bycia**-możliwym **strukturowanego** czasowo jako egzystencjalne, faktyczne i upadające; bycie całością (*Ganzsein*) *Dasein* jako bycie-ku-śmierci (*Sein zum Tode*). Choć rzadko cytowany w *Byciu i czasie*, Nietzsche mógłby z powodzeniem być przewodnim duchem tego dzieła – Nietzsche, który demaskuje antropomorficzną podstawę metafizycznych projekcji i znikomość bytu jako permanencji obecności; który dostarcza genealogicznych ujęć czasu i wieczności w taki sposób, że druga okazuje się ucieczką od pierwszego; który bez wykrętów staje twarzą w twarz z ludzką egzystencją jako nieodłącznie śmiertelną, pełną możliwości, jednakże powiązaną z fatalnością; który zawsze i wszędzie nalegał, aby myśliciele w równym stopniu, co artyści (mówiąc słowami Ezry Pounda) *make it new*. Otóż mówiąc te rzeczy zbliżyliśmy się do rdzenia konfrontacji i spotkania Heidegger–Nietzsche,

powieź na Hölderlinowskie poszukiwania tego, co dajmoniczne i święte nie są „ateistyczne”. Wprowadzam uwagi z wykładów *Zeitbegriff* z 1925 roku po prostu po to, by pokazać wpływ pewnego Nietzscheańskiego stylu na Heideggera w czasie, w którym moglibyśmy nie podejrzewać takiego wpływu. Jest to styl radości zamiast ciężkości, styl nauki ufundowanej na ekstatycznym nihilizmie zamiast na rygorach ideału ascetycznego.

⁷ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 371, 382 i kluczowe odwołanie do *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia Nietzschego*, s. 553.

⁸ M. Heidegger, „Słowo Nietzschego Bóg umarł”, przeł. J. Gierasimiuk (w:) *Philosophon agora*, t. I, 1990, s. 101.

które dominują w latach trzydziestych, czterdziestych i na początku pięćdziesiątych w myśleniu Heideggera⁹.

Pozwolę sobie teraz na próbę sformułowania niektórych naczelnych tematów opublikowanych prac Heideggera o Nietzschem i określenie, co z tych tematów wywarło, według mnie, głęboki i trwały wpływ na własne myślenie Heideggera. Choć moja prezentacja nie będzie pozbawiona krytycyzmu, nie będę w żadnym punkcie pytał, czy Heideggerowskie odczytanie Nietzschego jest „adekwatne” lub czy Heidegger „przedstawia” Nietzschego słusznie: po pierwsze, Heidegger nie dążył do „przedstawienia” Nietzschego, a po drugie, bez względu na to, jak „nieadekwatne” może być jego odczytanie Nietzschego, to sam Nietzsche, narodzony pośmiertnie, zachowuje swój własny styl i stylograf, prowadzi własną obronę, własnoręcznie zwodzi. Oferuję moją pomoc, a on się śmieje. Ani też, niestety, nie mam wystarczająco dużo miejsca, wolnego czasu czy wiedzy, by wskazać znaczenie Heideggerowskiego odczytania dla współczesnych konfrontacji z Nietzschem, zwłaszcza we Francji, od Bataille’a poprzez Deleuze’a i Klossowskiego do Foucaulta i Derridy¹⁰.

⁹ Najważniejszymi źródłami pozostają: dwutomowe dzieło *Nietzsche*, pierwszy tom zawiera zapis cyklu wykładów Heideggera o woli mocy – jako sztuce (1936–37), jako wiedzy (1939) – i o wiecznym powrocie tego samego (1937), drugi tom zawiera wykłady i rozprawy o nihilizmie, metafizyce Nietzschego i historii bycia (1941); „Słowo Nietzschego: ‘Bóg umarł’”, op. cit.; „Kim jest Zaratustra Nietzschego?”, przeł. J. Mizera (w:) A. Przybysławski (red.), *Nietzsche 1900–2000*, Aureus, Kraków 1997; i pierwsza połowa *Was heisst Denken?* (M. Niemeyer, Tübingen 1954), zwłaszcza s. 19–47 i 60–78.

¹⁰ Podaję kilka wskazówek bibliograficznych, nie roszczęc sobie pretensji do kompletności. Jeana Graniera „exposé critique” w *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche* (Ed. du Seuil, 1966), s. 611–628 była ostro skrytykowana m. in. przez Sarah Kofman (*Critique*, nr 275) i Philippe’a Lacoue-Labarthe’a (dyskutowane niżej). Moje zarzuty byłyby takie, (1) że Granierowskie sformułowania Heideggerowskich „thèses” III i IV są mylące, (2) że Granier istotnie nie docenia zależności jego własnego ontologicznego odczytania Nietzschego od Heideggera, a przede wszystkim, (3) że Granier opiera się fundamentalnemu przekonaniu zarówno Nietzscheańskiej, jak i Heideggerowskiej myśli, przekonaniu, które on sam trafnie ujmuje słowami *la duplicité de l’être*. Jak dotąd nie miałem jeszcze dostępu do François Laruelle’a, *Nietzsche contre Heidegger: Thèses pour une politique nietzschéenne* (Payot, 1977). Por. jednakże szczegółowe ujęcie ontologicznego odczytania Nietzschego przez Heideggera u Finka (omawiany niżej) i K.-H. Volkmann-Schluck z tomu: G. Penzo, *Friedrich Nietzsche nella interpretazione heideggeriana* (Patron, Bologna 1976). Por. J. Beaufreta „Heidegger a Nietzsche – pojęcie wartości”, przeł. S. Cichowicz i P. Kamiński, *Teksty* 1980, nr 3. Por. również cały zestaw „Lectures de Nietzsche” w *Critique*, czerwiec 1973, nr 313. Kolokwium poświęcone Nietzschemu w Cerisy-la-Salle w 1972 roku, z którego referaty opublikowane są jako *Nietzsche aujourd’hui?*, t. 1–2 (U.G.E., 10–18, 1973) świadczą o szerokim zainteresowaniu Heideggerowską inter-

1. *Nihilizm i koniec metafizyki*. Wraz ze swym obwieszczeniem śmierci Boga i upadku wszystkich światów „poza”, Nietzsche staje się historykiem i heroldem nihilizmu. Na historię nihilizmu składa się wzniesienie i jak dotąd upadek najwyższych wartości, wartości takich, jak „cel”, „jedność”, „byt” i „prawda”. Lecz dzięki jego wglądowi w źródła nihilizmu tkwiące w samym ustanowieniu zaświatowych wartości, tj. dzięki jego wglądowi w tożsamość nihilizmu i moralistycznej metafizyki, Nietzsche staje się również heroldem „doskonałego” czy „ekstatycznego” nihilizmu. Heidegger podziela Nietzscheańskie podejrzenie, że nihilizm

pretacją Nietzschego. Por. szczególnie S. Agacinski, „Grammaires du nihilisme” (I, s. 191–204), gdzie autor komentuje Heideggerowskie wykłady z 1941 roku o nihilizmie europejskim i próbuje włączyć Nietzschego do metafizycznej tradycji wartości jako warunku *a priori*. Agacinski sugeruje, zwięźle i wiarygodnie, że dla Nietzschego wartość nie może być nigdy stotalizowana, a zatem nigdy nie może być zastosowana do *das Seiende-im-Ganzen*; przyznaje, że myśl Nietzschego, jak i Heideggerowskie doświadczenie „różnicy”, „oddzielenia” i „zapomnienia”, jest jego doświadczeniem *języka*. Por. również dyskusję w Cerisy między Philippem Lacoue-Labarthem i Bernardem Pautratem (I, s. 48–50) i między Arion Kelkel a Eugenem Finkiem (II, s. 367–368). Wykład z Cerisy Philippe’a Lacoue-Labarthe’a pierwotnie zatytułowany „La Dissimulation” ukazał się obecnie jako „Nietzsche apochryphe” wraz z jego omówieniem *Nietzschego* Heideggera pt. „L’obliteration” (w:) Ph. Lacoue-Labarthe, *Le sujet de la philosophie* (Aubier-Flammarion, 1979), s. 77–184. Pierwszy (s. 77–109) zajmuje się problemem *Tako rzecze Zaratustra* jako *poiesis*, *Dichtung*, w sposób, jaki interpretacja Heideggera wprost odrzucała; drugi (s. 113–184) śledzi drobiazgowo *un certain effacement de la lettre [qui] anime le style d’interprétation que pratique Heidegger* (s. 119). Sto stron Lacoue-Labarthe’a jest tak gęste, tak dokładnie wyczyszczone i misterne, że nie dopuszcza zwięzłej prezentacji w tym miejscu. Bardzo je polecam jako przykład *le patient et minutieux travail*, co Lacoue-Labarthe ceni u Heideggera. Również bardzo polecam „Heidegger et le surhomme” Michela Haara w *Revue de l’enseignement philosophique*, luty–marzec 1980, t. XXX, nr 3, s. 1–17. Michel Haar podejmuje temat – *Übermensch* – w którym Heideggerowskie *volonté de réduction* i *effort d’enfermement* vis-à-vis Nietzschego są najbardziej uderzające. Odrzuca Heideggerowskie wysiłki przekształcenia *le surhomme* według konturów tradycyjnego metafizycznego humanizmu i interpretuje ideę Nietzscheańską jako absolutne odrzucenie człowieka, *cruelle fragmentation d’être*. Jako takie, myślenie Nietzschego o *le surhomme* prowadzi do obalenia *impensé* własnego myślenia Heideggera o *Sein* i *Mensch*. Również bardzo polecane są dwa tomy Gianniiego Vattimo *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione* (Bompiani, Milano 1974) i *Le avventure della differenza: che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger* (Garzanti, Milano 1980); oba tomy wiele zawdzięczają obecnemu ożywieniu studiów nad Nietzschem we Francji, lecz również dwóm wcześniejszym źródłom, Echarnda Heftricha „Nietzsche im Denken Heideggers” (w:) *Durchblicke*, V. Klostermann, Frankfurt/Main 1970, s. 331–349 i przede wszystkim Eugena Finka *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, zwłaszcza rozdział piąty.

nie jest nowym, typowo współczesnym fenomenem; akceptuje sąd Nietzschego, że panowanie nihilizmu jest zbieżne z panowaniem platońskiej metafizyki. Apoteoza tego wiekowego panowania ma miejsce wtedy, gdy horyzont, który niegdyś rozgraniczał „prawdziwy” świat od „jedynie zjawiskowego” zanika, gdy prawdziwy świat „stał się baśnią”. Poprzez energiczne zajęcie się pytaniem o horyzont tego, co prawdziwe – a nie jedynie odwrócenie platońskiej hierarchii zmysłowego i ponadzmysłowego, stawania się i bytu – Nietzsche przyspiesza kryzys metafizyki.

Jednocześnie jednak, kładąc nacisk na przewartościowanie wartości, jak gdyby mógł istnieć jakiś absolutny wzorzec (taki, jak „życie” czy „wola mocy”), w oparciu o który można by szacować wartości, i ostatecznie traktując nihilizm jako przypadłość, z której można by zachodnią historię wyleczyć, Nietzsche pozostaje uwięziony w orbicie metafizycznego myślenia, schwytyany w pasywno-reaktywny nihilizm. Samson burzy świątynię, ale na własną głowę. Tak rzucamy pierwsze spojrzenie na nierozstrzygalną dwuznaczność Heideggerowskiego odczytania Nietzschego: zajmując się pytaniem o horyzont tego, co prawdziwe, Nietzsche jednakowoż nie potrafi postawić pytania o istotę prawdy, *vom Wesen der Wahrheit*, i nie udaje mu się dostrzec, że jego własna krytyka „tego, co prawdziwe” zakłada dyskusyjną ideę prawdy jako *adaequatio*, *homotosis*; pojmując swoją wcześniejszą filozofię jako przewyciężenie platonizmu, Nietzsche nie potrafi jednak rozpoznać fatalnego powinowactwa przewartościowania z *idea tou agathou*, a zatem nie udaje mu się odzyskać tradycji poprzez źródłowe odczytanie wczesnych myślicieli greckich; poddając kartezyjański subiektywizm i spirytualizm zjadliwej krytyce, Nietzsche nie zdołał wyciągnąć wszystkich konsekwencji ze swego odkrycia, że *ego volo* jest wymyślone przez *ego cogito*, i nie rozpoznał, że zwyczajne podstawienie „ciała” za „ducha” nie przewycięża myślenia przedstawieniowego; wyróżniając źródło nihilizmu w ustanowieniu transcendentnych wartości, Nietzsche wierzy jednakże, iż niektóre wartości mogą być uratowanie od nihilizmu; broniąc w pełni rozwiniętego, ekstatycznego nihilizmu, który sam począł się w otchłaniach tragicznej mądrości, Nietzsche nie potrafił jednak stanąć wobec pytania o istotę *nihil* i nie udaje mu się dostrzec nihilizmu w fakcie, że w zachodniej historii samo bycie staje się w końcu niczym. Dwuznaczność – a nawet ambiwalencja – w Heideggerowskim odczytaniu Nietzschego najlepiej wyrażona może być w dwóch pytaniach. Jak to możliwe, że myśl Nietzschego implikuje prawdziwy wręcz koniec metafizyki, a *sama jest* mimo to metafizyką? Jak Nietzsche może być nazywany *ostatnim* metafizykiem, a mimo to uchodzić nadal za jednego

z wielu metafizyków? Nietzsche nie jest ostatnim, ponieważ w Europie i w Ameryce zabrakło kandydatów.

2. *Metafizyka woli mocy i wieczny powrót*. Wola mocy i wieczny powrót tego samego są kluczowymi terminami w metafizyce Nietzschego; inne słowa-klucze – nihilizm, przewartościowanie i *Übermensch* – od nich czerpią swą moc. Heidegger kładzie nacisk na to, że te dwie myśli tworzą jedność, że desygnują one to, co scholastyczna filozofia nazwała *essentia* i *existentia* bytów. To jednak implikuje, że wola mocy i wieczny powrót są odpowiedziami na starożytne ontologiczne pytanie *ti to on*; w formie metafizycznej „Czym jest byt?“, *Was ist das Seiende?* Są odpowiedziami na przewodnie pytanie metafizyki (*die Leitfrage*), ale nie na podstawowe pytanie dotyczące metafizyki jako takiej (*die Grundfrage*). Domniemana jedność woli mocy i wiecznego powrotu, jako odpowiednio esencji i egzystencji wszystkich bytów, przybiera czasami jedynie schematyczną, niemal sylogistyczną formę w wykładach i traktatach Heideggera: jeśli wola mocy jest chceniem-siebie-samej, które nie dopuszcza żadnych przeszkód, to jej nieuwarunkowane chcenie może być tylko wiecznym samoprzewycięzaniem się; byt, który *jest* z istoty wolą mocy może *istnieć* wyłącznie jako wieczny powrót tego samego. Ta schematyczna interpretacja zmierza do zrozumienia woli mocy raczej kosmologicznie, niż do angażowania jej genealogicznie, i poważnie nie docenia ona radosnej i niszczącej treści Nietzscheańskiej najwyższej myśli – *die ewige Wiederkehr des Gleichen*. W swym pośpiesznym odrzucaniu Alfreda Baeumlera – nazistowskiego ideologa, który przejął upolitycznioną wolę mocy, odrzucając „egipskość” wiecznego powrotu, zgadzając się przez to na esencjalny brak jedności myśli Nietzscheańskiej – Heidegger pomija wielość perspektyw woli mocy i tragiczny patos wiecznego powrotu. Jednak Heidegger podziela przekonanie Jaspersa, że wieczny powrót jest centralną myślą Nietzschego i poświęca mu najwięcej interpretacyjnych wysiłków nie tylko podczas wiosennego semestru 1937 roku, ale i w wykładach z wczesnych lat pięćdziesiątych. Zanim jednak podejmiemy dyskusję o wiecznym powrocie, musimy popracować nieco nad Heideggerowską krytyką Nietzscheańskiej metafizyki.

3. *Wola mocy i myśl wartościująca*. Według Nietzschego wola mocy jest „faktem ostatecznym, do którego dotarliśmy”. Lecz na Heideggerowskie ucho *das letzte Faktum* nieomylnie pobrzmiwa metafizycznie. Tak jak własne Heideggerowskie oświadczenia o metafizycznym *Unfaktum*

czasowości stały się stopniowo dla niego podejrzane po opublikowaniu *Bycia i czasu*, tak również Nietzscheańskie pragnienie zdefiniowania samej istoty bytów zdaje się Heideggerowi daremne. (Oczywiście to Nietzsche ze swoją genealogią *causa prima* – w „lenistwie”, „nudzie” – pomaga w podejrzewaniu takich tendencji!) Jednakowoż Heidegger pomija genealogiczne zaangażowanie woli mocy i odrzuca jej kosmologiczne zastosowanie. Pozostaje jeszcze coś dopowiedzieć, coś innego niż to, że wola mocy być może wywodzi się z Leibniziańskich *vis* i *appetitus* oraz z interpretacji „woli” u Kanta, w niemieckim idealizmie i u Schopenhauera. Heidegger mówi to wszystko mimo swego ostrzeżenia, że tropienie prawdopodobnych zależności między myślicielami jest zapomnianiem o uniwersalnej zależności od bycia i jego przeznaczenia, *das Geschick des Seiens*. Tylko w jego pierwszym kursie wykładów „Der Wille zur Macht als Kunst” wola mocy rzeczywiście zostaje potraktowana należycie i w sposób najbardziej poważny. Jest tam postrzegana rzeczywistość jako bycie-poza-sobą w kształcie ludzkiej egzystencjalności czy skończonej transcendencji. Jako wieczne samoprzewycięzanie się, wola mocy jest *epimeleia*, *Sorge*, „troska”. Hannah Arendt ma rację, gdy zauważa, że późniejsze wykłady i teksty (w drugim tomie *Nietzschego*) porzucają tę pozytywną interpretację woli mocy, że zrównują one Nietzscheańską doktrynę z wolą woli, która inauguruje panowanie planetarnej *Technik*¹¹. Czy Heidegger kiedykolwiek naprawdę przewycięża schematyczną „kosmologiczną” interpretację woli mocy – jako *essentia* bytów – jest to wątpliwe; z pewnością Heidegger w ogóle nie dociera tu do fundamentalnych problemów, jak dzieje się to w jego odczytaniu wiecznego powrotu.

Negatywne zrównoważenie w Heideggerowskim ujęciu metafizyki woli mocy głównie spowodowane jest tam rolą myśli wartościującej (*Werdenken*). Alergiczna reakcja Heideggera na Nietzscheańskie „przewartościowanie wszystkich wartości” wywodzi się częściowo, jak zauważyliśmy, z jego, jako młodego studenta i młodego docenta, własnej rebelii przeciw wpływowej neokantowskiej *Wertphilosophie* jego nauczyciela Heinricha Rickerta. W ciągu swej kariery Heidegger występował przeciwko filozofii wartości jako degradacji Kantowskiej filozofii. Choć wydaje się, że Nietzsche rozpoznaje konieczność przewyciężenia

¹¹ Jednakże jej próba wyjaśnienia zmiany w terminologii swego rodzaju osobistymi wyrzutami sumienia jest wysoce wątpliwa. Por. H. Arendt, *The Life of the Mind*, 2 tomy, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1977–78, II, s. 172–78.

Platońskiego wartościowania (*Wertsetzung*) jako takiego, to Heidegger obwinia go o zachowanie ufności w same „wartości”, oskarża o bezpodstawną nadzieję, że ten odrzut Kantowsko-Kartezyjańskiego subiektywizmu, ta mdła resztką zchrystianizowanej, zsekularyzowanej *arete* mogłaby uratować zachodnią historię od jej własnej źródłowej natury – nihilizmu. W myśli wartościującej Heidegger widzi główną przeszkodę w wychodzeniu Nietzschego poza metafizyczne sposoby myślenia. Projekt przewartościowania odsuwa i odrywa Nietzschego od pytań o bycie, prawdę i nicłość. Bliżej do tych pytań dociera w swym myśleniu o wiecznym powrocie.

4. *Wieczny powrót, Untergang i czas*. Różne oświadczenia Nietzschego o wiecznym powrocie, w *Wiedzy radosnej*, w *Tako rzecze Zaratustra* i w różnych nie opublikowanych notatkach, upewniają Heideggera, że wieczny powrót jest nie tyle dogmatem, co doświadczeniem w myśleniu i doświadczeniem *myślenia*. Wiąże się nie tyle z *existentia* bytów (do czego skłaniały się traktaty opublikowane w drugim tomie *Nietzschego*), co z *Existenz* zarówno w Jaspersowskim, jak i Heideggerowskim znaczeniu. W letnim semestrze 1937 roku Heidegger konfrontowany jest z pełną zawartością Nietzscheańskiego tragicznego wglądu w stawanie się i w jego dionizyjską afirmację.

Kurs wykładów z poprzedniego semestru o woli mocy jako sztuce skupiał się na opozycji – faktycznie „zacieklej niezgodności” – między sztuką i prawdą. Sztuka, tworzenie potężnego pozoru, większą ma wartość od prawdy dla wzmagania życia. Takie wzmaganie zachodzi, jak mówi Nietzsche, „w wielkim stylu”, w porywającym stylu, który sprzęga razem zasadę prawa nadawania formy i anarchię pierwotnego chaosu. Nietzscheańskie odkrycie tego sprzężenia, jego najbardziej wzmagająca życie myśl i najpotężniejsze kłamstwo ukształtowane w zacieklej niezgodności między sztuką i prawdą otrzymało nazwę „wiecznego powrotu tego samego”. Heidegger kładł nacisk na to, że ta myśl ma coś – a być może wszystko – wspólnego z pytaniem o bycie i czas.

Stojąc w „bramie Chwili” – a nie obserwując po prostu bramę z boku, jak czyni karzeł, który wszystko zbyt sobie ułatwia – Zaratustra jest rzucony i projektowany w czas. Figura Zaratustry służy zatem za obraz świadomego, zdecydowanego *Dasein*. „Wieczność” wiecznego powrotu nie jest tym niewłaściwym i nieskończonym czasem, który według 65. paragrafu *Bycia i czasu* wypływa ze skończonego czasu właściwego, lecz chwilą (*Augenblick*) wglądu i decyzji. Na progu chwili czasu Zaratustra

afirmuje to, że całe przejście (*Übergang*) do nadczłowieka (*Übermensch*) wymaga nieodłącznie zejścia (*Untergang*). W myśli o powrocie dochodzi do konfrontacji ze wzdargą Zaratustry dla „ostatniego człowieka” i jego obrzydzeniem dla ludzi w ogóle, jego młodościami i do ich przewyciężenia – choć co teraz oznacza „przewyciężenie”, staje się kluczową kwestią i to taką, która nie może być rozwiązana zgrabnym odwołaniem do *Selbstüberwindung*. Powrót Zaratustry do zdrowia polega wyłącznie na myśleniu tej myśli – choć sama myśl, jako najpotężniejsze oszustwo, czasami zdaje się być *Leierlied* lub śpiwką wygrywaną na katarynce, dziecięcą uciechą, zwyczajnym oderwaniem się od surowych realiów historycznego istnienia. Zdaniem Heideggera wszystko zależy od rzeczywistej pracy, *die Wirklichkeit*, samego myślenia. Wszystko zależy od wyprofilowania liry, która wytrzyma napięcie dysharmonii, napięcie Heraklitejskiego łuku, nazywanego przez Yeatsa *life-in-death, death-in-life*¹², napięcie, które podola melodii śmiertelności.

Ani Nietzsche, ani Heidegger nie są zbytnimi optymistami jeśli chodzi o powodzenie takiej pracy. Nietzsche każe Zaratustrze opisywać siebie jako kalekę po tej stronie mostu, który prowadzi do wyzwolenia od zemsty (por. „O wyzwoleniu”). W swoich końcowych wykładach i tekstach o Nietzschem, Heidegger obstaje przy kluczowej kwestii takiego wyzwolenia. Wszystko, co zajmowało go wcześniej, kulminuje w pytaniu „Kim jest Zaratustra Nietzschego?”. Jeśli chodzi o myślenie myśli o wiecznym powrocie, pytanie to przybiera postać: „Co znaczy myśleć i co domaga się myślenia?”.

Decydująca praca myślenia powrotu ma miejsce, według Heideggera, w rozdziale *Tako rzecze Zaratustra* zatytułowanym „O wyzwoleniu”. Tamże duchy zemsty, ciężkości i resentymentu, błagalne duchy zaświatowej metafizyki i moralności, postrzegane są jako powstałe z rozczarowania ludzkiej woli w obliczu nieodwracalności czasu. Przed faktycznością „to *byto*” wola stoi bezradna. Nie ulotny charakter stawania się paraliżuje wolę, nie przemijalność, która rodzi kastrującą nostalgię za *ewige Weibliche*, lecz przedziwnie okaleczająca jest: zwykła uporczywość przeszłości, nieprzejednanie *fait accompli*, kamienna obojętność tego, co zwykle. Zamiast nie chcieć niczego w ogóle, zniszczona wola chce niczego: zatem osłabiające delirium pasywnego nihilizmu.

¹² Chodzi o fragment B48 Heraklita: „Dla łuku nazwą jest życie, dziełem zaś śmierć”, przeł. M. Wesoły [przyp. tłum.].

Zamiast afirmować regułę czasu, wola wynajduje przeciwwolę, by zgromić czas i jego *Es war*: zatem wymęczone ruchome święto nienawiści i zemsty.

Wyzwolenie od ducha zemsty, przemiana reaktywnego nihilizmu w nihilizm ekstacyjny i przeniesienie hołdu z Ukrzyżowanego na Dionizosa wymaga, aby wola opowiedziała się za przeszłością, „lecz tak ja właśnie chciałam, lecz tak chcę właśnie, przeto chciała będę tego na zawsze!” Chcenie wiecznego powrotu tego samego rekonstruuje „to było” jako „niech tak będzie”, rozpuszcza beznamietność przeszłości w bardzo silnym roztworze jego obecnego pełnego chcenia aktu. Toteż człowiek „dostarcza dowodu”, że kontyngencje przeszłości przechodzą w to, czego chce sama wola mocy; człowiek zatem nabywa „prawa, by twierdzić”, że wydarzenia i ślepy traf z przeszłości są jego własnym dziełem; zatem przeszłość przekształcona jest w wieczną przyszłość poprzez wolę, która „wciąż pozostaje obecnością-dla-siebie”¹³.

Heidegger wąpi w skuteczność takiego chcenia wykonania myślowej pracy wiecznego powrotu. „Lecz tak ja właśnie chciałam!”, deklaruje wola. Co jest źródłem takiej deklaracji? Coś przeszłego zaświadcza w terażniejszości. Czy to z przeszłości, co ona poświadcza, może być afirmowane w bramie Chwili, gdzie czas wyłania się przed kimś i niknie za plecami w odległej wieczności? Lub czy taka deklaracja musi nadejść z boku, z perspektywy karła, jako jawne oszustwo? Rekonstrukcja „to było” jako „niech tak będzie” – czy oznacza, że *Sein* podporządkowywane jest *Sollen*, nawet już nie *Wollen*. Rozpuścić beznamietność przeszłości w aktywności terażniejszości pełnej chcenia – czy jest to przyjmowanie tradycyjnego przedkładania aktywności nad pasywność? Jaki rodzaj „dowodu” przekonałby genealoga, że kontyngencja została teraz przekształcona w wolę? Czyż nie odegrano *Leierlied* dowodów? Jaki rodzaj *droit de prétendre* przekształci ofiarę przypadków w demiurga przeznaczenia? A gdy przeszłość jest przekształcona w wieczną przyszłość poprzez wolę, która pozostaje wiecznie dla siebie obecna, to czyż metafizyka obecności nie jest, by tak rzec, ontologią opartą na rozumieniu bycia nieustanności obecności (*Beständigkeit des Anwesens*), wzmocnioną jedynie w swym panowaniu? Paradoksalne zapewnienie, że wieczna obecność woli dla siebie jest wiecznym siebie poświęceniem, wieczną *Selbstüberwindung*, nie przekonuje: „wieczne poświęcenie” jest ciągłym ofiarowywaniem tej samej starej owieczki i nie zwodzi już dłużej bogów czy ludzi.

¹³ Cytowany fragment w tym ostatnim zdaniu pochodzi z J. Graniera, *Problème...*, op. cit., s. 572 i n.

Wszystkie te wątpliwości co do „wyzwolenia” – odnośnie do czegoś, co ktoś mógłby nazwać *dekadencją* wyzwolenia – kłopotą Heideggera. Kulminują one w jego oskarżeniu, że nauka Zaratusztry o wyzwoleniu nie może uwolnić człowieka metafizycznego od ducha zemsty: „Czy myślenie to przewycięża dotychczasowe zastanawianie się, czy przewycięża ducha zemsty? A może we wspomnianym odciskaniu, które wszelkie stawanie się bierze pod opiekę wiecznego powrotu tego samego, skrywa się wciąż jeszcze niechęć *wobec* samego tylko przemijania, a przeto w najwyższym stopniu uduchowiony duch zemsty? [...] Cóż pozostaje nam innego, jak powiedzieć: nauczanie Zaratusztry nie przynosi wyzwolenia z zemsty. Mówimy to. Atoli w żadnym razie nie mówimy tego w celu domniemywanego obalania filozofii Nietzschego. Nie mówimy tego nawet jako zarzutu wobec myślenia Nietzschego. Mówimy natomiast, aby zwrócić nasze spojrzenie na to, że i jak dalece także myślenie Nietzschego porusza się zgodnie z duchem dotychczasowego zastanawiania się”¹⁴.

Heidegger zatem nie zamyka kwestii miejsca Nietzschego w historii metafizyki. Kim *jest* Zaratusztra Nietzschego? Zaratusztra jest obrońcą koliska życia i cierpienia; wyzwolenie z tego koliska nie jest jego właściwym pouczeniem. Zaratusztra jest orędownikiem celu nadczłowieka; nie wikła siebie w cel. Zaratusztra wszelkie przejście rozpoznaje jako zejście; nie odchodzi z bramy Chwili czasu. Praca wiecznego powrotu, jako praca myślenia, pozostaje do wykonania.

5. Nietzsche jako ostatni metafizyk i ostatni myśliciel Zachodu. Jak Nietzsche może być nazywany *ostatnim* metafizykiem, a jednak uchodzić nadal za jednego z wielu metafizyków? Jeśli Nietzsche był całkowicie pochłonięty *Leitfrage* metafizyki, całkowicie zaślepiiony na jej *Grundfrage*; jeśli myślał po prostu w samych kategoriach wartości, odwracając jedynie „górze” i „dół” pionowej osi Platońskiej; jeśli jego analiza nihilizmu pozostała tylko fazą w historii nihilistycznej metafizyki; to jak mógłby Nietzsche rzeczywiście wyczerpać możliwości metafizycznego dociekania, myśli przedstawiającej i wartościującej, i jak mógłby dostrzegać *Ereignis* metafizyki jako nihilizmu? Jeśli „ostatnim nazwiskiem” w historii metafizyki „nie jest Kant i Hegel, lecz Nietzsche”¹⁵, to w jaki sposób dochodzi wtedy do tego, że Nietzsche określa swoje nazwisko i pociąga w ten sposób do odpowiedzialności całą tradycję?

¹⁴ M. Heidegger, „Kim jest Zaratusztra Nietzschego”, op. cit., s. 99.

¹⁵ E. Heftrich (por. przypis 9), op. cit., s. 349.

Od początku swej konfrontacji z Nietzschem Heidegger przyznaje mu status myśliciela, tj. kogoś, kto rozważa istotę samej metafizyki. W *Was heisst Denken?* mieni go nie ostatnim metafizykiem, lecz „ostatnim myślicielem Zachodu”, *der letzte Denker des Abendlandes*¹⁶. Słowo *letzt* może oznaczać kilka rzeczy:

Nietzsche *najnowszy* myśliciel, *le dernier cri?*

Nietzsche *ostateczny*, tj. najwyższy i najprzedniejszy myśliciel?

Nietzsche *ostatni*, tj. myśliciel kresu, po którym nikt nie jest oczekiwany, po którym Zachód jako taki, lub samo myślenie, lub obie z tych rzeczy nie mogą już być tym, czym były?

To trzecie rozumienie słowa *letzt* mogłoby oczywiście postawić pod znakiem zapytania roszczenie każdego ze współczesnych do *bycia* myślicielem...

Wpływ Nietzschego na myśl Heideggera nie ustępuje żadnemu innemu. W *Was heisst Denken?* Heidegger rozmyślnie wiąże imię Nietzschego z Arystotelesem, znamienne połączenie, jeśli pamiętać o kluczowej pozycji Arystotelesa w wydobyciu kwestii bycia. Heidegger i Nietzsche spotykają się w wielu wspólnych punktach – węzłach, skrzyżowaniach, przecięciach i przejściach, przejściach, zasadzkach. By przywołać kilka z nich:

Nietzscheańska definicja silnej woli, gdy wiadome jest, jak *nie* chcieć¹⁷, jest nieopiewaną poprzedniczką Heideggerowskiej *Gelassenheit* i „niecodziennego myślenia”.

Okrzyk Zaratustry „Bądźcie wierni Ziemi!” słyhać ponownie w słubowaniu wobec ziemi Czworokąta i jego inicjacji śmiertelnych w ich śmiertelność.

Nietzsche wtóruje Kantowi, Schillerowi, Schellingowi i Hölderlinowi w obudzeniu u Heideggera poczucia prymatu sztuki i dzieła sztuki w pytaniu o bycie – wola mocy jako sztuka jest „koniecznym punktem wyjścia” dla Heideggerowskiego wniknięcia w myśl Nietzschego.

Nietzscheańska krytyka metafizyki mogła mocno pomóc w odciągnięciu Heideggera od rozpoczynającego się „meta-ontologicznego zwrotu” w jego własnej myśli – od „ontologii *Dasein*” do „metafizyki prawdy” – w latach tuż po publikacji *Bycia i czasu*¹⁸; i najogólniej,

¹⁶ M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, op. cit., s. 61.

¹⁷ Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1906.

¹⁸ Por. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, V. Klostermann, Frankfurt/Main 1978; *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, XXVI, s. 196–202. Por. również D.F. Krell, „From *Fundamental-* to *Frontalontologie*: A Discussion of Heidegger’s Marburg Lectures of 1925–26, 1927, and 1928” (w:) *Research in Phenomenology* 1980, X.

Nietzsche zaszczepia podejrzenie, że epoka myśli i wiary niechybnie odeszła, że to, co nabożnie nazywamy „tradycją”, jest w większej części produktem obawy wobec myślenia.

Poza pobożnością, lecz wciąż w obrębie obawy, zapytujemy raz jeszcze, co ma na myśli Heidegger, gdy nazywa Nietzschego *der letzte Denker des Abendlandes*. Czy Nietzsche jest (1) najnowszym, najaktualniejszym z myślicieli, będącym najbardziej na czasie; czy jest on (2) ostatecznym i najwyższym myślicielem; czy też jest (3) *ostatnim* myślicielem zmierzającego kraju? Pierwsze jest zbyt dla Heideggera naiwne, drugie zbyt nauczające. Obie te rzeczy skądinąd będą w Niemczech powiedziane. Tylko trzecie (i *ostatnie*) jest wystarczająco złośliwe, wystarczająco oburzające, wystarczająco dosłowne, by odpowiadać Heideggerowskiej ocenie Nietzschego. Jeśli niekiedy nic nowego nie dzieje się pod *seinsgeschichtlicher* słońcem Heideggera, to jest tak dlatego, że także i on musi bronić się przed Nietzscheańską nowością. Toteż Heideggerowskie myślenie *przeciwne* [*counter*] myśleniu pozostaje zawsze w służbie myślenia, by go *spotkać* [*encounter*]. *Auseinandersetzung* jest kontrapunktowane przez *Entgegendenken*, konfrontacja przez spotkanie.

W przededniu swego cyklu wykładów o Nietzschem Heidegger określił zadanie swej własnej myśli jako doprowadzenie myśli Nietzschego „do pełnego odsłonięcia”¹⁹. Konfrontacja i spotkanie z Nietzschem, poczynające się w studenckich latach Heideggera i wciąż żywe w rozmowach z jego ostatnich lat, pozostają kluczowe dla Heideggera – dla poznania, kim był i co miał poczynić.

Z języka angielskiego przełożył
Artur Przybyśławski

¹⁹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, M. Niemeyer, Tübingen 1953, s. 28.