

Jean Beaufret

Heidegger a Nietzsche: pojęcie wartości

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (51), 107-128

1980

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.

Jean Beaufret

Heidegger a Nietzsche: pojęcie wartości

W filozofii Nietzschego „punkt widzenia wartości” zdaje się odgrywać rolę równie zasadniczą co zagadka podwójnego określenia bycia jako *woli mocy* oraz jako *wiecznego powrotu*. Czy należy poprzestać na stwierdzeniu faktu i widzieć w tym jedynie wypadek bez znaczenia, skoro język wartości był w czasach Nietzschego bardziej jeszcze „w modzie” niż dzisiaj? Czy też przeciwnie, należy posunąć się aż do sądu, iż nie ma w tym nic z wypadku, ani nic z przypadku, i że to sama metafizyka Nietzschego, przemyślana w horyzoncie tego, co Heidegger nazywa dziejami lub — lepiej — losem, udziałem bycia (skoro „Seinsgeschichte” jest w swojej istocie „Seinsgeschick”), wymagającym od Nietzschego, by odwołał się do pojęcia wartości, które byłoby odtąd nie tylko jednym ze środków ekspresji, lecz mianownikiem zawierającym w sobie ów los, i nabierałby pełnego sensu dopiero w optyce woli mocy, kulminującej ponadto w postaci wiecznego powrotu? Jeżeli przyjąć tę hipotezę, filozofia Nietzschego nie byłaby, jak to się dziś mówi, jedną z wielu „aksjologii”, lecz najczystsza filozofią wartości, natomiast język wartości, rozważany poza granicami tej jedynej i uprzywilejowanej sytuacji, okazywałby się jedynie niespójnym werbalizmem. Ten pozorny paradoks to temat do rozważań, jaki podsuwa nam

Najczystsza
filozofia
wartości

Powszechna
moda

Heidegger zarówno w swoim studium z *Holzwege* poświęconym Nietzsche, jak i w drugim tomie *Nietzschego*, opublikowanym dwa lata temu. Do niego również odnosić się będą uwagi, które zamierzam tutaj rozwinąć.

Podkreślmy to raz jeszcze: nic nie jest z pozoru bardziej paradoksalne niż taka właśnie interpretacja. Zderza się ona z niezbitym na pozór poglądem, iż pojęcie wartości jest w powszechnej modzie, że swoistym zadaniem filozofii od samego początku jest zapuszczanie się w świat wartości dla ustalenia hierarchii wartości, bez której wszelkie ludzkie działanie byłoby skazane na dowolność. Jednym zaś z zarzutów najczęściej stawianych Heideggerowi był ten mianowicie, iż myśl jego niezdolna jest do zbudowania etyki — czyli do uzyskania trwałego rozróżnienia dobra i zła — w tej mierze, w jakiej wydawała się pochwałą samego „rozstrzygania”, dla którego wszystkie możliwości są tyle samo warte, skoro najważniejsze jest to, by śmiało wybierać, z pominięciem tego, co w oczach wszystkich filozofów było — jak powiadał Kant — „wielką sprawą” nie tylko filozofii, lecz ludzkiego życia.

Platonizm
a ideologia

Z pewnością możemy rozumować w ten sposób. Możemy jednak także odnieść się do tego nieufnie. Czy z tego, iż myśl w swoich początkach, a więc myśl grecka, zważała przede wszystkim na to, co w tym lub innym świecie mogło być *ἀξίον τοῦ λόγου*, wynika, że myśl Platona można na przykład określić jako „aksjologię”, przynajmniej w załączku? Z równym powodzeniem rzecz by można, że Platońska filozofia Idei jest tylko jedną z wielu ideologii. A przecież filozofia Platona nie jest ideologią. Jest filozoficznym ujawnieniem się bycia pod postacią *εἶδος*, co nie ma w sobie nic z ideologii. Być może to raczej coś z platonizmu przetrwało aż do naszych czasów w tym, co dziś nazywamy ideologiami, skoro cechą charakterystyczną owych ideologii jest to, iż są zaledwie spóźnionym odbiciem lub, jeśli kto zechce, dawno zdevaluowaną monetą owego pierwotnego ujawnienia się, na które myśl Platona odpowiedziała źródłowym zapoczątkowaniem całych dziejów filozofii. Współczesna aksjologia, która w istocie nadaje jedynie formę rozkładowi filozofii w system ideologiczny, utrzymuje, że stoi wyżej niż filozofia

i analizuje jej struktury opierając się na prawach wartości, ustanowionej z kolei niczym absolutny punkt odniesienia. Z tego to punktu widzenia, zwanego „naukowym”, nic nie kusi bardziej niż wyśmiewanie aksjologicznych „uproszczeń”¹, w jakich rzekomo w sposób naiwny „grzęźli” greccy filozofowie wskutek rudymetarnego charakteru ich określeń „wartości”. Całe zagadnienie sprowadza się do tego, czy filozofia grecka jest w istocie tylko pierwszą wariacją na temat wartości, który płynie podskórnie w całej filozofii do chwili, gdy staje się przedmiotem bardziej naukowych wyjaśnień. Nietzsche pisał już o Grekach (głęboko rozumiejąc, jak bardzo „nieswojo” czuć się muszą wobec nich owi „spóźnieni”, którymi sami jesteśmy): „Czcili inaczej, gardzili inaczej”². Jak rozumieć owo „inaczej”? Czy mieli po prostu inne wartości niż my? Czy też równie obce im było to, co my nazywamy wartością, jak nasza ideologiczna interpretacja filozofii? Cóż takiego było im obce, owym Grekom, którzy czcili i gardzili inaczej niż my? Ku czemu zwracali się, czcząc i gardząc? I czymże było to, co dla nich było *ἀξίον τοῦ λόγου*?

Słowo istotne greckich myślicieli, zanim jeszcze powzięło ono — u Platona i Arystotelesa — szybko sekularyzujący się kształt filozofii, mieni bycie. Lecz myślenie bycia, tożsame w ich rozumieniu z myśleniem Jednego, nie zjawia się wcale jako czynnik ujednoczenia. Jest to raczej wyłanianie się świata różnic. Bycie, czyli ta jedyna osobliwość, *poprzez którą (par àu)* jest to, co jest, czyli byt, ustanawia w swojej istocie to, co jest w nim „dobre”. Lecz i owo „dobre” ma niejedno oblicze. Arystoteles wyróżni trzy: przyjemne, pożyteczne i piękne. To wedle tych trzech sposobów bycia, z których żadne nie da się logicznie zredukować do pozostałych, przejawia się wielorako to, co jest. Pięknemu należy się większa cześć niż przyjemnemu i pożytecznemu, choć zazwyczaj nie brak mu cech przyjemnych, a niejednokrotnie bywa nawet pożyteczne. Nie mniej godne czci jest jednak niepoświęcanie ani pożytecznego, ani przyjemnego, „jeżeli

Greckie
„inaczej”

Trzy sposoby
bycia

¹ R. Ruyer: *Le monde des valeurs*. Aubier 1948, s. 19.

² *Jutrzenka*, § 170.

Wybierz
rozumnie

nasze życie ma być trochę życiem”³. Gdy zatem Grecy ustawią piękne, przyjemne i pożyteczne po stronie bycia, nie czynią tego bynajmniej dla jakiejś „drabiny ontologicznej”, gdzie monotonia „stopni bycia”⁴ przesłoniłaby podstawowe rozróżnienie między pięknym, przyjemnym i pożytecznym, lecz dlatego, iż ujawnienie się bycia w jego prawdzie jest samo przez się dostatecznie bogate w różnice, by było w czym wybierać. Kraina bycia to kraina wyboru. To właśnie mówi nam zdanie Heraklita: „Najlepsi wybierają jedno ponad wszystko, nieśmiertelną sławę rzeczy śmiertelnych. Masy leżą obżarte jak bydło”⁵. Taki — *αἰρεσθαι ἀντί* — wybór jednego zamiast drugiego, oto krytyczne zadanie myślenia bycia. Filozofia podejmuje je ze swojej strony jako *προαιρεσις*, co oznacza dokładnie, jak powie Arystoteles Heraklitowi, mieć wzgląd na coś jako na *πρὸ ἐτέρων αἰρετόν* (godne zostać wybranym zamiast czegoś innego). Ta idea wyboru leży u podstawy *λόγος*, który nie polega na tym, by zbierać wszystko bezładnie, lecz zachować dla siebie to tylko, co zostało starannie przebrane. *Κρίναι δὲ λόγῳ*, powiada Parmenides. Rozsądź rozumem, wybierz rozumnie. Cóż takiego jednak mamy rozsądzić *δὲ λόγῳ* lub, jak powie Arystoteles, *μετὰ λόγου*, idąc za *λόγος*? Co, jeśli nie to, co dobre lub wręcz najlepsze w tym, co mamy na względzie. A przy tym pod różnymi postaciami przyjemnego, pożytecznego i pięknego. W *Retoryce* Arystoteles posuwa się jeszcze dalej w ścisłości. Jeśli, jak mówi, dzieciństwo żyje tylko przyjemnym a pożytecznym starość, to młodość zachwyca się przede wszystkim pięknym. Jest jednak czwarty wiek życia, który jest jego *ἄκμῃ*. Arystoteles, który umieszcza go w okolicach pięćdziesiątki, mówi o owych *ἄκμαστοι*: „Nie ufając niczemu i niczemu nie odmawiając zaufania oni dokonują najlepszego wyboru idąc za prawdą; nie żyją wyłącznie ani pięknym, ani pożytecznym, lecz równocześnie i jednym, i drugim”⁶.

³ Platona *Fileb*, 62c.

⁴ Scheler: *Der Formalismus in der Ethik*, Wg wyd. fr. z 1955 r. s. XVII i 167.

⁵ Fragment 29 wg Dielsa.

⁶ *Retoryka* II, 14, 1390a 31 i in.

Nic zatem nie jest bliższe myśli Greków niż rozróżnienie — w byciu — najlepszego i najgorszego na podstawie tego, co „wystarczające”, niż może jeszcze subtelniejsze rozróżnienie między „wszystkimi dobrami, które mogą istnieć *de facto*”⁷ a tym, *poprzez co (par ou)* dobra te są dobrami. Potrzeba zaiste całego barbarzyństwa Hippiasza, by nie pojmować różnicy między *τί ἐστι καλόν a τί ἐστι το*, „co jest piękne”⁸ a „czym jest piękno?”⁸.

Barbarzyństwo
Hippiasza

W odpowiedzi na pierwsze pytanie wystarczy przecież wskazać rzeczy piękne, z których najpiękniejszą, jak powiada Hippiasz, jest bez wątpienia złoto. Trudniej odpowiedzieć na drugie pytanie. Powiedzieć na przykład *δῖδ, przez co (par quoi)* piękna dziewczyna jest piękna, trudniejsze jest niż gwizdnąć na nią, gdy przechodzi, cała trudność zaś polega na innym zgoła przejściu, najczyściej greckim przejściu od wymiaru *ontycznego* do *ontologicznego*. Skoro więc filozofia grecka jest takim *przejściem*, skoro więc *ἀγαθόν* nie jest „rzeczą dobrą”, lecz *poprzez co (par ou)* dobre jest to, co takim jest, czyż przeto filozofia grecka nie jest właśnie przejściem od oglądu rzeczy dobrych do optyki wartości? Z tej przyczyny powierzchowna krytyka, jakiej poddaje Scheler Arystotelesa, któremu zarzuca tu i ówdzie, iż nie rozróżniał ani wartości i bycia, ani dóbr i wartości, zaświadcza jedynie, jak daleka była myśl Schelera, tak przecież przenikliwa, od filozofii greckiej, którą odtrąca on niewiele z niej rozumiejąc. A jednak Scheler nie myli się być może mówiąc o Arystotelesie we wstępie do trzeciego wydania swojej książki (1926), że „ignoruje on samą koncepcję wartości”. Nie z powodów, które wymienia, lecz dlatego, że w filozofii greckiej określenie dobra, *poprzez co (par ou)* jest ono dobre, nie posiada jeszcze współczesnego znaczenia wartości, które sugeruje całkiem odmienne tło niż tło filozofii greckiej.

Być może nie przypadkiem wyraz „wartość” zaczyna stawać się filozoficznym terminem technicznym dopiero począwszy od Kartezjusza. W *Namiętnościach duszy* — i wcześniej jeszcze, w listach do księżniczki Elżbiety i do Chanuta —

⁷ Scheler: *op. cit.*, s. 103.

⁸ *Hippiasz mniejszy*, 287d.

„Słuszna
wartość”
Kartezjusza

Kartezjusz doprowadza filozofowanie do kulminacji w określeniu „słusznej wartości” dóbr, których posiadanie może od nas zależeć. Wyłącza spośród nich te wyjątkowe, które zawdzięczamy nieomyślnej szczodrości słowa Bożego lub owym chwilom *szczęśliwego trafu*, które jak demon Sokratesa obdarzają nas czasem nieprzewidzianym szczęściem. Ale, poza wspomnianymi wyjątkami, na jakiej podstawie i w jaki sposób możemy określić „słuszną wartość dóbr”? Na jakiej podstawie, jeżeli nie na podstawie jedyne go ogniska ściślejszych określeń, którym jest *ego cogito*? W jaki sposób, jeżeli nie czyniąc *sub cogitationem cadere* wszystkich dóbr, jakich możemy mieć ideę?

Grecka
tożsamość
myślenia
i bycia

Filozoficzne zjawienie się pojęcia wartości idzie więc, historycznie rzecz biorąc, w parze z interpretacją kognitatywną myślenia, która jest interpretacją kartezjańską. Otóż nic nie jest bardziej obce myśli greckiej niż taka interpretacja. Oczywiście, nic nie jest dla niej bardziej swojskie niż wpisanie w bycie tak ważnego odniesienia do *λόγος*, skoro tylko tam, gdzie jest *λόγος*, przejawia się cud bycia. Taki jest, jak moglibyśmy powiedzieć, „start” myśli greckiej, która w pierwszym swoim słowie — w jednym z pierwszych — oznajmia tożsamość myślenia i bycia. Słowo to nie wypowiada się jednak o samym byciu, odwrotnie niż Berkeley, który niebawem powie: *esse est percipi*. Wypowiada się jedynie o myśleniu, mówiąc o myśli i jej noemacie, że mają „na oku bycie”, na oku, a więc mają „bycie przed oczami”. Jednak to odniesienie do *λόγος*, należące do samej istoty bycia, nie czyni jeszcze z człowieka jedyne go ośrodka rozstrzygającego o naturze tego bycia. Co w tym odniesieniu uderza raczej człowieka, to to, że jest ono otwarte na samą Otwartość bycia, której człowiek nie jest w stanie sprowadzić do jakiegś uprzedniej miary jak *clara et distincta perceptio*, ta bowiem jest taką miarą jedynie na modłę przedstawienia, tj. względem umysłu ludzkiego. Co nie znaczy bynajmniej, by myśl grecka była niejasna i niewyraźna; po prostu światło jej nie mierzyło się jeszcze wedle ustaleń optyki kartezjańskiej. Nowożytną natomiast filozofię, w jej kartezjańskim rozkwicie, charakteryzuje zjawienie się nowej w człowieku postaci, uprzywilejowanego *podmiotu*, przy czym to, co Grecy nazy-

wali byciem, byłoby odtąd już tylko, jak powie Kant, jego *korelatem*. Bycie przejawia się odtąd jako *korelat* podmiotu *zarówno* w swojej jedności, jak i w swoich różnicach. Pojawienie się podmiotu w dziedzinie filozofii nie jest bynajmniej dziełem nowożytności. Jest raczej dziełem Arystotelesa. Nowożytne jest pierwszeństwo przyznane pewnemu podmiotowi, tj. podmiotowi pewnemu sobie, temu, którego iście refleksyjna wiedza, jaką ma o sobie, a innymi słowy — jego samowiedza, staje się odtąd przedwiedzą, a tym samym miarą prawdy. Wraz ze zjawieniem się tej nowej prawdy, której immanencja *egologiczna* czy *kogitatywna* jest tłem ostatecznym, zaczyna się nowożytny świat przedstawienia. Odtąd, jak zapisze Hamelin w formule, którą Heidegger przyjmie bez zastrzeżeń, „przedstawienie jest byciem i bycie jest przedstawieniem”. W nowym świecie przedstawienia myślenie odpowiada już byciu dzięki nieskrytości tego, co Otwarte, której doświadczenie niesie poemat Parmenidesa. Nastąpił przewrót. *Ego cogito*, uchwycone w rozmowie z sobą, *se solum alloquendo*, mówił Kartezjusz, a więc takie ego, które jest już tajemną prefiguracją „unmittelbares Selbstgespräch mit sich” podmiotu Hegłowskiego, mianowicie ów samotny monolog, w którym taki właśnie podmiot „stawia czoło sobą na wszystkie strony, nie dając się nigdy zejść od tyłu” — oto co staje się miarą samego bycia, przykrojonego w gruncie rzeczy do rozmiarów *cogitatum* lub *cogitandum*. Na takim właśnie tle rozwijają się w sposób odtąd dostrzegalny liczne rozróżnienia bycia, te same, które na zupełnie innym tle rozwijali starożytni i scholastycy. Pośród tych rozróżnień pojawia się, oczywiście, znów panorama różnic sygnalizowanych przez Arystotelesa, skoro bycie ma odtąd za podstawę nie tylko tę wspólną miarę *cogitatum*, lecz jawi się także stopniowo począwszy od pewnego maksimum, które tak wygląda: *nihil majus potest cogitari*. Lecz dla kogo? Dla *ego cogito* osadzonego na sobie samym. Takie jest położenie obecne czy też nowy horyzont, w łonie którego jedynie może znaleźć swoje miejsce, jak powie Kant, „wszelkie odniesienie (do czegokolwiek) bycia lub nie-bycia”. „Wartość dóbr” zostanie zatem w filozofii nowożytnej zdefiniowana jako *cogitando*, tj. wedle optyki *clara et distincta*

Bycie jako
korelat
podmiotu

Samotny
monolog

Radykalne
odwrócenie...

perceptio, która wedle Kartezjusza rozstrzyga o samej istocie bycia. Taka optyka jest, jeśli kto woli, czysto kognatywną interpretacją tego, czego *ἀγαθόν* z wielością swoich oblicz było interpretacją *ejdetyczną*. To radykalne odwrócenie wymiaru *ejdetycznego* w *percepcyjny* jest tak dalece nabytkiem filozofii nowożytnej, że nawet wielka opozycja Pascala wobec kartezjanizmu, która dostarczy później Schelerowi zasady jego aksjologii, ograniczy się do zastąpienia czysto *percepcyjnej immanencji cogitatio*, jego „immanencji egologicznej”, powie Husserl, inną immanencją, którą Pascal nazywa „czuciem serca”, która jest jednak, jak to sam uściśla, zaledwie inną wersją pewnego „pogodzenia się z sobą”, z którego Kartezjusz czynił *ipsissimum* swej interpretacji prawdy. Podobnie jak Kartezjusz, również *solum alloquendo* do siebie, Pascal wyrusza na poszukiwanie Boga, który powinien być nade wszystko „zrozumiały dla serca” i w którym postanowi nierozważnie uznać „Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba”. Ale jeśli Pascal mówi z sobą z głębi serca, to *percepcja* według Kartezjusza również nie wyczerpuje całej głębi myśli. Niewątpliwie poucza on, że najbardziej absurdalnym i rzucającym się w oczy błędem, jaki może popełnić filozof, jest „wydawanie sądów, które nie odnoszą się do jego własnych *percepcji rzeczy*” albo — jak powiada również — które nie przejmują od owych *percepcji* *prawidła* dla siebie. W imię takiego właśnie *prawidła* ów kawałek wosku z *Drugiej Medytacji* jest „niczym innym jak tylko czymś”, co jest naprawdę. Ale Kartezjusz idzie dalej. I być może dzięki temu przekroczeniu pierwszego stanowiska, które uważa za niezbyt śmiałe, następuje o wiele bardziej radykalny przewrót. Przewrót ten da najlepszą definicję czysto kartezjańskiej interpretacji sądu.

i o wiele
bardziej
radykalny
przewrót

Do tej pory główną normą sądu w ujęciu kartezjańskim była norma *percepcyjna*. Teraz jednak za jeszcze ważniejszą uważa Kartezjusz normę *elekcyjną*, wedle której to, co jest podstawą prawdy, nie tylko ma być postrzegane, ale także *chciane*. Pewność kartezjańska to nade wszystko sprawa woli⁹.

⁹ Albowiem intelekt *non est facultas electiva* — Descartes: *Oeuvres*. Paris 1897 éd. Adam et Tannery, t. IV, s. 63.

Ego cogito wdaje się z sobą w rozmowę raczej jako wola niż jako intelekt. Innymi słowy, Kartezjusz zamienia w sędzię *idèa* Platona w *perceptio* tylko po to, by obrócić sam sąd w działanie woli. Odtąd tak bycie, jak prawda, która jest dlań czymś pierwotnym, pojawiają się w perspektywie z gruntu obcej zarówno filozofii średniowiecznej, jak greckiej. Wskutek pojawienia się raptem równie nowego, co nieprzewidzianego rysu myślenia — zgodnie z którym to, jak powie Malebranche, „gorliwość i zapał woli” albo jej *facilitas* i jej *impetus*, według słów Kartezjusza, napędzają *actus iudicandi*, sama prawda zostaje poruszona w swej istocie. Odtąd intuicja i decyzja idą z sobą w parze. Ale w filozofii, jak na wojnie, ważna jest decyzja. Leży w naturze decyzji jej nagłość i porywczosć. Każda decyzja jest cięta. Kartezjusz mówi o prawdzie jak o kapitanie. Dążyć do poznania prawdy to „wydawać bitwy”. *Geometria* 1637 roku, której Leibniz czterdzieści lat później zarzuci nie bez racji, iż zaczyna się „rodomontadą”, była jedną z tych bitew, które mogły zakończyć się zwycięstwem tylko pod warunkiem, który formułuje owa niezwykła uwaga z *Czwartej Medytacji*: *cum latius pateat voluntas quam intellectus*. Ożywiana wolą sukcesu myśl Kartezjusza posuwa się zawsze naprzód. Można by rzec, że *rwie* naprzód, a przez to raczej *wymusza* tę czy inną przyszłość, niż przesiaduje w terażniejszości.

Intuicja
i decyzja

Jeśli teraz wrócimy do kognatywnego określenia „słusznej wartości” dóbr, do tego przedsięwzięcia, w którym dopiero to zaczyna z wolna wychodzić na jaw, *przedstawienie* wartości, to jasne się stanie, że kartezjańska słuszność takiego określenia zależy w większym stopniu od zgody woli niż od percepcji intelektu. Inaczej mówiąc, samo poznanie prawdy, potrzebne dla właściwej oceny wartości, staje się z kolei samo przedmiotem oceny, która ze swej strony zależy zasadniczo od zdolności woli do elekcyjnego stawiania czoła sytuacjom, w które zostaje uwikłana. Mówiąc jeszcze inaczej: wraz z Kartezjuszem triumfować zaczyna przy określeniu samej prawdy czysto oceniający czy elekcyjny punkt widzenia wartości. Jeżeli Kartezjusz może powiedzieć *nemo ante me...*, („nikt przede mną...”), to przede wszyst-

Zgoda woli

Prawda jako
„Wertschät-
zung”

kim powodem tego jest wstrząs wywołany w prawdzie jego interpretacją sądu. Z tego powodu Kartezjusz pojawia się w filozofii jako ktoś, kto „wstrząsa Ziemią” i kogo przejście „wielkimi krokami” — godne raczej Posejdon z *Iliady* niż „francuskiego rycerza” z Péguya — przygotowuje z dala to, co wybuchnie dopiero wraz z Nietzschem, mianowicie ową skrajność filozoficzną, którą w optyce woli, zradykalizowanej jako wola mocy, będzie interpretowanie samej istoty prawdy jako „Wertschätzung”.

„Przedsta-
wienie przed-
stawienia”

Interpretowanie sądu jako działania woli, które jest zresztą u Kartezjusza rzeczą późniejszą, skoro nie występuje jeszcze w *Regulae*, gdzie sąd jawi się jako *nexus* lub *compositio*, stanowi pośród tez metafizyki Kartezjańskiej jedną z tych, z których filozofowie zwani „kartezjańczykami” najczęściej i bez najmniejszych wahań się wycofywali. Nawet jeszcze za życia filozofa radosny tłumacz *Zasad filozofii*, ksiądz Picot, świadomie osłabia jej skrajną wymowę, uciekając się do jednego z owych „przybliżeń”, których zbiór stanowi od trzech wieków to, co uważamy za tekst francuski *Zasad pana de Descartes*. Głównie jednak Spinoza głosi przeciwko doktrynie supremacji woli dogłębną tożsamość woli i intelektu. Ze swojej strony Leibniz, wpadając w rytm pewnego zdania Arystotelesa, powie *judicamus igitur non quia volumus, sed quia apparet*. Wreszcie w *Krytyce czystego rozumu* Kant definiuje sąd z punktu widzenia samego intelektu oraz jako „przedstawienie przedstawienia”. Sądzić wedle Kanta to przedstawiać sobie *jako* to lub tamto coś, co samo jest już przedstawieniem: dla przykładu, w przypadku kamienia, który w promieniach słońca z zimnego staje się gorący, to przedstawiać sobie słońce — obecne już w pierwszym przedstawieniu — *jako* przyczynę wywołującą fakt, iż kamień nagrzewa się. Kiedy Kant powiada „Myśleć to sądzić”, nie mówi nic innego. Sądzić nie znaczy bynajmniej dokonywać aktu woli, lecz pozwolić temu pojawić się *jako* tamto w jasnym pasmie horyzontu kategorialnego. Sąd w rozumieniu Kanta nie ma zgoła nic wspólnego z sądem w rozumieniu Kartezjusza, mianowicie z tym, który *non nisi in assensu consistit*. Jeżeli dla Kanta sąd pozostaje aktem, to jest nim jako synteza intelektualna, nie zaś bynajmniej jako

dobrowolne przyzwolenie. Hegel jest w tej sprawie głęboko kantowski. Jeśli Kartezjusz zaiste jest bohaterem, ponieważ podjął całą sprawę od początku i dał filozofii nowe podwaliny, pozostał jednak jednym z tych Francuzów, którzy są „w gorącej wodzie kąpani” i przeskakują po dwa stopnie. Wola pozostaje wprawdzie podstawą myślenia, nie wyprzedza jednak intelektu. *Quia apparet* Leibniza przybiera u Hegla rozmiary *Fenomenologii ducha*, w której wola jest zrównana z inteligencją i stanowi jej „nächste Wahrheit”.

Jeśli tak jest, tj. jeżeli cały ruch filozofii nowożytnej jawi się jako przeciwdziałanie kartezjańskiemu wstrząsowi w tym, co zawiera on najoryginalniejszego, rzeczą interesującą byłoby być może dostrzec, iż dwieście lat po Kartezjuszu i blisko trzydzieści lat przed zjawieniem się Nietzschego filozofia pojawia się po raz pierwszy pod postacią filozofii wartości właśnie w ścisłym związku z dziejowym przewrotem wywołanym tym przeciwdziałaniem. Fenomen ten ogólnie przyjęto wyprowadzać od Lotzego — tego samego Lotzego, którego Husserl umieści naiwnie w tym samym rzędzie co Kanta, wychwalając w *Prolegomenach* „autorytet wielkich myślicieli, takich jak Kant, Herbart i Lotze” — i to w optyce interpretowania Idej Platona jako wartości. Uczeń Lotzego, Windelband, zatknął później sztandar wartości w Badenii, gdzie zostanie wkrótce zastąpiony przez Rickerta, poprzednika Husserla na Uniwersytecie we Fryburgu. Począwszy od 1911 r. Rickert nauczać tam będzie filozofii, czyli wartości, młodego Heideggera, który w tym właśnie momencie porzucił teologię raczej dla filozofii niż dla wartości, do których jego formacja arystotelesowska niezbyt go usposobiła i przygotowała. Rickert przyjmie jednak w 1913 r. jego doktorat i habilituje go w dwa lata później. Rickert podtrzymuje wyraźnie, w optyce Lotzego — przeciwstawiając się czysto hermeneutycznej interpretacji sądu, która rozwijała się w *Krytyce czystego rozumu*, a której źródła są arystotelesowskie — interpretację kartezjańską, w której rozbłysk syntezy usuwa się w cień na korzyść *assensus*. Odtąd natura wartości przejawia już naturę prawdy, która skłania się ku temu, by stać się wartością, nawet jeżeli nikt jeszcze nie waży się doprowadzić owej redukcji do końca,

Przeciw
Kartezjuszowi

Droga do
Heideggera

Nietzsche
o Lotzem

ponieważ dopiero wraz z Nietzschem staje się ona zupełna. Lotze nie jest Nietzschemu nie znany. Mówi o nim w rzeczy samej tu i tam, w tekstach pochodzących bodaj z 1875 r., gdzie nadmienia o „złej książce Lotzego”, lub cytuje Lotzego pośród innych na liście, której tytuł brzmi „Anzugreifen!” — Zaatakować! Jeżeli jednak Nietzsche przygotowuje się do ataku, to po to, by spotkać się z Lotzem na jego własnym terenie, terenie wartości. Zadanie filozofii — jeżeli polega ona na „utrzymywaniu poprzez wieki ducha linii szczytów górskich” — określa się przez „ustalenie wartości”. Takie zadanie, powie później Nietzsche (1885), dożyje swojej rzeczywistej jutrztenki dopiero wraz ze zjawieniem się Schopenhauera. On pierwszy odważył się na radykalne postawienie sprawy, spytał mianowicie, co *warta* jest egzystencja, zamiast zatrzymywać się na wartościach podsuwanych jej w przeszłości. Zadał więc wreszcie pytanie pytań. Jego odpowiedź, szczerze powiedziawszy, jest żałosna. Należy tedy przekroczyć to, co niemiecki pesymizm ma w sobie żałosnego, czyli negatywizm Schopenhauera, i odnaleźć „nową drogę ku rzeczom godnym afirmacji”. Odkrycie tej drogi zakłada prze-wartościowanie wartości. Schopenhauer ważył wszystko na starej wadze, starymi odważnikami eudajmonizmu. Trzeba zatem wymyślić nową wagę, aby „punkt widzenia wartości” przekształcił wreszcie stary świat. W tym celu potrzebna będzie jedynie interpretacja bycia jako *życia*, posunięta z kolei aż do interpretowania życia jako *woli mocy*, która jest „das innerste Wesen des Seins”. Kto powiada wola, powiada zarazem moc. „So ist der Wille Macht an ihm selber und das Wesen allgemeiner Macht, der Natur und des Geistes”¹⁰ — powiedział już Hegel. Dla Arystotelesa moc jest jedynie zdolnością i dążnością. Dla Hegla i Nietzschego jest już nie tylko zdolnością i dążnością, lecz staje się w sposób bardziej zasadniczy: „Herrssein über” — nie tylko nad kimś innym, lecz także „über sich selbst”. A jednak Hegel nie posuwa się tu za daleko; jego interpretacja mocy ducha

Żałosna
odpowiedź
Schopenhauera

¹⁰ Hegel: *Vernunft in die Geschichte*. Herrsg. Hoffmeister. Leipzig Meiner, s. 113: „Tak więc wola jest mocą samą w sobie, jest istotą mocy w ogóle zarówno w przyrodzie jak w duchu”.

wciąż jeszcze jest nieodzownym zwieńczeniem pojęcia, nie wyjaśnił on sobie bowiem do końca rzeczywistego stosunku ducha i mocy, nie pojął, iż to, co Nietzsche nazwie „die höchste Mächtigkeit des Geistes”, jest samą wolą mocy. Toteż, mimo że inicjatywa Hegłowska była naprawdę czymś imponującym, pozostała jedynie inicjatywą i przekształciła wszystko od razu w „gotycką eskaladę niebios” zamiast „sich an den Dingen vergreifen”¹¹, co jest w pojęciu Nietzschego prawdziwym celem filozofii. Tylko przez radykalizację woli jako woli mocy, wraz z korelacją momentów „zachowania” i „wzrostu”, które taka radykalizacja implikuje, filozofia, zamiast snuć marzenia wokół bycia, może wreszcie pomyśleć je w jego obnażonej do cna istocie. Ale właśnie wówczas prawda zapada się z hukiem w wartość, jakby została podminowana. Nie można się już wycofać: „Podejmujemy próbę, w której chodzi o prawdę. Być może cała ludzkość rozleci się od tego. W drogę!”.

Inicjatywa
Hegłowska

Na pozór znajdujemy się tu na antypodach Kartezjusza. Być może jednak jest on filozofem, który dzięki swojej sztuce potrafił lepiej niż ktokolwiek „podminować i zruszyć teren”, na którym będzie teraz mogła odbyć się ostateczna „demonstracja”, czyli filozofia Nietzschego¹². Oddajmy głos faktom posługując się przykładem.

Ostateczna
„demonstracja”

We wrześniu 1637 r. Huygens proponuje Kartezjuszowi „niejako dla rozrywki” napisanie dlań, jak to już ten był uczynił dla Beckmanna w sprawie muzyki, mały traktat o „podstawach mechaniki i trzech lub czterech pocisków, które są tam przedmiotem dowodów”. Miesiąc później Kartezjusz wysłał mu swoje *Objaśnienie pocisków*. Chodziło o „sprowadzenie do matematyki”, jak lubił mawiać, mechanicznego problemu. Jak jednak dokonać takiej redukcji? Już Galileusz próbował tego rozpatrując siły działające w pociskach jako odwrotnie proporcjonalne do prędkości punktów, do których zostały one przyłożone. Natomiast Kartezjusz wpada na myśl, by „pominąć”, jak powiada,

¹¹ Ruszyć wprost na rzeczy — *Der Wille zur Macht*, § 781.

¹² Nietzsche: *Werke*. „Grossoktavausgabe”. Leipzig 1913 Kröner, XIV, 2, § 301.

rozpatrywanie prędkości i rozpatrzeć samą drogę. Równanie, do którego doprowadzi ta redukcja, będzie odtąd zwane równością wykonanej pracy i stanie się podstawą nowej statyki.

Zręczny chwyt
Kartezjusza

Niewielki *Traktat o pociskach* jest arcydziełem w swoim gatunku, a jednak współcześni Kartezjuszowi mieli wrażenie niedosytu. Dlaczego? Ponieważ wykluczał ze zjawiska rozpatrywanie prędkości, która przecież ściśle doń przynależy. Kartezjusz pisze: „Jeżeli wykazałem choć trochę zręczności w którymś miejscu tego traktaciku o statyce, to pragnąłbym, żeby wiedziano, iż właśnie tam, a nie gdzie indziej udało mi się najbardziej”. Wszystko zatem opiera się w końcu na zręcznym chwycie Kartezjusza i to w tym sensie, w jakim Leibniz napisze potem w *Teodycei* (§ 186): „Był to wyraźnie jeden z jego chwytów, jeden z filozoficznych podstępów: przygotowywał sobie możliwość ucieczki”. Ale czy wszystko to zaiste jest godne tego, co Gassendi nazywał „prostotą filozofa i gorliwością dla prawdy”? W gruncie rzeczy Kartezjusz jest zbyt szybki. Jego rozwiązanie bardziej jest zręczne niż prawdziwe. Oponenci powiedzą zresztą, że „pomijając” w statyce rozpatrzenie prędkości nie potrafi jasno ujmować przypadków, z których prędkość wykluczyć się nie da, oraz zdobyć się na stanowcze określenie „sił żywych”. I to podkreśli Leibniz: „Zdarzało mu się pomijać zagadnienie szybkości tam, gdzie mógł ją wziąć pod uwagę, a brać ją pod uwagę tam, gdzie rodziła błędy”. Podobnie, w związku z *Dioptryką*, Fermat zarzuci Kartezjuszowi, że wykręcił się sianem, ograniczając się w wykładzie prawa załamania się światła do „dostosowania swego *medium* do własnych konkluzji, do prawdy, której był z góry pewien”. Nietzsche pisze: „Przemożna siła organiczna, uosobiona w Napoleonie, musi przede wszystkim pozostawać w ścisłym związku z tym, co zamierza zorganizować. Nie jest istotne, czy żywi przy tym piękne uczucia, czy nie (...). Wystarczy, że będzie umiał do głębi ocenić to, co jest najsilniejsze i rozstrzygające w masie poddanej organizacji”¹³. Być może dało by się powiedzieć, transponując te słowa Nietzschego na

¹³ *Ibidem*, XIV, 1, § 126.

jego prekursora, jakim był Kartezjusz: „Przemożna siła organizacyjna, której uosobieniem jest *ego cogito* uzbrojone w swą metodę, musi przede wszystkim pozostawać w ścisłym związku z sytuacją, którą zamierza opanować. Nie zajmując się zanadto prawdą samej rzeczy, jednym rzutem oka ocenia, co pozwala jej w tej sytuacji zdobyć przewagę i stać się jej panem”.

Prekursor
Nietzschego

Nic bodaj nie oddaje lepiej, niż ten przykład, charakteru owej interpretacji; przy interpretowaniu sądu jako przyzwolenia woli chcieć lub przyzwalać znaczy sądzić, iż należy się wziąć za coś raczej w ten niż inny sposób, a więc sądzić dobrze. Z pewnością Kartezjusz w przeciwieństwie do Nietzschego zachowuje nadal – w najistotniejszych rzeczach – ideę prawdy jako podstawy wszech nauk, uważa atoli, iż zanim uda się do owej prawdy dotrzeć, warto pokusić się o takie czy inne „dopasowanie” się nawet prowizoryczne. Wypada otóż uczynić *distinguo* między „wyjaśnieniem możliwości rzeczy w ogóle” a „wyjaśnieniem samych poszczególnych skutków”. W tym drugim przypadku można po prostu „dopasować przyczynę do skutku na wiele różnych sposobów”. Natomiast w przypadku pierwszym „istnieje tylko jeden sposób wyjaśnienia, który jest prawdziwy”. W *Traktacie o pociskach*, podobnie jak w *Dioptryce*, jeszcze nie dosięgneliśmy racji ostatecznych. Wolno zatem dowieść swojej „zręczności” pomijając prędkość, jeżeli pominięcie to się opłaca. Metoda polega zatem niekiedy na znajdywaniu „wybiegów”, czyli środków pokrętnych, a uzasadnieniem tego pokrętnego kierunku, którego dowodem są poczynania samego Kartezjusza, jest właśnie interpretowanie sądu jako działania woli. Leibniz może sobie mówić, iż sąd zależy od woli jedynie *nie wprost, quatenus obliqua arte*, ale wstrząs już nadchodzi, a popycha go ta niepohamowana siła, którą Heidegger nazywa często „losem”, „udziałem bycia”.

Distinguo

Krańcową postacią takiego losu jest całkowita przemiana prawdy w wartość, przy czym metafizyka Nietzschego jawi się odtąd, powiada Heidegger, jako „zakończenie” czy raczej „wypełnienie” tego, co zapowiadał, bez wiedzy Kartezjusza, zwrot kartezjański. W przemianie prawdy w wartość na pierwsze miejsce wysuwa się odtąd natura tego, co

Przemiana
prawdy
w wartość

Portret
człowieka
nietzscheań-
skiego

Nietzsche, z braku lepszego słowa, nazywa *użytecznością*. Nie chodzi tu jednak wcale o redukcję filozofii do jakiegoś utylitaryzmu; wyraz „użyteczny” w rozumieniu Nietzschego jest wyrazem z gruntu wieloznacznym. Nietzsche umieszcza go chętnie w cudzysłowie, gdy na przykład pisze, prawdopodobnie w późnym okresie: „To, co jest «użyteczne» w odniesieniu do coraz szybszego tempa ewolucji, jest na inny sposób «użyteczne» niż to, co odnosi się do ustalenia i uczynienia trwałym tego, co ową ewolucję wywołało”¹⁴. Ograniczając „użyteczne” do tego drugiego znaczenia, Nietzsche będzie mógł również napisać: „To *smak* — nie użyteczność — stwarza wartość”¹⁵. A smak daje się z kolei określić jako „ein starker Wille zu *seinem* Ja und *seinem* Nein”¹⁶, jako przemożne pragnienie tego Tak i tego Nie, które są najwłaściwsze dla pragnącego. Taka jest istota woli, zradykalizowanej jako wola mocy, której formuła zostaje również przedstawiona w *Zmierzchu bożyszczy*: „Tak, nie, linia prosta, cel”. Jeśli taki jest bohater w sensie Nietzscheańskim, to czy właśnie Kartezjusz nie jest w takim sensie — jak to rzekł raz Hegel — bohaterem? I czyż trzeba się dziwić temu, że Valéry, gdy próbuje w 1937 r. sportretować Kartezjusza, szkicuje portret człowieka nietzscheańskiego? Tutaj „wola mocy spada na wybranego człowieka, wynosi bohatera, przypomina mu jego czysto osobistą misję, jego przeznaczenie, a nawet jego różnicę, jego indywidualną niesprawiedliwość, gdyż jest ostatecznie rzeczą możliwą, iż istota przeznaczona wielkości musi ogłuchnąć i oslepnąć, znieczulić się na wszystko, nawet na prawdę, na rzeczywistość, gdyby tylko miało stanąć na przeszkodzie jego impulsowi, jego losowi, jego wzrostowi, jego światłu, jego kosmicznej wędrówce”.

Jakśmy widzieli, Wieszcz Ptak filozofii może przeprowadzić przyszłość dopiero spoglądając wstecz. Zawróciliśmy od Nietzschego do Kartezjusza, aby wczuć się w myślenie tego, kto zapoczątkował czasy nowożytne, i uchwycić

¹⁴ *Der Wille zur Macht*, § 648.

¹⁵ *Werke*, XIII, § 620.

¹⁶ *Ibidem*, XIII, § 802.

coś z tego pierwszego wstrząsu prawdy, który myśl Nietzschego, pod koniec czasów nowożytnych, doprowadzi do wybuchu w „Wertschätzung”. Być może trzeba pójść jeszcze dalej i cofnąć się za Kartezjusza, by ujrzeć w zupełnie odmiennej perspektywie jeszcze odleglejsze źródła. To, że Nietzsche jest bliski Kartezjuszowi, z podwójną mocą wychodzi na jaw w jeszcze bardziej zdumiewającym zbliżeniu Nietzschego do myśli Platona, która miała w filozofii Nietzschego ulec „odwróceniu”. Wszelkie odwrócenie jest jednak przekształceniem, które ma to do siebie, iż zawiera pewne elementy nie podlegające zmianie i charakteryzujące je jako właśnie to, a nie inne przekształcenie. Nietzscheańskie odwrócenie platonizmu czyż nie odpowiada z kolei — w obrębie platonizmu — czemuś, co staje się tym bardziej widoczne w świetle tego odwrócenia?

Prototypem tego, co Nietzsche z większą dokładnością niż ktokolwiek inny nazywać będzie wartością, jest — biorąc historycznie — a to właśnie już zrobiliśmy, platoński prymat ἀγαθόν. Jakże jednak mamy zrozumieć ów prymat? I co oznacza ἀγαθόν? Przywykliśmy to greckie słowo tłumaczyć jako *Dobro*. Być może jednak nie mamy już ucha do greki albo nie jest ono już tak czułe jak niegdyś. Kiedy Grecy mówią *dobro* albo raczej *dobry*, mają w istocie na myśli *dobry do*, *dobry dla*. Dobry koń, powiada Arystoteles, jest ἀγαθὸς δραμεῖν (dobry do gonitwy), Diomedes w *Iliadzie* jest ἀγαθὸς βόην (dobry w krzyku), Itaka zaś w *Odysei* jest, jak powiada sam Ulisses, który dobrze się znał na tym, ἀγαθὴ κουροτρόφος (dobra w wydawaniu na świat ładnych chłopców). Skoro jednak wszystko, co dobre, dobre jest dla czegoś, przeto dla czego może być dobre wedle Platona samo *Dobro*, bezwzględnie już zwane, jeśli nie dla jednej rzeczy wszystkich rzeczy, którą dla każdej rzeczy jest *bycie*. Byciem w oczach Platona jest to, w miarę czego rzecz objawia się otwarcie, jej εἶδος. Dobro, gdy je pomyśleć *bezwzględnie*, będzie w gruncie rzeczy pomyślane *względem εἶδος*, jako coś, „pod czym” tylko jest εἶδος. Odtąd otwarte bycie rzeczy, jej ἀλήθεια, zależy z kolei od mocy wyższej, której funkcją jest *udzielanie* tej prawdy. Stosunek ἀλήθεια — οὐσία, jak to bez ogródek jest formułowane w *Państwie*, nosi „jarzmo”

Odwrócenie
platonizmu

Dobro
dla bycia

Jarzmo prawdy

Dobra, które dzięki Ideom łączy z sobą *νοῦς* oraz *νοούμενον* w takim samym sensie, w jakim słońce dzięki swojemu światłu łączy z sobą *ὄρα* oraz *ὄρώμενον*. Oto dlaczego każde *εἶδος* jest przede wszystkim *ἀγαθοειδές*. Jako *εἶδος* podlega „sile Dobra”, które nim rządzi. Świat Idei uznaje zatem najwyższą zasadę regulującą, ona zaś z kolei jest Ideą pierwszą ze wszystkich. „Ideą nie jest już dla prawdy uobecnianie jej na pierwszym planie, ale jej zaplecze, które czyni ją możliwą”. Tak mówi Heidegger w *Platons Lehre von der Wahrheit. Eἶναι εἶναι τὰ εἶδη*, dać być Ideom, jak rzekł Platon w *Parmenidesie*, to w rzeczywistości nałożyć prawdzie „jarzmo”. Ważniejsze niż prawda jest to, co ją ujarzmia. Tak oto Platon rozpoczyna pod mianem filozofii ciąg uwarunkowań prawdy, w który mimowiednie wpisze się później Kant, podporządkowując wszelką prawdę „warunkom możliwości” nią rządzącym. Są one apriorycznym stosunkiem „myślę” do warunków, również apriorycznych, jego odbiorczości. Doświadczenie w sensie kantowskim okazuje się ujarzmieniem dogłębnie platońskim tego, co empiryczne przez to, co transcendentale.

Język
„warunków
możliwości”

Język „warunków możliwości”, wybuchający bez uprzedzenia w *Krytyce czystego rozumu*, której autor nie podejrzewa nawet ukrytego w nim platonizmu, ten właśnie język podejmie Nietzsche nie zwracając na niego większej niż Kant uwagi, przenosząc go jednak na swoją interpretację bycia jako życia. A tu warunkami możliwości dla bycia interpretowanego jako życie są wartości. Życie samo możliwe jest jedynie tam, gdzie rzeczy jemu samemu objawiają się jako wartości. W epoce *Wiedzy radosnej* Nietzsche pisze: „Poznawać to czynić możliwym doświadczenie”¹⁷. Jakbyśmy słyszeli Kanta. Nietzsche dorzuca jednak natychmiast: „A przez to, iż wszystko, co dzieje się w rzeczywistości od strony sił działających w nas oraz od strony naszej własnej mocy tworzenia form, jest niezwykle uproszczone (...) Tak oto życie możliwe jest jedynie dzięki tej aparaturze fałszerstw. Myśl jest fałszującym przeobrażeniem, czucie i wola fałszują również”. Nietzsche oddala się tu od Kanta podstawiając

¹⁷ *Ibidem*, XIV, cz. I, § 69.

falsz na miejsce *prawdy*. Nazywając jednak *wartościami* takie właśnie „warunki możliwości”, którymi są owe fałszerstwa, równie mało jak Kant zdając sobie sprawę, bardziej jeszcze od niego przybliżył się do platońskiego ujarzmienia tego, co *prawdziwe, przez to, co dobre*¹⁸. Spośród wszystkich filozofów Nietzsche jest więc, jak powie Heidegger, kimś „najgorliwiej platonizującym”; przyjmującym wszelako życie za wyjściowy punkt myślenia a za wartość to, co umożliwia życie. Heidegger doda jeszcze: „Uczył zadość samej istocie ἀγαθόν w sposób bardziej wolny od przesądów niż ci, którzy gonią za falsyfikatem pozbawionym sensu, jakim są przecież wartości same dla siebie”.

Jeżeli zadowolimy się budującym obrazem Platona, który przekazuje nam leniwa tradycja myślowa, to jest rzeczą oczywistą, iż Nietzsche znajdzie się na jego antypodach, skoro jest filozofem odwracającym platonizm. „Dalejże, w strzepy porwicie dobrych i sprawiedliwych!” powie Zaratustra. Jeżeli jednak dostrzeżemy w Platonie niezwykle wydarzenie, jakim jest ujarzmienie prawdy przez dobro w ramach ejdetycznej promocji bycia bytu i jeżeli pomyślimy przy tym, ile mogło tkwić żrącej agresji, słowem czegoś antygreckiego, w takim ujarzmieniu, to wówczas perspektywa odmieni się gwałtownie. Przez postawienie Dobra na pierwszym planie i agathoidalne ujarzmienie prawdy Platon zrywa brutalnie z myślą Heraklita i Parmenidesa, którzy nie byli przecież „złoczyńcami”. Wszelako odwoływanie się do dobra nie było wedle nich niezbędne dla prawdy, która była samowystarczalna, obywając się bez wyższych gwarancji. Ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν to było dla Heraklita κατὰ φύσιν ἐπαίειν, nie zaś jak dla Platona τὸ ἀγαθὸν ωατιδεῖν. Przysłuchiwać się φύσις, a nie śledzić *Agathe*. *Agathe*? Owszem, to mocą czego τὸ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὁσαύτως ἔχον — bezustanność-która-nie-przestaje-zachowywać-się-tak-samo, ogarnia bycie, aby je zdejdetyzować, tak by to, co pozostanie, było jedynie μὴ ὄν τι, oczywiście nie czystym niebytem, lecz czymś, czego za żadną cenę nie wolno wziąć za bycie. W myśli Platona wyższość czy raczej

„Najgorliwiej
platonizujący”

Brutalne
zerwanie

¹⁸ Heidegger: *Nietzsche*. 1961, II, s. 233.

wyniesienie *'ἀγαθόν*, interpretowanie bycia jako *εἶδος* i dyskredytacja całej reszty, a więc to, co Nietzsche nazwie „złym okiem” lub „trującym spojrzeniem” resentymentu — idą w parze.

Dobry
demiurg,

W *Timajosie* spotykamy mitologiczne wcielenie Dobra spoza bycia, jest nim demiurg, o którym Platon powiada: „Był dobry i dlatego pragnął, by wszystko było dobre dla czegoś i nic nie było dobre dla niczego”. Był dobry — nie oznacza: promieniał dobrocią, lecz raczej: stanął na wysokości zadania, miał naprawdę wszystkie cechy niezbędne do tego, by „poustawiać i uporządkować *τὰ πάντα τόδε* — to oto wszystko”. Nie był bynajmniej kimś, kto pomniejsza, kto skraca, umiał oddzielić skórę od kości, był prawdziwym oprawcą nie wahającym się, jak się to mówi, „pójść na całego”. Demiurgia z *Timajosa* odpowiada mitologicznie filozoficznemu prymatowi Dobra nad byciem i prawdą. Filozofia Arystotelesa przeciwnie, odrzuci podobne podwojenie. Nie zgodzi się na uwarunkowanie prawdy i nada jej taką godność, iż z alternatywy: prawda albo fałsz uczyni najwyższy sprawdzian posiadania przez bycie *λόγος*. Co się zaś tyczy Najwyższego, w sensie teologicznym, nie funkcjonuje on tak jak Dobry, poza byciem, gdzie trudniłby się ejdetyzowaniem tego, co przez to samo staje się agathoidalne, lecz sam z siebie niezawisłym byciem. Taki jest właśnie poruszyciel, który porusza, sam poruszany nie będąc. Zjawienie się całej reszty nie wymaga z jego strony żadnej interwencji, czego nie ma u Platona, kiedy w grę wchodzi Dobro i demiurg, który jest jego obrazem.

poruszyciel...

Dlatego też kilka wieków później święty Tomasz, szukając w Arystotelesie natchnienia, bliższy jest w pewnym sensie Platonowi, dla którego świat jest, przynajmniej mitologicznie, *factus a Deo*. Jednym słowem doktryna stworzenia świata bardziej platonizuje niżli arystotelizuje. Jako Stwórca Bóg jest bowiem istotnie *summum bonum*. Kwalifikacja ta stanowi w bardzo małym stopniu prefigurację Pana Boga, Dobrej Bozi dobrych dzieci; zawiera raczej drżące gdzieś poniżej Arystotelesa echo dziwnego pierwszeństwa Dobra nad byciem. Niemniej Bóg świętego Tomasza będzie Bogiem Kartezjusza i Spinozy, zanim odda miejsce kantowskiemu

i Bóg
św. Tomasza

„myśle”¹⁹, które ze swojej strony udziela chaosowi empirii warunków umożliwiających zorganizowanie jej w Doświadczenie. Będzie wreszcie Absolutem Hegla, któremu nietzscheański zwrot w stronę woli mocy dostarcza „punktu widzenia wartości”, ostatniego schronienia Dobra. Punkt widzenia wartości zjawia się zatem jako ostatnia postać — mająca za sobą długie dzieje, bogate w metamorfozy — uwarunkowania prawdy, którego początek filozoficzny zrobił Platon, a które ciągnie się aż po Nietzschego, tak iż nadając prawdzie nowoczesne miano pewności będzie mógł zaiste napisać: „Mogłoby się wydawać, że unikam zagadnienia pewności. Jest oczywiście przeciwnie. Zagadnienie wartości jest jednak ważniejsze i gruntowniejsze niż zagadnienie pewności, które jest wtórne, drugorzędne”. Platon mógłby powiedzieć: „Mogłoby się wydawać, że unikam zagadnienia ἀλήθεια. Jest oczywiście przeciwnie. Zagadnienie to staje się jednak zagadnieniem poważnym dopiero w odniesieniu do zagadnienia ἀγαθόν, z punktu widzenia którego ma ono charakter drugorzędny”.

Moglibyśmy zatem streścić się w ten sposób. Nietzsche, chociaż nie odwołuje się zgoła do Kartezjusza, dla którego, wedle jego mniemania, prawda pozostaje „konieczna dla ustalenia wartości wyższych”²⁰, i choć wspomina Platona tylko tam, gdzie mowa o odwróceniu platonizmu, jest w istocie bliżej Kartezjusza, którego „naiwność”²¹ obnaża, i Platona, z którym zamierza się uporać za pomocą odwrócenia jego myśli, niż im bliscy byli kiedykolwiek ci wszyscy, którzy — jak Lotze — powołują się na obu. Nietzsche bliższy jest Kartezjuszowi tam, gdzie wstrząs, prawdą spowodowany w imię woli a zapoczątkowany wcześniej przez Kartezjusza, doprowadza do czysto nietzscheańskiego interpretowania prawdy jako „Wertschätzung” w optyce woli radykalizowanej jako woła mocy. Jest jednak w sposób jeszcze bardziej tajemniczy bliski Platonowi, skoro to właśnie u Platona

Wartość
a pewność

Miejsce
Nietzschego

¹⁹ „Umysł ludzki jest bogiem Spinozy...” — *Opus Postumum*, s. 756.

²⁰ *Der Wille zur Macht*, § 583.

²¹ *Ibidem*, § 577.

Bardzo
nieliczna
gromadka

prawda jawi się po raz pierwszy ujarzmiona przez coś wyższego od niej, owo ujarzmienie zaś nadaje czysto platoński statut metafizyce zachodniej, któremu Nietzsche wymyka się z tym większym trudem, z im większą gorliwością zajmuje się odwracaniem platonizmu.

Podobna bliskość jest zresztą wyłącznym przywilejem bardzo nielicznej gromadki, a jest to gromadka wielkich myślicieli. Z pozoru na swoich antypodach są oni, jak mówił Hölderlin, „dysonansami świata”. I kończy swój *Hyperjon* pisząc: „Dysonanse świata są jak sprzeczki zakochanych. Pojednanie tkwi pośrodku kłótni, a co rozłączone, znów się odnajduje”.

Nietzsche wiedział coś o tej tajemnicy. O niej mówi nam bez wątpienia w *Wiedzy radosnej* pod imieniem „Sternenfreundschaft” — gwiazdnej przyjaźni (§ 279). Tekst stanowi część owego *Sanctus Januarius*, który upamiętnia najszcześniejszy okres życia Nietzschego. Przeczytajmy go więc na zakończenie. Być może nie jest bez związku z tym wszystkim, co powiedzieliśmy wyżej.

„Przyjaźń gwiazdna. Byliśmy przyjaciółmi i staliśmy się sobie obcy. Lecz to słuszna i nie chcemy przed sobą tego ukrywać i zaciemniać, jak gdybyśmy się tego wstydzić mieli. Jesteśmy dwa okręty, z których każdy ma swój cel i swoją drogę; możemy się skrzyżować i razem dzień święty święcić, jak to uczyniliśmy — i wtedy spoczywały dzielne okręty w jednej przystani i w jednym słońcu, iż mogło się здаwać, jakby już były u celu i jakby miały być cel jeden. Lecz wtedy wszechmocna potęga naszego zadania rozpędziła nas znowu na różne morza i zwrotniki i może nie zobaczymy się już nigdy, a może też zobaczymy się, lecz nie poznamy się już: różne morza i słońca przemieniły nas! Żeśmy obcy mi sobie stać się musieli, jest prawem *ponad* nami: właśnie dlatego, powinniśmy też stać się sobie czcigodniejszymi! Właśnie dlatego winna stać się świętszą myśl o naszej dawnej przyjaźni! Istnieje prawdopodobnie ogromna niewidzialna krzywa i kolej gwiazdna, w której nasze tak różne drogi i cele *mieścić się* mogą, jako drobne przestwienie — wnieśmy się do tej myśli! Lecz życie nasze jest krótkie a siła wzroku naszego słaba, byśmy czymś więcej być mogli niż przyjaciółmi w znaczeniu owej wzniosłej możliwości. Więc wierzy w swoją przyjaźń gwiazdną, nawet gdybyśmy sobie wzajem być musieli nieprzyjaciółmi ziemskimi”²².

Wzniosła
możliwość
przyjaźni

przełożyli Stanisław Cichowicz i Piotr Kamiński

²² Przekład L. Staffa.