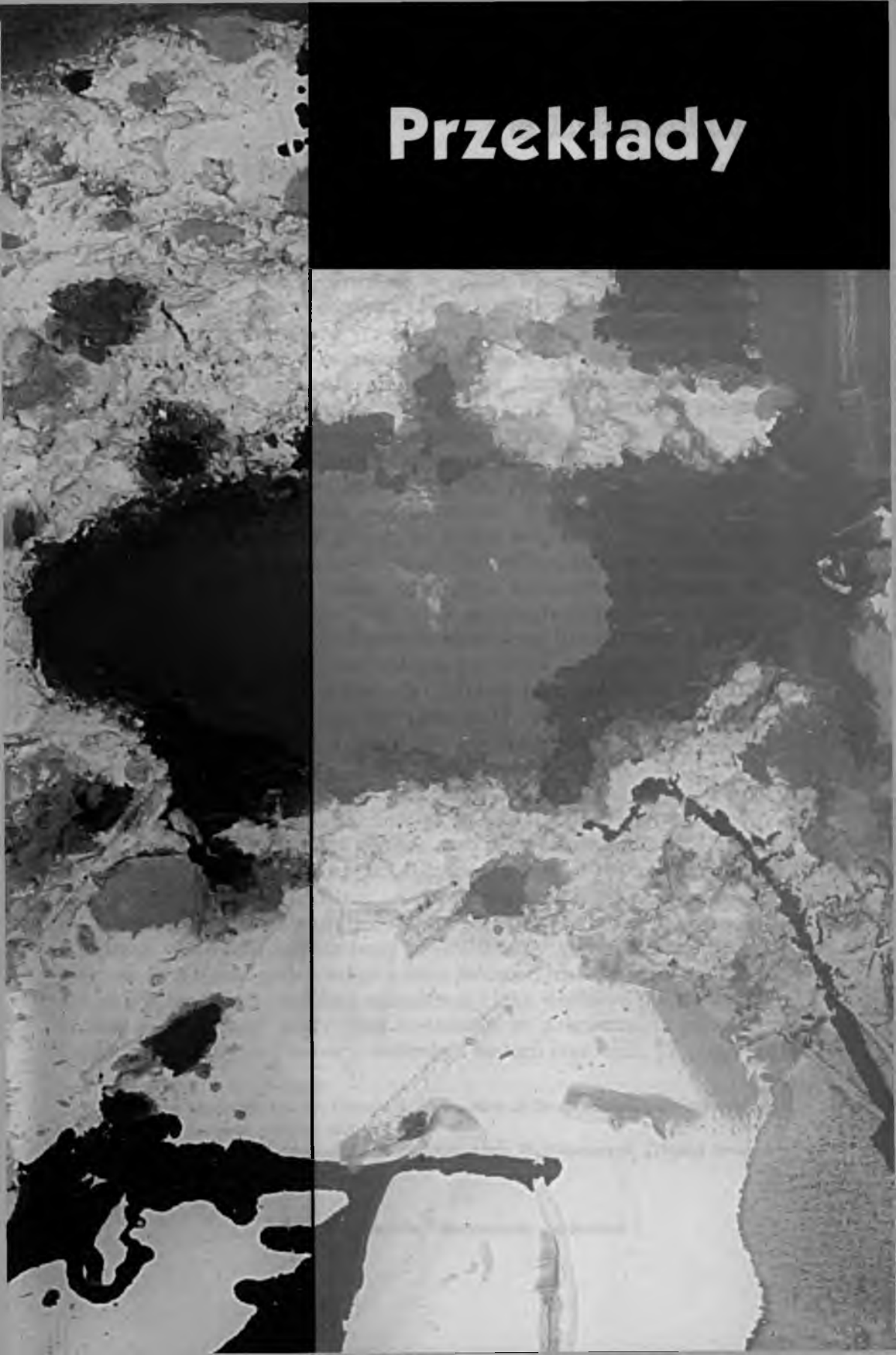


# Przekłady



# Przekłady



## Nietzsche i hermeneutyka współczesna\*

I. Istnieje wiele dobrych powodów, by podtrzymywać nie tylko tezę głoszącą, że Nietzsche przyczynił się, w sposób zdecydowany, do powstania i rozwoju współczesnej ontologii hermeneutycznej, lecz także bardziej radykalną tezę, iż autentycznym sensem renesansu Nietzscheańskiego, który daje się zauważyć w ostatnich dekadach, jest pełne włączenie myśli filozofa w obręb tego nurtu filozoficznego. Jestem w pełni świadom faktu, że wyrażenie „hermeneutyka ontologiczna” wymagałoby pełniejszego i bardziej szczegółowego wyjaśnienia; faktycznie, nie jest rzeczą łatwą wyodrębnić zespół podstawowych założeń, które wyróżniają tę szkołę myślenia. Proponuję pozostawić ten problem bez rozwiązania, odwołując się do znakomitego pojęcia *rozumu hermeneutycznego*, dzięki któremu wiemy lepiej czy gorzej, co mamy na myśli, mówiąc o hermeneutyce i hermeneutyce filozoficznej. Ten ostatni termin wskazuje, że mamy tu do czynienia nie tylko z dyscypliną techniczną związaną z egzegezą i interpretacją tekstów, lecz także ze specyficzną orientacją filozoficzną. W tym szerszym sensie, przedstawicielami hermeneutyki są Heidegger i Gadamer, Paul Ricoeur i Luigi Pareyson, zaś sięgając wstecz – Schleiermacher i Dilthey; w czasach bliższych nam natomiast do jej reprezentantów możemy zaliczyć Hansa Roberta Jaussa, Apla, Habermasa i Richarda Rorty’ego, zaś w sensie jeszcze szerszym – także Foucault i Derridę<sup>1</sup>.

Dzięki takiemu *Vor-verständnis*, czyli naszemu przed-rozumieniu tego, czym jest hermeneutyka, wysiłek pokazania, jak i dlaczego Nietzschego można do niej zaliczyć pomoże nam precyzyjnie wyróżnić i określić w sposób bardziej dobitny treści tego naszego przed-rozumienia a także – jak będę próbował wykazać – pomoże rozjaśnić samo znaczenie myśli Nietzschego. Możemy zgodzić się, na początek, że hermeneutyką ontologiczną w filozofii współczesnej nazwalibyśmy kierunek filozoficzny, który za swój temat podstawowy uznaje fenomen interpretacji, rozumianej jako istotna cecha ludzkiej egzystencji i jako właściwa podstawa dla krytyki i „destrukcji” tradycyjnej metafizyki (w znaczeniu, w jaki Heidegger mówi w *Byciu i czasie* o destrukcji historii ontologii). Ta prowizo-

\* Przekład na podstawie: G. Vattimo, *Nietzsche e la l'ermeneutica contemporanea*, w: *Dialogo con Nietzsche*, Milano 2000.

<sup>1</sup> Zob. G. Vattimo, *Hermeneutyka nowa koine*, tłum. B. Stelmaszyk, „Teksty Drugie” 1996, z. 2.

ryczna definicja jest wystarczająco pojemna, by objąć, pomimo dzielące ich różnice, wszystkich wspomnianych wyżej myślicieli, i stosuje się również do Nietzschego. Jest rzeczą oczywistą, że wiele charakterystycznych dla Nietzschego tez, a zwłaszcza twierdzenie, że „nie ma faktów, są tylko interpretacje”, może być uznane za ewidentny przykład filozofii hermeneutycznej. Podobnie rzecz ma się z wieloma tezami i wątkami dzieł młodego Nietzschego i z okresu pomiędzy *Ludzkie, arcyłudzkie* a *Wiedzą radosną*. Fakt ten nie znaczy tylko tego, że możemy w dziełach Nietzschego wskazać wiele motywów hermeneutycznych. Moja opinia jest bardziej radykalna i w takiej formie, o ile mi wiadomo, nie została jeszcze wyrażona, nawet jeśli można by twierdzić, że jest ona milcząco akceptowana przez wielu interpretatorów Nietzschego. Sądzę mianowicie, że jedynym możliwym sposobem na to, by umieścić Nietzschego w dziejach filozofii nowoczesnej, jest uznanie go za przedstawiciela „szkoły” hermeneutyki ontologicznej.

Można by tu wysunąć zarzut, że problemy historycznej lokalizacji nie są istotne dla zrozumienia filozofa i mają znaczenie jedynie dla nauczania filozofii. Odpowiedziałbym na to, że właśnie rozwój samowiedzy hermeneutycznej w filozofii pokazał, że praca historiograficzna nad materiałem z przeszłości jest aktywnością poznawczą o wielkim znaczeniu. Fakt ten można zaobserwować także w przypadku Nietzschego. Dzisiejsza popularność jego filozofii nie jest wolna od pewnej ambiwalencji. Oczywiście, dowodzi ona, że jego myśl jest niezwykle żywotna i otwarta na różne „zastosowania”, które dobrze wpisują się w horyzont współczesności. Lecz wspomniane ambiwalencje – które powodują, że Nietzschego można przywoływać dla potwierdzenia bądź zaprzeczenia niemal każdej tezy filozoficznej – wskazują również na konieczność bliższych wyjaśnień. Dlatego też problemy z jednoznacznym umiejscowieniem Nietzschego w podręczniku filozofii współczesnej są istotne nie tylko dla historyków filozofii, lecz także odbijają aktualną sytuację, w jakiej znalazło się *Nietzsche-Forschung*, jak i początkowe etapy jego rozwoju. W swej fazie początkowej, recepcja myśli Nietzschego nie była zjawiskiem specyficznie filozoficznym, lecz raczej w przeważającej mierze literackim, czy też ogólnie „kulturowym”. W swym szkicu *Istota filozofii* (1907) Dilthey umieszcza Nietzschego obok Carlyle’a, Emmersona, Ruskina, Tołstoja i Maeterlincka, traktując ich jako „pisarzy-filozofów”, jako swego rodzaju hybrydę filozoficzno-poetycką. Taka literacka recepcja myśli Nietzschego była powszechna w pierwszych dekadach XX w. (d’Annunzio i Papini we Włoszech, krąg Georgego w Niemczech...). Po tej fazie nastąpiła faza faszystowskiej interpretacji Nietzschego, której patronował Alfred Baeumler, i która zyskała znaczna popularność; paradoksalnie, nawet György Lukácsa można uznać za jednego z jej zwolenników, przynajmniej w tym

sensie, że, choć oceniał on autora *Jutrzenki* odmiennie, to jednak uważał Nietzschego Baeumlera za autentycznego Nietzschego. Znaczna część powojennej *Nietzsche-Forschung* jest zdominowana przez próby uwolnienia wizerunku filozofa od masek nazizmu, także za pomocą nowego podejścia do oryginalnych tekstów dzieł pośmiertnych. Aktualna debata nad Nietzschem odnosi się do tego ponownego odkrycia jego myśli (do którego wydatnie przyczyniły się niektóre antynazistowskie interpretacje z lat 30 i 40, m.in. Jaspersa, Löwitha, Heideggera, Bataille'a), i pokazuje, że nie znalazł on jeszcze właściwego miejsca w panoramie historycznej. Chcę tu postawić tezę, że problem historycznego umiejscowienia Nietzschego może zostać rozwiązany przez włączenie filozofa w rozwój hermeneutyki ontologicznej. Teza ta powinna zostać skonfrontowana z aktualnymi sposobami interpretowania Nietzschego, wśród których, pomijawszy Nietzschego „hermeneutycznego”, można wyróżnić dwie podstawowe odmiany. Pierwsza z nich to „Nietzsche francuski”, reprezentowany przede wszystkim przez Deleuze'a, a także przez Foucault i Klossowskiego; ten sposób interpretowania Nietzschego, na który oddziałała myśl Bergsona i Bataille'a, sytuuje filozofa w ramach ontologii „energetycznej”, czy też „witalistycznej” (tej perspektywie bliscy są także tacy interpretatorzy jak Pautrat, Rey czy Kofman)<sup>2</sup>. Drugi typ interpretacji przyjmuje i rozwija Heideggerowską lekturę Nietzschego, ukazując go jako filozofa techniki oraz woli mocy pojętej jako wola organizacji i dominacji całego świata w sposób całkowicie samowolny. Posługując się terminami Heideggera, można rzec, że Nietzsche doprowadza do spełnienia metafizykę zachodnią, ponieważ traktuje nowoczesną technikę jako bezwarunkową wolę mocy.

Ten podział zdaje się pozostawiać na boku niektóre bardzo ważne interpretacje Nietzschego, jak te Löwitha czy Jaspersa, jak też te wszystkie, które traktują autora *Woli mocy* w kategoriach psychologicznych jako „mistrza podejrzliwości” (do nich zalicza się, jak sądzę, interpretacja Kaufmanna). Moim zdaniem jednak podstawowe treści także i tych wykładni mogą zostać zawarte w tym, co nazywam „Nietzschem hermeneu-

---

<sup>2</sup> Wyczerpujący wybór francuskich interpretacji Nietzschego, poczynwszy od lat 60., przynosi 2-tomowa praca *Nietzsche aujourd'hui?* zawierająca wystąpienie z konferencji w Cérisy La Salle (1972) i Paryżu (1973). Foucault i Derrida odnosili się do Nietzschego w licznych książkach. Zob. też G. Deleuze, *Nietzsche, et la philosophie*, 1962 (pol. *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993); P. Klossowski, *Un si funeste désir*, Paris 1963 i *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris 1969 (tłum. polskie B. Banasiaka i F. Matuszewskiego *Nietzsche i błędne koło*, Warszawa 1996); B. Pantrat, *Versious du soleil*, Paris 1971; S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris 1972; J.M. Rey, *L'enjeu des signes*, Paris 1971. Szerzej omówiłem te interpretacje w artykule *Nietzsche aujourd'hui?*, który ukazał się w „Philosophische Rundschau” 1977, s. 62-91.

tycznym”. Nie tylko psychologia i podejrzliwość (które reprezentują demaskacyjny aspekt hermeneutyki Nietzschego), lecz także liczne, wciąż ważne aspekty odczytania dokonanego przez Löwitha są w widoczny sposób powiązane z problemem przewyciężenia metafizyki – z zagadnieniem centralnym dla hermeneutycznej perspektywy w interpretacji filozofii Nietzschego.

Nawet jednak jeśli przyjmiemy, że bieżące interpretacje Nietzschego można wtłoczyć w proponowany tu schemat, wciąż pozostaje pytanie: dlaczego powinniśmy preferować Nietzschego hermeneutycznego? Ujmując rzecz ogólnie, wydaje mi się, że interpretacja skupiona na hermeneutyce ujmuje (w podwójnym znaczeniu zawierania i rozumienia) więcej aspektów filozofii Nietzschego niż jakiegokolwiek inne wykładnie, a także unika sprzeczności i dwuznaczności, które są ich słabym punktem. Interpretacja witalistyczna rozwijana przez autorów francuskich ma tę wadę, że zbyt serio traktuje najbardziej „metafizyczny” aspekt myśli Nietzschego, czyli ideę wiecznego powrotu; nie jest rzeczą całkiem pewną, czy filozof pojmował tę doktrynę jako „opis” prawdziwej struktury bytu. Teza głosząca, że nie ma faktów, lecz tylko interpretacje, sama jest, prawdopodobnie, jedynie interpretacją, „i to tym lepiej”<sup>3</sup>. Czy naprawdę możemy uznać, że Nietzscheańska polemika z różnymi typami metafizyki (wszystkimi odmianami wiary w to, że istnieje jakaś „prawdziwa” istota rzeczywistości) sprowadza się do teorii głoszącej, że byt to *fluxus*, zaś prawdziwą rzeczywistością każdego bytu jest wola mocy? Co do Nietzschego „technologicznego”, to ograniczeniem tej interpretacji jest fakt, że zakłada ona jeszcze bardziej subiektywistyczne pojęcie woli: podmiot woli mocy, który chce zawładnąć całym światem za pomocą środków techniki, jest jeszcze „ludzki arcyłudzki”, jest tym typem człowieka, który występował aż po dziś dzień i którego Nietzsche pragnie przekroczyć. Jeśli przeczytamy notatki napisane przez Nietzschego, w ostatnim okresie jego twórczości, na temat „woli mocy jako sztuki”, to zobaczymy, że wolę mocy – jeśli interpretowana jest ona jako sztuka – należy rozumieć jako doświadczenie, w którym sam podmiot podlega dekonstrukcji (i, być może, wyzwoleniu) nie mającej nic, lub bardzo niewiele, wspólnego ze stanowczą wolą planowania i organizacji świata środkami oferowanymi przez technikę.

Przeciwko Nietzschemu „hermeneutycznemu” można wszelako wysunąć inne jeszcze zastrzeżenia. Najpoważniejsze z nich to fakt, że ani Gadamer w *Prawdzie i metodzie*<sup>4</sup> (gdzie szuka przecież prekursorów współczesnej ontologii hermeneutycznej, takich jak Dilthey i Husserl)

<sup>3</sup> Zob. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907, s. 33.

<sup>4</sup> Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*.

ani Heidegger w swych wykładach poświęconych Nietzschemu zdają się nie traktować go jako myśliciela „hermeneutycznego”. Fakt ten, który przynajmniej w przypadku Heideggera powinien zostać rozważony bardziej szczegółowo (stosunek Heideggera do Nietzschego jako ostatniego myśliciela metafizycznego jest pełen dwuznaczności) jest, w gruncie rzeczy, związany z innym ważnym aspektem kwestii znaczenia, jakie ma Nietzsche dla hermeneutyki współczesnej, mianowicie z faktem, że ani Heidegger ani, w jeszcze większym stopniu Gadamer, zdają się nie mieć świadomości nihilistycznych implikacji, jakie pociąga z sobą hermeneutyka ontologiczna. Kiedy, na przykład, Heidegger mówi o tym, że jest rzeczą konieczną „porzucenie bycia jako gruntu”<sup>5</sup>, wyraźnie ociera się o granice nihilizmu; jeśli nie chcemy narazić się na ryzyko pozostania wewnątrz metafizyki utożsamiającej Bycie z bytami, to Bycie powinno być myślane jedynie w kategoriach rozpamiętywania. Bycie jest tym, co (już) zawsze minione, i dlatego, w istocie, nie jest (już z nami). Czy nie jest to nihilizm? Powiązania nihilizmu z hermeneutyką powinny zostać rozważane bardziej szczegółowo, chcę jednak podkreślić, że zagadnienie, czy Nietzsche jest czy też nie jest myślicielem hermeneutycznym pociąga za sobą takie oto pytanie: czy istnieje głęboki związek między nihilizmem i hermeneutyką, przeoczony przez samych Heideggera i Gadamera? A jeśli istnieje, czy może on dotyczyć filozoficznego sensu hermeneutyki?

Mówiąc krótko, tytuł mojego szkicu – *Nietzsche i hermeneutyka współczesna* – wskazuje dwa możliwe kierunki rozważań; po pierwsze, sugeruje jakiś sposób usytuowania Nietzschego w dziejach myśli współczesnej, prowokując jednocześnie do pewnych przewartościowań aktualnych interpretacji jego filozofii; po drugie, włączenie Nietzschego do ontologii hermeneutycznej pociąga za sobą liczne konsekwencje również dla tego kierunku myślowego. Wyrażając się bardziej precyzyjnie, może ono skierować rozwój hermeneutyki w stronę jej aspektów nihilistycznych, które tkwią *implicite* w jej istocie, lecz które nie zostały, jak dotychczas, jasno rozpoznane.

II. Nie mogę, oczywiście, podjąć w tym miejscu próby rozwinięcia wszystkich problemów zarysowanych wyżej. Stawiam sobie cel o wiele skromniejszy; chcę mianowicie, po pierwsze, pokazać za pomocą kilku argumentów, jaka jest treść tego, co można by określić mianem hermeneutycznej filozofii Nietzschego; po drugie, chcę pokazać powody, dla których zachowuje ona swą aktualność w odniesieniu do dzisiejszych dyskusji hermeneutycznych.

<sup>5</sup> Zob. M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodźński, Warszawa 1999, s. 11.

Dla zwięzłości wyводу, proponuję zdefiniować hermeneutykę Nietzschego poprzez podstawowe „sprzeczności”, które ją charakteryzują. Termin „sprzeczności” jest być może przesadny; chodzi tu raczej o jakiś rodzaj biegunowych napięć, jakiegokolwiek by one były, wyrażających przeciwstawne wymogi, które Nietzsche akceptował i podtrzymywał na przekór logicznej konieczności zachowania jedności i spójności myśli. Spróbuję pokazać, że owe „sprzeczności” są kluczowe także dla współczesnej ontologii hermeneutycznej, chociaż w innym znaczeniu.

A) Pierwsza sprzeczność zachodzi pomiędzy ideałem poznania historycznego zarysowanym w drugim z *Niewczesnych rozważań* – a tym, co można by nazwać „filozofią masek”, którą Nietzsche rozwija począwszy od szkicu *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*. W tym pierwszym tekście wkład Nietzschego w dojrzewanie filozofii hermeneutycznej polega na odkryciu historycznej (Nietzsche powiedziałby: witalnej) natury historiografii. Poznawanie historii samo jest aktem historycznym, który nie odzwierciedla po prostu wydarzeń z przeszłości, lecz tworzy także historyczną innowację. To odkrycie pociąga za sobą wiele skutków. Jednym z nich jest fakt, że kiedy historiografia zapomina o swym charakterze witalnym, a, mówiąc ogólniej, kultura i wychowanie stają się czystą rekonstrukcją przeszłości, społeczeństwo i jednostki chylą się ku upadkowi. Nadmiar świadomości historycznej pozbawiony odpowiedniej zdolności do twórczości oryginalnej jest niczym nadmiar niestrawionego pożywienia w żołądku; używając pojęć Heglowskich, moglibyśmy powiedzieć, że brak tu zgodności treści i formy, czy też wewnętrznych i zewnętrznych aspektów osobowości. Konkluzja szkicu głosi, że przeszłość powinna być interpretowana z takiej perspektywy, gdzie zdolność do zapomnienia jest warunkiem twórczości. Ideał poznania historycznego, jaki wyłania się z drugiego z *Niewczesnych rozważań* jest definiowany w kategoriach mocnej jedności stylistycznej: Jedynie najwyższa siła teraźniejszości daje wam prawo do interpretowania przeszłości<sup>6</sup>.

Stanowisko biegunowo przeciwne można znaleźć w jednym z listów, jakie Nietzsche napisał z Turynu do Jakuba Burchardta, kiedy jego umysł opanowało już szaleństwo i zwykł podpisywać się jako Dionizos, Ukrzyżowany, Cezar. W liście tym Nietzsche wprost mówi, że jest „wszystkimi imionami historii”. Oczywiście, skoro pozostała treść listu zdradza wyraźne symptomy obłędu, byłoby rzeczą niezwykle ryzykowną traktować go jako dokument autentycznej myśli filozofa. Tym niemniej, sądzę, że powinniśmy to ryzyko podjąć, ponieważ w czasie dzielącym drugie z *Niewczesnych rozważań* od listu z 1889 Nietzsche rozwinął filo-

<sup>6</sup> Zob. F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 1996, s. 130.



zofię, która pozwoliła mu utwierdzić się w przekonaniu, że jest „wszystkimi imionami historii”<sup>7</sup>. Proponuję nazwać ją filozofią maski; jej założeń należy szukać przede wszystkim w rewaloryzacji historyzmu, zgodnie z jednym z możliwych interpretacji *Ludzkiego, arcyludzkiego*.

W drugim z *Niewczesnych rozważań* Nietzsche, opisując dekadenski charakter nowoczesnej osobowości, posługuje się metaforą człowieka, dla którego historia jest magazynem teatralnych kostiumów. Może je on dowolnie zmieniać, gdyż traktowane są one na podobieństwo masek, nie posiadających żadnych głębszych związków z intymnością ludzkiego wnętrza. W *Ludzkim, arcyludzkiem* i następnych pracach Nietzsche, jak sądzę, utwierdza się w przekonaniu o słuszności swobodnego indentyfikowania się z formami przeszłości historycznej, co powoduje odwrócenie ideału mocnej jedności stylistycznej przyjętej w drugim z *Niewczesnych rozważań*. To prawda, że w *Ludzkim, arcyludzkiem* (stanowiącym jeden z najważniejszych tekstów, do którego należy się odwołać w kontekście „historyzmu” Nietzschego) filozof twierdzi, że budując swoją osobowość trzeba „samemu stać się koniecznym łańcuchem ogniów cywilizacji”<sup>8</sup>, co – jak się wydaje – stanowi odniesienie do wspomnianej „wyższej siły tezańszości”. Jednakże na tej samej stronie *Ludzkiego, arcyludzkiego* Nietzsche wykazuje się „genealogiczną” tolerancją dla całości dziejów ludzkości. Wrażenie takie zdaje się potwierdzać treść aforyzmu<sup>9</sup> przywołującego – choć w znaczeniu diametralnie różnym – obraz heraklityjskiej rzeki, obecny także w drugim z *Niewczesnych rozważań*. Jednak podczas gdy poprzednio Nietzsche posłużył się obrazem rzeki, gdzie *panta rei* – wszystko płynie, dla zilustrowania paraliżującego wpływu świadomości historycznej na twórczy charakter człowieka, teraz twierdzi on, że za sprawą zasadniczo historycznej konstrukcji naszego bycia chcąc zanurzyć się w jego faktycznej i osobistej esencji musimy zaakceptować fakt, że nie da się dwa razy wejść do tej samej rzeki. Poznanie samego siebie nie oznacza zatem uchwycenia istoty swego wnętrza w akcie introspekcji, lecz uświadomienie sobie potencjalnie nieskończonej przeszłości, stanowiącej o naszej indywidualności.

Zarówno teoria o metaforycznym źródle prawdy jak i idea sztuki wypracowana w dziełach takich jak *Ludzkie, arcyludzkie* i *Wiedza radosna*, nie tylko zdają się utwierdzać nas w przekonaniu, że Nietzsche zmienił swoje spojrzenie na historyzm wyrażone w drugim z *Niewczesnych rozważań*, ale wręcz sugerują, że filozof skłaniał się do takiego interpreto-

<sup>7</sup> Zob. Carteggio, *Nietzsche – Burckhardt*, przeł. M. Montinari, Torino 1961, s. 41.

<sup>8</sup> Zob. F. Nietzsche, *Ludzkie arcyludzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1908, s. 285.

<sup>9</sup> Tenże, *Wędrowiec*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1909–1910, s. 138.

wania związku z przeszłością, które we wcześniejszych dziełach było przedmiotem jego surowej krytyki. „Dobra wola pozorów”, o której pisze w aforyzmie 107 *Wiedzy radosnej*, jest wyrazem takiego właśnie stanowiska: historia jest magazynem kostiumów i pozorów, który nie tylko nie stanowi pogwałcenia „autentycznej” natury indywidualności, ale jest jego treścią i jedyną wartością. Pozostaje, rzecz jasna, problem zasadniczego anty-historyzmu Nietzschego: nie godzi się on na uznanie historii za ciąg opatrnościowych i koniecznych wydarzeń, których wynikiem i punktem kulminacyjnym miałyby być nasza cywilizacja. Nie jesteśmy *telosem* historii, lecz jej przypadkowym wytworem, a to oznacza, że aby dojść do samopoznania musimy sami zanurzyć się w przeszłość, odrzucając jednak *mocne* kryteria porządku czy wyboru.

Fakty te zdają się utwierdzać nas w przekonaniu, że jednym z konstytutywnych elementów *Freigeist* (stanowiącego załączek późniejszego pojęcia *Übermensch*) jest właśnie umiejętność gry historycznymi formami, traktowanymi na podobieństwo masek, przynajmniej w tym znaczeniu, że obce są im cechy takie jak konieczność czy wewnętrzne uporządkowanie.

Obok odkrycia historyzmu (w ograniczonym znaczeniu, którego ramy starałem się nakreślić) Nietzsche – począwszy od *Ludzkiego, arcy-ludzkiego* – rozwija krytykę rzekomej jedności i ostateczności podmiotu i samoświadomości. Krańcowo radykalną formę owej krytyki można odnaleźć w wydanych pośmiertnie uwagach do *Woli mocy*, w których podmiot definiowany jest przez filozofa w kategoriach dynamicznej gry opozycyjnych sił<sup>10</sup>. Nietzsche utrzymuje, jakoby problematyczne było już samo mówienie o podmiocie: może trzeba zrezygnować z tej *skrótowej formuły*, którą jest krótkie słowo *ja*<sup>11</sup>. Dla późnego Nietzschego podmiot to nic innego jak „powierzchnowy efekt”, którego istnienie nie jest w istocie konieczne. Ponadto nie ma przecież faktów – są tylko interpretacje, lecz interpretacji nie należy pojmować jako efektu działania podmiotu; sam podmiot jest czymś *Hinzu-erdichtetes*, elementem poetycko naddanym przez interpretacje czy fantazję<sup>12</sup>. Nietzsche dochodzi zatem do stanowiska diametralnie odmiennego od podglądów zawartych w drugim z *Niewczesnych rozważań*. Związek z przeszłością nie jest już pojmowany w kategoriach solidnej konstrukcji wpisanej w zamknięty horyzont, lecz

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi: 1887–1888*, w: *Opere*, a c. di G. Colli, M. Montinari, Mediolan, Adelphi 1992, t. VIII, cz. 2, s. 48-49.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi: 1885–1887*, w: *Opere*, a c. di G. Colli, M. Montinari, Mediolan, Adelphi 1992, t. VIII, cz. 1, s. 148.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi: 1885–1887*, w: *Opere*, a c. di G. Colli, M. Montinari, Mediolan, Adelphi 1992, t. VIII, cz. 1, s. 299-300.

rozumiany jest jako gra z historycznymi formami, interpretowanymi mniej lub bardziej jednoznacznie jako maski.

Jednakże Nietzsche w dalszym ciągu głęboko odczuwa potrzebę „jądra” interpretacji. Świat wzajemnie na siebie oddziałujących sił, świat nieustannie zmieniających się perspektyw, da się także opisać jako *machinerie* rzeczywistości industrialnej, zdominowanej przez „rosnący wyzysk ekonomiczny człowieka i ludzkości”<sup>13</sup>. Zdaniem filozofa świat ten potrzebuje siły opozycyjnej – bilansującej – której idealne uosobienie stanowi *Übermensch*. Zasadnicze cechy *Übermensch* wyraźnie nawiązują do idealnego horyzontu, zdecydowanie nakreślonego i mocnego, przywołanego w drugim z *Niewczesnych rozważań*. Oznacza to, że rozwijając swą radykalną krytykę podmiotowości Nietzsche utrzymuje opozycyjną potrzebę istnienia mocnego jądra interpretacji, mającego nadać sens światu woli mocy, pojmowanemu jako wzajemne oddziaływanie opozycyjnych sił.

B) Druga sprzeczność obecna w Nietzscheańskiej hermeneutyce polega na przeciwstawieniu tak zwanej *szkoły podejrzliwości* – demaskacji samego pojęcia prawdy. Myślenie charakterystyczne dla szkoły podejrzliwości streszcza się w tytule pierwszego aforyzmu *Ludzkiego, arcyłudzkiego*: „Chemia pojęć i uczuć”, ale także chemia wartości, tabu, metafizycznych struktur i tym podobnych. Wszystkie te systemy wartości i struktury są w oczach Nietzschego efektem procesu sublimacji, który teraz – gdy Bóg umarł – można już zdemaskować. Sprzeczność rodzi się wówczas, gdy zdamy sobie sprawę, że także wartość prawdy podlega demaskatorskiemu procesowi, jako że jego zakończenia nie da się pomyśleć ani w kategoriach krytyki ideologii, ani też w kategoriach Freudowskiego *wo es war, solli ich werden* (przynajmniej według jej pre-Lacanowskiej interpretacji). Demaskatorski proces myślenia nie może nas doprowadzić do żadnego stabilnego fundamentu, do żadnej prawdy leżącej poza kręgiem ideologii i psychologicznych sublimacji, bowiem sama idea prawdy należy do wartości, które zostają zdemaskowane jako „ludzkie, arcyłudzkie”. Porzucić trzeba nawet nadzieję na to, że oto na końcu owe go demaskatorskiego procesu znajduje się, być może, „życie” albo samozachowawczy instynkt czy inna podobna siła: nie ma bowiem „podmiotu”, który mógłby cechować taki instynkt; nie ma też „życia”, są tylko jego historycznie zdeterminowane formy, nie „źródłowe” lecz „wytworzone”.

Podobnie jak w przypadku pierwszej „sprzeczności” także i teraz można odnieść wrażenie, że nie mamy do czynienia z dwoma biegunowo odmiennymi tezami, lecz jedynie jesteśmy świadkami ewolucji myśli

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi: 1887–1888*, w: *Opere*, a c. di G. Colli, M. Montinari, Mediolan, Adelphi 1992, t. VIII, cz. 2, s. 113–114.

Nietzschego, od idei chemii w *Ludzkim, arcyludzkim*, aż po zniesienie samej idei *fundamentu*, charakteryzujące ostatnie jego dzieła. (Tezę taką mogłoby potwierdzać odwołanie się do *Zmierzchu bożyszczy*, w którym Nietzsche jasno mówi, że prawdziwy świat na koniec stał się baśnią). W ostatecznym rozrachunku jednak demaskatorską (albo demitologizującą) pasję Nietzschego należy uznać za zasadniczy rys jego myśli, usprawiedliwiający najbardziej rozpowszechnioną wśród czytelników wizję filozofa jako *Kulturkritiker*. Toteż skłonni będziemy podtrzymywać tezę (na poparcie której można by przytoczyć w tym miejscu wiele obszernych cytatów) głoszącą, że Nietzsche aż do końca twierdził, że nie istnieje jedna, fundamentalna prawda, oraz że zadaniem myślenia jest demitologizowanie i demaskowanie.

C) Ostatnia „sprzeczność” (albo biegunowe napięcie obecne w myśli Nietzschego) którą chciałbym naświetlić, związana jest najmocniej z zasadniczymi treściami jego myślenia. Sprzeczność ta zachodzi pomiędzy tezą głoszącą, że nie ma faktów, lecz tylko interpretacje, a metafizyką woli mocy i ideą wiecznego powrotu. Stanowi ona nieco zmienioną formę dwóch poprzednio omawianych sprzeczności, a jednocześnie krańcowo radykalizuje ich konsekwencje. I tak, zarówno ideę podmiotowości, którą – pomimo wymierzonej w nią krytyce – Nietzsche zdaje się utrzymywać, jak i potrzebę demaskującej myśli – pomimo odrzucenia przez filozofa wszelkiej prawdy jako fundamentu – można sprowadzić do podstawowej dla niego tendencji do uznawania interpretacyjnego charakteru wszelkiej rzeczywistości w sensie metafizycznym. Wola mocy i idea wiecznego powrotu jawią się jako metafizyczny opis prawdziwej struktury świata, w którym nie ma faktów lecz interpretacje; lecz – jeśli pojmować je w sensie metafizycznym – są czymś więcej niż tylko interpretacjami. Być może to właśnie dlatego Heidegger uważał Nietzschego za myśliciela należącego jeszcze do historii metafizyki. Nawet nazistowskie zniekształcenie myśli Nietzschego można sprowadzić do rozważanej przez nas sprzeczności: jeśli uniwersalność interpretacji przyjmiemy za metafizyczny opis ontologicznej struktury, rezultatem może być tylko wizja rzeczywistości jako nieustającego konfliktu sił, gdzie za słuszną uchodzić może tylko ta z nich, która odznacza się największą przemocą.

3. Jeśli przyjmiemy, że hermeneutykę Nietzschego opisują te zasadnicze sprzeczności, będziemy musieli zadać sobie jeszcze jedno pytanie. A mianowicie: czy owe sprzeczności – a wraz z nimi cała hermeneutyka Nietzschego – stanowią przedmiot zainteresowania współczesnej hermeneutyki ontologicznej? Odpowiem na to pytanie bardzo skrótowo, zarysowując tylko te kwestie, które moim zdaniem mają zasadnicze znaczenie dla współczesnej hermeneutyki. Jeśli chodzi o pierwszą sprzeczność, można ją streścić jako opozycję między *Übermensch* a zmierzchem (albo

kresem) podmiotowości. Jej aktualności – jak sądzę – dowodzi fakt, że współczesna hermeneutyka (na przykład teoria Hansa-Georga Gadamera) zdaje się uznawać wszelkie możliwe doświadczenie prawdy jako wyartykułowanie i rozwinięcie przedrozumienia (uprzedzeń). Przedrozumienie to jest dziedziczone przez jednostkę wraz z językiem, którym się ona posługuje, gdyż język ten stanowi jedyną możliwą rzeczywistością tego, czemu tradycja nadała nazwę *logos*. Pojęcie *logosu* utożsamionego z rzeczywistym życiem historycznego języka danej społeczności, zostało rozwinięte przez Gadamera w pismach powstałych po *Prawdzie i metodzie*<sup>14</sup>. Tak pojmowany *logos* łączy w sobie cechy zarówno Heideggerowskiego *Geschick* jak i Hegłowskiego ducha obiektywnego, a także potocznego języka stanowiącego przedmiot zainteresowania filozofii analitycznej. Gadamerowska teza (jak zauważył Habermas) zdaje się jednak nie uwzględniać faktu, że taka koncepcja *logosu* nie posiada cech idealnej jedności, niezbędnych dla uznania jej za normatywny punkt widzenia. Oznacza to, że jednostki żyjące w określonej społeczności językowej wciąż stają wobec problemu (bardzo wyraźnie zarysowanego przez Heideggera w *Byciu i czasie*) polegającego na „podejmowaniu decyzji” odnośnie prawdy. To dlatego hermeneutyka nie może tak po prostu identyfikować *logosu* z historycznym językiem danej społeczności; także prawda i *logos* muszą odwoływać się do wewnętrznej oczywistości świadomości. Wspomniana sprzeczność łączy wiele analogii z obecną w myśli Nietzschego sprzecznością pomiędzy uniwersalizacją czystej gry sił (a więc społecznych reguł prawdy i fałszu) a „transcendentną” siłą *Übermensch*. Jeśli chodzi o drugą z wymienionych „sprzeczności” (a więc opozycję pomiędzy zdemaskowaniem a wyeliminowaniem samego pojęcia prawdy), analogie do niej we współczesnej hermeneutyce można – jak się wydaje – odnaleźć w często powracających próbach łączenia hermeneutyki z krytyką ideologii, jak na przykład u Karla Otto Apla<sup>14</sup>. W stopniu, w jakim krytyka ideologii zakłada istnienie ideału całkowitej auto-transparencji podmiotu, stoi ona w całkowitej opozycji do hermeneutyki. Jednak – podobnie jak w przypadku analogicznej „niespójności” u Nietzschego – trudno rozstrząsać, czy mamy tu do czynienia tylko z niezrozumieniem hermeneutyki, czy też z szerszym problemem wpisanym w każdą teorię interpretacji.

Także odpowiednik trzeciej i ostatniej spośród sprzeczności, którymi się zajmowałem (czyli tej przeciwstawiającej uniwersalność interpretacji metafizycznemu znaczeniu pojęć, takich jak idea wiecznego powrotu

<sup>14</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda* (1960), op. cit., także, *Rozum, słowo, dzieje: szkice wybrane*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979.

<sup>14</sup> Mam na myśli zwłaszcza szkice będące częścią *Transformation der Philosophie* (Suhrkamp, Frankfurt 1973). Szerzej omawiam poglądy Apla w *Al di là del soggetto*, op. cit., rozdział IV.

i wola mocy) można odnaleźć we współczesnej hermeneutyce, tam gdzie w grę wchodzi nihilistyczne implikacje hermeneutyki ontologicznej. Sądzę, że już sama niechęć do uznania Nietzschego za jednego z prekursorów hermeneutycznej ontologii świadczy o utrzymującej się tendencji do interpretowania tej ontologii (a także jej podstaw obecnych w myśli Heideggera) w sensie metafizycznym, wykluczającym jej nihilistyczne implikacje. Ontologia hermeneutyczna wydaje się być narażona na takie same niebezpieczeństwa, na jakie wystawiony był Nietzsche kiedy (choć zakładał, że nie istnieją fakty a tylko interpretacje) próbował wykazać – odwołując się nawet do nauk ścisłych – „rzeczywisty charakter” wiecznego powrotu.

Być może fakt, że analogie te da się odnaleźć w myśli Nietzschego nie ułatwia nam rozwiązania problemów współczesnej hermeneutyki; może nam jednak pomóc w wyraźniejszym ich uświadomieniu a także w bardziej radykalnym zdaniu sobie sprawy z możliwych konsekwencji tego, co można określić jako „hermeneutyczny przewrót” we współczesnej filozofii.

*Przełożyli Andrzej Zawadzki  
i Monika Surma-Gawłowska*