

# MAKULATURA

Pismo studentów Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa UG

Nr 3/2008

Transcendentalna idea wolności nie stanowi wprawdzie nawet w przybliżeniu całej treści psychologicznej pojęcia tej nazwy, która jest w znacznej mierze empiryczne, lecz tylko pojęcie absolutnej samodzielności działania jako właściwej podstawy jego poczytalności. Stanowi ona jednak kamień obrazy dla filozofii, która znajduje trudności nie do przewyciężenia w uznawaniu tego rodzaju nieuwarunkowanej przyczyny. To więc w zagadnieniu wolności woli, co od dawna wprawiało rozum spekulatywny w wielkie zakłopotanie, jest właściwie tylko czymś transcendentalnym i dotyczy jedynie tego, czy trzeba przyjąć zdolność do rozpoznania przez nią samą szeregu następujących po sobie rzeczy lub stanów. W jaki sposób zdolność taka jest możliwa, nie jest równie konieczne móc na to odpowiedzieć. Także bowiem przy przyczynowości dokonującej się wedle praw przyrody musimy się zadowolić poznaniem *a priori*, że trzeba ją przyjąć, chociaż wcale nie przyjmujemy, w jaki sposób jest możliwe, żeby jeden byt ustanawiał inny byt, i dlatego musimy się jedynie trzymać doświadczenia. Ołów tę konieczność pierwszego początku szeregu zjawisk wypływającego z wolności wykazaliśmy wprawdzie właściwie tylko o tyle. O ile to jest potrzebne dla zrozumienia początku świata, gdy natomiast wszystkie późniejsze stany można uważać za ciąg [wyznaczony] przez same tylko prawa przyrody. Ponieważ jednak przez to zostaje przecież wreszcie udowodniona (choć nie przyjęta) zdolność zaczynania całkowicie samodzielnie pewnego szeregu w czasie, więc wolno nam teraz również zgodzić się na samodzielne rozpoczęcie się już w samym toku [dziejów] świata różnych szeregów zgodnych z przyczynowością i na przypisanie ich substancjom zdolności swobodnego działania. Nie dajmy się jednak przy tym powstrzymać przez pewne nieporozumienie, że mianowicie dlatego, iż szereg sukcesywny w świecie może mieć jedynie względnie pierwszy początek, gdyż przecież zawsze w świecie pewien stan rzeczy poprzedza [ów szereg], niemożliwy jest w toku [dziejów] świata absolutnie pierwszy początek szeregów. Nie mówimy tu bowiem o początku absolutnie pierwszym co do czasu, lecz tylko co do przyczynowości. Jeżeli teraz np. wstanę z krzesła zupełnie swobodnie i bez określającego w sposób konieczny wpływu przyczyn przyrody, to w tym zdarzeniu zaczyna się bezwzględnie nowy szereg wraz z naturalnymi jego następstwami w nieskończoność, chociaż co do czasu zdarzenie to jest tylko dalszym ciągiem pewnego poprzedzającego je szeregu. Postanowienie to bowiem i [sam] czyn nie występuje w kolei samych tylko działań w przyrodzie i nie jest ich zwykłym dalszym ciągiem, lecz określające przyczyny [występujące] w przyrodzie urywają się całkowicie powyżej tego zdarzenia, które wprawdzie następuje po nich, lecz z nich nie wypływa.

## Spis treści

Szanowni Czytelnicy!

<b>1 Wywiad z maKul(a)turą</b>	<b>2</b>
Spóźnione nicościowanie . . . . .	2
<b>2 Traktor filozoficzny</b>	<b>6</b>
Prawda w filozofii Fryderyka Nietzschego . . . . .	6
Nietzsche a odpowiedzialność . . . . .	8
Kantowska teoria pokoju . . . . .	14
Dzieło otwarte na otchłań . . . . .	19
Rewolucja według Žižka . . . . .	22
<b>3 Opowiadania z maKul(a)turą</b>	<b>25</b>
Losy słodkiego śmiecia . . . . .	25
<b>4 Wiersze</b>	<b>27</b>
Joanna Kucharska . . . . .	27
<b>5 Informator</b>	<b>28</b>
Od pracy do rewolucji . . . . .	28
TeArt-Akcje . . . . .	28
RE: Efekt Marksa . . . . .	29
Alternator . . . . .	30

Dziękuję, że sięgnęliście po trzeci już z kolei numer „maKul(a)tury”. Wśród zalewu kolorowych gazet i tabloidów troska o czytelnika jest wymagana, tym bardziej, że, czego nie da się nie zauważyć, maKul(a)tura kolorowa nie jest, a i roznegliżowane zdjęcia uchodzą w niej za niestosowne. Obrazki obrazkami, ale kto to widział, żeby gazeta kończyła się stroną z wierszami, a nie sportem. Tym samym chylimy głowę przed tak szlachetnym wyborem, jakim było sięgnięcia po czasopismo: czarno-białe, bez obrazków i bez sportu. Co możemy zaoferować w zamian? Twierdzenie, że staroświecki urok pisma, byłoby fetyszem, kompetentne studia – pretensjonalnością, niekończący się ciąg liter – nieodpowiedzialnością. Niech zatem Czytelnik sam zdecyduje, co trzyma w rękach. Prosiłbym jednak, zanim papier wylądowuje w koszu, o zwrócenie uwagi na problem recyklingu, mamy nadzieję, że choćby w ten sposób maKul(a)tura okaże się społecznie użyteczna.

Wychodząc jednak poza aspekt ekologiczny, ufamy, że znajdziesz Drogi Czytelniku w maKul(a)turze treści godne Twojego zainteresowania. Aktualny numer ma profil zdecydowanie filozoficzny: wśród artykułów analiza Nietzschego, Kanta, czy Eco, ale i mniej akademickiego Žižka. W numerze również jak zawsze ciekawy wywiad z geniusz populii Instytutu prof. Dziemidokiem. Mamy nadzieję, że następnym razem uda nam się otworzyć nasze łamy na treści socjologiczne, stąd nasza prośba o nadsyłanie swoich tekstów na adres: [ugmakulatura@gmail.com](mailto:ugmakulatura@gmail.com)

Życzę miłej lektury!  
Piotr Kozak



Skład redakcyjny: Marcin Byliński, Aleksandra Gurska, Piotr Kozak, Jakub Tercz.  
Projekt okładki: Piotr Kozak  
Skład komputerowy: Marek Pokropski  
Adres redakcji: [ugmakulatura@gmail.com](mailto:ugmakulatura@gmail.com)

## 1 Wywiad z maKul(a)turą

**Spóźnione nicościowanie: z prof. Dziemidokiem rozmawia Michał Byliński**

Choć niektóre z jego analiz wciąż pozostają aktualne, w obecnych czasach raczej nie należy spodziewać się szybkiego powrotu do jego myśli. O tym i nie tylko o tym dowiedziałem się w wywiadzie o Jean Paul Sartre z wybitnym estetykiem, etykiem i znawcą filozofii amerykańskiej profesorem z Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa UG Bohdanem Dziemidokiem.

**Marcin Byliński:** W październiku bieżącego roku nakładem wydawnictwa Zielona Sowa ukazał się pierwszy polski przekład *Bytu i nicości* Jean Paul Sartre'a. Gdzie według pana można dopatrywać się tego blisko 65-letniego poślizgu?

**Prof. Bohdan Dziemidok:** Trudno powiedzieć. Sartre był tłumaczony głównie jako pisarz, literat, dramaturg. Po pierwsze jest to gruba książka. Po drugie egzystencjalizm zyskał popularność dzięki wykorzystywaniu artystycznych środków przekazu. Natomiast w XX wieku, w którym dominują różne wersje scjentyistycznego nastawienia, czysto filozoficzne rozważania egzystencjalistów, dla neopozytywistów czy filozofów analitycznych i pewnie dla przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej mogły się jawić jako poetycki bełkot. Sądzę ponadto, że i tłumaczenie było rzeczą trudną. Znajdziemy tu liczne odwoływanie się do określonych nastrojów i to znacznie lepiej Sartrowi wychodziło w literaturze. Chociaż literaturoznawcy uważali go przede wszystkim za filozofa, a filozofowie za pisarza. Ale według mnie jest jednym i drugim i nie można go ignorować.

**MB:** Podejrzewam, że na umniejszenie ogólnego znaczenia Sartra w kulturze europejskiej wpłynęło wzajemne przenikanie się literatury i filozofii w jego dziełach. Krytycy literaccy określali jego dzieła jako przeciążone filozoficzną myślą, z kolei filozofowie sprowadzają jego filozofię do kilku literackich fraze-

sów jak np. „Piekło to inni” czy „Egzystencja poprzedza esencję”. Z tego wynikałoby, że nie jest to ani literatura ani filozofia.

**BD:** Dzięki temu, że Sartre filozofię wyrażał w literaturze, zyskał niebywałą popularność wśród szerokiej publiczności. Natomiast tzw. eksperci to mieli mu za złe. Tak jak pan powiedział. Specjaliści od literatury mówili, co to za literatura, to są takie przypowiadki filozoficzne. Z góry jest teza i wszystko, co on pisze ma ta tezę uzasadnić. A filozofowie mówią, „co to za filozofia?” Heidegger, Husserl, Wittgenstein! To jest filozofia! Sartre to z kolei tylko sentencje albo opowiadki z filozoficznym przesłaniem, z tezą, która z nich wynika. Bywały już takie przypadki w filozofii. Na przykład niedawno zmarły Rorty, który był niezwykle popularny, wśród ekspertów od pragmatyzmu miał opinie niedouczonego, a przyczynił się do popularności i odrodzenia myśli pragmatycznej, do powstania neopragmatyzmu. Eksperci akademicki mówili, że to jest za bardzo publicystyczne, a za mało akademickie. Że nie przeczytał ani Dewey'a, ani Lewis'a czy Charles'a Sanders'a Peirce'a, bo on już był dla niego za trudny. Co nie umniejsza faktu że to znany filozof, jeden z najbardziej znanych.

**MB:** Podobny chyba los spotkał Henri Bergsona, który pisał także literacko, w swoich czasach zyskał sławę i uznanie i też w pewien sposób został zapomniany.

**BD:** Wbrew temu sądzą, że Bergson mimo wszystko trwale wpłynął na francuską kulturę, choćby w literaturze. Był taki okres, kiedy pisarze tworzyli swoje dzieła zgodnie z koncepcją strumienia świadomości. Dla scjentyistów będzie jednak to tak samo miłka literatura jak u Sartra. Ponieważ on pisze o intuicji, o bycie jako procesie, o świadomości jako strumieniu, wszystko to brzmiało efektownie, przez co zyskał popularność i otrzymał za to nagrodę Nobla, tak samo zresztą jak Sartre. Tylko Sartre jej nie przyjął, gdyż uważał, że wszelkie nagrody zniewalają człowieka i ograniczają jego wolność.

**MB:** Jego główną kategorią jest zagadnienie wolności, tzw. stan czystej trwogi, odpowiedzialności przed samym sobą, niezależnością zarówno od przyszłości jak i przeszłości. Czy ta wolność nie jest jedynie ideałem, marzeniem, który jest niemożliwie trudny do zrealizowania? Chyba nawet sam Sartre na to

wskazywał, chociażby w zarysie charakterów bohaterów *Dróg wolności* ukazując ich wolność jako zaledwie chwilowe przebłyski w ich życiu. Cały czas byli jednak pogrążeni w złej wierze. Czy w ogóle jest możliwe wyjście ku wolności, czy tak naprawdę jesteśmy stale pogrążeni w złej wierze?

**BD:** Sartre uważa, że wolność jest bardzo ważną cechą ludzkiego istnienia. I to ona decyduje o tym czy nasza egzystencja jest autentyczna czy też nieautentyczna. Słowo ideał brzmi jednoznacznie pozytywnie. Natomiast wolność u Sartra jest naszym skarbem, ale trudnym, niemalże przekleństwem. Ponieważ człowiek jest skazany na wolność. Wolność polega na konieczności ciągłego wyboru, wybierania.

Kształtując swój los dokonujemy wyboru, a nie ma żadnych niezawodnych kryteriów wyboru i równocześnie Sartre nie uwalnia nas od odpowiedzialności moralnej za skutki tych wyborów. Trzeba mieć świadomość, że ponosisz całkowicie odpowiedzialność za konsekwencje swego wyboru. W związku tym więcej dostrzegał kłopotów z wolnością, jednocześnie uważał, że człowiek powinien to sobie cenić. Tym, że różni się od przedmiotu, że jest wolny. Projektuje sam siebie w przyszłość jak mówił Heidegger. Sartre podzielał ten pogląd i w związku z czym obstawał przy tym, że powinno się bronić wolności.

Natomiast dla większości ludzi wolność jest uciążliwa, kłopotliwa i ludzie w różny sposób od niej uciekają, bądź żyjąc w złej wierze, albo ulegając zniewoleniu przez to „się”, o którym mówi Heidegger. Przestają żyć autentycznie. Jest im wtedy łatwiej żyć, bo mogą zrzucić odpowiedzialność za swój los na kogoś lub na coś. Mogą powiedzieć „Ja musiałem tak postąpić. Każdy na moim miejscu postąpiłby tak samo”. „Nie musiałeś” – mówi Sartre – „Zawsze mogłeś postąpić inaczej. To był twój wybór, twoja decyzja.” A ludzie jednak wolą, kiedy mogą na coś zrzucić swoje niepowodzenia życiowe. Ktoś jest winien. Gdyby nie przeciwności losu to zrobiłabym karierę, byłbym sławny. A tutaj on obdziera nas ze złudzeń. Masz takie życie, jakie sobie stworzyłeś. Z czym według mnie ma częściowo tylko racje, gdyż nie jest tak do końca, że każdy jest wyłącznym kowalem swojego losu. Inni ten los nam podkuwają. I zależni jesteśmy od epoki, środowiska, od kultury. Podkreślał jednak słusznie, iż zwalić wszystkiego na

okoliczności i środowisko nie możemy. Powinniśmy bronić swojej wolności, mimo że jest ona dla nas bardzo kłopotliwa.

**MB:** Na czym według Sartra polega problem porozumienia się między ludźmi i dlaczego jest ono niemożliwe do osiągnięcia?

**BD:** Ze względu na tę wolność, która dla nas jest brzemieniem i w pewnym sensie człowiek jest samotny nawiązanie pełnego autentycznego kontaktu z innym człowiekiem nie jest możliwe. Żyjemy obok siebie. Każdy z nas stanowi zamknięty, niedostępny dla drugiego innego człowieka świat. Stąd też jego analiza miłości, która dla wielu ludzi wydaje się być rozwiązaniem tego problemu. Miłość daje szansę, tak wielu uważało, nawiązać kontakt z drugim człowiekiem. Psychiczny, estetyczny, autentyczny, pełny. A Sartre wziął miłość na warsztat i starał się udowodnić, że miłość jest najlepszym dowodem, że takiego trwałego kontaktu z innym człowiekiem nawiązać się nie da. Że w miłości także traktujemy innego człowieka instrumentalnie, walczymy do końca, kto kogo. Nie znamy do końca myśli, uczuć drugiej osoby, człowieka, znamy tylko jego gesty, miny i czyny.

**MB:** Tacy myśliciele jak Baudrillard czy Habermas określają współczesne społeczeństwo hiperkonsumpcyjnym czy technokracijnym. Czy myśl Sartra byłaby aktualna wobec tak zdiagnozowanych współczesnych czasów?

**BD:** Nie sądzę, aby to współczesne społeczeństwo mu się spodobało. Myślę, że niektóre jego analizy nie utraciły swojej aktualności. Analizy relacji między jednostkami i kłopoty z samotnością i wolności są bardzo wnikliwe. Choć często idzie zbyt daleko i zbyt pesymistycznie wyprowadza wnioski. Chociaż sam się bronił przeciw tej etykietce.

**MB:** A gdzie według pana idzie zbyt daleko?

**BD:** Według mnie samotność jest przezwyłączalna. Nie zawsze też jest osamotnieniem, czasami jak pisał Kapuściński pragniemy czasem побыć sami. Mamy wtedy czas o pomyśleć o swoim życiu. Poza tym nie jest tak, że nie możemy nawiązać kontaktu z drugim człowiekiem. Jestem absolutnie przekonany, choć może jestem nadmiernym optymistą, że możemy go nawiązać. On mówi, że nie można jej ani na czym, ani na kim oprzeć. Że ta wolność, dlatego jest dokuczliwa, bo odczuwamy samotność. Wydaje mi się to przesadą. Nie zawsze możemy znaleźć kogoś, na kim się możemy oprzeć, ale to

jest możliwe, przewyciężenie samotności poprzez kontakt z innymi ludźmi, przyjacielski, otwarty.

**MB: Mimo częstego pomijania u umniejszania myśli Sartrowskiej bardzo często pamięta się jego związki z marksizmem.**

**BD:** Sartre w swoim życiu przeżywał okresy różnych fascynacji pozaegzystencjalnych. I był okres, kiedy był zainteresowany marksizmem i filozofią Marksa. Uważał, że każda epoka ma jednego wielkiego filozofa, a wszyscy inni to interpretatorzy i ideologowie. Ku zaskoczeniu wielu stwierdzał, że filozofem naszej epoki jest Karol Marks, który nie jest odpowiedzialny za to, co Marksieści zrobili z jego filozofią. Odejście od Marksa zdaniem Sartra polegało na zdogmatyzowaniu marksizmu, który dla Marksa stanowił żywy środek analizy ówczesnej sytuacji. Po drugie zapomniano o jednostce. Nadmiernie eksponowano sprawy społeczeństwa ludzkości. A dla Marksa punktem wyjścia według Sartra była jednostka ludzka. I cała krytyka społeczna przeprowadzona przez Marksa wynikała stąd, że trzeba pozwolić człowiekowi być w pełni człowiekiem, w pełni realizować swoje możliwości a w obecnych warunkach jest to niemożliwe i w związku z tym należy dokonać przewrotu, który pozwoliłby człowiekowi w pełni się realizować w byciu autentycznym człowiekiem. I to się najbardziej podobalo Sartrowi w filozofii Marksa. Na pewno nie podobało mu się ani zdogmatyzowanie jej ani zapomnienie o jednostce, które potem stało się charakterystyczne dla ówczesnych marksistów.

Sartre przeżył tą fascynację już w latach 50-tych. Uważał, że jeśli filozofia marksistowska ma wrócić do korzeni, do tego, co było najważniejsze dla Marksa, żywy i autentyczny człowiek, to egzystencjalizm umrze, bo uzupełnia lukę w marksizmie. A potem zaczęła się fascynacja filozofią Mao, co już w ogóle było aberracją i nikt tego raczej nie traktuje poważnie.

**MB: Charakterystyczne dla filozofii Sartra było to, że była ona uprawiana poza środowiskiem akademickim. Jaki to mogło mieć wpływ na jego filozofię?**

**BD:** Na pewno był wolny od hierarchii, i dogmatów, jakie istnieją w środowisku akademickim. Bo w każdym środowisku akademickim istnieje hierarchia, autorytety i w związku z tym wynikają ograniczenia, które bardzo często młodym odważnym ludziom utrudniają filozofię. Znam osoby, które

piszą takie prace, że potem mają trudności z ich wydaniem. Gdyby były profesorami to by je wydali, bo profesorom wypada już tak pisać. Natomiast istnieją różne akademickie szczeble i akademicka kariera ma swoje ograniczenia i trudności, których Sartrowi udało się uniknąć. Nie musiał pisać doktoratu. Nie musiał pisać habilitacji, nie groziła mu rotacja. Nie było żadnych nacisków, nie musiał pisać sprawozdań. Pisał sobie *a muso*. To miało też swoje złe strony. Praca akademicka daje poczucie stabilizacji, świadomość, że możesz awansować, jeśli będziesz spełniał pewne warunki. Do emerytury będziesz miał zapewniony chleb, nie będziesz zależny. Dla niego jednak to nie stanowiło problemu żył z tego pisania jako filozof, publicysta, jako literat.

**MB: A jaką rolę przyznałby pan Sartrowi w filozofii współczesnej. Czy nie jest on tylko jak według niektórych powielaniem myśli Heideggerowskiej?**

**BD:** Nie zgodziłbym się z opinią, że to jest powielanie. Po pierwsze uczynił tą myśl znacznie bardziej przejrzystą, jasną, dostępną dla mas. Był okres, kiedy egzystencjalizm był w atmosferze tamtych czasów. I to nie dzięki Heideggerowi, który był dla wielu ludzi hermetyczny i niedostępny i parę osób w Europie przeczytało go od deski do deski. Dzięki takim ludziom jak Sartre, Camus czy Simone de Beauvoir, którzy wychodzili poza ramy akademickiej filozofii i myślę, że miejsce Sartra w kulturze europejskiej jest niekwestionowane niezależnie od tego ile jest w jego myśli oryginalności. Kiedy szedł za Heideggerem i rozwijał jego myśl to nadał jej dodatkowy blask i efektywność, która sprawiła, że egzystencjalizm był w pewnym okresie modny. Przenikał wielu ludzi, twórczość teatralną, literacką, niekoniecznie ściśle związana z egzystencjalizmem. Nawet filmową, według mnie Bergman czy Antonioni byli egzystencjalistami.

**MB: Czym można tłumaczyć popularność egzystencjalizmu w latach 40/50/60 i potem jego nagłe zamilknięcie?**

**BD:** Nie zastanawiałem się nad tym. Wszystkie mody także intelektualne, przemijają, ale ja nigdy nie śledziłem losów egzystencjalistów, żebym mógł wypowiedzieć, nawet hipotezę, co się stało. Sądzę, że w jakiejś mierze popularność egzystencjalistów wynikała z doświadczeń II wojny światowej. Im bardziej ludzie odchodzili od tych tragicznych do-

świadczeń, tym samym, to, co egzystencjaliści mieli do powiedzenia traciło moc. Ludzie zaczęli ulegać epoce konsumpcyjnej, zajmować się sprawami przyziemnymi. W związku z tym zmieniały się też postawy i koncepcje życiowe, co z pewnością odrywa od takich rodzajów filozofii, jaką proponuje Sartre.

**MB: Czy myśl Sartra w jakiś sposób wpłynęła na postrzeganie przez pana świata?**

**BD:** Jest to dość skomplikowany wpływ. Sądzę, że Sartre, wiele spraw wyostrzył, wyculił nie tylko dla mnie, ale ludzi, którzy znają jego filozofię. Chociaż nigdy do końca się z nim nie zgadzałem, to jednak moim zdaniem nie można go ignorować, ani lekceważyć. Nie można nawet lekceważyć ani wzruszać ramionami na to, co mówił, nawet wtedy, kiedy człowiek do końca się z tym nie zgadza. To, co ona ma do powiedzenia, pobudza człowieka do myślenia, chociażby do sprzeciwu. A to jest bardzo ważne.

**MB: W jaki sposób według pana Sartre wpisuje się w głoszoną przez siebie autentyczność?**

**BD:** Na pewno starał się być autentyczny, a ile było w tym autentyczności, a ile pozy nie jestem w stanie odpowiedzieć.

**MB: Czy ukazanie się książki *Byt i nicność* spowoduje, iż ludzie wrócą do myśli w niej zawartych, czy stanie się ona kolejnym brakującym elementem do biblioteki.**

**BD:** Nie sądzę, żeby nastąpił jakiś nawrót. Żyjemy zupełnie innych czasach i ona będzie jedynie zajmować miejsce na naszych półkach. Wątpię, aby nastąpił jakiś renesans egzystencjalizmu nawet po wydaniu tak fundamentalnej książki jak „Byt i nicność”. Przynajmniej nie teraz.

**MB: Dziękuję za rozmowę.**

## 2 Traktor filozoficzny

### Prawda w filozofii Fryderyka Nietzschego

*Wola prawdy wymaga krytyki - określmy zatem swoje własne zadanie - trzeba wartość prawdy raz na próbę podać w wątpliwość. . .*<sup>1</sup>

W niniejszym tekście postaram się ukazać perspektywę, z jakiej Nietzsche zajmuje się zagadnieniem prawdy, a także relację pomiędzy tym, co rzeczywiste i pozorne, tym, co prawdziwe i fałszywe. Wskazanie na to, czym jest prawda, sformułowanie jej pojęcia byłoby z punktu widzenia jego filozofii sporym nadużyciem. Zacznę więc od kontekstu, w jakim prawda się pojawia, starając się uchwycić jej swoistość jako „prawdy” rozumianej właśnie w pewien nietradycyjny i niedosłowny sposób. Następnie zastanowię się nad możliwymi konsekwencjami takiej a nie innej koncepcji prawdy.

Przede wszystkim należy zauważyć, że Nietzsche nie pyta się o to, czym jest prawda, ale dlaczego człowiek poszukuje odpowiedzi na to pytanie, dlaczego jej potrzebuje.<sup>2</sup> Pytanie o istotę prawdy implikuje dualistyczną wizję świata operującego przeciwstawnymi pojęciami, której Nietzsche się sprzeciwia. Pisze o tym w słowach: „Świat prawdziwy [...] idea, która stała się nieprzydatna, zbędna, zatem idea obalona: usuńmy ją!”<sup>3</sup> A dalej: „Usunęliśmy świat prawdziwy: jaki świat pozostał? Może świat pozorny? . . . Lecz nie! Wraz ze światem prawdziwym usunęliśmy również świat pozorny!”<sup>4</sup> Spowodowane jest to tym, że Nietzsche rozpoczyna swoją drogę myślową nie tak jak na przykład Kant od epistemologii, ale od antropologii i aksjologii. Nie uznaje podziału na fenomeny i rzecz same w sobie, kategorii tkwiących w rozumie. Według niego procesy poznawcze nie są pojedynczymi aktami, lecz przejawem zmienności i dynamizmu świata. Nietzsche poddaje także krytyce klasyczną koncepcję prawdy, sprzeciwia się jej logicznemu pojmowa-

niu, z tego względu, że zgodnie z nihilizmem należy odrzucić obiektywne wartości, nie może być zatem mowy o prawdzie absolutnej, a co za tym idzie o kryterium prawdziwości. Możliwość uzyskania pewnej wiedzy jest ułudą, można jedynie orzekać o jej prawdopodobieństwie. Jak zauważa Karl Jaspers, chociaż Nietzsche nie deprecjonuje poznania naukowego, ceniąc je za postawę metodyczną, to jednak dostrzega jej granice. Nauka nie jest w stanie dotrzeć do prawdy absolutnej, jej celem jest raczej opanowywanie przyrody. Tutaj także widać konsekwencje dualistyczną: podział na to, co naukowe i nienaukowe. Nietzsche stara się z tym walczyć wskazując na fakt, że nie ma różnicy w myśleniu naukowym i filozoficznym (można w tym sensie mówić jedynie o dwóch biegunach tego samego myślenia). Podążając tym tropem, prawda nie jest czymś transcendentnym, bezwzględnym, stałym i powszechnym.<sup>5</sup>

Jak jednak w sposób pozytywny Nietzsche określa prawdę? Aby odpowiedzieć na to pytanie należy odwołać się do koncepcji człowieka. Nietzsche podkreśla w tym kontekście z jednej strony „zwierzęcość” ludzkiej natury, a z drugiej strony jego zdolność do tworzenia jako procesu formowania tej biologicznej podstawy.<sup>6</sup> W tym ostatnim aspekcie egzystencji przejawia się wola mocy, „niewyczerpalna, twórcza wola życia”<sup>7</sup>. Jest ona zasadą życia wyrażająca nie tylko chęć przetrwania, ale co więcej panowania. Poprzez tę kategorię ujmowana jest rzeczywistość, jest ona przyczyną wszelkiej aktywności człowieka. Skoro wszelkiej to także aktywności poznawczej. Istotną w kontekście zagadnienia prawdy jest stopniowalność woli mocy, z której wynika podział ludzi na niewolników i panów, czyli tych, którzy mają osłabioną wolę mocy, działają reaktywnie, konformistycznie oraz tych, którzy działają spontanicznie, bezkompromisowo, czyli właśnie twórczo. Dlaczego zatem ludzie szukają prawdy, czyli czym jest spowodowana wola prawdy? Otóż chcą oni utrwalić, zatrzymać świat ze względu na potrzebę bezpieczeństwa, stabilności. Jest to zatem wspomniana perspektywa naukowa, w której dąży się niejako do odszyfrowania obiektywnej rzeczywisto-

<sup>1</sup>F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Tower Press, Gdańsk 2000, str. 75.

<sup>2</sup>Tenże, *Poza dobrem i złem*, nakł. J. Mortkowicza, Warszawa 1907, rozdz. *O przesądach filozofów*.

<sup>3</sup>Tenże, *Zmierzch bożyszcz, czyli Jak filozofuje się młotem*, BIS, Warszawa 1991, str. 42.

<sup>4</sup>Tamże, str. 42.

<sup>5</sup>K. Jaspers, *Nietzsche*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, str. 138.

<sup>6</sup>Z. Kuderowicz, *Nietzsche*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976, str. 57-73.

<sup>7</sup>F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Altaya, Warszawa 2002, str. 47.

ści, do jej odtworzenia. Natomiast zdaniem Nietzschego prawdę trzeba tworzyć, trzeba ją interpretować. Wówczas „*poznawanie jest twórczością, twórczość prawodawstwem, wola prawdy – wola mocy*”<sup>8</sup>. Prawda w tym znaczeniu jest wypadkową indywidualnego poziomu mocy, jest połączona z naszą życiową wartością, z naszą działalnością. Jak zauważają komentatorzy Nietzschego, przypomina to koncepcję prawdy pragmatystów. Jednakże pragmatyści dążyli do sformułowania spójnego systemu, natomiast w odniesieniu do Nietzschego mamy do czynienia ze specyficzną naturą prawdy. Na czym ta specyficzność polega?

Otóż Nietzsche stara się znieść opozycje „prawdziwe-fałszywe” poprzez stwierdzenie pozorności, fikcyjności prawdy. Powiada on, że jest ona „*ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizacji [...] złudą, o której zapomniano, że nią jest*”<sup>9</sup>. W związku z tym nasuwa się wątpliwość czy Nietzsche zaprzecza istnieniu prawdy jako takiej, czy uznaje tylko pozór? Z pewnością można powiedzieć, że stwierdza nieistnienie prawdy w jej klasycznym znaczeniu, jako pojęcie prawdy. Dla Nietzschego prawda<sup>10</sup> jest zawsze błędem, nie z uwagi na to, że jest zawsze nieprawdą (nie jest prawdą), ale dlatego, że jest zmienna, tak samo jak zmienne i wielopłaszczyznowe jest nasze życie. Błądność ta, czy fałszywość nie jest zarzutem wobec życia, ale jego nieodłącznym elementem. Heidegger pisze o tym w ten sposób: „*Metafizyka Nietzschego ustanawia nieprawdę w sensie błędu jako istotę prawdy. Prawda – tak ukształtowana i tak pojęta – pozwala podmiotowi na bezwarunkowe rozporządzenie prawdą i fałszem*”<sup>11</sup>. To człowiek zatem, poprzez swoje działanie, ustanawia własną prawdę. Dla niego prawdziwe jest to, co jest skuteczne w zdobywaniu mocy. Wola prawdy pociąga za sobą nieuchronnie chęć sfałszowania rzeczywistości, ze strachu przed jej zmiennością. Jak podkreśla Deleuze, człowiek taki nie chce zaakceptować pozorności rzeczywistości, dlatego tworzy świat prawdziwy, ale nie jest to już ten świat, więc tym bar-

dziej jest fałszywy.<sup>12</sup> Prawda, jak to zostało powiedziane powyżej, będzie zatem twórczym procesem, a twórczość ta przejawia się w tworzenia różnych interpretacji. Czynność ta jest wyrazem woli mocy, czyli sprowadzania czegoś nieznanego do znanego, opanowywania nieznanego. Nietzsche pyta dalej: „*Przypuśćmy, iż chcemy prawdy: czemuż nie nieprawdy raczej? I niepewności? Niewiedzy nawet?*”<sup>13</sup> Nietzsche umieszcza zatem tutaj prawdę i fałsz na wspólnej skali pozorności. Powoduje to, iż mamy tu do czynienia z błędnym kołem, gdyż z jednej strony wola prawdy jest warunkiem życia (potrzeba trwałej, ustalonej prawdy) a z drugiej strony jest ona destrukcyjna (wiara w prawdę może być zgubna, osłabia wolę mocy, wolę twórczą). Ponadto, skoro wiara w prawdę zaczyna się wraz z odrzuceniem wszystkich prawd, w które do tej pory wierzono (odrzucenie wartości obiektywnych) to, czemu podporządkowana jest sama ta wiara. Ta sama wiara w prawdziwość świata jest zatem odrzucana jako oznaka bezsilności, za słabej woli mocy, ale jednocześnie jest ona konieczna jako warunek życia, jako warunek wzniesienia się na poziom twórczości. Być może ta wiara w prawdę stanowi właśnie podporę dla tworzącego człowieka. Prawda zawsze będzie pozorem, sama jednak wiara w nią, błędzenie, wydaje się tu najistotniejsze niż to czy coś jest czy nie jest prawdą, co prowadzi do wniosku, że to raczej do pozoru należy dążyć niż do prawdy, gdyż sprzyja to rozwojowi człowieka. Należy ciągle walczyć o prawdę, szukać nowego źródła prawdy, ale jednocześnie nigdy nie uzyskamy na daną chwilę tej oto prawdy. Nietzsche przezwyłącza każdą postać prawdy. Prawda jest nieokreślona, nieskończona, jest nieuchwytną „nieprawdą”. Jakże jednak mogą być tego konsekwencje?

Prawda jest wówczas nieprzekazywalna, gdyż transcendując ją możemy mówić o niej tylko negatywnie, więc może nie należy mówić o prawdzie w ogóle. Poza tym takie rozumienie prawdy wiąże się w niebezpieczeństwem, że człowiek w obliczu pozorności świata wybierze śmierć. Wydaje się jednak, że dla Nietzschego większym niebezpieczeństwem jest poznać prawdę i zastygnąć w tej pozornej wiedzy, pretendującej do roli najwyższej war-

<sup>8</sup>Tenże, *Poza dobrem i złem*, nakł. J. Mortkowicza, Warszawa 1907.

<sup>9</sup>F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862-1875*, Inter esse, Kraków 1994, str. 189.

<sup>10</sup>Ścisłej rzecz ujmując, twierdzenia tradycyjnie określane mianem prawdziwych.

<sup>11</sup>M. Heidegger, *Nietzsche*, WN PWN, Warszawa 1998, tom 1, str. 191.

<sup>12</sup>G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1992.

<sup>13</sup>F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, nakł. J. Mortkowicza, Warszawa 1907



tości. Prawda niszczy życie, pozór je podtrzymuje. Dlatego konieczny dla życia błąd jest mniej szkodliwy. Widoczna jest tutaj po raz kolejny niechęć Nietzschego do prawdy, lepsze jest dla niego twórcze interpretowanie rzeczywistości pozornej, fałszywej. Ewentualne niebezpieczeństwa z tym związane mają raczej jeszcze bardziej mobilizować do zwalczania prawdy. To pęd ku poznaniu prawdy prowadzi do śmierci. Uosobieniem tej idei jest Zaratustra, który głosi najwyższą prawdę.

Koncepcja prawdy Nietzschego kładzie zatem nacisk na subiektywność poznania, jednak nie oznacza to relatywizmu. Nietzsche jest bowiem perspektywistą, czyli dopuszcza dowolną ilość interpretacji rzeczywistości, lecz nie muszą być one równe, tzn. niektóre perspektywy są lepsze od innych ze względu na użyteczność.<sup>14</sup> Niewątpliwie echa tej koncepcji można odnaleźć u wielu późniejszych filozofów. W odniesieniu zaś do Nietzschego można raczej mówić o tworzeniu pozorów i iluzji jako przejawów woli mocy.

Jakub Zbonikowski  
V rok filozofii, UG

## Nietzsche a odpowiedzialność. Poszukiwanie zaginionej narzeczonej<sup>1</sup>

Nietzsche jest jednym z tych filozofów, który powiedział wszystko i temu wszystkiemu zaprzeczył. Z tego powodu praca ta stawia sobie cel trudny do zrealizowania, choć nie niemożliwy, gdyż stara się doszukać wewnętrznej logiki u tego myśliciela na temat odpowiedzialności. Do tego postara się ją skonfrontować z powszechnym rozumieniem tego zagadnienia, które Nietzsche tak uporczywie zwalczał. Widział w nim pewien rys obłudy i niepotrzebego „samobiczowania się”.

Wydaje się, że kwestię odpowiedzialności Nietzsche porusza, jakby na uboczu swojego dzieła, ale pomimo tego, że nie jest ona nigdzie w centrum zainteresowań, to cały czas się pojawia i nabiera pełnego znaczenia w kontekście „wiecznego powrotu” i „śmierci Boga” i na odwrót, tzn. łatwiej jest zrozumieć te dwie idee, jak zrozumie się Nietzschego myślenie odpowiedzialności.<sup>2</sup>

W pracy tej na początku zajmę się powszechnym rozumieniem odpowiedzialności (1), następnie przyjrę się F. Nietzsche (2). Ta część zostanie podzielona jeszcze na trzy podpunkty: 2.1 Odpowiedzialność i winna, 2.2 Nieodpowiedzialność i niewinność, 2.3 Odpowiedzialność i niewinność (Nietzschego próba syntezy). Każdy z tych podpunktów ukazuje kolejny krok, jaki czyni Nietzsche w myśleniu odpowiedzialności. Nie jest to tylko kolejny krok myślenia, ale też kolejny krok urzeczywistniania się nowej „odpowiedzialności”. *„Może w nas jeszcze ciągle rządzić odziedziczone przyzwyczajenie fałszywych ocen (...), ale pod wpływem rosnącego poznania będzie stawać się coraz słabszym(...)”*<sup>3</sup>

Taka struktura pracy jest zgodna z rozwojem myśli samego Nietzschego (z jego wewnętrzną logiką) i do tego pozwala uchwycić to, co bazylejski myśliciel obala i co proponuje w zamian.<sup>4</sup>

<sup>1</sup>Tematyką tą zainteresował mnie artykuł J. Filka pt. *Dramat odpowiedzialności w myśleniu Fryderyka Nietzschego*, w: tenże, *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001, s. 263-293. Praca ta będzie też w pewnym sensie polemiką J. Filkiem, co do zinterpretowania zagadnienia „odpowiedzialności” u Nietzschego.

<sup>2</sup>J. Filek ukazuje „odpowiedzialność” w tym samym kontekście, choć jego spojrzenie znacząco różni się od mojego.

<sup>3</sup>F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 76.

<sup>4</sup>Zob. J. Filek, *Wejście dwa: Friedrich Nietzsche*, w: tenże, *Ontologizacja odpowiedzialności*, Kraków 1996, s. 59-

<sup>14</sup>S. Ronen, *Prawda i perspektywizm u Nietzschego*, w: *Przegląd Filozoficzny R. VII, Nr. 4(28)*, PAN KNF IFiS, Warszawa 1998.

### 1. Powszechne rozumienie odpowiedzialności

We współczesnej etyce mówi się o *zasadzie alternatywnych możliwości* (ZAM), której przypisuje się rolę podstawy do dyskusji etycznych. „Wydaje się ona [ZAM- J. W.] wszystkim tak nieodparta, że niektórzy filozofowie uznają ją wręcz za prawdę *a priori*”.<sup>5</sup> Sama zasada zaś twierdzi, że x, który jest podmiotem działania, jest odpowiedzialny wtedy i tylko wtedy za swój czyn, gdy nie był on jedynym działaniem, które mógł uczynić, czyli miał jeszcze inne możliwości działania. Zatem ZAM zakłada wolność, którą traktuje jako wybór. Jeśli człowiek nie ma wyboru, to nie ponosi odpowiedzialności. Jeśli zaś mógł postąpić inaczej, to za swój czyn ponosi pełną odpowiedzialność.<sup>6</sup>

Jeśli chodzi o odpowiedzialność, to należy sobie odpowiedzieć na pytania: kto jest odpowiedzialny (kto może być odpowiedzialny), wobec kogo i za co?

Podmiotem odpowiedzialności jest zawsze człowiek. Może on ponosić odpowiedzialność dlatego, że przyjmuje się, że jest on istotą wolną i rozumną, tzn. że jest w stanie rozpoznać, czy wręcz odróżnić, dobro od zła, i podjąć świadomą decyzję, która skieruje go do realizacji jednego lub drugiego.

Człowiek może ponosić odpowiedzialność tylko przed istotami, które są również wolne i rozumne. Stąd człowiek może odpowiadać przed sobą, Innym (posługując się językiem Levinasa), Bogiem<sup>7</sup>. Są to jedyne możliwe trybunały. Pozostaje określić, kto wyznacza zakres odpowiedzialności. Z jednej strony jest to sam człowiek (podmiot odpowiedzialności), który chce się podjąć jakiegoś zadania, za które będzie rozliczony. Z drugiej zaś strony może ona zostać narzucona, np. przez Boga, grupę społeczną, szefa itd.

Widać, że odpowiedzialność ma pewien wymiar negatywny, tzn. poznaje się ją negatywnie. Podmiot ponosi karę, gdy nie sprostał wyznaczonemu zakresowi odpowiedzialności. Zostaje ukarany za

114.

<sup>5</sup>H. G. Frankfurt, *Alternatywne możliwości i odpowiedzialność moralna*, w: pr. zbior. *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, Warszawa 1997, s. 163.

<sup>6</sup>Co do tej zasady można mieć pewne wątpliwości, jednak w artykule tym nie ma miejsca, aby poruszyć to zagadnienie. Por. tamże, s. 163-174.

<sup>7</sup>Oczywiście, jeśli przyjmuje się chrześcijańską koncepcję Boga.

nieodpowiedzialność. Przed trybunałem nie ma ucieczki. W ten sposób odpowiedzialność jest nastawiona na to, co już było, co się wydarzyło. Ta przeszłość (czyn) rzutuje na terażniejszość i przeszłość określonego podmiotu. W ten sposób przeszłość determinuje terażniejszość, a nawet przeszłość. Negatywny wymiar odpowiedzialności pociąga za sobą nieustającą świadomość winy. Człowiek żyje ciągle w grzechu i za ten grzech odpowie.

### 2. Nietzschego myślenie odpowiedzialności

Nietzsche w swoich rozważaniach wychodzi od krytyki chrześcijaństwa. Obarcza je winą za to, że wmówiła winę człowiekowi. Uważa, że jest to najprostszą drogą, która nie wymaga wysiłku.<sup>8</sup> Wystarczy ustanowić sumienie i wszyscy są posłuszni. Ukazuje, jak złudne, wręcz obłudne, jest myślenie chrześcijan.<sup>9</sup> Do tego chrześcijanie zdradzili Jezusa, który głosił czyny, a nie wiarę.<sup>10</sup> Dzięki negacji chrześcijaństwa dochodzi do nieodpowiedzialności i niewinności. Widzi jednak w tym duże niebezpieczeństwo swawoli. Skoro „Bóg umarł”, to wskrzesić Go nie można. Zresztą dlaczego miałoby się to uczynić? Byłoby to zbyt proste rozwiązanie, a Nietzsche chciał być artystą, twórcą, a nie restauratorem. Musiał więc dokonać kolejnego kroku. Kroku, który uczyni twórcę z burzyciela. W ten sposób doszedł do odpowiedzialności, która urzeczywistnia samego siebie, a przy tym nie wzbudza poczucia winy. Przyjrzyjmy się bliżej tym etapom.

#### 2.1 Odpowiedzialność i wina

Nietzsche mówi „nie” odpowiedzialności w trzech punktach. Pierwsze wypowiada w stosunku do winy, drugie trybunałowi, trzecie zaś wolnej woli. J. Filek tak o tym pisze:

„Odpowiedzialność”, której Nietzsche mówi „nie” konstytuuje się na gruncie aktów „czynienia odpowiedzialnym”. „Odpowiedzialny” znaczy tu tyle, co

<sup>8</sup>F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, dz. cyt., s. 67.

<sup>9</sup>Nietzsche ma sporo racji ukazując obłudę chrześcijan, jednak nie wolno zapominać, że krytykuje on chrześcijaństwo, a nie katolicyzm, czy protestantyzm. Do tego należy dodać, że Kościół katolicki zmienił swoje oblicze po Soborze Watykańskim II. Teraz stara się bardziej zrozumieć człowieka i pomóc mu w tym, a nie mu rozkazywać. Ciekawe jest, jaki wpływ miała myśl Nietzschego na Vaticanum II, gdyż w obradach soborowych uczestniczyło paru wybitnych znawców Nietzschego, np. Henry de Lubac.

<sup>10</sup>A. Camus, *Afirmacja absolutna*, w: tenże, *Człowiek zbuntowany*, Warszawa 2002, s. 89.

„obwiniony”. Widać teraz wyraźnie, iż mamy oto do czynienia z tą „odpowiedzialnością”, która nie tylko, że nie umie się obejść bez instancji trybunału, ale wręcz na niej jest ufundowana. Nietzschego „nie” wobec tej „odpowiedzialności” jest na początek podwójne. Najpierw jest to „nie” powiedziane „winie”: „nie-odpowiedzialny” znaczy tu „nie-winny”. Jednakże nade wszystko jest to „nie” powiedziane „trybunałowi”.<sup>11</sup>

J. Filek ukazuje wyraźnie, czemu Nietzsche mówi swoje „nie”. Wydaje się, że jest to też wprost uderzenie w chrześcijaństwo. Pod pewnymi względami tak jest. Jednak Nietzsche ukazuje chrześcijanom, przynajmniej w tym punkcie, jak zgubne może być ich myślenie, jako filozof życia nie może się zgodzić na marazm w czynie. Nietzsche pisze, gdy miał zaledwie 23 lata, tak:

„Prawda rzadko mieszka tam, gdzie zbudowało się jej świątynie i wyznaczyło kapłana. To my musimy ponieść konsekwencje dobrych lub głupich uczynków, nie ci, którzy dają nam dobrą lub głupią radę. Zostawia się nam przynajmniej przyjemność czynienia głupstwa z własnej woli. Ogólna recepta, jak pomóc każdemu człowiekowi, nie istnieje. Trzeba w sobie samym być własnym lekarzem, zarazem zaś zbierać w sobie lekarskie doświadczenia. Naprawdę za mało myślimy o naszym zdrowiu, nasz egoizm nie jest wystarczająco mądry, nasz rozum nie jest należycie egoistyczny”.<sup>12</sup>

Określona jest już tutaj rola trybunału, że to człowiek sam musi się nim stać. Ważne wydają się słowa, że trzeba w sobie samym być własnym lekarzem. Jakby chciał powiedzieć, że człowiek nie powinien się bać tego, co zrobił. Nikt oprócz niego samego nie uleczy go. To ty człowieku jesteś swoim ratunkiem, jak i katem. To ty jesteś świątynią. Powinieneś budować swoją własną świątynię. Jak widać Nietzsche wypowiada swoje „nie” wobec „trybunału” już w wieku 23 lat. Jest jednak tam jeszcze jedno ukryte „nie”. Dotyczy ono ponoszenia winy. Nikt nie może człowiekowi narzucić poczucia winy, albo inaczej: człowiek powinien być na tyle silny, aby odkryć w sobie „trybunał”, który nie zwalnia z odpowiedzialności, ale nie obciąża człowieka zbędnym ciężarem. „To my musimy ponieść konsekwencje dobrych lub głupich uczynków, nie

ci, którzy dają nam dobrą lub głupią radę. Zostawia się nam przynajmniej przyjemność czynienia głupstwa z własnej woli”.<sup>13</sup> Wszystko to wpisuje się w krytykę chrześcijaństwa. „Chrześcijaństwo powstało, żeby nieść ulgę sercom; ale teraz musi najpierw przygniatać, żeby potem im ulgę przynosić. Wniosek, że zaginie.”<sup>14</sup>

Jeśli zaś chodzi o kwestię „wolnej woli”, to jest ona warunkiem podstawowym poczucia odpowiedzialności. „W dzisiejszych czasach nie mamy już litości dla pojęcia „wolna wola”: aż nazbyt dobrze wiemy, czym ono jest – najbardziej oślawioną sztuczką, za pomocą której teologowie czynią ludzkość „odpowiedzialną” w ich rozumieniu, to znaczy uzależniają ją od samych siebie... Podam tu jedynie psychologię wszelkiego obarczania odpowiedzialnością. – Wszędzie, gdzie szuka się odpowiedzialności, szukającym zwykł być instynkt karania i sądzenia. Pozbawiamy stawanie się jego niewinności, gdy źródło faktu, że ktoś jest taki a taki, uznajemy wolę, zamiar, akt odpowiedzialności: celem, który przyświecał powstaniu teorii wolnej woli, było karanie, to znaczy obwinianie. Cała dawniejsza psychologia, psychologia woli, w tym ma swą przesłankę, że jej twórcy, mianowicie kapłani, stojący na czele dawnych społeczności, chcieli uzyskać prawo wymierzania kary – czy też chcieli je uzyskać dla Boga... uznali ludzi „wolnych”, by móc ich sądzić, karać by móc ich czynić winnymi: każdy postępek musieli tedy uznać za chciany, a jego powód za mieszczący się w świadomości (- przez co zasadą samej psychologii uczynili najbardziej zasadnicze fałszerstwo in psychologicus). W dzisiejszych czasach, gdy zmierzamy w odwrotnym kierunku, gdy zwłaszcza my, immoraliści, ze wszystkich sił staramy się na powrót wyeliminować ze świata pojęcie winy i kary, a także oczyścić zeń psychologię, historię, naturę, instytucje i sankcje społeczne, nie ma w naszych najbardziej radykalnego przeciwnika niż teologowie, którzy pojęciem „etycznego porządku świata nadal kalają niewinność stawania się zarazą „kary” i „winy”. Chrześcijaństwo jest metafizyką kata...”<sup>15</sup>

Jest to chyba najbardziej czytelny fragment, w którym Nietzsche krytykuje zjawisko „odpowiedzialności”. Występują w nim wszystkie trzy „nie”:

<sup>13</sup>Tamże.

<sup>14</sup>F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie*, dz. cyt., s. 88.

<sup>15</sup>F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003, s. 56.

<sup>11</sup>*Dramat odpowiedzialności...*, dz. cyt., s. 271-272.

<sup>12</sup>F. Nietzsche, *Listy*, tłum. B. Baran, Kraków 1994, s. 53-54.

wobec winy, trybunału i wolności (wolnej woli). Wypunktowuje to z niesamowitą precyzją i bezwzględnością. Chce ludziom pokazać, że można myśleć inaczej. Jego negacja jest bardzo konsekwentna i trzeba przyznać, dosyć trafna. Ma rację, że chrześcijaństwo w tym względzie odwróciło się od Chrystusa i chciało przyciągnąć ludzi do siebie strachem, dzięki etyce kary i winy. Pokazuje on, że ta droga prowadzi do zagłady chrześcijaństwa. Już wiadomo, czemu Nietzsche mówi „nie”, to należy zobaczyć, do czego to prowadzi.

## 2.2 Nieodpowiedzialność i niewinność

„Bóg umarł”, Bóg już nie żyje, jest martwy. Mógł się zakrzusić własną litością albo może ludzie Go zabili.<sup>16</sup> Trybunał zniknął, przestał istnieć. W pewnym sensie jest to dramat człowieka, który myślał przez pryzmat nagrody i kary, przez pryzmat trybunału. Człowiek nie wie, co teraz zrobić. Nie chce nawet słyszeć ani wiedzieć, że coś takiego mogło się stać. Nie jest na to przygotowany. „Czyżby to było możliwe! Wszak ten święty starzec nie jeszcze w swem lesie nie słyszał o tem, że Bóg już umarł!”<sup>17</sup>

Skoro trybunał nie istnieje, to przed kim człowiek ma ponosić odpowiedzialność. Kapłani nie mają już żadnej racji dla swego istnienia.<sup>18</sup> Człowiek nie ma przed kim czuć się winnym. Jednak to myślenie jest głęboko zakorzenione w człowieku, dlatego „śmierć Boga” nie staje się wcale lekarstwem. Na początku ta myśl jest nie do zniesienia.

„Zupełna nieodpowiedzialność człowieka za swe postępowanie i swą istotę jest najbardziej gorzką kroplą, którą poznający musi połknąć, jeżeli się przyzwyczaił widzieć dyplom szlachecki swego człowieczeństwa w odpowiedzialności i obowiązku.(..) Może w nas ciągle jeszcze rządzić odziedziczone przyzwyczajenie fałszywych ocen (...), ale pod wpływem rosnącego poznania będzie stawać się coraz słabszym: nowe przyzwyczajenie (...) po tysiącach lat może będzie dość potężne, żeby ludzkości dać siłę wytworzenia mądrego, niewinnego (świadomego niewinności) człowieka równie normalnie, jak dziś wytwarza się niemądrego, niesprawiedliwego, świa-

domego winy człowieka – to jest stopień konieczny, nie przeciwieństwo tamtego”.<sup>19</sup>

Ale, jak widać, Nietzsche z tego wszystkiego zdaje sobie sprawę. Wie, że jego nauka potrzebuje czasu, aby się zrealizować.

Ciekawe jest, że zaczyna się tutaj pewien ruch. Odpowiedzialność, a co za tym idzie, i wolność, wina i trybunał, nie dają człowiekowi poczucia indywidualności. Nietzsche więc chce podkreślić, że człowiek jest indywiduum. Etyka chrześcijańska, wg niego, mówi, że wszyscy ludzie są winni, że wszyscy ludzie są odpowiedzialni i że wszyscy staną przed trybunałem.<sup>20</sup> Nietzsche stawia sprawę inaczej. Nikt, żaden człowiek, nie jest odpowiedzialny i winny. A do tego dodaje, że wszystko jest koniecznością. W tym momencie powstaje indywidualność.<sup>21</sup> Nie jest jeszcze w pełni ukształtowana, ale pojawia się. Rodzi się w bólach. „*Motyl chce przerwać swą osłonę, wgrzyza się w nią, rozrywa ją: wtedy oślepie i oszołamia go nieznanne światło (...) Wszystko jest koniecznością – tak mówi nowe poznanie; i to poznanie samo jest koniecznością. Wszystko jest niewinnością: i poznanie jest drogą do wejścia w tę niewinność.*”<sup>22</sup>

Ale tak naprawdę, za co człowiek ma być odpowiedzialny. W końcu na nic nie miał wpływu. Nie wybierał własnych cech, zdolności, charakteru. Nikt się go nie pytał, czy chce się urodzić, czy nie. Nie miał wyboru. Skoro nie mógł wybrać, to urodził się z konieczności. Może to nawet była konieczność, której nikt nie chciał.

„*Jak może brzmieć nowa nauka? – Tylko tak, że nikt nie daje człowiekowi jego właściwości, ani Bóg, ani społeczeństwo, ani rodzice i przodkowie, ani on sam sobie (...)* Nikt nie jest za to odpowiedzialny, że w ogóle istnieje, że jest taki czy inny, że żyje w takich, a nie innych okolicznościach, w takim, a nie innym środowisku. Fatalności jego istoty nie sposób wyłączyć z fatalności wszystkiego, co było i będzie. Człowiek nie jest następstwem jakiegoś własnego zamiaru, jakiejś woli, jakiegoś celu, (...) Jesteśmy konieczni, jesteśmy częścią fatum, należymy do całości, istniejemy pośród całości – nie ma niczego, co mogłoby sądzić, mierzyć, porównywać, potępiać nasze istnienie; (...)”<sup>23</sup>

<sup>16</sup>F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków 2003, s. 110-111.

<sup>17</sup>Tenże, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Gdynia b.r.w., s.6.

<sup>18</sup>Tenże, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s.114.

<sup>19</sup>Tenże, *Ludzkie, arcyłudzkie*, dz. cyt., s. 75-76.

<sup>20</sup>Tenże, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 106.

<sup>21</sup>Tamże, s. 106-107.

<sup>22</sup>Tenże, *Ludzkie, arcyłudzkie*, dz. cyt., s. 76.

<sup>23</sup>Tenże, *Zmierzch bożyszcz*, dz. cyt., s. 56.

Nauka o nieodpowiedzialności i niewinności nie jest ostateczna. Jest drogą konieczną, ale nie celem. Zresztą pojęcie „celu” wymyślił człowiek.<sup>24</sup> Człowiek, jako podmiot odpowiedzialności, w tym stadium ma przed sobą trudną drogę. Już nie może postępować zgodnie ze zwyczajami, tradycją. Nie może, gdyż jest to droga najłatwiejsza.<sup>25</sup>

Podsumowując, Nietzschego trzy razy „nie” prowadzi go do nieodpowiedzialności i niewinności. Należy jednak pamiętać, że jest to „nieodpowiedzialność” w powszechnym rozumieniu, tzn. wyzbycie się trybunału, winy i wolności. Przygotowuje on w ten sposób człowieka do „nowej nauki”. Do nauki, która pomoże się człowiekowi wyswobodzić w dotychczasowych kajdan i nie wprowadzi w kajdany swawoli. Pomoże mu przełknąć tę gorycz, która uczyniła go nieodpowiedzialnym, niewinnym, a do tego koniecznym.

### 2.3 Odpowiedzialność i niewinność (Nietzschego próba syntezy)

Wiadomo już, jaka droga przyprowadziła Nietzschego do tego miejsca. Ciekawe jest, co Nietzsche zaproponuje człowiekowi. Jako twórca nie może człowieka zostawić bez dzieła. Wie, że jego nauka do tej pory przyniosła gorycz, dlatego musi dać jakieś lekarstwo.<sup>26</sup>

*„Indywidualizm jest skromnym i nieświadomym jeszcze rodzajem „woli mocy”: tutaj jednostce wydaje się już dosyć, jeśli wyzwoli się z przewagi społeczeństwa (bądź to państwa, bądź Kościoła...) Przewiduje się nie jako osoba, lecz jako jednostka; przedstawia wszystkie jednostki wobec zbiorowości. To znaczy instynktownie staje na równi z każdą jednostką; co zdobywa, zdobywa nie dla siebie jako osoba, lecz jako jedność na zbiorowości”.*<sup>27</sup>

Na tym etapie widać, że do indywidualizacji człowieka potrzebna jest „wola mocy”. Dochodzi ona do głosu. Na drodze koniecznego poznania jest konieczna. Nie ma przed nią ucieczki. Ale skoro Nietzsche głosi znowu „odpowiedzialność”, to jakiego rodzaju? I dlaczego jest ona bez winy? „Bóg umarł”, to przed kim ma ona być?

W świecie istnieje konieczność, pewne fatum, które nie daje człowiekowi wyboru. Odkrywa on (poznaje w sposób konieczny), że musi się ustosunkować do „woli mocy”. Może powiedzieć „woli mocy” „nie”. Móc może, ale czy chce? O to praktycznie pyta Nietzsche. Na tym etapie nie ma „dobrych” i „złych”, są tylko „słabi” i „silni”. Tu już nie ma „wolnej lub niewolnej woli”, tu jest wola, ale „słaba” lub „silna”. I tylko silni są w stanie powiedzieć „woli mocy” „tak”, bo silni to jednostki, a nie tłum. Dla tłumy w dalszym ciągu pozostaje tradycja i zgodne z nią postępowanie.<sup>28</sup>

Ale co ma na celu owe „tak”? „Co jest pieczęcią osiągniętej wolności?- Przestać się wstydić samego siebie”<sup>29</sup>. „Totalne opowiedzenie się za totalną koniecznością- oto jego [Nietzschego - J.W.] paradoksalna definicja wolności”.<sup>30</sup>

Taki też jest główny cel etyki Nietzschego. Karze ona się urzeczywistniać, karze stać się tym, kim się jest. To już nie jest wolność „w” Bogu, tylko „w” człowiekowi. Już jednostka nie jest odpowiedzialna za to, co zrobiła, tylko za to, co zrobi, co uczyni w sposób konieczny. Jest to odpowiedzialność pozytywna. Nastawiona na przyszłość, na realizację twórczej „woli mocy”.<sup>31</sup> Jest to odpowiedzialność bez winy. Zasadniczo różni się od „starej odpowiedzialności”. Teraz przyszłość kształtuje przeszłość, a nie na odwrót.

Jednak, jak człowiek miałby to uczynić, jeśli cały czas pamięta, kim był, jak błędnie żył? Ciężar pamięci przygniata. Dlatego Nietzsche wprowadza „ideę wiecznego powrotu”, aby bezpowrotnie zmazać winę. Jest to pewnego rodzaju szkoła zapomnienia. Gdyby tą przeszłość pamiętać, to życie byłoby nieznośne.<sup>32</sup> Ono i tak jest ciężkie. „Żyć- to znaczy: ustawicznie coś od siebie odtrącać, co chce umrzeć; żyć- znaczy: być okrutnym i nieubłagłym dla wszystkiego, co nas słabnie i starzeje się, i nie tylko w nas; żyć znaczy więc: być bezmiłosierdnym dla umierających, nędzarzy i starców? Ciągłe być mordercą?- A przecie stary Mojżesz rzekł: „Nie zabijaj!”<sup>33</sup>

<sup>28</sup>Zob. tamże, s. 59-60.

<sup>29</sup>Tenże, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 141.

<sup>30</sup>A. Camus, *Afirmacja absolutna*, dz. cyt., s. 93

<sup>31</sup>Por. J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 86-87.

<sup>32</sup>H. Buczyńska- Garewicz, *Sens woli i wolności*, w: H. Arendt, *Wola*, Warszawa 1996, s. 12-17.

<sup>33</sup>F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 49-50.

W tym momencie odpowiedzialność staje się wolnością i zadaniem.<sup>34</sup> Wolnością wobec „woli mocy” i zadaniem, które ma na celu realizację „woli mocy”, „Czyńmy wszyscy swoje, niech nas potomni umieszczą potem, lub nie, w takim czy innym porządku: ja tylko chcę się czuć wolny i nie być zmuszony do mówienia „tak” lub „nie” (...)”<sup>35</sup>

Nietzsche sam siebie uważał za silnego, dlatego jest już poza „tak” i „nie,.. On już podjął decyzję, aby tworzyć samego siebie, aby realizować „wolę mocy”, „W ostatecznym rozrachunku choroba przyniosła mi największy z możliwych pożytek: wyzwoliła mnie, przywróciła mi odwagę bycia sobą... Zgodnie ze swymi instynktami też jestem dzielny zwierzęciem, nawet bojowym; długi opór nadwątlił nieco moją duszę”<sup>36</sup>.

W ten sposób Nietzsche dochodzi do nowej odpowiedzialności, która jest dla silnych, dla nie-licznych. Nie każdy jest w stanie powiedzieć „woli mocy” „tak,.. Tylko prawdziwe indywidua mają wolę na tyle silną, aby być tym, kim są. Tłum nadal żyje po staremu.

### 3. Zakończenie

Kształtowanie się „odpowiedzialności” w myśleniu Nietzschego jest zagadnieniem bardzo ciekawym, choć do dziś dnia niedocenionym. Jeśli zostanie zauważone (a zaczyna takie być), to wniesie wiele nowego do współczesnej etyki. Zresztą owa „odpowiedzialność” jest już w pewien sposób obecna. Najlepszym tego przykładem jest Max Scheler, który starał się budować etykę, że się tak wyrażę, pozytywną. Twierdził, że etyka nie może opierać się na obowiązku i powinności, gdyż to uwłacza ludzkiej godności, ponieważ zmusza człowieka „z zewnątrz” do jakiegoś określonego działania. Podobnie zresztą uważał N. Hartmann, który mówił, że etyka odpowiada na pytanie, jak należy żyć. Sam jednak nigdy takiej odpowiedzi nie udzielił. Stwierdził bowiem, że człowiekowi wystarczy ukazać świat wartości i sam będzie wiedział, co czynić.

Widać w tych koncepcjach pewien ślad Nietzschego. M. Scheler wręcz budował swoją etykę na pojęciu „odpowiedzialności”. A skoro chciał odrzucić w swojej etyce wszelką „negatywność”, to znaczy,

że „odpowiedzialność”, tak jak Nietzsche, rozumiał jako coś pozytywnego.

Na koniec należy jeszcze raz podkreślić, że zagadnienie „odpowiedzialności” u Nietzschego jest bardzo ważne. Dziwi więc fakt, że jest tak pomijane. Jeśli zaś było dostrzeżone, to było traktowane jako nieistotne.

Jerzy Walczak  
V rok Filozofii UG

<sup>34</sup>Por. J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 75-101.

<sup>35</sup>F. Nietzsche, *Listy*, dz. cyt., s. 221.

<sup>36</sup>Tamże, s. 364.

## Kantowska teoria pokoju w ujęciu transcendentálním

*Teraz przystąpię niezwłocznie do opracowywania strony doktrynalnej, aby mej starości wydrzeć jeszcze w miarę możliwości czas w pewnym stopniu temu sprzyjający. [...] zgodnie z podziałem filozofii na teoretyczną i praktyczną oraz filozofii czystej na takie same części, przedmiotem tej pracy będzie metafizyka przyrody i metafizyka moralności.*

Immanuel Kant

W roku 1790, po wydaniu ostatniej z jego *Krytyk*, Immanuel Kant osiąga wiek 66 lat. Choć do końca życia opublikuje jeszcze wiele rozpraw, min. w 1793 *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (*O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nie jest warte w praktyce*<sup>1</sup>), zaś w dwa lata po nim tekst: *Zum ewigen Frieden. Ein Philosophischer Entwurf* (*O wiecznym pokoju: zarys filozoficzny*<sup>2</sup>), to jednak zapowiadany projekt doktrynalnego opracowania filozofii transcendentальной nigdy nie zostaje do końca zrealizowany. W trzech *Krytykach* Kant *explicite* nie wyszedł poza fazę kreślenia przygotowań do jego realizacji. Nie oznacza to jednak, że pewne elementy projektu filozofii transcendentальной nie zostały *implicite* zawarte w innych dziełach Kanta. Jak wiadomo, wielu badaczy podkreśla obecność wspomnianych implikacji w *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (*Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*<sup>3</sup>) wydanej jeszcze w 1783 roku. Przedmiotem poniższej pracy będzie zbadanie zarysu doktrynalnego opracowania filozofii transcendentальной w postkrytycznej twórczości

<sup>1</sup>Idem, *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nie jest warte w praktyce; Do wiecznego pokoju: projekt filozoficzny; krytyczne opracowanie, wstęp, uwagi, bibliografia i indeks* Heiner F. Klemme; tł. i przedm. Mirosław Żelazny, Toruń: Comer, 1995.

<sup>2</sup>Idem, *O wiecznym pokoju: zarys filozoficzny; przekł. Feliks Przybylak; wstęp i redakcja Karol Ba*, Wrocław: Wydaw. Uniw. Wrocławskiego, 1993; także idem, *Wieczny pokój; tł. Józef Mondschein*, Toruń: Wydaw. Adam Marszałek, 1992.

<sup>3</sup>Idem, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka; przekł. Benedykta Bornsteina; na nowo oprac. Janina Suchorzewska*, Warszawa: PWN, 1960.

królewieckiego filozofa, na przykładzie pochodzącej z 1795 roku rozprawy *O wiecznym pokoju*, rozpatrywanej w kontekście wydanego 9 lat wcześniej dzieła: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*<sup>4</sup>, 1784).

*O wiecznym pokoju* oraz *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym* są dziełami dość problematycznymi dla komentatorów Kanta. Kontrowersje wzbudza szczególnie pytanie, czy filozof nie porzuca w tych rozprawach wypracowanego gruntu transcendentálního krytycyzmu. Tak np. Fritz Medicus, jeszcze na początku XX wieku, podnosi zarzut, że Kant cofa się w nim do stanowiska przedkrytycznego<sup>5</sup>. Hermann Timm z kolei próbuje przedstawić aporetyczność Kantowskiej filozofii próbie pogodzenia „transcendentальной etyki pokoju i empirycznej polityki pokojowej”<sup>6</sup>. Królewiecki filozof próbując oprzeć swoją koncepcję pokoju na, z jednej strony prawie moralnym o ważności apodyktycznej, a z drugiej na zasadzie celowości przyrody, opartej na twierdzeniach wyłącznie problematycznych, zdaje się łączyć zarówno rozum teoretyczny, jak i moralno-praktyczny oraz praktyczno-sprawnościowy<sup>7</sup>. Problematyka pokoju wymaga uzgodnienia dziedziny pojęć przyrody i

<sup>4</sup>Idem, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. Irena Krońska, w: Tadeusz Kroński, Kant, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1966; także w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, Tadeusz Namowicz, Karol Sauerland, Marek J. Siemek (red.), Warszawa: PWN 1973. Rozprawa ta ma dość duże znaczenie dla zrozumienia Kantowskiej teorii pokoju, stąd potrzeba jej uwzględnienia w poniższej pracy.

<sup>5</sup>Por. Fritz Medicus, *Kants Philosophie der Geschichte*, w: „Kant-Studien” 1992, Bd. VII, s. 220-224, cyt. za: Manfred Zahn, *Kantowska teoria pokoju*, w: *Filozofia transcendentální a dialektyka*, Marek J. Siemek (red.), Warszawa: Oficyna Naukowa, 1994, s. 8. Refleksje zawarte w artykule M. Zahna były też ceną inspiracją dla sformułowania wielu tez poniższej rozprawy.

<sup>6</sup>Por. Hermann Timm, *Wer garantiert den Frieden? Über Kants Schrift «Zum ewigen Frieden»*, „Zeitschrift für evangelische Ethik”, Jahrgang 11, Heft 2, 1967, s. 214, cyt. za: Manfred Zahn, *Kantowska teoria pokoju*, wyd. cyt., s. 9.

<sup>7</sup>Kwestię odróżnienia rozumu praktycznego w znaczeniu sprawnościowym i apodyktycznym porusza Kant w *Krytyce praktycznego rozumu*, gdzie dokonuje podziału imperatywów ze względu na ich charakter apodyktyczny lub sprawnościowy, tj. problematyczny lub asertoryczny. Por. idem, *Krytyka praktycznego rozumu*, z oryginału niemieckiego przeł. oraz wstępem i przyp. opatrzył Benedykt Bornstein, Kęty: Wydaw. Antyk, 2002, s. 36-37.

dziedziny pojęcia wolności, a także perspektywy transcendentalnej z empiryczną. W Kantowskiej teorii pokoju transcendentalna konieczność musi zostać połączona z możliwością praktycznej realizacji. Kant rozwiązuje to zagadnienie poprzez wysunięcie postulatu wprowadzenia ponadpaństwowego prawa, swoistego zbioru norm, który miałby umożliwiać bezkonfliktowe współistnienie wolnych państw. Wspomniane prawo, z jednej strony polegałoby rzeczy jasna na ograniczeniu wolności poszczególnych państw, z drugiej opierałoby się ono na zasadzie minimum, to jest ograniczeniu wolności tylko w takim stopniu, jaki jest konieczny dla zaistnienia pokoju między państwami. Tym samym „dzika wolność” stanu naturalnego ma zostać przekształcona w regulowaną prawem wolność stanu prawnego<sup>8</sup>.

*Stan pokoju wśród ludzi, żyjących obok siebie, nie jest stanem natury (status naturalia), który jest raczej stanem wojny, tj. jeżeli nie zawsze równa się wybuchowi czynności nieprzyjacielskich, to jednak zawiera w sobie stałą groźbę w tym kierunku. Stan pokoju należy więc ustanowić: bowiem zaniechanie czynności wojennych nie daje jeszcze gwarancji pokoju, a bez niej (może być jednak dana tylko w stanie prawnym) może sąsiad sąsiada w każdej chwili potraktować jako nieprzyjaciela.*<sup>9</sup>

Ufundowanie federacyjnego związku wolnych podmiotów państwowych, opartych na wspólnym prawie, jest według Kanta bezwarunkowym nakazem czystego rozumu praktycznego. Ostatecznym zadaniem Kantowskiej teorii pokoju jest próba pogodzenia rozumu teoretycznego i praktycznego. Z tego stanowiska Kant wysuwa postulat o potrzebie współistnienia polityki i moralności. By jednak mogły współistnieć, Kant musiał wpierw ustalić warunki ich współistnienia.

*Skoro wspólnota, łącząca dziś narody, doszła tak daleko, że obraza prawa w jednym miejscu ziemi odczuwana bywa wszędzie: to wypływa z tego, że idea prawa obywatelskiego powszechnie światowego nie jest fantastycznym i przesadzonym wyobraże-*

*niem prawa, jeno koniecznym uzupełnieniem niepisanego kodeksu, tak prawa państwowego jak i prawa narodów, prowadząca w ogóle do publicznego prawa ludzkości, a tym samym do wiecznego pokoju; pod tym warunkiem możemy sobie pochlebiać, że znajdujemy się w stałym zbliżaniu się do niego.*<sup>10</sup>

Terenem, gdzie to połączenie transcendentalnej konieczności z płaszczyzną empiryczną się realizuje jest historia. W historii mamy bowiem do czynienia z przejawami wolnej woli urzeczywistnianymi w świecie zmysłowym. Kant dopuszcza jednak możliwość badania historii w kontekście wyznaczonym przez przyrodoznawstwo. Jeśli bowiem nie chcemy historii uznać za przykład „beznadziejnej przypadkowości” i „igrającej bez celu przyrody”, to musimy ją interpretować według „nici przewodniej rozumu”<sup>11</sup>. Pojawia się więc tu pewna aporia – Kanta zdaje się, z jednej strony, w *Krytyce czystego rozumu*, twierdzeniem historii, jako rozpatrywanym z punktu widzenia pewnej idei, odmawiać apodyktyczności roszczeń co do ważności. Z drugiej strony, twierdzenia historii, mające pretensję do realizacji przejawów wolności ludzkiej muszą być włączone w obieg obszaru przyrody, tj. podporządkowane jej ogólnym prawom, stąd musimy przyjąć według Kanta pewną prawidłowość w historii. Prawidłowość ufundowaną się na realizacji, lub przybliżaniu się do realizacji, projektu wiecznego pokoju.

*O ile ‘poszczególnych jednostek gra wolności woli ludzkiej sprawia wrażenie chaosu i przypadkowości’ i mała jest tu nadzieja na odkrycie jakiegoś prawidłowego związku, o tyle nie wolno jednak skończonej istocie rozumnej poniechać próby ‘dostrzeżenia [...] z uwagi na cały rodzaj ludzki, pewnego stale postępującego naprzód, aczkolwiek powolnego, rozwoju pierwotnych zadatków (Anlagen) tkwiących w ludzkości.*<sup>12</sup>

Obserwacje dotychczasowego przebiegu dziejów zdają się jednak prowadzić Kanta do wniosku, że zadanie stworzenia trwałego pokoju nie zostało w żaden sposób dotychczas podjęte. Powstaje zatem

<sup>8</sup>Ów stan prawny miałby być według Kanta wyznaczony przez trzy podstawowe zasady: (1) „ustrój obywatelski w każdym państwie winien być republikański”; (2) „prawo narodów winno się opierać na federalizmie wolnych państw”; (3) „prawo obywatelskie wszechświatowe ma być określone na warunkach ogólnej gościnności”. Por. idem, *Wieczny pokój*, wyd. cyt., s. 23-27.

<sup>9</sup>Ibidem, s. 23.

<sup>10</sup>Ibidem, s. 27. Por. również uwagę Kanta na temat szacunku dla prawa: „Istnieje wreszcie w idei naszego praktycznego rozumu coś, co towarzyszy naruszeniu prawa moralnego, jest tym karygodność tego naruszenia”. Idem, *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. cyt., s. 53.

<sup>11</sup>Por. idem, *Pomysły...*, wyd. cyt., cyt. za: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, wyd. cyt., s. 460. Por. także Manfred Zahn, op. cit., s. 10-11.

<sup>12</sup>Manfred Zahn, op. cit., s. 16.



pytanie: na czym filozof opiera swoje przekonanie o stałym zbliżaniu się do pokojowego współbycia? W *Pomysłach* Kant zdaje się odpowiadać następująco: poszczególne jednostki, realizując się we własnych samolubnych działaniach, stosują się jednocześnie, „niczym do nici przewodniej”, do „zamyśłu przyrody”<sup>13</sup>. W tym miejscu, jeśli przyjąć terminologię Heglowską, wyraża się „chytrość rozumu”. By zobrazować powyższą koncepcję Kant odwołuje się do idei „wielkiej artystki (*Künstlerin*) – przyrody”.

Mylne jest jednak przypisywanie „wielkiej artystce przyrodzie” statusu metafizycznego podmiotu, w rodzaju losu, czy opatrności. Nie jest ona ideą ontologiczną, ale regulatywno-praktyczną. Nie możemy o niej wnioskować, ale możemy ją zakładać. Samej przyrodzie nie przypisuje się tu celowości jako takiej. Cel zdefiniowany jest u Kanta jako: „przedstawiony skutek, którego przedstawienie jest zarazem determinującą racją inteligentnej przyczyny działającej w kierunku wytworzenia tego skutku”<sup>14</sup>. W samej jednak przyrodzie, jak twierdzi w tym samym miejscu Kant, nie możemy odnaleźć niczego, co mogłoby rościć pretensje do bycia ostatecznym celem dzieła stworzenia<sup>15</sup>. Pojawia się tu zatem pewna sprzeczność, którą Jürgen Habermas ujmuje jako „produktywną sprzeczność” filozofii Kanta w ogóle<sup>16</sup>: w jaki sposób bowiem, dzieje dają się przedstawić jako proces teleologiczny, jeśli, za *Krytyką czystego rozumu*, przyjąć, że sam *telos* nie może stać się elementem możliwego doświadczenia? Sprzeczność tą Kant zdaje się rozwiązać na gruncie *Krytyki władzy sądzienia*.

Jak już było wspomniane wcześniej, cel przyrodniczy, jako zakładający pewną ideę, nie może być przedmiotem poznania obiektywnego na płaszczyźnie *Krytyki czystego rozumu*. Samej przyrodzie nie można przypisać działania ukierunkowanego na cel. W rzeczywistości, teleologiczne rozważanie przyrody jest uwarunkowanym empirycznie „sposobem tłumaczenia”, dokonującym się za sprawą reflek-

syjnej władzy sądzienia<sup>17</sup>, której pojęcie celu służy „tylko jej samej za prawidło”. Na gruncie władzy sądzienia cel nie jest ujęty jako pewien przedmiot, ale sposób, za pomocą którego podmiot czyni zrozumiałą dla siebie przyrodę.

*To transcendentalne pojęcie celowości przyrody nie jest ani pojęciem przyrody, ani pojęciem wolności, gdyż nie przypisuje ono niczego przedmiotowi (przyrodzie), lecz tylko przedstawia jedyny sposób, w jaki musimy postępować, rozważając (in der Reflexion) przedmioty przyrody, jeśli chcemy uzyskać całkowicie ze sobą powiązane doświadczenie; – stanowi ono więc subiektywną zasadę (maksymę) władzy sądzienia*.<sup>18</sup>.

Wspomniane rozwiązanie problemu teleologicznego, obecne w *Krytyce władzy sądzienia* aplikowane jest również przez Kanta do jego filozofii dziejów. Teza pierwsza *Pomysłów* głosi, że: „wszystkim przyrodzonym zadatkom każdego stworzenia jest przeznaczone, ażeby się kiedyś rozwinęły całkowicie i zgodnie z celem”<sup>19</sup>. W tym miejscu powołaniem człowieka, jako jedynej istoty rozumnej, jest rozwój sfery intelektualnej<sup>20</sup>. Przeznaczenie człowieka określone jest u Kanta, jak wiadomo, jako forma samookreślenia, opartego jednak na wolności i moralności. Funkcja celu przyrodniczego polegałaby zatem na dostarczeniu człowiekowi możliwości rozwoju, dania mu sposobności wykroczenia poza porządek przyrodniczy ku porządkowi rozumu. Kant rozpatruje przyrodę jako wewnętrznie celową za względu na cel poza nią wykraczający<sup>21</sup>.

<sup>17</sup>„Atoli w rodzinie wyższych władz poznawczych istnieje ogniwo pośrednie pomiędzy intelektem a rozumem. Jest nim władza sądzienia, co do której mamy powód na zasadzie analogii przypuszczać, że mogłaby również zawierać w sobie, jeśli nie swe własne prawodawstwo, to przecież swą własną, w każdym razie tylko subiektywną, zasadę a priori poszukiwania praw. Zasada ta, choćby nie przysługiwało jej żadne pole (Feld) przedmiotów jako jej suwerenna dziedzina, może przecież mieć [dla siebie] jakiś teren i jakąś taką jego właściwość, w stosunku do której mogłaby obowiązywać tylko ta właśnie zasada”. Por. Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, wyd. cyt., s. 20.

<sup>18</sup>Ibidem, s. 31-32. Warto pamiętać, że „zasada formalnej celowości przyrody jest transcendentalną zasadą władzy sądzienia”. Por. ibidem, s. 27.

<sup>19</sup>Idem, *Pomysły...*, wyd. cyt., cyt. za: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, wyd. cyt., s. 459.

<sup>20</sup>„[...] te jego zadatki przyrodzone, które otrzymał w tym celu, by posługiwał się swoim rozumem”. Por. ibidem, s. 460.

<sup>21</sup>Por. Manfred Zahn, op. cit., s. 20.

<sup>13</sup>Por. Immanuel Kant, *Pomysły...*, wyd. cyt., cyt. za: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, wyd. cyt., s. 458.

<sup>14</sup>Idem, *Krytyka władzy sądzienia*, wyd. cyt., s. 416.

<sup>15</sup>Por. ibidem.

<sup>16</sup>Por. Jürgen Habermas, *Uwagi do wykładu Foucault na temat tekstu Kanta «Co to jest Oświecenie»*, tłum. Barbara Markiewicz, „*Colloquia Communia*” 1986, nr 4-5 (27-28); cyt. za: Barbara Markiewicz, *Kant o Rewolucji Francuskiej, czyli dzieje a filozofia transcendentalna*, w: *Filozofia transcendentalna...*, wyd. cyt., s. 43.

Cel przyrodniczy ufundowany jest zatem na tym: „ażeby człowiek całkowicie sam z siebie czerpał to wszystko, co wykracza poza mechaniczne urządzenie jego egzystencji zwierzęcej, i ażeby udziałem jego była tylko taka [...] doskonałość, jaką może osiągnąć sam, niezależnie od instynktu, mocą swego rozumu”<sup>22</sup>. W *Krytyce władzy sądenia* Kant formułuje powyższą zasadę następująco: „istocie ludzkiej ze wszystkich danych celów w przyrodzie pozostaje tylko formalny subiektywny warunek, a mianowicie zdolność do wyznaczania sobie samemu celów i posługiwania się tą przyrodą jako środkiem umożliwiającym tych celów realizację. Ostatecznym celem przyrody, w odniesieniu do rodzaju ludzkiego jest więc kultura”<sup>23</sup>.

W kontekście celowego działania przyrody Kant interpretuje również wybuchające konflikty i tarcia kulturowo-ciwilizacyjne. „Niezgoda” funkcjonuje tu jako środek do wypełnienia ostatecznego powołania człowieka.

*Bez tych cech aspołecznych (choć same w sobie nie są one bynajmniej przyjemne), których wynikiem jest opór, jaki musi napotykać każdy człowiek w swoich egoistycznych roszczeniach, w jakiejś arkadyjskiej społeczności pasterskiej, w której panowałaby całkowita harmonia, skromność i miłość wzajemna, wszystkie talenty pozostałyby na zawsze ukryte w zarodku; ludzie, łagodni jak wypasane przez nich owieczki, przywiązywaliby do swej egzystencji znaczenie niewiele większe niż do egzystencji swych zwierząt. Tacy ludzie nie mogliby wypełnić pustki stworzenia z uwagi na jego cel, jako przyroda rozumna. Toteż dzięki niechaj będą przyrodzie za niezgodę, za zawistną rywalizację próżności, za nigdy nie zaspokojoną żądze posiadania, a nawet*

*władzy! Bez tych przywar wszystkie znakomite zadatki wrodzone ludzkości pozostałyby na zawsze nierozwinięte. Człowiek chce zgody – ale przyroda wie lepiej, co jest dobre dla jego gatunku: ona chce niezgody. Człowiek chce żyć w dostatku i zadowoleniu – ale przyroda nie pozwala mu na gnuśność i zadowolenie z tego, co już posiada, każe mu rzucać się w wir pracy i mozółu po to, ażeby musiał wysiłkiem swej inteligencji znajdować sposób wydobycia się z trudności.*<sup>24</sup>.

<sup>24</sup>Idem, *Pomysły...*, wyd. cyt., cyt. za: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, wyd. cyt., s. 463-464. Podobną myśl znajdujemy również w ostatniej z *Krytyk*. „Zręczność nie może odpowiednio rozwinąć się w rodzaju ludzkim inaczej aniżeli przez nierówność między ludźmi; przeważająca bowiem liczba ludzi stara się o to, co konieczne jest dla życia, niejako mechanicznie, nie potrzebując do tego żadnej specjalnej sztuki, [a czyni to] dla wygody i spokoju innych, którzy uprawiają mniej konieczne dziedziny, [takie jak] kultura, nauka i sztuka i przez których [ta przeważająca liczba] utrzymywana jest w stanie ucisku żmudnej pracy i skąpych możliwości używania; stopniowo jednak i do tej klasy dociera niejedno z kultury klas wyższych. Atoli wraz z rozwojem kultury (wysoki jej szczybel, taki, na którym pożądanie tego, co zbędne zaczyna już przynosić uszczerbek temu, co niezbędne, nazywa się zbytkiem) utrapienia wzrastają po obu stronach z równą siłą, po jednej na skutek obcej przemocy, po drugiej wskutek wewnętrznego nienasycecia. Błyskotliwa nędza jest jednak związana z rozwojem naturalnych skłonności w rodzie ludzkim, a cel przyrody samej, choć nie jest naszym celem, zostaje przy tym przecież osiągnięty. Formalnym warunkiem, pod jakim przyroda ten swój zamierzony cel może osiągnąć, jest taki ustrój we wzajemnych stosunkach między ludźmi, w którym szkodom wynikającym ze wzajemnie się zwalczającej wolności przeciwstawiona zostaje praworządna siła w [ramach] pewnej całości, noszącej nazwę społeczności obywatelskiej, gdyż tylko w niej może dojść do najpomyślniejszego rozwoju naturalnych dyspozycji. Dla niej wszakże, o ile ludzie byliby dość rozsądni, by ją znaleźć, i dość mądzy, by dobrowolnie poddać się jej przymusowi, potrzebna byłaby jeszcze całość kosmopolityczna, tj. system wszystkich państw, którym grozi niebezpieczeństwo wzajemnego negatywnego oddziaływania na siebie. W braku takiego systemu i z powodu przeszkód, jakie nawet możliwości takiego projektu stawiają ambicja, żądza panowania oraz chciwość zwłaszcza tych, którzy mają władzę w rękach, rzeczą nieuniknioną jest wojna (w której albo państwa dzielą się i rozpadają na mniejsze, albo jedno państwo przyłącza do siebie inne, mniejsze, usiłując utworzyć większą całość). Jako nie zamierzona przez ludzi (wywołana nieokielznanymi namiętnościami), choć głęboko ukryta, może zamierzona przez najwyższą mądrość próba, jeśli nie wprowadzenia, to jednak przygotowania stanu praworządności połączonego z wolnością państw, a dzięki temu też jedności ich moralnie ugruntowanego systemu, pomimo najstraszliwszych klęsk, jakie sprowadza ona na ród ludzki, i może jeszcze większych, jakimi uciska go stała do niej pogotowie w

<sup>22</sup>Immanuel Kant, *Pomysły...*, wyd. cyt., cyt. za: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, wyd. cyt., s. 461.

<sup>23</sup>„Z wszystkich jego celów w przyrodzie pozostaje więc tylko formalny subiektywny warunek, a mianowicie [warunek] zdadności do wyznaczania sobie samemu w ogóle celów i do posługiwania się (niezależnie od przyrody zawartej w tym, co określa jako swój cel) przyrodą jako środkiem w sposób odpowiadającym maksimum jego wolnych celów w ogóle – [warunek], który przyroda w dążeniu do leżącego poza nią celu ostatecznego może spełnić i co zatem za jej końcowy cel może być uważane. Wyrabianie zdadności istoty rozumnej do dowolnych celów w ogóle (a zatem w jej wolności) jest kulturą. A więc tylko kultura może być końcowym celem, jaki mamy podstawę przypisywać przyrodzie w odniesieniu do rodu ludzkiego (...).” Idem, *Krytyka władzy sądenia*, wyd. cyt., s. 424.

Ostatecznego połączenia moralności i polityki Kant dokonuje zatem przy ufundowaniu porządku celowego przyrody. Ufundowaniu celowości dążącej do pełnego zrealizowania człowieczeństwa. Maksymy polityki powinny być podporządkowane obowiązki moralnemu. Sam Kant stwierdza: „Cel, jaki się stawia, zakłada już obecność zasad etycznych”<sup>25</sup>. W moralności zawarty jest cel obiektywny, który człowiek powinien realizować, tj. realizując „zadatki tkwiące w ludzkości”.

*Obiektywnie (w teorii) nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy moralnością a polityką. W prawdziwej polityce nie można zrobić ani jednego kroku bez poprzedniego złożenia hołdu moralności i chociaż polityka sama w sobie jest ciężką sztuką, to jednak jej pogodzenie z moralnością nie jest żadną sztuką; moralność bowiem rozcina węzeł, którego polityka nie potrafi rozwiązać; kiedy obie stają ze sobą w sprzeczności. Prawo człowieka musi być uznane i postrzegane jako święte, choćby to władzę panującą kosztowało ogromnie dużo poświęcenia.*<sup>26</sup>.

Moralność manifestuje się, według Kanta w dziejach, stąd potrzeba uwzględnienia jej czasowego charakteru. Jak wykazuje Michel Foucault, ujęta jest ona w czasowej ekstazie terażniejszości<sup>27</sup>. Teraźniejszość zakłada już jednak jako taką formę obecności<sup>28</sup>. W wydarzeniach terażniejszych zawarty jest znak dziejów<sup>29</sup>. Cel, jako taki znajduje się już jednak na innej płaszczyźnie – płaszczyźnie wybiegającej, na fundamencie przyszłościowym. Z jednej strony, jako obiektywny i manifestujący się w dziejach jest formą obecności, z drugiej, jako wybiegający – jest nieobecny zarazem. Przyszłość ma jednak epistemicznie charakter tylko negatywny.

czasie pokoju, stanowi ona (gdy nadzieja na spokojny stan szczęśliwości ludu coraz bardziej się oddala) jeden bodziec więcej do tego, by wszystkie talenty służące kulturze doprowadzić do najwyższego rozwoju”. Idem, Krytyka władzy sądzania, wyd. cyt., s. 425-427.

<sup>25</sup>Idem, Über das radikale Böse in der menschlichen Natur, „Berlinische Monatsschrift”, 1792, Aprilheft, 47, cyt. za: Karol Bal, Transcendentalizm a historyzm, w: Filozofia transcendentálna a dialektyka, wyd. cyt., s. 56.

<sup>26</sup>Immanuel Kant, Wieczny pokój, wyd. cyt., s. 30-31.

<sup>27</sup>Por. Michel Foucault, «Aufklärung» i rewolucja, tłum. Leszek Wyczański, „Colloquia Communia” 1986, nr 4-5 (27-28), cyt. za: Barbara Markiewicz, op. cit., s. 43.

<sup>28</sup>„Teraźniejszość” („die Gegenwart”) oznacza też „obecność”.

<sup>29</sup>W tym miejscu Kant posługuje się figurą rewolucji francuskiej, jako tej, która realizuje celowość przyrody. Por. Barbara Markiewicz, op. cit., s. 45.

By zatem móc być sprowadzonym do pozytywnej formy obiektywnej obecności, cel musi się realizować poprzez pozytywne wartości, „cel, jaki się stawia, zakłada już obecność zasad etycznych”, wyklucza tym samym Kant, tak jak w swoich innych dziełach, wszelką możliwość aksjologicznego relatywizmu. Wartości są obiektywne i epistemologicznie pozytywne. Cel jest zatem pochodny wobec moralności. To zdaje się twierdzić Kant, pisząc w swojej przedmowie do rozprawy *O wiecznym pokoju*, o pewnym oberżyście, który napis „Pod wiecznym pokojem” umieszcza na tle namalowanego cmentarza. Kantowska doktryna jest doktryną ściśle moralną. Podstawą zatem wszelkiej celowości przyrody, zdaje się mówić Kant, jest rozum praktyczny. Relacja odwrotna rodzi niebezpieczeństwo zaistnienia nie wiecznego, a cmentarnego pokoju.

P.K.

## Dzieło otwarte na otchłań

Ideologia globalizacji to, co otwarte uznaje za lepsze od zamkniętego. Otwartość, kojarzona z tolerancją i pewnością siebie, jest również warunkiem ekspansji. Czynienie otwartym tego, co chce i ma prawo pozostać zamknięte, to gwałt i przemoc. Otwarte ramiona miewają równie szeroko otwarte paszcze. *Dzieło otwarte* autorstwa Umberto Eco jest książką, która pokazuje drogę obrony przed agresją czytelnika, niszcząc w pewien sposób jego przewagę. Jej obroną jest atak. Sama jest jednak dziełem otwartym. Pozwolę sobie zatem pójść tym tropem i wnikając w owo otwarcie, zrobić z nią to, na co sama siebie poniekąd wydała.

Dzieło zamknięte nie istnieje. Dzieło, o ile jest dziełem sztuki „*jest przekazem z istoty swej nieokreślonym, wielokrotnością znaczeń, które współżyją w jednym oznaczniku*” – pisze Eco we wstępie do swych analiz<sup>1</sup>. Każde, zamknięte przecież w jakąś formę, dzieło i w każdym czasie charakteryzuje fundamentalne otwarcie, będące warunkiem możliwości przeżycia estetycznego. Umożliwia bowiem scalenie, hermeneutyczne przyswojenie sobie zawartych w nim treści i dzięki temu zapewnia przyjemność estetyczną. Nowość w stosunku do sztuki tradycyjnej pojawia się w świadomości, w otwarciu się na owo otwarcie, uczynienie zeń programu działania, swojej poetyki. Sztuka wyraża, zdaniem Eco to, co wie już nauka, a nauka właśnie się dowiedziała, że właściwie nic nie wie, że prawdziwość jej praw jest chwiejna. „*Nieokreśloność, komplementarność, brak związków przyczynowych, to nie sposoby istnienia świata rzeczywistego, to systemy opisu, użyteczne dla tego, kto chce w tym świecie działać.*” – czytamy dalej<sup>2</sup>. Dzieło jawi się jako metafora epistemologiczna – formy, jakie przybiera w danej epoce, ukazują sposób widzenia świata. Nowa poetyka rezygnuje zatem z koniecznego i możliwego do przewidzenia zakończenia, stara się wręcz zwalczyć prawdopodobieństwo. Jest echem tendencji współczesnej nauki, myślenia i patrzenia, które obywa się bez logiki dwuwartościowej i geometrii Euklidesa. Eco zwraca uwagę na tą szczególną relację: nauka poznaje świat, sztuka go dopełnia, nie treścią, lecz formą: „*Dzieło otwarte podejmuje, w całej jego złożoności, zadanie przekazania nam obrazu nieciągłości: nie opowiada o niej,*

*lecz jest nią.*”<sup>3</sup>. Swoją budową odzwierciedla strukturę rzeczywistości, czy może rzeczywistej współczesności, bowiem to nie świat jako taki uległ zmianom, zmieniła się nasza percepcja. „Prawdziwą treścią dzieła staje się sposób widzenia i osądzania świata zawarty w sposobie kształtowania. Tylko na tej płaszczyźnie można rozważać związki sztuki ze światem”<sup>4</sup>.

Człowiek współczesny zdaje sobie sprawę, że to, co zobaczy zależy od tego, z jakiego miejsca, w jaki sposób i czyimi oczyma patrzy. Innymi słowy uświadomił sobie, że znajduje się w hermeneutycznym kole własnego rozumienia. Struktura, poetyka dzieła i jego odbiór zależy od masy czynników: społecznych, materialnych, kulturalnych, historycznych itd. W kole brak punktów orientacyjnych, absolutnych oczywistości, prawdziwe znaczenie tekstu nie istnieje. W omawianej przez mnie pozycji za najdoskonalszy przykład dzieła otwartego uznany zostaje *Ulisses* Jamesa Joyce’a, nieokreślony obraz określonej sytuacji współczesnego człowieka w nieokreślonym świecie. Jednakże z perspektywy napisanej nieco później przez Eco książki pt. *Poetyki Joyce’a*, dopiero *Finnegans Wake* jawi się jako „*przerazający dokument niestabilności formalnej i wieloznaczności semantycznej o jakim nikt nigdy nie słyszał*”<sup>5</sup>. Jest dziełem otwartym doprowadzonym do granic absurdu. Sytuacja nieokreśloności jest tu tworzywem świata. Jednakże pierwotny chaos, z którego świat ów się wyłania, jest kosmosem naszej kultury. Eco pisze: „*Finnegans Wake opiera się właściwie na fakcie, że nie mówi nic nowego, że dzieło budowane jest jako nieprzerwany, wielokształtny kalambur, który żeby zostać zrozumiany, wymaga uwzględnienia wszystkich złośliwych i erudycyjnych odniesień do dziedzictwa tego, co było już powiedziane*”<sup>6</sup>. Maksymalne stężenie informacji powoduje niemalże zupełną niezrozumiałość komunikatu. Żaden kierunek nie jest uprzywilejowany, a wszystkie sprzeczności żyją w zgodzie. Każdy krytyk widzi w ostatniej książce Joyce’a różne rzeczy, gdyż rzeczywiście się one tam znajdują. Jedno zrozumiane słowo deformuje sens poprzednich. „*Powieść ta nie kończy się, ponieważ jakoś się zaczęła, ale można powiedzieć, że za-*

<sup>3</sup>Tamże, s. 170.

<sup>4</sup>Tamże, s. 284.

<sup>5</sup>Umberto Eco, *Poetyki Joyce’a*, Warszawa 1998, s. 128.

<sup>6</sup>Tamże, s. 142.

<sup>1</sup>Umberto Eco, *Dzieło otwarte*, Warszawa 1973, s. 6.

<sup>2</sup>Tamże, s. 46.

czyzna się w ten sposób, ponieważ tak się kończy”<sup>7</sup>. Zainspirowany cykliczną wizją historii Giambatisty Vico, Joyce streszcza w *Finnegans Wake* historię całej ludzkości, zamykając ją właśnie w formie koła.

Z drugiej jednak strony nawet dzieło tak otwarte, tak przepełnione informacjami, że sytuuje się na granicy szumu, będące czystą egzemplifikacją idei bezkształtu, jest w pewnym sensie zamknięte. Wręcz im bardziej się otwiera, tym bardziej się zamyka, ponieważ otwarcie wymaga długiej i niezwykle starannej organizacji pola możliwości. Zdarzenia wydają się być przypadkowe, gdyż przypadkowymi nie są. Najmniejsze szczegóły są dokładnie przemyślane. Joyce nad ostatnim dziełem spędził 16 lat życia, często rozważając cały dzień zaledwie jedno zdanie. Nie napisał go, lecz skonstruował. Dzieło otwarte jest nieskończonością możliwych interpretacji sprowadzoną do skończonej (nawet jeśli nieukończonoj) formy. Na wzór nauki: „*W miejsce tradycyjnego dualizmu istoty i zjawiska. Tworzy się opozycja skończoności i nieskończoności, przy czym nieskończoność sytuuje się w samym centrum skończoności.*”<sup>8</sup> Tutaj otwiera się otchłań.

Otchłań i koło. Również przed J. Derridą, idącym w książce *Prawda w malarstwie* tropem estetyki Hegla i Heideggera w butach Van Gogha, otchłań otwiera się kołem. Obaj, analizowani przez niego myśliciele biorą bowiem za punkt wyjścia figurę koła. „Skoro zajmowanie się kołem – pisze Derrida – stanowi część historii sztuki – i jest przez nią ograniczane w tym samym stopniu, w jaki ją samą ogranicza – to być może ujęcie historii sztuki za pomocą czegoś, co stanowi zarazem jedną z jej figur, nie jest gestem neutralnym. To jeszcze jedno koło, które podwaja, zaznacza i strąca w otchłań [abtime] jednostkowość tej figury. Koło kół, koło w kole otoczonym kołem. W jaki sposób koło mogłoby odchłannieć [s'abymeraît]?”<sup>9</sup> Pozostawiając na razie na stronie pytanie czy Eco stosował figurę koła, zauważmy, że stosował ją niewątpliwie Joyce, który w oczach włoskiego myśliciela był idealnym przykładem nowoczesnej poetyki. *Finnegans Wake* toczy się kołem. Jego początek utożsamia się z końcem. Jego całościowa kolista forma zawiera mocniejszych kół, a żadna z występujących w niej po-

staci nie jest sobą samą, lecz staje się nieustannie kimś innym, „*jakby była archetypem całej serii następujących po sobie powrotów*”<sup>10</sup>.

„[...] wpisanie jednego koła w koło niekoniecznie daje w efekcie otchłań, nie otwiera na nią, nie odchłannieje. Aby wpisanie to stało się otchłanne, najmniejsze koło powinno zawrzeć w sobie figurę największego” – zauważa Derrida<sup>11</sup>. Dzieło otwarte jest otchłanią, ponieważ zawiera nieskończenie wielkie koło wszechświata w skończonej formie i nieskończoność indywidualnie zdeterminowanych, napędzanych innymi warunkami prywatnych historii kół, zawartych w jednym dziele, które samo jest kołem. Joyce zorganizował w estetycznej formie system oznaczników z istoty swej wieloznacznych i otwartych i skomplikował je, wkomponowując w cykliczny ruch swego dzieła. Eco pisze: „*W Finnegans Wake stajemy wobec świata prawdziwie Einsteińskiego, pochylonego nad samym sobą – pierwsze słowo książki łączy się z ostatnim – a zatem skończonego i właśnie dlatego nieograniczonego*”<sup>12</sup>.

Koło otwiera otchłań, tą jednak inicjuje pierwotna sytuacja wyobcowania się człowieka w procesie twórczości w dzieło, gdyż wymaga ona powrotnego przyswojenia tego, co zostało uprzedmiotowione. I choć można powiedzieć, że powołaniem człowieka jest zniesienie samoalienacji, jest to zamiar z góry skazany na porażkę. Alienacja to cecha konstytutywna naszego związku z przyrodą, przedmiotami czy językiem. Jak pisze Eco: „*Z tej racji, przez sam fakt, że żyjemy, pracujemy, produkujemy i wchodzimy w związki z innymi ludźmi, znajdujemy się w stanie alienacji*”<sup>13</sup>. Eco nie widzi w tym sytuacji bez wyjścia. Uciec z odchłanniejącego koła może poeta, który dzięki świadomości tej sytuacji uczyni alienację narzędziem swego wyzwolenia. Awangarda przyswaja sobie wyalienowany język świata w stanie kryzysu, by posługując się nim ostentacyjnie, pozbawić go własności alienujących. Jednakże wytwór tych zabiegów powtórnie się alienuje. Nowym schematem jest brak schematu, brak konwencji, nową konwencją. Od samego początku jesteśmy wpisani w koło i o tyle, o ile jesteśmy jeszcze ludźmi na nowo popadamy

<sup>7</sup>Tamże, s. 158.

<sup>8</sup>Umberto Eco, *Dzieło otwarte*, Warszawa 1973, s. 48.

<sup>9</sup>Jacques Derrida, *Prawda w malarstwie*, Gdańsk 2003, s. 30.

<sup>10</sup>Umberto Eco, *Poetyki Joyce'a*, Warszawa 1998, s. 131.

<sup>11</sup>Jacques Derrida, *Prawda w malarstwie*, Gdańsk 2003, s. 34.

<sup>12</sup>Umberto Eco, *Dzieło otwarte*, Warszawa 1998, s. 36.

<sup>13</sup>Umberto Eco, *Dzieło otwarte*, Warszawa 1973, s. 256.

w otchłań. Derrida pisze skromnie: „...zauważę tylko, że odpowiedź kładzie kres otchłani, chyba że sama została już tam z góry wciągnięta. A to może się zdarzyć bez jej wiedzy, w tym samym momencie, kiedy zdanie typu »to jest właśnie otchłań albo pograżanie się w otchłani« wydaje się unicestwiać niestabilność relacji między całością a częścią, nierozstrzygalność struktur inkluzji, która strąca w otchłań”<sup>14</sup>.

Pochylmy się przez chwilę nad sama otchłanią. Czym właściwie różni się ona od odchłani? Różnica pojawia się w zapisie. Kiedy mała literka zmienia sens interpretacji i wymowę tekstu, powstaje nowe koło. To pismo właśnie otwiera nas na otchłań wieloznaczności. „Otchłań” piszemy zazwyczaj wielką literą, jakoby z szacunku dla starożytności. Otchłań jest teoretycznie częścią piekła, lecz od nieba różni się tylko brakiem boskiej obecności. Jest miejscem pośrednim, nie czyścem, nie piekłem, nie niebem, ale łącznikiem ich wszystkich. Pismo-Otchłań-odchłań-otchłań – kraina „pomiędzy” tym, co nazywamy prawdziwym życiem a światem fikcji, choć granica jest w gruncie rzeczy niezwykle elastyczna. Nie ma z niej wyjścia. W Otchłań jest się strąconym czy też wejście do odchłani jest pewnego rodzaju upadkiem. Bezwzględnie jest tu potrzebna nauka o grzechu pierworodnym, który rodzi alienację i otwiera koło. Nim toteż, jak pisze Eco, zaczyna się *Finnegans Wake*: „Pierwotny upadek stworzył dogodne warunki, światłe barbarzyństwo, pod panowaniem którego przepływa całe wcześniejsze doświadczenie ludzkości. Przepływa ono jako strumień pierwotny i nie uporządkowany [...]; żadne wydarzenie nie jest nowe, coś podobnego już się wydarzyło, zawsze jest możliwy powrót, zawsze jest możliwy jakiś związek, wszystko jest w rozpadzie, a więc wszystko może być wymienione”<sup>15</sup>. Takie dzieło otwarte strąca czytelnika w otchłań, z której nie ma wyjścia, ponieważ nie może ustalić jakiegokolwiek interpretacji. Ciągłe obraca się w mitycznym kręgu ich nieskończonej ilości, w przestrzeni, w której nie ma Boga i brak jakiegokolwiek punktu odniesienia. Dlatego też krytycy Joyce’a często jedyne oparcie znajdują w jego biografii, przy pomocy której tłumaczą sobie poszczególne wątki powieści. Biorąc pod uwagę deklaro-

wane dążenia irlandzkiego pisarza do maksymalnej obiektywności, interpretacje te są raczej chybione. Jeśli słuszne jest popularne stwierdzenie, że *Finnegans Wake* jest książką, której nikt nie przeczytał, przyczyną tego nie jest brak, lecz nadmiar zrozumienia. Ona czytelnika niszczy i pochłania.

Dziwne wydaje się stwierdzenie, że dzieło otwarte jest kuliście uformowaną otchłanią i jednocześnie naszym zwierciadłem. Zdaniem jednak Eco: „Dzieło sztuki stanowi strukturę otwartą, która odbija niejasność naszego własnego istnienia w świecie”<sup>16</sup>. Nie pozostawia czytelnika w ślepotcie i pewności świata według Newtona, w którym tak bezpiecznie im się żyje. Uświadamia, że kosmos to w rzeczywistości chaosmos: „Jeśli *Finnegans Wake* jest księgą świętą, to mówi nam ona, że na początku był Chaos. Tylko pod tym warunkiem daje nam podstawy nowej wiary i jednocześnie staje się przyczyną naszego potępienia. W każdym razie rozbiła kosmos, do którego modelu nie możemy się już odwołać, zamyka problem wieloznaczności schematów, których nie możemy już stosować.”<sup>17</sup> Otwiera nas i pozostawia odpowiedzialnymi w tym samym momencie, w którym paraliżuje reakcje i unieruchamia. Wyposaża w nowe cechy wyobraźni, ale zgodnie ze słowami Eco, jest nieprzydatna czy nawet niebezpieczna, gdyż tłumi zapobiegliwość wiary w możliwość rozwiązania. Oto zemsta dzieła. Otchłań spojrziała w nas.

Aleksandra Gurska

<sup>14</sup>Jacques Derrida, *Prawda w malarstwie*, Gdańsk 2003, s. 34.

<sup>15</sup>Umberto Eco, *Poetyki Joyce’a*, Warszawa 1998, s. 139.

<sup>16</sup>Umberto Eco, *Dzieło otwarte*, Warszawa 1973, s. 298.

<sup>17</sup>Umberto Eco, *Poetyki Joyce’a*, Warszawa 1998, s. 191.

## Rewolucja według Žižka

Slavoj Žižek w książce *Rewolucja u bram* szuka możliwości zmiany dzisiejszego postkapitalistycznego paradygmatu polityczno – ekonomicznego. Jego zdaniem rzeczywista zmiana może nastąpić jedynie w sposób rewolucyjny, co wynika z perwersyjnego charakteru obecnej epoki, która już wpisała w swoją istotę możliwość ekscesu, transgresji, która nie może zagrozić obowiązującemu *status quo*, ponieważ każda próba zmiany paradygmatu staje się nowym źródłem kapitału. Kapitalizm już jest swoim własnym ekscesem, a prawdziwy skandal polega na tym, że nie ma już skandali.

Žižek przyjmuje założenie teorii psychoanalitycznej Jacquesa Lacana, że myślenie z istoty ma charakter językowy. Podmiot nie wytwarza języka, ale jest w niego „wrzucony”, co oznacza po pierwsze, że granice języka są granicami świata, który może zostać pomyślany przez podmiot myślenia ( w sensie Wittgensteinowskim ), oraz po drugie, że podmiot sam z siebie nie wie, że może istnieć inny język, a ściślej, że świat można nazwać inaczej, a tym samym zmienić jego granice. Język staje się podstawową ramą dla struktury bycia człowieka, ale nigdy nie należy do człowieka. Žižek powtarza za Lacanem, że język jest czymś źródłowo obcym człowiekowi, czymś zewnętrznym, co jednocześnie określa granicę myślenia i, w znacznym stopniu dookreśla granice komunikacji w ogóle, ale jednocześnie, jako materia struktury myślenia, obcość języka implikuje, że podmiot jest sam sobie obcy, jest swoim własnym intruzem. *Nie jesteśmy w swoim domu, rzeczywistość, w której żyjemy, jest fundamentalnie obca, wroga naszym wewnętrznym intencjom i popędom.*

Jak ma się to do wpływu kapitalizmu na człowieka? Kapitalizm stymuluje potrzebę kupowania konsumpcji poprzez narzucenie ekscesywnej przyjemności, czyli suplementu, „przyjemności dodatkowej” związanej ściśle ze sprowadzeniem wolności do wolności wyboru pomiędzy towarem x lub y, które to towary obiecują coś, czego tak na prawdę nie posiadają, a co obserwujemy wokół siebie poczawszy od reklam typu: „Pepsi, smak wolności”, przez kawę bez kofeiny, a kończąc na wirtualizacji towaru, która pozbawia go substancjalności. Cały ten proces nie ma końca, jest niekończącą się spiralą odroczonego zaspokojenia, zawieszoną w horyzoncie przyszłości obietnicą, która nie może nastąpić

z powodu wpisania w struktury kapitalizmu, która po pierwsze, ze swojej istoty zawiera w sobie eksces i którym sam jest, oraz po drugie, skoro struktura, jest zawsze strukturą językową, to kapitalistyczna struktura myślenia (czy też myślenie podmiotu w kapitalizmie lub o kapitalizmie) nie może być pomyślana inaczej, niż jako właśnie struktura kapitalistyczna, czyli jako świat, którego granice wyznacza dany paradygmat polityczno – ekonomiczny.

*Problem nie w tym, że istnieje niezależna rzeczywistość na zewnątrz, poza mną; ale w tym, że ja sam jestem „na zewnątrz, jestem częścią tej rzeczywistości”, co oznacza, że nie sam kapitalizm jest problemem, ale zamknięcie człowieka w jakimkolwiek paradygmacie, a w tym partykularnym przypadku, w kapitalizmie.*

Pierwsze pytanie, na które należy odpowiedzieć brzmi: dlaczego mielibyśmy chcieć zmienić ten świat? Przecież my, ludzie żyjący w cywilizowanym kraju, postkomunistycznym państwie z (już) pełnymi w artykuły pułkami sklepowymi, (względny) bezpieczeństwem materialnym i demokratyczną konstytucją jesteśmy (niemal) wolni? Nic bardziej mylnego, ponieważ te „wybory” zasłaniają nieobecność prawdziwych wyborów, co oznacza, że możemy wybrać proszek x lub y, ale nie możemy wybrać nie wybrania, jesteśmy skazani na konsumowanie. Co więcej, o ile w klasycznym kapitalizmie, analizowanym przez Marksa, przedmiotem konsumpcji był konkretny towar, a handel kończył się w momencie zakończenia wymiany towarowo-pieniężnej, to dziś obserwujemy utowarownienie samego doświadczenia, to znaczy, akt sprzedaży i związane z nim czynności także są towarem, wliczonym w cenę doświadczeniem. Punkt kulminacyjny w polityce postkapitalistycznej polega na, jak to trafnie ujął Michel Foucault, przekształceniu siebie w dzieło sztuki, co oznacza, że kupowanie własnej tożsamości, sprawności fizycznej, przeżycia duchowego, wizerunku, i tak dalej, jest równoznaczne z nabywaniem towaru. Kupując konsumowanie, nie zauważamy właśnie tego momentu, w którym *sama konsumpcja staje się kupowanym towarem*, a co więcej, konsumowaniem *rzeczy bezużytecznych*, a akceptowanych jako konieczne: dla uznania człowieczeństwa w sobie oraz weryfikacji człowieczeństwa w innym. Epoka internetu czyni tę efemeryczność towaru dosłowną, tzn. płacimy cyfrowymi pieniędzmi za wirtualną przyjemność kon-

sumowania cyfrowego towaru w świecie wirtualnym będąc intencjonalnie wirtualnym (oraz alternatywnym) podmiotem, przy czym ten wirtualny pieniądz, przynajmniej na razie, ma swój desygnat w świecie rzeczywistym. Właśnie dlatego Žižek uważa, że nie jesteśmy podmiotami wolnych wyborów - nasze wybory nie mogą być pomyślane inaczej, niż jako wybory konsumenckie, które w dodatki zostają podniesione do rangi naturalnego samodefiniowania człowieka w nas.

Wyborem konsumenckim jest także udział w ruchach lewicowych, które, jak twierdzi Žižek, tylko pozornie chcą zachwiania *status quo* systemu kapitalistycznego, a tak na prawdę po cichu robią wszystko, by współczesny wyzysk, różnica w dostępie do towarów, problem mniejszości etnicznych, rasowych i tak dalej, nie zniknął, gdyż nieuchronnie spowodowałoby to zniknięcie samych tych ruchów, wedle zasady głoszącej, że usunięcie przeszkody powoduje usunięcie siły, która tę na tę przeszkodę była skierowana. Podobną funkcję pełnią wszelkie charytatywne działania, np. zbiórki pieniędzy dla ofiar głodu w Afryce, ubrań dla sierot czy kwesta w ramach Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy. *Dajemy pieniądze, aby utrzymać ich cierpienie na bezpieczny dystans, pozwalający nam na pławienie się w emocjonalnym współczuciu bez zagrożenia naszej bezpiecznej izolacji od ich rzeczywistości.* Oznacza to, że po pierwsze, pozbywamy się wyrzutów sumienia z powodu nie udzielenia żadnej pomocy, po drugie płacimy także za utrzymanie ich inności z dala od nas i tym samym utrzymanie granic naszej, nietykalnej sfery czystej, po trzecie, działamy jak ci lewicowcy, których nie interesuje zmiana rzeczywistości, ale zaklekanie pieniędzmi wad systemu i odsunięcie z pola widzenia realnego cierpienia innego. Samo pojęcie systemu jest zdeprecjonowane przez Žižka, jako nie trafiający w sedno oraz całkowicie przyswojony przez kapitalizm termin językowy, który zabezpiecza *status quo* nawet, o ile nie zwłaszcza, gdy jest podważany. Prawdziwa pomoc polega na dotarciu do cierpiącego innego, co wymaga zburzenia bariery językowej, budowanej na przykład przez lewicę atakującą system (zamiast, jak chce Žižek, nazwać rzecz po imieniu i oskarżyć korporacje, kapitalizm, czy państwa), co byłoby krokiem naprzód w zmianie językowo uwarunkowanego myślenia wedle odwróconej Wittgensteinowskiej zasady o *czym nie można mó-*

*wić, o tym nie można milczeć.*

Milczenie o tym, o czym milczeć nakazano, sprawdza podmiot społeczny do roli apatycznego ciała psa Pawłowa i nie tylko jest milczeniem jako zgodą na świat zastany (wraz z jego jawnym złem w postaci wojny, rasizmu, przemocy i tak dalej), ale przede wszystkim jako cichym przyzwoleniem na ten świat właśnie. Jak przypomina Hegel *zło kryje się w niewinnym spojrzeniu, które wszędzie widzi zło* i zgodnie z tą zasadą Brecht stwierdza, że ci którzy są najmniej winni, muszą być najsurowiej ukarani, gdyż nie zwracają w ogóle uwagi na system, traktują go tak jakby nie istniał (a ściślej „w ogóle go nie traktują”, nie wchodzi w nim w żadne relacje, nie negocjują) potrafią być poza światem, który jest w s z ę d z i e, a raczej rości sobie do tego pretensje. O tyle, o ile nie da się dziś być poza, o tyle musimy zadać sobie pytanie *jak my wymierzający sprawiedliwość jesteśmy uwikłani w to, z czym walczymy*, co równoznaczne jest pytaniu: gdzie i kiedy milczymy, odraczając moment efektywnego zaangażowania? Pamiętajmy, że milczenie także jest głosem, który udaje, że go nie ma, który widzi, ale stoi z boku i z perwersyjną radością podgląda arenę walki, a tym, samym staje się współwinnym. Kwestię współwiny w wydarzeniach 9/11 poruszył Jacques Derrida: *wobec tej zbrodni nie wierzę, że ktoś jest politycznie niewinny.* Rozwianie polega więc na wydobyciu z siebie głosu, który mówi raczej coś, niż nic. Mówienie raczej czegoś wymaga niezależności od Pana, musi więc być poprzedzone samorozbrojeniem, gdyż przedmiot ucisku jest zewnętrzny (nawet jeżeli przejawia się pod postacią pozornie źródłowo wewnętrznej samokontroli) i to on ustala język, który zdaje się być jedynym. W tym miejscu Žižek traktuje samorozbrojenie jako akt autoagresji, która ma zniszczyć w nas to, co rzeczywiście pochodzi od Pana, a tym samym od niego uwolnić. Dlatego rewolucja może przyjść tylko od klasy proletariackiej, radykalnie wyklętej, cierpiącej i wyzyskiwanej, która nie ma nic do stracenia i której opłaca się zaryzykować, ponieważ tak na prawdę nic nie ryzykuje – dla niej może być tylko gorzej. Samorozbrojenie o tyle, o ile jest autoagresją, realizuje fantazję Pana o tejże agresji skierowanej na Sługę, a więc moment rewolucyjny, w którym Sługa robi to za Pana, jest przede wszystkim pierwszym momentem wyzwolenia – to *de facto* Pan wychodzi z tej Chwili jako rozbrojony przegrany, który



traci narzędzie tortury, gdy Sługa sam siebie torturuje. O tyle, o ile Sługa wyjdzie z tej Chwili żywy, o tyle wstaje jako Zwycięzca. Gdy czekamy na t e n moment wracamy do pozycji biernego, milczącego obserwatora i utrzymujemy stan rewolucji bez rewolucji, który jest w pełni przez z natury transgresyjny system kapitalistyczny podtrzymywany. Na rewolucję zawsze jest i za wcześnie, i za późno.

Demokracja, wbrew lewicowemu pogładowi, nie tylko sprzyja podtrzymywaniu kapitalizmu oraz powiększaniu charakterystyczne dla niego wrażenie konieczności konsumpcji, ale jest jego warunkiem właśnie. Dziedzictwo demokracji liberalnej musi zostać sprobematyzowane, gdyż stanowi fundament wolnego systemu wolnorynkowego, na którym powstała globalna sieć kapitalizmu. Nie wolno jednak tej przeszkody (demokracji) zawieszać w próżni, odraczać, wyczekiwać na odpowiedni moment i tak dalej, gdyż jednoznacznie wracamy w ten sposób do pozycji milczącego, a więc winnego. Problem kapitalizmu polega na tym, że wyzwala on dynamikę, której tradycyjnymi środkami nikt nie jest w stanie kontrolować, a tym bardziej zatrzymać, więc jego problematyzacja musi działać się w warunkach „możliwości niemożliwego”, które doprowadzą do *wykrojenia przestrzeni, w której ruch stanie w miejscu*. Aby podważyć eksces potrzeba rzeczywistego nad-ekscesu, którym Žižek mianuje Lenina, ducha przeszłości, wypartego do zapomnianych głębin nieświadomości społecznej. W istocie, ta problematyzacja demokracji (ale także lewicy, prawicy, kapitału, towaru, człowieka, i tak dalej) polega właśnie na wprowadzeniu nowego znaku do strukturalnie statycznego systemu wedle zasady, im bardziej niewygodne pytanie, tym więcej się dowiemy, także jeśli pytany będzie milczał. Pytanie o Lenina jest właśnie pytaniem, którego zadawać w oficjalnej sytuacji nie wolno, tak jak nie pyta się obcej osoby o seks. To przypomnienie ma cel terapeutyczny, odpowiedni do celu psychoanalizy, któremu nie wolno pominąć żadnych akcydensów, a wręcz na nich się skoncentrować, je właśnie drażnić oraz przez nie odkryć źródło zaburzenia, zanim zaczniemy pić spirytus bez alkoholu.

Jakub Tercz,  
Filozofia, III

### 3 Opowiadania z ma- Kul(a)turą

#### Losy słodkiego śmiecia

1

To ja napiszę coś o sobie. Nazywam się P. Po prostu, zwyczajnie – P. P. jak pesymista, prowokator, pyskacz, parszający śmiechem, pożeracz słodczy, pianista, podróżnik, popularyzator wywalenizmu, panczenista, prostytututor. „Jak to, prostytututor?”, zapytacie. „Po prostu”, odpowiem, „Prostyttutor to ten, kto dał w życiu dupy i konsekwentnie przepuszcza kolejne dni, miesiące, lata”.

Mieszkam na przytulnej wysepce, wybudowanej specjalnie dla mnie na środku parkingu przy hipermarkecie Oszczędź Grosza. Znajduje się on niedaleko Czwartej, pod Warszawą. O Warszawie pewnie słyszeliście, więc w kilku słowach opowiem o Czwartej. Czwarta, to mała, zapyziała dziura, z kilkoma gospodarstwami, kościołem i Domem Strazaka. Świat by o niej zapomniał, gdyby nie droga krajowa przejeżdżająca przez środek miejsciny. Podobnie jak o mnie, gdyby nie namiot rozbity na środku wysepki i sterta śmieci leżąca obok niego.

Siedzę na krawężniku i wpatruję się w okrągły, będący w pełni, zielony księżyc.

2

Wolę normalny, biały, z widocznymi kraterami. Nie żebym nie lubił zielonego, ale nie ma tego samego uroku. Pan Staszek, ochroniarz na nocnej zmianie, uważa że to pierwszy znak nadchodzącego końca świata.

- Mówię panu – powiedział ostatnio, siadając przy mnie na krawężniku – Marsjanie dają nam znak, że dzień, dwa i inwazują.

- Inwazują?

- No tak, spadają z góry w spodkach i inwazują.

- Niech panu będzie – wzruszyłem ramionami – Ale to samo mówił pan trzy dni temu...

- Bo dobre ufoludki są i nas oszczędzają – odparł tamten drapiąc się po karku – Pewnie Twardowski z nimi gadał.

Dzisiaj Pan Staszek ma wolne, a młodszy ochroniarz zamiast chodzić po parkingu i pilnować Oszczędź Grosza gra w Play Stadion 2. Ostatnio

narzekał, że gdyby urodził się w Stanach, to by już grał na trójce.

No i siedzę na krawężniku otaczającym wysepkę i szukam Twardowskiego na księżycu. Zielony robi się jedynie na kilkanaście minut. Zazwyczaj między 23 a 24. Teoretycznie mógłbym tropić Mistrza Twardowskiego po zielonej fazie księżyca czy, jak woli Pan Staszek, po wysłaniu sygnału przez Marsjan, jednak jestem wtedy zbyt śpiący i kładę się spać do namiotu.

3

Załóżmy, że dzień, w którym zacząłem opowieść oznaczmy jako „0”, więc obecnie jest poranek dnia pierwszego. Przecieram oczy, przeczesuję dłonią przetłuszczone kudły. Drapię się pod lewą, potem prawą pachą i wyruszam na poszukiwanie pożywienia.

Nazywam to polowaniem. Wskakuję na deskorolkę, bo tylko na niej poruszam się po parkingu i sru przed siebie.

Zazwyczaj wstaję przed otwarciem Oszczędź Grosza, jednak dnia numer jeden zasnę. Przed hipermarketem stało już kilkadziesiąt samochodów. Ludzie pakowali zakupy do bagażników. Podjechałem do młodego małżeństwa chowającego papierowe torby z sokami, kiełkami, piersiami z kurczaka, sandałami z promocji i sam nie wiem czym jeszcze. Uśmiechając się przystąpiłem do negocjacji.

Jak zwykle podstawą skutecznych rozmów jest odór wydzielany przez moje ciało. Ludzie nie dyskutują ze mną, nie prawią morałów o rozpoczęciu normalnego życia czy wstąpieniu do związku wyznaniowego. Albo asertywnie mówią: „Spadaj, dziadzie!”, albo pospiesznie dają koszyk do odwiedzenia lub jedzenie.

Nie asertywne małżeństwo dało koszyk, i tak dwa zybelki wpadły do kieszeni, i szybko z niej wypadły, bo mam w niej dziurę. Niby śmieszne, tylko dlatego ja zawsze zapominam o ubytku w tej części spodni, gdy zamierzam tam schować swą zdobycz.

Na chleb miałem kasę. Podszedłem do głównych drzwi i po wciśnięciu dzwonka rozpoczęło się oczekiwanie na przyście personelu. Zapytacie dlaczego nie wchodzi do środka? Po prostu, jest to jedna z niepisanych zasad, jak mi to kiedyś nakreślił kierownik zmiany, Bukadzyński:

- W jesteście po drugiej stronie barykady, rozumiecie? – powiedział krzywiąc się.

- Nie rozumiemy – odparłem rozglądając się wokoło w poszukiwaniu pozostałych uczestników lekcji Bukadzyńskiego. Byłem sam, nie licząc kwiatu doniczkowego i reklamy odświeżacza do ust.

- To że tu mieszkacie nie uprawnia was do korzystania z pełni praw, w tym wypadku robienia zakupów.

- Czyli? – zapytałem robiąc krok do przodu. Skrzywił się, więc zatrzymałem się. Jeszcze dwa i zemdlałby biedaczyna, a ja nie usłyszałbym puenty o barykadzie.

- W skrócie – wycedził poprawiając firmowy krawat – Nie możecie robić zakupów w naszym sklepie, zrobi to za was ktoś z obsługi. Naciśnięcie guzik znajdujący się przy drzwiach i ktoś wyjdzie z jedzeniem.

#### 4

Po raz drugi nacisnąłem dzwonek i po chwili w drzwiach pojawił się jeden z kasjerów, dwudziesto-kilkuletni chłopak z Czwartej. Kazał do siebie mówić Benixon.

- Siema zioooooom – powiedział i zrobiliśmy żółtwa, czyli stuknęliśmy się pięściami. Takie hip – hopowe powitanie, bo Benixon jest raperem. Nagrał dwie płyty, „Niunie lubią to” i „Kręć bejb się”.

- Ale ty capisz – podał mi siatkę z chlebem i jogurtem malinowym – Nawet deszcz cię omija.

- Masz dla mnie coś jeszcze? – zapytałem spoglądając na dno siatki.

- No tak, Bukadzyński przesyła ci tester Zapachusia, jakiegoś perfumu, na wypadek gdyby twój smród chciał przekroczyć dopuszczalną normę.

- Ok, przyda się w oczekiwaniu na **Kuni Szawę** – odparłem pryskając się Zapachusiem pod pachami oraz zwilżając nim czubek języka.

- Ty znowu z tym Kuni, ja pierdziu, Sza coś tam. Powiesz mi kiedyś o co kaman?

- Bużka – powiedziałem odjeżdżając na desce w stronę wysepki.

Po drodze wyharpuniłem od trzydziestoletniego mężczyzny dwa banany i sok marchewkowy. Wegetarianin musiał mi się zdarzyć. Przynajmniej spotkałem samych mało asertywnych ludzi. I takim sposobem wróciłem na wysepkę z zestawem śniadaniowym.

#### 5

Obok namiotu leżała sterta nie posegregowanych odpadów. To nie znaczy, że nie dbam o ekologię. Prosiłem Bukadzyńskiego, osobistego szefa zmiany do kontaktów z kloszardem, o dostawienie pod wysepkę śmietników na makulaturę, szkło i plastik.

- Tak, tak, tak – odpowiadał spolszczając Marcinkiewicza i znikał we wnętrzu Oszczędź Grosza.

Ponawiałem prośbę raz, drugi, piąty, aż do nie pamiętam, po czym odpuściłem sobie. Z nagromadzonych śmieci mógłbym wybudować igloo, ale nie chce mi się. Wywalone. I tak wszystkie odpady zostaną sprzątnięte, w środku bliżej mi nie znanej nocy. To jedna z metod hipermarketu na oczyszczanie mej posesji. Udławcie się pseudo – przebiegłością, i przepłuczcie nierealne marzenia własną głupotą. Czy jakoś tak.

Odgarniając śmieci usiadłem na krawężniku plecami odwrócony do okazałego budynku Oszczędź Grosza. Przeżuwając kęs czerstwego chleba razowego przyglądałem się samochodom jadącym drogą krajową. Duże i małe, czerwone i zielone, osobowe i ciężarowe, Japońskie i Koreańskie. Wymieniałbym dalej, gdyby nie nagłe uczucie niesprawiedliwości społecznej. Pojawiło się pomiędzy przełknięciem kęsa nieświeżego chleba, a upiciu kilku łyków jogurtu malinowego.

Płacę im codziennie za bochenek chleba i inne rzeczy, które zamawiam w zależności od zasobności niedziurawej kieszeni. Co dostaję w zamian? Czerstwy chleb i jogurt, któremu data ważności wygasa za dwa dni. Na pograniczu przydatności do spożycia. Traktują mnie jak testera, albo przyzwyczaili się do tego, że tonę w śmieciach i dokarmiają mnie prawie śmieciami. Uważają, że są to wybrane pieniądze, a one pochodzą jedynie od mało asertywnych ludzi. Nic nie poradzę, że pomimo kilku patyków wpływających co miesiąc na ich konto z tytułu wykonywanej pracy nie potrafią powiedzieć „nie” facetowi na desce. Z drugiej strony, Bukadzyński i cała ta jego hipermarketowa paczka, niby gardzą mną, ale co miesiąc inkasują kilka stów z mej kieszeni. Niedziurawej znaczy się.

## 4 Wiersze

na chwilę

Joanna Kucharska

## Spotkanie

Umówiliśmy się na bulwarze  
i myślałam że zdążę,  
a nie zdążyłam.  
Więc umówiliśmy się na cmentarzu  
i myślałam że to było na razie  
a to było na zawsze.  
Więc umówiliśmy się za zasłoną  
ale była po drugiej stronie  
i nie widziałam.  
Więc umówiliśmy się we śnie,  
gdzie noc się żywi i rośnie,  
ale zasnęłam.

jeśli myślisz, że jesteś w stanie  
porozmawiać ze mną trochę  
(słyszę w uszach dziwne granie,  
w telewizji widzę moher,  
nie da rady)  
był raz sobie ten elf brzydki  
co powiesił się na kłamce,  
albo może tracąc głowę  
spłynął z wodą w umywalce

jeśli myślisz, że jesteś w stanie  
porozmawiać ze mną trochę  
(patrz! za oknem znowu burza,  
choć w sumie świeci słońce,  
jest spokojnie)  
firma nowa wypuściła  
serię noży idealnych  
do krojenia, do ciachania  
i do kuchni i do wanny

jeśli myślisz, że jestem w stanie  
porozmawiać z tobą trochę  
(jestem matką co po kwasie  
zjadła swoje własne dziecko  
miast kotleta)  
zaraz, zaraz będzie dobrze,  
już ubieram krawat czysty,  
wytlumaczę się szefowi  
w sposób znany, oczywisty:  
przepraszam, mój mózg zawiesił się  
na chwilę

## 5 Informator

### Od pracy do rewolucji

Dyskusja wokół *Płomieni i Głosów wśród nocy* w 130 rocznicę urodzin Stanisława Brzozowskiego

**Organizatorzy:** „Krytyka Polityczna”, Nadbałtyckie Centrum Kultury, Naukowe Koło Filozoficzno-Artystyczne UG

**Termin:** 27 II 2007, godzina 17:00

**Miejsce:** Ratusz Staromiejski, Gdańsk

Myśl Stanisława Brzozowskiego, która inspirowała tak wielu polskich intelektualistów w XX wieku, wymieniając chociażby Czesława Miłosza, Leszka Kołakowskiego, czy Marię Janion, w początku wieku XXI jawi się jako myśl zapomniana. Z drugiej strony, jej krytyczne ostrze, podlegające włączaniu w obieg dyskursu akademickiego, wydaje się stępione. Jednak w blisko sto lat od śmierci autora *Idei* jego koncepcje zdają się być wciąż aktualne. Hasła pracy i rewolucji, wbrew pozorom, nie opuściły przestrzeni dyskursu politycznego, czego odwróconym wyrazem może być choćby idea IV Rzeczypospolitej. Na tym przykładzie widoczna jest waga analiz przeprowadzanych przez Brzozowskiego, który już w początkach XX wieku dokonuje refleksji nad możliwością zmian. Stąd też pojawia się pytanie o adekwatność jego koncepcji i ewentualne perspektywy w kontekście współczesnego przełomu kapitalistycznego oraz o polskie dziedzictwo intelektualne pierwszej połowy XX wieku. Wydane w 130 rocznicę urodzin Stanisława Brzozowskiego dzieła *Płomienie i Głosy wśród nocy* są okazją do wznowienia dyskusji na temat dorobku polskiego filozofa i pisarza i przywrócenia jego idei dyskursowi społecznemu.

W dyskusji udział wezmą:

Dr Anna Borowicz

Dr Marcin Całbecki

Cezary Michalski

Sławomir Sierakowski

Dyskusji będzie towarzyszyła promocja książek *Głosy wśród nocy* i *Płomienie*.

Wstęp wolny.

Serdecznie zapraszamy!

## TeArt-Akcje

### Rozmowy o „Farsie z Walworth”

Celem cyklu spotkań Teatr-Akcje jest analiza problematyki poruszanej w spektaklach, zwiększenie pola interpretacji, dzięki umieszczeniu jej w kontekście szeroko rozumianego dyskursu filozoficznego, jak również odpowiedź na pytania, jakie stawia nam dziś sztuka w ogóle. Proponujemy wszystkim widzom i miłośnikom sztuki scenicznej dyskusję krążącą wokół teatru i jego wyzwania oraz wspólne filozoficzne przemyślenie tematyki poszczególnych widowisk w formie panelu dyskusyjno-warsztatowego.

Zapraszamy wszystkich widzów na spotkanie dyskusyjne TeArt-Akcje, które odbędzie się 15 marca 2008 o godzinie 19:00 w Malarni.

Temat spotkania:

*Czy ofiara tresury ma szansę wydostać się z otwartej klatki?*

„SEAN: Już nie musisz się bać tego, co jest na zewnątrz.

BLAKE: Nasze miejsce jest tutaj!”

„Farsa z Walworth”, zdaniem znawców jedna z najlepszych premier poprzedniego roku, w rzeczywistości wcale farsą nie jest. Moment, wywołujący w nas śmiech, jest momentem, w którym śmiech ów więźnie w gardle, gdyż przez błazeński humor przeziara rozpacz tresowanej w kłamstwie jednostki i nazbyt może szybko orientujemy się, że również bierzemy w niej udział. Wychowanie to rytualne odtwarzanie historii, która jest ciągiem nie faktów, lecz interpretacji. W taki sposób kształtuje się ludzka tożsamość.

„DINNY: Albowiem czym jesteśmy, Maureen, jeśli nie naszymi własnymi historiami?”

BLAKE: Jesteśmy samotni i zagubieni.”

Człowiek omamiony wizją osiągnięcia mgliście zdefiniowanego życiowego sukcesu, „pucharu aktorskiego”, zamyka się w klatce cudzego „Ja”, ze strachu przed tym, co nieznanne, co czai się na zewnątrz, woli kłamstwo brać za prawdę, a kiedy drzwi klatki zostają uchylone, nie wychodzi. Jak z tej farsy uciec?

Goście:

- Dr Robert Rogoziecki - filozofia
- Dr Andrzej Leszczyński - filozofia

- Mgr Sylwester Zielka - pedagogika
- Adam Orzechowski - Dyrektor artystyczny Teatru Wybrzeże, reżyser

**ORGANIZATORZY:**

Nadbałtyckie Stowarzyszenie Trans-Misja  
Naukowe Koło Artystyczno-Filozoficzne  
Teatr Wybrzeże

**RE: Efekt Marksa**

**Organizatorzy:** „Krytyka Polityczna”, Naukowe Koło Filozoficzno-Artystyczne UG

**Termin:** Marzec 2008 – Czerwiec 2009

**Miejsce:** Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa UG

Niemal dwadzieścia lat po upadku muru Berlińskiego, wolnych wyborach w Polsce i upadku ZSRR teza o bankructwie myśli marksistowskiej wydaje się być komunałem; jednocześnie zwycięstwo ideologii kapitalistycznej – niepodważalne i bezsporne. Ewentualny dyskurs krytyczny jest dopuszczalny jedynie w obrębie pola, określonego wokół niekwestionowanej pozycji Kapitału. Ideologia kapitalistyczna neguje krytykę poprzez włączenie jej w obręb dyskursu w praktykach dyskursywizujących, tym samym czyniąc ją nieistotną; ideologia jako taka pozostaje tu nietknięta - ostatecznie wszystko równoważy się w funkcji wymiany. Tymczasem to właśnie w dwadzieścia lat po komunizmie wracają zapomniane hasła alienacji i fetyszyzacji. Centrum dyskursu politycznego ogniskuje się ponownie wokół idei sprawiedliwości społecznej i równego podziału zysków. Wydaje się, że wraz z umocnieniem dominacji ideologii kapitalistycznej dokonuje się pewne przesunięcie, jeśli nie wolta, w obrębie dyskursu, zwrócona przeciw centralnej osi kapitał-władza. Myśl marksistowska zdaje się w tym momencie przeżywać swój renesans, czego symptomem może być wyłonienie się ruchów alterglobalistycznych w Europie, idea tzw. Nowej Lewicy, socjalistyczny zwrot w Ameryce Południowej, w mniejszym lub większym stopniu odwołujących się do dziedzictwa intelektualnego Marksa. Wraca tym samym waga analiz myśli marksistowskiej i współczesnych dyskursów, do niej się odwołujących – nazwisko Marksa wraca do bibliografii. Co znamienne ów powrót wyrasta paradoksalnie na agonii Stoczni Gdańskiej, tej samej, noszącej imię Lenina, która walnie przyczyniwszy się do upadku komunizmu, sama, już pod imieniem Spółki Akcyjnej, została zgnieciona przez walec gospodarki wolnorynkowej. Historia zatacza koło – filozofia marksistowska jawi się ponownie jako próba zakreślenia alternatywy wobec Kapitału.

Jednocześnie nie można zapomnieć – powrót Marksa naznaczony jest historią. Jego filozofia, choćby w odwoływaniu się do, ekskluzywnej w swo-

ich przesłankach, idei eschatologicznej, nie jest niewinna, aczkolwiek oczywistym nadużyciem byłoby stwierdzenie, że spełnieniem marksizmu był stalinizm. Pojawia się zatem pytanie o zniewalający urok wizji Marksa, na czym polega fenomen jego uwodzenia, o tyle niepokojący, co intrygujący.

Tym samym rysuje się potrzeba prześledzenia dróg filozofii marksistowskiej, od jej korzeni, po jej odrodzenie się we współczesnym dyskursie. Zbadanie fenomenu niepokojących wizji, które uwodzą nadzieją zmiany. Celem dwuletniego projektu warsztatów „RE: Efekt Marksa”, nawiązujących do warszawskich seminariów prowadzonych przez Krytykę Polityczną, jest próba wyjścia naprzeciw myśli marksistowskiej. Z jednej strony przybliżenie jej wszystkim zainteresowanym, ale przede wszystkim próba odpowiedzi na pytanie o zakres jej zastosowania i aktualność, umieszczenie jej w kontekście problemów świata współczesnego, wraz z przedstawieniem prób jej reinterpretacji w odwołujących się do niej postmodernistycznych dyskursach filozoficznych – ideach Slavoj Žižka, Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, Étienne Balibar, Louisa Althussera i innych. Mamy nadzieję, że pytanie o Marksa będzie równocześnie próbą odpowiedzi na pytanie o kondycję ludzką.

Początek XX wieku ogłosił powrót do rzeczy samych, jego połowa - do Freuda, w rozpoczynającym się wieku XXI przychodzi nam zatem ogłosić: „z powrotem do Marksa”.

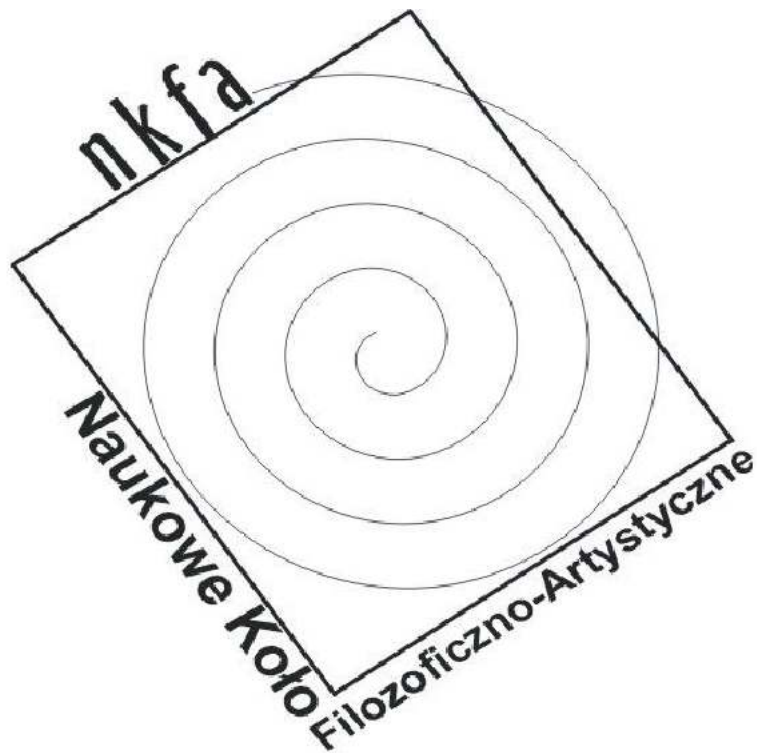
Wstęp wolny!

## Alternator

### Akademickie Centrum Kultury Uniwersytetu Gdańskiego „Alternator”

Uniwersytet Gdański jest nie tylko kuźnią intelektualistów, ale także silnym ośrodkiem kultury. Dowodem tego jest Akademickie Centrum Kultury Uniwersytetu Gdańskiego „Alternator” i grupy twórcze w nim skupione. U nas można czynnie uczestniczyć w pracach Akademickiego Chóru Uniwersytetu Gdańskiego czy Zespołu Pieśni i Tańca UG „Jantar”, współtworzyć czasopismo „Panoptikum” oraz przedsięwzięcia kulturalne jako członek Kulturalnego Kolektywu UG czy Dyskusyjnego Klubu Filmowego UG „Miłość Blondynki” lub brać udział w konkursach fotograficznych czy literackich. Wspieramy żaków w rozwijaniu ich pasji twórczych. Zapraszamy do współtworzenia ACK UG „Alternator”. Jesteśmy otwarci na Wasze pomysły. U nas jest miejsce na każdą inicjatywę!!!

**Kontakt:** [www.ack.ug.gda.pl](http://www.ack.ug.gda.pl), [ack@ug.gda.pl](mailto:ack@ug.gda.pl),  
tel. (058) 523 24 50, tel/fax. (058) 523 23 00.



  
**nadajnik.pl**

*Nie trafiamy w eter, tylko prosto do Twojej skrzynki*