

Marek Jędrasik

NATURA CZŁOWIEKA Z PODWÓJNEJ PERSPEKTYWY NIETZSCHEGO, CZYLI O ZWIĄZKACH JĘZYKA Z KULTURĄ I BIOLOGIĄ

Każda osoba, która zapozna się głębiej z filozofią Nietzschego jest zmuszona do zastanowienia się nad wzajemnym związkiem kultury i biologii¹. Filozof ten zredukował istotę człowieka do bytu zwierzęcia stadnego², a także uznał świadomością egzystencję jedynie za instrument istnienia biologicznego³. Sama świadomość dla niemieckiego filozofa była jedynie wytworem życia stadnego człowieka⁴. Z powyższej perspektywy powstaje problem interpretacji kultury jako sfery zjawisk, które ze swej istoty są całkowicie związane z procesami biologicznymi⁵. Współczesna humanistyka nie zgadza się z takim redukcjonizmem, uznając możliwość wyodrębnienia kultury z rzeczywistości przyrodniczej za pomocą akcentowania wyjątkowości zjawiska komunikacji językowej. W ten sposób bardzo waż-

¹ „...dość często zapytywałem się, czy na ogół biorąc filozofia nie była dotąd przeważnie tylko tłumaczeniem ciała i złym rozumieniem ciała”. *Wiedza radosna*, § 2.

² „Wiemy aż nadto dobrze, jak to oburza, gdy ktoś bez ogródek i przenośni zalicza ludzi do zwierząt; atoli będzie to nam poczytane niemal za winę, iż mówiąc właśnie o ludziach nowoczesnych idei, używamy ciągle wyrażen, jak stado, instynkt stadny i tym podobnych. Cóż na to poradzić! Nie możemy inaczej: gdyż na tym właśnie polegają nowe nasze poglądy”. *Poza dobrem i złem*, § 201.

³ „W porównaniu z niezmiernością i różnorodnością pracy sił współdziałających i przeciwdziałających sobie, jaką przedstawia całość życia każdego organizmu, świadomy świat jego uczuć, zamiarów, ocen wartości jest małym wycinkiem. Ten urywek świadomości ustanawiać jako cel, jako »dlaczego?« całości zjawisk życiowych, nie mamy żadnego prawa: widocznie, iż uświadamianie się jest tylko jednym więcej środkiem w rozwijaniu się i rozszerzaniu życia”. *Wola mocy*, § 315.

⁴ „Moja myśl, jak widzicie, sprowadza się do tego, że to, co jest świadomością, właściwie nie należy do indywidualnego istnienia człowieka, raczej ona należy do tego, co jest w nim rodzajowe i stadne. Ona, jak wynika z tego, osiąga subtelny rozwój tylko w związku z rodową i stadną pożytecznością i dlatego więc każdy z nas, przy najlepszych chęciach rozumienia siebie w maksymalnym stopniu indywidualnie, »poznania samego siebie«, zawsze będzie uświadamiać tylko to co nie-indywidualne w sobie, swoją »średniość« – sama nasza myśl swoją świadomością – władającym w niej »Geniuszem rodzaju« - stale jakby uśrednia i przenosi nas z powrotem do stadnej perspektywy”. *Wiedza radosna*, § 310.

⁵ „Błąd zasadniczy kryje się w tym, że świadomość – zamiast pojmować jako narzędzie i szczegół w całości życia – ustanawiamy jako miernik, jako najwyższy stan życiowy: jest to błędna perspektywa *a parte ad totum*”. *Wola mocy*, § 315.

ne staje się pytanie o funkcje, jakie spełnia język w odniesieniu do sfery biologicznej. Tylko wtedy, gdy na nie odpowiemy, będziemy mogli wyjaśnić wzajemne związki pomiędzy kulturą i biologią.

Poniższe rozważania dzielą się na trzy części. W części pierwszej ukazane zostało znaczenie języka dla tworzenia społeczeństwa w filozofii Nietzschego. Część druga rozwija jego określenie języka jako skrótu komunikacyjnego. Dzięki nim ukazana jest fikcja całkowicie autonomicznego podmiotu. Część końcowa próbuje odnieść funkcjonowanie języka do sfery biologicznej człowieka.

Jak sądzę, jedynie wymiar cielesny pozwala ostatecznie wyjść poza retorykę indywidualizmu wyrażanego w filozofii Nietzschego przez opozycję pomiędzy słabym a silnym czy też pomiędzy kapłanem a nadczłowiekiem. Dzięki wyciągnięciu ostatecznych konsekwencji z przyjętej przez Nietzschego redukcji człowieka do gatunku zwierzęcego jesteśmy zmuszeni do odwrócenia perspektywy jego myśli. To nie stado jest środkiem do stworzenia nadczłowieka jako celu całej ludzkości, ale poczucie wyjątkowości świadomego podmiotu jest środkiem do utrwalania reprodukcji genetycznej określonej populacji. Dzięki temu zostaje ukazana podstawowa sprzeczność filozofii Nietzschego. Z jednej strony redukuje on naturę ludzką do natury zwierzęcej, biologicznej, a więc z istoty do uśrednionej natury, a jednocześnie podtrzymuje aż do końca ideologię indywidualizmu, wyrażoną w idei nadczłowieka. Być może potrzebował jej jedynie jako konwencji obowiązującej w dyskursie kultury europejskiej, na co wskazuje wiele fragmentów jego tekstów.

1. Społeczeństwo – według retoryki Nietzschego „stado” – powstaje wtedy, gdy jednostki słabsze ulegają synchronizacji przez jednostki silniejsze. W efekcie powstaje zbiorowy opór słabszych, równoważący przewagę sił nadrzędnych⁶. W ten sposób silni stają się naturalnym układem odniesienia wspólnoty. Siły słabsze są do niej włączane dzięki językowi tworzącemu interpretację moralno-podmiotową świata⁷. Tylko dzięki niej słabość staje się zasługą, a siła egoizmem. Gramatyczna różnica pomiędzy siłą a jej przejawem wprowadza wolność jej manifestowania się wobec innych, co staje się podstawą moralnych sądów i ocen rze-

⁶ „Możny pan obiecuje utrzymać równowagę przeciw rozbójnikom; dzięki temu słabi znajdują możliwość życia. Albowiem sami muszą się skupić w potęgę równoważną albo poddać się temu, kto stanowi równowagę (i jemu za to czego dostarcza, służby swoje oddawać). [...] W początkach gmina jest organizacją słabych dla równowagi przeciw siłom grożącym niebezpieczeństwem”. *Wędrowiec i jego cień*, § 22.

⁷ „Instynkt stadny – gdzie spotykamy moralność, tam też znajdujemy oceny i ustąpienie ludzkich popędów i czynów. Te Oceny i stopniowanie są zawsze wyrazem potrzeb gromady i stada: to, co dla gromady przede wszystkim jest pożyteczne – i nadal i z kolei, to jest też najwyższym miernikiem wszystkich jednostek. Moralność wdraża jednostkę do roli funkcji stada i przypisywania sobie wartości tylko jako funkcji. [...] Moralność to instynkt stadny w jednostce”. *Wiedza ra-dosna*, § 116.

czywistości. Nietzsche dostrzega ten absurdalny fundament każdej interpretacji moralnej: „Żądać od siły, by nie objawiła się jako siła, jest równie niedorzeczne [...] jak żądać od słabości, by objawiła się jako siła”⁸.

Jest to podstawowy paradoks retoryki moralnej, ukryty za pomocą struktury gramatycznej języka. Ci, którzy podlegają przemocy ze strony pewnych sił, interpretują swoją niemoc jako wysiłek, by nie okazać swojej siły, mocy. Słabość staje się w ten sposób świadomym wyborem, chcianym aktem, zasługą powstrzymania się od reakcji. Siła aktywna ulega potępieniu moralnemu w takim stopniu, w jakim silniejszy ujawnia natychmiast swoją przewagę nad innymi, a nie czeka na sposobność ustanowioną przez moralność, do której stosują się słabsi. Powstrzymują się oni od ujawnienia swoich sił, których w rzeczywistości nie mają.

W tej retoryce moralnej zaprezentowanej przez Nietzschego w *Genealogii moralności* silni stają się złymi w takim stopniu, w jakim nie mogą się powstrzymać od zmanifestowania swojej przewagi nad innymi, czyli wyrażenia swego egoizmu. Filozof w ten sposób ukazał, że język dzięki gramatycznej strukturze jest narzędziem interpretacji podmiotowo-moralnej świata ze strony sił słabych. To ta struktura umożliwia stworzenie intencjonalnych działań retoryki moralnej, a zarazem ukrycie jej tautologiczności w samym formalizmie językowym. A to umożliwia utworzenie wspólnoty w wyniku upodmiotowienia jednostek słabszych w ramach interpretacji podmiotowo-moralnej rzeczywistości. Dzięki gramatycznym różnicom pomiędzy działającym a jego działaniem, przedmiotem a jego atrybutami powstają struktury intencjonalne czynności osoby ludzkiej. Działania stają się działaniami moralnymi, w wyniku narzucenia im konwencjonalnego początku i końca, dzięki którym mogą stać się świadomymi czynnościami podmiotu. Efektem ich wprowadzenia jest powstanie różnicy pomiędzy wolą, zamiarem, środkami a celem, który ma być zrealizowany dzięki nim. Dla Nietzschego cel był miarą, która określała wartość zjawisk jako środków jego realizacji. To dzięki celom była możliwa ocena zjawisk, czyli nadanie im pewnej wartości⁹. Miarą wartości dla filozofa był cel¹⁰. Mierzenie zjawisk było związane z ich ocenianiem z perspektywy celu wyznaczającego im sens i znaczenie. Sens to kierunek, droga zmierzająca do jego realizacji.

Zasadnicza struktura intencjonalna każdego działania została w filozofii Nietzschego wyrażona przez kategorię „woli ku mocy”. Celowe działania oparte na woli,

⁸ Z *genealogii moralności*, § 13.

⁹ „Same przez się wiedza i mądrość nie mają żadnej wartości; równie mało jak dobroć; zawsze trzeba mieć wprawdzie jeszcze i cel, skąd te przymioty otrzymują wartość lub jej nie otrzymują”. *Wola mocy*, § 150.

¹⁰ „Ludzkość powtarzała zawsze ten sam błąd: mianowicie – środki do życia czyniła miernikami życia; [...] tak że teraz występują one w jego świadomości jako cele, jako mierniki zamiarów”. *Ibidem*, § 190.

zamierzeniach stały się dla tego myśliciela efektem interpretacji podmiotowo-moralnej zjawisk, których charakter był całkowicie fikcyjny¹¹. Podstawowa kategoria *Der Wille zur Macht*, tłumaczona na polski jako „wola mocy”, oznacza dosłownie „wola ku mocy”. Dla Nietzschego każde działanie celowe było efektem pewnego rodzaju interpretacji moralnej, która ukrywa przed działającym ostateczny cel całego stada, którym jest moc¹². Jest to ukryty zamiar wszystkich działań każdego podmiotu wspólnoty. Ich jedność wynika z istnienia wspólnej miary, jaką jest siła im zagrażająca. To ta siła jest źródłem woli mocy w każdej podmiotowej interpretacji sił. Działania celowe jako czynności świadome dla Nietzschego były zawsze reakcjami opartymi na resentymencie. Były to działania sił słabszych, które osobno nie mogą zrównoważyć sił nadrzędnych. Jest to możliwe jedynie dzięki zbiorowemu oporowi w ramach wspólnoty, która może zaistnieć w oparciu o interpretacje moralno-podmiotową. To w jej ramach działania podmiotu uzyskują strukturę intencjonalną, dzięki której nabierają znaczenia i sensu w odniesieniu do wyznaczonych celów.

Tutaj są pomocne kategorie siły aktywnej i reaktywnej, których używał przy opisie filozofii Nietzschego Gilles Deleuze¹³. Siły aktywne to siły pierwotne, nieświadome, bezosobowe. Siły reaktywne to siły wtórne, świadome, spersonalizowane. Siły aktywne są przeciwieństwem sił reaktywnych, jako pierwotne wobec tych, które są wtórne. Są one bezosobowe, nadrzędne, nieświadome siebie w takim stopniu, w jakim nie są równoważone przez zbiorowy opór.

Wolę mocy można uznać za formą ukazywania się siły aktywnej siłom reaktywnym¹⁴. Sama ta forma jest niczym innym jak ostateczną intencjonalną strukturą interpretacji moralno-podmiotowej. To w jej ramach siła aktywna jest uświadamiana przez siły reaktywne, stawiające zbiorowy opór wobec niej. Można stwierdzić, że wola mocy jest formą uświadamiania różnic pomiędzy siłami. Samo pojęcie siły wyraża się jedynie poprzez różnicę będącą źródłem interpretacji moralno-podmiotowej. Powyższe różnice są również źródłem powstania całości sił stawiających zbiorowy opór – w ramach takiej interpretacji. Inaczej różnica sił jest źródłem synchronizacji sił słabszych w jedność woli ku mocy. Sama siła ukazać się może jako siła jedynie dzięki różnicy pomiędzy silnym a słabym. Różnica powyższa nie jest statyczna, ale dynamiczna. Nietzsche ten dynamizm określa jako dążenie, wykraczanie, przekraczanie, pomnażanie, ekspansję, zawłaszczanie, ogół-

¹¹ H. Arend, *Wola*, rozdz. *Odrzucenie woli przez Nietzschego*, a także H. Benisz, *Destrukcyjna filozoficznego poznania według F. Nietzschego*, rozdz. *Teleologiczne ujmowanie działania*.

¹² „Fakt, uciśnieni ludzie niskiej kondycji, cały wielki tłum niewolników i półniewolników, wszyscy oni chcą mocy”. *Wola mocy*, § 153.

¹³ G. Deleuze, *Nietzsche a filozofia*, przeł. B. Banasiak, Wyd. Spacja, Warszawa 1998.

¹⁴ „[...] skoro zostaje osiągnięta przewaga nad mniej znaczną mocą i ta ostatnia zaczyna pracować jako funkcja pierwszej, porządek hierarchiczny, zorganizowany, musi wywołać pozór porządku opartego na środkach i celach”. *Wola mocy*, § 280.

nie jako wolę. Inaczej można określić siłę jako dynamiczną różnicę, która stale się różnicuje w swej zmienności. Siła zawsze jest związana z innymi siłami, które ją ograniczają, stawiając jej opór. Tak więc nie ma sił nieskończonych.

Oporu nie należy rozpatrywać tylko z perspektywy relacji pomiędzy pojedynczymi siłami, ale raczej z perspektywy zbiorowej. Wola ku mocy byłaby horyzontem zakreślonym przez siły aktywne, które w ten sposób ukazują się siłom słabszym. To z ich zbiorowej perspektywy jest ona spostrzegana jako ostatecznym horyzont wszystkich interpretacji moralnych. Sama moc reprezentuje stan równowagi, do którego zmierzają siły słabsze, dzięki zastosowaniu powyższej wykładni dla stworzenia stada. Trzeba przyjąć, że każda siła jest jednocześnie siłą aktywną jak i reaktywną, w zależności czy jest odnoszona do sił podrzędnych, czy nadrzędnych. W tym pierwszym przypadku nie uświadamia sobie swojej mocy aż do czasu, gdy ulegnie zrównoważeniu przez zbiorowość w ramach oporu. Wtedy można mówić o uświadomieniu własnej mocy w ramach uspołecznienia dzięki siłom reaktywnym. Każda siła w stosunku do siły nadrzędnej jest siłą reaktywną, a więc świadomą w ramach pewnej wspólnoty. W ten sposób za pomocą świadomości podmiotowej zostaje ona włączona jako siła reaktywna w dynamiczny układ wzajemnej równowagi poszczególnych bezosobowych i osobowych mocy. Układ ten jest tworzony przez system perspektywicznych interpretacji poszczególnych sił i ich całych zespołów. Na płaszczyźnie społecznej tę dynamiczną równowagę pomiędzy silnymi a słabymi można utożsamić z obiektywnym światem ukazującym się jako wspólna interpretacja propagowana przez obie strony. W ten sposób można uznać wspólny świat za system równowagi dynamicznej różnych interesów, różnych perspektyw, z jakich jest on interpretowany w formie akceptowanej przez wszystkich uczestników tego *status quo*. Ważny jest sam formalizm tego świata, który umożliwia zjednoczenie tych różnych interpretacji w pewien wspólny dla wszystkich język. Dzięki jego formalizmowi ukrywane są różnice pomiędzy tymi różnymi perspektywami, interesami wyznaczającymi różne jego rozumienie. Idea obiektywnego świata z jednej strony wyraża słabość tych, którzy akceptują swoje ograniczenia jako realną rzeczywistość, której nikt nie może zmienić. Wtedy powszechny świat stwarza im poczucie bezpieczeństwa, zadomowienia, a także likwiduje świadomość innych możliwości, które są dla nich niedostępne. Ich uświadomienie dla słabych byłoby jedynie źródłem lęku i frustracji. Zobaczenie własnej skończoności jest dostrzeżeniem powtarzalności funkcji społecznych, z którymi te osoby się identyfikują. To zaś w dalszej konsekwencji prowadzić musi do destrukcji zaangażowania we własną podmiotowość. Z drugiej strony istnieją ci silni, dla których idea obiektywnego świata jest retorycznym narzędziem do utrzymywania swojej własnej przewagi, swojej uprzywilejowanej pozycji utrzymywanej przez ukryty system władzy. Dla nich wspólny świat jest fikcją służącą do ukrycia przed masami możliwości zapewniających im uzyskiwanie uprzywilejowanej pozycji wobec innych. To, co dla wielu znajduje się w za-

kresie obiektywnego świata, dla silnych znajduje się w zakresie socjotechnicznej retoryki służącej do zdobycia i utrzymania władzy nad słabszymi.

Kapłani, organizujący stado za pomocą interpretacji moralnej, propagują jednak inny obraz wspólnego świata, potwierdzający powszechność stadnego życia¹⁵. Dlatego też głoszą, że sens i wartość obiektywnego świata jest zawsze poza nim, w Bogu i jego pośmiertnym, pozaświatowym królestwie. W ten sposób słabi już za życia należą do królestwa niebieskiego, które jako pozagrobowe tworzy z nich widma w świecie nadczłowieka. Ich wirtualne istnienie jest w rzeczywistości istnieniem zbiorowym, społecznym w takim stopniu, w jakim poprzez wzajemne kompensowanie braków i wad biologicznych jednostki te tworzą środowisko, stado, w którym mogą przetrwać. Taki świat jest światem życia zbiorowego, w którym wartość osoby jest coraz bardziej wyznaczona funkcjami, jakie może spełniać wobec innych. To z perspektywy tych funkcji jako podmiotowego ducha cielesność jest jedynie źródłem lęku i bólu, nie mając sama w sobie żadnego sensu i znaczenia, żadnej racji istnienia. Słabi pragną zawsze ducha kompensującego w ich wyobraźni wszelkie cielesne niedogodności. Dlatego istnienie zmysłowe jest dla nich zawsze tajemnicze, potrzebujące zewnętrznych racji tym bardziej, im w większej nierównowadze emocjonalno-cielesnej znajduje się jednostka. To powoduje, że istnienie osoby jest całkowicie uzależnione od istnienia społeczeństwa. Można uznać, że siła wiary we wszechmoc boską jest wyznaczona stopniem bezsilności podmiotów szukających pomocy w zbiorowości, stadzie, którego tajemnym symbolem jest właśnie Bóg. Z tej perspektywy świat materialny obiektywizuje powyższą niemoc słabych. Jest to świat z natury martwy, a więc bezsilny w swym bezruchu. W nim każdy byt, aby się poruszyć, potrzebuje pomocy z zewnątrz. Jest nią przyczyna sprawcza, będącą racją jego ruchu, życia, istnienia. Inaczej mówiąc: żaden byt nie jest racją dla samego siebie, nie jest przyczyną własnego trwania i ruchu. Takie byty z natury są bezsilne, niezdolne do wykonania żadnej czynności. Zawsze potrzebują pomocy z zewnątrz, przyczyny, celu, dzięki któremu mogą istnieć i poruszać się. Ich racja jest tożsama z wyznaczonymi im funkcjami, dzięki którym są one użyteczne dla całości. Ich istnienie potrzebuje usprawiedliwienia ze strony jakiejś nadrzędnej wspólnoty. Jak widać, taki obraz świata jest wyznaczony przez potrzeby ideologiczne istot słabych. Jest on jedynie obiektywizacją form życia zbiorowego, w których jednostka jest zredukowana do zbioru funkcji wobec stada. To dzięki językowi jednostka może realizować funkcje tworzące w niej instynkt stadny – moralność.

¹⁵ „Wszyscy chorzy, chorowici dążą instynktownie, z pragnienia otrząśnięcia się z głuchej przykrości uczucia słabości, do zorganizowania się w stado. Kapłan-asceta odgaduje ten instynkt i popiera go. Jeśli istnieje gdzie trzoda, to wywołał ją instynkt słabości, a zorganizował rozum kapłański”. *Z genealogii moralności*, § 18.

Zrozumienie drugiej podstawowej kategorii filozofii Nietzschego, jaką jest „wieczny powrót” (*die ewige Wiederkunft*) również nie jest możliwe bez odniesienia do krytyki struktur intencjonalnych, jakiej Nietzsche dokonywał w ramach wyzwania się spod wpływu filozofii Schopenhauera. Wychodząc od krytyki woli, Nietzsche zanegował w całości interpretację moralno-podmiotową działań człowieka. W ostateczności doszedł do negacji każdego celu i zamiaru, jakie występują w świadomej działalności człowieka, uznając je za interpretacyjne fikcje¹⁶. To oznaczało obalenie każdej wartości, każdego sensu i znaczenia, które człowiek nadawał swoim podmiotowym działaniom. Był to więc dla tego filozofa czysty nihilizm w najbardziej skrajnej formie¹⁷.

Podsumowaniem tak rozumianego nihilizmu jest idea wiecznego powrotu. Sama idea dla nadczłowieka miałaby jedynie znaczenie narzędzia do zniszczenia podstaw wszelkiej interpretacji moralnej¹⁸. Moralność, oparta na świadomych czynnościach podmiotu, zawsze ustala różnice pomiędzy środkami a celami. Różnica ta, występująca w interpretacjach moralnych każdego świadomego działania, stała się z perspektywy wiecznego powrotu fikcją. Każde zjawisko z punktu widzenia tej idei jest zarazem celem, jak i środkiem dla każdego innego zjawiska. Dzięki idei wiecznego powrotu każda rzecz jest czyniona sama dla siebie, ze względu na nią samą, a nie na cel, który może za jej pomocą być realizowany¹⁹. Dla nadczłowieka nie ma już różnicy pomiędzy środkiem a celem – a to oznacza, że wszystko ma taką samą wartość²⁰. Wartość celu nie umniejsza wartości środków, za pomocą których jest on realizowany²¹. Wynika z tego, że idea wiecznego powrotu byłaby horyzontem interpretacyjnym rzeczywistości spostrzeganej z perspektywy silnych, walczących ze zbiorowym oporem słabszych istot²², podobnie jak wola mocy jest horyzontem wszystkich interpretacji moralnych. Idea wiecznego powrotu wyznacza ostateczny cel dla osobników silnych. Byłaby nim likwi-

¹⁶ „Nie ma celu. Nie ma woli”. *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, s. 180.

¹⁷ „Do genezy nihilisty. [...] Gdy zmierza się do jakiegoś celu, to zdaje się rzeczą niemożliwą, żeby »bezcelowość sama w sobie« była zasadniczym artykułem naszej wiary”. *Wola mocy*, § 10.

¹⁸ „Nauka wiecznego powrotu jako młot w rękach najpotężniejszego człowieka”. Z planu *Woli mocy* z 1884 r.

¹⁹ „Najważniejszy punkt widzenia: [poczucie] niewinności, stawania się uzyskać dzięki wykluczeniu celów”. *Pisma pozostałe 1876–1889*, s. 107.

²⁰ „Stawanie się w każdym momencie posiada jednakową wartość: suma jego wartości pozostaje niezmienna; wyrażając się inaczej: nie posiada ono żadnej wartości, ponieważ brak czegoś, czym można by je mierzyć i ze względu na co słowo »wartość« posiadałoby znaczenie”. *Wola mocy*, § 383.

²¹ „Chcę, byś żadnej rzeczy nie czynił na zasadzie »po to, aby«, »gdyż« i »w celu«, lecz byś czynił każdą rzecz ze względu na nią samą i dla niej. Cel jest tym, co każdą rzecz odświęca: co bowiem musi stać się środkiem, zostaje odświęcone”. *Pisma pozostałe 1876–1889*, s. 149, § 221.

²² „Unicestwienie nieudacznycy – w tym celu trzeba się wyzwolić od dotychczasowej moralności”. *Ibidem*, s. 162.

dacja zbiorowego oporu słabych, dzięki głoszeniu nihilistycznych poglądów niszczących interpretacje moralne²³. Ostatecznym horyzontem tych wszystkich interpretacji głoszonych przez silnych byłaby idea wiecznego powrotu jako ostatecznego narzędzia przewyciężenia wszelkiego oporu słabych wobec mocy nadczłowieka. Powszechne jej panowanie dla Nietzschego byłoby symptomem osiągnięcia maksymalnej władzy, mocy nad słabszymi, w sensie zgniecenia ich zbiorowego oporu opartego na moralno-podmiotowej interpretacji rzeczywistości.

Zniszczenie stada jest dla Nietzschego tożsame z zapanowaniem radykalnego nihilizmu. Ideę wiecznego powrotu można uznać również za oznakę dobrego samopoczucia tych, którzy będą jej używali w imię panowania nad niezorganizowanym tłumem. Idea ta jest wyrazem całkowitej akceptacji, afirmacji własnego życia przez nadczłowieka²⁴. Dla niego istnienie nie potrzebuje żadnych zewnętrznych racji i celów w stopniu, w jakim osiągnął on maksymalną równowagę, potwierdzaną przez niego samego. To z perspektywy tej równowagi życie dla nadczłowieka jest ostatecznym środkiem i celem. Miarą osiągnięcia przez niego tego stanu poza dobrem i złem jest akceptacja idei wiecznego powrotu. Jest ona kryterium osiągnięcia stanu nadczłowieka, czyli istoty, która opuściła stado; istoty, która przewartościowała wszystkie wartości. Jak widać z powyższego, wola mocy i wieczny powrót nie odnoszą się do jakiejś metafizycznej całości bytu, którą Nietzsche odrzucał²⁵. Mamy tu do czynienia tylko ze względną całością interpretacji moralnych i immoralnych, powstałych jedynie dzięki różnicy pomiędzy siłami nadrzędnymi i podrzędnymi. Trzeba jednak uznać, że różnica pomiędzy interpretacją moralną a immoralną z perspektywy struktur intencjonalnych nie istnieje. Tak naprawdę nie ma innej interpretacji niż interpretacja ustanawiająca jakieś cele. To ona nadaje naszym czynom pewne wartości, jakiś sens i znaczenie. Interpretację nihilistyczną można jedynie uznać za formalne, negatywne dopełnienie interpretacji moralnej.

Wieczny powrót sam w sobie nie ma żadnego znaczenia. Jest on jedynie czyisto retorycznym przeciwieństwem, które może istnieć tylko dzięki istnieniu tego, co jest negowane. Ta pochodność, wtórność wszystkich interpretacji negatywnych wobec interpretacji moralnych jest ukrywana przez najbardziej skrajną retorykę indywidualistyczną, która radykalnie przeciwstawia jednostkę społeczeństwu, określanemu z jej punktu widzenia jako stado. Retoryka ta wyrasta ze złudzenia ist-

²³ „Moralność chroniła pokrzywdzonych i upośledzonych przed nihilizmem, przykładając do każdego wartość nieskończoną, wartość metafizyczną, i wcielając każdego do szeregu, który się nie zgadza z potęgą świecką i świeckim stopniowaniem godności: uczyła ona poddania się, pokory itd. Przypuściwszy, że wiara w tę moralność upadła, to upośledzeni i pokrzywdzeni nie mieliby już swej pociechy i szczęśliwości”. *Wola mocy*, § 10.

²⁴ „Jeśli »stawanie się« jest wielkim pierścieniem, to każda rzecz jest jednako warta, wieczysta, konieczna”. *Ibidem*, § 213.

²⁵ *Ibidem*, § 5.

nienia nadczłowieka jako bytu samego w sobie, całkowicie niezależnego od wspólnoty. Gdy to odrzucimy, uznając, że osoba ludzka jest wytworem wspólnoty nie tylko kulturowej, ale i biologicznej, wtedy kategorie siły i słabości, wyjątkowości i mierności będziemy zmuszeni zrelatywizować do miar społeczno-biologicznych. Wraz z tym różnica pomiędzy wolą mocy a wiecznym powrotem stanie się różnicą czysto retoryczną, formalną. Z tego punktu widzenia idea wiecznego powrotu byłaby jedynie gramatycznym cieniem, czyli formalną negacją interpretacji moralno-podmiotowej stwarzanej przez gramatyczne struktury języka. Można powiedzieć, że w filozofii Nietzschego granice języka przekształciły się jedynie w ideę wiecznego powrotu i nadczłowieka, a nie w jedność metafizycznej natury powszechnego bytu. W tym względzie Nietzsche byłby bliższy poglądom Wittgensteina, dla którego moralność wyznaczała granice języka powstałe przez zaangażowanie podmiotu w słowa.

2. Ludzie uznają desygnaty pewnych nazw za naturalne obiekty przyrodnicze, nie biorąc pod uwagę tego, że są one również konstruktami społecznymi. A przecież każda kategoria językowa funkcjonuje w wielu wymiarach pewnego systemu zbiorowej równowagi, jakim jest społeczeństwo. Jednak podmiot dąży do ustalenia bezpośredniej relacji poznawczej z rzeczywistością. To oznacza, że mentalna jedność znaczenia jest odnoszona bezpośrednio do wielu jej analogii zmysłowych, co ukrywa wielofunkcyjność kategorii językowych wykorzystywanych w wielowymiarowych strukturach operacyjnych społeczeństwa. Pod wpływem instrumentalnego traktowania słów jako prostych narzędzi do realizacji indywidualnych celów, jednostka nie zauważa, że dzięki nim jest włączana w wielowymiarową strukturę funkcjonalną społeczeństwa. Oznacza to, że błędne jest mniemanie, że świat jest zestawem bytów, zdarzeń, zjawisk wyodrębnionych za pomocą naturalnych granic, które człowiek zastaje jako coś danego z góry, odkrywanego w ramach indywidualnego procesu poznawczego. To naturalne stanowisko jest efektem tego, że jednostka pomija cały kontekst społeczno-kulturalny, instytucjonalny, w którym jedynie używane przez nią słowa mają jakiś sens i znaczenie oraz są efektywne. Ten proces abstrahowania wynika z samej istoty języka jako pewnego systemu skrótów komunikacyjnych pomiędzy podmiotami, jak to ujmował Fryderyk Nietzsche²⁶. Z perspektywy tego poglądu, trzeba przyjąć stanowisko, że znaczenia słowom nadają różne konteksty społeczne. Oznacza to odrzucenie autonomiczności mowy, czyli metafizycznej natury znaku i jego znaczenia. Skrót

²⁶ „We wszystkich duszach jednaka ilość często powtarzających się wrażeń wzięła górę nad wrażeniami, które zdarzają się rzadziej: w zakresie wrażeń pierwszego rodzaju porozumienie odbywa się szybko i z biegiem czasu coraz szybciej – historia mowy ludzkiej to historia procesu skracania; ta szybkość porozumiewania się sprawia, że ludzie łączą się coraz ściślejszymi węzłami. Im większa groza niebezpieczeństwa, tym większa potrzeba szybkiego i łatwego porozumiewania się co do rzeczy groźących”. *Poza dobrem i złem*, § 267.

komunikacyjny jest możliwy tylko jako efekt równowagi otoczenia społecznego, powodującego powtarzalność coraz bardziej stypizowanych zachowań w stałych sytuacjach. Odnoszenie kategorii językowych bezpośrednio do rzeczywistości jest wynikiem poglądu, że znaki posiadają ostateczne prawidłowe znaczenia same w sobie, odpowiadają im byty istniejące niezależnie od wszelkich relacji. Przekonanie to oraz zgodne z nim postępowanie podmiotów można nazwać ontologizacją języka opartego na referencyjnym modelu jego znaczeń. W jego ramach utożsamia się znaczenia słów z bytami, czy to ogólnymi, czy to konkretnymi, czy też mentalnymi, do których odnoszone są znaki. Każde słowo podlegając ontologizacji, ulega uwewnętrznieniu jako byt subiektywny, psychiczno-mentalny, którym staje się znaczenie znaku, oraz uzewnętrznieniu jako byt obiektywny, do którego słowo jest odnoszone. Dzięki temu podwójnemu procesowi powstaje bezpośredni stosunek podmiotu do języka i świata. W ten sposób jednostka już nie spostrzega, że jej relacje do rzeczywistości są zawsze zapośredniczone przez całe społeczeństwo w wymiarze językowym, kulturalnym, instytucjonalnym. A przecież tylko w ramach społecznych struktur funkcjonalnych następuje wyodrębnianie za pomocą nazw różnych zjawisk, zdarzeń, procesów, obiektów. Odrębność ta nie jest jedynie efektem tego, że ich granice są wyznaczone przez bezpośrednio dane zmysłowe, lecz dlatego, że za ich pomocą są realizowane różnorodne funkcje, w dużym stopniu nieuświadomiane przez podmiot.

Same zmysłowe dane trzeba uznać za formę niewerbalnych znaków, których znaczenie jest wyznaczone przez szersze konteksty werbalne i pozawerbalne tworzące sieć przyrodniczo-społeczną. Oznacza to w praktyce, że tożsamość znaczeniowa danej kategorii wyznaczona jest przez zespół stałych związków funkcjonalnych w strukturach czynnościowych pewnego społeczeństwa, a nie jedynie przez pewien zbiór zmysłowych analogii. One raczej są sposobami identyfikacji miejsca w strukturze czynnościowej, sposobami włączania jej do różnych kontekstów społecznych. W ten sposób znaczenie słów nie jest czymś samym w sobie, ale posiada wiele wymiarów funkcjonalnych, wyznaczonych strukturą czynnościowo-operacyjną pewnej kultury. Francuski myśliciel Latour określiłby tak rozumianą kulturę jako sieć przyrodniczo-społeczną²⁷. Tylko w ramach tej struktury podmiot może używać języka do swoich indywidualnych celów, nie zauważając, że przy okazji sam został instrumentalnie wykorzystany do realizacji złożonych funkcji nie tylko społecznych, ale również przyrodniczych. Jest to wynikiem tego, że język, będąc efektem wytworzenia w jednostce zachowań nawykowych, dzięki jej kontaktom z innymi, sam tę wspólnotę przed podmiotem ukrywa dzięki ontologizacji znaczeń słów. I znów można się posłużyć kategorią Latoura, który nazywa ten proces tworzeniem „czarnej skrzynki”. Skrzynka ta, będąca węzłem sieci,

²⁷ E. Bińczyk, *Obraz, który nas zniewala*, Universitas, Kraków 2007, rozdz. 6.

ukrywa ją przed innymi elementami, dzięki czemu stabilizuje wzajemne relacje zachodzące między nimi. Ta obiektywizacja znaczeń znaków jest efektem automatycznego, stereotypowego ich użycia przez podmiot, całkowicie zsynchronizowanego ze swoim otoczeniem społecznym. Synchronizacja powyższa powstaje w procesie wychowania danej osoby. Jej skutkiem jest bezrefleksyjne, nawykowe funkcjonowanie jednostki w jej codziennym życiu, które jest niezauważalne i pomijane jako coś oczywistego, stałego, banalnego, podczas używania języka. Jest to świat powszedniego życia, które jest pomijane nie tylko w wypowiedziach, ale również niezauważane przez podmiot jako coś, co jest nieważne, nieistotne w dalszym jego toku.

Powyższa synchronizacja przejawia się w niejawnym zaangażowaniu jednostki w społeczeństwo, którego siłą jest siła wszystkich nawykowych, bezrefleksyjnych reakcji werbalnych i pozawerbalnych, które umożliwiają pewien sposób życia. Każda zmiana otoczenia społecznego, z którym były związane powyższe reakcje nawykowe, prowadzi u jednostki do wzrostu wysiłku. Po prostu musi się ona na nowo uczyć automatycznego reagowania na nowe sytuacje. Wyraźnie to widać na przykładzie osób emigrujących do nowego środowiska społecznego – ich adaptacja zawsze się wiąże z bardzo dużym wysiłkiem i dyskomfortem psychicznym. Można powiedzieć, że takie osoby tracą w nowym środowisku wiele wymiarów swojej duchowości. W związku z tym można uznać, że każda osoba stawia naturalny opór wobec tego wszystkiego, co niszczy i zakłóca równowagę społeczeństwa, w którym była ona wychowywana. Po prostu jest to obrona własnej duchowości, efekt wzajemnej synchronizacji nawykowych reakcji. Tylko dzięki całemu systemowi stereotypów werbalnych i pozawerbalnych każda z tych osób ma do przekazania innej coś powszechnie ważnego, coś zrozumiałego dla wszystkich²⁸. W ten sposób takie podmioty nie zauważają, że powyższe treści są zrozumiałe jedynie dla tych, którzy byli wychowywani w tym samym otoczeniu społecznym. Zaangażowanie we własną podmiotowość jest efektem istnienia tych nawyków, zaś osoby te nie są świadome faktu, że ich duchowość jest jedynie efektem globalnej, zbiorowej równowagi przejawiającej się jako codzienność. Jej banalność jest stale utrzymywana za pomocą różnych instytucji, które są systemem synchronizacji ze sobą różnych cyklicznie powtarzalnych zjawisk społecznych. Język wobec tego systemu równowagi jest czymś wtórnym jako system skondensowanych hierarchicznie skrótów komunikacyjnych. Podmioty, które się nimi posługują, potrafią je odnosić do różnych kontekstów kulturowo-instytucjonalnych. To te konteksty zapewniają trwanie sfery oczywistych, stałych pewników życia codziennego.

²⁸ „We wszelkim mówieniu jest odrobina pogardy. Jak się wydaje, mowę wynaleziono dla wszystkiego co przeciętne, średnie, przekazywalne”. *Zmierzch bożyszcz*, § 26.

Stabilność społecznego otoczenia umożliwia pomijanie w wypowiedziach pewnych ciągle powtarzalnych zjawisk, elementów danej kultury, co powoduje, że język staje się skrótową, a więc i szybszą formą komunikacji osób w jej obrębie wychowanych. Te pomijane ze względu na powszechną ich oczywistość elementy można nazwać codziennością, która tworzy najszerszy kontekst znaczeniowy wszelkich dyskursów, które funkcjonują w danej kulturze jako wspólnocie komunikacyjnej. Z tej perspektywy można uznać, że podmiot gramatyczny reprezentuje w wypowiedziach cały kontekst kulturowo-socjologiczny i to w tak szerokim stopniu, w jakim osoba ich używająca kategorycznie coś twierdzi lub czemuś przeczy. Ta kategoryczność jest tylko wtedy możliwa, gdy dana wypowiedź jest całkowicie jednoznacznie rozumiana dzięki pełnemu kontekstowi społecznemu, do którego jest odnoszona. Siłę kategoryczności wypowiedzi można utożsamiać z siłą i ilością nawyków, które za nią stoją, odnoszących ją do codziennego życia pewnej zbiorowości. Oznacza to, że jedność i jedyność podmiotu gramatycznego w wypowiedzi reprezentuje jedność i jedyność wspólnoty kulturowej, której elementem funkcjonalnym jest użytkownik języka. Ta podwójna jedyność wspólnoty i osoby jest podsumowaniem zaangażowania podmiotu w język, a poprzez niego w społeczeństwo jako system zsynchronizowanych stereotypowych akcji i reakcji. Skutkiem tego zaangażowania jest absolutyzowanie własnych miar językowych, czego efektem jest ich obiektywizacja. Identyfikacja emocjonalna osoby z własną podmiotowością wyodrębnia język jako dziedzinę autonomiczną wobec reszty rzeczywistości w takim stopniu, w jakim jednostka dzięki temu staje się niezależnym bytem, a więc całkowicie wolnym w swej duchowości. Ta identyfikacja tak naprawdę jest stałym dążeniem do całkowitej akceptacji własnej osoby przez innych dzięki stereotypowym reakcjom wyznaczonym przez język.

Uniezależnienie języka od kontekstu społecznego prowadzi do wzmocnienia oczywistości przekonania o autonomiczności podmiotu funkcjonującego w obiektywnym świecie. Oznacza to, że język i podmiot wzajemnie się wyodrębniają jako niezależne, samoistne byty z pewnego systemowego kontekstu uwarunkowań społeczno-kulturowych. Wspólnota społeczna ulega dzięki temu ukryciu, co umożliwia duchowemu podmiotowi odnosić bezpośrednio słowa do materialnego świata. To zaś umożliwia konstrukcję idei poznania obiektywnej rzeczywistości. Proces ten odbywa się w ramach wytworzonego w jednostce poczucia wolności, w wyniku identyfikowania się z systemem społecznych uwarunkowań, objawiających się w ontologizacji języka. Dzięki temu ostatniemu procesowi związek pomiędzy znakiem a bytem jest dla podmiotu czysto konwencjonalny, umowny, arbitralny. Nasza podmiotowość staje się w ten sposób apriorycznym warunkiem istnienia absolutnej różnicy pomiędzy systemem znaków a rzeczywistością oznaczanych przez nie bytów. Niezależny podmiot wyodrębnia język z całokształtu wspólnych uwarunkowań, związków i relacji wzajemnych, jakie zachodzą pomiędzy jednostkami. To one tworzą wspólne środowisko społeczne, pomijane w języku dzięki oczy-

wistości, banalności codziennego życia. Podmiot, będąc w sferze komunikacji istotą duchową, umożliwia istnienie konwencjonalnego związku języka z rzeczywistością. Warunkiem istnienia tej podmiotowej wolności jest sfera mechanicznych nawyków, które tworzą świat oczywistej pewności tego, co jest trwałe, powtarzalne, przewidywalne w swej banalności i powszedniości; to, co jest pomijane w wypowiedziach podmiotu, który obiektywizuje znaczenia słów. Dzięki temu jest możliwy podmiot poznawczy, który ma bezpośredni stosunek do poznawanego świata. Poczucie kategoryczności zdobytej o nim wiedzy uniemożliwia podmiotowi jej odniesienie bezpośrednio do siebie. Inaczej: nie może on stać się jej przedmiotem, ze względu na chęć utrzymania jej całkowitej pewności i obiektywności. Oznacza to, że w zakresie takiej wiedzy podmiot poznawczy musi być „duchowy”. Odniesienie wiedzy bezpośrednio do osoby, która ją posiada, czyni z niej jednostkę uwarunkowaną w zakresie tej wiedzy. To w sposób naturalny prowadzi do destrukcji jej kategorycznej obiektywności. Wiedza ulega metaforyzacji, stając się jedynie wyrazem przypadkowych uwarunkowań osoby, która je wyraża w postaci zbioru różnych analogii zmysłowych, przenośni, wręcz ukrytych przez bezosobową formę anegdot personalnych. Dzięki temu uświadamiamy sobie, że każda wiedza opisuje jedynie wspólne, kulturowe uwarunkowania jednostek, wyrażone w pewnej konwencji obiektywizującej wypowiedzi poprzez całkowitą formalizację podmiotu. Ulega on standaryzacji, stając się całkowicie gramatyczny. Dzięki takiemu zabiegowi stylistycznemu można go pominąć w trakcie przedstawiania wiedzy „obiektywnej”, czyli niezależnej od uwarunkowań podmiotowych w sensie jednostkowym czy też kulturowym, językowym. Jest to oczywiste z perspektywy idei języka jako skrótu komunikacyjnego. Podmiot poznawczy z tego stanowiska jest jedynie podmiotem gramatycznym, co przy jego ontologizacji oznacza osobę całkowicie duchową, nieuwarunkowaną. Jednostka identyfikująca się emocjonalnie z takim podmiotem staje się istotą wyjątkową, nieporównywalną, ze względu na czysto formalne użycie „własnego” rozumu.

Taki umysł jest źródłem naszej pychy intelektualnej, wynikającej z absolutyzowania umysłu jako ostatecznej miary swojej wrodzonej inteligencji. Inaczej mówiąc: to powszechne przekonanie jest możliwe z perspektywy posiadania przez większość osobników jedynie formalnego rozumu. Można uznać na gruncie psychologicznym, że poczucie wyjątkowości poznawczej jest również nawykową obroną przed agresją zbiorową innych jednostek. Agresja ta powstaje wtedy, gdy swym zachowaniem naruszamy zbiorowe stereotypy werbalno-emocjonalne. Jej ewidentne przykłady występują w każdym procesie kształcenia i wychowania młodzieży. To w szkołach młodzi uczą się, czym jest ta agresja i jak jej efektywnie unikać. Mam tu na myśli całą gamę zachowań zbiorowych związanych z użyciem kategorii głupoty, mądrości, inteligencji. Z tej perspektywy pewność naszej wiedzy, kierującej naszymi stereotypowymi zachowaniami, wynika z tego, że umożliwia ona zachowanie synchronizacji z otoczeniem, dzięki któremu minimalizujemy

jego opór względem nas, a więc i wysiłek, jaki musimy włożyć w nasze trwanie w danej kulturze. Można to uznać za ostateczną funkcję wiedzy wobec jednostki. To za jej pomocą tworzone są podstawy retoryki całkowicie autonomicznej osoby ludzkiej. Zadaniem przekonania o niezależności podmiotu jest ukrywanie przed nim samym, jak i innymi osobami instrumentalno-funkcjonalnego stosunku grupy, wspólnoty, społeczeństwa do każdego podmiotu, w ramach stereotypowych reakcji innych na jej zachowania. W końcu istniejemy tylko jako zbiór funkcji społecznych, z którymi się identyfikujemy w ramach naszej duchowej podmiotowości.

Efektywność spełniania powyższych funkcji jest ściśle związana z brakiem wiedzy na ich temat u podmiotu, który się z nimi całkowicie identyfikuje. Likwidacja poczucia własnej jedyności, z tej perspektywy, byłaby procesem wyzwiania jednostki od złudzeń tworzonych przez automatyczne reakcje, stereotypowe zachowania, nawykowe czynności, których ostatecznym efektem na poziomie doświadczenia jednostkowego jest zaangażowanie emocjonalne w zobiektywizowane treści języka jako samoistne, autonomiczne byty obiektywnego świata. Takim bytem jest również podmiot wykorzystywany w retoryce indywidualizmu do ukrywania społeczeństwa jako systemu tworzenia podmiotowości. Język z tej perspektywy byłby narzędziem tworzenia naszej podmiotowości przez społeczeństwo. To za pomocą języka, dzięki interakcjom z innymi, następuje strukturalizacja sfery emocjonalnej osobników. Sama ta struktura wyraża jedynie siłę zapamiętanych nawykowych reakcji. Ta siła jest również siłą emocji wyrażających powtarzalność podobnych do siebie, zapamiętanych dzięki nim reakcji. Sfera emocjonalna osoby powstaje w wyniku kontaktów z innymi osobnikami, które były narzędziami jej uspołeczniania, synchronizowania z otoczeniem. Nasza duchowość kształtowałaby się wraz z systemem nawykowych zachowań wobec innych osób, które wcześniej tak samo stereotypowo reagowały na nas. Dzięki stworzonej w procesie wychowania wzajemnej synchronizacji akcji i reakcji, możemy rozumieć inne osoby i być przez nie rozumiani. Za identycznością duchowego podmiotu skrywa się wspólnota oraz język jako socjotechniczny system jej tworzenia. Ten zbiorowy system uwarunkowań zostaje ukryty przed jednostką, która się z nim identyfikuje. To utożsamienie wyraża się w oczywisty sposób w komunikacji werbalnej. To w języku manifestujemy wobec innych i siebie samych swoją duchową wolność. Siła tej ekspresji wyraża się w stopniu identyfikowania się osobnika z podmiotem gramatycznym w trakcie wypowiedzi. Tak więc w końcu miarą naszej wolności, czyli całkowicie nieuwarunkowanej duchowości, byłby czysty formalizm naszego ja. Za miarę stopnia identyfikacji emocjonalnej z podmiotem gramatycznym można uznać nasze poczucie wyjątkowości, będące podsumowaniem siły wszystkich naszych przekonań wyrażanych w języku. Powyższa siła wyraża stopień absolutyzacji pewnych wypowiedzi, co jest tożsame z ich obiektywizacją. Można uznać, że siła ta wynika z częstotliwości ich skutecznego użycia w komunikacji z innymi. Skuteczność zaś jest wynikiem „obiektywności” treści wypowiedzi, która była gło-

szona z perspektywy całkowicie konwencjonalnego podmiotu. To dzięki niemu stajemy się dla innych istotami nieuwarunkowanymi w zakresie formalizmu, z którym się identyfikujemy na miarę znaczenia przekazywanych treści. Jednak sam ten formalizm, gwarantujący poczucie naszej wyjątkowości, może również być uważany za miarę instrumentalnego, a więc czysto formalnego traktowania osoby ludzkiej przez społeczeństwo, wspólnotę kulturową, w której ona funkcjonuje. Jednostka tego nie spostrzega, gdyż sama używa języka jako narzędzia do zaspokajania swoich własnych potrzeb. Dzięki temu zapomina, że słowa nie są jej narzędziem, lecz wspólnoty, która za ich pomocą stworzyła jej podmiotowość. Można powiedzieć, że w takim stopniu osoba jest narzędziem społeczeństwa, w jakim traktuje język jako swoje własne narzędzie. Do ukrycia tego społecznego instrumentalizmu służy ontologizacja znaczeń języka, który ukrywa cykliczną strukturę powtarzalnych zjawisk, tworzących codzienność życia duchowego podmiotu. Jednak funkcjonowanie samego języka jest możliwe dzięki cyklicznej powtarzalności zachowań różnych jednostek. Siłę stereotypów werbalnych tworzących retorykę indywidualizmu widać bardzo jasno na przykładzie myśli Nietzschego, który w wielu przypadkach nie wyciągnął konsekwencji ze swoich niekonwencjonalnych spostrzeżeń. W tym przypadku – z określenia języka jako skrótu komunikacyjnego stada.

3. W ramach powyższego obrazu codzienności powstaje pytanie o przyczyny, podstawy zróżnicowania stereotypowych, nawykowych zachowań wobec innych osób. W końcu reakcje różnych osób nie są takie same w stosunku do tej samej osoby. Co strukturalizuje nasze zachowania?

Bardzo wielu myślicieli eksponuje rolę kultury, której natura miałaby decydujący wpływ na kształtowanie ludzkich zachowań. Mogą to być wartości, normy, wzorce strukturalizujące komunikację językową. Byłyby one całkowicie autonomicznymi konstruktami społecznymi, funkcjonującymi w ramach kultury. Dla humanistyki współczesnej są one podstawą wyodrębnienia specyficznej natury człowieka. W ten sposób ulega marginalizacji kwestia strukturalizacji naszych zachowań przez zjawiska biologiczne. Przyjęta *a priori* przez humanistykę specyficzność ludzkiej kultury jest potwierdzana jako coś oczywistego przez zjawiska samej kultury. A to dlatego, że przekonanie to jest zgodne z jej podstawowym założeniem o całkowitej równości jednostek pod względem biologicznym, które ukrywa biologiczny wymiar człowieka. Wyrazem tego cichego założenia jest zjawisko kategorycznego oceniania działań osób pod względem moralnym. Jest to w końcu możliwe dzięki abstrahowaniu w tych ocenach od różnic biologicznych pomiędzy jednostkami. Nie bierze się pod uwagę cielesnych uwarunkowań, które w dużym stopniu determinują to, że dana jednostka tak a nie inaczej się zachowuje. Powstaje pytanie: w jaki sposób kultura realizuje ten swój ukryty postulat, dzięki któremu mamy do czynienia w jej ramach jedynie z równymi sobie, duchowymi podmiotami?

Wyjdźmy od tego, że każdy kontakt z inną osobą możemy traktować jako pewien proces porównywania ze sobą dwóch różnych cielesności. Interakcja tak naprawdę nigdy nie jest neutralna, gdyż zawsze jest to konfrontacja dwóch różnych biologicznych wrażliwości. Inaczej ujmując: każda inna osoba jest dla nas potencjalnym źródłem bodźców negatywnych lub pozytywnych, źródłem lęku i niepokoju lub nadziei i satysfakcji. Powyższy proces porównywania indywidualnych biologii podlega zapamiętywaniu ze strony każdej osoby, która bierze udział w interakcji. Efektem procesu zapamiętywania wszystkich kontaktów z innymi osobami jest ukształtowanie języka i zaangażowanie w język. Trzeba przyjąć, że nasza pamięć zapamiętuje nie tylko indywidualne przypadki tych bardzo wielu interakcji, lecz również pewne ich uśrednione obrazy, które są silnie związane z emocjami. Jest to prawdopodobnie skutkiem tego, że sam proces zapamiętywania odbywa się dzięki funkcjonowaniu dwóch pamięci: deklaratywnej oraz emocjonalnej, ukazanych w koncepcji Josepha LeDoux. Funkcjonowanie tej drugiej jest związane z procesami emocjonalnymi, które uśredniają, generalizują w pamięci poszczególne interakcje. Powyższe uśrednione ślady emocjonalne poprzez skojarzenie ze śladami dźwięków z pamięci deklaratywnej kształtują nasz system komunikacji językowej z innymi osobami. W ten sposób można uznać, że każdy znak języka posiadałby w pamięci pewien potencjał emocjonalny, będący skutkiem jego wielokrotnego skutecznego użycia. O istnieniu takiego potencjału nie tylko świadczy koncepcja markera somatycznego, ale również idea sieci samouczących, oparta na kategorii wagi. Można przyjąć, że powtarzalność działań wytwarza nie tylko siłę nawyku, ale również zaangażowanie emocjonalne w daną reakcję. Oznaczałoby to, że nasza sfera emocjonalności jest niczym innym jak zapamiętaną strukturą czasową wszystkich naszych reakcji powstałych w wyniku kontaktu z innymi osobami.

Każdy następny kontakt jest odnoszony do powyższej struktury zapamiętanych poprzednich interakcji. Dalsze stosunki z innymi jednostkami są wyznaczone przez wcześniej zapamiętane uśrednione ślady emocjonalne, wyodrębniające różne typy podobieństw naszych interakcji w pamięci deklaratywnej. Typy te, wraz z intensyfikacją strukturalizowanych kontaktów z innymi, stają się lub są zastępowane przez kategorie językowe. To poprzez ich pryzmat spostrzegamy i oceniamy nasze nowe związki z ludźmi. Jeżeli będziemy pamiętali, że każdy kontakt z drugą osobą jest porównywaniem ze sobą pewnych biologii, to oczywiście będzie dla nas to, że język strukturalizuje nasze zaangażowanie emocjonalne w cielesność. Siła emocji zawartych w słowach wyraża poziom równowagi biologicznej jednostki, zachowywanej jedynie dzięki ich użyciu w kontaktach z innymi osobami. Te inne osoby, ze względu na swą liczebność, reprezentują łącznie pewną średnią statystyczną normę biologiczną populacji, w której jednostka żyje. Dla konkretnej osoby ta norma jest zbiorem uśrednionych reakcji, zapamiętanych w języku jako zaangażowanie emocjonalne w określone słowa lub wypowiedzi. Wszystkie znaki

w wypowiedziach są odnoszone do podmiotu gramatycznego, dla którego mają odpowiednie znaczenie związane z pewnym potencjałem emocjonalnym. Dzięki temu każdą wypowiedź może być uznana za pośredni sposób wyrażania zaangażowania we własną podmiotowość. Inaczej mówiąc: za wyraz identyfikowania się z podmiotem gramatycznym, który ulega ontologizacji w trakcie procesu komunikacji z innymi. Z tego wynika, że podmiot reprezentowałby w języku średnią normę biologiczną populacji, w której funkcjonuje dana osoba. Z tego punktu widzenia nasza sfera emocjonalna byłaby efektem mierzenia stanu naszego organizmu w procesie porównywania z innymi organizmami. Mierzenie to ulegałoby zapamiętaniu i standaryzacji dzięki językowi jako systemowi nie tylko miar społecznych, ale i biologicznych. To dzięki nim byłaby możliwość porównania jednostek w odniesieniu do normy biologicznej reprezentowanej w języku przez podmiot gramatyczny. Ostatecznym efektem tych pomiarów byłoby zaangażowanie osoby we własną podmiotowość, we wszystkie treści zapamiętane w języku, czyli uśrednieniem wszystkich potencjałów emocjonalnych posiadanych przez znaki języka. Samo zaangażowanie emocjonalne w poszczególne słowa można zinterpretować jako pewne odchylenie od tej normy w zakresie wyznaczonym przez powyższą miarę-słowo. Jeżeli uznamy słowa za narzędzia przetrwania w otoczeniu społecznym, to ich użyteczność, mierzona częstotliwością stosowania, wyznacza stopień zaangażowania w nie użytkownika. W ten sposób znak mierzy wysiłek jednostki, jaki musi ona włożyć w relacje z innymi osobnikami. Inaczej ujmując, mierzy poziom rywalizacji, konkurencji istniejącej w danej populacji. Oczywiście, że dla jednostek słabszych poziom ten jest wyższy w sensie wysiłku, który musi dana jednostka włożyć w swoje funkcjonowanie niż u jednostek silniejszych. Z tego wynika, że powyższy wysiłek jedynie wyraża odchylenie od normy biologicznej, wyznaczającej powszechny poziom rywalizacji, konkurencji dla osobników funkcjonujących w określonej populacji. Tę normę w języku reprezentuje podmiot gramatyczny. Z tej perspektywy zaangażowanie jednostki w swoją własną podmiotowość jest miarą generalnego, całkowitego odchylenia jednostki od normy biologicznej populacji, w której ona funkcjonuje.

Jak wynika z logiki samej normy, można się od niej generalnie odchyłać jedynie na plus lub na minus, lub też nie odchyłać się od niej wcale²⁹. Powstaje pytanie: czy to ma wpływ na interpretowanie zachowań innych osób wobec nas, a więc i na obraz nas samych jako podmiotów? Trzy typy neurotycznych osobowości,

²⁹ „Instynkt stada ocenia sam środek i wszystko, co jest średnie, jako rzecz najwyższą i mającą największą wartość: miejsce, na którym większość się znajduje, i sposób, w jaki ona tamże się znajduje. Jest on przez to przeciwnikiem wszelkiej hierarchii, która wznoszenie się z dołu do góry uważa zarazem za zstępowanie od ilości przeważającej do ilości najmniejszej. Stado odczuwa wyjątki, zarówno to, co jest nad nim, jak i to, co jest pod nim, jako coś, co względem niego zachowuje się wrogie i szkodliwe...”. *Wola mocy*, § 207.

wyodrębnione przez Karen Horney w pracy *Nerwica a rozwój człowieka*, idealnie pasują do przedstawionej sytuacji. Pierwszy typ osobowości, dążący do zgody dzięki uległości, dla którego wartością jest miłość, a ogólnie – pozytywne stosunki z innymi, powstaje u osobników, które generalnie mają przewagę biologiczną nad innymi. Drugi typ osobowości dąży do dominacji, dla niego wartością zasadniczą jest władza – jest on charakterystyczny dla osobników generalnie słabszych biologicznie w stosunku do innych. Dla typu trzeciego podstawową wartością jest wolność – taka osobowość wycofująca powstaje u osobników generalnie nie odchylających się od normy biologicznej danej populacji.

Powyższe typy osobowości rozwijają następujące interpretacje świata: altruistyczną, egoistyczną oraz wolnego obserwatora. Jednostki silne biologicznie, czyli odchylające się od normy biologicznej na plus, muszą napotkać w sposób naturalny opór grupowy wytworzony przez nie same jako siłę synchronizującą innych. Będzie to opór zbiorowy mający na celu wytwarzanie u osoby silniejszej pewnych stereotypów werbalno-emocjonalnych opartych na ideologii solidarności, altruizmu, jedności, dobra, którą posługiwały się podczas kontaktów z nią inne jednostki. Osoba ta, posługując się powyższą retoryką, wytworzy idealny obraz samej siebie jako istoty całkowicie solidarnej, dążącej do zgody z innymi. Jednostki biologicznie średnio słabsze od innych będą interpretowały oddziaływania innych jako charakteryzujące się lekceważeniem, brutalnością i egoizmem. Z punktu widzenia własnej wysokiej wrażliwości będą je odbierały jako coś zamierzonego i świadomego – to efekt przenoszenia w sposób nieuświadomiony własnej wrażliwości i świadomości na innych. Skutkuje to wytworzeniem ideologii absolutnego egoizmu, agresji i okrucieństwa zadawanego każdej innej osobie bez żadnej racji i powodu. W wyniku niemożliwości sprostania pewnym wymaganiom społecznym ze względów na własne uwarunkowania biologiczne dana jednostka interpretuje je jako czystą retorykę wygłaszaną w ramach powszechnej hipokryzji. Obraz świata, w którym każdy człowiek rywalizuje bezpośrednio z każdym innym, prowadzi do utworzenia obrazu swojej osoby jako całkowicie niewrażliwej, wytrwałej, twardej, wyjątkowo inteligentnej i sprytniej, która dzięki temu sama potrafi się obronić przed brutalną fizyczną siłą innych. U jednostki, która nie jest ani silna, ani słaba w stosunku do większości spotykanych osób, występują trudności identyfikacyjne w sensie niemożliwości pogodzenia interpretacji altruistycznej z egoistyczną. Efektem procesu wzajemnej relatywizacji tych interpretacji jest odniesienie ich do wspólnej dla nich miary w postaci kategorii podmiotowej wolności. Wraz z coraz większym zaangażowaniem jednostki w tą wartość staje się ona coraz bardziej formalną wolnością coraz bardziej niewarunkowanego obserwatora, który w każdej sytuacji pozostaje wolny w swym obiektywizmie od relacji emocjonalnych z innymi. Można uznać, że każda z tych postaw jest upodmiotowieniem pewnych średnich różnic biologicznych między jednostkami.

W ten sposób każda osoba może odnosić się podmiotowo do innych, oceniając ich postępowanie za pomocą wartości moralnych. Tak więc to, co było wcześniej ukrytym założeniem kultury o równości biologicznej wszystkich osób, teraz okazuje się założeniem tożsamości podmiotu gramatycznego z normą biologiczną. To z nią identyfikuje się każda jednostka populacji w zależności od swego odchylenia od niej. Tylko dzięki temu można dokonywać ocen moralnych różnych osób jako równych sobie podmiotów. Każda jednostka absolutyzuje dzięki mowie własne uwarunkowania biologiczne, relatywizując do nich uwarunkowania innych za pomocą ocen moralnych. Stopień kategoryczności tych ocen wyraża stopień identyfikacji emocjonalnej jednostki z podmiotem gramatycznym. To zaś jest miarą odchylenia od normy biologicznej, czyli bycia w różnym stopniu uzależnionym od stada. W ten sposób język przenosi, za pomocą upodmiotowienia normy biologicznej, różnice cielesne jednostek na poziom kultury. W jej ramach jednostka zamienia się z istoty biologicznej w istotę duchową, która ocenia i jest oceniana jako podmiot.

Podmiotowość jest nie tylko miarą przynależności do wspólnoty kulturowej poprzez zaangażowanie w pewien język, ale również reprezentuje normę określającą stopień podobieństwa biologicznego jednostki do osobników danej populacji, a zatem jej przynależności biologicznej do pewnego zespołu reprodukcyjnego. Inaczej mówiąc: wyraża możliwość dalszej reprodukcji biologii jednostki w danej populacji. Zaangażowanie we własną podmiotowość jest wyznaczane przez miejsce osobnika w zespole cykli reprodukcyjnych, jakim jest w istocie populacja. Przecież to ona wygenerowała daną jednostkę i określa możliwość dalszej jej reprodukcji. Ta możliwość została zmierzona przez inne osoby w ramach różnych interakcji danej jednostki. Efektem tego pomiaru jest wytworzone zaangażowanie emocjonalne w treści języka. To zaś determinuje ontologizację jego znaków. Obiektywizacja ich znaczeń wyraża siłę stereotypowych reakcji zachodzących między osobami podczas różnych interakcji. Można ogólnie powiedzieć, że każda jednostka w różnym stopniu staje się narzędziem reprodukcji biologicznej, ale nie bezpośrednio własnej cielesności, lecz normy biologicznej całej populacji. Ogólnie można przyjąć, że jednostka jest tym bardziej instrumentalnie traktowana przez populację, im bardziej jej dalsza reprodukcja jest niemożliwa. Inaczej mówiąc: im bardziej odchyła się ona od normy biologicznej, czyli im mniejsza jest szansa na reprodukcję jej właściwości biologicznych. Z tej perspektywy kultura oparta na duchowości podmiotu byłaby jedynie negatywnym zaangażowaniem jednostki we własną cielesność³⁰. Oznacza to, że gdy ciało staje się źródłem cierpienia jednostki, wtedy powstaje formalizm odrzucenia go na rzecz istnienia stadnego. Formą tego odrzucenia jest duchowość.

³⁰ „Musimy więc odwrócić porządek: wszystko co świadome, jest tylko drugorzędne [...] A więc nauczyć się innego podejścia! Właściwej oceny ważności! Sferę duchową utrzymać jako symboliczny język ciała!”. *Pisma pozostałe 1876–1889*, s. 126.

Ciało może być źródłem cierpienia nie tylko z przyczyn naturalnych, ale również dzięki innym osobom, które w sposób zbiorowy mogą negatywnie oceniać cielesność osób, które mają nad nimi przewagę. W ten sposób tworzy się duchowość kulturowa, dzięki której jednostka istnieje jako zbiór funkcji pewnej wspólnoty. To zbiorowe istnienie jednostki jest jej istnieniem podmiotowym, realizowanym za pomocą języka. Indywidualizm duchowego podmiotu ma jedynie ukryć przed jednostką to, że jest to jedynie forma życia stadnego opartego na cyklicznej powtarzalności, porównywalności z innymi. To ta cykliczność jest istotą naszego codziennego życia. Język jest miarą podobieństwa do siebie jednostek, dzięki której mogą one realizować te same funkcje. To dzięki niemu może powstać poczucie wolności, manifestowane w języku jako systemie zapamiętywania cyklicznie powtarzalnych, nawykowych reakcji wobec innych osobników. Z perspektywy biologicznej system ten jest jedynie negatywnym, bo kulturowym modelem wszystkich cykli reprodukcyjnych danej populacji. To one w ostateczności wyznaczają podobieństwo jednostek do siebie jako podstawę ich wolności mierzonej przez podmiot. W związku z tym nie ma specyficznej, metafizycznej istoty kultury, a więc i natury człowieczeństwa, która uniemożliwia jej redukcję do biologii. Różnica ta, jak każda inna, jest jedynie czysto funkcjonalna w tym sensie, że kultura jest biologią widzianą z perspektywy negatywnego zaangażowania jednostki we własną cielesność. Jest to biologia przełożona na język duchowej podmiotowości. Jako taka jest ona kryptojęzykiem przekształcającym negatyw biologiczny w pozytywny kulturowy. To zaś umożliwia wytworzenie zaangażowania jednostki w system cykli reprodukcyjnych, które wytworzyły jej cielesność i będą ją wytwarzać z różną dokładnością w następnych pokoleniach danej populacji. Globalna skala czasowo-przestrzenna tego systemu cykli reprodukcyjnych została w ramach kultury, jako kryptojęzyka biologii, zredukowana do skali, w jakiej funkcjonuje poszczególne jednostka marząca o indywidualnej nieśmiertelności. Można z tego punktu widzenia powiedzieć, że wyjątkowość duchowego podmiotu jest wytworzona przez wszystkie braki biologiczne osobnika, które wystąpiły w jego reprodukcji³¹. Jego działania, wynikające z zaangażowania emocjonalnego w język, mają na celu ich usunięcie. To dzięki kulturze jednostka dąży do usunięcia błędów biologicznych, powstałych przy reprodukcji własnej cielesności. Ich usuwanie może następować nie tylko dzięki indywidualnej prokreacji, ale również poprzez oddziaływanie na innych osobników populacji, tworzących ten system cykli. Z tej per-

³¹ „W rzeczywistości nie ma prawd jednostkowych, są czysto jednostkowe błędy – sama jednostka jest błędem. Wszystko, co w nas się dzieje, jest w sobie czymś innym, o czym nie wiemy: to dopiero my przypisujemy naturze zamysł, oszustwo i moralność. Ja jednak odróżniam iluzoryczne jednostki od prawdziwych »systemów życiowych«, jakimi wszyscy jesteśmy [...] »jednostka« stanowi tylko sumę świadomych odczuć, sądów i błędów, wiarę, fragmenty prawdziwego systemu życiowego lub wiele fragmentów połączonych myślowo w jedną bajkę, »jedność«, jaka nie istnieje”. Ibidem, s. 48.

spektywy idea wiecznego powrotu Nietzschego wyrażałaby prawo cyklicznej reprodukcji biologicznej, zaś idea nadczłowieka antropomorfizowała i personalizowała normę biologiczną³².

Literatura

Polskie tłumaczenia dzieł Fryderyka Nietzschego:

Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo, przeł. W. Berent, Mortkowicz, Warszawa 1905.

Poza dobrem i złem, przeł. S. Wyrzykowski, Mortkowicz, Warszawa 1905.

Z genealogii moralności. Pismo polemiczne, przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1905.

Dytyramby dionizyjskie, przeł. S. Wyrzykowski, Mortkowicz, Warszawa 1905.

Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem, przeł. S. Wyrzykowski, Mortkowicz, Warszawa 1906.

Wiedza radosna („La gaya scienza”), przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1907.

Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych, przeł. S. Wyrzykowski, Mortkowicz, Warszawa 1907.

Antychryst. Przemiana wszystkich wartości, przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1907.

Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm, przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1907.

Ecce homo. Jak się staje, kim się jest, przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1909.

Ludzkie, arcyłudzkie, przeł. K. Drzewiecki, Mortkowicz, Warszawa 1910.

Wędrowiec i jego cień, przeł. K. Drzewiecki, Mortkowicz, Warszawa 1910.

Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studia i fragmenty), przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Mortkowicz, Warszawa 1911.

Niewczesne rozważania, przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1912.

Pisma pozostałe 1862–1875, przeł. B. Baran, przedmowa B. Baran, inter esse, Kraków 1993.

Pisma pozostałe 1876–1889, przeł. B. Baran, przedmowa B. Baran, inter esse, Kraków 1994.

Arendt H., *Odrzucenie woli przez Nietzschego*, (w:) idem, *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa 1996.

Baran B., *Postnietzsche*, Kraków 1997.

Baran B., *Postnietzsche. Reaktywacja*, Kraków 2003.

Benisz H., *Destrukcja filozoficznego poznania według F. Nietzschego*, „Przegląd Filozoficzny” 1995, nr 3, s. 87–104.

Bińczyk E., *Obraz, który nas zniewala*, Kraków 2007.

Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993.

Gillner H., *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immoralizmu*, Warszawa 1965.

Horney K., *Nerwice a rozwój człowieka*, Warszawa 1980.

Jaspers K., *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 1997.

Klossowski P., *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996.

Kuderowicz Z., *Nietzsche*, Warszawa 1990.

Markowski M. P., *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997.

³² „Nasze ciało jest czymś o wiele wyższym, subtelniejszym, bardziej złożonym, bardziej doskonałym i moralnym niż wszelkie znane nam ludzkie związki i wspólnoty: znikomość jego narzędzi i sług nie stanowi żadnego kontrargumentu! Jeśli chodzi o piękno, to dokonania ciała są najwyższego rzędu, a nasze dzieła sztuki są cieniem na ścianie wobec tego nie tylko promieniującego, ale żywego piękna!”. Ibidem, s. 127.