

*Bogna Choińska*  
Słupsk

## Poststrukturalizm a myśl etyczna Nietzschego<sup>1</sup>

### Alternatywa „być czy mieć” jako przykład złudzenia etycznego

Erich Fromm w swojej ostatniej pracy przeciwstawia sobie dwa sposoby życia i dwa sposoby etycznego odnoszenia się do świata. Wybieram koncepcję Fromm, ponieważ złudzenie, z którym wiąże on bycie, jest pokazane u niego bardzo jasno i, co ważne, złudzenie owo pozostaje częstym złudzeniem etyków. Krytyka takiego etycznego urojenia stanowi podstawę dla rozważań etycznych poststrukturalistów, choć „kłamstwo” ma znacznie szerszy wydźwięk niż tylko etyczny, tzn. także teoriopoznawczy oraz ontologiczny, niemniej chciałabym skupić się tylko na tym pierwszym wymiarze podnoszonym przez poststrukturalizm.

Przez bycie rozumie Fromm: „twórcze wykorzystanie własnych zdolności w u j e d n i e n i u [is oned to] ze światem”<sup>2</sup>. Bycie wyklucza relację posiadania i jest jedynie doświadczane. Doświadczenie bycia Fromm wiąże z duchem „nieograniczonej solidarności ludzkiej” oraz „idei spontanicznego podziału wszelkich ludzkich dóbr”<sup>3</sup>. Zdaniem Fromm, jest ono uwidocznione w najstarszych częściach Ewangelii, kiedy chrześcijaństwo nie było jeszcze tak oddalone od judaizmu. Posiadanie (jako przeciwstawione byciu) Fromm nazywa charakterologicznym, natomiast nie przeciwstawia byciu posiadania egzystencjalnego, gdyż jest to „racjonalnie ukierunkowana pobudka ufundowana w walce o przetrwanie”<sup>4</sup>. Posiadanie charakterologiczne jest związane z władaniem rzeczami, zwierzętami

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach projektu badawczego MNiSW nr NN101135040.

<sup>2</sup> E. Fromm, *Być czy mieć?*, przeł. J. Karłowski, wstęp M. Chałubiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1997<sup>2</sup>, s. 58.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 100.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 38.

i ludźmi jako rzeczami. Dodatkowo Fromm wiąże bycie z żywotem męczennika czy świętego, zaś posiadanie z postawą greckiego herosa, którego charakteryzuje „wyzysk i przemoc”. Należy zatem, wedle amerykańskiego psychoanalityka, porzucić wszelkie nadmierne formy posiadania, by w pełni być, zaś potrzeby „wchodzenia w związki miłości, solidarności z otaczającym światem” mają zastąpić „pragnienie posiadania, zawłaszczania, kontroli świata”<sup>5</sup>.

Poststrukturalistyczna dekonstrukcja tego przeciwstawienia jest zadaniem dość prostym, w szczególności w momencie, kiedy Fromm odróżnia posiadanie egzystencjalne (należne byciu, można powiedzieć stanowiące jego suplement) oraz posiadanie charakterologiczne, które jest przeciwstawione byciu. Można z łatwością pokazać, że granica pomiędzy tymi dwoma rodzajami posiadania jest co najmniej problematyczna (i nie jest to jedynie spór o słowa): co to bowiem znaczy posiadać, ale nie mieć postawy posiadacza? Czy oznacza to, że należy zachować minimum dóbr potrzebnych do przedłużenia jednostkowej egzystencji? Pytanie tylko: ile to jest minimum: chleb i woda? 10 metrów powierzchni mieszkalnej czy 20? A jeżeli pojawią się pod naszym domem bezdomni, czy nie należałoby podzielić się z nimi nawet ostatnimi 10 metrami, którymi dysponujemy? Czasem dylemat ten przedstawia się bardziej drastycznie: jeśli moja śmierć może przynieść korzyść setkom innych istot, czy nie powinnam wtedy zrezygnować z własnego życia? Czy tym samym nawet jedynie kontynuowanie bycia nie może czasami być wyłącznie rodzajem posiadania? Oczywiście te dekonstrukcyjne wątpliwości nie świadczą o zwyczajnie „błędnej” naturze opozycji „być – mieć”, ale pokazują jej nierozstrzygalność. Innymi słowy: nie można oddzielić bycia od posiadania i uzasadnić tym samym, że możliwa jest idealna etyczna egzystencja. Zatem harmonia bycia zostaje dekonstrukcyjnie zaburzona i należy przyjąć, że konflikt i dysharmonia charakteryzują egzystencję jako pewną całość bycia-posiadania (bycia-władzy, bycia-przemocy), innymi słowy musimy dopuścić myśl, że przemoc, szaleństwo czy margines nie dają się oddzielić od źródłowego i harmonijnego pojęcia „bycia”. Lacan określa taki projekt idealnej egzystencji jako typ podejścia do świata zdeterminowany zasadą przyjemności (utrzymującej ego w stanie homeostazy), jako wiarę w „możliwość zaistnienia relacji seksualnej” – chodzi tu o prosty fakt, że głównym czynnikiem napędzającym ludzkie pragnienie jest wiara w możliwość osiągnięcia takiej pełni, w której z partnerem (nie tylko, oczywiście, seksualnym) stanowimy jedność, a która to pełnia po prostu nie jest możliwa. Nie jest możliwa dlatego, że różnica między aktem a treścią wypowiedzi jest „źródłowa”, zaś każda teoria (jak ta dotycząca pełni czy harmonii bycia) zapośrednicza kontakt z bytem. Można powiedzieć: zakłóca „czystość” samego bytu i komplikuje myślenie o relacjach wobec niego<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 106.

<sup>6</sup> Por. J. Lacan, *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973, s. 263 i n.

Oprócz nierozstrzygalności o pierwotności i o „zmieszaniu” bycia i posiadania (analogicznie do mowy i pisma), poststrukturaliści już *explicitie* zauważają niemożność pogodzenia odpowiedzialności wobec konkretnego bliźniego z odpowiedzialnością wobec wspólnoty. Każda taka sytuacja związana jest z „szaleństwem decyzji”, co do której nie mamy nigdy pewności, że jest właściwa, nie możemy się bowiem odwołać do jakiegokolwiek kodeksu czy normy, efekt naszej decyzji będzie znany dopiero w przyszłości. Oto cytat oddający ową nierozstrzygalność:

[...] robiąc w tej chwili to, co robię – pisał Derrida – jednocześnie poświęcam i zdradzam wszystkie moje inne zobowiązania: wobec innych, których znam i których nie znam, wobec bilionów moich towarzyszy (nie wspominając zwierząt, które są w większym stopniu innymi niż moi towarzysze), którzy umierają z powodu głodu i choroby. [...] każdy jest jednym, którego poświęcam innemu, każdy poświęcony jest dla każdego innego na tej ziemi Moria, zamieszkałej codziennie i w każdej sekundzie.<sup>7</sup>

Poświęcam zawsze coś w imię czegoś: poświęcam moją rodzinę dla np. ratowania zwierząt albo dla pisania prac naukowych, których efekt być może będzie żaden. Trudno zatem Derridzie obronić możliwość życia niewinnego, życia bez grzechu, bowiem każda decyzja, choćby i podbudowana najlepszymi intencjami, zawsze kogoś krzywdzi i zdradza (czego np. zdaje się nie zauważać Levinas, choćby przez to, że jego etyka jest ograniczona tylko do człowieka, nie do zwierząt, bo „zwierzę ma pysk”).

Co ciekawe, w poststrukturalizmie nieetyczne wydaje się pozostawianie w stanie wiary w pełni i harmonię bytu, co wiąże się z kolei z zastąpieniem metafizyki obecności, nie – jak w hermeneutyce – „słabą” ontologią, ale inną, pełną i bardziej świadomą etyką, która każe „jedynie” pamiętać o istnieniu bytu poza tzw. tekstem<sup>8</sup>.

## Postawa wielbłąda (i lwa)

Chciałabym teraz przejść do krytyki judeo-chrześcijaństwa obecnej w pracach Fryderyka Nietzschego i zastanowić się na ile Nietzscheańskie próby przewyciężenia postawy wielbłąda udały się poststrukturalistom. Otóż twierdzą, że o ile Lacan nie deklarował swoich sympatii do Nietzschego (choć nieraz wspominał o nim)

<sup>7</sup> J. Derrida, *Darować śmierć. Komu darować (Wiedzieć, by nie wiedzieć)*, przeł. K. Liszka, [w:] Czytanie Derridy, pod red. B. Małczyńskiego, R. Włodarczyka, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005, s. 81.

<sup>8</sup> Jest to, moim zdaniem, cecha, która pozwala odróżnić myślenie poststrukturalistyczne od myślenia w duchu ontologii fundamentalnej obecnej w różnych wersjach hermeneutyki. Cała różnica polega na tym, że poststrukturalizm nie dopuszcza nawet jakiegokolwiek ontologii, zastępując ją etycznym założeniem o samym istnieniu niepoznawalnego bytu. Według Norberta Leśniewskiego: o ile hermeneutyka zgadza się na przypadek jako efekt „rzutu kośćmi”, o tyle już nie godzi się na zlekceważenie konieczności samego aktu tego rzutu. Niemniej poststrukturalizm, wbrew temu co pisze autor, także się na tę drugą przypadkowość do końca nie godzi, czyni to jednak w inny sposób – z samego założenia o istnieniu realnego bytu nie wyciąga wniosku o możliwości uprawiania ontologii, założenie to pozostaje czysto etyczne. Na ten temat por: N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1998, s. 104-108.

w swoim projekcie etyki pozostaje mu najbliższy, natomiast Lyotard, Foucault i Derrida choć, paradoksalnie, uważają się za spadkobierców Nietzschego i nawet tytułują mianem nietzscheanistów (Foucault), pozostają tak naprawdę na etapie wielbłądziej (lub tuż za nim) opisanym przez Nietzschego w *Tako rzecze Zaratustra*. Dzieje się tak z powodu przedstawionego etycznego impasu (po dekonstrukcji), który trudno przezwyciężyć sytuując się na obszarze religijno-etycznym, zaś wyjście poza ten obszar wydaje się (jak określił to Bogdan Banasiak<sup>9</sup>) „potworne”, „nie-ludzkie”. Dlatego, według niego, Fryderyk Nietzsche („na zawsze pozostaniemy głusi na jego wołanie z otchłani”<sup>10</sup>) był potworem, i podobnie potworne intencje przypisuje się (Agata Bielik-Robson<sup>11</sup>, Paweł Dybel<sup>12</sup>) w największym stopniu Jacquesowi Lacanowi.

W jednej z mów Zaratustry opisane są przemiany ducha, duch, który staje się wielbłądem „wszystkiego, co ciężkie i najcięższe” pożąda, musi „żyć się żołądźmi i trawą poznania i w imię prawdy na głód duszy cierpieć”, „chorym być, a pocieszycieli odprawiać”, „w brudną leżć wodę, jeśli taką jest woda prawdy i zimnych żab oraz ropuch gorących nie odpychać od siebie” i wreszcie „kochać tych, co nami gardzą, do upiora rękę wyciągać gdy nas straszyć zechce”. Los wielbłąda Nietzsche opisuje jeszcze w taki sposób: „wlecz sumiennie to, co nam przydano, na twardych [...] barkach i poprzez ciężkie drogi! A gdy potnieje w trudzie, powiadają mu: »O tak, życie ciężkim jest brzemieniem«”<sup>13</sup>. Postawa demaskatora, która obnaża „miłość bliźniego” („słowem tem dotychczas i kłamano, i obłudy wszelkie czyniono najudatniej”<sup>14</sup>) oraz dane już w „kołysce ciężkie słowa i wartości, jak oto »dobro« i »zło« – tak się posag nasz zwie”, w którego imię „wybaczają nam to, że żyjemy”<sup>15</sup>, powinna poprzez stadium lwa (który umie mówić „nie” i wywalczyć sobie wolność) zakończyć się postawą niewinnego dziecka, które jest „świętego »tak« mówieniem”<sup>16</sup>.

Projekt afirmacji świata wynika u Nietzschego z uprzedniego zdemaskowania metafizycznych „złudzeń”, które stanowią podstawy etycznych relacji – chodzi o gwaranty transcendentne Fromma czy Levinasa, nawet zresztą postmodernistyczna (nie poststrukturalistyczna!) etyka wiąże się z wiarą w harmonię, tyle że niegwarantowaną obiektywnie i źródłowo, lecz jednak możliwą do osiągnięcia.

<sup>9</sup> B. Banasiak, *Na marginesie. Bogowie i demony*, [w:] Derridiana, wybrał i opracował B. Banasiak, inter esse, Kraków 1994, s. 270.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Por. A.B. Robson, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008, s. 252-254.

<sup>12</sup> Por. P. Dybel, *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką a posstrukturalizmem*, Universitas, Kraków 2009, s. 331.

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 1995, s. 174.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 173.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 174.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 22.

Jeśli mamy przyjąć trwanie w wieczności (wieczny powrót tego samego<sup>17</sup>), to nie możemy po prostu powrócić do stanu zwierzęcego (choć stan niewinności nieco go przypomina), ale musimy przejść stadium wielbłąda obarczonego wskutek przekazania mu przez społeczeństwo nauk o dobru i złu, poczuciem winy (owo poczucie winy wydaje się niezależne od tego, jakie minimum dóbr posiadanych egzystencjalnie sobie zagwarantujemy, a implikowane jest przez pewność, że żyjemy tylko dzięki cierpieniu i śmierci innych, chyba że jak większość ludzi przykazania etyczne traktujemy powierzchownie – to jedynie pozwala nam znieść brzemię odpowiedzialności) oraz stadium lwa, który potrafi wywalczyć sobie wolność, mówiąc „nie” zastanym nakazom i zakazom. Wielkie „tak” musi pojawić się po etapach wielbłąda i lwa. Innymi słowy: wielkie „tak” jako postawa estetyczna nie może być dla współczesnego człowieka postawą zastaną (wtedy mamy do czynienia z estetyzmem rozumianym co najmniej tak negatywnie jak u Kierkegaarda), ale po pierwszym zdemaskowaniu piękna jako złudy i ujrzeniu pod nim ogromu cierpienia, musi opaść także maska samego cierpienia (cierpienie i zło okazują się bowiem takim samym złudzeniem, jak i powierzchowne piękno) i ukazać musi się pod nią piękno głębsze, prawdziwe piękno czystej gry anonimowych sił. Choć widzenie w świecie tylko zła i cierpienia jest charakterystyczne dla wielbłąda, lew nie potrafi przewyciężyć tej postawy w taki sposób, by wzbudzić w sobie niewinny zachwyt, dlatego przemiana w nadczłowieka kończy się dopiero wraz z pojawieniem dziecka, które bawi się, igra poza czasem jakby każda chwila była ostatnią albo po prostu jedyną. Mówiąc jeszcze inaczej, odwołując się do rozróżnienia pomiędzy Bogiem miłosiernym a sprawiedliwym<sup>18</sup> (aby być sprawiedliwy, nie może być miłosierny, bo miłosierdzie każe mu zamknąć oczy, podczas gdy sprawiedliwość wymaga otwartych szeroko oczu), wielbłąd jest miłosierny i zarazem stara się być sprawiedliwy, jego niesiony z trudem garb poczucia winy, świadczy o tym, że coś nie pozwala mu na zamykanie oczu, a jednocześnie, paradoksalnie, niemożliwe jest (z powodu opisanych wyżej diagnoz etycznych) bycie sprawiedliwym wobec prostego faktu nierozstrzygalności pomiędzy pojęciem sprawiedliwości a niesprawiedliwości wobec bytu (choćby teza o niewspółmierności dyskursów wysuwana przez Lyotarda). „Dziecię niewinne” natomiast nie jest ani miłosierne, ani sprawiedliwe (przed oczyma ma tylko piękno czystej gry sił świata).

Poststrukturaliści przyjmują te tezy o konfliktowości relacji ja – Inny, ja – świat czy wreszcie ja – ja. Jednakże poza wstępnym zdemaskowaniem pozornego piękna świata oraz zgodą na konflikt i aporetyczność każdej bez wyjątku relacji, etycznie pozostają na etapie współczucia i (albo) postawy, którą określają jako np. „mówienie w imieniu ofiar” (Lyotard), „etykę odpowiedzialności i sprawiedliwo-

<sup>17</sup> Por. M. Żelazny, *Nietzsche. „Ten wielki wgardziciel”*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2007, s. 191-205.

<sup>18</sup> Por. A. Doda, *Pośpiech i cynizm. Wokół teorii dyskursów Jacquesa Lacana*, Humaniora, Poznań 2002, s. 65.

ści” (Derrida) czy „troskę o siebie” (Foucault), a jest to postawa nietzscheańskiego wielbłąda. Czy postawę tę da się opisać jako sławienie życia w jego zróżnicowaniu (Markowski<sup>19</sup>)? Wydaje mi się, że nie.

## Liotard i mówienie w imieniu ofiar

Liotard wprowadził do filozofii pojęcie ‘poróżnienia’ (*le différend*), które przeciwstawił pojęciu ‘sporu’. Spór może być rozwiązany, ponieważ istnieje pewien metajęzyk, w którym obie strony sporu mogą się, poprzez odniesienie do neutralnej instancji, pojednać. W poróżnieniu z kolei mamy do czynienia z nieprzekładalnością skonfliktowanych argumentów na jedną płaszczyznę – stąd rozwiązanie poróżnienia jest albo niemożliwe, albo niesprawiedliwe:

W odróżnieniu od sporu poróżnienie byłoby przypadkiem konfliktu między (przynajmniej) dwiema stronami, którego nie można by bezstronnie rozstrzygnąć z powodu braku reguły osądu dającej się zastosować do obu argumentacji. To, że jedna byłaby uzasadniona, nie wyklucza tego, że druga również. Jeśli jednak stosuje się tę samą regułę osądu do jednej i do drugiej strony w celu rozstrzygnięcia ich poróżnienia, jak gdyby było ono sporem, to wyrządza się krzywdę jednej z nich (przynajmniej jednej, obu zaś wówczas, gdy żadna nie uznaje tej zasady).<sup>20</sup>

Co w tej sytuacji proponuje Lyotard? Moralność w miejsce etyki; jedyna regulacja, która tymczasowo „rozwiązuje” poróżnienie, jest relacją tymczasową i opartą na wzajemnym współbyciu konkretnych jednostek. Zatem w konkretnej sytuacji należy odwołać się do relacji Ja – Inny, która (podobnie jak u Levinasa) jest związana z poczuciem odpowiedzialności za Innego (choć brakuje jej ugruntowania transcendentnego, co ma miejsce u Levinasa). Co więcej: moralnym obowiązkiem filozofa jest udzielenie głosu tym, którzy go nie mają – mówienie w imieniu ofiar, udzielenie im swojego pośrednictwa. Symbolem takiej ofiary wymagającej oddania im głosu są nieme zwierzęta, w całkowitym milczeniu znoszące codziennie swój „holocaust”.

Wydaje się, że Lyotard pozostaje w swoich etycznych rozważaniach (zawartych przede wszystkim w książce *Poróżnienie*) wielbłądem, który bezradność czynów zmienił w potęgę słów. Oczywiście, słuszna jest teza Lyotarda o konflikcie, który opisałam, dekonstruując opozycję bycie – posiadanie, nie można precyzyjnie ustalić kryteriów dobra i zła, ponieważ samo bycie (życie) wymaga ofiar, by mogło trwać, tym samym każda sytuacja wymaga, jakby powiedział Lyotard, innego słownika dla swego dyskursu. Niemniej Lyotard nie potrafi dokonać nie tylko wyjścia poza dobro i zło, ale nawet przyjąć stadium lwa, które jest koniecznym etapem na

<sup>19</sup> Por. M.P. Markowski, *Humanistyka po dekonstrukcji*, [w:] French Theory w Polsce, red. E. Domańska, M. Loba, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 47-61.

<sup>20</sup> J.F. Lyotard, *Poróżnienie*, przeł. B. Banasiak, seria wyd.: eidos, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 1 [oryg. *Le Différend*, Éditions de Minuit, Paris 1983, s. 11].

drodze ku nietzscheańskiemu nadczłowiekowi. Pozostaje wielbłądem, który nosi swój garb poczucia winy z jeszcze większym cierpieniem niż chrześcijanin, bo nie ma on żadnych środków, by zmienić ten nieuchronny i niepożądany stan rzeczy. Mówienie w imieniu ofiar nie jest przecież żadnym sposobem na wprowadzenie zmian – jest raczej sposobem na częściowe zrzucenie poczucia winy: robię, co mogę, grzeszę żyjąc, ale pamiętam o tych, którzy umarli, umierają i cierpią, i ciągle o nich mówię, bo przecież sami nie mogą. Nie jest zresztą moim zadaniem rozstrzygać, czy taka postawa jest po prostu zwykłą ucieczką od walki z niesprawiedliwością (zauważmy, że diagnoza poststrukturalistów raczej uniemożliwia tę walkę, o czym pisało wielu autorów<sup>21</sup>) czy też przyczynia się (poprzez zachowanie w kulturze pamięci o ofiarach) do poprawy kondycji moralnej ludzi, choć druga możliwość wydaje mi się mało prawdopodobna, bo nazbyt optymistyczna. Pragnę jedynie ukazać, że poststrukturalizm w wersji Lyotardowskiej daleki jest od wizji Nietzschego (choć Lyotard nieraz przywołuje niemieckiego filozofa) i można go określić jako propagującego strategię rozgadanego, przytłoczonego poczuciem winy i niesprawiedliwości wielbłąda (czy owo rozgadanie nie jest jedynie chęcią przedłużenia własnego życia, życia jako głęboko świadomego swego „grzechu pierworodnego”?)

## Derrida i etyka odpowiedzialności

W przypadku Jacques’a Derridy trzeba wziąć pod uwagę przede wszystkim późniejszą twórczość filozofa, czyli następującą po okresie jego rozważań gramatologicznych. Wtedy dopiero można mówić o rozwijanej przez Derridę koncepcji etycznej (wyrasta ona m.in. z polemiki oraz zarazem inspiracji Levinasem czy w nawiązaniach do Kierkegaarda). Stanowisko Derridy na temat, który mnie tu interesuje, można nazwać etyką relacyjną. Po zdekonstruowaniu wszelkich zasad etycznych Derrida ustanawia jednak (idąc do pewnego momentu tropem Levinasa) określoną etyczną instancję nadrzędną (choć jest to spore uproszczenie, bowiem owo źródło, zgodnie z całą nauką francuskiego filozofa, nie jest nigdy w pełni pierwotne i obecne, mówię o nadrzędności w sensie: niemożliwości zdekonstruowania owej pierwotności). I tak: zarówno sprawiedliwość, odpowiedzialność, jak i otwarcie na Innego (pierwsza zgoda podmiotu na to, by Inny mógł dla niego zaistnieć i wejść w jakąkolwiek relację) czy szerzej pojęte oczekiwanie na Innego (Boga, Mesjasza) jest warunkiem *a priori* samej dekonstrukcji – nie jest możliwe zdekonstruowanie prawnych norm, jeśli nie działamy w imię sprawiedliwości, nie jest możliwe zdekonstruowanie autorytarnej wypowiedzi Innego, jeśli uprzednio nie otworzyliśmy się na tegoż Innego zaistnienie. Innymi słowy: nie jest możliwa

<sup>21</sup> Por. A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, s. 382 oraz E. Domańska, *Co zrobił z nami Foucault?*, [w:] *French Theory w Polsce*, s. 71.

jakakolwiek krytyka pewnego stanu rzeczy, jeśli nie czynimy jej w imię *a priori* danego otwarcia, które Derrida nazywał „oczekiwaniem na nadejście Innego”. W jednym z wywiadów filozof tak to wyjaśnił: „Dlatego właśnie powiedziałem, że warunkiem możliwości dekonstrukcji jest potrzeba sprawiedliwości”<sup>22</sup>.

Jakże to różne od początkowej twórczości Derridy, który niemalże stworzył z dekonstrukcji metodę uniwersalną, opartą jedynie na radości beztroskiej gry ze znaczeniami. U późniejszego Derridy owa gra nie dzieje się w imię jej samej (co zbliżało do pewnego stopnia pierwsze stanowisko Derridy do Nietzschego), ale okazuje się służyć „wyższym” celom. Podmiot przestaje być tak beztroski jak na początku, zaczyna odpowiadać za swoje „dekonstrukcyjne” decyzje, które jednak powinny być „sprawiedliwe” do jakiegoś stopnia, choć nigdy nie są, ale powinny zmierzać w tym kierunku.

Można zatem w kontekście zbliżenia do Nietzschego potraktować Derridę jako jego niezbyt wiernego ucznia: postawa młodego filozofa sławiącego piękno czystej gry wydaje się nie tyle postawą nietzscheańską, ile postawą po prostu nie do końca świadomą odpowiedzialności za dekonstrukcję wszelkich kulturowych przekazów (to raczej quasi-nietzscheanizm). Kiedy natomiast Derrida zaczyna (m.in. pod wpływem Levinasa) przemyśliwać kwestie etyczne, jak gdyby wycofuje się z nietzscheanizmu i postuluje etykę relacji, etykę zależną, wymuszoną do pewnego stopnia przez Innego, etykę, która jest pierwotniejsza i stanowi wartościowy motyw dla zaistnienia pracy dekonstrukcjonisty (na wcześniejszym etapie Derrida bardziej podkreślał samodekonstrukcyjność tekstów).

Według Martina Heideggera pojęcie etyki jest, jak twierdzi Paweł Dybel, „oparte na założeniu istnienia jakiejś odrębnej sfery w przestrzeni międzyludzkich relacji, której podstawa tkwiłaby w niej samej, jest z istoty wyobcowane w stosunku do fenomenu etyczności, w tej postaci w jakiej zjawia się on w perspektywie nieskrytości bycia”<sup>23</sup>. Podobny stosunek do etyki znajdujemy, jak sądzę u Nietzschego (obaj zresztą odwołują się do Heraklita): obaj filozofowie odrzucają tzw. etykę i przyjmując nową „etyczność” pomijają w swoich rozważaniach obszar, który można określić relacyjnym, obszar współbycia człowieka z jakimś Innym. Tak jak dla Heideggera *Dasein* osiąga etyczność skonfrontowane bezpośrednio z możliwością własnej śmierci, a nie śmierci innych, śmierć innych jest tylko doświadczanym przez nie bolesnym faktem bycia i nie odgrywa żadnej istotnej roli (za to krytykował Heideggera Martin Buber<sup>24</sup>, w Polsce Paweł Dybel<sup>25</sup>), tak dla Nietzschego relacje z Innymi mają jedynie wtórny charakter względem cnoty darzącej jako należącej do nadczłowieka. Zatem relacyjna etyka podmiotu w wydaniu Derridy stoi w jawnej sprzeczności z nietzscheanizmem. Derrida jest

<sup>22</sup> J. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*, ed. with a commentary by J. Caputo, Fordham University Press, New York 1997, s. 16.

<sup>23</sup> P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki* (w druku, wersja w maszynopisie udostępniona za zgodą Autora).

<sup>24</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1993.

<sup>25</sup> P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*.

również (jak Lyotard) przede wszystkim odpowiedzialnym wielbłądem, dla którego jednak słowa nie zwalniają wcale od poczucia winy, późny Derrida wyłamuje się bowiem z koncepcji „tekstu jak okiem sięgnąć” i zakłada, że istnieje coś *a priori*, coś innego niż tekst, co umożliwiłoby dopiero pracę z tekstami i co jest zasadniczo etyczne jako nastawienie z istoty relacyjne na Innego (czy można zaryzykować twierdzenie, że tradycja żydowska zatriumfowała tu nad grecką?).

## Foucault i powrót do Grecji

Michel Foucault w kwestiach etycznych także mówi jak gdyby dwoma głosami. Choć w jednym z wywiadów powiedział wprost, że jest nietzscheanistą, pod koniec życia napisał dwie prace (a także udzielał wywiadów, w których formułował tezy pokrewne tym pracom), które można rozumieć jako zwrot etyczny w jego myśli. O ile przez długi okres swej twórczości pozostawał zwolennikiem tezy (Lacanańskiej, w gruncie rzeczy) o wszechobecności przemocy (władzy), której jedno oblicze jest zakazujące i karzące, zaś drugie wywrotowe i skierowane, jak gdyby w nią samą (co oznaczało jedynie niemożliwość jakiegokolwiek oporu wobec tejże władzy), o tyle w dwóch ostatnich rozdziałach *Historii seksualności* zaczyna widzieć konieczność owocnego buntu jednostki, buntu, który nie tylko broni jej samej przed wszelkimi symbolicznymi instytucjami (np. przed siłą języka), ale także pozwala na zaangażowanie się w sprawy Innych. Jest to teoria troski o siebie (i innych).

Pozorna dwustronność naszych relacji (które odzwierciedlają tak naprawdę opozycje między symbolicznym a realnym) polega na niezrozumieniu kwestii „źródłowej”, o której Foucault pisał m.in. w *Historii szaleństwa*: że oba człony opozycji mają to samo źródło. Charles Sheperdson ukazuje tę sytuację, odwołując się do Lacanowskiego pojęcia ekscesu (nadmiaru) prawa: prawo zawiera w sobie swoje własne przeciwieństwo (Kant zawiera Sade’a, Sade jakby dopełnia kantowski imperatyw obscenicznym naddatkiem<sup>26</sup>, który jest warunkiem owego imperatywu), stąd mściwość i sadyzm prawa, które (jak opisuje to Foucault w *Nadzorować i karać*), aby karać przestępców, najpierw musi ich niejako „wyprodukować”. Jak pisze Sheperdson: „Dzieło Foucaulta często osiąga ten punkt, gdzie wydaje się on wykraczać poza dobro i zło”<sup>27</sup>, a dzieje się tak, ponieważ stara się on zlikwidować opozycje – opozycja ma to do siebie, że przez uznanie jednego z jej członów za właściwy, tym samym w imię prawdy lub dobra, potępia się drugą stronę, nie idzie jednak Foucaultowi o to, by dowartościować tę drugą stronę, ale raczej, by w ogóle nie było stron. Opór leży w samym środku władzy – to, co w pierwszym

<sup>26</sup> Por. J. Lacan, *Kanta Sadem*, przeł. T. Komendant, „Twórczość”, 1989, nr 8, s. 38-58.

<sup>27</sup> C. Sheperdson, *History and the Real: Foucault and Lacan*, „Postmodern Culture”, no. 2 (vol. 5), 1995, s. 19.

z etycznych okresów Foucaulta wydawało się opisem beznadziejnej sytuacji, właściwie bez wyjścia, to w późniejszym okresie staje się podstawą do sformułowania swoistej etyki. Nie jest to etyka ulokowana w jakiejś „apriorycznej” wartości, nie stoi u jej początku odpowiedzialność ani sprawiedliwość. Jest to praktyczna próba odmowy poddania się wszechogarniającej władzy poprzez przemianę siebie w coś innego niż podmiot ukształtowany przez historyczne dyskursy. Władza nie jest tak straszna, jak się to wydawało podczas lektury wcześniejszych prac Foucaulta, jej strategię nie są wynikiem spisku lecz przypadku, w samym jej centrum rodzi się możliwość chwilowego umknienia z jej siatek. Etyka ta nie polega na „poznaniu samego siebie”, odkryciu i uwolnieniu tego, co najbardziej wewnętrzne i podmiotowe. Podmiot jest tylko ukształtowaną przez przypadkowe, historyczne zdarzenia powierzchnią, nie ma nic, co ukrywałoby się wewnątrz niego, jest tylko pewna liczba potencjalnych, nie odkrytych jeszcze możliwości zmiany („powierzchnych” możliwości). Nie wiąże się owa etyka z jakimkolwiek uleganiem wewnętrznym pragnieniom (one wydają się wynikiem nakazów i zakazów prawa), wręcz przeciwnie, chodzi raczej o świadome wypróbowanie różnych możliwości, o pracę, która opierać się może jedynie (paradoksalnie) na świadomej i pełnej kontroli nad sobą. Okiełznanie tej kulturowej (niewrodzonej biologicznie) popędowości, pewna asceza i skupienie na wszystkim, co podejrzane (czyli po prostu w ogóle na wszystkim, na tzw. rzeczywistości ukształtowanej przez przypadkowy system kodów) pozwala nie tylko rządzić sobą, ale również innymi, co oznacza u francuskiego filozofa: dbać też o innych. Doprowadzenie myślenia do jego logicznych granic, zetknięcie z Realnym, nie prowadzi jak u Derridy do pewnego zwrotu w kierunku niekwestionowanego ideału (który nie może być osiągnięty, bo przestałby być ideałem, ale który niemniej pozostaje wyznacznikiem działań dekonstrukcyjnych), ale do czujnej postawy praktycznego wypróbowywania nowych możliwości dla ciała (nie dla duszy, bo ta ostatnia jest tylko „więzieniem ciała”). Pewne *a priori* tych możliwości stanowi wolność i twórczość, innymi słowy: możliwość zmiany układu sił, nowych relacji tej władzy (czyli nowych relacji między przemocą a oporem).

Jak ma się koncepcja Foucaulta (nietzscheanisty) do tez etycznych, które można wywieść z prac samego Nietzschego? Wydaje się, że Foucault pozostaje bardziej bliski swemu mistrzowi niż pozostali omawiani tu myśliciele. Niemniej, postawa Foucaulta jest bardziej ostrożna, bardziej zachowawcza. Czy Foucault jest „wielbłądem” czy „lwem”? Jest kimś, kto nie jest już tylko współczującym wielbłądem, ale jest także kimś, kto zaledwie próbuje być lwem, kto ciągle mówi „nie” wszystkim zastanym „prawdom” i zasadom, kimś, kto chciałby przekroczyć wszystkie granice, ale w miejsce dionizyjskiej ekstazy „blond bestii” wybiera dość wykalkulowaną strategię małych, lokalnych oporów. Po zdemaskowaniu wtórności naszego obrazu świata, jego wyobrazeniowej fikcyjności, francuski filozof proponuje nam minidywersję dla naszego „chcę”, a jest to jeszcze bardzo dalekie od „niewinności stawania się dziecięciami”. Jeśli Foucault się śmieje, to tylko ze strachu.

## Lacan i „symboliczne samobójstwo” oraz (teoretyczna) „potworność” końca analizy

Najbliższy Nietzschemu jest Lacan, co w późniejszych swoich tekstach zauważył także Slavoj Žižek. Lacanowska etyka polega na trwaniu przy Realnym. Czym jest owo Realne? Dokonam pewnego uproszczenia, wyjaśniając tę kwestię, gdyż poglądy Lacana ciągle się zmieniały. Realne (nie rzeczywistość) jest właśnie owym ekscesem porządku symbolicznego (języka), jego zaburzającym porządek dodatkiem, ale także samym warunkiem zaistnienia symbolicznego. Symboliczne zaś stanowi możliwość podważenia obrazu imaginacyjnego (obrazu jako rzekomej „kopii” rzeczywistości) albo inaczej: wywrócenia *imaginarium* na drugą („lewą”) stronę. Mówiąc inaczej: realne jest oznaczane przez symbol –  $\zeta$  (minus phi) czyli na poziomie języka (w którym „mieszkamy”) może być określane jako brak bytu (oznacza NIC). Brak ten jest „przyczyną” i jednocześnie zakłóceniem, luką symbolicznego dyskursu, jest także tym elementem, który sprawia, że jednolity i domknięty obraz rzeczywistości jako spójnej opowieści (*imaginarium*) upada, rozbija się. Realne jest jak ziarenko piasku w bucie – im bardziej próbujemy je „rozchodzić” (otoczyć zwartym dyskursem), tym bardziej uwiera<sup>28</sup>.

Trwanie przy realnym nie jest zatem etyczną (chodzi mi o etykę transcendentną, która może być zawarta w jakimkolwiek symbolicznym opisie) konfrontacją z rzeczywistością, gdyż tzw. rzeczywistość to jedynie obraz, który zawsze można jakoś wytłumaczyć czy przepracować, choćby był najstraszniejszy, pełen zgrozy i cierpienia, można go zawsze racjonalnie wytłumaczyć czy wreszcie przynajmniej zaproponować taką strategię etyczną, która pozwoli w małym choćby stopniu, oczywiście tylko teoretycznie, zaakceptować lub zmienić ten stan rzeczy. W trwaniu przy realnym zaś, co podkreśla Lacan, nie istnieje ani możliwość zreperowania rozdartego „łańcucha znaczących” ani po prostu powierzchownego zaakceptowania jego niespójności. Postawa, która jest dla Lacana celem procesu analizy, musi być zupełnie inna, polega na przekroczeniu fantazmatu i konfrontacji z popędem. Ponieważ zaś porządek symboliczny (na co wskazywali już strukturaliści) jest porządkiem społecznym, postawa ta polega na odłączeniu się od społeczeństwa, na zajęciu miejsca niemal mistycznego, na „pozostawaniu na swoim miejscu” w wiecznym teraz. Realne, choć jest niemal „samym życiem”, jednocześnie przeciwstawia się wszystkiemu, co kojarzymy z racjonalną wizją świata, z jego „rozumieniem”, a co za tym idzie, z harmonijnym bytowaniem wewnątrz wspólnoty ludzkiej. Jest to jedynie zdanie się na bezrozumny popęd i pozbawiona złudzeń zgoda na „tylko” i „jedynie” to, co się przydarza. Kontakt z realnym daje „świadcstwo niewypowiadalnej *jouissance*”, kiedy „już nic się

<sup>28</sup> Słynna Lacanowska wstęga Möbiusa to dyskurs „układający się” wokół „braku”. „Brak” (realne) tym głównie różni się od pustki, że odgradza go właśnie od niej ów dyskurs, choć jednocześnie jest tym, co „powoduje” ów dyskurs. Na ten temat por.: J. Lacan, *Le Séminaire, livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Le Seuil, Paris 2006.

nie da powiedzieć, ponieważ dotarło się do poza sensu, co z kolei prowadzi do położenia kresu mirażowi prawdy. Przechodzi się z mitu – który się mówi w przebiegu analizy – do wiedzy, która wychodzi z użycia”<sup>29</sup>.

Na zakończenie można zatem powiedzieć, że przywołani przeze mnie poststrukturaliści w większości podążają tropem Nietzschego tylko do pewnego momentu – do okresu sprzed *Tako rzecze Zaratustra*, w którym Nietzsche uprawiał jeszcze krytykę totalną<sup>30</sup>. Natomiast trudno znaleźć u poststrukturalistów koncepcję kreatywnego stosunku do życia. Warto jeszcze dodać, że radykalność Lacana polegać by mogła na tym, że w sposób najbardziej konsekwentny zbliża się on do nietzscheizmu, znajdując wyjście z sytuacji „wielbłądziej”: „garb” poczucia winy i odpowiedzialności za męki ofiar może zostać zrzucony, kiedy pod obrazem wszechobecnego cierpienia dojrzy się swobodnie grające siły popędowe (cierpienie jawiłoby się tu „jedynie” jako warunek bycia gry w grze). Lacan jednak nie jest konsekwentnym nietzscheanistą: jego afirmacja życia jest za bardzo „rozpacziwa”, niemniej wychodzi, jak się wydaje, poza stadium wielbłąda i lwa.

Być może jednak, co zdaje się sugerować późny Roland Barthes, nie istnieje nic takiego jak „przewartościowanie wartości” i nasz stosunek wobec świata może być albo powierzchowny albo doprowadzać do szaleństwa, tak jak Nietzschego, który: „gdy 3 stycznia 1889 rzucił się z płaczem na szyję maltretowanego konia: stał się szalony z powodu Litości”<sup>31</sup>...

Bogna Chońska

### Post-Structuralism and Nietzsche's Ethical Thought

#### Abstract

In the article I discuss the post-structuralist ethics in relation to Nietzsche's thought. The point of view of some French post-structuralists seems to be situated far away from Nietzsche's ethical ideas, at the most reaching the camel's and lion's stage. Lyotard and Derrida opt for a relational ethics while Foucault chooses the strategy of local resistance to the symbolic violence. Paradoxically, Lacan turns out to be closest to Nietzsche, with his theory of exceeding the phantasm in the direction of the Real Order.

*Keywords:* post-structuralism, ethics, Nietzsche, Lyotard, Derrida.

<sup>29</sup> A. Izcovich, *Od formacji analityka do procedury przejścia* [<http://www.fppl.pl/wp-content/uploads/2010/07/Formacja-analytika.pdf>].

<sup>30</sup> Por. P. Pieniążek, *Posłowie*, [w:] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 207-236.

<sup>31</sup> R. Barthes, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, przeł. J. Trznadel, Warszawa 1996, s. 197.