

Alexander Nehamas

Immanentny i transcendentny perspektywizm u Nietzschego¹

Na Nietzscheański perspektywizm składa się, ogólnie rzecz biorąc, atak przeciwko pogładowi, że jakiejś szczególnej metodzie służącej człowiekowi do zrozumienia świata można przypisać uprzywilejowaną pozycję, że jakiś konkretny schemat może być uznany za precyzyjne przedstawienie świata lub jego części takimi, jakimi rzeczywiście są. Odrzuca na przykład roszczenia logiki do takiej pozycji: „W rzeczywistości logika (jak geometria i arytmetyka) stosuje się tylko do istności wyobrażonych, któreśmy stworzyli. Logika jest uśłowianiem pojęcia świata rzeczywistego według ustanowionego przez nas schematu bytu, lub ściślej: uczynienia go podatnym do sformułowania, obliczenia” (WM 305)²; i odrzuca autorytet fizyki: „fizyka jest także jeno wykładem i układem świata (wedle nas! za pozwoleniem), a *nie* świata objaśnieniem” (DZ 22). Jego sceptycyzm wykracza daleko poza naukę: „nie można wątpić, że wszystkie postrzeżenia zmysłowe przesiąknięte są *sądami wartościującymi*”³, i notorycznie odnosi się do moralności: „Nie ma w ogóle żadnych zjawisk moralnych, lecz tylko moralna interpretacja (błędna interpretacja!) pewnych zjawisk” (P2 85). Według Nietzschego żaden sposób rozumienia, kiedykolwiek przez nas wypracowany, nie byłby w sta-

¹ James van Aken zechciał ze mną przedyskutować, nie zgadzając się, szereg kwestii stawianych w tym tekście.

² Cytaty z polskich przekładów Nietzschego oznaczam bezpośrednio w tekście podając numer strony i stosując następujące skróty: WM — *Wola mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1911; WR — *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907; DZ — *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905; P1 — *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993; P2 — *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994; LA — *Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1910 — *przyp. tłumacza*.

³ F. Nietzsche, *Will to Power*, transl. W. Kaufmann i R.J. Hollingdale, New York 1968, § 516. [Fragmenty z *Woli mocy*, których nie ma w polskim, okrojonym, wydaniu i których nie udało się zlokalizować, ze względu na różnice w numeracji paragrafów, przekładam z tłumaczenia angielskiego — *przyp. tłumacza*].

nie dosięgnąć świata samego w sobie. Z tego powodu wiedza ludzka jest częściowa i perspektywiczna; wręcz nie jest „wiedzą” w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Z tego samego powodu nawet wyraźne rozróżnienie świata samego w sobie i jego zjawiska nie jest uprawnione: „«poznajemy» (*erkennen*) nazbyt mało, by choć tak tylko móc *rozróżniać*. Nie mamy właśnie zgoła żadnego organu do *poznawania*, do «prawdy»: «wiemy» (*wissen*) (lub wierzymy, lub wyobrażamy sobie) właśnie tak wiele, jak to w interesie człowieczego stada, gatunku może być pożyteczne” (WR 310).

Nietzsche doszedł do tego stanowiska przez radykalizację metafory wprowadzonej po raz pierwszy we współczesnej epistemologii przez Leibniza, który uważał, że tak jak miasto jawi się w różny sposób, gdy patrzy się na nie z różnych punktów widzenia, tak i świat jawi się w różny sposób każdej monadzie. Dla Leibniza jednak, zarówno miasto, jak i świat były czymś samym w sobie, niezależnie od wszelkich obserwacji; rzeczy postrzegane przez różne monady, choć same różnią się od siebie, to „są wszelako widokami tego samego wszechświata”⁴. Prawdziwa natura wszechświata może być sama w sobie opisana, jeśli znamy nasze stanowisko i prawa, by tak rzec, metafizycznej projekcji. Nietzsche rozwinął tę ideę i, zapożyczając termin „perspektywizm” od jego ówczesnego kolegi Gustava Teichmüllera⁵, zastosował ją do poglądu, że takie właśnie perspektywy są wszystkim, co istnieje, i że sama idea świata takiego, jakim jest sam w sobie to fikcja: „Jak gdyby pozostał jeszcze świat jakiś, jeśliby odjęto perspektywiczność!” (WM 337).

Dyskusja nad Nietzscheańskim perspektywizmem całkiem słusznie koncentrowała się wokół jego negacji ostatecznego charakteru którejkolwiek ludzkiej metody rozumienia świata: pogląd ten jest głęboki, trudny i niepokojący⁶. Czasami jednak Nietzsche proponuje ideę o znacznie mniej ograniczonym charakterze. W takich momentach — którymi i których trudnościami zajmować się będę dalej

⁴ G.W. Leibniz, *Monadologia*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa i inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz i in., Warszawa 1969, § 57, s. 308. Por. *Teodycea*, § 147, § 357.

⁵ G. Teichmüller, *Die wirkliche und scheinbare Welt*, 1882. Teichmüller był profesorem filozofii w Bazylei, gdy Nietzsche obejmował tam katedrę filologii. Gdy w roku 1871 zrezygnował, aby przyjąć inną posadę, Nietzsche ubiegał się o to stanowisko; por. Roland Hayman, *Nietzsche: A Critical Life*, New York 1980, s. 137.

⁶ Pośród ostatnich dyskusji wymienić można: D. Breazeale, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, New Jersey 1979, s. XXVII-XLIV; A. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, New York 1965, s. 68-99; J. Granier, *Le Problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris 1966, *passim*, fragment został przetłumaczony i zamieszczony pod tytułem *Perspectivism and Interpretation* w: *The New Nietzsche*, red. D.B. Allison, New York 1977, s. 190-200; R.H. Grimm, *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin and New York 1977; B. Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington and London, s. 25-32, 195-201; J. Wilcox, *Truth and Value in Nietzsche*, Ann Arbor 1974, *passim*.

— Nietzsche myśli o wszystkich ściśle ludzkich sposobach interakcji ze światem i twierdzi, że *jako całość* konstytuują one tylko jedną z wielu perspektyw czy interpretacji. Ten pogląd jest znacznie bardziej ogólny niż ten, który dotąd dyskutowaliśmy: „nasze ludzkie «prawdy» [...] należą wyłącznie do nas i w żaden sposób nie mogą być «poznane»! To oczywiste, że każde stworzenie różne od nas postrzega różne jakości i w konsekwencji żyje w świecie różnym od tego, w którym my żyjemy. Jakości to idiosynkrazja właściwa ludziom; twierdzić, że nasze ludzkie interpretacje i wartości mają być uniwersalnymi i być może konstytutywnymi wartościami to jeden z dziedzicznych obłądów ludzkiej dumy”⁷. Nietzsche przypuszcza faktycznie, że nasz świat mógłby być zamieszkiwany przez wszelkie rodzaje stworzeń na tyle odmiennych, aby nie były w stanie rozumieć się wzajemnie lub nawet wyobrażać sobie, jakimi są inne. Niemniej jednak odczuwa, że takie stworzenia mogą być wciąż na tyle podobne, aby wszystkie miały „intelekty”, były zdolne do posiadania „perspektyw”, dokonywania „interpretacji” i posiadania „doświadczenia”: „intelekt ludzki przy analizie tej nie jest zdolny widzieć samego siebie w swych perspektywicznych formach i *tylko* w nich się widzieć. Nie możemy wyjrzeć poza swój kąt: jest to beznadziejna ciekawość chcieć wiedzieć, co za inne rodzaje intelektu i perspektywy istnieć *mogły*: na przykład czy jakieś istoty mogą odczuwać czas w kierunku wstecznym lub na przemian w kierunku naprzód i wstecz (czem byłby dany inny kierunek życia i inne pojęcie przyczyny i skutku). Lecz zdaje mi się, że dziś przynajmniej jesteśmy dalecy od śmiesznej nieskromności wyrokowania z naszego kąta, że tylko z tego kąta można mieć perspektywę. Świat stał nam się raczej raz jeszcze «nieskończony»: o ile nie możemy odeprzeć możliwości, że zawiera w sobie nieskończone interpretacje” (WR 349). W kontraście do węższego spojrzenia Nietzschego, które możemy nazwać „immanentnym” perspektywizmem, ten perspektywizm nazwać można „transcendentnym”. Zawierają się w nim, jak wskazuje cytowany właśnie fragment, dwa stanowiska. Pierwsze jest takie, że może istnieć nieskończenie wiele sposobów interakcji ze światem, z których każdy jest różny od ściśle ludzkiego punktu widzenia. Cytowany dopiero co paragraf 565 *Woli mocy* pokazuje, że Nietzsche uważa, iż takie obce perspektywy nie tylko są możliwe, ale że rzeczywiście istnieją. Poparciem tego jest następujący tekst: „posiadamy zmysły tylko do wybierania postrzeżeń — tych, z którymi musimy mieć do czynienia, aby przetrwać. Świadomość obecna jest w takim stopniu, w jakim świadomość jest użyteczna [...] Każdy poszczególny kolor jest także dla nas wyrazem wartości [...] W ten sposób również owady reagują różnie na różne kolory: niektóre lubią [ten czy tamten kolor]; na przykład mrówki”⁸. Drugie stanowisko jest takie, że perspektywa ludzka jest ograniczona w taki sposób, iż nie jest dla nas nawet możliwe wyobrażenie sobie, jakie są punkty widzenia innych istot. Ta idea z kolei za-

⁷ F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., § 565.

⁸ Tamże, § 505; por. Kaufmanowską uwagę *ad loco*.

leżna jest od poglądu Nietzschego, że ludzki intelekt nie może, by tak rzec, zrobić kroku wstecz i spojrzeć na siebie: „Intelekt nie może siebie krytykować po prostu dlatego, że nie może być porównany z innymi gatunkami intelektu i dlatego, że jego zdolność do wiedzy ujawnia się tylko w obecności «prawdziwej rzeczywistości» [...] To zakłada, że, w odróżnieniu od każdego perspektywicznego rodzaju spojrzenia czy zmysłowo-duchowego ujęcia, coś istnieje, jakieś «samo w sobie»”⁹. Podobnie pisze Nietzsche: „krytyka zdolności do wiedzy nie ma sensu: jak narzędzie może być zdolne do krytykowania siebie, gdy tylko siebie może do tej krytyki użyć? Nie może nawet siebie zdefiniować”¹⁰.

Powinniśmy zdać sobie sprawę z tego, że te dwa stanowiska nie zależą od siebie w sposób oczywisty. Załóżmy na moment, że jest taka rzecz, jak odrębna ludzka perspektywa i założmy, że konstytuowana jest przez całość naszych teorii i praktyk, które rozwinęliśmy na przestrzeni czasu po to, aby dać sobie radę ze światem. Inne organizmy z pewnością rozwinęły metody, mniej lub bardziej wyszukane od naszych, służące temu samemu celowi. Czy jest prawdą, że nigdy nie uda nam się dojść do zrozumienia tych metod?

Następujące tu rozważania sugerują, że nie. Możemy faktycznie rozwinąć teorie i praktyki, które biorą pod uwagę i zdają sprawę z metod rozwinętych przez inne organizmy. Możemy uzyskać zrozumienie — już coś przecież wiemy — funkcjonowania systemu percepcji (lub innego) wielu zwierząt — psów na przykład. Rozumiejąc to, dochodzimy również do zrozumienia, co stworzenia należące do innego niż nasz gatunku są w stanie i czego nie są w stanie robić; w tym sensie rozumiemy ich punkt widzenia. Tak jak rzeczywiście zrobiliśmy to w przypadku psów i innych zwierząt, możemy dostosować nasze życie do naszego zrozumienia, a zatem i zmienić nasze teorie i praktyki, które dotąd rozwinęliśmy. Nie jest dla mnie jasne, czy sprawa miałaby się inaczej, jeśli owe organizmy dysponowałyby „wyższą” od naszej inteligencją — nie jest jasne do czyich własności miałyby nastąpić dostosowanie.

W tym kontekście, ludzki punkt widzenia czy perspektywa jest obszernym, niehomogenicznym korpusem spojrzeń, wierzeń, przesądów, teorii, nawyków, modeli i wzorców zachowań. Oczywiście jest, że, choć nie możemy odrzucić ich wszystkich na raz, to ich suma wciąż się zmienia i przegrupowuje, zarówno pozbywając się, jak i włączając informacje o nas samych i o świecie. Niektóre z tych informacji dotyczą innych perspektyw (które mogą się zmieniać, przynajmniej jeśli ich posiadacz ma przetrwać na dłuższą metę). Moglibyśmy wchodzić w związki z niektórymi takimi organizmami, jak Nietzsche sugeruje to w paragrafie 300 *Woli mocy*, gdzie twierdzi, że każde stworzenie dokonujące ekspansji w swoim środowisku, napotyka inne stworzenie mające ten sam cel i „kończy na układaniu się («łączeniu») z temi, które są z niem dostatecznie pokrewne” (WM 352). W in-

⁹ Tamże, § 473.

¹⁰ Tamże, § 486.

nym przypadku moglibyśmy wypowiedzieć wojnę innym stworzeniom lub zadeklarować wobec nich inne formy neutralności. Lecz decydujące jest zrozumienie, że wszystkie te opcje zależą od zdolności, przynajmniej z naszej strony, zrozumienia tych organizmów i ich perspektyw. W tym sensie nasz punkt widzenia nie jest ograniczony: wciąż zmienia granice, zarzucając bezużyteczne metody postępowania i przyjmując nowe. Nietzsche ma rację, mówiąc, że perspektywy „można mieć” tylko z naszego kąta, lecz nic nas w zasadzie nie powstrzymuje od sukcesywnego zajmowania innych kątów. Metafora niemożności wyjrzenia poza nasz własny kąt nie jest tu szczęśliwie dobrana.

Z drugiej strony, nie są to rozważania, które Nietzsche zdawał się mieć na myśli, gdy pisał, że stworzenia, których zmysły są różne od naszych, żyją w światach różnych od naszego. Takie światy, i perspektywy związane z innymi stworzeniami, są — chciał powiedzieć — prawdziwie niekoherentne. Wydaje się, że wierzy on, iż jest coś takiego, jak czysto ludzki punkt widzenia, wyłącznie ludzka jakość doświadczenia, której nie możemy się zrzec ani w całości, ani w części bez zrzekania się przy tym człowieczeństwa: „Do jakiego stopnia nawet nasz intelekt jest konsekwencją warunków egzystencji”, pisze Nietzsche; „nie posiadali byśmy go, jeśli byśmy go nie *potrzebowali* posiadać i nie posiadali byśmy go takim, *jakim jest*, jeśli nie potrzebowalibyśmy posiadać go takim, *jakim jest*, jeśli moglibyśmy żyć *inaczej*”¹¹ — z czego wynika, że *nie* możemy żyć inaczej. Co więcej, tak jak my mamy ów nasz punkt widzenia, tak inne stworzenia mają swoje, a te są dla nas tak czy inaczej nieosiągalne: nie możemy sobie nawet wyobrazić, jakie one są. Takich punktów widzenia nie można podzielać: przyjąć jeden to zaniechać wszystkie pozostałe, jeśli nawet ma sens mówienie o przyjmowaniu schematu, którego nie moglibyśmy prawdopodobnie zaniechać. Takie punkty widzenia są wewnętrzne i formalne; zdają się w pierwszym rzędzie składać nie z informacji, lecz ze sposobów, w jaki doświadczane są informacje — choć również kształtują one i rządzą dostarczającymi informacjami. Jestem przekonany, że Nietzsche opowiada się za tym mocniejszym ujęciem perspektyw, ponieważ myśli on, że jedynym sposobem zrozumienia sposobu doświadczania świata jest przyjęcie tego sposobu. Ale jedynym sposobem przyjęcia nie-ludzkiego sposobu doświadczania świata jest zniesienie bycia człowiekiem; a tego my, ludzkie istoty, zrobić nie możemy. Toteż na zawsze ograniczeni jesteśmy do własnej perspektywy.

Można by postawić zarzut, że założenie istnienia innych punktów widzenia jest bezsensowne, skoro stawiając hipotezę nigdy nie możemy ich poznać: dlaczego miałoby nas w ogóle kusić myślenie, że są takie rzeczy? Jednakże widzieliśmy już, że Nietzsche opiera się temu zarzutowi przypisując go fantastycznej „nieskromności”, szaleńczej „dumie”. Wierzy on, że nie zajmujemy uprzywilejowanego stanowiska w świecie: jesteśmy tylko „mądrymi zwierzętami”, żyjącymi krótko „w pewnym odległym zakątku wszechświata wśród migotu niezliczonych

¹¹ Tamże, § 498.

systemów słonecznych” (P1 183). Skoro żaden poszczególny punkt widzenia, który z szeregu nam dostępnych przyjmujemy, nie może rościć sobie prawa do bycia podstawą dla wszystkich innych, to sam ów szereg punktów do wyboru, nasz specyficznie ludzki punkt widzenia, nawet jeśli jest on jedynym, na którego posiadanie możemy mieć nadzieję, nie jest z tego powodu uprzywilejowany. Nie jest bliżej prawdziwej natury rzeczy niż jakikolwiek inny; jest to po prostu jeden z wielu sposobów dawania sobie rady, zapewne jeden z „nieskończenie wielu interpretacji”.

Zanim posuniemy się z tym zastrzeżeniem dalej, coś musimy uczynić?; powinniśmy zwrócić uwagę na uderzająco podobny pogląd, którego bronił ostatnio Thomas Nagel. Nagel twierdzi, że dla wszystkich świadomych organizmów „jest coś takiego, jak *bycie* tym organizmem — coś co jest jakby *dla* tego organizmu”¹². Jest to, pisze on, subiektywny charakter doświadczenia, określony punkt widzenia, z którego rozwija się doświadczenie określonego świadomego organizmu. I zgadza się, że nie ma powodu, by wierzyć, że w jakikolwiek sposób jesteśmy w stanie „przyjąć” lub nawet wyobrazić sobie w jakimkolwiek stopniu punkty widzenia organizmów różniących się od nas. Tak jak Nietzsche uważał za przejaw nieskromności i dumy wiarę, że takie punkty widzenia nie istnieją, tak Nagel twierdzi wciąż (używając bardziej współczesnych terminów), że „odmawianie realności czy sensu logicznego temu, czego wcale nie możemy opisać ani zrozumieć, jest najbrutalniejszą formą dysonansu poznawczego”¹³.

Między tymi poglądami jest różnica. Nagel nie wierzy, że wszystko, czego doświadczamy z naszego punktu widzenia jest niedostępne dla innych (inteligentnych) organizmów¹⁴. Choć nasz punkt widzenia konstytuujący *sposób*, w jaki doświadczamy fizycznych zjawisk, dostępny jest tylko nam, to zjawiska nie są przez to

¹² T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, w: Th. Nagel, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romanuk, Warszawa 1997, s. 204.

¹³ Tamże, s. 209.

¹⁴ Trzeba tu zaznaczyć, że argument Nagela na rzecz tezy, że nietoperze i inne podobne im stworzenia mają bardzo specyficzne doświadczenia, tak specyficzne jak nasze, nawet jeśli nigdy ich nie poznamy, kuleje z powodu zakamuflowanego wprowadzenia inteligencji jako czynnika sprawczego. Próbuje on pokazać, że wątpiąc w specyficzny charakter doświadczenia nietoperzy mylibyśmy się tak, jak „inteligentne nietoperze lub Marsjanie”, których umysły są całkiem różne od naszych, wnioskując z faktu, że nie mogą nas zrozumieć, iż *my* nie mamy żadnych specyficznych doświadczeń (s. 208). Lecz „inteligentne” nietoperze lub Marsjanie („Wszelkie inteligentne istoty pozaziemskie całkowicie od nas różne”) posiadałyby przypuszczalnie język lub inny zastępczy środek ekspresji i komunikacji, który pozwalałby nam znacznie bliżej określić specyficzny charakter wzajemnego doświadczenia niż w przypadku zwykłych nietoperzy, których inteligencja jest, w pewien sposób, kwestią dyskusyjną. Bowiem argument dotyczy kwestii, czy istoty nie posiadające języka i (większej) inteligencji mogą faktycznie mieć specyficzne doświadczenie i punkt widzenia, od którego zależy owo doświadczenie i jego zrozumienie.

wyczerpane; mogą one być „pojęte również z innego punktu widzenia”¹⁵. Przeciwnie „w przypadku doznań związek ze szczególnym punktem widzenia wydaje się dużo ściślejszy”¹⁶ i te dwie rzeczy nie mogą być ujęte niezależnie od siebie. Faktycznie jedna z przyczyn, dla której Nagel myśli, że żadne fizyczne wyjaśnienie nie przynosi zrozumienia świadomości, jego przekonanie, że świadomość z istoty swej zawiera punkt widzenia i „obiektywna teoria fizyczna ten punkt widzenia pominię”¹⁷ sugeruje, że, tak jak Nietzsche, wierzy on, że zrozumieć punkt widzenia, to go przyjąć. Nagel jednak broni tezy o węższym zasięgu niż u Nietzschego: o naukowych badaniach świata myśli on jako o ruchu ku obiektywności, ku szerszemu rozumieniu, oddalającemu się od naszej ściśle ludzkiej subiektywnej perspektywy.

Dla Nietzschego, z drugiej strony, subiektywna perspektywa nigdy nie może być odsunięta na bok: „atom, taki jaki został przez nich [fizyków] ustalony, wynaleziony został za pomocą logiki owego perspektywizmu świadomości — tem samem jest i on fikcją podmiotową. Ten obraz świata, który oni narzucają, zgola nie jest zasadniczo różny od podmiotowego obrazu świata: skonstruowany został tylko za pomocą dalej sięgających zmysłów, lecz bądź co bądź za pomocą *naszych* zmysłów [...]” (WM 351)¹⁸. Różnica jednakże jest tylko różnicą zasięgu. Nietzsche myśli, że każdy fakt dostępny człowiekowi jest z istoty swej związany z ludzkim punktem widzenia i że jest *to* prawdą, *mutatis mutandis*, dla każdego innego organizmu. Światy różnych istot są, mówiąc ściśle, niekoherentne. Jest zatem w świecie niewyobrażalnie wielka liczba faktów nieosiągalnych w zasadzie dla ludzkich istot — lub, jeśli wolicie, niewyobrażalnie wielka liczba interpretacji: co ciekawe, wybór słów nie robi tutaj różnicy. Nagel, z drugiej strony, wierzy, że tylko fakty bezpośrednio związane z doświadczeniem, jakie ma organizm, angażują esencjalną zależność od punktu widzenia tego organizmu i są w związku z tym nieosiągalne dla innych stworzeń: są to fakty właściwe czy konstytutywne dla świadomości poszczególnej istoty. Światy różnych istot częściowo (lub tylko częściowo) nakładają się. Choć ich liczba wydaje się mniejsza, niż była ona wedle Nietzschego, to nadal jest w świecie znacznie więcej faktów, niż może ich kiedykolwiek poznać ludzka istota.

Mimo tej różnicy, Nietzsche i Nagel zgadzają się co do fundamentalnej idei. Obaj sugerują, że rozróżnienie między tym, co obiektywne, a tym, co subiektywne, zasadniczo może być raczej sprawą stopnia niż rozróżnienia między wykluczającymi się członami alternatywy. Nagel na przykład nie jest pewien, czy jest

¹⁵ Tamże, s. 212.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 206.

¹⁸ Przeciwnie u Nagela: „Błyskawica ma pewien obiektywny charakter, którego nie wyczerpuje jej wygląd zewnętrzny, a ów charakter może badać Marsjanin nie wyposażony we wzrok”. Tamże, s. 212.

coś takiego, jak „w pełni obiektywna wewnętrzna natura [każdej] rzeczy [...] Trafniejsze może być myślenie o obiektywności jako o kierunku, w jakim może poruszać się poznanie”¹⁹. Podobnie Nietzsche poważnie zajmuje się kwestią „charakteru rzeczy, pozornie *przedmiotowego*: czyby nie mógł on sprowadzać się jedynie do *różnicy w stopniach* podmiotowości [...] że przedmiotowość byłaby tylko błędnym pojęciem rodzaju i przeciwieństwem w *granicach* podmiotowości” (WM 335).

Jeśli tak jest, to wydaje się, że może w świecie nie istnieć nic, co jest czysto obiektywne, żaden obiekt (lub część obiektu), który jawi się dokładnie tak samo z każdego dającego się pomyśleć punktu widzenia, który sam jako niezależny od wszelkich rodzajów obserwacji jest obiektem prawdziwie samym w sobie. Czy jednak nie wzbudza to pewnych wątpliwości odnośnie do istnienia czegoś (co jest z doświadczenia — jakkolwiek szeroko lub wąsko ustalamy jego status), co jest czysto subiektywne, co prawdopodobnie nie może być rozumiane niezależnie od ściśle określonego punktu widzenia, od którego zależy, punktu widzenia, który sam nadaje temu przysługującą mu realność. Dlaczego przyjmować, że czysta subiektywność jest nierozumna, zakładając fakt — nie jak w przypadku obiektywności — również kierunek, w którym zmierzać może rozumienie?

Każda ludzka istota jest określoną osobą, mającą pewną charakterystykę i punkt widzenia, który jest jej i tylko jej. Lecz każda ludzka istota dzieli pewną zasadniczą charakterystykę (która współokreśla, ale nie wyczerpuje, jej istnienie jako określonej osoby, którą jest) z innymi ludźmi. W dodatku ludzkie istoty jako całość należą do złożonego hierarchicznego porządku taksonomicznych klas o wzrastającym stopniu ogólności, od gatunku *homo sapiens* poprzez rząd *primates* po królestwo *animalia*. Nagel przypuszcza, że gdzieś na tej skali pojawia się coś takiego, jak być człowiekiem i coś takiego, jak być nietoperzem. Lecz myśli o tym jako o monolitycznych, niezależnych, izolowanych faktach, faktach konstytuujących esencjalnie określoną świadomość ludzkich istot i nietoperzy. Dlaczego jednak zakładać, że takie rzeczy (czy fakty) nie pozostają między sobą w relacjach analogicznych do tych, w jakich pozostają do siebie organizmy, których doświadczenie konstytuują owe fakty? W jednym kierunku na tej skali znajdować się mogą takie rzeczy, jak być naczelnym lub być ssakiem, choć być może nic nie koresponduje z czymś takim, jak być *chordatum* czy być *animalium*. W drugim kierunku mogłyby znajdować się fakty takie, jak być dwudziestowiecznym (zachodnim, europejskim, greckim, pochodzącym z miasta) mężczyzną, takie jak być filozofem i w końcu coś takiego, jak być mną. Przy założeniu, że przede wszystkim takie rzeczy istnieją, to ostatnie wydaje mi się znacznie bliższe czysto obiektywnemu zakończeniu skali, niż coś takiego, jak być człowiekiem, naczelnym czy ssakiem. Coś takiego, jak być ssakiem, co musi z pewnością zależeć od charakterystyki, która nie jest szczególna dla ludzkiej istoty, jest czymś, co (jeśli to coś istnieje) wspólne jest nam i stworzeniom tak różnym od nas, jak nie-

¹⁹ Tamże.

toperze; i to coś może, jeśli umiemy to wyizolować, dać nam punkt zaczepienia dla naszych wysiłków zrozumienia, jeśli rzeczywiście chcemy zrozumieć, jak to jest być nietoperzem. Fakty związane ze świadomością ssaków są bardziej obiektywne niż fakty związane z ludzką świadomością, ponieważ muszą one zależeć od bardziej rozpowszechnionych strukturalnych rysów, które wspólne są ssakom. Fakty związane z moją własną świadomością są bardziej subiektywne, ponieważ zależą w ostateczności od rysów, których z nikim więcej w świecie nie dzielę.

Uważam to za trudność w kwestii „jak to jest być F”, w kwestii doświadczenia. To, do czego odnosi się „F” (do mnie, ludzi, nietoperzy, ssaków) to obiekty należące do rodzajów, które z innymi rodzajami pozostają w relacjach skomplikowanych i mających naturę dotyczącą informacji. Wszelako całe wyrażenie odnosi się w każdym przypadku do czegoś wyjątkowego i całkiem wyizolowanego, wspólnego tylko tym rzeczom, do których „F” wprost się odnosi (do mnie, ludzi, nietoperzy, ssaków). Choć organizmy obarczone są ważnymi relacjami między sobą, to ich świadomości, jak Nagel zdaje się podejrzewać, przeciwnie. „Jak to jest być F” nie daje pojęcia o relacji zachodzącej między organizmem, którego świadomość lub doświadczenie zdają się być przez nią konstytuowane, a innymi organizmami.

Sam fakt, że wraz z innymi organizmami należymy do tego samego rodzaju, rodziny lub klasy, pozwala nam wyraźnie na założenie, że *te* inne organizmy, które odnoszą się do świata w sposób nie całkiem różniący się od naszego, posiadają doświadczenie i świadomość. Inny fakt, mianowicie że nasza świadomość nie jest w analogiczny sposób w relacji ze świadomościami innych organizmów, nie pozwala nam poznać, wyobrazić sobie czy choćby stworzyć koncepcji, *jaka* jest ta świadomość. Doświadczenie każdego organizmu jest, wedle tego poglądu, sprawą typu „wszystko albo nic”: albo ktoś *jest* tym organizmem, a wtedy poznaje wszystko, co jest do poznania odnośnie do jego własnego doświadczenia — przez to, że je ma; lub ktoś tym nie jest, a wtedy nie ma doświadczenia i nie może odnośnie do tego niczego poznać.

Jednakże wydaje mi się, że można by wysunąć argument, iż owa przyczyna, która umożliwia nam poznanie tego, że inne organizmy również posiadają doświadczenie, umożliwia nam również poznanie (a przynajmniej wyobrażenie sobie), jakie jest ich doświadczenie. Nie można zaprzeczyć, że koncepcje nasze są na tym poziomie ubogie albo i gorsze: nadal niezwykle wiele trzeba się tu dowiedzieć. Ale też nadal niezwykle wiele dowiedzieć się trzeba o innych organizmach w ogóle; w tej materii nadal niezwykle wiele dowiedzieć się trzeba o nas samych. Od szeregu założeń zależy argument, że nic, czego dowiadujemy się o „fizycznej” strukturze żywych organizmów, nie mogłoby zapewne odpowiadać zrozumieniu tego, jakie jest ich doświadczenie. Na przykład, że jest taka rzecz, jak ogólna jakość doświadczenia organizmów, którą znalibyśmy przynajmniej w naszym przypadku; że możemy dokonywać ekstrapolacji, opierając się na naszym własnym przypadku, na inne organizmy; i że podstawa, na jakiej dokonujemy ta-

kiej ekstrapolacji nie dostarcza nam żadnych informacji o jakości ich doświadczenia: że ich doświadczenie nie odnosi się do niczego innego w świecie i że wiedzieć, jakie ono jest, to je posiadać²⁰.

Zaangażowałem się w tę dyskusję, aby pokazać, że skoro transcendentny perspektywizm oddziałuje na filozofów o tak różnych orientacjach, to musi on być w jakiś sposób rzeczywiście atrakcyjny. Powodem było dla mnie również to, że kwestie poruszone w przypadku poglądu Nagela, są bardziej nawet istotne w odniesieniu do nieograniczonego poglądu Nietzschego. Proszę pamiętać, że Nietzsche nie dopuszcza żadnych obiektywnych faktów tego rodzaju, o których Nagel twierdzi, iż mogą być udziałem więcej niż jednego (inteligentnego) gatunku. Nawet nasze teorie, że błyskawica jest wyładowaniem elektrycznym, które możemy uznawać wspólnie z obcymi, których aparat percepcyjny jest całkowicie różny od naszego, przeniknięte są, dla Nietzschego, tylko i wyłącznie naszym specyficznym ludzkim punktem widzenia. Przy tworzeniu takich teorii fizycy, według niego, nie odrzucają swego punktu widzenia, lecz po prostu o nim zapominają: „nieświadomie, w konstelacji swojej opuścili coś: właśnie konieczny perspektywizm, za pomocą którego każde ognisko siły — i nie tylko człowiek — cały pozostały świat z siebie wyprowadza [...] Zapomnieli zaliczyć do «prawdziwego bytu» tej siły *ustanawiającej* perspektywy — wyrażając się językiem szkolnym: zapomnieli o własnościach podmiotu” (WM 351 i n.). Teorie fizyczne są zatem u podstaw skażone i nie zbliżają nas do zrozumienia prawdziwej natury, powiedzmy, błyskawicy, ani nawet do sposobu rozumienia, czym jest błyskawica, na który moglibyśmy zgodzić się z innymi istotami — przez co po części moglibyśmy zrozumieć same te istoty. Każda z naszych interpretacji, naszych „fikcji” jest nasza i tylko nasza; nie możemy żywić nadziei na pojęcie teorii posiadanych przez inne organizmy.

Nagel może w sposób spójny twierdzić, że są w zewnętrznym świecie rzeczy, które nie są wyczerpująco zgłębione, lecz „wobec których zajmujemy punkt widzenia zjawisk”²¹. Teraz owa kwestia, *czego* perspektywami są nasze perspektywy, dotyczy nawet Nietzscheańskiego immanentnego perspektywizmu, budowa-

²⁰ Pogląd Nagela, że jest coś takiego jak bycie F, jedna taka rzecz dla każdego (świadomego) F, jest odmianą esencjalizmu, którą moglibyśmy nazwać „mentalnym” esencjalizmem. Odnacza się podobieństwem do Platońskiego esencjalizmu metafizycznego i — co interesujące — napotyka wraz z nim na podobne trudności. Pogląd Platona może być scharakteryzowany jako teza, że jest coś takiego jak być F, jedna taka rzecz dla każdego (odpowiedniego) F, Idea F-ności. Konsekwencją teorii Platona również jest to, że każda Idea jest doskonale wyizolowana, że, ściśle mówiąc, nie można o niej powiedzieć nic ponad to, że jest tym, czym jest. Toteż idee, jak i rzeczy, których są one ideami, muszą same być podmiotem specyficznych i wspólnych im relacji. Przedstawiłem takie ujęcie metafizyki Platona w *Self-Predication and Plato's Theory of Forms*, „American Philosophical Quarterly” 16 (1979), s. 93-104. Analizuję powstałe trudności i Platońską próbę ich rozwiązania w *Participation and Predication in Plato's Later Thought*, „Review of Metaphysics”, December 1982.

²¹ T. Nagel, dz. cyt., s. 213.

nego jako pogląd, że każda gałąź ludzkiej wiedzy jest interpretacją. John Wilcox, na przykład, sugeruje z wahaniem, że „kontrastem dla tego, co pojęciowe, tego, co pojęcia «falsyfikują», jest «strumień» lub *continuum* percepcji”²². Lecz Wilcox patrzy na to twierdzenie częściowo pod kątem takich fragmentów, jak paragraf 505 *Woli mocy*, do którego już się odwoływaliśmy, a częściowo dlatego, że postawa Nietzschego wcale nie jest, jak pokazuje Wilcox, jednoznaczna w tej sprawie²³.

W odniesieniu do immanentnego perspektywizmu problem ten może być, jak myślę, rozwiązany, jeśli przestaniemy szukać obiektu lub pola, których wszystkie nasze perspektywy są w równym stopniu perspektywami — zaprzeczenie istnienia takiego jednolitego pola jest ostatecznie przynajmniej wkładem w siłę perspektywizmu. Lecz immanentny perspektywizm może dać przynajmniej wstępną odpowiedź na to pytanie: odpowiada całkiem prosto, że *nie ma* niczego, czego wszystkie nasze perspektywy byłyby perspektywami — i to jest, jak myślę, kwestia, o którą idzie Nietzsche. Żadna gałąź wiedzy o świecie, żaden ze sposobów interakcji z nim, nie jest uprzywilejowany w konstytuowaniu odpowiedniego przedstawienia rzeczywistości taką, jaka jest, i który zatem pozwalałaby nam wyróżnić w neutralnych terminach obiekt wspólny wszystkim naszym interpretacjom. W każdym danym kontekście możemy rozważyć pewną określoną interpretację jako daną, jako przedstawiającą doświadczenie czy rzeczywistość, a inną jako perspektywę tej pierwszej. W innym kontekście pierwsza interpretacja może być perspektywą innej, która rozważana jest tu jako dana. Jak napisał ostatnio Hilary Putnam, „Porównanie teorii z doświadczeniem *nie* jest porównaniem z nie-konceptualizowaną rzeczywistością [...] Jest to porównanie tej lub innej wersji z wersją, którą uznajemy za «doświadczenie» w danym kontekście”²⁴. Perspektywizm jest po prostu zaprzeczeniem, jakoby wszystkie nasze interpretacje były interpretacjami *jednej* rzeczy²⁵.

²² J. Wilcox, dz. cyt., s. 133, w odniesieniu do WR 158.

²³ Tamże, s. 149 i n.

²⁴ H. Putnam, *Reflections on Goodman's „Ways of Worldmaking”*, „Journal of Philosophy” LXXVI (1979), s. 611.

²⁵ Z tych powodów nie mogę zaakceptować zaproponowanej przez Bernda Magnusa sugestywnej nawet analogii związku między wiedzą a światem u Nietzschego ze związkiem między kopiami utraconego teraz starego tekstu, które są stale zestawiane i aktywnie przeglądane, a tym właśnie utraconym oryginałem. Analogia ta zdaje sprawę z Nietzscheańskiego nacisku na to, że wiedza jest aktywnym, twórczym procesem a nie kopiowaniem świata i z jego poglądu, że wiedza nie może być wprost porównywana ze światem. Lecz fakt, że *jest* oryginał, nawet jeśli odtąd jest na zawsze nieosiągalny, dopuszcza, że świat (jak utracony tekst) ma charakter sam w sobie i że moglibyśmy mieć jego doskonałą kopię, nawet jeśli nigdy nie mielibyśmy go znać. Analogia wyjaśnia, dlaczego nigdy nie możemy *wiedzieć*, że każda z naszych interpretacji świata koresponduje z jego „realną” strukturą. Nie wyjaśnia ona, dlaczego owo założenie, że taka korespondencja może *istnieć* jest nieuprawnione. Faktycznie odwoływanie się do wyobrażenia oryginalnego tekstu i jego kopii skłania nas do bu-

Z drugiej strony, nie jest dla mnie jasne, jak transcendentny perspektywizm mógłby zainicjować odpowiedź na to pytanie. Czym jest to, czego perspektywą jest nasz punkt widzenia *jako całość*? Skoro zebraliśmy teraz razem wszystkie nasze interpretacje, nie możemy odwoływać się do rozważań, które miały zastosowanie w przypadku, gdy jedną z naszych perspektyw można by porównać z inną. Nie jest w naszym przypadku nawet tak, że moglibyśmy wyobrazić sobie świat takim, jakim mogłaby postrzegać go inna istota i odwoływać się do tego celem poparcia naszego twierdzenia, iż nasza perspektywa jest tylko jedną z wielu: „*Specyficzny sposób reagowania*, pisze Nietzsche, jest jedynym sposobem reagowania: nie wiemy, ile sposobów i jakie sposoby tego rodzaju istnieją” (WM 338). Skąd zatem możemy przede wszystkim wiedzieć, że są inne sposoby reagowania? Nagel, jak widzieliśmy, wierzy, że są fakty osiągalne zarówno dla nas, jak i dla innych organizmów i które traktować można instrumentalnie, by założyć, że takie organizmy, lub przynajmniej niektóre z nich, mają ich własny punkt widzenia — choć widzieliśmy również, że zaprzecza on, iż pozwalałyby nam przez to sformułować konkretną koncepcję tego punktu widzenia. Nietzsche jednak zaprzecza istnieniu takich faktów; nie postrzegamy niczego wspólnie z innymi organizmami: antropomorfizm jest istotą wszelkich naszych sposobów myślenia o świecie. Jak można by dowiedzieć w tym przypadku przekonania, że inne organizmy mają własne punkty widzenia? Takie perspektywy, hipotetycznie, nie mogłyby prawdopodobnie oddziaływać na nas — nie możemy wejść z nimi w żadną relację. Toteż Nietzsche pisze: „Jeśli usunę wszystkie relacje, wszystkie «własności», wszystkie «działania» rzeczy, rzecz nie pozostanie; ponieważ rzeczowość była tylko wynaleziona przez nas, by zaspokoić wymogi logiki, w celu definiowania, komunikacji (powiązania razem wielości relacji, własności, działań)”²⁶. Jest to oczywiście jeden ze słynnych fragmentów, w którym Nietzsche próbuje pokazać, że idea rzeczy samej w sobie jest „bezsensowna”. Idzie o to, że podejrzewam, iż punkty widzenia innych stworzeń buduje w ten sposób, że i one są rzeczami samymi w sobie i że my nie mamy powodów wierzyć, że istnieją one w jakikolwiek sposób. Lecz jeśli tak jest, nie widzę istotnego powodu, by zakładać, że model naszej własnej interakcji ze światem może być wyraźnie opisany jako tylko jedna perspektywa spośród wielu i że takie perspektywy są równoprawne, choć fundamentalnie różne i nieporównywalne. Faktycznie trudno dostrzec, dlaczego powinniśmy ją w ogóle rozważać jako *perspektywę*²⁷. Wobec „poznania środków «umiej-

dowania świata samego w sobie i naszych kopii jako obiektów tego samego rodzaju, a dokładniej jako rodzajów rzeczy, między którymi może istnieć korespondencja w ścisłym sensie tożsamości typów.

²⁶ F. Nietzsche, dz. cyt., § 558.

²⁷ Por. D. Davidson, *On the Very Idea of Conceptual Scheme*, „Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association 47 (1973–1974), s. 20: „jeśli nie możemy w sposób dający się pomyśleć powiedzieć, że schematy są różne, nie można też w taki sposób powiedzieć, że nie są”.

scawiania się w uwarunkowanej relacji do czegoś»; czucia się warunkowanym przez coś i warunkowania tego samemu²⁸, trudno uwierzyć na mocnej podstawie w istnienie innych nieredukowalnie odmiennych i nie dających się wyobrazić sposobów interakcji ze światem, których z definicji nigdy nie poznamy.

„Rzecz zostałaaby zdefiniowana, pisze Nietzsche, gdyby wszystkie stworzenia zapytały «co to jest?» i odpowiedziały na to pytanie. Załóżmy, że brakowałoby jednego stworzenia z jego relacjami i perspektywami odnośnie do wszystkich rzeczy, a wtedy rzecz nie byłaby jeszcze «zdefiniowana»²⁹. Idzie mu, jak myślę, o to, że odnośnie do każdej rzeczy nie ma niczego ponad wszystko, co może być poprawnie o niej powiedziane³⁰; bardziej ogólnie, wszystko odnośnie do każdej rzeczy jest ogółem jej skutków wywieranych na wszystkim innym: jej „natura” jest wyczerpana poprzez te relacje, nic nie pozostaje. Pogląd ten jest świetny pod warunkiem, że przede wszystkim jest sposób odnoszenia się do omawianej rzeczy po to, aby upewnić się, że zbiór skutków, których jesteśmy świadomi, łączy się odpowiednio ze zbiorem skutków postrzeganych przez inny organizm. To, jak myślę, wymagałoby, aby jedno stworzenie mogło zrozumieć perspektywę drugiego na tyle przynajmniej, aby ustanowić obiekt, który dwa stworzenia postrzegają odmiennie. Lecz transcendentny perspektywizm Nietzschego kładzie nacisk na to, że wszystko, co każde stworzenie wie i robi w świecie, leży całkowicie w obrębie perspektywy tego stworzenia. Pogląd ten czyni zatem niemożliwym mówienie o przedmiocie wspólnym dla nas i dla innych stworzeń, co do którego wszyscy moglibyśmy zapytać „Co to jest?”. Wydaje się, że stoimy wobec alternatywy. Albo jesteśmy w stanie interpretować inne „totalne” perspektywy w naszej własnej bez zniekształceń — w którym to przypadku nie jest jasne to, że są one różne od naszej i że nasza jest tylko jedną z wielu; albo nie możemy i nie mamy przedmiotu, odnośnie do którego różne perspektywy mogą się różnić — z podobną konsekwencją.

Kłaść nacisk na to, że choć wszystko, co znamy, leży w obrębie naszej perspektywy, że istnieje przedmiot wspólny dla wielu punktów widzenia, nawet jeśli dzieje się to po to, aby twierdzić, że wiedza o nim wyczerpana jest we wszystkich możliwych co do niego perspektywach, to zakładać, że fakt jego istnienia jest niezależny od wszystkich tych perspektyw. A to w końcu nie jest tak różne od rzeczy samej w sobie takiej, jaką pojmował ją Nietzsche i za którą krytykował Kanta. Jego transcendentny perspektywizm wydaje mi się poglądem, który ani nie

²⁸ F. Nietzsche, dz. cyt., § 555.

²⁹ Tamże, § 556.

³⁰ Por. N. Goodman, *The Way the World Is, Problems and Projects*, Indianapolis and New York 1972, s. 31: „nie ma takiego sposobu, który jest sposobem, w jaki świat jest [...] Ale jest wiele sposobów, w jakie świat jest, a każdy prawdziwy opis ujmuje jeden z nich”. Unikam kwestii zdeterminowania „poprawności” u Nietzschego; por. jednak N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis 1978, rozdział 7: *On Rightness of Rendering*. Czy Goodmanowski pogląd ujmuje Nietzscheański, to kwestia otwarta.

jest satysfakcjonujący, ani w istocie spójny z intencją jego immanentnego perspektywizmu, który jest, według mnie, próbą wyczerpania natury rzeczy w ramach terminów dostępnych dla ludzkich istot — a zatem i wyczerpania użyteczności idei „natury rzeczy”.

Wskazywano wiele trudności dotyczących immanentnego perspektywizmu w związku z jego pozornym samoodniesieniem. Pogląd budowany jako asercja, że „właśnie fakty nie istnieją, tylko interpretacje” (P2 211) zdaje się implikować, że jeśli jest on prawdziwy, to sam jest tylko interpretacją i że zatem fakty mogą w końcu istnieć, a nie tylko interpretacje. Zarzut ten często próbuje się rozbroić przez przypisanie Nietzschemu dwóch koncepcji „faktu” i „prawdy”. W takim ujęciu o Nietzsche twierdzi się, że zaprzecza temu, iż prawda jest korespondencją rzeczywistości i wiedzy, jej odpowiednim przedstawieniem. W zamian, w duchu „pragmatysty”, twierdzi on, że prawda jest tym, co jest użyteczne dla ludzkiego gatunku i wiedzy, stopniem, w jakim jest to uświadomione. Poruszane kwestie są ogromnie złożone i nie mogę się nimi tu zajmować. Lecz to, co pragnę zrobić, to wskazać, że proste pragmatystyczne czytanie Nietzschego nie jest satysfakcjonujące w świetle następującego fragmentu (którego część już cytowaliśmy): „«wiemy» (lub wierzymy, lub wyobrażamy sobie) właśnie tak wiele, jak to w interesie człowieczego stada, gatunku może być pożyteczne: a nawet to, co tu «pożytecznością» się zowie, jest ostatecznie także tylko wiarą, wyobrażeniem i *może właśnie ową najfatalniejszą głupotą, z której kiedyś zginiemy*” (WR 310, podkr. A.N.).

Wydaje mi się w dodatku, że najbardziej owocną drogą budowania Nietzscheańskiego immanentnego perspektywizmu jest ta, którą tutaj szliśmy przysiadając, iż żadna gałąź wiedzy nie jest podstawowa, że żaden *określony* sposób przedstawiania świata nie jest uprzywilejowany³¹. Nie oznacza to, że nigdy nie będziemy mogli zdecydować, które z konkurujących ujęć tej kwestii jest poprawne³², lecz implikuje to, że pojęcie, co do którego będziemy kiedyś pewni, że w końcu definitywnie ujmuje rzeczy poprawnie, jest fikcją. Nie jest to ułomna w swym samoodniesieniu teoria. Przyznaje ona, że nie ma metody ustanawiania, iż żadna teoria nie jest ostatnim i ostatecznym słowem o jej przedmiocie i odrzuca uznanie świata za coś więcej i coś ponad to, co mówią o nim wszystkie nasze teorie razem wzięte. Choć świat jest zawsze czymś „więcej” niż nasze teorie, to jest tak tylko dlatego, że zawsze możliwe są następne teorie, a nie dlatego, że jego natura w swej istocie pozostaje nietknięta. Na pytanie „Czy *to* jest ostatnie i ostateczne słowo o przedmiocie?” można udzielić przynajmniej trzech odpowiedzi. Jedna może łączyć stanowisko Nietzschego z jakąś formą pragmatyzmu, dowodzić, że

³¹ Por. R. Rorty, *Pragmatism, Relativism and Irrationalism*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 53 (1979–1980), s. 728–730.

³² Takie dowodzenie w odniesieniu do literackiej interpretacji przedstawiłem w *The Postulated Author: Critical Monism as a Regulative Ideal*, „Critical Inquiry”, Fall 1981.

daje się go odrzucić i może bezceremonialnie podkreślać, że „skoro takie odrzucenie [...] okazało się bardziej użyteczne, Nietzsche przedkładałby je nad swój schemat”³³. Można też dowodzić, że perspektywizm Nietzschego stosuje się tylko do teorii pierwszego rzędu, „rzeczywistych” teorii świata a nie do teorii takich teorii; w tym ujęciu stanowisko Nietzschego nie odnosi się do samego siebie³⁴. W końcu można zmienić podstawę debaty i zapytać, dlaczego przede wszystkim kusiło nas kiedyś, by myśleć inaczej, porzucić powody, które zawiodły nas do tego przekonania i pokazać, co wynika z odrzucenia owych powodów i przekonania. Ta ostatnia odpowiedź, która może zawierać drugą, byłaby, jak myślę, odpowiedzią Nietzschego.

Szczegóły tej odpowiedzi nie są jasne i nie jestem pewien, czy jest ona ostatecznie satysfakcjonująca. Idzie mi jednak o to, że taka rozsądna budowa immanentnego perspektywizmu pokazuje, iż transcendentny perspektywizm jest poglądem wadliwym. Pierwszy był wysiłkiem uwolnienia się od idei, że istnieją wrodzone ograniczenia ludzkiego rozumienia — mimo że pozornie wydaje się je mnożyć. Drugi natomiast jest wysiłkiem nałożenia takich ograniczeń, skoro zawiera pogląd, że w sposób konieczny, bez względu na to jak wiele dowiadujemy się o świecie, duża liczba faktów pozostaje w zasadzie poza nami. Świat jest w swej istocie czymś poza i ponad tym, co możemy poznać w ramach naszego punktu widzenia jako całości.

W obronie Nietzschego można by twierdzić, że to, co leży poza naszym zrozumieniem nie jest zbiorem faktów dotyczących świata samego w sobie, lecz tylko faktami związanymi z perspektywami innych stworzeń. Zatem, jak przebiegałaby dalej argumentacja, Nietzsche nie myśli o świecie jako o Kantowskiej rzeczy samej w sobie; myśli o nim jako o wyczerpanym poprzez ogół doświadczeń, które generuje. Obrona mogłaby odwoływać się do jednej z ulubionych metafor Nietzschego, metafory tekstu i twierdzić, że tekst może być interpretowany sposobami całkiem odmiennymi niż te, które jesteśmy w stanie wytworzyć, świat może być rozumiany lub interpretowany sposobami całkiem dla nas niedostępnymi. Nie jest czymś poza i ponad tymi interpretacjami; jest wszystkim tym, czym interpretacje mówią, że jest.

W tym kontekście z ideą „interpretacji, do której jesteśmy zdolni” wiąże się trudności. Idea ta może odnosić się do interpretacji tekstu, które jesteśmy w stanie stworzyć, lecz których jeszcze nie stworzyliśmy. Że takie interpretacje istnieją w powiązaniu z każdym tekstem, to nie ulega kwestii: wiele z nich jest dla nas nieosiągalnych, a możliwe staną się tylko po wystąpieniu nieprzewidzianego rozwoju. Lecz nie jest to powód, by odrzucać te interpretacje, do których już do-

³³ R.H. Grimm, *Circularity and Self-Reference in Nietzsche*, „Metaphilosophy” 10 (1979), s. 300.

³⁴ Tę odpowiedź zaczerpnąłem z artykułu Rorty’ego *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism*.

szliśmy. Nie ma takiego powodu po pierwsze dlatego, że „pełne” interpretacje jakiegos tekstu są znacznie rzadsze niż zwykle przypuszczamy; toteż twierdzenie, że mogą być, lub że są dwie, lub więcej, takie interpretacje danego tekstu, jest twierdzeniem bardzo trudnym do utrzymania. Po drugie, owe interpretacje, do których jeszcze nie doszliśmy, mogą być osiągnięte tylko na drodze kontynuacji tworzenia tego rodzaju interpretacji, które jesteśmy w stanie tworzyć w dowolnym czasie. Zatem istnienie dodatkowych możliwości interpretacyjnych (jak lepiej je nazywać) jest faktycznie powodem kontynuowania poszukiwań nowych interpretacji, a nie zakładania, że którakolwiek z dostępnych jest ostateczna — a to właśnie nakazuje nam zrobić immanentny perspektywizm.

W ramach tego perspektywizmu nie będzie się twierdzić, że interpretacja jest „tylko” interpretacją, ponieważ *można by* w zasadzie stworzyć inną. Jest to poważny zarzut tylko wtedy, jeśli *faktycznie* stworzona jest prawdziwa alternatywa dla istniejącej interpretacji — a to nie jest zwykle łatwe zadanie. Alternatywna interpretacja musi być w końcu przynajmniej tak dobra, jak owa dostępna. W omówieniu książki M.H. Abramsa *Natural Supernaturalism* Wayne Booth odpowiada na zarzut, że Abramsowska historia romantyzmu nie może być bezkrytycznie przyjęta (jako „tylko” interpretacja), skoro zawsze można by ponoć napisać inną historię uwytatniającą inne wiersze, inne postacie, inne zdarzenia: „Wydaje się [...] możliwe, że *moglibyśmy* mieć inne solidne historie na Abramsowski temat [...] Lecz czy można by napisać taką, która falsyfikowałaby jakąś z jego centralnych tez, to ustali się nie poprzez logiczny dowód, lecz poprzez dowód właściwy dla pisania historii: czy historia może być napisana, a jeśli już ją napisano, czy daje się ją czytać? [...] Jeśli ktoś może napisać prześmiewczą historię Wordswortha i romantyzmu, taką, która ustali związki i określi wartości tak gruntownie i z tak niewielkim stylistycznym naciskiem, jak udało się to Abramsowi, wtedy będziemy musieli oczywiście wziąć w rachubę jego pogląd. Proszę próbować”³⁵.

Czasami Nietzscheański transcendentny perspektywizm, zwłaszcza gdy podkreśla niemożność odejścia od naszego ludzkiego punktu widzenia, wydaje mi się po prostu postulatem, że *mogłyby* istnieć inne stworzenia, które mają inny punkt widzenia niż nasz i na nasz nieprzekładalny, i że w związku z tym nasz punkt widzenia jest „tylko takim” i niczym więcej. Na ten postulat chcę odpowiedzieć: „gdzie one są? Jaki jest ich punkt widzenia?”. Lecz Nietzscheańska odpowiedź na moje pytanie jest taka, że nie możemy pojąć, jaki mógłby być taki punkt widzenia. Spróbować, to mogłoby przykładowo oznaczać konieczność rezygnacji z ujęcia go (i myślenia o nim) w ludzkim języku; przecież „przestajemy myśleć, gdy rezygnujemy z robienia tego w ramach ograniczeń języka [...] Racjonalna myśl jest interpretacją

³⁵ W. Booth, *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism*, Chicago and London 1979, s. 168 i n.

według schematu, którego nie możemy odrzucić³⁶. Nie jest to, jak myślę, „nie-skromne” i „dumne” odpowiadać na to stwierdzenie, że nie mamy żadnego powodu wierzyć, że takie punkty widzenia istnieją lub że nasze zrozumienie jest, jako całość, ograniczone. Z drugiej strony, próba traktowania ludzkiego rozumienia w ogóle jako ograniczonego punktu widzenia i kontrastowania go ze światem jako całością, o którym mówi się, że zawiera w sobie więcej, niż kiedykolwiek będziemy mogli poznać, jest właśnie gatunkiem metafizycznego dogmatyzmu, którego Nietzsche tak usilnie pragnął unikać.

Próbując charakteryzować ludzką wiedzę jako całość, transcendentny perspektywizm Nietzschego wpada we własne sidła. Pisząc o Nietzschem, jak i o Jamesie i Deweyu, Richard Rorty przedstawił ich ostatnio jako utrzymujących, że: „wielkim błędem tradycji [...] jest myślenie, że metafory wizji, korespondowania, mapowania, obrazowania i przedstawienia, które stosują się do drobnych rutynowych asercji stosować się będą do dużych i dyskusyjnych”³⁷. Metafora perspektywy jest niebezpieczna. Może być owocna, choć aż się prosi o dezinterpretację, gdy zastosowana jest do poszczególnych gałęzi ludzkiej wiedzy w celu pozbawienia ich jakiegokolwiek uprzywilejowanego statusu. W tym przypadku, jak widzieliśmy, nie ma żadnej odpowiedzi na pytanie „perspektywami czego są nasze perspektywy?”. Otóż nie istnieje nic, czego wszystkie one są perspektywami, lecz to, co liczy się jako widziany obiekt i to, co jako sposób widzenia go zmienia się z przypadku na przypadek. Kiedy jednak metafora stosowana jest do wiedzy ludzkiej jako całości, zwłaszcza jeśli towarzyszy jej pogląd, że całkowicie ludzka wiedza jest zamkniętym systemem, to staje się ułomna. Teraz bowiem pozbawiliśmy się jakiegokolwiek obiektu (innego niż świat taki, jaki jest sam w sobie), którego ludzki punkt widzenia daje perspektywę, obiektu oddzielnego od działających istot, które próbują się z nim pogodzić, usytuować go ponad i poza nimi. Aby uniknąć implikacji, że świat okazuje się w końcu rzeczą samą w sobie, Nietzsche stwierdza, że świat „nie ma z tyłu za sobą jakiegoś sensu, lecz niezliczone sensory” (P2 211) i w tym idzie za nim wielu współczesnych interpretatorów³⁸. Jednakże tego rodzaju ontologiczny pluralizm nie rozwiązuje problemu. Mimo faktu, że to, jakie „sensy” ma świat, nie może być determinowane niezależnie od *rzeczywistych* interpretacji, poważną trudnością jest twierdzenie, że to, iż obiekt nie ma wyjątkowego charakteru, lecz wielość charakterów, nie jest alternatywą dla, lecz specyficznym sposobem posiadania zdeterminowanego charakteru. I to właśnie jest ostatnie twierdzenie, które musi być zanegowane, jeśli świat nie ma być ostatecznie postrzegany jako rzecz sama w sobie. Aby zanegować ten pogląd, nie trzeba uznawać, że świat jest „nieskończony”, i to nawet w sensie takim, że „może zawierać nieskończenie wiele interpretacji”. Tak jak tekstowi nie

³⁶ F. Nietzsche, dz. cyt., § 522.

³⁷ R. Rorty, dz. cyt., s. 724.

³⁸ Na przykład Granier, *Perspectivism and Interpretation*, dz. cyt.

brak określonego sensu dlatego po prostu, że jest niejednoznaczny, tak i świat nie przestaje być myślany jako rzecz sama w sobie, jeśli założymy, że więcej niż jedna „suma” jego interpretacji jest równie słuszna, co inne. To, czego potrzeba do dokonania tego, to tylko pogląd, że nie ma żadnej „całościowej” interpretacji, że „skończoność”, jaka może cechować świat, to z punktu widzenia interpretatora wyraz „tępoty”: że dalsza interpretacja tego nawet, co zostało już ujrzone, jest zawsze możliwa. I ten właśnie pogląd ma „stary filolog” na myśli, gdy w otwartej pochwie raczej Don Kichota niż Odyseusza napisał, że: „Kto choćby tylko w pewnym stopniu chce osiągnąć wolność rozumu, przez długi czas nie powinien czuć się inaczej na ziemi, tylko jako wędrowiec — lecz nie jako człowiek w drodze do ostatecznego celu: albowiem tego nie ma” (LA 454).

Przełożył Artur Przybyłowski