

JOSEF SIMON

Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität  
Bonn

## PROBLEM WIADOMO CI U NIETZSCHEGO I TRADYCYJNE POJĘCIE WIADOMO CI\*

„[...] dopiero czysta wiedza, duch, który jako wiadomo-  
uwolnił się od swego przejawu, posiada także wolny,  
czysty byt u swego początku” (Hegel, *Log.*, wyd. 1, *Gesammelte Werke* 11, 34).

We fragmencie 354 *Wiedzy radosnej* Nietzsche zbiera swoje myśli na temat wiadomości. Wychodzi od konstatacji faktu filozoficzno-historycznego, i wiadomość znalazła się w centrum filozoficznych rozważań dopiero wraz z pytaniem o to, co nie wiadome. „Problem wiadomości [...] pojawia się przed nami dopiero z chwilą, gdy zaczynamy rozumieć, jak dalece moglibyśmy obejść się bez niej”. To o czym zdołaliśmy się jeszcze przekonać – utopijni dla Nietzschego myśliciel podsuwał za jego czasów „fizjologia oraz historia zwierząt”, które, jak uważa, „potrzebowały dwóch stuleci, by do końca antycypować podejrzenie *Leibniza*”. Fakt ten wnet utwierdza go w filozoficzno-historycznym nawróceniu do Leibniza. Leibniz mówi o „*petites perceptions*” (postrzeżeniach niewyraźnych), które zazwyczaj nie przedostają się do wiadomości, aczkolwiek są istotne. Decydują one o nieuchwytnych różnicach pomiędzy indywidualnymi, jawiącymi się nam jako jednakowe, gdy uważamy je za jednakowe. Od postrzeżenia niewyraźnych Leibniz odróżnia postrzeżenie wyraźne (*perceptions relevées*), kiedy wiadomość nadaje wyrazistość określonym postrzeżeniom, wydobywając je z nie wiadomości – gdzieś jeszcze ściśle zespolone ze sobą<sup>1</sup>.

Takie uwyraźnienie dokonuje się dzięki poznaniu prawd koniecznych (*verités nécessaires*)<sup>2</sup> w aktach refleksji, które umożliwiają nam dojście do tego, co określa się mianem Ja. Odbywa się to przy założeniu jedności perspektywy Ja. Tymi prawdami koniecznymi są byt, substancja, to, co proste,

\*Tłumaczenie na podstawie: *Das Problem des Bewußtseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewußtseinsbegriff*, w: *Zur Aktualität Nietzsches*, hrsg. von Mihailo Djuri und Josef Simon, t. II, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 1984, s. 17-35. Nietzschego cytuję się według skróconego wydania krytycznego, tzw. *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York 1980 przez podanie tytułu dzieła, numeru fragmentu, skrótu wydania, tomu i strony. Cytowane fragmenty w tłumaczeniu własnym. Tłumacz składa serdeczne podziękowania autorowi Prof. Dr. Josefowi Simonowi oraz wydawcy Dr. Thomasowi Neumannowi za zgodę na publikację przekładu.

<sup>1</sup> G. W. Leibniz: *Monadologie*, 21-25.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 30.

co zło one i co immaterialne oraz Bóg. Owe prawdy pozwalają ujrzeć w Bogu to, co w nas ograniczone, gdy tworzy ce jedynie perspektywiczny wycinek, jako nieograniczone<sup>3</sup>. Bóg jest absolutnym światłem wiadomo ci, jest Ja absolutnym.

Na pytanie o to, dlaczego określone postrzeżenie zyskuje wyrazisty kształt i ustanowione zostaje w relacji do nas jako podmiotu samych postrzeżeń, można na odpowiedź tylko przy uwzględnieniu Leibnizowskiego rozróżnienia na przedstawienia ciemne, przedstawienia jasne, ale jeszcze niewyraźne albo zagmatwane i przedstawienia jasne (*notio, cognitio*). Ciemne przedstawienie nie wystarczy do *rozpoznania* przedstawionej w nim rzeczy. Dzięki rozpoznaniu wydobywa się z niezróżnicowanego cięgu postrzeżeń, jeszcze raz identyfikuje jako „tę samą”. Za jasne przedstawienie uznaje się to, które wystarczy do takiego rozpoznania, tzn. do odróżnienia od tego, co znajduje się w bezpośredniej bliskości (*aliquo vicino*). Może ono wszakże być jeszcze niewyraźne albo zagmatwane, gdy nie wystarczy do odróżnienia przedstawianych rzeczy ze względu na ich *cechy* albo stwierdzenie istnienia, które byłoby pewne (*per notas... et examina sufficientia*), od rzeczy im podobnych. Ma to miejsce dopiero w przypadku przedstawień *wyraźnych*.

Podkreślenie wartości albo wydobywanie z cięgu „postrzeżeń niewyraźnych” określa się więc na każdym z tych *poziomów funkcjonalnie*. Wszystko zależy od tego, do czego w danym wypadku *wystarczy* takie uwyraźnienie. Postrzeżenie wyraźne pozwala na odróżnienie od wszystkiego, co podobne, tzn. zachowuje systematyczne różnice wedle rodzajów gatunku czy podporządkowanych pojęciom nadrzędnym. Podaje się w ten sposób *wiele* cech, by dowiedzieć, że taka różnica jest możliwa. Chodzi tu więc o pojęcie ogólne (*notio communis*). Znamienne, że Leibniz nie mówi o wyrazistości, w której co dałoby się *w ogóle* odróżnić *od wszystkiego innego*. Każdorazowo osiągnięta wyrazistość nigdy nie jest więc możliwa w najwyższym stopniu. Pojęcie nigdy nie jest adekwatne albo też nie jest pojęciem w systemie wartości *ontologicznej*. Wyrazistość adekwatna, dzięki której można by przypisać pojęciu *wszystkie jego cechy*, tak i nie dałoby się już niczego więcej wyjaśnić, byłaby zarazem tak wyrazistością, która pozwalałaby wyraźnie odróżnić rzecz od wszystkich innych rzeczy, do czego wszystkie przypisane w wyjaśnieniu cechy same znów musiałyby być objaśnione itd. *Ad infinitum*. Toteż Leibniz powtarza, iż „człowiek byłby w stanie podać tutaj wystarczający przykład”<sup>4</sup>. W przypadku definicji wszystkie definiujące pojęcia same musiałyby w tym samym czasie zostać zdefiniowane. Dopiero wtedy „definicja nominalna” mogłaby stać się „definicją realną”. Wszelkie obja-

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> „Cujus exemplum perfectum nescio an homines dare possint” (G. W. Leibniz: *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. J. Gerhardt, t. IV, s. 423).

nienie pochodzi musi zatem z innego źródła niż objaśnienie adekwatne. Tym samym w praktyce pozostajemy przy czysto nominalnych analizach, co znaczy, że „zamiast rzeczy” mamy do czynienia ze „znakami” (*rerum loco signis utimur*), nasze pojęcia nie są adekwatne do tego, co określamy. Można by te powiedzieć, że ich to samo jest jedynie to samo ci znaków, a nie rzeczy, że jest tylko pragmatycznie określenie *intencji*, odnoszące znaki do rzeczy. Wszakże ten sposób wyrażania, w którym *oddziela się* rzecz od znaku, znaczone od znaczącego, opiera się na idei analizy zupełnej, której nie jesteśmy *tylko* w stanie osiągnąć.

Jest to – zakorzeniona, zdaniem Nietzschego, w gramatyce naszego języka, w którym mówi się o (to samych) rzeczach – idea Boga. Według Leibniza, idea ta stanowi jedną z prawd koniecznych, którą się zakłada jako *punkt wyjścia* językowej analizy wiata pomimo wiadomości, że taka analiza nie jest adekwatna. Wychodzi się od niej jako podstawy, która nie tkwi w rzeczy, gdy odrywa się od niej. Jak długo analiza nie okaże się adekwatna, co przecie nie jest możliwe, nie da się nigdy wykluczyć, że doprowadzi ona do sprzeczności, dotąd nie zauważanej ze względu na wyabstrahowanie analizy, uchodzącej za *wystarczającą*<sup>5</sup>. Jeżeli bowiem nie zanalizuje się wszystkich cech pojęcia we wszystkich ich cechach, może się zdarzyć, że przy dalszej analizie pojawią się sprzeczne cechy, co *u wiadomości* sprzeczność równoznaczna z niemożliwością istnienia pojęcia wyjściowego. O tyle zawsze jest możliwe, że z konieczności, abstrahując analizy lub uznając objaśnienia za *wystarczające*, nie dostrzegamy sprzeczności – jak można dodać, odwołując się do Nietzschego – pozostajemy przy *wierze*, i jesteśmy przynajmniej na *drodze* do adekwatności, tzn. do prawdy w znaczeniu metafizycznym, gdy pojmujemy rzecz wyrażoną w swojej wiadomości, czyniąc ją w ogóle jej przedmiotem.

Z tej perspektywy łatwiej pojąć charakter wydobywania czy uwolnienia przedstawień z cięgu postrzeżeń niewyraźnych, ich uwiadomienie *jako coś*. Ciemne przedstawienie wzbudza tylko wspomnienie, bez możliwości identyfikacji 'czegoś' poprzez odróżnienie od 'czegoś innego'. Jasne przedstawienie może być natomiast zidentyfikowane w pamięci, która oferuje już pewien rodzaj wnioskowania (*consecution*) jako odniesienie do czegoś innego. Owo wnioskowanie nazwane może na skojarzeniem. Na takich przedstawieniach, które dzięki pamięci pojawiają się w duszy, opiera się wiara – zdaniem Leibniza – rozum, o ile tylko je *naładuje (imite)*. Krok od jasności do wyrazistości, co znaczy, do pojęciowego odróżnienia od *wszystkiego, coś podobne*, a tym samym do 'czegoś', co podpada 'pod' jedno pojęcie (*notio communis*), jest zarazem naładowaniem pracy pamięci, która dostarcza

<sup>5</sup> Ibidem, s. 424.

skojarze . Jest to na ladowanie 'ni szego', nie owladni tego jeszcze *przez podmiot* poziomu wiadomo ci. Tak e u Nietzschego idea podmiotu, który my li 'swoj ' my l, pojawia si stosunkowo pó no, tote uzasadnione jest pytanie, co wła ciwie stanowi przedmiot na ladowania.

Struktura poj cia jest struktur cech, dzi ki którym mo na wiedzie , co w ten sposób odró nia si od czego innego jako wła nie 'co ', tak i podpada zarazem pod jedno poj cie, albo dzi ki czemu mo na wiedzie , z czym co podpada pod to samo poj cie. Na tym poziomie co wyra nie odró nia si od czego innego, ale zarazem zostaje przecie z tym, od czego si odró nia, okre lone jako podobne, a wi c tak e zwi zane ('rodzajem'). Na wyeksplikowanym *zwi zaniu* poj ciami polega aktywne „na ladowanie” skojarze , jakie maj miejsce w pami ci, którymi wszak e nie rozporz dza si aktywnie. Na ladowanie wi e to, co ju zostało „jasno” *wydobyte* jako co , tzn. wyizolowane ze strumienia wiadomo ci. O tyle te przede wszystkim ustala tylko (skojarzeniowe) *relacyjne* powi zanie dzi ki wpisaniu w *system* poj j , a przez to - w mo liwo ci *podmiotu*. Pojawia si ono *na miejsce* nie zró nicowanego powi zania naturalnego ci gu postrze e , odzwierciedlaj cego oddziaływanie wiata na jednostkowy organizm. O ile niszczy przede wszystkim asocjacyjne wydobyte, o tyle mo na powiedzie , e zawłada naturalnym ci giem postrze e poprzez organiczne przywłaszczenie. Mylenie w tym na ladowaniu ustanawia system poj i cech poj , które w ka dorazowo osi gni tej wyrazisto ci nie odnosz si adekwatnie bezpo rednio do rzeczy, lecz *do siebie samych*. Zachodzi to w takiej mierze, w jakiej nawzajem si obja niaj , co wystarczaj co daje o sobie zna w pragmatycznej sytuacji. Poj cie ogólne spełnia wi c swoj funkcj tylko jako *system znaków*, którego immanentnie uregulowane powi zanie „gramatyczne” nale y rozumie *jako* obja nienie rzeczy.

Krok od jasno ci do wyrazisto ci odbywa si w potwierdzanej genezie takiego systemu poj . Dopiero dzi ki temu krokowi 'co ' pojawia si w wiadomo ci, w *poj ciowym* odgraniczeniu i w relacji do czego innego. Ale takie powi zanie, w którym co staje si wyra ne, jest zarazem abstrahowaniem od tych, by tak rzec, organicznie wyizolowanych i skojarzonych przedstawie . Wiod ca do wyra no ci synteza jest sztucznym tworem. Jest ona w istocie połowicznym, w adnym wypadku adekwatnym dokonaniem wiadomo ci, która w niej staje si dopiero wyra na. Wyra ne tre ci wiadomo ci nie tylko s percypowane, ale i - w relacji do jednocz cego Ja - „apercypowane”. Tak e tutaj pojawia si paralela pomi dzy Leibnizem i Nietzschem. Nietzsche mówi o uczuciach, które s izolowane i wydobywane<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches* I, 18; KSA 2, s. 38 nn.

Tak więc w dopiero stwarzając się wiadomość wkracza wrodzona niepewność. Uwyraźnienie nigdy nie osiągnie stopnia, w którym mogłaby być całkowita adekwatność z rzeczą, wykraczając poza wiadomość. Jego kontynuacja albo bliższe określenie zawsze prowadzi do sprzeczności. Toteż nigdy nie będzie miało gwarancji, że dzięki takiemu uwyraźnieniu dotrze do rzeczy albo prawdy. Zaczyna ono od swojego uwyraźnienia, tzn. od siebie samego, pojawiając się w wiadomości jako jego podmiot, od 'wiary', a znajduje się na drodze do rzeczy. Wszystko, co na tej drodze pojawia się w ogóle staje się dla wyrażenia albo jako 'co' pojawia się w wiadomości w wyrażonym odgraniczeniu od tego, co do niego podobne, jest w ogóle *czym* tylko na podstawie owej wiary i jej potwierdzenia, a mianowicie jako co, co wiary się uporządkowanemu relacji ze „wszystkim”, co mu podobne, co zostaje wydobyte jako jego przypadek. To, a w ogóle osiąga ono stopień wyrażenia wiadomości czego i staje się określeniem jako określenie ogólne, zależy więc od tej 'wiary'.

Nieokreślona jest jednak dla Leibniza podstawa tej wiary, tak samo, jak nieokreślona jest przyczyna, dzięki której w ogóle mogła na wydobyć w pamięci określone postrzeżenia z cięgu postrzeżeń, tak i rozum mógł się na nich oprzeć. Wskazuje on wprawdzie na zwierzęta i ich organy, uzdolnione do *skupiania* promieni świetlnych albo fal powietrza<sup>7</sup> i mówi o szczególnie wyjątkowej wyobraźni albo długim przyzwyczajeniu jako „przyczynie” wydobywania postrzeżeń<sup>8</sup>, i w tym przebieżnięciu do wymiaru organicznego jako etapu wstępnego dla wiadomości ujawnia się paralela z Nietzschem, ale w istocie nie sposób określić obiektywnej podstawy czy przyczyny powstania wiadomości. Określenie czego *jako przyczyny* zakłada już jego wyrażenie określone pojęciem jako 'czego', tak i wiadomość nie może dociekać *swojej* przyczyny albo opierać swej treści na tym, co wykracza poza wiadomość. Okoliczność ta odsyła do krytycznego określenia pojęcia przyczyny u Kanta. Przyczyna jest wada obiektywnie jako pojęcie pojęcie („empiryczne”), które wydobywają przedmiot postrzeżenia jako co, co jest określone pojęciem. Dzięki stworzonej przez siebie syntezie Ja zgłasza pretensję do prawdy. Co w tej formie przedstawia się właśnie *jako* prawdziwe. O ile jednak u Kanta „Ja myślenie” stanowi najwyższą jedną apercepcję i syntezę strumienia wrażeń dzięki temu, a „musi towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom”, to w związku z Leibnizem trzeba powiedzieć, a wydobywanie odbywa się nie *poprzez* Ja, lecz za sprawą poznania (*connaissance*) prawd koniecznych, które pojawiają się w wiadomości *wraz* z wydobyciem się czego i pozwalają nam myśleć o tym, co nazywamy Ja. wiadomości Ja

<sup>7</sup> G. W. Leibniz: *Monadologie* 25.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 27.

powstaje dopiero wraz z wydobyciem określonych przedstawię z niezrównoważonego cięgu postrzeżeń, kiedy wydobyte i wyizolowane postrzeżenia, związane przez Ja na *jego* sposób, znów przedstawiane są w powiązaniu, zakładając dopiero w ten sposób *odniesienie* do rzeczy, aczkolwiek właśnie na tym polega zarazem *wrodzona* niepewność. Ja do wiadcza siebie bezpośrednio w swej wiadomości jako jedynie skończony podmiot, *wypróbowuj* cię tylko zawsze odrobinę dalej adekwatnie uwyraźnienie, eksperymentuj cię uroszczeniami do prawdy, co oznacza, że podmiotów *odróżnia* 'swoją' prawdę albo prawdę wyrażonych przez siebie powiązań od prawd koniecznych lub związków, które ma na myśli w takich pojęciach, jak 'byt', 'substancja', 'to, co proste i co złożone', 'to, co immaterialne' oraz 'Bóg'. „Poznanie” prawd koniecznych jest więc logicznie wcześniejsze od „poznania” Ja jako wiadomości. Trzeba wręcz powiedzieć, że jest ono wcześniejsze od wiadomości, o ile rozumie się przez nie 'intencjonalną' wiadomość 'czego' albo czego określonego. W każdym razie należy stwierdzić, że prawdy konieczne są wcześniejsze od *wiadomości* ich jako przedmiotów, aczkolwiek wydaje się nam, że partycypujemy w nich przed wiadomością, skoro oddziałują one na nas. Nietzsche mówi o „wierze” w *gramatyce*, dzięki której dopiero pojawiają się Ja jako podmiot i jego przedmioty. Kiedy jednak Leibniz takę tutaj nie mówi o przed wiadomością, wcielonej wierze, to wychodzi on wszakże, jak Nietzsche, od tego, że wiadomość jako „templatywny” (Nietzsche) byt-w-drodze uwyraźnia sobie albo przedstawia symbolicznie rzecz, która dopiero jako taka staje się jej przedmiotem, nie mając pewności, że kiedykolwiek wyrazi ją w adekwatny sposób. Tak, jak w przypadku Nietzschego, również u Leibniza każdorazowy kres wyjaśniania zostaje określony przez to, że uznaje się je (ze względu na jakiś, choćby najmniej - jak zdołaliśmy się przekonać - nie dowolny cel życiowy) za *wystarczającą*. W istocie jest ono tymczasowe i zakotwicza się w czasowo cię *przypuszczalnego* dyskursywnego przybliżenia.

Irytacja, zrodzona z tego, że co mogłoby być inne od tego, co przedstawia wiadomość, wiążę się u Leibniza i Nietzschego różniowo z powstaniem wiadomości. Wiąkszą czy określającą wiadomość postrzeżeń, a tym samym jej 'podstawę' w ogóle, wedle *teorii* wiadomości, tzn. w podjętej przez wiadomość *próbie*, by stać się dla siebie samej jasną, jest ciemna albo taka, która ewentualnie stanie się jasna. Tylko mniejszą czy staje się wyrażoną na pojęciowo, ale sposób, w jaki to zachodzi, jest z *zasady* problematyczny. O tyle te wiadomości jest według swych pojęć instancją problematyczną. W wiadomości, nie mogąc znaleźć przykładu, który z całkowitą pewnością mógłby zaprzeczyć wyrażoności, wyrażoności osi gamy na sposób estetyczny, mając do czynienia ze *znakami* rzeczy, a nie z samymi rzeczami. Jest to *wiadomość* *znaków*, miejsce *odróżnienia* obecnego przedstawienia

od przedstawianego, które jest nieosiągalne i nieobecne. To odróżnienie zbiega się u Leibniza z odróżnieniem naszej wiadomości od całkowitej wyrażonej, choć transcendentnej wiadomości Boga, w której nie przeprowadza się problematycznej analizy dyskursywnej, lecz doprowadza się ją do skutku w dyskursywnie adekwatny sposób. Tym samym zyskujemy także ideę prostoty jako absolutnego celu analizy, w odróżnieniu od naszych relatywnych celów struktury wiadomości w ogóle w wiadomości. „Poznanie prostych wyrażonych pojęć” byłoby poznanie „atomów natury”. Nie jest ono może łatwiej inaczej, jak tylko intuicyjnie, nie zachodzi jednak wtedy, „gdy pojęcie jest nazbyt złożone, tak i nie jesteśmy w stanie myśleć o wszystkich składających się na pojęcia”<sup>9</sup>. Toteż nasze poznanie musi poprzestać na znakach albo stać się poznanie „symbolicznym”<sup>9</sup>.

W związku z tym można wysnuć wniosek, że rzecz pojawia się w wiadomości, *gdy* jest w wiadomości zawsze czymś tymczasowym, a przez to nigdy nie jest określona adekwatnie. „Jest” w wydanym przez nas *sensu* nie posiada znaczenia ontologicznego, lecz rozumiane jest jako wyraz pewnej perspektywy, którą jesteśmy my sami, bez nadania jej wyrazistości. Określenie, nawet jeżeli z jakiej praktycznej przyczyny wydaje się wystarczające, może przy zmienionych okolicznościach i pojawieniu się powodów do kolejnych irytacji zostać podane w wątpliwość i rozwijane dalej albo – ze względu na uwidaczniającą się w wiadomości sprzeczność – w ten sam sposób odrzucone. Zadaniem Ją jest jednak takie rozwijanie w najbardziej naturalnej postaci to samo ci wiadomości, by dało się przyjąć kolejne interpretacje albo postawić dodatkowe hipotezy, co pozwoliłoby uniknąć sprzeczności. Może liwo postępowania w taki czy inny sposób i potraktowania *telos* określenia wedle *własnej woli* wytwarza wolność, wiadomie znosząc własność czoności, jak miałyby to wyraził Hegel, nieskończoność, gdy odniesioną tylko do siebie samej samo wiadomości.

Taka ‘silna’ samo wiadomości zawładła wiadomości, tak i to, co jest ‘w’ wiadomości, zawsze stanowi jedynie problematyczną, symboliczną reprezentację wiata. Kiedy Nietzsche mówi: „moemy myśleć, czuć, chcieć i przypomina sobie, moemy również ‘działać’ w dowolnym znaczeniu słowa, a przecie wszystko to nie musi ‘pojawić się’ w wiadomości” i „całkowicie byłoby może łatwiej niejako bez przegłędania się w lustrze”, to wypowiedzi te odsyłają do owej problematycznej relacji wiadomości do swojej treści. Samo wiadomości nie pojmuje siebie poprzez adekwatną treść wiadomości. Jest raczej uwolniona od nich jako głębiej zakorzeniona dyspozycja, której podstawa tylko skrycie zaznacza się ‘w’ wiadomości. Pytanie Nietzschego „*Po co* w ogóle wiadomości, skoro w gruncie rzeczy jest ona *zby-*

<sup>9</sup> „Cum notio valde composita est” (G. W. Leibniz: *Die philosophischen Schriften*, op. cit., s. 423).

*teczna?*” stanowi wyraz samo wiadomo ci, wiadomie ufundowanej na tym, co nie wiadome. Istot rzeczy - tak jak zreszt u Hegla, u którego samo wiadomo jako „był dla siebie” posiada miejsce w *yciu* i nie jest określona jako szczególny przypadek wiadomo ci przedmiotu, a mianowicie jako przypadek, w którym sama stawałaby się przedmiotem - jest indywidualium, o ile tylko *nie* jest ono to samo z dyskursywnie uwyraźnionym w pojęciach treści wiadomo ci. Jest ono to negatywność, która może być wprawdzie stała się tylko wiadoma albo została wyartykułowana wedle istniejących możliwości wiadomo ci, ale dlatego właśnie nie zawsze odróżnia się jeszcze od wiadomych przedstawień i jest na przekór nim wolne.

Odpowiedź Nietzschego na zrelatywizowane do wiadomo ci pytanie, „po co” wiadomo w ogóle miałyby się rozwijać, zawiera się w tym, i należałoby ją postrzegać „zawsze w relacji do zdolności komunikacji człowieka (lub zwierzęcia)”. Pojęciowe ujęcie przedstawień, wydobytych z ciągu „niewyraźnych postrzeżeń”, a więc ich wypróbowanie uwyraźnienie albo przedłożenie w interpretacji zachodzi dzięki pragnieniu komunikacji, w której znak (w swej estetycznej jasności) pojawia się *zamiast rzeczy* (w adekwatnym objaśnieniu logicznym), podstawa tego *wystarczaj czego* uwyraźnienia nie tkwi zaś w zgodności struktury wiedzy z rzeczą, lecz w tym, że akceptuje się wyjaśnienie w *intersubiektywnym porozumieniu* jako *wystarczaj ce*. Wyjaśnienia się tak długo, a pojęcie, dzięki któremu objaśnienia się zło one pojęcie i które jest jego cech, przyjmie się jako pojęcie proste, tzn. zrozumiałe bezpośrednio. *W taki sposób* powstaje pojęcie jako pojęcie 'czego', a więc pojęcie w znaczeniu konwencjonalnym. W tym „porozumieniu” *rozwija* się dopiero intencjonalnie, a mianowicie poprzez to, że wypowiedź objaśniąca tak właśnie nie dochodzi do skutku, i inni tak je uznają w ten sposób za *wystarczaj ce* wyjaśnienie. Jest to przypadek, kiedy to, co kto mówi, tak jak on to *hic et nunc* wyklada w postaci językowej i przy zastosowaniu odpowiedniej retoryki, ma znaczenie również dla innego jako co. Owo co stanowi referencję mowy, toteż nie można na podać żadnego wcześniej założonego kryterium, które pozwoliłoby rozstrzygnąć, czy to 'co' jest tak 'obiektywnie' 'tym samym' dla mówiącego i słuchacza. 'Co' wyłoniło się właśnie poprzez to, czy ta mowa właśnie nie dzięki temu doszła do skutku w przedstawieniu 'czego', że nie pytano już dalej o znaczenie pewnych znaków, jakie zostały utworzone, by wyjaśnić znaczenie innych znaków. Intersubiektywna to samo tego znaczenia, a tym samym to samo całe dzięki temu *wystarczaj co* wyrażeniej mowy pozostaje więc poza wszelką wątpliwość, nie jest eksplikowana, niejasna czy niepewna. Jedynie w artykulacji estetycznej w ten sposób zwiecznej postaci mowy odzwierciedla się co, co wypowiada się w mowie. 'W' wiadomo ci *jest co*, o ile jest w niej tak, i zdaje się być tak i w innej wiadomo ci, a mianowicie jako przedstawień -



nie, które przypisuje się innemu jako podstawę po to, by akceptował mowę jako wystarczającą wyrażenie lub rozumiało.

„Subtelność i sugestywność wiadomości” pozostaje zawsze - zdaniem Nietzschego - „w relacji do *zdolności komunikowania* człowieka”<sup>10</sup>. To nie zało one Ja jako jedno, lecz przed wiadomą, nie poddaną regułom *a priori*, by tak rzec, cielesna zdolność, dla której jako komunikowania innym indywiduum *znajduje się* odpowiednie znaki, tworzy ową „subtelność i sugestywność” wiadomości. Ta indywidualna zdolność, która nie może nigdy być sobie pewna ze względu na indywidualność innych i która dlatego zawsze musi się od nowa *sprawdzać*<sup>11</sup>, jest tej wiadomości podstawą. Znamienne dla Nietzschego, że subtelność w znaczeniu bogatej artykulacji i znaczenia oraz sugestywność wiadomości przynależy do siebie. Im później następuje intersubiektywna zgodność co do znaczenia znaków dla języka, tym wspanialej dzielą się znaki i treść dorazowej wiadomości i tym wiksza staje się różnorodność, która zawiera się w sobie. - Zdolność komunikowania pozostaje według Nietzschego „znów w relacji do *potrzeby komunikowania*”. „Tam, gdzie potrzeba i konieczność długo zmuszały ludzi do komunikowania, do szybkiego i jasnego porozumiewania się, tam w końcu ta sugestywność i sztuka komunikowania pojawiają się nadmiarze, niczym skarb, zalegający z wolną i czekający na spadkobiercę, który rozporządzi nim rozrzutnie”. wiadomości, przy założeniu, że ta hipoteza jest prawdziwa, „rozwinęła się *tylko pod naciskiem potrzeby komunikowania*”<sup>12</sup>.

„Skarb” jest zarazem bogactwem wspólnego języka lub systemu znaków, w którym znaki tak zespalają się z innymi znakami, że dzięki temu i tylko dzięki temu są wystarczająco komunikowalne w swym znaczeniu, tak i zadaniem nie jest osiągnięcie adekwatności z rzeczami transcendentnymi do systemu znaków, lecz jedynie zrozumienie skończonego komunikatu. Jest to przypadek, kiedy przede wszystkim w relacji „rozkazuj czego i słuchaj czego” wynika z tego działanie, a z konieczności lub przymuszenia innego co dochodzi do skutku. (U Hegla „duch” rozwija się w sytuacji „panowania i niewoli”<sup>13</sup>.) Nasze działania są - według Nietzschego - „w gruncie rzeczy, o ile traktowane są szczerze, nieporównywalnie osobiste, jedyne nieskończone indywidualne”. Nie podpadają więc jeszcze pod ogólne pojęcia działań. „Skoro tylko przekładamy je na [pojęcia] wiadomości, *zdiszają się*”<sup>14</sup>. Powstaje złudzenie działań ogólnych, które pod pojęciem działania poszczególnego powinny dać się wydzielić jako sama w sobie koherentna całość, gdy

<sup>10</sup> F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* 354; KSA 3, s. 590 nn.

<sup>11</sup> Por. W. v. Humboldt: *Über den Dualis*, Schriften. Akad.-Ausg. VI, s. 27.

<sup>12</sup> F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*; KSA 3, s. 591.

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, s. 141 nn.

<sup>14</sup> F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*; KSA 3, s. 592 n.

przypisuje si im w ogólnym poj ciu działa w ogóle sprawc i skutek, a to, zgodnie z tym, Co powiedziano dotychczas, oznacza, e odnosi si j zykowo-gramatycznie uformowany symbol w swej ukształtowanej finalno ci *do* czego , w tym przypadku do działania okre lonego rodzaju albo do *schematu* działania. Symbol znakowy ustanowiony *dla* rzeczy podlega weryfikacji z chwil , gdy rzecz pomy lana zostaje jako działanie okre lonego rodzaju, przez to ju tylko, e miałyby 'ona' sprawi zadowolenie. Twórca symbolu, tzn. rozkazuj cy, który wyra a si w swoim tworzeniu, posiada wi c podstaw weryfikacji jego stwarzania w sobie samym, tote nie rodzi si w pierw pytanie, czy inny tak e zrozumiał tak samo albo 'to samo', 'co' pomy lał twórca. Rozkaz rozumie si 'wła ciwie', kiedy usuwa si potrzeb , z której on wynika. wiadomo 'czego', pomy lanego tu działania, była tylko rodkiem do tego celu, uformowanie znaku miało za za zadanie spowodowanie działania w odpowiedni sposób u okre lonego, odczutego *tak* w swej indywidualno ci innego<sup>15</sup>.

Potrzebne do tego bogactwo j zyka daje o sobie zna przede wszystkim w skutecznym zwie czeniu lub ukształtowaniu uwyra niaj cego si przez artykulacj ci gu znaków. Gramatyka kieruje tym procesem od strony formalnej. Jest ona wykraczaj cym poza indywiduum momentem formy j zykowej. Dlatego Nietzsche przywi zuje do niej szczególne znaczenie. Wyra enie, które powinno odnosi si *do* czego , nie mo e składa si z *dowolnego* ci gu znaków. Wymaga ono zamkni cia w pewnej formie gramatycznej, w której 'w sobie' otrzymuje pełni , gdy nie mo e zyska jej w adekwatno ci 'do rzeczy'. Ju Kant wykładał kategorie intelektu jako formy s dzenia, dzi ki którym postrze enie przedmiotu w ogóle „staje si okre lone”<sup>16</sup>. S one u niego formami, w których to, co postrzegane w przestrzeni i czasie *odrónia si* od sposobu, w jaki ujmuje si je subiektywnie, tzn. e s one *pomy lane* w porz dku obiektywnym. Na przykład kategoria przyczyny słu y do odrónienia w poj ciach obiektywnego nast pstwa w czasie od czysto subiektywnego nast pstwa postrze e . Kant twierdzi, e do tego celu mo e słu y „tylko czyste poj cie intelektu”, gdy tylko ono „wprowadza konieczno syntetycznej jedno ci”<sup>17</sup>. Ma ono *znaczenie* jako powi zanie konieczne i przedkłada tym samym form , w której mie ci si mowa w obiektywnym znaczeniu, cho jako obja niaj ca eksplrkacja poj musiałaby biec w niesko czono . O tyle forma ta, b d c składnikiem „gramatyki transcendentalnej”<sup>18</sup>, ludzisko czony intelekt analogi z niesko czonym rozumem,

<sup>15</sup> Por. J. Simon: Bedeutung als Referenz und als individuelle Relevanz. "Logos Semantics. Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu", Berlin/Madrid 1981, II, s. 275 nn., szczególnie s. 277.

<sup>16</sup> I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 128.

<sup>17</sup> Ibidem, B 234.

<sup>18</sup> I. Kant: *Vorlesungen über die Metaphysik*. Darmstadt 1964, s. 78.

dla którego wszelkie cechy pojęcia i tak i cechy tych cech *ad infinitum* tworzą rodzaj i tym samym skończony wyjątek. Pozostaje do dyspozycji forma sędzenia jako *wewnętrzne formy* możliwości zwiecznego wyjątku z językowych ludzi jako części systemu „gramatyki transcendentalnej” „obiektywnie w nim” *telos* dyskursu, wynikającym z warunków apriorycznych, a tym samym ze zniesienia dyskursywności, zatraconej w tym, co nieskończone. Dostarczaj one wiadomości poprzez samo wiadomo odniesienia do wiata.

Wedle Kantowskiego pojęcia przedmiotu możliwości przedmiotem jest tylko to, co w taki sposób pojawia się w wiadomości, i „osądzone w postrzeganiu jednej z funkcji” może być postrzegane jako określone. Przedmiotowo jest pomylana jako odpowiednio do uporządkowanej aprioryczno-gramatycznie struktury znaków. Fakt, i jest ona uporządkowana, odróżnia ją od 'zwykłego' znaku, który w perspektywie transcendentalnej wyznacza tylko miejsce dla ustanowionych „pojęć empirycznych”, tzn. funduje je jako oznaczenie wielkości zmiennych. Kategorialna struktura uporządkowania jest z perspektywy transcendentalno-filozoficznej tej struktur, która wytwarza 'czyste' pojęcia jako pojęcia dla czego, tzn. nadaje im obiektywne znaczenie. To, czym u Leibniza były prawdy konieczne w ich byciu pomylanym przez Boga lub jako *quasi* przed wiadome ugruntowanie naszej wiadomości, u Kanta opiera się na „Ja myślenie” jako transcendentalnej subiektywności myślenia, które dochodzi do skutku w Jednej z form sędzenia”. Także ma to miejsce u Nietzschego ze względu na ów metafizyczny kontekst zastosowania boskiego myślenia w myśleniu na drodze „gramatyki transcendentalnej”, gdy „nie uwolnimy się od pojęcia 'Boga', ponieważ wierzymy w gramatykę”<sup>19</sup>. Po zerwaniu z magicznymi wierzeniami, rozporządzając *nazwami*, które sytuują się ponad rzeczami, w wieku o wieconym pozostaje nam jeszcze „wiara”, i dzięki gramatycznej strukturze składniowej dysponujemy *możliwościami*, od których zależą same rzeczy. „Ogólnie *słowo* oznaczało także poznanie rzeczy, dzięki funkcjom gramatycznym są jeszcze najbardziej budzący zaufanie rzeczami”<sup>20</sup>. Wiara w nie równoznaczna jest z wierzeniem, i w *gramatycznym* zwiecznym wyjątku nie osiągamy wprawdzie rzeczy samych w sobie, niemniej do wiadczy przedmiotów, które jako ich „zjawisko” nie tylko byłyby „pozorem”, ale miałyby wręcz poprzedzać możliwość intelektu archetypicznego, dla którego wystarczająco wyrażone byłoby to, 'co' usiłujemy tylko w nigdy nie doprowadzonym do końca procesie ujęć dyskursywnie. Zakłada się, że w *rzeczywistości* ci powinno chodzić o 'to samo'

<sup>19</sup> F. Nietzsche: *Götzendämmerung*; KSA 6, s. 78.

<sup>20</sup> F. Nietzsche: *Nachlaß*; KSA 11, s. 643.

Bogu jako absolutnej subiektywności oraz nam w ka dorazowym akcie określenia.

O ile Nietzsche traktuje wiadomośc jako coś, co rozwinęło się w intersubiektywnym „porozumieniu”<sup>21</sup>, to mówi tym samym także coś o przedmiotach wiadomości. To, co jest pomylane jako świat zewnętrzny, w rzeczywistości jest właśnie wytworem dostępnym nam, ale też zadowolającym tego objawienia, dzięki któremu w „porozumieniu” dochodzimy do zgody w sposób odpowiadający ka dorazowym potrzebom tego porozumienia i dlatego *akceptowany* podług nich, co wedle swojego ukonstytuowania zależne jest z kolei od owych możliwości komunikacji.

Dla Nietzschego jest „istotne, i nie mylimy się co do roli ‘wiadomości’”<sup>22</sup>: to, co w naszej wiadomości okazuje się „światem zewnętrznym”, ma takie znaczenie właśnie nie o tyle, i jeste my zarazem wiadomości zdolności rozporządzenia tym w taki sposób, i możemy przecie znów włączyć znak wytworzony w obrębie formy gramatycznej do dalszego dyskursu, *interpretuj cego* to, co dotychczas powiedziane, a tym samym chwilowo znów zniesionego jako rzekomo obiektywna forma zwieczna, bez ustalania definitywnej granicy dla rzeczy. wiadomośc *jako* wiadomości rozporządza swymi przedmiotami z intencją dalszego wykorzystywania. Tak jak są już one określone *jako* wytwór ‘interpretuj cego’ postrzegania, tak te *pozostawiaj* możliwość *dalszych* interpretacji obrazu świata, na powrót znoszących ich przedmiotowo. świat „stał się nieskończony”, „o ile nie możemy odrzucić możliwości, że *zawiera w sobie nieskończone interpretacje*”<sup>23</sup>. Chodzi przy tym nie tylko o interpretację znaków, które stworzone zostały dla przedmiotów, lecz ostatecznie o ponowną interpretację odniesienia do przedmiotów w ogóle. Interpretuje się nie tylko to, co jest już ‘w’ wiadomości.

wiadomości jako taka jest już wynikiem interpretacji. Interpretacja nie jest procesem wiadomości, lecz procesem, wynikającym z tego, co nie wiadome, który nie daje się wznieść ‘do’ poziomu wiadomości. W obrębie wiadomości możemy na tylko stawiać hipotezy na temat jej ‘podstaw’, tzn. dawać wyjaśnienia, które z istoty wykluczają adekwatność. Kategoria ‘podstawy’ sama jest jedynie gramatyczną *formą* tworzenia hipotezy lub mówiącą ukształtowaną ze względu na możliwość zaakceptowania „procesu”, a nie adekwatną.

Znamienne, że myślenie Nietzschego nie ustanawia ‘gramatyki głębinowej’ [*Tiefengrammatik*] za gramatyki historycznych języków. One same są już hipotetycznym utworzeniem reguł w celu wyjaśnienia postulowanej *ogólnej* możliwości rozumienia. Przyjacie istnienia ‘gramatyki głębinowej’

<sup>21</sup> F. Nietzsche: Nachlaß; KSA 13, s. 68.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*; KSA 3, s. 627.

wszelkiej mowy ludzkiej byłoby tylko absolutyzacją idei ogólnego rozumienia, które jest mo liwe tylko dla kogoś, u kogo jako narzędzie, przy czym rozumienie indywidualne jawiłoby się jedynie jako kwestia moralności. Takie założenie byłoby absolutyzacją „wiary” w gramatykę oraz osłabieniem indywidualnej sztuki słowa. Ona sama jest u Nietzschego, jak w ogóle „indywiduum”, „czym absolutnym”<sup>24</sup>. W filozofii Nietzschego i jego krytyce filozofii transcendentalnej zakotwiczonej w pojęciu wiadomo ci, Ja lub, co u niego wychodzi na jedno, „gramatyce transcendentalnej” osi ga się wi c kres metafizyki, w której mo na jeszcze pytać o ’przyczyny’ zjawisk i w której w ogóle zjawisko powinno być zjawiskiem czego innego. Nietzscheńska krytyka wiadomo ci jest krytyką towarzyszącą temu terminowi *dzielenia refleksji* na wiadomo i jej nie wiadome ’przyczyny’, wzniesione wszak e do poziomu wiadomo ci.

’Przyczyny’, niezbędne do konstytucji przedmiotów, nie dają się wnieść do poziomu wiadomo ci ’refleksyjnie’. Myślenie, stanowiące na pozór wynik rozważań gramatyki, wynika według Nietzschego z zasady „wielkiego rozumu”, przynależnego nie wiadomemu ciału, które dzięki wytwarzaniu znaków ze względu na sam „proces” stwarza *pozór* podzielanego z innymi świata zewnętrznego, o ile tytułem próby tak tworzą się znaki, i wskutek tego pojawia się po danych postępek innego. „Zdolność” do tego jest zdolnością komunikowania. Jest ona sama zdolnością indywidualną jako sztuka znajdowania w danym wypadku właściwego zestawienia znaków. Pojawia się tylko *pozór* wspólnego odniesienia znaków, który współgra z ich zadowalającą interpretacją. Ów *pozór* nie tylko wystarczy; to wręcz on *tylko, skoro jest pozorem*, jest do tego zdolny. Tylko kiedy struktura świata zostaje ustanowiona jako *pozór* w obiektach, a tym samym *wiadomo* takich przedmiotów jako bytów wykraczających poza wiadomo , interpretacja może być otwarta. Pozostaje ona aktem *zakładającym* przedmioty, tak i tak e prawda, rozumiana jako zgodna z przedmiotami, ma jeszcze znaczenie jako nastęstwo, ale już nie jako cel interpretacji.

Z perspektywy filozofii transcendentalnej rodzi się tu naturalnie pytanie, jak interpretacje znaków albo wyjaśnienia byłyby adekwatne, tzn. uzasadnione „obiektywnie”. Według Nietzschego nie sposób myśleć w tym wypadku o zasadach *ogólnych*, lecz co najwyżej o faktycznym obowiązywanym określeniu, zwanym *jako* obiektywnie, które dlatego „z zasady” wciąż jeszcze i na nowo może być rozwijane. Niemniej tak e w obrębie filozofii transcendentalnej same transcendentalno-gramatyczne formy nie stwarzają wystarczającej podstawy, by sformułowanie prawa empirycznego w postrzeganiu jednej z tych form prawdziwie odnosiło się do ’czegoś’. Prezentują one tylko

<sup>24</sup> F. Nietzsche: *Nachlaß*; KSA 10, s. 663.

aprioryczne mo liwo ci mowy odniesionej do rzeczy. Tylko jako takie s one ugruntowane na sposób subiektywnie transcendentalny. Ich wypełnienie poj ciami empirycznymi jest równie zdaniem Kanta *quasi* przypadkowe i tylko tymczasowo s one *udanymi próbami* określenia danej różnorodności<sup>25</sup>. Nietzsche w tej krytyce pod a o krok naprzód. Dostrzega także w tych formach coś wytworzonego, szczególnie wypróbowanego, a tym samym relatywnego. Jako „skarby” były one „stopniowo gromadzone”, ukazywane, by tak rzec, w wypróbowywaniu procesu, teraz za pozostają do dyspozycji „spadkobierców”<sup>26</sup>. Wyzbywaj się ci aru tzw. eksperymentowania z językiem dzięki zaferowaniu sprawdzonej syntaktycznej podstawy. wiadomo mogłaby w tym czasie dojść do całkiem innych form „apriorycznych”, w których w normalnym przypadku odnosi się do rzeczy, a w innych językach jest to także inne. Władza tam inna „wspólna filozofia gramatyki”. Gramatyka nie jest dla Nietzschego gramatyką transcendentálną, lecz zmienia się zależnie od języka<sup>27</sup>. Nietzsche mówi także o tym, że wierzymy „jeszcze” w „jedną” gramatykę, a mianowicie w historyczną gramatykę *naszego* języka, czynimy to za nieuchronnie, kiedy mówimy w jej „schemacie”, którego nie możemy odrzucić, jeżeli w ogóle włącznie nie *my* chcemy 'coś' powiedzieć innym. *Jak długo* tak to się odbywa, wytwarza się złudzenie pojęcia, które w tych ramach przede wszystkim w s dzie, w którym według Kanta „pojęcia stają się wyrażeniami”<sup>28</sup>, kiedy już nie uzyskujemy ograniczonej rzeczowo, lecz tylko gramatycznie adekwatnego określenia, a więc w znaczeniu metafizyki w ogóle s pojęciami 'czegoś' i tym samym w ogóle pojęciami. *W tych ramach* powstaje złudzenie znaczących znaków, odniesionych do rzeczy. Nie możemy sobie wyobrazić, jak byłoby to możliwe *bez* tych ram, gdy wyobrazenie znaczących znaków, a więc znaków w ogóle, mamy tylko w nich. Co najwyżej w poezji można by do wiadczy procesu, przebiegającego ponad nimi, który wszak nie prowadzi do niczego, ponieważ w nim także dochodzić może jeszcze indywidualna zdolność komunikowania. Metafory mogłyby być traktowane jako znaki, które nie posiadają jeszcze ogólnych ram, w jakich zachowywałyby znaczenie referencyjne, które jednak jeszcze coś *znaczy*, tak i równie dzięki temu - choć jeszcze bez pojęcia - coś jako coś przedostaje się do wiadomości.

<sup>25</sup> I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, B XXXIV: „[...] dlatego tak, jak byłby to szczególnie, zgodnie z naszym zamysłem przypadek, ucieszymy się (uwolnieni włącznie od potrzeby), kiedy ujmiemy tak systematycznie jedno pod czysto empiryczne prawa”.

<sup>26</sup> F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*; KSA 3, s. 591.

<sup>27</sup> Por. też Nietzschego o „wspólnej filozofii gramatyki” i odpowiadające jej wskazanie na gramatykę indogermańską (*Jenseits von Gut und Böse*; KSA 5, s. 34 n).

<sup>28</sup> I. Kant: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, 6.

Ja mo e jednak niezale nie od takiego przypadkowego powodzenia metafory, a wi c jako *a priori* pewna siebie i zarazem ogólna dyspozycja odzwierciedli naszkicowane formy gramatyki, kiedy zakłada te formy jako to same, niezienne ramy zmiennych słów. Zakłada wi c to samo siebie samego, której daje wyraz w tych ramach „mo liwo ci” lub dyspozycji. S to formy, w których dokonuje si wyja nienie formalne, nawet gdy która z wyznaczonych *rzeczy* nie mo e osi gn adekwatnego zwie czenia. Dostarczaj one nadto mo liwo ci formalnej *zamiast* formy rzeczy, która my łała star metafizyk jako pomy lan w my leniu Boga. O tyle s one dla wiadomo ci warunkiem *mo liwo ci jej odniesienia* do rzeczy lub jej intencjonalno ci , tj. intencjonalno ci samego Ja.

Nietzschego krytyka wiadomo ci przestrzega przed traktowaniem ka - dorazowej intencjonalno ci rzeczy w sposób absolutny albo tak, by wyznaczała ona *jedyn* drog w kierunku, w którym boski, intuicyjny rozum ze swej istoty byłby przedmiotowy. Przestrzega przed „nieskromno ci , z jak z naszego punktu widzenia przes dzamy o tym, co z tego punktu widzenia powinno by tylko perspektyw ”<sup>29</sup>. T przestrog przed niedocenieniem wiadomo ci kieruje si pod adresem „silnego człowieka” albo „wolnego ducha”, który jest w stanie zachowa siebie w samo wiadomo ci jako indywidualne twórcze bogactwo komunikacyjne i uwolni *siebie samego* z tre ci swojej wiadomo ci, ka dorazowo rozwini tej w tym procesie, tzn. dostrzega jej czysto funkcjonalny charakter. „Silny człowiek” posiada samo wiadomo nie jako podmiot wiadomych postrze e , lecz w wyniku tego, co nie wiadome, maj c sił , aby to sobie przypomnie lub wyprze , by pozwoli temu wtargn w odpowiednim czasie i da si wypowiedzie we wła ciwych słowach. „Subtelno i sugestywno ” wiadomo ci jest jego indywidualn zdolno ci .

Nietzschea ska teoria wiadomo ci jako sama teoria ma, jak sam to podkre łał, jedynie hipotetyczny charakter. Podejmuje ona tak e prób , która wskazuje na to, by by przez innych akceptowan jako zadowolaj ca teoria o 'czym ', tu: o wiadomo ci. Dokonuje si wszak e tylko w wiadomo ci, owładni ta przez jej schemat wraz z jego gramatyk i wynikaj cym z niej my leniem logicznym.

„Prawda” teorii wiadomo ci zale y wi c o tyle od formułuj cej j indywidualnej zdolno ci komunikowania wzgl dnie od tego, w jak wielkim stopniu w swej eksplikacji jako odniesieniu do *przedmiotu* wykorzyststała *do ko ca* ' wiadomo '. U Nietzschego rozwa a si ów wspólny wszelkiej filozofii i nauce wymiar retoryczny. Tak e wiadomo nie jest niczym innym jak wła nie przedmiotem, który w eksplikacji poj cia ' wiadomo ci' pojawia

<sup>25</sup> F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*; KSA 3, s. 627.

si w cechach tego pojęcia, a ta eksplikacja jest tak ustanowiona, i staje się sensowna dla czytelnika. Rozumie się teraz samo przez się, że nie musi mieć ona znaczenia dla dowolnego innego. 'Wiadomo' jest więc zawsze tym, co mówi się 'o tym' w taki sposób, w jaki oznajmia się 'co' określonymu innemu. Tak tylko *jest* 'wiadomo' w ogóle 'czym', a mianowicie tym, jak co 'jej' pojęcie dorazowo objaśniło w akceptowany sposób, a to znaczy - 'w' wiadomości. Nietzscheńska teoria wiadomości popada w ową strukturę kołową swego przedmiotu.

Z niemieckiego przełożył *Stanisław Gromadzki*