

Ustanowić wartości. Problematyka aksjologiczna w *Głosie Pana* Stanisława Lema

ABSTRACT. Krupecka Iwona, *Ustanowić wartości. Problematyka aksjologiczna w „Głosie Pana” Stanisława Lema* [To establish values. Axiological problematics in “His Master’s Voice” of Stanisław Lem]. „Przestrzenie Teorii” 6, Poznań 2006, Adam Mickiewicz University Press, pp. 231-247. ISBN 83-232-1703-3. ISSN 1644-6763.

His Master’s Voice’s protagonist passes through the levels of the evolution “to values” referring to those described by Nietzsche. The starting point are childish skirmishes with God, consisting in experiments with values established in Western culture. In the same time the character keeps obligatory rules because of Nietzschean “must”. Another level is positive nihilism in which the protagonist replaces values by statistic concepts. The last, the most important, is the moment of recognition of “cosmic letter”’s senders as representatives of “favoring virtue”, and this act expresses Nietzschean “want”.

Jednym z centralnych problemów *Głosu Pana* Stanisława Lema jest kwestia ustanowienia wartości w obliczu obojętnej aksjologicznie rzeczywistości¹. Powieść niejako rozpościera się na kanwie drogi Hogartha – narratora i zarazem głównego bohatera utworu – ku wartościom, które swe ostateczne potwierdzenie zyskują dopiero w ostatnim rozdziale powieści. Drogę tę wyznaczają również pewne punkty zwrotne, którymi są swoiste przemiany duchowe, prowadzące od dziecięcej wiary w Boga, jako nadrzędnej instancji i warunku wszelkich wartości, poprzez model stochastyczny² i zakwestionowanie obiektywnego charakteru wartości,

¹ Małgorzata Szpakowska stwierdza: „centralnym problemem twórczości Lema, przewijającym się konsekwentnie, choć raz z większym, raz z mniejszym natężeniem, jest kwestia uprawomocnienia wartości w świecie traktowanym w zasadzie naturalistycznie i pozbawionym sankcji metafizycznej” (M. Szpakowska, *Dyskusje ze Stanisławem Lemem*, Warszawa 1996, s. 182). Można jednak mieć obiekcje względem tak jednolitego postrzegania twórczości Lema, albowiem w wielu dziełach skupia się on na innych kwestiach – problemie poznania, totalitaryzmu systemu państwowego czy choćby krytyce antropocentrycznego pojmowania świata bez jednoczesnej próby wyprowadzenia pozytywnego programu aksjologicznego.

² Lem w *Filozofii przypadku* do opisu rzeczywistości używa pojęcia procesu stochastycznego, będącego „serią zdarzeń, rozdzielonych losowymi odstępami czasu, dla której można jednak określić zarówno przeciętny odstęp (interwał), jak i graniczną konfigurację, do jakiej ciąży frekwencja (częstość) owych interwałów, jeśli tylko ów proces trwa dostatecznie długo”. S. Lem, *Filozofia przypadku. Literatura w świetle empirii*, Kraków 1968, s. 600, przypis 10.

aż po indywidualne ich ustanowienie w akcie uznającym realność Nadawców gwiazdznego komunikatu.

Kwestia sposobu istnienia i poznawania wartości stała się dla filozofii szczególnie istotna od czasu Nietzscheańskiego projektu przewartościowania wszystkich wartości, przy czym zbiegł się on z narodzinami aksjologii jako odrębnej dziedziny filozoficznej, niezależnej od metafizyki czy teorii poznania³. Dzieło Fryderyka Nietzschego istotne jest dla interpretacji *Głosu Pana* jako myśl prekursorska, ale także jako swoista osnowa rozumowania zawartego w powieści. Teza ta może być o tyle kontrowersyjna, iż Lem niezwykle surowo oceniał Nietzschego, usprawiedliwienie jej może zaś stanowić to, iż dzieło Nietzschego weszło na stałe do współczesnej filozofii, stając się jedną z jej głównych inspiracji i tym samym oddziałując bardzo szeroko. Co więcej, Lem nie podważa treści wyrażanych przez Nietzschego, lecz raczej formę jego filozofowania: „W tej doktrynie jest sporo tromtadrackiej przesady. Kiedy coś należy powiedzieć z umiarem, Nietzsche wygłasza to w grzmotach wagnerowskich, których nie cierpię”⁴. Idee nadczłowieka, śmierci Boga, wiedzy radosnej czy przewartościowania wartości stanowią trwałe dorobek filozofii współczesnej, oddziałując szeroko również na całość nauk humanistycznych i społecznych – nieraz nieuświadomione, drżemią u podstaw szeregu teorii, zapładniają twórcze umysły i jakby mimochodem rozbrzmiewają w wypowiedziach badaczy lub artystów. Dlatego też biografię Hogartha pragnę ująć z perspektywy myśli Nietzschego jako dzieła źródłowego, co umożliwi uwypuklenie i usystematyzowanie poglądów aksjologicznych wyrażonych w *Głosie Pana*, przy czym za punkt wyjścia przyjmę rozważania zawarte we fragmencie *O trzech przemianach z Tako rzecze Zaratustra*:

Nazwę wam trzy przemiany ducha: jako duch wielbłądem się staje, wielbłąd lwem, wreszcie lew dziecięciem.

[...]

Wszystko to najcięższe bierze na siebie juczny duch i jako wielbłąd, co na pustynię podąża, tako śpieszy i on na swą pustynię.

Lecz na samotnej pustyni dzieje się druga przemiana: lwem staje się tu duch, wolność pragnie sobie złupić i panem być na własnej pustyni.

Ostatniego swego władcy szuka on tutaj: wrogiem chce być, jako i Bogu swemu ostatniemu; z wielkim smokiem chce się o zwycięstwo potykać.

Czemże jest ów wielki smok, któremu duch jako panu i Bogu ulegać nie chce? „Musisz” zowie się ów smok. Lecz duch lwa mówi „chcę”.

Złotołśniące „musisz” legło mu oto w poprzek drogi – łuskowiec, a na każdej łusce lśni się złote „musisz!”

³ Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1982, s. 21.

⁴ *Tako rzecze... Lem. Ze Stanisławem Lemem rozmawia Stanisław Bereś*, Kraków 2002, s. 358.

[...]

Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem, jest nowopoczęciem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego „tak” mówieniem.

O tak, do gry tworzenia, bracia moi, należy i święte „tak” nauczyć się wymawiać: swojej woli pożąda duch, swój świat odnajduje, kto się w świecie zatracił⁵.

Droga ducha, opisana przez Nietzschego w tym fragmencie, oddaje najpełniej jego przekonanie o koniecznych etapach, które trzeba pokonać, aby przekroczyć zarówno naiwną wiarę w absolutne wartości (wiązącą się z przekonaniem, iż cierpienie może stanowić zasługę), jak i nihilizm pasywny, negujący wszelką wartość i będący wyrazem resentymentu. Na tej podstawie dopiero możliwe staje się ufundowanie wartości, stanowiące wyraz woli indywidualnej, woli gracza.

Biografia Hogartha zawiera analogiczne etapy, zaś przełomy między nimi zostały przez narratora wyeksponowane tak, iż można mówić o stopniowym rozwoju ducha – przeciw dogmatyce i ku wartościom, poprzez nihilizm pasywny ku afirmacji bytu i ustanowieniu ideału, jaki realizują w oczach bohatera *Głosu Pana* Nadawcy gwiazdnego komunikatu.

Dziecięce potyczki z Bogiem i rachunek wysiłku jako *principium humanitatis*

Hogarth już na początku swej biografii prezentuje siebie jako osobę od dzieciństwa poszukującą zła, czy raczej – maskującą za pomocą inteligencji wrodzoną skłonność do złych uczynków. „Tchórzostwo, złość i duma” stanowią, według niego, podstawowe cechy jego charakteru, w których ukrywaniu osiągnął mistrzostwo⁶. Jednakże sytuacja ta wymaga głębszego namysłu, przy czym uproszczenie, jakiego dokonuje narrator, można potraktować jedynie jako zachętę do eksploracji problemu. Warto przyrzeć się szczególnie uważnie poniższym zdaniom, opisującym najwcześniejszy etap dojrzewania Hogartha:

Zło moje było izotropowe i doskonale bezinteresowne. W miejscach szanownych, jak kościół, lub w pobliżu szczególnie godnych osób chętnie myślałem o tym, co mi było zakazane. To, że treść owych myśli przedstawiała śmieszną dziecinadę, nie ma najmniejszego znaczenia. Dokonywałem po prostu eksperymentów w takiej skali, na jaką aktualnie było mnie stać. Nie pamiętam wcale, kiedy pierwszy raz wzięłem się do takich doświadczeń. Pamiętam tylko ów przeraźliwy żal, gniew, rozczarowanie, które szły za mną później latami, skoro okazało się, że

⁵ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Poznań 2000, s. 21-22.

⁶ S. Lem, *Głos Pana*, posłowie J. Jarzębski, Kraków 2003, s. 9.

w głowę, złymi myślami wypełnioną, w żadnym miejscu i przy żadnym sąsiedztwie nie uderza piorun, że wyłamanie się z uczestnictwa w porządku właściwym nie pociąga za sobą żadnej, ale to żadnej konsekwencji⁷.

Przedstawiona tu sytuacja nie opisuje człowieka, który kieruje się instynktem zła – popęd nie podlega bowiem tak silnemu kierownictwu rozumu, nie pozwala się wykorzystywać dla celów eksperymentu myślowego. Postawa ta charakteryzuje raczej intelekt w jego wczesnym stosunku do wartości oraz próbę uwierzytelnienia owego stosunku. Mówiąc o wczesnym stadium, mam tu na myśli pewne odmiany filozofii starożytnej i średniowiecznej, a mianowicie te, które postrzegają dobro, prawdę czy piękno jako transcendentalia, a więc aspekty bytu w ogóle, zakresowo z nim tożsame⁸. Jedynie takie stanowisko pozwala oczekiwać reakcji samego bytu na zło, owego uderzenia piorunu, będącego swoistym potwierdzeniem koncepcji. Bóg, jako gwarant owego stanu rzeczy i dawca wartości, oraz stworzona przez niego przyroda, wedle relacji biblijnej obdarzona dobrem u swego zarania, nie mogą pozostawać obojętni na czyn człowieka, na jego sprzeniewierzenie się zasadzie metafizycznej. Z ową obojętnością spotyka się jednak dziecko-eksperymentator i to ona staje się przyczyną jego buntu: „myślą gwiazdy rozwaląłem na kawałki, aby ukarać je za to, że nic ich nie obchodzi”⁹. Oderwanie możliwej wartości od bytu, ustanowienie granicy między tym, co jest, a tym, co być powinno, stanowi pierwszy krok ku uznaniu względności wszelkich systemów etycznych, a zarazem ku przekroczeniu antropomorficznego modelu świata:

Lecz jakże możemy ganić lub chwalić wszechświat. Strzeżmy się pomawiać go o bezlitosność, lub nierozum, lub o ich przeciwieństwa: nie jest on ani doskonały, ani piękny, ani szlachetny i nie chce nic o tem wszystkim wiedzieć, nie dąży wcale do naśladowania człowieka! Nie dotyka go wcale żaden z naszych estetycznych i moralnych sądów!¹⁰

Model ten jest zaś tym, który dominuje w kulturze zachodniej i którego podtrzymaniu służą podstawowe instytucje życia społecznego, przede wszystkim zaś Kościół. To, iż Hogarth dokonuje swych eksperymentów w miejscach „szanownych” lub w pobliżu osób „godnych”, a więc wyróżnionych w toku życia społecznego, wskazuje wprost na konwencjonalną naturę podawanych w wątpliwość treści, na ich ludzką, nie zaś metafizyczną sankcję. Można więc powiedzieć: „w ogóle nie ma faktów

⁷ Tamże, s. 9.

⁸ Zob. W. Stróżewski, op. cit., s. 11-67.

⁹ S. Lem, *Głos Pana*, s. 10.

¹⁰ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1991, s. 152.

moralnych”¹¹. W powieści Lema teza ta (wpisana zresztą w dyskusję z determinizmem) przyjmuje następującą formę:

Płyta gramofonowa, na której utrwalono anielskie pienia, ani o włos nie jest lepsza moralnie od takiej, z której dobywa się morderczy wrzask. [...] siły, jakimi operuje rachunek fizyczny, nie mają tu nic do rzeczy, podobnie jak nie uniewinnia zbrodni jej przekład na język amplitudy atomowych prawdopodobieństw¹².

Wraz z wprowadzeniem tego cięcia, rozdzielającego byt empiryczny i kulturę, w której obrębie w pełni mieści się wszelki akt wartościowania, pojawia się pustka, swego rodzaju aksjologiczna nicość, rozdarcie rzeczywistości, wobec którego jednostka staje bezbronna. Hogarth stwierdza bowiem: „uznałem, że tak nie podobna żyć; postanowiłem sobie w kolejnych decyzjach, jakim właściwie być powinienem, i odtąd dążyłem już, zresztą ze zmienną konsekwencją, do trzymania się raz ustalonego programu”¹³. W tym miejscu pojawia się owo *principium humanitatis* Hogartha – rachunek wysiłku, polegający na zmuszaniu się do dobra wbrew „przyrodzonej” skłonności do zła, do zachowywania się jak „człowiek uczynny i skromny, wyzbyty znamion profesjonalnej pychy”¹⁴. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na dwie kwestie: źródło tego postanowienia i sposób jego realizacji.

O ile decyzja Hogartha zapada w obliczu rosnącego poczucia aksjologicznej pustki, o tyle można uznać, iż stanowi ona wyraz metafizycznego, źródłowego lęku – *horror vacui*¹⁵. Życie bowiem bez wartości, bez poczucia jakiegokolwiek sensu tego życia, jest niemożliwe. Tym samym czyn Hogartha można interpretować w kategorii ucieczki przed owym pęknię-

¹¹ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2004, s. 41.

¹² S. Lem, *Głos Pana*, s. 11. Tezę tę następująco formułuje John R. Searle: „Istnieje klasa twierdzeń o faktach i jest ona logicznie odrębna od klasy twierdzeń o wartościach. Żaden zbiór twierdzeń faktycznych nie pociąga za sobą twierdzenia o wartości. Lub wyrażając to w bardziej współczesnej terminologii – żaden zbiór twierdzeń opisowych nie pociąga za sobą twierdzenia wartościującego, dopóki nie zostanie uzupełniony przez choćby jedną przesłankę wartościującą” (J.R. Searle, *Jak wywieść „powinien” z „jest”*, przeł. J. Hołówka, „Etyka” 1978, t. XVI). W tym świetle spór o determinizm w jego klasycznym rozumieniu, a więc powiązany z kwestią wolnej woli, przestaje być w ogóle zasadny na gruncie nauk empirycznych.

¹³ S. Lem, *Głos Pana*, s. 10.

¹⁴ Tamże, s. 9.

¹⁵ W tym też upatrywał Nietzsche przyczynę rozprzestrzenienia się ideału ascetycznego: „Że jednak w ogóle ideał ascetyczny tak wiele znaczył dla człowieka, w tym wyraża się zasadniczy fakt człowieczej woli, jej *horror vacui*: potrzebuje on celu – i woli raczej jeszcze chcieć nicości, niż nie chcieć”. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 75. Wszak nawet deprecjonowana przez Nietzschego kasta niewolników zdolna jest ustanowić wartości, choć są to wartości właściwe życiu gasnącemu, a zatem wrogie vitalności.

ciem rzeczywistości, jednakże nie bezowocnej – dogmaty i konwencje zostają zdemaskowane, w ich miejsce zaś pojawia się nowa konwencja, tym razem świadomie jednak zastosowana jako konwencja właśnie. Nadal jest ona wyrazem „muszę”, nie zaś „chcę”, jednak wypływa z woli jednostki. „Muszę” jest zaś związane z charakterem zakazów i nakazów, narzuconych sobie przez Hogartha – nie przynoszą one wewnętrznej przemiany duchowej, lecz służą zachowaniu zewnętrznych pozorów przystosowania społecznego jako świadectwo respektowania norm i prawd, których fałszu bohater jest już świadom. Dobro staje się tu tożsame z pustą formą czynu, maską, pod którą nie kryje się rzeczywista wartość, lecz jedynie pewien wysiłek czy ćwiczenie woli. Owo „muszę” stanowi kompromis z wymogami tradycyjnej moralności, złem zaś jest to, co przez tę moralność spychane na obrzeża świadomości – ciało i śmierć.

Przełomem w dziejach Hogartha staje się śmierć matki, czy może raczej jego reakcja na tę śmierć: śmiech w obliczu utraty kochanej osoby. Istotne jest stwierdzenie bohatera, iż tylko ten jeden raz nie wyrzekł się zła – jak więc to zło należy rozumieć w świetle danego doświadczenia?

Obserwowałem upadek absolutu, który okazał się iluzją, zmaganie haniebne, sprośne, ponieważ doskonałość rozlała się w nim jak ostatni łańch. Było to rozdeptanie porządku życia, a jakkolwiek ludzie nade mną wyposażyli repertuary owego porządku w specjalne uchyłki nawet na tak ponure okazje, to owe dodatki nie chciały pasować do tego, co się działo [...]. Ku realnemu mordercy rzuciłbym się z płaczem i błaganem, jak każde dziecko, lecz skoro go nie było, mogłem tylko chłonać perfidię zadawanego okrucieństwa. Jej ciało, opuchłe, zamieniało się w swoją monstrualną karykaturę, wydrwione i wijące się w tej drwinie. Nie miałem innego wyboru, jak tylko ginać z nią albo ją wyśmiać, więc, jako tchórz, wybrałem śmiech zdrady¹⁶.

Dostrzeżenie realności śmierci, istnienia sfery cielesnej, psychofizycznej jedności człowieka decyduje o załamaniu się porządku świata Hogartha – śmiech stanowić tu więc może z jednej strony rozpaczliwą reakcję dziecka w obliczu grozy istnienia, próbę ratunku przed konieczną śmiercią-bezsensem w starciu z absurdem i okrucieństwem natury, z drugiej jednak strony stanowi zdradę¹⁷. Nie będzie to jednak zdrada

¹⁶ S. Lem, *Głos Pana*, s. 12-13.

¹⁷ Nie można się zatem zgodzić z twierdzeniem Dominique Sila, iż: „Zło jest odkupione przez śmiech, sztukę, świętość, które znów z kolei zostają zniszczone przez zło – i tak bez końca, *ad infinitum*” (D. Sila, *Stanisława Lema gry z wszechświatem*, przeł. B. Czalczyńska, w: *Lem w oczach krytyki światowej*, wybór i oprac. J. Jarzębski, Kraków 1989, s. 69). Autorka uznaje przy tym, iż to zrównanie śmiechu, sztuki, a zatem i gry, ze świętością stanowi znamię nietzscheanizmu Lema. Należy tu zaznaczyć, iż owo zrównanie u samego Nietzschego określa jedynie pierwszy okres jego twórczości, dla którego podstawowym dziełem są *Narodziny tragedii*, następnie zaś filozof wycofuje się ze swego stano-

matki czy życia, jak określa ją sam bohater, lecz porządku społecznych obrzędów, mających na celu zamaskowanie straszliwej prawdy, odsunięcie na dalszy plan realności, jaką jest ciało i związane z nim cierpienie. Jednakże wszelkie metafizyczne kłamstwa stają się bezużyteczne w obliczu jedyne go faktu, nie dającego się w pełni uchwycić – śmierci, która: „jest wzorcowym zdarzeniem wszystkich zdarzeń, sensem w stanie czytym: następuje ona w beziemiennym kłębieniu się dyskursu; jest tym, o czym się mówi, zawsze już obecna i bezgranicznie przyszła, a jednak dociera do skrajnego punktu niepowtarzalności”¹⁸. Złem, przeciw któremu skierowane jest *principium humanitatis* Hogartha, jest więc wgląd pod zasłonę przesądów metafizycznych, zwyczajów, całości kultury, zakłamującej byt poprzez jego pozorną asymilację. Niby Nietzscheański artysta demaskuje Hogarth okrucieństwo rzeczywistości:

[...] oto zerwał ze świata przeraźliwą maskę tego wszystkiego, co nieodróżnicowane, zniszczył pajęczą sieć abstrakcji, rozdarł delikatną tkaninę optymizmu, ponieważ wydawało mu się, że przemoc jest przesłonięta cudem celu ostatecznego, ponieważ wszelkie krągłości, wszelka trwała cielesność, wszelkie barwne kształty były utkane z nici konieczności, stanowiły świat skłamany i wymyślony. Ale za tą maską, za zerwaną zasłoną natknął się na przemoc w czystej postaci, na udrękę, która tkwi na dnie rzeczy, niczym nie złagodzona, na nic nie rozdzielona, nie zakrzepła, nie wyziębiona przez czas, ale wciąż bezwzględna, zgęszczona, niepodzielna¹⁹.

Odkrycie ciała, a wraz z nim cierpienia i śmiertelności, staje się dla bohatera momentem przełomowym również z innego powodu – do tej pory bowiem dokonywał on jedynie „eksperymentów myślowych”, nie podając w wątpliwość pojęć, za pomocą których kultura zafałszowała ciało. Dopiero, gdy uwolnił się spod dominacji owych kulturowych zapośredniczeń, Hogarth może zwrócić się ku metodzie statystycznej, ściśle jednak powiązanej z empirią, i zakwestionować model kreacjonistyczny.

W obliczu absurdu śmierci i cierpienia teza o istnieniu Boga staje się niemożliwa do utrzymania, tu jednak należy rozpatrzyć dwa aspekty problemu: z jednej strony pojawia się kwestia Boga w rozumieniu tradycji chrześcijańskiej, z drugiej jednak – Lemowska wizja „Boga ułomnego”, znana już choćby z *Solaris*.

wiska. Sztuka, jako „pozór pozor”, pełnić zaczyna funkcję demaskatorską, traci jednak swój pierwiastek mistyczny.

¹⁸ M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, w: tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2000, s. 59.

¹⁹ G. Colli, *Po Nietzsche*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1994, s. 91. W innym miejscu [s. 28] Colli pisze: „Nietzsche spostrzegł, że przed cierpieniem, jakie niesie nasze istnienie, nie ma ucieczki, że nie zdają się na nic złudzenia i matactwa mające je od nas oddzielić”.

Centralnym argumentem Lema na rzecz nieistnienia Boga-Absolutu jest problem teodycei. Kwestia ta była szeroko omówiona przez krytyków, ja zaś przytoczę tu Lemowskie przesłanki przemawiające na rzecz agnostycyzmu, wyróżnione przez Małgorzatę Szpakowską: niemożność ustalenia teologii rozumowej, niemożność utrzymania twierdzenia o Bogu miłosiernym: „okrucieństwo samego procesu życia na Ziemi (nawet pomijając kwestię rozmyślnych okrucieństw człowieka) nie dopuszcza myśli, by za wijącym się z bólu stworzeniem stać miał dobrotliwy Kreator”, oraz dwuznaczność psychiczna stwórców czy, inaczej mówiąc – ich „aspekt lucyferyczny”²⁰. W świetle powyższego jedynym rozwiązaniem, aby istnienie Boga było w ogóle możliwe, jest konstrukcja „Boga ułomnego”, złośliwego lub popełniającego błędy, którą Lem jednak również odrzuca, albowiem: „gdyby kreacja miała zajść – czego zresztą nie dopuszczam myślą – to ów poziom wiedzy, jakiej wymaga ona koniecznie, jest już tego rzędu, że nie ma tam miejsca na głupawe żarty”²¹. Wraz z owym stwierdzeniem, wyrażone zostaje przekonanie, iż konstrukcja pojęcia Boga jest ściśle powiązana z aktem rzutowania na niego właściwości człowieka, z ludzką próbą przekroczenia własnej natury poprzez jej alienację. Lem wpisuje się więc w długą tradycję filozoficzną poczynającą się od Ksenofonta, znaczoną nazwiskami Ludwika Feuerbacha i Karola Marksa, trwającą do dziś i wyrażoną następująco przez Fryderyka Nietzschego:

Wyrzucił raz i Zaratustra swój omam poza człowieka, jako wszyscy zaświatowcy to czynią. Dziełem cierpiącego i zamęczonego Boga wydał mi się wówczas świat. [...]

Ten wiecznie niedoskonały, wiecznej sprzeczności obraz, obraz niedoskonały – pijana rozkosz niedoskonałego stwórcy: oto czem mi się świat niegdyś wydał [...]. O bracia, Bóg, któremu stworzył, był ludzkim dziełem i obłędem, jako wszyscy bogowie.

Człowiekiem był on, biednym ułomkiem człowieka i jaźni: z własnego popiołu i żaru stworzyłem ten upiór, i zaprawdę, nie nawiedził on mnie z zaświatów!²²

²⁰ M. Szpakowska, op. cit., s. 25-27. J. Jarzębski ujmuje problem następująco: „Pan Bóg religii chrześcijańskiej jest dla Lema nie do przyjęcia po prostu dlatego, że jest istotą wewnętrznym sprzeczną, nie poddającą się prawom logiki. Co więcej, jest on także istotą niesprawiedliwą, karze bowiem surowo nie tylko za nieposłuszeństwo zakazom i nakazom, ale też za niewiarę w siebie, choć zarazem nie daje (dlaczego?) żadnych dowodów własnego istnienia. Słyszac: *credo, quia absurdum est*, Lem wzrusza ramionami, jego świat jest bowiem przestrzenią poddaną bez reszty i bez wyjątków tej samej logice, nie ma więc w nim miejsca na absurd tolerowany czy – tym bardziej – opromieniony aureolą”. J. Jarzębski, *Bóg ateistów: Schulz, Gombrowicz, Lem*, „Znak” 1997, nr 2, s. 25. Zob. też: M. Kandel, *Lem jako oświecony*, przeł. J. Piątkowska, w: *Lem w oczach krytyki światowej*.

²¹ S. Lem, *Głos Pana*, s. 15.

²² F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 25-26.

Doszedłszy do tego punktu, może więc Hogarth w połączonych perspektywach – biologicznej i kulturowej – rozpocząć etap badań genealogicznych, których metodą jest statystyka, „domena budowlanych praktyk” bóstw ułomnych, gdzie króluje błąd.

Etap Iwa – statystyka a wartości (nihilizm pasywny)

Zwrot ku matematyce znamionuje przełom w biografii Hogartha, który on sam nazywa „zdradą” czy „dezercją”, albowiem świat abstrakcyjnego ładu pojęć matematycznych miał stanowić zerwanie z absurdalną, chaotyczną rzeczywistością. Jednakże iluzoryczność owego „azylu dośkonalego” jest dla bohatera jasna, konsekwencją zaś ucieczki okazuje się osiągnięcie prawdy – teorii probabilistycznej:

I oto ta odmowa, to najradykałniejsze zerwanie doprowadza nas właśnie do rdzenia zjawisk i ucieczka okazuje się zdobyciem, dezercja – zrozumieniem, a zerwanie – pojednaniem. Lecz zarazem jest dokonaniem odkrycia, że ucieczka była pozorna, skoro powracamy do tego, przed czym usiłowaliśmy umknąć. Wróg przepoczwarza się w sojusznika, dostępujemy oczyszczenia, w którym świat daje nam poznać, milcząco, że tylko nim możemy go przewyciężyć²³.

Statystyka matematyczna staje się trzonem teorii Hogartha, obnażającej względność wszelkich wartości oraz podającej w wątpliwość „Tajemnicę Człowieka” poprzez ścisłe związanie systemu kultury z biologią oraz historią. Metoda ta pełni więc funkcję analogiczną do Nietzscheańskiego programu genealogii:

[...] potrzeba nam krytyki moralnych wartości, samą wartość tych wartości należy raz podać w wątpliwość. Do tego zaś konieczna jest znajomość warunków i okoliczności, z których wyrosły, wśród których się rozwijały i przesuwaly (moralność jako skutek, jako symptom, jako maska, jako świętoszkostwo, jako choroba, jako nieporozumienie; lecz także moralność jako przyczyna, jako środek leczniczy, jako *stimulans*, jako zapor, jako trucizna), znajomość, jaka ani dotąd nie istniała, ani nawet choćby tylko pożądana nie była²⁴.

W genealogii musi dojść do połączenia dyscyplin: filozofii, fizjologii i filologii, a więc badanie dotyczyć powinno zarówno kulturowych, jak i biologicznych warunków rozwoju pojęć²⁵. Stąd też w *Głosie Pana* wy-

²³ S. Lem, *Głos Pana*, s. 16-17.

²⁴ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, s. 9.

²⁵ Zob. tamże, s. 38. Myśl tę analizuje Michel Foucault, pisząc: „Ciało – powierzchnia zapisu zdarzeń (podczas gdy mowa je oznacza, idee zaś rozdziela), miejsce rozproszona ja, (któremu próbuje użyczyć idei substancjalnej jedności), masa w wiecznym rozpadzie. Genealogia jako analiza pochodzenia zwraca się więc ku miejscu, w którym krzyżują się ciało i historia. Musi pokazywać ciało do cna napiętnowane historią i historię

różnić można dwa, ściśle łączące się ze sobą aspekty teorii Hogartha: probabilizm rozwoju cielesnego i historyczność idei.

W powieści opisane zostały dwa kluczowe dla teorii Hogartha eksperymenty: w pierwszym z nich wilgotniejący przekąznik maszyny cyfrowej stał się przyczyną wystąpienia cechy agresywności w populacji sztucznie wymodelowanych istot, w drugim zaś bohater wraz z antropologiem Maxem Thornopem wykazał konieczność zaistnienia fluktuacji statystycznej u automatów skończonych. Każdy z owych dowodów wnosi nową jakość do rozważań Hogartha, uzupełniają się one jednak wzajemnie.

Pierwszy z eksperymentów ukazuje wpływ przypadku na rozwój populacji, jednakże nie jest to jego jedyne zadanie – ustala on relację między faktami a emocjami, popędami, złem. W trakcie eksperymentu miała miejsce symulacja rozwoju populacji „istot neutralnych, czyli takich homeostatów, które miały owo środowisko poznawać, nie posiadając wyjątkowo żadnych cech «emocjonalnych» ani «etycznych»”²⁶. Jednakże wskutek przypadkowego zawilgocenia przekąznika maszyny doszło do wystąpienia cechy całkowicie niespodziewanej – agresywności. Z tego zaś można wyciągnąć dwa wnioski: rozwój gatunkowy nie ma charakteru teleologicznego, lecz przypadkowy, ściśle związany z warunkami środowiska oraz zachowania emocjonalne czy popędowe mają charakter biologiczny. Staje się to podstawą dla drugiego eksperymentu – dowodu Hogartha-Thornopa, którego wyniki bohater opisuje następująco:

Dowód mój wyjawia, że jeśli liczba elementów ośrodka regulacyjnego (mózgu) przekracza na najwyższym poziomie cztery miliardy, zbiór takich automatów wykazuje rozrzut między przeciwczołnami sterowania. W każdym takim automacie może brać górę jeden z biegunów kontroli, albo, mówiąc to samo językiem bardziej obiegowym, sadyzm i masochizm nie są do uniknięcia i powstanie ich w procesie antropogenezy było nieuchronne. [...] w każdej ludzkiej populacji, przy panmiksyjnym założeniu, najwyżej 10% osobników może wykazywać dobre zrównoważenie sterowania algedonicznego, natomiast reszta musi się od idealnej normy odchylać²⁷.

Z tego wywieść można kolejne tezy: o populacji ludzkiej i jej rozwoju można mówić jedynie za pomocą pojęć teorii prawdopodobieństwa, zaś skłonności popędowe przekładają się wprost na zakazane kulturowo czynności, a odsetek „grzeszników” można z góry przewidzieć na mocy działań statystycznych. Należy tu zaznaczyć, iż przypadkowość, o której tu mowa, nie stanowi swego rodzaju „przypadku absolutnego”, albowiem

rujnującą ciało”. M. Foucault, *Nietzsche, genealogia i historia*, w: tegoż, *Filozofia, historia, polityka*, s. 120.

²⁶ S. Lem, *Głos Pana*, s. 18.

²⁷ Tamże, s. 30.

byłby on niedostępny teorii. Istotą staje się raczej „przypadek obliczalny”, a więc możliwy do ujęcia w prawie statystycznym – ogólnym i przez to koniecznym²⁸. Ponadto, dopiero ten eksperyment wyprowadza bezpośrednio zachowania „grzeszne” i „święte” z bazy biologicznej – fizjologii mózgu, a zatem rozważanie Tajemnicy Człowieka czyni nieuprawnioną igraszką metafizyków. Gdy „różnica pomiędzy szlachetnym, prawym człowiekiem a zwyrodniałcem maniakałnym sprowadzać się może do przebiegu kilku pęczków białej substancji mózgu”²⁹, wszelkie systemy metafizyczne, etyczne czy religijne okazują się być przesadami, zaś wszelkie pojęcia, którymi operuje ludzkość, uwarunkowane są konstrukcją fizyczną człowieka³⁰. dopełnieniem rozważań Hogartha staje się dzieło Romneya:

Poszukiwał przyczyn rozumu – i odnajdywał je w owych zbiegach trafów, które neutralne w zdarzeniu, nabierają potem, w świetle wstecz skierowanej refleksji, szyderczych znaczeń [...]. Wydobyl z zygzaków ewolucji całą jej świetność i nędzę, demonstrując, jak serie losowe stają się w odchyleniach prawem natury³¹.

Eksperyment Hogartha-Thornopa został jednak zignorowany przez środowisko naukowe. Dlaczego?

Oni przyzwyczaili się już do swego wysokiego stanu Strażników Tajemnicy, nazywanej Transmisją Archetypów, Instynktem Życia i Śmierci, Wolą Samozagłady, Popędem Nicości, a ja, przekreślając takie święte ryty jakimiś grupami przekształceń i teorematami ergodycznymi, twierdziłem, że posiadam rozwiązanie problemu!³²

Nie sposób tu pominąć Nietzscheańskiej figury rzutu kości, albowiem można uznać, iż to jej swoistą kontynuacją jest teoria Hogatha. Wedle Nietzschego to Dionizos ma nauczyć człowieka instynktu gry, która zyskuje postać rzutu kości:

Korelacja wielości i jednego, stawania się i bytu tworzy grę. Afirmowanie stawania się, afirmowanie bytu stawania się to dwa ruchy w jednej grze, które

²⁸ Zagadnienie to następująco opisuje Władysław Krajewski: „«Przypadkiem obliczalnym» może być tylko zdarzenie powtarzalne, tzn. zdarzenie rozpatrywane jako element pewnego zbioru (przestrzeni) zdarzeń. Dlatego też mówi się często, że przedmiotem teorii prawdopodobieństwa są masowe zdarzenia przypadkowe”. W: tegoż, *Konieczność, przypadek, prawo statystyczne*, Warszawa 1977, s. 115.

²⁹ S. Lem, *Głos Pana*, s. 32.

³⁰ Nietzsche wyraża podobną myśl: „Nie jesteśmy wcale myślącami zabami, ani obiektywizującymi i rejestrującymi aparatami o zimno naregulowanych wnętrzościach – musimy ustawicznie myśli swe ze swego rodzić cierpienia i po macierzyńsku obdarzać je wszystkim, co w sobie samych posiadamy z krwi, serca, ognia, rozkoszy, namiętności, męczarni, przeznaczenia, fatalności”. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, s. 6.

³¹ S. Lem, *Głos Pana*, s. 115.

³² Tamże, s. 32.

splatają się z trzecim elementem, graczem, artystą lub dzieckiem. Gracz-artysta-dziecko, Zeus-dziecko: Dionizos, którego mit ukazuje pośród boskich igraszek [...]. Byt stawania się, wieczny powrót, jest drugim posunięciem w grze, ale również trzecim składnikiem tożsamym z dwoma posunięciami, który ma wartość dla całości³³.

Gra-rzut kości ma dwa momenty: pierwszym są kości, które rzucaamy, drugim zaś kości, które padają. Podobnie wyróżnić można dwa momenty świata: ziemię, gdzie kości są rzucane, i niebo, gdzie spadają.

Jeślim kiedykolwiek na boskim stole ziemi w boskie grał kości, aż ziemia drżała i, rozwierając się, ogniste wywnętrzniała rzeki.

A stołem boskim jest ziemia, drżącym od twórczych nowych słów i boskich kości³⁴.

Dwa momenty gry są zarazem złączeniem w niej dwóch aspektów rzeczywistości – konieczności i przypadku. W rzucie kości mamy do czynienia z afirmacją obu tych członów – rzucając je, afirmujemy przypadek, lecz kombinacja, którą utworzą, padając, stanowi już domenę konieczności. Konieczność znajduje swą rację bytu w przypadku, tak jak jedność w wielości. Umiejętność grania polega właśnie na zdolności do afirmacji obu momentów gry:

Zaprawdę, błogosławieństwo to, a nie lżenie, gdym pouczał: „Ponad rzeczami wszystkimi stoi niebo przypadku, niebo bez winy, niebo trafu, niebo zuchwałego pokuszenia”.

„Z łaski trafu” – oto najstarsze szlachectwo świata, jam je zwrócił rzeczom wszelkim, wyzwoliłem rzeczy spod jarzma celu³⁵.

Zdanie się na los, radosne uznanie konieczności jest tym, czego ma nas nauczyć Dionizos, instynktem gry, który pozwoli afirmować oba momenty rzutu kości. Dla naukowców, przedstawionych w *Głosie Pana*, owa afirmacja jest rzeczą nieosiągalną, albowiem odmawiają oni prawa istnienia już pierwszemu członowi gry – przypadkowi, tracąc tym samym możliwość przekroczenia przesądów metafizycznych.

Nie jest jednak tak, iż owe przesady są wyrazem jednostkowych przekonań – mają one charakter kulturowy, a więc tworzyły się w toku dziejów danej społeczności. Historyczny rozwój idei ma bowiem ścisły związek z próbą przekroczenia, oswojenia i skanalizowania naturalnych popędów jednostki, a także z próbą zamaskowania absurdu śmierci w przebiegu tych gier kulturowych³⁶. Hogarth, zdając sobie sprawę z uza-

³³ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 30.

³⁴ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 209.

³⁵ Tamże, s. 149.

³⁶ Całość kultury jako szereg gier kulturowych (etycznych, metafizycznych, religijnych, ekonomicznych) jest szeroko opisana przez Lema w *Filozofii przypadku*.

leżnienia swego sposobu pojmowania świata od kultury, w jakiej funkcjonuje, dostrzega we wspólnotach prymitywnych istnienie mechanizmu kanalizującego agresję w kulturowo usankcjonowanych ramach:

Rozumne były, racjonalne owe rozcięcia więzów i reguł społecznych, opętanie grupowe, pandemonium wyzwolone i biczowanie narkozą rytmów i trucizn – było otwarciem klap bezpieczeństwa, przez które wywalał się czynnik zniszczenia, dostosowane było do człowieka owo barbarzyństwo tym wynalazkiem szczególnym. Zasada zbrodni, z której można się wycofać, obłędu odwracalnego, wyryw rytmicznie pulsującej w społecznym porządku, została zniweczona, i teraz wszystkie owe siły muszą chodzić w zaprzęgu, obracać kieraty, odgrywać role do których przystają ciasno i zawsze źle, więc korodują wszelką codzienność, chyłkiem są wszędzie, ponieważ nigdzie nie wolno im powstać bezanonimowo³⁷.

W zachodniej kulturze współczesnej istnieje bowiem hamulec bezpieczeństwa, uniemożliwiający zarówno ustanowienie takiego „odpływu”, jak i pełne przeżycie dobra i zła – jest nim „relatywizacja wszelkiego bytu pojęciowego”³⁸, a więc nihilizm pasywny, burzący jedynie wartości, bez ustanowienia na ich miejscu nowych norm. Jest to świat, w którym Bóg umarł, zaś Nietzsche jako pierwszy dał opis tej ponurej rzeczywistości³⁹.

W przedstawionym powyżej procesie dochodzi do dwóch istotnych zmian względem pierwszego wyróżnionego etapu rozwoju ducha, który charakteryzowało zakwestionowanie istnienia transcendentaliów i wprowadzenie rozdziału między sądami opisowymi a wartościującymi. Zmiany te opierają się na wyprowadzeniu jednostkowej inklinacji do dobra i zła, a także wszelkich systemów metafizycznych z uwarunkowań natury fizycznej, a co za tym idzie, na ukazaniu wzajemnego zapośredniczenia kultury i natury:

Różnica między „językiem kulturowym” a „językiem akulturowym” nie przedstawia czegoś absolutnego – niestety. Wiara w absolutny charakter tej różnicy należy do całego szeregu iluzji, jakich pozbywamy się z największym trudem⁴⁰.

³⁷ S. Lem, *Głos Pana*, s. 21-22.

³⁸ Tamże, s. 21. W innym miejscu (s. 191-193) Hogarth wiąże ten rys kultury, wraz z charakterystycznym dla niej stosunkiem do świata, z religią chrześcijańską: „Kultura Zachodu jest, dzięki chrystianizmowi, kulturą Grzechu. Upadek – a pierwszy był seksualny! – angażuje całą osobowość człowieka w prace meliorystyczne, które dają rozmaite typy sublimacji – z praktyką poznania na czele”.

³⁹ Nie można bowiem mówić, iż Nietzsche traktuje śmierć Boga jako postulat – dokonuje on raczej oceny rzeczywistości jako zagrożonej dekadencją i nihilizmem, czemu przeciwstawia się swoim programem pozytywnym. Zob. np. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, Warszawa 1991, H. Buczyńska-Garewicz, *Zaratustra jako nauczyciel radości*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 11.

⁴⁰ S. Lem, *Głos Pana*, s. 172.

Owo wzajemne zapośredniczenie można określić następująco: źródłem wyobrażeń, zaczątkiem pojęć, impulsem do rozwoju poznania i moralności i warunkiem ich struktury jest biologiczna budowa organizmu ludzkiego oraz warunki środowiska, jakim podlega populacja. Jednakże owe pojęcia i wyobrażenia, a więc elementy kulturowe, warunkują z kolei ludzki sposób odnoszenia się do natury i stanowią jedyny sposób komunikacji ze światem. Na tej bazie możliwe jest ufundowanie sądów wartościujących, pojawia się szansa na ustanowienie wartości w ogóle⁴¹.

Nadawcy jako reprezentanci cnoty darzącej

„List” z kosmosu staje się dla Hogartha szansą przekroczenia nihilizmu – uznając istnienie Nadawców, afirmuje on zarazem reprezentowane przez nich wartości. Jest to zarazem ostatnia przemiana ducha – owo „tak”, którego źródłem jest „chcę”, indywidualny akt woli, nie zaś „muszę” podporządkowania się regule społecznej⁴². Tym samym Hogarth staje się twórcą, wypełniając w ten sposób istotę człowieczeństwa:

Wartości nadał rzeczom człowiek w potrzebie samozachowawczej – on dopiero stworzył rzeczom treść, treść człowieczą! Przeto zwie się on „człowiek”, czyli oceniający.

Oceniać znaczy tworzyć: słuchajcież mi, twórcy! Ocena jest wszelkich ocenianych rzeczy skarbem i klejnotem.

Przez ocenę powstaje dopiero wartość; bez oceny pustym byłby orzech bytu. Baczcież mi, twórcy!⁴³

Indywidualna afirmacja, niepodporządkowana ani dogmatom, ani dowodom naukowym, stanowi wolny akt wyboru, toteż Hogarth wielokrotnie podkreśla niezawisłość swej decyzji od jakiegokolwiek systemu odniesień: „Nie mogę przedstawić żadnych dowodów nieodpartych na rzecz mego przeświadczenia. Nie mam ich. Nie wskażę w kodzie gwiazdowym, w jego informacji niczego, co by świadczyło o tym, że wyprodu-

⁴¹ Zob. J.R. Searle, op. cit. Autor stwierdza, iż szansą na przekroczenie podstawowej opozycji między sądami wartościującymi a opisowymi jest zakwestionowanie bezwzględnej obiektywności tych drugich. Wyróżnia on bowiem fakty instytucjonalne, uzależnione od reguł konstytutywnych – ustanawiających reguły zachowania.

⁴² Nie mogę zatem zgodzić się z twierdzeniem Jerzego Jarzębskiego, jakoby Hogarth przebywał w powieści drogę: „od spontanicznego aktu wartościowania dokonywanego z osobistej perspektywy jednostki uwikłanej w świat – do próby znalezienia teorii, która uczyni rzeczywistość możliwą do zniesienia”. J. Jarzębski, *Przypadek i wartości (O aksjologii Stanisława Lema)*, w: tegoż, *Wszelświat Lema*, s. 192. Mamy tu bowiem do czynienia z trzecią przemianą, nieuwzględnioną przez Jarzębskiego.

⁴³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 51.

kowano go dla istot pod jakimkolwiek względem lepszych od nas”⁴⁴. Z tego, iż brak jakichkolwiek potwierdzeń dla teorii Hogartha, można ponadto wnosić, iż Nadawcy nie mają stanowić „rzeczywistych” istot pozaziemskich, lecz raczej projekt, formę świadomości, do której ludzkość powinna zmierzać.

Hogarth wywodzi swe przekonanie o wyższości moralnej Nadawców nad ludźmi z dwóch przesłanek: po pierwsze, „list” ma życiosprawczy charakter, po drugie zaś – komunikatu nie udało się zmienić w śmiercionośną broń.

Owa gotowość do poniesienie ogromnych kosztów w celu obdarzenia planet życiem stanowi, zdaniem Hogartha, dowód bezinteresownej ofiarności Nadawców, odróżniającej ich od człowieczego sposobu postrzegania świata w ramach rachunku korzyści i strat. Teza ta zostaje najdobitniej wyrażona przez Hogartha w trakcie jego rozmowy z senatorem McMahonem:

– Nie są to racjoniści – przynajmniej w naszym rozumieniu – odparłem. – Czy wie pan, senatorze, jakie są ich „koszty własne”? Powiedzmy, że dysponują energią rzędu 1049 ergów. Moc pojedynczej gwiazdy, a tej trzeba dla nadawania sygnału, jest dla nich tym, czym dla nas w Stanach – moc jednej wielkiej elektrowni. Czy nasz rząd zgodziłby się na to, aby wydatkować – przez setki, tysiące lat – moc takiego kompleksu jak Builder Dam po to, aby umożliwić powstanie życia na planetach innych gwiazd, gdyby to było – przy tak mikroskopijnym nakładzie energii – możliwe?

– Jesteśmy zbyt biedni...⁴⁵

Ta krótka wypowiedź świadczy wystarczająco źle o ludzkości – życie nie jest na tyle cenne, by narażać się na zbędny koszt... Jedyną bowiem wartością akceptowaną przez człowieka stała się wartość wymienna i to, co ją konstytuuje – pieniądz. Na co zaś można by wymienić życie, rodzące się w obcym układzie gwiazd? Na tym polega „racjonalizm” człowieka, na tym właśnie zasadza się jego stosunek do rzeczywistości. Altruizm Nadawców staje się więc tym bardziej jaskrawy, jeśli zestawia się go z postawą ludzkości, skupiającej się na produkcji, wymianie dóbr i konsumpcji. Prymitywny utylitaryzm cywilizacji ziemskiej wyklucza podjęcie jakiegokolwiek bezinteresownej działalności, choćby miała skutkować twórczością na miarę bogów.

Mądrość i umiłowanie dobra Nadawców potwierdza zaś druga przesłanka – efekt Trex nie może stać się zabójczą bronią, całkowita zagłada życia na Ziemi nie zostanie uskuteczniiona za pomocą „listu” z gwiazd:

⁴⁴ S. Lem, *Głos Pana*, s. 233.

⁴⁵ Tamże, s. 177.

To, że się nam nie powiodło, nie może być przypadkiem. Udało się – w innych sytuacjach, owych „naturalnych” – już nazbyt wiele razy. Doskonale mogą sobie wyobrazić istoty, które nadały sygnał. Powiedziały sobie: uczynimy go nierozłamywalnym dla wszystkich, co nie są jeszcze gotowi; musimy ostrożność posunąć dalej; nawet fałszywe odczytania nie mogą dostarczyć im niczego z rzeczy, których poszukują, a których trzeba im odmówić⁴⁶.

„Gotowości” nie stanowi tu osiągnięcie odpowiedniego etapu rozwoju technologicznego, lecz przekroczenie progu „etyki konsumpcyjnej”, egoistycznej i dążącej do fizycznej destrukcji przeciwnika. Jednym słowem, Nadawcy wznieśli się z poziomu wiedzy na poziom mądrości, niedostępny jeszcze ludzkości.

Owa cywilizacja, stanowiąca projekt ideału etycznego, charakteryzuje się tym, co Nietzsche nazywa cnotą darzącą, a której warunkiem jest *amor fati*: „To, co konieczne, nie tyle po prostu znosić, tym mniej zakrywać – wszelki idealizm jest zakłamaniem w obliczu tego, co konieczne – lecz kochać...”⁴⁷. Zgoda na wieczny powrót jest zgodą na wszystko, co wiąże się z życiem – również na absurd śmierci i cierpienie, zaś cywilizacja obdarzająca wszechświat życiem, wraz z jego najciemniejszymi stronami, wykazuje jego największą miłość. Bezinteresowne, niepożyteczne z punktu widzenia ekonomii obdarowywanie bytu – oto najwyższy ideał etyczny: „Moralność ma być spontanicznym tworzeniem i moralne jest jedynie dążenie do dawania maksimum miłości [...]. Cnota darząca jest radosnym tworzeniem, jest dobrowolnym, spontanicznym obdarowywaniem innych”⁴⁸. Ten postulat moralny staje się objawieniem Hogartha:

Zrozumiałem, na czym może polegać i być cywilizacja. [...] ona jest przede wszystkim wiedzą, która ze sfery możliwych ruguje takie właśnie sytuacje, nagminne dla nas, jak ta, kiedy najlepsze głowy miliarda istot pochylają się nad sprawianiem powszechnej śmierci, robiąc to, czego nie chcą, czemu się sprzeciwiają, ponieważ nie ma dla nich innego wyjścia⁴⁹.

Dobrowolna, bezinteresowna akceptacja i umiłowanie życia, służba na rzecz dobra wspólnoty i branie na siebie odpowiedzialności za jej los – oto aksjologia, do jakiej dochodzi Hogarth na końcu drogi, przekroczywszy nihilistyczne tendencje kultury Zachodu.

⁴⁶ Tamże, s. 229.

⁴⁷ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, przeł. B. Baran, Kraków 1995, s. 56. Zob. też, G. Bataille, *O Nietzschem*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10.

⁴⁸ H. Buczyńska-Garewicz, op. cit., s. 140.

⁴⁹ S. Lem, *Głos Pana*, s. 231.

LITERATURA

- BATAILLE G., *O Nietzschem*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10.
- BUCZYŃSKA-GAREWICZ H., *Zaratustra jako nauczyciel radości*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 11.
- COLLI G., *Po Nietzschem*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1994.
- DELEUZE G., *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997.
- FOUCAULT M., *Nietzsche, genealogia i historia; Theatrum Philosophicum*, w: tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rosiński, Warszawa-Wrocław 2000.
- JARZĘBSKI J., *Bóg ateistów: Schulz, Gombrowicz, Lem*, „Znak” 1997, nr 2.
- JARZĘBSKI J., *Przypadek i wartości (O aksjologii Stanisława Lema)*, w: tegoż, *Wszechświat Lema*, Kraków 2003.
- JASPERS K., *Rozum i egzystencja. Nietzsche i chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, Warszawa 1991.
- KANDEL M., *Lem jako oświecony*, przeł. J. Piątkowska, w: *Lem w oczach krytyki światowej*, wyb. i oprac. J. Jarzębski, Kraków 1989.
- KRAJEWSKI W., *Konieczność, przypadek, prawo statystyczne*, Warszawa 1977.
- LEM S., *Głos Pana*, posłowie J. Jarzębski, Kraków 2003.
- LEM S., *Filozofia przypadku. Literatura w świetle empirii*, Kraków 1968.
- NIETZSCHE F., *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, przeł. B. Baran, Kraków 1995.
- NIETZSCHE F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Poznań 2000.
- NIETZSCHE F., *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1991.
- NIETZSCHE F., *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Kraków 2003.
- NIETZSCHE F., *Zmierzch bożyszczy, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. P. Pieniążek, Kraków 2004.
- SEARLE J.R., *Jak wywieść „powinien” z „jest”*, przeł. J. Hołówkwa, „Etyka” 1978, t. XVI.
- SILA D., *Stanisława Lema gry z wszechświatem*, w: *Lem w oczach krytyki światowej*, wyb. i oprac. J. Jarzębski, Kraków 1989.
- STRÓŻEWSKI W., *Istnienie i wartość*, Kraków 1982.
- SZPAKOWSKA M., *Dyskusje ze Stanisławem Lemem*, Warszawa 1996.
- Tako rzecze... Lem. Ze Stanisławem Lemem rozmawia Stanisław Bereś*, Kraków 2002.