

Paweł Pieniążek

Współczucie w myśli Rousseau, Schopenhauera, Nietzschego

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 21, 245-262

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Paweł Pieniążek

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

WSPÓŁCZUCIE W MYŚLI ROUSSEAU, SCHOPENHAUERA, NIETZSCHEGO

Compassion in the Thought of Rousseau, Schopenhauer and Nietzsche

Słowa kluczowe: współczucie, litość, cierpienie, bezinteresowność, egoizm, zawiść, kultura.

Key words: compassion, pity, suffering, selflessness, egoism, envy, culture.

Streszczenie

Tradycja filozoficzna negatywnie oceniała wartość etyczną współczucia. Dopiero Rousseau i Schopenhauer nadali mu najwyższe znaczenie i uczynili je podstawą moralności. Nietzsche poddaje współczucie krytyce. Widzi w nim przejaw egoizmu, zdegenerowanej woli mocy i wiąże z zawiścią. Nadaje jednak współczuciu sens kulturowy, uważając je za podstawę nowoczesnej wrażliwości moralnej. Celem artykułu jest przedstawienie poglądów wspomnianych myślicieli dotyczących współczucia, ukazanie ich trudności i ewolucji.

Abstract

The philosophical tradition negatively judged the ethical value of compassion. Rousseau and Schopenhauer attached the highest ethical importance to it and made it the basis of morality. Nietzsche criticizes the compassion. He sees in it a manifestation of egoism and of degenerated will to power and links it to envy. Yet he gives it a cultural meaning and sees in it the basis of modern ethical vulnerability. The aim of the article is to present the above thinkers' views on compassion, to show their difficulties and evolution.

Tradycja filozoficzna, zwłaszcza racjonalistyczna, by wspomnieć choćby stoików, Spinozę i wreszcie Kanta, negatywnie oceniała etyczną wartość współczucia (litości), widząc w nim przypadkowy, ślepy i irracjonalny afekt, który niszczy opartą na rozumie autonomię moralną człowieka. Oczywiście, pod postacią miłosierdzia (*miser cordia*) współczucie stanowiło ważny element ewangelicznego rdzenia chrześcijańskiej miłości bliźniego. Właśnie do niego, czy to w pozytywnym znaczeniu, czy też negatywnym, nawiązywać będą myśliciele, którzy na gruncie myśli nowoczesnej przyczynili się do nadania jej fundamentalnego zna-

czenia etyczno-filozoficznego, Rousseau i Schopenhauer, lub też kulturowego – ale już właśnie w kontekście krytycznym – a mianowicie Nietzsche.

Rousseau

Waloryzacja współczucia u Rousseau wiąże się z jego antyintelektualizmem, z uznaniem, że człowiek jest przede wszystkim „istotą wrażliwą”, „czującą”, „uczuciową i współczującą”: „istnieć to dla nas znaczy czuć; nasza zdolność odczuwania jest bezspornie wcześniejsza od naszego rozumu”, „pierwej czujemy, a później poznajemy”¹. Rozum ma znaczenie praktyczno-instrumentalne; wykształcony w wyniku porzucenia stanu natury, zatem w toku procesu uspołecznienia, racjonalizacji i denaturalizacji człowieka, służy relacjom z naturą i jej podporządkowaniu (celem zaspokojenia potrzeb fizycznych) oraz opartym na egoizmie relacjom społecznym; jako taki nie jest źródłem aktywności ludzkiej.

Człowieka określają dwa „wrodzone” dążenia, miłość siebie (*amour de soi*) oraz współczucie; pierwsza dotyczy „stosunku do siebie samego”, drugie „stosunku do bliźnich”. Miłość siebie związana jest z instynktem samozachowawczym i towarzyszącym mu „pragnieniem szczęśliwości”. W stanie natury oba dążenia pozostają w równowadze, natomiast w stanie społecznym „miłość siebie” wyradza się w „miłość własną” (*amour propre*) – agresywny egoizm, nie powściągany słabnącym już współczuciem.

Współczucie jest spontaniczne, jest „odruchem natury poprzedzającym wszelką refleksję”². Wywołane zostaje „odrazą [człowieka – P.P.] do widoku cierpienia istot jemu podobnych”³ i spełnia się w utożsamieniu się „istoty współczującej” z „istotą cierpiącą”, które Rousseau rozumie jako „przeniesienie się poza samych siebie [...], porzucenie [...] własnej osobowości, ażeby wziąć na siebie inną”⁴. W przypadku człowieka przeniesienie to możliwe jest dzięki wyobraźni, która „rozszerza” odczucie cierpienia „na przyszłość”, oraz dzięki pamięci pozwalającej nam „odczuć [jego] trwanie”⁵. Identyfikacja z drugim nie oznacza zatem współdzielenia jego cierpienia, gdyż, „kto w danej chwili cierpi, ten ma litość jedynie dla siebie”⁶, toteż „ażeby litować się nad boleścią bliźniego, trze-

¹ J.-J. Rousseau, *Listy moralne*, przeł. M. Pawłowska, (w:) *Umowa społeczna* (oraz inne pisma), przeł. B. Baczek i inni, PWN, Warszawa 1966, s. 583, 581; zob. też J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. 2, przeł. E. Zieliński, Ossolineum, Wrocław 1955, s. 122.

² Rousseau odwołuje się tu do faktu, że występuje ono nawet u największych przestępców i „najbardziej znieprawionych dusz” (LM, s. 578–579).

³ J.-J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, (w:) *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 173–176.

⁴ J.-J. Rousseau, *Emil...*, t. 2, s. 23.

⁵ Ibidem, s. 26. Brakiem tych dyspozycji psychicznych u zwierząt Rousseau tłumaczy mniejszą wrażliwość na „cierpienia zwierząt niż ludzi” – ibidem.

⁶ Ibidem, s. 32.

ba ją oczywiście znać, ale nie trzeba jej czuć”, co oznacza, że „cierpimy o tyle tylko, o ile odczuwamy, że ona [osoba cierpiąca – P.P.] cierpi; nie cierpimy w sobie, ale w niej”⁷.

Współczucie tożsame jest ze stanowiącym wyznacznik człowieczeństwa sumieniem, tym wewnętrznym „głosem duszy”⁸, i jest źródłem moralności, wszelkich uczuć moralno-społecznych: „z tej jednej cechy wypływają wszystkie cnoty społeczne [...], bo czymże są w istocie wspaniałość, przebaczenie, uczucie ludzkości, jeśli nie litością dla słabych [...]. Nawet życzliwość i przyjaźń są, na dobrą sprawę, dziełem litości [...]; pragnąc bowiem, by ktoś nie cierpiał, czyż nie znaczy to pragnąć, by był szczęśliwy?”⁹.

Dodajmy, że czyniąc współczucie podstawą moralności ludzkiej Rousseau opiera na nim – czyni to w *Wyznaniach wikarego sabaudzkiego* – swe rozumienie chrześcijaństwa, które przeciwstawia chrześcijaństwu dogmatycznemu, konfesyjnemu i instytucjonalnemu. Chrześcijaństwo w swym autentycznym kształcie jest dla Rousseau wybytą treści dogmatycznych i spekulatywnych religią „serca”, sprowadza się przede wszystkim do treści ewangelicznych („miłosierdzie chrześcijańskie”): „służę Bogu w prostocie swego serca. Dążę do takiej tylko wiedzy, która może wpłynąć na moje postępowanie [...] mniej bym oglądał się na Kościół; trzymałbym się ducha ewangelii, gdzie proste są dogmaty i wzniosła moralność, gdzie się mało widzi praktyk religijnych, zaś dużo czynów miłosierdzia”¹⁰.

Szczególne role litości w relacjach z innymi ludźmi oznacza, że cierpienie jest konstytutywnym rysem egzystencji ludzkiej, i jako takie przejawem jej „nie-doskonałości”, tym, „co najbardziej stanowi o człowieczeństwie”¹¹. Człowiek jest istotą ułomną, „słabą i narażoną na wszelkie niedole i klęski”¹². Właśnie przejawiająca się w cierpieniu słabość – i analizy te odnoszą się jednak do stanu społecznego – wiąże ze sobą ludzi, „wszelkie przywiązanie jest dowodem niedostateczności naszych sił; gdyby człowiek nie potrzebował swych bliźnich, nie myślałby zupełnie o łączeniu się z nimi [...]. Wynika stąd, że przywiązujemy się do bliźnich nie tyle w odczuciu ich przyjemności, co raczej boleści; widzimy w tym bowiem lepiej tożsamość naszej natury oraz rękojmię ich przywiązania

⁷ Ibidem, s. 23.

⁸ „sumienie, sumienie, boski instynkt, głosie nieśmiertelny [...], pewny przewodnik istoty ciemnej i ograniczonej [...], nieomylny sędzia dobra i zła [...], ty jedynie stanowisz o doskonałości ludzkiej natury” – J.-J. Rousseau, *Listy...*, s. 582, zob. ibidem, s. 121–123.

⁹ J.-J. Rousseau, *Rozprawa...*, s. 174.

¹⁰ J.-J. Rousseau, *Emil...*, t. 2, s. 153, zob. s. 155. Wrażliwość moralną Rousseau przypisuje – na gruncie swej teodycei, pozostającej niewątpliwie w napięciu z uznaniem powszechności niedoli ludzkiej – również Bogu, nie wierzy, by w swej dobroci mógł on skazać grzeszników na „męki nieskończone” – zob. ibidem, s. 114.

¹¹ Ibidem, s. 21–22.

¹² J.-J. Rousseau, *Rozprawa...*, s. 173.

do nas. Jeśli wspólne potrzeby sprawiają, że łączymy się ze sobą dla korzyści, to wspólne nędze czynią, że łączymy się przez życzliwość”¹³.

Z tezy o powszechnej „niedoli” człowieka Rousseau wyprowadza kolejne maksymy. „Maksyma druga” głosi, że „litujemy się nad tymi tylko boleściami bliźnich, od których sami nie czujemy się wolni”¹⁴, następna – to „maksyma pierwsza” – że „nie leży w naturze ludzkiego serca, by stawiać się w położeniu ludzi szczęśliwszych od nas, ale tych tylko, którzy są bardziej od nas godni współczucia”¹⁵. Jeśli litość łączy ludzi, to szczęście ich dzieli, związane jest bowiem z istnieniem izolujących jednostki potrzeb. Co więcej, szczęście bliźniego wznieca zwrótnie miłość własną, wzbudza bowiem zazdrość i zawiść: „zazdrość jest gorzka, ponieważ widok człowieka szczęśliwego, zamiast stawiać zazdrośnika na miejscu szczęśliwca, budzi w nim żal, że tego miejsca nie zajmuje [...], szczęśliwiec odbiera nam dobra, z których nie korzysta”. Współczujemy mu jedynie wówczas, gdy spotka go „nieszczęście”¹⁶.

W tym kontekście Rousseau powiada, że litość jest „uczuciem miłym, ponieważ stawiając się na miejscu człowieka cierpiącego, odczuwa się jednak przyjemność, że się nie cierpi jak on [...], biedak uwalnia nas od mąk, które cierpi”¹⁷. Tym negatywnym eudajmonizmem Rousseau rzuca jednak cień podejrzenia na etyczny, bezinteresowny charakter głoszonej przez siebie litości jako podstawy moralności ludzkiej¹⁸. Litość byłaby przejawem egoizmu i jawiłaby się jako dru-

¹³ J.-J. Rousseau, *Emil...*, t. 2, s. 20–21.

¹⁴ *Ibidem*, s. 24. Argument ten Rousseau kieruje przeciwko nierówności społecznej: nie dzieląc losu poddanych i biednych, uprzywilejowani w małym stopniu podatni są na współczucie wobec biednych, ceniąc ich nisko, wykazują się obojętnością i brakiem empatii wobec ich niedoli, ale i też okrucieństwem. Stąd też – to „trzecia maksyma” – „litość wzbudzana cierpieniem nie mierzy się ilością tego cierpienia, ale uczuciem, którym darzymy cierpiącego” (*ibidem*, s. 26). Rousseau przeciwstawia się – służącej, jego zdaniem, zachowaniu niesprawiedliwego *status quo* – tezie, że „w każdym stanie jest jednakowa ilość szczęścia i cierpienia”. Uznaje, że cierpienie „bogacza” jest jego własnym dziełem, związanym z „nadużywaniem [...] [jego – P.P.] stanu”, toteż „od niego tylko zależy, by był szczęśliwy”, „gdyby nawet był nieszczęśliwszy od biedaka, nie zasługiwałby na współczucie [...]”. Inaczej w przypadku „ubogiego”, jego cierpienie jest odeń niezależne, „pochodzi z okoliczności zewnętrznych” (*ibidem*, s. 26–27). Z drugiej jednak strony Rousseau, gdy patrzy z cywilizacyjnej perspektywy procesu denaturalizacji człowieka, we wszystkich, niezależnie od ich stanu, widzi jego ofiary, ofiary „sztucznych namiętności”: bogaty „staje się niewolnikiem tam nawet, gdzie się staje [...] panem” (*Rozprawa...*, s. 202; zob. *Emil...*, s. 56). W tej perspektywie szczęśliwego kochać może jedynie ten, kto „nie daje się zwieść pozorom i kto pomimo jego powodzeń żałuje go raczej, niż mu zazdrości”. Jedynym typem szczęśliwości, jaki nie wzbudza zawiści, gdyż dostępny jest wszystkim, jest stan życia prostego, wyzbytego różnicujących ludzi dóbr i bogactw – „wiejskiego i pasterskiego” (*Emil...*, s. 24).

¹⁵ *Ibidem*, s. 23.

¹⁶ *Ibidem*, s. 21.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ „Cała wartość moralna życia ludzkiego zasadza się w intencji człowieka [...], główną zaś nagrodą za sprawiedliwość jest poczucie, że się ją uprawia” – *Listy...*, s. 578.

ga strona zawiści. Nie byłaby wówczas, jak chce Rousseau, stanem pozytywnym, wyrazem życzliwości, przejawem „siły” pochodzącej z „nadmiaru energii zbędnej do własnego dobrego poczucia”, „nadmiarem czułości”¹⁹, lecz stanem negatywnym, wyrazem braku, ucieczką od cierpienia i siostrzanym odbiciem zawiści²⁰, aczkolwiek trzeba pamiętać, że sytuację tę Rousseau odnosi do stanu społecznego, próbując tym samym oddzielić litość jako swego rodzaju etyczną, pozytywną nadwyżkę egoizmu (stanu szczęścia) od jej związku z miłością własną, a tym samym z zawiścią.

To ogólne – niejako fenomenologiczne, po części odnoszące się jednak do stanu społecznego – ujęcie litości komplikuje się, gdy Rousseau wprowadza perspektywę historyczną i odnosi litość wyraźnie już to do stanu natury, już to do stanu społecznego. W stanie natury u żyjącego samotnie „człowieka dzikiego” jest ona „uczuciem niejasnym a żywym”, zaś u człowieka „cywilizowanego” – „wyraźnym a słabym”. W stanie natury litość jest bowiem „czystym odruchem natury”, „uczuciem” spontanicznym. Z tego też względu „utożsamienie [z istotą cierpiącą – P.P.] musiało być nieskończenie pełniejsze w stanie natury niż w stanie, w którym człowiek rozumuje”; neutralizując możliwe negatywne konsekwencje miłości siebie, litość „łagodzi [...] samolubstwo”, powstrzymuje człowieka od „wyrządzania krzywdy drugiemu”, „nawet jeśli sam przedtem zła doznał”. Jest „cnotą naturalną”, która „w stanie natury starczy za prawo, za obyczaje i cnotę”²¹. Przedmiotem litości jest w nim wynikające z ułomności człowieka zło fizyczne, nie zaś moralno-społeczne, które „stwarzamy sami”, które jest „naszym dziełem”, tj. rezultatem „nieszczęsnego postępu”, „wytworem cywilizacji”²².

W stanie społecznym, właśnie w wyniku procesów uspołecznienia i racjonalizacji, człowiek kieruje się „miłością własną” – jest istotą egoistyczną – rozum zaś jej izolującym od natury i innych wyrazem. Litość, uświadomiona, zostaje jednak przez egoizm albo stłumiona „i żyje już tylko w duszach nielicznych [...]”²³, albo też, czego Rousseau wprost nie artykułuje, zinstrumentalizowana, stając się środkiem miłości własnej (radość z uniknięcia cierpienia) lub też ideologicznym środkiem podtrzymania tworzącego społeczeństwo systemu egoizmów – chodzi o funkcję przedstawień teatralnych i wzruszeń (m.in. litości) przez nie wywołanych. Otóż z jednej strony istnienie wzruszeń teatralnych u tyranów²⁴ świad-

¹⁹ *Emil...*, s. 32.

²⁰ Zob. przypis 48.

²¹ J.-J. Rousseau, *Rozprawa...*, s. 172–176, 195.

²² J.-J. Rousseau, *Emil...*, t. 2, s. 110, 11.

²³ J.-J. Rousseau, *Rozprawa...*, s. 207.

²⁴ „[...] codziennie bowiem obserwujemy, jak podczas przedstawień wzrusza się i na widok niedoli jakiegoś nieszczęśnika płacze niejedyn, kto, sam będąc na miejscu tyrana, większe jeszcze swemu wrogowi zadałby męki, podobny w tym krwiozerczemu Sulli, tak wrażliwemu na cierpienia, które nie on sam sprawił” – *ibidem*, s. 174.

czy według Rousseau o „potędze przyrodzonej litości”²⁵, z drugiej jednak uznaje on, że wzruszenia te w lirycznej intensywności ich przeżywania stwarzają jedynie pozór działania, co więcej, zastępując je symulują autentyzm istnienia: „[...] cóż to jednak za litość? Wzruszenie przelotne i daremne, nie trwające dłużej niż złudzenie, które je wywołało, resztką uczucia naturalnego, zduszonego niebawem przez namiętność; jałowa ta litość upaja kilkoma łzami i nie dokonuje nic humanitarnego. Tak płakał okrutny Sullla [...]”. Zdaniem Rousseau „wzruszenia te są czyste, bez domieszki niepokoju o nas samych. Kiedy płaczemy nad fikcjami, czynimy zadość wszelkim prawom człowieczeństwa, nie zadając sobie żadnego trudu, prawdziwi zaś ludzie w nieszczęściu wymagaliby od nas trosk, pomocy, pociechy, zabiegów od których chętnie czujemy się zwolnieni [...]”²⁶. Zestetyzowana, oderwana od rzeczywistej praktyki społecznej litość daje zatem złudne poczucie bezinteresowności, zwalnia od działania, sankcjonując w ten sposób cywilizacyjne *status quo* i ostatecznie czyniąc obojętnym na zło: „oswajając lud z widokiem potworności”, „litując się jedynie nad bohaterami dotkniętymi nieszczęściem, nie będziemy w końcu mieli litości dla nikogo”²⁷.

Ta historyczna artykulacja współczucia pokazuje, że w gruncie rzeczy w swym autentycznym wymiarze nigdy nie przejawiało się ono w pełni. W stanie natury miało ono charakter instynktowno-spontaniczny, zaś w stanie społecznym występuje rzadko, będąc na ogół stłumione lub symulacyjnie dyskontowane przez zimny świat egoizmów. Oczywiście, w *Emilu* Rousseau przedstawia projekt indywidualnego wychowania przygotowującego do zdystansowanego życia obywatelskiego i opartego m.in. na etyce współczucia i sumienia. Wydaje się jednak, że swój pełny sens współczucie uzyskuje na gruncie schematu historiozoficznego, wypracowanego w pełni przez Schillera i podjętego przez romantyków jenajskich (stąd nazywanego romantycznym). Zgodnie z nim, wyjście ze stanu istnienia pierwotnego (u Rousseau stan natury, u Schillera klasycyzm-naiwna Grecja, u Schlegla Grecja klasycyzm, u Novalisa średniowieczne chrześcijaństwo), bezpośredniego i naiwnego, skutkuje alienacyjnymi procesami uspołecznienia i racjonalizacji i wyraża się w denaturalizacji człowieka, w chorobliwej refleksyjności i chybionych procesach indywidualizacji (destrukcja więzi ze światem i wspólnotą). I choć nowoczesność, w której procesy te osiagają swe apogeum, jawi się jako apokaliptyczna, to jednak wypracowuje ona przesłankę, która pozwoli odzyskać utracone człowieczeństwo, ale już na wyższym poziomie, mającym być syntezą przywracającej jedność ze światem naturalności istnienia oraz

²⁵ Ibidem.

²⁶ J.-J. Rousseau, *List o widowiskach*, przeł. W. Bieńkowska, (w:) *Umowa społeczna...*, s. 358, 359.

²⁷ J.-J. Rousseau, *Emil...*, t. 2, s. 369, 368. Rousseau przypisuje sztukom także pozytywną rolę, zapobiegając one większemu złu: „Niszczą cnotę, lecz pozostawiają jej pozór powszechny” – idem, *Przedmowa do „Narcyza”*, (w:) *Umowa społeczna...*, s. 324.

właśnie wypracowanej w nowoczesności, choć alienacyjnie, refleksyjności istnienia. To na jej gruncie jednostka ma w świadomy i refleksyjny sposób podjąć to, co wcześniej, w stanie natury jako stanie niewinności poza dobrem i złem, było tylko daną naturalną. U Rousseau jest nią właśnie współczucie. Z „cnoty naturalnej” ma stać się ono cnotą właściwie moralną, taką zatem, która jest zasługą człowieka i która określa jego autonomię moralną: „ludzie otrzymują nagrody za właściwości, które są od nich niezależne; zdolności bowiem nasze przychodzą na świat wraz z nami, a tylko cnoty są naprawdę naszym dorobkiem”²⁸. Wymagają jednak wiedzy o złu, nieobecnej w niewinności stanu natury, w którym człowiek żył poza świadomością dobra i zła²⁹.

Schopenhauer

W swych analizach współczucia Schopenhauer nawiązuje bezpośrednio do Rousseau, nadając współczuciu najwyższe znaczenie etyczne. Przypisuje mu jednak też znaczenie metafizyczne³⁰. Wydaje się, choć Schopenhauer nie artykułuje słabości czy niejasności koncepcji Rousseau, że stanowi ono odpowiedź na jej niebezpieczeństwa związane z negatywnym egoizmem litości (uwolnienie się od własnego cierpienia). Odpowiadałoby ono zatem na trudność ugruntowania identyfikacji z drugim w akcie współczucia, a tym samym przełamania egoizmu, któremu – jako „miłości siebie” – Rousseau przyznał ostatecznie prymat³¹, a który Schopenhauer odnosi wyłącznie do świata zjawisk, czyniąc go podstawą swej antropologii.

Uznając z jednej strony bezinteresowność oraz „dobro i pożytek innych” za kryterium postępów etycznych, a z drugiej odrzucając opartą na powinności etykę normatywną (jako pozostałość etyki teologicznej), szuka podstaw etyki na drodze empirycznej, w naturze ludzkiej, i znajduje je właśnie we współczuciu. Wyróżnia trzy typy „pobudek ludzkich czynów”: egoizm, złość, współczucie. Egoizm, czyli „pragnienie własnego dobra” (korzyści, przyjemności), związany jest z dążeniem do „zachowania swego istnienia” i stanowi zasadniczą pobudkę ludzkiego istnienia, będąc po prostu „identyczny” z „naturą zarówno zwierzęcia, jak i człowieka”³².

²⁸ Ibidem, s. 316.

²⁹ J.-J. Rousseau, *Emil...*, t. 2, s. 110.

³⁰ M. Ure mówi o przejściu z poziomu psychologicznego na metafizyczny – idem, *Nietzsche's Therapy. Self-Cultivation in the Middle Works*, Lexington Books, Lanham 2008, s. 203, przypis 5.

³¹ L. Hübn, *Das Mit-leid. Zur Grundlegung der Moralphilosophie bei J.J. Rousseau und A. Schopenhauer*, (w:) N. Gülcher, I. von der Lühe (hrsg.), *Ethik und Ästhetik des Mitleids*, Romabach, Freiburg 2007, s. 125.

³² A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, (w:) idem, *O podstawie dostatecznej. O podstawie moralności*, Hachette, Kraków 2009, s. 356.

Jest „obojętny moralnie”, niekoniecznie bowiem prowadzi do krzywdy innego, a jeśli, to „krzywdy i cierpienia, jakie wyrządza innym, są dlań środkiem jedynie, nie zaś celem, a zatem towarzyszą mu tylko przypadkowo”³³. Natomiast złość (nienawiść, zazdrość, radość z cudzego nieszczęścia) „pożąda cudzego cierpienia (dochodzi do ostatnich granic okrucieństwa)”, wówczas „ból i cierpienie innych jest [...] celem, osiągnięcie zaś tego celu – rozkoszą”³⁴; stąd też, konkluduje Schopenhauer, jest ona „pierwiastkiem szatańskim” i jako taka złem moralnym”. Natomiast współczucie „chce cudzego dobra”, stanowi wyraz „bezinteresownej miłości bliźniego” i jako takie jest „jedynym źródłem czynów posiadających wartość moralną”³⁵. Toteż jemu Schopenhauer przypisuje zdolność przełamania egoizmu.

Bezinteresowność współczucia oznacza – Schopenhauer idzie tu za Rousseau – że musi być ono spontaniczne, „wręcz instynktowne”, i że „celem ostatecznym” tej „bezpośredniej pobudki” jest dobro kogoś innego, „możliwe tylko wtedy, jeśli jego krzywdę będę odczuwał tak, jak odczuwam własną [...]”. Współodczuwanie to wymaga utożsamienia z drugim, czyli zniesienia „istniejącej między mną a innym różnicy, na której właśnie zasadza się mój egoizm. Ponieważ jednak nie mogę *wejść w skórę* tego kogoś, przeto mogę utożsamić się z nim tylko za pośrednictwem poznania, czyli wyobrażenia, jakie o nim posiadam w swym umyśle”³⁶. Rozumiana jako „*udział [...] w cierpieniach* innej istoty” identyfikacja z drugim nie oznacza zatem zniesienia własnej odrębności; Schopenhauer mówi jednak o zniesieniu powyższej różnicy „przynajmniej do pewnego stopnia”³⁷, wikłając się tym samym w podobną niejasność co u Rousseau, związaną z dwuznacznością implikującego identyfikację współodczuwania i implikującego odrębność poznania. Toteż polemizuje, w duchu rousseauistycznym, z tezą (Cassiny), że współczucie, będące tylko „chwilowym złudzeniem”, jest odczuwaniem cierpienia innego „na własnej osobie”. Przeciwnie, mamy świadomość, że „cierpi *on*, a nie *my*, i cierpienie [...] czujemy właśnie w *jego* osobie, a nie we własnej. Cierpimy razem z *nim*, a więc w *nim*: odczuwamy jego ból jako jego własny i nie mamy wcale złudzenia, jakoby ten ból był naszym bólem” – jego cierpienie „*odczuwam jako swoje, nie w sobie* jednak”. W akcie współczucia znosimy zatem własny egoizm, ale nie własną odrębność. Co więcej – i Schopenhauer znów idzie tu wyraźnie za Rousseau – „im szczęśliwszym jest nasz własny stan i im silniejsza sprzeczność zachodzi między jego a naszym położeniem, tym dostępniejsi się stajemy dla uczucia litości”³⁸. Gdy jednak Schopen-

³³ Ibidem, s. 362, zob. 355–359.

³⁴ Ibidem, s. 362, zob. 359–362.

³⁵ Ibidem, s. 400; „wszelki czyn tylko o tyle posiada wartość moralną, o ile wynika ze współczucia” – ibidem, s. 373.

³⁶ Ibidem, s. 372, 372–373.

³⁷ Ibidem, s. 372.

³⁸ Ibidem, s. 377, 377–378.

hauer mówi o szczęśliwości, to, mając na uwagę jej negatywny status, chce powiedzieć, że cierpienie innego odczuwamy tylko wówczas, gdy sami nie cierpimy, nie zaś, że utwierdzamy się aktywnie w swym egoizmie, tym bardziej kosztem innych (pomijając już złość), czyli, że do niczego usilnie nie dążymy; szczęśliwość (zadowolenie, przyjemność) jest niewątpliwie przejawem egoizmu, ale egoizmu zaspokojonego i właśnie niezwiązanego z zadawaniem cierpienia innym.

Jeśli szczęśliwość jest warunkiem utożsamienia z drugim, to utożsamienie to odnosi się wyłącznie do cierpiącego, nigdy zaś do szczęśliwego, albowiem – i Schopenhauer odwołuje się tu wprost do pierwszej reguły Rousseau: „dobrobyt cudzy sam przez się nie wzrusza nas”, jest nam obcy, co więcej „widok człowieka szczęśliwego i zadowolonego, *jako takiego*, może bardzo łatwo pobudzić nas do zazdrości [...]”³⁹, „która w razie jego upadku ze szczytu szczęścia łatwo może zmienić się w złośliwą radość”. Dodaje jednak, wytyczając granicę między egoizmem i złością i jakby chcą uniknąć trudności Rousseau: „ale po większej części przemiana ta nie miewa miejsca [...]”, i uznaje, tak jak Rousseau, że rzecz ma się przeciwnie: nieszczęście wycisza zawiść i wzbudza współczucie⁴⁰. Fakt, iż współczucie, empatia etyczna, odnosi się wyłącznie do cierpienia ludzkiego, tłumaczy pozytywnym charakterem cierpienia (jako „czegoś bezpośrednio odczuwanego) i negatywnym charakterem szczęścia, polegającym na zwykłym „usunięciu bólu”, na „nieobecności bólu, [na] braku potrzeby”. Jeśli cieszymy się ze szczęścia innych, dodaje Schopenhauer, to uczucie to należy wyjaśnić faktem, że wcześniej smuciliśmy się z powodu ich nieszczęścia, lub też dlatego, że ktoś jest nam bliski⁴¹.

Współczuciu Schopenhauer nadaje sens negatywny i pozytywny. Sens negatywny polega na tym, że zapobiega ono egoizmowi i powstrzymuje od wyrządzenia krzywdy (fizycznej czy moralnej) innym. Współczucie zatem – a nie egoizm („oświecony egoizm”) – jest źródłem sprawiedliwości, praw zapobiegających – na drodze przymusu (państwa) – bezprawiu, mających na celu „obronę jednych jednostek przed drugimi”; jeśli bezprawie jest „pojęciem pozytywnym”, to „pojęcie prawa” negatywnym⁴².

Sensem pozytywnym współczucia jest właśnie „miłość bliźniego”; współczucie nie tylko „powstrzymuje mnie od szkodenia innym, ale jeszcze skłania mnie do udzielenia im czynnej pomocy”⁴³.

Jak powiedzieliśmy, litość nie ma charakteru normatywnego, nie jest przedmiotem powinności, lecz faktem empirycznym, faktem natury ludzkiej. Toteż, tak jak Rousseau, Schopenhauer przywołuje argumenty za uniwersalną faktycznością

³⁹ Ibidem, s. 375, 377.

⁴⁰ Ibidem, s. 415. Zob. przypis 48 tego tekstu.

⁴¹ Ibidem, s. 376–377.

⁴² Zob. ibidem, s. 378–399.

⁴³ Ibidem, s. 400.

współczucia, m.in.: to współczucie, a nie abstrakcyjne zasady, stoi często za rezygnacją z popełnienia morderczych czynów; największy sprzeciw moralny budzi w nas okrucieństwo będące właśnie przeciwieństwem współczucia; nagana moralna jest większa w przypadku pogwałcenia prawa wobec biednego niż bogatego, przedmiotem miłości bliźniego są ludzie cierpiący, nie zaś ci, którym się dobrze powodzi; współczucie stoi za słuszną obroną zwierząt, za dążeniem do zniesienia – głoszonej za sprawą judaizmu na gruncie chrześcijaństwa i filozofii, m.in. kartezjanizmu, Kanta – „odrębności między człowiekiem a zwierzętami”⁴⁴; współczucie stanowi „przeciwwagę dla strasznego egoizmu” natury ludzkiej, łagodząc „niezliczone cierpienia dziejące się za jego sprawą”⁴⁵; stanowi podstawę wielu systemów filozoficznych poza Europą, promował je „największy z moralistów nowoczesnych [...], ów głęboki znawca serca ludzkiego” – Rousseau. „Wielką zasługą chrystianizmu dla Europy”, krytykowanego zasadniczo przez Schopenhauera za zmistyfikowany religijnie obraz świata, jest dlań jego ewangeliczna etyka miłości bliźniego, *caritas*, miłosierdzia⁴⁶.

Zróznicowanie w występowaniu współczucia Schopenhauer tłumaczy – odwołując się do swej nauki o charakterze inteligibilnym i empirycznym – odmiennością i wrodzoną naturą charakterów ludzkich, a tym samym zróżnicowaną reakcją na bodźce/motywy postępowania: „różnice charakterów są wrodzone i niezniszczalne”⁴⁷. Krótko mówiąc, wrażliwość jest kwestią charakteru, jedni są bardziej wrażliwi, inni mniej, lub też wcale. I faktu tego nie można zmienić. Można wpływać na postępowanie człowieka, zmienić je, sprawić, by było legalne (zgodne z prawem), ale nie można wymusić zmiany woli i określającego jej cele i dążenia charakteru. Charakter jest czymś ostatecznym.

Sztywny sens litości uzyskuje w metafizyce. Staje się empiryczną podstawą metafizyki, „metafizyki moralności” pozwalającej wyjaśnić to, co na gruncie doświadczenia jawiło się jako nie dające się wyjaśnić „tajemnica etyki”, a mianowicie możliwość utożsamienia ze sobą w akcie współczucia istot ludzkich, a tym samym przewyciężenia właściwego im w świecie zjawisk egoizmu. Przełamując określone przez formy czasu i przestrzeni *principium individuationis*, litość odsyła do fundującego możliwość współczucia bezwarunkowego, przedludzkiego bytu w jego jedności: we współczuciu „jeden osobnik bezpośrednio poznawałby w drugim samego siebie, własną prawdziwą istotę”, która „znajduje się we wszystkich tworcach i jest tam taką samą [...]”, będąc ich „jednością

⁴⁴ Mniejszą wrażliwość ludzką na cierpienie – żywione do „wszystkiego, co jest obdarzone życiem” – zwierząt Schopenhauer tłumaczy, tak jak Rousseau, ich mniejszą inteligencją, a tym samym ich mniejszą wrażliwością na ból oraz jego fizycznym charakterem – zob. *ibidem*, s. 438.

⁴⁵ Zob. *ibidem*, s. 406–432.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 399, 402, 410.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 432.

rzeczywista⁴⁸ – jest nią pozaczasowa, przedludzka wola świata, która zobiektywizowała się i uprzedmiotowiła w świecie zjawisk, świecie partykularnych, egoistycznych wól. Współczucie staje się w ten sposób „metafizyczną podstawą etyki”. Dla Schopenhauera jest ono jednak najniższym rodzajem przewyżczenia egoistycznej woli (wyższym jest kontemplacja estetyczna, najwyższym zaś nirwana) właśnie ze względu na to, za co w tradycji w ogóle odbierano jej godność etyczną, a mianowicie pasywność, przygodność i krótkotrwałość.

Nietzsche

W swej głośnej krytyce litości Nietzsche nawiązuje bezpośrednio, i właśnie krytycznie, do Schopenhauera; zaś do Schopenhauera i Rousseau w szerszym kontekście krytyki humanitarnych tendencji epoki. Z Rousseau wiąże go właśnie wprowadzenie historycznej perspektywy analizy litości, nie dotyczy ono jednak różnicy między stanem natury a stanem społeczno-historycznym, lecz samych historycznych przemian zjawiska litości i jego bezlitośnie ocenianej przezeń funkcji społeczno-kulturowej. Myśl obu poprzedników traktuje bowiem jako symptom nihilistycznego obniżenia aktywności kulturotwórczej.

Krytyka Nietzschego, choć w istocie swej pozostała niezmienna, ewoluowała; w *Jutrzence* jej punktem wyjścia jest egoizm, w późniejszej, dojrzałej myśli – wola mocy. Krytyczną przesłanką analizy Nietzschego jest niewątpliwie teza Rousseau i Schopenhauera, że warunkiem współczucia dla cierpiących jest szczęście współczującego, otóż tezę tę Nietzsche obraca na gruncie swej psychologii moralnej przeciwko przekonaniu o bezinteresowności i moralnej czystości współczucia, zacierając w ten sposób z trudem zakreślaną przez Schopenhauera granicę między egoizmem a złością jako podstawą litości, a tym samym kierując faktycznie Schopenhauera niejawną krytykę koncepcji Rousseau przeciwko samemu Schopenhauerowi – współczucie jest właśnie przejawem i środkiem egoizmu, ale egoizmu reaktywnego, stanowiącego wyraz słabości jednostki i wyraz jej kompensaty; ostatecznie jest przejawem resentymentu, drugą stroną zawiści⁴⁹.

⁴⁸ Ibidem, s. 460. W. Schulz mówi o paradoksie współczucia, jako że kieruje się do konkretnego człowieka, ale nie ze względu na jego osobowość, lecz dlatego, że on cierpi, „współczucie jest uniwersalne” – cyt. za: L. Hühn, *Das Mit-leid...*, s. 116–117.

⁴⁹ Ure w *Nietzsches therapy...* wzmacnia krytykę Nietzschego w kategoriach psychoanalizy M. Klein, widząc w litości wyraz złagodzenia „narcystycznej rany” kosztem innego, „narcystyczną gratyfikację” za utraconą pełnię istnienia. Wygrywając niewątpliwie trudności koncepcji Rousseau i Schopenhauera, w tej też perspektywie niejako je dekonstruuje, niekiedy zbyt pośpiesznie. Jeśli uznajemy się wzajemnie w cierpieniu, a litość wiąże nas z innymi i zapobiega niezależności innych, a naszej samotności, znosząc strach, że inny może być wobec nas obojętny – Ure nawiązuje tu do zdania Rousseau (zob. s. 247–248 niniejszego tekstu), że litość stanowi „rękojmię ich [bliźnich] przywiązania do nas” – to tak naprawdę chodzi o nas samych, o nasze

W *Jutrzence* Nietzsche odrzuca tezę Schopenhauera o „mistycznym procesie, który sprawia jakoby *współczucie* czyni z dwóch istot jedną, dzięki czemu jedna uzyskuje bezpośrednią możliwość zrozumienia drugiej [...]”⁵⁰, że zatem jest ono „jednorodne z cierpieniem, w którego obliczu powstaje”. Współczucie jest zjawiskiem „polifonicznym”, zawsze odnosi nas jednak do siebie, choć w sposób nie tyle uświadomiony, co „w znacznym stopniu bezwiednie”. Współczujemy albo ze względu na naszą próżność – nieszczęście drugiego może bowiem ukazać „naszą bezradność, albo nawet tchórzostwo”, pomniejszyć nas w oczach innych – albo też dlatego, że stanowi ono „zapowiedź zagrożenia dla nas”. W tym ostatnim wypadku może budzić w nas „niechęć”, przezwyciężamy ją wówczas – i jest to „finezijna forma obrony własnej albo i zemsta” – jeśli „możemy okazać się potężniejsi [...], jesteśmy pewni poklasku [...], chcemy napawać się własnym szczęściem, przeciwieństwem owych opresji” czy też przeciwdziałamy nudzie⁵¹.

Współczucie może zatem dostarczać przyjemności pozytywnej (poczucie siły i przewagi nad drugim, możliwość skutecznego działania, „udzielenia pomocy”, „myśl o pochwalie i wdzięczności”), jak i negatywnej: radość z braku cierpienia będącego udziałem drugiego⁵², stanowi też „remedium na myśli samobójcze [...], odciąga nas od zajmowania się samym sobą [...], uwalnia od strachu i ośpienia” – w tym sensie jest „relatywnym szczęściem, do którego trzeba przykładać miarę nieszczęsnego poznania [...]”⁵³. Źródłem przyjemności związanej z przewagą nad innym jest możliwość „rewanżu” w wypadku, gdy ktoś, kogo „kochamy, darzymy szacunkiem i podziwem”, zaczyna cierpieć, wówczas manifestując swoje cierpienie „stajemy się szlachetniejsi”, a nade wszystko „czerpiemy przyjemność

bezpieczeństwo; co więcej, drugą stroną litości jest zawiść wobec szczęśliwych. Natomiast Schopenhauer, po pierwsze, powinien na gruncie swej tezy o metafizycznej jedności istot ludzkich odnieść empatię etyczną nie tylko do cierpiących, ale i do szczęśliwych, tzn. ich szczęście powinno wzbudzać raczej naszą radość, nie zaś zawiść; po drugie, litość wynika z poczucia własnej deprywacji i prowadzi do negacji szczęścia innych, a cierpienie tych ostatnich uwalnia nas od własnego; co więcej, zawiść wobec szczęśliwych jest warunkiem litości pojawiającej się w następstwie jej zaniku wobec nieszczęścia drugiego (zob. s. 186–199). Niewątpliwie w tej ostatniej kwestii Ure nadinterpretowuje Schopenhauera – u tego ostatniego nie ma (obecnej u Rousseau) tezy, że cierpienie innych uwalnia nas od własnego cierpienia i sprawia radość (dotyczy to tylko złości) ani też, że szczęście innego wzbudza koniecznie zawiść, a nieszczęście szczęśliwego zamienia się w złośliwą radość (Schopenhauer powiada, że „po większej części” tak się nie dzieje), zaś wycieszenie zawiści wobec szczęścia drugiego warunkuje litość, gdyż nie przysparza on nam już cierpienia. Oczywiście, asymetria między empatią wobec cierpiącego (współczucie) i wobec szczęśliwego (zawiść, Schopenhauer mówi „łatwo wzbudza”) w znacznej mierze pozwala na taką nietzscheańską „dedukcję”.

⁵⁰ F. Nietzsche, *Jutrzenka*, przeł. L.M. Kalinowski, Zielona Sowa, Kraków 2006, 142, 133 (w przypadku dzieł Nietzschego podajemy numer paragrafu, chyba że zasygnalizowana zostanie strona).

⁵¹ Ibidem, 133.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem, 136.

z czynnego okazywania wdzięczności, które jest [...] dobrą zemstą”, sposobem uzależnienia drugiego od nas. Stąd też odrzucenie „wdzięczności” odczuwamy jako obrazę i „dyshonor”; odbiera nam ono poczucie naszej wyższości oraz zależności drugiego od nas⁵⁴. W tej perspektywie okazuje się, że „cierpienie [...] jest czymś poniżającym, a współczucie wywyższa i daje przewagę; oznacza to wieczysty rozdział jednego od drugiego”⁵⁵, brak empatycznej identyfikacji między cierpiącym i współczującym.

Współczucie jest więc przejawem egoizmu, wszelako egoizmu słabego, związanego z samozachowaniem. Bierze się z bojaźni i właściwe jest jednostkom o „miękkim sercu”, „obdarzonym podatną wyobraźnią, [...] zdolnością do wyczuwania niebezpieczeństwa”, „delikatną, nieodporną naturą człowieka, najbojaźliwszego spośród wszystkich stworzeń”, która sprawia, że „właśnie bojaźń stała się nauczycielką współodczuwania, łatwego pojmowania uczuć innych ludzi (a także zwierząt)”; związana jest zatem z inteligencją, wrażliwością, zdolnościami mimetycznymi⁵⁶. Współczucie jest „w istocie szkodliwe” – samo „przysparza cierpienie”: „założmy, że współczucie zapanowałoby powszechnie choćby tylko na jeden dzień; pociągnęłoby ono za sobą natychmiastowy upadek rodzaju ludzkiego”⁵⁷. Osłabia bowiem i paraliżuje działanie zarówno tego, kto jest jego przedmiotem, jak i samego współczującego, gratyfikując go poczuciem wyższości.

Ta krytyczna perspektywa jest perspektywą indywidualizmu, egoizmu silnego. Reprezentują ją niewątpliwie „ludzie niezdolni do współczucia”; nie są oni bojaźliwi, „są bardziej przyzwyczajeni do znoszenia bólu”, cierpienie uważają za coś zwyczajnego, są twardsi, cechuje ich „męskość i zimna odwaga”, ich próżność nie zmusza ich do działania, gdy „dzieje się coś, czemu potrafiliby zapobiec”, ich duma nie pozwala im mieszać się w sprawy innych ludzi, pragną bowiem, „żeby inni radzili sobie bez cudzej pomocy”. Toteż Nietzsche konkluduje, że „ich egoizm jest odmienny od egoizmu tych, którzy współczują”⁵⁸.

Właśnie indywidualizmu broni Nietzsche, gdy wprowadzając perspektywę historyczną we współczuciu i w działaniach „bezinteresownych, służących dobru ogółu, całej społeczności”, widzi podstawę nowoczesnej moralności, wyraz „upowszechnionej teraz gloryfikacji myślenia o innych, życia dla innych” – „główny nurt moralny naszych czasów; indywidualna empatia i wrażliwość społeczna stają się tożsame”⁵⁹. Nowoczesna świadomość moralna stanowi „następstwo pojawienia się chrześcijaństwa w Europie”, przejaw świeckiego wyemancypowania

⁵⁴ Ibidem, 135. Nietzsche odwołuje się tu do przykładu „dzikich”, dla których współczucie było wyrazem pogardy, „pozbawieniem wszelkich cnót”, zaś podziw wyrazem czci dla dumy przeciwnika, „niezłomnego wroga”.

⁵⁵ Ibidem, 138.

⁵⁶ Ibidem, 133, 142.

⁵⁷ Ibidem, 134.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem, 131, 133.

się jednej ze składowych chrześcijaństwa, a mianowicie ewangelicznej „miłości bliźniego” (drugą, pierwotnie ważniejszą, było dążenie do „wiecznego osobistego zbawienia”⁶⁰). W tej moralnej tendencji, „w bezinteresownych działaniach dla powszechnego dobra” Nietzsche widzi jednak ideologię służącą „dostosowaniu poszczególnego człowieka do potrzeb ogółu” i wpływającą właśnie ze „strachu przed wszystkim, co indywidualne”. Strach ten wyraża się w nowoczesnym kulcie pracy, którego celem jest dyscyplinowanie jednostek, hamowanie indywidualnego rozwoju oraz zapewnienie – „uchodzącego teraz za najwyższe bóstwo” – bezpieczeństwa⁶¹, a przede wszystkim w egalitarnych, wiążących jednostki ze sobą tendencjach epoki. Litość staje się środkiem ich realizacji i za ich sprawą zjawiskiem powszechnym. Jest bowiem przejawem radości z powodu nieszczęścia innych, które sprowadza ich do naszego poziomu i tym samym czyni ich podobnymi do nas. W ten sposób „łagodzi zawiść” związaną z naszym dyskomortem psychicznym i „stawia [nas] na równi z innymi”⁶². Z tymi tendencjami Nietzsche wiąże też wzrastającą podatność na cierpienie.

Analizy współczucia z *Jutrzenki* Nietzsche podejmuje w swej późniejszej myśli, nadaje mu jednak konsekwentny wyraz na gruncie teorii woli mocy, sprowadzając motywy kryjące się za litością do woli panowania. W tej ostatniej widzi przejaw zdegenerowanej woli mocy, której przeciwstawia jej postać aktywną, związaną z (kulturo)twórczym działaniem i cnotami dostojnymi. Litość osłabia życie, „litując się, traci się siłę”; jest „depresyjna”⁶³. Paraliżuje działanie, sprowadzając je do reakcji, do działania reaktywnego. Hamuje działanie współczującego, jak również tego, komu się współczuje, odciągając go od aktywnego dążenia do poprawy własnego losu. W ten sposób nie tylko konserwuje istniejące *status quo*, ale i „zwielokrotnia” „ubytek siły, który już samo cierpienie przynosi życiu”⁶⁴. Ta reaktywna symetria jest zarazem symetrią resentymetu opartą na stosunku panowania, dążeniu do woli mocy. Współczucie wyrasta bowiem ze słabości i bezsilności, stanowi kompensującą własną niemoc formę panowania – w akcie litości współczujący uzyskuje „szczęście »najmniejszego poczucia wyższości«”⁶⁵, uzależnia będącego jej przedmiotem drugiego od siebie, ten ostatni natomiast ściąga współczującego do własnego poziomu, czyniąc go zależnym od siebie. Ostatecznie litość jest wyrazem negacji życia: „litość jest *praktyką* nihilizmu” – „namawia do nicości...!”⁶⁶.

⁶⁰ Nietzsche uznaje, że współczesny – głoszony przez „francuskich wolnomyślicieli od Woltera po Auguste’a Comte’a” (jak i przez Schopenhauera i Milla) – „kult miłości bliźniego” stanowił usprawiedliwienie porzucenia chrześcijańskich dogmatów – *ibidem*, 132.

⁶¹ *Ibidem*, 173.

⁶² F. Nietzsche, *Wędrowiec*, przeł. K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2003, 27.

⁶³ F. Nietzsche, *Antychryst*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, 7.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, III, 18.

⁶⁶ F. Nietzsche, *Antychryst*., 7.

Nietzsche pogłębia teraz historyczne ujęcie moralności litości, wpisując ją w perspektywę rozwoju nihilizmu i chrześcijaństwa. Etyka litości, „miłości bliźniego”, stała się podstawą opartej na równości moralności chrześcijańskiej, ta zaś istotą chrześcijaństwa. Jej źródłem było „powstanie niewolników na polu moralności”: słabi, bezsilni (lud żydowski) dokonują odwrócenia hierarchicznego porządku wartości poprzez wypływającą z zawiści, resentymentu negację wartości dostojnych i ustanowienie nowych, ewangelicznych, na miarę swej słabości; współczucie nie jest, jak u Rousseau i Schopenhauera, przeciwieństwem zawiści, lecz z niej wyrasta. W następstwie historycznego, nihilistycznego procesu odwartościowania dotychczasowych wartości, „śmierci Boga”, moralność chrześcijańska emancypuje się od swej religijno-teologicznej genezy, by na gruncie procesów sekularyzacji przekształcić się w moralność nowoczesną, postostwieceniową. Nietzsche wiąże ją z odwołującymi się do chrześcijaństwa tendencjami demokratyczno-egalitarnymi, tendencjami antyindywidualistycznymi („strach przed bliźnim”), pozwalającymi mu stwierdzić, że „w dzisiejszej Europie moralność jest moralnością stadną”, „moralnością powszechnego współczucia”⁶⁷. U podstaw tych tendencji leży wzrastająca wrażliwość człowieka nowoczesnego, podatność na cierpienie, związana z ogólnym, „chorobliwym zmiękczeniem i przedelikaceniem” nowoczesnej psychiki. Wrażliwość ta stanowi następstwo odrywania się coraz bardziej urefleksyjnionej świadomości ludzkiej od podlegających racjonalizacji społecznej procesów życiowych na gruncie postępującej relatywizacji wartości kulturowych, a tym samym słabnięcia normatywnych podstaw wiążącej myśl i życie aktywności kulturotwórczej. Przejawia się ona w coraz większej podatności na bodźce, zaś w sferze społecznej w odczuwaniu coraz większej liczby zjawisk jako ograniczeń społeczno-moralnych (nierówność, hierarchie, różnice społeczno-kulturowe), które wywołując cierpienie, jawią się jako przemoc, i które należy znieść w imię równości: „jedność bez wyjątku w krzyku i niecierpliwości współczucia, w śmiertelnej nienawiści do cierpienia, w nieomal kobiecej niezdolności, by móc pozostać przy tym widzem, by móc *pozwoić* cierpieć”⁶⁸, stąd też „wrażliwość moralna obecnie w Europie tak subtelna [...], wyostrzona, wyrafinowana”⁶⁹.

Stanowiąc wyemancypowaną prawdą chrześcijaństwa, ów długi cień rzucały przez śmierć Boga, nowoczesna „religia litości”⁷⁰ zwraca się przeciwko swej postaci religijno-teologicznej. Jeśli po śmierci Boga wymierzone weń argumenty racjonalne, teoretyczno-logiczne są już kulturowo nieaktualne i nieskuteczne, to właśnie dopiero współczesne, humanistyczne tendencje moralne stanowią pod-

⁶⁷ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005, 202.

⁶⁸ Ibidem, 201, 202.

⁶⁹ Ibidem, 186.

⁷⁰ Ibidem, 202.

stawę krytyki teodycei, w którą sam Nietzsche wpisuje swą immanentną krytykę chrześcijaństwa, by zakwestionować idee dobroci i miłości Boga. Bóg, jeśli jest wszechmocny, nie jest miłosierny, jest Bogiem okrutnym, stawia bowiem przed ludźmi „cnoty niemożliwe” i co więcej – „skryty, pełny tajemniczości”, „niejasny”, „wieloznaczny” – nie udostępnia im wiedzy jasnej i pewnej (objawienie) dotyczącej warunków ich spełnienia, a zarazem, „będąc w posiadaniu prawdy”, „przypatruje się żalonym ludzkim próbom poznania jej” i „zapowiada straszliwe konsekwencje dla kogoś, kto sprzeniewierzył się prawdzie”⁷¹. Jest sędzią, który karze ich niepewnością, rozpaczą, poczuciem winy nieskończonej i ostatecznie wiekuiistymi mękami piekła, podważając w ten sposób możliwość swej bezinteresownej i bezwarunkowej miłości: „kto go wychwala jako Boga miłości, nie dość wysokie ma o miłości mniemanie. Czyż ten Bóg nie chciał też być sędzią? Miłujący bowiem miłuje poza nagrodą i zapłatą”⁷². Bóg ponosi porażkę, „zbyt wiele mu się nie udało, temu niedouczonemu garncarzowi!”, i z tego powodu „mścił się [on – P.P.] na swoich wytworach i stworzeniach za to, że takie nieudałe”⁷³. Jeśli natomiast Bóg jest miłosierny, to nie jest wszechmocny, ponieważ swej prawdy nie potrafił zakomunikować ludziom, „nie potrafił wyrazić się w sposób zrozumiały”. Wówczas, bezsilny, cierpi samotnie, „znosi męki niemal piekielne, kiedy patrzy na cierpienia swoich stworzeń, pragnących go poznać”⁷⁴.

W *Zaratuście* jest mowa o ewolucji Boga. Najpierw jest on „Bogiem ze Wschodu, twardym i mściwym”, który „wybudował piekło ku ucieście swoich ulubieńców” – i z pewnością jest to Bóg wszechmocny, lecz niemiliosierny – następnie – i jest to Bóg miłosierny – „zestarzał się, zmiękł, spokojniał i stał się współczującym”; właśnie z powodu współczucia wobec nędzy istnienia ludzkiego Bóg umiera – „znużony światem, znużony wolą [...], pewnego dnia udusił się nadmiarem współczucia”⁷⁵. Ewolucja ta jest dla Nietzschego religijną projekcją rozwoju świadomości moralnej człowieka, wyrazem prymatu współczucia, które, oparte na wzrastającej podatności i wrażliwości na cierpienie, pozbawione w świecie nowoczesnym normatywnych, religijno-metafizycznych podstaw, staje się w nim „instynktem”, etycznym imperatywem (Nietzsche pisze wręcz o „zalewie współczucia”).

Podsumowując. Wedle Rousseau i Schopenhauera współczucie nie może mieć bezpośredniego źródła ani w cierpieniu, gdyż zamyka ono na nieszczęścia innych, jest więc egoistyczne, ani w aktywnym, agresywnym egoizmie, też zamykającym na ich cierpienie, lecz warunkowane jest spokojnym egoizmem

⁷¹ F. Nietzsche, *Jutrzenka...*, 91, zob. *Poza dobrem i złem...*, 53.

⁷² F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, s. 252.

⁷³ Ibidem, s. 251, 251–252.

⁷⁴ F. Nietzsche, *Jutrzenka...*, 91.

⁷⁵ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra...*, s. 252.

szczęścia. Jednakże, zdaniem Nietzschego, wychodzącego od wspólnego obu filozofom przekonania o kondycji ludzkiej jako wspólności cierpienia, anamneza cierpienia we współczuciu rzuca podejrzenie na ów neutralny egoizm szczęścia jako warunku współczucia, czyniąc z niego sublimacyjny przejaw agresywnego egoizmu: współczucie jawi się wówczas jako wyraz ucieczki od cierpienia, kompensata słabości i ostatecznie jako przejaw czy druga strona wymierzonej w szczęście innych zawiści. Nadając mu wymiar kulturowy i czyniąc zeń etyczną *episteme* nowoczesności, Nietzsche otwiera nowy wymiar sporu o sens współczucia.

