

# Stanisław Łojek

---

## Utopia Nietzschego? : czy życie może być jedynym celem życia? Jak "stać się, czym się jest"

---

Nowa Krytyka 9, 63-90

---

1998

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Stanisław Łojek**  
Uniwersytet Jagielloński

## **Utopia Nietzschego?**

### **Czy życie może być jedynym celem życia?**

### **Jak „stać się, czym się jest”**

Zniesmaczony mało budującym widokiem współczesnego człowieka, człowieka społecznego, marzył Nietzsche o nadejściu człowieka **przyszłego**.

Kim miałyby być owa doskonalsza istota, już nie „społeczna”, przekraczająca to piętujące określenie, które ją więzi? Być może jest nią wolny duch, który sam siebie określa jako „pełen niechęci do wabików zależności, skrywających się w zaszczytach, pieniądzach, stanowiskach lub upojeniach zmysłowych; wdzięczny nawet względem niedoli i obfitującej w różnorodność choroby, gdyż odrywała go zawsze od jakowejś reguły oraz *przesądu* tejsze; wdzięczny względem boga, diabła, owcy i robaka w duszy własnej [...]”<sup>1</sup>. Albo też „**udzielne indywiduum**, samemu sobie tylko równe, które znowu uwolniło się od obyczajności obyczaju, samorządne, nado-byczajne indywiduum (bo *samorządny* i *obyczajny* wykluczają się wzajem), słowem człowiek własnej niezawisłej długotrwałej woli, który **śmie przyrzekać**”<sup>2</sup>.

---

Teksty Nietzschego (z wyjątkiem *Niewczesnych rozważań*) cytujemy tutaj według polskiego wydania *Dzieł* (Warszawa 1905–1912).

<sup>1</sup> *Poza dobrem i złem*, s. 64.

<sup>2</sup> *Z genealogii moralności*, s. 60.

Owo udzielne indywiduum jest dla Nietzschego owocem, ostatecznym rezultatem rozwoju człowieczeństwa w ludzkim zwierzęciu. Całe znaczenie społeczeństwa, z wytworzoną przezeń moralnością i obyczajnością, winno się sprowadzać do „wyhodowania” tego typu człowieka – jedynej istoty, która na to miano zasługuje. Zatem tylko taki człowiek jest usprawiedliwieniem społeczeństwa, które „nie powinno istnieć dla społeczeństwa, lecz po to tylko, aby być podwaliną i rusztowaniem, na którym wyborowy gatunek istot może się wznieść do swych wyższych zadań i – ogólniej mówiąc – na poziom wyższego istnienia”<sup>3</sup>.

Powstaje zatem pytanie – jak ma wyglądać społeczeństwo, w którym możliwe będzie pojawienie się i rozwój owego „wyborowego gatunku istot”? Jakie społeczne warunki muszą zaistnieć, by mogły one osiągnąć „wyższy poziom istnienia” i wziąć na siebie wypływające zeń „wyższe zadania”? Innymi słowy – by sformułować rzecz nieco bardziej konkretnie – pragniemy dowiedzieć się, czy możliwy jest taki ustrój społeczny, w którym człowiek, skazany przecież na życie w społeczeństwie, będzie mógł się uwolnić od narzucanych mu przez to społeczeństwo wpływów i zależności. Uwolnić na tyle, aby stać się prawdziwie autonomiczną jednostką – by, już bez żadnych wybiegów i zafałszowań, **poznać** w pełni samego siebie, ujrzeć w jasnym świetle „boga, diabła, owcę i robaka swojej duszy” i ten własny, niezakłamany obraz nie tylko **afirmować**, ale też przyjąć zań całkowitą i niepodzielną **odpowiedzialność**.

Jak widać, wszystkie wymienione wyżej powinności „wyższego człowieka” (samopoznanie, samoafirmacja i samoodpowiedzialność) są powinnościami, które odnosi on wyłącznie do samego siebie. Nie ma tu mowy o obowiązkach wobec innych ludzi czy też wobec społeczeństwa jako całości. Nietzsche kładł bowiem nacisk na „udzielność” jednostki, która, aby stać się w pełni człowiekiem, musi się wybić na niezależność. W tym momencie nasuwają się dwa pytania. Po pierwsze: Dlaczego ja, jako jednostka, mam być swoim jedynym celem? I po drugie: Od czego mam się uniezależnić?

<sup>3</sup> *Poza dobrem i złem*, s. 241.

By na te pytania odpowiedzieć, winniśmy przywołać dwa inne hasła Nietzschego, mianowicie: „powrót do rzeczywistości” i związany z nim „powrót do życia”. Myślę, że najlepiej treść tych haseł oddadzą słowa Nietzschego odnoszące się do człowieka przyszłości, który przyniesie: „[...] **wyzwolenie** tej rzeczywistości: jej wyzwolenie od przekleństwa, którym obarczył ją dotychczasowy ideał. Ten człowiek przyszłości, który nas tak samo od dotychczasowego uwolni ideału, jak od tego, **co zeń wyrósł musiało**, od wielkiego wstrętu, od żądzy nicości, od nihilizmu [...], który wolę znów wolną uczyni, który wróci ziemi jej cel, a człowiekowi jego nadzieję, ten antychryst i antynihilista, ten zwycięzca Boga i nicości [...]”<sup>4</sup>.

Czym dokładnie jest „dotychczasowy ideał” i dlaczego musiał przywieść człowieka do żądzy nicości – o tym przyjdzie nam jeszcze powiedzieć. W tym momencie naszych rozważań najważniejsze jest dla nas stwierdzenie Nietzschego, iż ideał ów odebrał człowiekowi **jego** wolę, **jego** nadzieję i **jego** cel. Bowiem ideał, którego wyrazem jest potępiana przez Nietzschego „obyczajność obyczaju”, narzuca człowiekowi swój własny „idealny” cel oraz czyni go za realizację tegoż celu odpowiedzialnym – nakazuje indywidualnej woli, by uznała „ucieleśnione” w ideale wartości za powszechnie obowiązujące i jedynie „wartościowe” i przez to uczyniła je wyłącznym przedmiotem swych dążeń i pragnień.

Jednakże realizacja żądań ideału wymaga zafałszowania czy nawet zanegowania rzeczywistości, zanegowania **życia**. Dzieje się tak dlatego, gdyż chcąc uformować swe myśli, pragnienia i czyny na „obraz i podobieństwo” ideału, jednostka zmuszona jest zafałszować, a gdy to się nie uda – zanegować wszystko, co tkwi w niej, lecz jest niezgodne z jego wymaganiami. Za to właśnie **czyni się** ją odpowiedzialną. Lecz ów „diabeł i robak” w duszy człowieka jest właśnie człowiekiem samym. Wysiłek pozbycia się go – lub oszukiwania, że się go pozbyło – jest wysiłkiem pozbycia się samego siebie. Niemożliwe jest wtedy poznanie siebie takim, jakim się jest, niemożliwa jest afirmacja pełni swego istnienia, powiedzenie życiu „tak”. Gdyż życie moje, ja sam, nie jest celem mojego życia. War-

<sup>4</sup> *Z genealogii...*, s. 109.

tość i zadanie człowieka nie tkwią w tym, czym jest, lecz w tym, czym być **powinien**.

Dlatego właśnie człowiek ma stać się „wolnym duchem” i „udzielnym indywiduum” oraz zerwać więzy nie tyle ze społeczeństwem, w którym egzystuje, co – z narzuconym mu przezeń dotychczasowym ideałem. Musi on oderwać się od wszelkich zewnętrznych „powinienieś” i zejść w głąb własnego wnętrza, gdyż tylko tam odnajdzie, co jest rzeczywistością, co jest życiem – jego życiem. Gdy pozna to, czym naprawdę jest, gdy zdobędzie się na przeświadczenie sobie „z całym dobrodziejstwem inwentarza” – wtedy być może uda mu się zebrać tyle siły, by przyjąć za siebie odpowiedzialność. A odpowiedzialność taka, jak twierdzi Nietzsche, nakazuje człowiekowi uczynić z **własnego** życia „dzieło sztuki”, wznieść je na wyższy poziom istnienia. Jak każde dzieło sztuki, tak i moje życie winno stanowić niepowtarzalną jedność – **wszystkie** jego elementy mają się składać na zharmonizowaną i unikalną całość. Tworzenie owej jedności przez indywiduum Nietzsche nazywa „organizowaniem w sobie chaosu przez odwołanie się do autentycznych potrzeb”. Odwołując się nieustannie do swego prawdziwego wnętrza, jednostka może **stworzyć** wartości, nie będące li tylko „dekoracją” jej życia, która – jak każda ozdoba – „skrywa to, co przyozdabia”. Gdy człowiek odważy się sam być **twórcą wartości**, być może uda mu się stworzyć z nich własną kulturę, która będzie „nowym, ulepszonym *physis*” i która oznacza „zgodność między życiem, myśleniem pozorem i wolą”<sup>6</sup>.

Skoro wiemy, kim ma być „wyższy człowiek” i w jaki sposób może się wznieść na „wyższy poziom istnienia”, możemy wrócić do naszego zasadniczego pytania o społeczeństwo, w którym możliwe byłoby pojawienie się owego „wyborowego gatunku istot”. Niestety, Nietzsche nie udziela nam zbyt wielu wskazówek co do tego, jak takie społeczeństwo mogłoby być zorganizowane i jak miałyby funkcjonować. Owszem, w „Poza dobrem i złem” powiada on, iż wymarzony przezeń typ człowieka może się urzeczywistnić tylko w społeczeństwie arystokratycznym, jednak nie podejmuje się jego

<sup>6</sup> *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Łukasiewicz. Kraków 1996, s. 188.

blizszego opisu. Być może wynika to z faktu, że „nadczłowiek” Nietzschego nigdy jeszcze na ziemi nie zaistniał – miał dopiero w nieokreślonej przyszłości nadejść. Trudno by zatem było zbudować precyzyjny model doskonałego społeczeństwa, nie mogąc tak naprawdę wskazać, w historycznej przeszłości i w teraźniejszości, na jakikolwiek przykład jego potencjalnych członków. Można więc podejrzewać, że wybierając społeczeństwo arystokratyczne, Nietzsche pragnął zwrócić uwagę na dwie **ogólne** zasady organizacji stosunków społecznych, których obowiązywanie umożliwi rozwój człowieka.

Chodzi tu o wiarę w „różnice zachodzące między wartością tego i owego człowieka” i związany z tą wiarą „patos oddalenia”. Te dwie zasady, mające swoje historyczne źródło w opartej na drabinie hierarchii organizacji społeczeństw arystokratycznych, opisują stan, w którym nierówność między poszczególnymi jednostkami jest niejako zawarowana w strukturze społecznej. Na czym polega owa nierówność i dlaczego jej występowanie jest koniecznym warunkiem rozwoju człowieka w społeczeństwie?

Nierówność, o której mowa, oznacza, jakkolwiek banalnie by to zabrzmiało, że każdy człowiek różni się od pozostałych, każdy jest unikalnym indywiduum – czy tego chce, czy nie chce. Przypadkowe sploty tysięcznych okoliczności „tworzą” z nas niepowtarzalne jednostki, gdyż powtórzenie przypadkowej serii identycznych zdarzeń graniczyłoby z cudem. Jeśli teraz połączymy ów fakt zasadniczej niepowtarzalności każdego człowieka z powierzonym mu zadaniem doglądania i rozwijania wszystkich tych wewnętrznych elementów, które składają się na jego istotę i stanowią o jego prawdziwym, indywidualnym istnieniu – wtedy musimy dojść do wniosku, że warunkiem rozwoju życia i osiągnięcia „wyższego poziomu istnienia” jest takie ułożenie wzajemnych relacji jednostki ze światem zewnętrznym, a w szczególności: z innymi ludźmi, w którym każda cząstka jej wyjątkowej osobowości będzie w jak najmniejszym stopniu ograniczona, zafałszowywana czy wręcz trzebiona.

Problem w tym, że społeczeństwo, aby w ogóle móc przetrwać, musi wymagać od swoich członków ograniczenia ich wrodzonych pragnień i skłonności. Freud uczynił przedmiotem swoich analiz

dwa takie naturalne popędy: seksualny i agresji, które, gdyby puścić je „samopas”, doprowadziłyby do rozpadu społeczeństwa<sup>6</sup>. Lecz musimy tutaj zwrócić uwagę na fakt, że destrukcyjność obu wspomnianych popędów jest stosunkowo łatwa do zauważenia i odnosi się w takiej samej mierze do społeczeństwa, jak i do samej jednostki. Doświadczenie poucza każdego z nas, że bezgraniczne pofolgowanie owym dążeniom niechybnie doprowadzi nas do samounicestwienia. Dlatego każdy, przynajmniej teoretycznie, może dostrzec niebezpieczną i „głupią” stronę swoich namiętności, a następnie, kierując się „zasadą rzeczywistości”, spróbować nad nimi **zapanować**. Należy tutaj jednak z całą mocą podkreślić, że zapanowanie nad jakimś instynktem oznacza coś całkowicie różnego od próby jego zaprzeczenia i wytępienia. Przez zapanowywanie nad popędami Nietzsche rozumie proces ich „uduchowienia”, dzięki któremu uzyskujemy nad nimi władzę i możemy dopasować je niejako do całości naszej indywidualnej istoty, uzyskując w ten sposób, opisywaną już przez nas, harmonijną jedność. Dzięki temu, powiada Nietzsche, możemy przekształcić żądzę w miłość, a wrodzoną agresję – w aktywną postawę wobec przeciwności losu i dynamiczną pracę nad samym sobą.

Z tego punktu widzenia, panujące w społeczeństwie prawo i obyczaj, które nakładają na jednostkę konieczne ograniczenia szkodliwych przejawów jej pragnień i dążeń, mogą wywierać jak najbardziej korzystny wpływ, zarówno na rozwój samej jednostki, jak i całego społeczeństwa. Wywiedzione z wielowiekowych doświadczeń „moralności empirycznej”, mogą służyć jako praktyczne wskazówki postępowania, podpowiadać nam, jak zachować się w danej sytuacji, by nie narazić na niebezpieczeństwo siebie i innych. Mogą wreszcie, przez unaocznienie konsekwencji pewnych działań, do których skłaniają nas nasze wewnętrzne dążenia, wskazać nam kierunek, w którym powinniśmy pójść w opanowywaniu naszych popędów, tak by służyły naszemu dobru.

W tym ujęciu, prawa społeczeństw zaczynają się upodabniać do naturalnych praw panujących w przyrodzie. Zarówno jedne, jak

<sup>6</sup> Z. Freud: *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk. Warszawa 1995.

i drugie jawią się nam jako emanacje obiektywnie istniejących barier, które ograniczają wolność działania człowieka. Sprzeciwianie się im byłoby szaleństwem, wiodłoby do samozagłady. Zatem **pozytywną** stroną tych praw jest to, że wskazują na grożące nam niebezpieczeństwa; tylko dzięki ich poznaniu możemy uniknąć katastrofy i w określonym przez nie obszarze żyć oraz skutecznie działać i się rozwijać. Ponieważ pozwalają nam na **przewidywanie** konsekwencji naszych uczynków, możemy tak pokierować motywującymi nasze działania siłami, by owe konsekwencje były dla nas korzystne.

Jednak, i to jest dla naszych rozważań najważniejsze, opisane przez nas prawa **nie** sięgają do wnętrza człowieka, nie oceniają samych jego wewnętrznych i naturalnych instynktów oraz dążeń. Ograniczają się do kontrolowania (poprzez oceny, kary i nagrody) **skutków** naszych czynów, pozostawiając nam samym ocenę i kontrolę wszystkich tkwiących w nas sił, które do tych skutków doprowadzają. Innymi słowy, społeczeństwo nie karze nas i nie nagradza, przynajmniej nie bezpośrednio, za to **czym** jesteśmy, lecz za to, jakie konsekwencje mogą mieć nasze działania dla społeczeństwa jako całości i dla poszczególnych jego członków. Jego prawa i obyczaje ukazują nam, jakie **zewnętrzne** pobudki, wyzwalające i ukierunkowujące nasze instynkty i dążenia poprzez obietnicę ich zaspokojenia, mogą się okazać dla nas i dla innych szkodliwe. Ale wiadomo przecież, iż ten sam popęd może być zaspokojony przez **różne** pobudki, możemy go skierować na te z nich, przy których jego realizacja przyczyni się do naszego dobra. Tak z pewnością rzecz się ma przy „przemienianiu” żądz w miłość, czy agresji – w pracę nad własnym rozwojem.

To, że społeczeństwo nie ingeruje przy pomocy tak rozumianych praw i obyczajów we wnętrze człowieka, ma ogromne znaczenie dla możliwości jego rozwoju, dochodzenia przezeń do pełni istnienia i najwyższego wzbogacenia swego życia we wszystkich jego aspektach. A dzieje się tak dlatego, że nasze naturalne instynkty też rządzą się naturalnymi i koniecznymi prawami: każdy z nich domaga się bezwzględnie zaspokojenia – w takiej czy innej formie. Złamanie tych praw **także** grozi katastrofalnymi skutkami: osła-



bieniem i zubożeniem życia – życia, które właśnie te siły „napędzają”. Każda próba **oceny** naszych wewnętrznych instynktów jest przedsięwzięciem nader ryzykownym: gdy „prawnie” kwalifikujemy któryś z naszych popędów jako „zły”, „występny” czy też „szkodliwy”, to pociąga to za sobą myśl o obowiązku unikania, zaprzeczenia go w sobie, a kiedy to się nie powiedzie – a powieść się nie może – pojawia się przekonanie o konieczności zduszenia go i wyeliminowania.

Podsumowując: przy opisie praw społecznych, rozumianych jako wsparte doświadczeniami pokoleń, **praktyczne** wskazówki postępowania, pragnęliśmy zwrócić uwagę na dwie ich charakterystyczne cechy, które wydają się zbawienne dla rozwoju życia zarówno samych jednostek, jak i całych społeczeństw. Po pierwsze, wykazaliśmy, iż tego rodzaju prawa ukazują nam ograniczenia, które musimy uwzględnić przy realizacji naszej istoty, tak aby nie narażić jej na niebezpieczeństwo. I po drugie: staraliśmy się pokazać, że samoograniczenie się tych praw do oceny wyłącznie naszych czynków, a nie – jakości naszej istoty, sprawia, że możemy ową istotę zaakceptować jako organiczną całość, przez co uzyskujemy duży obszar wolności oraz możliwość rozwijania, doskonalenia i harmonizowania **wszystkich** jej elementów.

Łatwo zauważyć, że społeczeństwo rządzone takimi prawami, jakie przed chwilą opisaliśmy, mogłoby być zgodne z Nietzscheańskim ideałem społeczeństwa arystokratycznego. Bowiem w takim społeczeństwie z pewnością może rozkwitać przekonanie o zasadniczej nierówności między wartością poszczególnych jednostek. Przypomnijmy: przeświadczenie o takiej nierówności wypływa stąd, że każdego człowieka traktujemy jako *unicuum*, coś niepowtarzalnego. Rozwój takiego indywiduum polegać by miał na tym, że organizuje ono wszystkie, początkowo chaotyczne, elementy swojej istoty – w jedną harmonijną całość. Stopień osiągnięcia owej jedności stanowi o **wartości** całości, o wartości „całego” człowieka. Jednak należy wyraźnie podkreślić, że tak uorganizowana całość jest równie niepowtarzalna jak „pierwotne”, jeszcze chaotyczne *unicuum*. Wprowadzając bowiem porządek nadajemy naszej istocie tylko większą **wartość**, lecz nie ujmujemy nic z jej wyjątkowości,

przeciwnie: tym bardziej ją podkreślamy. Skoro więc nasza istota jako całość jest niepowtarzalna, to taka sama niepowtarzalność musi przysługiwać jej wartości. Jeśli przyjmiemy, że wartość każdej istoty ludzkiej jest niepowtarzalna, to musimy się zgodzić z tym, iż **porównywanie** wartości poszczególnych jednostek nie ma sensu. Żeby takie porównanie przeprowadzić, musielibyśmy dysponować zewnętrznym, obiektywnym wzorcem wartości. Lecz posiadanie przez mnie takiego wzorca byłoby możliwe tylko wtedy, gdyby udało mi się wyjść **poza** moje jednostkowe istnienie i niejako ogarnąć w sobie, wchłonąć wszystkie istoty, jakie kiedykolwiek istniały i mogą jeszcze zaistnieć. Nietzsche powiada: „By móc w ogóle podjąć zagadnienie **wartości** życia, trzeba by stać **poza** życiem, a znać je przytem tak dobrze jak ktoś, jak wielu, jak wszyscy, którzy je przeżyli: dość powodów, aby zrozumieć, że problemat ten niedostępnym jest dla nas problematem”<sup>7</sup>. Skoro zatem wartości poszczególnych jednostek nie da się ze sobą porównać, to nie można mówić o **równości** między nimi.

Ktoś jednak mógłby powiedzieć tak: „Przy braku obiektywnego wzorca wartości istoty ludzkiej – którego nieistnienie jest tutaj postulowane – twierdzenie o **nierówności** jednostek jest tak samo bezzasadne, jak twierdzenie o ich równości. Skoro nie możemy „przyłożyć” wartości pojedynczego człowieka do wspólnej miary, to nie mając żadnego punktu odniesienia, nie możemy go też porównywać z kimkolwiek innym. Nie wolno nam zatem utrzymywać, że wartość jednego człowieka jest większa lub mniejsza od drugiego – a to właśnie czynimy, mówiąc o nierówności.

Żeby na ten zarzut odpowiedzieć, musimy się zastanowić, **kto**, według Nietzschego, określa wartość życia poszczególnego indywiduum. Twierdzi on mianowicie: „Mówiąc o wartościach, mówimy pod wpływem natchnienia, pod wpływem optyki życiowej: życie samo zmusza nas oznaczać wartości, życie samo ocenia przez nas, gdy oznaczamy wartości [...]”, a nieco wcześniej: „Potępienie życia przez żyjącego jest ostatecznie jeno przejawem określonego sposobu życia: pytania, czy postępowanie to jest słuszne lub niesłuszne,

<sup>7</sup> *Zmierzch bożyszczy*, s. 36.

nie poruszono tem wcale<sup>8</sup>. Widzimy więc, że nasza ocena wartości życia nigdy nie odnosi się do żadnego zewnętrznego kryterium, wobec czego nie możemy stwierdzić, czy jest słuszna, czy niesłuszna. Sąd, jaki wydajemy o życiu (życie wydaje przez nas) jest zawsze sądem subiektywnym, dotyczy wyłącznie nas samych – tego, czym jesteśmy, jakie jest nasze życie. Nikt nie może za nas ocenić naszego życia, ponieważ nikt nie może ocenić życia w ogóle. Za każdym razem to my sami **nadajemy** wartość własnemu życiu – sami jesteśmy **twórcami** wartości. Przy czym zawsze jest ona wartością własną i nieporównywalną.

Można wobec powyższego przyjąć, iż sformułowany przez Nietzschego postulat „nierówności” i „patosu oddalenia” stanowi wezwanie do zaakceptowania rzeczywistości, w której, wobec nieobecności obiektywnego wzorca istoty człowieka, każda jednostka sama dźwiga odpowiedzialność za to, czym jest, czym się staje i jaką nadaje sobie wartość. Tego rodzaju samoodpowiedzialność nie jest możliwa, jeśli tkwi w nas przekonanie o równości między wartością poszczególnych jednostek. Żeby to ostatecznie stwierdzenie lepiej zrozumieć, powinniśmy się zastanowić, co taka równość miałyby oznaczać. Myślę, że możemy tutaj odwołać się do przykładu praktycznych praw społecznych, których funkcjonowaniu poświęciliśmy już tak wiele miejsca. Spróbujmy więc się dowiedzieć, na czym polega równość wobec prawa.

Gdy twierdzimy, że wszyscy jesteśmy wobec prawa równi, to prawdopodobnie mamy na myśli tyle, że obowiązuje ono każdego z nas, bez względu na indywidualne różnice: poci, pochodzenia, stanu majątkowego itd. Prawo zatem jawi się nam jako obiektywny wzorzec, który określa wartość naszych czynów i skłania każdą jednostkę, by owo określenie uznała i dostosowała doń swoje działanie. Gdy jednostka zgadza się, lub jest przymuszona, respektować prawo, które jest takie samo dla wszystkich, to zgadza się również, aby wartość jej uczynków była oceniana przez powszechnie obowiązujący wzorzec. Innymi słowy, to nie my określamy, czy nasze zachowanie się jest wartościowe, jego wartość jest nam **nada-**

<sup>8</sup> Ibidem.

**wana z zewnątrz: czyn nasz posiada wartość o tyle tylko, o ile jest zgodny z obiektywnymi zasadami prawa. Gdy zdecydujemy się na postępek, który sprzeciwia się wartościom promowanym przez prawo, to bywamy **pociągani** do odpowiedzialności. Wynika stąd, że za swoje uczynki nie jesteśmy już samoodpowiedzialni, lecz odpowiedzialni **przed** prawem, przed obowiązującym nas wszystkich wzorcem.**

Z powyższych rozważań wynika, iż obowiązywanie w społeczeństwie prawa, które równo odnosi się do postępowania wszystkich ludzi, ogranicza możliwości poszczególnych jednostek: możliwości samonadawania wartości własnym postępkom i samoodpowiedzialności za nie. Jednak, jak już mówiliśmy wcześniej, ograniczenie takie jest konieczne i korzystne dla utrzymania i rozwoju zarówno całego społeczeństwa, jak i wszystkich jego członków. Powiedzieliśmy też, że zbawienny dla rozwoju jednostek wpływ obiektywnych praw kończy się z chwilą, gdy ich powszechną obowiązywalność przenieśmy do wewnętrznej istoty człowieka. Gdy zastosujemy uniwersalny wzorzec do wnętrza człowieka, innymi słowy: gdy uznamy, że wartość każdej jednostki jest równa wobec powszechnie obowiązującego ideału – wtedy nieuchronnie zahamujemy rozwój człowieka pojmowanego jako indywiduum. Wszak rozwój ten, przypomnijmy, polega na tym, by jednostka udoskonalała i organizowała **wszystkie** składające się na jej wyjątkową osobowość elementy – w jedną niepowtarzalną całość. Każda próba „wyrównywania” wartości poszczególnych istot, porównywania ich ze sobą wedle jednej miary, musi się skończyć tym, że wszystkie te wewnętrzne elementy, które stanowią o naszej indywidualności, zostaną zafałszowane lub unicestwione. Inaczej mówiąc, przestaniemy być tym, czym jesteśmy, a staniemy się tym, czym być powinniśmy – abstrakcyjnym tworem, który nie ma już żadnego punktu oparcia na jakiegokolwiek empirycznej części należącej do nas samych, lecz w całości ufundowany jest na idealnym modelu, który od każdego indywiduum „żąda”, by pozbyło się tego, co różni je od innych i stało się wymagowanym „człowiekiem w ogóle”.

To przed tak pojmowaną równością ostrzega nas Nietzsche. Twierdzi on, że przekonanie o istnieniu powszechnego ideału war-

tości istoty ludzkiej zawsze będzie prowadziło do zubożenia życia o te fragmenty naszej osobowości, które do tego ideału „nie pasują”. Co gorsze – i co postaram się jeszcze wykazać – często okazuje się tak, iż ów powszechny ideał uzurpuje sobie prawo do takiej wartości, przy której rzeczywiste życie przestaje w ogóle być wartościowe. Żądając od wszystkich uznania swej absolutnej wyższości, żąda też byśmy to jemu poświęcili wszystko, włącznie z naszym życiem, które bez jego „uświęcającej” mocy jest bezwartościową, bezsensowną i godną pogardy egzystencją.

Ponieważ Nietzsche głosi, iż zapanowanie przekonania o zasadniczej nierówności jest warunkiem pojawienia się „wyższego człowieka” jako celu ludzkości, i twierdzi też, że człowiek ten nigdy jeszcze nie zaistniał, lecz ma dopiero w nieokreślonej przyszłości nadejść – to możemy bez wahania stwierdzić, iż w czasach, w których te słowa wypowiadał, panowało przekonanie całkowicie odmienne. Także i dzisiaj, sto lat po śmierci Nietzschego, owo odmienne przekonanie ma się całkiem dobrze i nic nie zapowiada, by to właśnie nasze czasy stały się świadkami narodzin „człowieka dostojnego”.

W świetle naszych dotychczasowych rozważań możemy się już łatwo domyślić, na czym polega to współczesne przekonanie. Otóż powszechna wśród nas jest wiara, że uniwersalny wzorzec wartości człowieka istnieje; że według tego wzorca możemy oceniać każdą jednostkę; że, wreszcie, na wzorcu tym oparty jest pewien zespół norm, obowiązujących na równi wszystkich, które określają to, czym każdy z nas ma się stać, by uniknąć kary i zasługiwać na miano „człowieka wartościowego”, tj. pasującego do powyższego wzorca, wyzutego z wszelkich indywidualnych cech, które by odeń odbiegały.

W tytule naszej pracy pojawia się znak zapytania. Chcemy bowiem dowiedzieć się, czy ideał Nietzschego rzeczywiście jest utopią. Wiemy już, że kamieniem węgielnym Nietzscheańskiej utopii jest odrzucenie opisywanego przez nas wzorca. Jest to warunek wstępny, konieczny, by powstało społeczeństwo samoopowiedzialnych i samotworzących wartości „wyższych ludzi”. Nasz znak zapytania zniknąłby, gdyby się miało okazać, iż odrzucenie powszech-

nego wzorca jest z jakichś względów niemożliwe. Utopia Nietzschego musiałaby wtedy już na zawsze pozostać w sferze marzeń.

W naszych dalszych rozważaniach musimy więc zająć się problemem genezy powszechnego ideału wartości istoty ludzkiej oraz zastanowić się nad tym, w jaki sposób ów ideał funkcjonuje i oddziałuje na człowieka. Być może pozwoli nam to odpowiedzieć na najważniejsze – z punktu widzenia tezy tej pracy (którą to tezę za chwilę przedstawimy) – pytania: Co skłania człowieka, by zrezygnował z rozwoju własnej indywidualności na rzecz dostosowania się do ogólnego wzorca? Dlaczego nie stać go na nadanie sobie samemu sensu i wartości, tylko zgadza się, by wartość tę nadano mu z zewnątrz? Czemu nie jest w stanie zaakceptować rzeczywistości – tego, czym naprawdę jest – lecz neguje ją i odziera z wszelkiej wartości po to, by nadać jej nierzeczywistą, rzekomo „wyższą wartość”? Dlaczego wreszcie nalega, by wyimaginowany przezeń ideał został powszechnie uznany za prawdziwy – za coś, co rzeczywiście istnieje – dzięki czemu wiara weń i w powinności z niego wypływające stanie się nie tylko jego udziałem, lecz obowiązkiem wszystkich?

Wspomniana wcześniej teza, której chcemy bronić, brzmi następująco:

**Spółeczeństwo arystokratyczne Nietzschego, które zapewni każdej jednostce warunki pełnego rozwoju i samodoskonalenia się – stanie się możliwe tylko wtedy, gdy zmieni się sam człowiek. Tego rodzaju ustrój nie może być zadekretowany, odgórnie narzucony mocą jakichkolwiek ustaw, ponieważ jego powstanie jest możliwe tylko na drodze rozwoju, ewolucji. Przy czym ewolucja systemu jest nierozzerwalnie sprzęgnięta z ewolucją człowieka. Zatem jedynie wtedy, gdy człowiek jako jednostka osiągnie dojrzałość, będzie mógł sobie stworzyć społeczeństwo sprzyjające jego dalszemu rozwojowi, który zmierzać będzie ku „nadcześnikowi”. A dojrzałość to nic innego, jak pozbycie się strachu przed światem zewnętrznym i przed samym sobą, wyrzeczenie się kuszącego lenistwa i przyjęcie odpowiedzialności za samego siebie.**

Kiedy opisywaliśmy warunki, w jakich społeczeństwo może funkcjonować, stwierdziliśmy, iż aby zapewnić przetrwanie sobie i swoim członkom, musi ono tworzyć i egzekwować prawa ograniczające wolę jednostek. Zauważyliśmy przy tym, że prawa te sprzyjają rozwojowi poszczególnych indywidualów, ponieważ wskazują na niebezpieczeństwa, jakie mogą wynikać z pewnych sposobów zaspokajania jednostkowych pragnień i dążeń i dzięki temu ukazują kierunki takiego ich doskonalenia i takiej realizacji, która pozwoli tych niebezpieczeństw uniknąć. Przy okazji omawiania praw społecznych użyliśmy pewnej analogii – porównaliśmy je z prawami panującymi w przyrodzie. Jednakże nasza analogia, jak każda inna, mocno kuleje. Bowiem ważną cechą praw przyrody jest ich nieuchronność: działają one wszędzie i w każdych okolicznościach, nikt i nic nie może przeciwko nim wykroczyć i pozostać bezkarnym. Prawa społeczne natomiast pozbawione są tej cechy. Stworzonych przez ludzi ograniczeń nigdy nie da się stosować z bezwzględną koniecznością. Ludzkie prawo nie jest w stanie objąć całej społecznej rzeczywistości, zawsze będą pojawiały się sytuacje, w których jednostka może liczyć na to, że za jakiś swój występki nie zostanie pociągnięta do odpowiedzialności prawnej. Istnieje też możliwość, że ludzie będą tak interpretowali stworzone przez siebie prawo, żeby wykorzystać je dla własnych korzyści, często ze szkodą dla innych, oraz usprawiedliwić swoje skądinąd niezbyt znaczne uczynki.

Doświadczenie uczy nas, że takie omijanie prawa i naginanie go do egoistycznych celów było i jest zjawiskiem dość powszechnym. Dlaczego tak się rzeczy mają? Wszak każdy racjonalnie myślący człowiek może dostrzec zbawienny wpływ sprawiedliwych praw na rozwój społeczeństwa i jednostek, wobec czego powinien dążyć do ustanowienia i bezwzględnego przestrzegania takich ograniczeń, które będą korzystne dla niego i dla ogółu. Tak się jednak nie dzieje. Przyczyna leży być może w niesłuchaniu wysokich wymaganiach, jakie prawa te stawiają jednostce. Skoro bowiem traktujemy je jako swego rodzaju wyznaczniki kierunku, w którym jednostka może realizować swoje dążenia, to koniecznym warunkiem przestrzegania owych „przepisów postępowania” jest to, aby była ona (jednostka) na tyle silna, by móc swoimi dążeniami kierować.

Inaczej mówiąc, dopiero wtedy, gdy człowiek stanie się władcą swoich instynktów i pragnień, gdy nad nimi zapanuje, będzie mógł z własnej woli stosować się do powszechnych praw, tj. kierować swoimi dążeniami wedle ich wskazań. Zatem w idei powszechnego panowania prawa tkwi założenie, że każda jednostka w społeczeństwie jest panem samej siebie.

Lecz któż może to o sobie powiedzieć? „Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci [...] kamień”. W słowach tych Chrystus trafnie opisuje kondycję człowieka, jego słabość i wypływającą z niej niemożność zapanowania nad swymi namiętnościami. Mędracy od wieków przedstawiali to jako najważniejsze i najtrudniejsze zadanie w życiu człowieka. Psychoanaliza pokazała, iż zadanie to jest tak trudne, że chyba niewykonalne. A skoro najsilniejsze jednostki nie są w stanie w pełni tego celu osiągnąć, to cóż można powiedzieć o całej reszcie?

Skoro zatem, wobec wewnętrznej słabości człowieka, prawo nie mogło skutecznie i, obiektywnie rzecz biorąc, z korzyścią dla jednostek ograniczać ich woli; skoro ludzie nie byli w stanie zapanować nad swymi namiętnościami i pod ich wpływem omijali bądź „naginali” prawo – społeczeństwo, którego warunkiem przetrwania było powszechne obowiązywanie prawa, musiało wynaleźć jakiś inny środek poskramiania samowoli swoich członków. Zapewne Czytelnik domyśla się już, jaki był to środek. Tak, okazało się, iż do ograniczenia szkodliwej dla społeczeństwa samowoli jednostek doskonale nadał się tak dobrze już nam znany uniwersalny wzorzec wartości istoty ludzkiej. Wzorzec, któremu nadano szlachetnie brzmiące miano **moralności**. Bo cóż mówi nam taka „społeczna” moralność? Traktując rzecz w największym skrócie – stawia nam przed oczami pewne ideały (idealne wartości i rzekomo uosabiające je wzorce osobowe), po czym powiada, iż wszyscy winniśmy do nich dążyć, ponieważ tylko wtedy możemy stać się ludźmi moralnymi, a jedynie moralny człowiek, wedle tej moralności, jest człowiekiem **wartościowym**. Przy czym najważniejsze jest to, że moralność ocenia nie tyle czyny danej jednostki, wraz z ich konsekwencjami, ile **motywy**, które nią kierowały, a zatem: ocenie podlega osobowość, istota człowieka. Żeby tę zasadniczą różnicę lepiej



wyjaśnić, spróbujemy na konkretnym przykładzie zilustrować sposób funkcjonowania prawa moralnego, które ingeruje w istotę człowieka, oraz zastanowić się, czym jego działanie różni się od działania prawa karnego, odnoszącego się wyłącznie do naszych uczynków.

Myślę, że do roli takiego przykładu najlepiej nada się uniwersalna zasada moralna, nakazująca nam **miłować** swego bliźniego. Że miłość jest pewnym wewnętrznym stanem, że jej obecność bądź nieobecność określa w jakiś sposób „jakość” naszej istoty – co do tego nikt nie ma wątpliwości. Jednak moralność formułuje ocenę tejże jakości, powiadając, iż każdy z nas, aby mógł się czuć człowiekiem wartościowym, powinien zawsze i bez względu na okoliczności owo uczucie miłości do bliźniego posiadać. Teraz, gdy popełnimy jakiś czyn, kierując się przy nim **niechęcią** do bliźniego, to czyn ten zawsze, bez względu na jego konsekwencje, będzie **zły**. A zły jest dlatego, że wypłynął ze „złej” pobudki. Skoro zatem **wszystkie** czyny popełnione pod wpływem określonych motywów oceniamy jako złe, to musimy uznać, iż właściwym przedmiotem oceny nie są same czyny, lecz – ich motywy. A ponieważ motywy te należą do wewnętrznej istoty człowieka, to oceniając je, oceniamy jego samego. Człowiek jest wtedy zły, gdy ma w sobie niechęć do drugiego człowieka, przy czym nieistotne jest, jak, i czy w ogóle, ową niechęć realizuje. Innym słowy, jednostką niemoralną nazwiemy takie indywiduum, które nie posiada w sobie „idealnej” cechy wzorca moralnego, lub, co gorsze, posiada taką cechę, która się owemu wzorcowi sprzeciwia. Moralność powiada, że wszyscy winniśmy odczuwać miłość do bliźniego, a ten, kto odczuwa niechęć, sprzeciwiając się w ten sposób powszechnie panującym zasadom, musi zostać uznany za jednostkę bezwartościową. Jeśli zatem uznajemy uniwersalne prawo moralności do określania wartości człowieka, to aby stać się jednostką wartościową, w oczach innych ludzi i w swoich własnych, musimy bezwzględnie podporządkować się jej nakazom. Gdy nie ma w nas uczucia miłości, to koniecznie musimy je w sobie „wytworzyć” – gdyż bez niego nie będziemy nic warci. Wtedy natomiast, gdy pojawi się w nas uczucie niechęci lub nienawiści, jedyne co możemy zrobić, to się go w jakiś sposób **po-**

zbyć. Ponieważ tylko wtedy staniemy się ludźmi moralnymi, gdy będziemy odczuwali tak, jak wszystkim nakazuje odczuwać powszechnie obowiązujący wzorzec.

Jeśli teraz skonfrontujemy omówiony powyżej sposób funkcjonowania prawa moralnego z nakazami egzekwowanymi przez prawo karne, dotyczące wyłącznie konsekwencji naszych czynków – to dojdziemy do wniosku, iż zasada „miłości bliźniego” w tym drugim przypadku nie może obowiązywać. Dzieje się tak z tego prostego powodu, iż prawo karne nie dysponuje środkami egzekwowania owej zasady. Owszem, niektóre jego zakazy mogą się do niej pośrednio odnosić: gdy na przykład prawo zakazuje zabijania czy oszukiwania innych ludzi. Jednakże w tych przypadkach rzeczywista zasada prawa brzmi mniej więcej tak: „Jeśli zrealizujesz swoją niechęć do bliźniego w taki, a nie inny sposób, zostaniesz ukarany”. Ukarany za to, że wyrządziłeś szkodę bliźniemu, a nie za to, że czułeś do niego niechęć; ukarany za to, co zrobiłeś, a nie za to – czym jesteś. Opisany proces karny dokonuje więc oceny czynu jednostki, a nie wartości jej istoty. Z punktu widzenia tak rozumianego prawa, twoja niechęć do bliźniego nie czyni cię „złym” człowiekiem: jeśli potrafisz zrealizować ją bez szkody dla bliźniego, na przykład w rywalizacji z nim lub w cichym na niego pomstowaniu, to żadna norma, żaden „ideał” nie każe ci się czuć kimś mniej wartościowym. Ocena tego, co zrobiłeś ze swoją niechęcią należy tutaj wyłącznie do ciebie.

Powyzsze porównanie prawa moralnego z prawem karnym pozwala nam odpowiedzieć na pytanie, dlaczego społeczeństwo, aby przetrwać, wybrało właśnie moralność jako skuteczniejszy od prawa środek poskramiania woli jednostek. Pomysł na zastosowanie tego doskonalszego instrumentu zniewolenia jest mniej więcej taki: skoro prawo nie jest w stanie wykorzenić w jednostce niechęci do bliźniego, skoro powodowana tą niechęcią jednostka może być skłonna, mając wobec niedoskonałości prawa nadzieję na swą bezkarność, zrealizować ową niechęć ze szkodą dla społeczeństwa – to najlepszym sposobem odebrania jednostce możliwości dokonywania tego rodzaju bezprawnych czynów jest takie jej ukształtowanie, które wyeliminuje niechęć jako motyw postępowania. Innymi sło-

wy, należy wpoić w jednostkę przekonanie, iż ideał miłości jest wartością bezwzględna i nadrzędna, wobec czego samo odczuwanie przez nią niechęci do bliźniego sprawia, że powinna uważać się, i być uważaną, za człowieka „złego”, za kogoś mniej wartościowego – ponieważ wartość przychodzi wraz z miłością.

Opisany proces „uwewnętrzniania” ideału pozwala nam zrozumieć, w jaki sposób moralność egzekwuje swoje zasady, jak „karze” jednostkę za sprzeniewierzenie się propagowanym przez nią wzorcom. Jeśli bowiem uda się osiągnąć w społeczeństwie taki stan, w którym powszechnie będzie przekonanie o wartości uniwersalnych ideałów moralnych – co oznacza, iż wartość każdej jednostki z osobna jest określana przez powszechnie obowiązujący wzorzec – to wtedy pojedynczy członkowie społeczeństwa zaczną traktować owe ideały jako „swoje”, jako „prywatne” wzorce oceny własnej wartości. Skoro tak się stanie, to jednostka będzie traktowała każde sprzeniewierzenie się „własnemu” ideałowi jako „winę”: gdy, na przykład, odkryje w sobie uczucie niechęci do bliźniego, to uzna się za „winną” tego, iż w ogóle takie „nieidealne” odczucie posiada. Wbudowane w ten sposób u jednostki poczucie winy pełni w systemie moralnym zarazem funkcję kary. Bowiem ów nieznośny dyskomfort psychiczny określany jako „nieczyste sumienie” nie oznacza nic innego, jak przyznanie się człowieka przed sobą, że skoro „zawinił”, jest jednostką „złą”, bezwartościową. Człowiek zatem sam siebie osądza: ponieważ dzieli z innym przekonanie, iż wartościowe jest w nim tylko to, co zgadza się z powszechnym ideałem, to gdy odkryje w sobie dążenia i uczucia temu ideałowi przeciwne, będzie je musiał uznać za bezwartościowe. A skoro są to **jego** uczucia i dążenia, skoro to on jest „winny” ich posiadania – to zmuszony jest się przyznać, iż to właśnie **on** nie posiada wartości, to on jest „zły”.

Dlaczego samo uznanie się za „winnego” człowiek odczuwa jako dotkliwą, niemal namacalną karę? Dlaczego słysząc wewnętrzny głos „nieczystego sumienia”, głos, który wmawia mu, iż jest nędzną, pozbawioną wartości istotą, podejmuje ten biedak szaleńcze wysiłki dostosowania się do powszechnego ideału i wykorzenia swych „niepożądanych” społecznie skłonności – o tym wszystkim

będziemy się starali powiedzieć za chwilę, gdy podejmiemy próbę odpowiedzi na pytania, które dotyczą zasadniczej dla nas kwestii: możliwości i warunków zaistnienia nietzscheańskiego społeczeństwa. Wcześniej jednak pragnęlibyśmy przedstawić w pełnym świetle tę cechę moralności, która wyraźnie odróżnia ją od „zwykłego” prawa, i którą uważny Czytelnik zdążył już zapewne wyłowić z przedstawionego wyżej opisu oddziaływania wzorców moralnych na jednostkę. Chodzi mianowicie o to, że w przypadku praw moralnych jednostka sama dla siebie jest żandarmem, sędzią i katem. Wszak ta potrójna superfunkcja przysługuje jej własnemu sumieniu: które jest zdolne wychwycić „niegodziwy” impuls, osądzić go i ukarać jednostkę poczuciem winy. Ot, i cała skuteczność moralności – gdy raz pojawi się w nas moralne sumienie, to już wszędzie będzie nam towarzyszyć, nie możemy już liczyć na bezkarność.

Rzecz raczej niesłychana. Bo przecież trudno zrozumieć człowieka, którego największym pragnieniem jest ukształtowanie swojej osoby w „istotę ludzką w ogóle”, żyjącą wśród identycznych z nim istot; człowieka, który chce się pozbyć z siebie tych indywidualnych cech, które nie pasują do powszechnie akceptowanego wzorca; człowieka, który jest przekonany, iż samo jego istnienie, samo to, czym jest, nie posiada jako takie immanentnej wartości, lecz wartość ta musi mu być dopiero nadana z zewnątrz. Człowiek moralny bowiem nie uznaje samego życia za święte – „święte” jest dla niego dopiero „życie wartościowe”, zgodne z uniwersalnym wzorcem wartości.

Mówiliśmy już o „korzyściach”, jakie ma moralność dla funkcjonowania i przetrwania społeczeństwa. Teraz należy się zastanowić, co sprawia, iż moralność ma tak wszechobecne i skuteczne oddziaływanie. Przyczyn jej powodzenia winniśmy szukać w samym człowieku, w samej jednostce. Bowiem musimy pamiętać, iż koniecznym warunkiem całkowitego dostosowania się ludzi do zasad moralnych jest ich „uwewnętrznienie”. Jednostka powinna nie tyle zaakceptować wzorzec moralny jako obiektywny twór istniejący poza nią i pokazujący jej niejako, jak należy postępować wobec siebie i wobec innych ludzi – nie, skuteczność moralności wymaga, aby człowiek wchłoniął ideały moralne w siebie, aby „zainstalo-

wały” się w nim one jako osadzający i karzący trybunał wewnętrzny, który, pod nazwą sumienia, będzie mu do końca życia wszędzie towarzyszył. Zatem nie wystarczy zadekretowanie moralności, nie wystarczy ogłosić wszem i wobec, że w takim to a takim dniu zaczynają powszechnie obowiązywać pewne ideały i płynące z nich zasady. Żeby moralność odniosła „sukces”, jej prawa muszą trafić na podatny grunt we wnętrzu człowieka. Innymi słowy, w człowieku muszą istnieć pewne dążenia i potrzeby, które właśnie moralność zaspokaja.

Powiedzieliśmy, że trudno zrozumieć człowieka „moralnego”. Teraz widzimy, iż aby mimo wszystko próbę takiego zrozumienia podjąć, musimy skierować naszą uwagę na te tkwiące w nim skłonności, które sprawiają, że za wszelką cenę usiłuje nadać sobie to miano i nabrać przekonania, iż może sam siebie uważać, oraz być uważany, za istotę moralną.

Jakże nedorzeczne muszą być to pragnienia! I jakże potężne, skoro człowiek, aby je zaspokoić, decyduje się na wyzbycie się swojej indywidualności i chce już tylko stać się jedną z wielu „doskonałych” istot. Skoro „postanawia” się rozdzielić: z jednej strony utożsamia się z ideałem, co pozwala mu wierzyć, iż jakaś jego część jest „dobra”, „doskonała”, „boska”, z drugiej zaś – nie potrafi się pozbyć całej tej „bezwartościowej”, „zwierzęcej” i „złej” reszty siebie, która domaga się swoich praw, bezustannie sprzeciwiając się temu, co w nim „dobre”. Przez całe życie człowiek walczy sam ze sobą, nękany bez przerwy wybrykami zwierzęcego „ciała” i łajankami oraz karami idealnego „ducha”. Ponieważ zrezygnował już z samodzielnej próby nadania sobie wartości i zgodził się przyjąć tę wartość z zewnątrz oraz **uwierzyć** w nią jak w swoją, to już nie potrafi „uduchowić” zwierzęcia w sobie, nigdy nie uczyni zeń doskonałości. Bowiem tkwiąca w nim „idealna istota” uświęca tylko to, co jest z nią zgodne, a wszystko, co się jej sprzeciwia, uznaje za „złe” i „bezwartościowe”, i jako takie godne wytępienia. Lecz człowiek moralny nie uświadamia sobie, nie chce sobie uświadomić, iż to jego „grzeszne ciało” jest nim samym, tym, czym **on** jest, i próbując je zdławić, dławi samego siebie. Przestaje być tym, kim być **powinien** – bezcielesnym, duchowym nierzeczywistym ideałem: nie jest

to już Jan Kowalski – indywiduum żyjące własnym wyjątkowym życiem, to jakiś doskonale niezróżnicowany twór, w którym cały Jan Kowalski się rozplynał i w którym rozplynać się winien każdy z nas.

Wygląda to tak, jak gdyby częścią pragnienia lub jednym z pragnień rzucających nas w objęcia moralności była jakaś trudno wytłumaczalna **żądza nicości**. Jak gdyby człowiek zapragnął nagle zapomnieć o sobie, oderwać się od rzeczywistości, której najważniejszą częścią, przynajmniej dla niego, jest on sam. Lecz skąd u niego takie chorobliwe marzenia? Ano stąd, że jak powiada Nietzsche: „Jeśli nie brać pod uwagę ideału ascetycznego, to człowiek, **zwierzę** człowiek, nie miał dotąd żadnego sensu. Jego istnienie ziemskie nie miało żadnego celu”<sup>9</sup>.

Gdy człowiek spożył zakazany owoc z drzewa poznania, uświadomił sobie po raz pierwszy, że żyje i że życie jego jest życiem indywidualnej – czytaj: samotnej – istoty. Został wypędzony z raj, w którym, na równi ze zwierzętami, przebywał w beczasowej, wiecznej chwili. Żyjąc w takiej chwili nie widział, co to **czas**: nie znał rozróżnienia na przeszłość, przyszłość, terażniejszość, tkwił w nieskończonym Teraz. Nie znając czasu, nie uświadamiał sobie, czym jest początek i koniec – wieczna chwila jest sama dla siebie zarówno początkiem, jak i końcem, podobnie jak, by użyć porównania Nietzschego, „punkt na kole”. Człowiek zatem nie wiedział nic o swoich narodzinach i o swojej śmierci, nie wiedział, iż ma swoje życie. Egzystowanie w beczasowej chwili zakłada stan permanentnej **niepamięci**, nie pamięta się, co było przed tą Chwilą, ponieważ przeszłość nie istnieje. Taki stan wyklucza pojęcie **różnicy**. Nie wiedząc nic o własnym życiu, człowiek nie zdawał sobie sprawy ze swojej odrębności – żył wtopiony w nieprzemijającą i niezróżnicowaną Całość.

W pewnym momencie został wyrwany z tego stanu wiecznej błogości i „rzucony w czas”. Pojawiła się w nim **świadomość**. „Ujrzał” przeszłość, przyszłość i terażniejszość, i pojął, iż jego życie ma początek i koniec. Spozstrzegł, że jest nagi i zawstydzil się tego

<sup>9</sup> *Z genealogii...*, s. 197.

– zrozumiał, że **różni się** od innych. Uświadomił sobie zatem, że zostało mu dane jego własne, ograniczone w czasie życie i że życie to – to czym jest – różni się od życia pozostałych istot.

Wraz z tym odkryciem pojawiło się owo niepokojące pytanie o Cel: „Po co żyć?” W beczasowej chwili pytanie takie nie miało sensu, skoro nie było początku i końca, to nie miało prawa pojawić się żadne „po co?” Teraz natomiast, gdy człowiek zrozumiał nieuchronność własnej śmierci, pytanie o sens nabrało decydującego znaczenia. Samoświadomość bowiem, gdy się już pojawi, sprawia, iż człowiek spostrzega własną skończoność w otaczającym go bezkresnym oceanie nieskończoności. Umysł rozpoznaje nasze własne „ja” jako nic nieznaczący pyłek wrzucony w czasoprzestrzenny ogrom wszechświata.

Lecz umysł ten funkcjonuje w człowieku-zwierzęciu, w nim powstał i nie może się odeń oderwać; a człowiek-zwierzę posiada wolę, która jest przede wszystkim **wolą życia**. Wola życia jest niezbędna do przetrwania, a jednak, w zetknięciu z władzą umysłu, staje się ona siedliskiem straszliwych cierpień, które, niedostępne dla innych zwierząt, są udziałem człowieka. Bo podczas gdy obecna w moim „ja” wszechmocna wola pragnie przeżyć, żyć za wszelką cenę, rozum podpowiada mi, iż moja egzystencja jest niczym, nieistotnym epizodem w niekończącym się biegu dziejów. I na to okrutne rozdwojenie człowiek jest już skazany, nigdy nie zdoła się go pozbyć, choć będzie próbował oszukać je lub zagłuszyć. Rozum zawsze będzie zadawał woli pytanie: „po co żyć?”, i dopóki nie znajdzie nań odpowiedzi, dopóty człowiek narażony będzie na rozdzierające cierpienie i straszliwą pokusę samounicestwienia.

Jednak obecna w człowieku wola życia, nakazująca nam wszystkim przetrwanie, nie chce dopuścić do takiego stanu, musi zażegnać groźbę „samobójczego nihilizmu”. Musi zaprzeczyć rozumowi, skłonić go, by pracował na jej usługach, by znalazł taką odpowiedź na pytanie „po co?”, która umożliwiłaby człowiekowi przeżycie. Bowiem, jak powiada Nietzsche: „świadomość jest tylko powierzchwnia”, powierzchwnia, pod którą kryją się, i którą kształtują, potężne siły życia.

W jakim więc kierunku winna pójść odpowiedź rozumu, kierowanego przez wolę, na pytanie o sens istnienia? Otóż jedynie zadowolająca odpowiedź musi skierować się w stronę **przekroczenia** indywidualnego „ja”. Stając wobec świadomości empirycznego faktu skończoności swego jednostkowego istnienia, i nie umiając znaleźć właśnie dla takiego istnienia zadowolającego sensu, człowiek zmuszony jest szukać celu swego życia w czymś, co go nieskończenie przerasta. Mówi sobie tak: „Ponieważ pragnę przeżyć za wszelką cenę, pragnę żyć w nieskończoność i ponieważ nie mogę zaprzeczyć, iż moje fizyczne, jednostkowe «ja» ma swój kres, to muszę uwierzyć, przekonać siebie, że po unicestwieniu mego ciała będę trwał nadal, gdyż jestem **także** częścią nieskończenie mnie przerastającej i wiecznej «istności». Ów protest witalnej samoświadomości przeciwko skończoności „ja” może przejawiać się w religii poprzez pragnienie połączenia się z bóstwem. Na poziomie świeckim przejawia się on przez dążenie człowieka do „zuniwersalizowania” siebie i nadania swemu życiu znaczenia wykraczającego poza jego własną, jednostkową egzystencję.

Nietrudno zatem zrozumieć, dlaczego zasadniczą częścią wszystkich wpływowych systemów religijnych jest moralność, moralne wskazania bóstwa. Mamy tu do czynienia z zaspokajaniem tych samych dążeń i pragnień człowieka. I tak jak bóstwo nakazuje nam wyrzec się naszych indywidualnych, zwierzęcych skłonności „ciała”, po to, by nasze prawdziwe „ja”, nasz „duch”, będący częścią uniwersalnej nieskończoności, mógł stopić się z Absolutem – tak samo moralność żąda od nas wyzbycia się naszej indywidualności, gdyż tylko w ten sposób będziemy mogli przekroczyć swoje „ja” i stać się częścią nieskończenie trwalszej i doskonalszej całości: Państwa, Narodu, Społeczeństwa, Ludzkości.

Człowiek zatem, aby móc śnić o swojej nieskończoności, musiał zrezygnować z prawa do własnego nadawania wartości swojemu życiu i scedować to prawo na byty idealne, wieczne i absolutnie doskonałe. Musiał uwierzyć, że wartościowe jest w nim tylko to, co jest częścią owych ideałów, jedynie jego idealny „duch”. Wszystko inne: to, co w nim cielesne, ziemskie, skończone musiało się okazać nie tylko bezwartościowe, ale też – jako że stało na przeszkodzie



połączeniu się „ducha” z Ideałem – godne nienawiści i wyrzeczenia się. Człowiek musiał zaprzeczyć rzeczywistości, gdyż był za słaby, by przewyciężyć przerażenie, jakim go napełniała i pozbyć się niesionych przez nią cierpień. Musiał zaprzeczyć sobie, temu, czym jest, by móc uwierzyć, że ma jakiś sens i wartość. Musiał zbuntować się przeciwko życiu, by móc chcieć – by móc **pożądać nicości**. Bo: „wolej pożądać jeszcze człowiekowi **nicości**, niżli wcale **nie pożądać**”<sup>10</sup>. Zawołał więc:

Precz z mrokiem niskich prawd! Wybieram  
Kłamstwo, co wznosi nas, choć ludzi...

i zażądał, aby kłamstwo stało się powszechne, gdyż jego wiara, konieczność jego wiary wymagała, aby wszyscy weń wierzyli. Aby wszyscy przyjęli jego przekonanie, iż wyśniony przezeń Ideał istnienie i „każdy, kto weń wierzy, będzie żył życiem wiecznym”.

Nietzsche twierdził, iż rozwój człowieczeństwa jest możliwy tylko w społeczeństwie arystokratycznym, w społeczeństwie, w którym nie panuje przekonanie o równości wszystkich ludzi wobec powszechnego wzorca wartości, w którym nie ma uniwersalnej moralności. „Arystokrata”, według Nietzschego, to człowiek, który sam przyjmuje odpowiedzialność za swoje życie i sam określa jego wartość. Nie przyjmuje on do wiadomości istnienia żadnych zewnętrznych trybunałów, nikt i nic nie może go osądzać. Jest to człowiek, który nie tyle stawia czoła rzeczywistości, nie tyle zмага się ze swoim życiem – co **kocha** to życie, afirmuje rzeczywistość. Kocha siebie takim, jakim jest, nie zaprzecza niczemu w sobie, pragnie tylko to, co w nim jest, rozwijać i udoskonalać – rozwijać i udoskonalać **wszystko**, czym jest. Taki człowiek nie może być „moralny”, nie może wierzyć, iż jego własne życie, jego własna istota są jako takie bez wartości, że wartość uzyskują dopiero, gdy zostaną tak okrojone, by pasowały do uniwersalnego wzorca.

Musi być to człowiek **udany**: na tyle silny i odważny, na tyle kochający życie i kochający siebie, by mógł ze spokojem ducha za-

<sup>10</sup> Ibidem.

akceptować prawdę o rzeczywistości, prawdę o sobie. Prawdę, która wyraża się w fakcie, że otrzymał **na własność bezcenny** dar indywidualnego, wyjątkowego życia. Życia, które trwa tylko ułamek sekundy i nigdy się już nie powtórzy. Otrzymał też inny dar – zdolność uświadomienia sobie, iż jest to **jego** życie, różne od pozostałych, a taka świadomość oznacza, że tylko on może wziąć odpowiedzialność za swoje istnienie, za to, co ze swoim życiem uczyni. Oznacza też, że cel życia tkwi w nim samym, życie jest swym własnym początkiem i końcem, więc nie może mieć celu poza sobą. Siła zatem i odwaga potrzebne są człowiekowi „dostojnemu” po to, by stanąwszy wobec prawdy istnienia, zdołał przyjąć za swoje życie odpowiedzialność i samemu nadać mu cel i wartość.

By móc tego dokonać, musi odrzucić wszelkie kłamstwo, „co wznosi nas, choć ludzi”, kłamstwo, które co prawda zdejmuje zeń ciężar odpowiedzialności i oferuje kuszący cel, lecz które żąda od niego zapłaty – żąda wyrzeczenia się siebie. „Wyższy człowiek” odrzuca to kłamstwo nie dlatego, że jest kłamstwem – nie jest on fanatykiem prawdy, jest fanatykiem **życia**. A zatem jego odrzucenie kłamstwa wypływa właśnie stąd, iż oznacza ono bunt przeciwko życiu. Oznacza: „[...] nienawiść przeciw wszystkiemu, co zwierzęce, gorzej jeszcze, przeciw wszystkiemu, co materialne, ten strach przed zmysłami, przed rozumem samym, ta obawa szczęścia i piękności, to pożądane ucieczki przed pozorem, zmianą, stawianiem się, śmiercią, życzeniem, pożądaniem samym”<sup>11</sup>.

Właśnie dlatego Nietzsche głosił, iż konieczne jest „filozofowanie młotem”, zniszczenie Kłamstwa, roztrzaskanie Ideałów Moralnych. Dążył do przewartościowania wszystkich wartości, do zerwania utkanej z nich zasłony ułudy, zasłony, która skrywa prawdę o nas samych, prawdę o życiu. Ponieważ tylko wtedy, gdy człowiek w pełni ujrzy nędzę i słabość swego istnienia, będzie mógł próbować je wznieść na wyższy poziom, udoskonalić.

Jednakże Nietzsche zdawał sobie sprawę także z tego, iż pozbycie się moralności, pozbycie się Boga – innymi słowy: odrzucenie trybunałów, które osądzając z zewnątrz nadawały jednocześnie

<sup>11</sup> Ibidem, s. 198.

naszemu życiu wartość – może się okazać szalenie niebezpieczne i zagrozić nie tylko istnieniu społeczeństwa, lecz również przetrwaniu człowieka. Ponieważ może być tak, że brak uniwersalnego wzorca wartości nie tylko nie będzie oznaczał rozwoju jednostki, lecz przyczyni się wręcz do regresu tkwiącego w niej człowieczeństwa. Istnieje bowiem groźba, że gdy człowiek pozbędzie się sędziego i kata i zrzuci z siebie ciężar heteronomicznej odpowiedzialności, odetnie się od jedyne go dostępnego mu źródła wartości i sensu. Wpajana mu od wieków religijna i moralna interpretacja świata wytworzyła w nim przekonanie, że tylko zewnętrzny Autorytet może mu udzielić odpowiedzi na pytanie o cel i że wobec tego tylko przed tym Autorytetem winien czuć się odpowiedzialny. Teraz, gdy z jakichś powodów przestaje wierzyć w ów Autorytet, to wraz z tą wiarą znika też wiara w jedynie prawdziwą, jak mu się wydaje, Odpowiedź. Dramat takiego człowieka polega na tym, że innej odpowiedzi nie posiada. Musi ją dopiero sobie znaleźć. I tutaj pojawia się niebezpieczeństwo nihilizmu. Ponieważ zakorzenione w człowieku było przekonanie, iż wartość i sens jego istnienia uzależnione są od ponadczłowieczej Instancji, która je określa, to teraz, gdy człowiek odrzuca ową Instancję, gdy pozbywa się wiary w jedyną znaną mu wykładnię sensu, pojawia się w nim podejrzenie, które łatwo przeradza się w przerażającą pewność, że sensu w ogóle nie ma! „Jedna interpretacja upadła, ponieważ uchodziła ona jednak za właściwą interpretację, więc wydaje się, jakoby nie było żadnego sensu w istnieniu, jakoby wszystko było **daremne**”<sup>12</sup>.

W momencie, gdy dochodzę do przekonania, że istnienie nie ma sensu, że moje życie nie posiada celu, do którego miałoby zmierzać, staje przede mną na nowo problem odpowiedzialności. Przypomnijmy: dotychczasowa odpowiedzialność człowieka związana była nierozdzielnie z zewnętrznym Autorytetem, który **czynił** nas odpowiedzialnymi za realizację celu przezeń wyznaczonego. Tenże cel był jedynym, który nadawał sens naszemu istnieniu, wobec czego czuliśmy się zmuszeni, pod groźbą odpowiedzialności, podporządkować mu nasze pragnienia, myśli i czyny. Z pewnością nie

<sup>12</sup> *Wola mocy*, s. 21.

była to więc postulowana przez Nietzschego samoodpowiedzialność. Ponieważ to nie my byliśmy **twórcami** wartości i celu, ponieważ zostały one ustanowione przez znajdującego się poza nami, ponad nami, Najwyższego Sędziego i Płatomistrza – to nie przed samymi sobą, lecz właśnie przed **Nim** musieliśmy zdawać sprawę z ich realizacji. A skoro teraz uśmierciliśmy Prawodawcę i Kata, skoro stwierdziliśmy, że narzucone nam przez niego sens i cel nie istnieją, to także cała nasza odpowiedzialność musiała stracić obowiązującą moc. Staliśmy się nieodpowiedzialni, ponieważ dotychczasowa odpowiedzialność uchodziła w naszych oczach za **jedyną**.

To, co stało się z sensem i celem istnienia, które legły w gruzach, gdy upadła wiara w Ideał, musiało przydarzyć się także odpowiedzialności. Wieki przyzwyczajania i tresury, których najważniejszym celem było niedopuszczanie do człowieka myśli, że sam może być twórcą własnych wartości i własnego celu i że sam może uczynić siebie za nie odpowiedzialnym, zbierają w takich momentach, momentach „kryzysu wiary”, swoje nihilistyczne żniwo. Bo gdy znika Ideał, który człowiek stworzył, by nadać sobie wartość, to czyż nie staje on ponownie przed tym straszliwym, przedreligijnym, przedmoralnym pytaniem o Sens? Tyle, że tym razem nie będzie mógł sobie na nie odpowiedzieć łudzącym kłamstwem, które dopiero co roztrzaskał. I wtedy wszystko będzie zależało od tego, czy jest już na tyle silny, na tyle dojrzały, by mógł sam udźwignąć brzemień odpowiedzialności, by potrafił zmierzyć się z grozą prawdy o rzeczywistości i sam nadać swemu życiu wartość. Bo gdy tego nie zdoła uczynić, stanie oko w oko z nędzą swego ułomnego istnienia i, nie potrafiąc już oszukiwać swojego przerażenia, uśmierciwszy Boga, uśmierci także człowieka.

Głosząc „śmierć Boga”, Nietzsche wyrażał zaniepokojenie, czy nie nastąpiła ona za wcześnie. Twierdził, iż powinna to być śmierć „naturalna” – gdy człowiek rozwinie się na tyle, by osiągnąć pełną dojrzałość i samoodpowiedzialność, Bóg stanie się zbyteczny. Myślę, że to samo dotyczy „utopii” Nietzschego, utopii społeczeństwa arystokratycznego, społeczeństwa, w którym panuje przekonanie o **nierówności** jednostek, gdyż każdy człowiek jest w stanie i na-

daje sobie samemu sens i wartość. Ideał Nietzschego pozostanie utopią tak długo, jak długo człowiek doń nie dojrzeje. Ponieważ tylko wtedy będzie mógł odrzucić bezużyteczną już dla niego moralność, ten zrównujący wzorzec, z którego czerpał sens swojego istnienia.

Jednak „śmierć Boga” nie była kresem naturalnego procesu. Te nieliczne „dostojne dusze”, nadodpowiedzialni ludzie, dla których Bóg mógł umrzeć naturalną śmiercią, jeszcze nie nadeszły. Nietzsche stwierdził, iż Bóg został „zamordowany”. Zamordowany przez „najohydniejszego człowieka”. Człowieka chorego na siebie, człowieka, którego przez tysiąclecia ćwiczano w pogardzie dla życia. Nadał on swego „ducha” do tak niebotycznych rozmiarów, że jego rzeczywiste, cielesne życie stało się dla niego bezwartościowe. Ale jednocześnie nie był w stanie sprostać wymaganiom urojonego Ideału Absolutnej Doskonałości, nieosiągalny dlań Bóg stał się okrutnym sędzią ukazującym mu nędzę jego istnienia. Cierpiąc na samego siebie, i nie będąc jeszcze wcale gotowym na przyjęcie roli własnego sędziego – gdyż wtedy musiałby wydać na siebie tylko jeden wyrok: wyrok śmierci – człowiek ten postanowił uśmiercić Boga, unicestwić trybunał, który nakazywał mu sobą gardzić. Dokołał **zemsty** na Bogu.

I czyż to samo nie dzieje się teraz z moralnością? Czyż ten sam człowiek nie uśmierca jej, nie mści się na niej za to, że doprowadziła go do takiego chorobliwego stanu nienawiści siebie i beznadziei?

Tako rzecze Zaratustra: „[...] ty jesteś mordercą Boga! Puść mnie. **Nie zniosłeś Tego**, który ciebie widział, który widział ciebie zawsze i na wskroś, ty najohydniejszy człowieku! Zemściłeś się na tym świadku!”<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> *Tako rzecze Zaratustra*, s. 369.