

# Damian Leszczyński

---

## Święty Nietzsche i buntownicy

---

Nowa Krytyka 15, 51-79

---

2003

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.

**Damian Leszczyński**  
Uniwersytet Wrocławski

## Święty Nietzsche i buntownicy

Fryderyk Nietzsche stworzył dzieło, które stanowi niewyczerpaną kopalnię mott. Niemalże każdy aforyzm, co więcej, każde z poszczególnych zdań zdaje się być stworzone do tego, aby zamieścić je gdzieś u dołu strony tytułowej książki, poprzedzić nim rozdział albo tekst artykułu. Fragmenty w rodzaju: „Idziesz do kobiet? Nie zapomnij bicza!”, bądź też „Kto chce mieć niewolników, popelnia szaleństwo wychowując ich na panów”, o niebo lepiej nadają się na cytaty wprowadzające, niż półstronicowe i upstrzone zaimkami frazy Kanta lub beznamienne i techniczne zdania Spinozy, które z powodzeniem można by zastąpić mottami czerpanymi z *Encyklopedii maszyn wiertniczych*. Fakt, iż pomiędzy 1945 a 1989 rokiem jedyną pozycją Nietzschego, jaka ukazała się w Polsce (pomijając reprinty wydań z początku wieku), był właśnie wybór chaotycznie dobranych aforyzmów i sentencji, można zapewne tłumaczyć na różne sposoby, niemniej jednak wydaje się on sam w sobie znaczący. Pomieszane, powyrywane z szyku i kontekstów muzyczne frazy Nietzschego mogły służyć wszystkim, niezależnie od okazji, niezależnie od poglądów i celu.

Prócz owych formalnych zalet dzieło Nietzschego ma również tę cechę, iż jest wyjątkowo pojemne treściowo, dzięki czemu można z niego wyławiać, zależnie od potrzeby, na pierwszy rzut oka całkowicie sprzeczne myśli, wzajemnie ze sobą niezgodne sądy i opinie. W tym też zapewne tkwi ów urok Nietzschego, sprawiający, iż w okresie ostatniego stulecia myśliciele należący do najróżniejszych tradycji włożyli tak wiele retorycznego wysiłku, aby dokleić jego myśl do własnych wyznań filozoficznych i w ten sposób skleconą doktrynę reklamować jako cudowny młot na wszelkiego rodzaju przesady, metafizykę i filisterstwo. Kabotyńskie stwierdzenia autora *Ecce homo* w rodzaju „jestem

przeznaczeniem”, „jam zgoła nie człowiek, jam dynamit”, „moja prawda jest straszna”, czy udrapowane na nową ewangelię mowy Zaratustry dla wielu mogły brzmieć – i zapewne brzmiały – niczym wyjątki z Księgi Ezechiela. Urósł Nietzsche do rangi jakiegoś modernistycznego proroka, na co nie bez wpływu pozostała legenda, w jaką obrosło jego życie: najpierw nieustanne podróże, potem nagły atak obłądu, poprzedzony atakiem litości, kiedy to filozof niczym Alosza Karamazow bronił przed woźnicą bitego konia, i wreszcie trwające przez ponad dziesięć lat syfilityczne otępienie, którego zapowiedzią były listy podpisywane „Dionizos” czy „Ukrzyżowany”. Krótko mówiąc, przystępna forma, wieloznaczna i poddająca się przeróżnym interpretacjom treść pism oraz życie, doskonale pasujące do mitu samotnego i niezrozumiałego wieszca, sprawiły, iż nawet nie będąc przekonanym o jakiejś wielkiej wartości dokonań Nietzschego jako filozofa, odczuwa się przed nim pewien rodzaj szacunku (podobnie jak przed Pascalem). Ci zaś, dla których myśl jego stała się objawieniem, będą na różne sposoby usiłowali wykazać jej aktualność lub wizjonerstwo, płodność i wielowątkowość, nowatorstwo i ponadczasowość, traktując ją bądź jako dopełnienie metafizyki Zachodu (wzorem Heideggera lub Lyotarda), bądź jako zwieńczenie Oświecenia (Horkheimer i Adorno), bądź też jako początek epoki ponowoczesnej (Habermas czy Foucault), wszelako zawsze jako punkt zwrotny. Można by rzec, iż w pewnym sensie stało się to, czego obawiał się sam Nietzsche, pisząc: „Straszliwy lęk mnie wzbiera, że pewnego dnia ogłoszą mnie świętym”<sup>1</sup>.

Święty Nietzsche jako typowy antyświęty, modernistyczny rewers tradycyjnego świętego, stanowił doskonałą inspirację dla tych prądów myślowych, które krytykę zastanej rzeczywistości umiejętnie łączyły z domaganiem się jej radykalnej zmiany. Należałoby tu wspomnieć przede wszystkim o dwóch takich prądach, inspirowanych się myślą autora *Zmierzchu bożyszcz*, które najłatwiej scharakteryzować, wzięwszy pod uwagę polityczne zapatrywania ich przedstawicieli: w pierwszym wypadku chodziłoby o podejmowaną w pierwszej połowie minionego stulecia próbę zawłaszczenia Nietzschego przez myślicieli związanych z nacjonalizmem, nazizmem i faszyzmem, uwydatniających w jego twórczości kult siły, przeciwstawienie rasy panów i niewolników, krytykę demokracji etc., w drugim zaś, o bliższą nam próbę dopasowania twórczości Nietzschego do doktryn lewicowych bądź anarchizujących, podkreślającą jego

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. L. Staff, Warszawa 1909, s. 114.

krytykę absolutnych wartości, antychrześcijaństwo, perspektywizm, pogardę dla mieszczaństwa etc. (Allan Bloom określił to trwające mniej więcej od końca lat pięćdziesiątych zjawisko mianem „nietzscheanizacji lewicy”)<sup>2</sup>.

Oczywiście, jak nietrudno dostrzec, traktowanie dwóch wspomnianych prądów jako skrajnych przeciwieństw byłoby mylące. Faktycznie nazizm, czyli narodowy socjalizm, a także faszyzm, należałoby uznać za doktryny lewicowe wzbogacone o retorykę nacjonalistyczną, co akurat w dziejach lewicy nie jest niczym zaskakującym (np. Spengler, domagając się silnych Niemiec, przywoływał Nietzschego i zarazem silnie podkreślał swe socjalistyczne poglądy). Jednakże różnica dzieląca narodowo-kolektywistyczne doktryny pierwszej połowy XX wieku od współczesnej lewicy, nie szukającej już przyczyn zła wyłącznie w wadliwym systemie ekonomicznym, lecz również w kulturze, eksperymentującej z nowymi formami egalitaryzmu i z przestracaniem odcinającej się od wszystkiego, co choćby z daleka pachnie nacjonalizmem, jest na tyle duża, że należałoby mówić w tym wypadku o dwóch odmiennych recepcjach filozofii Nietzschego. Można by w związku z tym zadać następujące pytanie: w jaki sposób myśl Nietzschego mogła służyć za wsparcie, z jednej strony, poglądom głoszącym rasizm, nietolerancję, konieczność silnej tożsamości narodowej i rasowej oraz kult siły, z drugiej zaś, doktrynom kładącym nacisk na tolerancję dla odmienności, uwydatniającym wszędobylską „różnicę”, a równocześnie przewrotnie sławiącym równość, piętnującym odczłowieczony kapitalizm i odrzucającym wszelkie „silne” wartości?

Odpowiedź na pierwszą część pytania wydaje się stosunkowo łatwa i mogłaby brzmieć tak: wszystkiemu winne manipulacje siostry Nietzschego, Elżbiety Förster-Nietzsche, oraz takich komentatorów, jak Karl Joel, Richard Öchler, Max Öchler czy Carl G. Emge, którzy wcisnęli poglądy Nietzschego w nacjonalistyczny i pangermański schemat. Pamiętać jednak należy, iż drastyczne manipulacje dotyczą w zasadzie tylko jednej pracy Nietzschego, *Woli mocy*, co do wartości której miał już wówczas duże wątpliwości bynajmniej nie wrogi nazizmowi Heidegger<sup>3</sup>. Można się zatem spierać, czy ideolodzy narodowego socjalizmu wyciągnęli z dzieła Nietzschego tylko to, co tam już wcześniej tkwiło, a co wydawało im się akurat pasować do ich własnej doktryny (a więc wrogość wobec chrześcijaństwa i Żydów, antyliberalizm, antydemo-

<sup>2</sup> A. Bloom, *Umysł zamknięty*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1997.

<sup>3</sup> Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, przekł. zbior., Warszawa 1999, s. 44.

kratyzm, antyegalitaryzm, pogardę wobec liłości i współczucia, kult siły, podział na panów i niewolników *etc.*), czy też dokonali całkowicie nieuzasadnionej interpretacji jego twórczości. *Wola mocy* ostatecznie nie wносиła wiele nowego i niemalże wszystkie zawarte w niej idee można było znaleźć we wcześniejszych książkach, sam zaś arbitralny układ fragmentów nie był w stanie zniekształcić przekazu autora do tego stopnia, aby wyczytano zeń coś przeciwnego, niż mówił naprawdę.

Nie chciałbym tu wdawać się w głębsze roztrząsanie powodów, dla których myśl Nietzschego dało się tak łatwo zinterpretować w optyce narodowego socjalizmu – poświęcono temu już dostatecznie wiele prac<sup>4</sup>. Chodziłoby mi raczej o próbę odpowiedzi na drugą część zadanego powyżej pytania: w jaki sposób filozofia Nietzschego mogła zostać zasymilowana przez doktryny uważane za „lewicowe”, a więc, w jaki sposób dokonała się owa wspomniana przez Blooma „nietzscheanizacja lewicy” czy też „ulewicowienie Nietzschego”? Ponieważ samo pojęcie „lewica” jest dziś równie szerokie co mętne i ostatecznie odnosi się do dziedziny polityki, a nie filozofii (a między tymi dwoma nie zawsze można znaleźć jakąś jednoznaczną determinację), należałoby powyższe pytanie uściślić i sformułować tak: jak to się stało, że myśl Nietzschego może stanowić wsparcie dla tych nurtów współczesnego myślenia (przeważnie zaliczanych do szeroko rozumianego „postmodernizmu”), które kładą nacisk na wielość prawd i wartości oraz konieczność tolerancji dla „inności”, kultywują pojęcie „różnicy”, poszukują wokół śladów opresji, represji i zniewolenia, tropią ukryte siedliska władzy i tępią wszelki absolutyzm?<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Zob. np. K. Schlechta, *Le cas Nietzsche*, Paris 1960; A. Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*, Stuttgart 1950; G.L. Mosse, *Kryzys ideologii niemieckiej*, Warszawa 1972; W. Mackiewicz, *Fryderyk Nietzsche – problemy recepcji*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 1; W. Kaniowski, *Nietzsche sfalszowany*, „Edukacja Filozoficzna” 1989, nr 8; L. Kusak, *O fałszowaniu spuścizny Nietzschego*, ibidem; W. Kaniowski, *Nietzsche sfalszowany?*, [w:] *Renesans nietzscheanizmu a marksizm współczesny*. Warszawa 1990. Warto tu wspomnieć interesującą broszurę opublikowaną przez Departament Informacji Delegatury RP w 1943 r. zatytułowaną *Hitler, Mussolini i Nietzsche*, gdzie dowodzi się jawnej sprzeczności pomiędzy indywidualistyczną postawą Nietzschego a nacjonalistycznym i kolektywistycznym myśleniem nazizmu i faszyzmu.

<sup>5</sup> Trudno zaprzeczyć, iż niemal powszechnie obowiązująca dziś egzegeza pism Nietzschego wyznaczana jest przez interpretacje takich autorów, jak Deleuze, Derrida czy Foucault. Na temat postmodernistycznych interpretacji Nietzschego zob. np. *Nietzsche as Postmodernist*, red. C. Koelb, New York 1990; B. Baran, *Postnietzsche*, Kraków 1997.

Nie jest mym celem wyczerpujące omówienie problemu. Chodzi raczej o rodzaj wstępnego planu, o zarysowanie kilku punktów, na których można by oprzeć dalsze badania.

### Interpretacja i pluralizm

„Nie ma faktów, są tylko interpretacje” – to zdanie z *Woli mocy* zdaje się wyznaczać główny kierunek dzisiejszej interpretacji filozofii Nietzschego. Dla wielu współczesnych myślicieli autor *Zaratustry* jawi się jako pierwszy filozof, który odważył się ogłosić, iż nie istnieje żadna Prawda, a tylko mnogość prawd, iż rzeczy nie posiadają jakiegoś źródłowego sensu, niezmiennej istoty, której odnalezienie należeć by miało do filozofa, lecz że każda przypisana rzeczy cecha, jej sens, wartość, wszystko to stanowi już jej interpretację i to interpretację z danego punktu widzenia. Nie ma niczego „w sobie”. „Jeśli interpretacja nigdy nie może być zakończona – napisze Michel Foucault, ustawiając Nietzschego obok Marksa i Freuda – to jest tak po prostu dlatego, że nie ma czego interpretować. Nie istnieje nic absolutnie pierwszego, co byłoby przedmiotem interpretacji, bowiem, w istocie, wszystko jest już interpretacją, każdy znak jest sam w sobie nie rzeczą, która poddaje się interpretacyjnym zabiegom, ale interpretacją tych znaków”. Krótko mówiąc, „u spodu wszystkiego, co mówi, rozpościera się nieustannie ogromny kobierzec gwałtownych interpretacji”<sup>6</sup>.

Ten perspektywizm epistemologiczny, w myśl którego poznawany przedmiot posiada tyle znaczeń czy też sensów, ile istnieje podmiotów poznawczych zdolnych mu je nadać, niewątpliwie stanowi jeden z ważnych elementów myśli Nietzschego. Można przy tym dostrzec dwa sposoby jego funkcjonowania: deskryptywny i normatywny. W pierwszym wypadku chodziłoby o pewną konstatację stanu rzeczy, a więc o wypowiedziane z pewnej perspektywy twierdzenie o możliwości pluralizmu perspektyw. Doskonale oddaje to następujący fragment *Wiedzy radosnej*:

Nie możemy wyrzec poza swój kąt: jest to beznadziejna ciekawość  
chcieć wiedzieć, co za inne rodzaje intelektu i perspektyw istnieć  
by mogły [...] Lecz zdaje mi się, że dziś przynajmniej jesteśmy dalecy

---

<sup>6</sup> M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marks*, przeł. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 258–259.

od śmiesznej nieskromności wyrokowania z naszego kąta, że tylko z tego kąta można mieć perspektywy. Świat stał nam się raczej raz jeszcze „nieskończony”: o ile nie możemy odeprzeć możliwości, iż zawiera w sobie nieskończone interpretacje. Raz jeszcze zdejmuje nas wielki dreszcz grozy: – lecz któż miałby ochotę tę potworność nieznanego świata natychmiast znów wedle starej ubóstwić modły? I może nieznanne wielbić jeszcze jako „Nieznanego”<sup>7</sup>

Dostrzegamy tu radykalizowaną wersję idei zawartej w Leibnizjańskiej monadologii, iż wszechświat jest niczym miasto postrzegane z rozmaitych (wszelkich możliwych) punktów widzenia przez pozbawione zdolności wzajemnej komunikacji monady. O ile jednak u Leibniza ów pluralizm perspektyw jednoczyła jedna absolutna perspektywa Boga, o tyle u Nietzschego nie ma już owego zwornika harmonii, gwarantującego intersubiektywny charakter poznania. Dlatego też, jak słusznie zauważa Alain Renaut, w wypadku Nietzschego najlepiej byłoby mówić o monadologii pozbawionej teodycei<sup>8</sup>. Pierwsza, deskryptywna teza perspektywizmu epistemologicznego głosiłaby zatem, iż każdy przedmiot może być poznany z nieskończonej ilości punktów widzenia, odpowiadających wszystkim możliwym podmiotom poznania.

Natomiast druga teza, normatywna, widoczna jest już w zakończeniu przytoczonego powyżej cytatu: „któż miałby ochotę tę potworność nieznanego świata natychmiast znów wedle starej ubóstwić modły?”. Innymi słowy, nie tylko *istnieje* nieskończoność perspektyw, ale ponadto *powinniśmy* postępować tak, aby nie zacierać tego faktu, aby nie ukrywać istniejących różnic i rozbieżności pod homogenizującymi opisami. Współczesny filozof powiedziałby zapewne, iż nie wolno nam sprowadzać innego do tego samego, podciągać faktycznych różnic pod fałszywe tożsamości, tłumaczyć tego, co nieznanne, za pomocą tego, co znane, albowiem działanie takie – choć wygodne i powszechnie stosowane – stanowi rodzaj represji wobec przedmiotów, których dotyczy. Nietzsche ujmował to następująco:

Rozważmy jeszcze na zakończenie, jaką w ogóle naiwnością jest utrzymywać: „człowiek powinien być takim lub owakim!” Rzeczywistość okazuje nam zachwycające bogactwo typów, nadmiar rozrzuconej gry form i igraszki zmian: a lada pokątny moralista oświadcza na to:

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 349.

<sup>8</sup> Por. A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Wrocław 2001, s. 239–240.

„nie! człowiek powinien być inny!”... Ba, wie nawet, jakim być powinien, maluje siebie i powiada „ecce homo!”... Aliści moralista, nawet gdy zwraca się tylko do jednostki, powiadając jej: „powinieneś być takim lub owakim!” nie przestaje się ośmieszać<sup>9</sup>.

Kilka stron dalej znajdujemy psychologiczne wyjaśnienie owego dążenia do homogenizacji niwelującego istniejące różnice:

Sprowadzając coś nieznanego do czegoś znanego, doznajemy uczucia ulgi, uspokojenia, zadowolenia, prócz tego poczucia mocy. Z nieznanym łączy się niebezpieczeństwo, niepokój, troska – instynkt zmierza przede wszystkim do usunięcia tych przykrych stanów. Pierwsza zasada: jakiegokolwiek objaśnienie lepsze jest od żadnego. Ponieważ w istocie rzeczy chodzi jeno o chęć pozbycia się przygnębiających wyobrażeń, przeto nie przebiera się nazbyt w środkach do ich usunięcia: pierwsze lepsze wyobrażenia za pomocą którego nieznanne daje się objaśnić jako coś znanego, napawa taką błogością, iż „przyjmujemy je za prawdę”<sup>10</sup>.

Taka interpretacja perspektywizmu epistemologicznego (łączącego się z pluralizmem interpretacji zastępującym świat faktów), gdzie teza deskryptywna uzupełniona zostaje tezą normatywną, zdaje się stanowić podstawę współczesnej recepcji Nietzschego. „Filozofia Nietzschego – pisze Deleuze – jest niezrozumiała, póki nie zdamy sobie sprawy z jej zasadniczego pluralizmu [...] Pluralizm jest wynalezionym przez filozofię czysto filozoficznym sposobem myślenia: to jedyna rękojmia wolności konkretnego umysłu, jedyna zasada gwałtownego ateizmu”<sup>11</sup>. Ów filozoficzny sposób myślenia głosi tyle, iż jedna i ta sama rzecz, ten sam przedmiot „zmienia sens zależnie od siły, jaka je zawładnia”<sup>12</sup>. Krótko mówiąc: „rzecz posiada tyle sensów, ile jest sił zdolnych nią zawładnąć”<sup>13</sup>. W tym miejscu stwierdzenie istnienia pluralizmu połączone zostaje z domaganiem się uznania go i respektowania. Powstaje jednak wówczas pytanie, na ile tak sformułowana normatywna teza epistemologicznego pluralizmu może zasadnie zostać wyprowadzona z tezy deskryptywnej. Otóż,

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1906, s. 37.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>11</sup> G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 8.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 9.



aby było to możliwe, należy rozszerzyć – i tak właśnie czyni Nietzsche – sens tezy normatywnej, a więc owego „powinniśmy”.

W zakończeniu cytowanego aforyzmu z *Wiedzy radosnej* Nietzsche wyraźnie powiada, iż pomimo naszych trudności z zaakceptowaniem świata, w którym „nie ma faktów, lecz tylko interpretacje”, nie *powinniśmy* (choćby miało to poprawić nasze samopoczucie) owej „potworności nieznanego świata natychmiast znów wedle starej ubóstwić modły”, po czym dodaje – i na tym polega rozszerzenie tezy normatywnej – iż nie *powinniśmy* „nieznane wielbić jeszcze jako «Nieznanego»”. Ponieważ perspektywa, z której wypowiada się tezę głoszącą perspektywizm epistemologiczny, jest tylko jedną z nieskończonej ilości możliwych perspektyw, chcąc ją utrzymać – paradoksalnie – nie można jej absolutyzować. Słowem, nie można absolutowi jednej perspektywy przeciwstawiać absolutu pluralizmu perspektyw. Odrzucając „To Samo” jako podstawę wyjaśnień, jako kategorię pozwalającą organizować poznanie różnic (a więc homogenizować elementy heterogeniczne), nie wolno nam automatycznie głosić negatywu tego poglądu, a więc, przyjmując za podstawę kategorii „Innego”, opierać poznanie na stałym różnicowaniu tego, co homogeniczne.

Takie rozwinięcie normatywnej tezy perspektywizmu epistemologicznego wynika z uświadomienia sobie antynomicznych konsekwencji, płynących z tezy deskryptywnej: jeśli bowiem zdanie, które głosi, iż nie istnieje jedna powszechnie obowiązująca interpretacja, lecz tylko wielość niewspółmiernych interpretacji, ma być prawdziwe, to automatycznie przestaje być powszechnie obowiązujące. Gdyby bowiem miało ono orzekać o wszystkich interpretacjach (a więc stać się jedną powszechnie obowiązującą interpretacją), wówczas przeczyłoby temu, co samo głosi (a mianowicie, iż nie istnieje taka jedna interpretacja). Są to, rzecz jasna, typowe aporie, w jakie wikła się konsekwentny relatywizm, a które można w tym wypadku przekroczyć, odróżniając zdania mówiące o stanie rzeczy od zdań będących zaleceniami dotyczącymi sposobu jego interpretacji. Ponieważ, według Nietzschego, każda wypowiedź jest już interpretacją, zdanie dotyczące zdania o stanie rzeczy byłoby już interpretacją interpretacji, co oznaczałoby przeniesienie się na poziom metod, reguł bądź też norm interpretacyjnych. Wówczas zalecenie dotyczące tezy deskryptywnej głoszącej pluralizm interpretacji, a więc teza normatywna odnosząca się do stosowania tezy o wielości interpretacji, mogłaby brzmieć tak: ponieważ istnieje możliwość nieskończonej ilości interpretacji (teza deskryptywna ma tu status prawdopodobieństwa), nie *powinniśmy* możliwości tej negować i na siłę utożsamiać tego,

co różne. Jednakże czyniąc tak, musimy pamiętać, iż nie wolno nam uznać tezy o pluralizmie interpretacji za ostateczny model poznania i jedyny słuszny sposób interpretacji świata, albowiem zgodnie z tym, co powiedzieliśmy na początku, jest to tylko jedna z wielu interpretacji. Krótko mówiąc, po pierwsze, ponieważ istnieje nieskończenie wiele interpretacji, musimy pamiętać, że teza ta wypowiedana jest z punktu widzenia jednej z nich, po drugie zaś, choć istnieje nieskończenie wiele interpretacji, nie znaczy to, że nie możemy przyjąć jednej z nich jako nadrzędnej. To ostatnie zdanie ma dużą wagę, albowiem w kontekście filozofii Nietzschego stwierdzenie, iż istnieje wiele różnych perspektyw i mnogość interpretacji, nie jest równoznaczne z tym, iż są one sobie równoważne i mają tę samą wartość. Relatywizm stanowiący konsekwencję rozważań epistemologicznych będzie próbował Nietzsche przezwyciężyć na gruncie aksjologii – i pod tym względem być może słuszność ma Heidegger, pisząc, iż jego dzieło „nie jest przezwyciężeniem metafizyki”, lecz „ostatecznym podjęciem się jej przewodniego projektu”<sup>14</sup>. Kwestią tą zajmę się jednak w następnym punkcie, przy okazji omawiania współczesnej interpretacji Nietzscheańskiej teorii wartości.

Przy takim rozwiązaniu nietzscheanizm zdaje się być wątłym wsparciem dla czegoś, co można by nazwać „ideologią Różnicy”. Co prawda perspektywizm pozbawiony jakiejś wyraźnie określonej płaszczyzny intersubiektywności, gwarantowanej np. przez perspektywę Boga bądź też pewną niezmienną kondycję poznawczą właściwą wszystkim rozumnym podmiotom poznawczym, zbliża się do relatywizmu, niemniej jednak – właśnie dzięki uświadomieniu sobie paradoksalnych konsekwencji z tego płynących – daleki jest od absolutyzowania pojęć różnicy, pluralizmu i tego, co inne. Nietzsche zdaje się w tym miejscu zatrzymywać w połowie drogi, dopuszczając częściową niespójność własnych tez, zamiast przyjąć rewers tego, czemu zaprzecza<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, op.cit., s. 11.

<sup>15</sup> Pomijam w tym omówieniu interpretację Nietzscheańskiej koncepcji prawdy w duchu pragmatyzmu Deweya i Jamesa dokonaną przez Rorty'ego. Zdaje się on nie dostrzegać, iż u Nietzschego o prawdziwości sądów decydować musiałyby nie to, iż są one użyteczne, lecz to, dla kogo są użyteczne.

## Nihilizm i krytyka absolutnych wartości i norm

Krytyka możliwości uzasadnienia jakichś absolutnych norm i wartości, która zdaje się być wątkiem przewodnim dużej części wytworów współczesnej humanistyki, również częstokroć bywa wywodzona z filozofii Nietzschego. Rzeczy same w sobie – o ile można użyć takiego wyrażenia – nie są, jego zdaniem, ani dobre, ani złe. Niczym w Platońskim micie o powstaniu języka, musi pojawić się ktoś, kto nada przedmiotom odpowiednie znaki, w tym wypadku – właściwe im wartości. Dopiero wówczas określone rzeczy czy zjawiska zaczynają posiadać swój wymiar moralny. Krótko mówiąc, podobnie jak w tezie o perspektywizmie, dobro i zło nie są immanentnymi cechami przedmiotów, lecz zawsze istnieją dla kogoś.

Jak wiadomo, żądam od filozofów, aby stali poza dobrem i złem, by sądu moralnego złudzenie mieli pod sobą. Żądanie to wynika z poglądu pierwszy raz przeze mnie sformułowanego: iż zjawisk moralnych nie ma wcale. Sąd moralny ma to wspólnego z sądem religijnym, iż wierzy w rzeczywistości nieistniejące. Morał jest tylko wykładem pewnych zjawisk, dokładniej zaś mówiąc, wykładem fałszywym<sup>16</sup>.

W wypadku tego twierdzenia również możemy dostrzec powiązanie elementów deskryptywnych i normatywnych: nie istnieją żadne ustalone i odgórnie narzucone normy i wartości moralne, a zatem nie powinno się, po pierwsze, twierdzić, iż takowe istnieją, a po drugie, zmuszać kogokolwiek do przestrzegania jakichś zasad, dowodząc, że są one absolutne.

Przy takich założeniach należy podać w wątpliwość przede wszystkim dotychczasowe pojęcia winy, kary i odpowiedzialności. „Trzeba być teologiem, żeby wierzyć w moc, która gładzi winy: my immoralisci wolimy nie wierzyć w «winę». My jesteśmy za tym, że każdy postępek jest w zasadzie identyczny co do wartości”<sup>17</sup>. Jako że nie ma zjawisk moralnych „w sobie”, lecz zawsze „dla kogoś”, to wykroczenie przeciw normom czy wartościom nie jest pogwałceniem praw fundowanych na absolutie, lecz wykroczeniem jednych arbitralnie ustalonych wartości przeciw innym arbitralnie ustalonym wartościom. Pojęcia odpowiedzialności i winy tracą wówczas sens, pozostaje jedynie konfrontacja i walka, karę wymierza zaś ten, kto zwycięża. Jedna ze współczesnych wykładni

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Zmierzczyć bożyszcz*, op.cit., s. 51.

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911, s. 105.

tego poglądu sprowadza się, mówiąc bardzo schematycznie, do hasła głoszącego, iż panujące wartości są wartościami klasy rządzącej, w czym dostrzec można interesujący mariaż nietzscheanizmu z marksizmem. Rozumowanie stosowane w tym wypadku jest, co prawda, mało wyrafinowane, posiada wszakże urok wszystkich wyjaśnień w nieskomplikowany sposób tłumaczących zło świata: ponieważ rzeczy, zachowania *etc.* mają tylko taką wartość, jaka zostanie im nadana, to zaś uczynić może ten, kto ma władzę, w takim razie obecne wartości i normy istnieją tylko dlatego, że wspiera je represyjny system. Przyjmując takie założenia, można czuć się w obowiązku bronienia wszystkich tych, którzy łamią bądź wykraczają poza ustalone wartości, zasady i normy, albowiem automatycznie oznacza to walkę z „systemem”, utożsamianym, zależnie od upodobań, z kapitalizmem, tradycją, społeczeństwem mieszczańskim *etc.*

W tego rodzaju koncepcjach zazwyczaj popełnia się błąd, o którym pisał Nietzsche w odniesieniu do perspektywizmu i absolutyzacji „Odmienności”, tzn. absolutyzuje się pojęcie „Innego”. Owymi „Innymi” (czy też „Obcymi”) mogą być szaleńcy, więźniowie, robotnicy, kobiety, osoby o odmiennych upodobaniach seksualnych bądź kulinarnych, słowem, wszyscy, którzy w ten czy inny sposób naruszają istniejące normy<sup>18</sup>. A ponieważ normy te – o czym była już mowa – nie mają żadnego innego uzasadnienia poza wspierającą je władzą (wątek nietzscheański), to należy z nimi walczyć, popierając elementy uciskane (wątek marksistowski). Przykładem skrajnej postaci takiego rozumowania może być kuriozalna rozmowa Foucaulta z Deleuzem *Intelektualiści a władza*, w której znaleźć można tak dziwaczne stwierdzenia, jak: „Nie tylko traktuje się więźniów jak dzieci, ale i dzieci jak więźniów. Dzieci są poddawane infantylizacji, która jest im obca”, „Gdyby w przedszkolach wysłuchiowano protestów dzieci, [...] cały system oświatowy wyleciałby w powietrze”, gdy „więźniowie zaczynają mówić, ujawniają swoje własne teorie więzienia, systemu karnego i sprawiedliwości”<sup>19</sup>. Mimo żenującego poziomu, dysputa ta stanowi czysty przykład próby wtłoczenia Nietzscheańskiej teorii wartości w schemat rewolucyjnej walki z uciskiem (wysłuchajmy się choćby w takie wy-

---

<sup>18</sup> Por. np. M. Foucault, *Historia szaleństwa*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa 1897, s. 85; G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 383–384; czy też (jako nowszy przykład) Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 11–34.

<sup>19</sup> *Intelektualiści a władza (rozmowa między Michelelem Foucaultem a Gillessem Deleuze 'em)*, przeł. S. Magala, „Miesięcznik Literacki” 1985, nr 10–11, s. 174–179.

powiedzi: „Wyrażna forma sądu wiąże się z burżuazyjną ideologią sprawiedliwości”, „W więzieniach [...] władza po raz pierwszy i jedyny nie ukrywa się ani nie maskuje, obnaża się jako tyrania w najdrobniejszych szczegółach: jest cyniczna, a zarazem czysta i w pełni uzasadniona, ponieważ jej praktyki dają się sformułować w ramach moralności. Brutalna tyrania jawi się wówczas jako smętna dominacja Dobra nad Złem, porządku nad nieporządkiem”<sup>20</sup>. Zasadnicze tezy tej dyskusji (np. że szkoły i fabryki przypominają więzienia) już w nieco zlągódzonej formie, choć z niezmienioną treścią, powtórzone zostały przez Foucaulta w *Nadzorować i karać*, gdzie nawiązujące do Nietzschego wywody o wzbudzaniu w ludziach winy i wyrzutów sumienia powiązane zostają z marksistowską interpretacją-krytyką rozwoju kapitalistycznego społeczeństwa<sup>21</sup>.

To prawda, że można znaleźć u Nietzschego fragmenty, w których atakuje on pojęcia winy, kary i odpowiedzialności, trudno wszakże powiązać te zabiegi z jakąś doktryną domagającą się rewizji istniejących stosunków społecznych i obnażającą represyjny charakter panującego ustroju politycznego. Odrzucenie wspomnianych pojęć zdaje się mieć raczej odmienne przyczyny.

Po pierwsze, łączy się ono z procesami zachodzącymi we współczesnym świecie: zastąpieniem religii przez moralność, czego nieodłącznym korelatem jest wzrastający nihilizm, oraz radykalizacją owego nihilizmu w kierunku całkowitego relatywizmu. Oba te procesy są w zasadzie równoczesne i kiedy Nietzsche mówi o pogrążonej w nihilizmie Europie, chodzi mu o to, iż część ludzi skłania się ku nihilizmowi moralizatorskiemu (niezupełnemu), część zaś – niejako przekroczywszy ten pierwszy – popada w nihilizm skrajny (zupełny). Oba typy nihilizmu charakteryzuje głęboka świadomość względności wartości, o ile jednak w drugim wypadku wyrażana jest ona wprost, to w pierwszym pozostaje utajona i pokryta systemem sztucznych absolutów. Narastanie moralizatorstwa wiąże Nietzsche z zanikiem wiary religijnej: w czasach, gdy wierzone w boską gwarancję, w słuszność boskich rozstrzygnięć i transcendentne ugruntowanie kodeksów, nie było potrzeby umacniania i rozbudowywania ich instytucjonalnego wsparcia. Kara przychodziła prosto z nieba. „Śmierć Boga” całkowicie zmieniła sytuację. Sekularyzacja i to, co nazywa Nietzsche „wolno-

---

<sup>20</sup> Ibidem, s. 176.

<sup>21</sup> Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993, np. s. 261–272.

myślicielstwem”, odebrały systemom wartości ich absolutny wymiar gwarantowany dotąd przez istotę boską.

Zjawisko to zrodziło wspomniane dwa typy nihilizmu. Pierwszy charakteryzuje się próbą zatajenia owej śmierci poprzez nasilenie (aby przekonać bardziej siebie niż innych) praktyk moralizatorskich.

Najogólniejsze znamię epoki nowoczesnej: człowiek stracił na godności. Przez długi czas jako punkt środkowy i bohater tragiczny istnienia w ogóle; następnie usiłujący przynajmniej wykazać się pokrewieństwem z rozstrzygającą i mającą w samej sobie wartość stroną istnienia – jak to czynią wszyscy metafizycy, którzy chcą utrzymać godność ludzką, ze swoją wiarą, że wartości moralne są wartościami kardynalnymi. Kto porzucił Boga, ten tym twardziej obstaje przy wierze w moralność<sup>22</sup>.

Z tego też względu moralisci i moralność są czymś dużo gorszym niż ludzie religijni i religie. Nie ma innego wyjścia, powiada Nietzsche, trzeba „powiesić moralistów”<sup>23</sup>.

Kim jest dokładnie moralista? Otóż jest on człowiekiem, który choć utracił wiarę, a wraz z nią pewien system prawd i wartości porządkujących świat, pragnie pomimo to w jakiś sposób system ten utrzymać. W tym celu próbuje oprzeć go nie na wierze, nie na uczuciu, lecz na wiedzy i rozumie: moralista jest przede wszystkim metafizykiem. Nietzsche utożsamia zabiegi podejmowane przez moralistów głównie z próbą utrzymania religijnego (chrześcijańskiego) systemu wartości w czasach duchowego upadku religii i uświadomienia sobie pozorności świata ponadmysłowego, z którego czerpała ona siłę<sup>24</sup>. Należy wszakże pamiętać, iż jest to zanikająca już forma moralności, którą z powodzeniem zastępują inne, za punkt odniesienia biorące nie Boga, ale człowieka, naturę, pewną klasę społeczną, płeć *etc.* Do tego rodzaju świeckich (a więc nihilistycznych) moralności zaliczyć można socjalizm, anarchizm, feminizm, humanizm i wszelkie nurty domagające się tak czy inaczej rozumianej „sprawiedliwości” na podstawie dokonanej przez siebie racjonalizacji świata<sup>25</sup>. Jednakże

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, op.cit., s. 13.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 177.

<sup>24</sup> Moralizm „bez religijnego podkładu” prowadzi zawsze do nihilizmu. Ibidem, s. 17.

<sup>25</sup> Por. np. ibidem, s. 8 i 183, gdzie czytamy: „Instynkty *décadence*, które przez moralistów chcą zapanować nad moralnością instynktów, jakie posiadają rasy i czasy silne, są to: 1) instynkty słabych i upośledzonych; 2) instynkty wyjątków, samotników, wyłączonych, wszelkiego *abortus*

każda taka uzasadniająca system wartości racjonalizacja – czy będzie to Kantowska koncepcja moralności, czy materializm dialektyczny – jest pewną metafizyką, to znaczy taką próbą opisaną świata jako całości, na której można by oprzeć absolutny system wartości, pozwalający następnie orzekać o pewnych zdarzeniach: dobro i zło. Z tego punktu widzenia próba łączenia Nietzscheańskiej krytyki wartości z postulatami emancypacyjnymi i na poły marksistowską historiozofią wydaje się opierać na wątpliwych podstawach, choć trudno zaprzeczyć, iż zdobyła sobie ona pewną popularność. Do kwestii tej jeszcze powrócę.

Nihilizm moralistów jest więc nihilizmem ukrytym i przez to niepełnym. Natomiast drugi typ nihilizmu, nihilizm radykalny, ostateczna forma dekadencji powstająca jako konieczne „następstwo ideałów dotychczasowych”<sup>26</sup>, głosi wprost, iż „najwyższe wartości tracą wartość”<sup>27</sup>. Wynika stąd, że wszystkie wartości, nie tylko Bóg czy Prawda, ale też dobro ludzkości, dobro człowieka, współczucie, litość *etc.* – wszystkie one zostają podane w wątpliwość. Skrajny nihilizm jest nie tyle nawet relatywizmem, ile raczej negatywizmem, czyli odmówieniem wartości wszystkiemu, co dotąd jakkolwiek wartość miało. Jego wyższość nad nihilizmem moralistów polega na tym – i tylko na tym – iż stanowi on konieczną formę przejściową w drodze ku tworzeniu nowych wartości; jest ostatnim stadium upadku starych kodeksów i to jedynie można uznać za jego zaletę. Istnieją bowiem dwa sposoby uniknięcia nihilizmu: próba restytucji wartości, które utraciły swą transcendentną podstawę (co wywołuje „skutek wręcz odwrotny” i „zaostrza problemat”<sup>28</sup>) albo próba stworzenia wartości nowych. Trwanie w nihilizmie, kulturowanie doktryn głoszących absolutny brak absolutnych wartości jest niczym innym, jak zastępowaniem jednej skrajności drugą, stanowiącą jej rewers, negatyw.

---

w tym, co wysokie i niskie; 3) instynkty stale cierpiących, którym potrzeba szlachetnego wyłumaczenia ich stanu i którym przeto jak najmniej wolno być fizjologami”. Religia powoduje, iż mimo świadomości istnienia zła, ludzie przekonani są, iż „świat nasz jest dziełem i wyrazem Boga”, a zatem „musi być szczytem doskonałości”. Kiedy religia upada, ludzie zaczynają odczuwać, iż „nasz świat jest niedoskonały, niedoła i wina są realne, zdeterminowane”, świat ten zatem nie może być „światem prawdziwym”; wówczas „poznanie jest właśnie jeno drogą do zaprzeczenia go, wtedy jest on zbłądzeniem, na którym można się poznać jako na zbłądzeniu” (ibidem, s. 30).

<sup>26</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, op.cit., s. 17.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 17.

Na miejsce pozycji krańcowych przychodzą nie bardziej umiarkowane, lecz znowu krańcowe, jeno odwrotne. Tak więc wiara w absolutną immoralność natury, w brak zamiaru i sensu jest psychologicznie koniecznym afektem, gdy wiara w Boga i w istotnie moralny ład nie da się już utrzymać. Nihilizm zjawia się teraz nie dlatego, iżby niezadowolenie z istnienia było większe niż dawniej, lecz że staliśmy się nieufni względem sensu w źle wszelkim, co więcej, w istnieniu nawet. 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>29</sup>.

Z punktu widzenia Nietzschego istnieje tylko jedno właściwe wyjście: nie można ani budować sztucznej moralności, ani trwać w nihilizmie (jak czyni to buddyzm – nihilizm bierny), lecz jedynie poprzez nihilizm czynny i jego przekroczenie ukonstytuować nowy system wartości. Dlatego Nietzsche może siebie samego określić jako „pierwszego zupełnego nihilistę w Europie, który jednak przeżył już w sobie do cna cały nihilizm – który ma go już poza sobą, pod sobą, na zewnątrz siebie”<sup>30</sup>.

To ostatnie zdanie jest bardzo istotne, albowiem pokazuje nam, iż perspektywizm epistemologiczny, pluralizm wartości, strącenie absolutów nie są celem samym w sobie, lecz środkiem do celu: chodzi o wywołanie gorączki w chorej Europie, przesilenia, które wytepi źródła zakażenia i przywróci zdrowie. „Musimy najpierw przeżyć nihilizm, by przejrzeć wreszcie, jaką to właściwie była wartość tych «wartości»... Potrzeba nam będzie kiedyś nowych wartości”<sup>31</sup>.

Najbardziej krańcową formą nihilizmu byłoby przeświadczenie, że każda wiara, każde wierzenie w prawdziwość czegoś są koniecznie fałszywe: ponieważ świata prawdziwego wcale nie ma. A więc: pozór perspektywiczny, którego pochodzenie leży w nas samych (ile że wciąż potrzeba nam ciaśniejszego, uproszczonego świata). Jest to miarą siły, do jakiego stopnia możemy wyznać przed sobą pozorność kłamstwa, nie zapadając się przez to<sup>32</sup>.

Ostatecznym krokiem, jaki należy więc wykonać po podważeniu wszystkich wartości, po wygłoszeniu tezy o perspektywizmie i pluralizmie, powinno

---

<sup>29</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 2. Por. *Ecce homo*, op.cit., s. 10–11.

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, op.cit., s. 3.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 37–38.



stać się podanie w wątpliwość perspektywy, z jakiej dokonuje się to właśnie podważenie, a także samego perspektywizmu i pluralizmu: chodzi o to, aby zakwestionować samo kwestionowanie i – poza konfrontacją dawnych wartości z wątpliwym w nie – stworzyć wartości nowe.

Drugi zatem powód odrzucenia winy i odpowiedzialności wiąże się z próbą wyjścia poza nihilizm i właściwy mu relatywizm. W tym momencie chodzi o doprowadzenie nihilizmu do skrajności, co pozwoli na stworzenie nowego – i to nowego co do istoty – systemu wartości opartego na zupełnie innych zasadach niż dotychczasowe. Jak zauważa Heidegger, „Zmiana ta powoduje nie tylko to, że dotychczasowe wartości padają ofiarą przewartościowania, ale, przede wszystkim, że *wykorzeniona* zostaje *potrzeba* wartości tego rodzaju, co dotychczasowe, i umiejscowionych tak, jak dotychczas – w tym, co nadzmysłowe”<sup>33</sup>. Dotychczasowe systemy wartości – związane z wiarą religijną, która zanikła, z nihilistyczną moralnością, która przyszła na jej miejsce, oraz z nihilistycznym relatywizmem, który zdawał się wypierać moralność, gdy w rzeczywistości fundował siebie jako nowy absolut (antymoralność) – ostatecznie opierały się na kilku podstawowych wartościach, takich jak litość, współczucie, miłość bliźniego, tolerancja, pierwotnie ufundowanych na tym, co nadzmysłowe (na świecie fikcji), następnie zaś z wolna przybierających postać postulatów uzasadnianych bądź przez odwołanie się do tradycji (moralność), bądź pragmatycznie (nihilistyczny relatywizm). Odrzucając mit świata ponadzmysłowego i zastępując go prawdą świata zmysłowego, nie ma potrzeby dalszego utrzymywania opartych na tym pierwszym wartości. W nowym systemie, gdzie punktem odniesienia stanie się „życie” (rozumiane już to biologicznie, już to metafizycznie), nikt nie będzie ponosił winy za wyrządzone zło, nikt nie będzie *odpowiedzialny* za brak współczucia i odmawianie pomocy innym, gdyż z punktu widzenia nowych wartości czyny takie nie będą złe: złe będzie ich przeciwieństwo, oznaczające odwrócenie się od życia i zanik woli mocy. Nie będzie istnieć odpowiedzialność, albowiem tzw. wolna wola jest *de facto* wolą mocy i o ile moc ową zaspokaja, o tyle nie popełnia żadnego wykroczenia przeciw życiu. Wolna wola we właściwym rozumieniu tego słowa zawsze będzie wolą mocy, natomiast „wolna wola”, która kierowana współczuciem i litością odwraca się od życia, nie czyniąc użytku ze swej mocy, jest w istocie uwikłana w dawną moralność winy i odpowiedzialności.

---

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, op.cit., s. 37.

Obecnie nie mamy litości dla pojęcia „wolnej woli”: wiemy aż nadto dobrze, czym ono jest – najbezpieczniejszą, jaka istnieje, sztuką teologów, zmierzającą do tego, by w ich znaczeniu uczynić ludzkość „odpowiedzialną”, to znaczy od nich zależną... Podam tu tylko psychologię wszelkiego pociągania do odpowiedzialności. Wszędzie, gdzie się szuka odpowiedzialności, szukającą bywa instynktowna chęć sądzenia i karania. Odzierano stawanie się z niewinności, wywodząc ten lub ów przejaw bytu z woli, z zamiarów, z aktów odpowiedzialności: naukę o woli wynaleziono w istocie w celu kary [...] Dziś, kiedy nastał prąd przeciwny, gdy zwłaszcza my immoralisci dążymy ze wszelkich sił do tego, by pojęcie winy i pojęcie kary wyrugować znów ze świata, by wypłenić je z psychologii, historii, przyrody, urządzeń i sankcji społecznych, nie masz w oczach naszych skrajniejszych przeciwników od teologów, którzy na podstawie pojęcia „moralnego ładu świata” nie przestają kazić niewinności stawania się „karą” i „winą”<sup>34</sup>.

Należy tu zauważyć, iż odrzucenie pojęć winy, kary i odpowiedzialności pociąga za sobą również odrzucenie czegoś takiego, jak usprawiedliwienie czynu. Z tego też względu Nietzsche kładzie taki nacisk na oczyszczenie nauk humanistycznych i organizacji społecznej z pojęcia winy. Jeśli bowiem będziemy mogli orzekać o kimś, iż jest winny, zawsze znajdzie się ktoś, kto spróbuje go usprawiedliwić, mówiąc, iż jest niewinny, pokazując arbitralność wartości, za pomocą których winę się orzeka. Winnemu przysługuje prawo do obrony, jego kara staje się przedmiotem dyskusji, jego czyn podlega ocenie i uzasadnieniu, w którym sięga się po argumenty psychologiczne, socjologiczne etc. Nietzsche poszukuje innego rozwiązania. Chodzi o to, aby nie szukać żadnego transcendentnego uzasadnienia dokonywanych aktów przemocy. Odczytywanie Nietzscheańskiej krytyki winy i kary jako wezwania do otwarcia więzień i oswobodzenia przestępców, co zdają się czynić niektórzy z współczesnych filozofów, jest nieporozumieniem. Chodzi jedynie o to, aby nie uzasadniać stosowanej wobec pewnych jednostek przemocy (odosobnienie, egzekucja, chłosta) za pomocą wspomnianych pojęć: fakt, iż spotkał ich taki, a nie inny los, nie wynika z tego, iż są czemuś winni i za to wymierzono im karę. Zastosowana wobec nich przemoc wynika stąd, iż inna jednostka, albo jakaś grupa ludzi, posiadała większą od nich moc, większą władzę i po prostu zrobiła z niej użytek, urzeczywistniając ustanowione przez siebie wartości i normy (np. pozbawiła życia zabójcę, uważając, iż jego życie nie ma żadnej wartości). Z tego

<sup>34</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, op.cit., s. 48–49.

punktu widzenia stan, w jakim się znajdują, jest całkowicie uzasadniony. Prawo jest po stronie tych, którzy są silniejsi i którzy nie mają potrzeby uzasadniać swych czynów inaczej, jak tylko pragnieniem realizacji swej potęgi. Litość i współczucie dla *zniewolonych*, a więc dla tych, którzy są słabsi, pozbawieni aktualnie mocy, zdaje się być obce projektowi Nietzschego.

I tu powraca kwestia pluralizmu, o którym mowa była wcześniej. Widać wyraźnie, że twierdzenie głoszące, iż nie ma żadnych absolutnych norm i wartości – albo też, że istnieje pluralizm norm i wartości, które wszystkie są sobie równie – ma, z punktu widzenia Nietzschego, charakter nihilistyczny i jako takie musi zostać odrzucone. To *décadents* twierdzą, iż nie ma wartości. Prawdziwie silni mają świadomość, iż wartości nie pochodzą ani „z natury”, ani „z umowy”, lecz „z nadania”, i właśnie dlatego usiłują stworzyć system wartości, do którego przestrzegania zmuszą pozostałych.

Z takiej perspektywy filozofia Nietzschego wydaje się nie do pogodzenia zarówno ze świeckimi eschatologiami, kreślącymi konieczne warunki, jakie należy spełnić, aby ludzie żyli w dostatku i pokoju, ani z bardziej ograniczoną formą ruchów emancypacyjnych, ujmujących się za rozmaitymi represjonowanymi, ich zdaniem, mniejszościami. Po pierwsze, wszelkie tego typu nurty opierają się ostatecznie na jakiejś modyfikacji moralności chrześcijańskiej, domagającej się poszanowania i miłości bliźnich, wybaczenia wrogom, współczucia biednym i poniżonym. Wszelako owe postulaty, jak pokazuje Nietzsche, owe ideały i normy postępowania doprowadziły do degeneracji: do dekadencji i nihilizmu. I trudno się dziwić, że się tak stało, albowiem były one przeciwne życiu, stanowiły moralność słabych, niewolników (wróć do tego w dalszej części artykułu). Po drugie, każda doktryna emancypacyjna, każda świecka teoria doczesnego zbawienia opiera się na pewnym sposobie racjonalizowania rzeczywistości i porządkowania jej w taki sposób, aby uzasadnić cele, do jakich dąży. Same cele zaś wyznaczane są poprzez zestawienie świata realnego z idealnym. Takie postępowanie jest jednak metafizyką: typowym zabiegiem moralistów, którzy utracili wiarę. Moralność to nie tylko próba obrony pewnego systemu wartości w sytuacji, kiedy nie wierzy się już w jego transcendentne ufundowanie, lecz również próba stworzenia systemu wartości bez transcendencji, w oparciu o świeckie ideały (Oświecenie). Krótko mówiąc, podobnie jak zadaniem religii (chrześcijańskiej) była ochrona słabych i poniżanych – i dlatego doszło do jej zaniku – tak też celem moralności (zarówno opartej na religii, jak i świeckiej) jest walka z wyzyskiem słabych przez silnych – i również dlatego

taka moralność wynaturza się w skrajny nihilizm. Zarówno religia, jak i moralność funkcjonowały jako instytucje zorganizowanej pociechy. Mówiły: „nie lękajcie się i nie martwcie, albowiem wkrótce, może nawet już jutro, będzie lepiej”. W pierwszym wypadku gwarancją była istota boska, w drugim – racjonalna interpretacja rzeczywistości. Pomijając wszakże samo uzasadnienie, bronione wartości były z gruntu złe. Jedynym sposobem, aby system wartości nie przerodził się w nihilizm, jest zatem oparcie go na innych podstawach: danie pierwszeństwa życiu i sile.

Moralność oto chroniła życie przed rozpaczą i skokiem w nicość u takich ludzi i stanów, którzy przez ludzi zostali pogwałceni i zgnieceni: albowiem bezsilność wobec ludzi, a nie bezsilność wobec natury wytwarza najrozpaczliwsze rozgoryczenie przeciwko istnieniu. Moralność traktowała władców i przemożnych „panów” w ogóle jako wrogów, przeciwko którym człeka pospolitego należy bronić, to znaczy przede wszystkim dodawać mu odwagi i siły. Moralność nauczyła się tedy najgłębiej nienawidzić i pogardzać tym, co stanowi zasadniczy rys charakteru panujących: ich wolę mocy [...] Moralność chroniła pokrzywdzonych i upośledzonych przed nihilizmem, przykładając do każdego wartość nieskończoną, wartość metafizyczną, i wcielając każdego do szeregu, który się nie zgadza z potęgą świecką i świeckim stopniowaniem godności [...] Przymusiwszy, że wiara w tę moralność upadła, to upośledzeni i pokrzywdzeni nie mieliby już swej pociechy i szczęliby<sup>35</sup>.

Współcześni filozofowie sięgający do Nietzschego zmuszeni są zatrzymać się w pół drogi. Z jednej bowiem strony urzeka ich radykalna krytyka absolutnych wartości, jednej jedynej Prawdy, pogarda dla tradycyjnej moralności i mieszczańskich norm, z drugiej jednak nie są w stanie porzucić swojej roli krytyków systemu społecznego, demaskatorów represyjnej władzy i obrońców ucisnionych, odrzucających rzeczywistość w imię jakiegoś – przyjmowanego *implicite* bądź *explicitie* – ideału. Z zadowoleniem obalają więc wszelkie mity i stereotypy, łamią kolejne tabu, „mrużąc wzgardliwie oczy”, równocześnie jednak protestują przeciw nietolerancji wobec tych, których jest mniej bądź są „inni”, przeciw przemocy, uciskowi i sile (a pamiętajmy, iż, jak mówi Nietzsche, tolerancja to nic innego, jak „niezdolność do tak i nie”)<sup>36</sup>. O ile

<sup>35</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, op.cit., s. 23–24.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 56.

w teorii sprawiają wrażenie radykalnych nihilistów, nihilistów dni ostatnich, to w praktyce najczęściej są moralistami, a więc nihilistami ukrytymi, przed którymi jeszcze długa droga: perspektywizm i pluralizm zamiast środkami do celu, stały się celem – wsparciem dla nowego kodeksu norm. Walka z moralnością prowadzona jest w imię moralności alternatywnej.

Wiąże się z tym problem, na którego szczegółowe omówienie brak tutaj miejsca: jak pogodzić głoszenie relatywizmu z obroną ludzi przez przemocą, wyzyskiem etc.? Jak przejść od teoretycznego stwierdzenia, iż nie ma absolutnych norm, prawd i wartości, do praktycznego postulatu tolerancji i emancypacji?

### Krytyka chrześcijaństwa

Wydaje się, że ilość i siła antychrześcijańskich argumentów, jakie można znaleźć w pismach Nietzschego, powinny stanowić łakomy kąsek dla tych spośród współczesnych intelektualistów, dla których obnażanie i tępienie kolejnych dogmatów i form represji skrytych za doktryną Kościoła Powszechnego stało się chlebem powszednim. O dziwo jednak, trudno znaleźć myśliciela, który próbowałby zastosować schemat Nietzscheańskiej krytyki chrześcijaństwa w obecnych czasach. Owszem, czerpie się z pism autora *Woli mocy* argumenty przeciw moralności chrześcijańskiej, wpędzającej człowieka w wyrzuty sumienia i poczucie wiecznej winy, powtarza się teorię śmierci Boga, wydobywa antyhumanizm, krytykę antropocentryzmu i wartości absolutnych, jednakże krytyka samego chrześcijaństwa jako religii nie zostaje podjęta.

Sytuacja ta przestaje dziwić, jeśli spojrzeć na nią w kontekście tego, co powiedziane zostało powyżej na temat dzisiejszej recepcji Nietzschego. Otóż zazwyczaj łączy się ona z mniej lub bardziej spójną doktryną emancypacji albo którąś z mutacji politycznej gnozy (jeśli można tu użyć sformułowania Erica Voegelina), czyli pewną wizją świata podzielonego na dwie walczące ze sobą siły (np. klasy, płcie), represjonującą i represjonowaną. Zarówno w jednym, jak i w drugim wypadku zasadniczą rolę odgrywają grupy (rzadziej jednostki) pokrzywdzonych, upośledzonych, wykluczonych i nietolerowanych: pewne mniejszości, „inni”, „obcy”, za którymi należy się ująć w imię równości, tolerancji etc. O ile zatem pewne elementy myśli Nietzschego, jak np. krytyka tradycyjnych prawd i wartości, krytyka moralności, mieszczaństwa, nowożytności, mogą okazać się przydatne w owej walce o równe prawa – jako że podważając

tradycyjne normy i wartości, podważa się zarazem tradycyjne społeczne podziały i nierówności – o tyle Nietzscheańska krytyka chrześcijaństwa nie może się tu pojawić, ponieważ automatycznie podważyłaby sens samej walki. Dlaczego? Otóż dlatego, że sprowadza się ona w przeważającej części do odrzucenia dwóch elementów, uważanych przezeń za podstawę chrześcijaństwa jako religii, a równocześnie stanowiących wsparcie dla doktryn emancypacji: pozytywnej oceny współczucia (litość dla słabych, prześladowanych i biednych) oraz idei powszechnej równości ludzi (zaprzeczenie naturalnej hierarchii).

Zwie się chrześcijaństwo religią litości. Litość stoi w przeciwieństwie do afektów tonicznych, podnoszących energię poczucia życia: działa depresyjnie. Litując się, traci się siłę. Przez litość zwiększa się i zwielokrotnia się jeszcze ubytek siły, który już sam cierpienie przynosi życiu [...] Litość krzyżuje na ogół prawo rozwoju, które jest prawem selekcji. Utrzymuje ona przy życiu, co do śmierci dojrzało; broni siebie ku korzyści wydziedziczonych i skazańców życiowych, nadaje same-mu życiu, wskutek bezliku wszelkiego rodzaju nieudanych, których przy życiu utrzymuje, wygląd posępny i podejrzany<sup>37</sup>.

Krytyka chrześcijaństwa jest więc przede wszystkim krytyką takiej doktryny religijnej, która stanowi wsparcie dla moralności niewolników, moralności ludzi słabych, niskiego pochodzenia i wykorzystywanych, a przez to zawistnych, kierujących się resentymentem i chęcią odwetu na możliwych. Ich zasadniczym celem jest zemsta za wyrządzone im szkody; stawiają oni opór mocy ludzi szlachetnych, przeciwstawiają się sprawowanej nad nimi władzy i sami jej pożądamy po to tylko, aby wyrównać rachunki. Chrześcijaństwo, ustanawiające zasadę miłości bliźniego naczelnym przykazaniem, jest ich religią, socjalizm – bądź anarchizm (Nietzsche mówi o obu tych prądach), wraz z altruizmem – świecką protezą chrześcijańskiej miłości, kieruje ich polityczną praktyką. Powstanie chrześcijaństwa to duchowy tryumf niewolników, a Rewolucja Francuska (tak pogardliwie traktowana przez Nietzschego<sup>38</sup>) oznacza ich tryumf polityczny.

---

<sup>37</sup> F. Nietzsche, *Antychryst*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 10, por. też ibidem, s. 24, 26; *Wiedza radosna*, op.cit., s. 53 (litość jako „cnota prostytutek”); *Wola mocy*, op.cit., s. 120 (chrześcijaństwo jako „bunt ludu, bunt upośledzonych”); *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Warszawa 1905, s. 7, 151; *Ecce homo*, op.cit., s. 15–16.

<sup>38</sup> Por. np. *Antychryst*, op.cit., s. 15–16.

Wszelako, zdaniem autora *Zaratustry*, temu, co słabe, upośledzone, chorowite i zdane na łaskę innych, nie należy współczuć: należy to niszczyć<sup>39</sup>. Litując się nad uciskanymi, stajemy po stronie choroby. Zgodnie z typowym dla Nietzschego odwróceniem (postawieniem z głowy na nogi) związku przyczynowo-skutkowego, należałoby powiedzieć, iż grupy upośledzone są słabe, zdegenerowane i chorowite nie z tego powodu, że się je uciska i prześladowuje, lecz prześladowuje je się i nie toleruje się ich właśnie dlatego, że są słabe, zdegenerowane i chorowite, dlatego, że stanowią ogniska zarazy. Nie współczucie, litość czy miłość bliźniego są więc cnotami: cnotą jest egoizm i troska o własne dobro, powiększanie zakresu swej mocy, swojej władzy<sup>40</sup>.

Świeckim odpowiednikiem chrześcijańskiej miłości bliźniego jest altruizm, politycznym zaś ekwiwalentem religii chrześcijańskiej jest socjalizm, konkurujący z chrześcijaństwem pod względem egalitarystycznych obietnic, oraz anarchizm jako nurt postulujący zniesienie wszelkiej władzy, występujący przeciw każdemu zbyt silnemu ognisku mocy. Socjalista czy anarchista nie musi sam być upośledzony: wystarczy, że okrzyknie się rzecznikiem upośledzonych i słabych, kimś, kto zrationalizuje i nada sens ich brakowi mocy<sup>41</sup>. Chrześcijaństwo nadaje cierpieniu i marności wymiar duchowy, obiecując duchową krainę pośmiertnej szczęśliwości; anarchizm (a także socjalizm) upolitycznia cierpienie i włącza je w teorię, w historiozofię, rysując możliwość zbawienia tu, na Ziemi. Anarchista, zdaniem Nietzschego, rozumuje tak: skoro ktoś jest biedny, zdegenerowany, poniżany, to musi istnieć jakaś tego przyczyna. Rozgląda się wokoło i dostrzega tych, którzy nie są biedni, nie są skrzywdzeni ani poniżeni. Wówczas tryumfalnie obwieszcza: to oni są winni. Są silni, a więc są przyczyną słabości słabych. Mają władzę, a więc to za ich sprawą istnieją poddani (znów odwrócenie przyczyny i skutku: to nie poddaństwo bowiem czyni człowieka słabym, lecz jego słabość sprawia, iż staje się on poddanym).

---

<sup>39</sup> Por. np. *Wiedza radosna*, op.cit., s. 106–107, *Ecce homo*, op.cit., s. 83 czy *Wola mocy*, op.cit., s. 157–158 i 251–252, gdzie Nietzsche opowiada się za pozbawieniem „chronicznie chorych i neurasteników trzeciego stopnia” możliwości rozmnażania się oraz uśmiercaniem przez społeczeństwo jednostek słabych i zwyrodniałych. Warto tu wspomnieć o Nietzscheańskiej pochwałę okrucieństwa (*Z genealogii moralności*, op.cit., s. 68–69).

<sup>40</sup> Por. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, op.cit., s. 94.

<sup>41</sup> Tak czy owak, wszyscy „nauczyciele, przewodnicy ludzkości byli *décadents*”. *Wola mocy*, op.cit., s. 179.

Taka racjonalizacja stosunków społecznych kończy się wezwaniem do buntu i zburzenia istniejącego systemu, który uważa się za przyczynę wszelkiego zła. Znieśmy podziały klasowe, powiada się, zdemontujmy tradycyjne podziały i nierówności, a słabi nie tylko staną się silni, lecz nadto dokonają srogiej zemsty na tych, którzy byli silni dotąd. W ten sposób chrześcijaństwo przyczyniło się do upadku Imperium Rzymskiego, anarchizm zaś i socjalizm doprowadzają (choćby poprzez Rewolucję Francuską) do rozpadu dawnego, hierarchicznego ustroju.

Chrześcijanin i anarchista: obaj *décadents*, obaj niezdolni działać inaczej, jak rozprzegając, trując, zaprawiając goryczą, wysysając krew, obaj z instynktem śmiertelnej nienawiści do wszystkiego, co stoi, co jest wielkie, jest trwałe, co życiu przyszłość przyrzeka<sup>42</sup>.

Należy podkreślić, iż chrześcijanin, anarchista i socjalista spotykają się w jeszcze jednym punkcie: zasadą ich doktryny, podstawą ich buntu jest nienawiść do świata rzeczywistego, do takiego porządku, jaki został im dany. Nienawiść ta („najniedorzeczniejsza nienawiść względem wszystkiego, co jest przy władzy”<sup>43</sup>) ma wspólne źródło: zwulgaryzowany platonizm i jego rozróżnienie na doskonały świat idealny i godny pogardy świat realny<sup>44</sup>. Jeśli chrześcijaństwo stanowi, jak powiada Nietzsche, „platonizm dla ludu”, to nie bez racji można stwierdzić, iż socjalizm i anarchizm są – jako warianty politycznej gnozy – chrześcijańskimi herezjami. Obie doktryny w podobny sposób racjonalizują rzeczywistość (świat realny), poszukując źródeł zła i cierpienia, choć różnią się w receptach na jego przezwycięzenie. Anarchista albo socjalista obarcza winą za zło świata *innych*, symbolizowanych przez pewne enigmatyczne twory, takie jak „społeczeństwo”, „burżuazja”, „system władzy” „bogacze”, „trusty” *etc.*, i dlatego też głoszoną przezeń drogę do zbawienia wyraża wezwanie do rewolucyjnej zmiany istniejącego porządku<sup>45</sup>. Chrześcijanin za zło obwinia siebie,

---

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Antychryst*, s. 94–95, por. *ibidem*, s. 39 (Jezus jako „święty anarchista” walczący przeciw hierarchii społecznej). W *Jutrzence* pisze Nietzsche o „moralizujących” anarchistach (przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907, s. 3).

<sup>43</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, *op.cit.*, s. 134.

<sup>44</sup> „Jest hańbą dla wszystkich twórców systemów socjalistycznych, że mniemają, iżby mogły istnieć takie warunki, takie kombinacje społeczne, przy których występki, choroby, przestępstwa, prostytucja, *bieda* nie wyrastałyby już [...] Starości nie można usunąć za pomocą instytucji. Choroby także nie. Występków także nie”. *Ibidem*, s. 78–79.

<sup>45</sup> Por. *ibidem*, s. 225.



swe grzeszne ciało oraz niewystarczająco żarliwie wierzącą duszę i z tego też względu zmieniać będzie siebie: poprzez posty, samoumartwianie, samobiczowanie *etc.*<sup>46</sup> Jednakże również on tęskni za „innym światem”, światem bez pokus, bez nieszczęścia i bólu. Tak jeden, jak i drugi, narzucają na świat realny siatkę świata idealnego i stwierdzają: to, co jest, nie zgadza się z tym, co powinno być. Nadszedł czas na zmiany.

Uskarżanie się w żadnym razie nic nie jest warte: gdyż wynika ze słabości. Czy swą niedolę przypisuje się innym, czy też sobie samemu – jak to w pierwszym wypadku czyni socjalista, w drugim zaś na przykład chrześcijanin – nie stanowi bynajmniej właściwej różnicy. Wspólność, dodajmy i nieszlachetność zasadza się na tym, iż ktoś miał zawinąć ich cierpieniu – słowem, cierpiący leczy się z cierpienia miodem zemsty. Przedmiotem tej potrzeby zemsty jako potrzeby rozkoszy są przyczyny okolicznościowe: cierpiący wszędzie znajduje przyczyny, by wyrzucić swą małą zemstę – jeżeli, jak już wspomniano, jest chrześcijaninem, to znajduje ją w sobie... Chrześcijanin i anarchista – obaj są *décadents*. Ale też gdy chrześcijanin „świat” potępia, spotwarza, oczernia, to daje się powodować temu samemu instyktowi, dla którego robotnik socjalistyczny potępia, spotwarza społeczeństwo: nawet „sąd ostateczny” – ta rewolucja, oczekiwana także przez robotnika socjalistycznego, jeno nieco odsunięta w przyszłość – jest słodką zapowiedzią zemsty<sup>47</sup>.

Nietzscheizm tak trudno więc pogodzić z jakąkolwiek doktryną emancypacyjną, ponieważ jest jej całkowitym przeciwieństwem. Neguje on wartość współczucia i litości dla słabych i uciskanych, wywodząc uczucia te z błędnej metafizyki, polegającej na przeciwstawianiu światu realnemu świata idealnego jako *możliwości*, a nie *urojenia*. Wspomniana już dysputa dwóch nietzscheistów, Deleuze’a i Foucaulta, pełna egzaltowanych wezwań w rodzaju: „wyzwolić dzieci!”, „uwolnić więźniów!”, „precz ze zniewalaniem przedszkolaków!”, ma dość wyraźny platońsko-anarchistyczny wydźwięk. Również *L’Anti-Oedipe* Deleuze’a i Guattariego, w którym opozycja „siły aktywne/siły reaktywne” z *Nietzsche i filozofia* zastąpiona została przeciwstawieniem „pożądania rewolucyjnego” i „pożądania represji”, tyle tylko ma wspólnego z Nietzschem,

---

<sup>46</sup> Chrześcijanin, według Nietzschego, odczuwa nienawiść do własnego egoizmu, socjalista zaś do cudzego. Por. *ibidem*, s. 250.

<sup>47</sup> F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, op.cit., s. 92–94. Por. *Wola mocy*, op.cit., s. 162, *Zmierzch bożyszczy*, op.cit., s. 114 i *Antychryst*, op.cit., s. 63.

że niemal dokładnie powieli krytykowany przezeń model walki z rzeczywistością w imię urojonego ideału<sup>48</sup>.

Drugi istotny element Nietzscheańskiej krytyki chrześcijaństwa, który sprawia, iż niełatwo jest dziś ją podjąć, to zdecydowany antyegalitaryzm autora *Woli mocy*. Owo potępienie równości wszystkich istot ludzkich – po którym trudno wołać o zmiłowanie się nad przedstawicielami marginesów – stanowi podstawę filozofii Nietzschego jako filozofii życia: jeśli nawet przyjmie się wszystko, prócz tej jednej kwestii, można usadowić się na grzędzie późnych, bardzo późnych młodoheglistów. Jeśli zaś weźmie się pod uwagę tezy o wyższości hierarchii nad równością, władzy nad buntownikiem i czystego stylu nad parodiującym go manieryzmem, wówczas tylko za sprawą nieuważnej lektury można przybijać nihilistom orderzy nietzscheanistów.

Odrzucenie chrześcijańskiej moralności nie polega na tym, iż pewnego dnia z dumą oznajmiamy „Bóg umarł!”, następnego „Człowiek umarł!”, i skaczymy z zadowolenia „jako pchła ziemna”. Chodzi o pozbycie się myśli nękającej filozofów od stuleci: jak sprawić, by nieszczęśliwi byli szczęśliwi, jak zapewnić niepotrzebnym pomoc, jak przemówić za tymi, co nie mają prawa głosu? Problem polega na tym, jak pozbyć się misji. Jak przestać upajać się w zaciszu gabinetu sympatią i współczuciem dla wzgardzonych i poniżonych, wyśpiewując z bezpiecznej odległości wezwania do konfrontacji. Odpowiedź Nietzschego jest krótka i dosadna: „nic nas to nie powinno obchodzić”.

Nietzsche pisał w epoce, kiedy egalitaryzm powoli dojrzewał, kiedy szacunek dla odmienności z wolna stawał się odruchem, ustępując miejsca zdziwieniu i odrzuceniu. Przywykłąwszy do pewnych zjawisk, nie jest się w stanie zazwyczaj zrozumieć, dlaczego mogły budzić one tak długotrwały opór: „to przecież jasne”, powiada się, „to rozumiało samo przez się”, „przecież nie można zaprzeczyć, że...” etc. Wszelako społeczny egalitaryzm, administracyjnie zagwarantowana równość to zjawisko wyjątkowo niedawne – tak niedawne, iż być może nie wszyscy jeszcze do niego przywykli i uznali je za oczywiste

---

<sup>48</sup> Por. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Paris 1995, jak również krytyczne uwagi w L. Ferry, A. Renaut, *La Pensée* 68, Paris 1985, s. 130. Rację zdaje się mieć V. Descombes, kiedy pisze, że „im bardziej schizo-analiza Deleuze’a wyostreza różnicę między schizoidalnym i paranoicznym, tym mniej może powiedzieć, co znajduje się po jednej bądź po drugiej stronie. W sprzeczności ze swymi najwyraźniejszymi intencjami, ze swym *empirycystycznym* projektem, Deleuze dochodzi do mierzania tego, *co jest*, na skali tego, *ci nie jest, lecz powinno być*”. V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Baniasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 215.

samo z siebie – natomiast nierówność, faktyczna i ustawowa, towarzyszy ludziom od tysięcy. Być może przywykliśmy już „do nauki o równości ludzi, acz nie do równości samej”<sup>49</sup>. Antydemokratyczne tyrady Nietzschego dla wielu mogą brzmieć dziś niepokojąco, a wręcz nawet odrażająco, trzeba jednak pamiętać, iż dla autora *Zaratustry* urzeczywistnienie politycznej równości stanowiło koniec długiego procesu, zapoczątkowanego przez chrześcijańską tezę o równości wszystkich ludzi w obliczu Boga<sup>50</sup>. Przed Bogiem, powiada chrześcijanin, wszyscy jesteśmy równi, co wszakże nie wyklucza istnienia nierówności tu, na Ziemi. Polityk zaś – a zwłaszcza polityk-nihilista – stwierdza: „Cóż tam Bóg? Cóż wieczność? – Cóż nas obchodzi domniemana równość w obliczu niebytów? Potrzebujemy faktycznej równości tu, teraz i zaraz”. Dlatego też atak Nietzschego na chrześcijańską doktrynę równości automatycznie pociąga za sobą dużo silniejsze odrzucenie równości politycznej: chrześcijaństwo nakreśliło bowiem zaledwie projekt powszechnej równości możliwy do urzeczywistnienia jedynie po śmierci, w zaświatach, o których tak dobrze wszyscy *déca-dents* wiedzą, że są krainą urojoną. Szkodliwość chrześcijaństwa polega więc przede wszystkim na tym, iż wzbudziło w słabych i upośledzonych nadzieję na odległą, bardzo odległą sprawiedliwość. Niepomnie więcej szkody wyrządzają natomiast koncepcje dążące do urzeczywistnienia idei powszechnej równości w aktualnie istniejących społeczeństwach. Odkąd nihilizm uśmiercił Boga, prawdopodobieństwo zrealizowania postulatów egalitaryzmu w jakiejś nieokreślonej przyszłości gwałtownie zmalało, a wraz z nim nadzieja, pozwalająca z zaciśniętymi zębami znosić ziemski los: równość w zaświatach? Obiecanki-cacanki. Zróbmy to tu i teraz!

Prąd demokratyczny jest spuścizną prądu chrześcijańskiego. Że atoli tempo jego niecierpliwym, schorzałym i kalekim okazom wymienionego instynktu zda się zbyt jeszcze powolnym i ospałym, świadczą o tym coraz wściekłejsze wycia, coraz jawniejsze zgrzytania psów anarchistycznych, tułających się po zaułkach kultury europejskiej: zasadniczo na pozór różnych od pokojowo-pracowitych demokratów i ideologów rewolucyjnych, zaś więcej jeszcze od matolkowatych

<sup>49</sup> F. Nietzsche: *Wiedza radosna*, op.cit., s. 57.

<sup>50</sup> Pojęcie „równości dusz wobec Boga” stanowi „prototyp wszelkich teorii o równych prawach: najprzód nauczono ludzkość religijnie wyjąkiwać zdanie o równości, później zrobiono dla niej z tego morał: coś dziwnego, że człowiek kończy na tym, iż bierze je poważnie, iż bierze je *praktycznie* – choć powiedzieć politycznie, demokratycznie, socjalistycznie, pesymistycznie z oburzenia”. *Wola mocy*, op.cit., s. 227.

pseudofilozofów i wyznawców braterstwa, którzy zwą siebie socjalistami i mają na celu „wolne społeczeństwo”; w istocie jednak zgodnych z nimi wszystkimi w zakorzenionej i instynktownej wrogości względem każdego innego ustroju społecznego krom samorządu stadnego [...]; zgodnych w niedowierzaniu karzącej sprawiedliwości (jak gdyby była pokrzywdzeniem słabszego, bezprawiem na koniecznym następstwie całego dawniejszego społeczeństwa); niemniej atoli zgodnych w religii litości, we współczuciu dla wszystkiego, co jeno czuje, żyje i cierpi [...]; zgodnych społem w wyrzekaniach i niecierpliwościach współczucia, w śmiertelnej nienawiści do cierpienia w ogóle, w kobiecej niemal niezdolności, by wytrwać przy tym w roli widza, by móc na cierpienia pozwolić<sup>51</sup>.

Krótko mówiąc, niechęć do świeckiej realizacji religijnych obietnic (zastąpienia duchowego zbawienia zbawieniem doczesnym i rzeczywistym) każe Nietzschemu występować przeciwko wszelkim formom łagodzenia istniejących nierówności i demontażu hierarchii, co prowadzi go do apologii niewolnictwa i wyzysku jako wyrazu rzeczywistych i oczywistych różnic między ludźmi<sup>52</sup>.

Nie chodzi w tym miejscu oczywiście o obronę czy też krytykę poglądów Nietzschego w kwestii politycznej równości, lecz jedynie o rzucenie nieco światła na wybiórczą recepcję jego myśli, dokonującą się w obecnych czasach. Jeśli akceptujemy jego krytykę wartości, musimy pamiętać, iż wartościami tymi są współczucie i litość, jeśli chcemy kontynuować jego atak na ideały mieszczańskiej Europy, nie zapominajmy, iż za takowe uważał on przede wszystkim egalitaryzm i emancypację. Nietzsche, co warto podkreślić, jest antychrześcijaninem nie tylko dlatego, że chrześcijaństwo broni wartości absolutnych i absolutnych prawd: jest nim przede wszystkim z tego względu, iż wartościami owymi są miłosierdzie i wrażliwość na krzywdę, prawdami zaś tezy o powszechnej równości i braterstwie.

<sup>51</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905, s. 140–141.

<sup>52</sup> Por. np. *Wola mocy*, op.cit., s. 218–219; *Poza dobrem i złem*, op.cit., s. 242–243 (wyzysk jest „istotną właściwością wszystkiego, co żyje”); *Antychryst*, op.cit., s. 91–93 („Porządek kastowy, najwyższe, dominujące prawo, jest tylko uświęceniem *porządku natury*”); *Zmierzch bożyszcz*, op.cit., s. 104–105; *Wiedza radosna*, op.cit., s. 78–79.

## Powrót platonizmu

Niewątpliwie można by przytoczyć jeszcze wiele wątków zawartych w twórczości Nietzschego, które usiłowano zaadoptować w ramach szeroko rozumianej postmodernistycznej krytyki filozofii, kultury i społeczeństwa. Krytyka pojęcia autonomicznego podmiotu, atak na antropocentryzm i humanizm, obśmiewanie filisterstwa i drobnomieszczańskich cnót, niechęć do nacjonalizmu, krytyka rozumu i metafizyki, postawienie problemu cielesności, a także obrona sztuki i wolnej twórczości – wszystkie te nietzscheańskie wątki można by z powodzeniem odnaleźć we współczesnej myśli. Podobieństwo jednak zdaje się być często bardzo powierzchowne: wspólny przedmiot krytyki nie zawsze oznacza wspólny punkt wyjścia. Walcząc z normami i wartościami, najpierw należy zapytać, jakie to normy i wartości, a potem uważać, aby naszej walki nie uznać za jedyną wartość i normę. Odrzucając jedną Prawdę na rzecz pluralizmu prawd, trzeba przede wszystkim wiedzieć, co to za Prawda i czy nie odrzucamy jej czasem w imię Prawdy odrzucania Prawdy. Krytykując porządek społeczny realnego świata, należy spytać, w imię jakiej urojonej utopii przeprowadzamy tę krytykę.

Kiedy zatem patrzy się na tak powszechne dziś, niemal stadne zainteresowanie Nietzschem, kiedy widzi się niezliczoną ilość idei, do jakich usiłuje się go nagiąć, można odnieść smutne wrażenie, iż wbrew skromnej nadziei stał się on „świętym”, a co najgorsze – świętym ostatnich ludzi, rzekomych „wolnych duchów”, o których pisał tak:

We wszystkich krajach europejskich, a także w Ameryce, istnieje obecnie coś, co miana tego nadużywa, nader ciasny, niewolny, w łańcuchy zakuty rodzaj duchów, które chcą mniej więcej tego, co wręcz jest przeciwne zamiarom i instynktom naszym [...] Słowem, do niwelatorów należą, niestety te rzekome „wolne duchy” – są bowiem wymownymi i bazgrzącymi sprawnie piórem niewolnikami demokratycznego smaku tudzież swych „nowoczesnych idei”: pospołu ludzie próżni samotności, własnej próżni samotności, niemrawi poczciwcy, którym odwagi ni szanowności odmówić nie można, jeno iż są tacy niewolni i do śmieszności powierzchowni, przede wszystkim dla swej zasadniczej skłonności, by w dotychczasowym ustroju dawnego społeczeństwa dopatrywać się poniekąd przyczyny wszelkiej niedoli i niepowodzeń ludzkich: przy czym oczywiście wywraca się prawdę na nice! Powszechna szczęśliwość trzody na zielonych pastwiskach,

---

z zapewnieniem, bezpieczeństwem, wygodą, ulżeniem życia dla każdego: oto, co wszystkimi siłami osiągnąć by radzi; obie ich do przesyty powtarzane pieśni i nauki brzmią: „równość praw” oraz „współczucie dla wszystkiego cierpiącego” – zaś cierpienie samo uważają za coś, co precz usunąć należy<sup>53</sup>.

Czyż nie jest aby dzisiejsza krytyka dawnych ustrojów, wartości i prawd bardziej chrześcijańska aniżeli by chciała? Nie byłże Nietzsche większym i twardszym moralistą niż sądził?

---

<sup>53</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, op.cit., s. 62–63. Por. *Z genealogii moralności*, op.cit., s. 30. W *Woli mocy* znaleźć można analogiczną krytykę sztuki zaangażowanej (op.cit., s. 64).