Stanisław Łojek

Perspektywizm, szaleństwo i występek twórcy

Sztuka i Filozofia 19, 35-52

2001

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Stanisław Łojek
(Kraków)

PERSPEKTYWIZM, SZALEŃSTWO I WYSTĘPEK TWÓRCY

Wy chcecie waszym powrozem uratować nas? – A my, my prosimy was usilnie, powieście się na nim!...
F. Nietzsche

Nietzscheański atak na „moralność ascetyczną" opierał się na założeniu – a raczej: odkryciu, które po „śmierci Boga" staje się naszym udziałem – że każda moralność jest z konieczności „tylko" interpretacją. Takie pojmowanie moralności umożliwiło Nietzschemu ocenę jej źródeł i sformułowanie krytycznych wniosków. Uznając „ascetyczny ideał" za owoc interpretacji, motywowanej wypływającym ze słabości pragnieniem uniknięcia odpowiedzialności za własne życie, wskazał on na potrzebę jego „przekroczenia". Poglądem mającym zastąpić ideał „jedynej prawdziwości" jest dla Nietzschego perspektywizm, który, jak pisze Jaspers, umieszcza interpretację w samym łonie istnienia i dzięki temu, mimo iż nadal pozostaje „tylko" interpretacją, może pretendować do roli „prawdy": „Ten nieskończony ruch interpretowania zdaje się osiągać coś w rodzaju spełnienia w *samoujęciu* tego interpretowania; w *interpretacji*. To posunięcie zamierzone przez Nietzschego: pojmowanie interpretacji jako takich, ale trzymanie się istnienia w interpretacji. (...) Interpretacja Nietzschego jest faktycznie interpretacją interpretowania, a w związku z tym nie ma nic wspólnego ze wszystkimi dawniejszymi interpretacjami, naiwnymi w porównaniu z nią, nie posiadającymi samowiedzy interpretowania[1].

Można by jednak sądzić, że przyjęcie perspektywicznego punktu widzenia, z którego Nietzsche krytykuje zastaną moralność, z góry skazuje na niedorzeczność jego własny – i, zresztą, jakikolwiek – pozytywny projekt moralny. Mimo to Nietzsche, który uparcie obstaje przy swoim perspektywizmie, niemal od początku swej filozoficznej drogi odczuwa własne zadanie jako moralne; w napisanej parę lat później przedmowie

[1] K. Jaspers, *Nietzsche*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 1997, s. 231, 233.

do jednego ze swych wczesnych dzieł, stwierdzi, iż książka ta „przedstawia (...) sprzeczność i sprzeczności tej się nie lęka: wypowiedziano w niej zaufanie morałowi – czemuż to? Gwoli *moralności*! Lub jakby to inaczej nazwać, co w niej – co w nas – się dzieje?"[2]. Jest więc Nietzsche zarazem twórcą i niszczycielem, zakres i treść przeprowadzanej przez niego krytyki wynikają wprost z zakresu i treści jego pozytywnego przedsięwzięcia: przeciwstawia się on *dotychczasowej* moralności, ale jednocześnie powtarza z naciskiem, że moralność ta nie jest ani jedyna, ani najwyższa.

Czy jednak odpowiedzialność – mająca fundamentalne znaczenie dla „nowej" moralności – da się pogodzić z perspektywizmem? Czy nie jest tak, że perspektywiczna ocena wartości, ocierając się niebezpiecznie o relatywizm, wyklucza jakiekolwiek odpowiadanie?

Jeśli bowiem skłonni będziemy uznać, iż żadna wartość i żaden sens nie posiadają uniwersalnej mocy zobowiązywania, to czyż nie będzie to równoznaczne ze stwierdzeniem, że wszystkie wartości mogą być równie dobre dla każdego z nas? To z kolei oznaczałoby, że z góry odrzucamy możliwość istnienia jakiejkolwiek podstawy wyboru. Tym samym odpowiedzialność przed samym sobą – a tylko taka odpowiedzialność wchodziłaby tutaj w grę – zmieniłaby się w jakiś obłędny i beznadziejny solipsyzm. Skoro nie istnieje żadna obiektywna hierarchia wartości, skoro wszystkie wartości są równie dobre dla wszystkich i żadna nie jest lepsza od pozostałych, to nie ma powodu, dla którego miałbym wybierać którąkolwiek z nich. Jak pisze Camus: „jeśli prawo wieczne nie jest wolnością, brak prawa nie jest nią tym bardziej. Skoro nie ma prawdy, a świat pozbawiony jest reguł, nie ma też żadnych zakazów; żeby zakazać jakiegoś działania, trzeba bowiem wartości i celu. Jednocześnie jednak nic nie jest dozwolone; wartości i celu trzeba również, aby wybrać inne działanie"[3].

Stwierdzenie, że wszystkie możliwości są tak samo wartościowe i równie godne wyboru, skazuje mój ewentualny wybór na całkowitą arbitralność i przypadkowość. Świadomość owej przypadkowości sprawia, że przestaję wierzyć w jego słuszność. Jeśli sens i cel, jakie nadałem swojemu życiu, mogłyby równie dobrze być zupełnie inne, to czy w ogóle można jeszcze mówić o sensie i celu, czy można jeszcze w nie wierzyć?

Wydaje się zatem, że przyjęcie perspektywicznej oceny wartości wyklucza zbudowanie jakiegokolwiek pozytywnego projektu moralnego,

[2] F. Nietzsche, *Jutrzenka*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907, s. 6.

[3] A. Camus, „Nietzsche i nihilizm", przeł. J. Guze (w:) idem, *Człowiek zbuntowany*, Kraków 1993, s. 73.

że moralność, aby zasługiwała na to miano, musi być ufundowana na „absolutyzmie etycznym", tj. na nauce, która, jak powiada Max Scheler, „głosi, że istnieją oczywiste, wieczyste prawa preferencji wartości i że odpowiada im wieczysta ich hierarchia"[4].

Dla Nietzschego jednakże nauka ta jest nie tylko fałszywa – co, jak twierdzi, udowadnia jego genealogiczna krytyka – lecz także, i przede wszystkim, hamuje rozwój człowieka, uniemożliwiając mu przyjęcie rzeczywistej odpowiedzialności za siebie i tym samym stanie się istotą autentycznie moralną. Owszem, powiada, przeświadczenie, że wszystkie wartości są równie dobre dla każdego z nas rzeczywiście oznacza, że żadna wartość nie jest dla nikogo godna wyboru i wobec tego wyklucza jakąkolwiek odpowiedzialność (oraz jakąkolwiek moralność); twierdzi jednak, że *jego* perspektywizm takie przeświadczenie odrzuca. Lecz z drugiej strony, dodaje, równie „niemoralne" – i równie „nieodpowiedzialne" – jest przekonanie, że pewnym szczególnym wartościom, z racji ich ontologicznego statusu, przysługuje moc absolutnego, tj. *uniwersalnego* zobowiązywania. „Każdy nieegoistyczny morał, który poczyna sobie bezwzględnie i zwraca się do wszystkich, grzeszy nie tylko przeciw smakowi; jest też podżeganiem do grzechów płynących z zaniedbania"; należy przeto „zmusić morały, by przede wszystkim ugięły się przed *hierarchią*, zaś z ich uroszczeń uczynić sprawę sumienia – aż same przyjdą wreszcie do przekonania, iż *niemoralną* rzeczą jest utrzymywać: «co dla jednego słuszne, do dla drugiego godziwe»"[5].

„JAM JEST MORAŁEM, OKROM MNIE MORAŁU NIE MASZ"?

Według Schelera, moralność to „system reguł rządzących preferencją samych wartości", system, który jest ukryty „za konkretnymi ocenami danej epoki i danego ludu"[6]. Definicja ta pochodzi z pracy, która między innymi jest polemiką ze stanowiskiem Nietzschego. Interesuje nas ona o tyle, że Scheler, akceptując niektóre z przesłanek owego stanowiska – między innymi tę o istnieniu *różnych* moralności – dochodzi do zupełnie przeciwstawnych wniosków. Obaj myśliciele pragną dokonać oceny rozmaitych przekonań moralnych. Ich krytyki różnią się jednakże zasadniczo – zarówno pod względem celu, jak i sposobu

[4] M. Scheler, *Resentyment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1997, s. 85.
[5] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907, s. 178–179.
[6] M. Scheler, *Resentyment...*, op. cit., s. 84.

ich przeprowadzenia. Porównanie obu przedsięwzięć pozwoli nam lepiej pokazać oryginalność Nietzscheańskiego projektu, a także trudności, z jakimi musi się on uporać, aby móc spełnić swoje zadanie.

Scheler proponuje krytykę moralnych ocen wartości ze stanowiska absolutyzmu etycznego, który, jak powiada, „odkrył i uznał głębszą (...) relatywność moralnych ocen wartościujących. Różne moralności pozostają do owej wieczyście obowiązującej etyki w takim stosunku, w jakim różne systemy słoneczne, np. ptolemejski i kopernikański, pozostają do systemu idealnego, do którego dąży astronomia. System ów, obowiązujący sam przez się, przejawia się bardziej lub mniej adekwatnie w różnych moralnościach"[7]. Skoro tylko zdołamy odkryć – a wygląda na to, iż Schelerowi się to udało – wieczystą hierarchię wartości i odpowiadające jej prawa preferencji, które są „równie ściśle «zrozumiałe» jak prawdy matematyki"[8], nasze krytyczne zadanie stanie się stosunkowo łatwe. Wystarczy bowiem porównać różne moralności z idealnym wzorcem, który w każdej z nich w jakiś sposób się przejawia, aby wyróżnić i ocenić to, co w nich „zafałszowane", niezgodne z ideałem.

Posługując się tym schematem, dokonuje Scheler krytyki pewnej szczególnej moralności – humanistycznej moralności nowożytnej. Stwierdza, iż jest to jeden z rodzajów moralności fałszywej i wskazuje na *resentyment* jako źródło jej zafałszowania. Stosując i błyskotliwie rozwijając poczynione wcześniej przez Nietzschego analizy tej psychicznej siły, Scheler przedstawia mechanizmy, które są odpowiedzialne za pojawianie się w naszej świadomości iluzorycznych, jak twierdzi, wartości. O człowieku ogarniętym uczuciem resentymentu powiada: „wartości pozytywne i wysokie jeszcze dla niego istnieją, ale niejako zaledwie «prześwitują» *spod* wartości iluzorycznych, które je zasłaniają[9]. Jednakże dla Schelera, inaczej niż dla Nietzschego, resentyment nie jest i nie może być siłą twórczą. Wynika to z podstawowego założenia „absolutyzmu etycznego": hierarchia wartości istnieje wieczyście, człowiek nie jest w stanie nic do niej dodawać i nic w niej zmieniać, w jego mocy leży jedynie odkrywanie i poznawanie odwiecznych wartości i ich wzajemnego odniesienia. Powołując się na Pascala, pisze Scheler o istnieniu *ładu serca* i *logiki serca*, które „geniusz moralności stopniowo odkrywa w dziejach" i które same nie są „historyczne", lecz tylko ich „chwytanie i przy-

[7] Ibidem, s. 85.
[8] Ibidem, s. 74.
[9] Ibidem, s. 55.

swajanie". Resentyment natomiast jest „jednym ze źródeł wywrócenia owego wieczystego porządku w świadomości ludzkiej", i to w nim tkwi „źródło iluzji powstających przy chwytaniu tego porządku i wcielaniu go w życie"[10].

Co ciekawe, własny pogląd na naturę resentymentu, wedle którego jest on czynnikiem fałszującym istniejący niezależnie od człowieka porządek wartości, Scheler przypisuje... Nietzschemu. Przytaczając jego słowa o „zafałszowaniu tabel wartości" przez resentyment, stwierdza: „«zafałszowane tabele wartości» zakładają istnienie «tabel prawdziwych», bo w przeciwnym wypadku wchodziłaby w grę tylko «walka systemów wartości», z których żaden nie jest «prawdziwy» ani «fałszywy»"[11].

Jednakże zdaniem Nietzschego, rzeczywista, jak powiada, krytyka różnych moralności nakazuje nam uznać, że w ich obrębie mamy do czynienia wyłącznie z owym „przeciwnym wypadkiem". W pierwszej części *Z genealogii moralności* znajdujemy opis „pracy" resentymentu przy tworzeniu wartości, określanych tam mianem „niewolniczych" oraz walki tychże z wartościami „arystokratycznymi". Analiza tego tekstu nie pozostawia nam żadnych wątpliwości – dla Nietzschego resentyment *jest* siłą twórczą: „Bunt niewolników na polu moralności zaczyna się tym, że *ressentiment* samo staje się twórczym i płodzi wartości"[12]. Szczegółowe badania nad przebiegiem procesu, w którym powstają zrodzone przez resentyment wartości, posłużą Nietzschemu do sformułowania bardziej ogólnej tezy dotyczącej *całości* ludzkiego wartościowania, a tym samym – genezy i istnienia wartości w ogóle: „Co oznacza samo wartościowanie? czy wskazuje ono wstecz na jakiś metafizyczny świat? (...). Krótko mówiąc: gdzie ono «powstało»? Czy też może nie «powstało»? Odpowiedź: wartościowanie moralne jest pewną wykładnią, pewnym rodzajem interpretowania. Sama wykładnia jest pewnym symptomem określonych stanów fizycznych, jak również określonego *niveau* panujących sądów"[13].

Nie jest więc przypadkiem, że „niewolnik" powiada, i wierzy w to, iż: „nędzni jedynie są dobrzy; biedni, bezsilni, niscy są jedynie dobrzy; cierpiący, niedostatni, chorzy, szkaradni są jedynie niewinni, jedynie błogosławieni, dla nich tylko jest zbawienie"[14]; tego rodzaju wartościowanie jest

[10] Ibidem, s. 74.

[11] Ibidem.

[12] F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Warszawa 1905–1906, s. 30–31.

[13] F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 203.

[14] Ibidem, s. 27.

wyrazem jego własnego sposobu istnienia. Ceniąc pokorę, dobroć, posłuszeństwo, niechcenie, cierpliwość, określa warunki, w jakich to właśnie szczególne istnienie może uzyskać wartość, bez której nie byłoby ono w ogóle możliwe: „wartość świata tkwi w naszych interpretacjach (...), dotychczasowe interpretacje były ocenami perspektywicznymi, zgodnie z którymi podtrzymujemy swe życie"[15].

Pod tym względem – lecz tylko pod tym – tworzenie wartości „niewolniczych" nie różni się niczym od tworzenia wartości im przeciwstawnych, „arystokratycznych". Ludzie dostojni, jak ich określa Nietzsche, także określali mianem „dobre" to, co wyrażało się w *ich* sposobie istnienia, także cenili sobie te wartości, które sprzyjały rodzajowi życia będącemu *ich* udziałem: „dostojni, możni, wyżsi stanowiskiem i duchem odczuwali siebie samych i swą działalność jako dobrą, to jest wyższą, w przeciwstawieniu do wszystkiego, co niskie, małoduszne, pospolite i gminne. Z tego patosu oddalenia dobyli sobie prawo stwarzania wartości, wykuwania mian wartości"[16]. Oto mamy więc do czynienia z dwoma historycznymi i rywalizującymi ze sobą systemami moralnymi, z których żaden nie jest prawdziwy, w sensie zgodności z wieczystą hierarchią wartości, lub też – oba są równie prawdziwe, pod tym względem, że „wiernie" odzwierciedlają i wyrażają ogólnie pojmowaną sytuację bytową swoich wyznawców. Albo inaczej: wartości obu moralności, „arystokratycznej" i „niewolniczej", opierają się w równym stopniu na uproszczeniu i iluzji, gdyż w każdym szacunku wartości jest coś perspektywicznego, „przekształcenie, wykrzywienie i pozorna teleologia horyzontów", a także, „potrzebna doza głupoty względem wartości przeciwnych i cały uszczerbek intelektualny, którym przepłaca się każde «za», każde «przeciw»"; lecz z drugiej strony, niesprawiedliwość w każdym „za" i „przeciw" jest konieczna, bowiem jest to niesprawiedliwość nieodłączna od życia, ponieważ „życie samo jest zawarunkowane przez perspektywiczność i swoją niesprawiedliwość"[17].

Aby żyć, musimy wierzyć w *jakieś* wartości, lecz zdaniem Nietzschego błędne jest mniemanie, jakoby wartości, które są prawdziwe dla nas – gdyż wyrażają nasz sposób istnienia i naszemu życiu sprzyjają – były tak samo prawdziwe dla wszystkich, bez względu na różnice miejsca, czasu i charakterów.

[15] Ibidem, s. 201.
[16] Ibidem, s. 17.
[17] F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1908, s. 10.

MORALNA I ESTETYCZNA OCENA WARTOŚCI. „PROBLEMAT SOKRATESA"

W przedmowie do *Narodzin tragedii* Nietzsche napisze: „Już w *Przedmowie do Richarda Wagnera* jako prawdziwie *metafizyczna* działalność człowieka zostaje przedstawiona sztuka – a *nie* moralność". W samej książce często powraca obrazoburcza teza, że „istnienie świata jest *usprawiedliwione* tylko w sensie fenomenu artystycznego". I dalej: „Istotne w niej jest jednak to, że zdradza już pewnego ducha, który kiedyś będzie gotów na wszelkie ryzyko w walce z *moralną* interpretacją i wykładnią istnienia"[18]. Sztuka, o której mówi Nietzsche, jest sztuką życia samego. Jak pokażemy, nie pozostawia on także wątpliwości co do tego, która ze ścierających się ze sobą moralności jest *wyłącznie* moralnością – a zatem, czymś, czemu pragnie się przeciwstawić – a która jest także, i przede wszystkim, sztuką właśnie. Bój, do którego nawołuje Nietzsche, dotyczyć ma więc kształtu naszej egzystencji, jej „artystycznej" jakości. Jakość konkretnego życia – a nie: abstrakcyjna „prawdziwość" – jest tutaj miernikiem wartości, wzorcem, do którego winniśmy odnosić naszą krytykę.

Etyczny absolutyzm ocenia każdą z naszych cnót wedle jej „prawdziwości", tzn. zgodności z „wieczystą", i w tym sensie nie- lub ponadnaturalną hierarchią wartości. Oznacza to, że cnota nie znajduje usprawiedliwienia *w sobie* i domaga się zewnętrznego uzasadnienia. Wedle Nietzschego jednak, cnota, która wysuwa takie roszczenie, nie jest i nigdy nie była... cnotą. Nietzsche porusza tutaj odwieczny, jak twierdzi, problem moralny, „problemat instynktu i rozumu", czyli „zagadnienie, czy, ze względu na ocenę wartości rzeczy, snadniej instynktowi zaufać można niż rozumowi, który pyta: «dlaczego?», domaga się przyczyn, a więc celowości oraz pożyteczności ocen i postępków"[19].

Zdaniem Nietzschego, problem ten po raz pierwszy pojawił się u Sokratesa, który, jak twierdzi, był „narzędziem greckiego rozkładu" i „typowym dekadentem"; to właśnie Sokrates obrócił rozumność – tę, jak powiada Nietzsche, „niebezpieczną i podkopującą życie przemoc" – przeciwko instynktowi[20]. Ten zajadły atak na Sokratesa nie powinien nam jednak przesłonić faktu, iż Nietzschego interesowały przede wszystkim oddziaływanie i skuteczność głoszonej przez greckiego myśliciela nauki

[18] F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 21–22.
[19] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, op. cit., s. 125.
[20] F. Nietzsche, *Ecce homo*, przeł. B. Baran, Kraków 1996, s. 69.

o cnocie. W *Zmierzchu bożyszcz* napisze: „Dałem do zrozumienia, czym Sokrates mógł odstręczać: tym bardziej winienem wyjaśnić, iż fascynował"[21]; a wcześniej: „Starałem się pojąć, z jakiej idiosynkrazji wyniknęło owo sokratyczne zestawienie: rozum=cnocie=szczęściu: owo najcudaczniejsze jakie istnieje, zestawienie, zaś w szczególności wszystkie instynkty dawniejszych Hellenów mające przeciwko sobie"[22]. Ale też, powiada Nietzsche, instynkty dawniejszych Hellenów nie były już instynktami tych, którzy żyli w czasach Sokratesa: „Atoli Sokrates odgadywał coś więcej. *Przenikał* swych wytwornych Ateńczyków, pojmował, iż jego wypadek, idiosynkrazja jego wypadku nie jest niczym wyjątkowym. Ten sam rodzaj zwyrodnienia szerzył się wszędzie w cichości: dawne Ateny chyliły się do upadku. Sokrates rozumiał, że *potrzebują* go wszyscy (...). Przykład jego był w istocie jeno najjaskrawszym, najbardziej w oczy rzucającym się objawem tego, co podówczas powszechną jęło stawać się niedolą: że nikt nie panował już nad sobą, że instynkty zwróciły się wzajem *przeciwko* sobie"[23].

Spróbujemy się dowiedzieć, jakie było działanie „leczniczego środka" Sokratesa. W tym celu podejmiemy się opisu sytuacji, jaka następuje na polu moralności po zwycięstwie rozumu, zwycięstwie, którego ukoronowaniem jest, zdaniem Nietzschego, etyczny absolutyzm. Tym samym jednak *historyczny* punkt ciężkości naszej krytyki przesunie się z Sokratesa na jego ucznia, Platona, oraz na chrześcijaństwo, które Nietzsche określa mianem „platonizmu dla «ludu»"[24]. Ale jej cel pozostanie ten sam, nadal będziemy chcieli badać wpływ określonej moralności na jakość człowieczego życia.

WYKORZENIENIE CNOTY

W jednym z fragmentów *Woli mocy* Nietzsche próbuje pokazać, na czym jego zdaniem polegało – i, w rzeczy samej, powinno polegać – rzeczywiste wychowanie moralne[25]. Jego wielką mądrością, powiada, było zawsze to, iż „starano się osiągnąć w nim *pewność jednego instynktu*: tak że ani zamiar dobry, ani środki dobre nie występowały wpierw

[21] F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905–1906, s. 18.

[22] Ibidem, s. 16.

[23] Ibidem, s. 18–19.

[24] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, op. cit., s. 3.

[25] F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910–1911, s. 261–262.

w świadomości". Tego rodzaju nieświadomość, pisze dalej, „należy do wszelkiego rodzaju doskonałości: nawet i matematyk operuje swymi kombinacjami nieświadomie...". Dlatego też żądanie Sokratesa, by „rozumowo" uzasadniać własne cnoty, mogło być traktowane przez tych, którzy je rzeczywiście posiadali, nie tylko jako absurdalne, ale także wręcz szkodliwe – wymierzone w samą „dobroć" cnoty, bez której *„jest ona nic nie warta!"*. Tego rodzaju przesunięcie punktu ciężkości, nabycie przeświadczenia, że cnotliwym może stać się człowiek tylko dzięki wiedzy i umiejętności dowodzenia, musiało *w praktyce* zaowocować wykorzenieniem cnót, oderwaniem ich od podłoża, z którego jedynie mogły wyrastać: „Wielkie pojęcia «dobry», «sprawiedliwy» zostają oderwane od założeń, do których należą i jako wyzwolone «idee» stają się przedmiotami dialektyki. Szuka się poza nimi jakiejś prawdy, bierze się je za istoty lub znaki istot: komponuje się świat, w którym one zamieszkują, z którego pochodzą...".

Proces, który się tutaj opisuje, zmierza już wyraźnie w stronę utworzenia „świata prawdziwego", który byłby niezależny od realnej rzeczywistości. W praktyce moralnej ma to takie konsekwencje, że następuje całkowite uniezależnienie cnoty od tego, co moglibyśmy nazwać naszą naturalną konstytucją: od naszych naturalnych pragnień, dążeń i uczuć, a ogólniej – od tego, czym *rzeczywiście* jesteśmy. W przypadku Greków oznaczało to wyrwanie sądów moralnych „ze swego greckiego i grecko-politycznego podłoża i gruntu", odcięcie żywotnego dla ich własnych cnót źródła – wspartego na poczuciu odrębności i dumnego przyświadczania sobie, które nakazywało im szczycić się tym, że są Grekami. „Zdrożność", jak powiada Nietzsche, abstrakcji cnoty osiąga swój szczyt już u Platona: „I teraz oto odczuwano potrzebę wynalezienia do tego także *abstrakcyjnie doskonałego* człowieka: dobry, sprawiedliwy, mądry, dialektyk – jednym słowem *strach na wróble* antycznego filozofa: roślina oderwana od wszelkiego gruntu pod sobą; ludzkość bez wszelkich regulujących instynktów; cnota, która się «wykazuje» dowodami. Zupełnie *niedorzeczna* «jednostka» sama przez się! *Przeciwieństwo natury* w najwyższym stopniu... Jednym słowem, konsekwencją wynaturzenia wartości moralnych było stworzenie wynaturzonego typu człowieka – «*jedynie* dobrego», «*jedynie* szczęśliwego», «*jedynie* mądrego»".

Co właściwie się tutaj stało? Oto wyrwany z kontekstu własnej specyficznej kultury człowiek, nie znajdując już podstaw samookreślenia w swoim narodzie czy społeczeństwie, zaczyna *odczuwać* własną odrębność, powoli staje się „jednostką". Z drugiej jednak strony, zmiana która nastąpiła w optyce jego moralnych wartościowań, sprawia, że

jego jednostkowość z góry skazana jest na niedorzeczność, uniemożliwia przekształcenie jej w „indywidualność". Pomimo odczuwania swojej „inności" człowiek taki, wierząc, iż cnotą może być tylko to, co uniwersalne, nie potrafi cenić tego, co go wyróżnia. Znajduje się on w moralnej sytuacji bez wyjścia – nie jest już w stanie posiąść żadnej cnoty, gdyż dla żadnej cnoty nie istnieje w jego przypadku zakorzenienie. „Racjonalna" moralność żąda odeń rzeczy niemożliwej: ugruntowania swych cnót w świecie abstrakcyjnych istot, chce przeto, by stał się czymś, co samo w sobie jest sprzecznością – abstrakcyjną jednostką.

Uniwersalny charakter obowiązku skłania nas, byśmy porzucili myśl o doskonaleniu tego, co jako jedyne *może* być doskonalone. Dbanie o rozwój naszej rzeczywistej, zawsze indywidualnej istoty oznaczałoby przecież wykroczenie przeciwko obowiązkowi. Co więcej, miłość do samego siebie, miłość do „tworzywa" zostaje, jako „niemoralna", potępiona. A tylko dzięki niej, powiada Nietzsche, możliwe jest osiągnięcie rzeczywistej, polegającej na doskonałości cnoty. „Pewna cnota musi być *naszym* wynalazkiem, *naszą* osobistą konieczną obroną i konieczną potrzebą: w każdym innym znaczeniu jest jeno niebezpieczeństwem. Co nie jest warunkiem naszego życia, *szkodzi* mu"[26].

Nietzsche żądał odrzucenia moralnego przekonania o istnieniu wieczystej i uniwersalnej hierarchii wartości, ponieważ sądził, iż cnota, aby była cnotą, musi być zakorzeniona w rzeczywistości. Tylko taka cnota, cnota rzeczywista, może zdaniem Nietzschego być doskonalona. A zatem moralność, która ją odrzuca, uniemożliwia rozwój człowieka. Namysł nad sytuacją człowieka *współczesnego* kazał Nietzschemu stwierdzić z kolei, iż człowiek ten w wyniku nieodwracalnego procesu stał się i pozostaje *jednostką*. Odczuwa on swoją odrębność, myśli o sobie jako o indywiduum – i nie potrafi inaczej. Dlatego, powiada Nietzsche, jedynym „podłożem" dla zakorzenienia jego cnót może być – on sam. Lecz wzbrania się przed tym: „Obecnie nikt już nie wierzy w to niedorzeczne robienie z siebie ważnej osoby: i mądrość naszą przecedziliśmy przez sito pogardy. Mimo to *optyczne przyzwyczajenie* szukania wartości człowieka w jego zbliżeniu się do *człowieka idealnego* pozostaje niewzruszone: w istocie utrzymaną jest nadal zarówno perspektywa uosobienia się, jak i *równouprawnienie* wobec ideału. *In summa*: panuje mniemanie, iż się *wie*, co jest ostatecznym pragnieniem wobec ideału człowieka..."[27].

[26] F. Nietzsche, *Antychryst*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 14.

[27] F. Nietzsche, *Wola mocy*, op. cit., s. 190–191.

Problem polega na tym, że żyjąc w cieniu Boga, potrafimy cenić w sobie, oraz w bliźnich, tylko to, czym sami, lecz także oni, *nie* jesteśmy – nie jednostkową istotę, lecz człowieka „w ogóle". Tym samym jednak pozbawiamy się możliwości oparcia moralności – w wymiarze indywidualnym i społecznym – na tym, co jest *naszą* rzeczywistością. Zdaniem Nietzschego, musimy popchnąć chwiejące się posągi bożyszcz, wypowiedzieć zaufanie morałowi, gwoli... moralności: „Nie chcemy wracać do tego, co jest dla nas przeżytym i zbutwiałym, do żadnego «nie-do-wiary», chociażby się zwało Bogiem, cnotą, prawdą, sprawiedliwością, miłością bliźniego"[28]. Moralność była w stanie osłabić skutki degeneracji cnoty, lecz nie sięgała do jej przyczyn. Udało jej się niejako na nowo stworzyć więź społeczną i „wychować" człowieka tak, by nie szkodził innym. Ale istotą tego wychowania było osłabianie rozprzężonych instynktów, „ułaskawianie" człowieka, który co prawda przestał być groźny, lecz jednocześnie stracił możliwość i chęć stania się doskonałym.

PHILOSOPHARE NECESSE EST

Wybicie się na „osobistość" oraz poświęcenie się jej doskonaleniu zakłada nie tylko przekroczenie dotychczasowej moralności, lecz także – stworzenie nowej hierarchii wartości. Ale to oznacza, że zmuszeni jesteśmy do przeformułowania, a raczej: do zbudowania na nowo naszej wizji tego, czym jesteśmy my sami i otaczająca nas rzeczywistość. Gdy zaczynamy cenić w sobie i w owej rzeczywistości coś zupełnie innego, niż ceniliśmy dotychczas, nasz obraz świata ulega, wraz z nami, radykalnej przemianie. Tym samym jednak stajemy przed naglącym zadaniem: odczuwamy potrzebę nadania temu nowemu obrazowi sensu, pragniemy określić siebie, odpowiedzieć sobie na pytanie, kim jesteśmy i czym jest świat, który nas dotyczy; stajemy się, chcąc tego czy nie – filozofami. Nie jest przeto niczym zaskakującym, że wśród wielu „imion", jakie Nietzsche nadaje tym, którzy mieliby realizować jego ideał, bardzo często pojawia się miano „filozofów przyszłości". Kim oni są?... „Właściwi zaś filozofowie są rozkazodawcami i prawodawcami: powiadają «tak być winno!», oznaczają dokąd? i po co? człowiecze (...), twórczą ręką sięgają w przyszłość, a wszystko, co jest i było, staje się dla nich przy tym środkiem, narzędziem, młotem. Ich «poznawanie» jest twórczością, ich twórczość prawodawstwem, ich wola prawdy – wolą mocy"[29].

[28] F. Nietzsche, *Jutrzenka*, op. cit., s. 7.

[29] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, op. cit., s. 165.

„Nowa" filozofia, którą proponuje Nietzsche, jest jak widać ściśle związana z tym, co zamierzył jako pozytywny projekt moralny. Jej „prawdy" nie są bowiem odkrywane, lecz, przez moralny wysiłek samodoskonalenia – stwarzane. Jednocześnie, stają się one prawami, które twórca sam sobie narzuca i które zobowiązują go, nieodwołalnie, do realizacji ustanowionych wartości. Można zatem powiedzieć, że w tym, co dla Nietzschego było *właściwym* filozofowaniem, co określał mianem „filozofii przyszłości", znajdziemy odpowiedni materiał do teoretycznej oceny *całości* jego przedsięwzięcia.

Analiza filozoficznego programu Nietzschego oraz zbadanie, od czego zależy możliwość jego realizacji, pozwoli nam też ustosunkować się do przedstawionych na początku wątpliwości. Dotyczyły one, przypomnijmy, perspektywizmu w dziedzinie wartości: sformułowaliśmy tam podejrzenie, iż przyjęcie takiego punktu widzenia uniemożliwia stworzenie jakiegokolwiek pozytywnego projektu moralnego, gdyż pozbawia nas punktu odniesienia przy ich wyborze. Jednakże, postulowana przez Nietzschego filozofia z pewnością *jest*, przynajmniej w jego zamierzeniu, właśnie filozofią wartości. A zatem, jeśli zdołalibyśmy wykazać, że jest ona możliwa, że pomimo swej programowej perspektywiczności znajduje punkt oparcia w określonych wartościach i jest w stanie zbudować na nich spójną wykładnię sensu – to tym samym udałoby nam się odrzucić zarzut relatywizmu i kolejnym argumentem wesprzeć nasze przeświadczenie, iż Nietzscheańska idea „nadczłowieka" zasługuje na poważne potraktowanie.

FILOZOFIA JAKO SZTUKA TRANSFIGURACJI. MORALNY PROJEKT ODNOWY

„Filozof, który przez różne zdrowia wędrował i ciągle jeszcze wędruje, przewędrował także tyleż filozofii: *nie można* właśnie nic innego, jak tylko swój stan za każdym razem przenosić w najbardziej duchową formę i dal – ta sztuka transfiguracji *jest* właśnie filozofią. (...) Żyć – to znaczy dla nas ustawicznie w światło i płomień przemieniać wszystko, czym jesteśmy; wszystko, co nas spotyka; nie *możemy* zgoła inaczej"[30].

Filozof, zdaniem Nietzschego, winien zmierzać ku ujęciu i wyrażeniu całości własnego istnienia. Już to krótkie stwierdzenie pozwala nam uświadomić sobie, jak silne związki łączą postulowaną przez Nietzschego

[30] F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1910–1911, s. 6.

filozofię – z moralnością. Ale, co może się wydać zaskakujące, dotyczy to nie tylko tego, lecz w ogóle wszelkiego filozofowania. „Wyjaśniło mi się z wolna, czym była dotychczas każda wielka filozofia: oto spowiedzią swego twórcy oraz rodzajem mimowolnych, a jako takie nie zaznaczonych «memoarów»; tudzież że moralne (lub niemoralne) dążności w każdej filozofii właściwy stanowiły zarodek, z którego każdorazowo cała rozwinęła się roślina. (...) U filozofa nie ma nic nieosobistego; zwłaszcza morał jego daje niezbite i rozstrzygające świadectwo, *kim on jest* – to znaczy, wedle jakiej hierarchii dostojeństwa układają się względem siebie najwewnętrzniejsze popędy jego natury"[31].

Czym więc miałaby się różnić działalność „filozofów przyszłości" od dotychczasowego filozofowania? Dlaczego swoje propozycje w tej dziedzinie uważał Nietzsche za wręcz rewolucyjne? Wydaje się, iż decydującą rolę odgrywa tutaj, by tak rzec, metaświadomość filozofa. Odmienność polegałaby więc na tym, że byłby on w pełni świadomy tego, czym rzeczywiście jest prowadzona przezeń działalność. Przypomnijmy sobie wypowiedź Jaspersa, iż o oryginalności myśli Nietzschego decydowało to, że była ona *samowiedzą* interpretacji, że w porównaniu z nią, wszelkie wcześniejsze filozofie, choć same były interpretacjami, zdradzały pod tym względem zupełną naiwność. Nietzsche powiada wręcz: „Wszelkie dogmatyzowanie w filozofii, lubo poczynało sobie tak uroczyście, tak ostatecznie i nieodwołalnie, było snadź tylko szlachetnym dzieciństwem i początkowaniem". I zaraz dodaje: „Najgorszym, najuporczywszym i najniebezpieczniejszym ze wszystkich dotychczasowych błędów był błąd dogmatyków, mianowicie platoński wynalazek czystego Ducha oraz Dobra samego w sobie. (...) Jużcić, mówić w ten sposób o duchu i o Dobru, jak to czynił Plato, znaczyło wywrócić prawdę na nice, zaprzeczyć *perspektywiczności* nawet, temu zasadniczemu warunkowi wszelkiego życia"[32].

Okazuje się, iż naiwność dogmatycznej filozofii nie była wcale aż tak niewinna. Zaprzeczenie przez nią perspektywiczności było, między innymi, „wywróceniem prawdy na nice". Można by zatem przypuszczać, że filozofia, którą proponował Nietzsche, i która perspektywiczność miała w swoim założeniu, była przez niego zamierzona jako „powrót" do prawdy. Lecz to może wydawać się nam co najmniej dziwne. I to nie tylko ze względu na znany krytyczny stosunek Nietzschego do samej idei „prawdziwości". Przede wszystkim dlatego, że jego projekt filozofii jako

[31] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, op. cit., s. 12.

[32] Ibidem, s. 1–3.

najdoskonalszego sposobu wyrażania samego siebie stał w jawnej opozycji do dotychczasowej tradycji filozoficznej, która, także jego zdaniem, właśnie w dążeniu do „Prawdy" widziała swój sens i samousprawiedliwienie. Jednakże, już w *Narodzinach tragedii* Nietzsche zauważa, iż widoczne są już oznaki wyczerpania tejże tradycji oraz że, począwszy od Kanta, zaczynamy coraz wyraźniej dostrzegać nie tylko jej niewydolność, lecz także to, iż była i jest swoistym rodzajem „samooszustwa": „Ogromnej dzielności Kanta i Schopenhauera udało się odnieść zwycięstwo do odniesienia najtrudniejsze, zwycięstwo nad ukrytym w istocie logiki optymizmem, który znów jest podłożem naszej kultury. Gdy ten, opierając się na nie budzących w nim żadnych wątpliwości *aeternae veritates*, wierzył w poznawalność i zgłębialność wszelkiej zagadki świata i traktował przestrzeń, czas i przyczynowość jako całkowicie bezwarunkowe prawa o najpowszechniejszej ważności, Kant pokazał, że te ostatnie służą właściwie tylko temu, by samo jedynie zjawisko, dzieło mai, wznieść do poziomu wyłącznej i najwyższej realności i nią zastąpić najbardziej wewnętrzną, prawdziwą istotę rzeczy, a przez to wykluczyć rzeczywiste poznanie jej, czyli mówiąc słowami Schopenhauera, jeszcze bardziej uśpić śpiącego"[33]. Lecz takie odkrycie musi zmuszać do zastanowienia. Nietzsche próbował dociec przyczyn tego zadziwiającego zjawiska, zrozumieć, dlaczego cała zachodnia tradycja poświęcała swe najlepsze siły i talenty na realizację przedsięwzięcia, które z góry skazane było na niepowodzenie. Pragnął on bowiem filozofii, która, w przeciwieństwie do dotychczasowej tradycji, pozwalałaby mu uczynić bardziej konkretnymi i wyrazić *moralne* treści, jakie *w sobie* odczuwał, która „Prawdę" abstrakcyjną zastąpiłaby cielesną i konkretną prawdą o indywidualnej istocie ludzkiej, prawdą – o nim samym.

Filozofia umiera, gdy nie znajduje dla siebie podstawy. Podstawa dotychczasowa uległa, wraz ze „śmiercią Boga", poważnemu zachwianiu. „Prawda", o której śnili filozofowie i która skupiała ich wysiłki, jeśli nie uległa zapomnieniu, to na pewno znacznie straciła na wartości. Nie stanowi już więc celu, który mógłby prowokować najwyższe wzloty myśli. Jednak teraz ci, którzy głośno krzyczą, że jest ona tylko błędem i nieporozumieniem, odkrywają ku swemu zdumieniu, iż żaden inny fundament dla filozofii nie istnieje. Pojawiają się coraz to nowe próby stworzenia takiej podstawy, lecz wszystkie, w momencie, gdy wychodzi na jaw ich całkowita arbitralność, okazują się nieporozumieniami. Znów

[33] F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, op. cit., s. 134–135.

powraca znajoma już nam sytuacja: Jeśli wszystko jest dozwolone, to nic nie jest dozwolone.

Wydaje się, że losu tego *mogłoby* uniknąć przedsięwzięcie zmierzające do odkrycia filozofii jako najdoskonalszego i najpełniejszego sposobu wyrażania siebie. Dzięki temu prawda mogłaby nie tyle odzyskać dotychczasowe znaczenie, lecz znacznie je przewyższyć. Byłaby to bowiem prawda tego, co dla nas najbliższe i najcenniejsze, prawda, w którą nie sposób zwątpić. Jednakże wymagania, jakie tego rodzaju prawda przed nami stawia, sprawiają, iż nie potrafimy wierzyć bez zastrzeżeń w powodzenie także i tego projektu. Najważniejszym warunkiem „dotarcia" do takiej prawdy jest bowiem to, byśmy sami stali się – prawdziwi. Lecz tego nie zdołamy osiągnąć, jeśli wpierw nie zaczniemy cenić samych siebie, jeśli nie będziemy potrafili uczynić naszego życia czymś, na co zdołamy spojrzeć bez wstrętu lub przerażenia. Jeśli prawda o sobie nie przestanie być dla nas maszkarą i nie przemieni się w uwodzicielkę: „Dajmy na to, iż prawda jest kobietą – jak to? – nie jestże uzasadnionym podejrzenie, iż wszyscy filozofowie, o ile byli dogmatykami, źle znali się na kobietach?"[34].

W świetle powyższych stwierdzeń wyraźniej możemy dostrzec związek Nietzscheańskiej „filozofii przyszłości" z jego moralnym projektem. Żeby móc wyrażać siebie w filozofii, trzeba najpierw – *kimś* się stać. Ale w tym celu nie wystarczy porzucić ideę abstrakcyjnej Prawdy i zacząć myśleć na nowo; jeśli dotychczasowa prawda nie ma być zastąpiona nihilistycznym zwątpieniem, jeśli rzeczywiście mamy inaczej myśleć, to musimy nade wszystko zmienić samych siebie. Cóż to jednak oznacza? Czym my, ludzie współcześni, stać się jeszcze możemy?

„Na wielu drogach i wieloma sposoby doszedłem do swojej prawdy: nie na jednej tylko drabinie wspiąłem się na swą wyżynę, skąd me oko w moje dale wybiega. I niechętnie o drogi pytałem – sprzeciwiało się to zawsze smakowi memu! Chętniej zapytywałem drogi same i doświadczałem ich. (...) «Oto – *moja* droga – a gdzież jest wasza?» tak odpowiadam tym wszystkim, którzy mnie «o drogę» pytają. *Drogi*? – nie masz jej zgoła"[35].

Złożoność duszy, jaką Nietzsche dostrzegał już u Platona, do naszych czasów wzrosła niepomiernie: „My ludzie nowocześni, dzięki złożonej mechanice naszego «gwiaździstego nieba» – od *rozmaitych* zależym morałów; czyny nasze płoną na przemian rozmaitymi barwami i rzadko

[34] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, op. cit., s. 1.

[35] F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa 1910, s. 240.

bywają jednoznaczne – a zdarza się nader często, iż *pstrych* dokonywamy czynów"[36]. Rozmaitość ta oznacza jednak, iż w rzeczywistości jesteśmy, tak jak Nietzsche, „bez ojczyzny"[37]. Nie znajdujemy poza sobą żadnego punktu odniesienia, czujemy, że tak naprawdę nie przynależymy do żadnej przekraczającej nas całości. Jedynym „miejscem", w którym owe rozmaite morały rzeczywiście się spotykają, jesteśmy my sami, pojedyncze istoty ludzkie. Dlatego, jeśli zdołamy już przekształcić je we własne cnoty i z wielości tych cnót uczynić jak najdoskonalszą całość, to pragnąc tę całość w filozofii wyrazić wykrzyczymy z zachwytem prawdę jedynie prawdziwą – prawdę dla siebie.

Powiedzieliśmy już, że filozofia Nietzschego była, jako pierwsza, interpretacją interpretacji, że zdołała się uwolnić od naiwności interpretowania. Ale to samo możemy odnieść do filozofów przyszłości: wyrażając samych siebie, będą oni mieli doskonałą tego świadomość. Ale osiągną ją, co może się wydać dziwne i paradoksalne, dzięki tej „woli prawdy", która skądinąd tak bardzo człowiekowi zaszkodziła: „My poznający dzisiejsi, my bezbożni i antymetafizycy, także *swój* ogień jeszcze czerpiemy z pożaru, który wznieciła tysiące lat licząca wiara, owa wiara chrześcijańska, która była też wiarą Platona, że Bóg jest prawdą, że prawda jest boska..."[38]. Lecz filozof przyszłości *wykorzystuje* ową wiarę nie tylko po to, aby odnajdywać i na powrót ucieleśniać własne cnoty, lecz także – by z prawdy uczynić swą wyłączną własność. Uwolniwszy się w ten sposób od pokusy dogmatyzowania, będzie mógł samą prawdę lepiej chronić przed zafałszowaniem: przed pragnieniem prawdy innej, lepszej; przed chęcią zrównania wszystkich wobec prawdy i wykluczenia z niej tego, co niepowtarzalne i jednostkowe; przed pożądaniem stałości i utrwalenia, które każe nam wierzyć, że prawdę odkrywa się, a nie – tworzy.

Okazuje się, że perspektywiczność, która wedle Nietzschego jest warunkiem życia, jest także, właśnie dlatego, warunkiem prawdy. Filozof, który własną myśl zapragnie świadomie traktować jako samointerpretację, nie będzie jej przez to mniej cenił. Przeciwnie, już sam fakt, że stał się prawdziwym, że zdołał *utworzyć* z siebie coś, co warto i co można wyrazić, że, innymi słowy, osiągnął jedność życia z myślą – wszystko to sprawi, że na swą prawdę spoglądał będzie z dumą, że nie ze wszystkimi

[36] Ibidem, s. 174.
[37] F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, op. cit., s. 351.
[38] Ibidem, s. 291.

będzie mógł i chciał dzielić się tą najcenniejszą dla siebie rzeczą. „Czyż są nowymi przyjaciółmi «prawdy», ci nadchodzący filozofowie? Nader prawdopodobnie: gdyż wszyscy filozofowie dotychczas lubili swe prawdy. To jednakże pewna, iż nie będą oni dogmatykami. Byłoby to wbrew ich dumie, a także wbrew smakowi, gdyby ich prawda dla byle kogo miała być prawdą: acz było to dotychczas tajnym życzeniem i ubocznym sensem wszystkich dążeń dogmatycznych. «Mój sąd jest *moim* sądem: kto inny niełacno ma do niego prawo» – rzecze snadź taki filozof przyszłości"[39].

FILOZOFIA PRZYSZŁOŚCI A ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Filozoficzny perspektywizm Nietzschego przeciwstawiał się dogmatyzmowi, który zaprzeczając, iż prawda jest przez człowieka stwarzana, broni przekonania o jej obiektywnej, i przez to powszechnej, ważności i obowiązywalności. Zdaniem Nietzschego, stanowisko takie mogło zaistnieć i utrzymać się tylko dzięki samooszustwu, a więc: zaprzeczeniu prawdy o samym sobie – dzięki zatajeniu i wyparciu się faktu, iż samo jest interpretacją. Jednak przyczyna tego zafałszowania, tak jak i właściwe źródło dogmatyzmu, nie tkwi w nim samym, należy jej szukać głębiej. Jest on bowiem, podobnie jak Nietzscheański perspektywizm, duchowym wyrazem formy i jakości życia samego filozofa (przy czym dotyczy to zarówno rzeczywistego stanu, jak i tego, co jest przedmiotem dążeń i pragnień). Dogmatyzm w filozofii jest przeto odpowiednikiem moralnego stanowiska absolutyzmu etycznego, który prawdę, tak jak i inne najwyższe wartości, umieszcza w sferze bytów wiecznych, niezmiennych i uniwersalnych.

Przewartościowanie wartości moralnych, przywrócenie czci dla tego co rzeczywiste i indywidualne, stworzenie i uznanie wartości, które, jako „osobiste", są z konieczności *perspektywicznie* określane – wszystko to, zdaniem Nietzschego, mogłoby nie tylko doprowadzić do pojawienia się nowej jakości *życia*, lecz także spowodować radykalną przemianę w jakości *prawdy*. Innymi słowy, jeśli zdołamy zakorzenić w sobie cnotę, będziemy mogli ucieleśnić także prawdę. Czyniąc tak, sprawimy, iż będzie ona wyrażała to, czym rzeczywiście jesteśmy, czym uczyniliśmy siebie samych. Owszem, prawda taka utraci swą niezmienność i uniwersalność, lecz – czy stanie się przez to mniej prawdziwa, mniej wartościowa?

[39] F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, op. cit., s. 61–62.

Fakt, że perspektywiczna prawda, aby stać się taką, musi wyrażać jak najdokładniej to, i tylko to, czym jest lub staje się jej twórca, nie tylko wyklucza jej powszechną obowiązywalność, lecz także mocno przeciwstawia się relatywizmowi. Nie jest bowiem tak, iż perspektywizm pozbawia nas kryterium wyboru i tym samym go uniemożliwia. Mamy tu raczej do czynienia z zupełnie odwrotną sytuacją: posiadamy mocne i ścisłe kryterium, które, dodatkowo, jest tego rodzaju, że drastycznie zacieśnia pole manewru, uniemożliwia jakikolwiek arbitralny wybór. Właściwie może on polegać tylko na tym, czy zdecydujemy się kształtować i wyrażać to, czym jesteśmy, czy też – zrezygnujemy z tego zadania. Zwróćmy uwagę, że sam „materiał" naszej twórczej działalności nie podlega żadnemu wyborowi, człowiek nie może po prostu stać się kimś innym, a jedynie – sobą. Jeśli zatem nasze przekonania mają być autentyczne – a to jest warunkiem perspektywicznej prawdziwości – jeśli, następnie, mają odzwierciedlać naszą rzeczywistą hierarchię wartości, nasz rzeczywisty „ustrój" moralny – to nie możemy ich dowolnie zmieniać i odrzucać; zgodnie ze słowami Deleuza: mamy takie wartości i takie przekonania, na jakie zasługujemy[40].

[40] G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 5.