

MORALIZM I FILOZOFIA. JESZCZE RAZ O NIETZSCHEAŃSKIEJ IDEI IMMORALIZMU

Ponura legenda, jaka urosła wokół osoby i twórczości Fryderyka Nietzschego, dotyczy głównie jego etycznych poglądów. Funkcjonuje w świadomości powszechnej przekonanie o negatywnym, antimoralnym charakterze jego filozofii. Immoralizm jest częścią tego mitu.

Mit ten zaczął się kształtować bardzo wcześnie, bo już na przełomie XIX i XX wieku. W Polsce w tym czasie z najostrzejszą krytyką poglądów Nietzschego wystąpili pisarze katolicycy (m.in. T. Choiński, W. Kozłowski, H. Struve).¹ Zarzucano Nietzschemu płaski materializm, kult ciała, biologizm i darwinizm.² Nie do przyjęcia był również jego indywidualizm. Wykreowano Nietzschego na dogmatyka egoizmu, apologetę barbarzyństwa, siły fizycznej i bezwzględnej okrucieństwa, tak, że już wkrótce jego imię mogło stać się synonimem wszelkiego zła. Na ten niekorzystny i – w rzeczywistości – daleki od prawdy wizerunek myśli niemieckiego filozofa wpłynęła także późniejsza krytyka przeprowadzona z pozycji marksistowskich. Ważne jest tu zwłaszcza stanowisko G. Lukacsa, który w poglądach Nietzschego doszukiwał się teoretycznych źródeł faszyzmu.

Ale miał Nietzsche od samego początku także zwolenników, którzy w jego poglądach potrafili dostrzec propozycje służące do podniesienia moralności nawet na najwyższy szczebel. Maria Przewóska na przykład, w pierwszej polskiej książce o Nietzsche (1894 r.), twierdziła, że nietzscheański nadezłowiek to jednostka o najwyższej kulturze etycznej, a o nowej, wyższej, prawdziwszej moralności autora *Poza dobrem i złem* pisali W. Rzymowski, J. Kumatowski, W. Berent i inni. I choć w wystąpieniach tych więcej jest raczej entuzjazmu niż spokojnej i rzeczowej argumentacji, to pewnie właśnie owi „entuzjaści”, a nie zagorzali przeciwnicy, lepiej odgadli rzeczywiste intencje niemieckiego filozofa.

Dziś, gdy coraz częściej podejmuje się próby oczyszczenia twórczości Nietzschego z wielu niesłusznych zarzutów, gdy zaczyna dominować przekonanie o ogromnym wkładzie, jaki wniósł on do dziedziny badań nad moralnością, gdy twierdzi się nawet, że był jednym z najwytworniejszych moralistów, nadal traktuje się immoralizm jako zasadniczy element poglądów Nietzschego na temat moralności. Mówi się wtedy bądź to o nowej nauce moralnej Nietzschego, o nowym programie etycznym, bądź też o tym, co dziś nazywa się nauką o moralności, a więc o historii, o socjologii, o psychologii moralności. Tak czy inaczej, problemem staje się tu zawsze moralność. Z pewnością, wszystko to mieści się w nietzscheańskiej koncepcji immoralizmu, tak przecież bogatej i nie zawsze dostatecznie

rozjaśnionej – ale chyba nie tylko to. Możliwa jest bowiem taka interpretacja – i taką proponuje się w tym artykule – w której immoralizm tylko pośrednio dotyczy problemu samej moralności, a bezpośrednio koncentruje się na zjawisku m o r a l i z m u. Konieczne staje się więc dokładniejsze przyjrzenie się moralizmowi. Pozwoli to również na wskazanie różnic między tym zjawiskiem a moralnością, w tym zwłaszcza na pokazanie różnic w krytyce ich obu, bo takie różnice istnieją na pewno.

I. Krytyka pojęcia moralizmu. Amoralizm czy immoralizm?

Aby od razu trafić na właściwy tor, dobrze jest posłużyć się stosownym cytatem. W *Woli mocy* można przeczytać taki oto fragment: „Wspólnem w dziejach Europy od Sokratesa jest usiłowanie, żeby wartości moralne doprowadzić do panowania nad wszystkimi innymi wartościami: mają być one przewodnikami i sędziami nie tylko życia, lecz także 1) poznania, 2) sztuk, 3) dążeń państwowych i społecznych.”³ Oprócz tego, Nietzsche mówi często o „uznawaniu tylko moralnej skali ocen”, o „przemoralizowaniu” (to określenie pojawia się chyba najczęściej), o „moralnym fanatyzmie” oraz o wielu innych, podobnych. Ważne w nich wszystkich jest to, że opisują one zjawisko określane mianem moralizmu. Moralizm bowiem jest poglądem, według którego wartości moralne uznawane są za najwyższe, kryteria etyczne stanowią podstawę wszelkich ocen, a dobro moralne jest jedyną lub główną wytyczną ludzkiego postępowania. To właśnie to zjawisko Nietzsche analizuje i, dostrzegając błędy, wypaczenia, nawet fałszerstwa, których jest ono przyczyną, poddaje je zdecydowanej krytyce. Ale trzeba w tym miejscu od razu podkreślić, że krytykuje się tu moralizm, a nie samą moralność. Ta pozostaje nietknięta dopóty, dopóki nie przerasta do nieuprawnionych rozmiarów, dopóki „sama moralność nie zachowuje się niemoralnie.” A ponieważ tak właśnie dzieje się w przypadku moralizmu, potrzebna jest krytyka tego zjawiska. Do określenia takiej krytycznej postawy przydatny jest również odpowiedni termin.

Wydaje się, że można by tu użyć dwóch terminów: amoralizm lub immoralizm, gdyż oba wyrażają zaprzeczenie, negację moralizmu. Rozstrzygnięcie, który z nich ewentualnie byłby tu bardziej odpowiedni, może stanowić problem.

Właściwie powinien tu w zupełności wystarczyć termin popularniejszy chyba – amoralizm, jako proste i zdecydowane zaprzeczenie moralizmu. Tak też stosuje go J. Pietrzak, pisząc o amoralizmie historiozoficznym Nietzschego.⁴ Autor ten uważa, że Nietzsche nie widział możliwości stosowania kryteriów moralnych do oceny dziejów, i że był przeciwny podejmowaniu takich prób, dlatego jego stanowisko w tej kwestii można nazwać amoralizmem. Z pewnością, w tym przypadku tak się właśnie sprawa miała, lecz wydaje się, że takie rozstrzygnięcie problemu i pozostanie przy terminie amoralizm nie może być uznane

za zadowalające, ponieważ mogłoby niestłusznie dawać podstawy do nazywania Nietzschego amoralistą, a jego całych poglądów – amoralizmem. Trzeba bowiem pamiętać, że amoralizm rzadko bywa rozumiany jako jedynie odrzucenie możliwości wartościowania moralnego tam, gdzie stosować się go nie da, lecz że najczęściej pojmowany jest jako usunięcie w ogóle kryteriów etycznych z całej dziedziny wartościowania. Nikt nie zaprzeczy też, że na słowie amoralizm i jego pochodnych ciąży wybitnie negatywne znaczenie; że nazywając coś amoralnym, nie umieszcza się tego w sferze moralnie neutralnej, poza dziedziną wartościowania etycznego, lecz, że osądza się to jako moralnie złe. Tak samo amoralistą zostanie nazwany człowiek nie uznający lub pozbawiony zasad moralnych.

Jak widać, amoralizm jest raczej stanowiskiem skierowanym nie przeciwko moralizmowi, ale po prostu przeciw moralności. I w tym sensie nie można nazywać amoralistą, ani jego poglądów amoralizmem. Autor *Woli mocy* znał i doceniał ogromną wartość moralności. W wielu jego wypowiedziach zawarty jest nie tylko szacunek dla uznawanych norm, ale również troska, wyrażająca się zwłaszcza w obawie o motywacyjną stronę czynów moralnych. Takie też chyba sens mają obecne w jego książkach postulaty nowej, wyższej moralności. Nie odrzuca więc Nietzsche moralności, występuje jedynie przeciwko moralizmowi; pozostawia miejsce dla wartości etycznych, choć wyklucza możliwość ich obowiązywania poza dziedziną moralności.

W związku z tak skomplikowaną sytuacją, jaka narasta wokół problemu amoralizmu, nie można w stosunku do poglądów Nietzschego bezpiecznie posługiwać się tym terminem. Pozostaje jednak do dyspozycji drugi termin, mniej znany i rzadziej używany, przez co i mniej obciążony antymoralnym wydźwiękiem, termin, którym Nietzsche posługuje się konsekwentnie – immoralizm. Można w tym miejscu zauważyć, że – jak się zdaje – na podobnej zasadzie, na jakiej Nietzsche posłużył się immoralizmem, Husserl odwołał się do pojęcia irrealizm.⁵ Czyniąc tak, chciał Husserl ustrzec się przed niestłusznymi osądzeniami o idealizm typu berkeleyowskiego. Sens takiego zabiegu polega więc na wykroczeniu poza nie akceptowane przez siebie stanowisko: w przypadku Husserla – poza idealizm, u Nietzschego – poza amoralizm. Wybierając nowy termin, robi się to w celu zaznaczenia, że ma się do powiedzenia coś nowego i ważnego. Głosząc immoralizm Nietzsche dystansuje się wobec amoralizmu i podkreśla, że krytykuje nie moralność, lecz zjawisko moralizmu – zasadę dominacji wartości moralnych nad wszystkimi wartościami.

2. Moralność i metafizyka. Zaratustra

Wynikiem moralizmu jest sytuacja, w której obszar objęty wpływem moralnej skali ocen, zdaniem Nietzschego, jest bardzo rozległy – zanadto rozległy. Wyliczając dziedziny, w jakich doszło do „wielkich fałszerstw” na skutek panowania wartości moralnych, autor

Jutrzenki wymienia m.in. historię, politykę, sztukę, psychologię, fizjologię, sądy o wartości człowieka i oczywiście filozofię. Dziedziną, w której skutki przemoralizowania (moralizmu) okazały się najbardziej znaczące jest na pewno filozofia. Nietzsche twierdzi, że cała dotychczasowa filozofia znajdowała się pod urokiem moralnych wartości, a o filozofach pisze, że byli oni u moralności na służbie. Mielibyśmy więc do czynienia ze stanem analogicznym do tego, jaki istniał w średniowieczu, kiedy to filozofia była uważana za niewolnicę teologii, z tą różnicą, że teraz, jak się okazuje, filozofia byłaby niewolnicą moralności. Ten stan „niewoli” trwał, według opinii niemieckiego filozofa, na przestrzeni całych dziejów filozofii. Dlatego jednym z głównych celów, jakie stawia sobie Nietzsche, jest „w n i k n i ę c i e w p r z e m o r a l i z o w a n i e w s z y s t k i c h d o t y c z a s o w y c h f i l o z o f i i .”

W tradycyjnej koncepcji filozofii, którą można nazwać koncepcją metafizyczną, poszukuje się odpowiedzi na postawione już przez Talesa pytanie o zasadę rzeczywistości. I nie tyle ważne jest, co ma być tą zasadą, ile raczej, by na jej podstawie dało się wyjaśnić całą rzeczywistość. Czy moralność może mieć coś wspólnego z tym pierwszym metafizycznym problemem? Nietzsche dostrzega taki związek, gdy twierdzi: „Zarastura spostrzegł pierwszy w walce dobra i zła właściwą sprężynę w kołowrocie rzeczy – przetłumaczenie moralności na metafizykę, jako siły, przyczyny, celu samego w sobie jego jest dziełem.”⁶ Fragment ten jest jeszcze ważny dlatego, że pochodzi z ostatniego rozdziału ostatniej książki Nietzschego (*Ecce homo*), gdzie autor wyjaśnia, co właściwie w jego ustach znaczy imię immoralisty. Podkreśla w ten sposób, że jego immoralizm skierowany jest przeciwko moralności, tyle że moralności w szczególnej postaci – jako „przetłumaczonej na metafizykę”, czyli jako wyjaśniającej wszystko zasadzie rzeczywistości. Chodzi po prostu o krytykę moralizmu, który w tym wypadku jest postacią metafizyki.

W cytowanym wyżej fragmencie, gdy pisze Nietzsche o moralności wprowadzonej do metafizyki, nie przypadkowo powołuje się na imię Zarastury. Rzecz jasna, jest tu mowa nie o nietzscheańskim Zarasturze, lecz o żyjącym najprawdopodobniej na przełomie VII i VI wieku p.n.e. w Persji reformatorze mazdeizmu, nazywanym również Zarasturą lub Zoroastrem. Najważniejszym elementem zarasturzianizmu jest zasada skrajnego dualizmu i nieustającej walki przeciwstawnych sił – Dobra i Zła, albo Światła i Ciemności, czyli Boga – Ahuramazdy i Szatana – Arymana. Dualizm ten, według którego z jednej strony znajdują się dobro, duch i światło, zaś z drugiej zło, materia i ciemność, miał wpływ na kształtowanie się gnostycyzmu, w tym zwłaszcza manicheizmu oraz chrześcijaństwa. Sam Mani (*Manes*), twórca manicheizmu, uważał siebie za ostatniego z proroków, a za swoich poprzedników uznawał Abrahama, Zarasturę, Buddę i Jezusa, wskazując w ten sposób na związki między różnymi religiami, a zwłaszcza na powszechność występowania dualistycznej prazasady.

3. Wartość istnienia. Anaksymander

Wprowadzona przez Zaratustrę teoria, według której światem rządzi konflikt dwóch sił, stanowi podstawę do uznania moralności za rdzeń metafizyki. Moralność staje się metafizyczną zasadą, za pomocą której ma być tłumaczona cała rzeczywistość. Także wszelkie odpowiedzi na najgłębsze ludzkie pytania powinny odtąd mieć moralny charakter. Przy czym, o ile filozofia poszukuje takich odpowiedzi (prawdziwą wiedzę i mądrość przyznając tylko bogom), o tyle moralność, jako że z natury nie znosi pozoru, wątpienia i niepewności, takich odpowiedzi udziela, gdyż je zna.

Najważniejszym i najogólniejszym pytaniem, na które moralność w swej metafizycznej roli udziela odpowiedzi jest pytanie o sens świata, sens istnienia. Właściwie są to dwie odpowiedzi: po pierwsze – świat, istnienie mają sens, po drugie – jest to sens moralny. Źródło takiego poglądu leży, zdaniem Nietzschego, w ludzkiej potrzebie usprawiedliwienia świata, świata pełnego cierpienia. Aby móc w nim żyć, człowiek może tak jak Grecy „utką zasłoną z bogów”, może stworzyć mit, który przyniesie mu pocieszenie, oparte na wierze w wieczny porządek świata, w kosmodyceę. Wciąż ludzie wnioskują – pisze Nietzsche – że życie byłoby nie do zniesienia, gdyby nie było Boga, gdyby u podstaw życia nie leżało przekonanie o jego etycznym znaczeniu. Potrzeba usprawiedliwienia istnienia nie była obca nawet Nietzschemu, gdy w pierwszej swojej książce (*Narodziny tragedii*) wynosił sztukę do rangi metafizycznej działalności człowieka, mającej na celu uczynienie istnienia godnym akceptacji. W późniejszych poglądach, gdy stał się filozofem przyjmującym rzeczywistość taką, jaką ona jest, odrzucił w ogóle możliwość pytania o sprawiedliwość bądź niesprawiedliwość istnienia, a więc i możliwość jakiegokolwiek usprawiedliwienia. W napisanej kilkanaście lat później przedmowie do *Narodzin tragedii* nie mówi już o usprawiedliwianiu istnienia, za to usprawiedliwia siebie. Pisze (i to jest bardzo ciekawe), że w zawartym w tej książce całym „metafizycznym pociesycielstwem” ważne jest to, iż zdradza ono już ducha, który kiedyś wystąpił przeciw moralnemu tłumaczeniu istnienia. Fakt, że Nietzsche sprowadza znaczenie swojej pierwszej książki do roli nie w pełni uświadomionej jeszcze krytyki objawów moralizmu, może świadczyć o tym, jak ważne miejsce w jego rozważaniach zajmuje to zjawisko.

Zanim zacznie się usprawiedliwiać istnienie, najpierw trzeba je oskarżyć, uznać za coś niesprawiedliwego, winnego. A więc najpierw trzeba uczynić je podległym sądowi moralnemu, trzeba z istnienia uczynić zjawisko etyczne. Pośród filozofów pierwszym, który to zrobił, jak zauważa Nietzsche, był Anaksymander, żyjący w tym samym czasie, gdy w Persji działał Zaratustra. Według Anaksymandra byty wyłaniające się z prajedni popełniają występki. Ich istnienie, będące wynikiem zuchwałego odpadnięcia od pierwszego bytu jest więc niesprawiedliwością, zbrodnią. Dlatego rzeczy muszą powrócić tam,

skąd wzięły swój początek – do prajedni. Muszą zostać osądzone i płacić karę za nieprawość, której się dopuściły. Wina zostanie zmaszana, gdy utracą swoje istnienie. Nad sprawiedliwym porządkiem czuwa czas – wszystko co istnieje, musi kiedyś przeminąć. Tak rozwija Nietzsche tajemniczą myśl Anaksymandra.

Inną postacią etycznego sądzenia o wartości istnienia jest semicki mit o grzechu pierworodnym. Tu również istnienie jest wynikiem występkę. Człowiek nie mieszka już w raju, jego życie to przebywanie na wygnaniu. Jest ono odczuwane i traktowane jako kara.

Takie kategorie jak kara, wina, odpowiedzialność, występki, niesprawiedliwość, grzech na pewno odnoszą się do zjawiska moralności. Opisywanie wartości istnienia przy ich pomocy daje w konsekwencji moralną interpretację rzeczywistości. Używa się ich tu jednak nie w wymiarze społecznym (tylko ludzkim), lecz w wymiarze wręcz kosmicznym, odnosząc je do całej rzeczywistości, do wszechrzeczy. Tak to wygląda w mitcie biblijnym, w religii Zaratusztry, w filozofii Anaksymandra. Sytuacja zmienia się wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa.

4. Chrześcijaństwo i Grecy. Sokrates i Platon

Choć chrześcijaństwo całkowicie akceptuje biblijny mit o grzechu pierworodnym, to jego rozwinięcie w Nowym Testamencie zawiera już nową treść. Stanowi ją chrześcijańska idea odkupienia win i związana z tym nauka o roli, jaką w procesie zbawienia odgrywa moralność, w tym zwłaszcza najważniejsza chrześcijańska powinność – nakaz miłości bliźniego. Dzięki temu udaje się w tej religii pogodzić starotestamentową koncepcję grzechu (tę o wymiarze kosmicznym) z nową, bardziej „ludzką” i „ziemską”. Ale zanim chrześcijaństwu uda się ten „zabieg przyciągnięcia moralności z kosmosu na ziemię”, wprawdzie uczyni podobną rzecz Sokrates.

Jak wiadomo, Sokrates uważany jest za twórcę tzw. antropocentrycznego zwrotu w filozofii. Według spopularyzowanej przez Arystotelesa, a później przez Cyncerona opinii, Sokrates nie zajmował się w ogóle przyrodą, a jedynie sprawami etycznymi. Poszukiwał nie wiedzy przyrodniczej, lecz wiedzy etycznej, którą uznał za jedynie ważną dla człowieka. Nietzsche wskazuje, że to właśnie od Sokratesa rozpoczyna się w dziejach Europy epoka moralizmu. Przyczyny tego faktu odnajdywał Nietzsche w sytuacji Aten z V w. p.n.e. Ateny chyliły się ku upadkowi, gdyż instynkty znajdowały się w rozprężeniu i ogólnym niebezpieczeństwem było *monstrum in animo*. Jedynym ratunkiem mogło być uczynienie wszystkiego rozumnym, rozumnym aż do absurdu. I zrobił to Sokrates w swojej formule utożsamiającej rozum, cnotę i szczęście. Odtąd wśród Greków utrwaliło się przekonanie, że kto żyje rozumnie, ten żyje cnotliwie, a co najważniejsze – ten także osiąga szczęście. Cnota staje się dobrem najwyższym, a nawet – jak rozwinął naukę Sokratesa cynicy –

– jedynym celem życia człowieka. Wszystko inne jest albo całkowicie obojętne, albo przynajmniej musi być jej podporządkowane. Godne podkreślenia jest również to, że sokratejskie rozumienie cnoty odbiega od starego, greckiego *arete*. W starszym rozumieniu *arete* była pojmowana szeroko i mieściła w sobie takie znaczenia jak dzielność, tężyzna życiowa, sprawność, a także dobro i piękno (np. dobry i piękny mógł być jakiś czyn), czyli to wszystko, na czym tak bardzo zależało Nietzsche. Sokrates natomiast nadał temu pojęciu specyficznie moralny charakter.

Nic więc dziwnego, że sokratejskie idee chętnie zaakceptowało chrześcijaństwo. Ta najbardziej moralna ze wszystkich religii formułuje podobne tezy na temat znaczenia i celu życia ludzkiego. Najważniejszym dla chrześcijanina jest żyć moralnie, doskonalić się wciąż w tym i zasłużyć na zbawienie. Wszystko inne zostaje podporządkowane temu celowi. Dlatego Nietzsche może głośno powiedzieć, że „chrześcijanin był dotąd samą istotą moralną”. A ponieważ bez chrześcijaństwa nie sposób zrozumieć Europy, to i człowiek europejski – jako że w głównej mierze był chrześcijaninem – może zostać tak nazwany. Oczywiście nie jest on „istotą moralną” w tym znaczeniu, że miałby posiadać jakąś moralną doskonałość, czy też, że obce by mu było jakiegokolwiek odstępstwo od zasady czynienia dobra, lecz jedynie dlatego, iż to właśnie moralność wyznacza ostateczny sens i cel życia, formułuje zasadę najwyższego dobra. W takim też sensie na pytanie: Kim jest człowiek? odpowiada się, że jest to istota moralna, a na pytanie: Kto jest „bardziej człowiekiem”? – ten, kto znajduje się bliżej etycznego ideału. W taki oto sposób zaczęto oceniać wartość człowieka według jednej, idealnej miary. Wart jest on tylko tyle, na ile zdołał przybliżyć się do pożądanego typu. Wszelkie inne jego cechy – zalety bądź wady, powinny odąd dać się mierzyć w kategoriach etycznych. Jeśli nie jest to możliwe, to są one w zasadzie bezwartościowe. Na tym polega chrześcijański uniwersalizm. Dlatego Nietzsche protestuje: „Żądać, by wszystko stało się 'człowiekiem dobrym', bydłem stadnym, czymś błękitnookiem, życzliwym, 'duszą piękną' – lub, jak pan Herbert Spencer sobie życzy, czemś altruistycznym, znaczyłoby ludzkość skastrować i sprowadzić do mizernej chińszczyzny. – A to właśnie usiłowano... To właśnie zwano moralnością.”⁷ Na określenie opisanej w tym fragmencie sytuacji autor *Jutrzenki* używa słowa moralność. Ale przecież z samej moralności nie muszą płynąć konsekwencje, o jakich tu mowa. Tak dzieje się tylko wtedy, gdy moralność wykracza poza właściwe sobie uprawnienia, tzn. gdy przeradza się w moralizm.

Filozofem, który w opinii Nietzschego jeszcze bardziej niż Sokrates uległ moralistycznemu złudzeniu był Platon. Związek filozofii Platona z moralizmem miałby polegać na tym, że uczeń Sokratesa w hierarchii idei na najwyższym miejscu postawił ideę dobra. Platon wydaje się Nietzsche „tak bardzo przemoralizowanym, tak preegzystencyjnie chrześcijańskim – toć pojęcie 'dobre' stawia już na pierwszym miejscu”.⁸ Tego samego

moralistycznego rodowodu jest przekonanie Platona o zorganizowanych wokół idei dobra porządku i harmonii świata. Świat ten – twierdzi autor *Timajosa* – został zbudowany przez dobrego Boga, który chciał, by dzieło było do swego stwórcy podobne. Nietzsche zauważa również, że swoim pojęciem „dobry” Platon pozbawił całkowicie wartości bogów greckich i przyczynił się do ich odejścia. Jednocześnie przygotował miejsce dla nowego Boga – Boga chrześcijan.

Za jedną z głównych tez (może nawet za tezę najgłówniejszą) chrześcijaństwa można uznać przekonanie o dobroci Boga. Mówi się wręcz, że Bóg jest dobrem.⁹ Bóg chrześcijan różni się na pewno od Boga Izraela. Ten ostatni palił przecież Sodomę i Gomoreę, zsyłał potop, topił w morzu nieprzyjaciół narodu żydowskiego, zezwalał na rzezie. Dlatego, o ile Bóg Nowego Testamentu może być nazwany dobrym i miłosiernym, o tyle Bóg Starego Testamentu, co najwyżej, może być uważany za sprawiedliwego. Jest Bogiem wybranego narodu w przeciwieństwie do chrześcijańskiego Boga, który chce być Bogiem całej ludzkości, Bogiem „uniwersalnym”, tak jak uniwersalne są dwie, zdaniem chrześcijan najwyższe, wartości – dobro i miłość.

Dostrzegając w filozofii Platona i Sokratesa pewne tendencje, które z taką siłą wybuchły w chrześcijaństwie, nazywa Nietzsche tę religię „platonizmem dla ludu”. To Sokrates i Platon rozbudowali metafizykę o moralnym charakterze. Można oczywiście mieć wątpliwości, czy takie rozumienie poglądów greckich filozofów jest całkowicie uzasadnione. Być może dużo jest w nim chrześcijańskiej interpretacji, jaka utrwaliła się w tradycji europejskiej, i może Nietzsche tej interpretacji uległ. Nie zmienia to jednak faktu, że krytyka tak rozumianego platonizmu i sokratyzmu odgrywa w nietzscheańskiej analizie moralizmu doniosłą rolę. Nie ulega też wątpliwości, że pojawienie się na europejskiej scenie chrześcijaństwa miało konsekwencje dla filozofii. Świadczyć o tym może choćby fakt istnienia, a nawet kilkunastowiekowej dominacji, chrześcijańskiej filozofii. A ponieważ chrześcijaństwo to religia o najwyższym stopniu „przemoralizowania”, to i w filozofii (nie tylko chrześcijańskiej) tego typu elementy mogą odgrywać ważną rolę.

5. Optymizm i pesymizm

Analiza zjawiska moralizmu, jakiej dokonuje Nietzsche, jest na pewno jedną z ważniejszych prób ukazania splecionych dróg chrześcijaństwa, filozofii i moralności. Do głównych kwestii, których sens uwikłany jest w ten potrójny splot, należy problem prawdy. Pytanie o prawdę to pytanie filozofii. Okazuje się jednak, że to chrześcijaństwo rozwinęło i utrwaliło zasadę bezwarunkowego pragnienia prawdy, zaś źródłem tego bezwzględного żądania była chrześcijańska moralność. Moralność bowiem z założenia nie dopuszcza pozorów i domaga się prawdy za wszelką cenę. Pragnienie prawdy, przeciwko oszustwu i pozorowi, dzięki chrześcijaństwu zaczęło być traktowane jako moralny obowiązek i tak

uksztalowane przetrwało dwa tysiąclecia tradycji europejskiej. Jako coś najbardziej oczywistego i podstawowego dla wszelkiego poznania, dla filozofii i nauki, dążenie do prawdy było warunkiem intelektualnej sumienności i rzetelności. W związku z tym nie wątpiono też nigdy o jej wartości. Trzeba nietzscheańskiej głębi, by postawić tu pytanie: A cóż to jest prawda? Dopiero to pozwala dostrzec fakt, że prawda, z jaką miano dotychczas do czynienia w Europie, usadowiona jest na chrześcijańsko-moralnych podstawach.

Ale to tylko jedna ze stron zawiłego związku prawdy i moralizmu. Inną jest obecna w niektórych filozofiach tendencja poszukiwania jakiegoś „świata prawdziwego”, lepszego, umieszczonego gdzieś poza sferą realnej rzeczywistości, nazywanej „światem pozornym”, nieprawdziwym. Pierwszą wyraźną postać takiego dualizmu światów dostrzega Nietzsche u Platona, w jego koncepcji dwóch bytów: istniejącego naprawdę świata wiecznych idei i – będącego tylko złudą – postrzegalnego świata stawania się. Platon rozpoczyna w ten sposób pesymistyczną drogę w filozofii. Najbujniejszym jej rozwinięciem jest filozofia chrześcijańska, a poglądy Schopenhauera – efektywnym zwieńczeniem. Wspólnym w nich jest to, że wtrącają świat, który istnieje, rzeczywistość taką jaka jest w sferę złudy, nieprawdy, nieistnienia. We wszystkich tych koncepcjach jedyny świat, jaki jest nam dostępny, zostaje pozbawiony wartości.

Poglądy takie są właśnie – co podkreśla Nietzsche – efektem moralizmu. Do tego typu konsekwencji dochodzi się, gdy posługując się zasadą dominacji wartości moralnych nad wszystkimi innymi wartościami, poddaje się świat ocenie etycznej i dąży do określenia go bądź to jako zły, bądź też jako dobry. Tymczasem świata nie można ani ganić, ani chwalić; nie można posądzać go o okrucieństwo, bezrozumność albo o lch przeciwieństwa. Takie sądy mają sens wyłącznie w stosunku do ludzkich postępów. Podobnie, świat nie jest ani doskonały, ani piękny, ani szlachetny. Po prostu nie dotyczy go żaden z naszych estetycznych i moralnych sądów. Nie jest ani dobry, ani zły, tym bardziej nie może być uznany za najlepszy lub najgorszy. Pesymizm, czyli pogląd wyrażający się w dostrzeganiu tylko negatywnych, najgorszych stron istnienia (bo świat w ogóle jest najgorszy) jest tak samo bezpodstawny jak optymizm – pogląd, według którego świat jest najlepszy z możliwych (optymalny). Najbardziej znanym wyrazicielem idei optymizmu był na pewno Leibniz. Nietzsche znał tę jego teorię, według której „świat nasz jest dziełem i wyrazem (*modus*) Boga i wtedy musi być szczytem doskonałości”.¹⁰

Raczej z optymizmem niż z pesymizmem związana jest wiara w moralny porządek świata i na pewno ma ona swoje korzenie w chrześcijańskiej nauce o moralnym znaczeniu wszystkiego, co istnieje. Porządek ten miałby polegać m.in. na obecności boskiego rozumu w świecie, boskiego prawa, któremu powinny poddać się tak poszczególne jednostki, jak i całe narody. Ich szczęście i losy zależą od stosowania się do boskiej woli, ta zaś przejawia się w świecie w sposób czynny – karząc lub nagradzając. I tak, upadek jakiegoś narodu

byłby na przykład wykładnikiem szerzącej się w nim korupcji, a jego wzniesienie się – efektem cnoty i doskonałości moralnej. Tak samo los jednostki ma być objęty tym porządkiem: nikt nie cierpi niezasłużenie, każda kara jest uzasadniona.

Innego typu wiarą w optymizm jest przekonanie o obecności boskiego rozumu w dziejach. W dodatku, w koncepcji tej rozum kieruje dziejami w taki sposób, by następował w nich nieustający wzrost miłości i sprawiedliwości, by ludzkość wznosiła się ku coraz to wyższym poziomom doskonałości moralnej. Łatwo się domyślić, że i tego typu poglądy, jak zauważa Nietzsche, wywodzą się z chrześcijańsko-moralnego sposobu pojmowania rzeczywistości. Mają swoje źródło w biblijnym micie o grzechu pierworodnym, któremu chrześcijaństwo nadało specyficzne, właściwe tej religii znaczenie. Przyjście Jezusa, zbawiciela, wyznaczyło całej ludzkości cel i drogę do niego. Zarówno cel, jak i droga mają mieć sens moralny: „Od Dobrej Nowiny po Sąd Ostateczny jedynym zadaniem ludzkości jest przystosowanie się do moralnych celów z góry napisanej opowieści”.¹¹

To „przystosowanie się do moralnych celów” dokonuje się tak w indywidualnym wymiarze jednostki, jak i w wymiarze najogólniejszym – w postaci projektu historiozoficznego. Tworem chrześcijaństwa jest opisanie dziejów ludzkości i świata za pomocą kluczowych momentów, którymi są stworzenie, grzech pierworodny i wygnanie z raju, zjawienie się odkupiciela, koniec świata, sąd ostateczny. Koncepcja taka, według której dzieje mają początek i koniec, mają zrozumiały sens, stała się podstawą wszystkich późniejszych filozofii dziejów. W oparciu o nią konstruowano również idee postępu, zwłaszcza te w duchu chrześcijańskim, gdzie nadrzędną wartością realizującą się w dziejach miała być moralność. Według tych projektów w stosunkach społecznych miałby następować wzrost harmonii, miłości i ludzkość zbliżałaby się do jakiegoś stanu powszechnego szczęścia. Jak zauważa Nietzsche, idee te rozwinęły się zwłaszcza w XVIII stuleciu, w wieku oświecenia, a ich kontynuacją były z pewnością XIX-wieczny pozytywizm i ideologia socjalistyczna. W tym czasie przedmiotem filozofii – i to wcale nie najmniej ważnym – staje się ludzkość, byt społeczny. Stwarza to szczególną okazję ku temu, by tego typu filozofia, obracająca się wokół problematyki społecznej – w tym także moralnej – narażona była na wpływ moralizmu.

Wszelkie tego typu teorie, metafizyczną koncepcję dualizmu światów, filozoficzny optymizm i pesymizm, wiarę w moralny ład świata i moralny sens dziejów, ideę postępu demaskuje Nietzsche jako skutki moralizmu. Pojawiają się one wtedy, gdy stosuje się wyłącznie moralną skalę ocen. Niewątpliwą zasługą autora *Zmierzchu bożyszcz* jest odkrycie takiej ich genezy, co czyni łatwiejszym ich zrozumienie i krytykę.

6. Kant

Oprócz Schopenhauera, najważniejszym spośród nowożytnych filozofów, którzy ulegli moralizmowi był, według Nietzschego, Kant. Kant, ze swoim rozumem praktycznym i „fanatyzmem moralnym” był dla autora *Woli mocy* najwyższym wyrazicielem idei XVIII stulecia. Cały system Kanta był, w opinii Nietzschego, podporządkowany tylko jednemu celowi: wobec niemoralności samej przyrody i historii (pod tym względem Kant był pesymistą) trzeba tym bardziej poszukać moralnego porządku poza tymi dziedzinami. To dlatego zajął się krytyką czystego rozumu, żeby zrobić miejsce dla wiary, idei nieśmiertelności duszy, Boga. Przeprowadził tę krytykę nie z pragnienia prawdy, ale po to tylko, by uczynić grunt, podwaliny pod swą potężną teorię moralną, pod ową „majestatyczną moralną budowlę”. „Wyrażając się inaczej, nie byłby jej potrzebował, gdyby ważniejszym nade wszystko nie było dlań to, by swe 'państwo moralne' uczynić niedostępnym, ba, nawet niepojętym dla rozumu – tak bardzo odczuwał nieodporność moralnego ładu rzeczy ze strony rozumu.”¹²

Sprowadza więc Nietzsche znaczenie całej filozofii Kanta do swego rodzaju „służby na rzecz moralności”. Przy czym, jak to jest w większości nietzscheańskich analiz, oceniane jest w tym przypadku nie tylko to, co Kant twierdzi, ale zwłaszcza to, dla czego tak twierdzi. A ponieważ takie działanie – Nietzsche nazywa je prawdziwą psychologią – jest o wiele bardziej ryzykowne i narażone na błędy, nietzscheańska „psychologia kantyzmu” może budzić zastrzeżenia, choć na pewno nie jest pozbawiona wartości. Nietzscheańskie podejrzenia są pewnie bardziej uzasadnione, gdy chodzi o stosunek Kanta do problemu religii i Boga, gdzie Kant zachowuje się całkowicie po chrześcijańsku, choć sam nie musi sobie tego uświadamiać, a zadaniem Nietzschego jest to powiedzieć. Problem religii dla Kanta to problem dobra i zła, dobrego i złego pryncypium w naturze ludzkiej.¹³ W swojej filozofii religii Kant jest pewien przede wszystkim jednego: podstawowym elementem każdej prawdziwej religii jest element etyczny. Im występuje on w pełniejszej formie, tym religia jest doskonalsza. Najdoskonalszą z religii jest dla Kanta oczywiście chrześcijaństwo. Pamiętać trzeba jednak, że miarę, za pomocą której chce on mierzyć wartość każdej religii, wyjął właśnie z chrześcijaństwa.

W nie mniej moralistycznym kontekście przedstawiony jest w filozofii Kanta problem Boga. Bóg występuje tu wyłącznie jako istota moralna. Z punktu widzenia potrzeb praktycznego rozumu jest to w zupełności wystarczające. Bóg, „moralny władca świata” – jak pisze o Nim Kant – to postulat rozumu praktycznego, postulat etyczny. Wiara w takiego Boga wyraża jedynie moralny stosunek Boga do ludzkiego rodu. Lecz czy ten stosunek polega tylko na tym, że to Bóg ocenia nas moralnie? Nietzsche twierdzi, że nie, że w relacji Bóg – człowiek obie strony mogą być traktowane jako aktywne, a nawet, że człowiek może stać się stroną przeważającą. To w końcu człowiek określa istotę Boga,

nazywając go Dobrem, Miłością. Ale może posunąć się jeszcze dalej i po prostu zacząć oceniać go moralnie. Uzna wtedy na przykład, że jego Bóg zachowuje się „nieprzyzwoicie”, gdyż przez cały czas patrzy w serce, zagląda w najgłębsze zakamarki ludzkiej duszy do tego stopnia, że jego obecność staje się już nie do wytrzymania. Może człowiek również zakwestionować boski plan harmonii świata, gdy jest to plan z moralnego (w całkowicie ludzkim wyobrażeniu moralności) punktu widzenia nie do zaakceptowania, na przykład, gdy harmonia ta musi zostać okupiona choćby tylko jedną łzą niewinnego dziecka (Nietzsche z rzadka wprowadzie, ale za to z ogromną satysfakcją wspomina o Dostojewskim). Może w końcu stwierdzić, że jego Bóg jest słaby, bo nie potrafi poradzić sobie z problemem istnienia zła w świecie, albo, że nie jest Bogiem żywym, bo Bóg, który nie umie się gniewać, tak naprawdę nie umie też kochać. A skoro tak, to może pojawić się pytanie: Po co człowiekowi taki Bóg? Tak rodzi się myśl o zabiciu Boga. Bo to ludzie sami, twierdzi Nietzsche, uśmiercili Boga, to oni są za to odpowiedzialni. Stało się tak, gdyż uznali Boga za podległego osądowi etycznemu. Takie prawo dała im wiara w bezwzględne pierwszeństwo wartości moralnych, wiara rodząca się na gruncie moralizmu.

7. Nihilizm europejski i filozofia

Śmierć Boga to największe wydarzenie zapowiadające nadejście w dziejach Europy epoki nihilizmu, czasu, w którym „najwyższe wartości tracą wartość”. Wraz z upadkiem wiary w Boga upada wiara w jakikolwiek sens, w każdą prawdę, we wszystko, co do tej pory było na niej zbudowane. Przede wszystkim, sądzi Nietzsche, dotknie to europejską moralność, która odtąd bez sankcji sama nie zdoła się już utrzymać. Ale na moralnych sądach opierała się dotąd wartość wszystkiego, co najistotniejsze w europejskiej kulturze. Europa, którą Nietzsche rozumiał jako sumę wartości, zbudowana była, według niego, na moralnym sposobie wartościowania. Moralizm przejawiał się przede wszystkim w filozofii i chrześcijaństwie – dwóch głównych filarach cywilizacji Zachodu, przez co opanowywał pozostałe sfery rzeczywistości. Śmierć Boga oznacza więc kryzys nie tylko moralności i religii, ale również filozofii, a nihilistyczne rysy pojawiają się także w naukach przyrodniczych, historii, sztuce. Cały europejski system, przez to, że staje się już „niemoralny” (pozbawiony moralnych podstaw), wydaje się też być „bezsensowny”. Bo to jest właściwe Europie, że takie pojęcia jak „niemoralność” i „bezsensowność” występują jako dwie strony tego samego zjawiska – nihilizmu. Konieczność ich współwystępowania gwarantuje, zdaniem Nietzschego, moralizm.

Autor *Ecce homo* zauważa również, że nihilizm pojawia się, gdy we wszystkim, co nas otacza, zaczynamy szukać sensu, którym ma być – na przykład – moralny porządek świata albo idea postępu, wyrażająca się w projekcie moralnego doskonalenia się ludzkości.

Rozczarowanie co do istnienia takiego porządku czy postępu tylko pozornie wydaje się być przyczyną nihilizmu. Prawdziwą, głębszą przyczyną jest tu nie brak etycznego sensu rzeczywistości, lecz w ogóle chęć poszukiwania takiego sensu. A ponieważ to poszukiwanie jest wynikiem nadania wartościom moralnym decydującego znaczenia, ostatecznie, rzeczywistym źródłem nihilizmu okazuje się być moralizm.

Kryzys europejskiej kultury nastąpił z siłą dotąd niespotykaną – pisze Nietzsche. Upadła wiara w chrześcijańsko-moralną interpretację świata, a człowiek przywykły tylko do niej, całkowicie stracił grunt. „Jedna interpretacja upadła; ponieważ uchodziła ona jednak za właściwą interpretację, więc wydaje się jakoby nie było żadnego sensu w istnieniu.”¹⁴ Jeśli nihilizm polega na tym, że upada świat wartości, to koniecznym warunkiem jest, by był to świat jedyny, poza którym nie było już nic (a przynajmniej, poza którym już nic się nie widziało). W innym przypadku poczucie bezsensu nie mogłoby być tak absolutne. Z tego rodzaju skrajnością mamy właśnie do czynienia, gdy w oparciu o moralistyczną zasadę buduje się jedyną, moralną interpretację świata. Im silniej więc moralne „wyłożenie” świata chciało stać się jedynym, tym większe stawało się zagrożenie nihilizmu, zgodnie z regułą, że na miejsce jednej skrajności przychodzi druga, tyle że przeciwna.

Jak widać, związki moralizmu i nihilizmu są wyraźne. Moralizm jawi się jako jedna z najważniejszych przesłanek kryzysu zachodniej kultury. Interesujące może więc okazać się spojrzenie na miejsce, jakie w tym wszystkim zajmuje immoralizm. Często pojawiały się przecież opinie, że immoralizm, utożsamiany z amoralizmem czy po prostu z niemoralnością jest jednym z objawów nihilizmu. Tymczasem, nie jest on ani postacią, ani tym bardziej przyczyną upadku wartości, lecz wręcz na odwrót: skierowany przeciwko zjawisku moralizmu – rzeczywistej przyczynie kryzysu – może stanowić szansę na pokonanie tej, tak trudnej w dziejach Europy sytuacji.

Nihilizm to stan ogromnego przesilenia. I nie chodzi tylko o to, by go jakoś przetrzymać, przetrwać stan chwilowego załamania, po czym można by wrócić do normalności. Upadły dotychczasowe wartości, a przyczyny tego faktu są na tyle głębokie, że nie pozwalają wierzyć w powrót do tego, co przepadło. Nihilizm, ta „chwila Wielkiego Południa” – jak pisze Nietzsche – „czas najwyższego opamiętania się ludzkości” jest również szansą na zbudowanie czegoś nowego, wartościowego, prawdziwszego. Jest to szansa dla Europy i powinno z niej skorzystać zwłaszcza to, co od dwudziestu kilku wieków przesądza o jej istocie – filozofia. Nietzsche jest filozofem, który dobrze zdaje sobie z tego sprawę, a jednym z jego głównych narzędzi jest właśnie immoralizm.

Żąda Nietzsche od filozofów, „by stali poza dobrem i złem, by sądu moralnego złudzenie mieli pod sobą”.¹⁵ Nie chodzi oczywiście o zajęcie postawy amoralnej. Jest to raczej propozycja filozoficznego punktu widzenia (żądanie skierowane jest przeciw do filozofów), dzięki któremu możliwe stanie się rozpoznanie zjawiska moralizmu. I tu Nietzsche

zachowuje się jak dobry uczeń Greków, których pierwszą regułą było zdanie wyryte dawno temu na frontonie świątyni Apollina: Poznaj samego siebie! To greckie zalecenie musi zastosować do siebie sama filozofia – dzięki temu będzie mogła zdemaskować w sobie moralizm. Nietzsche rozpoznaje moralizm jako podziemną, ukrytą rzekę filozofii. „Przemoralizowanie” miało, jego zdaniem, duży wpływ na powstanie takich filozoficznych idei, jak koncepcja dualizmu światów, metafizyczny pesymizm i optymizm, teoria postępu czy też udział w formułowaniu sądów na temat wartości istnienia i człowieka – by wymienić tylko niektóre. Gdy teraz, w epoce nihilizmu, wartość tego typu teorii, twierdzeń i odpowiedzi została zachwiana, filozofia ma szansę się odrodzić.¹⁶ Nowi filozofowie będą różnić się od dotychczasowych tym, że nie będą już wierzyć w metafizyczne znaczenie moralności. Na nowo będzie można postawić najważniejsze pytania, bo, jak się zdaje, to właśnie na prawie do stawiania pytań zależy Nietzschemu szczególnie. Co to mają być za pytania? Filozofia, uważa Nietzsche, jest poszukiwaniem wszystkiego, co najgłębsze, co najbardziej godne pytania w istnieniu. Są to na przykład sprawy, o których z taką lekko-myślnością krzyčeli dotychczas chrześcijanie; istnienie, Bóg, świat; problemy, które właśnie przez ten hałas zostały zepsute. Może są to sprawy, nad jakimi zastanawiał się w genialny sposób Pascal, zanim nie zepsuło go chrześcijaństwo? Nietzsche nie mówi o nich często. Wspomina tylko czasem, i to w poetyckiej raczej formie o otwartym morzu, na które wyruszają poszukiwacze najstraszniejszych zagadek i tajemnic, o znakach zapytania, które rzucają cień tak czarny, że znika w nim ten, kto tu pyta. Są to pytania, o których nie mówi się głośno.

PRZYPISY

¹Na ten temat: T. Weiss: Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890-1914. Wrocław-Kraków 1961.

²„Nietzsche podporządkowuje etykę biologii, pierwiastek życiowy zmienia w pierwiastek etyczny i ma na celu wychowanie ludzi mocnych, wyższego typu w myśl teorii Darwina”. (Z. Kozubski: Fryderyk Nietzsche i jego etyka. Poznań 1924, s. 68).

³F. Nietzsche: Wola mocy. Warszawa 1910-1911, s. 194.

⁴J. Pietrzak: Amoralizm historiozoficzny Fryderyka Nietzschego. Ruch Filozoficzny 1986 nr 1, s. 36-44.

⁵Według Husserla irrealne (nie – realne) są fenomeny, którymi zajmuje się fenomenologia. W odróżnieniu od nauk o faktach, nauk o tym, co realne, fenomenologia jest nauką o istocie, nauką eidetyczną, a jej przedmiotem są irrealne, transcendentale zredukowane fenomeny. (Zob. E. Husserl: Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga I. Warszawa 1975, s. 8).

⁶F. Nietzsche: Ecce homo. Warszawa 1906, s. 116.

- ⁷Tamże, s. 119.
- ⁸F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz.* Warszawa 1906, s. 22.
- ⁹„Choćby Bóg był złudzeniem, jeśli idzie o istnienie, pozostaje on jedyną rzeczywistością, jeśli chodzi o dobro”. (S. Weil: *Świadomość nadprzyrodzona.* Warszawa 1986, s. 40). Autorka ta uważa również, że Bóg Izraela nie może być Bogiem prawdziwym, gdyż jest zbyt okrutny. Tego rodzaju wypowiedzi mogą zostać uznane za typowy przykład post-chrześcijańskiego, ale i post-platońskiego punktu widzenia. Zwłaszcza do tego drugiego przyznaje się sama Simone Weil.
- ¹⁰F. Nietzsche: *Wola mocy*, op.cit., s. 30.
- ¹¹A. Camus: *Człowiek zbuntowany.* Kraków 1991, s. 71.
- ¹²F. Nietzsche: *Jutrzenka.* Warszawa 1907, s. 4.
- ¹³Zob. I. Kant: *Religia w obrębie samego rozumu.* Kraków 1993. Już chociażby pobieżne zapoznanie się ze spisem treści tej książki pozwala sądzić, że mówi się tu o religii w wyraźnie moralnym kontekście, w myśl przekonania, że pobożność nie jest „surogatem cnoty, dzięki któremu możemy się bez niej obyć, lecz jest dopełnieniem, dzięki któremu możemy ją ukoronować nadzieją na ostateczne osiągnięcie wszystkich naszych dobrych celów” (Tamże, s. 223).
- ¹⁴F. Nietzsche: *Wola mocy*, op.cit., s. 21.
- ¹⁵F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz*, op.cit., s. 51.
- ¹⁶Nietzsche mówi nawet, że teraz dopiero filozofia może odzyskać szacunek, i że „Pozostaje tylko jeden środek do przywrócenia szacunku filozofii: trzeba wpięć powiesić moralistów. Dopóki ci prawią o szczęściu i o cnocie, udaje im się namówić do niej tylko stare baby”. (F. Nietzsche: *Wola mocy*, op.cit., s. 177).