

Od genealogii moralności do moralnego wychowania. Nietzschego poszukiwania cnoty

Stanisław Łojek

Mając wyostrzoną świadomość historyczności ludzkiego istnienia, Nietzsche doskonale wiedział, że droga odwrotu od terażniejszości jest zamknięta, że jeśli w ogóle jeszcze możemy przekroczyć terażniejszość, to tylko w jedną stronę. Choć szczerze podziwiał wielkość tych wybitnych indywidualności, które wyrosły na glebie presokratejskiej kultury Greków, nigdy nie brał na poważnie myśli o powrocie do ówczesnej religii, metafizyki, moralności czy polityki. Z drugiej jednak strony, nigdy nie przestawał rozważać możliwości ich „wykorzystania”. W *Filozofii w tragicznej epoce Greków* zastanawia się nad tym, jaki jest sens studiowania wielkich systemów filozoficznych z przeszłości, skoro dziś doskonale wiemy, że „są [one] całkowicie prawdziwe tylko dla swych twórców, dla wszystkich zaś późniejszych filozofów Jedną Wielką Pomyłką, dla słabszych głów sumą pomyłek i prawd”¹. Cel, jaki stawiali przed sobą dawniejsi myśliciele, nie jest już naszym celem, a zatem głoszone przez nich prawdy nie mogą stać się naszymi prawdami. Należy zatem zapytać, czy warto w ogóle zajmować się stworzonymi przez nich systemami, czy możemy odnieść z nich jakikolwiek pożytek.

Kogo jednak cieszą w ogóle wielcy ludzie, tego cieszą też takie systemy, choćby zupełnie błędne, mają one bowiem w sobie pewien nieodparty urok: subiektywny nastrój, koloryt, można je wykorzystać do uzyskania obrazu filozofa, tak jak z roślinności danego miejsca można wywnioskować o podłożu. *Ten* sposób życia i widzenia ludzkich spraw wystąpił w każdym razie, a więc jest możliwy: „system” lub przynajmniej jakaś część tego systemu to roślinność tego podłoża².

„Ten sposób życia i widzenia ludzkich spraw wystąpił w każdym razie, a więc jest możliwy”: oto kluczowe zdanie, a raczej odkrycie, dla tych, których „cieszą w ogóle wielcy ludzie”. Wielkość jest możliwa, choć niemożliwe jest podłoże dawnej wielkości, tak jak niemożliwy jest „system” będący jego „roślinnością”. Jeśli jednak ceniamy sobie wielkość i, być może, wielkości pożądanym przydało się żyć w obrębie „horyzontu”, który ignoruje bądź neguje potrzebę lub na-

¹ Nietzsche [1993] s. 103.

² Tamże.

wet możliwość wielkości, to przyjdzie im się zmierzyć z niepokojącymi konsekwencjami tego odkrycia. Wiara w ich własny horyzont, będąca warunkiem jego istnienia, ulega zachwianiu. Okazuje się, że nie jest on ani obiektywnie prawdziwy, ani nawet „prawdziwszy” od tych, które rzekomo przewyżczył. Co więcej, „podłoże” tego horyzontu nie sprzyja wielkości – przynajmniej w porównaniu z niektórymi innymi podłożami – lecz preferuje przeciętność czy też małość. Sposób istnienia tych, którzy ucieleśniają przeciętność i małość, określa z koniecznością ich sposób „widzenia ludzkich spraw”.

Odkrycie wielkości może zatem prowadzić do zwątpienia: zarówno w prawdziwość naszych najgłębszych przekonań, jak i w wartość wyrażającego się w nich sposobu życia. Nietzsche powiada, iż może ono również przekształcić się w twórcze wezwanie, gdyż ujawnia sytuujące się poza obrębem naszego horyzontu możliwości ludzkiego istnienia. To jednak oznacza, że jeśli rzeczywiście pragniemy je zrealizować, aby osiągnąć wielkość, musimy „uporać się” z wyznaczającymi tenże horyzont przekonaniem i wartościami. Przy czym nie chodzi tu jedynie o rozpoznanie bezzasadności ich roszczeń do obiektywnej ważności i obowiązywania, lecz także, i przede wszystkim, o ukazanie oraz dokonanie oceny wartości ich źródeł. Słabość, mierność czy przeciętność, twierdzi Nietzsche, nigdy nie występują jawnie, lecz bądź to ukrywają się pod szlachetnymi nazwami cnót, wartości i ideałów, bądź też przybierają miano obiektywnych prawd o ludzkiej naturze. To dlatego dotarcie do nich jest tak trudne, a w sytuacji, gdy wiara w horyzont jest jeszcze niezachwiana – wręcz niemożliwe. Co więcej, samo odkrycie źródła naszych wartości, choćby najbardziej „nikczemnego”, nie wystarcza jeszcze, by się od nich uwolnić. Słabość bowiem pozostaje słabością i, jako słabość, potrzebuje usprawiedliwienia. Jedynie przewyżczając własną słabość (mierność, przeciętność) możemy doprowadzić do unicestwienia tej potrzeby. Rzecz w tym, że suma takich przewyżczeń prowadzi do przekształcenia naszego istnienia i, zgodnie z tezą Nietzschego, do pojawienia się nowego sposobu „widzenia ludzkich spraw”. Osiągając wielkość, możemy spojrzeć na rzeczywistość z innej perspektywy, z perspektywy wielkości. Ponieważ jednak nasza wewnętrzna przemiana jest tutaj warunkiem koniecznym, nie jesteśmy w stanie *przed* jej dokonaniem określić i zrozumieć owego spojrzenia. Natomiast z pewnością możemy stwierdzić, że będzie ono odmienne zarówno od tego, które charakteryzowało niegdysiejszą – z konieczności różną od naszej – wielkość, jak i od tego, które na drodze ku *naszej* wielkości musieliśmy przewyżczyć.

I. Poznawczy i moralny cel genealogii wartości

Nietzschego genealogiczne badania wartości mają na celu dotarcie do ich źródeł – do namiętności, pragnień i dążeń określających sposób istnienia tych, którzy w nie wierzą, dla których są one wartościowe. Choć usiłuje on poddać takiej ocenie wszystkie wartości – przeszłe, (możliwe) przyszłe oraz teraźniejsze – jego badania niezmiennie kierują się na to, co teraz. Jego „historia (lub historie) moralu” ma zatem służyć objaśnieniu kondycji moralnej dzisiejszego człowieka. Ponieważ człowiek ów jest swoją własną przeszłością, ponieważ wszystkie poprzednie epoki żyją w nim w chaotycznym przemieszaniu i spleceniu, potrzebuje on historii, by móc poznać samego siebie. Jednakże osiągnięcie autentycznego samopoznania oraz samo-zrozumienia nie jest możliwe, gdy namysł nad historią przybiera rozpowszechnioną w dzisiejszych czasach formę rzekomo obiektywnej wiedzy o tym, co się kiedyś wydarzyło³. Aby historia mogła powiedzieć nam coś o nas samych i, dzięki temu, przekształcić się w wiedzę mającą konsekwencje dla naszego sposobu istnienia, powinna być uprawiana jako genealogia: za „prostym” następstwem wydarzeń musi odkrywać kierujące nimi ludzkie wartości i ideały, za wartościami i ideałami zaś – „arcyludzkie” namiętności, pragnienia, dążenia.

Nietzsche jest przekonany, że badanie pochodzenia wartości, motywów i sił, które stały za ich tworzeniem, i które w toku dziejów poddawały je różnym „interpretacjom”, ułatwi nam zrozumienie, jaki rodzaj historycznie ukształtowanego istnienia znajduje odzwierciedlenie w tym, co dzisiaj czcimy, co uznajemy za najcenniejsze. W przekonaniu tym ujawnia się sens Nietzscheańskiej krytyki chrześcijaństwa oraz, na przeciwległym biegunie – apoteozy przedsokratycznego hellenizmu. Jak pisze Jaspers:

W tym momencie historii chrześcijaństwo jest [...] dla Nietzschego nadal jeszcze *przedmiotem obserwacji* o pierwszorzędnym znaczeniu, na którym może prześledzić związki przyczynowe i ogóle konieczności bytu ludzkiego, a więc oddziaływanie słabości, gdy w jej resentymencie wola mocy staje się duchowo twórcza, sublimacje tego wypaczenia, możliwe duchowe napięcie, możliwości najbardziej bezwarunkowej prawdziwości, kapłański typ człowieka, metody panowania nad duszami oraz technikę szerzenia [chrześcijaństwa] itd.⁴

Nietzsche bada chrześcijaństwo, chrześcijański typ człowieka, jako pewną *możliwość* ludzkiego istnienia. W ten sam sposób uzasadnia swoje zainteresowanie

³ Nietzsche [1996].

⁴ Jaspers [1991] s. 205.

„wielkimi ludźmi” z przedsokratycznej epoki Greków. Każda z tych możliwości ujawnia określoną prawdę o bycie człowieka, lecz dopiero zestawienie ich ze sobą oraz porównanie pozwalają uzyskać pewien wgląd w zarówno złożoność, jak i historyczną plastyczność tegoż bytu. Dokonując takiego porównania, Nietzsche stara się przede wszystkim rozpoznać te zasadnicze siły (oraz mechanizmy ich działania), które w każdym z wymienionych przypadków miały decydujący wpływ na tworzenie takiego a nie innego „horyzontu”, sposobu widzenia i oceniań ludzkich oraz pozaludzkich spraw. Ale ma też świadomość, że wszystkie jednoznaczne stwierdzenia oraz oceny są z konieczności, ze względu na złożoność ludzkiej natury, obarczone fałszującą całościowy obraz jednostronnością. Resentyment oraz afirmacja są dwiema przeciwstawnymi siłami, które w każdym typie ludzkiego istnienia występują *łącznie*. Badanie właściwych danemu typowi wartości może nam zatem powiedzieć jedynie, która z tych dwóch sił uzyskała w nim przewagę. Afirmujący ziemską rzeczywistość przedsokratejski Grek nie był bynajmniej wolny od resentymetu, zaś zwycięstwo negującego ją chrześcijaństwa nie oznaczało unicestwienia potrzeby i chęci jej potwierdzenia. Dusza chrześcijanina, podobnie jak wcześniej dusza Greka, później zaś – człowieka nowożytnego, była raczej miejscem zmagania się tych dwóch przeciwstawnych sił, „polem walki”, która zdaniem Nietzschego określiła bieg naszych dziejów:

Te obie *przeciwstawne* wartości «dobry i lichy (*schlecht*)», «dobry i zły (*böse*)» toczyły na ziemi straszliwą, tysiąclecia trwającą walkę. A jakkolwiek ta druga wartość od dawna przeważa, nie braknie jednak i dziś jeszcze miejsc, gdzie nierozstrzygnięta walka dalej się toczy. Można by nawet rzec, że się tymczasem coraz wyżej w górę wznosiła i właśnie przez to coraz bardziej pogłębiała i uduchowiała: tak że nie ma dziś może bardziej rozstrzygającego znaku «*natury wyższej*», natury bardziej duchowej, niż być w rozdzieleniu pod każdym względem i być polem walki owych przeciwstawień. Symbol tej walki, wyrażony pismem, które poprzez wszystkie dzieje ludzkie dotychczas pozostało czytelnym, zwie się «Rzym przeciw Judei, Judea przeciw Rzymowi»: – nie było dotąd większego zdarzenia nad *tę* walkę, nad *to* postawienie zagadnienia, *to* śmiertelnie wrogie przeciwieństwo⁵.

Nietzsche ma nadzieję, że genealogiczne badanie dziejów uznawanych przez nas wartości pomoże nam w osiągnięciu pożądanego, jak sądzi, rozstrzygnięcia walki, która ciągle jeszcze nie jest do końca rozstrzygnięta, i która rozgrywa się głównie w nas samych, w złożonej duszy człowieka współczesnego. Kiedy

⁵ Nietzsche [1907] s. 48-49.

odkryjemy prawdziwe pochodzenie naszych wartości i poznamy mechanizm ich tworzenia, być może zdołamy również ujawnić te siły (instynkty, pragnienia, dążenia), które dzisiaj warunkują i podtrzymują ich istnienie.

Choć jednak historia może nam udzielić nam w tej kwestii istotnych wskazań, nigdy, przestrzega Nietzsche, nie dostarczy nam gotowych i jednoznacznych odpowiedzi. Historyczność wartości (fakt, iż każda posiada własną historię) oznacza bowiem, że ich pierwotne znaczenie zazwyczaj bardzo różni się od tego, które nadajemy im dzisiaj. Co więcej, w czasie, jaki upłynął od momentu powstania danej wartości, jej znaczenie wielokrotnie ulegało zmianie. Zdaniem Raymonda Geussa, Nietzschego „genealogiczne” podejście do historii ujawnia niemożność znalezienia formalnych definicji „tych ludzkich fenomenów, które mają dla nas największe znaczenie”, udzielenia jednoznacznej odpowiedzi na sokratejskie pytanie „czym jest?": wolność, równość, sprawiedliwość, lecz także – chrześcijaństwo, kara, liberalizm, demokracja⁶. Bowiem z historycznego punktu widzenia, każda wartość, i w ogóle każda rzecz, która należy do ludzkiego (w odróżnieniu od naturalnego) świata, jest „nośnikiem” różnorodnych, często bardzo odmiennych, znaczeń:

Wolność znaczyła coś innego dla Lutera, dla Epikteta i dla Hercena. Chrześcijaństwo z trzeciego wieku nie było takie samo jak chrześcijaństwo wieku osiemnastego. «Chrześcijaństwo» - pojęcie oraz jego przedmiot – jest tym, co kolejne pokolenia istot ludzkich uczyniły zeń postępując i działając w określony sposób. W postępowaniu i działaniu ludzie kierują się różnymi celami oraz zmiennymi wartościami i interesami. Wynikające stąd różnice znajdowały odzwierciedlenie w zmieniającym się znaczeniu tego terminu. Czym zatem «naprawdę» lub «zasadniczo» było chrześcijaństwo? Sposobem życia Chrystusa, Żyda żyjącego w pierwszym wieku, czy też doktryną Pawła lub dekretami o naturze Trójcy, wydanym przez określone instytucje kościelne? Czy było ono w swej istocie pewną formą uwolnienia się od Prawa, czy raczej wysoce restrykcyjną dyscypliną woli? Czy manicheizm był formą chrześcijaństwa? Czy inkwizycja była «chrześcijańska»?⁷

Krytyczno-genealogiczne badania skłaniają Nietzschego do wniosku, iż właściwy nam sposób interpretowania danej wartości (czyli to, jakie może mieć ona *dla nas* znaczenie) w decydującej mierze określają dwie przeciwstawne „siły”: resentmentu i afirmacji, których odwieczna walka rozgrywa się dzisiaj przede

⁶ Geuss [2001] s. 6-8.

⁷ Tamże.

wszystkim w duszy człowieka. Jednakże genealogia odkrywa również, że *każda* wartość jest „podatna” na wielość rozmaitych interpretacji. Dlatego też każda z nich, zachowując *tę samą* nazwę, może zostać „zawładnięta” przez dowolną siłę. Nie jesteśmy więc w stanie z góry określić, czy jest ona dziełem resentymentu czy też afirmacji.

„Nikczemne” pochodzenie Nietzsche przypisuje, między innymi, pragnieniu oraz nakazowi współczucia oraz idei równości. W jego licznych i zaciekłych atakach na chrześcijaństwo co i rusz pojawia się oskarżenie o wyniesienie właśnie tych ideałów na piedestał. Ale jednocześnie powiada on, że istnieją dwa rodzaje współczucia oraz że o różnicach między nimi decyduje motywacja współczującego⁸. Prawdziwie szlachetne i wartościowe może być jedynie współczucie człowieka silnego, tego, który potrafi „zuchwalca pokonać i ukarać”, lecz zarazem w pełni panuje nad sobą, „włada swym mieczem i swym gniewem”, współczucie polegające na dobrowolnie przezeń przyjętej odpowiedzialności za wszystko, „co słabe, cierpiące, uciśnione”. Ale można też współczuć, oraz sławić współczucie, z całkowicie odmiennych względów. Ten drugi rodzaj współczucia, powiada Nietzsche, zdradza „chorobliwe przeczulenie i wrażliwość na ból, wstrętną niewstrzeźliwość w skargach, rozdelikacenie jakieś, które za pomocą religii i filozoficznych bredni chciano by wystrychnąć na coś wyższego”. Współczucie chrześcijańskie, podobnie jak współczesne, jest jego zdaniem przejawem słabości, która nie mogąc uporać się z nieodłącznym od tego świata cierpieniem, pragnie innej, wolnej od cierpienia rzeczywistości (osiągalnej bądź to na mocy zbawienia, bądź też dzięki postępowi).

Okazuje się zatem, iż faktyczne znaczenie współczucia jest ściśle uzależnione od tego, jak odczuwamy istnienie i, co za tym idzie, oceniamy jego wartość. Z kolei tym, co determinuje sens idei *równości* jest według Nietzschego nasze odczucie oraz ocena wartości istnienia tych ludzi, którzy pod jakimiś względami nas przewyższają i/lub są za wyższych od nas uznawani. Należy jednak pamiętać, że nasze rzekomo obiektywne oceny są za każdym razem „perspektywiczne”, że wynikają wprost z właściwego nam sposobu życia i z naszej, jak najbardziej subiektywnej, *samooceny*.

Pisząc w *Ludzim, arcyludzkim* o „dwojakim rodzaju równości”, Nietzsche stara się pokazać, w jaki sposób nasz stosunek do innych może wyznaczać kierunek tkwiącego w nas pragnienia czy też „żądzy” zrównywania:

⁸ Nietzsche [1907] s. 276-277.

Żądza równości może się objawiać tak, że się chce wszystkich innych ściągnąć do siebie (przez umniejszanie, zabijanie milczeniem, podstawianie nogi), albo że się chce ze wszystkimi wznieść się (przez oddawanie sprawiedliwości, pomaganie, radowanie się cudzym powodzeniem)⁹.

Jednakże w swych późniejszych pismach właściwie utożsamia on równość z jej pierwszym rodzajem (z wyrównywaniem w dół), ponieważ sądzi, że wraz z nastaniem chrześcijaństwa stała się ona ideą oraz siłą dominującą, która w dzisiejszych czasach całkowicie wyparła i skazała na zapomnienie inną, bo ciągnącą wzwyż, żądzę równości. Zwraca też dużo większą uwagę na zależność takiej a nie innej interpretacji równości od sposobu istnienia interpretującego oraz uznaje, że dla zrozumienia jej chrześcijańskiego i nowożytnego sensu konieczne jest uwzględnienie wartościotwórczej siły resentymentu. To właśnie połączenie słabości i niemożności z nienawiścią (nazwane przezeń resentymentem) jest jego zdaniem odpowiedzialne za *dzisiejsze* znaczenie równości, które z jej zasadniczo chrześcijańskiej idei wyprowadza ostateczne – i dla samego chrześcijaństwa zbyt daleko idące – wnioski oraz konsekwencje. Rezultatem *nowożytnego* zrównania jest taka interpretacja ludzkiego istnienia, która uniemożliwia stosowanie jakichkolwiek jakościowych rozróżnień, unieważnia pojęcia „doskonałości” i „niedoskonałości” oraz „wyższości” i „niższości”, i w konsekwencji skazuje na zapomnienie drugie z możliwych, kierując się wzwyż rozumienie równości.

Wnioski, do jakich dochodzi Nietzsche badając konsekwencje uświadomienia sobie przez nas historyczności człowieka oraz wszystkich idei i wartości, pozwalają należycie zrozumieć oraz ocenić jego projekt totalnej – kulturowej, moralnej, społecznej i politycznej – przemiany. Jeśli powiada, iż jednym z jej zasadniczych celów ma być przewartościowanie wartości, to ma na myśli nie tyle stworzenie wartości nowych (on sam zresztą żadnej nie proponuje), co raczej przekształcenie znaczenia starych cnót i wartości. Ponieważ jednak o tym, co one dla nas znaczą, decydują zawsze motywy, postawy i oceny, które się w nich wyrażają, przewartościowanie wartości, uczynienie ich innymi, zakłada uprzednią przemianę ich źródła, czyli – nas samych. Pozostając w obrębie założeń własnej filozofii, Nietzsche nie może konsekwentnie żądać odrzucenia wartości, które zawdzięczamy chrześcijaństwu czy też obalenia instytucji oraz zasad nowoczesnego liberalizmu i demokracji. Nie może, ponieważ owe wartości i zasady stały się już integralną częścią nas samych, a także dlatego, że żadna z nich sama w sobie nic nie znaczy, każda jest „podatna” na różnorakie interpretacje. Może natomiast (i czyni

⁹ Nietzsche [1908] s. 291.

to z zapalem) nawoływać do tego, byśmy o współczuciu, równości czy wolności myśleli szlachetnie oraz by to myślenie znajdowało potwierdzenie w szlachetnym życiu i postępowaniu.

II. Prawda i moralne znaczenie perspektywizmu

Nietzscheański sposób pytania o wartości pozwala na przeprowadzenie genealogicznej analizy fundamentalnych zasad, „horyzontów” dotychczasowych (przeszłych i teraźniejszych) typów moralności: odnalezienie oraz określenie ich źródeł w sposobie życia tych, którzy uznawali lub uznają je za prawdziwe i godne pożądania. Żaden z owych „horyzontów” wartości, zgodnie z tym ujęciem, nie może być obiektywnie prawdziwy, gdyż każdy odzwierciedla jeden z możliwych rodzajów ludzkiego istnienia. Jakość tegoż istnienia jest zatem jedynym kryterium ich porównania oraz oceny. Wydaje się przy tym, że *dla nas* (tak jak dla Nietzschego) tego rozważania będą najbardziej interesujące oraz istotne wtedy, gdy uczynimy przedmiotem porównania – a tym samym: krytycznej refleksji – nasz własny horyzont, uznawane przez nas wartości oraz tkwiący u ich podstaw model człowieczeństwa.

Pytanie „dla kogo” coś jest dobre czy sprawiedliwe różni się od pytania „czym jest” dobro lub sprawiedliwość. Tak się składa, iż poszukiwania odpowiedzi na to ostatnie pytanie wyznaczyły kierunek rozwoju filozofii w ogóle i zapoczątkowały filozofię polityki. O jego moralnej i politycznej doniosłości i rewolucyjnym potencjale najlepiej świadczy los, jaki Ateńczycy zgotowali temu, który się z nim do nich zwracał. Oskarżając Sokratesa o deprawowanie młodzieży i obrazę bogów publicznej religii, doskonale zdawali sobie sprawę, że uderza ono w uświęcone tradycją prawa i obyczaje ich własnej wspólnoty. Sokrates bowiem – a potem wszyscy ci, którzy poszli za jego przykładem – uważał, że istnieje obiektywnie prawdziwa odpowiedź na to pytanie i że w związku z tym wszystkie inne odpowiedzi są z konieczności równie fałszywe lub nieważne. Powoływanie się na wiarę przodków, na szlachetne pochodzenie czy też „skuteczność” praw i obyczajów (wyrażających określoną wizję dobra) nie może być dla nich uzasadnieniem dopóty, dopóki nie usprawiedliwią się one przed trybunałem rozumu, który jako jedyny jest w stanie rozpoznać to, co jest dobrem dla wszystkich, w każdym miejscu i czasie. Poszukiwanie oraz formułowanie odpowiedzi, niejednokrotnie bardzo różnych, na Sokratejskie pytanie wywierało przemożny wpływ na sposób pojmowania moralności oraz polityki. Będąc w posiadaniu tak potężnego – uniwersalnego i racjonalnego – kryterium dobra (słuszności, sprawiedliwości) można było poddawać ocenie poszczególne rozwiązania ustrojowe, bądź to uzasadniając ich trwanie, bądź też postulując, i niekiedy przeprowadzając, ich reformatorskie

lub rewolucyjne przemiany. Można było też wierzyć (i w oparciu o tę wiarę podejmować praktyczne działania), że istnieje „ostateczne rozwiązanie” problemu politycznego, wszystkich politycznych problemów, że możliwe jest zbudowanie takiego ustroju, który wreszcie umożliwi człowiekowi, wszystkim ludziom, osiągnięcie prawdziwego szczęścia, prawdziwej doskonałości, sprawiedliwości czy dobrobytu.

Twórcy zarówno klasycznej, jak i nowożytnej wizji polityki kierowali się przeświadczeniem, że proponowane przez nich rozwiązania są zgodne z obiektywnie prawdziwym obrazem rzeczywistości ludzkiej i pozaludzkiej. Klasyczny postulat oparcia porządku politycznego na cnotcie wynikał wprost z określonej koncepcji metafizycznej, zgodnie z którą dążenie do osiągnięcia wyższego stanu istnienia (pojmowanego jako doskonałość) było nieodłącznym elementem ludzkiej natury, sama zaś doskonałość oznaczała spełnienie prawdziwej istoty człowieka. Zastępując cnotę, w funkcji podstawowej zasady politycznej, pragnieniem (oraz prawem do) samozachowania, autorzy nowożytni wskazywali na fałszywość jej metafizycznego uzasadnienia. Jeśli odrzucimy błędne założenia klasycznej wizji świata i spojrzymy na rzeczywistość okiem obiektywnego obserwatora, to będziemy musieli dojść do wniosku, że człowiek nie jest z natury ukierunkowany na żaden wyższy cel, że zgodnie ze swą prawdziwą naturą postępuje wtedy, gdy kieruje się najsilniejszymi, i wspólnymi wszystkim ludzkim istotom, namiętnościami. Otóż wydaje się, iż ów problem metafizycznego uzasadnienia cnoty – podjęty u początków nowożytności przez takich myślicieli jak Bacon czy Hobbes – również dzisiaj przesądza o kształcie, ewentualnej, dyskusji nad możliwością przywrócenia jej moralnego oraz politycznego znaczenia.

Jeśli utożsamiamy cnotę z pewną doskonałością (a na takim utożsamieniu opierały się wszystkie koncepcje klasyczne), doskonałość zaś – z określonym stanem istnienia, którego osiągnięcie uważamy za ludzką powinność, to z pewnością musimy się domagać, aby wizja tego pożądanego stanu istnienia miała oparcie w rzeczywistym świecie i rzeczywistej naturze człowieka. Ale u podstaw Sokratejskiego poglądu na dobro tkwi przekonanie, iż rzeczywistość może udzielić nam, i udziela, tylko jednej prawdziwej, uniwersalnie ważnej, odpowiedzi na pytanie o dobre życie. To zaś oznacza, że cnota – jeśli uznamy ją za nieodłączny element dobrego życia – zostaje ściśle powiązana nie tylko z określonym modelem ludzkiego istnienia, lecz także z określoną wizją rzeczywistości. Nic więc dziwnego, że załamanie się tej wizji musi prowadzić do deprecjacji cnoty. Jednakże ci, którzy postulowali odrzucenie cnoty jako niezgodnej z nowożytnym obrazem świata, czynili tak, paradoksalnie, powołując się na, i zachowując w mocy, Sokratejskie pytanie. Właśnie dlatego, że zgadzali się z Sokratesem – oraz innymi przedstawi-

cielami tradycji klasycznej – że tylko jeden sposób życia może być naprawdę zgodny z cnotą oraz że wymaga on uzasadnienia w takiej a nie innej strukturze rzeczywistości, mogli wysunąć wniosek, że ponieważ takie uzasadnienie nie istnieje, należy całkowicie „unieważnić” cnotę. Co więcej, proponując zastąpienie cnoty namiętnościami kierowali się tym samym co klasycy przekonaniem, że dobre życie, aby w pełni zasługiwało na to miano, musi być życiem zgodnym z uniwersalnymi standardami. Ponieważ tym, co prawdziwie uniwersalne, wspólne wszystkim, są, wedle nowego poglądu na rzeczywistość, podstawowe ludzkie namiętności, to właśnie one – nie zaś, jak twierdzili klasycy, osiągalna dzięki cnotcie doskonałość – powinny wyznaczać powszechnie obowiązujący wzorzec dobrego życia.

Wydaje się zatem, iż trwanie tych poglądów na dobro, które począwszy od Sokratesa (wielkiego obrońcy cnoty) dominowały w moralnej i politycznej myśli Zachodu, utrudnia lub uniemożliwia, z dzisiejszej perspektywy, „poszukiwanie cnoty”. Jeśli bowiem kierujemy się przekonaniem, że prawdziwa cnota wymaga uniwersalnego metafizycznego uzasadnienia i jednocześnie nie możemy odnaleźć go w obrębie naszych własnych poglądów na rzeczywistość i ludzką naturę ani zaakceptować tej wizji świata, na której wspierały się koncepcje klasyczne, to wszelkie zobowiązanie do doskonałości, do osiągnięcia wyższego stanu istnienia, staje się dla nas puste i „nienaturalne” (a z pewnością – niekonieczne). Co więcej, poszukiwanie cnoty może wydać się nam zbyteczne również dlatego, że uważamy, iż wartości, które sami afirmujemy i wedle których interpretujemy oraz oceniamy własne istnienie, odnoszą się do tego, co obiektywnie prawdziwe (dobre, sprawiedliwe). To zaś oznacza, że afirmowany przez nas model człowieczeństwa pozostaje poza zasięgiem krytycznej refleksji. Aby móc dokonać oceny jakości tego sposobu istnienia, który uznajemy za wartościowy – i usiłujemy w swym życiu zrealizować – musielibyśmy mieć możliwość porównania go z innymi „idealnymi” wzorcami (również z tymi, które przyznawały cnotcie pierwszorzędną znaczenie).

O ile dogmatyczna wiara potwierdza nasze egzystencjalne wybory umacniając nas w przekonaniu o ich jedynej słuszności, o tyle relatywistyczne wątpliwości pozwala nam uznać, że są one równie zasadne i dobre jak wszystkie pozostałe. Lecz relatywizm, choć pozostaje w jawnej sprzeczności z dogmatyzmem, jest jego wręcz naturalną konsekwencją, a dokładniej – rezultatem konsekwentnego poszukiwania odpowiedzi na Sokratejskie pytanie. Kiedy relatywista oznajmia, że odpowiedź taka nie istnieje (lub że człowiek nie jest w stanie jej poznać), to wcale nie unieważnia w ten sposób samego pytania. Wręcz przeciwnie, stwierdzenie niemożności jej znalezienia prowadzi do wniosku o całkowitej względności

wszystkich poglądów na dobro (oraz dobry sposób życia) jedynie wtedy, gdy zakładamy, że obiektywna prawdziwość jest jedynym możliwym kryterium ich uzasadniania oraz oceniania. Pozostając wierny temu założeniu, relatywista, podobnie jak dogmatyk – aczkolwiek z całkowicie odmiennego powodu – nie widzi ani potrzeby, ani nawet możliwości porównawczego oceniania tych wartości, które określają afirmowany przezeń sposób istnienia.

Krytyczne rozważania nad naukami Sokratesa, Platona, chrześcijaństwa oraz zwolenników „nowoczesnych idei” doprowadziły Nietzschego do przekonania, że wszystkie najważniejsze pytania (oraz odpowiedzi) ludzkości – w tym, oczywiście, pytanie (oraz odpowiedź) o to „czym jest” dobro – mają swe źródło w osobie pytającego, w charakterze jego istnienia. Dlatego uznał, że pytanie „czym jest” (dobro lub sprawiedliwość) należy zastąpić, oraz wyjaśniać, bardziej fundamentalnym pytaniem „dla kogo” właśnie to – a nie raczej coś innego – jest dobre lub sprawiedliwe. Ten sposób zapytywania ma nam umożliwić podjęcie próby takiej oceny jakości naszego istnienia, która będzie dotyczyła nie tylko stopnia jego zgodności z uznawanymi przez nas wartościami – do czego zobowiązuje nas również pogląd „dogmatyczny” – lecz także, i przede wszystkim, tych jego „sił” (namiętności, pragnień, dążeń i aspiracji), które są źródłem tychże wartości. Ów model dobrego – czyli, *de facto*, najbardziej wartościowego – życia, który uznajemy za pożądany i wedle którego kształtujemy oraz interpretujemy nasze najbardziej fundamentalne moralne oraz polityczne zasady, nie wyraża bowiem żadnej obiektywnej prawdy (o rzeczywistości, o ludzkiej naturze), lecz „jedynie” prawdę o nas samych. (Nie oznacza to jednak, wbrew poglądom relatywistycznym, że prawda ta jest przez to mniej konieczna; wręcz przeciwnie: jej ścisły związek ze specyficznym dla nas sposobem istnienia przekreśla możliwość „wolnego wyboru” przekonań i decyduje o mocy jej obowiązywania). Jeśli zatem zasady te nie uwzględniają cnoty, jeśli wśród formułowanych przez nie wymogów dobrego życia nie ma miejsca na zobowiązanie do osiągnięcia doskonałości, to ostatecznego uzasadnienia tego stanu rzeczy nie należy poszukiwać ani w obiektywnej rzeczywistości, ani w uniwersalnej naturze ludzkiej, lecz raczej w „subiektywnej” strukturze naszego własnego istnienia, w którym pragnienie oraz dążenie do doskonałości bądź to są nieobecne, bądź też zostały zdominowane przez inne pragnienia i dążenia.

III. Czy możliwe są dziś wielkość i cnota?

Nasz sposób życia, zgodny z naszymi wartościami, reprezentuje jedną z możliwości ludzkiego istnienia, podobnie jak sposób życia zgodny z nakazami cnoty: „Ten sposób życia i widzenia ludzkich spraw wystąpił w każdym razie, a więc jest możliwy”. Czy jednak ta zasadnicza możliwość (która kiedyś już wystą-

piła) może jeszcze stać się *dla nas* możliwością realną? Z pewnością nie możemy dać wiary tym poglądom metafizycznym, które zdaniem myślicieli klasycznych (pogańskich lub chrześcijańskich) mogły być jedynym uzasadnieniem wymogu czy też nakazu doskonałości. Jeśli jednak takie poglądy stanowiły integralną część tego sposobu życia, które klasycy nazywali cnotliwym, jeśli nie tyle odzwierciedlały obiektywną prawdę o rzeczywistości, co były koniecznym wyrazem, oraz „produktem”, określonych pragnień, namiętności czy dążeń, to nie możemy ich po prostu ich odrzucić jako zbędnego naddatku i zająć się praktykowaniem cnoty, która jedynie w ich obrębie mogła posiadać niezbędne znaczenie i sens. Jednakże ten pesymistyczny wniosek co do możliwości przywrócenia cnoty staje się wnioskiem rozstrzygającym jedynie wtedy, gdy pozostajemy pod przemożnym wpływem przekonania, które legło u podstaw Sokratejskiego pytania o dobro: tego mianowicie, że istnieć może tylko jedna prawdziwa odpowiedź i, w konsekwencji, tylko jeden prawdziwy dobry, ponieważ zgodny z tą odpowiedzią, sposób życia. Zastosowanie tej miary do określenia cnoty (utożsamianej przez klasyków z dobrym życiem) musiało doprowadzić do jej dogmatyzacji. Jeśli jednak owo zawłaszczenie cnoty było przejawem, a także samo-uzasadnieniem, specyficznego sposobu życia, to nie możemy wykluczyć istnienia innych możliwości rozumienia oraz praktycznego realizowania ludzkiej doskonałości.

Fakt, iż w obrębie klasycznej koncepcji cnoty występowały dość istotne różnice (przede wszystkim między jej pogańską a chrześcijańską wersją) zdaje się potwierdzać powyższą konstatację. Należy jednak pamiętać, że myśliciele nowożytni – tacy jak Hobbes czy Locke – zanegowali tę koncepcję w całości, odrzucając, jako niezgodne z nowym obrazem rzeczywistości, fundamentalne dla wszystkich jej odmian założenie: to, mianowicie, że wymóg doskonałości, rozumianej jako cel ludzkiego istnienia, znajduje swe uniwersalne i konieczne potwierdzenie w obiektywnym porządku rzeczy.

Kreśląc obraz „nadobyczanego indywiduum”¹⁰ – czyli możliwego i pożądanego, jak uważa, typu człowieka – Nietzsche przypisuje mu moralność opartą na cnotie (na osobistej doskonałości), która zdecydowanie różni się od cnoty „klasycznej” i, jego zdaniem, równie zdecydowanie ją przewyższa. Nietzsche uważa, że jest on człowiekiem moralnym przede wszystkim dlatego, że zdołał osiąść zdolność do dotrzymywania obietnic i, dzięki temu, prawo do przyrzekania. Zdolność ta nie tylko umożliwia panowanie nad sobą oraz nad „okolicznościami” i sprawia, że człowiek ją posiadający *zasługuje* na zaufanie, cześć oraz obawę. Jest ona również podstawą i uzasadnieniem tego, że „człowiek «wolny», posiadacz

¹⁰ Nietzsche [1906] s. 59-60.

długotrwałej i niezłomnej woli, ma w tym posiadaniu i *miarę wartości*. Ze swego patrząc stanowiska na innych, czci lub gardzi”.

Nietzschego „udzielne indywiduum” zdradza wiele podobieństw z opisywaną przez Arystotelesa, w trzecim rozdziale czwartej księgi *Etyki Nikomachejskiej*, postacią *megalopsychos* („człowieka wielkodusznego”)11. Człowiek ten, powiada Arystoteles, jest i może być *śluszenie* dumny, ponieważ zdołał osiąść dla siebie coś, co jest bardzo rzadkie, gdyż osiągalne tylko dla nielicznych – dzielność etyczną. Posiadanie dzielności etycznej uprawnia „człowieka wielkodusznego” do dumnego poczucia wyższości nad innymi oraz uzasadnionego oczekiwania, by inni tę etyczną wyższość uznali i należycie docenili. Sprawia również, że obojętna jest dla niego większość rzeczy, które większość innych ludzi uznaje za wartościowe.

Etyczną doskonałość osiąga się dzięki kształtowaniu własnego istnienia zgodnie z cnotą, która, jak stanowczo podkreśla Arystoteles, jest godna wyboru ze względu na nią samą. Ponieważ wartość cnoty jest wartością samoistną, człowiek etycznie dzielny jest z konieczności „szlachetnym egoistą”, który troszczy się nade wszystko o własną cnotę, własną doskonałość. Lecz ktoś, kto posiadał wszystkie cnoty (a kimś takim jest *megalopsychos*, gdyż, jak wyjaśnia Arystoteles, *megalopsychia* jest „okrasą” wszystkich cnót), kto zdołał wybić się na najwyższą doskonałość, jest egoistą jeszcze bardziej, by tak rzec, radykalnym. Bowiem nie tylko pragnie *dla siebie* tego, co „piękne moralnie”, ale uważa również, że to, czego pragnie oraz, i zwłaszcza, to, co zdołał osiągnąć, wynosi go ponad wszystkich pozostałych, że o jego etycznej wielkości zaświadcza jego wybitność i niepowtarzalność.

Nie jest jasne, czy opisany wyżej, podziwiany przez Stagirytę typ etycznej dzielności da się w ogóle uzgodnić z proponowaną przezeń koncepcją metafizyczną. On sam jednak przyznaje12, że wzorem dla *megalopsychos* byli między innymi bohaterowie Homera „zanurzeni” w tradycji starohelleńskiej, która opierała się na metafizycznych przekonaniach istotnie odmiennych od tego wszystkiego, co twierdzili Sokrates, Platon, Arystoteles i ich następcy. Bohaterowie ci żyli i działali w świecie, który w dużej mierze był wobec nich obojętny i dla nich niezrozumiały, i który nie oferował im żadnego etycznego wzorca ani, tym bardziej, żadnej nagrody za etyczne postępowanie i żadnego dla tegoż postępowania uzasadnienia. A mimo to potrafili afirmować tę „bezsensowną” i „amoralną”, chaotyczną i przepelnioną cierpieniem rzeczywistość. Podążając za najwyższym etycznym nakazem, by być ze wszystkich najlepszym, zdołali poprzez *własną do-*

11 Kaufmann [1950] oraz [1959]; Russell [2000] s. 216; MacIntyre [1996] s. 220.

12 Arystoteles [1973] II 13, 97 b 16-25.

skonałość „usprawiedliwić” doskonałość całego istnienia – istnienia, w którym to, co piękne, dobre, wielkie doskonałe jest zawsze tym, co wyjątkowe, niepowtarzalne. Pozostając w zgodzie z takim, i tak przez nich pojmowanym, istnieniem, nie pragnąc, by było odmienne i nie wyobrazając sobie nawet „innej” rzeczywistości, kształtowali samych siebie nie wedle uniwersalnego wzorca człowieczeństwa, lecz wedle tego, co nadzwyczajne, i co według nich było prawdziwe i prawdziwie wielkie w człowieku.

Choć jednak wydaje się, że metafizyczne uzasadnienie tego sposobu istnienia – określanego przez cnotę i zasadniczo możliwego – jest *dzisiaj* o wiele bardziej wiarygodne aniżeli uzasadnienie klasycznej koncepcji cnoty i modelu człowieczeństwa, to nie oznacza to bynajmniej, że mógłby stać się on dla nas przekonującą oraz możliwą alternatywą. Skoro bowiem jednym z zasadniczych powodów odrzucenia klasycznej koncepcji cnoty było odkrycie, iż nie znajduje ona obiektywnego, dającego się zuniwersalizować oparcia w rzeczywistości, to czy sam wymóg, a raczej potrzeba, takiego oparcia nie jest dla nas – dla człowieka w ogóle – czymś naturalnym? I czy nie dotyczy to wszystkich naszych koncepcji moralnych, wszystkich wartości i zasad, wedle których określamy pewien sposób życia jako dobry i godny naśladowania? Czy zatem potrafilibyśmy przyjąć na siebie zobowiązanie do doskonałości – lub jak jakiegokolwiek inne zobowiązanie moralne – nawet jeśli nie posiada ono takiego apodyktycznego uzasadnienia i wsparcia?

Pytanie o możliwość znalezienia miejsca dla tak pojmowanej cnoty w sferze społecznej oraz politycznej musi budzić jeszcze większe wątpliwości. Bo czyż istnienie oraz przestrzeganie zasad, które odwołują się do tego, co wspólne wszystkim ludziom i właśnie z tego powodu są dla wszystkich obowiązujące, nie jest niezbędne dla funkcjonowania tej właśnie sfery ludzkiej aktywności? Tak sądzili klasycy, kiedy podejmując się próby oparcia porządku politycznego na tym, co w człowieku najwyższe, uznali za konieczne ujednoczenie i zdogmatyzowanie cnoty; nie innego zdania byli myśliciele nowożytni, którzy stwierdzili, że właściwym źródłem uniwersalnych, a zarazem realistycznych, zasad polityki mogą być jedynie najsilniejsze ludzkie namiętności; tak też zapewne uważają ci autorzy liberalni, którzy w pełni akceptują moralny pluralizm w sferze prywatnej, żądając jednocześnie powszechnej akceptacji reguł rządzących sferą publiczną. Czy zatem człowiek „słusznie dumny”, dumny ze swej odmienności, z wyższości własnych wartości i własnego sposobu życia mógłby odgrywać w polityce (jakkolwiek rozumianej) znaczącą rolę?

Arystoteles dostrzegał napięcie między doskonałością (cnotą) „słusznie dumnej” wybitnej jednostki a dobrem państwa. Ponieważ jednak uważał, że bardziej niż ktokolwiek inny może ona przysłużyć się dobru ogółu, oraz że siła i

piękno jej charakteru bezwzględnie zasługują na nasz podziw, dążył do ustanowienia między nią a państwem jakiejś, zawsze niepewnej, równowagi. Ponad dwa tysiące lat później Nietzsche głosi ideę „nadczłowieka” – w dużej mierze zbieżną z Arystotelesowskim *megalopsychos* – gdyż, jak powiada, chce wzbudzić w człowieku tęsknotę, pragnienie wielkości. Wyrzeczenie się tego pragnienia (a tym samym możliwości bycia wielkim) jest jego zdaniem zbyt wysoką ceną za spokój, bezpieczeństwo i dobrobyt, które zaoferowało nam w zamian społeczeństwo zbudowane wedle „nowoczesnych idei”. Owszem, troska o *wspólne* dobro jest tym, co charakteryzuje dziedzinę polityki i wyznacza jej zakres. Wszystko jednak zależy od tego, w jaki sposób owo wspólne dobro zdefiniujemy. Przywrócenie wielkości jest możliwe, lecz może się dokonać jedynie wtedy, gdy celem (i kryterium oceny) jednostek oraz społeczeństw będzie życie szlachetne, życie możliwie doskonałe, nie zaś jedynie pokojowe i dostatnie.

Problem w tym, że jakości oraz wielkości życia nie możemy już (a zdaniem Nietzschego również nie powinniśmy) mierzyć wspólną miarą, w której istnienie po prostu nie jesteśmy w stanie uwierzyć. Przykład *megalopsychos* dowodzi jednak, że wielkość może polegać na sile, umiejętności i odwadze wykraczania ponad miarę, poszukiwania i urzeczywistniania coraz to nowych i coraz to wyższych możliwości ludzkiego istnienia. Być może ten rodzaj wielkości – mierzony nie wedle bezosobowego wzorca, lecz jak najbardziej osobistych i ze swej natury wyjątkowych osiągnięć – mógłby również dzisiaj uzyskać nie tylko moralne, lecz także społeczne i polityczne znaczenie. Być może ucieleśniający go typ człowieka również dla nas mógłby stać się typem autorytatywnym, budzącym powszechne uznanie.

Bibliografia

- Arystoteles [1973] – Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1973.
- Geuss [2001] – R. Geuss, *History and Illusion in Politics*, Cambridge 2001.
- Jaspers [1991] – K. Jaspers, *Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. Cz. Piecuch, [w:] K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, Warszawa 1991.
- Kaufmann [1950] – W. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton 1950.
- Kaufmann [1959] – W. Kaufmann, *The Owl and the Nightingale. From Shakespeare to Existentialism*, London 1959.
- MacIntyre [1996] – A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- Nietzsche [1906] – F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Warszawa 1906.

- Nietzsche [1907] – F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907.
- Nietzsche [1908] – F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa 1908.
- Nietzsche [1993] – F. Nietzsche, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, [w:] F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862-1875*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
- Nietzsche [1996] – F. Nietzsche, *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, Kraków 1996.
- Russel [2000] – B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2000.