

CZY „ŚMIERĆ BOGA” JEST „ŚMIERCIA SPOŁECZEŃSTWA”? PRÓBA POŁĄCZENIA WYBRANYCH ASPEKTÓW FILOZOFII FRYDERYKA NIETZSCHEGO Z FILOZOFIĄ I SOCJOLOGIĄ GEORGA SIMMLA

– Markus Lipowicz –

Abstrakt. Celem niniejszego artykułu jest analiza oraz interpretacja związku między ogłoszoną przez Nietzschego „śmiercią Boga” a warunkami uspołecznienia w dobie ponowoczesności. Będę próbował przekonać, iż „śmierć Boga” nie odnosi się jedynie do wymiaru religijnego, lecz wyraża ogólną kondycję współczesnej kultury zachodniej. Kultura zachodnia jest obecnie kulturą zdecentralizowaną i nie odnosi życia ludzkiego do żadnych metafizycznych pojęć lub ideałów. To prowadzi do destrukcji integracji społecznej, którą będę za Simmlem analizował w trzech wymiarach: destrukcji obrazu człowieka, indywidualnej samorealizacji oraz harmonii między jednostką a całością społeczną. Będę próbował dowieść, że ponowoczesność stanowi okres symulacji społeczeństwa oraz pole walki zróżnicowanych form życia, wartości, obyczajów i koncepcji prawdy, które nie może zostać spacyfikowane.

Słowa kluczowe: F. Nietzsche, G. Simmel, „śmierć Boga”, warunek uspołecznienia, decentralizacja kultury, życie, symulacja, artysta życia, ponowoczesność.

Wprowadzenie

Czasy współczesne bywają określane mianem ponowoczesności. To, jak trzeba przyznać, bardzo niezgrabne pojęcie odnosi się do obecnej kondycji cywilizacji Zachodu, w którym tzw. wielkie narracje skończyły się, a życie społeczne uległo decentralizacji kulturowej¹. Zbyt często ponowoczesność bywa jednak mylnie utożsamiana z pluralizmem kulturowym jako takim². Zapomina się zazwyczaj o tym, że narastająca mnogość znaczeń i sensów w naszej kulturze stanowi jedynie wypadkową dużego bardziej fundamentalnego procesu zachodniej cywilizacji: radykalnej dechrystianizacji, którą Fryderyk Nietzsche lirycznie uchwycił w zwrocie: „śmierć Boga”.

¹ Por. Lyotard [1997, 2010].

² Por. Welsch [1998].

Już Martin Heidegger przestrzegał przed nieporozumieniem, jakoby Nietzsche w tym słynnym powiedzeniu wyraził jedynie swój własny pogląd ateistyczny³. W istocie Nietzsche wyraził coś dużo bardziej doniosłego: wyraził moralną oraz egzystencjalną kondycję kultury zachodniej. Jest to kultura, która straciła metafizyczny punkt odniesienia – kultura, w której „świat nadzmysłowy utracił swą skutkującą siłę” i nie daje już „żadnego życia”⁴. Śmierć Boga określa w sposób metaforyczny taki stan kultury zachodniej, w którym życie zmysłowe nie jest już regulowane przez metafizyczne pojęcia bądź nadzmysłowe ideały. Kultura zachodnia stała się przeto bytem amorficznym – bytem pozbawionym stałych parametrów w postaci stabilnych wartości. Nic dziwnego więc, że właśnie filozofia Nietzschego stała się czymś w rodzaju patrona współczesnej kondycji społeczno-kulturowej zwanej nieco na wyrost ponowoczesnością, albowiem to właśnie od końca XIX wieku kultura zachodnia utraciła zdolność do porządkowania życia społecznego w oparciu oraz w odniesieniu do jakiegoś metafizycznego centrum. To w twórczości Nietzschego zrodziło się to, co dopiero w drugiej połowie XX wieku nazwano właśnie ponowoczesnością⁵.

Żyjąc w społeczeństwie i kulturze ponowoczesnej wszyscy jesteśmy (choćbyśmy tego nie chcieli) w kręgu oddziaływania myśli Nietzschego⁶. Tym bardziej moim zdaniem podziw powinien budzić fakt, iż pomimo świadomości szczególnego wpływu dzieła Nietzschego na współczesną kulturę zachodnią problematyka ponowoczesności rzadko bywa analizowana z perspektywy najważniejszej jego tezy, mianowicie tezy śmierci Boga⁷. Apokaliptyczna i wysoce abstrakcyjna retoryka wielu postmodernistów pominęła tę fundamentalną kwestię, iż aksjologicznym oraz kognitywnym fundamentem niemal całej filozofii Nietzschego była jego antychrześcijańska, antymetafizyczna i antyklerykalna postawa wobec kultury zachodniej oraz zachodniej filozofii. W ten sposób permanentnie pomijany bywa fakt, iż współczesny okres historyczny, stojący pod znakiem twórczości Nietzschego, musi być okresem historycznym, w którym aksjonormatywny porządek chrześcijański z wszystkimi jego implikacjami zostaje postawiony pod olbrzymim znakiem zapytania.

³ Heidegger [1997] s. 174.

⁴ Ibidem, s. 177.

⁵ Vattimo [153] s. 153.

⁶ Safranski [2003] s. 371.

⁷ Wyjątkiem wydaje się być Gianni Vattimo, który uwzględnił ową kwestię w swoich rozważaniach nad ponowoczesnością.

W dalszej części artykułu będę chciał dowieść, iż ponowoczesność to okres, w którym śmierć Boga stanowi zarówno aksjologiczny jak i kognitywny fundament kultury zachodniej. I na tym nie koniec: odwołując się do znanego w myśli socjologicznej równania Émile'a Durkheima, iż „Bóg to społeczeństwo” – że tylko dzięki metafizycznej obróbce może zostać tworzone i reprodukowane to, co społeczne – będę próbował dowieść, iż wraz ze śmiercią Boga umiera również to, co dotychczas zwano społeczeństwem. Czy zatem współcześnie przestajemy żyć w społeczeństwie? Otóż postaram się przekonać, iż wraz z odejściem od metafizyki jako zasady życia zbiorowego, będziemy zmuszeni inaczej spoglądać na nasze życie zbiorowe w kulturze zachodniej. Twierdzę, że życie zbiorowe na Zachodzie wchodzi obecnie w nowy etap, który wymyka się naszym dość statycznym wyobrażeniom i pojęciom, jakim jest choćby społeczeństwo. Spróbuję powyżej przedstawić zależność dowieść poprzez odniesienie filozofii życia Nietzschego do filozofii kultury oraz myśli socjologicznej Georga Simmla. Poprzez połączenie tych dwóch filozofów niemieckich będę usiłował połączyć Nietzscheańską tezę śmierci Boga z rozważaniami Simmla na temat decentralizacji zachodniej kultury oraz jej konsekwencji dla integracji społecznej jako takiej.

Warto zaznaczyć, że takie połączenie wybranych aspektów myśli Nietzschego z Simmlowską socjologią oraz filozofią kultury bynajmniej nie stanowi wiernej rekonstrukcji myśli bądź intencji samego Nietzschego. Moim zamysłem jest przedstawienie implikacji myśli Nietzschego dla zmian życia społecznego w XX wieku, których on sam (pomimo swojej niezwyklej pomysłowości i dalekowzroczności co do konsekwencji śmierci Boga) nie mógł przecież przewidzieć. Tym samym przedstawiona tutaj interpretacja stanowi zewnętrzną wobec samego ducha Nietzschego interpretację jego myśli za pomocą socjologicznych kategorii. Metafizyczno-kosmologiczny wymiar jego filozofii został tutaj sprowadzony do społeczno-kulturowego wymiaru postmodernizacji cywilizacji zachodniej. Zdaję sobie sprawę, że jest to krok ryzykowny – ale nie roszczę sobie pretensji do wyłączności, lecz pragnę jedynie poszerzyć możliwości interpretacyjne twórczości Nietzschego, abyśmy w coraz dojrzalszy sposób byli w stanie odnosić się do współczesnej kondycji kulturowej Zachodu.

Chciałbym również zauważyć, iż pisząc o śmierci społeczeństwa nie zamierzam bynajmniej rozwijać apokaliptycznej retoryki niektórych postmodernistów. Wręcz przeciwnie: pragnę na podstawie filozofii Nietzschego, filozofii Simmla oraz wybranych aspektów klasycznej myśli socjologicznej Emila Durkheima wskazać, iż nasze podejście do życia zbiorowego musi w następnych latach, dekadach zmienić się w sposób fundamentalny. Jeśli zatem nawet niniejszy tekst za-

wiera elementy dekonstrukcyjne, to żywię nadzieję, iż te konstrukcyjne elementy przeważać będą nad tymi destrukcyjnymi.

Przewodnie pytania brzmią zatem: W jaki sposób współczesny proces decentralizacji kultury zachodniej wpływa na same podstawy naszego życia społecznego? Czy w ogóle żyjemy jeszcze w społeczeństwie?

1. „Śmierć Boga” a „powszechne nieszczęście kultury”

Słynny fragment *Wiedzy radosnej* Nietzschego, w którym pewien „człowiek oszalały” oznajmił ludziom śmierć Boga jest powszechnie znany i nie widzę potrzeby, aby go tu szczegółowo omawiać. Warto jedynie zwrócić uwagę na te wybrane miejsca poniższego tekstu, które wydają się z perspektywy przedstawianej analizy kluczowe oraz odnieść je do całokształtu twórczości Nietzschego.

Otóż na początku warto zauważyć, iż w obrazie przedstawionym przez Nietzschego w 125. rozdziale *Wiedzy radosnej* „człowiek oszalały” nie oznajmił swojej „dobrej nowiny” w Kościołach, tylko wolał adresować swoje słowa do ludzi „na targu”⁸. Nie przemawiał do ludzi religijnych, lecz ogłosił śmierć Boga ludziom, „którzy w Boga nie wierzyli”⁹. Jest to wysoce osobliwe. Nasuwa się bowiem pytanie: po co patetycznie powiadamiać ludzi niewierzących o śmierci Boga? Otóż „człowiek oszalały” stawia w tym miejscu dziwną tezę: wbrew pozorom „to olbrzymie zdarzenie”, jakim niewątpliwie była śmierć Boga, „nie doszło jeszcze do uszu ludzi” – zwłaszcza do tych „niewierzących w Boga”¹⁰. Jak ten paradoks rozumieć?

Otóż trzeba mieć na uwadze, iż zainteresowania Nietzschego nigdy nie kierowały się ku samemu doświadczeniu religijnemu jako takiemu. Nie spoglądał on na chrześcijaństwo z punktu widzenia wiary, zaufania, mistyki lub transcendencji. Chrześcijaństwo było dla Nietzschego przede wszystkim systemem moralno-politycznym. Aby podkreślić żydowskie korzenie tego systemu, Nietzsche nazywał go Judeą: to właśnie judaizm według Nietzschego wytworzył moralność opartą na aksjologicznym dualizmie dobry–zły. Chrześcijaństwo stanowi jedynie przedłużenie i rozszerzenie judaistycznej aksjologii – stanowi synagogę ekumeniczną. Co ciekawe: zdaniem Nietzschego owa synagoga ekumeniczna realizuje swoją władzę również w polityczno-kulturowych ruchach antykościelnych i antyklerykalnych. Nie tylko Reformacja, ale przede wszystkim Rewolucja Francuska

⁸ Ibidem, s. 111.

⁹ Nietzsche [2006] s. 110.

¹⁰ Ibidem.

stanowiła dla niego ostatni wielki tryumf Judei, czyli zakorzenienie się judeo-chrześcijańskiej aksjologii w społeczeństwie i kulturze europejskiej¹¹.

Możemy być zatem pewni, iż śmierć Boga dla Nietzschego nie była tożsama z upadkiem samej pobożności chrześcijańskiej (która mało go obchodziła). Jego słowa odnosiły się przede wszystkim do erozji wartości chrześcijańskich – do śmierci Judei jako systemu moralno-politycznego. Z tego powodu Nietzsche w swoim obrazie „człowieka oszalałego” nie zwracał się do ludzi wierzących w Kościele, lecz do ludzi niewierzących „na targu”: przedmiotem jego krytyki nie był Bóg, lecz człowiek – a dokładnie: człowiek nowoczesny. O tym dobitnie świadczy poniższy fragment *Antychrześcijanina*:

Bywają dni, gdy nawiedza mnie uczucie czarniejsze od najczarniejszej melancholii – uczucie pogardy dla człowieka. By nie pozostawić wątpliwości czym gardzę, kim gardzę: dzisiejszym człowiekiem, człowiekiem, z którym przyszło mi żyć¹².

Zarzut Nietzschego w stosunku do człowieka nowoczesnego można by ująć następująco: pomimo utraty wiary w Boga chrześcijańskiego, człowiek nowoczesny zachowuje wartości chrześcijańskie. Albowiem zdaniem Nietzschego moralność chrześcijańska „całkowicie zależy od wiary w Boga” – „zawiera prawdę, jeżeli Bóg jest prawdą”¹³. Tym samym można stwierdzić, iż śmierć Boga chrześcijańskiego oznacza porzucenie nie tylko wiary, ale przede wszystkim aksjologii chrześcijańskiej. Stanowi nie tylko odejście od pobożności na poziomie jednostkowym, lecz dechrystianizację na poziomie ogólnospołecznym i kulturowym. Co to jednak oznacza dla samego procesu integracji społecznej? Według jakich wartości kultura zachodnia będzie porządkowała życie zbiorowe po śmierci Boga, po odejściu od wieloletniej tradycji religijno-metafizycznej?

Otóż w miejsce Judei powinien, zdaniem Nietzschego, stanąć Rzym: cywilizacja, w której (moralna) para wartości „dobry i zły” zostanie zastąpiona przez (amoralną) parę wartości „dobry i lichy”. W Rzymie określenie „dobry” odsyła do takich pojęć jak „dostojny”, „szlachecki” w znaczeniu stanowym¹⁴. Rzym byłby społeczeństwem wyemancypowanych „wolnych duchów”, dla których chrześcijańskie pojęcie „dobra” jest równoznaczne z tym, co „liche”, „pospolite”, „gmin-

¹¹ Nietzsche [1997] s. 67.

¹² Nietzsche [1999] s. 73.

¹³ Nietzsche [2000] s. 75-76.

¹⁴ Nietzsche [1997] s. 42.

ne”, „proste”, „nędzne”¹⁵. Nietzsche mówi w tym kontekście o „przewartościowaniu wartości”, aczkolwiek należałoby tutaj mówić o powtórny przewartościowaniu, gdyż zdaniem Nietzschego rzymski system moralno-polityczny został przez ekspansję chrześcijaństwa zniszczony, aby się powtórnie odrodzić dopiero w Renesansie i obecnej epoce historycznej. Śmierć Boga byłaby tym samym tożsama z powrotem do pogańskich wartości – powrotem do przedchrześcijańskich wzorów kulturowych.

Można by na podstawie powyższego mylnie sądzić, że w przypadku filozofii Nietzschego mielibyśmy zatem do czynienia z myślą zatwardziałego antychrześcijanina, który jedynie pragnął zmiany wartości kulturowych. A jednak Nietzsche był świadom, iż „śmierć Boga” chrześcijańskiego oznacza kryzys, „jakiego na ziemi jeszcze nie było”¹⁶. Odejście od chrześcijańskich źródeł to według Nietzschego największe kulturowo-polityczne wydarzenie w dziejach Zachodu. Nietzsche doskonale zdawał sobie sprawę z tego, iż wraz z odejściem od chrześcijaństwa na poziomie aksjonormatywnym załamują się podstawowe parametry dotychczasowych procesów uspołecznienia.

Chciałbym w tym miejscu ze szczególnym naciskiem zaznaczyć, iż mamy tu do czynienia z czymś więcej aniżeli ze stanem „chaosu wśród norm i wartości” oraz zanikiem „drogowskazów postępowania”, który w socjologii przywykło się określać mianem „anomalii”¹⁷. Albowiem różnica polega na tym, iż w stanie tzw. anomalii istnieje wśród ludzi zapotrzebowanie na zastąpienie starych wartości nowymi. Czy tak jednak jest w przypadku kultury zachodniej po śmierci Boga? Czy kultura zachodnia jest po śmierci Boga w drodze do wytworzenia nowych wartości, które również scalałyby życie zbiorowe w jedno społeczeństwo? Aby móc odpowiedzieć na powyższe pytania, warto w tym miejscu połączyć Nietzscheańską koncepcję śmierci Boga z koncepcją „powszechnego nieszczęścia kultury” wspomnianego już we wstępie Georga Simmla.

Otóż zdaniem Simmla pod koniec XIX wieku „nie doszło do trudności z kulturą”, które pojawiają się regularnie, gdy dochodzi do zmian w zakresie wartości i norm lub ustroju politycznego. Według Simmla doszło pod koniec XIX wieku do zmiany samej logiki zmian kulturowo-społecznych – czyli czegoś w rodzaju metazmiany. Kultura zachodnia stanęła bowiem na przełomie XIX i XX wieku przed problemem rozpadu kultury jako takiej. Znakiem tego rozpadu było to, iż

¹⁵ Ibidem, s. 37.

¹⁶ Nietzsche [2002] s. 119.

¹⁷ Sztompka [2002] s. 285.

„życie buntuje się przeciwko ujmowaniu go w jakiegokolwiek trwałej formy”¹⁸. Nie ma tutaj niestety miejsca, aby wgłębiać się w szczegółowy opis oraz interpretację Simmlowskiej filozofii życia¹⁹. Na potrzeby tej analizy wystarczy powiedzieć, że Simmel pojmował życie jako amorficzną i zmysłową siłę, której człowiek za pośrednictwem ustanowienia idei nadaje teleologiczną strukturę. Simmel pisał w tym kontekście również o „obrocie osi życia”. Jego przewodnią myśl można streścić następująco: chaotyczny bieg życia staje się dopiero wtedy uporządkowany, gdy w życiu człowieka pojawi się jakieś ideowe centrum, które bierze „życie na swoją służbę”. Dlatego według Simmla „najwyraźniej mówimy o kulturze, gdy twórczy duch życia wydał pewne twory, w których znajduje swój wyraz, formy swojego urzeczywistnienia”, które nadają życiu „treść i formę”²⁰. Istotne w tym kontekście jest, iż te treści i formy życia mają w kulturze osobliwy kształt i strukturę:

W każdej wielkiej, mającej decydujący charakter epoce kultury można dostrzec każdorazowo jedno centralne pojęcie, z którego biorą początek ruchy umysłowe i do którego jakby powracały. [...] Każde takie pojęcie centralne doświadcza naturalnie niezliczonych przekształceń, maskowań, wrogości, ale wraz z tym wszystkim pozostaje „tajemnym królem” danej epoki ducha²¹.

Simmel wymienia wiele pojęć centralnych, które odbiły swoje piętno na kulturze zachodniej: „idea jednolitego bytu” w greckim klasycyzmie, „Bóg” w dobie Średniowiecza, „natura” w dobie Renesansu, „prawa natury” w XVII wieku oraz „ja” w epoce nowoczesności²². I choć Simmel w sposób relatywistyczny zalicza „Boga” do jednego z wielu najwyższych i centralnych pojęć w historii kultury zachodniej, tak można mimo wszystko – odnosząc się do Nietzschego – wnioskować, iż właśnie owo pojęcie miało szczególny wpływ na strukturę kultury zachodniej oraz procesów uspołecznienia. Albowiem to pojęcie Boga wchłonęło starogrecką ideę jednolitego bytu i to właśnie Boga usiłowano w dobie Renesansu i nowoczesności zastąpić takimi pojęciami centralnymi jak „natura”, „prawo natury” lub „ja”²³. Można powiedzieć: w dobie nowoczesności usiłowano zachować

¹⁸ Simmel [2007a] s. 55.

¹⁹ Simmel [2007b]

²⁰ Simmel [2007a] s. 53.

²¹ Ibidem, s. 55-56.

²² Ibidem, s. 56.

²³ O tej skłonności zastąpienia Boga „bożkami” w sposób krytyczny pisał Max Stirner. Por. Stirner [1981].

centralistyczną strukturę kultury zachodniej. Poszczególne treści się zmieniały – ale forma pozostawała ta sama: nadal jedno pojęcie ogniskowało wokół siebie całą kulturę. Co się stało pod koniec XIX wieku, gdy Nietzsche ogłosił śmierć Boga – czyli śmierć metafizyki jako skutkującej siły?

Otóż zdaniem Simmla doszło w tym okresie dziejów pod względem formalnym do całkowitej decentralizacji kultury zachodniej. Życie przestało ogniskować się wokół pojęć centralnych i zaczęło wszelką „formę jako taką” odczuwać „jak coś mu narzuconego”²⁴. Innymi słowy: pod koniec XIX wieku siły życia nie spowodowały jedynie erozji tymczasowych form kulturowych, lecz przełamały „formę w ogóle” oraz wessały je „w swoją bezpośredniość”²⁵. O ile zatem dawniej życie było uporządkowane według heterogenicznych idei wyrażonych w pojęciach metafizycznych, o tyle pod koniec XIX wieku życie samo dla siebie stało się jedynym punktem odniesienia. Śmierć Boga oznaczałaby z tego punktu widzenia całkowite wyzwolenie się życia spod władzy metafizycznych pojęć (nie tylko pojęcia „Boga”). Wracając do Nietzschego, sam Simmel pisze, iż „Nietzsche [...] w samym życiu odnalazł cel”: życie nie zmierza już do żadnego z góry określonego celu, lecz dąży jedynie do potęgowania, pomnażania oraz rozwoju „ku pełni i mocy, ku sile i pięknu”²⁶. Zamiast tworzyć trwałe struktury, życie w zdecentralizowanej kulturze zamyka się w swojej własnej amorficzności. Taka kultura traci swój normatywny potencjał. Staje się raczej symbolicznym wyrazem praktyki zbiorowej, a nie siłą represyjnie porządkującą życie zbiorowe.

Trzeba koniecznie zaznaczyć, iż zarówno Simmel, jak i Nietzsche wyrazili pewne tendencje cywilizacyjne Zachodu. Oczywiście kultura w XX wieku wciąż była normatywną siłą, ale niewątpliwie słusznie zauważyli oni pewien trend, który dopiero w drugiej połowie XX wieku, szczególnie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, osiągnął swoją szczytową fazę. Kultura oczywiście nadal daje o sobie znać w przypadku tworzenia społecznych ustrojów, dzieł sztuki, religii, osiągnięć naukowych itd. Jednak siła tych ustrojów nie polega już na tym, że stanowią one ideowe wzorce dla życia. W całkowitej zgodzie z Simmlem, który opisywał oraz interpretował kondycję kulturową Zachodu na przełomie XIX i XX wieku, Jean Baudrillard w drugiej połowie XX wieku stwierdził, iż zarówno „wielkim wydarzeniem”, jak i „wielką traumą” współczesnego okresu dziejów jest „agonia twardych i stałych przedmiotów odniesienia”. Ta „agonia rzeczywi-

²⁴ Simmel [2007a] s. 55.

²⁵ Ibidem, s. 55.

²⁶ Ibidem, s. 57.

stości i racjonalności” prowadzi zaś „do epoki symulacji”²⁷. Co to oznacza? Nie mając żadnego stałego punktu odniesienia, żaden wytwór kultury zachodniej nie może stać się stabilnym tworem: żaden porządek społeczny, żaden ustrój polityczny ani ruch religijny nie może ani przez chwilę przybrać stałej formy i na stałe stabilizować życie zbiorowe. Ta nieustanna zmienność sprawia, iż naszą epokę scharakteryzowano jako okres „przyspieszenia” (*Beschleunigung*)²⁸. Ale czy taka socjologiczna konstatacja wystarczy, aby scharakteryzować kondycję naszego współczesnego życia społecznego od podstaw?

Twierdzę, że nie. Zapytajmy bowiem w sposób bardziej radykalny: Czy nieustannie zmieniający się porządek społeczny zasługuje w ogóle na miano porządku społecznego? Czy chwiejny ustrój polityczny w ogóle jest ustrojem politycznym we właściwym rozumieniu tego słowa? Czy religia pozbawiona kanonu trwałych i stabilnych treści wiary jest jeszcze religią, a może raczej duchowością, spirytualizmem zbiorowo przeżywanym i praktykowanym? Czy można, najkrócej rzecz ujmując, mówić o zmienności i różnorodności tam, gdzie nie ma żadnej stałości?

Spróbuję w następnym podrozdziale w oparciu o Simmla i Nietzschego pokazać, iż współczesne społeczeństwo nie jest już społeczeństwem – przynajmniej nie w tym znaczeniu, jak zwykle (choćby w sposób milczący) zakładamy.

2. Śmierć Boga a podstawy uspołecznienia

W poprzednim rozdziale starałem się pokazać, iż ogłoszona przez Nietzschego „śmierć Boga” nie może być traktowana wyłącznie w kategoriach religijnych, lecz szerzej – w wymiarze kulturowym. Śmierć Boga w wymiarze kulturowym nie oznacza, że w miejsce Boga chrześcijańskiego weszła inna idea (substytut Boga), lecz oznacza całkowite załamanie się dotychczasowej struktury kultury. Aby jednak w pełni rozumieć konsekwencje decentralizacji kultury zachodniej w dobie ponowoczesności²⁹, warto zastanowić się nad powodami jej centralizacji w dobie starożytności.

Najogólniej życie w kulturze polega na zwróceniu się ku ideom, czyli abstrakcyjnym kategoriom jestestwa, które nadając życiu treść i formę porządkują

²⁷ Baudrillard [2005] s. 57.

²⁸ Rosa [2005].

²⁹ Uważam, że najlepiej byłoby mówić o „późnej nowoczesności”, która od końca XIX wieku podlega procesowi „postmodernizacji”. Nie chcę jednak wprowadzać w tym artykule zamieszania terminologicznego. Dlatego pozostaję przy pojęciu „ponowoczesności” – z tym małym zastrzeżeniem, iż ponowoczesność nie jest jeszcze gotową rzeczywistością, a jej huczne ogłoszenie w latach siedemdziesiątych było prawdopodobnie nieco na wyrost.

i przeto regulują ludzką egzystencję. Ten formalny porządek wydaje się być fundamentalny i niezmienny. Należy w tym miejscu jednak dodać, że wraz z rozwojem stosunków gospodarczych i politycznych mnogość i różnorodność kulturowych treści i form nieustannie się powiększa. W konsekwencji człowiek zaczyna odbierać otaczający go świat jako „niezmierzoną płątaninę” (*unübersehbare Verschlingung*)³⁰ znaczeń i sensów. Im wyższy poziom rozwoju kultury, tzn. im wyższy stopień wyabstrahowania człowieka od bezpośrednich form zaspokojenia potrzeb, tym bardziej nasila się owa tendencja postępującej komplikacji życia. W końcu jednostka dosłownie się gubi. Według Simmla pierwszą znaną nam kulturą historyczną, która w pełni doświadczyła tego problemu zagubienia człowieka w mnogości znaczeń i sensów kulturowych była starożytna kultura grecko-rzymska³¹. Dla starożytnego Greka i Rzymianina świat stał się tak skomplikowany, treści myślenia tak wieloaspektowe, interesy i dynamika życia tak wieloczynnikowa, iż w końcu musiało w owej kulturze dojść do zasadniczego pytania o „sens całości”³². Choć jednak starożytni Grecy i Rzymianie postawili filozoficzne pytanie o sens, ich cywilizacja ostatecznie nie mogła sobie poradzić z tym zgoła egzystencjalnym problemem: hedonistyczne *carpe diem*, czyli próba świadomego odciążenia się od dalekosiężnych trudów życiowych, stanowiło jedynie próbę ucieczki przed newralgicznym pytaniem o sens; z kolei import orientальной mistyki, skłonność mas do przesądów oraz walka z wielobóstwem tylko potwierdziły zdaniem Simmla fakt, że w owej zróżnicowanej cywilizacji starożytnego Zachodu nie sposób było odnaleźć jakiegoś jednego wiążącego całość sensu³³. Z tego powodu chrześcijaństwo ze swoją zaczerpniętą z judaizmu ideą jedynobóstwa mogło przynieść cywilizacji starożytnej coś w rodzaju ulgi i wytchnienia – poczucia spełnienia i bezpieczeństwa ontologicznego. „Zbawienie duszy” oraz „królestwo Boże” oferowano masom jako „wartość konieczną” oraz „ostateczne cele”, które leżały poza tym wszystkim, co „jednostkowe, fragmentaryczne” i wiążące się z „bezsensem życia”³⁴. Aż do drugiej połowy XIX wieku owo skierowanie ludzi ku jednej „prawdzie” w postaci jednej najwyższej idei pozostało dziedzictwem chrześcijaństwa w kulturze Zachodu.

Z tego punktu widzenia decentralizacja kultury, powtórne przewartościowanie wartości, upadek Judei i zwycięstwo Rzymu, śmierć Boga jest procesem

³⁰ Simmel [1995] s. 176.

³¹ Ibidem, s. 177.

³² Ibidem.

³³ Ibidem, s. 178.

³⁴ Ibidem.

odwróconym: wydaje się, iż współczesna kultura zachodnia jakby powraca do zróżnicowanego, fragmentarycznego oraz pluralistycznego modelu życia zbiorowego z okresu przedchrześcijańskiego. Jakie są tego skutki dla życia społecznego – dla samej idei społeczeństwa jako takiego?

Otóż Nietzsche odnosił się w wielu miejscach swojej twórczości do ideałów starogreckich – w jednym miejscu nawet stwierdza, iż starożytna Grecja powinna (dla człowieka wyzbytego chrześcijańskich ideałów) mieć taką wartość, „jak święci dla Katolików”³⁵. W istocie jednak Nietzsche chwalił jedynie wybrane aspekty starogreckiej kultury: w szczególności kult Dionizosa. Zajmuje on w dziele Nietzschego centralne miejsce, co nie odzwierciedla jego realnego statusu w starożytnej filozofii greckiej. Powodem, dla którego Nietzsche skoncentrował swoją myśl wokół tej postaci mitologicznej, było dostrzeżenie w tym kulcie swoistej religii życia, która w odróżnieniu od religii chrześcijańskiej wzbrania się przed wszelkim obowiązkiem, ascezą czy uduchowieniem³⁶. Nietzschemu nie tyle zależało na tym, aby kultura zachodnia powróciła do intelektualnego bogactwa starożytnych Greków – pragnął on raczej, aby człowiek po odejściu od aksjologii chrześcijańskiej zwrócił się do jedynej prawdziwej wartości, jaką jest „samo życie” i tym samym również zaakceptował oraz w sposób twórczy odniósł się do bezcelowego pędu samego życia³⁷. Owo życie jest pozbawionym sensu ruchem w „wiecznym powrocie”, czyli niekończącym powrocie Tego Samego – nie posiada żadnej teleologicznej struktury³⁸. Jak się ta pochwała i akceptacja amorficznego pędu życia ma do filozofii społecznej? Czy w filozofii życia Nietzschego zawarte są treści, które odnosiłyby się implícite do kwestii integracji społecznej po śmierci Boga?

Otóż nieprzypadkowo Simmel zauważył, iż filozofia Nietzschego cechuje się pewnym zasadniczo antyspołecznym rysem. Albowiem z punktu widzenia amorficznego pędu życia nic nie może być trwałe, ostateczne bądź konieczne. Życie wyzwolone z trwałych form wspina się w sposób bezkompromisowy na coraz wyższe szczeble samorealizacji i nie będzie z tego powodu miało jakiegokolwiek względu na świętość lub funkcjonalność poszczególnych instytucji społecznych lub form kulturowych³⁹. Ale czy może zaistnieć oraz trwać społeczeństwo, w którym nie panowałby jakiś określony i stały porządek instytucjonalny? Czy życie społeczne może się obejść bez odnoszenia się do metafizycznych idei, które w po-

³⁵ Nietzsche [2009a] s. 157.

³⁶ Nietzsche [2009b] s. 52.

³⁷ Ibidem, s. 180.

³⁸ Por. Nietzsche [2009].

³⁹ Simmel [1995] s. 188.

staci świętości lub wartości w sposób trwały determinują porządek ludzkiego jestestwa? Aby na powyższe pytania móc odpowiedzieć, należy się zastanowić nad samymi warunkami integracji społecznej. Dopiero z tego punktu widzenia będziemy w stanie odkryć, że antyspołeczny charakter filozofii Nietzschego przesądził o tym, iż współczesne społeczeństwo ponowoczesne stanowi jedynie coś w rodzaju symulacji społeczeństwa.

Najogólniej możemy o społeczeństwie jedynie mówić wtedy, gdy wola zbiorowa i wola jednostki nie tylko sobie nie zaprzeczają, lecz nawet się uzupełniają. Simmel przekonuje, iż miejscem konfliktu między tym co zbiorowe, a tym co jednostkowe jest sama świadomość jednostki. Jedność społeczeństwa, jak przekonuje Simmel, wynika z samej świadomości poszczególnych jednostek, że stanowią one jedność z innymi⁴⁰. Ta świadomość bycia uspołecznionym oznacza, że samo życie społeczne jako takie, zależy od indywidualno-zbiorowej świadomości tworzenia społeczeństwa. Simmel wylicza trzy podstawowe warunki kognitywno-aksjologiczne dla powstania w jednostce takiej świadomości społecznej.

Pierwszym warunkiem powstania świadomości bycia uspołecznionym jest ukonstytuowanie uogólnionego obrazu człowieka. W życiu zbiorowym zwykle nie poznajemy jednostki taką, jaka w swojej indywidualności naprawdę jest, lecz spostrzegamy ją poprzez pewien nałożony pryzmat – na gruncie, jak stwierdza Simmel apriorycznych kategorii⁴¹, tzn., „z niepowtarzalnej osobowości formujemy obraz nie pokrywający się z rzeczywistym”⁴². W tym sensie takim uogólnionym obrazem człowieka może być postrzeganie jednostki poprzez pryzmat jej pozycji lub roli społecznej. Jednak na najbardziej elementarnym poziomie abstrakcji chodzi tutaj o to, aby kultura wytworzyła jakiś względnie spójny obraz człowieka i człowieczeństwa. Dla każdej jednostki indywidualnej trzeba mieć przygotowany obraz, który, jak dalej stwierdza Simmel, „byłby trafny, gdyby człowiek ten był w pełni sobą, gdyby urzeczywistnił na dobre czy na złe idealną możliwość tkwiącą w każdej jednostce ludzkiej”⁴³. Świadomość bycia uspołecznionym równa się zatem przynajmniej częściowo świadomości bycia człowiekiem. Życie społeczne żyje dzięki spójnemu i trwałemu obrazowi człowieka. Kultura zdecentralizowana nie może jednak wytworzyć takiego spójnego i trwałego obrazu człowieka. Nieprzypadkowo w filozofii ponowoczesnej zrodziło się przeciwieństwo przekonanie co do „śmierci człowieka”. Ta słynna teza nietzscheanisty Michela Foucaulta nie odnosi

⁴⁰ Simmel [2008a] s. 421.

⁴¹ Ibidem, s. 427.

⁴² Ibidem, s. 425.

⁴³ Ibidem.

się oczywiście do człowieka jako fizycznej jednostki, ale do człowieka jako metafizycznej idei o skutkującej sile. Warto dlatego zapytać, jak do tego pierwszego warunku uspołecznienia ustosunkowuje się koncepcja śmierci Boga? Co na miejsce chrześcijańskiego obrazu człowieka proponował Nietzsche i jak się jego propozycja ma do powyżej przedstawionego warunku uspołecznienia?

Otóż wbrew chrześcijańskiej antropologii, według której ludzie przed Bogiem są równi co do swojej osobowej wartości, zdaniem Nietzschego między ludźmi panują jakościowe różnice, co do samej wartości ich uzdolnień i możliwości. Z tej nierówności na poziomie osobistych wartości między ludźmi powinny jego zdaniem w dalszej kolejności wynikać zasadnicze różnice w ramach społecznej sfery zobowiązań, czyli „powinności” (*Sollen*)⁴⁴. Tym samym Nietzsche zaprzecza możliwości, aby jeden obraz człowieka i człowieczeństwa stanowił idealny punkt odniesienia dla wszystkich ludzi oraz relacji międzyludzkich. Simmel w całej ostrości stwierdza, że dla Nietzschego już sama myśl, iż „dusza jakiegoś małego lumpa czy głupola” miałyby posiadać tę samą „metafizyczną wartość” co dusza Michała Anioła czy Beethovena, wydaje się nie do zniesienia⁴⁵. Zdaniem Nietzschego cały kapitał społeczny powinien zostać skierowany na rozwój pojedynczych geniuszy – na wybitne jednostki. Wartości obowiązujące w danej społeczności nie powinny odpowiadać potrzebom ludzi przeciętnych, lecz być tworzone zarówno przez, jak i dla ludzi wyjątkowych. Albowiem, jak wskazuje Simmel, według Nietzschego wzrastać nie powinno społeczeństwo, tylko „ludzkość” (*Menschheit*). Ta ostatnia zaś może rozwijać się tylko poprzez rozwój elit, a nie ludzi przeciętnych – „miernot”⁴⁶. Aby nie doszło do nieporozumienia warto podkreślić, iż samo pojęcie ludzkości bynajmniej nie jest substytutem idei człowieka: nieprzypadkowo Nietzsche w idei ludzkości rozpoznał wartość całkowicie niezależną i wręcz przeciwstawną wobec społeczeństwa⁴⁷. Przeciwwstawienie pojęć społeczeństwa i ludzkości wydaje się najlepiej tłumaczyć Nietzscheańskie pojęcie woli mocy: Simmel wskazuje, iż wola mocy stanowi abstrakcyjną formułę na to, że absolutna wielkość poszczególnego człowieka zależy od jej wielkości relatywnej⁴⁸. To znaczy: z punktu widzenia Nietzschego człowiek dopiero wzrasta, gdy wznosi się ponad społecznie usankcjonowaną przeciętność mas, gdy za pośrednictwem wzrostu sił zaczyna panować nad tym, co pierwotnie miało panować nad nim.

⁴⁴ Simmel [1995] s. 362.

⁴⁵ Ibidem, s. 366.

⁴⁶ Por. ibidem, s. 358.

⁴⁷ Ibidem, s. 359.

⁴⁸ Ibidem, s. 377.

Tym samym wzorcowym i autentycznym człowiekiem w społeczeństwie ponowoczesnym jest ten, który jedynie symuluje swoją przynależność do całości społecznej, a tak naprawdę próbuje się za wszelką cenę wznieść ponad instytucje społeczne, czyli ponad porządek aksjonormatywny. Implikacje tego stanu rzeczy będzie jednak lepiej rozwinąć przy okazji omówienia drugiego warunku uspołecznienia.

Oprócz świadomości bycia „człowiekiem”, jednostka według Simmla musi również w ramach życia zbiorowego mieć poczucie, iż spełnia swoje własne i niezależne „ja”. Na tym właśnie polega według niego drugi warunek uspołeczniania. Nie chodzi tylko o to, iż „obcy”, „wróg”, „przestępca” lub „ubogi” pełnią doniosłą funkcję w integracji społecznej⁴⁹. Aby móc być „w” społeczeństwie każdy z nas musi być w jakimś stopniu również „poza” społeczeństwem. Nie jest bowiem tak, że ta „częstka indywiduum, która nie zwraca się ku społeczeństwu” stanowi coś oderwanego od „częstki społecznie istotnej”⁵⁰. Drugi warunek uspołecznienia polega przede wszystkim na tym, aby jednostka zachowała w sobie poczucie odrębności i wyjątkowości względem ogółu. Podobnie jak na poziomie socjologicznym wykładowca akademicki musi wiedzieć, że jako osoba jest czymś więcej aniżeli tylko wykładowcą akademickim, tak również na poziomie antropologicznym poszczególne człowiek musi być świadomy, iż jest czymś więcej aniżeli tylko człowiekiem. Jest niepowtarzalną jednostką, której pragnienia i potrzeby nie należy redukować do wymogów społeczeństwa oraz idei człowieczeństwa. Jak do tego drugiego warunku uspołecznienia ma się antychrześcijańska filozofia Nietzschego?

Warto zauważyć, iż według Simmla pierwszy i drugi warunek są nie tylko kompatybilne, ale się uzupełniają. Natomiast u Nietzschego, myśliciela nowej epoki, sytuacja przedstawia się wprost odwrotnie: człowiek albo jest całkiem „w” albo całkiem „poza” społeczeństwem. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z człowiekiem miernym, gminnym, stadnym – istotą, którą Nietzsche pogardzał. W drugim przypadku nie mamy już do czynienia z człowiekiem, tylko – z „nadcześnikiem”. Koncepcja nadcześnika spowodowała niewątpliwie wiele nieporozumień w najnowszej historii filozofii. Głównym powodem tych nieporozumień było pomieszanie przez samego Nietzschego aspektów biologicznych z metafizyczno-kosmologicznym wymiarem koncepcji nadcześnika. Z socjologicznego punktu widzenia trudność polegała na tym, że z samej filozoficznej koncepcji przewyższenia granic ludzkiej egzystencji nie wynikała jakaś konkretna

⁴⁹ G. Simmel [2008] s. 427.

⁵⁰ Ibidem.

praktyka społeczna. Pomimo dużej ilości socjologicznych implikacji filozofii Nietzschego, on sam pozostał niewrażliwy na kwestie społeczne – o czym wspomina Simmel, gdy pisze o antyspołecznym rysie Nietzscheańskiej filozofii. Dlatego uważam, iż nieporozumienia związane z aspołeczną koncepcją nadczłowieka paradoksalnie mogłyby zostać w dużym stopniu ograniczone, gdyby na ową koncepcję spojrzano z perspektywy filozofii kultury i socjologii: mając na względzie realne zmiany społeczne w drugiej połowie XX wieku w kulturze zachodniej, jestem skłonny interpretować nadczłowieka jako człowieka ponowoczesnego, który wraz z utratą wiary chrześcijańskiej również odchodzi od wszelkich moralnych ograniczeń chrześcijańskich lub ich substytutów. I choć sam Nietzsche prawdopodobnie nie zgodziłby się z takim socjologicznym zawężeniem jego metafizyczno-kosmologicznej koncepcji, to można za Safranskim ująć tę problematykę następująco: „Nadczłowiek Nietzschego jest spełnioną realizacją całego ludzkiego potencjału i w tym sensie jest odpowiedzią na «śmierć Boga»”⁵¹. Nadczłowiek może tylko powstać kosztem Boga. Analogicznie jest ze społeczeństwem: nadczłowiek musi żyć „poza” społeczeństwem ukonstytuowanym w dużym stopniu przez chrześcijańskie normy i wartości moralne, gdyż nie może być zintegrowany na tych samych zasadach co zwykły człowiek. Przynależność „nadludzi” do reszty zbiorowości jest raczej symulowana, gdyż są oni współcześnie głównie twórcami wirtualnego świata mediów, który jest dla nich jedynie terenem samo-realizacji⁵². Aby w pełni pojąć symulacyjność świata tworzonego przez ludzi ponowoczesnych („nadludzi”), trzeba przejść do następnego, trzeciego warunku uspołecznienia.

Otóż życie społeczne jako takie opiera się zdaniem Simmla „na założeniu zasadniczej harmonii między indywiduum a całością społeczną”⁵³. Innymi słowy, toczy się ono tak, „*jak gdyby* każdy element miał w tej całości z góry przeznaczone dla siebie miejsce; choć dalekie od ideału, toczy się tak, *jak gdyby* jego członkowie byli ze sobą harmonijnie zestrojeni”⁵⁴. Społeczeństwo *musi* składać się z różnorodnych jednostek, których różnice nie tylko wzajemnie się nie wykluczają, ale w sposób konieczny dopełniają. W udanej socjalizacji wyjątkowość każdej jednostki powinna stanowić integralną część życia ogółu. Jak stwierdza Simmel: „Aprioryczną przesłanką egzystencji społecznej jest całkowita korelacja indywi-

⁵¹ Safranski [2003] s. 312.

⁵² O osobowości ponowoczesnej jako twórcy wirtualnego świata mediów doskonale pisze Rainer Funk [2005]. Nie ma tu jednak miejsca, aby te psychologiczne kwestie zgłębić, gdyż wymagałyby to osobnej publikacji.

⁵³ Simmel [2008a] s. 435.

⁵⁴ Ibidem, s. 434.

dualnego bytu z otaczającymi go kręgami”⁵⁵. Jednostka musi mieć świadomość, iż właśnie w swojej jednostkowości i wyjątkowości indywidualnej stanowi integralny i nieodzowny element całości. Poszczególny człowiek musi wierzyć, iż zajmuje w życiu społecznym miejsce, które „niejako na niego czeka”⁵⁶. W języku klasyka myśli socjologicznej Maxa Webera moglibyśmy powiedzieć: jednostka musi czuć się powołana do pełnienia swojej roli w społeczeństwie. Tych ról jest oczywiście cała mnogość – niemniej w życiu każdej jednostki wykształca się jakaś rola centralna, nadrzędna, która w szczególny sposób określa związek, jaki jednostka dzieli z całością społeczną. Dla jednego to może być rola naukowca, dla innego polityka – a dla jeszcze innego rola ojca lub kapłana. Dopiero wtedy, gdy człowiek odnajdzie swoją centralną rolę, wtedy również jego osobowość zaczyna nie tylko nabierać wyraźnych i indywidualnych kształtów, ale również jego związek z całym społeczeństwem staje się integralną częścią jego własnego jestestwa. Najkrócej rzecz ujmując: to właśnie powołanie, aby stać się integralną częścią życia społecznego, sprawia, iż życie jednostki staje się sensowne. Simmel wyraża się tutaj nadzwyczaj jasno i apodyktycznie:

Dopóki warunek ten nie jest spełniony, dopóty indywiduum *nie jest* uspołecznione, dopóty społeczeństwo nie jest szczelnym systemem wzajemnych oddziaływań, czyli nie odpowiada swojemu pojęciu⁵⁷.

Jak zatem sprawa się ma ze społeczeństwem ponowoczesnym? Do czego człowiek czuje się powołany w dobie ponowoczesności? Co sprawia, że odbiera swoje życie jako sensowne? Czy społeczeństwo ponowoczesne odpowiada swojemu pojęciu?

Ludzie, jak zauważa Émile Durkheim, zwykle nie integrują się w społeczeństwo drogą refleksji, tylko „spontanicznie i bez namysłu” ofiarowują „wszystko czym są i co robią” ważnym dla siebie wspólnotom: „jeden – swojemu Kościołowi czy Bogu”, „drugi – swojej rodzinie; trzeci – swojej ojczyźnie lub partii”⁵⁸. Sformułowania „spontanicznie i bez namysłu” oraz „wszystko, czym są i co robią” zasługuje tutaj na szczególną uwagę: Durkheim wskazuje, że integracja nie jest konsekwencją świadomego wytwarzania sensów, tylko stanowi samorzutny i naturalny efekt tego, że owe sensory już są w sposób aprioryczny dane. Wspólnoty (rodzinne, kościelne, polityczne) pozwalają jednostce indywidualnej odbierać

⁵⁵ Ibidem, s. 435.

⁵⁶ Ibidem, s. 434.

⁵⁷ Ibidem, s. 435.

⁵⁸ Durkheim [1964] s. 168.

swoje życie jako sensowne, ponieważ dają odpowiedź na egzystencjalne pytania typu „dlaczego?” i „po co?” nim sama jednostka zacznie o nie pytać. W swojej świadomości człowiek raczej pragnie zatem „żyć-w-prawdzie” – woli służyć metafizycznym ideałom, aniżeli świadomie służyć społeczeństwu jako społeczeństwu. Jak stwierdza Durkheim: „Ani kreacja, ani rekreacja społeczeństwa nie jest możliwa bez jednoczesnej kreacji tego, co idealne”⁵⁹.

Wróćmy w tym miejscu po raz kolejny i zarazem ostatni do Nietzscheańskiej koncepcji śmierci Boga oraz jej konsekwencji dla kultury i życia społecznego. Otóż Nietzsche doskonale zdawał sobie sprawę, iż życie ludzkie straciło wraz z odejściem od wiary w Boga swój dawny sens. Dlatego określał epokę nowoczesną jako epokę nihilizmu. Definiował on bowiem nihilizm jako „brak celu; brak odpowiedzi na pytanie «dlaczego?»”⁶⁰. Jest to trudna do zniesienia dla jednostki kondycja kulturowa, gdyż życie indywidualne jest jedynie wtedy znośne, gdy jednostka znajdzie poza swoją własną egzystencją, jak pisał Durkheim, „jakąś rację bytu, jakiś cel, który usprawiedliwia ponoszone trudy”⁶¹. Chodzi o to, aby jednostka znalazła w swoim życiu coś, czemu warto by się było poświęcić – jakiś cel, jakiś sens. Bez najmniejszej przesady można powiedzieć, iż od tej psychicznej gotowości człowieka do poświęcenia się zależał dotychczas cały proces integracji społecznej. Ale właśnie na tym polega decentralizacja kultury, że dawne idee (przede wszystkim wartości religijne) utraciły swoją skutkującą siłę⁶². Z tego punktu widzenia jedynym wyjściem dla człowieka nowoczesnego (nihilisty) jest stać się nadczłowiekiem, czyli człowiekiem ponowoczesnym. Ale czy człowiek ponowoczesny będzie człowiekiem uspołecznionym?

Otóż niewątpliwie człowiek ponowoczesny nie czuje się już powołany do tych wartości, które do niedawna uchodziły za wyższe. Zamiast służyć jakimś ideom lub ideałom, Nietzsche proponuje, aby człowiek po „śmierci Boga”, czyli wraz ze śmiercią wszelkich „sensów”, stał się „artystą życia”⁶³. Taka koncepcja może na pierwszy rzut oka wydawać się niezwykle inspirująca. Czyż nie każdy z nas pragnąłby uczynić ze swojego życia dzieło sztuki? Niewątpliwie tak. Trzeba sobie jednak mimo wszystko zdawać sprawę, iż ta myśl stanowi również kolejną odsłonę pogardy Nietzschego dla tego co społeczne, czyli masowe: integracja społeczna może bowiem tylko wtedy mieć miejsce, gdy jednostka widzi jakiś sens

⁵⁹ Durkheim [1990] s. 403.

⁶⁰ Nietzsche [2009c] s. 13.

⁶¹ Durkheim [1964] s. 165.

⁶² Heidegger [1997] s. 177.

⁶³ Nietzsche [2006] s. 151.

w tym, aby stać się integralną częścią całości społecznej. Czy artysta życia pragnie integracji społecznej? Nietzsche bez ogródek stwierdza, że najważniejsze dla artysty życia jest „osiągnięcie z siebie zadowolenia” – a nie akceptacji innych⁶⁴. Trzeba pamiętać, iż Nietzscheański artysta życia to zarazem nadczłowiek, który dopiero wtedy czerpie zadowolenie z samego siebie, gdy nie żyje w zgodzie z porządkiem kulturowym. Innymi słowy: powołaniem artysty życia jest to, aby między nim samym a społeczeństwem panował jak największy dystans. Nadludzki artysta życia pragnie żyć w świecie hermetycznie oddzielonym od pospolitych problemów życia społecznego. Stwarza on przeto świat wirtualny. Konsumentem tego wirtualnego świata jest zwykły człowiek. I choć ten ostatni nie może sobie zwykle pozwolić na to, aby ze swojego życia uczynić dzieło sztuki, to pragnie on jednak na wzór swoich nadludzkich idoli wyostać się z wszelkich ograniczeń nadanych przez społeczeństwo. Gdy tylko ma on sposobność w postaci wolnego czasu i wystarczających środków materialnych, ucieka wraz ze swoimi idolami w wirtualny świat sztuki życia.

Biorąc pod uwagę to, co dotąd powiedziano, możemy stwierdzić: społeczeństwo ponowoczesne jest symulacją społeczeństwa, gdyż składa się z jednostek, których marzeniem jest realizować się poza społeczeństwem. Ale na tym nie koniec: w kulturze zachodniej nie obowiązuje jeden metafizyczny obraz człowieka. Sfera jednostkowej samorealizacji i autonomii (także moralnej) jest trudna do określenia – a tym bardziej do ograniczenia. Tym samym trudno mówić jeszcze o jedności bądź zgodności między tym co ogólnospołeczne, a tym co jednostkowe, fragmentaryczne. Jak zatem określić współczesne życie zbiorowe?

Chciałbym zaproponować takie podejście, jakie niegdyś zaproponował Michel Foucault. Doszedł on bowiem do wniosku, iż po radykalnym oderwaniu się kultury zachodniej od skutkującej siły idei metafizycznych i ich efektu ujednolicania i centralizowania życia zbiorowego, będzie można spojrzeć na życie zbiorowe z innej perspektywy – perspektywy, której zawsze unikano, albowiem budziła zwyczajny lęk. Proponował on w duchu nielicznych i niepoprawnych myślicieli spojrzeć na społeczeństwo jako na amoralny i niekończący się „porządek bitewny”. Jak to rozumieć?

Nie ma tu miejsca, aby rozwinąć tę myśl do końca. Ograniczę się zatem do jej fundamentalnego przesłania. Otóż samo stwierdzenie, że cały porządek społeczny powstał z „rzeczywistych bitew, zwycięstw, masakr, podbojów”⁶⁵ nie byłoby zbyt oryginalne, gdyby Foucault nie poszedł jeszcze o krok dalej. Jego zda-

⁶⁴ Ibidem, s. 152.

⁶⁵ Ibidem, s. 58-59.

niem nie tylko sama geneza porządku społecznego jest pełna przemocy, ale również jego codzienne funkcjonowanie odsyła do obrazu nieustającej przemocy i wojny:

Prawo nie jest pacyfikacją, bo pod powierzchnią prawa, wewnątrz wszystkich, nawet najbardziej regularnych mechanizmów władzy nadal szaleje wojna. Inaczej mówiąc, pod przykrywką pokoju trzeba odszyfrować wojnę, bo właśnie wojna jest szyfrem pokoju⁶⁶.

Cywilizacja stanowiła, według Foucaulta, tylko powierzchowną powłokę zakrywającą fakt, iż cały porządek społeczno-kulturowy stanowi „porządek bitewny”⁶⁷. W opozycji do znanej sentencji von Clausewitza, iż „wojna to polityka prowadzona za pomocą innych środków”, Foucault konsekwentnie stwierdził, że to na odwrót, polityka „jest wojną prowadzoną innymi metodami”⁶⁸. Kuriozalność tezy Foucaulta polega jednak na czymś jeszcze innym: jego zdaniem to nie on przekreślił zdanie von Clausewitza, lecz sam von Clausewitz przekreślił jego zdanie, które według niego zostało sformułowane po wojnach religijnych w XVI wieku⁶⁹.

Według Foucaulta życie zbiorowe zawsze stanowi pole bitwy. Innymi słowy: społeczeństwo zawsze jest tylko symulacją, która usiłuje skutecznie bądź nieskutecznie zagłuszyć szum nieustającej walki. Społeczeństwo ponowoczesne nie jest tutaj wyjątkiem na poziomie ontologicznym, tylko kognitywnym: zaczyna bowiem panować zbiorowa świadomość tego, iż nie da się pewnych fundamentalnych różnic pogodzić drogą publicznego dyskursu lub intelektualnej debaty⁷⁰. Jesteśmy i pozostaniemy zróżnicowanym zbiorem jednostek i instytucji pozbawionych jednego centrum bądź jednego systemu aksjonormatywnego. Nie ma i nie może być zgody między jednostką a społeczeństwem, albowiem już sam ten podział okazuje się archaiczny. Mamy raczej bitwy różnych stylów życia, moralności, obyczajów a nawet prawd, nad którymi nie może obecnie zapanować jakiś metadyskurs, który byłby w stanie tę bitwę pacyfikować⁷¹.

⁶⁶ Ibidem, s. 59.

⁶⁷ Ibidem, s. 55.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem, s. 63, 65.

⁷⁰ Przykładem niech będą niekończące się w Polsce debaty nad kwestiami bioetycznymi, obyczajowymi oraz dotyczącymi „naturalnego” porządku rodzinnego.

⁷¹ Nie chcę przez to sugerować, iż współcześnie nie można już poznać „prawdy”. Nie proponuję relatywizmu epistemologicznego, lecz twierdzę, iż w wymiarze życia społecznego żadna „praw-

Krótko mówiąc: po śmierci Boga jako ujednoczającej siły oraz wyczerpania się jego substytutów, społeczeństwo również *umiera* stając się amorficznym oraz nieokreślonym i zgoła nieprzewidywalnym bytem.

Wnioski

Celem niniejszego artykułu była interpretacja powiedzenia Nietzschego „Bóg umarł” z punktu widzenia Simmlowskiej filozofii kultury oraz odniesienie tej interpretacji do Simmlowskiego schematu warunków uspołecznienia. Wyniki oraz wnioski tej teoretycznej analizy są (przynajmniej dla mnie) zaskakujące.

Okazało się, że w słowach „śmierć Boga” kryje się epokowa decentralizacja kultury zachodniej. Kultura zachodnia nie tylko walczy ze skutkami dechrystianizacji oraz powolnego oderwania wieloletniego przywiązania do chrześcijańskich tradycji – kultura zachodnia stała się pod koniec XIX wieku niezdolna do wytworzenia tymczasowych substytutów dla „zmarłego” Boga chrześcijańskiego. Wraz z odejściem od chrześcijańskiej aksjologii, kultura zachodnia okazała się niezdolna do wytworzenia nowych idei, z których wynikałby jakiś stały porządek aksjonormatywny i kognitywny. W miejsce starych wartości nie weszły żadne nowe uniwersa symboliczne. Całe życie zbiorowe zaczęło krążyć wokół dynamiki życia rozumianego jako amorficzny pęd. Tym samym zachodnia kultura przestała być kulturą w normatywnym znaczeniu tego słowa, gdyż przestała w sposób trwały formować i kształtować żywot ludzki. Na odwrót: amorficzny pęd życia wytwarza tymczasowe twory, które jednak nie mają mocy tworzenia lub regulowania życia zbiorowego. W rzeczywistości są one wymienne i nie mają żadnej władzy nad ponowoczesnymi artystami życia.

Życie zbiorowe w dobie ponowoczesności okazuje się tym, czym zawsze było, ale nie było jako takie poznawane: porządkiem bitewnym. Życie jest walką, której pacyfikacja jest jedynie symulacją porządku i pokoju. Temu amoralnemu stanowi rzeczy, tej, jakby to Nietzsche określił, „grozy i okropności bytu”, możemy się jedynie przeciwstawić drogą cywilizowania konfliktu społecznego. Różnica nie będzie polegać na wyborze między wojną a pokojem – różnica może jedynie polegać na wybraniu środków wojowania: możemy wybrać środki kłótni lub dyskusji, walki bądź rozmowy. Pogląd na społeczeństwo powinien stać się poglądem na symulację, którą sami tworzymy, wybierając odpowiednie środki do walki. Jednak wszelkie romantyczne próby odgórnej pacyfikacji porządku bitewnego kończyć się będą fiaskiem – tyle nas zdążyła nauczyć historia.

da” nie może się przebić i stać się jedyną „prawdą” obowiązującą. Nawet ta *prawdziwa* „prawda” jest współcześnie bezsilna na poziomie holistycznym.

Być może zatem świadomość panującego zła jest pierwszym krokiem dla świadomości możliwego dobra – a świadomość śmierci pierwszym krokiem dla odrodzenia.

Bibliografia

- Baudrillard [2005] – J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005.
- Durkheim [1964] – E. Durkheim, *Solidarność organiczna i mechaniczna*, [w:] J. Szacki, *Durkheim*, Warszawa 1964.
- Durkheim [1990] – E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990.
- Funk [2005] – R. Funk, *Ich und Wir. Psychoanalyse des postmodernen Menschen*, DTV, München 2005.
- Heidegger [1997] – M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, [w:] idem, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, Aletheia, Warszawa 1997.
- Liotard [1997] – J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997.
- Liotard [2010] – J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, tłum. B. Banasiak, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Nietzsche [1997] – F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1997.
- Nietzsche [1999] – F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Nomos, Kraków 1999.
- Nietzsche [2000] – F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak się filozofuje młotem*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo „A”, Kraków 2000.
- Nietzsche [2006] – F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2006.
- Nietzsche [2002] – F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się stajemy tym, czym jesteśmy*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo „A”, Kraków 2002.
- Nietzsche [2009a] – F. Nietzsche, *Fragmenty 1869–1871*, [w:] idem, *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2009.
- Nietzsche [2009b] – F. Nietzsche, *Światopogląd dionizyjcki*, [w:] *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2009.
- Nietzsche [2009c] – F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. K. Drzewiecki, S. Frycz, vis-à-vis etiuda, Kraków 2009.
- Rosa [2005] – H. Rosa, *Beschleunigung. Veränderung der Zeitstrukturen der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.
- Safranski [2003] – R. Safranski, *Nietzsche, Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Czytelnik, Warszawa 2003.
- Simmel [1995] – G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, [w:] idem, *Gesamtausgabe Band 10*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995.

- Simmel [2007a] – G. Simmel, *Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład*, [w:] G. Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, red. R. Mitoraj, tłum. W. Kunicki, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Simmel [2007b] – G. Simmel, *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, tłum. M. Tokarzewska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Simmel [2008a] – G. Simmel, *Dygresja w związku z zagadnieniem, jak możliwe jest społeczeństwo*, [w:] idem, *Pisma socjologiczne*, red. H.-J. Dahme, O. Rammstedt, tłum. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.
- Simmel [2008b] – G. Simmel, *Pieniądz w kulturze nowoczesnej*, [w:] idem, *Pisma socjologiczne*, red. H.-J. Dahme, O. Rammstedt, tłum. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.
- Stirner [1981] – M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Reclam, Stuttgart 1981.
- Sztompka [2002] – P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2002.
- Vattimo [2006] – G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2006.