

ZBIGNIEW KUDEROWICZ
Uniwersytet Warszawski
Filia w Białymstoku

NIETZSCHE — FENOMEN KULTURY NOWOCZESNEJ

Z myślą Nietzschego były kłopoty od samego początku, który wyznacza pojawienie się w druku jego pierwszego filozoficznego dzieła *Narodziny tragedii z ducha muzyki* w 1872 roku. Spodziewano się po profesorze filologii klasycznej w Bazylei książki z dziejów kultury antycznej Grecji. Otrzymało natomiast refleksję nad kulturą i siłami nią rządzącymi, nad przemianami europejskiej kultury i pewną ocenę kierunku tych zmian. Nietzsche wykorzystał w tej książce wiedzę o starożytności, omawiał rozwój greckiego teatru, konfrontował go z postawą filozoficzną Sokratesa. Nie brak w książce historycznych realiów. A jednak uczeni historycy i filologowie zareagowali na dzieło Nietzschego negatywnie, wypominając mu zaniechanie erudycyjnych analiz na rzecz swobodnych uogólnień i ocen. Dopiero w toku dłuższej publicystycznej dyskusji uznano pracę Nietzschego za dzieło o ambicjach filozoficznych i należące do filozofii kultury. Tu właśnie zaczęły się kłopoty interpretacyjne.

Pojawiły się pytania, jak zakwalifikować stanowisko filozoficzne Nietzschego: czy jest ono pogłębieniem i uszczegółowieniem poglądów Schopenhauera, czy też czymś nowym? O tym, że Nietzsche nawiązał do twórczości Schopenhauera nie było wątpliwości, wszak to od Schopenhauera pochodzi przekonanie o wyjątkowej roli muzyki w odczuwaniu przez człowieka tajemnicy wszechświata i o wpływie muzyki na ludzkie rozumienie własnego losu. Z myśli Schopenhauera bierze się krytyczna ocena kultury europejskiej za jej zdominowanie przez intelekt i kult rozumu. W ogóle nawiązywanie do dorobku Schopenhauera było w ówczesnych Niemczech w modzie i echa schopenhaueryzmu w dziele Nietzschego nie mogły dziwić, uważano je raczej za zrozumiałe i właściwe. Od początku jednak zdawano sobie sprawę, że Nietzsche wykracza poza stanowisko Schopenhauera, a w jego ocenie stanu kultury jako pewnej — bliżej jeszcze nie opisanej — dekadencji widziano zapowiedź stanowiska nowego. Przy ustalaniu tego stanowiska pojawiły się duże trudności, zarówno dlatego, że szereg spraw pozostał nie dopowiedziany, jak też ze względu na krytyczne odniesienie się Nietzschego do różniących się i zwalczających się między sobą tradycji. Nietzsche podtrzymuje postawę opozycyjną wobec tradycji intelektualistycznej czyli akceptującej rozum, naukę dyskursywną i racjonalne działanie jako źródło ludzkich sukcesów w opanowaniu przyrody i doskonaleniu społeczeństwa. Ale równocześnie sygnalizuje niechęć do tradycji religijnej, ściślej: chrześcijańskiej, natomiast w pogańskiej, greckiej mitologii gotów jest

widzieć wzorce zachowań, z jakich rodzi się twórczość kulturalna. Tradycje te przecież były wobec siebie, zwłaszcza w nowożytnej Europie, w wyraźniej opozycji, choć nie była to opozycja ateizmu i religii, lecz raczej przeciwstawność, z jednej strony, przekonania o wartości, siłę i autonomii ludzkiego rozumu, który sam dochodzi do myśli o Bogu, oraz, z drugiej strony, myślenia o świecie i człowieku jako zależnych od bytu doskonalszego. Otóż w świetle dywagacji Nietzschego to przeciwstawienie okazuje się wątpliwe, obie tradycje łączy coś wspólnego i obie trzeba zakwestionować, jeśli chce się powrócić do autentycznego źródła ludzkiej twórczości i zrozumieć jej sens. Takie było przesłanie Nietzscheańskich *Narodzin tragedii* — swobodnego (wolnego od naukowych rygorów) eseju, który zapoczątkował nową filozofię.

Znajdziemy w nim przede wszystkim zarys koncepcji, która zyskała dość dużą popularność, choć nie zawsze rozumiano ją właściwie. Chodzi oczywiście o odróżnienie dwóch żywiołów: dionizyjskiego i apollińskiego jako postaw, dążeń bądź sił psychicznych przenikających ludzką kulturę i odpowiedzialnych za jej tworzenie. Żywioł dionizyjski przejawia się w spontanicznej sile płodzenia, w żywiołowej fantazji, w chaosie wyobrażeń, w sile niszczącej zastane formy, a zarazem kreującej coś nowego. Sam żywioł dionizyjski nie jest jednak w stanie stworzyć kultury; powstaje ona dopiero, gdy dionizyjska siła napotka na żywioł apolliński, który ujawnia się w dążeniu do ładu i porządku, do uformowania przeżyć w wytwory, które stają się zrozumiałe dla innych i są odbierane przez zbiorowość. Żywioł apolliński nadaje klasyczną, harmonijną formę dionizyjskiej fantazji. Z połączenia tych żywiołów powstaje muzyka, w której wielorakie dźwięki przekształcają się w utwór stanowiący spójną całość. Ze starcia tych obu żywiołów powstała starożytna tragedia, w której wyodrębnia się chór i osoby dramatu nadając porządek mitycznym treściom.

Czasami w powierzchownych opisach doktryny Nietzschego akcentuje się nadmiernie przeciwstawność obu żywiołów, a nawet widzi się w nich genezę dwu rodzajów kultury lub dwu odmian twórczości. Według Nietzschego żywioły te są przeciwstawne pod względem tendencji i charakteru, ale nie występują obok siebie. Dopiero z ich starcia rodzą się wytwory kultury. Oba są w kulturze niezbędne.

Upominając się o ich uwzględnianie Nietzsche podkreślał zwłaszcza rolę żywiołu dionizyjskiego i czynił to wielokrotnie w późniejszych dziełach. Żywioł dionizyjski pomijano bowiem i lekceważono w rozwoju europejskiej kultury, od kiedy zaczęło w niej dominować podejście intelektualne, którego początki wiąże Nietzsche z Sokratesem. To Sokrates odwołał się do intelektu jako siły poznania dobra i zła; dla Sokratesa intelekt odkrywa ogólne wartości i narzuca jednostkom ogólne normy. W późniejszej twórczości Nietzsche eksponował krytykę intelektu jako wizji świata, w którym ceni się wysoko porządek ogólnych wartości i norm, a zarazem uznaje się, że porządek ten nie przystaje do autentycznych doznań, potrzeb i popędów, które w konsekwencji zasługują na potępienie. Ta intelektualistyczna postawa zrodziła europejską kulturę wraz z chrześcijaństwem, nowożytną nauką i techniką. Wychodząc z tych przesłanek rozwijał Nietzsche w swych dziełach krytyczną analizę różnych stanowisk filozoficznych, widząc w nich przejawy owego intelektualizmu. Pominiemy tu polemiki Nietzschego z różnymi filozofami, gdyż sprawy te interesują dość wąskie grono znawców filozofii, a przy tym dla zrozumienia fenomenu Nietzschego nie są niezbędne.

Nie możemy jednakże pominąć jednego ważnego aspektu nietzscheańskiej koncepcji dionizyjskości. W żywiole tym odczuwana jest bowiem bezsensowność świata, nieobecność w nim jakiegoś metafizycznego porządku, czy choćby gwarancji wyłonienia się kiedyś (np. w historii) obiektywnego systemu wartości. Dionizyjskość zespała się z przeżyciem nihilistycznym, z odczuciem tragiczności życia, które nie nosi w sobie celu, ani jego zapowiedzi. Ich zespolenie można ująć w ten sposób, że dla stłumienia odczucia tragiczności życia człowiek podejmuje dionizyjską grę twórczości, w niej pragnie nadać sobie cel życia, lub, inaczej mówiąc, stara się stworzyć iluzję sensowności świata i człowieka. Stąd wywodzi się nie tylko grecka tragedia, ale cała ludzka kultura.

Takie rozumienie sytuacji człowieka w świecie nie opuściło Nietzschego do końca, jego świadomego życia. Pomimo nihilistycznego przeżycia Nietzsche nie był ani konsekwentnym, ani skrajnym nihilistą, gdyż nie odmawiał znaczenia różnym próbom nadawania sensu światu i ludzkiemu życiu, co więcej sam podjął taką próbę. Wyraził ją w programowym hasle „przemiany wszelkich wartości”. Nie oznacza ono wezwania do negacji i zniszczenia wszelkich systemów wartości. Jest apelem o rewizję wszelkich wartości, o ich właściwe odczytanie i ponowne uporządkowanie. Ma to być wytworzenie nowej hierarchii wartości, nie tylko poprzez ich nowe ułożenie, ale głównie przez ustanowienie wartości nowych.

Podobnie można odczytać Nietzscheańską koncepcję nadczłowieka, która zawiera program zmiany systemu wartości. Przejście od rodzaju ludzkiego do nadczłowieka nie może polegać na ustanowieniu nowych, powszechnych zasad i praw, które należałoby narzucić jednostkom. Jest to przejście do norm nowego rodzaju, które mają być dla każdej jednostki odmienne i mają służyć ujawnieniu ich indywidualnych osobowości. Hasło nadczłowieka to wezwanie do przejścia do zindywidualizowanych wzorców, tworzonych przy tym przez samą jednostkę, jej własnym wysiłkiem, zgodnie z jej przeżyciem i odczuwaniem radości życia i tworzenia.

Warto podkreślić, że odczucie tragiczności życia nie wiedzie Nietzschego do pesymizmu, lecz jest kojarzone z postawą optymistyczną, z akceptowaniem przez jednostkę jej indywidualności, z przeżywaniem radości tworzenia, które ma w sobie cechy gry, a nawet zabawy. „Przemiana wszelkich wartości” jest bowiem grą, którą przeżywa się przy świadomości braku metafizycznych uzasadnień zasad postępowania i braku bezwzględного nakazu przestrzegania jakichkolwiek norm. Już samo wyzwolenie od tradycyjnych autorytetów jak Bóg, cel dziejów, czy prawo natury rodzi uczucie radości. Wzmacnia je ludzka zdolność do ustanawiania wartości nowych. Z tych powodów postawa Nietzschego wydaje się bliska optymizmowi.

Nie jest to optymizm łatwy i naiwny. Autor *Wiedzy radosnej* zdawał sobie sprawę z obecności cierpienia w ludzkim życiu. Ale też nie popadał w związek z tym w rozpacz. Nie naśladował w tym względzie swego poprzednika, Schopenhauera, który mówił o metafizycznych, nieusuwalnych źródłach cierpienia w świecie i w człowieku. Dla Nietzschego cierpienie i radość splatają się w ludzkim życiu, są aspektami twórczości i twórczego wydatkowania energii. Każde cierpienie jest zawinione przez ludzi jako wynik świadomej decyzji lub jako skutek szkodliwego systemu wartości. To też jest szansa na usunięcie bądź złagodzenie wszelkiego cierpienia. Nawet takie cierpienie, które towarzyszy zmianie systemów wartości i ich niszczeniu, jest względne

i przemijające. Służy ono w końcu potwierdzeniu ludzkiego życia, dlatego też rodzi się z niego poczucie radości.

Proponując tu rozumienie hasła „przemiany wszelkich wartości” jako rodzaju gry, nie chcemy powiedzieć, że chodzi tu o całkowitą dowolność w hierarchizowaniu wartości, w preferowaniu jednych, a pomniejszaniu innych. Chodzi tu o taki rodzaj gry, której środki (lub narzędzia) są wyznaczone przez właściwości ludzkiego życia. Jest to — mówiąc opisowo — gra z popędami życiowymi, z całym zespołem naturalnych potrzeb, dążeń i tendencji, z nagromadzeniem energii w każdej ludzkiej jednostce. Rozwijając to porównanie do gry, można powiedzieć obrazowo, że chodzi tu o grę w kości, w której rolę kości pełnią biologiczne popędy i energetyczne zasoby, które się zastaje. Dopiero ich uwzględnienie czyni tę grę udaną, bo doprowadza do pojawienia się wartości życiowych, do których można zaliczyć nie tylko przejawy biologicznej żywotności, ale również dobra kultury. W tworzeniu kultury widział przecież Nietzsche sublimację biologicznej żywotności zarówno w tym sensie, że kultura zastępuje zaspakajanie potrzeb biologicznych, jak również w tym znaczeniu, że w kulturze popędy biologiczne są udoskonalane i wysubtelniane. Dobra kultury pozostają więc w genetycznej i funkcjonalnej zależności od żywotności biologicznej. Od niej pochodzą i jej służą. Można więc zaliczyć dobra kultury do wartości życiowych. A zatem w staraniach o przemianę w hierarchii wartości nie może Nietzsche pominąć sfery kultury.

W „przemianie wszelkich wartości” Nietzsche bierze pod uwagę życie, które uważa za rzeczywistość dla człowieka ostateczną, z której pochodzi cała ludzka kultura i wszelkie systemy wartości. Ale nie wszystko, jego zdaniem, można w dotychczasowej kulturze zaakceptować, chociaż pochodzi przecież z życia. Nie wszystko służy bowiem potwierdzaniu życia i pełnej eksplozji życiowej energii. W dotychczasowej kulturze i moralności znajduje się wiele składników, które tłumią żywotność i powodują dekadencję czyli prawie biologiczny proces obniżenia żywotności, osłabiania i ograniczenia życiowej energii. W „przemianie wszelkich wartości” chodzi zatem o ustanowienie takich wartości, które będą sprzyjały życiu i usuną te wytwory życiowe, które przyniosły jego ograniczenie. Życie, pełnia jego energii, okazują się wskaźnikami projektowanej „przemiany wszelkich wartości”, wskazówkami tego, co należy usunąć i tego, co można potwierdzić. Z akceptacji życia czerpie więc Nietzsche intencje dla swego programu.

Nasz myśliciel zdawał sobie jednak sprawę, że sama akceptacja życia i eksponowanie wartości życiowych nie wystarczą do zbudowania nowej hierarchii wartości. Chodzi przecież nie tylko o wyliczenie wartości życiowych i stwierdzenie ich priorytetu. Nietzsche chciał osiągnąć coś więcej, chciał uzyskać zasadę porządkującą wartości i ustalającą ich hierarchię ważności. Chciał wprowadzić do zespołu wartości pewien porządek, aby można było łatwiej stosować różne zalecenia i normy działania, które wynikają z uznania wartości. W tym celu należało bliżej objaśnić życie i w samym życiu odnaleźć takie jego aspekty, które pozwolą na uporządkowanie wartości życiowych. W kontekście tych zadań należy objaśnić nietzscheańskie pojęcie woli mocy.

W przekonaniu Nietzschego życie jest przeniknięte wolą mocy; ona tworzy jego najgłębszą istotę. Charakterystyka życia jako przejawu woli mocy pozwala na bliższe rozumienie życia. Nietzsche wydaje się bliski energetycznej koncepcji życia, według

której w życiu jest ukryta lub zawarta jako możliwość pewna suma energii. Życie trwa dopóki jego energia nie wyczerpie się bądź nie zniknie. We wszelkich przejawach życia manifestuje się owa energia zarówno w funkcjach biologicznego organizmu jak też w wytworach jednostki lub zbiorowości. Nietzsche wystrzega się przy tym pojmowania owej energii jako siły, która przenika cały świat, łączy i zespala jego różne składniki. Takie rozumienie woli mocy przekształciłoby ją w ontologiczny (lub metafizyczny) element, który decyduje o jedności świata. Nietzsche podkreśla, że wola mocy występuje tylko w konkretnym żyjącym organizmie lub w ludzkiej indywidualnej jednostce. W tym ujęciu tylko żywy osobnik jest wyposażony w energię czyli posiada wolę mocy, którą użytkuje w swym działaniu. Podkreśla Nietzsche zindywidualizowaną postać energii, co pozwala mu na odnoszenie życia zawsze do samoistnej jednostki biologicznej, którą może być zwierzę lub osoba ludzka. Nie w ludzkości jako całości, nie w państwie, narodzie czy zbiorowości przejawiają się wartości życiowe, lecz wyłącznie w zachowaniu i wytworze ludzkiej jednostki.

Ważną osobliwością koncepcji woli mocy była też możliwość porównania żyjących jednostek ze względu na ich zasoby energii. Wola mocy jest dla Nietzschego stopniowalna, czyli występuje w poszczególnych jednostkach w różnym stopniu nasycenia (siły, napięcia). Wola mocy może być ujęta ilościowo, jej poszczególne przejawy różnią się od siebie ilością energii, która się w nich wyzwala, lub też ilością energii, którą pobudzają. Nie istnieje, co prawda, żaden przyrząd pozwalający na pomiary stopnia energii. Takie techniczne zabiegi i w ogóle myślenie techniczne były Nietzschemu obce, jego myślenie obracało się w obszarze kultury duchowej. Toteż stopień siły energii można, jego zdaniem, ocenić z wytworów woli mocy, z dóbr kultury, z zaleceń moralnych, z instytucji kulturowych — jeśli uwzględni się ich wpływ na ludzką działalność. Dopiero ocena składników kultury duchowej pod względem wpływu na aktywność ludzi pozwala na ich porównanie ze względu na ilość woli mocy.

Ta ilościowa interpretacja woli mocy posiada w filozofii Nietzschego istotne znaczenie. To ona właśnie umożliwia „przemianę wszelkich wartości” w tym sensie, że pozwala na hierarchizację wartości, na ich uporządkowanie ze względu na stopień ważności. Jeśli pojęcie życia pozwala sprowadzać wszelkie wartości do wartości życiowych, to dopiero dzięki pojęciu woli mocy można do wartości życiowych wprowadzić pewien ład i wyraźne preferencje dla jednych zasad i norm kosztem innych. Hasło „przemiany wszelkich wartości” uzyskało w woli mocy ważne narzędzie do utworzenia hierarchii wartości. Taka właśnie myśl o „przemianie wszelkich wartości” wyznaczyła program, który miał być ukoronowaniem nietzscheańskiej filozofii życia.

Trzeba przyznać, że samo sformułowanie „przemiana wszelkich wartości” pojawiło się dopiero w ostatnich dziełach Nietzschego, a przede wszystkim w *Anty-chryście*, gdzie znalazło się w podtytule. Z tego powodu jest ono często rozumiane jako przeciwstawienie się chrześcijaństwu i postulat zastąpienia moralności chrześcijańskiej jakąś zupełnie nową propozycją stylu życia. Sądzę, że jest to interpretacja zbyt zawężająca aspiracje Nietzschego. Właściwie od początku przyświecała mu myśl o potrzebie utworzenia nowych w swej treści i w nowy sposób uzasadnionych zasad działania, norm i wartości. Intencję zbudowania nowej hierarchii wartości można uważać za ideę przewodnią całości dzieła Nietzschego.

Pomysł ten występuje już jawnie w dziele *Ludzkie, arcyłudzkie* z 1878 roku, w którym autor nie ukrywa, że pragnie odnaleźć wartości dla człowieka najważniejsze, które nie powinny być przeciętne, ani cieszyć się powszechnym uznaniem. Badając znaczenie życiowe, wpływ na żywotność i aktywność, można porzucić to, co się cieszy pochwałą opinii publicznej, czyli to, co jest ludzkie, a dotrzeć do wartości, w których wola mocy ujawnia się najsilniej.

Krytyce panujących przekonań na temat wartości i przeciwstawianiu im zasad nowych poświęcił się Nietzsche z całą pasją, ogłaszając coraz to nowe dzieła. W 1880 roku wydaje drugi tom *Ludzkie, arcyłudzkie* pod tytułem *Wędrowiec i jego cień*. W 1881 roku ukazuje się *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, a w rok później *Wiedza radosna*. W 1883 roku rozpoczyna publikację utworu o zadziwiającej poetyce, jakby poematu prozą *Tak mówi Zaratustra*. Tutaj rozwija pomysł nadczłowieka. W formie przypowieści mitycznego boga perskiego, Zaratustry, spisuje różne wizje, krótkie opowieści, naśladuje starożytne mity w tym celu, aby przekazać nową naukę o tym, co cenne w ludzkim życiu. Chce ze swą nauką dotrzeć do wszystkich, którzy zechcą go zrozumieć, chociaż zdaje sobie sprawę, że mogą go zrozumieć tylko nieliczni. Dlatego też podtytuł dzieła brzmi: *Księga dla wszystkich i dla nikogo*. Nietzsche zwraca się do wszystkich ludzi, ale niezwykłość treści tej książki, jej jawną obcość przeciętnym poglądom, stawia ją wobec ryzyka, że nikt jej nie uzna, ani nie zrozumie.

W trakcie realizacji swego programu zmiany układu wartości Nietzsche napotyka na problematykę wartości moralnych i ich odniesienia do wartości życiowych. Stąd powstały dwa zbiorki rozpraw. Jeden omawia genezę kategorii moralnych: dobra i zła, a nosi tytuł *Z genealogii moralności*. W oparciu o analizy filozoficzne starożytnej greki dowodzi, że przeciwstawność moralna (dobra i zła) daje się wywieść z przeciwieństwa, które występuje w sferze żywotności. Wartości moralne okazują się sprowadzalne do wartości życiowych.

Analizy genetyczne nie są tu jednak najważniejsze. Dla Nietzschego sprawą szczególniej wagi jest raczej rezygnacja z wartości moralnych, co zmanifestował już w tytule drugiego zbioru z tematyki moralnej *Poza dobrem i złem. Preludium filozofii przyszłości*, 1886. Z wielu powodów proponował wykroczenie poza wartości moralne. Przesłaniają one wartości życiowe, a nawet je zwalczają i krępują. Przeciętna moralność umieszcza żywotność i jej różne przejawy, jak sprawność fizyczna czy erotyka — po stronie zła. Moralność faworyzuje przeciętność. Toteż w nowym porządku wartości — poza dobrem i złem — umieszcza Nietzsche „duchy wolne”, które preferują spontaniczną twórczość, radosne potwierdzenie sił żywotnych, postępowanie żywiołowe i nieskrępowane wyrzutami sumienia.

Spór z wartościami moralnymi zradycyzował stanowisko Nietzschego, co nastąpiło w ostatnich dziełach, jakie napisał w swym świadomym życiu, zanim popadł w obłąd. Trzeba tu wymienić *Anty-chrysta* oraz *Zmierzch bożyszczyli jak filozofuje się miotem*. Z ich powstaniem urywa się gigantyczna praca Nietzschego nad tworzeniem całkowicie nowego zespołu wartości, które by najpełniej odpowiadały żywotności człowieka i wyzwalały jego życiową energię.

Przed potomnością pojawiło się natomiast pytanie o sens i treść Nietzscheańskiego programu „przemiany wszelkich wartości”. Nasuwa się kwestia, czy jest to program

spójny, czy da się go przedstawić jako skoordynowaną całość. Czy też w twórczości Nietzschego zapanował chaos rozmaitych poszukiwań, pomysłów i postulatów? Nie jest wcale oczywista spójność i jednorodność Nietzscheańskiego programu. Nie został on nigdzie streszczony, ani usystematyzowany przez samego twórcę. Co więcej aforystyczna forma większości dzieł Nietzschego stwarza wrażenie chaosu, przedstawia się czytelnikom jako barwna mozaika różnych pomysłów, często przeczących sobie wzajemnie, przynajmniej przy pierwszej lekturze. Ale aforystyczna forma to jakby powierzchnia wypowiedzi, za którymi można doszukać się pewnych wspólnych tendencji.

Nietzsche bywa charakteryzowany jako krytyk chrześcijańskiej moralności, ale także jako przeciwnik ideałów liberalnych, które wysuwali zwolennicy nowoczesnego, kapitalistycznego ustroju. Mają też rację ci, którzy widzą w nim przeciwnika demokracji. Ale nie można też odmówić racji tym, którzy traktują Nietzschego jako krytyka ideologii socjalistycznej. Jak zatem można było pogodzić równoczesną krytykę liberalizmu i chrześcijaństwa, kapitalistycznej demokracji i socjalizmu? Co wyznacza opozycyjną postawę Nietzschego wobec zwalczających się tendencji, które reprezentowały przeciwstawne systemy wartości?

Sądzę, że wspólny mianownik wyznaczający stanowisko Nietzschego można odnaleźć w jego wrogości wobec wszelkich odmian egalitaryzmu, czyli różnych wersji zasady równości ludzi, zasady traktowanej jako wartości, jako podstawa oceny ludzkich działań oraz wskazówka właściwego postępowania. Antyegalitaryzm stanowi główny motyw poszukiwanej przez Nietzschego hierarchii wartości. Jest on także argumentem, który przewija się w polemikach z różnymi stanowiskami. Zasada równości i próby jej wprowadzania w różnych dziedzinach życia wzbudzała zawsze sprzeciw Nietzschego. Okazał się on niezwykle konsekwentnym i wnikliwym przeciwnikiem idei równości, demaskował jej rolę jako podstawy różnych propozycji wprowadzania moralnego ładu do życia jednostek i społeczeństw.

Antyegalitaryzm wyznaczał niechęć Nietzschego do wszelkiej etyki normatywnej, a zwłaszcza dążeń do formułowania uniwersalnych zasad moralnych i narzucania ich wszystkim jednostkom. Sądził, że wysiłki nauczycieli moralności, aby pouczać wszystkich i wydawać przepisy wszystkich obowiązujące, są nieskuteczne, wzbudzają wśród wychowanków poczucie nudy i nie potrafią zmienić ich zachowania. „Przepisy zwane *moralnymi* — pisze Nietzsche — zwracają się w istocie przeciw jednostce i wcale nie mają na celu jej szczęścia” (*Jutrzenka*, § 108). Normy moralne narzucają jednostkom pewne ogólne wzorce, dążą do ich upodobnienia, a zatem akceptują zasadę równości ludzi. W etyce moralnej odkrywa Nietzsche milczące założenie o możliwości zrównania wszystkich jednostek w zakresie przestrzegania zasad postępowania i wyobrażeń o tym, co godne aprobaty. Demaskuje systemy moralne jako stanowiska, które nie liczą się z indywidualnością jednostek, z ich zróżnicowaniem i ich niepowtarzalnością. Sam opowiadał się za pozostawieniem jednostkom swobody w wyborze swych działań i poszukiwaniu własnego szczęścia.

Antyegaliteryczna postawa doprowadziła Nietzschego do zakwestionowania humanistycznych uzasadnień moralności, które powołują się na pojęcie człowieka, bądź natury ludzkiej jako ostoji ogólnoludzkich wartości. Zdaniem Nietzschego koncepcje człowieka w ogóle są fikcjami oderwanymi od rzeczywistości, na którą składają się

zróznicowane jednostki. Nietzsche zauważa z ironią: „wszyscy ci nie znający się wzajemnie ludzie wierzą w bezkrwiste abstractum: *człowiek*, to znaczy w fikcję” (*Jutrzenka*, § 105). Na fikcyjnym wyobrażeniu o jednakowych, wspólnych dla wszystkich ludzi wartościach wspierają się wszelkie wersje uniwersalizmu moralnego. Różnią się one od siebie definicjami człowieka i zestawem ogólnoludzkich norm, ale łączy je przekonanie o możliwości ustalenia jednakowych dla wszystkich norm i wartości. W te właśnie uniwersalistyczne przekonania godzi krytyka podjęta przez Nietzschego i jego negacja idei równości ludzi.

Nietzsche nie zajmował się wyłącznie teoretycznymi podstawami etyki. Jego krytyka była wymierzona przede wszystkim przeciwko tendencjom równościowym w ideologii społecznej i politycznej jego czasów. Dobrze zdawał sobie sprawę, że przemiany społeczne w XIX wieku wiodły do oparcia społeczeństwa na zasadzie równości. Początki tych przemian widział w rewolucji francuskiej 1789 roku i w myśli oświeceniowej, zwłaszcza w spuściznie J. J. Rousseau — rzecznika bezpośredniej demokracji w polityce. Rewolucję francuską nazwał „krwawą farsą” i przyznawał się, że nienawidzi moralności pochodzącej od J. J. Rousseau, a przede wszystkim zasady równości. Pisze o niej, że „nie ma bardziej jadowitej od niej trucizny, gdyż wydaje się przykazaniem najczystszej sprawiedliwości, a jest końcem sprawiedliwości” (*Zmierch bożyszczy*, § 48). Zasada równości wobec prawa, jaką wprowadzili rewolucyjni spadkobiercy J. J. Rousseau „oczarowała najszlachetniejsze duchy”, ale przebieg rewolucji ujawnił fałszywość tej zasady. W imię jej realizacji zniszczono liczne jednostki, które wyróżniały się w jakiś sposób. Nietzsche przeciwstawia się przedstawianiu zasady równości wobec prawa jako spełnienia idei sprawiedliwości społecznej. Upatruje sprawiedliwość w potwierdzeniu indywidualności i równości jednostek, a nie w lekceważeniu i niszczeniu różnic między nimi. W równości wobec prawa i w równouprawnieniu jednostek w życiu politycznym upatrywał Nietzsche zagrożenie swoistych, nieporównywalnych cech jednostek. Z tymi cechami kojarzy się, jego zdaniem, autentyczna twórczość kulturowa, a egalitaryzm prawny i polityczny niszczy siły twórcze, narzucając wszystkim jednakowe wzorce zachowań.

Nietzsche występował także przeciwko liberalizmowi politycznemu, który w różnych formach upominał się o ustrój polityczny, który szanuje wolność wszystkich jednostek i dba o to, aby wolne jednostki nie popadały ze sobą w konflikty i nie zagrażały wolności innych. Główną wadą tego liberalizmu było, w oczach Nietzschego, uleganie złudzeniu o wartościowej roli w społeczeństwie idei równości. Upominał się natomiast o docenienie znaczenia w kulturze zróznicowania jednostek.

Wobec krytyki liberalizmu nie może dziwić wrogi stosunek Nietzschego do demokracji, do ruchów społecznych zmierzających do demokratyzacji życia. Z demokracją kojarzył dominację tłumu i upowszechnienie typu psychicznego przystosowania do niewolnictwa. Demokracja sprzyja przy tym występowaniu „tyranów”, czyli osób, które narzucają innym władzę i jednolite wzorce zachowań. Demokracja niszczy więc różnorodność jednostek — źródło spontanicznej twórczości.

Konsekwentna niechęć do egalitaryzmu prowadziła Nietzschego nawet do kwestionowania postulatów zrównania płci pod względem prawnym i obyczajowym, jak żądanie takiego samego wychowania, takich samych praw i obowiązków dla mężczyzn

i kobiet. Postulaty takie uważał za przejawy „płycizny umysłowej” i głupoty, która polega na lekceważeniu i nieuwzględnianiu różnic płciowych. W przekonaniu Nietzschego różnice te rozciągają się na sferę charakterów, zainteresowań i zdolności, powodują one różnice w sposobach myślenia, odczuwania i postępowania. Dla stosunków między przedstawicielami obu płci bardziej naturalne są antagonizmy i napięcia, a wszelkie próby zacierania różnic między nimi są sztuczne i bezskuteczne. Wobec takich poglądów nie może dziwić, że Nietzsche okazał się przeciwnikiem ruchów feministycznych i haseł równouprawnienia kobiet. Nie chodziło mu o zniewolenie kobiet i utrzymanie ich zależności od mężczyzn. Właśnie w próbach narzucenia kobietom obowiązków typowych dla mężczyzn widział podporządkowanie kobiet. Zależało mu na utrzymaniu wielorakich różnic między płciami jako czynnika wzbogacającym kulturę i życie społeczne. Jeśli różnice te powodują napięcia i konflikty, to służy to również wzbogaceniu życia. Sprawy polityczne uważał raczej za odpowiedniejsze dla mężczyzn, podczas gdy do zajęć kobiecych zaliczał troskę o rodzinę. Było to oczywiście stanowisko tradycjonalistyczne i można widzieć w tym konserwatyzm obyczajowy Nietzschego, ale nie należy zapominać, że jego intencją było odrzucenie wszelkiego egalitaryzmu.

Nietzschemu udało się wytropić egalitaryzm nie tylko w sferze polityki, prawa i obyczaju, ale także w stosunkach ekonomicznych. Ze wzdargą wypowiadał się o „kulturze przemysłowej” rozwiniętej w kapitalistycznej gospodarce. Nazwał kulturę „najbardziej prostacką formą istnienia, jaka dotąd istniała”, ponieważ działa w niej „prawo nędzy” — tak właśnie określił sytuację przymusu ekonomicznego, który zmusza ludzi do sprzedaży siły i zdolności przedsiębiorcom, którymi się gardzi. Ten przymus ekonomiczny stawia wszystkich w jednakowej sytuacji, wyrównuje różnice między jednostkami. W „kulturze przemysłowej” ludzie dzielą się na przedsiębiorców i zniewolonych do pracy, ale takie zróżnicowanie nie służy kulturze, gdyż przedsiębiorcy nie wyróżniają się wyższymi, duchowymi, twórczymi cechami. „Prawo nędzy” niweluje różnice osobowościowe, wprowadza równość ekonomiczną, zagrażającą rozwojowi kultury.

Ta krytyka kapitalizmu przypomina argumenty niektórych wnikliwych ideologów socjalistycznych, którzy (jak np. K. Marks) obwiniali ustrój kapitalistyczny o depersonalizację jednostek i pozbawianie pracy robotnika twórczego charakteru. Pomimo to Nietzschowska krytyka kapitalizmu była od początku skojarzona ze sprzeciwem wobec socjalizmu, przy czym znowu egalitarystyczne motywy odgrywały tu rolę zasadniczą.

Nietzsche podważa szlachetność intencji socjalistów, którzy domagają się równych praw i równego udziału w korzystaniu z wytwarzanych dóbr. Jak pisze: „żądanie równości praw, jakie wychodzi z grona socjalistów, z kasty poddanych, wypływa nie ze sprawiedliwości, lecz z pożądlivosti” (*Ludzkie, arcyłudzkie*, § 451). Zazdrość nie posiadających i chęć pozbawienia uprzywilejowanej pozycji posiadaczy — oto co się kryje za ogólnikowymi hasłami sprawiedliwości i równości. Socjalizm uważa Nietzsche za ruch na rzecz nowego podziału dóbr i zdobycia dominującej pozycji przez ugrupowanie dążące do władzy. Nietzsche demaskował socjalizm jako ruch polityczny, który chce zdobyć przewagę przez opanowanie państwa. Nazywa więc socjalizm „fantastycznym młodszym bratem prawie już wymarłego despotyzmu” (*Ludzkie, arcyłudzkie*, § 473).

Realizacja politycznych ambicji socjalizmu może prowadzić do groźnych skutków, które Nietzsche opisuje jako „unicestwienie indywiduum” i przekształcenie jednostki w pożyteczny dla państwa „organ społeczny”.

Tej krytyce nie można odmówić wnikliwości. Nietzsche potrafił uchwycić obecną w socjalizmie, choć ukrytą pod hasłami sprawiedliwości, możliwość przekształcenia się w ruch polityczny, który czyni z państwa narzędzie panowania wyróżnionej grupy nad resztą jednostek. Możliwość tę ujawniła historia „realnego socjalizmu” w XX wieku, a Nietzsche dostrzegł ją już w czasach, kiedy socjalizm dopiero organizował się w szerszy ruch społeczny. Odkrywczość tej krytyki ma przesłanki w antyegalitarystycznym nastawieniu Nietzschego, które przejawiało się w sceptycyzmie wobec postulatu równości przy podziale dóbr i dopatrywaniu się partykularnych interesów za żądaniem sprawiedliwości.

Nietzsche kwestionował także socjalistyczny ideał powszechnego dobrobytu ze względu na szkodliwe konsekwencje dla kultury w wypadku osiągnięcia dobrobytu materialnego. „Dobrobyt ten — pisze — zniszczyłby podłoże, z którego wyrastają wielkie umysły i silne jednostki, mam tu na myśli silne energią” (*Ludzkie, antyludzkie*, § 235). Nietzsche spodziewał się, że dobrobyt osłabi energię jednostek, obniży ich prężność, zlikwiduje bodźce pobudzające jednostki do wyróżnienia się z otoczenia. Zwalczając socjalistyczny ideał społeczny posłużył się Nietzsche drastycznymi argumentami, mówiąc, że spełnienie tego ideału doprowadzi do „zbiorowego zwyrodnienia człowieka”, do „zeczewierzenia człowieka do karłowatości równych praw i roszczeń”. Chodziło Nietzschemu o to, że niwelacja różnic w położeniu materialnym osłabi twórczą energię jednostek, stępi ich inteligencję i uniemożliwi pojawienie się geniuszy. Jak widać, socjalistyczna idea równości nie da się pogodzić z Nietzschęańską akceptacją zróżnicowanych, twórczych jednostek.

Krytyka egalitaryzmu odgrywała również ważną rolę w polemice Nietzschego z chrześcijaństwem, choć zdawał sobie sprawę z różnicy między socjalizmem a chrześcijaństwem. Obok krytyki takich motywów chrześcijaństwa jak litość, przeciwny naturze postulat czystości płciowej i potępienie seksu jako grzechu, Nietzsche zaatakował także chrześcijańskie wyobrażenie o równości ludzi wobec Boga i ich jednakowych uprawnieniach do zbawienia. „Truciznę doktryny o *jednakowych prawach dla wszystkich* — pisał Nietzsche — chrześcijaństwo rozsiało najbardziej gruntownie;... wytoczyło śmiertelną wojnę wszelkiemu uczuciu szacunku i dystansu między człowiekiem i człowiekiem, będącemu wstępnym warunkiem wszelkiego wznoszenia się, wszelkiego wzrostu kultury... Nieśmiertelność przyznana każdemu Piotrowi i Pawłowi była największym dotychczas, najbardziej złowrogim zamachem na szlachetne człowieczeństwo” (*Anty-chryst*, § 43). Nietzsche stwierdza przeciwstawność chrześcijańskiej idei równości szans wszystkich ludzi, by uzyskać zbawienie duszy, i systemu wartości, w którym ceni się doczesną twórczość kulturalną. Chrześcijaństwo utrwała niechęć wobec jednostek wyjątkowych i twórczych. Utrwała i pochwała przeciętność. Chrześcijański egalitaryzm jest kulmem przeciętności i z tego powodu Nietzsche zdecydowanie go odrzuca.

Krytyka różnych odmian egalitaryzmu stawiała Nietzschego w opozycji wobec tendencji ideowych, które dominowały w jego czasach. Opozycja ta wystąpiła szczególnie ostro wobec idei demokratycznych i wprowadzania zasady równości wobec prawa.

Wszak w XIX wieku hasła egalitaryzmu prawno-politycznego towarzyszyły głównym ruchom społecznym, które domagały się wprowadzenia rządów konstytucyjnych, przyznawania praw wyborczych coraz większej rzeszy obywateli i podobnych liberalizacji życia. Występując z krytyką tych dążeń i podważając ich podstawę — ideę równości — Nietzsche znajdował się w odosobnieniu, które było tym większe, że przeciwstawiał się zarazem ideologii socjalistycznej — głównej opozycji wobec liberalnej demokracji i odcinał się także od chrześcijaństwa, niechętnego przecież liberalizmowi.

O odosobnieniu Nietzschego przesądzał nie tylko jego antyegalitaryzm, ale również szkic pozytywnych propozycji dla życia społecznego. Krytykę egalitaryzmu kojarzył bowiem z sympatią dla hierarchicznego ustroju społecznego. Chodziło mu przy tym nie o powrót do feudalizmu, lecz raczej o wytworzenie hierarchii warstw społecznych, wyróżniających się poziomem twórczej energii i poczuciem dostojności. Hierarchia miała gwarantować psychiczny dystans i rosnący szacunek dla jednostek coraz genialniejszych; szacunek taki miał eliminować wszelki resentyment i zazdrość wobec szlachetniejszych i obdarzonych większą energią. Nietzsche mówił nawet o „porządku kastowym” jako „porządku naturalnym” tworzącym jakby piramidę, która stoi na szerokiej podstawie licznych i przeciętnych jednostek, a na której szczycie znajduje się geniusz. W tym układzie panuje nierówność praw, gdyż warstwa rządzi się własnymi zasadami i akceptuje odrębność prawną warstw pozostałych. Alternatywą egalitaryzmu prawno-politycznego okazuje się społeczeństwo zhierarchizowane.

Nietzsche przestrzegał zarazem przed jakimkolwiek priorytetem społeczeństwa nad jednostką. Egalitaryzmowi przeciwstawiał skrajny indywidualizm rozumiany jako akceptacja niepowtarzalnych, twórczych osobowości, zwłaszcza tych, które są obdarzone geniuszem i zdolnością do nowatorstwa. W obronie indywidualizmu Nietzsche wyraża nawet uznanie dla jednostek obłąkanych, lub udających obłąd, one bowiem torują nowe drogi myśli i łamią uświęcone obyczaje. W oczach innych są to jednostki obłąkane, ale w rozwoju kultury odgrywają rolę pozytywną. Twórcza rola obłądki potwierdza ważność zróżnicowania jednostek i podważa wszelkie próby niwelowania indywidualnych różnic. Jak widać, dążenie do odrzucenia wszelkiego egalitaryzmu wyznaczało Nietzscheańskie poszukiwania właściwego zespołu wartości, dla którego był znamieny indywidualistyczny pluralizm i kult twórczego geniusza.

Zarówno jako krytyk egalitaryzmu jak i zwolennik indywidualizmu Nietzsche pozostał za swego świadomego życia odosobniony. Ale już w końcu XIX wieku rozpoczęła się żywa recepcja jego dzieła. Jego pisma budziły coraz większe zainteresowanie nie tylko wśród filozofów, ale w kręgach artystycznych, wśród ideologów, którzy zdobywali się na krytyczny dystans wobec osiągnięć cywilizacyjnych zachodniej Europy. Myśl Nietzschego stała się fenomenem kulturowym czyli zjawiskiem, które zyskało szeroki rezonans społeczny, wpływało na twórczość literacką i działalność praktyczną wielu wybitnych osobistości. Ważnym bodźcem tej recepcji była krytyczna postawa Nietzschego wobec różnych odmian egalitaryzmu. Jego pisma ujawniały słabości cywilizacji europejskiej, demaskowały zagrożenia, jakie niosły ze sobą realizacje haseł równości, demokracji, praworządności, uprzemysłowienia i powszechnego dobrobytu. Hasła te bowiem sprowadzały uniformizm w kulturze, społeczeństwie i polityce. Recepcja myśli Nietzschego i trwające do dzisiaj zainteresowanie jego twórczością

potwierdzają, że zagrożenia, jakie niesie ze sobą idea równości, wcale nie zanikły, lecz stanowią realne możliwości. Nietzsche okazuje się jednym z pierwszych myślicieli, który ostrzegął przed egalitaryzmem. Dostrzegł, że realizacja zasady równości, choć głoszona dla ochrony jednostek, powoduje zagrożenie wyróżniających się indywidualności. On też ukazał, że zacieranie różnic, służąc upowszechnieniu kultury, wpływa hamująco na nowatorstwo w kulturze. Odsłonił w ten sposób szkodliwość egalitaryzmu.

Z antyegalitaryzmem wiąże się recepcja myśli Nietzschego w faszyzmie niemieckim i pewne wyjaśnienie tego zjawiska. Wiadomo już dzisiaj, że recepcja ta opierała się na świadomym fałszerstwie, kiedy prezentowano Nietzschego jako antysemitę, rasistę, zwolennika dyktatury silnej jednostki i chwalcę ludzkości jako „rasy panów”. Zdementowanie tych fałszerstw zburzyło legendę o Nietzschem jako prekursorze faszyzmu. Nie należy jednak zapominać, że spuścizna ideowa Nietzschego była w pewnym stopniu pokrewna ideologii faszystowskiej. Pokrewieństwo to tkwi we wspólnej wrogości wobec idei równości ludzi. W twórczości Nietzschego faszyzm odnajdywał niechęć do demokracji, do liberalizmu i socjalizmu, do zasady równości wobec prawa i do myśli o równości wobec Boga. Faszyzm chciał przecież przezwyciężyć egalitarystyczne tendencje nowoczesnego społeczeństwa, ale czynił to w sposób odbiegający od Nietzscheańskiego programu „przemiany wszelkich wartości”. Wszak w tym programie nie ma miejsca na typowe idee faszystowskie, jak dominacja państwa i wodza, czy kontrola jednostek i całego ich życia przez funkcjonariuszy państwa i obrońców czystości rasy. Nie da się bez zafalszowań pogodzić z faszyzmem myśli Nietzschego. Odróżnia go od faszyzmu zbyt wiele. Wszak to Nietzsche akceptował zróżnicowanie jednostek i ich twórczą energię, był zwolennikiem pluralizmu kulturowego, głosicielem radości życia wypełnionego dążeniami do indywidualnego szczęścia i bezinteresowną twórczością, a wreszcie opowiadał się przeciwko narzucaniu społeczeństwu jednakowego stanowiska i poglądu na świat, preferował równą wartość różnych punktów widzenia. Wszystko to pozwala traktować Nietzschego jako zwolennika indywidualizmu, który preferuje postawy sprzeczne z faszystowskim uniformizmem.

W konkluzji warto raz jeszcze podkreślić, że antyegalitaryzm wyznaczał Nietzscheański program „przemiany wszelkich wartości”. Oddziałął też na losy jego doktryny i osobliwości jej recepcji. Antyegalitaryzm też powoduje, że postać i teoria Nietzschego ciągle intrygują szeroką publiczność. W XX wieku ponawiane są bowiem różne próby utrwalania egalitaryzmu i upowszechniania idei równości. Z pism Nietzschego można się sporo dowiedzieć o trudnościach i szkodliwych konsekwencjach różnych fascynacji ideą równości. Stąd bierze się fenomen żywotności nietzscheanizmu.