

ARCHIWUM

MARIAN PRZEŁĘCKI

(Warszawa)

O NIETZSCHEAŃSKIEJ KRYTYCE MORALNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Mieliśmy niezwykle szczęście być najbliższymi współpracownikami naukowymi Profesora Mariana Przełęckiego (1923–2013) w ostatnich latach Jego życia. W latach tych Profesor Przełęcki skoncentrował się prawie wyłącznie na problematyce etycznej. Efektem naszej współpracy była m.in. książka „W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międypokoleniowe” (Warszawa 2011, Semper).

Poniższy esej, przekazany nam przez Profesora Przełęckiego, nigdzie dotąd niepublikowany, dobitnie charakteryzuje pozycję aksjologiczną, zajmowaną przez Autora „Chrześcijaństwa niewierzących”, a zarazem jest wspaniałym przykładem Jego pięknej prozy filozoficznej.

Anna Brożek, Jacek Jadacki

Ktokolwiek zabiera dziś głos w sprawie filozofii Nietzschego, czuje się w obowiązku usprawiedliwić jakoś tę decyzję. Obszerna, choć niekompletna, bibliografia z roku 1960 (*International Nietzsche Bibliography*) wymienia 4000 pozycji poświęconych Nietzschemu. Od tego czasu literatura ta wzrosła niepomiaralnie – zwłaszcza w okresie ostatnim, w związku ze wzmożonym zainteresowaniem tym filozofem. Nic dziwnego, że powstaje pytanie, co można jeszcze dodać do tego wszystkiego, co o nim powiedziano. Jeśli odważam się zabierać głos w tej materii, to czynię to dlatego, że filozofię Nietzschego traktuję w gruncie rzeczy jako pretekst do rozważenia pewnego ogólnego problemu etycznego. Moje uwagi na temat Nietzschego mają więc treść etyczną raczej niż historycznofilozoficzną. Idzie mi nie tyle o możliwie wierną interpretację jego poglądów, ile o krytyczną analizę pewnych zawartych w jego tekstach argumentów. W swoich uwagach opieram się głównie na tekstach zawartych w dwóch ostatnich dziełach Nietzschego, poświęconych tej problematyce: *Zmierzchu bożyszcz*

(w przekładzie Stanisława Wyrzykowskiego)¹ i *Antychryście* (w przekładzie Leopolda Staffa)² – rezygnując przy tym ze względu na charakter tych uwag z podawania szczegółów bibliograficznych.

Argumenty, o których mowa, dotyczą, mówiąc najogólniej, oceny moralności chrześcijańskiej. Są to argumenty stanowiące – najskrajniejszą bodaj w myśli filozoficznej – krytykę tej moralności. Ponieważ moje własne poczucia moralne za tym właśnie rodzajem moralności wyraźnie się opowiadają, stanowisko Nietzschego przedstawia dla mnie wyzwanie szczególne. Z góry powiedzieć muszę, że moja próba odpowiedzi na to wyzwanie ma charakter ograniczony, będący konsekwencją różnic w naszych poglądach filozoficznych. W największym skrócie można to ująć tak: Nietzsche atakuje chrześcijańską religię i opartą na niej chrześcijańską etykę; ja bronię etyki niezależnej w zasadzie od chrześcijańskiej religii, ale etyki, którą trafnie określić można jako „etykę ewangeliczną” – „etykę miłości bliźniego” lub, najdobitniej, „etykę litości”. Różnica ta podyktowana jest głównie naszymi stanowiskami metaetycznymi. Zgodnie z dzisiejszą terminologią, Nietzschego można nazwać „etycznym emotywistą”, mnie – „etycznym intuicjonistą”.

Wedle Nietzschego oceny moralne nie stwierdzają żadnych moralnych faktów, wyrażają tylko pewne emocjonalne i wolicjonalne przeżycia. „Zjawisk moralnych nie ma wcale. Sądu moralnego nigdy nie można brać dosłownie. Morał jest tylko symptomatologią”. Nie może być zatem sposobu poznania „moralnych prawd”; nie możemy w szczególności wiedzieć intuicyjnie, co jest dobrem i złem. „Morał chrześcijański jest rozkazem. Opiera się wyłącznie na wierze w Boga. Zrywając z wiarą chrześcijańską, traci się tym samym prawo do chrześcijańskiego morału. Żadną miarą nie jest on zrozumiały sam przez się.”

Temu metaetycznemu stanowisku Nietzschego przeciwstawiam swój intuicjonizm, będący rodzajem etycznego kognitywizmu: przekonania o wartości poznawczej ocen moralnych – o przysługującej im prawdziwości lub fałszywości. Zakładam, iż swoista intuicja moralna jest tą władzą poznawczą, która te prawdy moralne pozwala nam odkryć – choć stwierdzenie to wymaga pewnych zastrzeżeń. (Prezentację i obronę tego metaetycznego stanowiska zawiera m.in. moja rozprawa pt. *Sens i prawda w etyce*.) Otóż moja intuicja moralna przemawia za taką koncepcją moralności, która może być uważana za pewną wersję

¹ Zob. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, przeł. K. Wyrzykowski, Warszawa, Kraków 1906, Nakład Jakóba Mortkowicza.

² Zob. F. Nietzsche, *Antychryst: próba krytyki chrześcijańskiej*, przeł. Leopold Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

moralności chrześcijańskiej. Moralność ta jednak traktowana jest jako rodzaj etyki niezależnej od religii – niezależnej w szczególności od dogmatów religii chrześcijańskiej.

Ta różnica podstawowych założeń metaetycznych determinuje rodzaj prowadzonej przeze mnie dyskusji z Nietzscheańską krytyką chrześcijańskiej moralności. Traktując tę moralność jako konsekwencję chrześcijańskiej wiary religijnej, Nietzsche zwraca swój atak przeciwko całości chrześcijańskiej religii, przeciwko chrześcijaństwu jako takiemu. Ten atak przybiera przy tym w jego ostatnich dziełach, zwłaszcza w *Antychryście*, postać skrajną – przełamującą wszelkie powściągi, uciekającą się do wybuchów nienawiści i prowokacyjnych bluźnierstw. W swych uwagach nie zamierzam w zasadzie ustosunkowywać się do całości tej argumentacji. Chcę się odwołać tylko do tych argumentów Nietzschego, które mogą być rozumiane jako krytyka owej – bliskiej mi – moralności „chrześcijańskiej”, niezależnej od jakichkolwiek założeń natury religijnej. Za moralność taką skłonny jestem uważać, jak już wspomniałem, pewną interpretację etyki „miłości bliźniego”. Jej istotą jest idea altruizmu: czyn moralnie dobry – to czyn altruistyczny, czyn motywowany troską o dobro drugiego człowieka. Wobec otaczającego nas zewsząd cierpienia, najważniejszym rodzajem takiego czynu jest ulżenie drugiemu w jego cierpieniu, „walka z cudzym nieszczęściem” (by użyć słów Tadeusza Kotarbińskiego). Pomoc taka, motywowana naszym współczuciem z cierpiącym człowiekiem, może być uważana za akt litości. Stąd używana nieraz na określenie tego rodzaju etyki nazwa „etyki litości”.

I oto ta właśnie „etyka litości” staje się głównym przedmiotem zjadłej krytyki Nietzschego. Coś, co w moim poczuciu stanowi najwyższy ideał moralny, spotyka się ze strony Nietzschego ze skrajnym potępieniem, z nienawiścią i pogardą. Jest to jaskrawy przykład Nietzscheańskiego „przewartościowania wartości”. Przykład ten przedstawia szczególną trudność dla etycznego kognitywisty. Jak to możliwe, aby nasze intuicje moralne prowadziły do tak dramatycznie różnych etycznych konkluzji? Gdzie jest właściwe źródło tej moralnej sprzeczności? Uprzedzając dalsze rozważania, skłonny jestem utrzymywać, iż źródłem tym jest nie tyle różnica naszych moralnych wartościowań, ile różnica psychologicznej interpretacji tych zjawisk, które owym wartościowaniom podlegają. Dotyczy to przede wszystkim zjawiska takiego jak akt litości, na którym krytyka Nietzschego głównie się koncentruje. Jego interpretacja „etyki litości” wiąże się ściśle z najgłośniejszą bodaj jego koncepcją filozoficzną – koncepcją dwóch typów moral-

ności: „moralności panów” i „moralności niewolników”. Będąc elementem „moralności niewolników” owa „etyka litości” zwrócona jest przeciwko „moralności panów” i ta jej rola wyznacza wedle Nietzschego właściwą jej interpretację. Chcąc zdać z niej sprawę, powinniśmy więc choć w paru słowach przypomnieć, jak te dwa typy moralności autor charakteryzuje.

Jak zatem pojmuje ową głoszoną przez siebie „moralność panów” z jej sztandarowym ideałem Nietzscheańskiego „nadczłowieka”? Odpowiedź jest zadaniem niełatwym, gdyż mimo obfitej i efektownej retoryki autora, ta charakterystyka pozostaje na ogół niejasna i niespójna. Odwołuje się do haseł takich, jak kult życia, mocy, instynktu, namiętności, do wartości takich, jak dostojność, godność, dzielność, twardość, bezwzględność – brak jednak bliższej i konsekwentnej interpretacji tych określeń (zamiast tego znajdujemy najczęściej – jak pisze Leszek Kołakowski – „hałaśliwe pochwały” i „samochwalcze okrzyki”). Charakterystyczne dla Nietzschego jest powiązanie owej „moralności panów” z określonymi warunkami biologicznymi. Moralność ta ma być wyrazem biologicznego zdrowia, rozwoju, siły życiowej, zaś przeciwstawiona jej „moralność niewolników” – objawem biologicznej chorowitości, upadku, słabości, wszystkiego tego, co Nietzsche określa ogólnie swym ulubionym epitetem „dekadencji”. Na pytanie „Co jest dobre?” autor *Antychrysta* odpowiada: „Wszystko, co uczucie mocy, wolę mocy, moc samą w człowieku podnosi”; na pytanie „Co jest złe?” – „Wszystko, co ze słabości pochodzi”.

Tak rozumiana „moralność niewolników” ma być wyrazem buntu owych „niewolników” wobec „moralności panów”, buntu „wszystkiego, co pełza po ziemi przeciw temu, co ma wyżynę”, „rokoszu wszystkiego zdeptanego, chybionego przeciwko «rasie»”. W rezultacie moralność ta – to „suma warunków utrzymania się przy życiu biednego, nieudanego rodzaju człowieka”. Takie spojrzenie na genezę i istotę owej „moralności niewolników” determinuje charakter głoszonych przez nią wartości. Moralnością taką ma być w szczególności moralność chrześcijańska – moralność, którą określa się zwykle jako „etykę miłości bliźniego”, a więc jako rodzaj etyki altruistycznej. Zdaniem Nietzschego jednak, nie ma zachowań altruistycznych, postępów bezinteresownych. Rzekomy altruizm moralności chrześcijańskiej – to nic innego jak „egoizm słabych”. Wartości, które staramy się wpoić „mocnym” – to wartości, które ich osłabiają, które chronią nas przed ich agresją. Miłuję bliźniego swego po to, aby i on miłował mnie; pomagam mu, abym i ja mógł liczyć na jego pomoc; przebaczam mu, aby i on czuł się

zmuszony do przebaczenia. Moja niezdolność do oporu każe mi unikać konieczności oporu, otwartej walki i wrogości, każe mi zabiegać o przypodobanie się innym. Jak mówi Nietzsche, „dobroć jako najsubtelniejsza roztropność niewolnicza”, „roztropność w uległości”.

Najistotniejszym moralnie elementem ewangelicznej „etyki miłości bliźniego” jest, jak podkreślałem już, to, co nazwaliśmy tutaj „etyką litości”. Toteż rozbieżność w ocenie tej etyki jest czymś, z czym najtrudniej się pogodzić. Pisze Nietzsche w swym *Antychryście*, iż „zwie się chrześcijaństwo religią litości; ważono się nawet nazwać litość cnotą, uczyniono z niej samą cnotę, grunt i źródło wszech cnot”. Tymczasem „nie ma nic niezdrowszego nad litość chrześcijańską. Nasza miłość człowieka – to uleczenie go z choroby litości.” Jak uzasadnia Nietzsche ten potępiający wyrok?

W swoich uwagach na ten temat chcę przede wszystkim podkreślić rolę, jaką w tej próbie uzasadnienia odgrywają – oprócz twierdzeń oceniających – pewne twierdzenia faktyczne, głównie psychologiczne, dotyczące interpretacji postawy czy aktu litości. Odnoszą się one do takich elementów tego przeżycia, jakimi są niezbędne warunki jego powstania, jego właściwe motywy i jego nieuniknione konsekwencje. Z góry powiedzieć można, że owa jaskrawa rozbieżność w ocenie zjawiska litości jest w znacznym stopniu spowodowana różnicami w sposobie jego rozumienia.

To, co zostało tu przypomniane z postulowanej przez Nietzschego charakterystyki moralności chrześcijańskiej jako „moralności niewolników”, zawiera w zasadzie sposób pojmowania przez niego zjawiska litości: ma mieć ona podobne źródła i pełnić podobne funkcje, jak pozostałe wartości – czy raczej „antywartości” – tej moralności. Tak więc, warunkiem występowania zjawiska litości ma być stan biologicznego upadku, osłabienia sił życiowych, stan – jak mówi Nietzsche – „fizjologicznego uwstecznienia, dekadencji”. Litość jest zrodzona ze słabości – jest wyrazem instynktu samozachowawczego ludzi słabych. Nie mogąc ludziom mocnym, „panom ziemi”, przeciwstawić się siłą, chcą zapewnić sobie bezpieczeństwo, narzucając im „etykę litości”. Okazują litość cierpiącym po to, aby i im okazano litość w ich cierpieniu, aby i im udzielono pomocy w nieszczęściu. Tak więc, najgłębszą motywacją ich czynów z pozoru altruistycznych – ich aktów litości – jest motywacja egoistyczna.

Ale motywacji tej przypisuje Nietzsche treść dodatkową, od powyższej w zasadzie niezależną. Jest to, jego zdaniem, motywacja nie tylko egoistyczna – jest ponadto motywacją „nienawistną”. Jest wyra-

zem „śmiertelnej wrogości wobec panów ziemi, bezsilnej mściwości, instynktu odwetu.” „Moralność niewolników – to moralność zrodzona z resentymentu”. Tak brzmi najbardziej znana teza Nietzschego, a pojęcie „resentymentu” należy do kluczowych pojęć jego filozofii. Narzucenie „panom” moralności „niewolników” pojmowane jest nie tylko jako obrona słabych, ale i jako akt zemsty wobec mocnych.

Z tą interpretacją zjawiska litości wiąże się u Nietzschego ocena jego roli biologicznej czy – szerzej – „życiowej”. W swym *Antychryście* tak przedstawia konsekwencje zjawiska litości. „Litość działa depresyjnie. Litując się, traci się siłę. Przez litość zwiększa i zwielokrotnia się jeszcze ubytek siły, który już samo cierpienie przynosi życiu. Cierpienie staje się przez litość zaraźliwe.” A przy tym „litość krzyżuje prawo rozwoju, które jest prawem selekcji. Utrzymuje przy życiu, co do śmierci dojrzało”. Tym samym „jest głównym narzędziem wzmocnienia dekadencji”. Ten wątek myślowy znalazł swój najsłynniejszy wyraz w niezapomnianych aforyzmach *Zaratursty*: „Bóg także ma swoje piekło: jest nim jego miłość do człowieka”. „Bóg umarł na litość nad człowiekiem.”

Piętnowane przez Nietzschego konsekwencje postawy litości mają również inne oblicze, dotyczące nie tych, którzy się litują, tylko tych, którzy są przedmiotem litości. Są to zresztą konsekwencje podnoszone nie tylko przez Nietzschego. Już w *Zaraturstze*, mówiąc o litości, wyraża Nietzsche przekonanie o złu wyrządzanym przez akt litości. Cierpiący czuje wstyd, a pomoc uraża jego duszę. To, że komuś coś zawdzięcza, czyni go nie wdzięcznym, tylko mściwym. Wzmaga tylko jego resentymen w stosunku do „dobroczyńców”.

Z tych wszystkich względów postawę litości uważa Nietzsche za godną potępienia. Warunkiem jej powstania jest stan słabości, „dekadencji”. Jej konsekwencje ten stan jeszcze pogłębiają. Jej motywacja jest w swej istocie wyrazem egoizmu i resentymentu ludzi słabych – wbrew temu, jak się ją powszechnie przedstawia. Wszystko to uzasadniać ma Nietzscheańskie potępienie wszelkiej „etyki litości”.

Cóż może na to odpowiedzieć ktoś, czyje intuicje moralne za etyką litości właśnie się opowiadają? Myślę, że w swej odpowiedzi winien stwierdzić przede wszystkim, że etyką litości nie jest bynajmniej to, co za taką etykę Nietzsche uważa. W przyjętej przez niego interpretacji jest to swoiste wynaturzenie etyki litości, która na pewne wysunięte przez niego zarzuty istotnie zasługuje. Odnosi się nieodparte wrażenie, że Nietzsche nie rozumie – czy też nie chce zrozumieć – na czym naprawdę polega czyn będący aktem litości. Świadczy o tym odrzucenie

przez niego właściwej dla tego czynu, normalnie mu przypisywanej, motywacji. Jest to motywacja prawdziwie altruistyczna, a nie egoistyczna. Spełniając akt litości, chcę ulżyć drugiemu w jego cierpieniu dlatego, że mu głęboko współczuję. Współczucie z jego cierpieniem i wywołane przez nie pragnienie uwolnienia go od tego cierpienia – to prawdziwa motywacja mojego postępowania.

Otóż Nietzsche takie pojmowanie tej motywacji zdecydowanie odrzuca. Przejawia się w tym jego nieufność jako psychologa, za którego przede wszystkim się uważa, do tego rodzaju psychologicznej interpretacji ludzkich zachowań. Dzieli on tę nieufność z innymi psychologami, zwłaszcza z tzw. psychologami głębi. Kwestionują oni ten obraz życia psychicznego, który jego podmiot sam wytwarza, i doszukują się w nim zawsze jakichś źródeł „głębszych”. Rezultatem tego jest demaskatorska tendencja do zastępowania „wyższych” form życia psychicznego formami „niższymi” – na przykład „szlachetnej” motywacji altruistycznej „małostkową” motywacją egoistyczną. I tak też czyni Nietzsche.

Mimo iż zasadniczo nie zgadzam się z jego stanowiskiem, przyznać muszę, że zwraca on uwagę na pewne realne niebezpieczeństwo naszego życia moralnego. Bywa istotnie tak, że altruistyczna motywacja naszych czynów „litości” czy „miłości bliźniego” okazuje się motywacją powierzchowną i wtórną, motywacją głębszą i pierwotną natomiast jest motywacja egoistyczna. Może być prawdą to, że chcę pomóc mojemu bliźniemu, ale czynię to w gruncie rzeczy dlatego, aby uniknąć jakichś przykrości z jego strony, aby zapewnić sobie jego życzliwość, aby móc liczyć na jego wzajemność w podobnej sytuacji itp. I ogólnie – moja życzliwość wobec ludzi może być w istocie wyrazem mojej słabości, mojej obawy przed przeciwstawieniem się im, przed narażeniem się na ich niechęć czy nienawiść. I może być tak, że sam łudzę się co do swoich właściwych motywów, że nie zdaję sobie jasno sprawy z ich „samozachowawczego”, egoistycznego charakteru. W skrajnym przypadku moje złudzenie może przybierać postać zakłamania. W krytyce Nietzschego, piętnującej te zjawiska, możemy widzieć rodzaj ostrzeżenia przed pewnymi deformacjami zagrażającymi naszemu życiu moralnemu. Trudno jednak zgodzić się z tym, aby krytyka ta miała dawać trafny obraz tego życia.

Trudniej jeszcze przyznać rację Nietzschemu, gdy „etyce litości” – czy, szerzej, „miłości bliźniego” – przypisuje motywację nie tylko egoistyczną, ale i nienawistną wobec tych wszystkich, których nazywa „klasą panów”; gdy etykę tę traktuje nie tylko jako wyraz instynktu samozachowawczego, ale, co więcej, jako przejaw mściwości, odwetu –

tego, co określa ogólnie mianem „resentymentu” żywionego przez słabych wobec mocnych. Podkreślić trzeba zarazem, że uzasadniając tę skrajną, bulwersującą interpretację etyki „miłości bliźniego” opiera się Nietzsche na założeniu, iż etyka ta jest elementem religii chrześcijańskiej, przeciwko której skierowuje on swój główny atak. To Nietzscheańska krytyka chrześcijaństwa jako „buntu niewolników” przenosi się na krytykę etyki „miłości bliźniego”, którą Nietzsche charakteryzuje jako „wiekuistą nienawiść pariasów przedzierzgniętą w religię miłości”. Ponieważ dyskutowaną tu etykę „miłości bliźniego” traktuję, jak zaznaczałem już, jako etyką niezależną od chrześcijańskiej religii – etykę opartą na swoistej intuicji moralnej, nie będę próbował tu ustosunkowywać się do krytyki tej etyki, będącej konsekwencją Nietzscheańskiej krytyki chrześcijaństwa (krytyki, nawiasem mówiąc, przekraczającej wszelkie granice rozsądku). W każdym razie, etyka „miłości bliźniego”, w taki sposób interpretowana, nie ma z pewnością nic wspólnego z tym, czego ja skłonny byłbym bronić jako etyki zasługującej na tę nazwę.

Inny charakter ma Nietzscheańska krytyka „etyki litości”, dotycząca nie tyle jej motywacji, ile jej konsekwencji – jej skutków zarówno dla podmiotu, jak i dla przedmiotu aktu litości. Przypominałem ten rodzaj zarzutów Nietzschego, cytując stosowne ustępy z jego *Antychrysta*, i do nich się tutaj odwołuję. Mówiąc najkrócej, litość sprawia cierpienie zarówno litującemu się, jak i obiektowi jego litości. Przyznać trzeba, że w obu tych stwierdzeniach kryje się sporo prawdy. Dotyczy to zwłaszcza pierwszego z nich. Właściwa moralnie motywacja aktu litości – to współczucie z cierpieniem drugiego człowieka. Współczucie to samo jest cierpieniem; w pewnych przypadkach – gdy bardzo cierpi ktoś nam drogi – jest cierpieniem trudnym do zniesienia. Mimo to nasze poczucie moralne mówi nam, że cierpienia tego nie powinniśmy unikać, nie powinniśmy bronić się przed współczuciem; powinniśmy raczej robić wszystko, co w naszej mocy, aby ulżyć osobie, której współczujemy. Nietrafny wydaje się zarzut Nietzschego, że tak rozumiana litość jest wyrazem słabości, i że tę słabość jeszcze potęguje. Przeciwnie, trzeba mieć dużo siły, aby znieść związane z aktem litości cierpienie, aby przed nim nie uciekać, tylko czerpać z niego moc do walki z nieszczęściem tego, komu współczujemy. Jeżeli, jak mówi Nietzsche, „Bóg umarł na litość nad człowiekiem”, to stało się tak dlatego, że miał tyle nadludzkiej siły, aby się dla niego poświęcić.

Ale wedle Nietzschego, jak widzieliśmy, litując się cierpimy nie tylko my sami; sprawiamy cierpienie również temu, nad kim się litujemy.

Nasz akt litości odczuwany jest przez niego jako poniżenie, na które reaguje uczuciem wstydu, a nie wdzięczności. Nie sposób zaprzeczyć, że istotnie tak bywa. Ale tak wcale być nie musi. Zależy to od naszego wewnętrznego stosunku do tego, komu pomagamy, i od sposobu, na jaki tę pomoc okazujemy. Jeżeli żywimy wobec niego autentyczne poczucie bliskości i solidarności, i jeżeli w naszym postępowaniu wobec niego to poczucie potrafimy w sposób przekonujący wyrazić, nie powinniśmy obawiać się sprawienia mu uczucia wstydu czy poniżenia. Świadczą o tym najlepiej tacy „geniusze miłosierdzia”, jak Albert Schweitzer, Janusz Korczak, Brat Albert czy Matka Teresa. Trzeba więc „umieć się litować”, a nie stronić od litości.

Ocena Nietzscheańskiej „etyki litości” związana jest z oceną przeciwstawianej tej etyce „moralności panów”. Ocena tej moralności sprawia jednak trudności, gdyż, jak podkreślałem już, jej charakterystyka pozostawia wiele pytań i wątpliwości. Hasła takie, jak „moc”, „siła życiowa” czy „pełnia życia”, dopuszczają interpretacje różne: wąską, ściśle biologiczną, i szerszą, biologiczną i „duchową” zarazem. W przypadku gatunku takiego, jak człowiek, ta szersza raczej wydaje się właściwa. Nie chodzi tu przecież tylko o siłę fizyczną, o funkcje fizjologiczne, ale również – a może przede wszystkim – o siłę ducha, o bogactwo uzdolnień i przeżyć psychicznych. Z tego punktu widzenia ktoś niezdolny do empatii, do wczucia się w cierpienie drugiego człowieka i współczucia mu w tym cierpieniu – jest człowiekiem wewnątrznie zubożonym, człowiekiem „kalekim”. A jeśli tego współczucia znieść nie może, jest człowiekiem słabym. Zwróćmy uwagę, iż Nietzscheański kult instynktów i namiętności nie jest kultem bezwarunkowym; dotyczyć ma instynktów i namiętności określanych jako „szlachetne”, „dostojne” itp. „Wielkie «Tak» mówione wysokim, pięknym, zuchwałym rzeczą.” Te oceny wydają się istotne dla charakterystyki Nietzscheańskiego ideału. „Dostojność, godność, stanowczość” – tak, ale nie zarozumiałość, zadufanie, brak samokrytycyzmu; „twardość, bezwzględność” – tak, ale nie okrucieństwo, nieczułość, pogarda. Inaczej te Nietzscheańskie wartości nie zasługiwałyby, w moim poczuciu, na miano „szlachetnych”, „pięknych” czy „dostojnych”, jakimi je chce widzieć autor.

Są jednak w charakterystyce Nietzscheańskiego bohatera rysy szczególnie kontrowersyjne. Takim rysem jest stosunek Nietzschego do tego, co nazywa on „rozumem”, „logiką” czy „dialektyką”, a co w jego mniemaniu jest objawem słabości i dekadencji. „Silny słuszność wywalcza, a nie udowadnia; niewiele warto to, co dopiero udowadniać

trzeba; nie uzasadnia się, lecz rozkazuje. «Dialektyka» – to broń w rękę tych, którzy innego nie mają oręża. «Dialektyk» obezwładnia intelekt swego przeciwnika; doprowadza go do wściekłości i bezradności.” Cechująca Sokratesa „dialektyka”, „przerost pierwiastka logicznego” – to „złośliwość rachityka”. Słabi – jak pisze Nietzsche – mają więcej „ducha”; posiadwszy siłę, traci się „ducha”. Jako cechy charakteryzujące owego „ducha” wymienia „przezorność, cierpliwość, chytrność, udanie, panowanie nad sobą”. Jednocześnie stwierdza, że w walce o byt słabi, jako posiadający „ducha”, biorą górę nad silnymi. Ale skoro tak, to ich zwycięstwo wydaje się świadczyć ostatecznie o ich sile, a nie słabości. A deprecjacja walorów intelektualnych jako czegoś obcego i niepotrzebnego „rasie panów” kompromituje w moich oczach ten Nietzscheański ideał: człowieka, który potrafi jedynie wymuszać spełnienie swoich żądań, a nie potrafi ich uzasadniać. „Światło dzienne rozumu” – „bycie jawnym, rozsądnym, trzeźwym, nieuleganie instynktom” – to wedle Nietzschego, paradoksalnie, wyraz patologii i dekadencji. Nic dziwnego, że niektórzy skłonni byli widzieć w jego „nadczłowieku” ową, osławioną w potocznej opinii, „płową bestię”.

Trudno też pogodzić się nam dzisiaj z takimi postulatami Nietzschego, jak odrzucenie demokratycznej zasady równości i wolności („prawa do niezależności domagają się ci, którym najsilniej należałoby przykrócić wodzów”); jak jego przekonanie o zasługującej na istnienie „arystokracji” i skazanego na zagładę „motłochu” („słabi i nieudani powinni zginąć”). Prócz tego jednak są w jego koncepcjach wartościowania takie, których nie jesteśmy skłonni uważać za wartościowania etyczne. Należy do nich na przykład tak specyficzne dla Nietzschego przeciwstawienie postawy Apollinińskiej i postawy Dionizyjskiej. Reprezentują one, zgodnie z naszymi poczuciami moralnymi, nie tyle dwa typy moralności, ile dwa – neutralne moralnie – style życia, odpowiadające dwóm różnym typom osobowości: osobowości pełnej umiaru i osobowości „orgiastycznej”.

Jako najważniejszy rezultat przeprowadzonych rozważań wydaje mi się, podkreślany już przeze mnie, wniosek następujący. Owa uderzająca różnica w ocenie „etyki litości”, jaka zachodzi między Nietzschem a tymi wszystkimi, którym etyka ta jest bliska, ma swe główne źródło nie w sprzeczności ocen czysto etycznych, tylko w rozbieżności psychologicznych interpretacji tych zjawisk, które ocenie podlegają. Akt litości jest wedle Nietzschego czynem egoistycznym – wyrazem egoizmu słabych – a nie altruistycznym, za jaki zwykle jest uważany. Przyznać wypada, że za tą Nietzscheańską interpretacją wiele przema-

wia. Choćby pewne nauki Ewangeliczne. „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią.” „Błogosławieństwa” te opatruje Nietzsche komentarzem: „Moralność chrześcijańską zbijają jej «albowiem»... Zasada «chrześcijańskiej miłości»: chce mieć w końcu dobrą zapłatę.” Tak rozumiana „etyka litości” nie jest jednak tym, czego chce bronić jej wyznawca; jest pewnym skrzywieniem tej etyki, które Nietzsche w zasadzie słusznie – choć ze zwykłą sobie przesadą – piętnuje. Czy w tym wszystkim, co Nietzsche pisze o etyce chrześcijańskiej, pojmowanej jako etyka miłości bliźniego, znajdujemy zrozumienie tego, na czym owa etyka naprawdę polega? Pewną próbą odpowiedzi na to pytanie może być wskazanie faktu następującego. Oto na stronach *Antychrysta* – tego pełnego nienawistnej furii ataku na chrześcijaństwo i jego etykę – pojawia się zadziwiający i wzruszający obraz Zbawiciela. To prawda, że w ujęciu Nietzschego jest to obraz swoistego „dekadenta”, ale obraz wolny od jakiegokolwiek pogardy i nienawiści. Chciałoby się zacytować w całości ustępy, które portretowi tej postaci są poświęcone. Tutaj musimy zadowolić się jedynie ich fragmentami. Oto jak przedstawiają one duchową sylwetkę owego Zbawiciela.

Instynktowne wykluczenie wszelkiej odrazy, wszelkiej wrogości, wszelkich granic i odległości w uczuciu: skutek skrajnej zdolności cierpienia, która każdy opór, każdy mus oporu odczuwa już jako nieznośną nieprzyjemność, a błogość w tym tylko widzi, by nie opierać się już, ani nie dobremu, ni złemu – miłość jako jedyna, jako ostatnia możliwość życia... Obawa bólu nie może skończyć się czym innym, jak religią miłości...

Nie „wiara” odróżnia chrześcijanina: chrześcijanin odróżnia się innym działaniem. Że temu, który jest dlań zły, nie stawia oporu ani słowem, ani w sercu. Że nie czyni różnicy między obcym a tubylcem, między Żydem a nie-Żydem... Że na nikogo się nie gniewa, nikogo nie waży lekce. Że ani się w sądach nie pokazuje, ani się nie daje w nie wciągać... Że w żadnym wypadku, nawet w razie dowiedzionej niewierności swej żony, nie rozwodzi się z żoną... Życie Zbawiciela nie było odmienne od tej praktyki – śmierć jego też odmienna nie była... Ten „radosny zwiastun” umarł jak żył, jak uczył – nie aby „zbawić ludzi”, lecz by pokazać, jak się żyć winno. Co pozostawił ludziom, to praktykę: swe zachowanie się wobec sędziów i siepaczy, wobec oskarżycieli i wszelkiego rodzaju oszczerstwa i szyderstwa – swoje zachowanie się na krzyżu. Nie opiera się, nie broni swego prawa, nie czyni ani kroku, by uniknąć ostateczności, więcej jeszcze, wyzywa ją... I prosi, cierpi, kocha wraz z tymi, w tych, którzy mu krzywdę czynią... Nie bronić się, nie gniewać, nie czynić odpowiedzialnym... Lecz także nie opierać się złemu – kochać go...

Głęboki instynkt w tym, jak się żyć musi, by się czuć „w niebie”, by się czuć „wiecznym”, podczas gdy przy każdym innym prowadzeniu życia czuje się człowiek wcale nie w niebie: to jedynie jest psychologiczną rzeczywistością „zbawienia”...

Co znaczy „nowina radosna”? Życie prawdziwe, życie wieczne jest znalezione – nie obiecuje się go, ono jest tu, jest w was: jako życie w miłości, jako miłość bez odjęcia

i wyłączenia, bez odległości... „Królestwo niebieskie” jest stanem serca – nie czymś, co przyjdzie „ponad ziemią” lub „po śmierci”.

Ten obraz Jezusa, „tego najbardziej zajmującego dekadenta”, jest własną konstrukcją Nietzschego, w luźnym raczej stosunku pozostającą do Jezusa z Ewangelii; jest to obraz „zachowany w Ewangeliach mimo Ewangelii”, choć „okaleczony i obładowany obcymi rysami”. Jego uczniowie bowiem nie byli zdolni odczuć „przejmującego czaru takiej mieszaniny wzniosłości, chorobliwości i dziecięctwa”. Toteż pierwsza gmina chrześcijańska (głównie za sprawą – znenawidzonego przez Nietzschego – Pawła) „stworzyła sobie swego «Boga» wedle swojej potrzeby”. To Bóg kapłanów i teologów, Bóg Kościoła – wobec którego Nietzsche nie znajduje dostatecznie mocnych słów potępienia.

Ów, tak sugestywnie przez Nietzschego naszkicowany obraz postaci Jezusa, zawiera pewne istotne elementy „etyki miłości bliźniego”, które wydają się wolne od Nietscheańskiej krytyki. Motywacja postępowania Jezusa nie jest na pewno motywacją nienawistną, zrodzoną z „resentymentu”, z uczucia mściwości i odwetu. Nie jest też w istocie motywacją egoistyczną, mającą świadomie na względzie dobro własne. Można ją co najwyżej nazwać motywacją „instynktownie samozachowawczą”. Jezus okazuje miłość wszystkim bliźnim, gdyż inaczej po prostu żyć nie potrafi; nie pozwala mu na to jego niezwykła wrażliwość na wszelkie cierpienie. Jego czyny uważać więc można za prawdziwe akty miłosierdzia, a nie za ich parodię, jaką akty takie stają się przy imputowanej im przez Nietzschego motywacji.

Zapytajmy na koniec, czy sam autor *Antychrysta* zdolny był do autentycznego uczucia litości, czy uczucie to kiedykolwiek przeżywał. Wyraziłem kiedyś przypuszczenie, że tak właśnie rzecz się miała. Wiele przemawia za tym, że był to człowiek o wielkiej wrażliwości na cudze cierpienie, o zdolności do głębokiego współczucia. Ale litość była dla niego czymś nie do zniesienia, stanem doprowadzającym do rozpacz. Toteż jednym z psychologicznych źródeł jego filozofii był bunt przeciwko litości. Nie mogąc jej znieść, odrzucał ją i potępiał jako objaw słabości. W świetle tego symboliczna wydaje się sytuacja, w której popadł ostatecznie w mrok szaleństwa: upadł nieprzytomny na bruk obejmując ramionami konia, którego woźnica smagał batem. Nieszczęsny, litością zdjęty i litość budzący „Antychryst”...