

MARKUS LIPOWICZ

(Kraków)

**SOCJOLOGICZNE IMPLIKACJE
FILOZOFII NIETZSCHEGO:
ANTYCHRZEŚCIJAŃSKI CHARAKTER
PONOWOCZESNYCH FORM USPOŁECZNIANIA**

ANTYCHRZEŚCIJAŃSKI DUCH PONOWOCZESNOŚCI

Od drugiej połowy XX wieku, a już na pewno na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia możemy za Zygmuntem Baumanem stwierdzić, że „nasza epoka jest czasem zmartwychwstania Nietzschego”¹. Nie trzeba bowiem współcześnie ani czytać lub w ogóle znać samej twórczości Fryderyka Nietzschego, by znajdować się – jak ujmuje to Rüdiger Safranski – „w kręgu oddziaływania jego myśli”². To jego filozofia stanowi swoistą „tarczę obrotową” dla epoki nowoczesnej³ – tow jego dziele rodzi się to, co współcześnie nazywamy „ponowoczesnością”⁴.

Warto na samym początku zaznaczyć, że twórczości Nietzschego przyświecał pewien zgoła praktyczny, wręcz polityczny cel: Pragnął powołać do życia nowy typ jestestwa, na którym opierać się będzie nowy typ życia zbiorowego. Pragnął, aby Europejczycy jako „wolne

¹ Z. Bauman, *Sztuka życia*, tłum. T. Kunz, Kraków 2009, s. 212.

² R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Warszawa 2003, s. 371.

³ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2007, s. 102–126.

⁴ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 153.

duchy” nauczyli się „żyć na próbę i wystawiać się na przygodę”⁵. Afirmację przygody oraz próby możemy tutaj rozumieć jako akceptację kontyngencji wolności od wszelkiej konieczności. Wolne duchy cieszyć będzie to, że wszystko, co jest, mogłoby być inne.

Ale owa „wolność ducha” ma w ramach kultury Zachodniej swoją cenę: odejście od wszelkich form chrześcijańskiej aksjologii oraz chrześcijańskich form uspołeczniania. Aby życie ludzkie mogło stać się nieustanną „przygodą” trzeba się wpraw „wyzwolić” z tego, co czyni je uporządkowane, stałe, przewidywalne itd. Wyzwolenie się z chrześcijaństwa łączy się przeto, jak przyznaje sam Nietzsche, z „czymś monstrualnym” – z kryzysem, „jakiego na ziemi jeszcze nie było”⁶. Odejście od chrześcijańskich źródeł to według Nietzschego największe kulturowo-polityczne wydarzenie w dziejach Zachodu. O ile dodatkowo uwzględnimy potencjalną uniwersalność przekazu ewangelicznego, o tyle mamy nawet prawo stwierdzić, że koniec chrześcijaństwa to największe wydarzenie w dziejach całej ludzkości. Dlatego Nietzsche stwierdza, że dopiero odkąd ogłosił radykalne odejście od zinstytucjonalizowanych form chrześcijańskiego życia społecznego „istnieje na ziemi wielka polityka”⁷.

Doceniając za swoim mistrzem fundamentalną rolę chrześcijaństwa w dziejach ludzkości, postmoderniści dołożyli wszelkich starań, aby się rozprawić z chrześcijańskim dziedzictwem kulturowym. Oto kilka przykładów: U Michela Foucault czytamy, że to właśnie „chrześcijańskie duszpasterstwo” wyzwoliło tę wolę wiedzy, która w dobie nowoczesności uczyniła z człowieka przedmiot wiedzy i manipulacji⁸. Jacques Derrida przekonuje, że dopiero nieobecność jakiegoś transcendentnego „centrum” umożliwi ludziom wyzwolenie się spod opresji metafizycznego „logocentryzmu”, a w związku z tym rozciągnie kulturową grę znaków i sensów w nieskończoność⁹. Gianni Vattimo zaś widzi w „śmierci Boga” oraz w śmierci metafizyki pozytywną „zapowiedź innej, możliwej egzystencji”¹⁰. Nie sposób w tym miejscu nie

⁵ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków 2010, s. 10.

⁶ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się stajemy tym, czym jesteśmy*, tłum. G. Sołwinski, Kraków 2002, s. 119.

⁷ Tamże, s. 120.

⁸ Por. M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1: *Wola wiedzy*, tłum. B. Banaś, Warszawa 1995.

⁹ Por. J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Warszawa 2004.

¹⁰ Por. G. Vattimo, *Koniec...*, dz. cyt., s. 11.

wymienić teorii Judith Butler, której dekonstrukcja biologicznej oraz kulturowej płci jako „efektów konkretnych formacji władzy” byłyby nie do pomyślenia, gdyby wraz ze śmiercią Boga nie upadły również podstawowe kategorie tożsamości ludzkiej, które niegdyś uchodziły „za naturalne, źródłowe, nieodzowne”¹¹. Moglibyśmy ową listę ciągnąć w nieskończoność. Jednak wspólny mianownik pozostałby zawsze ten sam: W zinstytucjonalizowanym chrześcijaństwie oraz we wszelkich próbach zachowania chrześcijańskiego porządku moralnego zaczęto dostrzegać źródło całego zła tkwiącego w nowoczesnych zasadach społeczniana.

Linia demarkacyjna dzielącą nowoczesność od ponowoczesności stanowi radykalne odejście od wszelkich form chrześcijańskiej aksjologii. Dyskurs nowoczesny usiłował bowiem treści metafizyczne oraz religijne „przetłumaczyć” na język naukowy i świecki, aby w ten sposób zapewnić pewną ciągłość oraz żywotność wartości moralnych opartych na biblijnym obrazie człowieka i człowieczeństwa¹². W odróżnieniu od tego postchrześcijańskiego dyskursu nowoczesności, antychrześcijański dyskurs ponowoczesny usiłuje położyć definitywny kres „prawdzie” o człowieku, jaką głosi chrześcijaństwo. Ponowoczesność to powrót do sofistycznej „prawdy”, iż nie istnieje i nigdy nie istniała żadna „prawda” o człowieku, z której mogłyby wynikać jakieś uniwersalne zasady moralne. Z punktu widzenia ponowoczesności nie istnieje jakieś idealne „dobro”, które można by określić poza *faktycznymi* stosunkami władzy. Każde „dobro” (materialne czy duchowe) jest z punktu widzenia postmodernizmu „dobrem” społecznie uznanym, autorytatywnie zindoktrynizowanym oraz komunikatywnie wytworzonym.

Niezależnie jednak od osobistych przekonań światopoglądowych, należy przyznać, że antychrześcijański dyskurs ponowoczesności ma przynajmniej jedną niezmiernie ważną zaletę: Jest szczerzy. Nie owija on przysłowiowo „w bawełnę”, tylko wskazuje na niekwestionowalny fundament współczesnej kultury Zachodu. Próby zastąpienia terminu „ponowoczesności” takimi pojęciami, jak „późna” czy „dojrzała” nowoczesność¹³ (które przy okazji umniejszają lub wręcz przemilczają wpływ Nietzschego na współczesny proces cywilizacji Zachodu)

¹¹ Por. J. Butler, *Uwikłani w pleć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Warszawa 2008, s. 35.

¹² Por. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main 2001.

¹³ Por. A. Giddens, *Nowoczesność a tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnonowoczesnej*, tłum. M. Szulżycka, Warszawa 2006.

świadczą mimowolnie jedynie o tym, że coraz trudniej przychodzi nam uchwycenie owej specyficznej jakości współczesnej epoki.

Niniejszy artykuł stawia sobie bardzo prosty cel: Chodzi o to, aby dzięki połączeniu filozofii Nietzschego z wyobraźnią socjologiczną wyluskać to, co dla naszych współczesnych, ponowoczesnych stosunków społecznych jest najważniejsze. Chodzi o to, abyśmy nie dali się zwieść, że „umysł ponowoczesny jest zbyt skromny, by zakazywać i zbyt słaby, by skazywać na wygnanie”¹⁴. Jest bowiem dokładnie na odwrót: Ceną negacji wszelkich uniwersalnych norm moralnych jest właśnie konsekwentne i postępujące „wygnanie” zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa. Nietzsche bowiem postawił sprawę *bardzo* jasno: „Czy mnie zrozumiano? – Dionizos kontra Ukrzyżowany”¹⁵...

ANALITYCZNY PUNKT WYJŚCIA FILOZOFII NIETZSCHEGO: ANACHRONICZNY I FILISTERSKI CHARAKTER NOWOCZESNOŚCI

Pomimo faktu, że myśl Nietzschego nie cechowała się zbytnią ciągłością myślenia, można się w niej doszukać jednego głównego i przewodniego motywu myślowego: Troska o warunki powstania nowoczesnej kultury nie-chrześcijańskiej.

Przypomnijmy za Georgiem Simmlem¹⁶, że o „kulturze” mówimy jedynie wtedy, „gdy twórczy duch życia wydał pewne twory, w których znajduje swój wyraz, formy swojego urzeczywistnienia, a które w następstwie wchłaniają w siebie przyływy kolejnych fal życia, nadają im treść i formę, przestrzeń działania i ład: na przykład społeczne ustroje i dzieła sztuki, religie i osiągnięcia naukowe, techniki i ustawy obywatelskie oraz nieliczona ilość innych”¹⁷. Ważną cechą kultury jest to, że wszelkie jej twory cechują się względem życia „odrętwiałą obcością”, tzn. objawiają one tę „osobliwą właściwość, że już w chwili swego powstania dysponują stałymi treściami, które nie mają nic wspólnego z niespokojnym rytmem życia, jego wznoszeniem się i opadaniem,

¹⁴ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000, s. 278.

¹⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak stajemy się tym, czym jesteśmy*, tłum. G. Sołwinski, Kraków 2002, s. 127.

¹⁶ Należy zaznaczyć, że Georg Simmel jako jedyny klasyk socjologii w swojej *filozofii kultury* oraz *filozofii życia* bezpośrednio opierał się na motywach filozofii nietzscheańskiej.

¹⁷ G. Simmel, *Filozofia kultury, wybór esejów*, tłum. W. Kunicki. Kraków 2007, s. 53.

jego ustawiczną odnową, jego niekończącymi się podziałami i ponownymi połączeniami”¹⁸.

To owa „odrętwiała obcość” poszczególnych tworców kulturowych według Nietzschego sprawia, że życie ludzkie nabiera pewnej niezbędnej dla siebie „atmosfery” – „tajemniczej mgławicy”. Na odwrót, „jeśli mu się odbierze tę powłokę, jeśli się jakąś religię, sztukę, geniusz skazę na krążenie w postaci gwiazdy bez atmosfery: to nie trzeba się już dziwić szybkiemu uschnięciu, stwardnieniu i zjałowieniu”¹⁹. Tragedia człowieka nowoczesnego polega według Nietzschego na tym, że jest on skazany na to, aby „widzieć wszędzie stawanie się”, nie mając nigdzie jakiegos stałego oparcia, jakiegos wytchnienia i punktu zaczepienia²⁰. Ku swojemu nieszczęściu człowiek nowoczesny odkrył, że za pozornie eleackim bytem różnorodnych tworców kulturowych kryje się wyłącznie heraklitowa rzeka rzeczywistości – nieredukowalny chaos istnienia. Wszelkie twory kulturowe, wszelkie prawdy, okazały się jedynie marnymi próbami człowieka w celu zatrzymania nieuporządkowanego biegu życia – cała symbolika, wszelkie zasady, normy i wartości moralne, sensory oraz znaczenia okazały się co najwyżej drogocennymi maskaradami, tzn. próbami ucieczki przed „życiem”.

Odpowiedzialna za ową „tragedię” człowieka i kultury nowoczesnej jest według Nietzschego nowoczesna wiedza. Nie kwestionuje on, iż „rodzaj ludzki” pragnie poznawać, że człowiek pragnie „prawdy”. Ale, jak przekonuje, człowiek nie pragnie prawdy „jako zimnego, nie pociągającego za sobą skutków poznania, lecz jako porządkującej i karzącej sędzielki”, będącej w stanie z chaosu istnienia ukonstytuować jakiś porządek²¹. Aby kultura mogła być tworzona i odtwarzana nie wolno roztopić jej iluzorycznego charakteru w rzece czystych faktów. Albowiem „żaden artysta nie osiągnie obrazu, żaden wódz zwycięstwa, żaden naród wolności”, o ile ich motywacje nie wypływają z jakiegos „niehistorycznego” źródła. Istotnym zaś w dziejach cywilizacji zachodniej „niehistorycznym” źródłem motywacji przez niemal dwa tysiąclecia był Bóg chrześcijański, a dokładniej: żywa wiara w Boga chrześcijańskiego. To właśnie chrześcijaństwo, jak wskazuje Nietzsche, w dobie nowoczesności roztopiło się w „czystą wiedzę o chrześcijaństwie” – to właśnie przede wszystkim chrześcijaństwo stało się

¹⁸ Tamże.

¹⁹ F. Nietzsche, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia w: Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Kraków, s. 98.

²⁰ Tamże, s. 65.

²¹ Tamże, s. 90.

przedmiotem i ofiarą „historycznych ćwiczeń sekcyjnych”²². Upadek normatywnych struktur chrześcijańskich w dobie nowoczesności wynika z tego, że każdy wzniosły „fenomen historyczny, jasno i całkowicie poznany i rozłożony na fenomen poznaniowy, jest dla tego, który go poznał, martwy”. Dlatego Nietzsche w imieniu całej cywilizacji zachodniej pyta: „Czego się jeszcze spodziewać, w co wierzyć, jeśli zmętniało źródło wiary i nadziei”²³?

Nietzsche zdawał sobie oczywiście sprawę z tego, że nowoczesny przyrost wiedzy będzie musiał za sobą pociągać fundamentalne zmiany nie tylko w ludzkiej świadomości, ale w samych stosunkach społecznych i formach współżycia. Zarzucał jednak nowoczesnemu oświeceniu (które bazuje według niego na zgubnym racjonalizmie sokratejskim), że za pośrednictwem jednostronnej woli poznania odebrało ludzkiemu sposobowi istnienia wszelkie poczucie wzniosłości oraz czaru. Nowoczesność za pośrednictwem nauki, opartej na czystym krytycyzmie, odczarowała wszelkie wzniosłe momenty ludzkich dziejów oraz odebrała „rzeczom istniejącym ich atmosferę, w której jedynie żyć mogą”²⁴. Zbyt krytyczne, zbyt empiryczne podejście do tworców cywilizacji ujawniło, że „każda przeszłość [...] warta jest skazania, bo tak już ma się rzecz ze sprawami ludzkimi: zawsze władają w nich gwałt i słabość ludzka”²⁵.

Aby zatem móc wyjść poza ten stan letargu, poza stan braku nadziei i wiary, człowiek nowoczesny musiałby wykorzystać swoją uzyskaną wolność, aby stworzyć coś „całkiem nowego”. Odejście od korzeni religijnych powinno go zmobilizować do „nowego” eksperymentowania z własnymi możliwościami jestestwa. Paradoksalnie kultura nowoczesna owy potencjał hamuje. Nowoczesną niechęć do wykorzystania swojego potencjału Nietzsche wyraża w pojęciu „filisterstwa”.

Głównym hasłem, a zarazem cechą „filisterstwa”, według Nietzschego jest to, że „nie wolno już szukać”²⁶. Moglibyśmy też powiedzieć, że „nie wolno już eksperymentować”, tzn. nie wolno próbować stwarzać coś całkiem nowego. Filisterstwo to akceptacja tego, co jest – to apologia rzeczywistości empirycznej. Sam Nietzsche przyznawał, że samych źródeł i motywacji owej zgoła konserwatywnej

²² Tamże, s. 97.

²³ Tamże, s. 83.

²⁴ Tamże, s. 96.

²⁵ Tamże, s. 78.

²⁶ F. Nietzsche, *Dawid Strauss jako wyznawca i pisarz* [w:] *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Kraków, s. 13.

postawy bynajmniej nie należy uważać za nikczemne. Albowiem okres porewolucyjny w XIX wieku stanowił, jak wiadomo, okres powszechnego zagubienia, chaosu normatywnego itd. W czasach, gdy rewolucja zjadała własne dzieci, owo zagubienie skutkowało tym częstym bałamutnym szukaniem, eksperymentowaniem, burzeniem, obiecywaniem itd. W tym czasie „filister” słusznie odpychał „ze wzruszeniem ramion płody fantastycznych i wypaczających mowę filozofii i marzycielsko celu świadomego traktowania dziejów, karnawał wszystkich bogów i mitów, którzy nagromadzili romantycy i w oszołomieniu wymyślone poetyckie mody i szaleństwa”²⁷. Jednak, jak zauważa Nietzsche, owa niechęć wielu uczonych do niepoohamowanego „eksperymentowania”, skutkowała w końcu ogólną podejrzliwością względem każdego rodzaju „szukania”, względem każdej próby wyjścia ponad stan rzeczywistości. Wszelkim innowacjom przeciwstawiano apologię rzeczywistości, będące wyrazem rozumu i rozsądku. Szczytem owego „filisterstwa”, według Nietzschego, była filozofia heglowska, która stanowiła „formułę dla ubóstwienia codzienności”, traktującej „o rozumności wszystkiego, co rzeczywiste”²⁸. Filisterstwo to zatem coś w rodzaju metafizyki faktyczności, tzn. transcendentalnego uzasadnienia tego, co światu immanentne. Ostatecznie „filisterstwo”, według Nietzschego, sprowadza się albo do „naśladowania rzeczywistości aż do małpiarstwa”, albo do „swobodnych kopii najbardziej uznanych i najślawniejszych dzieł klasyków”²⁹. Nowoczesna kultura, jego zdaniem, tylko za pośrednictwem napełniania i przepelniania się „obcymi czasami, obyczajami, sztukami, filozofiami, religiami, odkryciami” staje się „czymś godnym uwagi”³⁰.

Wprowadzając w analizę nowoczesności pojęcie „filisterstwa”, Nietzsche wskazuje na fundamentalną sprzeczność wewnątrz tejże epoki. Z jednej bowiem strony człowiek nowoczesny wyrzeka się przednowoczesnych wierzeń religijnych oraz ostentacyjnie oddala się od chrześcijańskiej metafizyki, kościelnego dogmatyzmu oraz feudalnego porządku społecznego, z drugiej zaś strony ten sam człowiek nowoczesny w sposób quasi-religijny nie przyjmuje do wiadomości, że społecznie usankcjonowane zasady moralne są nie mniej kontyngentne niż cała reszta norm kulturowych oraz zjawisk natural-

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 14.

²⁹ Tamże.

³⁰ F. Nietzsche, *Pożyteczność...*, dz. cyt., s. 81.

nych³¹. Na miejscu wiary w żywego Boga, filisterska nowoczesność stawia wiarę w sztywne prawa natury i rozumu, które mają nowoczesnym stosunkom społecznym zapewnić przednowoczesną stabilność. Filisterski zakaz eksperymentowania skutkuje tym, że nowoczesne instytucje społeczne, wyobrażenia aksjologiczne oraz formy uspołeczniania tylko pozornie uwalniają się od tradycyjnych norm i wartości zbiorowych. W istocie nowoczesność paradoksalnie pozostaje zatem przednowoczesna. Ciągłość metafizycznego sposobu ujmowania rzeczywistości sprawia, że pomimo obalenia dużej części chrześcijańskich dogmatów religijnych, człowiek nowoczesny zachowuje wiarę w słuszność przekładania przednowoczesnych zasad moralnych na nowoczesne instytucje społeczne³². Tym samym nowoczesność nie realizuje swojego własnego programu: „Nie dochodzi do agresywnego czynu, lecz tylko do agresywnych słów”³³.

Aby nowoczesność „wyzwoliła” się ze swojego anachronicznego charakteru, będzie ona musiała wyjść poza ramy chrześcijańskiej wyobraźni moralnej – będzie musiała „przekłąć” całe dziedzictwo chrześcijaństwa.

KONSEKWENCJE „ŚMIERCI BOGA” – KONIEC AKSJOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ORAZ ODEJŚCIE OD CHRZEŚCIJAŃSKIEGO OBRAZU CZŁOWIEKA

Konsekwentne odejście od przednowoczesnej wiary chrześcijańskiej oraz od nowoczesnego „filisterstwa” powinno według Nietzsche skutkować – po pierwsze – w odejściu od wszelkiej moralności zbudowanej na tradycji judeochrześcijańskiej, oraz – po drugie – w odejściu od chrześcijańskiego obrazu człowieka.

W kwestii odejścia od chrześcijańskiej moralności Nietzsche stwierdza jasno: „Chrześcijaństwo stanowi system, łącznie obmyślaną i cało-

³¹ Tego właśnie quasi-religijny oraz anachronicznego charakteru nowoczesności Nietzsche dowodzi na podstawie lektury Dawida Straussa *Nowa i stara wiara*. Możemy z dużą pewnością przypuszczać, że sam wybór twórczości Dawida Straussa jako głównego przedmiotu krytyki był prawdopodobnie wyborem Richarda Wagnera, z którym Nietzsche w owym czasie (jeszcze przynajmniej oficjalnie) się przyjaźnił. Mimo wszystko możemy właśnie w owej krytyce Straussa dostrzec pewien charakterystyczny i fundamentalny rdzeń nietzscheańskiej krytyki nowoczesności.

³² Por. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main 1986, s. 301–338.

³³ F. Nietzsche, *Dawid Strauss...*, dz. cyt., s. 30.

ściową wizję. Jeśli ktoś wybija zeń główne pojęcie, wiarę w Boga, to jednocześnie rozbija całość: nie pozostaje już nic, co by miało charakter konieczności”. Moralność chrześcijańska, jego zdaniem, „całkowicie zależy od wiary w Boga” – moralność chrześcijańska „zawiera prawdę, jeżeli Bóg jest prawdą”³⁴. Innymi słowy: Odejdźcie od esencjalnego wymiaru religijności, czyli odejdźcie od autentycznej wiary w Boga, powinno skutkować erozją funkcjonalnego wymiaru aksjologii chrześcijańskiej dla nowoczesnego porządku społecznego³⁵. Po odejściu od chrześcijaństwa jako religii, wszelkie dotychczasowo obowiązujące wymiary „dobra” i „zła” powinny zostać zrewidowane: „Kto porzuca wiarę chrześcijańską, pozbawia się tym samym prawa do moralności chrześcijańskiej”³⁶.

Paradoks nowoczesności polega, według Nietzschego, właśnie na tym, iż z jednej strony ludzie nowocześni „wyrzekają się chrześcijańskiego Boga”, z drugiej jednak „sądzą, że tym bardziej muszą podtrzymać chrześcijańską moralność”³⁷. Chrześcijaństwo stało się przeto w dobie nowoczesności czymś więcej niż iluzją – stało się „kłamliwym” światopoglądem. Wsłuchajmy się i tutaj w sugestywny styl anty-chrześcijańskiej krytyki post-chrześcijańskiego charakteru nowoczesności:

Nasze czasy są epoką *wiedzy*... Co niegdyś było tylko chore, dziś stało się nieprzyzwoite – nieprzyzwoitością jest być dzisiaj chrześcijaninem. *I tu zaczyna się moja*

³⁴ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2000, s. 75–76.

³⁵ Zauważmy przy okazji, że w tym miejscu atak Nietzschego paradoksalnie jednoczy się z chrześcijańską apologią wiary. Albowiem nowoczesne próby „przetłumaczenia” treści religijnych na język świecki sprawiają wrażenie, jakoby moralność chrześcijańska mogła bez oporów funkcjonować w sposób niezależny od samej wiary religijnej – jakoby zbiór chrześcijańskich nakazów i zakazów był czymś samym w sobie oczywistym. W ten sposób zostaje jednak zatarty podstawowy fakt, że treść moralna zawarta w *zbawiennej* nauce nierozzerwalnie łączy się z samą osobą *zbawiciela*. Biblijnie rzecz ujmując: *Postchrześcijańskie* myślenie nowoczesne łączy się z pewną „letniością”, tzn. ambiwalentnym stosunkiem do nauki oraz osoby Chrystusa. Dopiero *antychrześcijańskie* myślenie ponowoczesne paradoksalnie rehabilituje biblijne wezwanie, aby jednoznacznie odrzucić albo przyjąć naukę oraz osobę Chrystusa. Krótko mówiąc: Pozornie szlachetna próba „przetłumaczenia” treści chrześcijańskich na treści postchrześcijańskie świadczy o całkowitym braku wrażliwości na te właśnie treści. Odnośnie kwestii nierozzerwalności nauki od osoby Jezusa Chrystusa: Por. R. Guardini, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2000; Benedykt XVI (J. Ratzinger), *Jezus z Nazaretu. Cz. 1, Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, Tłum. W. Szymon, Kraków 2007.

³⁶ Tamże. S. 75.

³⁷ Tamże.

odraza. – Rozglądam się wokół siebie: ani jedno słowo nie pozostało już po tym, co niegdyś zwało się „prawdą”, nie potrafimy już nawet wytrzymać, gdy jakiś kapłan słowo „prawda” ma choćby tylko na ustach. [...] Również kapłan, tak jak każdy inny, wie, że nie ma już „Boga”, „grzesznika”, „Odkupiciela” – że „wolna wola”, „etyczny porządek świata” są *kłamstwem*³⁸.

Samo pojęcie „kłamstwa” tutaj nie jest dobrane przypadkowo: O ile bowiem chrześcijański porządek aksjonormatywny mógł w okresie przednowoczesnym wynikać z niewiedzy, tak w dobie nowoczesności utrzymywanie obowiązującego charakteru chrześcijańskiej aksjologii wynika, twierdzi Nietzsche, z pewnej intencji.

Rozpoznano, czym są *wszystkie* kościelne pojęcia, mianowicie *najzłośliwszym*, jakie tylko może istnieć, fałszerstwem, które ma na celu *odwartościowanie* natury, wartości naturalnych [...] – pojęcia, takie jak „zaświaty”, „Sąd Ostateczny”, „nieśmiertelność duszy”, sama „dusza”; są to narzędzia tortury, są to systemy okrucieństwa, dzięki którym kapłan stał się panem, pozostał panem... Każdy to wie: *a mimo to wszystko pozostaje po staremu*³⁹.

Oświecony człowiek nowoczesny nadal pragnie służyć „zaświatom”. Owej tendencji Nietzsche przeciwstawia słynny apel swojego *Zaratustry*: „Zaklinam was, bracia, pozostajcie wierni ziemi!”⁴⁰

Nietzsche w powyższych przytoczonych fragmentach stwierdza, że nowoczesność tylko pozornie – jakby tylko w „słowach” – jest „nowa”. Tym samym oskarża nowoczesność o anachronizm, o niekonsekwencję. Socjologiczną doniosłość i implikacje owej wewnętrznej sprzeczności epoki nowoczesnej Nietzsche wyraził w słynnym 125. paragrafie *Wiedzy radosnej*, w którym to opisuje, jak pewien „człowiek oszalały” wybiega w jasne przedpołudnie z zaświeconą latarnią na targ, wołając do ludzi zgromadzonych „Szukam Boga! Szukam Boga!”. A ponieważ „zgrupowało się tam właśnie wiele z tych, którzy w Boga nie wierzyli, więc wzbudził wielki śmiech”⁴¹. Sama reakcja ludzi na targu – ich „śmiech” – świadczy o tym, że ważkość upadku wiary w Boga nie dotarła do ich świadomości. Wobec samej kwestii (nie)istnienia Boga wydają się być wręcz indyferentni. Dopiero tutaj odkrywamy jakby drugie dno nietzscheańskiej krytyki nowoczesności: „Człowiek osza-

³⁸ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 73.

³⁹ Tamże, s. 73–74.

⁴⁰ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Kęty 2004, s. 9.

⁴¹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków 2006, s. 110.

łały” bynajmniej nie szuka Boga, tylko za pośrednictwem ogłoszenia Jego „śmierci” drwi sobie z samych „zabójców Boga” – ludzi nowoczesnych:

Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili! [...] Nie jestże wielkość tego czynu za wielka dla nas? Czyż nie musimy sami stać się bogami, by tylko zdawać się jego godnymi⁴²?

Przechodzimy zatem do problematyki obrazu człowieka w dobie nowoczesności: Człowiek nowoczesny wzbrania się przed tym, aby stać się „bogiem”. „Bywają dni”, pisze Nietzsche w *Antychrześcijaństwie*, „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 żyć”⁴³. Człowiek nowoczesny jest godzien pogardy, albowiem w miejsce „starego Boga” stawia różnorakie „bożki”. Zamiast wraz ze śmiercią Boga chrześcijańskiego wyzwolić się z wszelkich form heterogenicznego skrępowania doczesnego życia, człowiek nowoczesny ucieka się do postchrześcijańskich form autorytaryzmu i zniewolenia, zwanych „umową społeczną”, „koniecznością historyczną”, czy też „państwem”⁴⁴. Największym zaś i najpotężniejszym „bożkiem” nowoczesności jednak jest sam „człowiek”, którego filozofowie biorą za niehistoryczny i przeddyskursywny byt⁴⁵. Tym samym nowoczesność pozostaje według Nietzschego wierna starożytnej oraz średniowiecznej metafizyce. Nowoczesność nie przyjmuje do wiadomości faktu, iż po śmierci Boga „nie ma faktów wiecznych” oraz „prawd absolutnych” – że człowiek tak samo jak cała reszta przyrody „stał się”⁴⁶. Z tego powodu Nietzsche równoległe do „śmierci Boga” emfaticznie ogłasza „śmierć człowieka” jako meta-fizycznego bytu: „Człowiek jest czymś, co pokonane być powinno”⁴⁷. Człowiek stanowi jedynie „most”, a nie „cel”. Celem bowiem jest tzw. „nadczołowiek”.

W opozycji do wzgardzonego przez Nietzschego człowieka nowoczesnego, „nadczołowiek” nie tylko całkowicie wyzwała się od społecznego „muszę”, ale wychodzi również ponad typowo nowoczesne

⁴² Tamże, s. 110–111.

⁴³ F. Nietzsche, *Antychrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 73.

⁴⁴ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze...*, dz. cyt., s. 38.

⁴⁵ F. Nietzsche, *Ludzkie...*, dz. cyt., s. 16.

⁴⁶ Tamże, s. 16, 17.

⁴⁷ Tamże, s. 9.

„chcę”. Nadczłowiek nie tylko buntuje się przeciwko społecznym nakazom i zakazom moralnym, ale przede wszystkim powołany jest do „gry tworzenia” nowych wartości⁴⁸. Nie wystarczy bowiem według Nietzschego tylko wyzwolić się od chrześcijańskiej moralności. Lwie „Niel!” dla starego porządku aksjonormatywnego powinno zostać zastąpione przez dziecięce „Tak!”. Nowoczesne „chcę”, które zastąpiło przednowoczesne „muszę”, musi zostać dopełnione przez po-nowoczesną „twórczość”. Dopiero jako twórca wartości, jako „nadczłowiek”, człowiek stanie na wysokości swojego potencjału. Krótko mówiąc: „Nadczłowiek” przezwycięża filisterskie ułomności człowieka nowoczesnego – to człowiek ponowoczesny⁴⁹.

Człowiek nowoczesny pragnął za pośrednictwem utrzymania przednowoczesnych zasad uspołeczniania uratować kulturę przed rozplynięciem się w chaosie życia. Czy można zatem – na odwrót – powiedzieć, że człowiek ponowoczesny pragnie zniszczyć kulturę?

Otóż Nietzsche nie neguje tego, „iż wielu czynów, które ocenia się jako nieobyczajne, można uniknąć i z wieloma walczyć”⁵⁰. Nie kwestionuje on tego, że wiele społecznie akceptowanych wartości naprawdę jest wartościowych i że za takie również w społeczeństwie powinny uchodzić – ale z innych powodów niż dotąd⁵¹. Życie po śmierci Boga straciło bowiem swój dotychczasowy cel, straciło swoją teleologiczną strukturę. Nowoczesne „bożki” stanowią z tego punktu widzenia jedynie marną próbę maskowania owego stanu rzeczy. Nietzsche przekonuje, iż po odejściu od chrześcijaństwa jako głównego środka uspołeczniania, ludzie będą musieli nauczyć się innego myślenia, by w końcu osiągnąć odmienione uczucia⁵². Jediną możliwą odpowiedzią człowieka na ponowoczesną bezcelowość życia jest niczym nie zapośredniczona radość z tegoż właśnie życia – radość z samego procesu, z samego aktu stawania się, z samego bycia. Po śmierci Boga, człowiek nie powinien już szukać poza-życiowych celów życia, tylko rozkoszować się „samym życiem”, tzn. powinien „przezwyciężyć” swoje słabości oraz „potęgować” swoje siły.

⁴⁸ Tamże, s. 21.

⁴⁹ Świadomie nie uwzględniam ważnej dla filozofii Nietzschego kwestii „wiecznego powrotu”, albowiem nie ma tu miejsca, aby wyłuskać z owej myśli Nietzschego socjologicznych implikacji.

⁵⁰ F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. L. M. Kalinowski, Kraków 2006, s. 71.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

Owy zwrot ku życiu doczesnemu Nietzsche określa jako „wolę mocy”. Nie chodzi w „woli mocy” bynajmniej o to, aby popaść w jałowy i dziki hedonizm, niszczący kulturę od podstaw oraz czyniący z człowieka raczej małpę niż nadczłowieka. „Życie” ludzkie (a tym bardziej nadludzkie) powinno realizować się w tworzeniu „nowej” kultury”, tzn. całkowicie nowych podstaw życia społecznego.

Aby owo przejście od człowieka nowoczesnego do człowieka ponowoczesnego pojąć w wymiarze socjologicznym, będziemy musieli się nieco bliżej przyjrzeć kolejnym dwóm aspektom filozofii Nietzschego: Po pierwsze, jego antropologii – po drugie, jego typologii form uspołeczniania.

ANTROPOLOGIA NIETZSCHEGO: CZŁOWIEK W POSZUKIWANIU SENSU – CZŁOWIEK W POSZUKIWANIU STYLU

Człowiek, to według Nietzschego istota poszukująca w życiu sensu: „Jeśli w życiu mamy swoje „dlaczego?”, to godzimy się z niemal każdym „jak?” – Człowiek nie dąży do szczęścia”⁵³.

Wbrew wszelkiemu rodzajowi utylitaryzmu etycznego, Nietzsche stwierdza, iż człowiek bynajmniej nie neguje cierpienia. Człowiek nawet paradoksalnie chce cierpieć – pod warunkiem, że owo cierpienie będzie się wiązać z jakimś sensem, z jakimś celem⁵⁴. Otóż moralność chrześcijańska, oparta na ascetycznych ideałach jestestwa, nadawała ludzkiemu życiu przez niemal dwa tysiąclecia trwałe i stabilny sens. To chrześcijaństwo odpowiadało na dręczące pytania typu „dlaczego?” i „po co?”. Ów sens życia jednak nie wynikał pierwotnie z jakiejś etyki, tylko z określonej wiary – wiary w Boga. Okazuje się zatem, że w nowoczesnym „przetłumaczeniu” treści religijnych na treści świeckie nie chodziło jedynie o zachowanie funkcjonalnego wymiaru chrześcijańskiej aksjologii – chodziło również i przede wszystkim o zachowanie pewnego poczucia sensu opartego na wierze w sensowny bieg dziejów.

Jak stwierdza Andrzej Flis: „Jedną z kluczowych przesłanek judaizmu”, które chrześcijaństwo tylko nieznacznie zmodyfikowało, „jest radykalne przeciwstawienie bytu i powinności: tego, co istnieje

⁵³ F. Nietzsche, *Zmierzch...*, op. cit., s. 20.

⁵⁴ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 168.

i tego, co być powinno – marnego świata doczesnego i doskonałego ładu Bożego”⁵⁵. Mało tego: Empiryczna warstwa historyczna, przepełniona złem i różnorakimi krzywdami, według judeochrześcijańskiej tradycji myślowej prowadzi ostatecznie do Królestwa Bożego. I choć w dobie nowoczesności siła Kościoła w ramach procesu uspołeczniania sukcesywnie słabła, tak paradoksalnie właśnie ów historyzm żydowski „był stale obecny w kulturze europejskiej od czasów Reformacji”⁵⁶. Najwierniejszym nowoczesnym „przetłumaczeniem” religijnie motywowanego „historyzmu żydowskiego” na język świecki niewątpliwie jest marksizm. Albowiem podobnie jak już Ludwik Feuerbach przed nim, Marks usiłował „ezoteryczną prawdę chrześcijaństwa” zachować i w pełni urzeczywistnić w realnych stosunkach społecznych⁵⁷. Związek między marksizmem a judeochrześcijańską tradycją myślową w sposób dobitny wyraził Erich Fromm: Według niego marksistowska teoria alienacji wzoruje się na starotestamentowym zakazie bałwochwalstwa. Człowiek ma wielbić tylko jednego prawdziwego Boga, albowiem tylko On nie jest tworem ludzkich rąk – tylko On nie jest „bożkiem”⁵⁸. Jedną z podstaw myśli marksistowskiej jest przeto, według Fromma, prorockie przesłanie biblijne, że „prawda nas wyzwoli” od wszelkich form wyobcowania – zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym⁵⁹. Prawdziwy zaś „antychrześcijański” charakter filozofii Nietzschego polega na tym, że nie tylko zanegował on samo „istnienie absolutu boskiego, ale też zakwestionował wartości zawarte w jego orzecznikach. Nietzsche podjął walkę z podstawowymi normami moralności głoszonymi w chrześcijańskiej kulturze, którą skazał na śmierć wraz z Bogiem chrystianizmu”⁶⁰.

Porównajmy zatem antychrześcijańskie podejście analityczne Nietzschego z postchrześcijańskim podejściem analitycznym Marksa: O ile w materialistycznej filozofii Marksa paradoksalnie znaleźć możemy pewną resztkę chrześcijańskiej metafizyki, o tyle Nietzsche uprawia już czystą socjologię. Świadomość ludzka nie odnosi się bowiem u Nietzschego do żadnej „natury ludzkiej” – nie może ona być

⁵⁵ Por. A. Flis, *Chrześcijaństwo a Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków 2003, s. 416, 422.

⁵⁶ Tamże, s. 447.

⁵⁷ R. Panasiuk, *Dziedzictwo heglowskie i marksizm*, Warszawa 1979, s. 234.

⁵⁸ Por. E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt am Main 1969, s. 49.

⁵⁹ Por. E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji. Moje spotkanie z myślą Marksa i Freuda*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2000, s. 32.

⁶⁰ R. Panasiuk, *Dziedzictwo...*, dz. cyt., s. 79.

„prawdziwa” lub „fałszywa”. Świadomość człowieka – świadomość bycia człowiekiem – nie odnosi się do żadnej „istoty gatunkowej”, tylko do „geniuszu gatunku”. „Geniusz” ów polega na tym, że świadomość stanowi jedynie instrument przetrwania w świecie, w którym człowiek jako jednostka bez komunikacji z innymi jednostkami nie miałby szans przeżyć. „Świadomość rozwinęła się w ogóle tylko pod naciskiem potrzeby powiadamiania się”. To, co człowiek może sobie uświadomić, „jest właściwie tylko siecią, łączącą człowieka z człowiekiem”⁶¹. Prawda o człowieku – świadomość bycia człowiekiem – bynajmniej nie jest według Nietzschego prawdą metafizyczną, lecz konsensualną. Nie istnieje zatem również jakieś przeddyskursywne człowieczeństwo. Człowiek stanowi jedynie efekt komunikacji – efekt życia społecznego⁶². Tym samym świadomość nie przynależy do indywidualnej egzystencji ludzkiej, tylko do zbiorowości. Człowiek nigdy nie poznaje „samego siebie”, tylko „to, co w nim jest nieindywidualnego” – swoją „średniość”. Świat wewnętrzny, który człowiek sobie może uświadomić, jest tylko światem „powierzchni i znaków, światem uogólnionym, spopolitowanym”. Wszystko zatem, co człowiek sobie uświadamia, siłą rzeczy stać się musi „płaskie, rozcieńczone, względnie głupie, ogólne, znakiem, pamięciowym znakiem stada”⁶³. W tym sensie świadomość zawsze jest, zdaniem Nietzschego fałszywa, albowiem odsyła ona jedynie do zbiorowo zakomunikowanych i uogólnionych znaczeń i sensów. Analogicznie do owej krytyki nieindywidualnej świadomości, którą Martin Heidegger pół wieku później ochrzcił mianem „Sie”, Nietzsche przekonuje, że sama „wola poznania” bynajmniej nie świadczy o ludzkim „pędzie do prawdy”, tylko stanowi wyłącznie pewne zobowiązanie, „jakiego wymaga społeczność, aby istnieć”. „Prawda”, to zobowiązanie społeczne względem jednostki „do bycia prawdziwym”, tzn. do „używania typowych metafor” oraz do „kłamania zgodnie z pewną trwałą konwencją, do gromadnego kłamania w wiążącym dla siebie stylu”⁶⁴. Człowiek według Nietzschego nie tyle poznaje, ile raczej stwarza „prawdy” w postaci schematów, metafor oraz modeli życia. Prawda, to jedynie maska nałożona na chaotyczną rzeczywistość – to „obluda, pochlebstwo, pozerstwo, życie odbitym blaskiem, przebieranie się” oraz „nieustanne

⁶¹ F. Nietzsche, *Wiedza...*, dz. cyt., s. 195.

⁶² Tamże, s. 196.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie...* [w:] *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 147.

latanie wokół płomienia próżności”⁶⁵. Nietzscheańska wyobraźnia socjologiczna demaskuje zatem wszelkie dotychczasowe „prawdy” – nawet te najwyższe i najczcigodniejsze. Okazują się one bowiem być tylko zbiorowo zobiektywizowanymi regułami życia społecznego. „Prawda”, to „ruchliwa armia metafor, metonimii, antropomorfizmów, krótko, suma ludzkich stosunków, które zostały poetycko i retorycznie wzmożone, przetransponowane i upiększone, a po długim użytkowaniu wydają się ludowi kanoniczne i obowiązujące”⁶⁶.

Dopóki człowiek nie był świadom metaforycznego oraz funkcjonalnego charakteru prawdy, mógł oddawać się błogiej nieświadomości i służyć owym regułom współżycia tak, jak gdyby spadły z nieba lub wynikały z wiecznych praw natury. Jednak od chwili poznania, że światem kierują historyczna kontyngencja, z jednej strony, oraz gra ludzkich wartościowań, z drugiej, dyscyplina człowieka nie może już według Nietzschego wynikać z dewocyjnego stosunku do Stwórcy lub stworzenia, tylko musi stać się świadomą auto-dyscypliną. Po śmierci Boga świat okazał się chaotyczną płataniną zjawisk pozbawioną teleologicznej struktury, pozbawioną „prawdy”. W świecie opuszczonym przez Boga nie ma żadnej innej konieczności, jak tylko koniecznej woli „nadczołowieka”. Dlatego człowiek potrzebuje nowego źródła inspiracji – nowego wzoru dla dobrego „prowadzenia życia”. Owym wzorem jest starożytna Grecja – a dokładnie: Grecja przed-sokratejska.

W odróżnieniu od chrześcijanina, który wierzy w boski i „etyczny porządek świata”, Grek twierdzi Nietzsche doskonale „znał grozę i okropność bytu, ale ukrywał to, by móc żyć”⁶⁷. W celu ilustracji owej świadomości greckiej, Nietzsche cytuje pewną „grecką mądrość ludową”, w której „mądry sylen”, towarzysz Dionizosa, oznajmia królowi Midasowi, że najlepszą rzeczą dla człowieka byłoby się w ogóle nie urodzić – drugą zaś „wnet umrzeć”⁶⁸. Grecy zdaniem Nietzschego zdawali sobie sprawę z tego, że „istnienie i świat” mogą zostać „usprawiedliwione na wieki” pod warunkiem, że staną się „zjawiskiem estetycznym”⁶⁹. Inaczej niż chrześcijanie, Grecy świadomie uciekali

⁶⁵ Tamże, s. 144.

⁶⁶ Tamże, s. 147.

⁶⁷ F. Nietzsche, *Światopogląd dionizyjski* [w:] *Pisma pozostałe...*, dz. cyt., s. 52.

⁶⁸ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, tłum L. Staff, Kraków 2003, s. 25.

⁶⁹ Tamże, s. 33.

w świat fantazji oraz iluzji, aby nadać chaotycznemu biegowi życia jakiś wyższy sens. Bogowie greccy nie zbawiali człowieka, tylko stanowili godne wzory do naśladowania. Uczyli ludzi, jak w sposób godny i zarazem piękny znosić „grozę i okropności bytu”.

Po śmierci Boga życie ludzkie stać się powinno „jestestwem estetycznym”, a sam człowiek – „artystą życia” (*Lebenskünstler*). Będąc bowiem wyzwolonym od boskiego Dekalogu, człowiek powołany jest do tego, aby nadać swojemu charakterowi „styl”. Ludzie będą musieli jednak być „mędrszymi” niż sami artyści, albowiem „u nich kończy się zazwyczaj ta ich wysoka sztuka tam, gdzie kończy się sztuka, a zaczyna życie; my jednak chcemy być poetami w życiu i przede wszystkim w najdrobniejszym i najcodzienniejszym”⁷⁰! Uczynić z życia dzieło sztuki, zamiast dzieła zbawczego – tak można by określić przejście od nowoczesnego do ponowoczesnego bytowania. Ponowoczesny sens życia będzie polegał na tym, aby jednostka osiągnęła z siebie „zadowolenie” za pośrednictwem stylu⁷¹.

Zobaczmy zatem jak powyżej opisane przejście od jestestwa etycznego do jestestwa estetycznego wpłynie na same zasady uspołeczniania.

WOJNA MIĘDZY „JUDEĄ” I „RZYMEM” – OD SPOŁECZEŃSTWA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO DO SPOŁECZEŃSTWA DIONIZYJSKIEGO

Człowiek ponowoczesny stoi przed potężnym wyzwaniem: skoro w dobie ponowoczesności tylko estetyzacja jestestwa może uratować poczucie sensu, musi on przełamać filisterski, tzn. postchrześcijański charakter epoki nowoczesnej. Będzie on przeto usiłował rozsądzić aksjonormatywny porządek społeczny, oparty na judeochrześcijańskich wyobrażeniach moralnych.

Judeochrześcijański moralizm opiera się na parze wartości „dobry i zły”. Nietzsche, torując drogę „nadczłowiekowi”, wskazuje, że owa para bynajmniej nie jest pierwotna: Przekonuje, że „pod etymologicznym względem” określenie „dobry” odsyła do takich zgoła amoralnych pojęć jak „dostojny”, „szlachecki” w znaczeniu stanowym. Nietzsche w tym kontekście również pisze o „arystokratycznym zrównaniu wartości: dobry = dostojny = mocny = piękny = szczęśliwy = umiłowany

⁷⁰ F. Nietzsche, *Wiedza radosna...*, dz. cyt., s. 157.

⁷¹ Tamże, s. 152.

przez Boga⁷². Owe pojęcie „dobra” w sensie „psychicznie dostojny”, „szlachetny”, a także „wysokojakościowy psychicznie”, „uprzywilejowany psychicznie”, znajdowało swoje przeciwieństwo w tym, co „pospolite, „gminne”, „niskie”, które przechodziły w końcu w pojęcie „liche”. Krótko mówiąc: Przeciwieństwo „dobra” stanowił „człowiek prosty”, „człowiek pospolity”, będący przeciwieństwem „człowieka dostojnego”⁷³. Pierwotną zatem podstawą ludzkiego wartościowania bynajmniej nie było moralnie obowiązujące rozróżnienie na „dobre i złe”, tylko amoralna różnica na faktyczne „dobre i liche”. Według Nietzschego dopiero „Judea” (czyli judeochrześcijańska para wartości „dobry i zły”) odwróciła owe „arystokratyczne zrównanie wartości” w jego przeciwieństwo i ogłosiła, że „tylko nędzni są dobrymi, tylko ubodzy, pozbawieni mocy, niscy są dobrymi, cierpiący, potrzebujący, chorzy, szpetni są też jedynymi pobożnymi, jedynymi błogosławionymi przez Boga”⁷⁴. Dopiero na gruncie aksjologii judeochrześcijańskiej wytworzyła się według Nietzschego para wartości „dobry i zły”, zwaną przez niego również „moralnością niewolników”. Zwycięstwo „Judei” nad „Rzymem” w postaci chrześcijaństwa („synagogi ekumenicznej”) stanowiło pierwsze wielkie historyczne „przewartościowanie wartości”. Mało tego: Owe przeciwstawne sobie pary wartości przez tysiąclecia toczyły ze sobą długą i straszliwą walkę: „Rzym przeciw Judei, Judea przeciw Rzymowi”⁷⁵. Nie było zdaniem Nietzschego „większego wydarzenia” niż ten „śmiertelnie wrogi antagonizm”⁷⁶.

Nie wchodząc świadomie w samą teorię resentymentu, która stanowi odrębną problematykę, należy z punktu widzenia socjologii zaznaczyć, że mamy tutaj w pojęciach „Judei” i „Rzymu” do czynienia z dwoma całkiem odmiennymi zasadami uspołeczniania. „Rzymska” (czyli „arystokratyczna”) para wartości „dobry i lichy” stanowi czyste odbicie przednowoczesnej struktury społecznej, w której to masy pracowały dla elit, w której słabsi służyli silniejszym, ubodzy możliwym itd. Owe faktycznej strukturze społecznej przeciwstawiła się biblijna narracja „wyzwolenia”. Co ciekawe, obalenie władzy Kościoła w dobie Reformacji oraz w dobie Rewolucji Francuskiej nie stanowiło bynajmniej podkreślenia Nietzsche wygranej „Rzymu”, tylko „Judei”. Paradoksalnie właśnie w dyskursie biblijnym wiele ruchów antykościel-

⁷² F. Nietzsche, *Z genealogii...*, dz. cyt., s. 42.

⁷³ Tamże, 37.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże, s. 59.

⁷⁶ Tamże, s. 37.

nych i antyklerykalnych znalazło swoją motywację, swój wyraz symboliczny, znak sprzeciwu oraz wielkiego tryumfu⁷⁷. Rewolucja Francuska stanowiła ostatni wielki tryumf „Judei”, albowiem to właśnie za jej pośrednictwem padła „ostatnia europejska dostojałość polityczna, dostojałość francuskiego wieku siedemnastego i osiemnastego”⁷⁸. To właśnie chrześcijańskie ideały wprowadziły w ruch postępującą emancypację słabszych, uciśnionych, biednych⁷⁹. To właśnie owa chrześcijańska dynamika dziejów Zachodniej Europy skutkowała tym, że lud zaczął nie tylko domagać się chleba, ale ponadto zaczął rościć sobie pretensje do władzy.

Przejęcie przez masy władzy, czyli pojawienie się rządów demokratycznych, stanowi największy historyczny tryumf „Judei” nad „Rzymem”. Ale, jak podkreśla Nietzsche, nie jest to jednak bynajmniej tryumf ostateczny; od momentu, od którego dawni niewolnicy stają się „nowymi” obywatelami, czyli względnie autonomicznymi i wolnymi podmiotami sprawczymi, znika również potrzeba „niewolniczej moralności”. Po ostatnim zwycięstwie Judei nad Rzymem dochodzi do wielkiego przewrotu na korzyść Rzymu – dochodzi do kolejnego, drugiego „przewartościowania wartości”. Z funkcjonalnego punktu widzenia znika bowiem wszelka podstawa, aby utrzymywać przy życiu chrześcijańską parę wartości „dobry i zły” – aksjologię, która usprawiedliwiała zarówno ascezę, jak i bunt mas. Teraz, odkąd masy nie muszą się przeciw nikomu buntować, nie będą one już skłonne do dalszego zachowania chrześcijańskich ideałów ascetycznych. Bo „po co”? Od chwili bowiem, kiedy z życia można zacząć korzystać, masy przestaną widzieć sens w tym, aby sobie jakichkolwiek ziemskich uciech odmawiać. Nagle cały dyskurs biblijny, cała narracja biblijna, staje się zbędna, a sama aksjologia chrześcijańska staje się wręcz przeszkadzająca. Albowiem, „jeśli umieszcza się punkt ciężkości życia nie gdzieś

⁷⁷ Według Michela Foucault „przynajmniej od drugiej połowy Średniowiecza Biblia stanowiła wielką formę, w której artykułowały się religijne, moralne, polityczne zarzuty pod adresem władzy króla i despotyzmu Kościoła. Ta forma, podobnie zresztą jak bardzo częste zwykłe odwołanie się do tekstów biblijnych, funkcjonowała w znakomitej większości przypadków jako zarzut, jako krytyka, jako dyskurs opozycyjny”. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 77.

⁷⁸ Tamże, s. 67.

⁷⁹ Zauważmy w tym miejscu, że „fundamentalne wartości rewolucji – równość, wolność i braterstwo – są całkowicie i pod każdym względem wartościami chrześcijańskimi”, jak słusznie stwierdza Rosa Alberoni. R. Alberoni, *Wygnać Chrystusa*, tłum. A. Żdzarska, Warszawa 2007.

w życiu, lecz w „zaświatach” – w nicości – to zabiera się życiu w ogóle punkt ciężkości⁸⁰.

„Judea” bowiem paradoksalnie obaliła się za pośrednictwem własnego sukcesu, za pośrednictwem wywyższenia ubogich mas od samowolnych panów. Nic w tym dziwnego według Nietzschego, albowiem „wszystkie wielkie rzeczy same kładą sobie kres, same siebie znoszą: tak chce prawo życia, prawo koniecznego „przewycięzania siebie”, które tkwi w istocie życia”⁸¹. Mało tego, odkąd masy stały się masową arystokracją, mogą one również korzystać z amoralnych przywilejów „arystokratycznego równania wartości”. Społeczeństwo ponowoczesne – społeczeństwo post-postchrześcijańskie – powróci do swoich przedchrześcijańskich form uspołeczniania. Od kiedy bowiem masy same nad sobą panują, nie odczuwają już potrzeby, aby umieszczać punkt ciężkości życia w zaświatach. Jedynym zatem możliwym wzorem kulturowym dla ponowoczesnych bez-bożników jest przedchrześcijańska cywilizacja Greków.

Grecy zaś „tajemną doktrynę swojego światopoglądu” (czyli wspomnianą świadomość „grozy i okropności bytu”) wypowiadali i zarazem kryli „za pomocą bogów, jako dwoiste źródła swej sztuki podali dwa bóstwa, Apollina i Dionizosa”⁸². Apollo, to bóg „pięknego pozoru” – „świecający”⁸³. Nietzsche określa go (lub raczej jego funkcję) jako *principium individuationis*. W wymiarze socjologicznym możemy powiedzieć: Apollo to metaforyczny obraz samoświadomości jednostki, odbicie naszego poczucia odrębności od innych jednostek. To ową właśnie świadomość bycia jednostką, bycia indywiduum, przełamuje „żywiół dionizyjski”: Dionizos to bóg upojenia, „rozkoszne zachwyce nie” wynikające z przełamania owej apollińskiej samoświadomości. Za pośrednictwem „dionizyjskiego wzruszenia” *principium individuationis* załamuje się, „strona subiektywna ustępuje całkowicie wobec przemocy tego, co ogólnoludzkie, a nawet wszechprzyrodnicze. Dionizyjskie święta nie tylko zacieśniają więź między człowiekiem a człowiekiem, ale godzą też człowieka z naturą”⁸⁴. Przez bogów greckich, a szczególnie poprzez Dionizosa, przemawia zatem stwierdza Nietzsche „religia życia”, wzbraniająca się przed wszelkim obowiązkiem,

⁸⁰ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin...*, dz. cyt., s. 80.

⁸¹ F. Nietzsche, *Z genealogii...*, dz. cyt., s. 166.

⁸² F. Nietzsche, *Światopogląd dionizyjski...*, dz. cyt., s. 47.

⁸³ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii...*, dz. cyt., s. 20–21.

⁸⁴ F. Nietzsche, *Światopogląd dionizyjski...*, dz. cyt., s. 48.

ascezą czy uduchowieniem⁸⁵. Arystokratyczne masy nie będą skłonne do ascezy. Bliżej im będzie do wzorów bogów greckich, w szczególności Dionizosa. Albowiem to w nich „to, co istnieje, obojętnie, dobre czy złe, zostaje ubóstwione”⁸⁶. Nic już nie jest „złe”, nic już nie jest „grzeszne” – tylko wszystko jest inne. Dlatego też Grecja ma dla ludzi ponowoczesnych taką wartość, „jak święci dla katolików”⁸⁷.

Zwróćmy uwagę na socjologiczny wymiar „dionizyjskiej” zasady uspołeczniania. Za pośrednictwem ekstazy „znikają wszelkie kastowe podziały między ludźmi, ustanowione przez biedę i samowolę: niewolnik jest wolnym człowiekiem, szlachetnie i źle urodzony łączą się w jeden bachiczny chór”⁸⁸. Albowiem „w dionizyjskim upojeniu, w gwałtownym tempie wszelkich dyrygentów tonu duszy przy pobudzeniu narkotycznym lub wyzwoleniu wiosennych popędów natura przejawia swą najwyższą moc: wiąże na powrót ze sobą nawzajem jednostki i pozwala im się czuć jednością”⁸⁹. Jednostka indywidualna zaś czuje się „zaczarowana”. Albowiem w momencie, gdy kryteria socjalizacji stają się kryteriami estetycznymi, człowiek w swojej samoświadomości staje się artystą i dziełem sztuki zarazem. Czuje się on „niczym bóg”⁹⁰.

CZTERY OSKARŻENIA – CZTERY ZMIANY

Dotarliśmy zatem do ponowoczesności. Nic już nie jest powszechne, ani tym bardziej uniwersalnie obowiązujące. Amoralnym „dobrem” kultury ponowoczesnej jest to, że każdy ma prawo do swojego „stylu” – do bycia „innym”, „wyjątkowym”, „szczególnym”.

Jesteśmy „wierni ziemi”. To oznacza, że w dobie ponowoczesności niemal wszystkie możliwe sposoby życia mogą w pokoju żyć obok siebie – oprócz chrześcijańskiego pretendującego do uniwersalnego zobowiązania. Chrześcijańska „prawda o człowieku” kłóci się bowiem z ponowoczesnym dążeniem człowieka do uczynienia ze swojego życia „zjawiska estetycznego”. Lektura Nietzschego umożliwiła nam poję-

⁸⁵ Tamże, s. 52.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ F. Nietzsche, *Fragmety 1869–1871* [w:] *Pisma pozostałe...*, dz. cyt., s. 157.

⁸⁸ Tamże, s. 48.

⁸⁹ Tamże, s. 50.

⁹⁰ Tamże, s. 48.

ciowe wyłuskanie czterech pól nowoczesnego życia społecznego, które w ramach ponowoczesnych przemian stosunków uspołeczniania ulegają gruntownej zmianie.

Po pierwsze: Koniec „filisterskiego” zakazu eksperymentowania. Nowoczesność usiłowała zachować porządek społeczny za pośrednictwem utrzymania przednowoczesnej wyobraźni moralnej, która miała łagodzić nowoczesne zagubienie – nowoczesnego kryzysu obowiązujących norm i wartości społecznych. Nowoczesność szukała „nowego chrześcijaństwa”. Jak stwierdza Habermas: „Dyskurs nowoczesności od końca XVIII wieku ma wciąż jeden i ten sam temat, występujący wciąż pod nowymi mianami [...]: deformacja jednostronnie zracjonalizowanej praktyki codziennej, która rodzi potrzebę znalezienia ekwiwalentu dla jednoczącej mocy religii”⁹¹. Ponowoczesność nie tylko przestaje szukać „ekwiwalentu” chrześcijaństwa. Usiłuje ona za pośrednictwem otwarcia się na eksperyment, na artystyczną awangardę, całkowicie wyzwolić się z wszelkiego rodzaju „logocentryzmu”. Dyskurs ponowoczesny jest właśnie dlatego *po*-nowoczesny, gdyż nie szuka już „nowych” zastępców dla słabnącego chrześcijaństwa, lecz eksperymentuje z nowymi możliwościami jestestwa.

Po drugie: Destrukcja chrześcijańskiego obrazu człowieka. Analogicznie do przełamania nowoczesnej tęsknoty za „jednością”, dyskurs ponowoczesny wychodzi również poza chrześcijański obraz człowieka i człowieczeństwa. Jak stwierdza Foucault „Myśl Nietzschego głosi nie tyle śmierć Boga, ile [...] koniec jego zabójcy”⁹². Człowiek „znika”, albowiem nie da się – jak błędnie sądzi Habermas – chrześcijańskiego obrazu człowieka „przetłumaczyć” na język świecki, na język bez-bożny. Człowiek ponowoczesny, obdarty (lub wyzwolony – jak kto woli) z wszelkiej wiary, zwraca się ku innemu rodzajowi egzystencji – pojawienie się idei „nadczołwieka” jako amoralnego „artysty życia” stanowi naturalną konsekwencję „śmierci” chrześcijańskiego obrazu człowieka. Tym się bowiem zasadniczo różni człowiek nowoczesny od (nadczołwieka) ponowoczesnego: Ten pierwszy stracił swoją religię – ten drugi ją „wziął z powrotem do siebie”⁹³. Nadczołwiek sam dla siebie stanowi religię – stanowi samowolne połączenie między faktycznością a zobowiązaniem.

⁹¹ J. Habermas, *Filozoficzny...*, dz. cyt., s. 162–163.

⁹² M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 346.

⁹³ R. Safranski, *Nietzsche...*, dz. cyt., s. 313.

Po trzecie: Koniec człowieka poszukującego sensu. Człowiek nowoczesny nie tylko stracił religię. Stracił swoją „prawdę” – odpowiedź na egzystencjalne pytania „dlaczego?” oraz „po co?”. Usiłował ową „prawdę” odszukać na nowo – w „umowie społecznej”, w „państwie”, w „konieczności historycznej” itd. Człowiek ponowoczesny odkrywa zaś i demaskuje konstruktywistyczny charakter wszelkiej „prawdy” oraz jej związku z władzą. Z punktu widzenia nietzscheańskiej krytyki „woli wiedzy” podział między „prawdą” a „fałszem” staje się przedmiotem „woli władzy”. To w imieniu „prawdy” sprawuje się władzę – zezwala lub zakazuje, integruje lub wyklucza, uznaje lub dyskryminuje. Destrukcja prawdy jako „prawdy” otwiera przed (nad)człowiekiem ponowoczesnym możliwość uczynienia ze swojego życia „wydarzenia estetycznego”. Skoro za wszystkimi kategoriami „człowieczeństwa” kryją się jedynie efekty instytucji i praktyk społecznych, człowiek ponowoczesny nie szuka już sensu, tylko stylu.

Po czwarte: Koniec etyki. W momencie, gdy „prawda” okazuje się być nie tylko legitymizacją, ale instrumentem władzy, pojęcie „dobra” traci swój moralny oraz moralizatorski charakter. „Dobre” okazuje się synonimem siły – siły władzy. Nie chodzi tutaj jedynie o władzę nad drugim człowiekiem. Chodzi również o władzę nad sobą samym: „Dobre” jest to, co nadaje życiu – zarówno indywidualnemu, jak i zbiorowemu – estetyczne kształty. Ponowoczesność oznacza postępującą estetyzację jestestwa na model starożytnej Grecji.

Nad cywilizacją europejską krąży już nie tylko „widmo”, ale realna praktyka anihilacji zinstytucjonalizowanej formy chrześcijaństwa. To, czego nowoczesny marksizm nie był w stanie nawet z trudem dokonać, tego ponowoczesny zwrot ku estetyzacji jestestwa dokonuje z ironicznym uśmiechem na twarzy. W owym ironicznym uśmiechu ponowoczesności kryje się jednak bardzo szczere pytanie wymagające jednoznacznej odpowiedzi:

„Chcecie tego...”⁹⁴?

⁹⁴ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff. Kraków 2006, s. 226.

BIBLIOGRAFIA:

- Alberoni R., *Wygnąć Chrystusa*. Tłum. A. Żdzarska, Rosikon Press, Kraków 2007.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Sztuka życia*. Tłum. T. Kunz, Wydawnictwo literackie, Kraków 2009.
- Benedykt XVI (Ratzinger J.), *Jezus z Nazaretu. Cz. 1, Od chrztu w Jordanie do przemienienia*. Tłum. W. Szymon, Wydawnictwo M, Kraków 2007.
- Butler J., *Uwikłani w pleć. Feminizm i polityka tożsamości*. Tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.
- Derrida J., *Pismo i różnica*. Tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Flis A., *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*. Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2003.
- Foucault M., *Historia Seksualności*, t. 1: *Wola wiedzy*. Tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1995.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Tłum. T. Komen-dant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.
- Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa*. Tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Fromm E., *Das Menschenbild bei Marx*. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1969.
- Fromm E., *Zerwać okowy iluzji. Moje spotkanie z myślą Marksa i Freuda*. Tłum. J. Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2000.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowo-czesności*. Tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Guardini R., *O istocie chrześcijaństwa*. Tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kra-ków 2000.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Tłum. M. Łukasiewicz, Univer-sitas, Kraków 2007.
- Habermas J., *Glauben und Wissen*. Suhrkamp, Frankfurt man Main 2001.
- Hegel G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staat-swissenschaft im Grundrisse*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- Nietzsche F., *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*. Tłum. G. Sowiński, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1999.
- Nietzsche F., *Ecce homo. Jak stajemy się tym, czym jesteśmy*. Tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2002.
- Nietzsche F., *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*. Tłum. L. M. Kalinowski, Wydawnictwo Zielona Sowa Kraków 2006.
- *Ludzkie, arcyłudzkie*. Tłum. K. Drzewiecki, Wydawnictwo vis-à-vis/Etiuda, Kra-ków 2010.
 - *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*. Tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
 - *Niewczesne rozważania*. Tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
 - *Pisma pozostałe*. Tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
 - *Wiedza radosna*. Tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006.

- *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo.* Tłum. W. Berent, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.
 - *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne.* Tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.
 - *Zmierzch bożyszcz, czyli jak się filozofuje młotem.* Tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2000.
- Panasiuk R., *Dziedzictwo heglowskie i marksizm.* Książka i Wiedza, Warszawa 1979.
- Simmel G., *Filozofia kultury. Wybór esejów.* Tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Vattimo G., *Koniec nowoczesności.* Tłum. M. Surma-Gawłowska. Universitas, Kraków 2006.

THE SOCIOLOGICAL IMPLICATIONS OF THE PHILOSOPHY OF NIETZSCHE:
THE ANTI-CHRISTIAN CHARACTER OF THE POSTMODERN FORMS
OF SOCIALIZATION

Summary

The present article is an analysis and interpretation of the sociological dimension of the philosophy which admittedly initiated the postmodern era: the philosophy of Friedrich Nietzsche. I will try to show that the overthrow of the institutional as well as the ethical dimension of Christianity along with the Christian image of humanity was unavoidable for the cultural and social changes which we witness nowadays. Nietzsche's philosophy opposed modern tendencies that retained Christian morality but rejected faith in the religious message of Christianity. Therefore the „death of God” had to result in the postmodern „revaluation of all values”. The conceptualization of the sociological dimension makes it possible to realize that the demarcation line between modernity and postmodernity is a radical withdrawal from Christian axiology and forms of socialization. While in premodern and modern times social integration focused on those philosophical ideas which made human life meaningful, in postmodern times forms of socialization concentrate mainly on the topic of human lifestyle.

Markus Lipowicz