

Paweł Pieniążek

Z (moralnej) genealogii nowoczesności

Poza dobrem i złem (1886, cyt. dalej jako PDZ) oraz *Z genealogii moralności* (wydane w listopadzie 1887 roku; cyt. dalej jako ZGM) należą do głównych dzieł późnego, dojrzałego okresu twórczości Nietzschego, który zakończyło jego odejście w długą noc obłądu (początek 1889, zmarł w 1900). Okres ten rozpoczął się wraz z *To rzekł Zaratustra* (1883–1885). W dziele tym Nietzsche przedstawił główne, emblematyczne idee swej późnej myśli – woli mocy, wiecznego powrotu, nadczłowieka, nihilizmu – tyle że uczynił to w sposób poetycki, językiem mów i przypowieści, metafor, symboli i pieśni. I właśnie ów język poetycki próbuje w swym późnym dziele przekształcić w język spekulatywny, pojęciowy¹, by wreszcie stworzyć całościowy, spójny system filozoficzny, oparty na zasadzie (będzie nią wola mocy), która pozwoliłaby scalić w jednolitym horyzoncie teoretycznym wiele wcześniejszych rozważań, refleksji, intuicji; toteż w liście do Burckhardta z 22 września 1886 roku stwierdza, że PDZ jest tym samym, co Zaratustra, tyle że „w odmienny sposób – nader odmienny”², by rok później napisać do Overbecka o „konieczności budowy w najbliższych latach *spójnej struktury idei*” [24 marca 1887, L, s. 280]. W zgodzie z tą wolą stworzenia systemu w 1885 roku przygotowuje się do napisania swego głównego dzieła (*Hauptwerk*), pod nazwą *Wola mocy*, z podtytułem: *Przewartościowanie wszystkich wartości*, który w późniejszych planach stał się głównym tytułem. PDZ oraz ZGM były częścią tego przedsięwzięcia, powstawały z notatek do *Woli mocy*³. I kontekst ten tłumaczy zapewne też fakt pewnej zmiany sposobu pisania – zwraca na to uwagę Colli – pojawienia się zatem stylu dojrzałego, wyzbytego niepoohamowanego patosu, oraz osłabienia stylu

-
- 1 Zob. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, wyd. 3, Hamburg 1978, s. 15–24; E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, wyd. 4, Stuttgart 1979, s. 129.
 - 2 Za: K. Ansell-Pearson, *Introduction: on Nietzsche's critique of morality* [w:] F. Nietzsche, *On the Genealogy of Moral*, przeł. C. Diethle, Cambridge–New York 2006, s. xiv.
 - 3 R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 2003, s. 329.

aforystycznego w PDZ i jego porzucenie w ZGM⁴, najbardziej systematycznym dziele Nietzschego, obok *Narodzin tragedii*. Ostatecznie, wobec porzucenia zamysłu napisania *Woli mocy* wskutek, śmiało można to powiedzieć, załamania się myśli Nietzschego, obie te prace stały się podstawowymi dziełami jej dojrzałego okresu. Trzeba je zatem czytać w kontekście przygotowywania *Woli mocy*, a także łącznie, jako wzajemnie oświetlające się i dopełniające.

Na poziomie zasad mamy więc w późnej myśli Nietzschego do czynienia z zerwaniem. W *Narodzinach tragedii* (1871) młody Nietzsche przedstawia z ducha postschopenhauerowski i zarazem postromantyczny program metafizyki dualistycznej, w której sztuka, ściślej sztuka tragiczna (jej ideałem jest tragedia grecka), łączy antagonistyczne zasady metafizyczne, symbolizowane przez Dionizosa (przedludzki, otchłanny byt sam w sobie niosący utratę tożsamości *ja*) i Apollona (widzialny świat zjawisk i form istniejący na miarę istnienia ludzkiego), dając estetyczno-kontemplacyjny wgląd w tragiczną esencję świata. Wobec immanentnych trudności tej myśli⁵, jak też zerwania z Wagnerem, którego artystycznemu przedsięwzięciu ratowania kultury niemieckiej miała ona służyć, Nietzsche porzuca postromantyczny, metafizyczny idealizm na rzecz demitologizującego wszelki idealizm w pojmowaniu człowieka projektu postoświeceniowego (*Ludzkie, arcyłudzkie, Jutrzenka*); opiera go na zaufaniu w mierzoną pożytkiem wartość życia doczesnego oraz w ocierającą się o pozytywizm wiarę w naukę jako racjonalną podstawę istnienia ludzkiego. Miała ona stanowić też podstawę ewolucjonistycznej – odwołującej się do założeń naturalistyczno-utyliarystycznych (Bentham, Mill), do psychologii asocjacionistycznej (Mill), do darwinizmu oraz socjaldarwinizmu (Spencer) – genealogii. Ta ostatnia pojawiła się z chwilą, gdy oświeceniowe wyjaśnienie istnienia religii jako zwykłego, szkodliwego błędu poznawczego okazało się niewystarczające, choćby ze względu na jej uporczywe trwanie w postoświeceniowej nowoczesności, pomimo rozwoju nauki i oświeceniowego krytycyzmu.

Nietzsche porzuca powoli i ten projekt, a wraz z nim pewien (obecny aż po *Radosną wiedzę*) przypisujący poznaniu nadrzędną wartość

4 G. Colli, [Nachwort:] *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral* [w:] F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, (red.) G. Colli, M. Montinari, B. 5, de Gruyter, München 1980, s. 420.

5 Z pozycji neokantowskich, wzbogaconych o romantyczną filozofię języka, Nietzsche odrzuca przekonanie o możliwości wyjścia poza prawodawczo-transcendentalną aktywność podmiotu i poznanie przedludzkiego bytu samego w sobie. W *Ecce homo (Dlaczego piszę tak dobre książki, EH)* zarzuci *Narodzinom tragedii* heglizm (dialektyczne zniesienie sprzeczności) i eschatologizm.

intelektualizm – „uprzedniość intelektu wobec woli i uczucia”⁶ – tym razem czyni to ze względu na niewydolność samej nauki. Nie jest ona bowiem w stanie dostarczyć normatywno-aksjologicznych podstaw istnieniu ludzkiemu, zastąpić więc słabnącej tradycyjnej metafizyki i religii w ich egzystencjalnych i kulturotwórczych funkcjach, toteż jej cywilizacyjny postęp grozi naturalizacją człowieka, sprowadzeniem go do sumy przyrodniczych potrzeb, które ma ona zaspokajać, a tym samym odarciem człowieka z duchowego, twórczego wymiaru jego istnienia.

Zaratustra stanowi więc przełom, dostarcza nową zasadę rozumienia człowieka i świata – właśnie wolę mocy jako aktywną, twórczą zasadę wszelkiego życia. Wychodząc od niej, Nietzsche przedstawia pod znakiem Dionizosa (nawiązując tym do *Narodzin tragedii*) monistyczną metafizykę woli mocy jako zasady immanentnej całości – sprowadzającej się do niej we wszystkich swych przejawach – rzeczywistości. Tak jak u Schopenhauera, jest to metafizyka irracjonalistyczna, rugująca jakąkolwiek teleologię. Jeśli jednak Schopenhauer neguje monistyczną zasadę, agresywną wolę życia, ze względu na kwestię powodowanego nią cierpienia, Nietzsche z tych samych względów ją potwierdza, czyniąc stosunek do cierpienia miarą postawy człowieka wobec świata⁷, jak i podstawą swej krytyki nowoczesności. Jednakże w dziełach opublikowanych Nietzsche rzadko i ostrożnie, niekiedy w trybie hipotetycznym, artykułuje wolę mocy jako zasadę spekulatywno-metafizyczną (zob. PDZ, 9, 13, 22, 23, 36, 51, 198, 211, 259), czyniąc to, i eksperymentując teoretycznie z tą ideą, w swych notatkach; na gruncie neokantyzmu, stanowiącego trwałą tendencję jego myśli, świadomy jest bowiem trudności uzasadnienia jakiegokolwiek metafizyki, wszak właśnie z pozycji neokantowskich zakwestionował swą metafizykę z *Narodzin tragedii*. Nic więc dziwnego, że swe rozważania nad pojęciem woli mocy Nietzsche przenosi na poziom historyczno-kulturowy⁸, widząc w niej „prafakt wszelkich dziejów” [PDZ, 259], rozwijając zatem przede wszystkim krytyczną funkcję pojęcia woli mocy, które stosuje do badania zjawisk moralnych i religijnych, ich genezy i rozwoju. Wola mocy miała więc być odpowiedzią Nietzschego na dotychczasowe trudności teoretyczne jego myśli, ale przede wszystkim na zaostrzającą się w jego dziele i wychodzącą poza granice krytyki oświeceniowej⁹ krytykę całości tradycji kulturowej, religii, moralności tradycyjnej oraz nowoczesności.

6 G. Colli, *Jenseits von Gut und Böse...*, s. 415, też 420.

7 Ibidem, s. 415–417. 8 Ibidem, s. 417.

9 E. Fink, *Nietzsches Philosophie...*, s. 129.

W świetle pojęcia woli mocy Nietzsche przepracowuje i rekonceptualizuje wiele swych wcześniejszych pomysłów, ustaleń i idei, jak również rozwija nowe (np. ideę wiecznego powrotu). Rekonceptualizacji tej dokonuje w trzech kierunkach. Po pierwsze, radykalizuje krytykę nowoczesności i w zgodzie z nią wypracowuje teorię powszechnodziejowego nihilizmu, którego nowoczesność, jako epoka „odwartościowania wszystkich dotychczasowych wartości”, staje się dopełnieniem i zwieńczeniem. Po drugie, nihilizmowi przeciwstawia ideał nadczłowieka, który w oparciu o wolę mocy jako zasadę „przewyciężenia wszystkich dotychczasowych wartości” ma określać horyzont przyszłego istnienia człowieka. I wreszcie, po trzecie, w perspektywie woli mocy podejmuje, jako narzędzie krytyki nihilizmu, swoją wcześniejszą (z *Ludzkiego, arcyłudzkiego* i *Jutrzenki*) refleksję genealogiczną. Dla Nietzschego była ona istotna, skoro po napisaniu *Zaratustry* planował gruntownie przepracować *Ludzkie, arcyłudzkie* w świetle swej już na nowo formułowanej filozofii. Zamyślił ten porzucił¹⁰, napisał *Poza dobrem i złem*, lecz powrócił do niego właśnie w ZGM, które napisał w szybkim tempie (między 10 czerwca a 3 lipca 1887 roku, wydał w listopadzie tego roku), właśnie wykorzystując, rozwijając i przepracowując ustalenia z *Ludzkiego, arcyłudzkiego*¹¹ oraz z *Jutrzenki*, wszelako już w nowej perspektywie rozumienia historii moralności, zarysowanej w PDZ (rozdział *W kwestia naturalnej historii moralności*); o ustaleniach tych wspomina w przedmowie do ZGM. Przedstawia teraz spójną koncepcję genealogii, która tym razem jest już krytyczną genealogią moralności i religii, krytyką samej moralności nowoczesnej, a nie tylko, jak w *Ludzkim, arcyłudzkim*, zasadniczo krytyką jej religijnego, idealistycznego uzasadnienia. Genealogii nie przeprowadza bowiem, jak wcześniej, w afirmującej po części nowoczesność perspektywie postoświeceniowej, lecz przeciwnie, w dezawuuującej ją perspektywie dziejowego nihilizmu – nowoczesność stanowi dlań jego zwieńczenie, a właściwa jej moralność humanistyczno-egalitarna rezultat ewolucji moralności chrześcijańskiej, jej postać zsekularyzowaną. ZGM stanowi tu dopełnienie PDZ – jeśli ta ostatnia książka przedstawiała krytykę nowoczesności (co Nietzsche podkreśla w swym komentarzu do ZGM w EH, *Dlaczego piszę tak dobre książki*, II), to pierwsza przedstawia jej genealogię; jeśli ostatnia zarysowuje teoretyczne podstawy krytyki nowoczesności i genealogii (obok idei woli mocy ideę różnicy Pan–Niewolnik), to pierwsza stanowi ich

10 *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, (red.) H. Ottmann, Stuttgart 2000, s. 122.

11 *Ibidem*, s. 125.

zastosowanie do badania zjawisk historycznych; w takim też zapewne sensie należy rozumieć zamieszczony na rewersie strony tytułowej ZGM dopisek, że „zostało [ono] dodane do ostatnio opublikowanego *Poza dobrem i złem* jako uzupełnienie i objaśnienie”¹².

Najogólniej mówiąc, genealogia staje się narzędziem krytyki nihilizmu, służy zakwestionowaniu religijno-metafizycznego idealizmu europejskiego oraz określeniu warunków jego przewycięzenia, którego aksjologicznym horyzontem staje się wola mocy, dlatego też „potrzeba nam krytyki wartości moralnych, *najpierw musimy zakwestionować samą wartość tych wartości*” [przedmowa, 6]. Dopiero w tej krytycznej perspektywie genealogia ukazuje ich historyczny charakter, bada „warunki i okoliczności, w których wartości moralne wzrastały, w których rozwijały się i zmieniały” [przedmowa, 6]. Podejmując krytycznie materialistyczną myśl swej epoki, Nietzsche nawiązuje przede wszystkim do angielskiej tradycji uprawiania genealogii. Docenia jej zasadnicze – stanowiące teoretyczno-filozoficzne założenie genealogii – dokonanie, które polega na zakwestionowaniu tradycyjnego intelektualizmu w rozumieniu funkcjonowania umysłu ludzkiego i na ukazaniu rządzącego nim rzeczywistego mechanizmu: otóż „angielscy psychologowie”, „badacze i mikroskopicy duszy” (Nietzsche zapewne ma na myśli i ich poprzedników, Locke’a i Hume’a¹³) na gruncie swego empiryzmu nie wywodzą procesów poznawczo-umysłowych, genezy powstawania wyobrażeń poznawczo-moralnych ze spontanicznie nakierowanej na prawdę aktywności umysłu, lecz z jego *bez-myślności*, co Nietzsche nazywa „tępy”, a zatem z aktywność tę poprzedzających, czyniących umysł pasywnym takich zjawisk, jak *vis inertiae* nawyku, odruchu, przypadkowego, mechanicznego połączenia idei; w ten sposób myśliciele angielscy poświęcili na rzecz prawdy „intelektualną dumę człowieka” [1.1].

Jednakże grzechem pierworodnym angielskich genealogów jest zachowawczy charakter ich genealogii, polegający na ich afirmatywnym

¹² Ibidem, s. 124.

¹³ Między Hume’em a Nietzschem istnieje wiele podobieństw dotyczących kwestii epistemologicznych, krytyki podmiotu, przedmiotu/substancji; również kwestii genealogii i jej podstaw. Hume wskazuje na „eksperymentalny” charakter swej metody, Nietzsche niekiedy sugeruje hipotetyczny charakter woli mocy jako podstawy swej genealogii. Jeśli Nietzsche genezę religii odnosi do osłabionej, zdegenerowanej woli mocy, to Hume wiąże ją z ze strachem uwarunkowanym stanem chorobowym, przygnębieniem; natomiast nie ma dla niej miejsca w normalnym, codziennym życiu. Niemniej jednak Hume przypisuje człowiekowi uniwersalną moralność, opartą na uczuciu sympatii, a w wymiarze społecznym na jego użyteczności, zob. D. C. Hoy, *Nietzsche, Hume and the Genealogical Method* [w:] *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche’s On the Genealogy of Morals*, (red.) R. Schacht, Berkeley–Los Angeles–London 1993.

stosunku do moralności współczesnej jako „moralności panującej”, uznają oni ją bowiem „za daną, za faktyczną, za niepodlegającą kwestii” [przedmowa, 6], zatem za oczywistą, jej uzasadnienie zaś, w konsekwencji, za „sam stan faktyczny w obrębie samej moralności” [PDZ, 186]. Innymi słowy, w aktualnie istniejącej moralności widzą oni moralność jako taką, będącą kresem i celem uniwersalno-historycznego rozwoju moralności – „moralnością samą w sobie, wyżyną, osiągniętą wyżyną człowieka” [PDZ, 202]. Dla Nietzschego jest ona natomiast „moralnością stadną” – postchrześcijańską [PDZ, 252], humanistyczno-demokratyczną [PDZ, 202, 253], opartą zatem na promującym słabość i przeciętność ideale równości oraz współczuciu. Otóż moralność tę genealogowie angielscy chcą jedynie na nowo uzasadnić poprzez ukazanie jej rzeczywistej genezy – znajdują ją w pożytku pierwotnie egoistycznych postępków, których egoistyczny charakter został zapomniany, gdy ich następstwa okazały się pożyteczne dla innych; z tego tytułu same te postęпки zostały uznane za bezinteresowne.

Ogólnie rzecz biorąc, perspektywa ta była – poza pewnymi wyjątkami, które Nietzsche ma na myśli, gdy w przedmowie do ZGM [4] wskazuje rozwijane obecnie fragmenty ze swej pierwszej książki genealogicznej – perspektywą *Ludzkiego, arcyłudzkiego*, gdzie Nietzsche neguje swoiście moralny charakter zachowań ludzkich, sprowadzając je do pożytku, nadając im zatem charakter egoistyczny; jawią się one jako moralne właśnie dzięki zapomnieniu – „jakżeby niemoralnie świat wyglądał, gdyby nie zdolność zapominania” [LA, 92]¹⁴. Do samej tej postoświeceniowej perspektywy wprost się nie przyznaje, powiada dość enigmatycznie, że dla swych, wskazanych w przedmowie, intuicji nie znalazł jeszcze „własnego języka” – czyli właśnie języka woli mocy; wspomina jednak o błędach, którymi zastępował błędy Paula Rée (dawnego przyjaciela i konkurenta o względy Lou Salomé), którego praca stanowiła wówczas dla niego pewną inspirację. Określa go bowiem jako przedstawiciela „angielskiego rodzaju hipotez genealogicznych” z właściwym im, pretendującym do uniwersalności „altruistycznym sposobem wartościowania”, który wsparty jest u niego na darwinizmie: „w jego hipotezach grzecznie podają sobie ręce, w sposób co najmniej zabawny, darwinowska bestia i najbardziej nowoczesny, skromny wrażliwiec

14 Nadto Nietzsche, negując istnienie czynów moralnych, nieegoistycznych, przypisuje im wyższą wartość. M. Clark, B. Leiter, *The Place of „Daybreak” in the Nietzschean Corpus*, [Introduction:] [w:] F. Nietzsche, *Daybreak*, przeł. R. J. Hollingdale, Cambridge Text in the History of Philosophy, (red.) M. Clark, B. Leiter, Cambridge University Press, Cambridge–New-York, s. xx–xxiii.

moralny” [przedmowa, 4, 7]. Innymi słowy: altruizm (współczucie, uczynki bezinteresowne) stanowi rezultat opartej na walce o przetrwanie ewolucji człowieka, a człowiek – jej najwyższy wytwór. Późny Nietzsche przeciwstawia się zdecydowanie darwinizmowi, który co prawda podkreśla moment walki, niemniej jednak miarą jej sukcesu, selekcji, czyni dostosowanie się do zewnętrznych warunków, do środowiska, czyli to, co Nietzsche uznaje za przejaw słabości; selekcja u Darwina promuje zatem najsłabszych, co w odniesieniu do moralności oznacza: adaptację do „stada” na gruncie współczesnej moralności współczucia. Tymczasem, przyjmując wolę mocy za istotę życia, Nietzsche podkreśla jego aktywny, twórczy charakter, dominację w nim „spontanicznych, atakujących, ekspansywnych [...] kształtujących sił” [II, 12], a wtórność sił przystosowawczych. Moralność chrześcijańska i nowoczesna jest wytworem walki między tymi antagonistycznymi typami moralności.

Zwrot w kierunku tego poglądu dokonał się w *Jutrzence*, w której „zaczyna się moja kampania wojenna przeciw **moralności**” [EH, *Dlaczego piszę tak dobre książki*, I, 1]. Nietzsche zrywa w niej bowiem z naturalistyczno-utyliarystycznymi założeniami swego wcześniejszego projektu genealogicznego. Uznaje, że uspołeczniona moralność, nazywa ją „obyczajnością obyczajów” (w przedmowie do ZGM odwołuje się do intuicji z LA, t. 1, 96, 99, t. 2 [WC/ZMR, 89]), nie jest zewnętrznym przejawem czy maską dla mających leżeć u jej podstaw motywów egoistycznych – własnie pożytku¹⁵ – lecz tworzy sferę swoistych, moralnie motywowanych działań, opartych jednak na błędnych założeniach (wolna wola, odpowiedzialność, wiara w bóstwa)¹⁶. Innymi słowy, motywacje moralne są rzeczywiste, niewywiędne w swej autonomii z dążenia do pożytku, tak samo jak warunkująca je, zakorzeniona w tradycji, „straszliwa presja «obyczajności obyczajów»” [J, 140], której genezę nie sposób wytłumaczyć zwykłym mechanizmem zapomnienia. W *Ludzkim, arcyłudzkim* Nietzsche negował zresztą, w ślad za Schopenhauera krytykę imperatywu kategorycznego, istnienie etyki normatywnej opartej na powinności (dla Schopenhauera jest ona pozostałością etyki teologicznej, w obrębie której wywodząca się z prawa boskiego powinność oparta jest na obietnicy nagrody lub na groźbie kary, a więc na motywach egoistycznych). W *Jutrzence* Nietzsche uznaje istnienie powinności moralnej, i łącząc moralność z obyczajem, zastępuje kantowski „szacunek dla

15 Nietzsche poddaje krytyce odwołujący się do pożytku utylityzm, zarzuca mu subiektywizm, a więc niemożność wyjaśnienia przezeń spójnej moralności społecznej. Zob. J, 230.

16 Zob. M. Clark, B. Leiter, *The Place of „Daybreak”...*, s. XXIV–XXXIV.