

| Leszek Kusak

# Ideał bycia sobą we wczesnych pracach Fryderyka Nietzschego (przyczynek do dyskusji nad koncepcją autentyczności Charlesa Taylora)\*

## Streszczenie

Charles Taylor w *Etyce autentyczności* przedstawia krytykę dominującego współcześnie indywidualizmu, który cechuje relatywizm, moralny subiektywizm i narcyzm, a jego konsekwencją jest atomizacja życia społecznego. W roli duchowego ojca tych szkodliwych zjawisk obsadzony został Fryderyk Nietzsche, który według Taylora zamienił godny szacunku ideał życia autentycznego w jego przeciwieństwo – egocentryczną samorealizację. Polemizując z Taylorem, w artykule zwrócono uwagę na często pomijany fakt, że Nietzscheański ideał „bycia sobą” ewoluował z biegiem lat, zmieniał się w kolejnych okresach jego twórczości. W okresie młodzieńczym (1869–1874) autor *Narodzin tragedii* opowiadał się za mądrym egoizmem – za byciem sobą rozumianym jako samorealizacja, której towarzyszy świadomość odpowiedzialności za dobro wspólne. Ideał bycia sobą przedstawiony przez młodego Nietzschego spełnia tym samym wymagania, jakie Taylor wiązał z postulowaną przez siebie „prawdziwą autentycznością”.

**Słowa kluczowe:** bycie sobą, autentyczność, indywidualizm, relatywizm, rozum instrumentalny, horyzonty znaczenia.

Leszek Kusak, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Wydział Gospodarki i Administracji Publicznej, Katedra Filozofii, ul. Rakowicka 27, 31-510 Kraków, e-mail: kusakl@uek.krakow.pl

\* Artykuł powstał w ramach tematu badawczego nr 089/WGAP-KF/01/2017/SW/7089, finansowanego ze środków własnych Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie.

## 1. Wprowadzenie

„Bycie sobą” zazwyczaj oznacza stan pozytywnie wartościowany<sup>1</sup> – gdy ktoś zachowuje się dziwnie, gdy zaskakuje nas negatywnie, mówimy w formie usprawiedliwienia: „on nie jest sobą”. Bycie sobą rozumiane jako ideał wiąże się z naturalnością, spontanicznością, wiernością sobie, samorealizacją, jak również wolnością jednostki. Ideał ten współcześnie określany jest terminem „autentyczność” (zob. Taylor 2002, s. 22).

Bycie sobą jest ważną kategorią antropologiczną pojawiającą się w przestrzeni refleksji dotyczącej dynamiki ludzkiego życia, zasad i kierunków jego rozwoju, możliwości samokreacji jednostki, jej natury i tożsamości. Kategoria ta wiąże się także z kluczowym pytaniem antropologii filozoficznej: „czym jest człowiek?” (zob. Haeffner 2006, s. 9–22).

Rozważania dotyczące życia autentycznego nader często uwikłane są też w dyskusje na temat niedomagań kultury i cywilizacji świata zachodniego. Zwolennicy poglądu, że „struktury ekonomiczne, wzorce życia rodzinnego czy też tradycyjne wizje hierarchiczne nadal nadmiernie ograniczają naszą wolność bycia sobą” (Taylor 2002, s. 10), ścierają się z tymi, których niepokoi dyskredytowanie takich hierarchii i burzenie ładu społecznego.

Różnego rodzaju symptomy kryzysu Zachodu – i związanego z nim kryzysu człowieczeństwa – są analizowane w pracach wielu filozofów epoki nowożytnej. W XVIII w. uwagę tym zjawiskom poświęcił Jean-Jacques Rousseau, zaś w XIX w. Alexis de Tocqueville, Jacob Burckhardt, Fryderyk Nietzsche i Karol Marks<sup>2</sup> wzbogacili jego rozważania o kolejne argumenty. Problematyka ta była podejmowana szczególnie często na przełomie XIX i XX w.: Gustav Le Bon, Emil Durkheim, Ferdinand Toennis<sup>3</sup>, Oswald Spengler, Arnold J. Toynbee i Albert Schweitzer dostrzegali postępującą alienację człowieka i dehumanizację życia społecznego, narastający rozdźwięk między cywilizacją techniczną a kulturą duchową.

---

<sup>1</sup> Bycie sobą może też być traktowane jako jedna z dostępnych nam kulturowo uwarunkowanych ról, pewnego rodzaju poza, której wartość jest czysto instrumentalna („To bardzo dobry pomysł, aby być sobą, bo wszystko inne jest już zajęte” – Oscar Wilde).

<sup>2</sup> Karol Marks krytykował nowoczesny kapitalizm jako zdehumanizowany, klasowy system społeczny, który prowadzi do alienacji człowieka. Wyobcowana, uprzedmiotowiona jednostka „nie potwierdza się w swojej pracy”, czuje się nieszczęśliwa, nie może rozwijać swojego swoich potencjalnych możliwości, nie może być sobą.

<sup>3</sup> Ferdinand Toennis, krytykując społeczeństwo nowoczesne (*Gesellschaft*), przeciwstawiał mu tradycyjną wspólnotę (*Gemeinschaft*). To pierwsze jego zdaniem prowadzi do atomizacji ludzi, pozbawienia ich wolności oraz grupowej i indywidualnej tożsamości. Tradycyjna wspólnota, niszczone przez procesy industrializacji, urbanizacji i demokratyzacji, podtrzymuje międzyludzkie więzi związane z miejscem zamieszkania, wyznawaną religią bądź też pochodzeniem etnicznym, uwzględniając przy tym różnice między jednostkami i ich potrzebę samorealizacji.

Kolejne wzmoczenie refleksji nad człowiekiem i zagrożeniami, jakie niosą ze sobą obserwowane współcześnie zmiany cywilizacyjne i kulturowe, jest wyraźnie widoczne pod koniec XX w. w pracach takich autorów, jak: Peter Buchanan, Daniel Bell, Christopher Lasch, Allan Bloom, Charles Taylor, Gernot Böhme<sup>4</sup>. Nie można w tym kontekście pominąć również głosu Kościoła katolickiego, który w wielu oficjalnych dokumentach wyrażał zaniepokojenie narastającym relatywizmem i subiektywizmem moralnym, postępującą alienacją człowieka i instrumentalizacją życia społecznego (zob. Jan Paweł II 1993, Ratzinger 2005).

Te, pod wieloma względami różniące się, choć w niektórych punktach zbieżne wystąpienia wzbogaciły refleksję nad pojęciem autentyczności. Doprowadziły do przekroczenia jednostkowego punktu widzenia i nowego usytuowania tej kategorii w ramach rozważań poświęconych życiu politycznemu i społecznemu, historii i przyszłości świata zachodniego.

Punktem wyjścia artykułu jest krytyka współczesności oraz koncepcja „prawdziwej autentyczności” przedstawiona przez Charlesa Taylora w pracy *Etyka autentyczności*. Koncepcja ta jest konfrontowana z ideą bycia sobą, rozwijaną przez Fryderyka Nietzschego w pierwszym okresie jego filozoficznej aktywności (1869–1874). Pozwala to wydobyć nowe wątki i nadać głębszy sens koncepcji człowieka sformułowanej przez autora *Narodzin tragedii* w okresie młodości<sup>5</sup>, jak również zweryfikować zasadność niektórych sądów dotyczących jego filozofii.

Analiza poglądów Nietzschego wyartykułowanych w pracach z okresu młodości prowadzi do wniosku, że niektórzy interpretatorzy jego filozofii (w tym również Charles Taylor) ulegają niekiedy pokusie upraszczania, ujednoczenia i klasyfikowania dzieła, które programowo nie stanowi jednolitej całości (a tym bardziej systemu), lecz mozaikę różnorodnych, niekiedy nawet wykluczających się pomysłów i rozwiązań. Rozwijana przez młodego Nietzschego idea bycia sobą (idea autentyczności), która dopiero w późniejszych jego pracach uległa znaczącym zmianom (swoistej radykalizacji)<sup>6</sup>, jest tego dobrym przykładem.

---

<sup>4</sup> Gernot Böhme nie angażuje się wprawdzie w bezpośrednią krytykę współczesności, jednak jego (w założeniu) neutralne analizy wskazują na istnienie wielu niepokojących zjawisk („eksterytorializacja” ludzkich emocji, stopniowy zanik sumienia i kryzys moralności o ambicjach kantowskich – „moralność jako taka nie tyle zanika, ile staje się pewnym luksusem”, następuje uzewnętrznienie mechanizmów wewnętrznego nakazu) (zob. Böhme 1998).

<sup>5</sup> W tym okresie powstało kilka ważnych prac Nietzschego: *Homer i filologia klasyczna* (1869), *O przyszłości naszych instytucji oświatowych* (1872), *Narodziny tragedii z ducha muzyki* (1872), *Pięć przedmów do pięciu nienapisanych ksiąg* (1872), *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* (1873), *Niewczesne rozważania*, cz. I–IV (1873–1876).

<sup>6</sup> Zwłaszcza w ostatnim okresie twórczości Nietzschego (1883–1888) nie chodzi już o samo-realizację człowieka, mającą na względzie dobro państwa i społeczeństwa, lecz o samokreację jednostki, „przezwyjęcie człowieka w sobie samym”, którego punktem odniesienia jest ideał „nadczłowieka”.

## 2. Kontrowersje wokół idei autentyczności – koncepcja Charlesa Taylora

Charles Taylor w pracy *Etyka autentyczności* wskazuje na trzy bolączki trapiące obecnie świat Zachodu: indywidualizm, prymat „rozumu instrumentalnego” i atomizację życia społecznego. Kanadyjski filozof nie kryje, że podąża tropem wyznaczonym przez licznych poprzedników<sup>7</sup>, chce jednak inaczej rozłożyć akcenty krytyki: „negatywne” zjawiska mają bowiem ambiwalentny charakter – niekiedy kryją się za nimi ideały mające wielką moc moralną, mogące się przyczynić do uzdrowienia człowieka i społeczeństwa Zachodu<sup>8</sup>.

Taylor podziela powszechnie głoszony pogląd, że indywidualizm był przez długi czas siłą napędową rozwoju i źródłem sukcesów zachodniej cywilizacji. Ludzie z coraz większą swobodą kształtowali swoje życie, przekraczając kolejne granice, zmieniając struktury ekonomiczne, odrzucając tradycyjne hierarchie i wartości<sup>9</sup>. Wolność odniosła zwycięstwo, kulturowo gwarantowana autonomia indywiduów osiągnęła poziom nigdy wcześniej niewidziany.

Triumfalny pochód indywidualizmu, oprócz sukcesów i pozytywnych zmian, przyniósł z sobą zjawiska, które niepokoją i zdaniem Taylora już dzisiaj stanowią zagrożenie dla naszej cywilizacji. Obalenie licznych tabu, zakwestionowanie transcendencji („śmierć Boga”) i naturalnego porządku, zdyskredytowanie nadających sens ludzkiemu życiu obrzędów, norm, hierarchii i wartości oraz dezinstytucjonalizacja życia społecznego doprowadziły do „odczarowania” świata i w konsekwencji do „zawężenia horyzontów”, „zaniku heroicznego wymiaru życia”, „utruty celu”. Współczesny człowiek skupia się na swoim własnym, indywidualnym życiu,

---

<sup>7</sup> W II połowie XX w. krytyka współczesności była tematem wielu wpływowych prac, spośród których Taylor wymienia cztery: *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu* (1976) Daniela Bella, *The Culture of Narcissism* (1979) i *The Minimal Self* (1984) Christophera Lascha oraz *L'ère du vide* (1983) Gillesa Lipovetsky'ego.

<sup>8</sup> Taylor reprezentuje stanowisko (do pewnego stopnia) bliskie poglądom Arnolda Gehlena (1904–1976). Ten niemiecki filozof odrzucał nadmierne pesymistyczne wizje kryzysu człowieka i współczesnej kultury, kryjące się pod hasłem „zmierzchu Zachodu”. Jego zdaniem „w całym obszarze życia społecznego to, co najbardziej natarczywe, głośne, rozpoznawalne, nie jest reprezentatywne dla ogółu lub dla większości czy choćby dla miarodajnego trendu. W tym rozumieniu zatem należałoby zawsze sprawdzać walencję takich symptomów, jakie rejestrowali Spengler i Toynbee” (Gehlen 2001, s. 333).

<sup>9</sup> Indywidualizm (w sensie kulturowym) oznacza dominację wzorów działania i systemów wartości, w których jednostka występuje jako wyłączny podmiot własnych decyzji, nieskrępowany przez żaden autorytet, wspólnotę czy władzę. Jego pochodnymi są: liberalizm, konstytucjonalizm, prawa człowieka, równość, wolność, rządy prawa, demokracja. Historia Europy (w pewnym ujęciu) jawi się jako nieprzerwana walka o wolność, swobody i przywileje, w pierwszym rzędzie zbiorowości, a dopiero później, na tym gruncie – jednostki. Na ten temat zob. (Siewierski 2009).

zamyka się w sobie, jego relacje z innymi ludźmi noszą widoczne piętno utilitaryzmu. Obecnie mamy do czynienia z „eksplozją narcyzmu”, do głosu doszło „pokolenie egoistów”.

„Odczarowanie” świata stworzyło przestrzeń dla rozumu instrumentalnego. „Kiedy społeczeństwo traci uświęconą strukturę, kiedy instytucje społeczne i sposoby postępowania przestają być zakorzenione w porządku rzeczy albo w woli Bożej, w pewnym sensie stają się niczyje. Można je przemodelowywać, mając na względzie ich konsekwencje dla szczęścia i dobrobytu jednostek. Od tej chwili probierzem stają się kryteria rozumu instrumentalnego” (Taylor 2002, s. 12). Wybór dokonywany jest według kategorii efektywności i maksymalizacji wydajności, kluczową rolę odgrywa analiza kosztowo-celowa.

Ekspansja rozumu instrumentalnego prowadzi zdaniem Taylora do spłaszczenia i zawężenia naszego życia, do uprzedmiotowienia człowieka. Poczucie zagrożenia potęguje fakt, że „prymat racji instrumentalnych nie jest po prostu kwestią być może nieświadomej tendencji, będącej rezultatem zachęt i pokus nowoczesności (...), lecz w tym kierunku popychają nas potężne mechanizmy życia społecznego” (Taylor 2002, s. 12).

Mechanizmom tym wiele uwagi poświęcił Karol Marks<sup>10</sup>. Max Weber określił je mianem „żelaznej klatki”<sup>11</sup>, wobec której jesteśmy bezradni, chyba że dokonamy demontażu całości odpowiedzialnych za to struktur instytucjonalnych, tj. rynku i państwa. Taylor nie podziela pesymizmu Marksa i Webera, dostrzega jednak problem, z którym musimy (i możemy) się uporać, nawet kosztem zmian instytucjonalnych i ograniczenia pewnych aspektów naszej wolności.

Indywidualizm i rozum instrumentalny prowadzą według Taylora do niepokojących konsekwencji w życiu politycznym. Zatomizowane społeczeństwo skupionych na sobie egoistów traci zainteresowanie aktywnym uczestnictwem w sprawowaniu władzy na różnych jej poziomach. „W takiej sytuacji grozi nam nowa, swoista dla współczesności forma despotyzmu, którą Tocqueville nazwał despotyzmem «łagodnym». Nie będą to rządy terroru i ucisku jak w dawnych czasach. Władza będzie dobrotliwa i paternalistyczna. Może nawet zachować formę demokratyczną – z okresowymi wyborami. W istocie jednak wszystko

<sup>10</sup> Zob. m.in.: *Tezy o Feuerbachu* (1845), *Nędza filozofii* (1847), *Kapitał* (1867).

<sup>11</sup> Określenie „żelazna klatka” jest powszechnie stosowane w naukach społecznych, choć opiera się na niezbyt precyzyjnym tłumaczeniu na język angielski pracy Maxa Webera *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1920), dokonany w 1958 r. przez Talcotta Parsonsa. Amerykański socjolog przetłumaczył – użyty przez Webera – termin *stahlhartes Gehäuse* („skorupa twarda jak stal”) jako *iron cage* („żelazna klatka”). Autorytet Parsonsa sprawił, że *iron cage* stało się wersją „kanoniczną”, mimo że dość szybko dostrzeżono popełniony przez niego błąd. Na ten temat zob. (Kaesler 2012).

będzie sterowane przez «potężną i opiekuńczą władzę», nad którą lud nie będzie właściwie sprawował kontroli” (Taylor 2002, s. 16).

Opisane przez Taylora trzy bolączki współczesności (utrata sensu, „panoszenie się” rozumu instrumentalnego, utrata wolności) stanowią zagrożenie, którego jednak jego zdaniem nie należy demonizować (jak czynią to niektórzy krytycy świata współczesnego). Wiążą się one bowiem z procesami, które umiejętnie wykorzystane stanowią dla nas szansę, a nie tylko zagrożenie. Chodzi zatem o to, „jak kierować tymi przemianami, by zrealizować w pełni ich pozytywny potencjał, unikając przy tym stoczenia się w ich formy zdegenerowane” (Taylor 2002, s. 18).

W *Etyce autentyczności* Taylor skupia swoją uwagę przede wszystkim na kulturze indywidualizmu. Jego zdaniem szczególnym zagrożeniem dla świata zachodniego jest wyrosły na tym gruncie relatywizm, którego *credo* brzmi: „każdy ma prawo wieść swój własny styl życia, ugruntowany w wewnętrznym poczuciu, że coś jest naprawdę ważne lub wartościowe. Ludzie mają być wierni samym sobie i dążyć do samorealizacji” (Taylor 2002, s. 20).

Indywidualizm samorealizacji upowszechnił się w XX w. Taylor zgadza się z krytykami współczesnej kultury, że cechujący ją relatywizm jest „głębką pomyłką – pod pewnymi względami samobójczą” (Taylor 2002, s. 21). Przeciwstawia się jednak, widocznej u niektórych autorów, skłonności do deprecjonowania wszystkich wymiarów nowoczesności<sup>12</sup>. Nawet jeśli przyjmuje ona formę zdegradowaną i groteskową, to zdaniem Taylora za imperatywem samorealizacji kryje się, mający wielką moc moralną, ideał wierności samemu sobie. Ten współczesny ideał Taylor określa zapożyczonym od Lionela Trillinga (*Sincerity and Authenticity* 1972) terminem „autentyczność”<sup>13</sup>.

Autentyczność zdaniem Taylora jest prawdziwym ideałem, który w naszych czasach występuje w formie zdegenerowanej. Kryje się za tym cały splot błędnych wyborów i interpretacji. Jeśli nie odróżnia się indywidualizmu od egoizmu, a samorealizację utożsamia się z amoralnym pragnieniem swobodnej realizacji własnych planów, to konsekwencją jest relatywizm i subiektywizm moralny – liczą się tylko nasze własne pragnienia i aspiracje, których nie ogranicza ani natura, ani Bóg, ani też wymogi społeczne.

Możliwa jest jednak – twierdzi Taylor – realizacja tego ideału w innym kształcie, takim, który pozwala człowiekowi przeżyć pełniejsze i bardziej różnorodne życie. W tym celu należy przyjąć jako warunek konieczny istnienie danych

<sup>12</sup> Przykładem może być Allan Bloom, który w pracy *The Closing of the American Mind* (1987) skupił się przede wszystkim na krytyce postaw i światopoglądu amerykańskiej młodzieży. Zarzucił jej moralny relatywizm, wynikający z przekonania, że każdy ma prawo do własnego stylu życia, zaś jego wartość nie może być przedmiotem dyskusji i oceny.

<sup>13</sup> Warto odnotować, że termin ten, choć w nieco innym kontekście i znaczeniu, już wcześniej pojawił się w filozofii Martina Heideggera i Jean-Paula Sartre’a.

nam i nieusuwalnych horyzontów znaczenia, którymi są wymogi stawiane przez coś wyższego lub innego niż człowiek (natura, Bóg) oraz wymogi stawiane przez więzy z innymi ludźmi (egzystencja człowieka ma fundamentalnie dialogiczny charakter):

Autentyczności nie da się bronić w sposób, który neguje horyzonty znaczenia. Nawet poczucie, że sens mojego życia jest skutkiem tego, że sam je wybrałem (...), zależy od przeświadczenia, iż niezależnie od mojej woli istnieje coś szlachetnego czy męznego, co ma znaczenie dla kształtu mojego życia. (...) Horyzonty są dane. (...) Wybór siebie jako ideał jest sensowny tylko pod warunkiem, że pewne kwestie są bardziej znaczące niż inne. Nie mógłbym twierdzić, że dokonałem wyboru samego siebie – używając przy tym całego Nietzscheańskiego słownictwa autokreacji – tylko dlatego, że wybrałem na lunch stek z frytkami zamiast hamburgera. O tym, które kwestie są znaczące, nie ja decyduję (Taylor 2002, s. 43–44).

### **3. Ideał autentyczności we wczesnym okresie twórczości Nietzschego**

Nazwisko Nietzschego pojawia się często w kontekście dyskusji dotyczących ideału autentyczności – również w pracy Taylora. Cytowane są wypowiedzi Nietzschego, przywoływane są poglądy tych, którzy czują się jego duchowymi spadkobiercami (Jacques Derrida, Michel Foucault). Funkcjonuje on jako prekursor i znak wywoławczy idei, które współcześnie budzą niepokój. Chodzi tu m.in. o przyjęcie przez kulturę masową egocentrycznych form ideału samorealizacji oraz „ewolucję kultury «wysokiej» w kierunku swoistego nihilizmu, negacji wszelkich horyzontów znaczenia” (Taylor 2002, s. 61)<sup>14</sup>.

Nie sposób w krótkim tekście odnieść się do wszystkich stawianych Nietzschemu zarzutów. Niewątpliwie część z nich jest uzasadniona. Niektóre jednak są pokłosiem trudności związanych z interpretacją dzieł Nietzschego. Bogata recepcja jego filozofii jest bardzo zróżnicowana i niejednoznaczna. W licznych opracowaniach twórczości Nietzschego podkreśla się, że nie stanowi ona spójnej całości. Zawiera ona koncepcje, które wzajemnie się wykluczają („nadczłowiek” i „wieczny powrót tego samego”) (Lessing 1925) bądź też są świadectwem daleko idących zmian jego poglądów (ideał człowieka) (Kusak 1995). Nawet ci, którzy są odmiennego zdania, mają kłopoty z uporządkowaniem filozofii Nietzschego w spójną całość. Zaliczany do tego grona Karl Jaspers odnotowuje, że „Nietzsche

---

<sup>14</sup> „Kluczową postacią w tym procesie jest Nietzsche (...). Ten styl myślenia znalazł swoje odzwierciedlenie w niektórych nurtach modernizmu i pojawił się na nowo u autorów – zwanych dziś często postmodernistami – takich jak Jacques Derrida czy zmarły niedawno Michel Foucault” (Taylor 2002, s. 61).

nie zbudował logicznego systemu myślowego. Jego dzieło przypomina skalną ścianę, która została rozsadzona, a kamienie – mniej czy bardziej ociosane – wskazują na całość. Nie wzniesiono jednak budowli, dla której, jak się zdaje, rozsadzono ścianę” (Jaspers 1997, s. 9). Co więcej – odnosi się wrażenie, że z tego rumowiska skał można by zbudować wiele różnych budowli.

Trudności pogłębia radykalizm wypowiedzi Nietzschego. Przyznaje to sam Jaspers (1997, s. 15): „Wszystkie wypowiedzi zdają się być unieważniane przez inne. Zaprzeczanie samemu sobie jest główną cechą sposobu myślenia Nietzschego. Prawie zawsze można do jednego osądu znaleźć również jego przeciwieństwo”. Mimo to Jaspers próbuje uchwycić jakąś całość jednoczącą zasadnicze myśli Nietzschego. Końcowy rezultat jego poszukiwań nie jest jednak satysfakcjonujący. Zdaniem Jaspersa w odniesieniu do twórczości Nietzschego można mówić jedynie o pewnym przeczuciu „całości”, która jednak „pozostaje nieosiągalna”, choć nieustannie pobudza do dalszych poszukiwań.

Wydaje się zatem, że rację ma Zbigniew Kuderowicz, który twierdzi, że tym, co pozwala traktować dzieło Nietzschego jako spójną całość, jest jedynie powtarzalność tematyki, ciągłe powracanie pewnych kwestii (krytyka kultury, ideał człowieka, podstawy systemów wartości), które były dla niego ważne (zob. Kuderowicz 1990, s. 7–8). Jest to zatem spójność o charakterze drugorzędym, formalnym, a nie merytorycznym. Powtarzalność tematyki nie oznacza bowiem powrotu do takich samych rozwiązań. W kolejnych etapach twórczości Nietzsche udziela nowych odpowiedzi na wcześniej postawione pytania.

Ideał autentyczności, który u Nietzschego występuje w rozważaniach dotyczących samorealizacji, samoprzezwyciężania, bycia sobą, zachowuje swą aktualność i wagę we wszystkich etapach twórczości tego filozofa, choć jego rozumienie zmienia się wraz z ewolucją poglądów autora *Poza dobrem i złem*. Można zgodzić się z opiniami, że autentyczność w wydaniu nadczołowieka (w niektórych aspektach) popada w budzącą niepokój skrajność. Nie jest to jednak jedyna propozycja Nietzschego w tej kwestii. Na początku swojej drogi filozoficznej przedstawił bowiem koncepcję bycia sobą, spełniającą pod wieloma względami wymogi, które Taylor wiąże z właściwie rozumianą „prawdziwą autentycznością”.

Swoje rozważania na ten temat Nietzsche zawarł w pracy *Rywalizacja Homera*, która stanowi jedną z *Pięciu przedmów do pięciu nie napisanych księzek* (1872). Jego koncepcja bycia sobą, podobnie jak wiele innych idei z tego okresu, jest mocno zakorzeniona w historii starożytnej Grecji. Wprost nawiązuje do czasów i doświadczeń epoki Homera i Hezjoda, które stanowią świadectwo możliwości człowieczeństwa mającego w sobie „pewien rys okrucieństwa, tygrysią żądę unicestwiania” (Nietzsche 2004, s. 91). Źródłem inspiracji dla Nietzschego jest fragment *Pracy i dni* Hezjoda, przedstawiony w relacji greckiego geografa



i podróżnika Pauzanasza<sup>15</sup>. Gdy ten podczas swojej wędrówki po Grecji odwiedził Helikon<sup>16</sup>, pokazano mu prastary zapis pierwszego greckiego poematu dydaktycznego – właśnie *Pracy i dni* Hezjoda. W przeciwieństwie do typowych egzemplarzy nie zawierał on na wstępie krótkiego hymnu do Zeusa, lecz zapis o dwóch boginiach Eris mających zupełnie różne natury (zob. Nietzsche 2004, s. 93):

– pierwsza wspiera złą wojnę i waśń, wyniszczającą walkę przeciw sobie nawzajem, jest okrutna; „urodziła ona czarną noc”;

– drugą, o wiele lepszą, Zeus umieścił u korzeni ziemi i pośród ludzi; skłania ona do współzawodnictwa w dążeniu do dobrobytu, sławy i chwały; budzi złość, zawiść i zazdrość na widok przewag innego człowieka.

Dla nas, którzy spoglądamy na historię przez pryzmat „rozmiękczonego pojęcia współczesnego człowieka” (Nietzsche 2004, s. 91), negatywna ocena zarówno pierwszej, jak i drugiej Eris jest czymś oczywistym. Starożytni Grecy widzieli tę kwestię inaczej. Druga Eris, jak zaznaczono, budzi w jednostce złość, zawiść i zazdrość na widok przewag innego człowieka, skłaniając ją do twórczej aktywności:

Ubogi rolnik podrywa się do ciężkiej pracy, widząc, jak sąsiad się bogaci,  
Cieśla zazdrości cieśli, a garncarz pilnuje garncarza,  
Żebrak śledzi zazdrośnie zebraka, a pieśniarz pieśniarza (Hezjod 1952, 20–26).

W starożytnej Grecji traktowano złość, zawiść i zazdrość pozytywnie, gdyż pobudzają one ludzi do działania, do współzawodnictwa, a nie do niszczącej walki; zazdrość odczuwano nie jako skazę, lecz wpływ dobroczynnego bóstwa. Egoizm nie jest sam w sobie zły. Według starożytnych (których tropem podąża Nietzsche) egoizm jako siła sprawcza nabiera „dobrego” albo „złego” charakteru zależnie od celów, po które sięga (zob. Nietzsche 2004, s. 93–94):

– zły egoizm (pierwsza Eris) niszczy *agon*, prowadzi do *hybris* i (w rezultacie) do upadku jednostki (z nim wiąże się egocentryczna samorealizacja, którą piętnuje Taylor);

– dobry egoizm (druga Eris) podtrzymuje rywalizację, żywi się współzawodnictwem, buduje jednostkę i jest siłą napędową życia społecznego; jest atrybutem bycia sobą, prawdziwej autentyczności.

Rozróżnienie dobrego i złego egoizmu wiązało się w starożytności ze stosowaniem prawa ostracyzmu. Jak zauważa Nietzsche, „pierwotny sens ostracyzmu

<sup>15</sup> Pauzanasz, zwany Periegeta (II w. n.e.), to grecki geograf, autor dzieła *Periegesis tes Hellados* (*Wędrówki po Helladzie*) w 10 księgach, czyli przewodnika po Helladzie, w którym zawarł relację ze swoich licznych podróży, opisując poszczególne krainy Grecji, zabytki, lokalne kultury i mity.

<sup>16</sup> Helikon to wapienny masyw górski w krainie historycznej Beocji w Grecji (najwyższe wzniesienie: 1748 m n.p.m.), położony na północ od Zatoki Korynckiej. Według mitologii greckiej była to siedziba muz.

zawiera się w postaci, w jakiej sformułowali go efezyjczycy, skazując na banicję Hermodora: «Pośród nas nikt nie powinien być najlepszy» (Nietzsche 2004, s. 95). Taka sytuacja oznaczałaby bowiem kres rywalizacji. Środkiem ochronnym przed geniuszem musi być drugi, rywalizujący z nim geniusz.

Bez współzawodnictwa (dobra Eris), bez względnej równowagi ścierających się sił, Grekom grozi popadnięcie w "przedhomerowską otchłań okrutnej, dzikiej nienawiści i żądzы zniszczenia" (Nietzsche 2004, s. 97) (zła Eris). Dzieje się tak zawsze wtedy, gdy jakaś wybitna osobowość wznosi się na poziom, na którym nie ma już dla niej konkurencji. Jednostka „bez żadnego rywala, na wyżynach samotnej sławy”, ma obok siebie tylko bogów; obok siebie – i dlatego przeciw sobie. Nieuchronnie prowadzi ją to do czynu *hybris*<sup>17</sup>, pod ciężarem którego się załamuje. W *hybris* na plan pierwszy wysuwa się bowiem nieposkromiona pycha, zuchwałość i arogancja, czyli cechy, które według starożytnych Greków obrażają bogów i wywołują ich zemstę.

Jak podkreśla Nietzsche, dopiero później ostracyzm nabrał innego znaczenia – stał się wentylem bezpieczeństwa pozwalającym usunąć jednostkę, która zagraża funkcjonowaniu państwa. Dotyczyło to sytuacji, gdy oczywiste było niebezpieczeństwo, że któryś z wielkich polityków lub przywódców ugrupowań chce sięgnąć po destrukcyjne środki i dokonać przewrotu.

Bezpośrednia rywalizacja, *agon*<sup>18</sup>, stanowiła według Nietzschego istotę home-ryckiego świata i główne założenie helleńskiej pedagogiki („Każdy talent musi się rozwijać w walce” – Nietzsche 2004, s. 89). Rywalizacja była narzędziem samodoskonalenia jednostki, urzeczywistniania jej potencjału, realizacji samego siebie. Nie chodziło w niej jednak tylko o samorealizację i samoprzezwyciężanie, lecz także o pomyślność państwa i społeczeństwa<sup>19</sup>. Naprawdę autentyczne życie jednostki nie jest bowiem możliwe w przestrzeni pozbawionej horyzontu aksjologicznego, gdy kwestionowane są rozum, natura i transcendencja.

<sup>17</sup> W kulturze starożytnej Grecji *hybris* oznaczało zaślepienie człowieka, wynikające z jego zarozumiałości, uniemożliwiające mu właściwą ocenę swojej sytuacji. Taka postawa była traktowana jako wyzwanie rzucone bogom, które ściągają na człowieka ich zemstę.

<sup>18</sup> Z gr. *agon* (spór, walka) to „termin, jakim starożytni Grecy określali sytuację, w której strony spierały się, a celem było wykazanie swojej wyższości nad przeciwnikiem, ewentualnie wyższości swoich racji nad jego racjami; instytucja agonu, traktowana jako pozytywny wzorzec zachowań, przenikała wszystkie dziedziny życia Greków, od wojny poczynając, przez retorykę polityczną i sądową, a na schematach myślenia filozoficznego i koncepcji naukowych kończąc – stąd nazywa się czasami społeczeństwo greckie społeczeństwem agonistycznym” (<https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/agon;3866347.html>, data dostępu: listopad 2018).

<sup>19</sup> „Dla starożytnych celem aktywnego wychowania była pomyślność państwa, jego społeczności” (Nietzsche 2004, s. 96). Cechowało ich „poczucie konieczności rywalizacji dla podtrzymania zdrowia państwa” (Nietzsche 2004, s. 95).

#### 4. Zakończenie

Przedstawiona w *Rywalizacji Homera* koncepcja nie jest kolejną „antykwaaryczną” próbą interpretacji przeszłości, która nie ma już żadnego związku z teraźniejszością, jest tylko przedmiotem dyskusji prowadzonej przez historyków i filologów klasycznych. Nietzsche szuka w historii starożytnej Grecji argumentów, które wspierają jego koncepcję człowieka. Przeciwstawia w niej obraz heroicznej, greckiej przeszłości epoce współczesnej<sup>20</sup>; przeciwstawia „najbardziej humanistycznych ludzi dawnych czasów, mających w sobie rys okrucieństwa, tygrysią żądzę unicestwiania” (Nietzsche 2004, s. 91) groteskowemu obrazowi człowieka współczesnego<sup>21</sup>. W koncepcji tej Nietzsche wyraźnie odróżnia egoizm twórczy (dobra Eris) od egoizmu niszczącego (zła Eris). Ten pierwszy zna i akceptuje swoje granice. Są nimi zdrowie państwa, pomyślność społeczeństwa i respekt wobec bogów. Ten drugi znajduje wyraz w egocentrycznej samorealizacji, dla której nie ma żadnych granic i świętości.

Krytycy Nietzschego mogą jednak powołać się na prace, które wyszły spod jego pióra tuż po napisaniu *Rywalizacji Homera*. *Niewczesne rozważania* (1873–1876), bo o nich tu mowa, zawierają wypowiedzi, które wydają się potwierdzać opinię Taylora o Nietzschem jako wzorcowym przykładzie myśliciela wspierającego ideologię „egocentrycznej samorealizacji”:

Bądź sobą! Nie jesteś tym wszystkim, co teraz czynisz, co mniemasz, czego pragniesz. (...) Nikt nie może ci zbudować mostu, którym właśnie ty kroczyć musisz przez rzekę życia, nikt prócz ciebie jedynie. Wprawdzie istnieją nieliczne ścieżki i mosty, i półbogie, którzy chcą cię przenieść przez rzekę; lecz tylko za cenę ciebie samego; dałbyś siebie w zastaw i zgubił. Istnieje na świecie jedna jedyna droga, którą nikt iść nie może prócz ciebie: dokąd prowadzi? Nie pytaj, idź nią (Nietzsche 1988c, s. 334, 336).

Przywołane fragmenty *Niewczesnych rozważań* brzmią jak manifest skrajnego indywidualizmu, relatywizmu i subiektywizmu moralnego. Mimo to można je pogodzić z Nietzscheańską koncepcją egoizmu odpowiedzialnego, samoograniczającego się w obliczu tego, co wyższe. W *Rywalizacji Homera* Nietzsche

---

<sup>20</sup> „Każdy talent musi rozwijać się w walce, zaleca helleńska pedagogika, gdy tymczasem nowsi wychowawcy niczego nie boją się bardziej niż wyzwolenia tak zwanych ambicji. Obawiają się tu egoizmu jako «złego samego w sobie» – wyjąwszy jezuitów, którzy jak starożytni nań się nastawiają i dlatego zapewne mogą być najsukuteczniejszymi pedagogami naszej epoki” (Nietzsche 2004, s. 95).

<sup>21</sup> „Każdy Grek od dzieciństwa czuł w sobie palące pragnienie, by we współzawodnictwie miast być narzędziem służącym dobru własnego miasta. To rozpałało jego egoizm, to powściągało i hamowało. Jednostki w antyku były więc bardziej wolne, bo ich cele były bliższe i lepiej uchwytnie. Współczesnego człowieka natomiast wszędzie przygważdża nieskończoność jak szybkonogiego Achilleasa w przypowieści eleaty Zenona: nieskończoność hamuje go, nie prześcignie on nawet żółwia” (Nietzsche 2004, s. 96).

przedstawia koncepcję bycia sobą, która wyraźnie określa formę i horyzont życia autentycznego, ale nie jego treść. Formą jest dialogicznie zapośredniczony, znający swoją miarę i granice *agon*. Forma ta może i powinna być jednak wypełniana różną treścią, zależną od wielu czynników, zarówno obiektywnych, jak i subiektywnych. Rywalizacja może toczyć się na polu muzyki i dramatu, sportu i wojny, sztuki i rzemiosła, deklamacji i dialektyki, w swojej treści jest ona niepowtarzalna i niewyczerpalna, tak jak niewyczerpalne jest życie.

Życie autentyczne – w ujęciu młodego Nietzschego – oznacza podporządkowanie się zasadom konkurencji i wymogom dobra wspólnego: „każdy Ateńczyk winien we współzawodnictwie rozwijać swoją jaźń do tego stopnia, by być Atenom możliwie najbardziej użytecznym i przynosić jak najmniej szkód” (Nietzsche 2004, s. 96). Indywidualnych wskazówek dotyczących samorealizacji jednostka musi szukać na drodze samopoznania. Nietzsche nie kryje, że jest to droga pełna przeszkód, na której łatwo zbłądzić. Poznanie siebie „to rzecz ciemna i osłonięta tajemnicą” (Nietzsche 1988c, s. 336). „Każdy jest sobie samemu najdalszy” (Nietzsche 1988a, s. 240). „Człowiek pozna samego siebie dopiero u kresu poznania wszechrzeczy. Ponieważ rzeczy są jedynie rubieżami człowieka. «Poznaj samego siebie» – oto cała wiedza!” (Nietzsche 1988b, s. 49). Trudności związane z samopoznaniem nie zmieniają jednak istoty przesłania Nietzschego: bycie sobą wymaga walki, gdyż to, co lepsze, wykuwa się w ogniu konkurencji.

Nietzscheańska koncepcja bycia sobą w wielu punktach bliska jest postulowanej przez Taylora egzystencji prawdziwie autentycznej. Jest jednak między nimi różnica, której nie wolno przeoczyć. Nietzsche przedstawia ideał dla nielicznych, bycie sobą rozumiane jako nieustający eksperyment; propaguje „heroizm chroniczny”, który, gdyby miał się stać regułą, grozi dezintegracją człowieka i życia społecznego<sup>22</sup>. „Duch eksperymentu” to wyróżnik ludzi genialnych, wybitnych twórców, „wolnych duchów”, w tych środowiskach sprawdza się i odgrywa pozytywną rolę. Ekstrapolacja doświadczeń i wzorów zachowań elit na całość społeczeństwa jest jednak nieuprawniona – zaburza stabilność instytucji, prowadzi do konfliktów społecznych i chaosu.

Koncepcja Taylora jest bardziej wyważona – nie stroni od heroizmu, ale zaleca go w dawce umiarkowanej<sup>23</sup>. Pod pewnym względem te dwie koncepcje dobrze

<sup>22</sup> „Etyka współzawodnictwa (którą wyraża motto «zawsze bądź najlepszy i wyróżniaj się wśród innych») popychała do wielkich czynów, ale też mogła powodować dużą niestabilność polityczną” (Pomeroy i in. 2010, s. 105).

<sup>23</sup> Stanowisko Taylora dotyczące właściwego tempa i zakresu zmian w życiu społecznym dobrze oddają słowa Odo Marquarda (1994, s. 129): „Bez utartych praktyk – tradycji, obyczajów, nawyków wiedzy i działania – nie potrafimy żyć (...). Nie oznacza to bynajmniej, że wszystkie tradycje zawsze muszą być nietykalne, a wszystkie utarte praktyki niezmiennie; przeciwnie (...) można je reformować. Oznacza to tylko, że stale musimy więcej utartych praktyk zachować, niż zmieniać, w przeciwnym bowiem razie można zrujnować nasze życie”.

się jednak uzupełniają: szacunek dla tradycji, zasad i obiektywnych wartości, bez eksperymentów i odrobiny szaleństwa prowadziłyby do stagnacji i regresu zamiast rozwoju i postępu.

## Literatura

- Böhme G. (1998), *Antropologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Gehlen A. (2001), *Krytyczne epoki kultury* (w:) A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, tłum. K. Krzemieniowa, Czytelnik, Warszawa.
- Haeffner G. (2006), *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Hezjod (1952), *Prace i dzie*, tłum. W. Steffen, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Jan Paweł II (1993), *Veritatis splendor*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan.
- Jaspers K. (1997), *Nietzsche*, tłum. D. Stroińska, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Kaesler D. (2012), *Ein „stahlhartes Gehäuse“ ist kein „Iron Cage“*. Über Forscher, die kein Deutsch können, <https://literaturkritik.de/id/16239> (data dostępu: listopad 2014).
- Kuderowicz Z. (1990), *Nietzsche*, wyd. 3 rozsz., Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Kusak L. (1995), *Fryderyk Nietzsche. W poszukiwaniu utraconego ideału*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Lessing T. (1925), *Nietzsche*, Ullstein Verlag, Berlin.
- Marquard O. (1994), *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Nietzsche F. (1988a), *Fröhliche Wissenschaft* (w:) F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, t. 3, red. G. Coli, M. Montinari, de Gruyter, Berlin–New York.
- Nietzsche F. (1988b), *Morgenröthe* (w:) F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, t. 3, red. G. Coli, M. Montinari, de Gruyter, Berlin–New York.
- Nietzsche F. (1988c), *Unzeitgemäße Betrachtungen, cz. I-IV* (w:) *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, t. 1, red. G. Coli, M. Montinari, de Gruyter, Berlin–New York.
- Nietzsche F. (2004), *Rywalizacja Homera* (w:) F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków.
- Pomeroy S.B., Burstein S.M., Donlan W., Roberts J.T. (2010), *Starożytna Grecja*, tłum. O. Dragouni, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Ratzinger J. (2005), *Ku «dojrzałości» wiary w Chrystusa*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), vol. 26, nr 6(274).
- Siewierski J. (2009), *Chrześcijaństwo a ekspansja cywilizacji zachodniej*, Oficyna Wydawnicza SGH, Warszawa.
- Taylor Ch. (2002), *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków.

## **The Ideal of Being True to Oneself in the Early Works of Friedrich Nietzsche – a Contribution to the Discussion about Charles Taylor’s Notion of Authenticity**

(Abstract)

In *The Ethics of Authenticity*, Charles Taylor presents a critique of individualism which is dominating modernity. It is characterised by relativism, moral subjectivism and narcissism, and it results in the atomisation of social life. Friedrich Nietzsche is cast in the role of the spiritual father of these harmful phenomena, as – according to Taylor – he changed the respect-worthy ideal of authentic life into its opposite – egocentric self-realisation. Towards debating Taylor’s point of view, the article looks at the frequently overlooked fact that Nietzsche’s ideal of “being true to oneself” evolved over time and changed in the successive periods of his activity. In his youth (1869–1874), the author of *The Birth of Tragedy* argued for so-called intelligent egoism and being true to oneself, defined as self-realisation, which is aware of responsibility for the common good. The ideal of “being true to oneself” presented by the young Nietzsche therefore meets Taylor’s requirements of “true authenticity”.

**Keywords:** being true to oneself, authenticity, individualism, relativism, instrumental reason, horizons of significance.