

Rafał Michalski

Konserwatywna krytyka humanitaryzmu. Część pierwsza. Nietzsche i przekleństwo miłosierdzia

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2016.003>

Uwagi wstępne

W powszechnej opinii humanitaryzm wydaje się być niezaprzeczalnym błogosławieństwem naszej cywilizacji. Postawa pełna wyrozumiałości i życzliwości, nacechowana szacunkiem nie tylko dla człowieka, ale i dla zwierząt oraz pragnieniem oszczędzania im cierpień i poprawienia warunków bytowych w coraz większym stopniu definiuje praktykę społeczną i polityczną większości współczesnych demokracji. Istnieje bogata literatura omawiająca genezę oraz rozmaite przejawy humanitaryzmu, dlatego w naszych wstępnych rozważaniach ograniczymy ekspozycję tej problematyki do kilku podstawowych kwestii¹. W perspektywie historii idei możemy przyjąć, że korzenie „humanitarnego etosu” sięgają starożytności, z całą pewnością chrześcijaństwa, ale jego współczesna

¹ Por. znakomite opracowanie Didiera Fassina, francuskiego antropologa i socjologa, który wprowadza analizuje dylematy związane ze współczesnym humanitaryzmem głównie w odniesieniu do obszaru kultury frankofońskiej, ale wyprowadzone z opisu konkretnych inicjatyw humanitarnych ogólne wnioski autora potwierdzają w znacznej mierze diagnozę zawartą w niniejszym cyklu artykułów. Fassin korzysta przy tym z kategorii wypracowanych przez późnego Foucaulta, jak biopolityka, urządzenie (*dispositiv*), praktyka dyskursywna, etc.: D. Fassin, *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*, tłum. R. Gomme, Berkeley 2011. Zwięźłą historię humanitaryzmu (od XIX wieku) oraz jego współczesne prawne i polityczne implikacje omawia: G.H. Fox, *Humanitarian Occupation*, Cambridge 2008.

postać zaczęła się krystalizować w dobie oświecenia, kiedy to pojawiła się grupa wpływowych filozofów, myślicieli i aktywistów społecznych propagujących hasła egalitaryzmu, braterstwa i ideę ciągłego doskonalenia się rodzaju ludzkiego. Jak pokazuje brytyjski historyk George Macaulay Trevelyan, ogromny wpływ na powstanie humanitaryzmu miał purytanizm i racjonalizm². Istotne znaczenie odegrały również rodzące się pod koniec XVIII wieku idee socjalizmu. Nowe tendencje doprowadziły do licznych reform społecznych, których zbawienne skutki odczuwamy do dzisiaj; wymieńmy tylko najważniejsze z nich: zniesienie niewolnictwa i tortur, reforma systemu penitencjarnego, wprowadzenie powszechnie dostępnego systemu opieki zdrowotnej i socjalnej, szkolnictwa, „przyjaznego” kodeksu pracy, praw wyborczych, równouprawnienia kobiet i mężczyzn oraz nieustannie poszerzającego się katalogu praw obywatelskich.

W efekcie odchodzenia od polityki kolonialnej dawnych imperiów coraz bardziej paląca stała się kwestia pomocy humanitarnej dla tak zwanych krajów Trzeciego Świata. Nastąpiło gwałtowne poszerzenie horyzontu odpowiedzialności moralnej obywateli zamieszkujących państwa liberalnej demokracji – abstrakcyjne dotąd idee uniwersalnej solidarności i braterstwa nabrały bardzo konkretnego, często ambiwalentnego charakteru. Liczne instytucje i organizacje (zarówno lokalne, jak i międzynarodowe) – powołane w celu wspierania i niesienia szeroko pojętej pomocy dla państw i lokalnych społeczności poszkodowanych przez wojny, konflikty zbrojne, kryzysy gospodarcze czy katastrofy naturalne – musiały i nadal muszą mierzyć się ze wszystkimi trudnościami i sprzecznościami, jakie rodzi zglobalizowany świat późnej nowoczesności. Konieczność przeprowadzania „pokojowych” interwencji zbrojnych w rozmaitych regionach świata, niezliczone konflikty interesów krajów „rozwiniętych” i „rozwijających się”, a przede wszystkim zderzenie odmiennych, a nierzadko wrogich wobec siebie aksjologicznych i religijnych systemów kulturowych, wydają się być – na planie czysto conceptualnym – rezultatem fundamentalnej sprzeczności wpisanej w ideę liberalnej demokracji: sprzeczności między uniwersalizmem praw człowieka a partykularyzmem praw obywatelskich i wysuwanych przez państwa suwerenne roszczeń do kontroli własnych granic³. Humanitaryzm odtwarza te sprzeczności w wymiarze moral-

² G.M. Trevelyan, *A Shortened History of England*, London 1988, s. 384.

³ Por. A. Wellmer, *Menschenrechte und Demokratie* w: idem, *Revolution und Interpretation. Demokratie ohne Letztbegründung*, Amsterdam 1998, s. 17–42. Próbe zneutralizowania wskazanej sprzeczności za pomocą pojęcia „iteracji demokratycznych” odnoszącego się do publicznych sporów, za pośrednictwem których uniwersalistyczne roszczenia praw człowieka podlegają kontestacji i kontekstualizacji w obrębie prawnych i politycznych instytucji, a także w sferze publicznej demokracji liberalnych

nym, ponieważ musi pogodzić swoje uniwersalistyczne roszczenia z faktycznym partykularyzmem systemów wartości, które stanowią nieodłączny fenomen spluralizowanej rzeczywistości moralnej naszego (późno-)nowoczesnego świata. Znamienne przy tym jest to, że krytyka humanitaryzmu rozwinęła się głównie w nurcie konserwatywnej myśli niemieckiej – a zatem w tradycji, która straciła impet po drugiej wojnie światowej, kiedy to większość tamtejszych intelektualistów musiała zmagać się z ciężarem „historycznej winy”⁴. Datujące się od tego okresu szczególne uwrażliwienie Niemców na kwestie humanitarne osiągnęło apogeum w pro-migracyjnej polityce Angeli Merkel opartej na skrajnie liberalnej konstytucji, która nie przewiduje żadnej górnej granicy dla prawa azylowego. Coraz większe grono zajadłych przeciwników permissywnej polityki „żelaznej damy Europy” wskazuje na wynikające z niej zagrożenie suwerenności terytorialnej państwa, na ryzyko marginalizacji etnicznej większości, a w pewnym sensie również politycznej i medialnej elity przez napływającą z całego świata mniejszość, która ignoruje zasady demokracji liberalnej – słowem można odnieść wrażenie, że zza grobu ponownie odzywa się apokaliptyczny głos Carla Schmitta: „rezygnacja jakiegoś narodu z wszelkiej formy politycznej decyzji nie zapewni ludzkości niezmaconego niczym stanu pełnej moralności lub czysto ekonomicznej, bezproblemowej egzystencji. Polityczność nie ulega destrukcji za sprawą samego faktu, że jakiś naród nie ma już siły ani woli, by utrzymać się w tej sferze. Natomiast destrukcji ulega taki właśnie słaby naród”⁵.

Dominujące w publicznym dyskursie defetystyczne stanowiska wobec przyszłości demokracji współwystępują z nierealistyczną „religią humanitaryzmu”, która niezłomnie głosi imperatyw otwartości na „to, co Inne”. Pomijając milczeniem ksenofobiczne głosy dochodzące z środowisk ultranacjonalistycznych, brakuje w obecnych debatach „trzeźwej”, pogłębionej filozoficznie i krytycznej diagnozy humanitarnego etosu, który wciąż definiuje nasze polityczne i moralne postawy wobec palących problemów współczesności. Pouczające byłoby w tej sytuacji przypomnienie niesłusznie zapomnianej krytyki humanitaryzmu, jaką przeprowadził niemiecki antropolog i socjolog Arnold Gehlen w kontrowersyjnej i niegdyś gorąco dyskutowanej rozprawie *Moral und Hypermoral*⁶. Najważniejszą konkluzją zawartych w niej analiz, które szcze-

przeprowadza Seyla Benhabib w: eadem, *Prawa Innych. Przybysze, rezydenci i obywatele*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2015.

⁴ Por. K. Jaspers, *Die Schuldfrage*, Heidelberg 1946.

⁵ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Kraków–Warszawa 2000, s. 224.

⁶ A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt 1969. Polski przekład w przygotowaniu.

gółowo omówimy w trzeciej części niniejszego cyklu artykułów, była prorocza teza, że humanitarna moralność usposobienia nie da się pogodzić z etosem narodowego państwa. Aby uchwycić właściwy sens krytycznej diagnozy Gehlena, zrekonstruujemy najpierw jej historyczno-filozoficzną genezę. W pierwszej kolejności, a zasadniczo w niniejszym artykule, przedstawimy stanowisko Nietzschego, który usiłował zdemaskować chrześcijańskie przykazanie „miłości bliźniego” jako skuteczne narzędzie kontroli społecznej. Zarówno ewangeliczne miłosierdzie, jak i będąca jego kontynuacją świecka idea „umiłowania ludzkości” wyrastają, jego zdaniem, z resentymentu, są rodzajem subtelnej zemsty jednostek „słabszych” na jednostkach twórczych, realizujących bez zahamowań „wolę mocy”. Zaproponowana przez filozofa – z dzisiejszej perspektywy raczej karkołomna – genealogia ideału humanitaryzmu posiada tę zaletę, że bardzo wyraźnie obnaża zawarte w nim sprzeczności. Nietzsche pokazuje przekonująco, że współczucie, miłość i pokrewne im modalności naszego życia emocjonalnego niezależnie od tego, jakie są ich psychologiczne źródła, nieuchronnie ulegają wypaczeniu, gdy tylko zostają zaprzęgnięte w służbę polityki (w przypadku chrześcijaństwa Nietzsche przeciwstawia polityczne aspiracje św. Pawła wolnej od resentymentu, ewangelicznej praktyce Jezusa). W świetle naszych wywodów istotniejszy jednak wydaje się wniosek, że deformacji ulegają tutaj nie tylko emocje, ale przede wszystkim degeneruje się przepojona nimi sfera polityki. Polityka wymaga bowiem zupełnie innego rodzaju równości – równości „mocnych” argumentów i roszczeń, które wysuwają zdecydowane, gotowe podjąć ryzyko i poważnie zainteresowane dobrem ogółu jednostki. Jak pokazuje historia, miłość i współczucie rozkwitają w prywatnej sferze intymności, w sferze publicznej zaś stają się przekleństwem, dlatego uniwersalizacja etosu opartego na miłosierdziu nieuchronnie prowadzi do swojego przeciwieństwa – do „tyranii niemocy”, a w ostatecznym rozrachunku, do całkowitej bezbronności wobec wrogich (w symbolicznym i dosłownym słowa tego znaczeniu) sił, które kierują się odmiennymi ideałami.

Naszą rekonstrukcję koncepcji Nietzschego zaczniemy od omówienia głównych założeń genealogii moralności (1), następnie przeanalizujemy demaskatorską psychologię resentymentu oraz opartą na niej krytykę chrześcijańskiego ideału „miłości bliźniego” (2), by na zakończenie tego artykułu odtworzyć główne argumenty przeciwko post-oświeceniowej formie humanitaryzmu (3).

Jak już wspomnieliśmy, niniejszy tekst stanowi pierwszą część cyklu artykułów, w których próbuję odświeżyć nieco „zwietrzałą” krytykę humanitaryzmu w tradycji niemieckiej myśli konserwatywnej. Oprócz Nietzschego (część pierwsza cyklu) i Gehlena (część trzecia) przedmiotem moich analiz będzie stanowisko Maxa Schelera, który w opozycji do Nietzschego skupia się na ukazaniu fundamentalnej róż-

nicy między etyką chrześcijańską a oświeceniowym egalitaryzmem. To właśnie Scheler jako pierwszy wprowadza do słownika niemieckiej filozofii termin humanitaryzm, ale nie wywodzi go z chrześcijaństwa, lecz z etosu mieszczańskiego zakorzenionego w ideach oświecenia. Humanitaryzm w przeciwieństwie do „rdzennego” chrześcijaństwa, które najwyższą wartość przypisuje Bogu, bezkrytycznie absolutyzuje człowieka i popada z tego powodu w szereg nierozwiązywalnych sprzeczności.

Stanowisko Schelera zostanie uzupełnione w drugiej części cyklu krytyką ekonomizacji i „socjalizacji” współczesnej polityki, którą przeprowadza Hannah Arendt. Filozofka wpisuje etos humanitaryzmu w szerszy kontekst zmian społecznych i politycznych, obarczając go „winą” za upadek sfery publicznej i błędy nowoczesnych rewolucji, które zapoznały swój „prawdziwie” emancypacyjny potencjał.

1. Genealogia moralności

Nietzsche nie posługuje się wprawdzie pojęciem humanitaryzmu, jednakże jego krytyka opartej na resentymencie moralności stanowi główny punkt odniesienia dla 20-wiecznych koncepcji, które uczyniły z tego pojęcia główny obiekt krytyki. Zacznijmy od kilku uwag na temat osobliwej „metody” zastosowanej przez autora *Tako rzecze Zaratustra* w rozważaniach nad genezą norm moralnych.

Nietzsche wyróżnia w dziejach ludzkości trzy fundamentalne epoki rozwoju moralnego. W pierwszym, *przedmoralnym* okresie człowiek wyprowadzał wartość swoich działań z konkretnych następstw wywołanych w realnym świecie, przy czym samo działanie, jak i jego motywacyjne źródła, nie odgrywały w ocenie jego wartości żadnej roli. W drugiej „epoce moralności” ostatnich kilku tysięcy lat kluczowego znaczenia nabiera motywacja, intencja uczynku – jak stwierdza Nietzsche: „uwierzono jednomyślnie, że wartość czynu polega na wartości jego zamiaru”⁷. Filozof odczuwa zarazem coraz wyraźniejsze zapowiedzi zbliżenia się epoki *pozamoralnej* czy – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – „epoki postmoralnej”, w której nastąpi przewartościowanie dotychczasowych systemów aksjologicznych. To demistyfikatorskie zadanie filozof powierza immoralistom, którzy powinni obnażyć dotychczasową, opartą na zamiarach moralność jako przesąd, a następnie ją przewyciężyć. Za powierzchowną intencjonalnością moralnych uczynków, za ich dobrze wykalkulowanymi motywami kryje się bowiem stłumiona „wola

⁷ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa-Kraków 1912, s. 50.

mocy” – „prawdziwe” źródło ustanawiającego wartości twórczego działania.

W tym miejscu wywodu Nietzsche uruchamia swoją psychofizjologiczną metodę genealogii. Immoralista to właśnie wytrawny genealog, „mistrz podejrzeń”, pod którego saturnicznym spojrzeniem spopiela się cienka fasada zafałszowanego dyskursu etycznego. „Fizjologiczność” genealogii sprowadza się do pytania, w jakim stopniu dany system moralny przyczynia się do wzmocnienia lub osłabienia witalnego potencjału człowieka. W duchu rodzącej się pod koniec XIX wieku, witalistycznej antropologii Nietzsche ustala zatem fizjologiczne kryterium „przydatności dla życia”.

Immoralista pragnie wyzwolić w sobie „pełnię” sił życiowych, z której wyłania się nieograniczona ekonomia zysków i strat moralnych „cnota darząca”⁸ – sedno wolnej od resentymetu „dostojnej moralności”. Darzącej cnoty – a ściślej darzącej miłości (niem. *schenkende Liebe*) – immoralista przeciwstawia ideę „miłości bliźniego” uznaną za objaw degeneracji chrześcijańskiej moralności. Abstrakcyjność tej idei ignorująca nieuchronny, naturalny partykularyzm ludzkich emocji powoduje, zdaniem Nietzschego, że chrześcijanie obarczają się niepotrzebną i zgubną winą za to, że nie mogą jej faktycznie zrealizować w swoim życiu. W istocie stanowi ona zamaskowany symptom samolubnego instynktu samozachowawczego⁹.

Drugi aspekt genealogicznej metody Nietzschego stanowi psychologiczne dociekanie źródeł deformacji istniejących systemów aksjologicznych – kluczową kategorią jest tutaj pojęcie resentymetu, który funkcjonuje w analizach Nietzschego jako główna sprężyna rozwojowa złudzeń moralnych. To, co późniejsi filozofowie będą krytykować pod pojęciem humanitaryzmu u autora *Poza dobrem i złem*, pojawia się jako idea „nowej miłości”, którą wypromowało chrześcijaństwo, a której korzenie sięgają judaizmu. Ujmując rzecz krótko – chrześcijańska miłość bliźniego stanowi, zdaniem filozofa, derywat i ukoronowanie judaistycznego

⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Warszawa–Kraków 1912, s. 87.

⁹ Nietzsche rozwija ten wątek w pracy *Ecce homo*, gdzie pisze: „Doświadczenia moje dają mi prawo do nieufności w ogóle względem tak zwanych popędów «bezosobistych», całej do rady i czynu gotowej «miłości bliźniego». Uważam ją w istocie samej za słabość, za poszczególny wypadek niezdolności oporu wobec podniet, – i t o ś ć z w i e s i ę t y l k o u *décadents* cnotą. Zarzucam litościwym, że tracą łatwo wstyd, cześć, delikatność wobec odległości, że litość na zawołanie cuchnie motłochem i podobna jest do złudzenia złym manierom, (15–16) – i nieco dalej: „[...] miłość bliźniego, życie dla drugich i tak dalej m o ż e b y ć ś r o d k i e m o c h r o n n y m w c e l u z a c h o w a n i a n a j t w a r d s z e j s a m o ś c i: t o j e s t w y p a d e k w y j ą t k o w y, w k t ó r y m w b r e w s w e j r e g u l e i p r e k o n a n i u, s t o j ę p o s t r o n i e p o p ę d ów b e z o s o b i s t y c h: p r a c u j ą t u o n e w s ł u ż b i e s a m o l u b s t w a, s a m o h o d o w l i” (F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, Kraków–Warszawa 1912, s. 15–16, 43–44).

resentymentu, który nie jest w istocie niczym innym, jak zamaskowaną nienawiścią. Jak stwierdza filozof w swoim głównym genealogicznym dziele – „[...] z ideału stwarzającej, wartości przemieniającej nienawiści, której podobnej nigdy nie było na ziemi – wyrosło coś również nieporównanego, nowa miłość, najwyższa i najwznioślejsza z wszystkich rodzajów miłości”¹⁰. Według Nietzschego „nowa miłość” należy wprawdzie nominalnie do istoty chrześcijaństwa, ale w rzeczywistości jest ona genealogicznym produktem resentymentu – uduchowioną formą nienawiści, która ze strony Żydów przedstawia „akt najbardziej duchowej zemsty”¹¹ na ich wrogach.

Tę dyskusyjną z dzisiejszej perspektywy myśl filozofa spróbujemy wyjaśnić i rozwinąć w dalszej części artykułu. W tym miejscu należałoby podkreślić, że proces sublimacji nienawiści w miłość bliźniego stanowi, według Nietzschego, rodzaj symbolicznej zemsty judaizmu na chrześcijaństwie. Apologizowana zwłaszcza przez świętego Pawła nowość „dobrej nowiny”, owej rzekomo niepowtarzalnej ewangelii miłości, jaką ofiarował światu Jezus, okazuje się być jedynie nowym przebraniem starożydnego żydowskiego resentymentu.

Jeśli uznamy tę dość karkołomną wykładnię etosu chrześcijańskiego za wczesną wersję krytyki humanitaryzmu, będziemy mogli pokusić się o wstępną – nietzscheańską właśnie – definicję tego zjawiska. Humanitaryzm oznaczałby zatem w tej perspektywie nie tylko psychofizjologiczną deformację pewnej postawy moralnej, ale również i przede wszystkim zniekształcenie *humanitas* – człowieczeństwa¹², które pod wpływem zaraźliwego „wirusa” pozornie bezinteresownej miłości zbacza w ślepy zaułek ewolucji.

Jak już wspomnieliśmy, Nietzsche nie używa pojęcia humanitaryzmu, jednak w *Wiedzy radosnej* znajdziemy pokrewny mu etymologicznie termin „humanitariusze” (niem. *die Humanitarier*), który odnosi się do wyznawców „nowej religii miłości dla ludzkości” głoszących pochwałę tolerancji, współczucia, idei równości etc¹³. Zdaniem Nietzschego ten nowy typ postawy moralnej mylnie dąży do utrzymania przy życiu za wszelką ceną tego, co w istocie skazane jest na obumarcie¹⁴.

¹⁰ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Kraków–Warszawa 1906, s. 28.

¹¹ Ibidem, s. 26–27.

¹² Pojęcie *humanitas* rozumiem tutaj zgodnie z definicją zaproponowaną przez Helmuta Plessnera, który odróżnia *hominitas*, czyli wszystko to, co czyni człowieka człowiekiem od *humanitas*, czyli to, co człowiek jest w stanie, lub co powinien sam z siebie uczynić i co dla jego egzystencji jest „istotne”. Por. H. Plessner, *Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie*, w: *GS*, Bd. VIII, s. 134.

¹³ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków–Warszawa 1907, s. 352.

¹⁴ Nawet przy najbardziej życzliwej interpretacji myśli niemieckiego genealoga trudno nie dostrzec w tym punkcie analogii do huxleyowskiego, jeśli nie galtonowskiego socjodarwinizmu.

Humanitariusze to przebrani chrześcijanie i podobnie jak oni nie kochają w istocie tego, co reprezentuje w człowieku jego moc, szlachetność, „fizjologiczny arystokratyzm”, odwagę, gotowość podejmowania ryzyka, lecz miłują ludzką słabość, cierpienie, słowem, wszystko to, co bliższe jest *existus letalis*, aniżeli pełni życia. Słabi, wykluczeni, uciskani oraz współczujący im, wrażliwi na kwestie społeczne towarzysze niedoli kurczowo trzymają się idei miłości jak koła ratunkowego na oceanie życia nieznanego ani dobra, ani zła, ani tym bardziej sprawiedliwości i równości. Humanitariusz mimowolnie upodabnia się do obiektu swojej troski, sam staje się bowiem „chory”, słaby, trwoniąc resztki energii na zbędną aktywność, która i tak niczego istotnego nie zmieni. Argumentując w ten sposób, Nietzsche pozwala sobie na skrajnie „niepoprawne politycznie” dezawuowanie wszelkiej prospołecznej, charytatywnej działalności, a swój stosunek do humanitariusza kwituje frywolnie bezlitosną uwagą: „Cóż nam zależeć może na tem, w jakie piórka chory stroi słabość swoją!”¹⁵

Wydaje się, że apodyktyczność antyhumanitarnych poglądów Nietzschego płynie w znacznej mierze stąd, że w swoich genealogicznych rekonstrukcjach mógł on odwoływać się do wypracowanej przez siebie, pozytywnej antropologii, której sedno stanowiła wizja nowej *humanitas* (koncepcja „nadczłowieka”) oraz bezpośrednio z nią związana idea przezwyciężenia „dekadenckiej”, opartej na resentymentem moralności. Symbolem odrodzonego człowieczeństwa jest dla Nietzschego postać Zaratustry, który przezwycięża wszystkie słabości „ostatniego człowieka”, człowieka chrześcijańskiego humanitaryzmu. To on właśnie obwieszcza dobrą nowinę „nowej miłości”: „Ponad umiłowaniem najbliższych stoi miłość ku najdalszym i przyszłym; a bardziej jeszcze, niżli umiłowanie człowieka, waży mi ukochanie rzeczy i upiorów”¹⁶. Nowa miłość zostaje tutaj przeciwstawiona miłości bliźniego, która kompulsywnie łączy do „najbliższych” powodowana lękiem i surowością osamotnienia. Metafora upiorów i rzeczy wskazuje na całkowicie odmienne ukierunkowanie „nowej miłości”. „Upiory” wydają się być metaforą czegoś niezmysłowego, nierealnego, co przeciwstawia się czysto empirycznej konkretności obiektu humanitarnego współczucia, symbolizują zarazem potencjalne zagrożenie, zapowiedź walki, w której nie można liczyć na taryfę ulgową wzajemności. Z kolei „rzeczy” stanowią uzupełnienie wcześniejszej metafory – podobnie jak „upiory” nie obiecują niczego w zamian za skierowane ku nim uczucie, a równocześnie z góry unieważniają idealistyczną i romantyczną miłość, która czerpie swoją energię z zamaskowanego resentymentu. „Ukochanie rzeczy

¹⁵ F. Nietzsche, *Wiedza radosna...*, op. cit., s. 352.

¹⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, op. cit., s. 69.

i upiórów” oznacza „umiłowanie najdalszych”¹⁷, innymi słowy, oznacza miłość, która otwiera nowe możliwości rozwojowe, która uwalnia się od partykularyzmu zwodniczych, odziedziczonych z tradycji schematów emocjonalnych, która wreszcie nie karmi się już lękiem i słabością, lecz płynie z nadmiaru sił witalnych i bezinteresownie obdarza innych swoją energią. Źródłem owej „nadczołowieczej” *l'amour de la vie* jest „wola mocy”, której przejawem są wszystkie ludzkie popędy, afekty, namiętności, procesy wolicjonalne i myślowe. Hipoteza istnienia takiej monistycznej zasady życia prowadzi filozofa do przekonania, że obydwa rodzaje miłości fundujące dwie odmienne formy moralności (arystokratyczną „moralność panów” i reaktywną „moralność niewolników”) „biją” z tego samego źródła.

Nie mamy tutaj miejsca na analizowanie interpretacyjnych subtelności, które nasuwają się przy okazji pojęcia woli mocy oraz innych powiązanych z nim kategorii, miałyby się to zresztą z głównym celem naszych wywodów, dlatego na zakończenie tej części artykułu omówimy krótko związek woli mocy z kategorią życia, przygotowując w ten sposób teoretyczne podłoże dla zrozumienia nietzscheańskiej koncepcji resentymentu.

W *Tako rzecze Zaratustra* Nietzsche używa pojęcia woli mocy w znaczeniu metafizycznym i utożsamia je z pojęciem życia¹⁸: „Gdziem żywe istoty znalazł, tamem też znajdował wolę mocy; i nawet w woli służebnych znajdowałem wolę panowania”¹⁹. Jednakże w ważniejszej dla nas, późniejszej rozprawie *Poza dobrem i złem* to metafizyczne ujęcie woli mocy ustępuje fizjologicznemu znaczeniu, w którym powtarza się utożsamienie obydwu kategorii: „To też, owo ciało społeczne, w zakresie którego jednostki mogą między sobą postępować jak równi z równymi [...], jeżeli jest zdrowem, nie zaś obumierającym, musi w stosunku do innych ciał społecznych czynić to wszystko, czego wystrzegają się względem siebie jednostki w skład jego wchodzące: musi być ucieleśnioną wolą mocy, musi rósć, szerzyć się, przyciągać do siebie, dążyć do uzyskania przewagi, – nie z jakichkolwiek pobudek moralnych czy immoralnych, lecz dlatego, że żyje i że życie jest wolą mocy”²⁰.

Życie jako wola mocy jest procesem, który nie dąży do samozachowania, do utrzymania stabilnej równowagi (darwinizm), lecz do intensyfikacji, „samopotęgowania się”, do podporządkowywania sobie tego, co słabsze pod względem witalnym: „życie samo w sobie nie jest

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ewolucję pojęcia woli mocy u Nietzschego omawia między innymi: W. Müller-Lauter, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, w: Nietzsche (wyd. J. Salaquarda), Darmstadt 1980, s. 234–287.

¹⁹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, op. cit., s. 137.

²⁰ F. Nietzsche, *Poza dobrem ...*, op. cit., s. 242.

niczmem innym jak przywłaszczaniem, krzywdzeniem, przewyciężaniem wszystkiego, co obce i słabsze, uciskiem, srogością, narzucaniem własnych form, pochłanianiem, a już bardzo łagodnie rzecz biorąc, co najmniej wyzyskiem”²¹. Zasada woli mocy funkcjonuje u Nietzschego również jako kryterium interpretacyjne, które pozwala ocenić, czy dane społeczeństwo posiada moc „wzmagania życia” oraz wspierania kreatywnych działań jednostek.

Głównym zadaniem projektowanej przez niego „morfologii oraz nauki o rozwoju woli mocy”²² jest ukazanie określonych form jej ekspresji, jej przejawiania się w ludzkim życiu. W tym celu Nietzsche konstruuje genealogiczną narrację, która odsłania pewien „zasadniczy objaw historii”²³ rozgrywający się na początku każdej „wyższej kultury”. Filozof ma tu na myśli oczywiście historyczny fenomen arystokratycznego społeczeństwa ucieleśniającego wartości będące przeciwieństwem chrześcijańskiej, „humanitarnej” moralności. Prawdziwi *aristoi*, których reprezentuje korowód znienawidzonych przez uległe masy postaci „drapieżnych ludzi” (ulubionym przykładem Nietzschego jest Cezar Borgia), „barbarzyńców”, „ludzi z niewypaczoną jeszcze naturą” – podporządkowują sobie słabsze, pokojowo nastawione rasy. Zjawisko resentymentu pojawia się wprawdzie również w tym wyidealizowanym, archetypowym okresie dziejów ludzkich społeczeństw, ale odgrywa w nim marginalną rolę. Naturalna zasada „aksjologicznej różnicy między ludźmi”²⁴ powoduje, że hierarchia rangowości, statusu i prestiżu przekształca się w tego rodzaju społeczeństwach niejako sama z siebie w wertykalnie ustrukturyzowany porządek władzy, który zapobiega upowszechnianiu się skażonych resentymentem postaw i zachowań. „Dostojni ludzie” zajmujący najwyższe pozycje w drabinie społecznej reprezentują silne, zdrowe życie, ponieważ afirmują swoje popędy i afekty, uzyskując dzięki temu zdolność do przewyciężenia ograniczeń narzuconych im przez naturę i społeczeństwo.

Z imperatywu wzmagania własnej woli mocy płynie „patos odległości” – „owo pożądanie coraz nowego rozprzestrzeniania oddaleń w dziedzinie własnej duszy, wykształcania coraz to wyższych, niezwykleszych odleglejszych, ku wszelkim dalom i przestworom wzmożonych stanów duszy”²⁵. Patos odległości prowadzi zatem dostojnych ludzi do nieustannego rozwoju, do przekraczania ludzkiej kondycji, ponieważ, jak zakłada Nietzsche, w „epoce przedmoralnej” naturalne predyspozycje odpowiadają autentycznej *humanitas* i dlatego nie mogą

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 35.

²³ Ibidem, s. 243.

²⁴ Ibidem, s. 239.

²⁵ Ibidem.

być poddawane moralnej ocenie. Zainicjowany w tym okresie rozwoju dziejowego proces wzmagania woli mocy został jednak zahamowany. Za głównego sprawcę tego wypaczenia Nietzsche uznaje dogłębnie skażony resentymentem „kapłański naród żydowski”.

Wraz z pojawieniem się na arenie dziejów „wybranego narodu” rozpoczął się „bunt niewolników na polu moralności”²⁶, dzięki któremu słabi, pozbawieni woli mocy przywódcy mogli zdobyć władzę nad duszami wiernych i zastąpić naturalny porządek statusu reaktywną hierarchią wartości opartą na kryteriach wyznaczonych przez resentment. Ten regresywny proces kontynuowało bezwiednie chrześcijaństwo. Za sprawą świętego Pawła wysublimowało ono żydowską moralność i doprowadziło strategię wspierania i promowania słabych oraz wykluczonych do skrajnej postaci.

Diagnoza współczesnego kryzysu moralności, który uosabiają w oczach filozofa humanitarusze, opiera się zasadniczo na wspomnianej już tezie, że chrześcijaństwo genealogicznie funduje świecką ideologię humanitaryzmu. Immoralna „niewinność stawania się” (wolny od „terroru” moralnych wartościowań proces życiowy) przeobraża się pod wpływem chrześcijańskiego resentymentu w obsesyjne poczucie winy, niechęć wobec życia i destrukcyjny wstyd, który budzą własne impulsy popędowe i afekty. Miernikiem oceny aksjologicznej nie jest już natura, lecz – moralne przesady. Człowiek zostaje poddany bezwzględnej presji legitymizacji własnych uczynków, przejmuje na siebie brzemię odpowiedzialności za wszystko, co robi. To zaś rodzi w nim przeniknięte lękiem przed karą, „nieczyste sumienie”. Owa dominująca od czasów oświecenia „psychologia wszelkiego pociągania do odpowiedzialności”²⁷ wtrąca jednostkę w kierat zależności od niewidzialnego trybunału symbolicznych sędziów-cenzorów, którzy niepostrzeżenie „zasiedlają” psychikę i przejmują nad nią – jakbyśmy dzisiaj powiedzieli – panoptyczną kontrolę. Inkryminowane przez Nietzschego „przemoralizowanie” współczesnego człowieka powoduje, że jego umysł nieustannie rachuje, waży, wylicza swoje moralne decyzje i uczynki, tracąc kontakt z życiodajnym podłożem „autentycznej” moralności.

Dotychczas rozpatrywaliśmy zagadnienie resentymentu w kontekście genealogii norm moralnych, w następnej części artykułu skupimy się natomiast na jego psychologicznej genezie i przyjrzymy się bliżej jego moralnym artykulacjom w obrębie chrześcijaństwa.

²⁶ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności...*, op. cit., s. 27.

²⁷ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. S. Wyrzykowski, Kraków–Warszawa 1906, s. 48.

2. Psychodynamika resentymentu a chrześcijaństwo

Wśród historyków idei przyjął się pogląd, że możemy uznać Nietzschego za twórcę pojęcia resentymentu jako kategorii *stricte* filozoficznej. Nie jest to wprawdzie pogląd prawdziwy, ale mimo wszystko przemawia za nim to, że niewątpliwie jako pierwszy filozof posłużył się on tym pojęciem w konsekwentnie – choć nie systematycznie – rozwijanej koncepcji. Fakt, że nie był on pierwszym „filozofem resentymentu” potwierdza choćby przykład sofisty Kalliklesa, który w platońskim *Gorgiaszu* przedstawia swoją wizję „godziwego życia” pod wieloma względami przypominającą antropologiczną utopię Nietzschego. Pod koniec ożywionej dyskusji z Sokratesem ateński sofista jednoznacznie potępia ludzi zniewolonych lękiem przed własnymi żądzami i przy tej okazji formułuje „nietzscheańską” diagnozę resentymentu: „Tylko tego, uważam, nie potrafia ci, których jest wielu. Dlatego ganią tylko takie typy, bo im wstyd; pokrywają nieudolność własną i powiadają, no, naturalnie, że niepowściągliwość to brzydka rzecz; tak, jak przedtem mówiłem; ujarzmiają typy co lepsze z natury i sami niezdolni zaspokoić głodu rozkoszy, chwałą niemeńskim głosem rozumne panowanie nad sobą i sprawiedliwość”²⁸. Wspomnieć warto również Montaigne’a, który w jednym z rozdziałów *Prób*, opatrzonym znamienym tytułem *Tchórzostwo matką okrucieństwa*, opisuje resentyment jako reaktywne i destruktywne odczucie, które zwycięzcy konfliktu zaszczepiają przegranym, darując im życie²⁹. Walter Kaufmann podkreśla zaś, że sam Nietzsche opierał się bezpośrednio na opozycji między Hellenami i Nazareńczykami, którą wykorzystywał w swoich pismach Heinrich Heine. Najsilniejszy wpływ na autora *Poza dobrem i złem* miała wywrzeć heinowska interpretacja obsesyjnej nienawiści niemieckiego dziennikarza Ludwiga Börnesa wobec Goethego. Według Kaufmanna, Heinego analiza nienawiści, jaką odczuwał „mały Nazareńczyk” (Börne) wobec „wielkiego Greka” (Goethego), stanowi w istocie „psychologię resentymentu *in nuce*.”³⁰

Już sama słownikowa analiza francuskiego terminu *ressentiment* wskazuje, że resentyment oznacza skierowaną przeciw (*re-*) pewnemu uczuciu (*sentiment*) reakcję, która pociąga za sobą określone konsekwencje. Takie właśnie znaczenie pojawia się u Nietzschego, który podkreśla, że reaktywność działania powodowanego resenty-

²⁸ Platon, *Gorgiasz*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 405 (491 E).

²⁹ Montaigne, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 1915, s. 396–401.

³⁰ W. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton 1974, s. 377.

mentem stanowi jego wyróżniającą cechę³¹. Stąd zaś płynie wniosek, że bezpośredni motyw aktywności człowieka ogarniętego resentymentem pochodzi z zewnątrz, dlatego uczucie to i wywołane przez nie zachowanie przejawiają się zawsze jako pasywna, wymuszona emocjonalna odpowiedź na to, co reprezentuje życie, kreatywność, słowem – na „wolę mocy”. Odpowiedź ta wyraża zarazem poczucie krzywdy, obrazy, zniewagi, zlekceważenia, jakie odczuwa osoba słabsza, podporządkowana jednostce silniejszej lub po prostu zajmująca niższą pozycję społeczną. Zacytujmy w tym miejscu Deleuze’a, który zwięźle i trafnie opisuje istotę reaktywności resentymentu: „*Resentiment*: to twoja wina, to twoja wina... Projekcyjne oskarżanie i przypisywanie winy. To twoja wina, że ja jestem słaby i nieszczęśliwy. Życie reaktywne przebiera się za siły aktywne, reakcja przestaje być „działaniem”. Reakcja staje się czymś odczuwanym, „resentymentem”, który wymierzony jest we wszystko, co aktywne. Przynosi „wstyd” działaniu: samo życie zostaje oskarżone, oddzielone od swej mocy, oddzielone od tego, co może”³².

Nietzsche opisuje w swoich tekstach „historyczną drogę”, na jakiej doszło do ugruntowania się i upowszechnienia resentymentu, a zarazem wskazuje charakterologiczne cechy, które powodują, że określony „typ ludzki” staje się podatny na jego oddziaływanie. Innymi słowy, psychologia resentymentu łączy się tutaj bezpośrednio z genealogią. Tak też należałoby rozumieć strategię argumentacyjną Nietzschego, która prowadzi go do uznania „typu kapłańskiego” za główny nośnik i siłę napędową (a w istocie – za „kozła ofiarnego”) procesu „zainfekowania” ludzkich dziejów i ludzkiej psychiki przez zaraźliwą, destrukcyjną energię resentymentu. „W kręgu judaizmu – pisze filozof w jednej ze swoich notatek z 1887 roku – gdzie nie odczuwano konieczności „uczynków” [...] można było koncytować [ideę] kapłańskiego rodzaju ludzkiego, który zachowuje się jak „dostojna natura” wobec arystokraty; bezkastowa i poniekąd spontaniczna kapłańskość duszy, która obecnie, aby ostro odróżnić od siebie swe przeciwieństwo, przywiązywała wagę nie do „uczynków”, lecz do „usposobienia”³³. Według Nietzschego ów zasadniczo ahistoryczny, chociaż przejawiający się w konkretnych dziejach, kapłański typ duszy jest ukonstytuowany na podłożu resentymentu – nie chodzi więc tylko o to, że „kapłani” są szczególnie podatni na jego „trujące” oddziaływanie, lecz przede wszystkim o to, że stanowi on samą istotę, rdzeń szczególnego typu umysłowości.

Zgodnie z założeniami monistycznej psychogenealogii „filozofującego młotem” myśliciela również resentyment okazuje się być

³¹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności...*, op. cit., s. 31.

³² G. Deleuze, *Nietzsche*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 2000, s. 14.

³³ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12, *Notatki z lat 1885–1887*, tłum. P. Pieniążek, Łódź 2012, s. 416.

w ostatecznym rezultacie zdeformowanym przejawem źródłowej „woli mocy”. Stąd właśnie płynie jego twórcza energia, która sublimuje i przekłada elementarne, „zdrowe” procesy życiowe na poziom duchowości i moralnego usposobienia. W istocie „kapłani” walczą o rząd dusz, o przejęcie symbolicznej władzy nad wierzącymi i sięgają w tym celu po „święte kłamstwo”, które stanowi nieodzowną część „teorii wszelkiego kapłaństwa”. Owo retoryczne, a zatem i polityczne kłamstwo polega na przechwyceniu energii witalnej przez pojęciowe fantazmaty, które nadają życiowym procesom moralny sens, które wikłają drzemiące w człowieku popędy w kierat opresyjnego dyskursu o dobru i złu. „Kapłan” żyje w złudzeniu swojej egocentrycznej omnipotencji, w przekonaniu, że osiągnął apogeum człowieczeństwa i dlatego może sprawować władzę nad całym duchowym światem. W *Woli mocy* filozof ujmuje to z dosadnością godną nieprzejednanego demaskatora i oskarżyciela religii: „Kapłan chce dopiąć tego, żeby uchodził za *najwyższy typ* człowieka, żeby panował, nawet i nad tymi, którzy mają w rękę *władzę*, żeby był nienaruszalnym, nietykalnym, żeby był *najsilniejszą władzą* w gminie, absolutnie niemożliwą do zastąpienia i do niedoceniaenia”³⁴. Tego rodzaju zafałszowane poczucie własnej wartości nie wywołuje poważnych psychologicznych problemów dopóty, dopóki kapłan bez przeszkód sprawuje swoją funkcję. Jednak w momencie, gdy z jakiegoś powodu zostaje odsunięty z urzędu, utraci swój autorytet lub ulegnie większej władzy, drzemiący w nim dotąd resentyment ujawnia się z gwałtownością, której siła jest wprost proporcjonalna do stopnia uprzedniego samowyzwieszenia się. Dlatego – jak powiada Nietzsche – pozbawieni władzy kapłani stają się „[...] najgorszymi nieprzyjaciółmi – czemuż to? Bo są najbezsilniejsi. Z niemocy wyrasta w nich zawiść do potworności niepokojącej, do najwyższej duchowości i jadowitości”³⁵.

Streszczoną powyżej, wysoce spekulatywną – musimy stwierdzić – „psychologię kapłana” Nietzsche przekłada na społeczną psychologię narodu żydowskiego. Strukturalne podobieństwo między nimi polega na tym, że w obydwu przypadkach mamy do czynienia z brakiem dostępu do faktycznej – politycznej czy militarnej – władzy. Rozdzwięk między wyolbrzymionymi roszczeniami do panowania a nikłą sprawczością czysto symbolicznej władzy tworzy tutaj kontekst, który optymalnie sprzyja eskalacji resentymentu. W spekulatywnej narracji filozofa Żydzi urastają do rangi negatywnego archetypu kapłaństwa w wymiarze kolektywnym. Jako naród wybrany, komunikujący się poprzez proroków z samym stwórcą świata, z konieczności popadają w bezgra-

³⁴ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków–Warszawa 1910, s. 110.

³⁵ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności...*, op. cit., s. 26.

niczną megalomanię, której kłam zadają jednak ich realne dzieje pełne upokorzeń, porażek i prześladowań.

Jak już wspomnieliśmy w poprzedniej części artykułu, chrześcijaństwo stanowi dla Nietzschego bezpośrednią kontynuację judaizmu i zasadniczo powieliła wszystkie jego, wskazane przez filozofa, psychodynamiczne wady. W obrębie judeochrześcijańskiej moralności dominuje typ człowieka resentymentu, który usiłuje zdobyć władzę za pośrednictwem iluzorycznych cnót i zyskać przewagę nad cieszącymi się życiem „dostojnymi ludźmi”. W istocie człowiek ten, pochwycony w pułapkę miłości bliźniego, tłumi swoją popędową naturę, rezygnuje z naturalnych roszczeń do bezwarunkowego szczęścia i samorealizacji. Sam proces hamowania popędów ma jednak, zdaniem Nietzschego, pozytywny i negatywny aspekt. Z jednej strony, może on prowadzić do „zatrucia” psychiki, wynaturzeń i zbędnych cierpień, z drugiej natomiast strony, może sublimować żywiołowe, nieokiełznane impulsy i dzięki temu wspierać „zdrowy” rozwój jednostki.

Sublimacja dokonana przez chrześcijaństwo okazała się destrukcyjna dla jego wyznawców, ponieważ jej główną siłą napędową była odziedziczona po judaizmie i płynąca ze słabości żądza zemsty upokorzonych na możliwych tego świata. Stłumiona nienawiść uległa tym samym swoistej transfiguracji, przeobraziła się w „przeduchowioną” ideę miłości bliźniego, która stanowi podstawę zarówno chrześcijańskiego jak i współczesnego humanitaryzmu.

Pisząc o przekleństwie „miłości bliźniego”, Nietzsche koncentruje się na pierwszych chrześcijanach, a zwłaszcza na ewangelicznej praktyce św. Pawła. Paweł, „pierwszy chrześcijanin, twórca chrześcijaństwa”³⁶ żywił niepokonowaną nienawiść wobec żydowskiego prawa, dręczony zarazem pytaniem o to, w jaki sposób można jemu sprostać w obrębie nowej religii. Pełna sprzeczności, „epileptyczna” natura nowego ewangelisty wymagała przełomowego doświadczenia przed bramami Damaszku, „aby – jak pisze Jörg Salaquarda – za jednym zamachem pojąć krzyż i zmartwychwstanie Jezusa jako przekonujące rozwiązanie problemu”³⁷, problemu, dodajmy, który płynął stąd, że jego tłumiony, grzeszny pociąg do cielesności kolidował z zakazami żydowskiego prawa. Paweł zafascynowany cudem zmartwychwstania Jezusa, któremu udało się sprostać moralnemu kodeksowi Izraela, a zarazem przewyciężyć go, konstruuje soteriologiczną koncepcję dla cierpiących

³⁶ F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. S. Wyrzykowski, Kraków–Warszawa 1912, s. 71.

³⁷ J. Salaquarda, *Dionisos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus*, w: *Nietzsche* (wyd. J. Salaquarda), Darmstadt 1980, s. 303.

i uciśnionych: „Wszystko, co cierpi, wszystko, co wisi na krzyżu, jest boskie”³⁸.

Wszyscy, którzy cierpią, mogą liczyć na nagrodę w zaświatach, mogą czuć się jak wybrańcy, zjednoczeni we własnym bólu z Jezusem, podobni mu i pewni zmartwychwstania. Jeśli do tej pory prawo służyło karaniu grzeszników, to po śmierci Chrystusa zostało ono całkowicie wypełnione, a wszelka wina – anulowana. Prawo staje się tym samym martwe, a cielesność, którą próbowało ono ocenzurować i stłumić, uwalnia się od piętna grzechu. Paweł nie chce jednak korzystać z otwierającej się tutaj perspektywy pełni życia i przekształca „radosną nowinę” w opaczne i złowrogie „*dysangelium*”.³⁹ Dlatego Paweł uosabia w oczach Nietzschego najgorszy typ kapłana, „największego apostoła zemsty”⁴⁰. W Pawłowej wersji chrześcijaństwa królestwo niebieskie przybiera postać sądu nad wrogami, a nie królestwa, które mogłoby stać się rzeczywistością w ludzkim sercu. Propagowana przez niego idea uniwersalnej, humanitarnej miłości jest jedynie przykrywką, która ukrywa resentyment wobec antycznego porządku wartości oraz instynkt samozachowawczy ubogich – nie tylko materialnie, ale przede wszystkim witalnie – warstw społecznych. Pawłowa „pieśń ku chwale miłości” wywodzi się, zdaniem Nietzschego, z kręgu żydowskiej diaspory, w którym promowano czułość i gotowość niesienia wzajemnej pomocy. W tego rodzaju sentymentalnym humanitaryzmie uwidacznia się ukryta pod maską pokory duma z bycia wybranym, która mówi pełne zawiści „nie” wobec wszystkiego, „[...] co jest górą i co ma blask i moc po swej stronie”⁴¹. Paweł uzbrojony w uwodzicielską moc przykazania miłości bliźniego fanatyzuje pokojowy ruch wczesnego chrześcijaństwa i z upośledzenia społecznego czyni zasługę, warunek możliwości osiągnięcia zbawienia. Nowa miłość będąca rdzeniem humanitaryzmu stanowi w istocie zaprzeczenie naturalnych wartości życia, nie nakłania bynajmniej do realizacji *agape* na tym świecie, lecz kusi obietnicą nagrody w zaświatach. Kluczowa jest tutaj Pawłowa teoria Sądu Ostatecznego, ponieważ – jak argumentuje Nietzsche – miłość i powiązane z nią wartości takie jak współczucie, czynność, dobroć, solidarność, przyjaźń etc. realizują podskórnie potrzebę kasty kapłańskiej, by wzniecić w masach wiernych uczucie stadnej więzi, natchnąć je soteriologiczną nadzieją opartą na wierze w indywidualną nieśmiertelność i w ten sposób umocnić w nich przekonanie, że w dniu Sądu Ostatecznego ich życie zostanie spełnione, nabierze pełnego, „prawdziwego” sensu.

³⁸ F. Nietzsche, *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, tłum. L. Staff, Kraków–Warszawa 1907, s. 79.

³⁹ Ibidem, s. 55.

⁴⁰ Ibidem, s. 68.

⁴¹ F. Nietzsche, *Wola mocy...*, op. cit., s. 114.

Zarówno w samej postaci Pawła, jak i w stworzonej przez niego wersji chrześcijaństwa zbiegają się dwie sprzeczne ze sobą tendencje. Z jednej strony, dochodzą w nich bowiem do głosu „dekadenckie”, podszyte resentymentem instynkty, a z drugiej strony, skupiają się w nich na tyle duże zasoby energii witalnej, że możliwa staje się jej sublimacja za pośrednictwem „woli nicości”, która rodzi nowe, aksjologiczne systemy. Innymi słowy, osłabienie woli mocy nie wyklucza tutaj kulturotwórczej kreatywności, tyle że owa „twórczość” ma dla Nietzschego wyłącznie reaktywny charakter. W ten oto sposób dekadenski, symbolizowany przez „Chrystusa na krzyżu” humanitaryzm chrześcijaństwa stanowi negatyw autentycznie kreatywnej afirmacji życia, jaką reprezentuje postać Dioniza⁴².

Na zakończenie tej części wywodów podkreślmy szczególną rolę, jaką odgrywa w interpretacji Nietzschego ewangeliczna praktyka miłości Jezusa. Stosunek filozofa do historycznego założyciela chrześcijaństwa jest wprawdzie ambiwalentny, ale w jego ujęciu dominuje względnie życzliwa postawa akceptacji. Najwyraźniej uwidacznia się ona w kontekście analizy „psychologicznego typu zbawiciela” w *Antychryście*. Nietzsche stwierdza tam, że nie ma sensu opisywać Jezusa za pomocą kategorii, które odnoszą się do duchowości, na przykład za pomocą pojęcia geniuszu (Renan). Należałoby raczej mówić o jego „fizjologicznym habitusie”, którego istotę wyraża, zdaniem filozofa, pojęcie „idioty” w znaczeniu psychologicznego infantylizmu⁴³. Habitus ten przejawia się w skrajnej pobudliwości na cierpienie, w „dziecinnej” rezygnacji z wszelkiego oporu wobec rzeczywistości, w odrzucaniu instytucjonalnego porządku oraz przekazanych tradycją obyczajów, dlatego, jak stwierdza Nietzsche, „nie może [on] zgoła skończyć się czem innym, jak *religią miłości*”⁴⁴. Mimo pewnej – skądinąd wyraźnie widocznej tutaj – dozy „zjadliwości” w opisie Jezusa zostaje on ostatecznie przeciwstawiony „psychologicznemu typowi kapłana”, twórcy humanitaryzmu, który potrzebuje wsparcia w instytucjach władzy religijnej i politycznej. Jezus nie jest więc typem fanatycznego „humanitariusza”, lecz człowiekiem, który naiwnie, jak dziecko, wie swoje egzystencję z „wnętrza serca”, żyje w emocjonalnych fantasmagoriach dających mu siłę do przetrwania życiowych niedoli i upokorzeń. „Miłość jest stanem, w którym człowiek widzi rzeczy przeważnie tak, jak nie są. Moc iluzoryczna stoi tu na swej wyżynie, tak samo moc osładzająca, *przejaśniająca*”⁴⁵. Ta wprawdzie

⁴² F. Nietzsche, *Ecce hom ...*, op. cit., s. 125.

⁴³ Polski tłumacz *Antychrysta*, Leopold Staff, groteskowo pruderyjnie usuwa to pojęcie z przekładu, pozostawiając w tekście wykropkowane miejsce. Por. F. Nietzsche, *Antychryst ...*, op. cit., s. 42.

⁴⁴ *Ibidem*. s. 43.

⁴⁵ *Ibidem*. s. 31.

iluzoryczna, ale na dziecięcy sposób czysta i naiwna, spontanicznie się wyrażająca miłość Jezusa pozbawiona jest, zdaniem Nietzschego, nawet cienia resentymetu. Również jego wiara wydaje się być – z „fizjologicznej” perspektywy – „niejako dziecięctwem, które cofnęło się w sferę duchową”⁴⁶. Wiara ta nie potrzebuje żadnego zewnętrznego uzasadnienia, racjonalnego dowodu, ani wsparcia w niepodważalnym autorytecie, ponieważ czerpie siłę z samej siebie.

Nietzsche pisze z nieukrywanym uznaniem o „ewangelicznej praktyce” Jezusa z Nazaretu, który stał się człowiekiem dla dobra ludzkości i jako człowiek miłował wszystkich ludzi bez wyjątku, unieważniając żydowską zasadę zemsty. Faktycznie przeżywana, a nie tylko obiecywana, „szczęśliwość” Jezusa doświadczana jest w wewnętrznym świetle, w istocie jest ona jedyną „psychologiczną rzeczywistością zbawienia”⁴⁷. Jezus afirmuje wszystko bez wyjątku, nie zna negacji, winy i kary, ani wrogości – słowem funkcjonuje jak freudowska nieświadomość poza czasem i przestrzenią, sycąc się rozkoszą bezwarunkowej miłości. Nowy Testament i późniejsza recepcja deformuje jego przesłanie. Ta deformacja staje się zrozumiała, zdaniem Nietzschego, kiedy zdemistyfikujemy „[...] ów dziwny i chory świat, w który wprowadzają nas Ewangelie – świat, jakby z powieści rosyjskiej, w którym wyrzutki społeczeństwa, cierpienie nerwowe i «dziecięcy» idyotyzm zda się schadzkę sobie naczyniły”⁴⁸.

Ostatecznie Jezus pozostaje dla Nietzschego typem dekadenta – wprawdzie dekadenta wolnego od resentymetu, ale niezaprzeczalnie przejawiającego objawy słabnącego życia. Jego nierealistyczna postawa wobec świata i ludzi, bierność, brak mechanizmów obronnych powodują, że nie może on realizować imperatywów woli mocy. Oznacza to również, że nie da się wyprowadzić z habitusu jego egzystencji żadnej alternatywnej, nie-dekadenckiej formy humanitaryzmu.

3. Współczesny humanitaryzm

Negatywna diagnoza współczesności Nietzschego rozwijana z pozycji utopijnego, antropologicznego projektu „nadczłowieka” została już wielokrotnie opisana w bogatej literaturze tematu. Dla nas istotna jest związana z nią bezpośrednio teza, że kondycję nowoczesnego świata współkonstruuje szkodliwa z natury idea miłości bliźniego, która zdomowała się na dobre w europejskiej kulturze i występuje pod wieloma społeczno-politycznymi „przebraniami”. Jedną z „masek” chrześcijań-

⁴⁶ Ibidem, s. 45.

⁴⁷ Ibidem, s. 48.

⁴⁸ Ibidem, s. 43.

skiej miłości jest post-oświeceniowy, zlaicyzowany etos humanitaryzmu. Promowana w nim postawa bezgranicznej tolerancji, współczującej solidarności z „przegrany” niweluje naturalne różnice między ludźmi, niszczy „zmysł rangowości”, sprowadzając sens ludzkich działań do walki o przetrwanie w wygodnych, „ludzkich” warunkach. Imperatyw bezwarunkowej, wzajemnej akceptacji rodzi konformizm, przyczynia się do zaniku poczucia odpowiedzialności za własne decyzje – jednostka traci bowiem suwerenność, kiedy zaczyna postrzegać siebie w głównej mierze jako integralną część grupy kooperujących ze sobą, „równych” podmiotów. W takiej sytuacji prawdziwa, odpowiedzialna zwierchność ustępuje miejsca powierzchownemu odczuciu „równej”, współdzielonej quasi-odpowiedzialności, która „zabija” indywidualną sprawczość działania. Humanitaryzm kontynuuje chrześcijańskie, apolityczne „przesłanie pokoju”, formując wewnętrznie spacyfikowane, wdrożone w porządek obywatelski społeczeństwo „obłaskawionych zwierząt domowych”⁴⁹. Moralna domestyfikacja człowieka osiągnęła współcześnie taki poziom zaawansowania, że stała się nieodróżnialna od fenomenu kultury jako takiej.

Podobnie jak później Gehlen, Nietzsche podkreśla swoistą „hipermoralizację” współczesnej kultury, która na każdym kroku wymaga od świadomego swoich praw i obowiązków obywatela nadmiernej wrażliwości etycznej. W rezultacie horyzont odpowiedzialności za innych powiększa się do tego stopnia, że moralna postawa jednostek przekształca się w powierzchowną, pozbawioną jakiegokolwiek sprawczości pseudo-odpowiedzialność.

Najbardziej zwięzły wykład filozofa na ten temat znajdziemy w *Zmierzchu bożyszcz*, gdzie poddaje on krytyce „psychologię wszelkiego pociągania do odpowiedzialności”⁵⁰, która opiera się na fałszywej idei wolnej woli będącą „najbezpieczniejszą, jaka istnieje, sztuczką teologów.”⁵¹ Wpojone współczesnemu człowiekowi wyobrażenie indywidualnej wolności czyni go w istocie całkowicie zależnym od humanitarnego dyskursu moralnego, obciąża go poczuciem winy i ogranicza jego kreatywność. Fałszywa moralność „moralistów” stawia sobie za cel hodowlę „dobrego” człowieka nie dlatego, że ważne jest działanie w perspektywie dobra i zła, lecz dlatego, żeby narzucić mu swoje, zrodzone z resentymentu wyobrażenia o dobru i złu. Próba przekształcenia „ostatnich ludzi” w lepsze pod względem moralnym jednostki musi zakończyć się fiaskiem, ponieważ jest ona pochodną niemocy „słabych”, którzy próbują wyeliminować „autentyczne”, psychowitalne cnoty i zastąpić je uniwersalistyczną ideą sprawiedliwości dla rzekomo równych

⁴⁹ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności ...*, op. cit., s. 37.

⁵⁰ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz...*, op. cit., s. 48.

⁵¹ Ibidem.

z natury ludzi. Miłość bliźniego, przymus okazywania wszystkim szacunku, „złagodzenie obyczajów”⁵² opierają się w istocie na dekadencjonalnej moralności współczucia, która stanowi przejaw witalnej degeneracji ludzkiego gatunku.

W humanitarny dyskurs wpisują się rozmaite społeczno-polityczne nurty: liberalizm, socjalizm wszystkie pozostałe koncepcje obejmujące demokrację przez pryzmat zwodniczych kategorii sprawiedliwości, wolności i równości. Najgorszą z tego zestawu idei jest, według Nietzschego, teoria równości ludzkiej stanowiąca kwintesencję humanitaryzmu. W drugiej części *Tako rzecze Zaratustra* filozof porównuje „kaznodzieję równości” do tarantuli, która gnieździ się w „jaskini kłamstwa” i zatruwa duszę jadem zawiści wobec wrogów egalitaryzmu, podczas gdy „prawdziwe” życie, „prawdziwa” przyjaźń polega na konflikcie, walce, ciągłej transgresji⁵³.

Buńczuczny ton deklaracji Nietzschego nie powinien skłaniać nas do przypuszczenia, że jest on zwolennikiem jakiejś formy militarystyki, ponieważ, jak wskazuje na to szerszy kontekst, chodzi mu tutaj ewidentnie o odrzucenie rozpowszechnionej w europejskiej filozofii fikcji tożsamości gatunkowej, z której wyprowadza się rzekomo uniwersalny katalog praw człowieka. Ideologia „humanitaryzmu” niweluje, według niego, wszelkie różnice antropologiczne, łącznie z wydawałoby się najtrudniejszą do usunięcia różnicą między „uzdolnionymi” a „nieuzdolnionymi” – elitarystycznie brzmiące pojęcia geniuszu, talentu zostają tutaj, mówiąc po heglowsku, zniesione w koncepcji procesów uczenia się i treningu⁵⁴.

Demokracja inkluzywna zrównująca wszystkich wobec prawa i w świetle rozmaitych, powiększających się w zawrotnym tempie rozszczeń stanowi spadek po chrześcijaństwie, a bezpośrednio po reformacji, którą Nietzsche przeciwstawia apologizowanemu przez siebie renesansowi: „Wprawdzie zdarzyło się za Odrodzenia wspaniałe, niepokojące przebudzenie klasycznego ideału, dostojnej oceny wartości wszystkich rzeczy [...] Lecz natychmiast zatryumfowała znowu Judea, dzięki owemu zasadniczo gminnemu (niemieckiemu i angielskiemu) ruchowi *ressentiment*, który nazywają Reformacją”⁵⁵. W genealogicznym skrócie współczesna „moralność współczucia” zaczyna się upowszechniać wraz z wystąpieniem Lutera, mnicha „z wszystkimi w krwi żądnymi

⁵² Ibidem, s. 99.

⁵³ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, op. cit., s. 116–120.

⁵⁴ Interesując rozważania na temat współczesnej strategii zacierania różnicy antropologicznej zawiera rozprawka Petera Sloterdijka: idem, *Pogarda mas. Szkic o walkach kulturowych we współczesnym społeczeństwie*, tłum. B. Baran, Warszawa 2003, s. 58–71.

⁵⁵ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności ...*, op. cit., s. 50.

zemsty instynktami unieszczęśliwionego kapłana⁵⁶, następnie za pośrednictwem Rousseau sławiącego sentymentalny ideał człowieka natury, romantyzmu oraz „altruistycznego marzycielstwa”⁵⁷ Augusta Comte’a osiąga swoje pesymistyczne apogeum u Schopenhauera. U niego właśnie „moralność współczucia” destyluje z chrześcijańskiej „nowej miłości” empatię jako kwintesencję człowieczeństwa i źródło wszelkich społecznych cnót.

Dla Nietzschego natomiast współczucie oznacza kwintesencję słabości, symptom gasnącego życia. Dlatego Zaratustra nawołuje do swoich przyjaciół: „mieście się na bacności przed litością”⁵⁸, ponieważ współczucie zaraża duszę niemocą i czyni ją płacziwą. Dlatego też Zaratustra obmywa nie tylko ręce, lecz również „duszę”, po tym gdy przyniósł pomoc cierpiącym, dlatego też nakazuje zawstydzoną powściągliwość w okazywaniu współczucia, którą winna zastąpić dostojna surowość zarówno wobec siebie, jak i wobec najbliższych. Reaktywne współczucie hamuje spontaniczną ekspresję woli mocy, która w czystej postaci przejawia się jako kreatywna, „darząca” miłość gotowa podjąć każde ryzyko i walkę o nowe wartości – „Zważcież i to słowo jeszcze: każda wielka miłość jest ponad współczuciem: gdyż ona chce rzecz ukochania dopiero – stworzyć!”⁵⁹.

Współczesny humanitaryzm łączy często współczucie z socjalistyczną ideologią „stadnego instynktu”, z dążeniem do zrównania wszystkich pod względem społecznego i ekonomicznego statusu. Według Nietzschego taki ideał zhomogenizowanego społeczeństwa, w którym roztopia się indywidualność, jest wyrazem „zwyrodnieni[a] i umniejszeni[a] człowieka do rzędu zupełnego zwierzęcia stadnego (lub, jak powiadają oni, do rzędu członka «wolnego społeczeństwa»), zezwierzeceni[a] człowieka do karłowatości równych praw i uroszczeń”⁶⁰. Jeśli wszyscy ludzie są równi, wówczas znika motywacja do twórczego działania, znika inspirujące poczucie lęku, chęć podejmowania ryzyka, ponieważ kolektyw odgórnie zapewnia pełną ochronę i bezpieczeństwo.

Krytyka „socjalistycznej mrzonki” odnosi się również do współczesnej filozofowi instytucji państwa z jej tendencją do demokratyzacji życia społecznego i politycznego. W istocie z ideału egalitaryzmu można wyprowadzić wszystkie mity fundujące koncepcję demokratycznej państwowości: mit umowy społecznej, suwerenności narodu, politycznej partycypacji wszystkich obywateli oraz mit powszechnego dobrobytu. Nietzsche uznaje tego rodzaju polityczną narrację za wysoce szkodliwą,

⁵⁶ F. Nietzsche, *Antychryst ...*, op. cit., s. 101.

⁵⁷ F. Nietzsche, *Dzieła wszystkie*, t. 12 ..., op. cit., s. 375.

⁵⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra...*, op. cit., s. 105.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ F. Nietzsche, *Poza dobrem...*, op. cit., s. 144.

a oparty na niej system demokracji parlamentarnej za historyczną formę upadku państwa⁶¹. Zanika w nim bowiem duch polityczności, a sprawy publiczne zostają podporządkowane prywatnym interesom i apolitycznemu dyktatowi dostatniego życia. Paradoksalnie filozof wyciąga stąd cynicznie pozytywną konkluzję, że rozpadająca się demokracja może zainicjować proces „stającego się Europejczyka”⁶², to znaczy, powstanie nowego typu człowieka, który zatraci wszelkie cechy dystynktywne związane z przynależnością narodową czy rasową, który rozwinie nadzwyczaj skuteczne zdolności adaptacyjne, stanie się „doskonałym” – oddanym mrówczej pracy, bezkrytycznie tolerancyjnym i całkowicie ujarzmionym – konformistą. Nowy typ antropologiczny uzyska dzięki temu własności i kompetencje, które uczynią go użytecznym narzędziem w rękach innego, wolnego od resentymentu i realizującego twórcze imperatywy woli mocy „człowieka przyszłości”. Sztuka, prawdziwie kreatywna kultura wymaga bowiem, jak utrzymuje Nietzsche, spacyfikowanych, zadowolonych z siebie i entuzjastycznie podporządkowujących się władzy niewolników.

Na potrzeby niniejszego artykułu uznajmy tę gorzką, zaprawioną czarnym humorem prognozę za ostatnie słowo filozofa w kwestii humanitaryzmu i ewentualnych korzyści, jakie mogą z niego płynąć dla przyszłych pokoleń. W naszych wywodach jego stanowisko stanowi tylko jeden z elementów konceptualnej mozaiki, która przedstawia krytyczny nurt myślenia o humanitaryzmie w tradycji filozofii niemieckiej. Późniejszym myślicielem, który podjął ten temat, a zarazem odniósł się polemicznie do wywodów autora *Poza dobrem i złem*, był Max Scheler. To jemu właśnie oraz Hannah Arendt poświęcony będzie następny artykuł stanowiący drugą część niniejszego cyklu.

Bibliografia

- Deleuze G., *Nietzsche*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 2000.
 Fassin D., *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*, tłum. R. Gomme, Berkeley 2011.
 Fox G.H., *Humanitarian Occupation*, Cambridge 2008.
 Gehlen A., *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt 1969.
 Jaspers K., *Die Schuldfrage*, Heidelberg 1946.

⁶¹ F. Nietzsche, *Ludzkie arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków–Warszawa 1908, s. 379.

⁶² F. Nietzsche, *Poza dobrem...*, op. cit., s. 211.

Kaufmann W., *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton 1974.

Nietzsche F., *Ludzkie arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków–Warszawa 1908.

Nietzsche F., *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, tłum. L. Staff, Kraków–Warszawa 1907.

Nietzsche F., *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. S. Wyrzykowski, Kraków–Warszawa 1912.

Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków–Warszawa 1910.

Nietzsche F., *Dzieła wszystkie*, t. 12, *Notatki z lat 1885–1887*, tłum. P. Pieniążek

Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. S. Wyrzykowski, Kraków–Warszawa 1906.

Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków–Warszawa 1907

Nietzsche F., *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Kraków–Warszawa 1906.

Nietzsche F., *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, Kraków–Warszawa 1912.

Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Warszawa–Kraków 1912.

Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa–Kraków 1912.

Montaigne, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 1915.

Platon, *Gorgiasz*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.

Schmitt C., *Pojęcie polityczności*, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki, Kraków–Warszawa 2000.

Sloterdijk P., *Pogarda mas. Szkic o walkach kulturowych we współczesnym społeczeństwie*, tłum. B. Baran, Warszawa 2003.

Trevelyan G.M., *A Shortened History of England*, London 1988.

Wellmer A., *Revolution und Interpretation. Demokratie ohne Letztbegründung*, Amsterdam 1998.

Konserwatywna krytyka humanitaryzmu. Część pierwsza. Nietzsche i przekleństwo miłosierdzia

Słowa kluczowe

Humanitaryzm; Nietzsche; resentment; współczucie; miłość bliźniego; polityka; moralność

Niniejszy artykuł stanowi pierwszą część cyklu tekstów poświęconych analizie krytyki humanitaryzmu w tradycji niemieckiego konserwatyizmu. Jego głównym celem jest rekonstrukcja koncepcji Nietzschego, który usiłował zdemaskować chrześcijańskie przykazanie „miłości bliźniego” jako skuteczne narzędzie kontroli społecznej. Zarówno ewangeliczne miłosierdzie, jak i będąca jego kontynuacją świecka idea „umiłowania ludzkości” wyrastają, jego zdaniem, z resentymentu, są rodzajem subtelnej zemsty jednostek „słabszych” na jednostkach twórczych, realizujących bez zahamowań „wolę mocy”. Nietzsche pokazuje przekonująco, że współczucie, miłość i pokrewne im afekty nieuchronnie ulegają wypaczeniu, gdy tylko zostają zaprzęgnięte w służbę polityki. Deformacji ulega również w tym przypadku przepojona emocjami sfera polityki.

Conservative critics of humanitarianism. Part One. Nietzsche and the curse of mercy

Keywords

Humanitarianism; Nietzsche; resentment; compassion; charity; politics; morality

This article is the first part of the series devoted to the analysis of the criticism of humanitarianism in the tradition of German conservatism. Its main objective is to reconstruct the critical conception of Nietzsche, who tried to expose the Christian commandment „love your neighbour” as an effective tool of social control. According to the German philosopher both evangelical charity, and the secular idea of „the love of humanity” arise from the resentment and they are a kind of subtle revenge of „slaves” on the „aristocrats” which is the fulfillment of the intemperate “will to power”. Nietzsche shows convincingly that compassion, love together with the affects related to them become inevitably warped, when only they are harnessed in the service of politics. As a result, deformed is also the sphere of politics imbued with emotions.