



„Nietzsche seminarium“

<http://nietzsche.ph-f.org/>

Milena Z. Fisher

New York, USA

Nietzsche o moralności

[rec. Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, Routledge, 2002, 2007, 224 s.]

Brian Leiter jest jedną z najciekawszych postaci współczesnej amerykańskiej sceny interpretatorów Nietzschego. Jest on redaktorem wielu zbiorowych publikacji dyskutujących rozmaite aspekty interpretacji filozofii autora *Jutrzenki*. Brian Leiter powiada we wstępie do *Nietzsche on Morality*, że odkąd w Wielkanoc (sic!) 1982 roku wziął do ręki po raz pierwszy dzieła Nietzschego, do dziś nie przestał o nich myśleć i pozostają one obiektem jego niesłabnącej przez lata fascynacji. Dowodem na to jest również blog o Nietzschem, który pełen jest nie tylko ciekawych komentarzy, ale zdaje sprawę z niesłabnącej pasji autora [<http://www.brianleiternietzsche.blogspot.com/>]

Na wstępie warto wyjaśnić, że Leiter przyjmuje szereg wstępnych założeń w obcowaniu z myślą Nietzschego. Według niego, nie ma wystarczających dowodów na to, że Nietzsche żywił niechęć w stosunku do nauki. Wręcz przeciwnie, Leiter kładzie nacisk na passusy w myśli filozofa, które przepelnione są szacunkiem do systematycznego poznania i wiary w jego rozwój. Następnie Leiter korzysta z *Nachlass* i *Woli mocy* tylko i wyłącznie dla wtórnego poparcia swoich tez – nie opiera ciężaru wywodu na pismach, które wszak opublikowane zostały po śmierci i bez zgody autora. W tym wypadku, jak łatwo się domyśleć, relatywistyczne podejście do kwestii prawdy (oparte głównie na eseju *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*) czy, co gorsza, próby „naukowego” wyjaśnienia kwestii woli mocy (które jawią się jako postulat wyłącznie w *Woli Mocy*) są przez Leiterra dyskwalifikowane bez dalszej dyskusji. Jak łatwo się domyśleć, w związku z tym interpretacja „postmodernistyczna” czy „kontynentalna”, jak również przedstawiona przez Heideggera również wzbudzają jego poważne obiekcje. Wreszcie Leiter przywiązuje szczególną wagę do rzetelności akademickiej cytowanych fragmentów – wspomina on, że każda cytowana myśl poprzedzona jest innym cytatem, co powinno wzbudzać naszą czujność badawczą. Wyrwanie zdań z kontekstu prowadzenia myśli nie zawsze służy dobrej interpretacji myśli, a w przypadku cytowania Nietzschego stało się niemal normą, za pomocą cytatów z jego dzieł można (i wielu próbowało) podeprzeć wiele skrajnych, przeciwstawnych poglądów. Leiter stara się unikać tego typu praktyk, gdy cytuje Nietzschego, zawsze bierze

pod uwagę kontekst, w jakim myśl została podana przez samego autora. Wszystkie powyższe założenia są szczególnie bliskie mojemu sercu i uważam, że czas najwyższy, aby stały się kanonem podejścia do myśli filozofa.

Tak jak wspomniałam wcześniej, Leiter jest jednym z gorących obrońców interpretacji Nietzschego, która utrzymuje, że nie był on przeciwnikiem nauki (poznania naukowego), wręcz przeciwnie, uznaje on Nietzschego za naturalistę (w sensie metodologicznym)¹. Podkreśla nie tylko obecność w niemal wszystkich pismach Nietzschego zależność „ducha” od ciała, ale także zwraca uwagę na pokrewieństwo jego myśli z założeniami teorii ewolucji. Nietzschego można nazwać zwolennikiem doktryny typologicznej (*Doctrine of Types*)², którą można ująć skrótowo w ten oto sposób: każda jednostka (osoba) posiada zespół cech, uwarunkowań, które są ustalone i niezmiennialne (*fixed*), a które jednocześnie konstytuują osobę jako przynależną do specyficznego typu, rodzaju [zob. s. 3]. Obsesyjny powrót do podziałów na moralność (mentalność) niewolników i panów, na nadczołowieka i „człowieka ostatniego” jest tu stałym argumentem na rzecz tego, że Nietzsche dokonuje klasyfikacji gatunku ludzkiego na rozmaite pod-typy.

W interpretacji Leitera Nietzsche to również empirysta [por. PDZ(a), 106], w tym kontekście nietzscheański perspektywizm wiedzy rozumiany jest przez Leitera w prosty, by tak rzec, zdroworozsądkowy sposób. Otóż obserwacja przedmiotu wiedzy z różnych perspektyw, podobnie jak badanie jakiegokolwiek przedmiotu przy użyciu różnych punktów widzenia, różnych „optyk”, wzbogaca wiedzę na jego temat. To „optyczne” rozumienie nie znosi możliwości obecności hierarchii w poznaniu, wręcz przeciwnie, niektóre perspektywy nie wnoszą zbyt wiele do wiedzy na temat przedmiotu, gdy tymczasem inne są wręcz niezbędne. Perspektywizm wiedzy nie eliminuje jej przyrostu, wskazuje jednak jednoznacznie na bardzo istotny aspekt budowania wiedzy: KAŻDA perspektywa jest nie-idealna (bo zapośredniczona przez chociażby interes badawczy) i niepełna (bo bierze pod uwagę tylko te informacje, które są relewantne dla celów danego projektu). Leiter porównuje tę zależność do kreślenia mapy – jeśli używasz jej do nawigacji, z tego samego terenu wyodrębnisz drogi i autostrady, jeśli natomiast interesuje cię ukształtowanie terenu, to jeziora i nierówności terenu będą na pierwszym planie. Biorąc to pod uwagę, Leiter powiada: „(Nietzschego) narzekania na naukę nie polegają na tym, że nauka nie jest w stanie dostarczyć obiektywnej wiedzy na

¹ Dokładne wyjaśnienie założenia w B. Leiter, *Nietzsche on Morality*, Routledge, 2007, s. 6-11.

² Leiter wyjaśnia tę koncepcję również w *The Paradox of Fatalism and Self-Creation in Nietzsche* [w:] Janaway (ed.) *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford University Press, 1998.

temat prawdy, ale raczej na tym, że nie będzie ona w stanie zastąpić filozofii [dlatego, że filozofia, według Nietzschego, powinna być skoncentrowana na kreacji wartości]” [s. 22].

Nieco dalej w swoim wywodzie Leiter przywołuje dobry przykład na poparcie tej tezy. Nietzsche występuje przeciwko zbyt wąsko rozumianej „profesjonalizacji”, czyli rozdrobnieniu na wąskie dyscypliny filologii klasycznej, czego był świadkiem w trakcie swojej kariery akademickiej (z tej niechęci biorą się obelgi rzucane pod kierunkiem wszelkich przejawów „profesorstwa” i akademickości). Nietzsche woli rozumieć przyrost wiedzy w sposób bliższy presokratykom i sofistom. Leiter wnioskuje nawet, że szacunek Nietzschego do myśli presokratycznej ma swoje źródło w tym, że podziela on oni ich poglądy co do czterech zasadniczych kwestii: Nietzsche podobnie jak wcześnie Grecy jest metodologicznym naturalistą³, świadomy jest ograniczoności i niepełności wiedzy (zarówno u presokratyków, jak u Nietzschego wiedza pozostaje środkiem do celu, a człowiek mądry jest zainteresowany wiedzą, która wzmacnia pewne wartości [zob. s. 42]). Nietzsche jest empirykiem i realistą⁴. Na myśl Nietzschego ogromny wpływ miał również niemiecki materializm i kontekst długo toczącej się w jego poglądach dyskusji z Schopenhauerem (szczególnie w kwestii różnicy poglądów na temat rozumienia litości). Leiter zarysowuje ten kontekst historyczno-metodologiczny, bo przydatny jest on jako mapa do właściwego zrozumienia założeń filozofii moralnej Nietzschego.

Największą siłą interpretacji Leitera jest bez wątpienia jego kompleksowa analiza filozofii moralnej Nietzschego – według mnie, jest to najlepsza, najbardziej wyczerpująca i rzetelna akademicko interpretacja tego zagadnienia, z jaką spotkałam się do tej pory. W swojej przenikliwości dorównuje ona, moim zdaniem, jedynie najlepszej interpretacji myśli Nietzschego, która niestety nigdy nie doczekała się spisania, ale dostarczona była z równym rozmachem i uczciwością badawczą przez dr Jerzego Niecikowskiego na seminarium prowadzonym przez niego na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

Leiter podchodzi w realistyczny sposób do pism Nietzschego, nie udaje, że stanowią one systematyczny wywód, bierze pod uwagę fakt, że chwilami autor używa hiperboli dla zwrócenia uwagi na problem, a czasem zaprzecza samemu sobie, być może w imię perspektywicznego oglądu danej kwestii. Nietzsche nie podaje precyzyjnej definicji moralności z prostego powodu, powiada bowiem: „Tylko coś, co nie ma historii, może być

³ Por. W. K. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Volume I, Cambridge University Press, 1962: „Celem filozofii jest wyjaśnianie świata żywiołów”.

⁴ Oczywiście Leiter nie ma tu na myśli doktryny filozoficznej, lecz raczej realizm w bardziej kolokwialnym, intuicyjnym sensie, który odnosi się do twardego, nieromantycznego, bezkompromisowego nastawienia do świata, nacechowany szczerością i bezkompromisowością w ocenie ludzkich motywów [por. s. 48].

zdefiniowane” [GM(a), 86-88]. Moralność ma tak rozbudowana historię, że każda próba zdefiniowania będzie zakończona fiaskiem. Leiter z akademicką precyzyjnością rozdziela zatem cytaty, w których moralność pojawia się jako obiekt bezpośredniej krytyki Nietzschego, i nazywa je MPS Moralność w Pejoratywnym Sensie (*Morality in Pejorative Sense*), chcąc je oddzielić rzeczowo od innych dywagacji na temat moralności.

Nietzsche atakuje MPS z kilku perspektyw: po pierwsze krytykuje jej „zawartość” (*Catalogue Approach*), czyli ubolewa bezpośrednio nas normami, które moralność postuluje. Nietzsche poddaje moralność również krytyce z uwagi na jej pochodzenie (*Origins Approach*⁵) wskazuje on, że ma ona źródła w resentymencie. Nietzsche krytykuje MPS również ze względu na postulat uniwersalności jej norm (*Universality Approach*⁶), wreszcie mamy do czynienia z krytyką presupozycyjną (*Presuppositions Approach*), czyli z falą krytyki MPS opartej na tym, że moralność zawiera empiryczne i metafizyczne presupozycje, które przemycane są do świadomości społeczeństw i jednostek, a trudno je zidentyfikować.

Z punktu widzenia współczesnej filozofii moralnej, wszystkie systemy normatywne posiadają zarówno deskryptywne, jak i normatywne komponenty. Nietzsche bez świadomości tego formalnego podziału zgłasza wątpliwości co do obydwu komponentów MPS.

Normatywna słabość Moralności w Pejoratywnym Sensie polega na fałszywym założeniu o inteligibilności trzech aspektów jednostki:

- możliwości i woli wolnego, autonomicznego wyboru;
- faktu, że „ja” jest wystarczająco transparentne, aby działania jednostki mogły być opisane za pomocą wyodrębnionych i opisanych motywów działania;
- jednostki ludzkie są wystarczająco do siebie podobne, aby ustanowić jednolity moralny system, właściwy dla wszystkich⁷.

Dla Nietzsche wnioski z tych założeń są następujące: jednostka jest w pełni odpowiedzialna za swoje działania, jesteśmy w stanie prawidłowo oceniać motywy, na podstawie których jednostka działa, oraz fakt, że moralność jest uniwersalna dla wszystkich przedstawicieli, dla porządku przypomnę, że według Nietzschego założenia 1, 2, 3 są nie do utrzymania.

Jest to oczywiście problem natury podmiotu moralnego (*nature of agency*), Leiter przypomina, że wizja jednostki u Nietzschego ma charakter „organiczny”, często porównuje

⁵ Por. interpretacja W. A. Kaufmanna, *How Nietzsche Revolutionized Ethics* w: tenże, *From Shakespeare to Existentialism*, Princeton University Press, 1959.

⁶ To podejście opisywał również A. Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge 1985, s. 209, 214; oraz R. Solomon, *Nietzsche, Nihilism and Morality* [w:] Solomon (ed.) *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, University of North Dame Press, 1973, s. 216.

⁷ W oryginale: *Free will, Transparency of the Self and Similarity* [s. 80].

on osobę do rośliny (drzewa), która (z natury) potrzebuje takiego a nie innego oświetlenia, różnych warunków wzrostu i kultywacji. Na tym polegać ma determinizm/fatalizm w nietzscheańskim wydaniu. Pewne warunki są konieczne do wzrostu, naturalna kondycja określa kierunek rozwoju, ale przecież nie da się jej optymalnych warunków dla poszczególnych jednostek przewidzieć z góry⁸.

Nietzsche znany jest również z krytyki wolnej woli, atakuje on szczególnie zjadliwie „warunek autonomiczności” (*the Autonomy Condition*). Gdyby Nietzsche był filozofem bardziej systematycznym, w tym wypadku moglibyśmy mówić, że atakuje on autonomiczność z pozycji dylematu ciało-umysł (*mind-body problem*), ale z uwagi na fakt, że Nietzsche nie proponuje zwartej teorii umysłu, ciężar argumentacji w tej kwestii spoczywa na jego swoistej teorii działania. Nietzsche uważa, że autonomiczna jednostka musiałaby być warunkowana *causa sui*, a ponieważ nic nie jest warunkowane *causa sui*, to i jednostka nie ma takiej mocy. Po drugie, życie świadome jednostki jest ze swej natury epifenomenalne, to, co przedostaje się do naszej świadomości, jest efektem procesów w naszej nieświadomości. Z tego można wniesć, że nasze działania nie mogą być w pełni powodowane przez fakty, które determinują świadomość (ten rodzaj argumentacji Leiter nazywa „naturalistycznym”), argument ten w pełni koresponduje z Nietzscheańską doktryną typologiczną wspomnianą wcześniej – każda osoba należy do typu, rodzaju, który charakteryzują specyficzne, ustalone psychofizyczne konstytucje, kombinacje cech, dlatego reaguje i działa zgodnie z nimi. Prawdziwa historia moralności u Nietzschego zaczyna się i kończy na typologii ludzkiej. Ustalenie prawdziwych determinantów działania, szczególnie w jednolitym zuniformizowanym systemie jest tu nieporozumieniem [por. GM(a), 2-3].

W tym kontekście Leiter w specyficzny sposób rozumie i rozprawia się z eksploatowanym przez wielu interpretatorów problemem nawoływania do kreatywności (które w zderzeniu z nietzscheańskim fatalizmem zwykle nie ma sensu). Nietzsche zakłada, że pewne jednostki zdolne są do kreacji wartości (co jest jednocześnie kreacją samego siebie). To wartości, jakie przyjmujemy, stanowią realne różnice w naszym życiu, co więcej, kreacja i przyjęcie wartości ma moc zmiany otoczenia, w którym funkcjonujemy [zob. s. 97]. Kwestia panowania nad swoim życiem, świadomego doboru wartości, według których dokonujemy

⁸ Leiter analizuje to zagadnienie szerzej na s. 80-83 *Nietzsche on Morality*, dochodząc do wniosku, że fatalizm Nietzschego wynika tylko i wyłącznie z jego przyczynowego esencjonalizmu, dlatego Nietzsche nie jest ani klasycznym determinista, ani klasycznym fatalista.

wyborów, jest zatem pokazną częścią kreacji samego siebie⁹. Wybieramy własne drogi rozwoju, jeśli jesteśmy zdolni do kreacji własnych wartości.

Relacjonalność tego, co jest dobre, i tego, co złe, w zależności od kontekstu zdarzeń i osoby jest tu podkreślona przez sam tytuł dzieła: *Poza dobrem i złem*). Wartości, ze względu na typ osoby czy okoliczności, mogą być dobre (sprzyjać rozwojowi) lub ogłuszać (negować rozwój) zdrowie [zob. s. 106]. Co ciekawe, kwestia relacjonalności dobra i zła była obowiązującym stanowiskiem w czasach antycznych. Zarówno Heraklit, jak i Protagoras negowali absolutyzm wartości. Problem z normami moralnymi w chrześcijaństwie polega na tym, że chronią one człowieka słabego, jednocześnie blokując rozwój i kreatywnych jednostek, poświęcając ich rozkwit na ołtarzu abstrakcyjnego „dobra wspólnego”.

*

Druga część krytyki moralności to krytyka samych norm moralnych. Nietzsche rozróżnia typy, rodzaje ludzi i z uwagi na ten fakt kwestionuje samą ideę uniwersalności zasad moralnych, które w efekcie mogą poważnie zaszkodzić człowiekowi „wyższemu” [PDZ(a), 190-191]. Ale co, a raczej kto to jest człowiek wyższy, pan? Zwykle podkreślany jest fakt, że człowiek wyższy to człowiek kreatywny. Leiter dodaje wyodrębnioną przez siebie listę cech [s. 116-122]:

1. Typ wyższy ceni samotność i traktuje ludzi raczej instrumentalnie.
2. Typ wyższy poszukuje zadań i odpowiedzialności, ponieważ jest popychany instynktem ukończenia projektu. Jego szlachetność nie pozwala mu na drobiazgowość. Ta cecha nazywana jest również „kwestia stylu” czy charakterem. To rodzaj instynktownego popędu, który jest oznaką zdrowia.
3. Typ wyższy jest w swej istocie zdrowy i wytrzymały (*resilient*) w pokonywaniu przeciwności (co jest oznaką zdrowia).
4. Typ wyższy afirmuje życie, czyli jest przygotowany do tego, aby chcieć wiecznego powrotu tego samego.
5. Typ wyższy odnosi się z szacunkiem do innych, a przede wszystkim wykazuje wiele szacunku w stosunku do samego siebie. Tu Leiter podkreśla jedno z najbardziej niecodziennych (szczególnie w świecie filozofii) określeń charakteru, które mają wynikać nie tyle z posiadania danej cechy, co ze szczególnego rodzaju nastawienia do świata (*attitude*).

⁹ *So while type-facts may circumscribe the range of possible trajectories, it now seems that a person can “create” his life- and thus be morally responsible for it- insofar as he can create these values that (causally) determine of which of the possible trajectories is in fact realized* [s. 98].

Człowiek szlachetny szanuje siebie, wie, kiedy mówić i kiedy milczeć, jest surowy w stosunku do siebie.

*

Umiejętność wyznaczania swoich własnych standardów oceny jest najbardziej istotną, wyróżniającą cechą typu wyższego [zob. s. 122], do tego wiara w siebie i nie uleganie wpływowi innych (co często odbierane jest w moralności chrześcijańskiej jako pycha) to cechy, które jakże często znajdujemy u artystów. Nietzschego krytyka MPS wynika z tego, że środowisko norm moralnych jest mało przyjazne dla tego typu osobowości. Nietzsche jest zwolennikiem nastawienia Kaliklesa, czyli przekonania, że normy moralne służą wyłącznie interesowi wybranej grupy ludzi. Stąd piętnuje egoizm i namawia do altruizmu, bo jego członkowie korzystają z takiego stanu rzeczy [por. GM(a), 43-46].

Leiter mierzy się również z obiekcjami w stosunku do takiego rozumienia krytyki MPS. Jednym z nich jest założenie, że Nietzsche krytykuje MPS nie dlatego, że jest ona szkodliwa dla wyższego typu, ale że jest anty-naturalna, niszcząca dla „życia”. Leiter nie zgadza się z tą interpretacją, zakładając, że pojmowanie życia w abstrakcyjnych kategoriach nie służy właściwemu odczytaniu intencji Nietzschego (podobnie ma się rzecz z abstrakcyjnym, metafizycznym traktowaniem „woli mocy” itp.).

Leiter opisuje również normatywną zawartość MPS i kauzalny (przyczynowo-skutkowy) mechanizm jej negatywnego działania. Podaje on listę cech, do której można mieć pozytywne lub negatywne nastawienie, które z kolei przekształcają się w wyznacznik dla powszechnie obowiązujących wartości.

Oto one [zob. s. 128]:

za / przeciw

szczęście / cierpienie

altruizm, bezinteresowność / dbanie o interes własny, miłość do samego siebie

równość / akceptacja nierówności

pokój, spokojna egzystencja / niebezpieczeństwo, wyzwanie

społeczna i komunalna użyteczność / wszystko co jej nie służy

litość, współczucie / obojętność wobec cierpienia

wyplenienie instynktów / radość i satysfakcja z zaspokajania instynktów

dobrobyt „duszy” / dobrobyt ciała

*

Leiter powiada:

Tym, co łączy wyraźnie rozrzucone uwagi krytyczne Nietzschego dotyczące MPS w odniesieniu do altruizmu, wartości szczęścia, litości, równości, Kantowskiego rozumienia osoby, utilitarianizmu itd., jest to, że myśli on o kulturze, w której te normy obowiązują, jako o miejscu, przestrzeni, w której eliminowane są warunki ku realizacji ludzkiej doskonałości. Osiągnięcie doskonałości, w rozumieniu Nietzschego, wymaga zarówno samolubstwa, cierpienia, swoistego stoickiego podejścia do rzeczywistości, poczucia hierarchii i różnicy itp. [s. 129].

Cierpienie jest istotne dla rozwoju. Unikanie go za wszelką cenę w imię wewnętrznej wartości szczęścia prowadzi do degradacji. Rezygnacja z pielęgnowania interesu własnego na rzecz interesu grupy eliminuje poświęcenie dla rozwiązania problemu, eliminuje poświęcenie dla „dzieła”. Wreszcie Nietzsche atakuje doktrynę równości¹⁰, a demokrację uznaje za system, który cechuje brak wiary w ludzi. Wszelkie mrzonki o egalitaryzmie zawartym *implicite* w filozofii Nietzschego można raczej kwalifikować jako niemożliwe do udowodnienia na podstawie tekstu źródłowego.

Wyjątkowo doceniam realistyczne podejście Leitera do interpretacji tekstu. W przeciwieństwie do innych prób analizy filozofii moralnej Nietzschego z punktu widzenia metaetycznego nie udaje on, że dzieło ma charakter systematyczny/systemowy. W kwestiach etycznych szczególnie prawdziwe jest zdanie Johna Wilcoxa: „myśl Nietzschego jest pełna ocen, on zawsze opowiada się po jakiejś stronie”¹¹. Nietzsche nieustająco polemizuje i zajmuje stanowisko, część jego retoryki nie da się pogodzić z jego metaetycznymi założeniami, wielokrotnie lamentuje on nad kondycją, a nie proponuje rozwiązania systemowe [zob. s. 153]. Ton retoryki Nietzschego nie powinien być jednak pod żadnym względem wskazówką do ignorowania wartości epistemologicznej tekstu. Leiter zwraca uwagę, że mimo dużego ładunku emocjonalnego Nietzsche nie używa w stosunku do oceny moralności takich kategorii, jak „prawda” czy „fałsz”, jego pasja wynika raczej z chęci „obudzenia” czytelnika, wskazania mu innej, bliższej naturalizmowi drogi obchodzenia się z tematyką moralności. Jego „fizjologiczne” podejście do zagadnień moralności, jego typologia postaci i gatunków ludzkich ma być długo oczekiwaną alternatywą dla wartości i interpretacji świata oferowanej przez chrześcijaństwo. Co więcej, ma być swoistym lekarstwem na dekadencję. Ken Gemes wysnuwa podobny wniosek: „Atak Nietzschego na chrześcijaństwo [i chrześcijańską moralność] opiera się na fakcie, że osłabia ono silne wole, a nie na tym, że jest «fałszywe»”¹².

¹⁰ F. Nietzsche przeciwko idei równości występuje m.in. w: [WR(a), 351-352; ZB(a), s.114-115; A(a), 61-62].

¹¹ W oryginale: [Nietzsche's] works are full of valuations; he takes sides, J. T. Wilcox, *Truth and Value in Nietzsche; A Study of His Metaethics and Epistemology*, Ann Arbor: University of Michigan Press 1974, s. 2.

¹² K. Gemes, *Nietzsche's Critique of Truth*, „Philosophy & Phenomenological Research” 52:47-65, 1991, s. 58.

Leiter zatrzymuje się także nad pojęciem genealogii, która jako metoda badawcza jest niezbędna do badania zagadnień moralności. Leiter przypomina, że słowo „genealogia” *ex definitione* jest związane z losami danej rasy, z jej hodowlą i rozmnażaniem. Według Leitera, podejście Foucaulta (reprezentowane również przez Vanessę Lemm) jakoby genealogia miała być metodą badawczą, która luźno operuje faktami i jest zasadniczo różna od badania historycznego, jest zgoła inne. Nietzsche nie chce tworzyć „hipotez”, genealogia nie jest zatem przeciwstawiona badaniu historycznemu. Jej celem jest wskazanie prawdziwych korzeni i rzeczywistych przyczyn, bliższa jest ona zatem rozumieniu darwinowskiemu (jako klasyfikacja gatunków i ich losów) niż humanistycznemu opisowi zdarzeń. Genealogia jest skoncentrowana na naturze moralności i interesują ją fakty, które są udokumentowane i udowodnione [por. GM(a), 8-11]. Wypada jednak zadać pytanie, dlaczego Nietzsche nie dostarcza żadnych dowodów na poparcie swoich tez? Leiter odpowiada, że wynikać to może z faktu, że głównym zadaniem genealogii jest to, aby zmusić ludzi do pomyślenia tego, co do tej pory wydawało się nie-do-pomyślenia, aby zacząć zadawać pytania samemu systemowi wartości, w którym wzrastali, aby dokonać rewaluacji istniejącej moralności [zob. s. 181]. To zadanie na tyle pokażne, że Nietzsche ogranicza się do LeRoche Foucauldowskiego obnażenia prawdziwych motywów, odkrycia intencji ukrytych w moralności. Poprzez obnażenie takich mechanizmów, jak poczucie winy, zła świadomość i ideał ascetyczny, Nietzsche próbuje odtworzyć ukryte motywy i osłabić naszą wiarę w absolutyzm obowiązujących wartości.

Leiter dostarcza wyjątkowej we współczesnej literaturze filozoficznej analizy poszczególnych esejów z *Genealogii moralności*, czyni to w sposób wyjątkowo metodyczny i akademicko rzetelny. Ta część książki będzie wyjątkowo przydatna tym, którzy z myślą Nietzschego mieli do czynienia, ale czekają na prace z poszczególnymi cytatami jego dzieła. Leiter analizuje pojęcie resentymetu, złej świadomości, zastanawia się nad aspektami takimi jak: co ochroniło Greków przed nieustającym życiem w poczuciu winy? Jak „spłacanie długu” ma się do wzbudzania poczucia winy? Jak to możliwe, że moralność „niewolnicza” przejęła władzę? Jak istotne jest nadanie znaczenia cierpieniu? Za pomocą cytatów z *Genealogii moralności* wskazuje, jak wstyd i zmoralizowana etyka manipulują świadomością człowieka. To tematy, które pojawiają się w analizach Nietzschego nieustająco, Leiter wyjaśnia je w pełnej zgodzie z przyjętymi (i przedstawionymi przeze mnie wstępnymi założeniami), które proponuje stosować jako swoistą „optykę” czytania dzieła.

W podsumowaniu Leiter słusznie zauważa, że Nietzsche nie podaje podsumowania, właściwego klucza do rozumienia trzech esejów *Z genealogii moralności*. Stanowią one jakoby oddzielne studia nad zagadnieniem. Najistotniejsze z punktu widzenia interpretacji

Leitera jest to, że Nietzsche próbuje się tu mierzyć z naturalistycznie pojętą psychologią człowieka, z potrzebą nadawania wagi i znaczenia cierpieniu (którego wyeliminować się przecież nie da). Jego wysiłek skierowany jest na próbę zbudowania alternatywy dla obowiązującej moralności, na wykreowaniu nowych ideałów, które zablokują „samobójczy nihilizm”. Projekt nadczłowieka ma tu być alternatywą, wieczny powrót tego samego – imperatywem etycznym. Zmienione ma być nastawienie do świata na takie, które zamiast ideału ascetycznego, wprowadzi do ludzkiej egzystencji *amor fati*.

Na zakończenie Leiter powiada:

[Nietzsche] jest odczytywany bardziej prawidłowo jako rodzaj ezoterycznego moralisty, to znaczy myśliciela, który ma wiele do powiedzenia na temat ludzkiego rozkwitu, który wierzy, że ma do zakomunikowania kilka prawd o człowieku, których wysłuchać powinni przynajmniej niektórzy [s. 296].