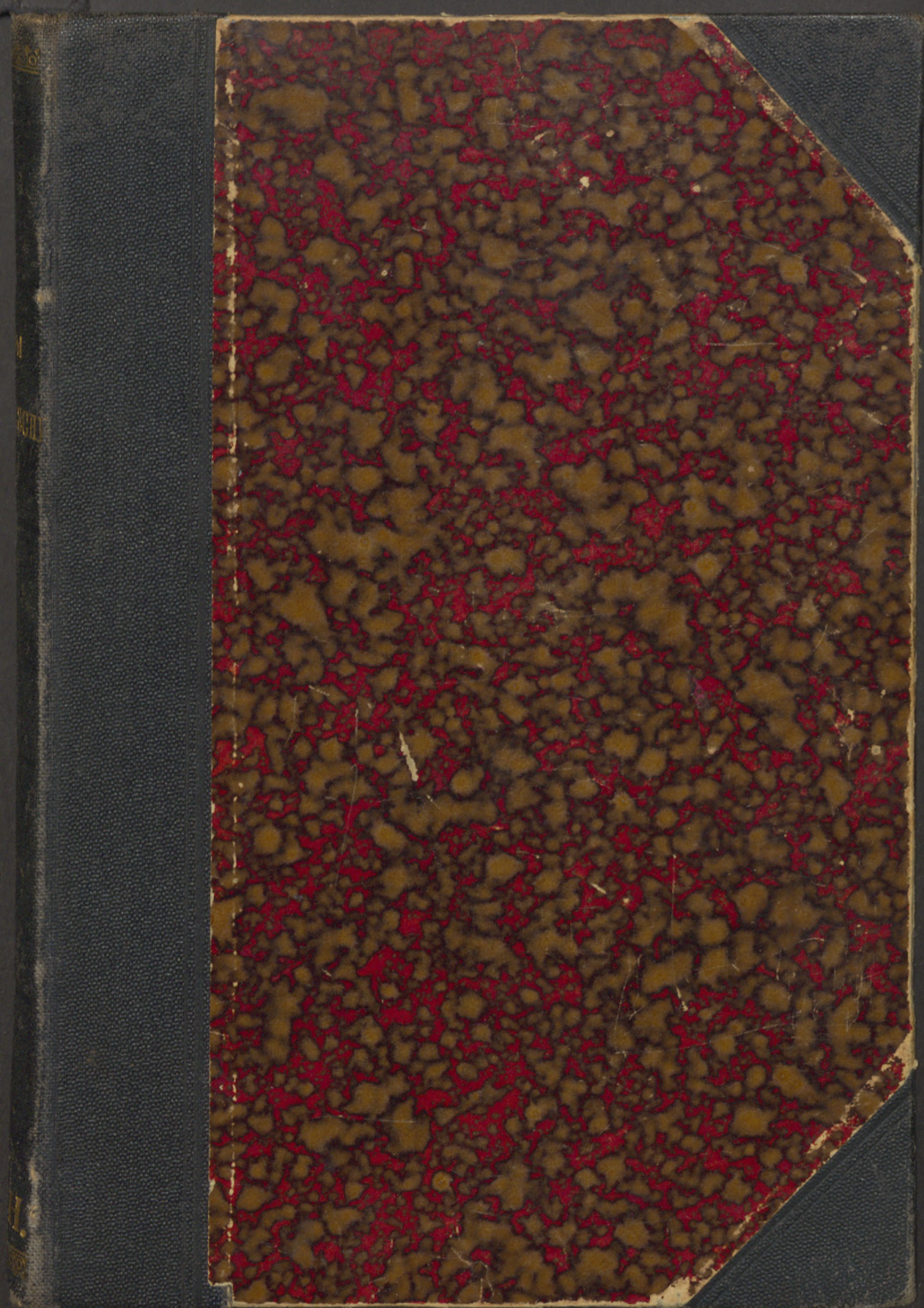
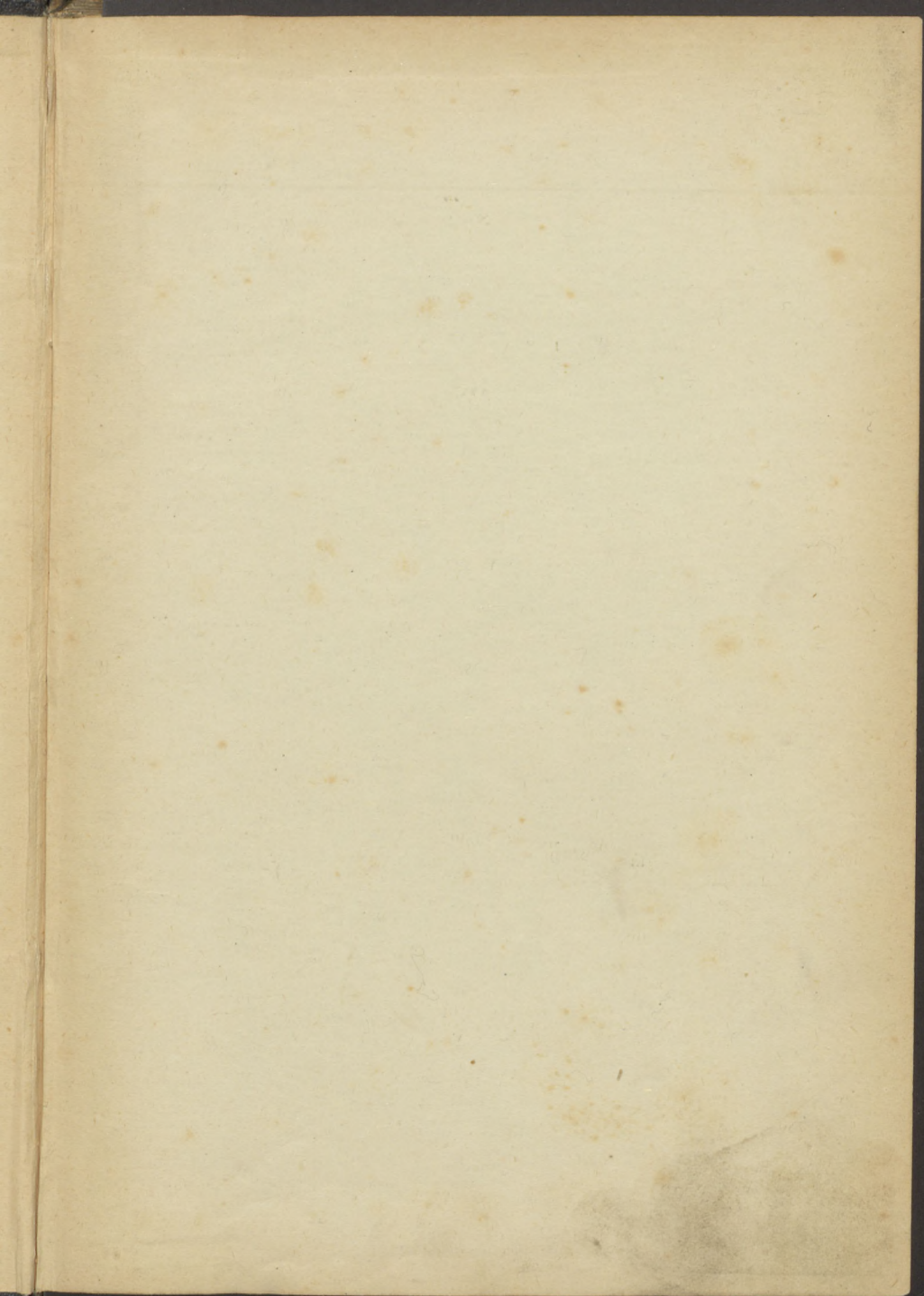
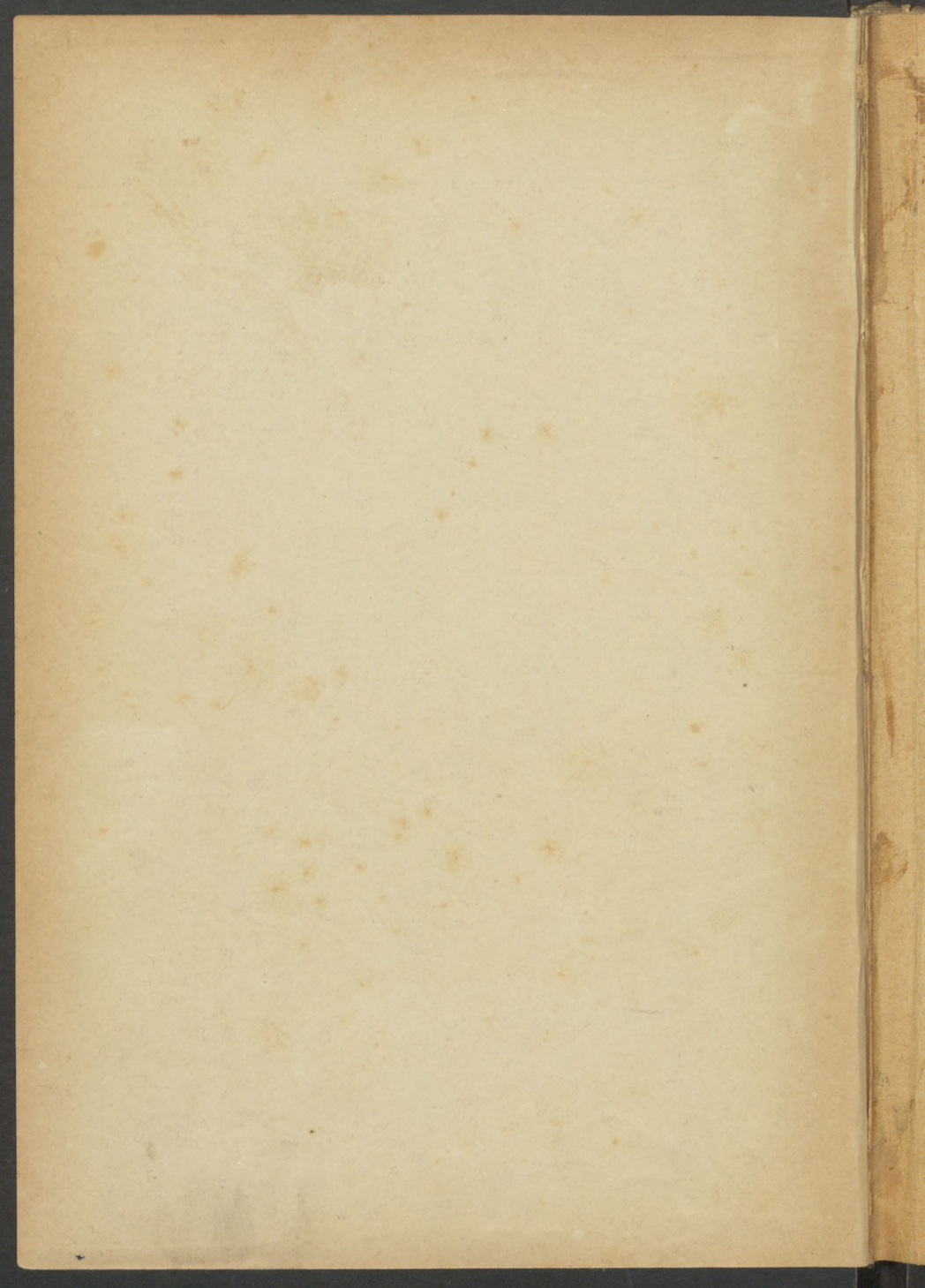








Prof. Dr. Alojzy Riehl.

FRYDERYK NIETZSCHE.

ARTYSTA I MYŚLICIEL.

PRZEKŁAD

WILHELMA FELDMANA.

„Wybitny przedmiot przedstawimy
najlepiej, biorąc kolory do obrazu
z samegoż przedmiotu; w ten sposób
z konturów i odcieni wystąpi rysunek“.

Ludzkie Nazbyt-Ludzkie, I. afor. 205.

WARSZAWA.

Wydawnictwo „Przeglądu Tygodniowego“.

1900.

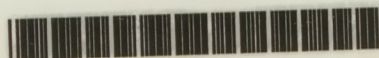
Nr inv. 3526902



1(430) "18/19" A/z

Дозволено Цензурою.
Варшава 17 Января 1900 г

Wojewódzka Biblioteka Publiczna
w Olsztynie



010-035269

Akcja Nr 12 / 94 / CZ

żeczk
uwag
Auto
lei,
przyj
dziel
ko ni
jak
Wag
trage
W ro
tora,
pism
już
kryty
wyzn

I.

Pisma i osobistość.

W ostatnich dniach 1871 r. pojawiła się książeczka, której tytuł brzmiał jak zagadka i zwracał uwagę: „Narodziny tragedyi z ducha muzyki“ ¹⁾. Autor, młody profesor filologii klasycznej w Bazylei, był wówczas znany tylko w szczupłym gronie przyjaciół. Rzuciwszy okiem na te żywo skreślone dziełko, można było sądzić, że ma się przed sobą tylko niezwykłą próbę cofnięcia „sztuki przyszłości“ — jak jeszcze wówczas nazywano muzyczny dramat Wagnera — w daleką przeszłość, w czasy rozkwitu tragedyi greckiej. Ryszard Wagner — i Eschylos! W rok później wyszło z pod pióra tego samego autora, jako „Pierwsza część rozmyślań nie na czasie“, pismo polemiczne, zwrócone przeciw zapomnianej już dzisiaj książce a niezapomnianemu wielkiemu krytykowi. Dziełko to zatytułowane: „Dawid Strauss, wyznawca i pisarz“ ²⁾, miało później otrzymać ty-

¹⁾ Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik.

²⁾ Dawid Strauss, der Bekenner und Schriftsteller
A. Riehl: „Fryderyk Nietzsche“.

tuł krótszy i dobitniejszy: „Dawid Strauss i inni filistrzy“.

Cięte, kiedy atakuje, pełne dowcipu i humoru, kiedy wyraża żart, ironię i szyderstwo, należy ono do najlepszych utworów niemieckiej literatury polemicznej. Niektóre zdania dosadne, jak epigramy, tchną duchem Lessinga, co działa tem komiczniej, że ostrze ich skierowane właśnie przeciw autorowi, którego niejednokrotnie porównywano z Lessingiem. Występującą zaś tu i owdzie gwałtowność tonu, można u ucznia Schopenhauera tłumaczyć płytką sofisteryą, z jaką Strauss targnął się był na pesymizm mistrza.

Zapewne niewielu tylko czytelników zauważyło odrazu łączność, zachodzącą pomiędzy temi dwoma utworami. Szlachetnej, tragicznej kulturze geniuszu twórczego, traktowanej z takim entuzjazmem i w tonie wieszczym w „Narodzinach tragedyi“, przeciwstawia polemika ze Straussem, jako kontrast i największą jej przeszkodę — kulturę na poziomie tak zw. „filistra wykształcenia“ (Bildungs-filister); walkę zaś podjętą w pierwszym dziełku przeciw Sokratesowi, którego (mylnie zresztą) atakuje jako twórcę i pierwowzór wszelkiego kierunku wrogiego sztuce, kończy w drugim utworze wesoły epilog, wyszydający modnego rzecznika owego rzekomo sokratycznego, płytko-optymistycznego sposobu myślenia.

Polemika ze Straussem wywołała ostre starcie

zdań za i przeciw. Od tego czasu zaczęto mówić o Fryderyku Nietzsche.

W szybkim tempie ukazały się po sobie kolejno do 1876 r. trzy dalsze części „Rozmyślań nie na czasie”: O korzyści i szkodliwości historii dla życia ¹⁾. (Później tytuł ten miał brzmieć: „My historycy. Przyczynek do dziejów choroby współczesnej duszy); Schopenhauer jako wychowawca, Ryszard Wagner w Bayreuth ²⁾. Młody, ognisty umysł, zbliża się pełen nadziei do tego współczesnego świata. Z jego sztuki i filozofii przyswaja sobie na swój sposób to, co odpowiada jego najgłębszej istocie, przy czem je odpowiednio przetwarza. Na razie, zdaje się jeszcze bezwarunkowo ufać wybranym przez się przewodnikom duchowym; z wdzięczności skłonny jest nawet przeceniać ich dzieło, przy którym czuje potężnienie sił własnych. Powodowany potrzebą wywnętrzenia się i pozyskania równie myślących, dąży do efektów natychmiastowych, energicznych; ztąd gwałtowność tonu. Z przywileju młodości do liczenia od siebie nowej ery świata, korzysta w całej pełni. W rozprawie o historii, najcenniejszej ze zbioru „Rozmyślań nie na czasie“, zwalcza nadmiar historii w wychowaniu człowieka współczesnego— a czyni to także z tego powodu, ponieważ ztąd powstaje ubezwładniające uczucie, że jest się tylko

¹⁾ Vom Nutzen und Nachtheil der Historie fürs Leben.

²⁾ Schopenhauer als Erzieher. Richard Wagner in Bayreuth.

epigonem. W owym nadmiarze historii, widzi Nietzsche osłabienie indywidualizmu, zgębnianie plastycznej siły życiowej. Na tę historyczną chorobę czasu, poleca jako lekarstwo „niehistoryczność” — „zdolność i siłę zapominania”, przedewszystkiem zaś „nadhistoryczność”. Tak nazywa sztukę i religię, jako potęgi nadające życiu charakter rzeczywistości. Nie ulega wątpliwości, że ów „nadhistoryczny”, w sferę rzeczywistości wprowadzający pogląd, stał w jego ówczesnem mniemaniu najwyżej. Nietzsche pozostaje tu jeszcze pod wpływem Schopenhauera i podziela jego lekceważenie historii. Wiara w postęp, w „rozwój świata”, budzi w nim jedynie szederstwo. W twierdzeniu zaś, że: „cel ludzkości nie może leżeć u kresu jej rozwoju, lecz w jej najwyżej rozwiniętych jednostkach”, widzimy, jak wcześniej tkwił w nim zasadniczy pierwiastek jego arystokratycznych zapatrywań. Równie krytycznym wzrokiem obejmuje już wówczas naukę i jej granice. Usiłowania pragnące przetworzyć historię na umiejętność ścisłą, w rodzaju nauk przyrodniczych — natenczas czytywano jeszcze Buckle’a — określił bardzo trafnie, mówiąc: „O ile w historii istnieją prawa, nie nie warte są prawa i nie nie warta też historia”.

W jednym wszelako punkcie myli się wojowniczy nasz autor. Będąc sam uczonym i profesorem, cenił zbyt wysoko wpływ profesorstwa i uczoności na życie współczesne i przypisywał im bezwarunkowo większe znaczenie, aniżeli w istocie posiadają.

W rozmyślaniach o Schoppenhauerze i Wagnerze, które wcale nie były „nie na czasie“, te jego zapatrywania przechodzą w podziw i aż nazbyt są subiektywne, aby mogły służyć za charakterystykę przedstawionych osobistości. Tem wyraźniej jednak przejawia się w nich sam autor, jego pragnienie wielkich zadań, jego dążność do najwyższej potęgi ducha, zapowiedź jego przyszłości i przeczucie złaczonych z nią niebezpieczeństw. „Schoppenhauer i Wagner — czyli jednym słowem, Nietzsche“, tak później sam Nietzsche określił charakter całkowicie osobisty obydwu tych utworów. Że miały być razem „pożegnaniem“, ostatnim dźwiękiem przebrzmiewających już nastrojów, tego przy ich ukazaniu się, nikt nie mógł odgadnąć.

Ktokolwiek dał się unieść burzy i naporowi pierwszych tych dzieł, lub nawet myślą przyłączył się do śmiałej rzeszy smokobójców i pionierów kultury, których zbliżające się kroki można niejako słyszeć w „Narodzinach tragedyi“, tego czekało rozczarowanie. W r. 1878, tylko w dwa lata po wyjściu ostatnich „Rozmyślań nie na czasie“, pojawił się zbiór aforyzmów zatytułowanych: „Ludzkie, Nazbyt—ludzkie“. Dziełko to samo zapowiedziało się jako „książka dla wolnych duchów“ i było poświęcone pamięci Woltera, w setną rocznicę jego śmierci. W następnych dwóch latach wyszły nowe pisma, w tym samym trzymane duchu: drugi tom zbioru

„Ludzkie, Nazbyt – ludzkie“ ¹⁾ i „Wędrowiec i cień jego“ ²⁾. Nietzsche zdawał się sprzeniewierzać samemu sobie. Romantyczna metafizyka artysty z „Narodzin tragedyi“ i dziełka o Wagnerze, ustąpiła tutaj miejsca duchowi oświecenia i naukowego pozytywizmu; Dionyzosa zastąpił Sokrates. Z taką samą jednostronnością, tylko w przeciwną skierowaną stronę, uwielbia człowieka nauki: on to ma stanowić „dalszy rozwój człowieka-artysty“; ten zaś, to jest artysta, „już sam przez się stanowi istotę wsteczną“. Artyści, powiada Nietzsche (w aforyzmie 220 zbioru „Ludzkie, Nazbyt — ludzkie“), są „gloryfikatorami religijnych i filozoficznych błędów ludzkości“. Wraz ze zmianą poglądów, zmienił się także sposób ich wyrażania. Niepowstrzymany potok wymowy dzieł młodocianych, wydaje się jakoby zatamowany w biegu, rozdzielony na części. Zamiast strumienia — małe, aż do dna przejrzyste jeziora, z których wyglądają jasne myśli: Nietzsche pisze aforyzmy. Tylko na jednym punkcie namiętny ten myśliciel pozostał sobie wiernym. Zawsze porusza się w ostatecznościach; wszędzie musi wypowiadać poglądy najsłabsze. Raczej zagłada ludzkości, woła on, aniżeli cofnięcie wstecz poznania. A jeszcze w „Jutrzence“ ³⁾ nazywa poznanie prawdy „jedynym, niezmierzonym celem, dla którego żadna z ofiar, nawet ofiara ludzkości, nie jest zbyt wielką“.

¹⁾ Menschliches, Allzumenschliches.

²⁾ Der Wanderer und sein Schatten.

³⁾ Morgenröte.

I jeszcze raz następuje metamorfoza w zasadniczych poglądach Nietzschego. Zapowiada się ona, jakkolwiek tylko dla bystrzejszego oka dostrzegalna, już w „Jutrzence“ a w „Wesołej nędzy“ ¹⁾ (1882) przebija się coraz wyraźniej. Jako główne dzieło nowej epoki, pojawia się najwięcej godna uwagi praca Nietzschego, książka symboliczna: „Tak rzekł Zaratustra“ ²⁾, napisana w czasie od 1883 — 1885. Do niej przyłączają się dzieła pomniejsze, usiłujące nowy ten punkt widzenia uzasadnić i zużytkować naukowo; do nich należą aforyzmy: „Po za kresem dobra i zła“ ³⁾, jako też rozprawa „Przyczynek do genealogii moralności“ ⁴⁾, rozróżniająca dwa systemy wartości moralnych. Z maja 1888 r. datuje się list z Turynu, „Sprawa Wagnerowska“ ⁵⁾, arcydzieło opracowania artystycznego, należące jednakowoż tylko do rodzaju inwektyw. We wrześniu tego samego roku podpisał Nietzsche przedmowę do „Zimierchu bożków“ ⁶⁾, swojej „filozofii in nuce“, streszczającej najśmielsze jego myśli i będącej, jak sam żartem mówi: „radykalną aż do występku“. Z głównego dzieła naukowego, które projektował, „z próby przemiany wartości wszechwartości“ o tytule „Wo-

¹⁾ Fröhliche Wissenschaft.

²⁾ Also sprach Zarathustra

³⁾ Jenseits von Gut und Böse

⁴⁾ Zur Genealogie der Moral.

⁵⁾ Der Fall Wagner.

⁶⁾ Götzendämmerung.

ła do potęgi“ ¹⁾), ukończył był dopiero księgę pierwszą: „Antychrysta“ ²⁾), kiedy nastąpiła katastrofa, zbyt wczesnie kładąca kres umysłowej działalności Nietzschego. Inne „główne dzieło“, o którym wzmiankuje w „Genealogii moralności“ i w liście „Sprawa Wagnerowska“, mianowicie „Fizjologia estetyki“ ³⁾), prawdopodobnie nie zostało już rozpoczęte.

Obecnie jest Nietzsche z pośród autorów poważnych najwięcej poczytnym. Dumne jego życzenie, wyrażone w jednym z listów do Brandesa: mieć kilku czytelników, dla których się żywi szacunek, więcej żadnych!—nie ziściło się. Tak samo, jak wydania jego dzieł, mnożą się prace o nim. Koło jego imienia skupia się żarliwa rzesza uczniów, przeważnie literatów i artystów. Nauki jego stają się dogmatami, które fałszywie pojęte, kompromitują autora. Wpływ jego stylu na przedstawicieli „modernizmu“ w literaturze jest oczywistym. Starają się go naśladować—jego, który jest nieznównanym, nie dającym się naśladować. Jest on bezsprzecznie modnym filozofem naszego czasu, może tylko modą czasu.

Chwalić go, znaczyłoby działać wbrew jego myśli: „Czekałem echa a usłyszałem tylko pochwałę“, mówi w jego imieniu „Rozczarowany“. A zbijać go byłoby zapóźno. Ma on siebie samego na myśli, mó-

¹⁾ Der Wille zur Macht.

²⁾ Der Antichrist

³⁾ Die Physiologie der Ästhetik.

wiać w „Wędrowcu i jego cieniu“ (aforyzm 249): „Ten myśliciel nie potrzebuje nikogo, coby go zbijał: sam starczy sobie do tego“. A przytem indywidualności się nie zbija, lecz usiłuje się ją zrozumieć.

Zasada przewodnia współczesnej teoryi sztuki tłumaczy dzieło osobistością artysty. Nietylko bowiem na treści dzieła polega wpływ i znaczenie autora, lecz również na jego osobie, odbijającej się w dziele sposobem pojmowania przedmiotu, wlanym wien nastrojem indywidualnym, dreszczem twórczym. W każdym prawdziwie artystycznym utworze zlewa się osobistość i dzieło w jedną organiczną całość. Zasada ta da się także zastosować do filozoficznych systemów, o ile sposobem powstawania są spokrewnione z dziełami sztuki; szczególnie zaś stosuje się ona do świata myśli, objętych pismami Nietzschego.

Nietzsche jest myślicielem najwięcej subiektywnym. Z czysto osobistego doświadczenia zaczerpnął swe twierdzenie, że każda dotychczasowa filozofia była „spowiedzią swego twórcy i rodzajem mimowolnych pamiętników“, że „w filozofii niema zgoła nic nieosobistego“. „Mihi ipsi scripsi!“, dla siebie samego to pisałem! — woła, ilekroć jakieś dzieło ukończy. On sam żyje w swoich pismach, zupełnie i całkowicie—„ego ipsissimus“. Jego książek nie powinno się zatem uważać za zwykłe książki; osobiste to przejście autora, książki najsubiektywniej przeżyte, oczywiście w duszy myśliciela: myśli, jako osobiste przejścia.

Ten czysto osobisty charakter jego pism, zniewala wprost do oceny pod względem estetyczno-artystycznym. Co w nich przede wszystkim zajmuje, to nie kwestya, czy treść ich jest zgodna z prawdą, lecz pytanie, jaki człowiek z nich przemawia i w jaki sposób przemawia? Rozkoszujemy się formą najzupełniej przystosowaną do myśli—tak egzotycznej, gorącej, przedziwnej myśli! — rytmem elastycznego języka, dźwiękiem słów dla słuchu pisanych. Byłoby to jednak — używając wyrażenia Nietzschego — oznaką „dysdregacyi instynktów“, gdybyśmy, zwłaszcza wobec artysty, będącego zarazem myślicielem, w zachwycie nad formą estetyczną, stracili z oczu sam przedmiot lub, co w tym wypadku jednoznacznie, pominęli prawdę naukową.

Chcąc dla Nietzschego być sprawiedliwym, nie należy przykładąć doń miary zapatrywań, które sam zwalcza. Kryterjum dla ocenienia go należy szukać we własnych jego dziełach; o ile zachodzi potrzeba zwalczania go, należy to czynić na własnem jego polu i jego własną bronią. Nic łatwiejszego nad potępienie jego poglądów na mocy norm i pojęć panującej moralności—i nie też zbyteczniejszego. „Wynalazcy nowych wartości“, niepodobna sądzić według wartości starych a można też z góry wiedzieć, że „immoralista“ nie zdoła się ostać przed moralnością, którą uważa jedynie za uwarunkowaną wpływami biologicznymi i historycznymi. Zachodzi raczej pytanie, czy „moralność“ ta ostoi się przed nim i jego atakami — czy ostoi się na wszystkich punk-

tach, które uważa za normy ogólne i wypływy samego rozumu.

Już w zasadniczych swych tendencyach występuje Nietzsche, jako „bojownik przeciw swemu czasowi“. Jest on arystokratycznym i radykalnym; „arystokratyczny radykalizm — to najrozsądniejsze określenie, jakie o sobiedotych czasach „czytałem“. Całokształtem swego poglądu na życie, reprezentuje on indywidualizm; renesans jest dlań wiekiem złotym. Czas nasz jest usposobiony kolektywistycznie i wobec zagadnień społecznych, zapomina niekiedy o zasadniczej wartości jednostki. I na tem może polega właściwe znaczenie Nietzschego, że z gorącą wymową przedstawia naszej epoce niebezpieczeństwa, mogące wyniknąć z ogólnego niwelowania i ślepego podsuwania wszystkiego pod jednakowy strychulec, co grozi obniżeniem typu człowieka.

Jestże Nietzsche filozofem? A cóż na tem zależy, odpowiedział sam na to pytanie.—Nie, coby nas mogło obchodzić, jeżeli przez filozofię rozumiemy umiejętność równą każdej innej — umiejętność specjalną, trochę tylko mniej specjalną. Przez filozofię można jednakowoż rozumieć wszystko, co istotnie ważne i wielkie: królewską sztukę życia, naukę mądrości, która właściwie życiu cel stawia—a w filozofii — jak Nietzsche głosi już w piśmie o Schopenhauerze — „prawodawcę co do miary, monety i wagi wszechrzeczy—sędziego życia“. Filozofowi w tem znaczeniu nie potrzeba „systemu“—Sokrates go nie miał. Działa on raczej jednolitością swego życia

umysłowego, poglądami swemi i potęgą swej osobistości. Tak samo nie można z rozproszonych maksym Nietzschego „zbudować systemu“. Na pierwszy rzut oka wydaje się nawet, jakoby oddzielnym epokom jego twórczości, pojedyńczym dziełom jednej epoki, a nawet osobnym częściom tego samego dzieła—brakowało związku. A jeżeli po bliższem zbadaniu odkrywamy coraz więcej węzłów, łączących dzieła późniejsze z wcześniejszemi, jeżeli w najwcześniejszych myślach odkrywamy zarodki późniejszych, to niemniej jednak, jednolitość tu występująca jest raczej osobistą, aniżeli życiową lub systematyczną. Konsekwencya, z jaką idee rozwijają się i górują pośród kolidujących z sobą poglądów, odzwierciadla zarazem konsekwencyę rozwoju bardzo oryginalnej osobistości samego myśliciela. Dlatego to charakterystyka tej osobistości winna poprzedzić analizę dzieł ze stanowiska filozoficznej ich wartości; strona biograficzna zyskuje pierwszeństwo przed logiczno-systematyczną.

Nie pytamy, czy Nietzsche nie jest zbyt namiętnym jak na filozofa? Wszystko co wielkie, a zatem wielkie filozofie również, wypływają z serca i wielkiej namiętności. Pytamy poprostu: czy Nietzsche jest dość zdrowym, aby być filozofem? Zdrowie bowiem — nikt tego lepiej odeń nie wiedział — jest także warunkiem do filozofii. Trudno bo źle zrozumieć odpowiedź, jaką na to pytanie daje jego autobiografia, to jest odtworzenie Nietzschego we własnych jego dziełach i przedmowach do tych dzieł.

Jeszcze bardziej przejmującą jest biografia napisana przez jego siostrę.

Pierwszy cios spotkał go, kiedy liczył dopiero lat pięć. W tym wczesnym wieku stracił ojca (1849), który skutkiem upadku uległ chorobie mózgowej. Nietzsche zawsze ubolewał nad tą stratą, która rzuciła cień na jego niezamącone dzieciństwo. Wychowanie też jego było głównie pozostawione jemu samemu, a zamiast prawdziwie ojcowskiego kierownictwa, poznał on tylko „surogat wychowania ojcowskiego“, uniformującą dyscyplinę dobrze zorganizowanej szkoły. Ma on na myśli szkołę w Pforcie, której wychowankiem był od czternastego do dwudziestego roku życia. „Trawiony pragnieniem wiedzy uniwersalnej“, usiłuje on przełamać „skostniałość systemu, regulującego podział i zużytkowanie czasu“ i oddaje się „wybuchającym niekiedy namiętnościom“. Drugim zdarzeniem, które wytknęło kierunek jego życiu, było powołanie do Bazylei dla objęcia katedry filologii. Otrzymał je na polecenie swego profesora Ritschla, licząc ledwie dwadzieścia cztery lata i nie ukończywszy jeszcze swych studiów zwykłą promocją. Fakultet lipski przesłał mu dyplom doktorski, nie poddawszy poprzednio młodego „profesora“ egzaminowi. Blask tak szybkiego powodzenia nie był dla Nietzschego szczęściem. Spadł nań nawał pracy, zb.t ciężki na jego lata. Podolał mu wprowadzić—mistrzowskie szkice do historii pierwszych filozofów greckich, drukowane w X tomie jego dzieł, dowodzą, z jaką potęgą tego

dokonał—niemniej przecież należy szukać jednego ze źródeł jego choroby, w nadmiernym wysiłku umysłowym owych czasów.

Niedługo po wojnie (1871), w której brał udział jako ochotnik sanitarny — gdyż mając z tytułu profesorstwa obywatelstwo szwajcarskie, nie mógł służyć pod bronią—począł zapadać na oczy; cierpienie to, jak się później okazało, pochodziło z afekcyi mózgu. W r. 1876 zmuszony był wyrzec się części swych zajęć urzędowych—wykładów w „Pedagogium“ bazylejskiem. W dwa lata później zaniechał całkowicie działalności publicznej. Gdy go w r. 1878 siostra widziała, był zmieniony do niepoznania—człowiek złamany, znużony, zestarzały, wyciągnął ku niej dłonie z głębokiem wzruszeniem. „Przygniata mnie wielki, wielki ciężar — pisze w r. 1880—w ciągu ostatniego roku ulegałem w 118 dniach niebezpiecznym atakom. Żyłem jeszcze, nie zdolny jednak widzieć o trzy kroki przed sobą“. Od tego czasu prowadził życie człowieka chorego. Konieczność a nie wolny wybór, zmuszała go do przepędzania letnich miesięcy na wsi w Górnym Engadynie, zimowych zaś—nad Riwierą. Czuł się także duchowo spokrewnionym z prostotą i wielkością okolicy w Engadynie, „ojczyzną wszystkich srebrzystych tonów przyrody“ i kochał Południe—jego łagodne niebo, roślinność, jasne powietrze i błękit morza.

Cierpienie jego spotęgowało się „w szeregu długich lat do stanu nieustających boleści“—powtarzamy jego własne słowa do Brandesa. „Udręczaniem

zwierząt“ (Eine Tierquelerei) i „przedpiekłem“ nazywa swój stan. „Straszliwy byt rezygnacyi“, do którego jest zmuszony, wydaje mu się tak srogim, jak „najestetyczniejsze zdławienie życia, jakie kiedykolwiek wogóle miało miejsce“. „O, jakież to lata! — pisze o epoce, obejmującej czas od 1876 do 1882 — jakie męczarnie, jakie osamotnienie i przesyłt życiowy!“ W jednym z listów (do Brandesa) z roku 1883, charakteryzuje historię swych wiosen od lat piętnastu, jako „historię pełną grozy, jako fatalizm dekadencyi i słabości“. Nawet jego silna wola i odporność musiały nieraz uleść. „Zdrowie moje zbyt głęboko wstrząśnięte, męczarnia zbyt ustawiczną — skarży się swemu przyjacielowi Rée — na co mi się zda panowanie nad sobą i cierpliwość“. Bywały okresy, kiedy „musiał czynić największe wysiłki, aby „akceptować życie“, a raz wybucha rozpaczliwymi słowy: „gardzę życiem!“ Z postępem choroby, pogarszał się także stan jego oczu, aż prawie zupełnie wzrok utracił. „Ach, te oczy — brzmi jedna z jego skarg — już absolutnie sobie rady z niemi dać nie mogę; przymocą wprost trzymają mnie zdala od nauki“.

Nietzsche nie posiadał wrodzonego popędu do samotności. Chętnie się udzielał i był też doskonałym nauczycielem, a jego wrażliwy umysł potrzebował podniety ze strony przyjaciół. Osobiste stosunki niejednokrotnie wywarły na jego życie umysłowe wpływ decydujący; najgłębszy, przyjaźń z Ryszardem Wagnerem. Pawła Rée nazywał niejedno-

krotnie swym przyjacielem i „dopełnieniem“. „Ja, który sam jestem ułamkiem i tylko w rzadkich, rzadkich dobrych minutach spoglądającą w lepszą krainę jednostką, gdzie żyją natury całe i skończone“—pisze do tego przyjaciela. Samotność więc i osamotnienie, zwykły los cierpiących, odczuwał jako niedolę i smutną konieczność. „Nie chcę dłużej być samotnym i znowu uczyć się być człowiekiem. Ach! do tego zadania muszę się jeszcze długo przygotowywać“—czytamy w liście do Lou-Salome. „Szczerość i zarozumiałość sądu“, które sobie sam wyrzuca, są poniekąd wynikiem jego osamotnienia, braku oddźwięku lub protestu, mogących wpłynąć na sąd jego. W r. 1882, kiedy stan jego zdawał się polepszać, powziął był zamiar studyowania przez dziesięć lat nauk przyrodniczych w Wiedniu, Paryżu lub Monachium; wówczas był jeszcze świadom głównego braku w swoim naukowem wykształceniu. Zamiar ten został wkrótce usunięty przez niezwykle w owym czasie rozbudzoną u niego twórczość; w ciągu najbliższych pięciu lub sześciu lat powstają najcharakterystyczniejsze jego dzieła; samo jednak powzięcie powyższego zamiaru dowodzi, jak mało żywot pustelnicy i odosobnienie, odpowiadały wrodzonym jego skłonnościom.

W wolnych od choroby chwilach, pisał Nietzsche swe dzieła dorywczo, w miarę jak go ból opuszczał, często „z minimalnym zasobem sił i zdrowia“. W takich chwilach czuje się lekkim, swobodnym, natężnionym; przypływ myśli odczuwa jakby taniec.

„Teraz jestem lekki, teraz unoszę się, teraz poglądam na się z góry, teraz bóstwo tańczy we mnie“.— „Czyż ojcem moim nie jest książę Nadmiar a matką cichy Śmiech?“ Tak więc przeczulenie i rozdrażnienie owych okresów, pobudza go nadmiernej produkcji, tak powiększa ów nadmiar produkcji jego rozdrażnienie—fatalne błędne koło, zacieśniające się dokoła niego coraz więcej i więcej, aż zdławia jego umysł. „Samoznawca — samodławca!“ (Selbstkenner—Selbsteuker!), mówił o sobie Zarathustra.

Nietzsche lubi myśleć w otwartym polu; przy silnym ruchu fizycznym, na samotnych górach, nad morzem, tam, gdzie—jak sam się wyraża—„nawet drogi się zamyślają“, tam on „wychadza“ sobie swe myśli. Tak więc dzieła jego powstały w „plein air“, a niektóre z nich wydają się tak, jakoby w istocie wchłonęły w siebie część słońca i świeżej, lotnej atmosfery.

Do tak fragmentarycznej twórczości, zmuszało go jego „nader zmienne zdrowie“. Pojmujemy, dlaczego zmieniała się metoda jego pracy, dlaczego aforyzmy pisze, pisać musi. Niegdyś przyganiał książkę Straussa, że była napisana fragmentarycznie i żądał, aby autor obejmował wzrokiem całość i do niej dostosował sposób i miarę swego wykładu. Obecnie sam nie zdoła z całości stworzyć całości, nawet kiedy sam tego pragnie a i przedmiot wymaga; tak samo więc i „Genealogia moralności“ rozdrabnia się na części i rozpada na aforyzmy. On jednak usiłuje wmówić w siebie i innych, że brak ten jest zaletą.

Aforyzm, sentencya — na którem to polu uważa siebie za pierwszego mistrza wśród Niemców, mają być formami wieczystości. Ambicyą jego „powiedzieć w dziesięciu zdaniach to, co inny w całej książce powie—a także to, czego inny w całej książce nie powie“. („Götzendämmerung“, str. 129).

Nam wydaje się, jakoby aforyzm nie był wielkim architektonicznym stylem duchowego budowniczego i twórcy. Należy on do sztuki miniaturowej. Jest to „epigram jako styl“ i trafia jak strzała, lub też szlifuje i cyzeluje myśl dopóty, aż błyszczy i zadziwia. Aforyzm, to forma dla myśli izolowanej, która straciwszy łączność z całością, stała się jednostronną i nawpół tylko prawdziwą. Często jest on także szatą kielkującej dopiero, lecz nierozwiniętej jeszcze myśli—myśli jako nastroju. Na tem polega jego urok i niebezpieczeństwo tego uroku. Jeżeli — jak powiada Bourget—cechą stylu dekadencji jest niezależnienie stronicy od książki, zdania od stronicy, słowa od zdania — to aforyzm, sentencya, używane z reguły a nie jako wyjątek, są stylem dekadencji. Przy tem wszystkiem, przyznać można Nietzschemu we władaniu tym stylem istne mistrzostwo.

W obrębie tego aforystycznego rodzaju stylu, rozróżniamy u Nietzschego przemiany w sposobie wyrażania się, odpowiadające przemianom w jego życiu umysłowem. Nigdy nie pisał Nietzsche jaśniej i prościej, jak w okresie powstania dzieł: „Ludzkie, Nazbyt—ludzkie“ i „Wędrowiec i cień jego“. O sty-

lu symbolicznym „Zarathustry“ i o istocie symbolizmu wogóle, mowa będzie później.

„Spłonąć w ogniu własnych myśli“ — tego porównania, nie będącego może porównaniem, lecz nie wyszukanem określeniem istotnego fizyologiczno-chemicznego procesu mózgowego, użył o sobie sam Nietzsche. Myśli jego uderzają weń i pokonują go z nagłością gwałtownych wstrząśnień i przesileń. Myśleć — znaczy u niego wpadać w emocye; żyć — znaczy: „wszystko, co w nim jest, przemieniać ustawicznie w światło i płomień“.

Znam ja swoje pochodzenie.
Nienasycon, jak płomienie
W żarze trawię się do cna,
Czego tknę się — światłem błyska,
A zostawiam — zgorzeliska:
Tak, płomieniem jestem ja! ¹⁾

Tak brzmi własna jego charakterystyka w wierszu zatytułowanym „Ecce homo“.

Od charakterystyki tej i wyobrażenia, jakieby sobie można utworzyć o osobistości Nietzschego na podstawie jego pism, zdaje się odbiegać obraz, jaki jego przyjaciele kreślą z obserwacyi. Miał on dy-

¹⁾ Ja! ich weiss woher ich stammel
Ungesättigt gleich der Flamme
Glühe und verzehr ich mich.
Licht wird alles, was ich fasse,
Kohle alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich!

skretny sposób mówienia, ostrożny, zadumany chód, spokojne rysy i oczy w głąb duszy skierowane, w głąb duszy, jakby wdał niezmierzoną. Można go było łatwo niezauważyć, tak mało postać jego rzucała się w oczy. W codziennem życiu odznaczał się wielką uprzejmością, kobiecą niemal łagodnością, życzliwością i trwałą równowagą umysłu; lubił wytworne formy towarzyskie a wyszukana dystynkeya uderzała w nim przy pierwszym zetknięciu. Z opisu tego niełatwo będzie rozpoznać ognisty umysł i zachwałego myśliciela. Przeciwiństwo to jednak, zachodzące pomiędzy autorem i człowiekiem, jest tylko pozorne i ginie przy głębszej rozprawie.

Nietzsche podnosi do ideału życiowego i stawia jako cel rozwoju człowieka, nie uidealizowanie własnego swego życia i własnej istoty — lecz raczej kontrast swój własny, stanowcze przeciwiństwo tego, co mu narzuciły choroba i fatalizm, co mu narzucił fatalizm jego choroby. Do niego również da się zastosować własne jego zdanie: „braki nasze są oczyma, które mi widzimy ideał“; niemniej słowa o „wnioskowaniu o człowieku, podług upragnionego przezeń ideału“.

Nietzsche jest dekadentem, lecz wie on o tem i walczy przeciw temu. Jest on dekadentem z instynktami człowieka zdrowego i dlatego właśnie musiał najwyżej cenić — przeceniać, w pierwszej linii przeciwiństwo dekadencji: wzbierającą falę życia, nadmiar życia, bez względu na to, jak i na co ono użyte.

Jest to cierpiący, który się jednak wystrzega

wysnuwania ze swego cierpienia wniosków przeciw życiu. Aprobuję cierpienie, aby nie być zmuszonym znęgać życie; czyni cierpienie źródłem siły, dyscypliną woli; ztąd jego nieufność do wszystkiego, cokolwiek osłabia wolę, do każdego rodzaju sentymentalnej słabości, nawet do litości. Choremu wydaje się już samo zdrowie — najwyższem dobrem, a komu w walce z cierpieniem wyczerpała się wola i zbyt omdlała, aby działać na zewnątrz, ten może w potężnej woli, w „woli do potęgi“, znaleźć ostateczny cel wszystkich dążeń. Czego Nietzschemu nie dostawało w życiu, to właśnie przeniósł na obraz życia, snującego się przed nim jako wzór. Do zniesienia swego życia, potrzeba mu było „kilku wielkich perspektyw umysłowo-etycznego horyzontu“. Marzył więc o rozwoju człowieka ponad jego gatunek, wyżej i dalej, aż do nad-gatunku; marzył o „nad-człowieku“.

Ostatecznie, niewolno w Nietzsche przeoczyć poety i artysty. Twierdzenia jego należy zawsze nastroić o kilka tonów niżej i odjąć im wszystko, cokolwiek jest wyborem i ugrupowaniem myśli a nie dopiero szatą ich zewnętrzną, wypływa z jego skłonności artystycznych: z upodobania do „bardzo wytwornych tematów rozmowy“, z rozkoszowania się formą języka i barwą słów. Trzeba się więc wystrzegać pojmowania Nietzschego zbyt dosłownie. Lubi on rozpowiadać wszystko dosadnie i lubi wypowiadać rzeczy najdosadniejsze. Chętnie podkreśla: wyrażenie nowe lub szczególnie efektowne podsuwa

czytelnikowi pod oczy, lub raczej wbija w ucho, za pomocą druku rozstrzelonego, dla zaznaczenia, jak wiele mu zależy na formie myśli; często zapewne niemniej, niż na myśli samej. Myśliciel, chcący być tylko myślicielem, unikałby tak jaskrawego wykładu.

Wpływ pism Nietzschego, wzmagający się szczególnie między młodzieżą, ma właśnie najgłówniejsze swe źródło w czarownym języku, jakim włada ten nadzwyczajny pisarz, ten łowca dusz nieostrożnych.

II.

A R T Y S T A.

„My, filozofowie, nie żywimy za nic tyle wdzięczności, jak kiedy się nas bierze za artystów“ — pisze Nietzsche do Brandesa. On sam jest artystą, którego można by brać za filozofa. W filozofii swej młodości tworzy z bytu świata i człowieka, akt artystyczny. Szczyt zaś jego twórczości, cechuje się symbolistyczną poezją myśli. Potrzeba było tylko — jak sam opowiada — pewnych sprzyjających okoliczności zewnętrznych a byłby się odważył zostać muzykiem. Za to jednak oddaje on wszystkie swe zdolności artystyczne, więc także muzykalne, na usługi języka. Nietzsche panuje nad językiem; posługuje się nim jako instrumentem, posłusznym jego najsubtelniejszym zamiarom i kaprysom każdego nastroju — a dzieląc się z nim własnym swym duchem: to szybkim, to znów powolnym prądem swych myśli, kolorytem swych namiętności, — pozwala równocześnie językowi rozwinąć ducha własnego, analogicznie z tem, jak postępuje ze swoim instrumentem artysta. Rzadki ten dar artystycznego władania słowem,

zawdzięcza on nie samym tylko wrodzonym zdolnościom, lecz także rozmyślaniom i usilnej pracy.

Z „Pism i szkiców z lat 1872—1876“ (X tom dzieł), widzimy, że pomiędzy projektowanymi „Rozmyślaniami nie na czasie“ (miało ich powstać dwadzieścia), znajdowało się też dziełko „O czytaniu i pisaniu“; z tej samej epoki miały pochodzić prace przygotowawcze do „Nauki o stylu“. Główne myśli owych zarysów, zachowały się prawdopodobnie w rozlicznych aforyzmach, dotyczących kwestyi języka, które znajdują się w późniejszych pismach, a mianowicie w dziełach „Ludzkie, Nazbyt—ludzkie“ i „Wędrowiec i cień jego“. Dozwalają nam one wejrzeć w pracownię pisarza i wysnuć ztąd całą teorię sztuki pisarskiej a w szczególności sztuki Nietzschego.

„Najważniejszą kwestyą jest, że potrzeba sobie zadać trudu, łożyć na język krew i siłę“ — brzmi urywek z „Czytania i pisania“. „Czas już istotny — mówi dalej Nietzsche — zająć się wreszcie językiem niemieckim w sposób artystyczny. Musi powstać rzemiosło, aby się zeń wytworzyła sztuka“. Właśnie zaś Niemiec zdaje się z reguły zapominać, że mówienia i pisania trzeba się uczyć. „Iluż Niemców wie i pragnie wiedzieć, że w każdym dobrem zdaniu tkwi artyzm—artyzm, który należy odgadnąć, jeżeli zdanie ma być zrozumianem“. („Po za klęską dobra i zła“, str. 206).

„Żaden z współczesnych narodów cywilizowanych—pisze Nietzsche w „Wędrowcu i jego cieniu“

(afor. 95)—nie posiada tak lichej prozy, jak niemiecki“. Przyczyną tego stanu, że „niemiec zna prozę tylko improwizowaną. Praca nad jedną stronicą prozy, jak nad posągami — wyda mu się opowieścią z krainy bajek“.

„Cudowna harmonia“ języka istnieje przede wszystkim dla słuchu. Szkoła języka jest „szkołą wyższej muzyki“. Nic więc zgubniejszego dla naszej mowy nad: „styl kancelaryjny, przewaga stylu pisarskiego nad mową“. „Pisanie musi być naśladownictwem“. Macaulay nie pozostawił nic pisanego, co nie wytrzymało próby głośnego czytania. Książkę należy czytać, jak muzyk czyta partyturę; należy słyszeć, co się czyta. „Niemiec nie czyta głośno, dla słuchu, lecz tylko oczyma: uszy swe wkłada podczas tego do szuflady... Tylko kaznodzieja wiedział w Niemczech, jaką wagę ma zgłoska, słowo; jak dalece zdanie uderza, skacze, pada, biegnie, urywa się; on jeden miał w uszach swych sumienie. Słuszna więc, że arcydzieło niemieckiej prozy jest zarazem arcydziełem jej największego kaznodziei: w porównaniu z bibią Lutra jest wszystko inne tylko literaturą“. („Po za kresem dobra i zła“, str. 208).

Najważniejsze reguły stylu pisanego i najużyteczniejsze jego środki, wypływają z różnicy pomiędzy językiem pisarskim a mową. Język pisarzy jest pozbawiony nacisku, gestów, akcentów i spojrzeń; za te sposoby wyrażania, dostępne tylko mówiącemu, sztuka pisania domaga się rekompensaty. Jak

wyróżnić słowo bez pomocy tonu, jak część zdania uwydatnić—oto jej pytanie. „Potrzeba wszystko—powiada w zapisce o stylu — długość i krótkość zdań, interpunkcyę, wybór słów, pauzy, następstwo argumentów — nauczyć się odczuwać jako gesta!“—„Styl powinien żyć“. W pewnym związku z tem pozostaje subtelne spostrzeżenie, że „tylko wobec poezyi pisze się dobrą prozą“. Urok bowiem tej ostatniej „polega na ustawicznem omijaniu i przeciwiwianiu się poezyi“.

Wszystkie artystyczne skłonności i talenta Nietzschego, połączyły się dla wytworzenia oryginalności jego stylu. Nietzsche zachowuje się w stosunku do języka, równocześnie jako muzyk, poeta i malarz; u niego najlepiej można poznać, czem jest muzykalny czar mowy lub malarstwo literackie. Niemniej ulegał jego styl zmianom, które należy od siebie odróżniać. Wcale też nie chcemy uważać jego sposobu pisania za bezwzględnie wzorowy, rozważając na razie same tylko jego zalety i bogactwo środków.

Muzykalność języka polega przedewszystkiem na rytmie i tempie mowy: w jaki sposób ona potężnieje i słabnie, zatrzymuje się lub toczy dalej, jak elastycznie się rozkłada, łamie, urywa, lub też płynie w jednostajnym biegu. „Co najgorzej daje się przełożyć z jednego języka na drugi—to tempo stylu, mające swe źródło w charakterze rasy“. — „Nieporozumienie co do tempa w zdaniu a nieporozumienie zachodzi już co do zdania samego“. Do tego przyłącza się jeszcze barwa dźwięku, zlewanie się

i wzajemna gra kolorów: chromatyczność mowy. W żądaniu, aby odgadywano myśli z uporządkowania samogłosek i spółgłosek, oraz z bogatej i subtelnej skali kolorów, występującej w ich układzie — w żądaniu tem dostrzeże niejeden za wiele sztuki i wymuszoności, lub też nadwrażliwości na akustyczny urok mowy. Wówczas jednak należałoby się przyjrzeć a raczej przysłuchać językowi samego Nietzschego.

Nietzsche zna tajemnicę malowania słowami, stawiania przed fantazją czytelnika słów i kolorów. Wie, że wymaga to największego uproszczenia opisu, obok najsilniejszego uwydatnienia wielkich, typowych rysów natury danego przedmiotu. Przeczytajmy i przyjrzyjmy się np. obrazowaniu w aforyzmie 295 „Wędrowca i jego cienia“. Z jak doskonałą wyrazistością są tu uwydatnione wszystkie najcharakterystyczniejsze szczegóły pejzażu Górnego Engadynu: mleczno-zielone jezioro, ziemia upstrzona kwieciami, urwiska skał i śnieżne pola zwieszane nad szerokim pasem lasu, ponad tem wszystkim lodowe iglice. Do tego sztafaż obrazu: stado krów pojedynczo lub w grupach, buhaj wstępuje właśnie w biały, spieniony strumień, powoli krocząc za jego wartkim biegiem; pasterze, ciemnoskórne stworzenia bergamascenkiego pochodzenia, dziewczęta ubrane niemal po męzku. Wszystko to wielkie, ciche, jasne; całość obłana spokojem i przesycona kolorowym wieczorem—nastrój heroiczny a zarazem idylliczny. W „Zarathustrze“ natomiast, maluje Nie-



tzsche obraz w rodzaju Böcklina: „Zaiste, jestem lasem i mrokiem drzew ciemnych; kogo wszelako nie trwoży moja ciemność, ten pod mojemu cyprysami znajdzie także sploty różane. A znajdzie także małego boga, najwięcej przez dziewczęta umiłowanego: leży opodal studni, cicho, z przymkniętymi oczami“. Wędrujemy wśród ciemnych alei opustoszałej włoskiej willi. Jak impresjonistyczny szkic działają słowa: „o wczesnej godzinie, gdy konwie brzęczą przy studni a rumaki wesoło rżą wzdłuż szarych ulic“. Odczuwamy nastrój rannej podróży. Wrażenie zaś sztychu Klingera, wywołuje następujący ustęp z „Zarathustry“: „Los mój mianowicie wcale się nie spieszy; czyżby mnie był zapomniał? Czy też może siedzi w cieniu za wielkim kamieniem i chwyta muchy?“

Ożywianie form natury, niegdyś źródło mytu, jest jeszcze dzisiaj siłą, cechującą prawdziwego poety. U Nietzschego jodła zapuszcza korzenie, „gdzie skała z drżeniem spogląda ku głębiom“ — „chwije się ona nad przepaściami, gdzie wszystko dokoła ku nim bieży“. „Zarathustra“ kroczy „po dzikich kamienistych łożyskach, gdzie niegdyś ułożył się był do spoczynku niecierpliwy strumień“. „Ścieżyna wiodąca uparcie przez rumowiska, złośliwa, samotna ścieżyna, której ni ziele, ni krzew nie dodają już otuchy, zgrzyta pod jego hardą stopą“.

Trudno powiedzieć, czy Nietzsche jest więcej muzykiem i malarzem, czy też poetą. Poemat „Jesień“, o tak skończenie lirycznym nastroju, równo-

czesnie zbliża się znów do muzyki, o ile tylko poeta zbliżyć się do niej zdoła ¹⁾).

Dies ist der Herbst: der — bricht dir noch das Herz!
 Flieg fort! flieg fort! — — —
 Was ward die Welt so welk
 Auf müd' gespannten Fäden spielt
 Der Wind sein Lied . . .

Podobnie czystej muzykalnej piękności jest strofa w dytyrambach dyonyzejskich:

Rings nur Welle und Spiel.
 Was je schwer war
 sank in blaue Vergessenheit, —
 müssig stelt nun mein Kaln.
 Sturm und Fahrt — wie verlernt er das!
 Wunsch und Hoffen ertrank,
 glatt liegt Seele und Meer.

Muzykę tych wierszy wyraźnie słyszymy. Jednakowoż jego istotnem dziełem poetyckiem jest „Zarathustra“. Z powodzeniem podąża tutaj śladami poezyi Wschodu: przejmując jej proste a wielkie formy natury, mądrość jej przypowieści. Poezja i wzniosłość psalmów pozostaje jednak dotąd niedoścignoną.

Jesteśmy w najczystszej atmosferze, na wysokich górach, spoglądających na morze; nad nami

¹⁾ Ponieważ chodzi tu o stwierdzenie muzykalności wierszy N.-ego, przeto podajemy je w oryginale. Tłom.

niebo zawiesza swój dzwon lazuruowy“; z nad przepaści mgły wznoszą się, skłębiają w chmury—i niewymuszenie powstaje obraz: „Mądrość moja długo się już zbiera nakształt chmury, staje się cichszą i ciemniejszą. Tak dzieje się z każdą mądrością, mającą kiedyś zrodzić błyskawice“.

Z tego samego otoczenia natury pochodzi obraz w stylu psalmów: „Moja miłość niecierpliwa przelewa się strumieniami na ubocza, ku wschodowi i zachodowi. Z milczących gór i burz bólu huczy dusza moja ku dolinom“.

Pieśń nad pieśniami tęsknoty i namiętności zdają się nucić słowa: „Noc, głośniejsze teraz mówią wszystkie kaskady. A moja dusza jest także kaskadą.—Noc: teraz dopiero budzą się wszystkie pieśni kochanków. A moja dusza jest także pieśnią kochanka“.

Sentencje Nietzschego mają często charakter przysłów: „Tam tylko gdzie groby, są także zmarłychwstania“, powiada w „Zarathustrze“. „Uczciwego i krok ma wymowę“. „Gdzie już nie można kochać, tam należy omijać“. „Wobec nieuleczalnego, nie chciej być lekarzem“. „Kto dobrze śledzi, ten uczy się łatwo iść śladem — wszak jest już na tropie“. „Mało stwarza rodzaj najlepszego szczęcia“. „Trudno coś wielkiego dokonać: trudniej przez coś wielkiego rozkazać“. „Lepszy jeszcze zły czyn, niż mała myśl!“ „Wszystko co wielkie, dokonuje się zdala od targowiska i sławy“. To są dalsze przykłady z „Zarathustry“; można do nich pisać ko-

mentarze. Jedno z przysłów w „Wędrowcu i jego cieniu“ brzmi: „Wszystko co jest złotem, nie błyszczy. Najszlachetniejszemu metalowi jest właściwym blask łagodny“.

We wszystkich pismach Nietzschego, zwłaszcza w „Zarathustrze“ napotykamy artystycznie ujęte porównania i niespodziane zwroty. Przypatrzmy się np., jak w owym szczęśliwym połączeniu: „najsilniejsza wieża i wola“, obraz kojarzy się ze swem znaczeniem. Jako „rozsadzającą skały“ określa „Zarathustra“ swą wolę. Wzniosła silna wola jest „najpiękniejszą rośliną“ na ziemi; cały krajobraz orzeźwia się takim drzewem. Potomszczyzna („Das Kinderland“, w przeciwstawieniu do ojczyzny „Vaterland“) — to piękne słowo, wynalazł Nietzsche dla określenia ludzkiej przyszłości. O tłumie mówi: „wielu, których za wiele“. „Zarathustra“ przybywszy do „kraju wykształcenia“, zawołał: „toż tu jest ojczyzna wszystkich garnków z farbami!“ Tak samo w tworzeniu nowych słów (nie dających się wyrazić w polskim języku), jak „Freuden und Leidenschaften“, „Vorlass“ obok „Vorleebe“, występuje jego talent twórczy na polu językowym.

Wyszukanie pięknym językiem napisany jest aforyzm, będący zakończeniem dzieła: „Po za kresem dobra i zła“, a którym my również kończymy nasze cytaty.

Nietzsche mówi tam o swych myślach „pisanym i malowanym“ i pyta: co się da napisać a co jedynie odmalować. „Ach, zawsze tylko to, co już

zaczyna woń tracić i wędznąć! Ach, zawsze tylko odciągające i cichnące burze i żółte, spóźnione uczucia! Ach, zawsze tylko ptaki, które leciały do zmęczenia i zabłądziły i pozwalają się pochwycić dłonią! Uwieczniamy to, co nie może już długo żyć i latać, co zmęczone i skruszałe! I tylko dla waszego popołudnia, o wy moje pisane i malowane myśli, dla tego popołudnia tylko mam dosyć barw, może nawet wiele i wiele pstrych tkliwości i pięćdziesiąt czerwieni i zieleni, barw brunatnych i żółtych: lecz z nich nikt nie odgadnie, jak wyglądałyście w swoim zaraniu, wy raptowne iskry i cuda mej samotności, wy moje pierwsze, kochane — „niedobre“ myśli!“

W czasie, kiedy Nietzsche pisał najumiarkowaniej, w epoce swych filozoficznych „Ksiąg wędrowca“¹⁾, przeszkadzała mu choroba w tworzeniu wielkich dzieł o prostej strukturze i wielkich, pięknych przestworzach. Później styl jego wpada w barok; ornament zagłusza myśl. Również tempo zdań staje się szybszem, więcej podnieconem, dochodząc aż do „presta“, jakkolwiek język niemiecki nadaje się tylko do tempa umiarkowanego, dźwięków powolnych, majestatycznych. Często występuje nadmiar słów, forma staje się zbyt kosztowną dla myśli. Styl Nietzschego z tego okresu jaśnieje całem bogactwem zasobów i wdzięków i zdaje się niejako sam sobą rozkoszować; przedewszystkiem zaś ściąga uwagę na

¹⁾ Wanderbucher.

WBP Olsztyn

WBP Olsztyn
 siebie, odwracając ją tem samem od przedmiotu. Niemniej przejmując się Nietzschem symbolizmem, chwilowym kierunkiem współczesnej sztuki i poezji (w ostatnich częściach „Zarathustry“). Przesyciwszy się pozytywizmem w sztuce, czystem reprodukowaniem natury, czas nasz znalazł upodobanie w tym nowym rodzaju romantyzmu. W zastosowaniu artystycznym jest symbolizm najmniej bezpośrednim ze wszystkich stylów: styl to napomknienie, znaków, wzajemnej mieszaniny wrażeń zmysłowych i przeniesienia działalności jednego zmysłu w zakres drugiego. Można by go nazwać alegoryą, rozwiniętą w fantastyczność. Jeżeli alegorya jest zobrazowaniem abstrakcyjnego pojęcia: sprawiedliwości, mądrości, wojny, i t. p., za pomocą konwencyjonalnych, zmysłowych znaków, to symbolizm posługuje się nie tylko mimiką przez siebie stworzoną—obraz, jaki on daje bezpośrednio, winien wywołać wyobrażenie drugie i trzecie a nawet dłuższy szereg podobnych jasnych wyobrażeń, które zdają się usuwać w coraz większą i głębszą dal. Odpowiednich przykładów dostarczają w „Zarathustrze“ postaci symboliczne jak: „Pokutnik w duchu“, „Najszkaradniejszy człowiek“, „Ostatni papież“. Wszelka sztuka działa jednakowoż nie za pomocą znaczeń i tłumaczeń, wiążących się z jej uplastycznieniem, lecz wyłącznie i jedynie za pomocą formy tegoż.

Artyzm językowy Nietzschego jest zbyt dojrzały, aby stanowić początek rozwoju. Nowa sztuka nie rozpoczyna z takim bogactwem zasobów i form.

Jest ona surową i prostą, prostą a wielką; jest prawie wszystkim, czem sztuka Nietzschego nie jest.

Jedną wszelako zasługę i to wielką, należy Nietzschemu przyznać bezsprzecznie. Naturalizmowi w używaniu języka przeciwstawił styl i znów pokazał, czem jest styl w języku.

III.

MYŚLICIEL.

1.

Filozofia Nietzschego, zawarta w aforyzmach, podobną jest do budowy, której pojedyncze części nigdy nie zostały w inny sposób wcielone w całość, jak tylko w umyśle budowniczego, zmieniającego przytem plan swój po wielekroć. Chęć skonstruowania z materiału tak niespójnego postaci i tendencji całości, zostawi jeszcze niejedno do życzenia. Lecz właśnie w owem niewykończeniu i problematyczności, w paradoksach myśli i zmianie nastrojów, w dziwnej mieszaninie czynników zdrowych i chorobliwych, tkwi szczególny urok pism Nietzschego; stosownie do zrozumienia ich dobrego lub fałszywego—można z nich czerpać pożywienie lub truciznę. W pismach tych krzyżują się zarodki rozmaitych i sprzecznych światopoglądów, dając tem samem obraz naszej epoki, pozbawionej jednolitego, ogólnego objęcia rzeczy i życia i będącej więcej niż każda-

jakakolwiek poprzednia w historii—czasem „stawania się“. Słowo użyte przez Nietzschego dla określenia Wagnera, da się z większą jeszcze słuszością zastosować do niego samego. Nietzsche „streszcza modernizm“. Jest on porwany jego niepokojem; jego niezadowoleniem się samą tylko wiedzą, jego pragnieniem i szukaniem nowych umysłowych zdobyczy a nawet jego silnie potężniejącym instynktem religijnym—fermentujący duch w fermentującej epoce.

Punktem wyjścia dla Nietzschego, jako myśliciela, był Schopenhauer. Uległ on był natychmiast czarowi tego największego literata pomiędzy niemieckimi filozofami a przeczytawszy jedną stronicę jego dzieł, postanowił przeczytać je do ostatniej kartki. Jeszcze głębsze wrażenie wywarła sama osobistość Schopenhauera a raczej obraz osobistości, jaką sobie Nietzsche wytworzył o filozofie, według jego pism. Nietzsche widział w Schopenhauerze swego wychowawcę, albo jak sam pięknie określa ów stosunek: „swego oswobodziciela na drodze do własnego ja“. Czuł on się pociągniętym przez pokrewną naturę, pod której wpływem rozwijała się własna jego istota. Było to, zapożyczając własnych jego słów, „owe czarowne promieniowanie najistotniejszych sił jednego tworu przyrody na drugi“. Schopenhauer zyskał był jego zaufanie odrazu; słuchał go, „jak syn, którego ojciec naucza“. Wprawdzie posiadał odeń tylko książkę—co w jego oczach było wielką luką; tem więcej jednak usiłował „pa-

trzeć przez książkę, aby dostrzedz żywego człowieka". Najwyżej cenił w Schoppenhauerze uczciwość, co do której można go równać chyba z Montaignem; nazywa go pogodnym, ponieważ myśleniem pokonał największe trudności i wysławia jego stałość. Również posiadał Schoppenhauer, jak sądził Nietzsche, pierwszy warunek na filozofa: nieugiętą, szorstką mężkość. Dlatego to przedstawił go w „Narodzinach tragedii“ jako bojownika i bohatera. Przypomina nam rycerza ze śmiercią i dyablem, jak nam go przedstawił Dürer: opancerzonego rycerza, o spżowem, twardem spojrzaniu, który nie dbając o swych okropnych towarzyszków, jakkolwiek beznadziejny, sam tylko ze swym psem i koniem dąży dalej straszną swą drogą. Takim Dürerowskim rycerzem był Schoppenhauer; brakowało mu wszelkiej nadziei, lecz on chciał prawdy. „Niema jemu równego“. I jeszcze raz powraca to porównanie („W genealogii moralności“). Schoppenhauer zwie się tu „duchem opartym na samym sobie, mężem i rycerzem o spżowem spojrzaniu“. Co jednak najwięcej pociągało opozycyjny umysł Nietzschego, to właśnie niezależność Schoppenhauera, jego niezależność „ciasnoty patryotycznej“, od państwa i społeczeństwa. „Nikomu nie był podległym!“ — brzmi zakończenie epigramu o Arturze Schoppenhauerze.

„Człowiek schoppenhauerowski bierze na się dobrowolne cierpienie prawdomówności. To wypowiadanie prawdy wydaje się innym ludziom wpływem złości“ — powiada Nietzsche i marzy o związku

ludzi podług tego wzoru, ludzi, „którzy są niezłomni, nie znają względów i chcą się zwać „niszczycielami“; do wszystkiego przykładają miarę swego krytycyzmu i poświęcają się za prawdę“ — marzy o swej własnej przyszłości; zapowiada się tu wszystko rozkładający krytycyzm, który ostatecznie rozsadził i jego własny umysł.

Jedynie tylko uczniem Schopenhauera Nietzsche nie był nigdy; chyba tym jedynym uczniem, o którym powiada, że każdy mistrz posiada tylko jednego a i ten mu się sprzeniewierza, gdyż sam jest przeznaczonym na mistrza. Na „system“ swego „wielkiego nauczyciela i wychowawcy“, od samego już początku, zapatrywał się nieufnie — a niebawem miał przestrzegać przed niebezpieczeństwem nauk Schopenhauera. Niemniej dają się odkryć jeszcze w najpóźniejszych jego dziełach ślady pierwszego, świeżego wpływu tych nauk na własny jego sposób myślenia i pisania.

Schopenhauer, nazywający się sam myślicielem przygodnym, wprowadził był do filozofii myśl jako natchnienie chwili; sam jego sposób filozofowania ma w sobie coś aforystycznego. Wychodząc z mylnego założenia, że wyobrażenia nie mogą być nigdy z sobą w sprzeczności i że gdzie to zdaje się zachodzić, musiałyby one same przez się być z sobą w zgodzie, kładł on tylko małą wagę na pojęciowe rozwinięcie swych myśli. Dlatego jest on prawdziwie wielkim jedynie w pojedynczych swych uwagach i głębokich spostrzeżeniach nad światem zmy-

słowym; dlatego są „Parerga“ najlepszym jego dziełem. Dzieło to, mogące się mierzyć z „Essays“ Montaigne'a i sentencyami Larochevoucaulda, pozostanie ozdobą niemieckiej literatury, kiedy o „systemie“ Schopenhauera pozostanie zaledwie tylko historyczne wspomnienie. Nietzsche, zarówno jak Schopenhauer, mało waży stronę logiczną. W myśleniu widzi tylko „pewien wzajemny do siebie stosunek popędów“, w rozumie i jego prawach niewiele więcej nad „przesąd gramatyczny“. Jest to najdalsze zboczenie od kierunku nadanego filozofii niemieckiej przez Kanta. Schopenhauer postawił zagadnienie o wartości istnienia w centrum filozofii. Od niego przejął Nietzsche to zadanie filozofii a zarazem pojęcie o znaczeniu filozofa, który ma „być sędzią życia“. Słowa w pracy o Schopenhauerze: „oko filozofa obejmuje życie—chce on „na nowo“ ustanowić jego wartość“, mieści już w zarodku cały projekt „Przemiany skali wszechwartości“. Schopenhauer usiłował przeobrazić filozofię z umiejętności w sztukę. Tłumaczył on świat według poetycznej analogii a do najświetniejszych rzeczy, które pisał, należą uwagi o sztuce w „Świecie jako wola i wyobrażenie“. Może najlepiej osądzi się to dzieło, uważając je głównie za pogląd na świat artystyczny, Schopenhauera zaś, jak to uczynił Kuno Fischer — za artystę. Nietzsche, w którym również artysta góruje nad myślicielem, mówi w „Genealogii moralności“ o „fascynującym stanowisku Schopenhauera wobec sztuki“, dając tem samem wyraz swym doświadcze-

niom czysto-osobistym. On sam bowiem dozwolił się stanowiskiem tem „fascynować“ i nawet usiłował, wychodząc z estetyki systemu schopenhauerowskiego, pokonać jego buddaistyczny nihilizm. „Wzniesiony ponad Schopenhauerem“, słyszał on „w tragedyi bytu muzykę“.

Wkrótce po poznaniu pism pesymistycznego myśliciela, filozofa melancholicznej młodzieży, zawarł Nietzsche niemniej ważną w życiu swem znajomość z Ryszardem Wagnerem. Przebywając w Bazylei, utrzymywał od r. 1869 — 1874 bardzo żywe stosunki osobiste z Wagnerem, który się był osiedlił w Tribschen pod Lucerną. „Zobopólne zaufanie było bezgranicznem“, pisze do Brandesa, wspominając później owe czasy; gdy zaś wziął rozbrat z romantyzmem swej młodości i od Wagnera się odłączył, czuł się więcej samotnym, niż kiedykolwiek przedtem. Prócz Ryszarda Wagnera nie miał bowiem — jak się żali — nikogo.

Z opowiadania siostry Nietzschego, znamy obecnie tragedję tej przyjaźni, jej powstanie, koleje i katastrofę. Nietzsche sam mówi o „całem, długim męczeństwie“, które należało do najcięższych i najsmutniejszych w jego losach. „Najważniejszym zdarzeniem w mem życiu było „wyzdrowienie“; Wagner należy jedynie do moich chorób“ — tak pojmuje uniezależnienie się od Wagnera później.

Z czwartej części „Rozmyślań nie na czasie: Ryszard Wagner w Bayreuth“, dowiadujemy się, jak przesadne nadzieje rozbudziła w nim była początko-

wo sztuka Wagnera—jak dalekie horyzonty dla niemieckiej przyszłości otwierać się zdawała jego marzycielstwu. Tajemne odruchy przeciw teatralności tej sztuki, jej krańcowościom, przeładowaniu blaskiem i ozdobami, brak poczucia czystego piękna — wszystko to powierzał on jedynie swym dzienniczkom. Publicznie występował, jak jeden z najzagorzalszych i najwięcej przekonanych zwolenników „mistrza“ — jako jeden z „najbardziej skorumpowanych Wagnerzystów“; tak sam to później określa. Osobistość Wagnera występuje w jego opisie niemal fantastycznie. „W głębi nurtuje gwałtowna wola, rwącym prądem wydobywająca się na światło — żadna potęgi. Jedynie potęga całkowicie ujęta i wolna mogła swej woli wskazać drogę dobra i zbawiennej działalności“. Z tym opisem mieszają się rysy własnego obrazu: niepokój i drażliwość, nerwowe, gorączkowe chwytywanie tysiąca rzeczy, namiętne upodobanie w chorobliwych niemal, wysoce naprężonych nastrojach. Dzieło o Bayreucie zostało stworzonem przed wydarzeniem bayreuckiem. Nietzsche chciał w niem wystąpić jako prorok Wagnera, lecz natura Wagnera zrobiła go „poetą“; wynalazł on naturę jeszcze wyższą — dytyrambicznego artystę. Tak więc przemawia z jego dzieła „pra-egzystujący poeta Zarathustra“, dla którego Bayreuth staje się symbolem. Przedstawienia w Bayreuth zowią się: „pierwszą żegluga na około świata w państwie sztuki, podczas której odkryto samą sztukę“. Wagner „odnowiciel prostego dramatu, odkrywca stanowiska sztuk

w prawdziwym społeczeństwie ludzkim, mistrz języka, mitolog i mitopoeta — jest jedną z prawdziwie wielkich potęg kulturowych; on włada sztukami“. („Gmatwacz sztuk i zmysłów“ — tak określa go później). Za pomocą sztuki tego „wszechdramaturga“ i „pradramaturga“, my sami „przemieniamy się w ludzi tragicznych“. W „Pierścieniu Nibelungów“ upatruje Nietzsche „najetyczniejszą muzykę“ i posuwa się nawet do pytania: „musiała prawdziwa muzyka zabrzmieć dlatego, że ludzie na nią najmniej zasługiwali, czy też ponieważ najwięcej jej potrzebowali?“ Dowiadujemy się, że w Bayreuth jest „także widz godnym widzenia“. Wówczas mimowoli wzrok nasz pada na obraz, jaki kreśli Nietzsche, przypatrzwszy się owemu widzowi bliżej: „Proszę się tylko prsyjrzyć tym młodzieńcom zdrętiałym, bladym, bez tchu! To są Wagnerzyści; wcale nie rozumieją muzyki — mimo to Wagner staje się nad nimi panem“.

Nietzsche przybył był, jak sam mówi, do Bayreuth z gotowym już ideałem; musiało go więc spotkać zupełnie gorzkie rozczarowanie. Nadmiar rzeczy szpetnych, konwulsyjnie przekrzywionych, chorobliwie rozdrażnionych, odepchnął go gwałtownie. To nie była owa muzyka, która zanim ją usłyszał w rzeczywistości, brzmiała była w jego marzeniach z siłą potęgującą życie. To nie byli „ludzie nie na czasie“, nie wybrańcy nowej kultury, którzy się tu zebrali na uroczystości, jak na zwyczajnej premierce. W Bayreuth stał się z apostoła prześladowcą;

z rozmarzonego wielbiciela—namiętym przeciwnikiem Wagnera i jego sztuki. Wagner—to już tylko „wielki aktor, jego muzyka — teatralną retoryką. Jest on Wiktorem Hugo muzyki jako mowy. Barwa dźwięku u niego rozstrzyga; czem on brzmi, jest niemal obojętne. Łatwiej robić złą muzykę, aniżeli dobrą; piękno ma swój sęk, o tem wiemy. Na cóż więc piękno? Czemu nie raczej to, co wielkie, wzniosłe, gigantyczne? Na to nas jeszcze stać. Nic tańszego nad namiętność!“ A cała ta gorycz i złość, ta zachwalość zarazem płynie mu z pióra, ponieważ Wagner „nagle bezsilny i złamany, ukorzył się przed krzyżem chrześcijańskim“. Głębsze i więcej rzeczowe są sądy ogłoszone o Wagnerze i jego sztuce w drugim tomie biografii (w IX-m t. dzieł). „Wagner, tak mówi tutaj, niema prawdziwego zaufania do „muzyki“; przywołuje dopiero pokrewne wrażenia, aby jej nadać charakter czegoś wielkiego“. Zwraca się do „ludzi „nie mających“ poczucia artystycznego, używa wszystkich środków pomocniczych, nie chodzi tu o wywołanie „wrażenia artystycznego“, lecz „wogóle“ tylko o „działanie na nerwy“. Muzyka ta „bez dramatu“ jest bezustanną negacją wszystkich najwyższych zasad stylu muzyki dawniejszej: kto się do niej zupełnie „przyzwyczai“, zatracą poczucie tych zasad“.—„Zkąd jednak wpływ „na tak wielu?“ Ztąd że rozprasza uwagę, skierowując ją już to na muzykę, to znów na dramat, lub wyłącznie na scenę—rozczłonkowując działło. Tem samem jednak potępia się cały rodzaj.“

*

*

*

Pomiędzy filozofią, czyniącą ślepy pęd, bezpodstawną i bezcelową wolę, jedyną istotą rzeczy a muzyką, która w bezkształtnie filującym morzu tonów zatracą wszelką formę, istnieje pokrewieństwo wewnętrzne, które Nietzsche prawdopodobnie pierwszy zauważył. „Dziwna zgodność między Wagnerem a Schoppenhauerem. Wychodzą oni z tego samego popędu. Najgłębsze właściwości ducha germańskiego sposobią się tu do walki“, brzmi jedna z uwag ogłoszonych w spuściźnie literackiej. Dodawszy jeszcze „dawną Grecyę“, jak ją Nietzsche według „poważnej filozofii“ pesymizmu i muzyki Wagnera tłumaczył, skupimy wszystkie pierwiastki, które się były złożyły na jego pierwsze dzieło. „Razem chcę spoić Schoppenhauera, Wagnera i dawną Grecyę: da to pogląd na wspaniałą kulturę“. Wynikiem tego spojenia różnoimiennych wielkości są „Narodziny tragedyi“, książka, w której umiętność, sztuka i filozofia zrastają się nakształt centaury — „niemożliwa książka“, jak ją później nazwał sam Nietzsche, „stworzona z samych przedwczesnych, zielonych, osobistych przeżyć życiowych... ciężka, najeżona aż do chaosu obrazami, uczuciowa“ — bezwątpienia jednak, musimy dodać, pełna genialności i jedna z nielicznych książek Nietzschego, zupełnie skończonych.

„Narodziny tragedyi“, to metafizyka sztuki, czyniąca ze sztuki metafizykę. Jest to nauka o bezustannem samoodkupieniu świata przez sztukę —

„czysto estetyczne tłumaczenie świata i jego usprawiedliwienie“. „Jedynie jako fenomen estetyczny będzie byt, będzie świat wiecznie usprawiedliwiony“—w tem zdaniu mamy zawartą myśl przewodnią dzieła. Przedmiot jego stanowi stosunek sztuki i pesymizmu lub też, ponieważ u naszego artysty-filozofa, problem ogólny przemienia się natychmiast w wypadek typowy, — stosunek „Grecyi i pesymizmu“. Tylko dla pesymizmu, twierdzi Nietzsche, sztuka jest potrzebną a zatem zrozumiałą; tylko sztuka chroni przed praktycznymi skutkami pesymizmu. „Greka ochroniła ona przed niebezpieczeństwem tęsknoty za buddaistycznym zaprzeczeniem woli“. Sąd, że grecy byli pesymistami, musimy naturalnie przyjąć jako nowe objawienie, jako jedno z „dziwnych wnikleń w hellenizm“, o których Nietzsche powiada, że tylko jemu były dostępne.

Nigdy nie sądzono sztuki i działalności artystycznej więcej stronniczo, jak to uczynił Nietzsche w tym swoim utworze młodocianym. Cały świat istnieje tylko dla sztuki, życie nasze jest ciągłym aktem artystycznym. Dzieło sztuki i człowiek są tylko powtórzeniem pra-procesu, z którego się świat wyłonił. Aby dojść do sztuki—mniema Nietzsche—„wola“ wcieliła się w te światy, w gwiazdy, ciała i atomy, z czego wynika jasno, że sztuka jest potrzebną, konieczną nie dla jednostek, lecz dla samej „woli“. Taką samą szczególną kosmogonią jak w „Dodatku do narodzin tragedyi“, napotykaemy także w samem dziele, gdzie Nietzsche „czuje się po-

pehniętym do metafizycznej hipotezy, że byt prawdziwy i pra-jedność, jako wiecznie cierpiące i zarazem pełne sprzeczności, potrzebuje dla swego wyzwolenia ustawicznie czarującej wizyi i złudzenia rozkosznego“. Czuć w tych słowach powiew i oddalanie się od Schoppenhauera. W głębi wszelkiego bytu, dostrzega Nietzsche moc twórczą, która przez ustawiczne tworzenie i unicestwianie — a każde tworzenie jest zarazem unicestwieniem — uwalnia się od cierpienia i nadmiaru nagromadzonych w niejsprzeczności. Jest to „wieczysta rozkosz poza zjawiskiem“, która wypływa ustawicznie z „prabólu“ tryskającego z istoty rzeczy, a do której droga wiedzie po przez coraz nową zagładę i zniszczenie. „Cierpiącego i udręczonego Boga dziełem wydał mi się świat. Marzeniem wydał mi się świat i poematem Boga; barwnym dymem przed oczyma bosko-niezadowolonego... pijaną radością dla swego niedoskonałego twórcy“, tak ujmuję „Zarathustra“ filozofię „Narodzin tragedyi“ — i tak fantastyczne idee były pierwotnym punktem wyjścia Nietzschego.

Już Schoppenhauer przeciwstawił był muzykę innym sztukom dlatego, że nie jest ona jak inne odтворzeniem zjawiska, lecz bezpośredniem odtworzeniem samej „woli“; przedstawia zatem wobec strony fizycznej świata — metafizyczną. Dlatego to nie należy jej mierzyć podług kategorii piękności a wpływ jej nie polega na upodobaniu w pięknych formach. Do tego pojęcia o istocie muzyki nawiązuje Nietzsche swe idee estetyczne. Podług niego, panują

w przyrodzie i przejawiają się w dziełach sztuki dwa przepotężne popędy estetyczne. Od dwóch greckich bóstw sztuki: Dionyzosa i Apollina, zowie je Nietzsche: dionyzejskim i apollińskim. Są to Schopenhauera „Wola i wyobrażenie“, pojęte jako potęgi artystyczne. W zakresie działalności artystycznej, przeciwieństwo zachodzące pomiędzy nieobrazową dionyzejską sztuką muzyka a apollińską sztuką rzeźbiarza lub poety epicznego, albo jak to tłumaczy Nietzsche podług analogii fizyologicznej: między oddzielnymi światami sztuki „upojenia“ a „marzenia“. Obydwa tak różne popędy istnieją obok siebie, potęgują się wzajemnie do coraz wyższej twórczości, aż po raz pierwszy połączone wytwarzają tragedję atycką, owe „dzieło sztuki zarówno dionyzejskie jak apollińskie“. Tragedya powstała z chóru dytyrambicznego, z namiętnie podnieconej pieśni, śpiewanej wśród tańców i korowodów na cześć Dionyzosa. Chór ma w swem zachwyceniu wizję Boga i natchniony wypowiada swe widzenia. A jako wizję wyobrażano sobie pierwotnie także scenę i akcyę. Sztuka sceniczna jest w swych początkach „wyładowaniem muzyki w obrazach“. Muzyka wydała z siebie myt tragiczny: to są „Narodziny tragedyi z ducha muzyki“.

Nie potrzeba tu badać podstaw filologicznych tej na wpół mitycznej historii tragedyi. Cóż zresztą obchodzą poemat filozoficzny jego podstawy filologiczne. Twierdzenie, jakoby wszystkie sławne postacie greckiej sceny miały jedynie przedstawiać maskę

pierwotnego bohatera scenicznego Dionyzosa—także barbarzyńca Kserkses miał być maską greckiego boga—wyda się nam tak samo nieprawdopodobnem, jak było nieznanem starożytnym poetom i filozofom. A z kąd wie Nietzsche, że wielcy poeci tragiczni, przedewszystkiem Eschylos, byli jeszcze większymi kompozytorami, że w dramatach ich przechowała się zatem tylko „książka“ do zaginionej muzyki? Dopiero „sokratyzm“, który zresztą jest dawniejszym od Sokratesa a dla Nietzschego musi przedstawiać symbol wszystkich wrogich sztuce tendencyj, miał z tragedyi wypędzić muzykę – pozostała tylko „dramatyzowana epopeja“, to znaczy forma dramatu, doprowadzona do szczytu doskonałości przez Szekspira! Któżby zresztą w ograniczeniu chóru i rozwinięciu dyalogu, dopatrywał się seryo zepsucia sztuki dramatycznej a nie godził się raczej na własny, późniejszy sąd Nietzschego: „dyalog jest właściwem dziełem dramaturgów ze względu na niezwykłą swą jasność i stanowczość“.

Zródłem i celem muzyki uczynił Nietzsche namiętne, do najwyższego stopnia napięte uniesienie, mianując je dionyzyzmem. Potrzebował więc przeciw-czaru apollinińskiego dla przytłumienia nadmiaru owego uniesienia. „Myt chroni nas przed muzyką“. Można się obejść bez tego środka, gdyż artyzm sam przez się ujmuje namiętności w formę i miarę. A jeżeli z pojęciem form muzycznych, z giętką symetryą rytmu, harmonią tonów, z charakterem tonacyi, bezwiednie i z przyczyn fizyologicznych wiąza

się namiętne nastroje, to one właśnie przez owe formy zostają natychmiast wniesione w świat kontemplacyi i złudzenia estetycznego. Również muzyka jest sama przez się i bez pomocy słowa i sceny, sztuką „apolliniską”—Apollo jedynem bóstwem sztuki.

Wszelka sztuka a także tragiczna, nie przedstawia namiętności tak, jak ją uczuwa bezpośrednio przez nią owładnięty; nie stara się ona też spotęgować afektów w duszy obserwującej i wchłaniającej wrażenia do tego stopnia, aby jej dać iluzję prawdziwego zdarzenia. Wszystko, cokolwiek poeta dramatyczny uzmysławia, fakta i nastroje, przenosi on chwilowo w czasy minione, tworząc z nich tem samem obraz przeszłości. Za pomocą formy obrazowania, musi on akcyi nadać ducha przeszłości, zapobiegając, aby nas nie przygnębiała jako rzeczywistość bezpośrednio istniejąca. Srodkiem do tego jest poetyczne ujęcie materiału, przedstawiające rzecz tak, jakby się wydała we wspomnieniu—jakbyśmy o niej marzyli na jawie a nie widzieli jej i nie doświadczali realnie. Wspomnienie bowiem jest właściwym czynnikiem idealizującym naszej duszy; w niem zanurzone, występuje wszystko w czystej woni i jasności. To miał na myśli Schiller, wypowiadając niezwytkowane dotychczas słowa (w liście do Goethego): „Poezya, jako taka, czyni wszelką teraźniejszość minioną i oddala wszystko bliskie—za pomocą idealności” („Idealität“). Wpływ siły estetycznej sięga jednak znacznie dalej, aniżeli piękno. Istnieje sztuka wyrazu, charakteru, namiętności, obok sztuki pięk-

ności, typu normalnego, błogostanu. W pierwszej uchodzi dysonans, brzydota, okropność; ostatnia osiąga skutek miarą, harmonią, rytmicznością form. Oto wszystko, co słusznie stanowi przeciwieństwo między pierwiastkiem dionyzejskim a apollinijskim.

Nie te wszelako kwestye estetyczne stanowią główną ośnowę „Narodzin tragedyi“. Z artystycznego światopoglądu, nakreślonego w owem dziele, widzi już Nietzsche powstającą nową kulturę, którą mianuje: „kulturą tragicznego poznania“. Głoszenie i zaprowadzenie tejże jest właściwym zamiarem jego młodocianego utworu. Nadzieje jego i marzenia zwracają się przytem ku dorastającej generacyi. Sądzi on, że nie więcej jak sto w nowym duchu wychowywanych i działających ludzi, wystarczy do „uprzątnięcia nowoczesnego wykształcenia“; wszak także kultura renesansu—jak twierdzi niehistorycznie — „została wzniesioną barkami podobnego stugłowego zastępu“. Niewiele brakowało a byłoby w r. 1873 doszło do założenia zakładu wychowawczego—w duchu programu wykładów bazylejskich: „o przyszłości naszych zakładów wychowawczych“; zadaniem owego zakładu miało być: wychowywanie wychowawców dla nowej kultury. „Istota gniewnie wyniosła, o najdumniejszym spojrzeniu, najśmielszych chęciach, bojownik, poeta, zarazem filozof, o kroku jak gdyby należało stąpać ponad węże i potwory“—tak zarysowaną jest (w obszerniejszej „Przedmowie do Ryszarda Wagnera“) postać „przyszłego bohatera tragicznego poznania“. W tym obrazie widział

Nietzsche siebie samego. Nieustraszonosć spojrzenia i heroiczny rzut ku bezmiarom, przypisują „Narodziny tragedii“ nowemu pokoleniu, o którym marzy Nietzsche. Widać ci „samobójcy“ i pionierzy kultury tragicznej są zarazem poprzednikami „nadszłowieka“ — tylko wierzącymi jeszcze w metafizykę Schopenhauera. „Mądrość“, którą stawiają w miejsce nauki, „zwraca się ku całokształtowi świata i stara się objąć w nim wieczyste cierpienie, sympatycznym uczuciem miłości“. Do tego potrzebna „sztuka pociechy metafizycznej“: sztuka Ryszarda Wagnera. Pesymizm rzuca jeszcze swe cienie także na przyszłość tej kultury. „Jednostka (czytamy w dziele „Ryszard Wagner w Bayreuth“) ma być poświęconą czemuś nadosobistemu. A jeżeli kiedyś cała ludzkość musi wymrzeć — któż śmiałby o tem wątpić! — to jej najwyższem zadaniem niechaj będzie takie zrośnięcie się w jedność i wspólność, aby w tragicznym nastroju jako „całość“ dążyła do zbliżającego się końca; w tem najwyższem zadaniu jest zawarte zupełne uszlachetnienie ludzkości. Tak ja to odczuwam!“

2.

Nietzsche jest filozofem kultury. Kultura jest problemem, do którego odnoszą się wszystkie najistotniejsze jego myśli. To jego zadanie pozostało niezmienionem, mimo późniejszej zmiany poglądów;

łączy ono okresy jego myślenia i stoi w centrum jego filozofii. Najpierw jest kultura „sztuka“, „jednolitością stylu artystycznego we wszystkich przejawach życiowych narodu“, następnie jest ona „poznaniem“ i ostatecznym jej celem „podniesienie typu człowieka“. Także problem moralności, ów najbardziej znany znak zapytania, postawiony przez Nietzschego, podporządkowuje się u niego problemowi kultury i dlatego tylko w związku z tym ostatnim, może być właściwie zrozumianym. Droga wiodąca do kultury możliwej w przyszłości a której obraz zarysowuje się w umyśle Nietzschego, przechodzi, jak on sądzi, po gruzach panującej obecnie moralności.

Namiętnemu umysłowi myśliciela nie wystarczyło jednak uczynić warunki, wśród których kultura: „ulepszona fizys“ powstaje—jedynie przedmiotem badań; od początku raczej, z nieznacznymi tylko przerwami, uważał Nietzsche za właściwe przeznaczenie filozofa: kulturę „stwarzać“. Stworzenie i powołanie do życia nowego ideału kultury — oto cel jego własny a jak sądzi, cel wszelkiej prawdziwej filozofii. W filozofie walczą ze sobą: reformator życia i sędzia życia, powiada w dziele „Schopenhauer jako wychowawca“, a w utworze „Ryszard Wagner w Bayreuth“, uważa Nietzsche za najważniejsze zagadnienie filozofii pytanie: o ile forma i ukształtowanie się stosunków są niezmiennie; odpowiadawszy na to pytanie, powinna—według niego—filozofia „z najbezwzględniejszą odwagą zabrać się dla

ulepszenia tej strony życia, którą się uznalo za podlegającą zmianie“. Podobną myśl wyraża w krótszej podstawie uwaga w dziełach pozostałych w spuściźnie literackiej: „wola do bytu używa filozofii za cel wyższej formy bytu“.

Temu niezwyklemu pojęciu o powołaniu filozofii i filozofa, pozostał Nietzsche na zawsze wierny; jedynie ton, jakim je głosił, stał się, jak we wszystkich jego pismach późniejszych, jeszcze bardziej rozdrażnionym, subiektywniejszym i ekscentryczniejszym. „Filozof — słyszymy w dziele „Po za kresem dobra i zła“ — jest to człowiek, który bezustannie żyje nadzwyczajnymi wypadkami, widzi je, słyszy, przeczuwa, spodziewa się, marzy; człowiek, w którego własne jego myśli, tak z zewnątrz, jak z góry i z dołu, uderzają jak pewnego rodzaju gromy; człowiek tknięty fatalizmem“. Słowa te zasługują na uwagę, nie jako charakterystyka filozofa, lecz jako portret własny Nietzschego. Zadanie filozofa wymaga, „aby stwarzał wartości“. Prawdziwi filozofowie są „rozkazodawcami i ustawodawcami“; powiadają: „tak ma być!“ — oni dopiero oznaczają człowiekowi: „dokąd?“ i „poco?“, oni tworzą dłoń ujmując przyszłość; — ich poznanie jest „tworzeniem“, ich tworzenie — ustawodawstwem, ich wola do prawdy, to — wola do potęgi“. Filozofia stwarza zawsze świat na obraz i podobieństwo swoje „i inaczej być nie może; filozofia jest właśnie owym tyrańskim popędem, najsilniejszą duchową wolą do potęgi, do tworzenia świata, do causa prima“. Filo-

zof jest „koniecznym człowiekiem jutra i pojutrze; jego nieprzyjacielem był zawsze ideał dnia dzisiejszego“. Dotychczas—mówi dalej Nietzsche—„wszyscy ci nadzwyczajni promotorzy człowieka, zwani filozofami, upatrywali swe zadanie w tem, że byli złem sumieniem swej epoki—ich własną tajemnicą było: wiedzieć o „nowej“ wielkości człowieka, o nowej nieprzestąpionej jeszcze drodze do jego zwiększenia“. Dlatego jest filozof „człowiekiem o największej odpowiedzialności, mającym sumienie dla powszechnego rozwoju człowieka“. — „Umysły dość silne i oryginalne, aby być bodźcem do zmieniania skal wartości (w przeciwieństwie do tych, które dziś są miarą i wagą), aby zmienić i odwrócić wartość wieczystych wartości, przednia straż, ludzie przyszłości, zakładający obecnie węzeł i przymus, który prze wolę tysiącaleci na nowe drogi“ — tak określa Nietzsche nowy rodzaj filozofów, tak określa siebie samego, jako filozofa nowego rodzaju. „Błogo musi nam być kłaść dłoń swoją na tysiącoleciach, jakby na wosku“, mówi „Zarathustra“. Nietzsche nadaje swym filozofom miano, mające podwójne znaczenie: „Versucher“, to znaczy „próbujący“ lub „kusiciel“, gdyż oni to nakłaniają i kuszą do nowych zbiorowych prób życiowych—a przy sposobności nazywa filozofa nawet: „cezarycznym hodowcą i gwałcicielem kultury“.

Czy tacy filozofowie kiedykolwiek istnieli? czy mogą kiedykolwiek istnieć?. Nawet w państwie Platona nadaremniebyśmy ich szukali; tam filozofowie

są królami, nie tyranami. To, co „jest udziałem całej ludzkości“, co wzrasta tylko w powolnej, historycznej pracy, w ciągłym oddziaływaniu wzajemnem jednostki i społeczeństwa—porucza się tutaj sile jednostek, które pod ciężarem tak olbrzymiej odpowiedzialności, musiałyby paść, jak uległ duch Nietzschego pod samem jej wyobrażeniem. Jakaż to myśl zawrotna zaliczać siebie samego do filozofów tego pokroju i uważać się, jak to—według świadectwa przyjaciela—czynił Nietzsche, za „inkarnację woli do podniesienia ludzkości!“ Co fantazyja Nietzschego istotnie wytworzyła, to nie, jak on twierdzi, obraz filozofa, lecz obraz geniusza kultury, poetyckie uosobienie historycznych, kulturę stwarzających potęg—potęg zbiorowego życia umysłowego, które z bezwiedną mądrością wyłania z siebie: język i rozum, obyczaj i prawo, religię i sztukę. Wielkie osobistości historyczne są przywódcami, lecz nie sprawcami tych potęg.

Spróbujmy jednak wyjaśnić powstanie idei o filozofie, jako twórcy kultury i wskazać, jak idea ta ogarnęła umysł Nietzschego.

Nie znając nawet własnego oświadczenia Nietzschego, bylibyśmy już samą niejednorodnością charakteru jego utworów zniewoleni do wyodrębnienia w nich trzech grup i do rozróżnienia trzech epok w filozoficznym rozwoju autora. Dwa razy przeżył już samego siebie, pisze Nietzsche do Brandesa. „Nieraz już żegnałem, znam ja ostatnie, rozdzierają-

ce serce godziny rozstania!“ wypowiada przez usta „Zarathustry“.

Z trzech epok, z których pierwszą już scharakteryzowaliśmy, średnia, jakkolwiek będąca w życiu Nietzschego tylko antraktem i czasem przejściowym, jest pod pewnym względem najwięcej dodatnią. Jest to czas jego uzdrowienia—uzdrowienia jego ducha z podwójnej trucizny: filozoficznego i muzycznego romantyzmu. I coś z nastroju rekonwalescenta przedostało się też do dzieł owej epoki — coś z owego nastroju optymistycznego, w którym na nowo budzące się zmysły, poraz pierwszy niejako spostrzegają świat zewnętrzny, rodzaj predylekcyi dla cichej atmosfery, umiarkowanego ciepła, barw wesółych, nie jaskrawych. Wstęp do tej epoki—Nietzsche nazwał ją epoką swej antiromantycznej kuracyi—stanowi jego rozbrat z Schoppenhauerem i „romantycznym“ pesymizmem—jego rozbrat z metafizyką.

Nie potrzeba było do tego bodźca z zewnątrz—ani nawet tego, który wypływa z „głównej zasady“, co jakiej doszedł był jeden „z najśmielszych i najchłodniejszych myślicieli“ (Paweł Rée): „że człowiek moralny nie więcej jest zbliżonym do świata umysłowego metafizycznego, aniżeli człowiek fizyczny“; chociażby nawet twierdzenie to, jak sądzi Nietzsche, mogło „służyć jako topór“, którym się uderza w korzeń „metafizycznej potrzeby człowieka“. Do wprowadzenia nowej epoki jego myślenia, potrzeba było tylko, aby jeden z kierunków, istniejący już poprzednio w jego wszechstronnie uzdolnio-

nej naturze wystąpił i chwilowo objął panowanie. Poprzednio śledził już Nietzsche przez jakiś czas ów krytyczny rys swego ducha, jak tego dowodzą rozliczne notatki z lat młodocianych, między innemi jedna z pierwszych jego refleksyj: „niema kwestyi, któraby koniecznie tylko przez przyjęcie świata poza zmysłowego miała być rozwiązana“. Jednakowoż obecnie, oddał on się racjonalistycznemu pojmowaniu rzeczy z wyłącznością, właściwą każdej zmianie jego zapatrywań, każdemu z jego „przewyciężeń“. Jeżeli należy dawać wiarę potosowi jego własnego opowiadania, to „chwila wielkiego wyzwolenia“ przysła nań „nagle jak trzęsienie ziemi“, wyrrywając go gwałtownie z otoczenia, gdzie „dotychczas ubóstwiał i kochał“. Sympatye bowiem i antypatye zmieniają się u niego wraz ze zmianą poglądów, dochodząc do przeciwnieństw najskrajniejszych.

U Schopenhauera znajduje już pochwały godnym tylko „silny zmysł dla faktów, dobrą wolę dla jasności i rozumu, czyniące go często tak angielskim“. (Owe: angielskie było wówczas jeszcze pochwałą). Teraz widział, co mógł być dostrzedz odrazu, że Schopenhauer „przyjmując, że wszystko istniejące jest tylko chceniem“, wyniósł na tron tylko „prastarą mitologię“. Sam nawet obraz filozofa zaczął przybierać u niego ciemne barwy i występuje w nienawistnych niemal zarysach: charakter Schopenhauera świadczy o „pewnej silnej brzydocie usposobienia, objawiającej się w nienawiści, żądzy, próżności, podejrzliwości“. Zaś o nauce Schop-

penhauera sądzi teraz, że rozbrzmiewa w niej wiele wiedzy; ta jej wszelako nie opanowuje, lecz stara, dobrze znana „potrzeba metafizyczna“.

Jako dzieło nowej epoki powstała: „Książka dla wolnych duchów“, „Ludzkie, Nazbyt — ludzkie“ i dalszy jego ciąg: „Wędrowiec i cień jego“. „Książką szczytną“ nazwał ją Jakób Burckhardt, przypisując jej jako skutek: „pomnożenie niezależności na świecie“. Słowa, któremi Descartes sławi życie poznającego, owe proste i dlatego wywierające tak silne wrażenie słowa w „Rozprawie o metodzie“, miały służyć książce tej za przedmowę. Nietzsche również w czasie tworzenia tej książki, widział w poznaniu cel istnienia; z „wielkim intelektem“ wydawał mu się natenczas cel kultury osiągnięty. „Życie narzędziem i środkiem do poznania—życie eksperymentem poznającego—nie obowiązkiem, nie fatalnością, nie oszukaństwem“ — tak brzmi na razie odpowiedź na pytanie Schoppenhauera: „czy byt ma wogóle sens jakiś?“

Cała waga tego pytania, doniosłość, jaką ono ciąży na duszy, mógł Nietzsche również odczuć dopiero po odrzuceniu wszelkiego metafizycznego a także swego własnego estetyczno-metafizycznego tłumaczenia świata. „Można—powiada on obecnie—określić metafizykę jako naukę traktującą zasadnicze błędy człowieka, lecz w taki sposób, jakoby to były zasadnicze prawdy“. Ze zdwojeniem świata odpada także możliwość ucieczki ze świata; skoro jednak niema wyzwolenia od świata a nawet wyzwole-

nia przez sztukę, jak to mniema w „Narodziinach tragedyi“, nie pozostaje więc nic innego, jak trzymać się stanowczo jedyne, danego jestestwa, które metafizyk zwie „wyobrażeniem“. „Nie świat, jako rzecz w sobie—oświadcza Nietzsche—lecz świat jako wyobrażenie (albo co u niego jednoznaczne: jako błąd) jest tak doniosły, głęboki, pełen cudów, nosi w łonie swem szczęście i nieszczęście“. Nowa filozofia Nietzschego zdradza duch heraklitowski: zwraca się ona do procesu powstawania i tego co powstaje i pragnie wszystko, co jest rzeczowem, materyalnem, sprowadzić do ruchu i działania. „Materia jest takim samym błędem, jak bóg Eleatów“, powiada w „Jutrzence“.

Jako „duch wolny“, pozostał Nietzsche również artystą. Przedstawia on właściwie nie filozofię oświecenia i pozytywizmu, lecz oświeconego filozofa, „niosącego dalej sztandar z nazwiskami Petrarki, Erazma, Woltera“ — jego nastrój, jego charakter; jednym słowem Nietzsche przedstawia typ psychologiczny poznającego umysłu, którego przejściami życiowemi są myśli. „Swobodny, nieustraszony lot po nad ludźmi, obyczajami, ustawami i powszednią oceną wszechrzeczy—rozkosz z tego najwięcej pożądanego stanu—wszystko to chętnie poznający głosi“. „Szczęście poznającego zwiększa piękność świata“. Oto opis owego szczęścia w dziele „Wędrowiec i cień jego“. „Spokój, wielkość, światło słoneczne—ta „dobra trójca“ zawiera wszystko, czegokolwiek myśliciel pragnie i także od siebie wymaga. Trójcy

tej odpowiadają raz „myśli podniosłe“, następnie „uspakajające“, po trzecie „rozjaśniające“ — po czwarte jednak: myśli mieszczące w sobie wszystkie te trzy właściwości, a w których wszystko co ziemskie się idealizuje; jest to państwo, w którym panuje wielka „Trójca Radości“. — „Lecz tylko „uszlachetnionemu człowiekowi“ może być nadana owa wielkość ducha; tylko ku niemu zbliża się „ulga życia“; jemu pierwszemu wolno powiedzieć, że żyje dla „rozkoszy“ a nie dla żadnego innego celu; w ustach każdego innego byłoby niebezpiecznem hasło: „Pokój około mnie i upodobanie we wszystkich rzeczach najbliższych“. Zawsze to jeszcze „epoka jednostek“.

Trudno rozstrzygnąć, o ile Nietzsche rzeczywiście był przejęty nastrojami i myślami, które przedstawia z tak widocznym artyzmem i rozkoszą artystyczną — trudno rozstrzygnąć, co tu jest szczerością a co maską. Zdaje się jednak, że wszystkie jego oceny wartości, przemieniły się w tej jego epoce na wręcz przeciwne. Nauka zyskuje pierwszeństwo przed sztuką a duch naukowy odnajduje się w metodzie, będącej co najmniej tak ważnym wynikiem badań, jak każdykolwiek ich rezultat. Na miejsce „dawnych greków“ — owych pesymistów i wagnerzystów przed Wagnerem, których obrazem przez siebie samego stworzonym Nietzsche się kiedyś zachwycił — występują atenczyzy czasów Sofoklesa i późniejsi: „ich prerogatywą szlachecką — trzeźwość połączona z wdziękiem“. Nawet dla Sokratesa, z którym Nie-

tzsche w bezustannej bywał niezgodzie, okazuje w owym okresie niejakię zrozumienie. Nazywa go „najprostszym i zupełnie niespożytym przeciętnym mędrceu o wesolej powadze“ i „mądrości pełnej filuteryi“; nadejdzie czas, „kiedy dla przyspieszenia rozwoju etyczno-rozumowego, raczej weźmie się do rąk wspomnienia o Sokratesie, aniżeli biblię“. Zmienił się również stosunek do sztuki. Nietzsche zwraca obecnie zmysł swój i skłonność do sztuki umiarkowanej, pełnej wielkiej i zdrowej prostoty, jednym słowem, do sztuki klasycznej. W dramacie ceni jasny dyalog a w przedstawianiu „tego, co zrównoważone, spokojne, wzniosłe, proste, niespekulujące na drażniące efekta, widzi najtrudniejsze i ostateczne zadanie artysty“. „Dlatego odrzucają słabsi artyści najwyższe uplastycznienia doskonałości etycznej, jako nienadające się do artystycznego odtworzenia. Dotychczas żaden artysta nie sprostął przedstawieniu człowieka „najwyższego“, to znaczy „najprostszego“ a „zarazem w pełni rozwiniętego“; jak dotychczas—to może grecy w „ideale Atheny“, najdalej wzrokiem sięgnęli“ — tak opiewa jego wiara artystyczna z owego okresu.

Jeszcze większy zachodzi kontrast pomiędzy pojęciami moralno-filozoficznymi tej epoki i następnej. Tu może istotnie Paweł Rée nadał był kierunek; wszak Nietzsche broni przez jakiś czas utylitaryzmu, zasady użyteczności w etyce, nawet dla Helwecyusza ma słowo pochwały. Uważa za „udowodnione“, że pierwotnie chwalone i odznaczone ze

względu na pożytek ogólny czyny nieosobiste i twierdzi, że te czyny, których motyw zasadniczy, to jest pożytek, z czasem zapomniano, później nazwano „moralnemi“. W „Genealogii moralności“ lekceważy on już ową teorię zapominania, uważając ją za psychologiczną niesprzeczność. W jaki sposób, pyta, jest takie zapominanie wogóle „możliwem?“ czy użyteczność takich czynów kiedykolwiek przestała mieć znaczenie? Przeciwnie, pożyteczność ta przejawiała się w praktyce życiowej wszystkich czasów; była czemś, co się bezustannie nanowo z naciskiem podnosiło. Moralności litościowej, tej „instynktownej“, która „niema głowy, lecz zdaje się składać tylko z serca i wspomagających rąk“, nie przeciwstawia jeszcze moralności woli pańskiej — woli do potęgi: instynktowi nie przeciwstawia instynktu, lecz „moralność rozumową“. Tę ostatnią uważał Nietzsche w danej epoce za najwyższy i ostatni stopień moralności; jako taka stoi ona ponad iluzorycznymi motywami etyki. „Postępowanie podług uczuć moralnych, powinno być zastąpione przez względy rozumowe“. „Sokrates i Plato mają słuszność: człowiek czyni zawsze dobrze stosownie do swego intelektu, osobistej miary swego rozumu“. Nie czyni tu jeszcze Nietzsche twórcą wartości i moralności osobnika izolowanego; jest nim „indywidualność zbiorowa“ — społeczeństwo, państwo — które bierze osobniki pod swe panowanie, wyrывa je więc z odosobnienia i wciela w związek“. Tak „dopiero można przygotować grunt dla moralności“ —

zauważa Nietzsche. Później zwalczał on ową moralność społeczną, jako „moralność zwierząt stadnych“ („Herdentier-Moral“), z całą siłą i wszelką bronią namiętności. Obecnie, aby pogodzić posiadanie ze sprawiedliwością, sam jeszcze wnosi żądanie: „sprawiedliwość musi się u wszystkich zwiększyć a instykt gwałtu osłabić“. — „Raczej zginąć aniżeli żyć nienawiścią i obawą“, woła w dziele „Wędrowiec i cień jego“, „a raczej dwa razy paść, aniżeli stać się znienawidzonym i obawianym — to musi się kiedyś także stać główną zasadą każdego pojedynczego związku państwowego!“ Podobnie jak Lombroso, uważa Nietzsche w owej epoce ludzi okrutnych za objawy atawistyczne, za stopnie „minionych kultur“. „Są to przeżytki, których mózg nie rozwijał się był tak subtelnie i wszechstronnie; oni nam pokazują, czem ongi „byliśmy“ wszyscy“. Ocenia on jeszcze znaczenie instynktu i uczucia dla kultury, podług zupełnie innych, niż później, mierników. Mniemanie, jakoby uczucie było czemś najgłębszem, pierwiastkowem, odrzuca stanowczo. „Poza uczuciami stoją sądy, któreśmy w formie uczuć dziedziczyli. Natężnienie pochodzące od uczucia, jest wnukiem sądu — i to często fałszywego“ — oświadcza Nietzsche w „Jutrzence“, a ze zwrotem barokowym powiada dalej: „ufać swemu uczuciu — znaczy to słuchać więcej swego dziadka i babki i ich dziadków, aniżeli bogów w nas samych żyjących: „naszego“ rozsądku i „naszego“ doświadczenia“. W ustaniu gwałtu, w osłabieniu i uszlachetnieniu instynktów, widział

także Nietzsche niegdyś oznakę i skutek wyższej kultury. Jak dalekim był wtenczas od zapatrywania, do którego napowrót wraca w zasadniczem zdaniu późniejszych swych teoryj: „wszystko dobre jest instynktem!“ — jak znacznie odbiegł był od swej najistotniejszej, najgłębszej natury!

„Czas oświecenia“ był dla Nietzschego zarazem „czasem ściemnienia“ — według pięknego porównania, zapożyczonego u zimowych dni Północy: „słońce ludzkiej przyszłości“ na czas pewien przed nim znikło. „Za wiele mi się wyjaśniło, obecnie nic mnie już nie obchodzi. Czy „ja“ jeszcze mam cel? przystań, do której „moje“ żagle zawiną? Co mi jeszcze pozostało? Serce znużone i zuchwałe, woła niestała, ledwie trzepoczące skrzydła; kręgosłup złamany. Niebezpieczeństwo twe nie jest małem, „ty wolny duchu i wędrowcze!“ Zatraciłeś cel — tem samem zatraciłeś także drogę“ — powiada przez usta „Zarathustry“ o okresie i nastroju, w jakim się wówczas znajdował.

Kultura rozumu, zwana oświeceniem, jest w skutkach swych negatywną; czyni ona człowieka wolnym i dojrzałym, lecz nie daje mu poznać tego „na co?“ owej wolności. „Opieranie kultury na wiedzy okazało się niemożliwością“, pisał Nietzsche niegdyś w swej młodości. Obecnie zdaje się sam przez jakiś czas wierzyć w możliwość kultury czysto naukowej; w rzeczywistości jednak wybiega poza intelektualizm w tej samej chwili, kiedy się do niego przyznaje. Po przewyciężeniu metafizyki, uważa on za

potrzebny „ruch wsteczny“ na to, „aby pojąć i zrozumieć zarówno historyczne, jako też psychologiczne uzasadnienie, że ztamtąd pochodzi największy postęp ludzkości i że bez owego ruchu wstecznego, pozbawionoby się najlepszych zwycięstw dotychczasowej ludzkości“.—„Co w nas najlepszego—oświadcza—odziedziczyliśmy może z uczuć czasów dawniejszych. Słońce już zaszło, lecz niebo naszego ż, cia płonie i świeci jeszcze od jego blasków, jakkolwiek go już nie widzimy“. Któż nie pozna tu bardzo powszechnego nastroju naszej epoki!

W okresie przejściowym, między powstaniem dzieła „Ludzie, Nazbyt—ludzkie“ a epoką „Zarathustry“, będzie na miejscu powiedzieć parę słów o stanowisku Nietzschego wobec nauki i filozofii „naukowej“.

Prawdziwym filozofem oświecenia nie był Nietzsche nigdy. Jak we wszystkich kierunkach umysłowych, którym przez pewien czas hołdował, tak samo też w racjonalistycznym, posuwa się aż po za jego cel, aby—jak powiada—znieść go, „przezwyćżyć“. „Wiele im jeszcze brakuje, aby byli wolnymi duchami“, szydzi on (w „Genealogii moralności“), „gdyż wierzą jeszcze w prawdę“. Jego „swobodny lot ponad utartą ocenę rzeczy“, unosił go także ponad logikę i jej zasady; z wypowiedzeniem jednak wiary w logikę, w rozsadek, ustala także wiara w oświecenie. Nauka wymaga dla swych rezultatów norm ogólnych a zatem bezosobowości; u Nietzschego tymczasem niema zdania, któreby nie nosiło bar-

wy osobistej—rysu jego indywidualności. Teoretycznie umie Nietzsche wychwalać „metodę”; sam jednak postępuje jak „Zarathustra”, gdzie mógł „odgadnąć”, tam niecierpliwy jego duch nie lubił „dedukować”. Jakżeby „praktykowany w nauce nowy zwyczaj brania na rozum, nie-kochania, nie-nienawidzenia, szperania”, mógł stać się jego drugą naturą, skoro jego natura pierwsza, pierwotna, sprzeciwiała mu się całą swą istotą? Tak samo wobec poznania i jego zagadnień, pozostaje Nietzsche głównie w stosunku artysty. „Co wogóle zmusza nas do mniemania, jakoby pomiędzy prawdą a fałszem zachodziło istotne przeciwieństwo?”—pyta. „Czyż nie wystarcza przyjąć rozmaite stopnie pozorności a zarazem jaśniejsze i ciemniejsze tony pozorów, różne „walo-ry”—używając języka pewnych malarzy?” Nietzsche chce, aby go poznanie podniecało; myśli mają go zadziwiać. Nęca go armatury rozumu, pożąda — co niezwykle, odległe, niebezpieczne; wyszukuje „bolesną stronę poznania” jako nowy, płynący z niego urok. „Ciekawy aż do występku, badacz aż do okrucieństwa”, tak sam o sobie mówił, zapowiadając, że będą mówić o jego „rozpasanej szczerości i sławie ją”. Określenie: „Don Žuan” poznania”, zostało wynalezionem nie tylko przez niego, lecz po części tylko dla niego. I ten sam myśliciel, nie cofający się przed zasadą: „nasze najwyższe wiadomości muszą — i powinny! — brzmieć jak głupoty, w pewnych warunkach jak występkę” — ten sam myśliciel dzieli się z nami znowu — w drugiej swej epoce, wielkimi i ci-

chemi nastrojami, gdy gloryfikuje to, czego mu nie dostawało i gdy tęsknota jego złoci to, czego nie miał osiągnąć: wspaniałość mądrości i starości. „To samo życie, które ma szczyt swój w starości, ma również swój szczyt w mądrości, w owym łagodnym, słonecznym blasku trwałej pogody umysłu; obydwie, starość i mądrość, napotkasz na jednej i tej samej pochyłości życia — tak chciała natura. Ku światłu—ostatni twój ruch; tryumfalny okrzyk poznania—ostatnim twym dźwiękiem“.

Później, uważał już Nietzsche życie dla poznania tylko za odmianę „ascetycznego ideału“—za inny „manowiec do nicości“, do ucieczki przed samym sobą, do uwolnienia się od woli; w tem znaczeniu miała się filozofia w „Przemianie wszechwartości“, zwać „ruchem nihilistycznym“.

3.

Nowa epoka, do której wkraczamy z „Zarathustrą“, łączy epokę bezpośrednio ją poprzedzającą z okresem pierwszym, czasem młodzieńczej filozofii Nietzschego; znosi ona, mówiąc z Heglem, obiedwie te epoki, rozkładając je na poszczególne ich czynniki. Jest ona związkiem romantyczności i pozytywizmu. „Zarathustra“, zapowiadający i przedstawiający zarazem „nadczłowieka“, jest filozofem, artystą i wolnym duchem w jednej osobie; tylko „święty“ obok filozofa i artysty, trzeci składnik młodociane-

go ideału „geniusza“, zanikł wraz ze swem założeniem: schoppenhauerowska metafizyka. Miejsce jego zajmuje geniusz moralny lub — jeżeli się to wyda trafniejszym — geniusz nadmoralny: pan swej woli, człowiek potężny, arystokratyczny.

Jedną myśl przewodnią przeniósł był Nietzsche z poprzedniej epoki: prawdziwą myśl oświecenia, że można a zatem koniecznie potrzeba rozpocząć historię na nowo, historię robić. Korzenie tej idei sięgają u niego zresztą jeszcze dalej wstecz, aż do epoki lat młodocianych. „Stwarzajcie w sobie obraz, któremu ma odpowiadać przyszłość, zapomnijcie przesądu: być epigonami!“ — woła w „Rozmyślaniu nie na czasie: o pożytku i szkodliwości historii“, do sprzymierzeńców, których pragnie pozyskać. A w zapiskach z owego okresu jest mowa o „dążności nadania dziejom sensu“. Wyraźniej jednak zarysowuje się ta idea dopiero w drugim okresie. Nietzsche nazywa to „szczęściem epoki“, że „odnośnie do przyszłości, korzystamy z wszystkich kultur i żywimy się najszlachetniejszą krwią wszystkich czasów“, odnośnie zaś do „przyszłości, po raz pierwszy w historii otwierają się przed nami bezmierne perspektywy celów ogólnoludzkich, obejmujących cały świat zamieszkały. Równocześnie czujemy się na siłach, aby nowe to zadanie we własne móżdż ująć ręce, bez pomocy nadprzyrodzonej“. Z wiarą w podobną pomoc ustała także zależność człowieka; odtąd stoi on o własnych siłach. Niema już „nikogo, komu winni byśmy

zdawać sprawę, oprócz nas samych: ludzkość może odtąd stanowczo czynić z sobą, co zechce“.

Nietzsche jeszcze nie przeczuwał, że powiedzenie powyższe, które siły wewnątrz człowieka zakłęte i wiążące go przeocza — miało się stać jego fatalizmem. Jeszcze go nie ogarnął był „dreszcz cezaryczny“, pozwalający mu wierzyć, że tylko on, jedynie on, przeznaczonym jest na twórcę nowej kultury. Stworzenie kultury stało się już dlań wprawdzie sprawą uświadomioną, rozmyślną, lecz nie stało się jeszcze zadaniem jednostki. Droga do tego celu prowadziła wówczas jeszcze przez naukę. „Ludzie mogą ze świadomością postanawiać, że będą podążać ku nowej kulturze, gdy poprzednio rozwijali się oni nieświadomie i przypadkowo. Ta nowa „świadoma“ kultura zabija dawną, która widziana w całości, prowadziła życie nieświadomione zwierząt i roślin. Znajomość warunków kultury, jako naukowy miernik dla celów ogólnoludzkich — oto bezmierne zadanie wielkich umysłów najbliższego stulecia“.

Jak oświecenie było zdarzeniem europejskim, kierunkiem, który przechodząc z jednego wielkiego narodu do drugiego, wszystkie złączył w jeden wspólny związek kulturowy, tak samo problem kultury, jaki obecnie stawia Nietzsche, stał się ogólnoeuropejskim — biorąc Europę w znaczeniu nie geograficznym. „O niemieckiem odrodzeniu świata helleńskiego“, niema już mowy; zarówno ta, jak inne „błogie nadzieje“, jakie młody Nietzsche był związał z istotą niemiecką, wydały mu się obecnie ogra-

niczonemi, przedwczesnemi, jako szczątki doświadczeń i życzeń niedojrzałych; zakończył już był z niemi wraz z odstąpieniem Wagnera.

Na nowo rozpocząć historję — znaczy: znegować historję, chcieć ją pozbawić jej wpływów. Jakże to jednak możliwe, gdy my aż do ostatniej komórki naszej fizyczno-umysłowej konstrukcyi, jesteśmy istotami historycznemi? Jakkolwiek wielką jest potęga wybitnych sił indywidualnych i znaczenie ich świadomej inicjatywy, szczególnie dla epoki odnowienia kultury, to jednak wyższą jest siła historyi i tradycyi. Nawet siła samych owych potęg woli, pochodzi z nagromadzonej energii kultur poprzednich. Myśl zaimprovizowania kultury, możliwości bezpośredniego stworzenia jej z surowego materiału energii pierwotnych — a Nietzsche prawdopodobnie do pewnych granic myśl ową podzielał — jest myślą niehistoryczną, zatem nierealną, niedającą się urzeczywistnić. Według mądrej rady Göthe'go, należy połączyć produktywne z historycznem, jeżeli się samemu chce postępować w rozwoju, jeżeli się chce rozwój dalej posunąć; możnaby powiedzieć, że konserwatyzm postępowy jest pochodem rozwoju w naturze organicznej i dalszym ciągiem tego pochodu w historyi ludzkości.

Wiara w przyszłość człowieka, praca dla kultury, mającej podnieść typ tego człowieka, dała Nietzsche'mu to, czego żadne oświecenie dać nie zdoła: zastąpiła mu religię. Wcześniej już myśli jego zwróciły się były do tego celu. „Nie uciekajcie się do

metafizyki, lecz poświęcajcie się czynnie „powstająccej“ kulturze!—nawołuje także siebie samego—nie w poznaniu, lecz w działaniu leży nasze zbawienie!“ On sam obejmuje zadanie, którego żąda od poety: chce patrzeć w sferę „możliwego“, być drogowskazem przyszłości, dać nam przeczucie cnót przyszłych i pracować nad pięknym, wielkim obrazem człowieka jutra. Jest on „argonautą ideału“; jakżeby mógł poprzestać na człowieku współczesnym, wierząc, że ma przed sobą „kraj jeszcze nie odkryty“ — „jakieś zaświaty wszystkich dotychczasowych krain i zakątków ideału“. Należy jeszcze wskazać, w jaki sposób wiara „w nadludzi“ zastępuje mu wiarę „w nadludzkie?“ Potęga jego mowy nigdy nie jest większą, namiętność jej nigdy więcej porywającą, aniżeli w przypowieściach i prorocत्वach „Zarathustry“, o „najwyższej nadziei“, o człowieku przyszłości, o nowem zaraniu. „Istnieje tysiąc ścieżyn, nigdy dotychczas nietkniętych; istnieją tysięczne zdrowia i ukryte oazy życia. Niewyczerpany i niezbadany jest jeszcze zawsze człowiek i ziemia ludzka. Ku wyżynom, na filarach i stopniach chce się wznosić życie; patrzeć chce w odległą dal i poglądać ku błogim pięknościom. W górę chce życie kroczyć a podnosząc się—przezwyciężać. Chadzam pomiędzy ludźmi, jakby wśród ułamków przyszłości, owej przyszłości, którą ja widzę. Potomszczyznę swoją (Euer Kinder-Land) macie kochać — nieodkrytą, na najdalszem leżącą morzu. Ku niej rozkazuję żaglom waszym dać i szukać! Oh! ileż mórz dokoła mnie, ile świtów przy-

szłości ludzkich! Jak wiele jest jeszcze możliwem!— to co w człowieku najodleglejszem, najgłębszem, najwięcej niebotycznym — bezmierna jego siła!“ W dziele „Poza kresem dobra i zła“ powiada o filozofie przyszłości: „jednem spojrzeniem obejmuje on wszystko, cokolwiek dałoby się jeszcze z człowieka wyhodować przy sprzyjającym nagromadzeniu i podniesieniu sił i zadań; wie on całą pełnią wiedzy i sumienia, „jak bardzo jest jeszcze człowiek dla największych możliwości niewyczerpanym“. Zadaniem jego: „uczyć człowieka przyszłości ludzkiej, jako jego woli, jako zależnej od woli człowieka“. Oto zadanie Nietzshego, jego program, jego fatum.

Droga ku przyszłości, ku podniesieniu człowieka, nie wychodzi od współczesnego człowieka kulturowego, lecz od tego, co się w nim jeszcze zachowało z pierwotnych sił i instynktów, co nie zostało jeszcze obłaskawionem, osłabionem, co pozostało w człowieku naturą—pomimo kultury.

Zarówno jak J. J. Rousseau, nawołuje także Nietzsche do powrotu do natury — to znaczy do instynktu. Lecz to cofanie się ma właściwie być postępem — „ku wysokiej, wolnej a nawet strasznej naturze i naturalności“. Wyobrażenie Nietzshego o owym stanie pierwotnym jest zupełnie odmiennem od wyobrażenia Rousseau. Stoi ono w znaku nauki Darwina—lub raczej: wypływa z dążności jego istoty do pierwiastka silnego, twardego, okrutnego—do wszystkiego, co wolę hartuje i uzbraja. Nie bowiem nie było mu tak do głębi wstrętnem, jak

„sromotna, modna zniewieściałość uczuć“. „Jego“ obraz, jaki sobie stworzył o człowieku pierwotnym, jest także marzeniem; lecz jego wojownicze marzenie znacznie więcej zbliża się do rzeczywistości, aniżeli sentymentalna idylla Rousseau. Rousseau nie zdołał wyjaśnić wyjścia człowieka ze stanu pierwotnego, który uczynił rajskim i dlatego przyjął był dla kultury rodzaj potopu; Nietzsche zaś mówi (w „Genealogii moralności“) o „gwałtownem oderwaniu się człowieka od zwierzęcej przeszłości, niby o skoku i raptownym rzucie w nowe położenie i nowe warunki bytu“. Zarówno jak punkt wyjścia, tak samo cel obydwu filozofów kultury, leży na przeciwnych krańcach. Rousseau rozpoczyna nieograniczoną równością w losach a kończy równością służalstwa w państwie. Nietzsche wychodzi z nierówności ras i ludzi „z przepastnie głębokiej różnicy stopni pomiędzy człowiekiem a człowiekiem“ i widzi i życzy sobie, aby przepaść ta w przyszłości jeszcze się zwiększyła. Różnicę między rasą a rasą, pomiędzy urodzonymi „panami“ a predestynowanymi „nie wolnikami“ pojmuje zbyt absolutnie, jako różnicę gatunku a nie stopnia.

Co do siły namiętności rozrosłej do geniuszu, nie ustępuje Nietzsche Rousseau'owi; pod względem zaś mistrzostwa języka, z nim tylko może być porównanym a może go nawet przewyższa. Nietzsche jest antypodą a zarazem pokrewnym duchem Rousseau'a—Rousseau'em naszej epoki.

Nietzsche zna tylko jedną kulturę: „wielkich

jednostek“, ludzi wyjątkowych; jest on z góry o tem przekonany, że cała kultura nie tylko została stworzona przez wybitne jednostki, lecz że ona właściwie tylko dla owych wielkich jednostek istnieje, o ile istotnem jej przeznaczeniem jest: ciągle istnienie tych „prawdziwych ludzi“ umozębniać. W zdaniach powyższych zawarte główne myśli jego filozofii kultury. Pierwsze z nich chce fakt historyczny udowodnić—może zatem być badaniem; drugie mieści ocenę wartości: cenie „geniusza“, co oczywiście staje się przecenianiem.

„Każde nowe stwarzanie kultury dokonywa się przez natury silne, będące pierwowzorem“, oświadcza Nietzsche, a tę samą myśl wyraża jeszcze dobitniej: „u ludu napotyamy wszędzie ślady przejścia lwów umysłowych: w obyczajach, prawach, religii; wszędzie poddawały się tłumy wpływowi jednostek“. Zarówno do kultury, jak do wojny potrzeba „wielkich przywódców, a każdy ruch twórczy zaczyna się od posłuszeństwa“. To, co Nietzsche chce tu powiedzieć, niezbyt się różni od „czci dla bohaterów“, głoszonej przez Carlyle'a. Zgodność ich jest nawet jeszcze większa a słowa „Zarathustry“: „społeczeństwo ludzkie jest próbą — długiem wypróbowaniem: kto mu najlepiej będzie rozkazywać!“ — brzmi niemal jak cytata z Carlyle'a. Historia zdaje się sąd ten potwierdzać. Gdziekolwiek natrafimy w niej na nowe środowisko kultury, tam z reguły znamy także siłę osobistą, która ów wir umysłowy wywołała; każdy prawie naród zachowuje w swej

pamięci i czei nazwiska twórców kultury, nazwiska: Konfucjusza, Zoroastra, Mojżesza a nawet z dziejów pierwotnych i podań dolatuje jeszcze niewyraźne wspomnienie wielkich mężów przeszłości. Jednakoż o związku pomiędzy narodem a wielkimi jednostkami historia milczy; jak jednostki te nie byłyby niczem bez narodu, łona macierzyńskiego, z którego wyszły i od którego pochodzą ich przymioty, tak samo naród niczem bez nich być nie może — niczem całkowitem, niczem połączonem węzłami religii, obyczajów i ustaw. Carlyle związek ten między narodem a bohaterem widział, Nietzsche go widzieć nie chciał; naród jest dla niego tylko „kołowaniem natury, aby dojść do szczęścia siedmiu wielkich ludzi—i aby później około nich krążyć“. — „Wielcy ludzie, twierdzi, są konieczni; czas, w którym powstają, jest przypadkowy“.

„Ani państwo, ani naród, ani ludzkość nie istnieją dla siebie samych; celem ich: najwyższe, wielkie jednostki — ten cel jednak wyrasta stanowczo ponad ludzkość. Z tego wszystkiego wypływa, że geniusz nie istnieje dla ludzkości, jakkolwiek jest jej szczytem i ostatecznym celem“ — pisał Nietzsche (w obszerniejszej „Przedmowie do Wagnera“), a w młodocianych swych pismach rozwija tę samą myśl w niezmordowanych wariantach. „Cel ludzkości nie może leżeć u jej kresu, lecz w najwyższych jej jednostkach. Ludzkość winna bezustannie pracować nad wytwarzaniem pojedynczych wielkich ludzi; to a nie innego jest jej zadaniem. Celem kultury

jest pomagać powstawaniu wielkich ludzi i nie poza tem“. Nie brakuje tu nawet przeczucia idei nadczłowieka: „właściwie łatwo jest pojąć, że tam, gdzie gatunek doszedł swego kresu i ma przejść w gatunek wyższy, leży także cel jego rozwoju“ – powiada Nietzsche w dziele „Schopenhauer jako wychowawca“. „Nie szukam w historii czasów szczęśliwych (brzmi notatka w Spuściźnie literackiej), lecz takich, które przygotowują teren dla powstania geniusza. Największa strata, jaka może dotknąć ludzkość, jest niedorozwój najwyższych typów“.

Za najwyższą tendencję kultury uważa Nietzsche w spuściźnie swych dzieł: przygotowanie i wytworzenie geniusza. Myśli on o „połączeniu“ gwoili temu celowi „grupy ludzi“ i wierzy w „pomyślne wynalazki, umożliwiające wychowanie wielkiej jednostki zupełnie inaczej i lepiej, aniżeli to dotychczas, dzięki przypadkom, bywało. „Otwierają się jeszcze nadzieje, powiada; hodowla znamienitych ludzi“. Zdaje się, jakoby przytem odgrywały rolę odblaski przelotnych studyów nad Darwinem. W dziele „Schopenhauer jako wychowawca“, również przypisuje nam jako jedyne zadanie kultury: pomagać rozwojowi geniusza, lub jak go tutaj nazywa: „filozofa, artysty i świętego w nas i poza nami“ i w ten sposób pracować nad udoskonaleniem natury. Wystarczy jednak przypomnieć przytoczone przez samego Nietzschego słowa Göthego: „zawsze to nieszczęście, jeżeli się skłania człowieka do dążenia ku czemuś, z czem nie może się związać regu-

larną, własną działalnością“. Warunków wychowania geniusza nie znamy i wątpimy nawet, czy wogóle potrzeba jakiej sztuki specjalnej dla jego wychowania; jeszcze mniej jednak wiemy o warunkach jego powstawania. Czy geniusz jest dziedzicznym. Doświadczenie zdaje się świadczyć o czemś wręcz przeciwnem. „Wielki człowiek jest kresem“, musiał przyznać sam Nietzsche.

Ten oto geniusz, osobisty kres i cykl kultury, towarzyszy wszystkim zmianom, jakim ulegały filozoficzne poglądy Nietzschego. Pierwotnie jest on jednostką, która potrafi życie prawdziwie cenić i negować; wierzy w filozofię Schopenhaura. Ponieważ jednak, według późniejszej nauki Nietzschego, ucieczki przed życiem niema a przeciwnie, życie po niezliczone razy „w wiecznym odnawianiu się“ napowrót wraca: „życie to same“—więc muszą wszystkie przepisy i praktyki etyczne, dążące do negacyi życia, wydawać się nietylko bezrozumnymi, lecz także niegodnymi. Z „anachorety i świętego“, negującego i pokonywającego świat, powstaje aprobujący życie geniusz i bohater „dionyzejski“, który życie akceptuje „nawet w jego zagadnieniach najbardziej nam obcych i najcięższych“. Z energią życiową, w najwyższym stopniu wybujałą—powiedzmy raczej: przebiegłą—przez największe przeciwieństwa, jakie życie człowiekowi stawia!—oto ostatnie słowo kulturowego ideału Nietzschego.

4.

Kultura nie może się obejść bez potężnych namiętności: są to, podług Nietzschego, siły, przygotowujące jej grunt. „Męczcie i udręczajcie! ludzi!“ — każe on historyi wołać do namiętności takich jak: zazdrość, nienawiść i współzawodnictwo — „doprowadzajcie ich do ostateczności! pobudzajcie jednych przeciw drugim, naród przeciw narodowi! Wtenczas może zabłyśnie naraz światło geniusza, niby z iskry strzelającej ze strasznej, rozpalonej energii!“ — „Ktokolwiek miałby świadomość sposobu wytworzenia geniusza i zamierzał sposób ów, jak to zazwyczaj czyni natura, w praktyce zastosować, ten musiałby być tak samo złym i bezwzględny, jak natura“. „Geniusz i idealne państwo w sprzeczności“ — brzmi tytuł aforyzmu w dziele „Ludzkie, Nazbyt — ludzkie“. „Ze zdobyciem trwałej ojczyzny tego błogostanu, jakiego pragną socjaliści, tego doskonałego państwa, zostałby zniszczony grunt, z którego wyrasta wielki intelekt: rozumiem pod tem silną energię. Ludzkość byłaby zbyt znużoną, aby mogła jeszcze wydać geniusz. Czyżby więc nie należało życzyć, aby życie zachowało swój gwałtowny charakter i aby wciąż na nowo powstawały nieposkromione siły i energia?“ „Serce gorące, współczujące“, nie wie czego żąda, pragnąc usunięcia owego gwałtownego charakteru, wszak własne jego ciepło pochodzi

jeszcze z ognia owych namiętności, których zgębie-
nia się domaga. „Mędrzec wyrokujący o życiu, staje
także ponad dobrocią i uważa ją jedynie jako coś
podlegającego, przy ogólnym obrachunku życiowym,
sądowi zarówno jak wszystko inne“. Oto niektóre
myśli, jakie wiodły były Nietzschego od jego pojęć
o kulturze do problemu moralności. Rozumiemy
z nich ataki na moralność, która odrzuca gwałt i su-
rowość, obłaskawia dzikie energie i rozkazuje wy-
niszczyć okrutne instynkta. Nietzsche sam hołdował
był tej moralności, kiedy się jeszcze znajdował pod
wpływem litościwej nauki Schoppenhauera. Wpraw-
dzie wypowiedział on już był w notatkach do „Na-
rodzin tragedyi“ „okrutnie brzmiącą prawdę“, że:
„bez niewolnictwa niema kultury“, dodając jednak,
że „jest to prawda, która co do absolutnej wartości
bytu nie pozostawia żadnej wątpliwości. Ona to jest
sępem szarpiącym wątrobę prometejskiego pioniera
kultury“. Później niewolnictwo nie jest już dla nie-
go „argumentem przeciwważącym“, lecz tylko „wa-
runkiem każdej wyższej kultury, każdego podniesie-
nia kultury“—jednakowoż z zastrzeżeniem: niewol-
nictwo „w jakimkolwiek bądź znaczeniu“. „Każde
podniesienie typu człowieka—mówi w dziele „Poza
kresem dobra i zła“—było dotychczas dziełem gru-
py arystokratycznej—i tak będzie zawsze: jako gru-
py wierzącej w długą drabinę hierarchiczną, w róż-
nicę wartości między człowiekiem a człowiekiem
i potrzebującej niewolnictwa w jakimkolwiek zna-
czeniu“. W związku z tem jest mowa o rodzaju „nie-

wolnictwa“ wewnętrznego, o „rozszerzaniu dystansów w obrębie duszy“, o wytwarzaniu coraz to wyższych stanów, innemi słowy: o ustawicznym „przewycięzaniu się człowieka“. O tem niewolnictwie „w znaczeniu subtelniejszym“, powiada, że jest ono także „środkiem nieodzownym karności i hodowli duchowej“. Jest ono, jak widzimy, niczem innym, jak tylko siłą człowieka nad sobą samym, obserwowaną ze strony przeciwległej, ze stanowiska słabości i ulegania; nikt jednak nie lubujący się w dosadnych określeniach, nie nazwie tego „niewolnictwem“.

Zmieniły się zatem nie poglądy Nietzschego na główne warunki kultury, lecz jego oceny wartości. Ta zmiana jego systemu wartościowego da się wykazać odmienną oceną, jakiej uległo u niego pojęcie potęgi. W dziele „Ryszard Wagner w Bayreuth“, uważa żądze najwyższej potęgi za wsteczną, określając ją jako „spuściznę stanów poprzednich“. Bóg w „Nibelungach“ „brzydzi się wreszcie potęgą, noszącą w łonie zło i zawisłość; wola jego się łamie, sam już łaknie on końca; wyzwolił się przez miłość, wyzwolił od siebie samego. Kto z was chce się wyrzec potęgi — nawołuje nas niejako swym przykładem — wiedząc i doświadczwszy, że potęga jest siłą?“ A nawet w „Jutrzence“ nazywa jeszcze miłość potęgą „demonem człowieka“. Tak zaczyna Nietzsche od potępienia potęgi, aby zakończyć jej gloryfikacją a nawet ubóstwieniem.

Potęga i zło, jakie w niej pierwiej znajdował, zyskują u niego coraz więcej znaczenie siły twórczej i działającej w głębi każdej kultury. Rozgląda on się za „filarami silnej cywilizacji“ i znajduje wśród „naszych słabych, niemężkich pojęć społecznych o złem i dobrem“ ostatnie szczątki owych filarów tam, „gdzie obecnie jeszcze napotyka się moralność nikczemną (schlecht), albo jak ją później nazwał: złą (böse)“. „Umysły najsilniejsze i najbardziej złe (twierdzi on w „Wesołej wiedzy“) najsilniej dotychczas posuwały ludzkość, wciąż na nowo rozpalając usypiające namiętności“. Nie pozwoli on sobie zbrzydzić widoku zła, powiada w „Zarathustrze“. I w istocie zdaje się, jakoby był doprowadził aż do szczególnej predylekcyi dla „człowieka-drapieżcy“ (Raubmensch) i gwałtownego zbrodniarza, „dla tych najzdrowszych podzwrotnikowych potworów i roślinności“. Pociąg do okrucieństwa przenika cały jego obraz kultury, opierający się jedynie na sile woli. „Wszystko niemal, co nazywamy wyższą kulturą, polega na uduchowieniu i pogłębieniu duchowieństwa“—oto jego twierdzenie. Okropne i za nieludzkie uważane uzdolnienia człowieka, jako grunt dla samejże humanitarności, wywodzenie dobrych popędów od złych—poglądy te utrwalają się w nim właśnie przy rozpatrywaniu powstawania i rozwoju kultury w świetle, w jakim procesy owe „on“ widział. Wierzy on, „że twardość, przemoc, niewolnictwo, niebezpieczeństwo publiczne i w sercu własnem—to co w człowieku strasznem, tyrańskiem, przypomina-

jącem drapieżce i węże, służy „równie dobrze“ do podniesienia rodzaju człowieczego, jak ich przeciwnieństwa“, a ponieważ zupełnie w duchu starożytnym uważa nienawiść, zazdrość, chciwość i żądę panowania za afekta warunkujące życie, za „coś mającego się z konieczności i z zasady znajdować w gospodarstwie życiowym“, dlatego nie cofa się przed wynikającą ztąd konsekwencją, że i te afekta muszą być spotęgowane (i uduchowione), jeżeli życie ma się jeszcze spotęgować. „Wprzód musi wąż stać się smokiem, aby ktoś przez niego mógł zostać bohaterem“.

Nietzsche marzy o nowej wielkości i przyszłości człowieka, którą z wielkiej, wolnej, strasznej natury w człowieku należałoby dopiero rozwinąć, wyhodować. To jest jego „zwrot do natury!“ — jego „wzlot ku naturze!“ Natomiast wydaje mu się, jakoby kultura współczesna i duch jej moralności czyniły człowieka coraz mniejszym i sprowadzała go z drogi, jaką mu natura do wyższego rozwoju zakresliła. Tak więc wraz z tą kulturą musiała się także wartość jej moralności stać dla niego problematyczną.

Najswobodniejsze nawet badanie podstaw i uzasadnienia naszych etycznych wartości jest w sobie zasługą. Badajcie swą moralność! — woła do nas nasze intelektualne sumienie: jest-li ona moralnością, to niebezpieczeństwo jej nie grozi. Co z odziedziczonych pojęć moralnych nie wytrzymuje najbezwzględniejszej krytyki — nie może się zespolic z naszą isto-

ta, ani zostać składnikiem naszego przez własny rozum nałożonego ustawodawstwa. Powaga i głębia namietności, z jaką Nietzsche przystępuje do problemu moralności, powinnyby już same bronić go przed zarzutem, jakoby był sceptykiem moralności, który z popędu ducha silnego a rozkładczego, wątpi o obowiązywaniu jej praw. A jeszcze większą niedolność oceniania umysłów zdradza zestawianie go z mimowolnym parodystą Fichtego, autorem książki „Jednostka i jej własność“¹⁾ — co znaczyłoby ni mniej, ni więcej, jak zestawianie pism o bezprzykładnej niemal sile języka i fatalnej potędze geniuszu, z literackiem curiosum. Ludzie klasycznie wykształceni utrzymują nawet, jakoby starożytne jego pendant a nawet pewne źródło poglądów, odkryli w przyjacielu sofistów Kalliklesie i jego mowie (w platonicznym Gorgiasie) w obronie przywilejów silniejszego. Nie myśleli oni o wzorze bliższym, o „uomo singolare“, wielkim samotniku włoskiego renesansu. Jeżeli jednak kiedykolwiek problem filozoficzny wyszedł był sam z koniecznością tworu organicznego, z charakteru i duchowego rozwoju myśliciela, stając przed nim, zamiast być dowolnie przez niego stawianym, to jest nim właśnie moralnowolucyjny problem Nietzschego: „to fatum zadania“ („Dies Schicksal von Aufgabe“), jak go był nazwał. Nietzsche cierpiał na ten problem; problem ten był jego osobistą niedolą, jego męczarnią a stał

¹⁾ Der Einzige und sein Eigentum.

się dla niego szczęściem dopiero wtenczas, gdy sądził, że go wreszcie opanował. Do jego najosobistszych przeżyć życiowych odnoszą się słowa z „Zarathusty:“ „a kiedy rzekniesz: nie mam już z wami jednakowego sumienia, będzie to skargą i bólem. Patrz, nawet sam ból ten został jeszcze zrodzony z jego jednakowego sumienia“.

O nowości swego problemu—w znaczeniu, w jakim tenże mu się przedstawiał — miał Nietzsche bardzo silne przeświadczenie. Nikt dotychczas nie badał wartości moralności—nikt nie odważył się na krytykę ocen wartości moralnych. „Przyjmowano je jako rzecz daną, istotną, stojącą poza obrębem wszelkiego kwestyonowania. W każdej dotychczasowej nauce moralności brakowało jeszcze problemu samej-że moralności: brakowało obawy, aby mogło w niej być coś problematycznego. Co filozofowie nazywali „uzasadnieniem moralności, to w prawdziwym świetle widziane było tylko jako uczona forma dobrej wiary w panującą moralność—a nawet rodzajem zaprzeczenia, jakoby moralność wogóle mogła być traktowana jako problem“.—„Moralność traktować problematycznie — nie jest-że to niemoralnem?“ Zwracając się przeciw głównym zasadom, przeciw duchowi przyjętej moralności, Nietzsche wcale nie chce kwestyonować zbiorowych przepisów tej moralności, ani też zamierza od nich zwalniać. Nie nie sprzeciwiało się więcej jego istocie, nie nie sprzeciwiało się więcej predylekcyi jego natury do twardości i surowości (także wobec siebie samego), niż roz-

prz
się
(w
ral
zwa
lec
niż
szla
że s
gnę
Ale
rzuc
do
i str
listę
nie
strze
knać
tość,
daje
któr
ności
łany
zgota
tablic
nostr
on w
jątkie
wszys

przeżenie i wybujała samowola. „Nie przeczę, co się zresztą rozumie samo przez się — oświadcza (w „Jutrzence“) — że wielu czynów zwanych niemoralnymi, należy unikać i zwalczać; tudzież że wiele zwanych moralnymi, należy wykonywać i popierać; lecz jedno i drugie przyjmuję z innych powodów, niż to czyniono dotychczas“. — „Niebezpieczeństwem szlachetnego nie jest to, że stanie się dobrym, lecz że stanie się zuchwalcem, szydercą. Niegdyś pragnęli stać się bohaterami — obecnie są lubieżnikami. Ale zaklinam cię na moją miłość i nadzieję: nie wyrzucaj z duszy swej bohatera!“ — woła „Zarathustra“ do młodzieńca. Pewnemu gatunkowi stronników i stronnictwa, który uważa Nietzschego za „immoralistę“ według swojego widzimisię, a którego on już nie potrafi się pozbyć, powiedziano w „Zarathustrze“: „ażali jesteś tym, któremu z pod jarzma umknąć wolno? Niejeden odrzucił ostatnią swą wartość, odrzuciwszy swe służebnictwo“. Niemniej nadaje się tutaj piękne zdanie: „rozkazuje się temu, który nie umie słuchać samego siebie“.

Nietzsche chce stać się „niszczycielem moralności“ tylko dlatego, ponieważ wierzy, że jest powołanym na twórcę nowej moralności; chce on zdruzgotać stare tabele wartościowe, aby „na nowych tablicach nowe wypisać wartości“. W poglądzie jednostronnym, zależnym od Schopenhauera, uważa on wszystkie wogóle ideały dotychczasowe, z wyjątkiem rzymskich, za wrogie życiu; wydają mu się wszystkie tylko odmiennymi formami „ideału asce-

tycznego“, który jedynie nadawał dotychczas ludzkości cel a cierpieniu człowieka sens jakiś. „Człowiek bowiem woli raczej pragnąć nicości, niżli nie pragnąć“. Ten więc ideał jest jego właściwym przedmiotem walki; obalenie go i postawienie na jego miejscu ideału przeciwnego, aprobującego wolę i życie — to cel jego ataków na moralność panującą.

Myśli Nietzschego o moralności i przeciwko niej, rozwijały się w przeciwieństwie do Schopenhauera — i właśnie dlatego w zależności od niego. Schopenhauer uczynił był litość prawdziwą podstawą i jedynym źródłem moralności; Nietzschego wiara w moralność poczęła się chwiać wraz z powątpiewaniem o wartości litości. Przeciw instynktom litości, zaparcia samego siebie, poświęcenia własnego ja, „przemawiała z niego coraz więcej zasadnicza podejrzliwość, coraz głębiej nurtujący sceptycyzm“. Problem wartości litościowej ukształtował się u niego i przeobraził, rozszerzył do problemu wartości etyki wogóle. I w tej kwestyi miał się, jak powiada, „rozprawić niemal sam ze swym wielkim nauczycielem Schopenhauerem“. Co zatem Nietzsche przede wszystkim zwalczał, to moralność litościową, moralność schopenhauerowskiej zasady: „laedeneminem“; lecz zwalczał on tę moralność, jakoby ona była moralnością samą w sobie. „Jam pierwszy — chwali się — ostrzegał był przed naszą moralnością litościową“. Musi się, brzmi jego żądanie, „bezlitośnie pociągnąć do odpowiedzialności i stawić przed

sąd całą moralność abnegacyi“. Coraz więcej szerząc się moralność litościową, uważał on „za najwięcej niepokojący symptom naszej niepokojącej kultury europejskiej, za manowiec wiodący ją do nowego buddyzmu, do buddyzmu europejskiego—do nihilizmu“. A jakkolwiek z wyjątkiem Schoppenhauera (i samego Nietzschego w epoce młodocianej), żaden z filozofów nie przyznał był litości, jako instynktowi według okoliczności zbawiennemu lub szkodliwemu — wartości moralnej, to przecież mówi on o wyróżnianiu i przecenianiu litości ze strony filozofów.

Jego niezmordowanie badający umysł nie zatrzymał się jednak przy problemie litościowym. Skoro już raz wyjęty został kamień węgielny moralności dotychczasowej—a tym była dla Nietzschego litość—czyż nie musi wówczas runąć cała budowa naszych obowiązujących wartości? W ten sposób zdały się dlań otwierać nowe, bezmierne horyzonty; z siłą zawrotności miała się go ta możliwość, rozbudzona na tym punkcie podejrzliwość parła go od jednego pytania do drugiego. „Czyż nie można obrócić wszystkich wartości? Może jest dobro złem? Może jest wszystko ostatecznie fałszem?“ — „Dotychczas przyznawano bez wszelkich zastrzeżeń i cienia wątpliwości „dobremu“ wyższą wartość aniżeli „złemu“; wyższą wartość z powodu niesienia przezeń poparcia, korzyści, pomysłności człowiekowi wogóle (teraz i w przyszłości). Jakże to? A gdyby coś wręcz przeciwnego było prawdą? Gdyby właśnie moral-

ność ponosiła winę, że najwyższa moc i wspaniałość typu człowieka nie zostałaby nigdy osiągnięta?“ „Co jest złe a co dobre, tego nikt jeszcze nie wie“. „A co znaczy u filozofów ich miłość, ich wola do prawdy? Dlaczego prawda? Czemuż nie raczej nieprawda? Problem wartości prawdy stanął przed nami—czy też my może stanęliśmy przed problemem? Kto z nas jest Edypem? Kto sfinksem?“ A może to „nie więcej, jak przesąd moralny, że prawda więcej warta niż złudzenie“. W ten sposób chciał Nietzsche, jak bohater Wagnera, „wyłamać się z pod prawa bogów“; — w ten sposób został on śmiałym inicjatorem problemów, „wielkim pytającym w filozofii“.

W „Ludzkiem, Nazbyt — ludzkim“ pisał Nietzsche: „rozwinąć się z siebie samego w pełną osobistość i we wszystkim cokolwiek się czyni, mieć na oku najwyższe jej dobro—to prowadzi dalej, aniżeli owe litościwe popędy i czyny na korzyść drugich“. „Ach, gdzież na świecie dzieją się większe głupstwa niż u litościwych? I co na świecie spowodowało więcej złego niż głupstwa litościwych? Biała kochającym, którzy nie stoją na wyżynie ponad litością! Litość jest natrętną. Ludzie czynu są twardymi. Wszelka wielka miłość stoi ponad ich litością“—powiada „Zarathustra“. „Nawet cierpienie staje się przez litość zaraźliwym. Litość jako mnożyciel nędzy a także jako konserwator wszystkiego, co nędzne, jest głównym narzędziem do wzmożenia dekadencji. Dzięki litości neguje się życie, czyni się

je godniejszym negacyi“ — powiada w „Antychryście“. „Moralność (należy rozumieć: moralność litościowa) neguje życie“, mówi on w tem samem znaczeniu w przedmowie do „Sprawy Wagnera“ („Der Fall Wagner“). A jego „Zarathustra“ sądzi: „Wojna i odwaga wydały więcej wielkości, aniżeli miłość bliźniego. Nie wasza litość, lecz wasza waleczność ocalała dotychczas unieszczęśliwionych. Co jest dobrem? — pytacie. Dobrem jest: być walecznym. Małe dziewczynki niechaj mówią: dobrem jest to co ładne a przytem wzruszające“. Któżby się tu sprzeciwiał? Czy jednak zarzuty te odnoszą się także do litości prawdziwej, gotowej do pomocy, jak się zapewne odnoszą do nieprawdziwej, ekliwej: do litości samolubnej, wypływającej z niezdolności patrzenia na cierpienie, ponieważ nie jest się w stanie znosić cierpienie własnych? Czy już naprawdę zawiele jest na świecie litości, zawiele tej litości prawdziwej, nienatarczywej, ukrywającej się i chętniej raczej zapobiegającej potrzebie ratunku, aniżeli dążącej później z pomocą; — czyż mamy jej tak wiele, aby jak sądzi Nietzsche, potrzeba aż było ostrzegać przed jej wykroczeniem? Nie walczył więc Nietzsche w tym wypadku przeciw niebezpieczeństwu tylko urojonemu?. A może dał on się tylko unieść zadaleko poza cel swój, zamierzając pierwotnie zwalczać nie litość prywatną w stosunku człowieka do człowieka, lecz litość publiczną, która się stała instytucją—litość instytucyi, poza którą niekoniecznie żarzy się szczere współczucie i serce gorące. Te to

skutki socyalne niektórych zakładów dobroczynnych, ich skutki w kierunku—lub raczej przeciwnie kierunkowi utrzymania i dalszego rozwoju gatunku, musiał mieć Nietzsche przed oczyma, powtarzając słowa Göthego pisane do Herdera, przeciw fałszywej humanitarności: „tak się wzajemnie wspomagają, aż każdy do pewnego stopnia jest chorym i każdy dozorcą chorych“. A wcale niedwuznacznie brzmią słowa w „Antychryście:“ „litość krzyżuje w ogólności prawo rozwoju, które jest prawem doboru. Utrzymuje to, co jest dojrzałem do zagłady“. Ten sam zarzut podnosi Nietzsche przeciw panującym religiom, jako też ich wpływowi na dobór i hodowlę. Uważa on je za główne przyczyny, które utrzymywały typ „człowieka“ na niższym stopniu: „zachowały zawiele z tego, co powinno było zagać“. Już to myślenie historyczne nie jest jego specjalnością. Niebezpieczeństwo zepsucia rasy, na które Nietzsche tak dobitnie wskazuje, trzeba zresztą uznać; nie należy go lekceważyć, pomimo ustawicznego przeciwdziałania mu ze strony niespożytego w głębi zdrowia naszego gatunku. Któżby zresztą zaprzeczał, że wistocie istnieje rodzaj organizacyi miłosierdzia, która nietylko pozwala „nędzy dożyć sędziwego wieku“, lecz zdaje się jeszcze o to starać, aby ta nędza przenosiła się także na przyszłość. Jak jednak zapobiedz temu niebezpieczeństwu, jak ustrzedz przed nim ludzkość? Tego Nietzsche sam nie umie powiedzieć. „Wobec nieuleczalnego nie trzeba chcieć być lekarzem! Co pada, należy jeszcze pchnąć! Słabi

i niezdarni niechaj giną! I jeszcze pomódz im do tego trzeba!“ Kto jednak wie, co jest wistocie nieuleczalnym i co wistocie musi upaść? O „spartańskim“ sposobie doboru nam myśleć niepodobna. Ludzkość nie może się już cofnąć; na tym punkcie nie możemy zmienić toku naszej wiedzy, naszych uczuć. Zresztą, mógłby łatwo ofiarą podobnego doboru paść taki np. Newton. Wobec tego więc, że socyalna etyka przedstawia nas tutaj bezradnymi, nie pozostaje nam nic innego, jak zwracać się ku jednostkom i uświadamiać sobie silniej i dokładniej niż dotychczas obowiązki względem przyszłości człowieka i odpowiedzialności przed „potemszczyzną“ („Kinderland“).

Mierzyć wartość rzeczy podług sumy przyjemności i cierpienia—znaczy: mierzyć ich wartość podług „towarzyszących im stanów i przyczyn wtórnych“. „Istnieją zagadnienia wyższe nad wszystkie kwestye radości, cierpienia i litości a każda na nich tylko kończąca się filozofia jest naiwnością“. Nietzsche był zbyt głęboki i poważny, zbyt do cierpienia przyzwyczajony, cierpieniem zahartowany—miał zbyt idealne pojęcie o życiu, aby w „powszechnym utylitaryzmie“, w staraniu się o ogólny błogostan, o szczęście stadne, mógł widzieć co innego nad prostą drogę, wiodącą do zmniejszenia i poniżenia człowieka. Obraz owego zielonego szczęścia z powodu dostatecznej paszy i jednakowej błogości, mógł w nim tylko odrazę budzić. Podobnie jak Heraklit, myślał on, że lepiej jest dla ludzi, jeżeli im nie przypada w udziale to, czego pragną. Człowiek naj-

więcej używający jest dla niego „ostatnim człowiekiem“, kresem człowieka. „My wynaleźliśmy szczęście—mówią ludzie, mrugając z zadowoleniem. Jedna trzoda a żadnego pasterza! Każdy chce być równym, każdy jest równym. Pracuje się jeszcze, bo praca jest rozrywką; lecz czyni się starania, aby zabawa nie była męczącą“. „Chcecie o ile możności cierpienie zniesć, a my? Zdaje się, że my chcemy, aby ono było gorszem jeszcze i większem, aniżeli kiedykolwiek! Błogostan, jak wy go pojmujecie — toż to nie cel, to nam się wydaje kresem! Hodowla cierpienia, wielkiego cierpienia—czyż nie wiecie, że tylko ta hodowla stworzyła dotychczas wszelkie postępy w rozwoju człowieka?“ „Ludzie najbardziej uduchowieni przechodzili też w życiu po największej części najboleśniejże tragedye; dlatego właśnie szanują życie, ponieważ jest ono dla nich najsilniejszym przeciwnikiem. Zdolność cierpienia decyduje niemal o randze człowieka“. Słyszymy tu głos cierpiącego, który uczynił był cierpienie szkołą woli. Nietzsche jest „orędownikiem cierpienia“, ponieważ jest „orędownikiem życia“ a cierpienie jest nieodłącznem od życia. Zdaje się on jednak przeoczać, że gdyby nawet człowiek zaprzestał bliźniemu bezpotrzebnie sprawiać cierpienie, między innemi najgorsze i najłatwiej dające się uniknąć: krzywdą, — natura i los nadal go będą brały w szkołę cierpienia.

„Rodzaj oceny człowieka, zdradza po części strukturę jego duszy: co ona uważa za swe warunki

życiowe, co za istotną niedolę“. Tak samo należy sądy Nietzschego pojmować przede wszystkim z punktu psychologicznego, jako dokumenta odnoszące się do jego osobistości, jako jego auto-psychologię. Uczą nas one poznawać Nietzschego-człowieka: jego tęsknotę za „potężnymi na ciele i duchu“, za „skończenie udalymi“; ekskluzywność jego: „głębokie cierpienie robi arystokratę, stwarza dystans“; miłość dla samotności, dla jego ojczyzny—samotności. Nietzsche utrzymywał, że „dzięki swemu cierpieniu wie więcej, aniżeli mogą wiedzieć najrozumniejsi i najmędrsi“; nazywał to sam „duchową, milczącą wyniosłością cierpiącego“, „dumą wybrańca poznania“, „wtajemniczonego“, „niemal poświęconego“. Pojmujemy u niego nadmierne wyęteżenie wszystkich sił odpornych, napięcie pierwiastków wojowniczych jego natury, rozumiemy, jak w ustawicznym zwalczaniu i przewyciężaniu samego siebie, w walce z cierpieniem, w zwycięztwie nad cierpieniem, wola jego—wyobrażenie o tej woli—musiały wzrosnąć w nieskończoność. „Tak, jeszcze mi jesteś burzycielką wszystkich grobów: chwała ci, wolo moja!“ Rozumiemy jego nietolerancję dla wszystkiego, „co mu niedorównywa w bólu“. I nie bez współczucia słucha się namiętnych słów, jakimi (mówiąc o żądaniu ideału nowego, uszlachetniającego rzeczywistość) pod koniec wybuchu: „potrzebaby do tego ostatecznej, pewnej siebie zuchwałości poznania, właściwej wielkiemu zdrowiu; krótko i dość przy-

kro wyznać: potrzebaby właśnie tego wielkiego zdrowia“.

Nietzsche był z natury usposobienia miękiego; mógł o sobie powiedzieć: „oszczędzanie i litość były zawsze największem mojem niebezpieczeństwem“. Brakowało mu, jak sam ubolewa, surowego i poważnego kierownictwa męskiego intelektu. Wyrósł pielęgnowany przez kobiety, początkowo wyłącznie nawet przez kobiety wychowywany. Jako dziecko, był pełen zadumy, poważny i uprzejmy. Wcześniej rozbudzone skłonności muzyczne i poetyckie, zdradzają w jego uzdolnieniu przewagę uczucia i fantazyi. Teoria litościowa Schoppenhaura potrzebowała później tylko potrącić pokrewną strunę jego duszy a natychmiast począł marzyć o „świętym“, u którego „własne ja zupełnie zanikło a którego cierpiący żywot nie da się już niemal odczuwać w znaczeniu indywidualnem, lecz jako najgłębsze, najzupełniejsze zlanie się z wszechżyciem, jako ostateczne, najwyższe uczłowieczenie“. Z tego marzenia przerzucił się był Nietzsche do krańcowo przeciwnego. Hołdowawszy jakiś czas racjonalizmowi i rozumowej moralności utylitaryzmu, powrócił znów do instynktu. Oszalał się teraz wyobrażeniami i obrazami surowości i mocy; z siły zła widzi on powstające dobro, które przeciwstawia dobroduszości, pobłażliwości, miękiej woli i bezwoli. „Człowiek musi się stać lepszym i więcej złym“. „Często przemysliwam (mówi przez usta Dionyzosa), jak poprowadzić jeszcze człowieka do dalszego rozwoju, uczynić go silniejszym,

więcej złym i głębszym, aniżeli jest obecnie“. „Zło jest najlepszą siłą człowieka“—nie jego celem, lecz przecież drogą do celu, kresem tej drogi. Zło jest „najtwardszym kamieniem dla najwyższego twórcy“. „Stańcie się twardymi!“—nawołuje swych braci. „Niechaj wam się dzieje coraz gorzej i nieubłaganej — tylko w ten sposób człowiek się wznosi“. „Zbyt pobłażliwą, zbyt uległą: taką jest wasza kraina! Aby jednak drzewo urosło, potrzeba by w twardej skałach, twarde zapuściło korzenie“. „Błogosławionem, co czyni twardym! Ja nie chwale krainy płynącej miodem i masłem!“ To cenie, to przecenianie surowości i twardości, prowadzi go aż do gloryfikacyi okrucieństwa. Nietzsche zamienia co silne, któremu zazwyczaj towarzyszy spokojna wspinałomysłność i uczynna dobroć z okrutnem, nie widząc, że wszelkiemu okrucieństwu właściwą jest przymieszka tchórzostwa, skrytego, podstępnego tchórzostwa. I lew jest kotem. A Cezar Borgia okazał się po swym upadku wobec księcia Urbino, którego zamierzał był zabić, tchórzliwym i nikczemnym.

Ubóstwianie okrucieństwa (jakkolwiek w formie jego uduchowionej) może wszelako w charakterze Nietzschego być uważanem za rys patologiczny. Da się to napewno powiedzieć o „nadmiernem, więcej niż nadmiernem, rozkoszowaniu się własnem cierpieniem, własnem „stwarzaniem sobie cierpienia“, o którem okolicznościowo wzmiankuje; w ten sposób sam ból, podług „psychologii organizmu“,

staje się podniętą rozkoszy. Rysy pokrewnego pochodzenia napotykaemy też w pesymizmie dionizejskim, który Nietzsche przeciwstawia „romantycznemu“ — Schopenhauera, określając go jako swoje „*proprium*“ i „*ipsissimum*“. Ten „pesymizm surowości i siły intelektu, smaku, uczucia, sumienia“, nie ma prowadzić, jak pesymizm Schopenhauera do kwietyzmu woli, do zabijania jej, lecz przeciwnie — być najsilniejszym bodźcem do ożywienia woli: „z tą wolą w piersi nie obawiamy się tego, co w życiu straszne, niepewne a nawet wyszukuje się te właśnie strony“. Aprobować życie dlatego, że należy je pojmować pesymistycznie — znaczy, naturalnie, pesymizm całkowicie pokonać. Tak to li istota Nietzschego, tłumaczy moralność Nietzschego.

5.

Oceny wartościowe Nietzschego, mające wskazać drogę „do wyższych obowiązków, wyższej odpowiedzialności“, okazują się co do surowości i hartu, spokrewnionemi z duchem stoików; sam Nietzsche zaznaczył był to pokrewieństwo. „Pozostańmy twardymi, my ostatni stoicy!“ — mówi w dziele „Poza kresem dobra i zła“ a godło mędrca-stoika staje się dla niego symbolem własnej jego moralności. „Dowiaduję się z przyjemnością, że słońce nasze w szybkim biegu zmierza ku konstelacyi Herkulesa: spodziewam się też, że i człowiek zechce w tej mierze

dorównać słońcu“. Stoicy przyzwalałi a w niektórych warunkach zalecali śmierć dobrowolną — sam Zeno, założyciel szkoły, dał był pierwszy przykład. „Zarathustra“ również uczy „wolnej“ śmierci a jedna maksyma w „Zmierzchu bogów“ brzmi: „umrzeć dumnie, jeżeli niepodobna dłużej żyć dumnie“. Namietne podniecenie filozofa dionyzejskiego, stanowi wprawdzie znów najsilniejszy kontrast z umiarkowanym spokojem filozofa-stoika; alegorycznie możnaby tu mówić o dynamice sił woli w przeciwieństwie do jej statyki.

Nietzsche gloryfikuje potęgę woli, „dzielne uczucie rozkoszy chcenia“, siłę pozwalającą chcieć a szczególnie „siłę woli pozwalającą chcieć długo“; gloryfikuje wolę samą w sobie, wolę jako popęd. „Ach, obyście odrzucili wszelką wolę połowiczną — napomina „Zarathustra“ — i stali się stanowczymi zarówno w lenistwie jak w czynie!“ „Ach, obyście pojęli moje słowa: róbcie, cokolwiek chcecie — lecz bądźcie wpierw takimi, którzy chcieć potrafią!“ „Niektórzy mają wolę, lecz innym wolę tę się narzuca!“ „Rozpołowieni i połowiczni“, tak zowią się w „Zarathustrze“ słabi wolą, „miękoduchy“ („Weich-Herzen“). Nic nie jest równie rozpowszechnionem, nic „tak bardzo na czasie“ sądzi Nietzsche, jak słabość woli; dlatego właśnie musi „w ideale filozofa należeć siła woli, hart i możność długich postanowień do pojęcia wielkości, z tą samą słusnością, jak odwrotna nauka odpowiadała odwrotnej epoce“. Moralność Nietzschego jest moralnością

woli. Nie jest ona moralnością szczęścia, chyba szczęścia nierozdziel nego od uczucia wzmożonej siły“ („Ażaliż o szczęście dbam? Dbam o dzieło moje!“—brzmi maksyma „Zarathustry“). Tem mniej jeszcze jest moralność jego moralnością używania. „Nie trzeba chcieć używać.“ Co do tego punktu zatem nie można jej czynić żadnych zarzutów a ktoby chciał bronić rozwiążności lub też lekceważyć dyscyplinę i obowiązek, ten na nią powoływać się nie może. Istotną bowiem i nieocenioną właściwością każdej moralności jest to, jak Nietzsche wyraźnie powiada, że jest długim przymusem. „Masz być posłusznym komukolwiek i na długo, inaczej zginiesz i stracisz resztę szacunku dla siebie samego!“ Można jednak także być posłusznym samemu sobie i to dopiero jest prawdziwą wolą: wolną wolą.

Nietzsche również uczy woli autonomicznej. „Każdy, chcący się stać wolnym, musi się nim stać przez siebie samego“—oto jego twierdzenie. „Bądź mężczyzną i nie postępuj za mną, lecz za sobą! lecz za sobą!“—tak uzupełnia on słowa Göthe'go. „Oby enota stała się naszym ja a nie czemś obcem, skórą, płaszczkiem!“—żąda „Zarathustra“. „Wasze ja ma być w czynie, jak matka w dziecku“. „Jaka jest droga do siebie samego? Pokaż mi do tego prawo i siłę swoją! Ażaliś ty siłą nową i prawem nowem? Pierwszym ruchem? Kołem toczącym się własną mocą?“ „Ten wszelako odkrył siebie samego, kto mówi: to jest moje dobro i zło“. W takich sentencjach i porównaniach sławi „Zarathustra“ wolę nie-

zależną, autonomiczną. I jeszcze raz powiada: „rozkazuje się temu, kto nie może słuchać samego siebie“.

Kryterium moralności Nietzschego nie leży także w jej charakterze indywidualistycznym. Charakter ten wskazywała już moralność starożytna. „Niezwyczajnie wieleindywidualności—brzmi jeden z zapisków Nietzschego o grekach — czyżby to nie było wyższą etyką?“ Indywidualizm, nieodłączny od autonomii, jest założeniem wszelkiej wyższej moralności, ostatnim do niej prowadzącym szczeblem, który mógł być osiągniętym dopiero do długim poprzednim rozwoju człowieka. Droga tego rozwoju prowadzi od ogółu przez jednostkę do dojrzałej, etycznie uświadomionej indywidualności a jest to droga wiodąca coraz wyżej i dalej. „Dawniejszem jest upodobanie w stadzie, aniżeli we własnem ja. Ty jest starsze aniżeli ja“.

Nie wszystkie wartości dadzą się przemienić. Siła woli, autonomia woli, indywidualizm: wszystko to wartości nie nowe; są to wartości zasadnicze moralności filozoficznej od Sokratesa do Kanta. Nietzsche twierdzi wprawdzie, że autonomiczne i etyczne wzajemnie się wykluczają; nie powiada jednak: dlaczego? Kant znalazł właśnie w autonomii woli jedyną zasadę wszystkich praw etycznych. Nietzsche atoli nigdy nie rozumiał Kanta, nigdy go nie brał dość głęboko. Dlatego też trzymał się „kategorycznego imperatywu“, częściej formułki prawa etycznego sądząc, jakoby uwagą, że równe czynności nie

istniały i istnieć nie mogły, zbił był w istocie Kanta. Nie widział zatem, że w owej formułce wcale niema mowy o czynnościach, lecz tylko o maksymach lub praktycznych zasadach działania. Jedną i ta sama maksyma wszelako może stanowić podstawę czynności bardzo różnych, pozornie nawet przeciwnych. Ogólność prawa praktycznego nie stoi w sprzeczności z poszczególnymi aktami działania. Tak odnoszą się w świecie fizycznym prawa regulujące opadanie ciał ciężkich, również do wznoszenia się lekkich.

Nietzsche szuka zasady etyki nie w moralności, nie w rozumie, lecz w rzeczywistości, w naturze. Neguje samodzielność moralności, neguje w tem znaczeniu, jakoby istniały fakta moralne. Nie uważa on ich za ostateczne lub też pierwotne; dlatego mylnem wydaje mu się uważanie ich za moralne. Moralność ma być tylko „mimiką afektów“, tylko „se-miotyką, symptomatologią“, lecz jako taka jest ona nieocenioną. Strona fizyologiczna głębszą jest od moralnej; jest ona źródłem ostatniej. „Człowiek zupełnie udały, szczęśliwiec, musi spełniać pewne czynności a instynktownie obawiać się innych; porządek reprezentowany przezeń fizyologicznie, wprowadza on także w swe stosunki z ludźmi i rzeczami; jego cnota jest następstwem jego szczęścia“. („Szczęśliwość nie jest nagrodą cnoty, lecz siłą cnoty samej“, powiedział także Spinoza). Nietzsche podporządkowuje etykę biologii; z pierwiastka życiowego tworzy pierwiastek moralności. Kwestyą jego: jaką

musi, jaką powinny być moralność, aprobująca życie w formie, w jakiej ono istnieje, bez wszelkich ogródek i zastrzeżeń, uważając, że nic w niem nie jest zbytecznem; przyjmując także to, co w niem jest twardego, strasznego, wrogiego; moralność, któraby instynkt życia czyniła jedynym swym imperatywem. Koncepcya życia wychodząca od Schopenhauera, lecz przeciwnie zastosowana, stanowi klucz do jego moralności.

Nietzsche uważa życie za „instynkt ku wzrastaniu, ku trwałości, ku gromadzeniu sił, ku potędze“; zasadą życia, wolą życia jest: „wola do potęgi“. „Bez wątpienia nie uchwycił prawdy ten, kto rzucił był słowo o woli do bytu—powiada w „Zarathustrze“ odnośnie do Schopenhauera — nie wola do życia, lecz tak ja ucze: wola do potęgi“. Oto „teorya potęgi woli, występującej we wszechproceście“. Szczególnie procesy natury organicznej mają się przejawiać w „pokonywaniu, opanowywaniu“ a tem samem w „nowem interpretowaniu i naprawianiu“. „Użyteczność“ nie uczy wcale o powstawaniu organu fizyologicznego. „Rozwój“ jakiegokolwiek rzeczy polega na „kolejnym następstwie mniej lub więcej głębokich, dokonywających się na niej procesów pokonywania“. Prawdziwy „postęp“ ukazuje się zawsze „w postaci woli i drogi do większej potęgi“, „przeforsowanej“ kosztem licznych, mniejszych potęg. Gdziekolwiek się walczy, tam walczy się o potęgę; „nie należy brać Malthusa za naturę“—zauważa odnośnie do Darwina. „Demokratycz-

na idyosynkracya do wszystkiego co panuje i chce panować“ zawładnęła nawet całą fizyologią i nauką o życiu, eskamotując jej „główną zasadę“, a mianowicie zasadę aktywności; „przystosowanie“ jest tylko „działaniem drugorzędnem“, tylko „oddziaływaniem“. Zapoznaje się istotę życia, jego wolę do potęgi, przeocząc „zasadnicze pierwszeństwo sił spontanicznych, zaczepnych, zaboreczych, nowotwórczych i nowokształtujących, po skutkach których nastąpi dopiero przystosowanie“. W ten sposób odmawia się w samymże organizmie „roli panującej najwyższym funkcyonaryuszom“, w których „woła życia występuje aktywnie i kształtująco“. Tak samo nie trzeba instynktu samozachowawczego uważać za główny instynkt życiowy; „przedewszystkiem chce wszystko co żyje wyładować swą siłą — samozachowawczość jest tylko jednym z jej pośrednich i najczęstszych następstw“. Jak owe tak stanowczo i bez dowodu stawiane poglądy witalistyczne dadzą się pogodzić z zasadą zachowania energii, uniemożliwiająca przypuszczenie w naturze form siły czysto spontanicznej—tego niecierpliwy myśliciel nie mógł rozważyć. Lecz pojęta nawet jako czysta charakterystyka życia, „teorya“ ta jest zupełnie jednostronną i z góry już stronniczo zabarwioną. „Życie—powiada w dziele „Poza kresem dobra i zła“ — jest głównie przywłaszczaniem, naruszaniem, pokonywaniem tego, co obce i słabsze, uciskiem, srogością, przymusowem narzucaniem własnych form, wcielaniem a co najmniej, najłagodniej—wyzyskiem. Wy-

zysk nie jest właściwością społeczeństwa zepsutego lub niedoskonałego i prymitywnego: spojony on z istotą życia, jako główna funkcyja organiczna, jest wynikiem właściwej woli do potęgi, będącej właśnie wolą do życia“. Nie każde jednak podporządkowanie musi koniecznie być uciskiem. Właściwości materij i sił nie niszczą się a nawet nie zmieniają przy swem wcielaniu i asymilacyi z organizmem; zachowują się one wstępując w służbę życia a raczej jest życie od nich zawisłem, aniżeli one od życia. Nie sama tylko walka i waśń, lecz także poświęcenie wchodzi w skład życia, którego główną cechą stanowi nawet zgoda, harmonia, zrzeszenie funkcji dla jednolitego celu lub skutku. Dąwina „walkę o byt“ należy rozumieć tylko jako przenosię. Lecz wola do potęgi użyta przez naturę organiczną, jest również tylko przenosią.

Podobnie jak Rolph w swem dziele „Problemy biologiczne“, zaznaczył był Nietzsche w „Wesołej wiedzy“ przeciw Darwinowi, że w naturze nie panuje niedostatek, lecz nadmiar, rozrzutność. A zarzut ten wydaje mu się tak wielkiej doniosłości, że go powtarza w „Zmierzchu bogów“, ogólny pogląd na życie nie przedstawia niedostatku, niedoli głodowej, lecz raczej bogactwo, obfitość a nawet niedorzeczną rozrzutność. Darwin odpowiedział był na to już z góry. „Widzimy oblicze natury jaśniejące wesołością, widzimy często nadmiar pokarmu; nie pamiętamy jednak, że jakkolwiek obecnie panuje może nadmiar, to przecież nie dzieje się tak o każdej porze

każdego roku“. Dla Nietzschego jednak poprzedni zarzut pozostaje stanowczo znamiennym. Przemawia z niego jeszcze ciągle dawna niezachwiana wiara w „dionizejską podstawę rzeczy“.

„Ślepą“ wolę Schoppenhauera, która właściwie nie jest wcale „wolą“, lecz jedynie uczuciem naporu i dążenia, przemienił był Nietzsche z pierwiastka metafizycznego w biologiczny, nadając mu rysy nie mogące się wyprzeć swego pochodzenia od darwinizmu. Obecnie wiemy z jego dzieł pozostałych, jak głęboki wpływ wywarła na niego nauka Darwina, skoro się tylko z nią zaznajomił. „Przerażająca konsekwencya darwinizmu, który zresztą uznaje — pisze — wszelkie nasze uwielbienie odnosi się do przymiotów uważanych przez nas za wieczne, jak: moralne, artystyczne, religijne“, — gdy podług Darwina mają one za sobą początek i rozwój, muszą więc być zmienne. W pierwszym „Rozmyślaniu nie na czasie“ wysuwa przeciw Straussowi myśl „prawdziwej i poważnie przeprowadzonej etyki darwinistycznej“, której, co prawda, „sprzeciwiałby się filister“, ponieważ „z bellum omnium contra omnes i przywileju silniejszego, wyprowadzałyby śmiało — moralne przepisy dla życia“. Później uważał się Nietzsche w stosunku do „czcigodnego, lecz miernego anglika“, za znacznie wyższego. A jednak Darwina nie tylko zwalczał; w formowaniu swych poglądów, niejednokrotnie ulegał jego wpływowi.

Wskazuje na to idea „hodowli“ silniejszej rasy ludzi — „podniesienie typu człowieka“, jako też

wiara w dziedziczność nabytych funkcyj, którą to teorię Darwin przejął był od Lamarcka. Nietzsche przesadza jeszcze na punkcie tej wiary, dochodzi do prawdziwego przesądu co do pewności i nieochybności tego rodzaju dziedziczności. „W ciągu dwóch, trzech pokoleń, twierdzi on, wszystko się już uduchowić“. W rzeczywistości nie można dotychczas wykazać ani jednego wypadku podobnej dziedziczności; wynika więc, że musi ona być wyjątkiem bardzo rzadkim — jeżeli wogóle się zdarza. Potrzeba punkt ten mieć na oku, chcąc ocenić praktyczne cele Nietzschego; tu nawiązują się jego nadzieje i wiary, obejmujące przyszłość człowieka.

Kontrast aprobowania i negowania woli do życia, wprowadzony do etyki przez Schoppenhauera, dla oznaczenia wartości jej systemów, tłumaczy Nietzsche fizylogicznie, jako przeciwieństwo zachodzące między moralnością „życia wznoszącego się i upadającego“, czem równocześnie Schoppenhaurowską ocenę wartości odwraca. Moralność nasza, jak prawie każda dotychczas głoszona, ma być moralnością upadku; Nietzsche twierdzi, że dzisiaj „pod najświętszymi mianami dzierżąc panowanie wartości upadku, wartości nihilistyczne“. Jego moralność natomiast ma przedstawiać typ w stopniu najwyższym aprobujący życie. Więcej życia! — oto jej żądanie — życia intensywniejszego, życia promieniającego własną świetnością, wierzącego w siebie, potężnego. Życie musi być aprobowaniem — i powinno też być aprobowaniem: oto pierwszy imperatyw moralności

Nietzschego. Człowiekowi schoppenhauerowskiemu, buddyscie negującemu wolę, człowiekowi zrezygowanemu, przeciwstawia Nietzsche na tym samym gruncie pesymizmu: „ideał przeciwny: człowieka najzuchwalszego, najżywotniejszego, najwięcej aprobującego świat“, który nie tylko pogodził się z tem, co było i co jest, lecz chce znów, aby było aż po wieczność tak jak było i jak jest, nienasycenie wołając de capo!“ To nazywa on: „dojściem do dna pesymizmu“.

To, co życie słabe i upadające mianuje i uczuwa, jako „zło“: to niebezpieczne, gwałtowne, wrogie i wojownicze, tryumfalne zwycięstwem — jest właśnie tem, czego poszukuje życie wznoszące się, czemu instynktownie oddaje pierwszeństwo i w czem polega i wyraża się jego siła. „Osłabienie wrażliwych instynktów jest tylko jednym ze skutków ogólnego osłabienia żywotności“. Te instynkta i siły wznoszącego się życia stanowią wartości naturalne, z których Nietzsche „urabia swe złoto“; są one surowym materiałem jego etyki. Nie mają pozostać ani też stać się napowrót tem, czem były w swem pierwotnym, dzikim stanie. Zarówno jak nie było zamiarem Rousseau'a wprowadzić ludzi napowrót do lasów, tak samo nie zamierza Nietzsche „blond bestyi wyrosłej na gruncie wszechkultury“, „człowieka-drapieżcy“ napowrót powołać do życia, lub też sławić jako ideał „gwałt despotyzmu“. Poszukuje on silnych, niezupełnie zatartych, bo tylko z wierzchu pokreślonych rysów „straszego, zasadniczego teks-

tu homo natura“, aby według nich narysować nowy, potężniejszy obraz człowieka, aby „człowieka jako artysta kształtować“. Uszlachetnia on i wysubtelnia owe wartości naturalne, uduchowia je i tak rzeźbi z nich typ „arystokratycznej moralności“, „arystokratycznego człowieka“. („Vornehme moral“ des „vornehmen Menschen“).

„Człowiek arystokratyczny szanuje w sobie potężnego i tego, który także nad sobą posiada władzę, który potrafi mówić i milczeć, z ochotą stosuje do siebie surowość, jest twardym dla siebie samego i żywi cześć dla wszystkiego, co surowe i twarde. Wiara w siebie samego, duma z samego siebie, należy do moralności arystokratycznej“. „Oznaki arystokratyczne: nie myśleć nigdy o obniżaniu swych obowiązków do roli obowiązków dla każdego; nie chcieć zdawać na kogoś własnej odpowiedzialności, ani ją z kimś dzielić; przywileje swe i korzystać nie z tychże, zaliczać do obowiązków swoich“. „Gotowość do wielkiej odpowiedzialności, wyniosłość spojrzeń rozkazujących i do stóp ścielących, bezkres woli, oko nieskore do podziwu, rzadko proszące, rzadko kochające“ — oto cechy rodzaju i postaci człowieka arystokratycznego. Jest on „panem swych cnót, nadmiernie bogatym w wolę“, „posiadaczem woli trwałej, niezłomnej, który niby władca przyrzeka z trudnością, rzadko, powoli“. Posiada on „dumną świadomość nadzwyczajnego przywileju odpowiedzialności“, — „świadomość tej rzadkiej wolności, tej władzy nad sobą i nad swemi losami“. On

jedynie jest prawdziwie wolnym. Gdyż wolność znaczy: „że się ma wolę do odpowiedzialności osobistej. Że się zachowuje dystans, który nas oddziela. Że się stajemy obojętniejsi na trud, niedolę, braki, nawet na życie samo. Wolność oznacza, że instynkta męskie, walki i zwycięstwa żadne, mają przewagę nad innymi instynktami, np. nad żądzą szczęścia“. Obraz charakteru, jaki Nietzsche tu kreśli, przypomina Plutarcha. „Arystokratyczna dusza ma dla siebie cześć głęboką“. „Nikt już cześć nie umie, przed tem wszyscy uciekamy“—mówi „Zarathustra“. „Arystokratyzm nie da się zaimprowizować“. „Wszystko co dobre, jest spuścizną. Do każdej wyżyny trzeba się rodzić“.

W obrazie arystokratycznego człowieka, skupia Nietzsche wszystkie zalety charakteru: dumę, ryzykowność, waleczność, pewność siebie, wolę do odpowiedzialności osobistej, wolę do opanowywania się; wszelki rodzaj wielkości w ten obraz wciela—wyłączając wielkość polegającą na dobroci i uczynności. Jak stoicy znali tylko „mędrców“ i „głupców“ i wyczerpawszy dla pierwszych cały zapas światła, dla drugich zachowali tylko cienie — tak zna Nietzsche tylko „wielkie jednostki“, „najnieliczniejszych“, „panów z urodzenia“ — a z drugiej strony tłum „wielu, których za wiele“, „najliczniejszych“, „nieuleczalnie miernych“, „ludzi stadnych“ a w miarę jak pierwszych podnosi za wysoko, ponad granice ludzkości, do rozmiarów nadludzi, zarazem nieludzi—obniża drugich za nadto. Arystokratycznego

człowieka izoluje, pogłębia i rozszerza odległość dzielącą go od drugih, aż ci stają się zupełnem jego przeciwieństwem. „Co wyższe — oświadcza — niech się nie poniża do roli narzędzia niższego, patos dystansu niechaj po wieczne czasy takie zadania od siebie oddziela“. „U tego, któryby był przeznaczony i stworzony do rozkazywania, byłaby abnegacya i skromne cofanie się nie cnotą, lecz marnotrawstwem cnoty“. Założenie tutaj postawione, nie jest jednak trafne; kto od natury stworzony do rozkazywania, ten wogóle nie może się cofać; przestroga więc zbyteczna.

„Problem rangi“ zdawał się przez pewien czas zawierać dla Nietzschego cały problem moralności, ba, kultury. „Jego“ to problem, zadanie w którem odnalazł samego siebie. Przemienia się ono dlań w kwestyę pochodzenia, rasy. Coraz silniej utwierdza się w nim wiara w odmienne pochodzenie człowieka arystokratycznego, oraz myśl o dwojakim pochodzeniu moralności, która wreszcie prze go do żądania moralności wyjątkowej a także wyjątku z moralności—dla ludzi wyjątkowych. „Żądanie jednakowej moralności dla wszystkich“, wydaje mu się obecnie „upośledzeniem właśnie wyższych ludzi“. Pewnikiem jest dlań, „że istnieje hierarchia rang między człowiekiem a człowiekiem, a więc także między moralnością a moralnością“. Wnioskowanie to jest fałszywem. Głębokie, zaprzeczyc się niedające różnice rang i wartości pomiędzy ludźmi istnieją w obrębie a nie poza obrębem pojęcia ludzkości; istnieje

więc zbudowana na tem pojęciu moralność ogólnoludzka a słuszniej może należałoby powiedzieć, moralność taka istnieć może i powinna.

Moralność „rasy i przywileju“, owa moralność wyjątkowa panujących, postępuje ściśle podług zasady, która dzisiejszemu „smakowi“ (jak wyraża się Nietzsche) jest obcą i wysoce niemiłą: „że się ma obowiązki tylko względem równych sobie, że wobec istot niższej rangi wolno postępować według upodobania, „jak dusza zapragnie“ — a należy tutaj współczucie, i t. p.“ W tem pozbawianiu prawa osobowości uależnego także jednostkom przez naturę niżej postawionym, dostrzeże każdy a przede wszystkim właśnie człowiek prawdziwie arystokratyczny, przeciwieństwo „arystokratycznych zwyczajów“, arystokratycznego sposobu myślenia. Nietzsche jednakoż oświadcza: „egoizm należy do istoty arystokratycznej duszy“ — owa mianowicie „niezachwiana wiara“, „że istotom takim jak my, inne istoty z natury już powinny być podległe, powinny się dla nich poświęcać“. W „Genealogii moralności“ przenosi się ów punkt widzenia na całą ludzkość. „Poświęcić ludzkość jako masę rozwojowi silniejszego gatunku: człowiek — to byłoby postępem“ — powiada tutaj. „Dobro najliczniejszych“ i „dobro najnieliczniejszych“ stanowią, podług Nietzschego, „wprost przeciwne punkta widzenia pod względem wartości“, tylko „naiwność angielskich biologów“ uważa wartość pierwszych samą w sobie już za wyższą. „Coś, coby widoczną miało wartość ze względu na najbar-

dziej możliwe utrwalenie rasy, nie miałoby absolutnie tej samej wartości, gdyby się rozchodziło o wytworzenie silniejszego typu“. Kardynalną tę zasadę swej moralności (i „historycznej metodyki“) zaznacza Nietzsche już wcześniej w swych zapiskach, wypowiadając przytem żądanie, „aby jednostki zostały podporządkowane dobru najwyższych jednostek“. Wówczas atoli podporządkowanie to oznaczało „część dla wielkich wyjątkowych“, przez których jedynie ludzkość rośnie; nie rozumiał więc pod tem poświęcania, unicestwiania, lecz całkiem racjonalnie miał na myśli — oddanie się. Później pozostało z tego tylko faktyczne ujarzmianie, wywieranie gwałtu, uciemężanie — i z szorstkością wyzywającą i usprawiedliwiającą wszelki protest, pisze Nietzsche: „Istotą każdej dobrej i zdrowej arystokracji jest, że nie uważa się za funkcję społeczności, lecz za jej znaczenie i najwyższe usprawiedliwienie, że przyjmuje ze spokojnem sumieniem ofiarę niezliczonego mnóstwa ludzi, którzy w jej interesie zostają zmniejszani, zniżani do znaczenia ludzi niezupełnych, niewolników, narzędzi“.

Jedynie tam, gdzie zwalcza abstrakcyjną naukę o równości, ma Nietzsche słuszość a nawet roznamiętnienie, z jakim to czyni, jest usprawiedliwione ogromem złego, które nauka ta spłodziła. Z „krzeczakami“ ¹⁾ porównywa w „Zarathustrze“ apostołów równości. Niema bardziej jadowitej trucizny—woła

¹⁾ „Tarantela“ —rodzaj jadowitych pajaków.

Nietzsche w „Zmierzchu bożków“ — nad naukę o równości; zdaje się ona bowiem pochodzić wprost z ust sprawiedliwości, gdy właśnie jest kresem sprawiedliwości“. „Równość w prawie prowadzi do równości w bezprawiu. Każde prawo jest przywilejem“. „Równym — równość, nierównym — nierówność, to byłoby prawdziwą mową sprawiedliwości: a ztąd wynika — nierówne nie powinno nigdy być zrównywane“. „Ludzie nie są równi i nie powinni niemi być“.

„Szablon komunistyczny (Dühringa), podług którego wszelka wola ma każdą inną traktować jako równą, byłby zasadą wroga życiu“. „Ruch demokratyczny“ jest więc dla Nietzschego nie tylko „formą upadku politycznej organizacyi, lecz także formą upadku wogóle, w szczególności zaś zmniejszeniem typu człowieka“. Zrobiłby on z człowieka „zwierzę karłowate o równych prawach i wymogach“; celem jego jest forma społeczna „autonomicznej trzody“. Ruch demokratyczny, nie będący zresztą we współczesnem życiu politycznem prądem ogólnym, można także pojąć całkiem inaczej: nie jako wcielenie formy upadku, lecz jako skutek uboczny, jako zjawisko towarzyszące upadkowi organizacyj politycznych, które się przeżyły. Dążność ku wzniesieniu się, która skutkiem zmian w ustroju ekonomicznym ogarnęła masy, niekoniecznie jeszcze prowadzi do demokratyzowania społeczeństwa; może ona mieć ten skutek, że przez usuwanie nierówności sztucznej, np. opierającej się tylko na posia-

daniu, wejdzie w swoje prawa znowu nierówność naturalna. Nietzsche obwinia chrześcijaństwo z jego zasadą: „równości przed Bogiem“ o popieranie ruchu demokratycznego a nienawiść jego do chrześcijaństwa ma też po części tutaj swe źródło. Już w notatce z r. 1869 nazywa chrześcijaństwo „demokracją etyczną“; w dziele „Poza kresem dobra i zła“ ujmując pogląd ten w formułę: „ruch demokratyczny jest spadkiem chrześcijańskiego“. „Równość przed Bogiem“ nie jest jednak równoznaczną z „równością wobec ludzi“ a najwyższy rozkwit chrześcijaństwa przypada właśnie na epokę ustroju społecznego — feudalnego.

Właściwą przyczynę „porządku demokratycznego“ widzi zresztą Nietzsche w mieszanii się stanów, albo jak się chętniej wyraża: „w mieszanii krwi panów z krwią niewolników“, — o ekonomicznych przyczynach tego mieszania się jednak nie myśli. „Dzisiejsza nasza Europa jest widownią szalenie naglej próby radykalnego mieszania z sobą stanów i co za tem idzie — ras (stany wyrażają także zawsze różnice pochodzenia i rasy)“. Gobineau chciał mieszaniami nierównych sobie obcych ras, tłumaczyć upadek cywilizacji; Nietzsche, który Gobineau'a z pewnością znał, wywodzi ztąd upadek człowieka wogóle. Zawsze, twierdzi on, powstaje z krzyżowania dawno ze sobą rozłączonych ras, osłabienie nerwów i stan chorobliwości. „W nowym pokoleniu, które we krwi już odziedzicza różne miary i wartości, wszystko jest wzburzeniem, próbą. Co jednak

u takich mieszanców najbardziej słabnie i wyrodnieje—to „wola“. Paraliż woli—gdzież dzisiaj nie znaleźć tego kalectwa?“. W zgodzie z tym ustępem z „Poza kresu dobra i zła“, mówi w epilogu „Sprawy Wagnera“: „człowiek współczesny przedstawia pod względem biologicznym sprzeczność wartości. Wszyscy my mamy w sobie wbrew świadomości naszej, wbrew woli—wartości, słowa, formuły, moralności, o zupełnie przeciwnem pochodzeniu; jesteśmy—rozpatrywani fizyologicznie—fałszywi“. „Modernizm—to fizyologiczna sprzeczność w sobie samej“.—„Nie wiem ni tak, ni owak; jestem wszystkim, co nie wie tak, czy owak—wzdycha człowiek współczesny“. Jedna z maksym „Zarathustry“ brzmi: „Powiedźcie mi, o bracia, co u nas jest złem i najgorszem? Nie jest-że tem zwyrodnienie?“. Nawet dla dobroczynnych z reguły skutków krzyżowania, pojawiających się np. u roślin, niema Nietzsche zrozumienia. Jednakowoż podnoszenie wartości antropologicznego czynnika moralności, jest już samo w sobie zasługą.

W „Genealogii moralności“ usiłuje Nietzsche swemu założeniu co do dwojakiej moralności, dwojakiego pochodzenia moralności, dać podstawę historyczną. Chce on w tem dziele ukazać prawdziwą historię pierwotną moralności. Myśl tę rzucił już był poprzednio. Jeszcze w jednym z aforyzmów w dziele „Ludzkie, Nazbyt—ludzkie“, była mowa o „dwojakiej historii pierwotnej pojęć: dobre i złe“—przejawiającej się raz w duszy rodów panu-

jących, a podług tego należało się jako „dobry“ do grupy posiadającej „zmysł społeczny“; następnie w duszy uciśnionych, bezsilnych a przeto nieufnych i małodusznych. Idea tego różniczkowania jest jednak zupełnie odmienną od dwóch typów zasadniczych moralności, jakie stawia później. Brak tu jeszcze prądu wrogiego etyce dzisiejszej. Przeciwnie, wyraźnie i w sprzeczności z późniejszymi swymi pojęciami, oświadcza jeszcze Nietzsche: „moralność nasza dzisiejsza wyrosła na gruncie rodów i kast panujących“. Do moralności „pańskiej“ należały jeszcze uczynność i współczucie. W rezultacie pozostało wprowadzić pojęcie dwojakiego źródła moralności, lecz zmieniła się całkowicie ocena „etyki współczesnej“. Jest ona obecnie „moralnością niewolników“, moralnością zawiści („ressentiments“), wyrosłą z wrogiego, nienawistnego przepelnionego uczucia niechęci i reakcyi przeciw sposobowi myślenia arystokratów, przeciw moralności arystokratycznej. Ta to „moralność panów“ jest pierwotnym, jedynie prawdziwym systemem wartości, stworzonym z sił pozytywnych, czynnych. Arystokratyczny typ człowieka (brzmi ustęp z „Poza kresem dobra i zła“) uważa „siebie“ za prawodawcę wartości. „Uczuwa on podniosłe, dumne stany duszy, jako wyróżniające i decydujące o hierarchii rang“. Moralność arystokratyczna, czyli co obecnie już jednoznacznie, moralność arystokratów, jest „gloryfikacją“ samego siebie, wprost przeglądaniem się w „samym sobie“. („My szlachetnie urodzeni, my dobrodzieje, my

piękni, my szczęśliwcy!“). Na pierwszym planie tego sposobu myślenia stoi „uczucie pełni, potęgi, która się aż przelewa“. Sąd „dobra“, twierdzi Nietzsche, „nie pochodzi od tych, którym się dobro wyświadcza, przeciwnie: dobrodzieje sami, to jest panowie, potentaci, wysoko sytuowani, wspaniałomyślni, uważali „siebie“ samych i działanie swe jako dobre, jako wyższorządne i tak je też określili, jako kontrast do wszystkiego co niskie, małoduszne, liche, plebejskie. Z tego dopiero „patosu arystokratyzmu i dystansu“ — z tego „trwałego i zasadniczego nastroju ogólnego, gatunku wyższego, panującego, w stosunku do gatunku niższego, podwładnego, przyswoili oni sobie prawo tworzenia wartości, ustanawiania zmian tych wartości“. Kontrast ich „dobrego“ jest zatem czystą negacją“, „następczem przeciwieństwem do ich pozytywnego, nawskroś życiem przepełnionego pojęcia zasadniczego“: „nikczemne“ w znaczeniu czegoś pośledniego, z rodu lichego, wzgardliwego i wzgardzonego. „Człowiek arystokratyczny odłącza od siebie istoty, u których przejawia się przeciwieństwo jego własnego, wzniosłego usposobienia; „pogardza nimi“. One zaś „nikczemne“ i wzgardzone, zowią jego i postępowanie jego, pod którem cierpią: „złem“. Słowo to ma być obcem zakresowi myśli i skarbnicy mowy typu arystokratycznego; tak więc nienawiść niższych, lichych, miała się okazać twórczą nie tylko w tworzeniu wartości, lecz także na polu językowym. („Böse“ — co Nietzsche przeciwstawia wyrazowi: „schlecht“ —

jest zresztą wyrazem wyłącznie niemieckim, którego inne języki aryjskie nie mają; rdzenne jego znaczenie, podług Kluge'go, stoi w związku ze słowem: „*prahlen*“ (chęścić się). Siebie samego, swe właściwości bierne, niezaczepne, określa „*nikczemny*“ przez „*dobre*“ — ucieka się więc w dziwny sposób do określenia, które dla niego może jedynie oznaczać to, co złe, znienawidzone i nienawiści godne. Jesteśmy więc przy dokonaniem przez Nietzschego „*odkryciu*“ krzyżujących się par wartości: „*dobry* — „*nikczemny*“ i „*dobry* — „*zły*“; podług tego jest „*dobry*“ pierwszej moralności „*złym*“ drugiej a „*dobry*“ drugiej moralności — „*nikczemnym*“ pierwszej.

Któż uwierzy Nietzschemu, że niezmierzone bogactwo skal wartości etycznych, nagromadzone w historii ludów, da się zacieśnić w szczupłej ramie kontrastu: „*moralność pańska a niewolnicza*“, że da się ona objąć tą dwoistą nomenklaturą! Któż zechce się podjąć próby wytłomaczenia za pomocą tego wszędzie jednakowego, abstrakcyjnego szematu, rzeczywistych różnic, stopniowań, odcieni uczuć i sądów etycznych, zachodzących w dziejach moralności, jako cechy wyposażenia ludów przez naturę, oraz otaczającej ich przyrody, kultury, walk, form ustroju gospodarczego! Szemat Nietzschego jest tylko kiepską hegliańską konstrukcją historii, której rezultaty znacznie wyprzedziły badania.

Nietzsche opiera swą konstrukcję o niepewny grunt etymologii. Zdawało mu się jakoby zauwa-

żył, że „arystokratyczny“, „szlachetny“ w znaczeniu stanowem, jest tem pojęciem zasadniczem, z którego koniecznie rozwinąć się musi „dobry“ w znaczeniu „duchowo-arystokratyczny“; „szlachetny“ zaś w znaczeniu „duchowo-wyższy“, „duchowo-uprzywilejowany“: rozwój ten ma tworzyć paralełę do drugiego, który pojęcia „pospolity“, „plebejski“, „nizki“, zlewa ostatecznie z pojęciem „nikczemny“. Obserwacja ta pod względem faktycznym nie jest nową; Paweł Rée, który ją ogłosił przed Nietzsche'm (w dziele „O powstawaniu sumienia“), mógł się w tej mierze powołać na P. E. Müllera, Grotego, Welckera. Własne etymologie Nietzschego—między temi zestawienie „malus“ z „μελας“ (czarny), co miałoby wskazywać na przedaryjską, ciemnoskórną ludność Włoch—także teorię tę niezbyt potwierdzają. Gdyby zresztą dowód etymologiczny dał się nawet wszędzie przeprowadzić, to jednak wnioski, jakie Nietzsche zeń wyciąga, niekoniecznie musiałyby być prawdziwe. A czy zachwyty estetyczny i aprobaty moralna muszą się koniecznie odnosić do tychże samych zalet i właściwości? Jeżeli istotnie dawniej ceniono wyłącznie przymioty zewnętrzne, powierzchownie tylko uderzające, jak urodzenie i posiadanie, piękność i siłę fizyczną, działo się to zapewne tylko z tego powodu, że tylko te właściwości zdołały w odpowiednio silnym stopniu budzić dla siebie podziw. Ocena moralna wcale nie potrzebowała iść

¹⁾ Die Entstehung des Gewissens.

z niemi w parze. Przeciwnie, do małej liczby wyników „pewnych“, osiągniętych na mocy badań nad moralnością rozmaitych czasów i ludów, należy twierdzenie, że w czasach najdawniejszych, w obrębie najprymitywniejszych kultur, tworzyły miarę wartości moralnej nie osoby ani nawet czyny osobiste, lecz wyłącznie następstwa socyalne pewnych postępków. Dlatego to nie istniała jeszcze odpowiedzialność indywidualna. Z taką pewnością siebie głoszone twierdzenie Nietzschego: „że jasnem jest jak na dłoni, jakoby określenia wartości pod względem moralnym stosowano wszędzie najpierw do „ludzi“, w następstwie dopiero i późno—do postępków“, twierdzenie to jest historycznie fałszywem. Tem samem jednak traci „Genealogia moralności“ od razu wszelką podstawę. Nietzsche sam wie to zresztą lepiej. W tem samem dziele, zawierającym poprzedni ustęp („Poza kresem dobra i zła“), oświadcza się on równocześnie za poglądem racjonalnym: „za najdawniejszych czasów dziejów ludzkości — nazywamy je czasem przedhistorycznym—wnioskowano o wartości lub braku wartości jakiegoś postępku z jego następstw; postępek sam mało wchodził w rachubę, jak również jego pochodzenie“. Sprzeczności zdają się myśliciela aforystycznego mało obchodzić — chociażby znajdowały się obok siebie w jednym i tem samem dziele.

Zdarzenie mające być typowem, powinno w jednakowych warunkach zawsze powtarzać się w sposób ten sam lub podobny. Gdzie jednak mamy „mo-

ralność niewolniczą“ jako antytezę „pańskiej“ u greków? Zapatrywania etyczne greków znamy ze słów ich poetów i myślicieli. Rozumiemy te zapatrywania i pojmujemy je, mimo naszego rzekomego przyzwyczajenia do „moralności niewolniczej“, jako „moralnej“. To znaczy: uczuwamy zgodność z najważniejszymi motywami i zasadami moralności greckiej, o ile i ponieważ są motywami i zasadami moralności ogólnoludzkiej. I Nietzsche nie był w stanie swój kontrast moralności pańskiej i zawiściowej stwierdzić historycznie, ani go też śledzić w dziejach. Musi go tedy zacieśnić, musi typ sprowadzić do wypadku poszczególnego, zarzucić jego typowość. Podług Nietzschego, istnieje w moralności na prawdę jeden tylko bunt niewolników; jest nim walka Judei i wyrósłego na gruncie judejskim „gruncie nawskroś chorobliwym“ chrześcijaństwa przeciw „Rzymowi“; moralność chrześcijańska — to „moralność niewolnicza“. Kontrast „moralność pańska a niewolnicza“, został przetworzony, zaostrzony do kontrastu: wartości „chrześcijańskie“ — wartości „rzymskie“; badanie historyczne okazuje się pismem partyjnym; „Genealogia moralności“ — poprzedniczka, preegzystująca forma „Antychrysta“.

I czemuż ugiął się dumny kark Sygamberyka? Czemuż poddali się „barbarzyńcy“, „blond-bestye“, „panowie“, moralności swych niewolników i dali się przez nią „oblaskawić“? Musieli przecież w tej moralności znaleźć coś pokrewnego ich naturalnej szlachetności, uduchowiony rodzaj „pańskości“ —

dobroć i wspaniałomyślność, dumę, wywyższenie woli ponad instynkt — rysy własnej swej natury pańskiej. W gruncie rzeczy Nietzsche sam to przyznaje. Między sobą są jego „panowie“ — acz z innych powodów — związani formami i przepisami „moralności niewolniczej“; niższym atoli i pospolicym odmawiają tych praw i względów, które sobie wzajemnie przyznawają. „Skoro tylko — (powiada w dziele „Poza kresem dobra i zła“) — dusza arystokratyczna jest spokojna na punkcie hierarchii, porusza się ona między równymi sobie i równouprawnionymi z tą samą pewnością i subtelnym wyrazem czci, jakie żywi dla siebie samej; — siebie szanuje w nich i w tych prawach, które im przyznaje, nie wątpiąc, że wymiana honorów i praw, jako istotna strona wszelkiego obcowania wzajemnego, należy także do naturalnego porządku rzeczy“. A jeżeli nią jest na punkcie „wszelkiego“ obcowania, to także — „z każdym“ człowiekiem, jako takim. W „Genealogii moralności“ zaś oświadczą odnośnie do pierwotnych moralności dziejów: „ci sami ludzie, którzy są tak ostro trzymani „inter pares“ w klubach, przez obyczaje, szacunek, zwyczaje, wdzięczność a jeszcze więcej przez wzajemną kontrolę lub zazdrość, którzy z drugiej strony w stosunkach wzajemnych okazują tyle wynalazczości na punkcie względności, panowania nad sobą, delikatności, wierności, dumy, przyjaźni — „ci sami“ ludzie są na zewnątrz, gdzie zaczyna się coś obcego, obczyzna, nie o wiele lepsi, aniżeli bestye drapieżne na wolność

puszczone. Korzystają z wyzwolenia się od wszelkich więzów społecznych, w puszczy szukają ujścia dla napięcia sił, spowodowanego zamknięciem, odgrodzieniem wśród spokoju społeczności—odzyskują napowrót niewinność sumienia zwierząt drapieżnych, jako tryumfujące potwory“. Ze stanowiska czysto historycznego, charakteryzują słowa powyższe tylko rzeczywiste stosunki niższej kultury; charakteryzują je jednak z bluźnierczą niemal zuchwałością i dziwnem upodobaniem dla straszliwego przedmiotu.

Niegdyś istniała na ziemi istotnie moralność podwójna a istnieje jeszcze teraz u niektórych ludów. Oznacza to jednak nie zdwojenie, nie sprzeczność samychże pojęć wartości, lecz sprzeczne i różne zachowanie się wobec współplemienników a obcych. Kto nie należy do tego samego plemienia — „pan to obcy czy niewolnik“ — uchodzi za wroga, wobec którego wszystko jest dozwolone; w jeszcze dawniejszych czasach uchodził za zwierzę, na które urządzało się polowanie. Także moralność była pierwotnie przywilejem. W granicach tej podwójnej moralności obracają się u Nietzschego „panowie“—„samotny gatunek drapieżców: człowiek“ — jak to jeszcze dziś czynią niektóre dzikie hordy.

W „Genealogii moralności“ nie należy jednak szukać moralności samego Nietzschego; jest to nieślušnością zwracać przeciwko niemu twierdzenia z tego dzieła, w których usiłuje przemawiać ze stanowiska historycznego. „Widzieć cierpienie — jest

błogo, zadawać cierpienie — jeszcze bardziej błogo“, „bez okrucieństwa niema uroczystości“. Zdania takie i tym podobne odnoszą się tylko do najstarszej, najdawniejszej historii człowieka, powinny zatem „zawsze być mierzone miarą świata przedhistorycznego“. Tak oświadczył sam Nietzsche. Że także w tym świecie przymus życiowy więcej jeszcze niż wrodzony popęd do okrucieństwa, skłaniał człowieka pierwotnego do tłumienia w sobie instynktów sympaty i miłości, o ile nie odnosiły się do członków własnego rodu lub szczepu — tego Nietzsche, przejęty Rousseau'owską predylekcyą dla dzikich, nie mógł widzieć. W wybuchach dzikich, nieposkromionych, widział więc tylko nadmiar pełnych, kipiących sił pierwotnej natury ludzkiej. W każdym działaniu cenił wogóle przede wszystkim jego wielkość, potęgę, jaka w niem się przejawia, bez względu na cel i rodzaj tych przejawów. Zgodnie z epoką renesansu myślał, że wielkość każdego czynu, jakiegokolwiek jest rodzaju, stawia go ponad wszelką naganę. Ma on szacunek dla wszystkiego, co straszliwe i pragnie, aby człowiek pozostał straszliwym. „Wraz z obawą przed człowiekiem, sądzi on, straciłszy także dla niego cześć, nadzieję w nim pokładaną, ba, nawet miłość“. Większym powinien stać się człowiek, większym i silniejszym. Z tego punktu widzenia, sławi Nietzsche wojnę. „Ryzyguje się z wielkiego życia, rezygnując z wojny“. „Mówicie — woła „Zarathustra“ — że dobra sprawa nawet wojnę uświęca? Ja wam powiadam, że dobra wojna uświę-

ca wszelką sprawę“. „W bardzo pokojowych stosunkach—mówi w dziele „Poza kresem dobra i zła“—brak sposobności do wykształcenia w sobie uczucia surowości i hartu, a teraz zaczyna każda surowość, nawet na punkcie sprawiedliwości, niepokoić sumienie; wysoki, wiele wymagający zmysł arystokratyczny i odpowiedzialność własna działa, nieledwie obrażająco i budzi nieufność“. Wielkość człowieka, obawę i cześć nakazująca wielkość — oto ideał Nietzschego, jego nadzieja, namiętne jego życzenie. Posłuchajmy wylewu słów w „Genealogii moralności“: „ale od czasu do czasu użyjcie mi bodaj „jeden“ rzut oka na coś doskonałego, skończenie—udałego, szczęśliwego, potężnego, tryumfującego, w czym jest jeszcze coś budzącego obawę! Jeden rzut na człowieka, który usprawiedliwia „człowieka“, na pełny, zbawienny, szczęśliwy okaz człowieczeństwa, który dozwala wiarę w człowieka zachować!“

Z „najtwardszego kamienia“, z właściwości człowieka nieosłabionych dotychczas przez kulturę, niewywieczniałych jeszcze w miękiej jej atmosferze, chce Nietzsche rzeźbić obraz tego silniejszego człowieka, człowieka przyszłości. Lecz ten człowiek przyszłości, jest tylko najwyższem spotęgowaniem człowieka przeszłości, człowieka natury. Mysłciel najradykałniejszy, staje się zarazem najwsteczniejszym. Przeskakuje dwa tysiące lat dziejów: erę chrześcijańską; podług niego, są to tysiące lat zdeprawowania natury i człowieczeństwa. Ba, dalej jeszcze pędzi go ta fala pierwotna: do instynktu.

„Wszystko dobre jest instynktem—-a zatem łatwem, koniecznem, swobodnem“. „Ludzie arystokratyczni—to ludzie instynktu“.

Zupełnie jednostronna charakterystyka życia, która podnosi tylko instynkta zaczepne, siejące rany, niezgodę a odrzuca sympatyczne, harmonizujące, jednoczące; rozszerzenie różnicy rang, nierówności między ludźmi do różnicy pochodzenia i natury, błędne tłumaczenie faktu antropologicznego — oto podstawa i założenie „moralności pańskiej“ Nietzschego. Szczytem jej—gloryfikacya siły jako takiej, bałwochwalstwo wobec siły dla siły, ostatniem jej słowem—utożsamienie dobra z siłą, zła — ze słabością. „Co jest dobrem? Wszystko, co podnosi w człowieku uczucie siły, dążność do siły, siłę samą. Co jest złem? Wszystko, co pochodzi ze słabości. Co jest szczęściem? Poczucie, że siła rośnie, że przeszkoda została pokonaną. Nie zadowolenie, lecz więcej siły; nie pokój wogóle, lecz wojna; nie cnota, lecz dzielność. (Cnota w znaczeniu renesansu, wolna od moralności).“ Temi słowami reasumuje Nietzsche w „Antychryście“ swą etykę. „Cnota i siła—to jedno i to samo“, uczył także Spinoza, wszelako w zupełnie innem znaczeniu.

Z wolą do potęgi miała być postawiona nowa, twórcza zasada etyczna, wyższa nietylko nad zasadę użyteczności, która wcale nie sięga do twórczych pobudek działalności, lecz zatrzymuje się przy jej skutkach—miała ona także być wyższą ponad wszelką formę moralności uczuciowej. Zasadzie tej brak

jednakże wszelkiego celu wewnętrznego. Przedstawia ona ustawiczne dążenie wzwyż, wlatywanie w górę, wzbieranie, przewyciężanie się, ciągle na nowo rozniecający się pęd wdał i wzwyż. Mamy monotonne nawoływanie: potęgi, więcej potęgi! Na proste zapytanie: potęgi nad czym? potęgi do czego? nie otrzymujemy odpowiedzi. A Nietzsche musi nas bez odpowiedzi pozostawić, gdyż jego wola do potęgi jest wolą ślepą bez myśli, bez wewnętrznej jedności. Jeżeli jednak wola człowieka już w zarodku i w skłonnościach życia psychicznego, predestynowaną jest do rozumu, jeżeli jest wolą do rozumu, jeżeli zatem z góry już właściwą jej jest dążność do osiągnięcia samowiedzy coraz szerszej, głębszej, jednolitszej: dążność do indywidualizmu—wówczas samą tą formą nadaje sobie właśnie cel. Głównym żywiołem i celem ostatecznym świata etycznego jest indywidualność — jednolitość czynników ogólnych i osobistych. Życiem dla celów ogólnych, życiem rozumu, jednostka podnosi się do osobowości. Więc „wola do indywidualizmu“ a nie wola do potęgi jest zasadą i normą etyki.

Nietzsche nie uznaje w woli rozumu, gdyż nie uznaje rozumu; neguje wartość logiki, wartość prawdy. W swej teorii poznania, w nauce o wartości poznania, okazuje się również zależnym od Schopenhauera, który „świat jako wyobrażenie“, poniżył do znaczenia fantomu, iluzji. Prawdy są iluzjami, o których zapomniano, że niemi są—pisał Nietzsche w utworze z lat młodocianych: „O prawdzie i kłam-

stwie w znaczeniu poza moralnem“. Myśl ta powraca później w błędnej szacie darwinistycznej. „Przez długi szmat czasu, nie stworzył intelekt nic więcej, jak tylko błędy—niektóre z nich okazały się użytecznymi i utrzymującymi gatunek“. Gdyby były błędami—jakżeż mogłyby utrzymywać gatunek? Stosunek nasz do świata zewnętrznego, może być przez pojęcia nasze należycie normowany li tylko, jeżeli nasze wyobrażenia zgodne są z owym światem zewnętrznym. Nietzsche jednak mniema: „kto długo rozumował, miał mniejsze szanse utrzymania się niż ten, co o wszystkich wypadkach podobnych wnioskował natychmiast, że są równe“. Myślenie zatem znaczy u niego tyle, co niedokładne postrzeganie, przeoczenie różnic, gdy tymczasem jest ono abstrahowaniem od różnic. Logika ma się opierać na założeniach, którem w rzeczywistości nic nie odpowiada, gdyż niema przecież rzeczy trwałych, rzeczy równych; wogóle niema żadnych rzeczy, materij, ciał. W ten sposób zapoznaje się regulujący charakter idei logicznych a także niezrozumiałem pozostaje, w jaki sposób logika doszła do swych nieprawdziwych, bo nierealnych przypuszczeń. Zresztą jest to fałszywem, że pojęciu substancji — jak twierdzi Nietzsche — „w najściślejszym znaczeniu nic nie odpowiada“; odpowiada mu doświadczalnie „stałość“ zjawisk materji i energii. „Nie logiczne sądy o wartościach—słyszymy w przedmowie do „Wesołej wiedzy“—są ostatnimi i podstawowymi; zaufanie do rozumu jest jako zaufanie fenomenem moralnym“.

Jako zaufanie — być może; ale czy także jako świadomość konieczności, wewnętrznej konieczności lub pewności zasad logicznych? Kto wreszcie, jak Nietzsche, uważa błędność świata, w którym zdaje się nam, że żyjemy, za rzecz „najpewniejszą i najbardziej stanowczą“, „którą oko nasze zdoła jeszcze ująć“, ten musi wiedzieć, co jest prawdą i w następstwie uznać, że prawda istnieje. Jakże mógłby inaczej uznać coś za „błąd“, jak wogóle utworzyć pojęcie błędności? „Prawda jest normą siebie samej i fałszu“ — powiedział już Spinoza. Do negowania również logiki potrzebną jest logika, tak trudno ją negować. Wszelako dopiero zaprzeczenie rozumu byłoby zaprzeczeniem moralności.

Nietylko artysta, lecz także moralny geniusz jest „geniuszem rozlewnym“. Któż zechce uwierzyć, że geniusz ów będzie zawsze wędrował i wspinał się po górach, lub mieszkał w jaskiniach, jak „Zarathustra“. Gdyby nawet chciał, nie mógłby postępować inaczej, jak tylko pozwalając ludziom współdziałać we własnej potędze i wzniosłości ducha „przelewając na drngich błogość swego usposobienia“ — jak się wyraził Göthe. Niechby wielka indywidualność wszystko, co przez nią, przyswajała sobie dla samoukształcenia się, samoudoskonalenia, niechby społeczeństwo i państwo, ba, nawet reszta ludzkości, stały się organami służącemi jej dobru; przez otwarcie skarbcza swego ducha staje się ona sama organem społeczeństwa i jak ogół w niej żyje, tak też ona żyje dla ogółu. Między dobrem najwyższych

jednostek a dobrem ogółu nie zachodzi zatem kontrast, który Nietzsche z góry przypuszcza i który go spowodował do postawienia zasady o dwóch moralnościach. Już samo wyrażenie: dwie moralności — miałoby jedynie słusznego określenia: dwie formy jednej moralności — dają uczuwać samym dźwiękiem sprzeciwiającym się duchowi języka, że pojęcie to zawiera coś błędnego. Pojęciowo może się zdawać, że etyka indywidualna i społeczna sprzeciwiają się wzajemnie; w życiu każdego prawdziwie wielkiego człowieka atoli, abstrakcyjny ten kontrast nie istnieje.

Moralność Nietzschego nie jest przeznaczona dla ludzi przeciętnych, dla tłumu, dla „wielu, których jest za wiele“; ma ona być moralnością dyscypliny i przywileju a jej przykazania tylko — dla nielicznych, dla samotnych, dla odosabniających się od masy. „Jestem ustawą tylko dla swoich, nie jestem ustawą dla wszystkich“, mówi „Zarathustra“. Przy osądzaniu a także zasadzaniu etyki Nietzschego, nie wolno tracić z oczu ograniczenia jej przepisów dla „najnieliczniejszych“. Ma to być moralność dla twórców i przedstawicieli kultury przyszłości — stroma ścieżka wiodąca do tej kultury. Nietzsche pragnie w szkole i karności „wysokiego i twardego arystokratyzmu („Vornehmheit“) stworzyć „nowe szlachectwo“, mające być „przeciwnikiem wszelkiego plebsu i wszelkiego brutalnego rozpanoszenia się“. Na ludzi tego nowego szlachectwa, przelewa on najwyższe swoje nadzieje; oni mają stać się dlań

hodowcami i siewcami przyszłości; z nich — marzył—wyłoni się wyższy typ człowieka: „nadczłowiek“. Oni to tworzą „ową grupę, która bierze w swe dłonie najwyższe ze wszystkich zadań: „wyższe ukształtowanie ludzkości“, wliczając także bezwzględne wytepienie wszystkiego, co pasorzytnicze i wyrodnijące“. Jak się mają do tego zabrać—tego oczywiście nie powiada.

Etyka Nietzschego jest dlatego tylko tak niehumanitarną, dlatego tylko tak szorstko i pogardliwie sprzeciwia się humanitarnej moralności „ludzi wszechludzkości“, ponieważ pragnie być superhumanitarną.

6.

W zakresie myśli Nietzschego zajmuje nauka o „nadczłowieku“ stanowisko filozofii religii. Nietzsche był naturą nastrojoną religijnie; posiadał zmysł do oddawania czci a nawet ateizm jego ma barwę i namiętność religijną. „Zarathustra“ jest „najpobożniejszym“ ze wszystkich, którzy w Boga nie wierzą. „Czyż to nie pobożność twoja—powiada o nim Nietzsche—która sprawia, że nie możesz już wierzyć w Boga?“ „My negujemy Boga, jako Boga“, oświadcza w tem samym znaczeniu w „Antychryście“. Nic więc wspólnego niema Nietzsche z bezbożnością „szkaradnego człowieka“, symbolu ateisty o poziomem sposobie myślenia, o którym „Zara-

thustra“ mówi: „nie mogłeś znosić Tego, który Cię widział, zemściłeś się na tym świadku!“ Uderzającym jest natomiast powinowactwo z Feuerbachem. Nietzsche również uważa zbiorowy okres religii, jako „ćwiczenie i preludium człowieka mającego — jak się wyraża — uczuwać głód i pragnienie siebie samego i z siebie samego też czerpać dosyt i pełnię“. Jakby przytoczeniem i omówieniem przewodniej myśli antropologii Feuerbacha, wydaje nam się porównanie (w „Wesołej wiedzy“): „a może zacznie człowiek wznosić się coraz wyżej, skoro przestanie rozpyływać się w Bogu“. „Pozostańcie wiernymi ziemi, bracia moi, z całą siłą, waszej cnoty — upomina „Zarathustra“—nie dozwólcie jej ulatywać precz od ziemskości i bić skrzydłami o wierzyste mury! Ach, tyle cnoty zawsze ulatywało!“ W sprawy religii wlewał Nietzsche powagę i głębię uczucia. Zburzenie wiary w Boga wydaje mu się czemś niesłychanem; żąda więc zapelnienia luki, która przez to powstała w życiu duchowem człowieka. „To, co świat miał najświętszego i najpotężniejszego, skończyło pod naszym nożem!“—woła w „Wesołej wiedzy“:— „nie jest-li wielkość tego czynu dla nas za wielką? Nie musimyż my sami stać się bóstwem, aby czynu tego wydać się godnym?“ Już w „Ludzkiem, Nabyt—ludzkiem“, mówi o „pociesze“ zawartej w wyobrażeniu „powstającego Boga“, w boskości „powstawania“. Wszelako dopiero bodziec wewnętrzny, jedna z owych „najosobiściej przeżytych myśli, które u Nietzschego zawsze inicjowały przesilenia my-

ślowe, nadały owemu szukaniu i łaknieniu kompensaty za religię—kierunek i kształt określony.

W otoczeniu wielkiej, samotnej przyrody (w Sils-Maria „6,000 stóp ponad morzem i znacznie wyżej ponad wszystkimi ludzkimi sprawami“, wysławia Nietzsche) zajaśniało błyskawicą w duszy jego przypomnienie jednej z najszczególniejszych nauk starożytności: nauka Pytagorejczyków o „wieczystej reinkarnacji“ wszechrzeczy. A skutkiem wstrząśnienia, w jakie go owa myśl pierwszym swym rzutem wprowadziła, zapomniał zupełnie, że jest ona tylko przypomnieniem. Odtąd uważał się tedy za twórcę tej myśli, za „pierwszego, który naukę tę musiał głosić“. Niegdyś znanem mu było jej źródło. W „Rozmyślaniu nie na czasie“ przeciwko historii, przytacza sam jako mniemanie Pytagorejczyków: „że przy tej samej konstelacyi ciał niebieskich i na ziemi musi się na nowo zjawiać to samo i to aż do najdrobniejszego, najmniejszego szczegółu“—żatował sobie z tego nie o wiele inaczej od starożytnego Eudemośa, ucznia Arystotelesa. Astronomowie, powiedział, musieliby się tedy znów stać astrologami. Teraz jednakowoż ta sama myśl wstrząsnęła nim, wprost go zmiażdżyła. Jego aprobatą życia, jego enegertyka życiowa, uczuły się nagle wystawione na najcięższą próbę. „Incipit tragoedia“, tak kończy się aforyzm (w „Wesołej wiedzy“), w którym poraz pierwszy zapowiada się owa „nowa“ nauka. A w „Zarathustrze“ drga jeszcze wzruszenie, silnie rozkołysane tą nową wiarą. „Zarathustrze“ zdaje

się, „że go ciężar własnego słowa złamie; staje się chorym na myśl swoją najbardziej przepastną“ i tak wyłoniwszy na światło najdalszą swą głębię“, musi on duszę swoją leczyć nowemi pieśniami, aby mógł znosić wielkie swe przeznaczenie, które „nie przypadło jeszcze w udziale żadnemu z ludzi“. „Ach, człowiek wiecznie powraca! Mały człowiek wiecznie wraca! Zbyt małym—nawet największy!—i wieczysty powrót nawet najmniejszego! Ach, wstrętne! wstrętne! wstrętne!“ Niby upiór działa opis „wieczystej reinkarnacyi“ (w „Wesołej wiedzy“): „Wszystko, co w tem życiu niewypowiedzianie małym i wielkiem, musi do ciebie wracać i wszystko w tym samym porządku i następstwie — pajak ten i owe światło księżycowe pomiędzy drzewami i moment obecny i ja także, — wieczysta klepsydra istnienia ustawicznie się obraca a z nią także ty, o proszku z prochu!“ A „Zarathustra“ powtarza: „leniwy ten pajak, co pełza w świetle księżyca i blask ów księżycowy i ty i ja u wrót przydrożnych szepczący o sprawach wieczności — czyżesmy już wszyscy kiedyś nie istnieli?“ Byłby to zatem nowy rodzaj nieśmiertelności, z której jednakowoż nic nie mielibyśmy i nic nie zachowali w pamięci, gdyż wieczyste powtarzanie się tego samego życia, byłoby dla nas zupełnie tem samem, co życie nasze jednorazowe.

Udowodnić myśl ta się nie da, ani też w przybliżeniu uczynić prawdopodobną. Pytanie Nietzschego: „Czyż wszystkie rzeczy nie są z sobą tak ściśle

powiązane, że chwila bieżąca wszystkie przyszłe sprawy za sobą pociąga? „A więc“ — i siebie jeszcze? — pytanie to zawiera zamiast dowodu — wniosek fałszywy. Jeżeli wogóle istnieje jednolite prawo rozwoju („des Werdens“), zbiorowo kierowany ruch ogólny i ewolucja wszechrzeczy, o czem należy wątpić — to według wszelkich analogij doświadczenia, formą tego procesu światowego byłaby prawdopodobnie raczej linia spiralna aniżeli koło: a zatem nie powrót tożsamości, lecz czegoś podobnego, zawsze jednak na wyższym szczeblu rozwojowym. W nieskończoności czasu również nie potrzebowałyby się porządek i następstwo rzeczy kiedykolwiek powtarzać. Rojenie „o wielkim roku rozwoju“, pozostawiamy słusznie niemowlęctwu wiedzy. Wszelako myśl o „wieczystem odnawianiu się tożsamości“ bez względu czy ona się da udowodnić czy nie, jest straszliwą i wielką — „a więc“ dla Nietzschego musi też być i prawdziwą.

Aby nie uleść pod ciężarem tej myśli, potrzebował Nietzsche pociechy i równowagi wyobrażenia podnoszącego, uszczęśliwiającego. Jak po poprzedniej teorii artysta tragiczny, tak on sobie teraz stworzył myt, rozkoszną wizję. Człowiek da się znieść jedynie tylko jako „przejście i zajście“ („Ein Uebergang und Untergang“), gdy z niego ma wyjść istota oden wyższa. A ta „najwyższa nadzieja“ tak Nietzschego uszczęśliwia, że teraz już sam pożąda „weselnego pierścienia nad pierścieniami“, „pierścienia wieczystej reinkarnacyi“ — jako „ostatecz-

nego potwierdzenia i przypieczętowania“ swej woli do życia.

Tego to nastroju wpływem jest: „Tak rzekł „Zarathustra“ — „księga dla wszystkich i dla niko-go“. Nietzsche nazwał ją swoją „najlepszą“, Według własnego jego sądu, dał on „ludzkości najgłębszą książkę, jaką ona posiada“. Pierwsze części zostały spisane w polocie i burzy myśli i obrazów: „dzieło dziesięciu dni“, część każda, zdanie każde, jakby inspiracya. I objawieniem musiało mu się później wydać własne jego dzieło. Nikt, „kogoby każde jego słowo nie było kiedykolwiek głęboko zraniło, głęboko zachwyciło“, nie powinien śmieć korzystać z „przywileju“ uczestniczenia „z pietyzmem w żywiole zacisznym, który je zrodził, w słonecznej jego jasności, perspektywie, dali i pewności“. „Zarathustra“ jest anti-biblią Nietzschego; „eritis sicut Deus!“ — te słowa węża możnaby mu dać za motto.

„Wieczysta reinkarnacya“ jest „myślą „Zarathustry“, „nadcześnik“—jego zwiastowaniem i wizją. Nietzsche twierdzi, że słowo: nadcześnik, znalazł mimochodem. Jeżeli owe „mimochodem“ nie odnosi się tu do poezyj Göthego, to mógł je być także znaleźć w tych właśnie poezjach. Göthe używa go dwa razy: w „Fauście“ a później w „dedykacyi“, poetycznej przedmowie do swych poezyj. Szczególnie drugi ustęp mógł Nietzschemu dać wiele do myślenia—o ile go był pamiętał:

„Kaune bist du Herr vom ersten Kinderwillen,
 So glaubst du dich schon Uebermensch genug,
 Versäumst die Pflicht des Mannes zu erfüllen!
 Wie viel bist du von andern unterschieden?
 Erkenne dich, leb mit der Welt in Frieden!“

Tak do poety przemawia „prawda“.

Co u Nietzschego oznacza „nadczyłowiek?“ Czy tylko platońską ideę człowieka, w której człowiek uczestniczy, sam się w nią nie wcielając? Według „Zarathustry“ jest nadczyłowiek „sensem świata“, celem ostatecznym człowieka, ową od człowieka pochodzącą, przezeń stworzyć się mającą wyższą istotą a wiara w tę istotę, ma zastąpić wiarę w Boga. „Wszyscy bogowie pomarli, teraz chcemy, aby żył nadczyłowiek. Dążność ta wybiła mnie precz od Boga i bogów: cóż pozostałoby do stworzenia, gdyby bogowie istnieli?“ — „Moglibyście wy Boga stworzyć? zamilknięcie mi więc o wszystkich bóstwach. Natomiast moglibyście, zaiste, stworzyć nadczyłowieka. Ale otwierając już w zupełności serce moje przed wami, o, przyjaciele, „gdyby“ bogowie istnieli, jakżeż mógłbym ja wytrzymać, by nie być bogiem? „A więc“ bogowie nie istnieją“. Niewątpliwie zatem „Zarathustra“ pod nadczyłowikiem ma na myśli nowy rodzaj, z człowieka powstać, z niego wyhodować się mający; „silniejszy gatunek człowieka“ — mówi o nim „Genealogia moralności“. „Wszystkie istoty — mówi „Zarathustra“ — stwarzały dotychczas coś wyższego od siebie“. „Człowiek jest li-

na rozpiętą pomiędzy zwierzęciem a nadczłowiekiem“. „Wyżej wiedzie nasza droga, od rodzaju do nad-rodzaju“. Ale: „poeci kłamią za wiele—a i „Zarathustra“ jest poetą“. Jeżeli Nietzsche istotnie, jak pozory wskazują, nosił się z myślą hodowli nowego rodzaju człowieka, to musiał on chyba całkiem fałszywie pojąć Darwina. Przemiana jednego gatunku w drugi wymaga ogromnych okresów czasu, zadanie więc wyhodowania z człowieka nowego gatunku nadczłowieczego—niema sensu.

Ostateczną myśl Nietzschego słyszymy jednakoż dopiero w „Antychryście“. Tutaj niema już mowy o „nadrodzaju“ — „problem spoczywa nie w tem, co zastąpi człowieczeństwo w szeregu następczym istot; człowiek jest kresem“—pojęcie nadczłowieka ma zatem znaczenie tylko względne: oznacza ono „coś będącego rodzajem nadczłowieka w stosunku do całej ludzkości“. Taki nadczłowiek, „taki szczęśliwy traf zupełnego udania się, był zawsze możliwy i zawsze może (!) będzie możliwy. Nawet całe pokolenia, szczepy, ludy, mogą w pewnych warunkach reprezentować taką wygraną“. Bieg dotychczasowych dziejów widział zatem już cały szereg nadludzi. „Zarathustra“ twierdził wprawdzie coś przeciwnego: „nadczłowieka nigdy jeszcze nie było“; „Zarathustra“ mówił widocznie znowu jak „poeta“. Jednego tylko brak Nietzschemu w dotychczasowem pojawieniu się nadczłowieka. Jeżeli nawet „typ ów o wyższej wartości dość często się pojawiał“, to tylko „jako szczęśliwy traf, nie zaś jako

wynik celowej woli“. Znowu więc jesteśmy przy kwestyi „hodowli wyższych ludzi“, przy tym młodocianym śnie Nietzschego. Wiemy przecież: „wszystkie jego poglądy wcześniej zaczęły się wytwarzać, chociaż późno dopiero występują w dziełach“ i chociaż—dodamy—wystąpienie ich poprzedza za każdym razem kryzys, „przewyciężenie“. Cechy nabyte musiałyby w przyszłości przekazywać się dziedzicznie tak samo, pewnie, jak dotychczas prawdopodobnie wcale się nie odziedziczały, przedewszystkiem musianooby geniusz uczynić dziedzicznym, zmienić w tym kierunku cały bieg natury — zanim możnaby podjąć ową „hodowlę“.

„Hodowla“ wyższego typu ludzkiego nie może się odbywać—jak Nietzsche sądzi—przez „bezwzględne tępienie wszystkiego, co wyrodnijące i pasorzytnicze“, przez dobór negatywny,—gdyby to tępienie było nawet w mocy jakiegoś człowieka. Nawet rasy czysto zachowane degenerują i to tem pewniej, im czysiej się zachowują, im bardziej ograniczają się do doboru wewnętrznego. „Egzogamia“ pod względem biologicznym, działała korzystnie od najdawniejszych czasów.

Ostatnią przez Nietzschego wykończoną książką jest „Antychryst“. Szkoda — z niej bowiem nie przemawia „duch wolny“, nie przemawia myśliciel arystokratyczny; słyszymy tu donośny głos oburzonego a „nikt nie kłamie tyle, co oburzony“, powiedział przecie sam Nietzsche. Pismo to obraża („nieprzyzwoitością jest być dzisiaj chrześcianinem —

w odnoszeniu do chrześcian, staje się znana teoria descendencyjna wprost li grzecznością“); chwilami popada w ton farsy („kapłan jest pożeraczem bifsztyków“, „Paweł Dysangelista“), zastosowuje ono nierówne miarki i czyni chrześcijaństwu zarzut z zaniedbywania cnot takich, jak „zmysł społeczny, wdzięczność, praca dla dobra społecznego“, cnot, których Nietzsche zresztą sam nie uznaje, lecz przemienia ich skale; jest ono przytem od początku do końca niehistorycznem.

Tradycją przekazaną historią żydów, uważa on za świadome, przez kapłanów dokonane fałszerstwo, za rozmyślne oszustwo kapłańskie—jakobyśmy żyli jeszcze w czasach Woltera. Dla osoby założyciela chrześcijaństwa i „psychologii ewangelii“, wynalazł sobie Nietzsche „typ zbawiciela“, o którym wie, że sprzeciwia się w zupełności tradycyi. Jednakowoż zamiast obraz swój uważać za fałszywy — uważa za „sfalszowaną“—tradycję. Do „historii świętych“ nie trzeba przystępować z metodą naukową — z tą uwagą prześlizguje się powierzchownie po przez wszystkie historyczno-krytyczne badania nad ewangeliami i idzie za swemi pomysłami apryorycznemi. „Dzieciństwo, które się uduchowiło“ (wyjaśnia to „fizyologicznie“) „instynktowna nienawiść do rzeczywistości, instynktowne wykluczanie wszelkich wstrętów, wszelkiej wrogości, wszelkich granic i dystansów w uczuciach“, jedno i drugie jako „rezultat zdolności cierpienia i pobudliwości do ekstremu posuniętej“ — oto dla niego „fizyologiczne fakta, na

których i z których wyrosła nauka o zbawieniu“. Nie znając ekonomicznych przyczyn upadku cywilizacji starożytnej rzymskiej (w szczególności zaprzestania wojen zaborczych a więc i importu niewolników), przedstawia on upadek państwa Rzymskiego, tego „*dziela aere perennius*“, jako skutek pewnego rodzaju spisku podziemnego, „dynamitu chrześcijańskiego“. „Tchórzliwa ta, feministyczna, ekliwa banda (chrześcijan) oddaliła dusze od owego kolosu. Chrześcijaństwo było wampirem imperyum Rzymskiego“.

Wszystkich farb swej palety, wszystkich tonów rejestru językowego używa Nietzsche jednak dopiero do scharakteryzowania widowiska: tak „dyabelnie – boskiego, tak pełnego myśli, tak zarazem cudownie paradoksalnego, że wszyscy bogowie Olimpu mieliby powód do nieśmiertelnego śmiechu — „Cezar Borgia jako papież!“ To było kresem chrześcijaństwa! I co się stało? Mnich niemiecki, Luter, przybył do Rzymu. Mnich ów, ze wszystkimi mściwymi instynktami wykolejonego kapłana w swem ciecie, zbuntował się w Rzymie przeciw renesansowi. Nie chrześcijaństwo siedziało wówczas na tronie papieżkim, lecz życie! lecz tryumf życia! Lecz głośna aprobata wsz. stkich spraw wysokich, pięknych, zuchwały! I Luter „napowrót kościoł odbudował“: napadł nań... Renesans—zdarzeniem bez sensu, wielkiem Nadaremno!“

W tym przepychu i polocie mowy wszystko jest fałszywem. Czy myśl jej zechcemy traktować

historycznie, czy też symbolicznie — w obu razach Nietzsche równie grubą popełnił był omyłkę. Cezar Borgia nigdy nie był na drodze do tronu papieżkiego a nie należał już od czterech lat do żyjących (padłszy — po wywiezieniu z Włoch — w bitwie za swego szwagra), w czasie kiedy Luter przybył do Rzymu, zaś od lat dziesięciu — kiedy Luter wystąpił: nie w Rzymie przeciw renesansowi, lecz w Wittenbergu przeciw nadużyciom kościoła. Cezar Borgia nie jest też odpowiednim reprezentantem renesansu. Księżę Valentino, wyraziła się o nim Izabela Este Gonzaga, niewiele sobie robi ze starożytności, to znaczy: ze studyów i dążeń humanistycznych. Cezar był po ojcu pochodzenia hiszpańskiego, jednakże przodków istoty jego i charakteru należy szukać w gwałtownikach z czasów średniowiecznych, na wzór takiego Ezzelino Romano, Corregich, neapolitańczyka Prignani (znanego jako Urban VI).

Jeszcze raz: szkoda że ostatniem przez Nietzsche-go wykończonem dziełem pozostał „Antychryst“.

*

*

*

„Tylko ten, kto się przemienia, pozostaje ze mną w powinowactwie“. Rozwój Nietzschego, bogaty w przemiany, nie osiągnął kresu; został przecięty nagle i przedwcześnie. Kto wie, jakie wahania musiałaby jeszcze z nim przeżyć mała, wierna gromadka, gdyby mu było danem osiągnąć podwój-

ny szczyt życia: starość i mądrość. Za „Antychrystem“ istniały już tylko zakręty drogi: powrót. Może byłby Nietzsche na sobie samym sprawdził własne swe słowa: „Kto dobrze prześladowuje — ten uczy się dobrze naśladować; wszak idzie już śladem“. Albo byłby wstąpił na drogę, którą przedtem kroczył idealizm filozofii niemieckiej, idealizm woli i samorządnego rozumu. Tylko dzięki przypadkowi zapoznał się wprzód z Schoppenhauerem, zamiast z Kantem lub Fichtem. W duchu absolutystycznym Fichtego byłby nawet odkrył rys własnej swej istoty.

Nie wybiera się przewodnikiem tego, który ciągle „stawał się innym, obcym samemu sobie“ i zawsze „odbiegał siebie samego“. Aby być duchem przewodnim, brakowało Nietzschemu nie „systemu“, lecz myślom jego — silnego punktu oparcia. Mamyż wierzyć, że tylko wola jest twórczą a „świat z wewnątrz widziany, wola jest do potęgi i niczem więcej“, lub jest-że to może „fatalnością błędu, jakoby wola była czemś, co działa“, gdy dzisiaj „wiemy, że jest ona tylko słowem?“ W tem samym dziele, które miało nosić tytuł: „Wola do potęgi“, człowiekowi „odejmuje się wolę w tem znaczeniu, że nie można jej już przypisywać żadnej mocy: wola już nie działa, już nie porusza“; „towarzyszy ona tylko procesom a może także nie istnieć wcale“. Jest-że „ideał ascetyczny instynktem ochronnym i zbawczym degenerującego (więc osłabłego) życia?“ Czy jest też „ascetyzm naturą, potrzebą, instynktem lu-

dzi właśnie najbardziej uduchowionych, jako najsilniejszych?“ Nauką Nietzschego jest tak jedno, jak i drugie. Jest-że renesans, jak każda wielka epoka sam w sobie kresem, czy też Luter dopiero położył mu koniec? Jeżeli zbrodniarz ma być „dekadentem“, jakżeż może on być równocześnie „typem silnego człowieka w niepomysłnych warunkach?“ Obydwa te wyjaśnienia stoją obok siebie zgodnie w jednej i tej samej książce. A jeżeli logika rzeczywiście nie jest niczem lepszym, jak tylko „pojęciowem uprzystępnieniem bytu — nawet dla idiotów“, jakżeż może Nietzsche ganić i ubolewać, że „nawet na uniwersytetach logika zamiera jako teoria i jako praktyka“. Nietzsche posiadał w niezwykłym stopniu zdolność widzenia rzeczy inaczej, niż one się przedstawiają przyzwyczajeniu i tradycji, widzenia ich w sposób nowy i ukazywania ze stron przeciwnych,—dar godzenia walki poglądów, sprowadzania sprzeczności do wyższej jedności: sentetyczny dar filozofa nie był mu dany.

Duchowy przewodnik czasu, musi czas swój rozumieć; musi być wizjonerem terażniejszości; w ten tylko sposób stanie się też wizjonerem przyszłości. Nietzsche nisko stawiał siłę żywotną i zdolność odnawiania się chrześcijaństwa. Kwestyę socyalną, najważniejszą dla terażniejszości i najbardziej w skutki brzemioną w przyszłości, uważa on w późniejszej swej epoce, tylko za wypływ „głupoty i zwyrodnienia instynktu“—„o niektóre rzeczy nie należy pytać“—oto wszystko, co o tem ma do powiedzenia—jakoby

kwestję tę postawiła tylko zła wola a nie przyczyny ekonomiczne. A nie daje się ona usunąć ze świata żadnem choćby jak wielkiem słowem Nietzschego, słowem „Zarathustry“.

Pracą o życiu i charakterze swego brata wystawiła sobie pani Förster-Nietzsche pomnik miłości siostrzanej. A któż nie przyzna chętnie, że jakkolwiek nienawiść i wstręt patrzą przenikliwiej, miłość widzi głębiej; ona stara się objąć całą istotę, tamte czynniki trzymają się uderzających sprzeczności. Sprzeczności są atoli od istoty Nietzschego nieodłączne. Nazywają go naturą „wielodźwięczną“ i podziwiają wielostronność, „wielostronność“ jego ducha; czuć jednak przytem brak harmonii. Wielkość jest prostotą, jest jednością. Nietzsche jest naturą rozdwojoną. Był skłonny do adorowania a równocześnie miał popęd do najostrzejszej, najzimniejszej krytyki. A ponieważ adorację swoją posuwał za każdym razem do bezmiaru i przesady, więc musiał potem „świętokradzkim zamachem“ burzyć obraz, przed którym dopiero co spełniał akt adoracji. Gdzie nie było co czcić, stwarzał sobie dla swej potrzeby adorowania przedmiot; wynalazł „wolnego ducha“, stworzył obraz „nadezłowieka“; nie ulega wątpliwości, że z biegiem czasu byłby i te bogi zdruzgotał. Duch niezmiernie wyczulony, ulegał przemijając wszystkim prądom czasu, wszystkim jego nastrojom; wszystkie one znajdują oddźwięk w jego „wrzającej duszy“. Negatywno - krytyczny umysł nie pozwalał mu jednak pozostać przy żadnej

z ty
gie.
bie
de p
pro
now
kie
niza
któr
leż
w o

rze
nat
swy
waw
lił,
go;
now
Rou
i lo

ka
cyd
nie
co p
niós
Wy
cze

z tych idei i gnał go z jednego stanowiska na drugie. Każdą drogę myśli, na którą wstępował, przebiegał aż do końca, zapędzając się poza koniec. Każde przywiązanie, każdą przyjaźń, każdy podziw, doprowadza do przesady, aż skutkiem nadmiaru opanowuje go wstręt, co go znów przemienia w gorzkiego przeciwnika. I tak jest on z natury swej organizacją rozkładową. Jak gruzy wielkiego ducha, któremu jednak brakowało duchowej równowagi, leżą przed nami odłamy jego dzieł, leżą dzieła jego w odłamach.

Göthe dopatrywał się w każdej genialnej naturze czegoś „demonicznego”; znał on fatalność takie natury i wiedział, że cierpi skutkiem wewnętrznych swych sprzeczności. Ale Göthe, wielki duch wychowawczy, samotwórca, który sam się też wydoskonalił, wychował też w sobie geniusz swój i wyzwolił go; u Nietzschego przeciwnie — geniusz „jego” opanował. I na tym punkcie jest Nietzsche podobny do Rousseau'a; jak tamten przedstawia on osobą swą i losem tragiczną geniuszu.

Nietzsche rozszerzył zdolność wysłowienia języka niemieckiego a literaturę wzbogacił kilkoma arcydziełami sentencyj. W „Zarathustrze” dał zupełnie oryginalną poezję symbolistyczną, w której to co przeżył myślą, przyjaźnią, nieprzyjaźnią, podniósł do znaczenia czynników typowych i ogólnych. Wydobył, rzucił pewne problemy, które długo jeszcze będą zajmować historię kultury i moralności.

Droga jednak, którą wskazywał jako wiodącą ku ich rozwiązaniu—zagrodzona. Geniusz nie jest dziecinny, nie można się go więc odpowiednią hodowlą „dochowac“. Z tłumu będą się zawsze wyłaniać „wielkie jednostki“, „ludzie-twórcy“, ale choćby wpływ ich duchowy sięgał jak najdalej—a sięga on w bezmiar, gdyż zostaje żywym i jest ustawicznie niesiony, przenoszony wdal—ze stanowiska biologicznego rozpatrywany, jest człowiek wielki kresem. Jest on zamknięciem pełni rozwoju, na którą długo szczędzono, długo gromadzono.

Jedyną drogą, wiodącą do podniesienia typu człowieczego, jest dźwignięcie środowiska człowieka, tłumu. Im wyżej podniesie się cokol, tem wyżej sięgnie też przewyższająca go kolumna. Ale nawet najwyższy osobnik pozostaje człowiekiem. Nie będzie on rośl, jakoby był czemś nadludzkim, „nadcześnikiem“, a im większy tem mniej. Z wielkością rosną też wyżyny celów i poczucie odległości dzieł od tych celów. Nadcześnik nie może być celem ostatecznym człowieka, bo i cóż byłoby nareszcie celem ostatecznym samego nadcześnika?

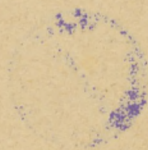
Człowiek będzie zawsze wierzył w nadcześnika, nazwie-li go bóstwem, czy też ideałem? Nie mając nad sobą ideału, człowiek nie może — w duchowem znaczeniu—prosto chodzić. To nadludzkie, za wzór służące—jest światem dachowych wartości; nawet największy ma jeszcze świat ten ponad sobą, jak go ma zarówno i w sobie. Wartości te wszelako, kierujące postępowaniem człowieka i będące duszą jego

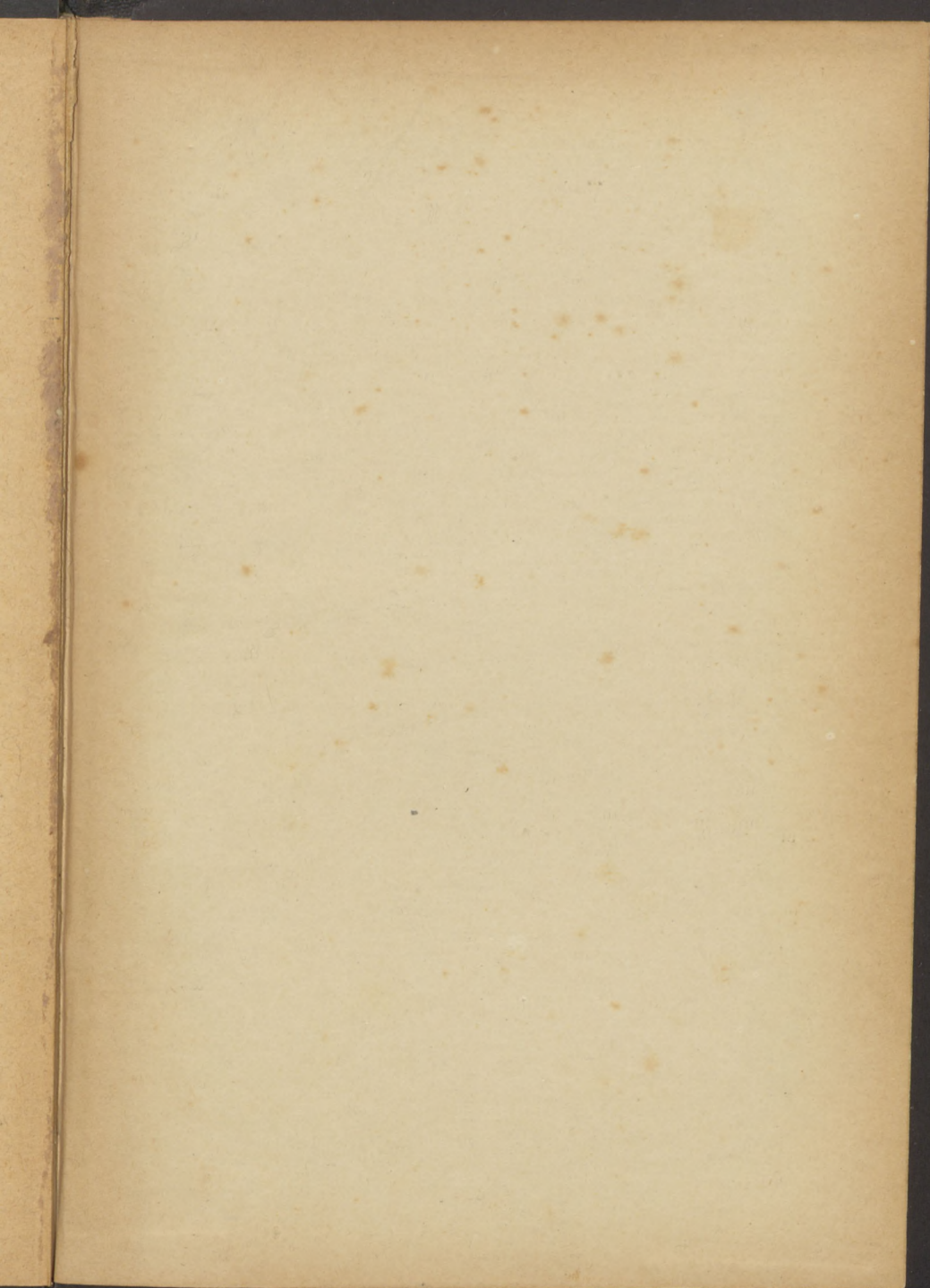
przekonań, nie czekają dopiero na swe wynalezienie, nie potrzebują odnowienia przez zmianę swej skali; odkrywa się je—i jak gwiazdy na niebie, z postępem kultury wstępują stopniowo wkrąg świadomości człowieka.

Nie są to „stare“ wartości, nie są to wartości „nowe“; są to—dane wartości.

K O N I E C.



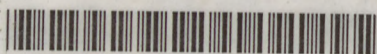




18.-

10-XIX / 248

Wojewódzka Biblioteka Publiczna
w Olsztynie



010-035269