

WIEDZA I ŻYCIE

ZAGADNIENIA I PRĄDY WSPÓŁCZESNE

w dziedzinie wiedzy, sztuki i życia społecznego.

Serya III. — Tom I.



LWOW

NAKŁADEM KSIĘGARNI H. ALTENBERGA

WARSZAWA

KSIĘGARNIA POD FIRMĄ E. WENDE I SPÓŁKA

1904

~~N: 2074~~

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

T.1043



29001043000000

FILOZOFIA NIETZSCHEGO

2016 *Ar. Mahburg.*

Serya III

Tom I

WIEDZA I ŻYCIE

WYDAWNICTWO ZWIĄZKU NAUKOWO-LITERACKIEGO
WE LWOWIE

Dr. JAN VAHINGER
PROFESOR UNIWERSYTETU W HALLE



FILOZOFIA NIETZSCHEGO

Z DRUGIEGO WYDANIA ORYGINAŁU PRZEŁOŻYŁ
Z UPOWAŻNIENIEM AUTORA

Dr. KAZIMIERZ TWARDOWSKI
PROF. UNIWERSYTETU LWOWSKIEGO



LWÓW
NAKŁADEM KSIĘGARNI H. ALTENBERGA
WARSZAWA
KSIĘGARNIA POD FIRMĄ E. WENDE I SPÓŁKA

1904

65

Dr. JAN VAIHINGER
PROFESOR UNIwersYTETU W HALLE

1043

~~N: 2074~~

FILOZOFIA NIETZSCHEGO

Z DRUGIEGO WYDANIA ORYGINAŁU PRZEŁOŻYL

Z UPOWAŻNIENIEM AUTORA

Dr. KAZIMIERZ TWARDOWSKI
PROF. UNIwersYTETU LWOWSKIEGO



Wz. Juv. 2043

LWÓW
NAKŁADEM KSIĘGARNI H. ALTENBERGA
WARSZAWA
KSIĘGARNIA POD FIRMA E. WENDE I SPÓŁKA
1904

KRAKÓW. — DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓLKI.

H-118747

<http://rcin.org.pl>

Niniejsza rozprawa o Nietzschem, pióra znanego autora „Komentarza do Kanta Krytyki czystego rozumu“ i wydawcy czasopiśma „Kantstudien“, posiada liczne zalety, które niewątpliwie usprawiedliwią jej przekład w oczach polskich czytelników. Zaleca się ta rozprawa przedewszystkiem tem, że podaje krótki a zarazem wyczerpujący i zupełnie bezstronny rozbiór zasadniczych myśli Nietzschego, wiążąc je w całość zaokrągloną. Przeczytawszy tę rozprawę, niepodobna Nietzschego rozumieć tak, jak to się często dzieje, t. j. jednostronnie. Dlatego nadaje się niniejsza książka doskonale jako wstęp do lektury pism samego Nietzschego. Następnie orientuje dziełko Vaihingera czytelnika w sposób bardzo jasny o historycznym stanowisku Nietzschego w dziejach filozofii; tem samem zaś przygotowuje grunt pod sprawiedliwą ocenę jego poglądów i jego znaczenia. Niemalą też zaletą jest styl książki, powstałej widocznie

pod silnym wpływem opracowanego autora. Czy przekład nie zatarł tej zalety formalnej pracy Vaihingera, o tem sąd pozostawić muszę czytelnikowi; zaznaczę tylko tyle, że tłumacząc starałem się nie wykroczyć przeciwko duchowi języka polskiego. Dlatego też nie znajdzie czytelnik w tym przekładzie zwrotów tak niepolskich, jak „wola do potęgi“ i t. p., chociaż je czytać można w niejednym z pism polskich.

Lwów, w kwietniu 1904.

Tłumacz.

Przedmowa autora.

Niniejsza książka powstała z odczytu, który wygłosiłem po raz pierwszy 29 lipca 1899 r. w Towarzystwie docentów tutejszego uniwersytetu a później jeszcze kilkakrotnie powtórzyłem, za każdym razem w postaci nieco zmienionej. Wolno mi chyba powiedzieć, iż zawsze przyznawano temu odczytowi, że zawiera nowe i samodzielne oświetlenie osobliwego myśliciela i że potrafi wskazać nową drogę, wiodącą w głąb jego dziwnych poglądów. W samej rzeczy nie znam w literaturze o Nietzschem książki, któraby czyniła moje wywody zbyt cennymi. To jedno upoważnia mnie do tego, bym pomnożył o nową książkę powódź pism o Nietzschem, za Nietzschem, przeciw Nietzschemu: to mianowicie, że mój odczyt potrafi powiedzieć o Nietzschem coś nowego.

Z łatwością byłbym mógł swe wywody uzasadnić i rozszerzyć licznymi uwagami i ekskursami (zwłaszcza na podstawie wydanych w ostatnich czasach pism pośmiertnych Nietzschego); z różnych jednak powodów zrezygnowałem się tego uczonego aparatu. Książka moja zjawia się równocześnie — w tej samej mniej więcej postaci — w języku francuskim p. t. „La philosophie de Nietzsche“ w IV tomie „Bibliothèque du Congrès international de Philosophie“, wydawanej przez Ksawerego Léon'a na nakładem Armanda Colin'a w Paryżu.

Z naciskiem powtarzam tutaj raz jeszcze to, co w samych wywodach książki zaznaczam: zamierzam w pierwszym rzędzie jedynie przedstawić w sposób przedmiotowy poglądy Nietzschego. Rozrzucone na pozór bez ładu i porządku drzazgi, owe *disjecta membra*, ująłem w system ściśle konsekwentny; przemawiałem więc wyłącznie jako historyk filozofii. Nie uważałem zaś za swe zadanie, poddać krytyce samych założeń, na których — jak wykazałem — Nietzsche stawia pstry i dziwaczny gmach swych myśli, i dowodzić, że wyprowadzone z nich wyniki grzeszą przesadą. Wszak przesadę tę każdy dostrzeże sam.

bez cudzej pomocy. Zarówno do tych, co odczytu słuchali, jak też do tych, co go czytać będą, mam to zaufanie, że potrafią — każdy ze swego punktu widzenia — zapuścić w odpowiednich miejscach sondę krytyczną.

Halle, w marcu 1902.

H. Vaihinger.

Uwaga wstępna do wydania drugiego.

Nowe wydanie, które okazało się potrzebnem w kilka tygodni po pierwszym, różni się od niego tylko nielicznymi drobnymi zmianami stylistycznymi; poza tem tekst pozostał zupełnie takim, jakim był.

Ale może wolno mi dodać w tem miejscu uwagę, która mi się tymczasem nasunęła, mianowicie w czasie podróży na Rivierę, gdzie Nietzsche spędził szereg lat swego życia. Pooglądy Nietzschego skryształizowały się w zupełności dopiero pod niebem południowem. Wątpię, aby mógł do tak bezwzględного oderwania się dojść na północy. Tam całkiem inaczej tętni życie w człowieku i w przyrodzie. Tam inne są barwy, inne kształty. Tam kontrasty są ostrzejsze, tam są przejścia między kwieciami życia a grozą śmierci jaskrawsze. Tam, gdzie jeszcze wielokrotnie stają przed

nami ślady starożytności, przechowała się do-
tąd żywa pamięć owego *Imperium Romanum*,
a nawet czasów greckich, greckich świątyń.
a niemniej pamięć odrodzenia i jego postaci
pełnych mocy, tryskających życiem i siłą.
Wszystkie te czynniki i jeszcze inne spoty-
kamy w filozofii Nietzschego. Tak więc i tu-
taj sprawdzają się słowa:

Wer den Denker will verstehn,
Muss in Denkers Lande gehn.

(Kto zrozumieć pragnie myśliciela,
musi iść w kraj jego).

Halle, w maju, 1902.

H. Vaihinger.

Fryderyk Nietzsche jest dzisiaj pierwszorzędnym mocarzem literackim. Książki jego chciwie czytają nietylko Niemcy, lecz także zagranicą. Objawem tego wszechstronnego i intensywnego zajęcia się jego dziełami, jego myślami, jest powódź pism za nim i przeciw niemu. Ten wpływ Nietzschego wyłobił głębokie ślady na literaturze pięknej, na sztuce. Z niemieckich autorów wystarczy wymienić Gerharda Haptmana, Sudermana, Halbego; z artystów Klingera, aby już nie mówić o pisarzach obcych, jak Maeterlinck i Gabriel d'Annunzio, jak Strindberg i Brandes. A chociaż Ibsen nie jest zależny od Nietzschego, jest mu przecież poniekąd pokrewny. Młodszy artyści i pisarze niemieccy, zwłaszcza ci, którzy byli się skupili wokół czasopisma „Pan“, upatrują w Nietzschem swego chorążego. Niepodobna nie widzieć, że tak w literaturze jak w sztuce styl pozostaje pod wpływem Nietzschego. Szereg uderzających osobliwości stylowych

stworzonych przez Nietzschego, przeniknął sposób mówienia najmłodszych Niemiec, a ze-
wsząd rozbrzmiewają hasła Nietzschego jak:
„poza dobrem i złem“ (jenseits von Gut und
Böse), „żądza mocy“ (der Wille zur Macht),
„ci, których o wiele za wiele“ (die Viel-zu-
Vielen), „odwrócenie wszech wartości“ (Um-
wertung aller Werte), „nadczołowiek“ (der
Uebermensch) i liczne tym podobne zwroty,
które weszły już w powszechne używanie.

Jakie są przyczyny tego nadzwyczajnego
wpływu? Na jakich właściwościach pism
Nietzschego opiera się w istocie rzeczy owo
uderzające oddziaływanie? Oto pytanie, które
sobie stawiam. Odpowiedź znajdziemy tylko
pod tym warunkiem, że będziemy się starali
wniknąć w najgłębsze jądro poglądu na świat
Nietzschego. Tylko na tej podstawie można
owo oddziaływanie zrozumieć. Nie mam za-
miaru wygłosić panegiryku na cześć Nietzschego,
ani też wystąpić przeciw niemu z piorunu-
jącą filipiką; — spróbuję całkiem prosto
zrozumieć genetycznie jego samego i jego
filozofię i tą właśnie drogą pojąć jego wpływ
bezprzykładny.

W wielu pismach poświęconych Nietzsche-

mu znajdujemy oczywiście raczej ocenę tego nowego zjawiska, aniżeli czysto przedmiotowy pogląd na osobliwy świat myśli Nietzschego. Ale bo też o wiele łatwiejszą jest rzeczą dać retoryczny wyraz moralnemu oburzeniu na „niemoralne“ nauki Nietzschego, bądź też w sposób bezkrytyczny wynosić nową naukę pod niebiosa, aniżeli wyjaśnić te nowe poglądy tak co do ich wewnętrznego związku, jak też co do ich historycznych podstaw. A chociaż nauka Nietzschego może zawierać w sobie wiele czynników niesympatycznych, będę ją demonstrował z takim samym chłodnym spokojem, z jakim przyrodnik demonstrowuje i analizuje zjawiska przyrody, chociażby najwstrętniejsze albo nawet najstraszniejsze. Pragnę stworzyć niezbędne warunki, aby czytelnik mógł sobie wyrobić swój własny sąd, ale nie chcę narzucać mu swego sądu osobistego. Taki bezstronny wykład jest w gruncie rzeczy niedoścignionym ideałem: wszak już sam wybór i układ przedstawionych myśli wynika z subiektywnego stanowiska autora. Mimo to będę usiłował zbliżyć się do tego ideału; *sine ira et studio*, jak powiada

dawne trafne słowo, pragnę naukę Nietzschego roztoczyć przed czytelnikiem jak płótno obrazu.

Pragnę tedy podać przedmiotowy wykład filozofii Nietzschego. Ale zaraz na wstępie podnoszą się przeciw memu zamiarowi trzy zarzuty. Jeżeli są słuszne, nie powinienem w ogóle pracy mej rozpocząć. Zarzuty te mają może charakter nieco pedantyczny; muszę się jednak z nimi rozprawić, gdyż inaczej nie wolno mi przystąpić do wykonania mego zamiaru.

Wielu mówi: „Nietzsche jest poprostu tylko autorem modnym; przedwczoraj takim był Schopenhauer, wczoraj E. v. Hartmann, dzisiaj jest nim Nietzsche; jutro lub pojutrze będzie to ktoś inny. Czy warto zajmować się tego rodzaju efemerycznymi zjawiskami, które kaprys mody stawia na jakiś czas w sam środek powszechnego zainteresowania, a następnie, pragnąc wiecznie czegoś nowego, usuwa jak zużytą zabawkę?” Przyjmijmy na chwilę, że tak jest istotnie. Pozostanie wtedy przecież bardzo ciekawa i doniosła kwestya: dlaczego Nietzsche stał się modnym? Rokrocznie zjawiają się setki pism filozoficznych. Dlaczego z tych setek pism właśnie prace

Nietzschego weszły „w modę”? Co wchodzi „w modę”, musi mieć jakieś osobliwe, znamienne cechy; inaczej właśnie nie weszłoby „w modę”. Ale w ogóle niebezpieczna to rzecz, powoływać się na „modę”. Kto jakieś nowe zjawisko pogardliwie nazwie „modą” i sądzi, że tym sposobem załatwił się z niem, ten może co prawda w oczach ignorantów uchodzić za gruntownego, głębokiego znawcę; często jednak tkwi w tem tylko brak zrozumienia rzeczy lub wygodna i lenistwo. Gdy filozofia Kartezjusza zapukała do wrót uniwersytetów niemieckich, w których, jak wszędzie podówczas, panował jeszcze wszechwładnie scholastyizm, przedstawiciele arystotelizmu nazwali nową filozofię, która przecież dokonała reformy całej wiedzy naukowej, także tylko „modą”, a dla dodania temu zarzutowi nacisku wskazali, że to moda zagraniczna. Frazes o „modzie” miał też swego czasu służyć do załatwienia się z Schopenhauerem, a przecież żyje on po dziś dzień i zawsze żyć będzie.

Drugi zarzut opiewa: „Nietzsche wcale nie jest filozofem, albowiem nie stworzył zaokrąglonego i wyczerpującego systemu filozofii;

nie warto zajmować się koncepcjami wprowadzie pomysłowemi, ale niesystematycznemi i ze sobą sprzecznemi“. Przypuśćmy, że istotnie tak jest; byłby to przecież zarzut bardzo pedantyczny. Czy pomysły Nietzschego tworzą ściśle zwarty system, jest rzeczą obojętną wobec pytania, czy pomysły te są ważne i doniosłe. Rousseau także nie stworzył „systemu“ filozoficznego, a przecież myśli jego wywarły bardzo silny wpływ na filozofię europejską. A Montaigne i Pascal, La Rochefoucauld i Vauvenargues — czyż i nimi nie zajmuje się historia filozofii, chociaż nie stworzyli zaokrąglonych systemów? Czyż można pominąć Hamanna i Lichtenberga, ponieważ nie byli systematykami?

Trzeci a zarazem na pierwszy rzut oka najcięższy zarzut brzmi całkiem po prostu: „Nietzsche, to umysł chory; niema celu zajmować się tworam i obłąkańca“. Ale i ten zarzut jest lekkomyślny. Prawda, że Nietzsche popadł ostatecznie w chorobę umysłową; ale choroba ta wybuchła dopiero w roku 1889, gdy już był ogłosił swe dzieła. Muzyka Schumana i poezya Hölderlina są i pozostaną klasycznymi, chociaż ich twórcy umarli w obłą-

kaniu. — Można jednak owemu zarzutowi nadać inną formę: „Chociaż choroba umysłowa wybuchła dopiero w roku 1889, istniała już przedtem w stanie utajonym, a wyraźne ślady tego nienormalnego stanu umysłu można właśnie stwierdzić w dziełach przed rokiem 1889 wydanych“. Przyjmijmy, że tak jest; zarzut mimo to jest całkiem powierzchowny. Wszak w życiu a także w pismach wybitnych mężów, n. p. Rousseau'a, występują nierzadko objawy patologiczne. Rzeczy normalne i anormalne dziwnie się niekiedy splatają właśnie w umysłach wybitnych, a przecież nikt nie wątpi o doniosłem znaczeniu takich genialnych osobników. — Ale jest to w ogóle rzeczą niewłaściwą, jeżeli czyni się ludziom i pomysłom, odbiegającym od przeciętnego poziomu, zarzut, iż jest w nich coś chorobliwego. Bądźmy w tej mierze ostrożni: może nas bowiem spotkać to, że zarzut będzie obrócony przeciwko nam samym. Wszak właśnie sam Nietzsche zarzuca naszej epoce zwyrodnienie a nawet schorzenie woli, wszak pragnie wskazać drogę do wyzdrowienia. Tych, co odmiennego są zdania, niezmiernie łatwo okrzyczyć chorymi; ale jakżeż trudno dokła-

dnie określić, co należy uważać za „chore“, a co za „zdrowe“.

Owe trzy zarzuty nie mogą nas tedy odciągnąć od spełnienia naszego zamiaru; jesteśmy przekonani, że Nietzschego i ruch przezeń wywołany trzeba traktować całkiem poważnie. Więc jest to zadanie nietylko wdzięczne, lecz także bardzo ważne: zdać sobie sprawę z filozoficznych zasad Nietzschego poglądu na świat i na życie, aby tym sposobem zrozumieć wpływ jego.

*

*

*

Powody, które tłómaczą powodzenie Nietzschego, są różne; jeden działa więcej na tych, drugi więcej na innych. Ale jest jeden czynnik, który nieprzezwykłonym czarem działa na wszystkich, nawet na przeciwników Nietzschego: czynnikiem tym—forma. Nietzsche jest pierwszorzędnym artystą stylu. Otóż niemało jest takich, których sama forma tak dalece olśniewa, że bez zastrzeżeń przykładają także treści. Istnieją ludzie nadzwyczaj wrażliwi na piękność języka i formę stylistyczną. Licznych tego rodzaju smakoszy stylu

znajdujemy właśnie wśród artystów i literatów. Wielka część zwolenników Nietzschego zapewne nie zdaje sobie z tego jasno sprawy, że w Nietzschem czczą nie tyle myśliciela, ile artystę.

Właściwości stylu Nietzschego opiszę całkiem pokrótce. Władą językiem z rzadkiem wirtuozostwem. Świadomie i z zamiarem używa wszelkich środków stylu olśniewającego. Jest niewyczerpany w uderzających antytezach, w obrazach wspaniałych, w trafnych nowotworach językowych, w niespodzianej grze słów. Równie dobrze zna się na sztuce głośnego stopniowania aż do potężnych błyskawic i gromów, jak na sztuce dyskretnego zaznaczania, nagłego umilknięcia i zamilczania. Tok wyrazów ożywia tu pytaniami, tam znowu imperatywami. Całym arsenałem starożytnej i współczesnej retoryki i stylistyki włada Nietzsche jako mistrz prawdziwy.

Świetne te cechy stylu występują u Nietzschego zwłaszcza od chwili, kiedy zaczął pisać w aforyzmach. W aforyzmach zalety te mogą się uwydatnić o wiele lepiej, aniżeli w toku wykładu ciągłego; aforyzmy same domagają się, by je szlifować aż do ostate-



czności. Ich zwięzłość i krótkość wymaga tem większej uwagi w kierunku ich strony formalnej. A Nietzsche umiał właśnie w aforyzmie doskonale operować wszystkimi owemi sztukami retorycznymi.

Ale pominąwszy nawet sztukę nadawania im stylistycznej pointy, aforyzmy jako takie są wielce skutecznym sposobem przemawiania. Nie brak im obok stron bardzo ujemnych także nader charakterystycznych zalet. Poszczególne myśli występują mianowicie o wiele dobitniej i z większym naciskiem, gdy stają przed nami odosobnione i oddzielnie, aniżeli gdy wiążą i łączą się w szeregi. Niepoparta wywodami poprzedzającymi ją, niezłagodzona wywodami po niej następującymi, każda myśl wylania się w swej szorstkiej jednostronności jakby z niczego, i tym właśnie sposobem wywołuje tem silniejsze wrażenie. Takie krótkie powiedzenia, zwłaszcza gdy je ktoś wygłasza z naciskiem i godnością proroka, pobudzają o wiele więcej do zastanawiania się, aniżeli długie wywody. Nietzsche odzywa się jak twórca jakiejś religii w samych tego rodzaju krótkich przysłowiach i przypowieściach. Są to krótkie słowa tekstu, a każdemu czytelniku

kowi sprawia to osobliwą przyjemność, że może sobie do nich dorobić swój komentarz. Forma ta nie występuje jeszcze w pierwszych pismach Nietzschego. Rozwinął ją dobitniej dopiero od roku 1876. Była ona poniekąd owocem konieczności, albowiem zrazu musiał z powodu dręczących go bólów głowy odbywać długie spaceru, na i po których zapisywał poszczególne myśli. Tym sposobem odkrył w sobie talent do aforyzmów i odtąd z całą świadomością i umiejętnością pracował nad tą tak niezmiernie efektowną formą stylu, w której zdobył sobie chyba po wszystkie czasy powszechnie uznaną palmę mistrzostwa.

Z wszystkimi temi czysto retorycznymi sztukami i subtelnościami stylu aforystycznego łączy się jednak u Nietzschego jeszcze talent liryczny. Misternie cyzelowane aforyzmy tworzyli także Larochevoucauld, Pascal, Lichtenberg, oraz przy sposobności Schopenhauer. Nietzsche jest jednak czemś więcej: jest także lirykiem. Ten pierwiastek liryczny jego stylu objawia się w afekcie, który u niego przenika wszystko, w żarze namiętności, z którą przemawia, w podmiotowym zabarwieniu, które

wszystkiemu nadaje; z wszystkich jego zdań przemawia do nas osobistość w najwyższym stopniu pełna temperamentu. Wszystkie owe aforyzmy czynią skutek tego takie wrażenie, jak gdyby autor był je sam przeżył, jak gdyby tkwiły w nich jego osobiste smutki i radości. Ten pierwiastek liryczny potęguje się w danym razie do skończonych pod względem formy utworów poetyckich: gdzie nie starczy proza, Nietzsche ucieka się do wiersza i pisze dytyramby. Dzieje się to zwłaszcza w głównym jego dziele „Tak rzekł Zaratustra“; znajdujemy w niem próby gorącej i głębokiej liryki refleksyjnej, przypominające Giordana Bruno i Hölderlina.

Z pierwiastkiem lirycznym łączy się jeszcze inny, dzięki któremu Nietzsche doskonale dostraja się do pewnych prądów literatury współczesnej: jest to pierwiastek symbolistyczny. U Nietzschego symbolizm występuje znowu szczególnie w jego najbardziej znanym dziele głównym „Tak rzekł Zaratustra“; właśnie sama postać Zaratustry i jego dzieje są dla niego symbolem, poetycznym uplastycznieniem, przypowieścią. W Zaratustrze Nietzsche symbolizuje siebie samego i swoje ideały,

w jego losach nieuchronne przejścia i wstrząśnienia swej istoty, dysonanse i ich rozwiązanie w swej własnej duszy. Ale przypowieść ta nie staje się nigdzie suchą, dydaktyczną alegorią, lecz pozostaje żywym symbolem. A z drugiej strony owa przypowieść nie staje się nigdzie zbyt wyraźną i narzucającą się, lecz utrzymuje się w tonie *clair-obscur*, który tylko rzecz lekko zaznacza, pozwala się jej domyśleć, a tem samem jest symbolistycznym. To clair-obscur symbolu potęguje się niekiedy aż do zagadkowego mistycyzmu, gdzie poza tem, co nam autor powiada, rozwiera się tło coraz głębsze, coraz bardziej tajemnicze. ✓

Te formalne zalety sposobu pisania zyskały Nietzsche, jak wspomniałem powyżej, wielką liczbę zwolenników. Pragnąłem tę stronę jego wpływu wyraźnie zaznaczyć zaraz na wstępie, aby mózdz się odtąd już całkiem bez względu na formę zwrócić wyłącznie ku treści nauki Nietzschego. Wszak sama tylko treść posiada ostatecznie dla nas wartość.

*

*

*

Na co się zda mistrzostwo formy, jeżeli treść jest bez znaczenia? W gruncie rzeczy tylko doniosła treść może nam wytłumaczyć powodzenie autora. Zajmiemy się więc teraz tą treścią, a nawet świadomie abstrahujemy od formy stylistycznej, aby skupić się wyłącznie w rozważaniu jej filozoficznej zawartości. Jest to, co prawda, rzecz u Nietzschego niełatwa: nigdzie nie wyłożył swych zasad systematycznie, owszem, poglądy jego są rozrzucone w tysiącnych aforyzmach, pozornie bez wszelkiego związku. A te aforyzmy błyszczą niezliczonymi barwami i sprzecznościami, a ciągle wybuchają światła nowe i niespodziewane. Mimo to sądzę, że ta pozornie niewyczerpana gra barw da się sprowadzić do pewnych nielicznych, powtarzających się typów: mniemam, że osobliwa i charakterystyczna treść pism Nietzschego polega głównie na siedmiu znamienych rysach. Przedstawię naprzód tych siedm charakterystycznych właściwości Nietzschego, a potem spróbuję je sprowadzić do jednej wspólnej zasady podstawowej.

Szersza publiczność zna z Nietzschego tylko to, co możnaby, zapożyczonem od niego sa-

mego hasłem, określić słowami „poza dobrem i złem“ — naukę zatem, że powszechnie przyjęte rozróżnienie dobrego i złego niema podstawy. Jest to więc negacya albo raczej odwrócenie wszelkich dotychczasowych wartości moralnych; moralność zwie się tutaj czemś przeciwnem naturze (Widernatur); trzeba ją zastąpić moralnością naturalną „nadczołwieka“, który, nie troszcząc się o owo rzekome pseudo-moralne kryterium, bezwzględnie zaspakaja tkwiącą w swej naturze „żądę mocy“ (Wille zur Macht). To, co pospółstwo nazywa „moralnością“ i czei jako świętość, jest marnym fetyszem, którym gardzi duch silny i jasny. On nie liczy się z tradycyjnem rozróżnieniem dobrego i złego. Można tę tendencyę nazwać antimoralistyczną: ona tylko, jak powiedziałem, znana jest szerszej publiczności. Ale ta tendencya antimoralistyczna jest tylko drobnym wycinkiem z całości kształtu jego nauki: Nietzsche jest w istocie naturą o wiele wielostronniejszą, albo, aby zastosować jego własną grę słów — wielostronniejszą. Nazwano go „naturą polifoniczną“; i faktycznie, obok owej tendencyi antimoralistycznej, trzeba rozróżnić jeszcze szereg innych

kierunków, które dopiero razem wzięte dają nam pełny obraz jego istoty i nauki.

Z ową pierwszą tendencją antimoralistyczną spokrewnionem, lecz wcale nie identycznym jest u Nietzschego to, co na drugim miejscu możnaby nazwać jego tendencją antisocyalistyczną: Nietzsche sprzeciwia się gwałtownie wszelkiemu krępowaniu jednostki przez społeczeństwo i państwo. Socjaliści dążą przecież do tego, aby w przyszłości zsocyalizowano wszystkie funkcye; pragną znieść indywidualną swobodę ruchów, aby tym sposobem zapobiedz rzekomemu wykryskowi ludzi ze strony zbyt silnych jednostek. Nietzsche na odwrót głosi, że rozwój kultury polega wyłącznie na jednostkach, które umieją zawładnąć pospółstwem: według niego ludzie istnieją tylko na to, by słuchali i byli poddani; potrzeba im potężnych panów, narzucających im swą własną wolę. Zbawienia ludzkości spodziewa się Nietzsche nie po masach, lecz po silnych jednostkach, po naturach, będących osobistościami energicznymi, świadomymi swej godności; ale każda osobistość ma swe własne piętno, o konturach ostrych, niezużytych i niezatartych: takie in-

dywidualności nie rosną w społeczeństwie socjalistycznym, w ogóle nie w takim związku państwowym, jaki uchodzi obecnie za ideał. Dzisiejsze państwo z niezliczonemi swemi ustawami, krępującemi jednostkę, nie dopuszcza rozwoju wielkich indywidualności, których żywiołem swoboda. Tym sposobem tendencya antisocjalistyczna nabiera nakoniec zabarwienia antipolitycznego i zbliża się do anarchizmu.

Ale myliłby się, ktoby chciał ten anarchistyczny indywidualizm uważać za coś demokratycznego. Nietzsche jest raczej największym przeciwnikiem wszelkiej demokracji, najzagorzalszym obrońcą arystokracji, a to nas prowadzi do trzeciej głównej tendencyi, antydemokratycznej.

Słyszeliśmy już, co myśli Nietzsche o pospółstwie: ma dla niego tylko pogardliwe nazwanie: ci, których o wiele za wiele; jest to jedno z najbardziej znanych hasel jego. Pospółstwo jest dla niego tylko amunicją w walce o byt, skazaną na wystrzelanie; jest tylko tłem, na którym wznoszą się nieliczni lepsi. Lepszymi zaś są silniejsi, którzy zatem odgrywają słusznie rolę panujących

i gnębią słabych. Ta tendencya arystokratyczna Nietzschego łączy się z jego wiarą w doskonalszą moc walki o byt. Życie jest wojną wszystkich istot żyjących ze wszystkimi; a w tem *bellum omnium contra omnes* zwycięża silniejszy, potęgując jeszcze tem zwycięstwem zalety swej siły. W tem znaczeniu sama przyroda jest urządzeniem arystokratycznym. Poglądy te przenosi Nietzsche na rozwój i stosunki kulturalne: prawo silniejszego przedstawia mu się i tutaj jako coś naturalnego.

Z tym naciskiem, który kładzie Nietzsche na zasadę arystokratyczną, t. j. na prawo silniejszego, wiąże się u niego jeszcze inny rys, nie tak ważny jak tamte, ale przecież nie mniej znamienity. Do prawa silniejszego należy też prawo mężczyzny wobec kobiety; mężczyzna bowiem jest stroną silniejszą. Dlatego też Nietzsche jest energicznym przeciwnikiem wszelkiej t. zw. emancypacji kobiet. Jeżeli można te dążności emancypacyjne kobiet nazwać feminizmem, to Nietzsche jest najskrajniejszym antyfeministą, którego można sobie wyobrazić, i to jest czwarty rys charakterystyczny w jego wizerunku. Kobieta

jest z przyrodzenia słabszą: zatem przeznaczeniem jej służyć. Nietzsche posuwa się nawet tak daleko, że zachwala azyatyckie niewolnictwo kobiet. Oślawiony jest aforyzm jego: „Idziesz do kobiet? Nie zapomnij bata“. Jest to tylko następstwo jego ogólnej zasady, że przyroda przeznaczyła silniejszemu panowanie; w kobiecie widzi słabość i wszystkie ujemne strony słabości. W rozszerzającej się „emancypacji kobiet“ — uwolnieniu kobiety z jej naturalnej zależności od mężczyzny — upatruje Nietzsche tylko objaw panującej obecnie dekadencji.

Nie trzeba jednak sądzić, że Nietzsche występuje przeciw kobietom w sposób powszechnie przyjęty, tak jak to czynią przeciwnicy emancypacji kobiet: przedstawiając i zachwalając rozum mężczyzny jako wyżej rozwinięty od kobiecego. Tak zwykłymi argumentami Nietzsche nie wojuje, tem mniej, że w ogóle nie bardzo wysoko stawia rozum. On przeciwnie rozum obniża wobec woli; w kulturze rozumu dopatruje się niebezpieczeństwa dla woli instynktowej; jednym słowem, jest anti-intelektualistą, i to jest piąty rys główny jego istoty. W przecenianiu ro-

zumu i w niedocenianiu woli widzi jedno z głównych źródeł panującej według niego dekadencji. Gdzie przeważa rozum, tam myśl bezkrwista rzuca błądny cień na przyrodzoną siłę postanowienia; płomień zbyt jasny osłabia pierwotne ciepło i żar instynktów. Ta tendencja anti-intelektualistyczna Nietzschego dochodzi niekiedy aż do antilogicznej pogardy nauki, aż do mizologii, aż do sceptycznego wyszydzania dążenia do „prawdy”: prawda zabija, a tylko pozór sprzyja życiu.

Ktoby się chciał w tem dopatrzeć pewnego pesymizmu, byłby w błędzie co do istotnych poglądów Nietzschego. Jest to przesąd, bardzo w kołach szerszych rozpowszechniony jakoby Nietzsche był pesymistą. Zdanie to jest całkiem mylne, tak mylne, że prawdziwym jest zdanie wręcz przeciwne. Nietzsche jest właśnie najskrajniejszym antipesymistą, jakiego można sobie pomyśleć. Pesymizm, tak obecnie rozpowszechniony, jest w oczach Nietzschego objawem stanu głębokiej depresji, w którym znajduje się nasza kultura: rozpacz życiowa, zaprzeczenie wszelkich walorów życiowych, jest jego zdaniem tylko symptomatem zgnilizny; wszelka rezy-

gnacya jest romantyzmem, i w tem znaczeniu Nietzsche sam siebie nazywa wyraźnie „antiromantykiem“. Ta tendencya antipesymistyczna jest szóstą cechą znamioną nowego poglądu na świat. Nie znaczy to, że Nietzsche zaprzecza istnieniu złego: na to jest umysłem zbyt szczerym. Przeciwnie, więcej aniżeli kto inny Nietzsche zna wewnętrzne i zewnętrzne cierpienia ludzkości. Ale uważa to za nędzną słabość, jeżeli ktoś dla tych cierpień głosi negacyę życia. Życie należy kochać, nie tylko mimo jego cierpienia, lecz dla nich; dopiero cierpienie i jego przewyciężenie nadaje życiu wartość. Silny mężnie zwycięża cierpienie i ból. Silny afirmuje życie, a nawet pragnie, by się ono ustawicznie powtarzało. W tem znaczeniu Nietzsche prawi o „wiecznym powrocie“ wszech rzeczy. Chorobliwą jest radość na myśl, że ze śmiercią wszystko się kończy. Zdrowy pragnie natomiast wiecznego powrotu, wiecznego powtarzania się tej samej jednakowej gry życiowej, i cieszy się, że przyroda istotnie stwarza według określonego cyklu zawsze na nowo dokładnie ten sam świat z dokładnie tymi samymi ludźmi, z dokładnie temi samymi radościami i bólami.

Tak więc Nietzsche głosi wprost „żywot wieczny“. Ale jakżeż się różni jego pojęcie od tego, które z wyrazem tym łączy religia. Chrześcijaństwo w szczególności obiecuje żywot wieczny temu, kto w tym doczesnym żywocie krzyżuje swe ciało, wyrzeka się swego samolubnego „ja“ i przestrzega przykazania powszechnej miłości bliźniego, — kto więc czyni wprost przeciwnie aniżeli każe Nietzsche. Dlatego istnieje u Nietzschego silna tendencya antireligijna, a w szczególności antychrześcijańska, i w tem tkwi siódma cecha znamienna jego nauki. Od czasów Voltaire'a i Feuerbacha religia, a w szczególności chrześcijaństwo, nie spotkało się z przeciwnikiem tak skrajnym, tak nieubłagany. Nietzsche napisał książkę p. t. „Antychryst“ — najostrzejszy napad na chrześcijaństwo, jaki da się pomyśleć. I jest to rzeczą całkiem naturalną, że Nietzsche upatruje w chrześcijaństwie najsilniejszą zaporę przeciw swej własnej nauce. Albowiem chrześcijaństwo jest prostem zaprzeczeniem wszystkich tych tendencyi, które znaleźliśmy u Nietzschego. Chrześcijaństwo jest pesymistyczne w odniesieniu do świata zmysłowego; jest demokratyczne; jest

spokrewnione z socjalizmem i z feminizmem; najważniejszą jednak jest sprzeczność na polu moralnem. Chrześcijaństwo nakazuje litość, miłość, wyrzeczenie się siebie samego aż do askezy, zwłaszcza zaś pielęgnowanie biednych i chorych, opiekę nad słabymi i nędznymi. Nie uznaje prawa silniejszego, lecz przeciwnie uznaje prawo słabszego do względów i litości. Konsekwentnie musi tedy Nietzsche upatrywać w chrześcijaństwie prąźródło wszelkiej dekadencji. Gdzie zwycięża chrześcijaństwo, tam też odnosi tłum słabych, tłum niewolników, zwycięstwo nad nielicznymi silnymi, którzy przecież z natury rzeczy są powołani do panowania nad tłumami. W tem znaczeniu nazywa Nietzsche w owym osławionym zwrocie chrześcijaństwo „powstaniem niewolników na polu moralności“ i usiłuje historycznie wykazać, że chrześcijaństwo przyjęli i rozpowszechnili zrazu niewolnicy. Ta religia niewolników i ta moralność niewolników zachwalała oczywiście tylko te cnoty, które były pożyteczne niewolnikom: litość, miłość, pobłażliwość; potępiała natomiast bezwzględność, samolubstwo i okrucieństwo, tworząc właśnie te obelżywe nazwy dla oznaczonych nimi

przyrodzonych cnót ludzi niezsutych: dla odwagi, energii, ambicyi, żądzy mocy. A to są właśnie cnoty narodów starożytnych, najdzielniejszych: Greków i Rzymian. Bez tych cnót *Imperium Romanum* nie byłoby powstało. Gdy jednak niewolnicy ze swoim nowem chrześcijaństwem cnoty te przechrzcili występkami, gdy to fałszywe, nienaturalne odwrócenie naturalnych wartości dzięki chrześcijaństwu stało się panującym, wtedy też owo wspaniałe *Imperium Romanum* rozsypało się w proch a starożytna kultura upadła. Trzeba zatem teraz ponownie odtworzyć naturalną ocenę wartości drogą o d w r ó c e n i a w s z e c h wartości, które ludzkość uznaje odkąd powstało chrześcijaństwo. Tak więc prowadzi nas ta siódma tendencya, antichrześcijańska, znowu tam, skądśmy wyszli, do tendencyi antimoralistycznej.

Teraz też przedstawia się ta tendencya antimoralistyczna, którą się zwykle wyłącznie podnosi, gdy mowa o Nietzschem, tylko jako jedno ogniwo całego łańcucha tendencyj pokrewnych, tylko jako nie jedna wśród wielu innych nici, tworzących osobliwą tkaninę tego dziwnego umysłu.

Zaznaczone tutaj tendencje w liczbie siedmiu są najważniejszymi niciami tej tkaniny; istnieją jednak jeszcze liczne inne drobne nici, nadające ogólnemu kolorytowi tkaniny osobliwe zabarwienie. Ale te nici drobniejsze muszę tutaj pominąć. Ograniczam się do owych siedmiu tendencji, gdyż one są najważniejsze, i dla przeglądu raz je tu jeszcze wyliczam: antimoralistyczna, antisocjalistyczna, antidemokratyczna, antyfeministyczna, anti-intelektualistyczna, antipesymistyczna, antireligijna.

* * *

Istotnie, wizerunek to osobliwy, uderzający. Spoglądamy na ostro zarysowaną twarz męża, który z bezwzględną energią burzy wszelki autorytet i głosi naukę nową, twardą, ewanielię siły, mocy, potęgi. Nic dziwnego, że rewoltuje duchy i że budzi ducha rewolty — ale dajmy spokój krytyce; nie dajmy się wytrącić ze stanowiska trzeźwego, poniekąd już historycznego, które dotąd zajęliśmy wobec owego męża i jego nauki. Owszem, pogłębmy

jeszcze to stanowisko historyczne. Zapytajmy się, czyśmy nie spotykali się już w historii z naukami podobnemi? Czy ów mąż nie przypomina nam innych, niemniej ciekawych postaci z dziejów filozofii?

Takie porównania przeprowadzono już nieraz. Wskazują — i słusznie — na greckich sofistów, zwłaszcza na owego Kalliklesa, który (w platońskim „Gorgiaszu“) wygłaszał całkiem podobne nauki o prawie silniejszego. Według niego ograniczenia moralne i prawne nie są czemś „przyrodzonym“, lecz czemś „konwencyonalnym“; „ustawy“, to wymysł „słabych“, „gorszych“, tych „wielu“ w celu obrony własnej przeciw „silnym“. Ale „natura“ chce, aby panowali silni; według natury jest rzeczą sprawiedliwą, aby „silniejszy“ władał „słabszym“, aby „mocniejszy“ miał przewagę nad mniej mocnym. Mocniejszy, silniejszy, powinien zatem według prawa natury mieć „prawo“ gnębienia słabszego. Ta sofistyczna antimoralność uważa więc wszystkie normy prawne i moralne za nienaturalne więzy, które silny zrywa nie namyślając się i z czystym sumieniem, albowiem jest przekonany, że spełnia tylko czego chce przyroda.

Wskazują jeszcze na inne zjawiska świata starożytnego. I tak na cyników; — kierunek Nietzschego nazwano poprostu „neo-cynizmem“. Inni wskazują na sceptyków, n. p. na owego Anaxarcha (nauczyciela Pyrrhona), który towarzyszył Aleksandrowi Wielkiemu w jego wyprawach i utwierdzał go w późniejszych, mniej świetnych latach jego życia, w urojeniu iż jest nadcześniakiem i że ma prawo stanąć ponad wszelkimi względami.

Inni wskazują na pewne zjawiska średniowiecza, zwłaszcza na asasynów, do których sam Nietzsche wyraźnie nawiązuje; wszak często przytacza ich hasło: niema prawdy, wszystko wolno.

Znowu inni wskazują na postacie odrodzenia, wśród których sam Nietzsche szukał wzorów swych „nadludzi“, więc na Machiawela, dalej na Agrypę z Nettesheim, na Montaigne'a. Wielu innych widzi w Hobbesie poprzednika Nietzschego.

Innych poprzedników wymieniają pośród przedstawicieli filozofii oświecenia wieku XVIII; wymieniają więc Anglika Mandeville'a, Francuza de la Mettrie i jego ucznia, markiza de Sade, albo też Vauvenargues'a. We Francji

działał też ów mąż, z którym Nietzsche często bywa porównywany: Rousseau, nawołujący do powrotu na łono natury z manowców i z dekadencji hyperkultury.

A także w Niemczech panował wówczas ruch, który zestawia się z Nietzschem: okres burzy i wrzenia, okres geniuszów z ich moralnością geniuszów, kierunek, który nie był też całkiem obcy Goethemu.

Nie brak też podobnych zjawisk w wieku XIX: należy tu zwłaszcza występujący w związku z Fichtego nauką o jaźni romantyzm, którego typowym wyrazem stał się osławiony romans Schlegla „Lucynda“. Inni wskazują też na „Młode Niemcy“, na młodzieńczą powieść Gutzkowa „Wally“, na Mundta „Madonnę“ i i.

Bardzo często zestawia się Nietzschego z Maksem Stirnerem, który przy pomocy dialektyki Heglowskiej wyszydzał filozofię ludzkości Feuerbacha i w miejsce abstrakcyjnej „ludzkości“ postawił konkretną, indywidualną jaźń. Uczynił to w książce, obecnie znowu bardzo rozpowszechnionej, p. t. „Jedyny i jego własność“, która stała się ewangelią tak zwanych „szlachetnych anarchistów“; z ich prze-

wódcą Krapotkinem również już zestawiano Nietzschego.

Oto niewątpliwie bogaty i ciekawy spis poprzedników Nietzschego; widzimy z niego zarazem, że nie wolno nam w Nietzschem upatrywać tylko obłąkańca. lub, jak to czynią niektórzy, potępieńca. Nietzsche jest raczej przedstawicielem kierunku, który zawsze od czasu do czasu zjawia się znowu w dziejach kultury, zwykle jako skrajna reakcja przeciw jednostronnemu i przesadnemu autorytetowi, przyznawanemu poprzednio społeczeństwu ludzkiemu i wymaganiom kulturowym, które ono stawia jednostce, jednym słowem, jako reakcja natury przeciw kulturze.

Nie zajmę się jednak teraz tym faktem bliżej, lecz zwracam się do charakterystyki i wyjaśnienia tego, co dla filozofii Nietzschego jest z n a m i e n n e m. Nietzsche istotnie styka się w wielu punktach z wyliczonymi powyżej poprzednikami, ale nie jest żadnemu z nich zupełnie równy; mimo to pokrewieństwo jest on naturą na wskróś oryginalną. Niewątpliwie Nietzsche, znając gruntownie filozofię grecką, umiał lepiej od wielu innych ocenić znaczenie sofistyki greckiej; niewątpliwie po-

znał, zwłaszcza pod wpływem Jakóba Burckhardta, odrodzenie z jego indywidualizmem i nauczył się je cenić; ale wszystkie te i jeszcze inne okoliczności nie były źródłem jego nauki, lecz sprzyjały tylko jego własnemu rozwojowi wewnętrznemu. A ten rozwój wewnętrzny odbywał się zupełnie na swój własny sposób. Otóż spróbuję wykazać, na podstawie jakich założeń rozwój ten się dokonywał właśnie tak, jak się nam przedstawia. Chciałbym więc wyjaśnić, jak należy tę osobliwą naukę Nietzschego rozumieć na tle jej najgłębszych i najistotniejszych pobudek.

* * *

Powiem zaraz z góry, w czym należy mojem zdaniem upatrywać właściwe jądro a w ślad za tem także właściwy klucz do zrozumienia Nietzschego: nauka Nietzschego jest Schopenhaueryanizmem, zwróconym w kierunku pozytywnym, a to odwrócenie Schopenhauera dokonało się pod wpływem darwinizmu.

Oto teza, którą stawiam i którą chcę w dalszym ciągu szerzej rozprowadzić i uza-

sadnić. Aby dowieść jej prawdziwości, muszę jednak po krótkce zająć się osobistym rozwojem Nietzschego.

Jak wiadomo, Nietzsche przebył kilka okresów rozwoju, nim doszedł do swej ostatecznej, oryginalnej nauki, która wywołała takie wrażenie. Rozróżnia się zwykle w jego rozwoju trzy okresy.

W okresie pierwszym trzeba Nietzschego na ogół nazwać Schopenhaueryaninem. Należą tu z jego pism: „Narodziny tragedyi“ (Die Geburt der Tragödie, 1871) jakoteż jego „Rozmyślenia nie na czasie“ (Unzeitgemässe Betrachtungen, 1873 — 76), a zwłaszcza trzecie: „Schopenhauer jako wychowawca“ (Schopenhauer als Erzieher, 1874). Schopenhaueryanizm Nietzschego w czasie owym jest co prawda silnie zabarwiony wpływem Ryszarda Wagnera, ale przecież można odnaleźć u Nietzschego zasadnicze rysy filozofii Schopenhauera: metafizykę woli i pesymizm. Świat jest także dla Nietzschego wolą i przedstawieniem; także dla niego nienasycona i nigdy niezaspokojona wola jest źródłem wszelkiego cierpienia; i on upatruje w wyobrażeniu estetycznym i w artystycznej twórczości,

więc w sztuce, wybawienie z udręczeń woli. Dlatego też ideałem jego jest artysta. Ideal artysty wciela mu się w Ryszarda Wagnera, ideal sztuki w jego muzykę dramatyczną. Artysta wybawia swą sztuką siebie i swych braci z udręczeń woli i tęsknoty (Wähnen). W tem też znaczeniu nazwał Wagner swój dom w Bayreucie „Wahnfried“ (Ukojenie tęsknoty). Założeniem i warunkiem tego entuzjazmu dla sztuki jest pesymizm, który w potocznem życiu i dążeniu człowieka widzi tylko coraz to nowe formy jego ślepej, nienasyconej woli i tęsknoty. Sztuka wznosi człowieka ponad niego samego i ponad jego cierpienia, uwalnia go od niego samego i czyni go szlachetnym i dobrym a nawet świętym. Sztuka w tem znaczeniu jest nieodzownem uzupełnieniem „nastroju tragicznego“, którego domaga się Nietzsche wraz z Schopenhauerem po człowieku głębiej myślącym i dążącym wyżej, w przeciwieństwie do „nieuleczalnego“, „rozstrajającego optymizmu“ „filistrów umysłowych“, których typowym przedstawicielem ma być Dawid Strauss. Grecy, wśród których zrodziła się sztuka, zwłaszcza tragedia, byli pesymistami, przynajmniej szlachetniejsi Grecy,

jak n. p. Empedokles. Racyonalistycznie usposobiony Sokrates był co prawda optymistą; ale bo też z Sokratesem rozpoczyna się upadek prawdziwej greckości. A tylko człowiek tragiczny może być prawdziwym nauczycielem ludzkości; dlatego też Schopenhauer jest największym „wychowawcą“; tylko artysta tragiczny tworzy sztukę naprawdę wyzwalającą; dlatego też Ryszard Wagner jest największym artystą.

Niebawem jednak miało spotkać Nietzschego straszne rozczarowanie. Wagnera był poznał jeszcze w Szwajcaryi i tam się upajał jego „Nibelungami“. Wagner bayreutowski wydał mu się innym; idealistę Nietzschego, który nie zwykł oddzielać od siebie ideału i rzeczywistości, gniewały małostkowe widocznie rysy próżności i zazdrości, egoizmu i kaprysu i zburzyły mu ideał artysty; gdy następnie pojawił się „Parsifal“, rozsypał mu się także ideał sztuki Wagnerowskiej: w Parsifalu bowiem dopatrywał się Nietzsche pokłonu, oddanego przez niezawisłego przedtem artystę ołtarzowi, upokorzenia sztuki przez kościół; jedno i drugie wydało mu się rzeczą niegodną. Ten zwrot w życiu Wagnera zastanowił

Nietzschego, zastanowił go jako wielbiciela klasycznego świata starożytnego. Przypomina nam to pewien czynnik umysłu Nietzschego, czynnik, który się często przeczo: Nietzsche był klasycznym filologiem. A ponieważ wszystko co czyni, czyni namiętnie, przeto też jest klasycznym filologiem z przekonania. Należy do rodu owych renesansowych humanistów, którzy nie mogą przebaczyć chrześcijaństwu, iż zniszczyło starożytną kulturę, którzy w głębi serca ciągle jeszcze czcili „starych bogów“. W oczach Nietzschego chrześcijaństwo jest „złowrogim mrozem długiej nocy“; znając kulturę starożytną stał się wobec rzekomej kultury współczesnej „agresywnym“. W pierwszym swem dziele z roku 1871 pragnął Nietzsche germańską muzykę Wagnera do Nibelungów stopić w jedną całość ze sztuką grecką; teraz musiał się na to patrzeć, jak cudowna technika sztuki wagnerowskiej służyła średniowiecznemu ideałowi takiego Parsifala. Dla Nietzschego, który nie tylko, jak to się zwykle mówi, był „obyty“ z klasyczną starożytnością, lecz który sam w niej bytował i żył, i z zaciętością humanisty stawał naprzeciw chrześcijaństwa

i jego średniowiecza, dla Nietzschego rozczarowanie to było najokrutniejszą epoką jego życia: z przerażeniem odwrócił się od ideału, dotąd ubóstwianego, od Ryszarda Wagnera.

Będąc zawsze skłonny do skrajnej jednostronności, tak dla niego znamiennej, porzucił Nietzsche dotychczasowy swój ideał „artysty“, do którego mu pozował Wagner; odtąd upatrywał ideał życiowy już nie w sztuce, lecz w nauce. Nie człowiek-artysta, tworzący podmiotowo, lecz mąż nauki, myślący przedmiotowo, sam jest wolny i innym daje wolność. Ze stanowiska nauki porzuca dotychczasowy swój ideał artystyczny wraz z jego założeniami, schopenhauerowską metafizyką i jej pesymizmem i „nihilizmem“; zadowala się doświadczeniem i ścisłą obserwacją, nie wychodzi poza to, co jest dane pozytywnie. Ten okres jego rozwoju nazywa się tedy *pozytywnym*, albo, ze względu na objawiające się w nim uwielbianie mężów nauki, *intelektualistycznym*. Do tego okresu należą następujące pisma: „Rzeczy ludzkie, nazbyt ludzkie“ (Menschliches, Allzumenschliches 1876—9), obejmujące kilka części, zwłaszcza „Podróżnik i jego cień“ (Der Wanderer

und sein Schatten) i poniekąd jeszcze „Jutrzenka“ (Die Morgenröthe, 1880—81). W pi-smach tych widzimy ideał trzeźwej nauki doprowadzony do ostateczności: tylko doświadczenie i rozumowe opracowanie jego danych, z wyłączeniem zarówno wszelkiej metafizyki jak niespokojnych popędów, więc tylko rozum empirystyczny; w nim znajduje teraz — przynajmniej na jakiś czas — ten namiętny człowiek swe zadowolenie, jakby w rodzaju kuracyi. Przedewszystkiem rozstaje się z schopenhauerowską metafizyką woli. Nietzsche jest teraz trzeźwym empirykiem; ale i ten empiryzm wyznaje on przecież znowu z tą namiętnością, bez której w ogóle nie może istnieć. Jedną ze swych książek poświęca pamięci Voltaire'a, a nawet w trzeźwym Sokratesie, któremu dawniej tak urągał, znajduje obecnie pewne upodobanie. Sokrates i Voltaire, obaj są mu przedstawicielami intelektualizmu, według którego zwycięstwo intelektu jest zarazem zwycięstwem dobrego; dlatego są ci dwaj też przedstawicielami optymizmu. Całkiem konsekwentnie odwraca się zaś Nietzsche od pesymizmu, który ustępuje wraz z metafizyką woli. I jeszcze jedną

zmianę możemy zauważyć: w pierwszym okresie żalił się, zgodnie z niehistorycznym punktem widzenia Schopenhauera, na nadmiar „historii“ we współczesnym wykształceniu; teraz historyczny pogląd na rzeczy i na ich rozwój staje się dla niego ważnym zagadnieniem. W związku z tem zwraca się z głębszem zajęciem i zrozumieniem ku ewolucyjnym poglądom darwinizmu; zwłaszcza zaczyna go zajmować rozwój pojęć moralnych i problem postępu kultury.

Ale natura tak impulsywna, tak namiętna, jaką był Nietzsche, nie mogła się na tem stanowisku zatrzymać. Nie dla niego równina; musi się wspinać na najwyższe wyżyny, albo zapuszczać się w najgłębsze głębie; musi znowu powrócić do siebie samego, lecz w postaci odmiennej. Pierwotnym jego punktem wyjścia był woluntaryzm Schopenhauera; do niego też powraca, lecz wzbogaca i odmienia go wynikami, do których doprowadził go okres drugi. Z tego okresu drugiego towarzyszy Nietzschemu w przejściu do okresu trzeciego nie tylko zainteresowanie się historią i historycznym rozwojem moralności oraz kultury w ogóle, lecz przede wszystkim optymizm,

radująca się życiem afirmacya świata i żądza życia. Tytuły pism tego trzeciego okresu są następujące: „Wesoła nauka“ (Die fröhliche Wissenschaft, 1882), „Tak rzekł Zaratustra“ (Also sprach Zarathustra, 1883 — 5), „Poza dobrem i złem“ (Jenseits von Gut und Böse, 1885—6), „W sprawie genealogii moralności“ (Zur Genealogie der Moral, 1887), „Zmierzch bożków“ (Götzendämmerung, 1888), „Anty-chryst“ (Antichrist, 1888).

W tym trzecim więc okresie Nietzsche wraca znowu do Schopenhauera o tyle, o ile przyjmuje znowu jego naukę o woli; ale nie widzi już, jak w okresie pierwszym, w sztuce wybawicielki od niewolnictwa i udręczeń ślepej woli. Z pesymizmem tym, jak widzieliśmy, Nietzsche rozstał się w okresie drugim. Zato wprowadza optymizm drugiego okresu w okres trzeci; zgodnie z tem przedstawia mu się teraz wola nie jako wola ślepa, nieszczęsna, łaknąca wybawienia, lecz jako wola radująca się życiem, świeża, niezłamana wola pragnąca mocy, jako „żądza mocy“, albowiem życie jest mocą, jest władaniem mocą. Życie polega na instynkcie pragnienia mocy, władania mocą. Schopenhauerowska „żądza życia“ występuje

teraz jako „żądza mocy“, albowiem żyć znaczy: rozszerzać zakres swej mocy we wszystkich warunkach. Ta żądza mocy jest zasadniczym popędem instynktowym wszystkich istot żyjących. Otóż te różne żądze mocy i mocne żądze muszą oczywiście zająć wobec siebie stanowisko wrogie: zwalczają się nawzajem aż do śmierci, parte swymi silnymi i nieprzezwykłymi instynktami, które mają bez wyjątku swe źródło w żądzy mocy. W tej walce wszystkich ośrodków woli upatrywał właśnie Schopenhauer panujące w świecie zło, które ustawicznie i w najrozmaitszy sposób opisuje, a od którego jego zdaniem wybawić może z jednej strony sztuka, z drugiej askeza. Nietzsche natomiast upatruje teraz właśnie w owej walce różnych ośrodków woli zasadę rozwoju wszelkiej kultury. Pogląd jego można odnaleźć w zdaniu, wygłoszonym przez Heraklita, którego Nietzsche stawiał tak wysoko: wojna jest matką wszechrzeczy; z wojny i z walki dopiero wyłania się wszelki rozwój.

Ale bliższym od Heraklita jest nam mąż inny, który także przypisuje walce korzystne oddziaływanie na życie: Darwin. Wszak według niego walka o byt jest warunkiem

wszelkiego wyższego rozwoju organizmów. W walce o byt potęgują się siły, a najsilniejsi zwyciężają. Słabsi zostają usunięci i całkiem słusznie giną. Przyroda chce, aby zwyciężali silniejsi, i doskonali gatunki tem, że silniejsi zwyciężają a słabsi giną. Nietzsche wielbi z dytyrambicznym polotem to prawo przyrody, którego okrucieństwo ma w sobie według niego coś podniosłego i podnoszącego.

Tym sposobem dotarliśmy do najistotniejszego jądra poglądu na świat, właściwego Nietzschemu: jest niem Schopenhauerska nauka o woli, ale zaopatrzona znakiem plusowym pod wpływem darwinizmu i jego nauki o walce o byt.

U samego Nietzschego jądro to nie występuje tak jasno jak tutaj; jest to rzecz całkiem naturalna: Nietzsche pisze w aforyzmach, w formie, do której skłonił go talent i los; jego cierpienie nie pozwalało mu na wykład ciągły i rozwinęło w nim ową zdolność do zwięzłego i celnego, bogatego w pointy wyrażania się w krótkich ustępach. Nietzsche nie mógł już przyoblec swej nauki w formę systematyczną; tym sposobem daje nam same

tylko luźne iskry błyszczące, nigdy zaś całości ani też właściwego jądra.

Jeszcze inna okoliczność nie pozwala owemu jądru wystąpić u Nietzschego tak jasno, jakżeśmy to tutaj mogli wyluszczyć: Nietzsche w trzecim okresie rozprawia zarówno o Schopenhauerze jak o Darwinie, ale prawie zawsze tylko w tonie polemicznym. Nietzsche uwydatnia raczej to, co go od obu dzieli, aniżeli to, co go z nimi łączy. Jak to się często zdarza, nie uświadamiał sobie w zupełności swej duchowej genealogii; w poczuciu swej niewątpliwej oryginalności przeoczył nić, łączącą nawet najoryginalniejsze umysły z ich poprzednikami. Nie jest to świadomem wyparciem się swej genealogii; jest tylko mimowolnem zatarciem, jakie możemy często zauważyć u wielkich umysłów.

* * *

Wyluszczywszy i odsłoniwszy jądro i korzenie nauki Nietzschego, możemy teraz zrozumieć także głębszy związek owych uderzających doktryn, które zestawiliśmy powyżej gwoli doraźnej charakterystyki Nietzschego.

Wszystkie owe kierunki, zwracające swe ostrze przeciw tyluż utartym autorytetom, wynikają z matematyczną koniecznością z owego środka— *more geometrico*, aby użyć słów Spinozy.

Kierunek antipesymistyczny wynika pierwszy z owego jądra jako konieczne jego następstwo. Jeżeli zwycięstwo silniejszego nad tem, co słabsze, opiera się na woli przyrody, jeżeli przyroda posługuje się walką o byt w celu ulepszenia gatunków, nie wolno się też użalać na walkę i jej cierpienia. Kto pragnie celu — udoskonalenia gatunków i wyższego ukształtowania życia, — ten musi też pragnąć środków, do tego celu wiodących: walki wzajemnej ośrodków woli, zwycięstwa silniejszego, klęski słabszego; musi też afirmować, uznawać, sam pragnąć wszelkich okrucieństw, nierozzerwalnie z tą walką złączonych. Pesymizm, rozpaczający i roztkliwiający się nad temi okrucieństwami walki o byt, jest marną, niegodną mężczyzny słabością, grzechem przeciw przyrodzie. W tem znaczeniu Nietzsche zwalcza „nihilistyczną dekadencję“ u Schopenhauera. Do życia trzeba powiedzieć „tak“; los, nawet najtwardszy, trzeba kochać: *amor fati*. Wszelka skarga jest nędzną słaboś-

cią niewolników, polega na „rozpieszczeniu“; natury bohaterskie, pańskie, nie skarżą się; walczą z uśmiechem na ustach, a nawet padając ukazują ów uśmiech, który zdobi sławnych Eginetów w glyptotece monachijskiej. Niezawodnie walka i wojna stwarza cierpienia, liczne i gorzkie cierpienia, ale wola z d r o w a afirmuje te cierpienia walki o byt pod każdym względem, jako nieunikniony środek podniesienia poziomu życiowego. Bez walki niema postępu, bez cierpień niema walki. Cierpienie wzmacnia mocnego, osłabia słabego; w tem właśnie iści się przeznaczenie. To bowiem, co słabe, ma niechybnie upaść, a co silne, niechybnie wznosić się wyżej. W dytyrambicznym polocie, jak powiedziałem, wielbi Nietzsche to prawo; usprawiedliwia życie, rehabilituje naturę wobec zarzutów, podnoszonych przez pesymistów. Przedtem trzeba było „usprawiedliwiać Boga“ wobec zarzutów, czerpanych z istniejącego w świecie zła; w tym duchu napisał Leibniz swą „Teodyceę“; Nietzsche obdarza nas kosmodyceą, fizyodyceą, biodyceą: usprawiedliwia świat, przyrodę, życie. Wychodząc z tego założenia, Nietzsche pragnie

tchnąć znowu w „rozpieszczoną“ ludzkość radość życia, t. j. radość walki. „Być człowiekiem znaczy walczyć“ — mówi już Goethe. Ale człowiek powinien walczyć z radością w sercu, nietylko z odwagą. W rzeźwiącej kąpieli tej radości i walki, tej radości życia, chora epoka powinna się uleczyć, pesymistycznie schorzały, dekadенcki duch czasu powinien wyzdrowieć.

Znamiennym więc rysem nauki Nietzschego w tym kierunku jest pokonanie Schopenhauerowskiego pesymizmu. Historyczne stanowisko Nietzschego, miejsce, które trzeba mu wyznaczyć w dziejach filozofii, w pierwszym rzędzie uwarunkowane jest faktem, że, wychodząc z schopenhauerowskiej nauki o woli, sam pokonuje tkwiący w niej pesymizm. Każde pod względem historycznym doniosłe pokonanie jakiejś dawniejszej nauki musi się odbyć na tle właśnie owej dawniejszej nauki. Tem zaś tłem jest tutaj nauka o woli. W tem właśnie tkwi znamienny rys Nietzschego, że przyjmując schopenhauerowską naukę o woli w jej istotnej treści, utracą jej jednak ostrze pesymistyczne. A ta tendencya antipesymistyczna tłumaczy nam już niemalą część

powodzenia Nietzschego. Wielu też chętnie otrząsało się pod wpływem Nietzschego z pesymizmu, który od czasów Schopenhauera na tyłu tak srodze zaciężył. Często już zwalczano pesymizm, ale argumenty czerpano przeciw niemu z z e w n ą t r z. Nietzsche natomiast pokonuje pesymizm schopenhauerowski z w e w n ą t r z, opierając się na jego własnych założeniach. Nietzsche zrazu uznaje wszystko, co powiada Schopenhauer na niekorzyść świata i życia; mimo to nie wyrzeka się „wiary w życie”; mimo to „afirmujące potęgi życiowe” w nim zwyciężają. Mimo wszelkie cierpienia głosi „tryumf życia”, zwłaszcza w owej sławnej pieśni północnej, w „pieśni pijanej”, której treścią jest właśnie pełna radości afirmacja cierpień świata.

Dlatego też optymizm Nietzschego wcale nie jest tak niewinnym i dziecięcym, jak n. p. optymizm takiego Dawida Straussa, którego swego czasu Nietzsche smagał biczem krwawej satyrę. Jego optymizm przypomina nam znowu raczej system Heraklita, którego, jak już wiemy, Nietzsche stawia tak wysoko. Jak optymizm Heraklita wcale nie wyklucza gniewnego oburzenia na nędzę potocznego filis-

terstwa, na przesady ludzi małostkowych, tak też tenże sam optymizm włącza w siebie uznanie dzikiej walki o byt, której wszechwładne panowanie stwierdza właśnie Heraklit w przytoczonym powyżej, sławnym zdaniu. Mimo ów powszechny optymizm Nietzsche, jak ongiś tajemniczy Efezyjczyk, puszcza swobodnie wodze potężnym akordom, gromiącym współczesną mu ludzkość, która wydaje mu się upadłą właśnie dlatego, że ominąć chce ową walkę o byt i jej cierpienia i że wywodzi żale i skargi, zamiast odważnie i radośnie spojrzeć w twarz przeznaczeniu. Tym sposobem tłumaczy się też paradoks, polegający na tem, że ci, co go bliżej nie znają, mogli Nietzschego, proroka optymizmu, uważać za pesymistę. Jest on optymistą zasadniczym, stanowczym, jakim był Heraklit i Hegel. I on wyznaje zasadę: *rerum concordia discors; discordia* jest mu tylko tłem owej *concordia*; kto jednak wobec nieuniknionej *discordia* przeocza powszechną *concordia rerum* i kto nie wierzy odważnie w życie, lub raczej nie ma w sobie energicznej żądzy życia, ten popadł już w grzech przeciw naturze: naturalne instynkty życiowe

sa pozytywne. Dlatego też Nietzsche zarzuca wszystko, co przypomina askezę w utartem znaczeniu, askezę negatywną. Uznaje ze swego stanowiska tylko askezę pozytywną, t. j. odważne przyzwyczajanie się do cierpień, ze względu na życie, ze względu na moc. Pesymizm jest potępienia godnym brakiem energii.

Życie jest w swej istocie rozkoszą, mimo cierpienia; co więcej, samo cierpienie jest dla zdrowego i mocnego człowieka źródłem rozkoszy, gdyż zwalczając je tem silniej ujawnia swą wolę, swe pierwotne instynkty.

Ta tryskająca i pieniaąca się radość życia, rozmiłowana w walce mimo wszelkie cierpienie bytu, sprawiła, że Nietzsche stał się ulubieńcem młodszej generacji artystów, zwłaszcza tych, którzy krocą śladami Böcklina; wszak centaury i trytony tego malarza są artystycznym wcieleniem owej pierwotnej, niekrępowanej radości życiowej, którą Nietzsche głosi teoretycznie. Można tu też wspomnieć Klingera, zwłaszcza jego sławny cykl „O śmierci“, w szczególności obraz z charakterystycznym napisem „A przecież“:— a przecież, mimo wszelki ból i wszelki smutek, którym darzy nas tak śmierć jak życie — ra-

dość z życia, tryskająca z głębi serca afirmacja życia, mimo wszystkie jego okropności. *Memento vivere* — oto hasło, wyrażające ten pogląd Nietzschego.

Podstawową więc zasadą Nietzschego jest schopenhauerowska nauka o woli, zwrócona w kierunku pozytywnym, pod wpływem darwinizmu. Z tej podstawowej zasady wynika jego pogląd i nastrój antipesymistyczny.

Z tej samej zasady podstawowej wynika też nieuchronnie jego stanowisko antireligijne, względnie antichrześcijańskie. Schopenhauer nie spoglądał wcale tak nieżyczliwie na religię, a w szczególności na chrześcijaństwo, jak to się zwykle sądzi. Owszem, można powiedzieć, że żaden z nowszych filozofów nie wniknął tak głęboko w istotę chrześcijaństwa, że żaden nie odczuł tak gorąco jego treści, jak Schopenhauer. Proszę porównać co o chrześcijaństwie powiedzieli Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, a nawet Schleiermacher, z tem, co znajdujemy u Schopenhauera. Istnieją przedewszystkiem trzy zasadnicze pojęcia chrześcijańskie, które Schopenhauer najzupełniej uznaje: zło, miłość, po-

garda świata. Zło, zarówno jako zło fizyczne jak jako zło moralne, odgrywa przecież u Schopenhauera rolę bardzo ważną; jakżeż by więc mógł nie rozumieć analogicznego pojęcia chrześcijańskiego? Miłość występuje u Schopenhauera jako litość, która jest według niego powszechną zasadą moralną. Pogardę świata i wypływającą z niej ucieczkę przed światem, właściwie dopiero Schopenhauer filozoficznie wytłumaczył i usprawiedliwił; jakżeż to, co inni filozofowie prawią o życiu zakonnem, ascetycznem, o życiu w czystości, jest nierozumnem w porównaniu z głębokiem tłumaczeniem tych zjawisk u Schopenhauera. Z Schopenhauera można zaczerpać całkowitą apologię chrześcijaństwa, chociaż z innych punktów widzenia zwraca się ostro przeciw religii chrześcijańskiej, a jeszcze więcej przeciw jej podstawie, przeciw żydostwu.

Po Nietzschem nie wolno nam się spodziewać, aby zajął takie apologetyczne wobec chrześcijaństwa stanowisko. Właśnie ów kierunek pozytywny, który on nadaje pod wpływem darwinizmu schopenhauerowskiej nauce o woli, pociąga za sobą jego kierunek negatywny wobec chrześcijaństwa. Według tego,

cośmy wyżej powiedzieli, pesymizm chrześcijański musi mu być oczywiście wstrętny. Przewszystkiem nie podziela jego zasadniczego poglądu na zło moralne, na grzech. Właśnie ten pogląd na grzech wydaje mu się właściwym burzycielem wszelkiej świeżości i radości życiowej. Kapłani wydają mu się fałszerzami wartości życiowych, fałszerzami sumienia. To co naturalne, co pierwotne, co instynktowe, nazwali grzechem; tchórzostwo, bezczynność, brak energii, bezkrwistość, nazwali cnotą. Swą bladą cnotę postawili w miejsce kwitnącego życia; gromili i w pogardę podawali życie cielesne na korzyść bezkrwistych cieni. Cały ten pesymistyczny pogląd na człowieka i na życie musi Nietzsche z gruntu potępiać. — Tak samo nie może on uznać drugiego pojęcia zasadniczego, pojęcia miłości. Miłość to litość, a życie jest bezlitosnem. Życie jest walką i wojną; one tylko sprzyjają życiu. Chrześcijańska miłość zaś występuje przeciw temu postanowieniu natury, które przecież słusznie każe ginąć temu, co do życia niezdolne, a przy życiu utrzymuje tylko to, co zdolne jest żyć. Ze swego więc stanowiska musi Nietzsche także w tem drugim

zasadniczem pojęciu upatrywać grzech przeciw naturze. Tem więcej w pogardzie życia i w ucieczce przed życiem. W niej musi widzieć niewdzięczność względem natury, która nas zewsząd obejmuje i której dziećmi jesteśmy. Natura kazała nam walczyć i tworzyć; chrześcijaństwo zaś, jak sądzi, chce nam odebrać ochotę do walki i chęć do tworzenia. Powinniśmy pracować nad światem i nad sobą, aby „wlać w ziemię treść“, — ale chrześcijaństwo potępia ten świat o ile jest światem, o ile jest „światowy“, i każe nam tęsknić za jakimś wymyślonym, wymarzonym „zaświatem“, wobec którego zapominamy o obowiązku, wzywającym nas do udoskonalenia w miarę sił tuświatowego bytu; czyni nas niewolnikami Boga urojonego, zamiast panami tego rzeczywistego świata. — Tak więc Nietzsche z niezwykłą goryczą zwalcza chrześcijaństwo, jak wszelką w ogóle religię. I byłoby też niepodobieństwem, aby ktoś, co przyjmuje bez zastrzeżeń podstawową zasadę Nietzschego, inne zajął stanowisko wobec żywiołu religijnego. Dawne słowa Lukrecyusza: *Tantum religio potuit suadere malorum*, odnajdujemy u Nietzschego w niezliczonych odmianach.

Z tej samej zasady podstawowej wynikają też inne, powyżej omówione strony nauki Nietzschego: więc naprzód antidemokratyczna i antisocyalistyczna.

Co się tyczy kierunku *antidemokratycznego*, znaną oddawna jest rzeczą, że darwinizm jest teorią arystokratyczną, teorią arystokracji. Wszak darwinizm zwycięstwo silniejszego nad słabszym w walce o byt uważa za prawo natury; twierdzi, że właśnie przez walkę o byt zalety się potęgują i uznaje ich dziedziczność; są to same rysy arystokratyczne. A także Nietzsche widzi w panowaniu silniejszych przykazanie natury. Słusznie więc jednostki przejęte najwyższą żądzą mocy kroczą na czele: w nich iść się najdoskonalej prawo natury a zalety swe przekazują one drogą dziedziczności swym potomkom.

Stając tym sposobem po stronie historycznej arystokracji, Nietzsche posuwa się aż do zachwyty nad dawną Francją arystokratyczną wieku XVII i XVIII; chwali jej zalety, ekskluzywność, subtelność i wysoki poziom kulturowy; co prawda zachwyca się też niekiedy szlachetczyzną polską, której blask, jak wiado-

mo, nie jest całkiem rzetelny. Te skłonności arystokratyczne zjednały naszemu filozofowi wielką liczbę zwolenników; mówią, że nawet meklembursey baronowie, których strawa umysłowa ogranicza się zresztą do „Kreuzzeitung“ i do „Adelsblatt'u“, z tego właśnie powodu chętnie bardzo czytają Nietzschego. Na wszelki wypadek spotyka się tutaj Nietzsche z pewnym prądem współczesnym. Wszak potęga arystokracji rośnie nietylko w Niemczech. O ile zaś Nietzsche spogląda w przyszłość a nie w przeszłość, nadaje też swej tendencji arystokratycznej inny kierunek. Gdy mówi o hodowaniu ludzi przyszłości, nie ma on na myśli arystokracji rodowej o krwi często wątpliwej, lecz ową arystokrację woli, która może się rozwijać wszędzie, gdzie ludzie żyją z ludźmi. Do tych umysłów arystokratycznych w ogóle zwraca się Nietzsche w przeciwieństwie do tłumu tych, których „o wiele za wiele“, i dla tych arystokratycznych umysłów w ogóle ustanawia kodeks ekskluzywności i wysubtelnienia, odgradzający całkowicie tych ludzi wytwornych od tłumu służebnego.

Komuż by nie pochlebiało zaliczanie siebie samego w poczet tych wytwornych? Zwła-

szcza artyści i literaci, a także uczeni i w ogóle umysły przodujące na wszystkich polach mniemają, iż mają prawo przyłączyć się do owej warstwy arystokratycznej.

W rozkoszy, którą czerpią z tej lektury, liczni ludzie znajdują zapewne wynagrodzenie za fatalną okoliczność, że w naszych niwelujących, demokratycznych, „płytkością tchnących i płytkość rodzących“ czasach, istnieje „równe prawo dla wszystkich“. Tak bowiem od przeszło stu lat brzmi hasło demokracji, którem upaja się tłum. Temu hasłu rewolucyi francuskiej, głoszącemu równość wszystkich, przeciwstawia Nietzsche tezę o nierówności ludzi. Właśnie dlatego, że ludzie są między sobą tak różni i tak różną mają wartość, Nietzsche nienawidzi niwelującej roboty demokracji i upatruje w niej wykroczenie przeciw naturze, która istoty wszelkie i ludzi stworzyła nierównymi. Sama natura zadała nam „problem rangi“; grzeszymy przeciw niej, jeżeli chcemy przeprowadzić sztuczną równość tam, gdzie ona w swej mądrości zaprowadziła nierówność. A ta nierówność jakości musi też pociągać za sobą nierówność praw. Wytworni, silni, energiczni urodzili się

panami; tłum podrzędnych, słabych, pozbawionych woli na to istnieje, aby nad nim panować; tamci muszą go też utrzymać w winnem „oddaleniu zależności“. Gdzie jednak sam tłum kieruje sterem, wytworni i szlachetni sami się usuwają. Ostatecznie upatruje Nietzsche przeznaczenie szerokich warstw narodu nawet już tylko w tem, że mają służyć za postument dla nielicznych umysłów arystokratycznych. Tutaj schodzi się hasło Nietzschego o tych, których „o wiele za wiele“, z hasłem Schopenhauera o „tuzinkowym towarze natury“. Ale gdy Schopenhauer to pełne pychy wyrażenie łagodzi swoją etyką litości, brak tego pogodnego blasku u Nietzschego, który przeszedł przez twardą szkołę darwinizmu i jego teorii walki o byt: bez litości i bez miłosierdzia jak natura, taką powinna też być i kultura. Ci, których o wiele za wiele, służą według Nietzschego tylko za podnózek owym nielicznym, wybranym i wyjątkowym.

Jest rzeczą całkiem naturalną, że z owej ogólnej zasady Nietzschego wynika także jego stanowisko antisocyalistyczne. Wszak socjalizm polega na tem, że jednostka ma być organem podporządkowanym i służącym

społeczeństwu, i że staje w jednym szeregu z wszystkimi innymi jednostkami. Socjalizm stawia dobro społeczeństwa, szerokich warstw, większości, ponad pragnienia i zamiary jednostki; gnębi indywidualność na korzyść ogółu. Trudno o coś bardziej przeciwnego kierunkowi Nietzschego: gdzie bowiem w społeczeństwie socjalistycznym miejsce dla „żądzy mocy“? Wszak tutaj jednostka skazana jest na utratę mocy, tutaj to, czego żąda jednostka, musi ustąpić; tutaj walka i współzawodnictwo o stanowisko wybitne, dające władzę i moc, muszą ustać albo przynajmniej uleść spaceniu; tutaj bowiem wszystko jest uregulowane, uporządkowane, wygładzone; jednostce moc jej została odjęta; co najwyżej miejsce swobodnej mocy zajmuje cichy podstęp i niska intryga. Wszelka zaś energia rycerska zanikła. Socjalizm zastępuje właśnie społecznym pokojem szorstką walkę o byt; chroni słabych przed przewagą silnych, słabemu dodaje, ale silnemu odejmuje siły. Wyrównująca tendencya socjalizmu musi apostołowi nierówności być w głębi serca wstrętną; tak więc antisocjalistyczna tendencya Nietzschego tłumaczy się

sposobem całkiem naturalnym i prostym z jego ogólnej zasady podstawowej.

Ta tendencya antisocyalistyczna znowu zjednała Nietzschemu wielką liczbę zwolenników. W nacisku, położonym na naturalnej nierówności ludzi, wielu widzi przeciwwagę niezbędną przesadnych dążeń socyalistycznych. Tak też wyraża się n. p. M. Heinze w Ueberwega historyi filozofii nowożytnej: „Nawet trzeźwiej myślący człowiek uzna przecież, że uwydatnienie prawa przysługującego pełnym siły i energii jednostkom i przeciwstawienie go tak ulubionej dzisiaj bezwzględnej równości, zawiera ważne pierwiastki, których głośne wypowiedzenie było na czasie“. Podobnie sądzi też Alojzy Riehl, którego pełna myśli monografia o Nietzschem jest jedyną w tym przedmiocie książką, czyniącą zadość wymaganiom stawianym z punktu widzenia filozoficznego. Riehl powiada trafnie: „Nasze czasy są nastrojone kolektywistycznie; wobec zadań socyalnych, które mają do spełnienia, zapomina się niekiedy o zasadniczej wartości jednostki. I może właściwe przeznaczenie Nietzschemo tkwi właśnie w tem, że

ma naszym czasem dobitnie uprzytomnić niebezpieczeństwo, wynikające z ślepego uważania wszystkiego za równe i czynienia wszystkiego równem, niebezpieczeństwo, grożące obniżeniem typu człowieka“. Ten trafny i ważny punkt widzenia jest dla wielu powodem wystarczającym, by przyklaskiwali Nietzschemu. Antisocyalistyczna jego tendencya potęguje się niekiedy do antipolitycznej, w tem znaczeniu, że zwraca się w ogóle przeciw państwu i państwowej formie życia. Albowiem w państwie współczesnem socyalizm państwowy idzie ręką w rękę z biurokracją, a swobodę jednostki tamują niezliczone przepisy; wszystkie te zaś przepisy za mało liczą się z warunkami indywidualnemi. Dla tych ujemnych objawów, występujących u wszystkich narodów kulturowych, język niemiecki posiada doskonałą nazwę: „szemat F“; wszystkie zdarzenia są już z góry mądrze uregulowane, a gdy się coś zdarza, urzędnik sięga tylko do szematu A, B, C, D, E, F — i sprawa jest załatwiona, życie indywidualne zaś zgębnione. Dlatego też spotyka się Nietzsche z największem uznaniem tam, gdzie socyalizm państwowy najbardziej grozi jednostce zgę-

bieniem, gdzie ograniczenia biurokratyczne są najdokuczliwsze. Pisma Nietzschego wydają się wielu głosem wołającym o ratunek przed coraz bardziej rosnącą przemocą państwa i społeczeństwa. Upatrują w niej zgodnie z Nietzschem niebezpieczeństwo, które grozi kulturze: do szerzenia kultury bowiem i do przewodniczenia jej są na prawdę powołane wielkie indywidualności; nasz wiek demokratyczny, socjalistyczny, opływający w biurokracyę, spycha natomiast potęgę indywidualności do poziomu tych, których o wiele za wiele, do poziomu ludzi skarłowaciałych. Tem samem zaś musi upadać kultura ludzka. Jest to całkiem mylny pogląd, jeżeli się sądzi, że Nietzsche zwalcza kulturę, jak n. p. Rousseau i że w tym duchu żąda powrotu na łono natury. Zapewne i Nietzsche pragnie powrotu na łono natury, ale nie w przeciwieństwie do kultury w ogóle, lecz w tym właśnie celu, aby upadającą jego zdaniem kulturę podnieść. Według niego kultura upada, ponieważ w naszych czasach demokracja, socjalizm, biurokracya, z przeciwnych sobie wychodząc punktów, współdziałają, aby krępować indywidualności i potęgę ich ukrócać.

Bez silnych indywidualności niema wysokiej kultury.

Według Nietzschego najwyższa kultura jest tylko tam, gdzie istnienie swe zaznaczają mężowie silni i niekrępowani, ożywieni potężnymi namiętnościami, gdzie w walce o byt mąż silniejszy pokonuje tych, których natura uczyniła słabszymi, gdzie naturalny, męźny instynkt żądny mocy nie spotyka się z potępieniem i z niezliczonymi ograniczającymi go paragrafami. Dlatego to właśnie, jak dopiero co zauważyliśmy, Nietzsche widzi w socyalizmie państwowym niebezpieczeństwo zagrożające kulturze, objaw dekadencji. — Konsekwentnie musi też upatrywać taki objaw w feminizmie, o ile przez wyraz ten rozumiemy dążność do tego, by wyposażyć kobietę, z natury słabszą, sztucznie w cechy i prawa płci męskiej i by zatrzeć ustanowioną przez przyrodę różnicę płci. Różnicę tę bardzo mądrze stworzyła natura: dała mężczyźnie większą siłę, obdarzyła go naturalnym instynktem panowania. Kto stawia kobietę na równi z mężczyzną, ten zdaniem Nietzschego powstaje przeciw naturze, a tem samem wypacza też kulturę. Natura kazała kobiecie,

jako istocie słabszej, podporządkowywać się, służyć i słuchać; większe prawa mężczyzny są prawami, które silniejszemu daje natura. Tak więc tendencja ku emancypacji kobiet jest dla Nietzschego objawem dekadencji; to powstanie kobiet pobudza go do najostrożniejszych szyderstw. W tem znaczeniu Nietzsche jest antifeministą. Myliłby się jednak ktoby spodziewał się znaleźć u niego tak brutalne napaści na kobietę, jakie można czytać u Schopenhauera; Nietzsche wyraża się z najrzewniejszą czcią o tem wszystkiem, w czem widzi właściwe przeznaczenie kobiety, zwłaszcza o macierzyństwie. Wszak właśnie celem małżeństwa jest, aby przez ostrożny dobór stworzyło ludzi przyszłości. W subtelnem bon-mot Nietzsche charakteryzuje swój pogląd na stosunek wzajemny mężczyzny i kobiety: „Szczęście mężczyzny zowie się: Ja chcę! Szczęście kobiety zowie się: On chce“. Więc to antifeministyczne stanowisko Nietzschego wynika także z logiczną koniecznością z jego zasadniczych założeń: jest antifeministą w tem samem znaczeniu, w jakim jest antisocyalistą; jest przeciwny dążeniu, zmierzającemu do sztucznego wyrównania naturalnej nieró-

wności ludzi. Kultura powinna do natury nawiązywać i dalej prowadzić jej dzieło, nie śmie zaś sprzeciwiać się naturze.

Przeciwnicy emancypacji kobiet zwalczają ją często argumentem o wyższym rozumie mężczyzny. Argumentu tego nie znajdujemy u Nietzschego i nie możemy go też znaleźć, gdyż byłby u niego niekonsekwencyą. Tem bowiem, co Nietzsche w mężczyźnie stawia tak wysoko, jest wola, żądza mocy; rozum nie zajmuje u niego miejsca pierwszego. Oto punkt, w którym przedewszystkiem ujawnia się zależność Nietzschego od Schopenhauera. Dla Schopenhauera wola jest rzeczą pierwszorzędną, rozum rzeczą dopiero drugorzędną; rozum jest dla niego tylko światłem, które sobie wznieca wola, jest więc tylko narzędziem woli. Co prawda, w dalszym ciągu Schopenhauer upatruje w rozumie, powstałym później i odgrywającym zrazu rolę drugorzędną, przecież, rzecz można, czynnik zbawczy, uwalniający wolę od jej nieskończonych mąk; w nauce i jeszcze więcej w sztuce rozum tworzy kwiatywy, kojące niepokój dążącej ustawicznie naprzód woli; wyswabdzając się z pod panowania woli, uwal-

nia rozum siebie samego i także wolę od mąk spowodowanych popędami. Otóż w tej mierze Nietzsche zasadniczo odbiega od Schopenhauera: właśnie w zachwaszczeniu woli przez rozum upatruje Nietzsche przyczynę dekadencji ludzkości. Właśnie tam, gdzie rozum opanowuje wolę, przyłożonym jest topór do korzeni woli, — tam wola doznaje ubezwładnienia, energia unieruchomienia, naturalny instynkt wypaczenia. Pierwotną potęgę instynktów, jakoteż w ogóle tkwiącą w niej siłę i energię walki o byt, Nietzsche, jak wiemy, przejął od Darwina; właśnie na podstawie tej zasady darwinistycznej nadaje on schopenhaueryanizmowi kierunek pozytywny. Tym też sposobem uderzający rys antyintelektualizmu tłumaczy się całkiem naturalnie ze wskazanej przez nas podstawowej zasady filozofii Nietzschego.

Takięto drogi doprowadziły Nietzschego, który przecież sam był człowiekiem o najwytworniejszej i najsubtelniejszej kulturze umysłowej, do tego, że występował przeciw panowaniu rozumu i przeciw przecenianiu wykształcenia intelektualnego. W intelekcie widzi owszem tylko — aby użyć jego własnych

słów — „mały rozum“ człowieka; „wielkim rozumem“ człowieka jest ciało, t. j. wola ze swymi instynktami i popędami, z których i którymi przemawia wprost mądrość natury. Powstanie i szerzenie się kultury trzeba zawsze przypisywać wpływowi indywidualności, obdarzonych silną wolą; upadek jej rozpoczyna się wszędzie tam gdzie kultura umysłowa ubezwładnia pierwotną wolę: tak działo się zwłaszcza w Grecji z chwilą wystąpienia Sokratesa. Przeciw niemu zwraca się Nietzsche bardzo nieprzychylnie, widząc w nim głównego przedstawiciela hipertrofii rozumu rozwielniającego się kosztem pierwotnej energii woli. Sokrates jest dla niego typem suchego uczonego, wysuszającego wolę swą rozumową dyalektyką. Tak należy zrozumieć ustępy, w których Nietzsche występuje przeciw uczonym a nawet przeciw samej nauce, wyszydzając ostatecznie wszelkie dążenie do prawdy w ogólności. Właśnie ze stanowiska Schopenhauera wszelka czynność intelektualna jest tylko „przedstawianiem sobie czegoś“, w tem znaczeniu, że wszystkie wytwory intelektu mają jedynie charakter myślowy, t. j. fenomenalny. Cały świat jest dla Scho-

penhauera tylko „przedstawieniem“, tylko ludzającym pozorem. Konsekwentnie nie uznaje tedy Nietzsche już „prawdy“ w dawnym tego słowa znaczeniu. „Niema prawdy“ powiada z asasynami. Ale złudne przedstawienia intelektu nie posiadają jednakowej wartości, albo raczej nie są w jednakowym stopniu wartości pozbawione: tę korekturę wprowadza tutaj pogląd darwinistyczny. Z pośród złudnych przedstawień jedne życiu sprzyjają, inne je tamują; dokonywa się między nimi dobór, a zachowują się tylko te, które życiu sprzyjają; inne giną. Takie iluzje sprzyjające życiu ludzie nazywają „prawdą“. Anti-intelektualistyczny kierunek Nietzschego dochodzi więc tutaj do potężnego zwrotu, nadającego dotychczasowemu pojęciu prawdy nową wartość: pojęcie prawdy bowiem, które wydawało się niezależnem od woli, musi teraz także służyć woli, żądzy życia; pojęcie złudy, pozoru, traci swoją treść negatywną i nabiera charakteru pozytywnego jako dźwignia życia, organ woli, narzędzie mocy.

Przytoczyliśmy powyżej pierwszą połowę hasła asasynów: „niema prawdy“; druga, jak wiadomo, brzmi: „wolno wszystko“. To ha-

sło, które Nietzsche sam cytuje i pochwała, prowadzi nas samo przez się znowu do tej tendencji Nietzschego, od której rozpoczęliśmy przegląd jego nauki i którą ją też kończymy: — jest to t. zw. tendencya antimoralistyczna. Widzieliśmy, że ta tendencya, prawie wyłącznie z całej Nietzschego filozofii znana publiczności szerszej, przecież jest tylko częścią, chociaż ważną, całości kształtu jego nauki i że tworzy ogniwo wyczerpującego i szeroko zakrojonego poglądu na świat i na życie. Sam Nietzsche widzi w swojej teorii moralności tylko część swej fizjologii, a raczej biologii. I istotnie owa tendencya antimoralistyczna da się wyprowadzić sposobem całkiem naturalnym ze znanej nam już jego ogólnej zasady podstawowej jako konieczne następstwo; jest to właśnie zwrot pozytywny, nadany schopenhauerowskiej nauce o woli pod wpływem darwinizmu. U Schopenhauera moralność była koniecznem zrównoważeniem pesymistycznej metafizyki woli. W dzikiej żądzy ośrodki woli ze sobą walczą, wyrządzając sobie ból i krzywdę wszelaką, aż do chwili, w której, jak uczy Schopenhauer, poznają, że w istocie swej są

ze sobą identyczne. Wtedy zaczynają ze sobą współczuć i sobie nawzajem pomagać, a z tego współzucia płyną następnie wszystkie inne cnoty: miłość bliźniego, „aequitas“, sprawiedliwość; współzucie to potęguje się niekiedy aż do zaparcia się siebie samego, a nawet aż do askezy.

Nietzsche, który w sposób powyżej wskazany afirmuje żądzę życia i walkę o byt, postępuje całkiem konsekwentnie, jeżeli w przeciwieństwie do Schopenhauera kwestyonuje wartość owych cnót, obniża ją a nawet wprost jej zaprzecza. Nie chodzi nam teraz naturalnie o pytanie, o ile ta konsekwencya jest pod względem rzeczowym prawdziwa lub mylna, chcemy ją tylko pojąć jako formalnie słuszne następstwo przyjętych raz założeń; a tak zrozumiemy, dlaczego Nietzsche czuł się zniewolonym do wyprowadzenia tego następstwa.

Dwie szczególnie ścieżki prowadziły myśl Nietzschego do tego uderzającego wniosku.

Po pierwsze przyjmuje on jako prawo życia: to, co silne, zwycięża i powinno zwyciężać; to co słabe, upada i powinno upadać. „Śmierć

slabemu“, powiada. Jest to więc też wykroczeniem przeciw prawu natury, jeżeli ktoś wspiera i podtrzymuje to, co natura sama skazała na zagładę. Litość dla słabych i nędznych zapobiega tylko ich zagładzie, postanowionej przez naturę. Na wzór darwinistycznej teorii selekcyjnej, a może też na wzór pewnych twardych, lecz celowych urządzeń i obyczajów świata starożytnego, (który Nietzsche, jak wiemy, stawia bardzo wysoko), żąda on wprost, aby z tem, co słabe, postępowano bez litości; należy mu nawet ułatwić drogę do postanowionej przez naturę zagłady, a nie wolno go utrzymywać sztucznie przy życiu, wyrządzając jemu samemu cierpienie, a innym krzywdę. Nie wolno się opierać procesowi selekcyi, dokonywanemu przez naturę. Tego co natura skazała na zagładę, nie powinien człowiek utrzymywać przy życiu. Co natura dzieli, człowiek nie powinien łączyć: — więc istoty silne, zdolne do życia, z istotami słabymi i do życia niezdolnymi, istoty zdrowe z istotami choremi. Chory powinien mieć przynajmniej jeszcze na tyle odwagi aby się „cichaczem wynieść“. Istnieją ludzie, którzy sądzą, że przesada jest także

możebną w dziedzinie humanitarności; u tych ludzi nauki Nietzschego padły na grunt urodzajny. Chętnie słuchają nowej nauki o tem, że trzeba być twardym; chętnie dają posłuch napomnieniom, odwodzącym ich od miękkiego współczucia. Ciągłe i ciągle Nietzsche woła: bądźcie twardzi; sami się niepotrzebnie roztkliwiacie, osłabiając swą siłę do życia, jeżeli okazujecie współzucie, litość i miłość temu, co do życia niezdolne. Twarda to nauka, ta nauka o twardem sercu i o zatwardziałości serca względem wszystkiego, co słabe i nędzne; tak samo jednak jak ona wynika logicznie z zasady Nietzschego, tak też psychologicznie zrozumiała jest rzeczą, że niezrządkiem spotyka się z uznaniem. Według niektórych właśnie nasze dzisiejsze urządzenia świadczą już o zbytnej humanitarności; takim prądom współczesnym sprzyja nauka Nietzschego.

Tak n. p. w Ameryce, w kraju gdzie zapobiega się immigracyi chorych, gdzie w niektórych państwach zakazano nawet małżeństwa między chorymi — wielokrotny milioner, Andrzej Carnegie, wystąpił energicznie przeciw wydawaniu milionów na kaleków i na star-

ców; zamiast tego powinno się ludzi młodych, silnych, ale biednych wychowywać na tęgich i dzielnych mężczyzn; on sam na ten cel łoży wiele milionów; na tamten ani jednego grosza. Wychodzi z założenia, że ten drugi sposób postępowania przynosi narodowi o wiele większą korzyść od pierwszego. Człowiek ten chyba nigdy nie słyszał o Nietzschem; w tej jednak sprawie myśli tak jak on. Najważniejszym bowiem dla Nietzschego zadaniem jest wyrobienie silnej, zdrowej ludzkości, przez usunięcie wszystkich słabych, marnych jednostek. Pragnie on zgodnie z platońską nauką o państwie, aby ludzie sami prowadzili dalej proces selekcyjny natury. Jest zdania, że niewczesna litość nad słabymi przeszkadza naturalnej tendencji do selekcji i wstrzymuje ją. Wyrażnem jego hasłem jest „śmierć słabemu“.

Druga ścieżka, którą Nietzsche doszedł do swego nieubłaganego stanowiska antymoralistycznego, prowadzi przez historię. Postęp w dziejach świata, coraz wyższy rozwój kultury, jest jego zdaniem w istocie następstwem wojen, następstwem okrutnej bez-

względności, żądzy panowania i samolubstwa. Sądzi, że wszelki postęp doniosły zawdzięczamy wielkim zdobywcom. Ale zdobywcy ci w postępowaniu swoim wcale nie przestrzegali przykazań moralnych, lecz w wielu wypadkach czynili to, co etyka tradycyjna nazywa „złem“. Weźmy n. p. wojny saksońskie Karola Wielkiego. Takie potężne postacie, uosabiające w dziejach powszechnych wolę, stoją poza potoczną oceną, kierującą się dziecięcymi pojęciami dobrego i złego. Zwykła ocena etyczna nie może sprostać takim pańskim i bohaterskim naturom. Na nich widzimy, że właśnie takie cechy, które zwykła etyka potępia, życiu sprzyjają.

Oczywiście tłumy tych, których o wiele za wiele, żyjąc pod panowaniem takich panów, nazwały ich postępowanie „złem“, t. j. osobiście dla nich niemilem, przeciwne zaś przymioty łagodności i pobłażliwości nazwały „dobremi“, t. j. im osobiście milemi. Pierwotnie jednak „dobry“ znaczy tyle co wytworny; dobrymi są właśnie panowie, panujący; pierwotnie „zły“ znaczy tyle co niski; złymi są ci, co tworzą szary tłum. Dopiero z biegiem czasu nadano tym wy-

razom znaczenie przeciwne. Zrazu „dobrymi“ są panowie, „dobrymi“ bezwarunkowo są znamienne dla panów przymioty. Spaczonym już odwróceniem wyrazu było, gdy nadano mu później owo mieszczańskie znaczenie, według którego znaczy: łagodny, dobrotliwy, pobłażliwy. Ale panu, naturze pańskiej, właśnie nie wolno być łagodnym, dobrotliwym, pobłażliwym. Twardość i jak największa energia, te prawdziwe przymioty pańskie, stały się tylko w ustach szarego tłumu „złymi“, gdyż osobiście tłum ten pod nimi cierpiał; samej rzeczy zaś wyszły one na dobre: kultura stała się możebną tylko dzięki zdobywcom, panom i ich przymiotom pańskim.

Tą więc drogą, na podstawie tych rzekomo historycznych roztrząsań, dochodzi Nietzsche do owych osławionych twierdzeń, w których dotychczasową ocenę etyczną odwraca wprost do góry nogami: do owego „odwrócenia wszystkich wartości“. Z demoniczną ścisłością wyprowadza wniosek z owego założenia: natura jest za prawem silniejszego; wola silna słusznie tedy w walce o byt pokonuje słabszych. To założenie prowadzi go

do owego okrzyczanego rozróżnienia moralności panów i moralności niewolników. Moralność niewolników (z wyrazem tym spotykamy się już u Schopenhauera) zachwala i nakazuje łagodność, względność, słabość, pobłażliwość, litość; — są to jednak same nie-naturalne sentymentalności. Moralność panów natomiast polega według niego właśnie na postępowaniu panów wynikającym z samej natury i przez nią nakazanem, panów, którzy zawsze z bezwzględną energią, a nawet z dzikiem okrucieństwem czynili sobie ze słabszych swoje sługi. Ze stanowiska moralności pańskiej dobrem jest właśnie wszystko, co jest silnem i co daje siłę; złem, co jest słabem i słabość rodzi. „Dobremi“ nazywa zatem moralność pańska odwagę, waleczność, energię; „złemi“ słabość, tchórzostwo, płaszczenie się, poświęcenie. W takim związku wypowiedział Nietzsche także owe osławione zdania, w których popada w ostateczną skrajność, aby zaznaczyć jak najdobitniej swoje stanowisko, przeciwne opiniom potocznym i tradycyjnym. Dla panów wyzyskiwanie niskich jest rzeczą, która się sama przez się rozumie, tak jak „drapieżny ptak ze spokojnem

sumieniem pożera nikle jagnię“. Źródło udęczeń sumienia i poczucia winy upatruje Nietzsche również w degenerującym wpływie moralności niewolników; jako najwyższy szczyt tej deprawacji uważa znowu chrześcijaństwo i jego pojęcie grzechu, doprowadzone rzekomo do rozmiarów niedorzecznych. Tak zwane nieczyste sumienie jest jego zdaniem tylko ukrytą w głębi serca trwogą, i niepotrzebnem, chorobliwym dręczeniem siebie samego. Ludzie zdrowi czynią ze spokojnem sumieniem, co z natury swej czynić muszą. Ale my, ludzie kultury, jesteśmy jak „obłaskawione zwierzęta domowe“; zatraciliśmy nasze pierwotne instynkty i staliśmy się „skromnymi“, „fatalnie przeciętnymi“, niewolnikami źle zrozumianego altruizmu, już nie panami siebie samych, ludźmi trzody, a nie ludźmi przodującymi.

*

*

*

Dla takich ludzi przodujących, dla takich panów, stworzył Nietzsche tak często przytaczaną nazwę „nadludzi“, a raczej przejął ją od Goethego (który sam znalazł ją

u Herdera). Nietzsche używa jednak wyrazu „nadcześnik” w dwojakim znaczeniu; bez uwzględnienia tego dwojakiego znaczenia nauka jego musi pozostać całkiem niezrozumiałą. Raz wyraz „nadcześnik” oznacza poszczególnych przedstawicieli ludzkości wyższej w duchu Nietzschego, należących do przeszłości, wybitne osobistości, które urzeczywistniły w sobie historycznie ideał ludzi przodujących; jest to historyczny nadcześnik. Z drugiej strony jednak wyraz „nadcześnik” oznacza ogólny ideał ludzkości, który ma się ziścić w przyszłości drogą ustawicznego postępu i doboru; jest to idealny nadcześnik. W tem ostatnim znaczeniu możemy mówić o nadgatunku, w tamtem o nadosobistościach. Takimi nadosobistościami w znaczeniu historycznym byli Aleksander Wielki, Cezar, Augustus, Karol Wielki, Cezar Borgia, Napoleon; zwłaszcza tych dwóch ostatnich Nietzsche wymienia często, nazbyt często. Gdy Nietzsche szuka w przeszłości przedstawicieli swoich „ludzi przodujących”, słowa jego stają się nieuchronnie niemal brutalnymi; wtedy bowiem musi bronić owych

osobistości historycznych z ich wszystkimi wadami a nawet występami; w tego rodzaju ustępach najbardziej też odbiega od dotychczasowego ideału humanitarności. Gdzie opisuje historycznego nadczłowieka tam gubi wszelką miarę i granicę.—Natomiast pióro jego nabiera siły poetyckiej i logicznie przekonywującej, gdy kreśli idealnego nadczłowieka przyszłości. Dotyczy to zwłaszcza jego najbardziej znanego dzieła „Tak rzekł Zaratustra“. Według tego dzieła „nadczłowiek“ jest nowym gatunkiem ludzi, który ma powstać z dzisiejszego typu „człowiek“ jako nowa arystokracja ludzkości, jako przyszła ludzkość arystokratyczna. Drogą ku temu selekcya i dziedziczność, na podstawie systematycznego świadomego celu i hodowania. Temu człowiekowi przyszłości dał Nietzsche rysy sympatyczniejsze, aniżeli nam ukazują owi gwałtowni ludzie przeszłości. W obrazie nadczłowieka, jakim go kreśli w „Zaratustrze“, owe przesadnie egoistyczne rysy samolubstwa i niepotrzebnego okrucieństwa ustępują na plan drugi. Naszkicowany tutaj człowiek przyszłości nie jest już w ogóle sformułowany tak abstrakcyjnie indywidualistycznie: chodzi o cały

gatunek, a już nie tylko o jednostkę jako taką. Gatunek jako całość ma być wznie-
siony na wyższy poziom; mają powstać same
indywidualności silne, mają jednak być świa-
dome swej łączności jako ogniwa tego samego
gatunku i winny się poczuwać do odpowie-
dzialności właśnie wobec owego gatunku, któ-
rego coraz wyższy rozwój jest właśnie celem.
Jako członkowie tego nadgatunku, który ma
być wyhodowany, jednostki są do tego znie-
wolone, by miały wzgląd tak na gatunek jako
na całość jak i na inne jednostki. Poszczegól-
ni ludzie przodujący muszą więc mieć wzgląd
na siebie i na gatunek. Z tego gatunku przy-
szłości ma być wszystko usunięte, co przy-
pomina sługę, niewolnika, trzodę; trzeba wy-
chować samych świadomych swej godności,
wytwornych, samowładnych panów, ludzi woli,
którzy sami w sobie noszą prawo swego po-
stępowania, którzy jednak także czują się
związani takim prawem, autonomicznie so-
bie nadanem; ludzi wytwornych, pełnych czyn-
nej dzielności, istoty, które jednak też do-
browolnie poddają się cierpieniom, wiedząc,
że cierpienie jest koniecznym czynnikiem i nie-
odzowną podniętą życiową. Ludzie ci znoszą

cierpienia bytu bez żalu i skargi, jak mężczy stoicy, panując wytwornie nad sobą i ożywieni radosną odwagą; *amor fati*, oto zakłęcie, które umacnia i uzbraja ich wobec wszelkiego bólu. Tylko filisterskie natury niewolników stękają pod brzemieniem cierpienia; przodujące natomiast i bohaterskie natury panów chętnie, a nawet z weselem w sercu, biorą na siebie cierpienia świata, albowiem ono do świata należy, albowiem jest tylko tłem, na którym energia życia i radość życia tem jaśniej się uwydatnia, albowiem jest zarazem *conditio sine qua non* działania: a owe natury przodujące widzą swe szczęście w działaniu i w czynności, nie zaś w używaniu. W imię tego działania spokojnie wielu rzeczy się zrzekają; są twarde dla siebie samych, ale pełne radości. W tem społeczeństwie niema miejsca dla nastroju żalostnego i ponurego. Ze stęchlizny katakumb chrześcijańskich wychodzą na światło dzienne; nie są to asceci w dawnym znaczeniu, odmawiający sobie rzeczy najniezbędniejszych gwoli mistycznym urojeniom, lecz asceci w duchu starożytnych mędrców, unikający nadużycia, aby nie ukrócić swej energii życiowej,

ćwiczący się (to bowiem znaczy pierwotnie wyraz *ἀσχεῖν*) w panowaniu nad sobą, aby w pełnej mierze urzeczywistnić ideał „kwitnącej cielesności“. Tacy mężowie są weseli i radośni jak dzieci; to też o takim przyszłym „kraju dzieci“ marzy i śpiewa Nietzsche, zatopiony w „*meditatio generis futuri*“. Tacy ludzie są bogami na ziemi; istotami twórczemi, które biorą w swe ręce swój los i swoją przyszłość. Nikt bowiem nie może człowieka w pełnieniu tych obowiązków wyręczyć: niema Bogów, którzyby tworzyli i nam w tworzeniu mogli stanąć na przeszkodzie. Człowiek powinien i musi sam „tworzyć wartości“, aby „nadać ziemi treść“. Nikt nie może nadać światu treści i wartości prócz człowieka samego. Tak więc na człowieku przyszłości ciąży niezmierna odpowiedzialność, gdy, wolny od obłędu przeszłości, wzrokiem jasnym, zimnym i trzeźwym spogląda wszechświata w twarz. W dziejach powszechnych jeden tylko naród do pewnego stopnia urzeczywistnił ten ideał: Rzymianie; teraz bowiem filozof nasz ma przed oczyma energicznego Rzymianina, a już nie, jak w okresie pier-

wszym, estetycznego Greka. Rzymianie byli, bądź co bądź, tego rodzaju ludźmi przodującymi. Ale ideał człowieka przyszłości wykracza u Nietzschego przecież daleko poza ów wzór historyczny; wszak właśnie u Rzymian obłęd religijny odgrywał jedną z głównych ról. A ludzie przyszłości w tym właśnie względzie są „ludźmi wolnymi“. Czemże jest wolność w tem znaczeniu? Już Spinoza kreśli w swej etyce ideał człowieka wolnego, „*homo liber*“. Posłuchajmy, jak go rozumie Nietzsche: Czem jest wolność? „Mieć odwagę odpowiedzialności przed sobą samym, przestrzegać oddalenia, oddzielającego nas (od tłumu ludzi niewolnych), stać się obojętniejszym na trudy, przykrości, nędzę, a nawet na samo życie. Być gotowym poświęcić dla swej sprawy ludzi, nie wyjąwszy siebie samego. Wolność znaczy, że instynkty mężne, skore do walki i zwycięstwa, zapanowały nad innemi, n. p. nad instynktem szczęścia. Człowiek, który stał się wolnym, a o ileż więcej duch, który stał się wolnym, depce nogami ów płaski rodzaj zadowolenia, o którym marzą kupcy, chrześcijanie, krowy, kobiety, anglicy,

i inni demokraci — człowiek wolny jest człowiekiem walki“.

*

*

*

Tem silnem, nazbyt silnem powiedzeniem Nietzschego, kończę. Wykazaliśmy, że myśli Nietzschego mimo ich formę aforystyczną, mimo ich niesystematyczny układ, tworzą całość ściśle zwartą, czyniącą zadość wymaganiom logiki; z wewnętrzną koniecznością wynikają z jednej zasady podstawowej i zwiirają się w koło nieprzerwane. Dotarłszy raz do samej istoty myśliciela, rozumiemy też jego pozornie najbardziej paradoksalne twierdzenia, gdyż przedstawiają się one jako konieczne następstwo owej podstawowej zasady. Chętnie jednak przyznajemy: obok tego głównego prądu nie brak u Nietzschego licznych prądów ubocznych i drugorzędnych, jak to zresztą dzieje się i u innych myślicieli. Nam tutaj chodziło tylko o to, aby zrozumieć, że najważniejsze strony jego istoty nie są przypadkowemi błyskawicami umysłu paradoksalnego, lecz koniecznymi atrybutami jego indywidualnej substancji. Zapewne, światło,

które Nietzsche wokoło siebie rzuca, załamuje się w niezliczonych pryzmatach; ale w tej pstrej i często oszołamiającej obfitości iskier jego ducha powracają przecież stale pewne rysy; naszym zadaniem było rysy te uwydatnić.

Zadanie nasze ograniczyliśmy do samego przedstawienia poglądów. Takie ściśle przedmiotowe przedstawienie uważaliśmy na razie za rzecz ważniejszą wobec tego, że nauka Nietzschego bywa tak często i tak zasadniczo mylnie pojmowana. Nie było naszym zamiarem wystąpić z krytyką tej nauki. O ile krytyka teorii filozoficznej nie jest wyłącznie immanentną i nie ogranicza się do logicznej konsekwencji i zgodności myśli, zależy ona od stanowiska, które zajmuje dany czytelnik. Niechaj więc każdy czytelnik sam ocenia tę nową naukę według własnych założeń i doświadczeń. Jedni będą ją potępiać, drudzy chwalić, inni po części ją uznają, po części odrzucają. Ale wszyscy będą musieli przyznać, że nauka Nietzschego jest uwagi godnym fermentem współczesnym, którego niepodobna lekceważyć. Powiedzielibyśmy za mało, gdybyśmy się ograniczyli do twierdzenia, że po-

budza do myślenia, lecz wzburza. Wzburza w znaczeniu dodatniem i ujemnem. Z jednej strony jest przewrotowa i w rękę człowieka nieostrożnego i niedojrzałego może działać jako intelektualny i moralny dynamit. Ale wzburza ona też w znaczeniu dodatniem: może nas wyrwać z „dogmatycznej drzemki“ i zmusić nas do ponownego zbadania i uzasadnienia naszych intelektualnych i moralnych dóbr i wartości. To, co rzetelne, wyjdzie z tej próby ogniowej cało. A w tem znaczeniu i ta walka będzie sprzyjać życiu.

Koniecznym jednak warunkiem owocnej dyskusji z przeciwnikiem jest gruntowne zrozumienie jego twierdzeń, lub, w tym wypadku, jego zaprzeczeń. Bez gruntownego zrozumienia nie można myśleć o skutecznem zwalczeniu tego, co w tej olśniewającej nauce jest mylne. Bez gruntownego zrozumienia niepodobna też zwycięsko pokonać niebezpieczeństwa, którem ta nauka grozi. Tylko wtedy, gdy umysły dojrzałe gruntownie poznają ten pogląd na świat i życie, potrafią zapobiedz nadużyciom, do których on może skusić umysły niedojrzałe.

T R E Ś Ć.

| | Str. |
|---|------|
| Wstęp | 9 |
| Trzy zarzuty: | 12 |
| „Nietzsche autorem modnym“ | 12 |
| „Nietzsche nie systematykiem“ | 13 |
| „Nietzsche obłąkanym“ | 14 |
| Styl Nietzschego: | 16 |
| Aforyzm | 17 |
| Liryzm | 19 |
| Symbolizm | 20 |
| Siedem znamienych tendencyi zasadniczych: . . | 22 |
| Antimoralistyczna | 23 |
| Antisocyalistyczna | 24 |
| Antidemokratyczna | 25 |
| Antifeministyczna | 26 |
| Anti-intelektualistyczna | 27 |
| Antipesymistyczna | 28 |
| Antichrześcijańska | 30 |
| Poprzednicy Nietzschego | 33 |
| Właściwa zasada podstawowa Nietzschego . . . | 38 |
| Jak Nietzsche doszedł do swej zasady podstawowej: | 39 |
| Okres schopenhauerowski | 39 |

| | Str. |
|---|-----------|
| Okres pozytywistyczny | 43 |
| Okres Nietzscheowski | 45 |
| Wyjaśnienie siedmiu tendencji na tle zasady pod- | |
| stawowej: | 49 |
| Antipesymistycznej | 50 |
| Antichrześcijańskiej | 56 |
| Antidemokratycznej | 60 |
| Antisocyalistycznej | 63 |
| Antifeministycznej | 68 |
| Anti-intelektualistycznej | 70 |
| Antimoralistycznej | 73 |
| 1. „Śmierć słabemu“ | 75 |
| 2. „Poza dobrem i złem“ | 78 |
| „Nadczłowiek“ | 82 |
| Nadczłowiek w przeszłości | 83 |
| Nadczłowiek w przyszłości | 84 |
| Zakończenie | 89 |



