



Wola mocy i pierścień pierścieni.

(Z POWODU PRZEKŁADU POLSKIEGO.)¹⁾

Ujęty w postać i przemówienia Zaratustry syntetyczny kształt myśli i sztuki Nietzschego, niesłusznem byłoby poczytywać za wyraz najnaturalniejszy i najśmielszy jego filozofii i psychiki. Zaratustra jest za bardzo zharmonizowany, ustatkowany i słoneczny, ażeby mógł służyć za zwierciadło lub wizerunek wiecznie fermentującej i burzliwie przewalającej się inteligencji Nietzschego. Tego zresztą, co jest w ustawicznym ruchu i „przezwyćżnianiu się” w żadną skrytalizowaną formę ująć nie można. Zaratustra to raczej ideał i ostateczna meta wędrówek, to przystań i pojednanie na słońcem opromienionych wyżynach Alp, którym do tej roli pozowały szczyty Engadynu.

W Zaratustrze ideał mocy i nadczłowieka występuje raczej jako miraż, jako oaza, to „wielkie południe” i „wyspy szczęśliwości”, do których myśliciel-artysta tęsknił. Moc to tak gotowa i skończona, że już jej nie potrzeba ani wykrzykników, ani retoryki, ani krasomówczych gestów, ani szermierskich skoków i szarpań. Jest tak opanowana, że może sobie pozwolić nawet na jowialność i śmiech. Tak wysoko wspięła się ponad kryzys wszelkich wysiłków i zmagania się, że potrafi nawet tańczyć i innych też do tańca namawia: „Podnoście też i nogi, dobrzy tancerze, lub lepiej czynicie: na głowie też stawajcie!”

Przelawszy tedy tę moc w zwroty poetyckie, w aforyzmy misterne i zarazem metaliczne, jak tematy muzyczne, Nietzsche przez to samo nałożył wędzidła swojemu potworowi, ubóstwianej przez się „straszliwości”. Zaklął je w rytmy i prawie że rymy, war porozlewał i uwięził w kosztowne amfory. Spłacił w ten sposób daninę swej ambicyi

¹⁾ Fryderyk Nietzsche. *Wola mocy* — próba przemiany wszystkich wartości. Przełożyli Stefan Frycz i Konrad Drzewiecki. Warszawa. Nakład Jakóba Morkowicza.

poety i proroka, nowy według siebie zakon głoszącego, bezchwiejnemi, stężaleni w spiżowe tablice kanonami.

Czy rzeczywiście spiżowe? Grają nieraz wersety Zaratustry, jak lutnie i harfy, ale niezawsze biją jak dzwony. Dopiero pod koniec przenika je moc wyroczna, sybillińska. Niesłychana to musiała być praca ducha, żeby świat swój najpodobniejszy do niezastygłej lawy skrępować i wyrzeźbić w symetryczne figury przypowieści, w pełne gracyi parabole. Praca ta o tyle nie dopięła swego celu, że w nas, w widzach i czytelnikach nie zdołała uspić obawy, iż po za ścianą pieczary Zaratustry huczy rozszalałe morze. Cały ten wszechpoemat jest ostatecznie poematem ugłaskany, stosowanym i wypowiada to, co gdzieindziej, w innych dziełach Nietzschego wypowiedziane zostało bodaj parokrotnie, a zawsze bezbrzeżnie, z dionyzyjskiem boskiem niedbalstwem, nieporządkiem i fantazją, a zarazem naturalną złośliwością fauna, psotnie druzgocącego ludziom ich świętości.

I nie byłoby dziwnem, gdyby ze stanowiska zarówno artystycznego jak i filozoficznego, dla miłośnika formy niczem nie jarzmiącej się, jak i dla pragnącego oglądać nagą duszę myśliciela, Zaratustra nie był ostatnim, najwyższym szczytem wśród tych wyżyn mocy, po których wspina się Nietzsche. Nawet krytyk miałby prawo powiedzieć, że woli dionyzyjski iskrzący chaos Nietzschego, niż jego krystaliczne ugrupowania.

Albowiem wyższem jeszcze, lapidarniejszem skoncentrowaniem potęgi są takie — kolekcye raczej — niż systemy myśli, jak Antychryst i Wola mocy, a w każdym razie ten inny układ jego tez, przemieniających wartości, który on sam lubi nazywać „Wolą mocy“.

W układzie tym posuwa swą bezwzględność widzenia świata bez osłon do stopnia rzeczywiście zdumiewającego i imponującego; kult prawdy i rzeczywistości głosi z męstwem nieustraszonem. Wtedy bujna tragiczność osiągniętych przezeń rezultatów w koncepcyi świata jest taką, że zrozumiećbyśmy nie mogli, jak mógł ją wytrzymać, gdyby nie ten ważki fakt, że w każdą swą prawdę wszczepia nieogarniony wprost wigor i entuzjazm życia.

Tragedyi tej sam nadaje złowieszcze miano: Nihilizmu, chociaż zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że nazwą tą czytelnika zniechęcić mógłby, a dziełu swemu odebrać czar kwitnienia i świeżości. Ale nie obawia się; na każdy taki pozorny zgrzyt negacyi posiada remedium w swojej psychice, odczuwającej wszystko, nawet same przeczecia, jako fale życia i rosnącej mocy.

Śmiało tedy rozważa, czy i o ile zostajemy zaspokojeni, gdy stosujemy do świata postulaty: jedności, zamiaru i prawdziwości i dochodzi do wniosku, że świat tych kategori nie posiada; poprostu dla tego, że są one produktami samego człowieka. Wszechistność staje więc przed nami ogołoconą z celu, przewodniej myśli i jakiegokolwiek wielkiej jedności. W takim razie jest-że światem nieprawdziwym, złudzeniem i pozorem, po za którym istnieje jakiś świat prawdziwy, metafizyczny? W rzeczywistości jednak i ten drugi sklecony jest tylko z naszych potrzeb psychologicznych, które drogami tajemni „wiodą do zaświatów i bóstw fałszywych“. Powstaje więc w odpowiedzi zupełne nic, świat bez wartości. Powinien by on przyprawić człowieka o beznadziejną rozpacz, gdyby nie ów właśnie wychylający się ponownie z ukrycia fakt, że owe nasze trzy miary wartości są produktem naszym, podmiotowym, produktem świata urojonego.

Czyż jednak te trzy miary możemy w sobie przewyciężyć, pokonać i zniszczyć? Wtedy nie oceniany i nie sprawdzany w ten sposób świat okazałby się może właśnie pełnym wartości?

Odpowiedź Nietzschego na to pytanie jest genialnym skokiem logiki przez przepaść.

Wartościowanie świata jest rezultatem stosowania doń zasady prawości, a więc moralności. Moralność, której od niego oczekujemy, jest tedy źródłem nihilizmu. Jest to ta sama moralność, którą daje się ludziom słabym i pokonanym, ażeby mieli złudę istności wiecznych, górnych i boskich. Wypełnieni etyką zaczynają opukiwać świat etycznie. Ale łatwo się zdarzyć może, że nic nie wypukają i nic nie znajdują. Od extremu ich iluzyi, krok tylko jeden do extremu zupełnego, nihilistycznego rozczarowania. Moralność ta ratowała przed rozpaczą wielu uciśnionych i wydziedziczonych, a zarazem zaczęła nienawidzić ludzi gatunku przeciwnego, mocarzów i zdrowych. I w ten sposób dwa zła czyniła: po pierwsze, narażała na zawód co do świata, który okazuje się sam przez się niemoralnym i niemądrym, a powtóre, osłabiała instynkt i kult mocy i życia.

A tymczasem dla mocarnych i zdrowych nieistniała wcale i nie potrzebowała istnieć taka deska ratunku, jaką rzucano w postaci moralności słabym. Mocny i zwyciężający ma w sobie zdolność spokojnego widzenia wielu rzeczy niemoralnych, nielogicznych i przypadkowych. Nie obawia się nieszczęść i nawet bezsensu w świecie i nawet lubi pewną dozę chaotyczności. Mocni zatem przewyciężają w sobie nihilizm — stadyum zresztą bardzo doniosłe i naturalne, które jako ciąg dalszy chrystyanizmu, jest znamieniem nawet umysłów wielkich

jak Schopenhauer. Gdyby było więcej tych mocnych i żywotnych, tyle pewnych swej mocy i świadomą dumą reprezentujących osiągniętą siłę człowieka — byłoby mniej nihilizmu. Sam Nietzsche w pojęciu swoim, stadyum to przeżył „jako pierwszy zupełny nihilista w Europie“, który jednak przeżył już w sobie do cna cały nihilizm, — „który ma go już poza sobą, pod sobą, zewnątrz siebie“ (Wola mocy. Przedmowa).

Znaczący to innemi słowy, że gatunek silniejszy, płodniejszy, wytworniejszy podkopuje wiarę w człowieka i świat; gatunek niższy, „stado“, „tłum“, „społeczeństwo“ pospolituje istnienie ludzkie przez „wydymanie“ metafizycznych i kosmicznych wartości. Gdy one padają, pada i sam podpierany przez nie słaby człowiek. Człowiek wyższy jednak może nie upaść, ma on dość mocy w samym sobie, ażeby ostać się i wobec ruiny swej metafizyki; w nim nihilizm nie jest koniecznie katastrofą, lecz nawet wyrazem potęgi, najwyższą mocą ducha, życiem przebogatem, ideałem, w części ironicznym, w części niszczącym.

Znaczący to również, iż moc i rozlewność życia może zastąpić znacznie wszelkie fundamenta moralności i nawet metafizyki. Wyposażony w nie gatunek posiada w sobie jakoby równoważniki tych wszystkich wierzeń i filozofij, których celem jest utrzymywać człowieka na powierzchni toni, ażeby nie poszedł na dno. Człowiekowi mocnemu wystarcza jego własna wewnętrzna dźwignia.

A gdyśmy w tem miejscu użyli słowa *równoważniki*, lub chociażbyśmy go nawet nie użyli — nieprzewartą siłą skojarzenia staje przed nami wielka teoria siły życia jako zastępcy i równoważnika, *équivalent*, w systemacie Maryi Guyau. W nim żyźność lub urodzajność życia, *fécondité* — jako rękojmia czynów i instynktów dodatnich i owocnych, rozwinięta zwłaszcza szczególnie zwięzłe i fortunnie jasno w *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, opiera się w gruncie rzeczy na tej samej wierze w twórczą, ocalającą przed złem a przyrodzoną moc życia, królową odkrywa Nietzsche. Różnica — na ogół biorąc — tkwi w tem, że Guyau nie mówi o urodzajnym życiu, jako przywileju pewnego gatunku, w przeciwieństwie do gatunków, życia tego nie posiadających, — lecz wogóle o życiu. Guyau jest więcej przedmiotowy i obywatel się bez podziału na gatunki.

„Życie, mówi Nietzsche, dąży do *maximum* poczucia mocy; z istoty swojej jest dążeniem do wzrostu mocy; dążenie nie jest niczem innym, tylko dążeniem do mocy...“ „Twierdzenie Spinozy o samozachowaniu się musiałoby właściwie kłaść kres zmianie; lecz twierdzenie to jest

błędne, przeciwieństwo jest prawdą. Właśnie na wszystkim co żyje, najwyraźniej można wykazać, iż czyni wszystko, nie żeby się zachować, lecz żeby się stawać czemś więcej...“

(Wola mocy jako prawo natury). „To co nazywa się „odżywianiem“, jest tylko zjawiskiem następczem, zużytkowaniem owej pierwotnej woli stania się silniejszym“. „O co walczą ze sobą drzewa w lesie pierwotnym? O „szczęście“? — O moc! (Rozdz. Wola mocy jako życie).

„Wszecławiat cały składa się właściwie nie z rzeczy, lecz z ilości dynamicznych, zostających w stosunku napięcia do wszystkich innych ilości dynamicznych, których istota polega znowu na takimże stosunku do innych. Wola mocy nie jest bytem, lecz patosem — jest faktem elementarnym, z którego dopiero wywodzi się stawanie, „działanie...“

Tak jak przed chwilą myśli naszej musiał się ukazać Guyau, tak w tej znowu chwili sam się wysuwa na widok Schopenhauer. Nie podobna oprzeć się zestawieniu napięcia „woli mocy“, z napięciem „woli życia“ w „Świecie jako woli i wyobrażeniu“. Niepodobna nie uznać, że zachodzi między niemi stosunek blizkiego powinowactwa. I tu i tam jest jednakowe pathos, dążenie do czegoś większego i nowego, stan brzemienności i ciężenia. Gdybyśmy mogli określić istotę życia, wziętego samo przez się, a potem mocy, wziętej sama przez się, możeby się okazało, że to w gruncie jedno i to samo, moc jest bowiem najistotniejszą władzą życia, a życie najistotniejszą władzą mocy. Jedno manifestuje się przez drugie, jedno jest funkcją drugiego. A w każdym razie różnica między jednym a drugim nie jest tak wielką, ażeby na niej ufundować można było zasadniczą różnicę światopoglądów. Podstawa zatem Nietzschego nie tyle jest odmienną od podstawy Schopenhauera, ile ujęciem jej z innej strony, jest raczej odmiennością perspektywy. Wola mocy duszę swoją i swoją krew wzięła z woli życia; pod jej sugestją nieodpartą zostaje.

Jeśli zaś pomimo to ostateczne oblicze idei Nietzschego posiada wyrazistą odrębność i samodzielność, to dzięki stronie zewnętrznej, fenomenologicznej, którą nadał swojej woli mocy. Przez konsekwentne i stałe odczuwanie w sobie patosu rozrostu i potęgi, przez zaszczepianie wszystkiemu energii; zdobywczej i świadomości potężnienia, przez owo charakterystyczne uczucie wewnętrznego „tak“ i „jeszcze“ i „więcej“ — przemienia on niemrawą i posepną wolę Schopenhauera na wolę promieniejącą i prawie radosną. Ona nie biada już nad sobą i nie siada ociężała jak fatum, jak złowroga Sybilla, lecz żywa i oskrzy-

dlona mknie naprzód z ramionami rozpostartymi, jak żeby ciągle i coraz więcej obejmować i przywłaszczać chciała.

II.

Ażeby jednak pesymizm Schopenhauera miał się pod ręką Nietzschego przeistoczyć w rodzaj optymizmu, potrzeba było zmienić przed wszystkimi zasadami tamtego — znaki algebraiczne. Odbywało się to powoli. Z początku, w „Narodzinach tragedii“ i innych też wcześniejszych pomysłach Nietzsche przyjmuje Schopenhauera bez szemrania i oporu i tylko rozplómienia go ogniem Heraklita i Wagnera — namiętnością Dionyzosa. Potem zaczyna go brać więcej krytycznie, później nawet ironicznie, acz z respektem najwyższym, wreszcie najważniejszy cokolwiek wywodów — wartościowanie życia według miary przykrości i przyjemności, rozkoszy i bólu, szczęścia i nieszczęścia, poddaje bezlitosnej satyrze. I oto z pesymizmu, ongi rzeczy dlań szanowanej bądźzobądź, czyni filozofię sentymentu, błąd dekadentki, wyłazek natur niemocnych.

Samo ocenianie życia według uczucia przyjemności i przykrości nazywa paplaniną. Samą świadomość ludzką ma za fakt podrzędny wobec zasadniczych dążeń życia do udoskonalenia swych funkcji. Trzeba prząć pasmo życia w ten sposób, żeby przęda stawała się coraz mocniejsza, ona jest bowiem „milion razy ważniejsza, aniżeli piękne stany ducha i szczyty świadomości“. „Według przyjemnych lub nieprzyjemnych uczuć mierzyć, czy istnienie posiada wartość: czyż można wyobrazić sobie bardziej szaleńcze rozpasanie próżności?“ „Czem mierzy się wartość przedmiotowo? Jedynie zapomocą *quantum* spotęgowanej i zorganizowanej mocy“.

Czasem perswadujące, czasem ostre te słowa godzą oczywiście w Schopenhauera. Chcąc się mu przeciwstawić za wszelką cenę, Nietzsche, jak widzimy, przesadnie obniża znaczenie stanów świadomości, przeocząc, że jego własna apoteoza życia, przytwierdzenie życiu i uczucie wewnętrznego rozkwitu, ściśle idzie w parze z uczuciem rozkoszy i bez niego się nie pojawia. Nietzsche jednakże umie zbagatelizować ten wtór zadowolenia lub bólu przez to, że za cel ostateczny podaje „życie i potęgowanie się jego mocy“. Wobec tego, celem już nie może być rozkosz, a skoro nie może być celem, może być tylko środkiem. Przetawione w ten sposób wartości degradują wszelką ocenę hedoniczną czy eudemonistyczną.

Nawet sam stosunek wewnętrzny obu pojęć z obozu zwalczanego,

mianowicie bólu i rozkoszy, Nietzsche przedstawia inaczej i całkiem po swojemu. Nie są to według niego stany przeciwne, kontrastujące ze sobą. Zdarza się, że owszem, że przyjemność warunkuje się następstwem rytmicznym podrażnień nieprzyjemnych, jak np. w akcie miłosnym. W bólu większą, niż się przypuszcza, rolę odgrywa wstrząśnienie z powodu instynktownej wiedzy o szkodliwości danego urazu. W dodatku ból jest często bodźcem.

Dopiero na tle tej zaciętej, nieustępliwej analizy bólu, opartej na wyolbrzymionem do ostateczności poczuciu zdrowia lub tęsknocie za zdrową bujnością, zrozumiała się staje w zupełności owa wielka pieśń pijana Zaratury. Jej końcowy dwugłos: bólu, który woła: „przeimi!“ i rozkoszy, która chce „wieczności bez dna“, to właściwie czysto filozoficzna teza, jeno przybrana w złotogłów i koronę jakiegoś globowego hymnu, żeby zatrzeć w sobie ślady tego, co nie jest samą poezją. Wielka różnica zachodząca między dwoma stanami świadomości, z których łańcucha przeplatane go składa się życie ludzkie, jest przedewszystkiem różnicą w stosunku do trwania. W jednej chwili rozkoszy przemawiają nieraz całe wieczności — mówi gdzieindziej Nietzsche — jakgdyby chciał żądzę trwania bez dna w przyszłości zapiać i w kierunku przeciwnym, w kierunku przeszłości. — Uczucie rozrostu życia czy mocy potrafi on z jednej strony zamknąć w jednej przelotnej chwili, a z drugiej strony chwilę tę przepromienić na wieczność wstecz i wieczność naprzód. Chwila ta zamienia się tedy w jego świadomości i w jego teorii jakoby na iskrę gwiazdy, jednocześnie nieskończenie małą i nieskończenie wielką.

Na tej żądzy trwania uczucia dodatniego buduje on poniekąd swoją wielką koncepcję świata. Świat nie istnieje, nie ma bytu, lecz ustawicznie się staje, nie ma celu i do niczego nie dąży, jeno jest rzuconą w nieskończoność żądzą życia; jest też zarazem określoną ilością siły i ognisk siły, które przeto muszą powracać do ziszczonych już ongi kombinacji mocy. W naturze życia jest taka wiekuiста jego przemiana — a przecież nie odnowa — że staje się ono ruchem kołowym, wiekuiстым wrotem świata. Byłaby to koncepcja mechanistyczna — zastrzega się Nietzsche — ale tylko w takim razie, gdyby ruch świata kiedyś miał się skończyć „stanem kresowym“, ale świat go nie osiągnął, lecz powtarzał nieskończoną ilość razy i grę swoją gra *in infinitum*.

Tę koncepcję wywiódł Nietzsche nie tylko z jestestwa życia, jako pracującego do wiekuiстого trwania lub, ściślej, powtarzania się, samopowtarzania się, ale z swej szorstkiej, bezwzględnej krytyki wszelkiej

metafizyczności i wszystkiego wogóle, co się określić nie da a przeto jest dla filozofii ludzkiej bezużytecznym. Ponieważ pojęcie nieskończoności świata jest czemś nieokreślonym, przeto przyjmuje on na jej miejsce ograniczoną światową energię, która tedy, jak gra w kości, musi mieć ograniczoną ilość kombinacji. Świat zatem odbywa drogę pierścieniowego obrotu dokoła siebie samego — a w tym pierścieniu Nietzsche, pomimo całej jego metafizycznej fantastyczności, widzi jeden z głównych szczytów swej filozofii rzeczywistości, jeden z najważniejszych wyników odrzucenia wszelkich koncepcji niejasnych, operowania pojęciami nieokreślonymi lub też hipotezami kosmicznymi, opartymi na idei mechanizmu.

Jeśli nie ściśle doktrynalnie — ścisłość taka pozostała i w tym wypadku mrzonką — to jako przyczynek do charakterystyki ducha Nietzschego koncepcja ta jest pomysłem zarówno rozległym jako poezją i krzepkim i mężnym jako tak zwana prawda. Niema kwestyi, że trudno wspaniałej żądze mocy uwieńczyć i na mleczne drogi kosmosu tryumfalnie wprowadzić, ale też nie ma kwestyi, że trudno z większą mocą ująć świat w karby, kazać mu wiekuiście się powtarzać i obracać, ale — tylko obracać. Nietzsche ostrym mieczem rozcina węzeł świata, jak węzeł gordyjski, nie myśli rzucać mu na pastwę udreki badania, dociekania i t. p. I siebie też samego nie pociesza żadną nadbudową piękną świata, żadną wiarą rojącą przyszłość, jako pełną Bergsonowskich niespodzianek lub szczęśliwych możliwości. Możliwości te dobrowolnie ograniczył, albowiem tego nauczyła go natura życia i zmysł rzeczywistości, największe jego bożyszczce. Ludzie tyle nagrzeszyli zmysłem nierzeczywistości, tak oczernili niem życie, tak umniejszyli nasz świat urojeniem jakiegoś innego świata, rzekomo prawdziwego, że dla samej rehabilitacji jego, dla tchnienia weń jarzącego ognia istnienia, zgodził się ograniczyć zarówno jego piękno, jak i dobroć drzemających w jego łonie możliwości na przyszłość.

Zresztą według swego rozumienia nie tyle przez to ujął coś światu, ile raczej jeszcze dodał. Wiekuisty powrót wszystkiego „jest najwyższem przybliżeniem świata stającego się do świata bytującego“. Jeśli bowiem przyjąć, że nasz instynkt trwałości zostaje urażony przez nie trwanie a jeno przebieganie zjawisk powszechnych, — to instynktowi temu, inaczej, naszej woli mocy staje się zadość, jeśli nawrócimy świat w minione już przezeń kształty; jest to zarazem „szczytem rozważania“.

Taka żądza konsolidacji, utrwalenia świata w byt, jest wyrazem naszej logiki zawsze i wszędzie poszukującej mocy i wartości. „Życie

opiera się na założeniu, że istnieje wiara w rzeczy trwałe i regularnie powracające; im potężniejsze życie, tem szerszy musi być świat, dający się odgadnąć, świat, który niejako czynimy istniejącym“. (Wola mocy jako poznanie). Jak wszelkie inne kategorie rozumu, byt, substancja, absolut i t. d., ma ona źródło w czysto praktycznych wyrachowaniach naszego popędu jestestwowego. Cały system naszych logicznych zasad nie jest niczem innym, jak życiową koniecznością, stworzoną, czy wyrobioną na pożytek biologiczny. Nasze wszystkie uogólnienia, systemy, klasyfikacje, cały układ pojęciowy jest takim, jakim jest z nakazu naszego życia i dla pożytku tego życia. Całe nasze poznanie jest tedy rezultatem potrzeby zachowania się. Dla niego to przyjmuje nasz umysł koncepcję rzeczy obliczalnych i stałych, „żeby na nich można było skonstruować schemat jego zachowania się“. Gatunkowi to zwierzęcemu potrzebna jest pewna regularność postrzeżeń, a nie jakimś instancyom wyższym, jak duch, rozum, świadomość, dusza, wola, prawda, albowiem wszystko to fikcye do niczego nie przydatne. Gatunek ogarnia tyle realności, ile tego potrzeba dla jego woli mocy; tem więcej chce poznać, im więcej poznać potrzebuje dla swego rozrostu.

Tedy celowość rozumu jest skutkiem a nie przyczyną; logika nie odbiciem jakiejś „idei“ przedistniejącej, lecz porządkowaniem świata, ażeby go uczynić podatnym do obliczenia materiałem dla naszego życia.

Jak widzimy, Nietzsche stanął mocno na gruncie pragmatycznym. I w tym względzie jest tylko następcą i uczniem Schopenhauera, dla którego cały ustrój intelektu, jako czegoś wtórego, a nie pierwszego — pierwszym jest Wola — jest tylko misterną budową rozsądku i rozumu na usługach życia. Nietzsche, jak zawsze i przy tej sposobności nie zadawała się twierdzeniem naukowym, lecz ciska grot rozmyślnej, złośliwej przesady: wszystko, co jest pomysłem, już jest bezpodstawnem; „Parmenides mówił: „nie można pomyśleć tego, czego niema“; — my stoimy na przeciwległym krańcu i mówimy „co można pomyśleć, musi z pewnością być fikcją““. Przesadą jest to i nieostrożnością, albowiem na dobrą sprawę możnaby się dopatrzeć w wyrzeczeniu Parmenidesa niedwuznacznej intuicji realistycznej w sensie ściśłego uzależnienia myśli od istnienia.

Ale tem radykalnem powiedzeniem oszczędza nam Nietzsche dalszej odbudowy swych pragmatycznych pomysłów. Widzimy, jak bezwzględny jest i całym i w tym zakresie, jak pragnąłby pchnąć z powrotem myśl w istnienie, jak chciałby, żeby wszelkie oddalenie

się od rzeczywistości było tylko warunkowe, a nie stawało się zapomnieniem o niej, jako o swej kolebce, swej macierzy; jak żąda, ażeby pamiętano, że nadbudowa abstrakcyj i systematów wszelkich jest tylko czemś hypotetycznym. Bez niej świat byłby nagim, chaotycznym, dla nas nieprzydatnym, ale też to jedynie byłby świat prawdziwy.

A więc nie ów idealny świat Boga idei lub rzeczy samej w sobie jest prawdziwy, lecz naodwrot, ten ogołocony z naszego logizowania i form systematycznych, rzutowanych weń przez nasz podmiot, — ten zatem rozpierzchny, przypadkowy i dziki byłby jedynie światem prawdziwym, — jeśli się już koniecznie chce „prawdy“.

Jesteśmy stale uwodzeni przez moralistów, filozofów, kapłanów, ku idei jakiegoś świata innego, rzekomo prawdziwego, a więc lepszego. Czyż zniosłby np. naród, dumny z siebie, pełen życia i potęgi, znajdujący się w dobie rozkwitu, ażeby go uznano niższym, pozornym, a zaś inny naród — lepszym i prawdziwym? Do tego trzeba być nie tylko lichym psychologiem, ale przedewszystkiem być upadającym. Sprawcy tego pomniejszania świata naszego na rzecz urojonego, „filozofia, religia i moralność są symptomatami dekadencji“.

Nie należy stąd wnioskować o jakowymś materyalizmie Nietzschego, On właśnie bezwzględnie odziera wszelką filozofię z autorytetu rzeczywistości, wszelkie szerokie syntetyzowanie na temat świata obala, ażeby wywrócić zarówno ideę jak i materję, i uważa przeto, że nas uwalnia od materyalistyczności.

Podobnie obala w swoim pojęciu determinizm. Ponieważ przyczyna i skutek są jeno błędami naszego rozumowania, przeto przymusu i konieczności w rzeczach samych niema, istnieją one tylko w naszej interpretacji, w naszej formule, ale nie w istocie. Wola może być wolną.

Wydaje się, jakoby Nietzsche nie we właściwym miejscu i w nie dość poważny sposób — czyni to bowiem epizodycznie, w aforyzmach, nagle opamiętawszy się, — ocalał swój honor filozoficzny nie-materyalisty i nie-deterministy. Ale poniekąd ma do tego prawo, gdyż rękojmia wolnej woli właściwie złożoną już jest w jego pojęciu życia samego. Daleko lepiej i skuteczniej niż teoria poznania, którą zrewidował, broni go sama wola mocy, jako rozrostu. Jest ona sama przez się dostatecznie czemś innym niż wykwittem materji i dostatecznie nieograniczalnym i nieobjętym na to, ażeby nie musiała poddawać się konieczności.

Gdyby tych dwóch ważnych tytułów: nie-materyalizmu i nie-determinizmu, wola mocy nie posiadała — ucierpiałoby nietzschejskie życie, byłoby niejako na pewnych punktach obumieraniem, zastygnięciem.

Ale i tak nawet, salwując szczęśliwie koncepcję swą przed niebezpieczeństwem materyalizmu i determinizmu, Nietzsche wyrwał z korzeniem wiele kwiatów i krzewów z ogrodu ludzkiej godności.

Szło mu o to, żeby nam pokazać nagą ziemię, jako życie niczem nie osłonięte. Gwoli tego uczucia i takiego widoku, który ma w cenie najwyższej, przetrzebił bezlitośnie nas ogrójec. Wyrwijąc z korzeniami, wyrwał też i z przyrośniętą do nich — ziemią; nie uszanował wielu tworów, które, jak filozofia lub idealizm, z tej ziemi również się wzięły i soków zaczerpnęły, nie koniecznie znamionując dekadencję. Dla Bergsona np. są one „przyrodzoną metafizyką“ człowieka. Czy osiągnął to, żebyśmy jak Anteus, dotknawszy na nowo ziemi, czuli się szczęśliwymi? Nie koniecznie i nie szło mu też o to — zdobyć chciał jakąś nową *terribilità*, straszliwość, — oczywiście nie w sensie platonika Michała Anioła, lecz istotnego antychrysta, niemal Lucyfera. Swoją prometeizm, niewątpliwie potężny, jak może żaden inny, napoił pewnym demonizmem, tak, że podziwiamy jego moc, ale jako coś już rzeczywiście nadludzkiego, nadczłowieczego, przerastającego siłę naszą. „Straszliwość“ postawił sobie za cel i celu tego dopiął.

Wyszedłszy z założenia dionizyjskiego, dotarł w końcu do jasnej sfery, w której z pierwotnej romantycznej namiętności boga zostało nie wiele, gdyż wszystko co było ciemną upajającą mocą, prześwieciło się w jasne, oślepiające zwierciadło beziluzji. Naprawdę oślepiające — i to rzeczywiście w tym stopniu grozy i niebezpieczeństwa dla ludzkiej potrzeby błogości, jaki przyznaje sam, w butnej, dumnej apostrofie:

„...Ten mój świat dionizyjski, sam wiecznie stwarzający się, sam wiecznie niweczający się, ten świat tajemniczy podwójnych rozkoszy, to moje „poza dobrem i złem“, bez celu, jeśli celem nie jest szczęście w kole, bez woli, jeśli koło nie jest dobrą wolą obracania się na własnej starej drodze wkoło siebie i tylko wkoło siebie: ten mój świat — kto jest dość jasny na to, żeby weń spojrzeć i nie życzyć sobie przytem ślepoty? Dość silny, żeby z duszą swoją stanąć przed tem zwierciadłem? Z własnem zwierciadłem, przed zwierciadłem Dionyzosa? Z własnem rozwiązaniem przed zagadką Dionyzosa? A ktoby zdolen był do tego, czyby nie musiał uczynić jeszcze więcej? Poślubić siebie samego „pierścieniowi pierścieni“? Ślubami własnego powrotu? Pierścieniem własnego samobłogosławieństwa, samopotwierdzenia? Wolą chcenia zawsze i jeszcze raz? Do powrotnego chcenia wszystkich rzeczy, które były kiedykolwiek? Do porywającego się chcenia ku wszystkiemu co kiedyś być musi? Wieciez teraz, czem dla mnie jest świat? I czego ja pragnę, skoro tego świata pragnę?“

Taki pogląd na świat ma w zupełności prawo nazywać się tragicznym i teraz chyba rozumiemy, dlaczego tak przez swego twórcę nazwany został. Nawet nie jest dziwnem, że powierzchownie sądzącym takie obnażenie świata mogło się wydać pesymizmem, albo zakapturzonym pesymizmem, i takich określeń na mieliznach zwykłego stosunku do Nietzschego napotykałyśmy niemało.

Ale nie jest i nigdy nie będzie pesymizmem świat jak wola mocy i rozkosz jako głębsza od bólu. Jest to właściwy, jedynie do swego zenitu wzniesiony prometeizm, najwyższy autonomizm, w którym człowiek jest tego świata twórcą, architektem i rzeźbiarzem, a intelekt — logicznym regulatorem; w którym człowiek pozostawiony jest bez ograniczeń swojej własnej mocy nad brzegiem otchłani życia, nad prąźródłem życiowej energii, ażeby albo w niem ginął sromotnie, albo brał zeń siłę do bezwzględnego zwycięstwa i mógł sobie samemu zastąpić Boga...

CEZARY JELLENTA.

