



## ANTYK NIETZSCHEGO.

## VIII.

Wiemy już, że Nietzsche nie umiał tworzyć bez burzenia. Trzeba burzyć — sądził — aż do posad domy zamieszkiwane przez ludzi; wówczas zmuszeni będą przenieść się do domu, który... z czasem dla nich wystawimy. „Burzy zawsze ten, koma przeznaczone jest być twórcą“ (Zar. 82). Ja osobiście wolałbym raczej zaproponować: wybudujmy dla ludzi dom wyższy i wspanialszy od tego, w którym mieszkają, wówczas dobrowolnie zgodzą się doń przenieść. Wiem, że można wysunąć sporo zarzutów przeciwko tej propozycji; dadzą się one jednak odeprzeć większą jeszcze liczbą słuszniejszych argumentów.

Lwia natura Nietzschego domagała się zastosowania swych sił.

„Chciał oto walczyć o zwycięstwo z wielkim smokiem.

„Czemże jest ów wielki smok, któremu duch jako panu i Bogu ulegać nie chce? „Powinieneś“ zwie się ów smok. Lecz duch lwa mówi „chcę“.

„Złotolśniące „powinieneś“ legło mu oto w poprzek drogi, łuskowiec, na którego każdej łusce lśni się złote: „powinieneś.“

„Tysiącletnie wartości lśnią się na tych łuskach. I tak oto przemawia najpotężniejszy ze wszystkich smoków: „wszelka wartość rzeczy — ona na mnie błyszczy.“

„Wszelka wartość stworzoną już jest, a wszelką stworzoną wartością — jam jest: Zaprawdę, nie powinno być więcej „ja chcę“ — tak mówi smok“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ustępy z *Zaratustry* przytaczamy w tłumaczeniu Berenta.

I oto z tym smokiem, z tą etyczną powinnością, z moralnym imperatywem rozpoczyna walkę lew w duszy Nietzschego. Celem walki miało być zdruzgotanie wszelkich wartości, które jego zdaniem nieustannie wyniszczają ludzkość aż do naszych czasów. Moralność nasza zwie się chrześcijańską. Nawet Dawid Strauss, nawet Schopenhauer, wyrzekłszy się chrześcijańskiego Boga, zachowali chrześcijańską etykę. Atoli ta chrześcijańska etyka wywodzi się ze stoicyzmu, a stoicyzm to jedna z wielu szkół filozoficznych, wywodzących się od Sokratesa. Moralny pogląd na świat i Sokratyzm to pojęcia odpowiadające sobie wzajemnie, znamionujące stopniową degenerację ludzkości.

Z Sokratesem walczył Nietzsche przez cały okres, który uchodzi zazwyczaj za drugi etap jego rozwoju. Ze względu na tę walkę związał się nawet sojuszem z przedstawicielami sceptycyzmu z czasów francuskiego oświecenia: Vauvenarguem, Larocheoucaudem, Fontenellem, a zwłaszcza z Wolterem. Przy sposobności wspomnę, że pierwsze jego dzieło, wyrażające nowy kierunek, ukazało się w dwusetną rocznicę śmierci Woltera i było mu poświęcone. Lecz sojusz ten wymagał kompromisów; gwoli swym nowym sojusznikom Nietzsche poświęca tę swoją twórczą moc, którą nazywa idealizmem i romantyzmem. Tego wymagała sytuacja. Ten, co burzy, musi umieć ukrócić twórcze porwy własnej duszy. Niewiadomo przecie czy wśród wapiennego pyłu walących się murów nie ukaże się nagle znajome i drogie widmo, widmo z czarującym uśmiechem mówiące o przyszłym szczęściu i błagalnie patrzące zasnutymi łą oczami — i oto osłabnie wzniesiona ręka, opadnie wzniesiony młot. — Nie! Trzeba wyrzec się tego — to znaczy, wyrzec się samego siebie.

I dlatego w przeciwieństwie do Nietzschego będę twierdził, że nie powinien burzyć ten, czyjem przeznaczeniem jest twórczenie.

A jednak, odrzucając na pewien czas idealizm i romantyzm, wyrzekając się nieraz Schopenhauera i Wagnera, z początku pośrednio, a potem i wprost, Nietzsche pozostał wierny starożytności. Mówi na razie o niej mało: pełna twórczych sił — czy mogła być sojuszniczką w dziele zniszczenia? Zachowuje jed-

nak dla niej cześć swą i nadal. „Istnieją ludzie, — powiada — natrętni z nieświadomości: nie wiedzą, z kim mają do czynienia. Są nimi często młodzi i starzy filolodzy wobec twórczości Greków“ (*Dzieła* III 43).

Czy można uważać poczucie moralne za coś istotnego, za dar natury i jej macierzyńskie błogosławieństwo? Przeciwnie, jest ono czemś „ludzkiem — arcyłudzkiem“. To wszystko, co przywykliśmy otaczać czcią, wynikało z egoistycznych nieraz, przyziemnych pobudek. Gdzie ów samolubny rdzeń nie jest widoczny, tam mamy do czynienia z „metastazą“, bezsensownym przeniesieniem drogą analogji z jednej dziedziny w drugą. Przez długi czas prowadził Nietzsche tę bezradną walkę, gładząc w sobie porywy idealistyczne. Po wylężonej pracy nad „ludzkiem — arcyłudzkiem“, po nużącej naradzie „pielgrzyma z jego cieniem“ zablęśla „jutrzienka“, darząc zapaśnika „wiedzą radosną“, która wyprowadziła go wreszcie na drogi leżące „poza dobrem i złem“, w przedmoralną, „tragiczną“ epokę Grecji.

Wpływ starożytności, jeżeli chodzi o kształtowanie się myśli Nietzschego w tym drugim okresie jego twórczości — tylko uboczny, nie przestawał oddziaływać silniej może niż kiedykolwiek na jego styl. Właściwie posiadał Nietzsche dwa style. Można by je nazwać, opierając się na jego własnych słowach, symbolicznym i epigramatycznym. Wzorem jego w symbolicznym stylu, jak zobaczymy, był Heraklit, Swego mistrza w stylu epigramatycznym wymienia sam w cytowanym już przeze mnie ustępie ze *Zmierzchu Bożyszcz*: „Moje ujęcie stylu, a mianowicie stylu epigramatycznego, obudziło się we mnie nagle przy zetknięciu się z Salustjuszem“. W dalszym ciągu daje następującą charakterystykę stylu Salustjusza: „zwarty, surowy, kryjący w sobie możliwie największą zawartość treściową, pełen zimnej wzdargy wobec pięknych słów jakoteż „pięknych uczuć“ — z tych właściwości odgadłem samego siebie. Moje utwory aż do Zaratustry wykazują poważną dążność osiągnięcia rzymskiego stylu, owego *aere perennius*. Doświadczyłem tego samego przy pierwszym zetknięciu się z Horacym. Żaden poeta dotychczas nie wywołał we mnie takiego artystycznego wzruszenia, jak Horacy w swych odach, i to od pierwszej chwili. To, co tutaj zostało osiągnięte,

nie może być nawet przedmiotem marzeń w pewnych językach. Ta mozaika, w której każdy wyraz, jako dźwięk, jako umiejscowienie, jako pojęcie wywiera swe oddziaływanie i promieniuje wokół siebie, to minimum w objętości i liczbie znaków, osiagające maksimum energii — wszystko to stanowi coś prawdziwie rzymskiego i, proszę mi wierzyć, coś dostojnego w najwyższym stopniu. W porównaniu z tem pozostała poezja wydaje się cała być czemś zbyt prostackim, zwykłą wylewnością uczuć“.

Nietzsche nie umiał wywyższać jednych wartości, nie poniżając równocześnie innych; wyrażoną tu ocenę „pozostalej poezji“ pozostawiamy jego własnej odpowiedzialności. Podkreślić chcemy natomiast, jako rzecz nader ważną, zależność jego w dziedzinie słowa od dwóch mistrzów stylu epigramatycznego w prozie i poezji: Salustjusza i Horacego. Do zależności tej sam się przyznaje. Styl ten jaskrawy i mocny jak stal wykul właśnie w tym przez nas negatywnie ocenianym okresie swej walki ze smokiem. We wcześniejszych utworach nie jest on jeszcze widoczny, a przynajmniej nie tak widoczny. W *Narodzinach Tragedji*, w *Niewczesnych Rozmyśleniach* myśl stroi się niekiedy w przepiękne obrazy, jeszcze jednak walczy z obciążającym ją materialem ciągnących się splątanych konglomeratów wyrazów i zdań. Ów Nietzsche, którego Niemcy odrazu uznały z zachwytem za jednego ze swych najznakomitszych i najoryginalniejszych stylistów, jawi się dopiero w epoce między *Ludzkiem — arcyłudzkiem* a *Wiedzą radosną*, a raczej staże odrazu na wysokim poziomie w pierwszym dziele tej grupy utworów. To właśnie był styl *aere perennius*.

## IX.

Każdy myśliciel, o ile nie będzie się lubował w paradoksach, odmówi z pewnością realnych rezultatów temu okresowi działalności Nietzschego. Zresztą Nietzsche był w praktyce tego samego zdania. „O immoralizmie można gadać, — powiedział kiedyś (*Życie* II 467), — jakże ciężko jednak go wytrzymać! Ja np. nie mógłbym osobiście znieść poczucia nawet złamanego słowa — a cóż dopiero mówić o zabójstwie! Losem mym byłoby

mniej czy więcej przedłużające się wędzenie i zguba. Przyczem nie mówię już nawet o odkryciu zbrodni i karze". Tak więc ofiarowane ludzkości przez Sokratesa normy postępowania nie zostały zburzone przez jego namiętnego przeciwnika nawet w jego własnym poczuciu; zburzone być nie mogły, będąc również w swej istocie *aere perennius*. Aforyzmy, rozsiane w utworach Nietzschego z tego okresu, nie przestają być mimo wszystko piękne i wartościowe, ale nie możemy się przy tem zatrzymać.

Przechodzę do trzeciej przemiany wewnętrznej Nietzschego, do przemiany Iwa w dziecię. Jest to okres ponownego zbliżenia się jego do Dioniza, Heraklita, Teognisa, okres, gdy na wytrzebionej z moralizmu glebie wykwiła idea „nadczołwieka“ i proroka jego Zaratustry. Imię to zastanowiło wielu: czemu Zaratustra, czemu nie Dioniz? Tłumaczy się to formą dzieła. Dopatrując się w misji Chrystusa momentu największego natężenia antydionizyjskich, przez Sokratesa stworzonych tendencji i światopoglądów, walczył Nietzsche z chrześcijaństwem wszędzie tam, gdzie imię Dioniza zmagало się z sokratyzmem, począwszy od *Narodzin Tragedji*. Ta nienawiść do chrześcijaństwa ze strony dawnego studenta teologii wydaje się być objawem niemal patologicznym. Nietzsche z całą powagą mówił o sobie jako o Antychryście, mającym za zadanie położyć kres chrześcijańskiej epoce ludzkości i rozpocząć nową erę, co powinno było wyrzucić wpływ nawet na rachunek wieków (*Dzieła* VIII 314). Narazie postanowił przeciwstawić świętej księdze chrześcijan poczwórne orędzie swojej jakgdyby Ewangelji, którą chciał zewnętrznie także upodobnić nieco do chrześcijańskiej. Do tego celu nie nadawał się Dioniz; potrzebny był raczej symbol wschodni. Nietzsche wybrał proroka mazdaizmu, jako najpotężniejszej i najbardziej męskiej religii Wschodu.

Punkty styczne z Ewangelją, o których mowa, miały charakter raczej zewnętrzny. Wyrażały się one w łamaniu całości na niewielkie ustępy, w których kolejno przesuwają się tok myśli, w połączeniu mistycznych przypowieści z zapowiedziami, w pewnym zmanierowanie nieoczekiwanych zakończeniach w rodzaju: „albowiem przejdą most“, znajdujących się pare-

razy w pierwszej księdze. Naśladownictwo to uważa Nietzsche za swą największą zasługę stylistyczną: mówi o niem z taką samą dumą, jak Horacy, chlubiący się, że *princeps Aeolium carmen ad Italos deduxit modos*. Atoli obydwaj mylili się jednakowo i nie umieli słusznie ocenić swych zasług. Wszelkie naśladownictwo tego, co naśladować się nie daje, ma posmak parodji. Nie uniknął tego Nietzsche w *Zaratustrze*. To, czemu zachwyca on w *Zaratustrze* w dziedzinie słowa, nie jest zapożyczone z Ewangelji: jest to ów styl symboliczny, który zawdzięcza Heraklitowi.

O Heraklicie jako stylisście pisało wielu, jedni z niechęcią, inni z zachwytem; wielu drażnił, innych zachwycał jego tajemniczy, przeładowany metaforami sposób wysłowienia. Wszystkim jednak wydawał się trudnym i niezrozumiałym, bądź odstrasającym, bądź pociągającym tą swoją trudnością i niezrozumiałością. Nietzsche był pierwszym, o ile wiemy, dla którego Heraklit był jasny i zrozumiały: „Tylko niechętni — powiada — stanowią pokaźną liczbę tych, którzy się użalają na niejasność Heraklitowego stylu. Wątpię, czy kiedykolwiek pisał ktoś jaśniej i przejrzyściej. Jest to wprawdzie styl bardzo zwięzły i wskutek tego, sędzę, dla pobieżnych czytelników niejasny“. Nietzsche i tutaj nie odznacza się sprawiedliwością: styl Heraklita wydaje się niezrozumiałym nie tylko pobieżnym czytelnikom. Dla Nietzschego nie miał on trudności i tajemnic prawdopodobnie dzięki jakiemś pokrewieństwu natury, łączącemu go z Heraklitem. Do zupełnego zrozumienia słów Nietzschego o Heraklicie przyczyniłoby się przeczytanie jego artykułu p. t. *O prawdzie i kłamstwie*. Jeżeli wszelkie rozpuszczenie — pisze on — przedstawienia, a więc i obrazu w pojęciu jest kłamstwem — to jedynie myślący w obrazach ujmuje prawdę. Takim był Heraklit; takim usiłował być Nietzsche; osiągnął swój cel w *Zaratustrze*. Nie przypowieść ewangeliczna, lecz obraz heraklitowski stwarzają subtelny urok jego symbolicznego stylu.

#### X.

Przejdźmy jednak od formy do treści. Pozytywna nauka Zaratustry otacza mglistymi kołami dwie wyraźnie rysujące się

zasadnicze idee: ideę „nadczołowieka“, oraz ideę „wieczystego powrotu“. Zastanówmy się po pierwsze, jak należy rozumieć owego „nadczołowieka“.

Nie jest to przedewszystkiem termin, odnoszący się do jednostki, lecz pojęcie zbiorowe; zapowiedź przyszłości, pozostającej do współcześnie istniejącego człowieka w takim stosunku, w jakim ten człowiek pozostaje do zwierzęcia. Jeżeli, według nauki Zaratusztry, trzeba będzie przewyciężyć człowieka, żeby mógł powstać „nadczołowiek“, jeżeli człowiek stanowi „most między zwierzęciem i nadczołowiekiem“ — to zbiorowy charakter tego pojęcia nie ulega żadnej wątpliwości. Oto jawi się przed nami przyszła arystokracja, zastęp „dobrych“, mających włądać ciżbą ludzi nie „złych“, lecz „lichych“. Znamy już to hasło arystokratycznego immoralizmu z dzieła *Poza dobrem i złem*. Włądać będą zależnie od swej „woli mocy“, która jest w nich silniejsza, niż w tauntach „lichych“, i rozwijana w długotrwałych okrutnych zapasach, „agonach“.

Owa „wola mocy“ gra u Nietzschego tak ważną rolę, że używa on tego terminu jako tytułu jednego ze swych czołowych utworów (wydanego już po śmierci). Zapożyczając koncepcje ze starożytności, miał Nietzsche zwyczaj oblekać je we własne wspaniale dobrane terminy. Tutaj zaś przejął wraz z pojęciem i termin ze starożytnej filozofji, a mianowicie z filozofji stoickiej. W dziele Cyserona *O obowiązkach (De officiis)* owa „wola mocy“ (*appetitio principatūs*) wymieniona jest w liczbie czterech naturalnych impulsów natury ludzkiej.

Na razie wzrok jej zwiastuna chętnie spoczywał na niepełnem jeszcze i niedoskonałem przejawieniu się jej w rzeczywistości, na arystokracji, jakąkolwiek ona jest, z jej kultem wytworności, *Vornehmheit*, w której widział prawdziwą cnotę stanu rządzącego. Pragnął, aby arystokracja stosowała przy zawieraniu małżeństw surowsze wymagania co do szlachectwa pochodzenia, przyczem szlachectwo to rozumiał w biologicznem, a nie klasowem znaczeniu. „Niema innego szlachectwa prócz szlachectwa urodzenia, szlachectwa krwi (i nie mam tu bynajmniej na myśli stojącego przed nazwiskiem *von* — lub gotajskiego almanachu — ten dodatek dla osłów). Komu nie

przypadło w udziale być potomkiem wybitnych przodków, ten niech zacznie ród od siebie, jeśli to będzie mu dano.

Nietzsche głosi więc bezwątpienia arystokratyzm, ale arystokratyzm biologiczny, nie klasowy. Czyż trzeba zaznaczać, że mamy tu do czynienia z odrodzonym symbolem wierzeń „tragicznego“ okresu Grecji?

Istniał bowiem w Grecji czas, gdy ta ocena wartości, którą zwykliśmy czynić podstawą naszej etyki, nie stanowiła jeszcze powszechnie uznawanej normy i dopiero z wolna przesiąkała do całkiem jej obcego systemu wartościowego — właśnie tego, któryby można nazwać biologicznym. Był to czas bezpośrednio po kresie wędrówek i pełnych rozmachu śmiałych wypraw kolonizacyjnych. Ci, którym udało się wybić z pośród tłumu i po zwycięstwie nad wrogiem zapewnić swym dzieciom umocnione stanowisko w społeczności, nazywali sami siebie i ogólnie byli nazwani „dobrymi“. Cechy osobiste, którym zawdzięczali swe powodzenie i zwycięstwa, przyjęte było nazywać cnotami, *aretai*. Były to oczywiście przejawy zarówno siły fizycznej, jak duchowej; „dobry“ w tem znaczeniu mógł równocześnie być „złym“ w naszym znaczeniu tego wyrazu. Nie było w tem nic sprzecznego: „dobrym“ przeciwstawiano nie „złych“, lecz „lichych“.

Terminy te powstały samorzutnie. Życie jako takie wyznaczyło ich treść; ocena moralna właśnie na skutek naturalności swego powstania musiała z konieczności pokryć się z biologiczną. Ten stan rzeczy istniał oczywiście nietylko w Grecji; ale jedynie Grecja potrafiła sobie zdać z tego sprawę i zostawiła pamiątkę swych rozważań. Ta pamiątka — to przedewszystkiem poezja „tragicznego“ okresu Grecji, poezja Pindara, Teognisa i niedawno odkrytego Bakchylidesa<sup>1</sup>.

„Cnot“ jest wiele, tak jak wiele jest właściwości, dzięki którym uzyskuje się zwycięstwo w walce o życie i władzę; zadaniem każdego jest — „cnotę“, którą obdarowało go bóstwo, poznać i rozwinąć. „Stań się tem, czem jesteś, poznawszy to“ — brzmi w niezręcznem dosłownem tłumaczeniu nieporównanie zwięzła i celna rada, którą Pindar śle królowi Hieronowi

<sup>1</sup> Por. *Pamiętnik Warszawski*, rok 1929, z. I i II.

(*genoi' hoiós essi mathó*). — Słowa te, że wspomnę to nawiasem, były ulubionym aforyzmem Nietzschego; przytacza go i przerabia wielokrotnie, umieszcza wreszcie obok tytułu swego ostatniego dzieła *Ecce homo* w następującej parafrazie: „jak człowiek staje się tem, czem jest“ (*Wie man wird, was man ist*).

W jaki sposób jednak bóstwo obdarza człowieka daną „cnotą“? I na to pytanie znajduje biologja odpowiedź: drogą dziedziczenia. Jeżeli zaś tak, to „dobry“ winien koniecznie wybierać sobie małżonkę z rodu „dobrych“; indywidualizm biologiczny prowadzi bezwarunkowo do arystokracji. Już Darwin w swoim dziele *O pochodzeniu człowieka* (I 2) przytacza następujące wiersze Teognisa (183), „który — pisze — uświadamiał sobie dokładnie, jakie znaczenie miałyby dla udoskonalenia ludzkiej natury starannie przeprowadzony dobór płciowy“:

Wszyscy my dbamy o konie, barany i osły szlachetne;  
Też, by samice im były z szlachetnej li krwi.  
Licha zaś córkę lichego nie wzdraga się dobry poślubić,  
Niech tylko złota moc niesie w posagu mu ta.  
Także i dobra dziewica bogatym a lichym nie gardzi  
Gachem: dobrego jej dasz? Milszy od cnoty jej trzoz.  
Każdy uwielbia bogactwo; i lichy do domu dobrego  
Wkradł się, do tamtych też ten: Plutos pomieszał ich ród.  
Nie dziw się tedy, mój miły, że rody Hellenów marnieją:  
Trudno: do dobrych wciąż lichych domiesza się tłum.

Oto mamy korzeń tego biologicznego arystokratyzmu, na którego gruncie miał powstać „nadczłowiek“. Przypominam, jaką rolę odegrał Teognis i filologiczne prace nad jego twórczością podczas szkolnych i akademickich czasów naszego myśliciela. Sam korzeń — to za mało; możemy rozpoznać i pień i liście tego drzewa w dalszych utworach Nietzschego.

## XI.

Monarchja Homera, przetwarzając się w arystokratyzm grecki t. zw. helleńskiego okresu, zostawiła mu w swym własnym przykładzie ostrzeżenie na przyszłość i wskazówkę. Monarchja ta bowiem upadła na skutek degeneracji swych przedstawicieli. Skoro berło „zrodzonych z Zeusa królów“ znalazło się w dłoni

ludzi fizycznie i umysłowo słabych, niezdolnych podolać potrójnym obowiązkom kapłana, wodza i sędziego, które związane były z godnością królewską, — należący do rady królewskiej książęta znosili do czasu ten stan rzeczy w imię legitymizmu, musieli jednak w razie przeciągania się tej sytuacji lub jej nawrotu przydać nominalnemu władcy do boku wybranego ze swego grona wodza, albo najwyższego sędziego lub sędziów, oraz zarządców, zostawiając mu jedynie zaszczytną, lecz nieszkodliwą rolę najwyższego kapłana, reprezentującego społeczność przed obliczem bóstwa. W ten sposób przetworzyły się rządy monarchiczne w arystokratyczne. Historia przemówiła przykładem; nowy ustrój zrozumiał doskonale jej groźbę.

Trzeba było zapobiec dalszemu obrotowi koła, powstrzymać wyrwanie przez masy ludowe władzy z rąk dzierżącej ją arystokracji. Znaczyło to to samo, co zapobiec degeneracji. Pierwszym środkiem do uzyskania tego celu był starannie przeprowadzony dobór przy zawieraniu małżeństw, gdyż „dobry“ winien według Teognisa łączyć się z „dobrym“, a bynajmniej nie z „lichem“. Drugim nie mniej ważnym warunkiem było zaprawianie młodego pokolenia do cnoty rycerskiej ówczesnej arystokracji, do takiego życia, w którym utrzymać się mogli na powierzchni tylko rzeczywiście dzielni fizycznie i duchowo, pozostali musieli być bezlitośnie pochłonięci przez falę. Uskuteczniło to dwoma środkami, przez wychowanie i agonistykę — a raczej tylko przez agonistykę, bo całe wychowanie przesiąknięte było właśnie jej duchem

Współzawodnictwo we wszystkich dziedzinach życia, gdzie tylko mogła wyrazić się i zabłysnąć dzielność — oto hasło arystokracji w „tragicznym“ okresie Grecji. Będąc sama przedmiotem najwyższych rozkoszy przez darzenie wybrańców owocem zwycięstwa, najslodszy urokiem życia — przyczynia się agonistyka znakomicie do wydzielenia z każdego pokolenia najwybitniejszych jednostek i przedłużania dzięki temu rasy „dobrych“. Oto jest cena, którą grecka arystokracja w „tragicznej“ epoce zapłaciła za władzę. Nie trzeba o tem zapominać przy wydawaniu o niej wyroku.

Stan arystokratyczny w społeczeństwie bywa pracujący lub pasożytniczy. Jeżeli pasożytuje, stanowi niezdrowy ferment,

którego szybkie usunięcie jest koniecznym warunkiem zdrowia państwowego organizmu. Jeżeli zaś pracuje, to przyznać mu trzeba znakomitą historyczną zasługę, polegającą na krzewieniu obywatelskich cnót i ideałów, które z czasem dzięki niemu mogą stać się zdobyczą również szerokich mas przy ustroju demokratycznym. Taka była właśnie zasługa greckiej arystokracji. Życie jej pełne było trudów i wyrzeczeń, ale wszystko wynagradzały przy zdrowym kierunku wychowawczym zwycięstwa i władza.

Taka była epoka, nad którą z największym zapałem pracował Nietzsche w czasie swych studiów akademickich: epoka Teognisa, najdawniejszych filozofów, epoka narodzin tragedji i dyonizjizmu, epoka wreszcie największego rozwoju agonistyki i „homerowego” współzawodnictwa. Czyż trzeba podkreślać, że arystokratyczny jej ideał jest ten sam, którego wskrzeszenia domagał się Nietzsche ze względu na wytworzenie przyszłego „nadczołwieka”?

Całkiem słusznie występuje Elżbieta Nietzsche w napisanej przez siebie biografji brata przeciwko fałszywej interpretacji i oburzającemu nadużywaniu terminu „nadczołwieka”, na które sobie pozwalają powierzchowni czytelnicy, lub może raczej „nieczytelnicy” Nietzschego. „Ludzie schyłkowi, nie umiejący opanować swej natury, nie mający pojęcia, jak surowej dyscypliny wewnętrznej żądał Nietzsche od natur wyższego rzędu — uznając wyrzeczenie się szczęścia i rozkoszy za powinność „nadczołwieka”, korony wszelkiego stworzenia, — potrafili znaleźć w *Zaratustrze*, tej pieśni nad pieśniami hardego i nieskazitelnego ducha, słowa upoważniające ich jakgdyby do oddawania się bez hamulców wszystkim przyjemnościom i zachciankom”. Mamy tu często spotykane pomieszanie dwóch typów arystokracji: pracującego i pasożytniczego. Wcale nie: powstanie „nadczołwieka” poprzedzi koniecznie zespolenie się ludzi, których Elżbieta Nietzsche w przytoczonym urywku zgodnie z zapatrywaniami brata nazywa naturami „wyższego rzędu” (*die höheren Menschen*). Mają to być ci, którzy, według jego wyrażenia, „przejdą przez most”, przyczem trzeba pamiętać, że człowieka uważa on właśnie za ów most pomiędzy

zwierzęciem i nadczołwiekiem. Zespół tych ludzi wyższego rzędu, owa teraz już dająca się urzeczywistnić arystokracja pracująca — to rozsądnik przyszłego „nadczołwieka”.

## XII.

Takie jest tło, które trzeba nieustannie mieć na uwadze przy lekturze znakomych wykładów Nietzschego „o przyszłości naszych zakładów wychowawczych”. Stałą ich nutą jest skarga na demokratyczny charakter naszej szkoły średniej, stworzonej dla szerokich mas, a nie przystosowanej do potrzeb jednostek wyższego rzędu. Na usługi tych szerokich mas zgadza się prelegent pozostawić i nadal wszystkie szkoły realne i zawodowe, które według niego już w dzisiejszym stanie rzeczy zadosyćczynią swoim zadaniom kształcenia mas. Ale jeżeli ten cel przyświecać ma również gimnazjum, to sprzeniewierza się ono założeniu, które jedynie może usprawiedliwiać jego rację bytu. Założeniem tem jest udzielanie grupom wybranej młodzieży nie zawodowego, lecz właściwego wykształcenia i „przygotowanie w ten sposób powstania genjusza”. Nietzsche w tym czasie nie wytworzył jeszcze swej późniejszej terminologii; tę samą myśl ująłby wówczas w sposób następujący: zadaniem gimnazjum jest udzielić ludziom „wyższego rzędu” potrzebnego im wykształcenia i przygotować w ten sposób powstanie nadczołwieka.

Na jakich czynnikach zamierzał Nietzsche oprzeć zrealizowanie swych idei? Jako wierny uczeń starożytności — przedewszystkiem na państwie. Powstać powinien przede wszystkim „prawny akt, który umożliwi nam wiarę w powstanie nadczołwieka — wielka, niesamowita chwila” (*Życie II 441*). Nowe rozplanowanie dnia. Ćwiczenia cielesne dla każdego wieku. Współzawodnictwo uznane za zasadę naczelną. Nawet miłość płciowa jako współzawodnictwo w imię tego, co ma powstać, w imię przyszłości. Władza jako przedmiot nauki i ćwiczeń w wyrabianiu surowości i łagodności (*Życie II 447*).

Poglądy Nietzschego na wyższe cele społeczne i sposoby ich urzeczywistnienia rozwijają się całkowicie harmonijnie i

sekwentnie, zaczawszy od profesury w Bazylei, aż do czasu pojawienia się *Zaratustry*, to znaczy od pierwszego do trzeciego okresu jego działalności. Brakowało tylko utworu, któryby łączył naksztalt ogniwa rozwój tych jego myśli ze starożytnością. Obecnie ogniwo to mamy: tworzą je rozprawy *O państwie greckim* i *O Homerowie współzawodnictwie*. Stanowią one zadokumentowanie rzeczy, które dla znawcy świata starożytnego nie ulegały wogóle wątpliwości, a mianowicie tego, że szkicując ów plan organizacji państwa i wykształcenia państwowego celem przygotowania gruntu dla powstania genjusza, czyli „nadczołwieka“, Nietzsche opierał się na tych wytycznych, któremi posługiwało się w realizowaniu tegoż zadania państwo greckie epoki „tragicznej“. Tragiczna była w rzeczywistości ta epoka, powstała z gleby przesiąkniętej łzami tych, których sprzegła razem żelazna ręka władzy w złom obywatelskiej wspólnoty. Lecz lzy należą do przeszłości, teraz ludzie pogodzili się ze swą dolą, kierowani instynktem, wyzyskującym ich nieświadomą wolę dla uzyskania swego wyższego celu. Na czymże cel ów polega? „Na wytworzeniu genjusza“ — powiada Nietzsche, t. j. wytworzeniu „nadczołwieka“, jak powiedziałby później.

Skądże myśl tę zaczerpnął? Zdradza nam to również wyżej wzmiankowana rozprawa. Zaczerpnął ją z „P a ũ s t w a“ P l a t o n a. „Prawdziwym celem państwa jest żywot olimpijski, oraz wciąż ponawiające się rodzenie i przygotowanie genjusza; w porównaniu z nim wszystkie inne zadania są jedynie środkami, narzędziami i pomocą. Cel ten został tu odkryty przy pomocy poetyckiej intuicji i przedstawiony z całą możliwą dobitnością“. Lecz czymże jest to państwo Platona i jaką odgrywa rolę, jako ogniwo pośrednie między historycznymi państwami „tragicznej“ epoki Grecji i koncepcjami Nietzschego?

Odpowiedzi na to pytanie nie trzeba szukać daleko. Ze wszystkich państw starożytnych zbliżyła się dorycka Sparta najbardziej w swym życiu politycznym do ideału pracującej arystokracji, który nakreśliliśmy. Jest zaś rzeczą ogólnie uznaną, że Platon opierał się w swym opisie idealnego państwa na realnie w Sparcie istniejących instytucjach. W tym ustroju państwowym pierwsze miejsce zajmuje stan rządzący — straż-

nicy całości — przyczem ujmowani są oni bądź jako jednolita grupa, bądź też dzielą się na kierowników i właściwych strażników, podlegających kierownikom i bezapelacyjnie spełniających ich rozkazy. W zasadzie nie stanowi to różnicy, gdyż razem tworzą oni stan rządzący, w przeciwstawieniu do stanu włóścian, rzemieślników i t. p., którzy mają swą pracą zwiększać wytwórcze siły państwa. U podstawy tej koncepcji leży bezsprzecznie arystokratyzm. Ze jest to jednak arystokratyzm biologiczny, a nie klasowy, wynika po pierwsze z tego, że do najważniejszych trosk kierowników należy przeprowadzenie tego rodzaju małżeństw (krótkotrwałych zresztą) między obywatelami i obywatelkami, któreby dawały gwarancję powstania najlepszego zespołu przyszłych strażników. W związku z tem przebiega, jakby nić czerwona, przez całą księgę myśl, iż upadek pierwotnego idealnego państwa wywołała głównie degeneracja obywateli, której trzeba obecnie zapobiec za wszelką cenę. Biologicznego charakteru arystokracji dowodzi następnie fakt, iż do obowiązków kierowników należy przenoszenie nieudolnego członka ze stanu rządzącego do stanów niższych i odwrotnie, przyjmowanie wybitnego obywatela z niższych stanów do stanu rządzącego. Uchyła się przez to zasadę kastowości, pochodzeniu zaś nie przypisuje się większej wartości ponad przyznane mu przez biologię prawo dziedzicznego przekazywania cech.

Jest to jednak tylko jeden punkt widzenia. Biologiczny arystokratyzm Platona jest również pracujący. Wszystkie przyjemności, cała radość życia, związana z posiadaniem rodziny i własności, stanowią udział niższych stanów. Stan rządzący zadowala się władzą, placąc za nią życiem pełnym trudów i wyrzeczeń. Życie to, pozbawione rodziny i osobistej własności, występuje u Platona w opisach Sokratesa w tak ponurych barwach, że słuchacze pytają ze zdziwieniem, czy znajdują się tacy, którzy przy takich warunkach zechcą podjąć się roli strażników państwa. Oto środowisko, w którym wedle Nietzschego możliwe jest jedynie wciąż nowe rodzenie się i przygotowywanie „genjusza“; oto treść głównej idei Platona w tem dziele, tajemnej jego nauki o związku między państwem a genjuszem.

## XIII.

W poprzednich rozdziałach spróbowałem przedstawić powstanie i rozwinięcie koncepcji „nadczłowieka”, najbardziej płodnej i popularnej ze wszystkich koncepcyj związanych z nazwiskiem Nietzschego. Drugie z kolei miejsce zajmuje idea „wieczystego powrotu”. Nietzsche sam przypisuje jej ogromne znaczenie. Zaratustra głosił przedewszystkiem, według jego zdania, naukę „o wieczystym powrocie”. Wielkie znaczenie tej idei uwarunkowane jest, zdaniem Nietzschego, dwojakim jej oddziaływaniem na psychikę ludzką. Dla silnych natur jest ona czemś zgoła łatwym i pożądanym, zaspokajając tęsknotę do nieśmiertelności, która jest koniecznym zadatkiem mocy. Zgnębi jednak natury słabe i mizerne, co przyczyni się właśnie do ogólnego dobra. Wytracając bowiem słabych i torując przez to drogę dla silnych, idea „wieczystego powrotu” staje się czynnikiem uzdrowienia ludzkości, jak świeży powiew wichru, strącający suche i słabe gałęzie, przyczynia się do wzmożenia żywotności lasu.

W rzeczywistości wszystko to okazało się całkowitem złudzeniem. Myśl o cyklicznym, ciągnącym się w nieskończoność powrocie wszechświatowych zdarzeń łącznie z życiem ludzi aż do najdrobniejszych szczegółów — tak nam jest obca, że nie mogła pod żadnym względem oddziaływać na nasze umysły i pozostała dla czytelników Nietzschego pustą igraszką wyobraźni. Powstaje teraz pytanie, w jaki sposób mógł Nietzsche oczekiwać czego innego.

W państwie Platona, na które powołaliśmy się poprzednio, znajdziemy, jak się wydaje, odpowiedź na to pytanie. Sokrates po ustanowieniu zasady arystokracji stanowej uważa za wskazane, aby ktoś wpoił w obywateli wiarę w mistycznie zróżniczkowane pochodzenie poszczególnych stanów od różnych kruszców: złota, srebra, miedzi i żelaza. Ta teoria wpojona tylko, a bynajmniej nie dowiedziona, wpływałaby na zgodę obywateli i chętnie wypełnianie przez nich swych powinności. Filozof staje się tym sposobem — używając terminologii Nietzschego — twórcą wartości, co według niego powinno właśnie być jego zadaniem.

Jest rzeczą godną uwagi, że w stosunku do idei „wieczystego powrotu” Nietzsche wyobrażał to sobie mniej więcej tak samo. Nastąpi „wielkie południe” i wówczas Zaratustra objawi — bynajmniej nie dowiedzie, lecz właśnie objawi — jakby nową ewangelję, naukę o „wieczystym powrocie”. Objawienie to stworzy granicę między przeszłością a przyszłością; ludzkość, dorosła do „wielkiego południa”, przyjmie nową naukę ku wzmocnieniu silnych i wyniszczeniu słabych. Wtedy Zaratustra spełni swą misję i skona ze szczęścia.

Mit stał się oto jakgdyby ramą mitu. W rzeczywistości jednak sprawa potoczyła się inaczej. Plato miał na celu wywarcie wpływu na społeczeństwo, jako na środowisko religijno-twórcze; Nietzsche mógł wpływać jedynie na czytelników, t. j. na inteligencję. I ta inteligencja odrzuciła jego teorię „wieczystego powrotu” podwójnym argumentem: po pierwsze, że nie tylko nie jest dowiedziona i nie da się dowieść, lecz również, że daje się obalić i jest obalona; po drugie, że nie ma nawet posmaku nowości i całkowicie jest zapożyczona ze świata starożytnego. Zatrzymamy się tutaj, zgodnie z naszym założeniem, jedynie przy drugim argumente — nie ze względu na starożytność, oczywiście, lecz dla wykazania, o ile jej prądy przenikały umysłowość i filozoficzno-artystyczną twórczość Nietzschego.

Istotnie Heraklit, będący najczęstszym źródłem natchnień Nietzschego, przez swą naukę o ogniu, jako twórczym pierwiastku wszechrzeczy, do którego wszystko po upływie czasów powróci, i o Eonie, grającym w warcabę, nie daleki był myśli, o której tu mowa. Wyznawali ją całkowicie Pitagorejczycy. Zachowało się przypadkowo świadectwo o tem Eudema, ucznia Arystotelesa: „Jeżeli wierzyć Pitagorejczykom, — powiada z pewnym humorem ten profesor filozofji, — to po upływie pewnego czasu znowu będę tu wam wykladał, stojąc z moją łaszczyką w rękę, a wy wszyscy, tak jak jesteście teraz, będziecie siedzieli przede mną i tak samo będzie się działo ze wszystkim innym”. (*Diels, Vorsokratiker* I 277). Dla Pitagorejczyków jako matematyków pojęcie perjodyczności było oczywiście czemś zupełnie istotnym; nie należy jednak zapominać, że dyscyplina matematyczna przeżywała wówczas swój okres młodzieńczej fantastyki.

Nie trzeba udowadniać, że wymieniony fragment Eudema znany był Nietzsche, który sam nazywa Pitagorejczyków swymi poprzednikami — choć oczywiście nie w *Zaratuście* (*Życie II 2, 378*). Podobnie jasną jest rzeczą, że u Nietzschego koncepcja „wieczystego powrotu“, jako uwieńczenie jego pozytywnego ustosunkowania się do życia — przypomnijmy sobie heroiczny okrzyk: „Życie — raz jeszcze“! — miała całkiem odmienne znaczenie etyczne, niż u Pitagorejczyków. Bynajmniej nie jestem skłonny podawać w wątplenie myślowej samodzielności Nietzschego; chcę tylko odnaleźć te ziarna z posiewu starożytności, które wydały tak bujny plon w bujnej duszy filozofa.

#### XIV.

Bujny plon? Gdzież on jest? — zapytają. Dał nam Nietzsche teorię o apollinizmie i dyonizjizmie, — jakkolwiek raczej jako zagadnienie, niż jako rozwiązanie problemu; powtórzył zasadę bezcelowości tworzenia, lecz przeniósł ją z dziedziny metafizyki w sferę etyki, oparł na niej swój immoralizm, który sam odrzucał w praktyce; przeszedłszy następnie od sprawy etycznego wartościowania do „tragicznej“ epoki Grecji, umieścił swoją moralność „poza dobrem i złem“, wpadając przez to w sprzeczność z postulowanym przez siebie immoralizmem, ponieważ ustalał nową moralność zamiast braku wszelkiej moralności. Przewartościowanie wszystkich wartości możliwe jest oczywiście i na tym gruncie, chociaż w myśl tego, co tu powiedziano, będzie to nie tyle nowe wartościowanie, ile nawrót do pierwotnego wartościowania (nie — *Umwertung*, lecz — *Rückwertung*). Następnie utopja o arystokracji, wola mocy, nadczłowiek, wieczysty powrót — czyż są to rzeczy, z którymi liczyć się można poważnie? Z całego Nietzschego nie zostaje w istocie nic poza poszczególnymi zadziwiająco pięknymi powiedzeniami i zwłaszcza jego rzeczywiście nieporównanie oryginalnym, potężnym i przepięknym stylem.

Wszystkie te zarzuty uczynić można Nietzsche, i mniej więcej w ten sposób formułują je jego przeciwnicy. Zarzuty te odpierają jego wielbiciele; nie radziłbym jednak nikomu czy-

tać tego, co piszą. Oczywiście jest rzeczą, że na gruncie ścisłej filozofii sprawa jego jest całkowicie przegrana. Filozofowie naogół nie zaliczają go, jak wspominałem, do swego grona; niektórzy względniejsi nie odmawiają mu prawa zasiadania wśród innych na katedrze, uważając go jednak za osobliwość swego rodzaju — za filozofa w dosłownym, pierwotnym znaczeniu tego terminu.

A tymczasem poza dziedziną ścisłej filozofii wpływ jego wciąż rośnie. Ukute przez niego z zachwycającą trafnością i artyzmem terminy stały się już dawno własnością ogółu. Nietylko poezja, lecz muzyka i, jeżeli się nie myłę, sztuki plastyczne przejmują się coraz bardziej jego ideami. Myśl polityczna, wychodząca nawet od demokracji, darowuje mu jego antysocjalistyczne ideały i usiłuje w ten czy w inny sposób spokrewnić się z jego Dyonizem i Zaratustrą. Etyka nie naukowa może, lecz popularna dumnie wypisuje na swym szlendarze jego straszliwe hasło immoralizmu i kusi się na własną rękę przeprowadzić przewartościowanie wszystkich wartości. Nawet wiedza religijna stara się jakoś przetrwać jego ateizm i, oczarowana jego swoistą szlachetnością i głęboką uczciwością jego poszukiwań, głosi jako swoją dewizę: „Nie mimo Nietzschego, lecz przez Nietzschego“. Atoli najliczniejsi i najzarliwsi jego wielbiciele to ci, którzy, nie należąc do żadnego z wymienionych obozów, zachwycają się sami przez się, zwyczajnie po ludzku, przepotężną siłą i pięknem jego myśli i słów. Jak to można wytłumaczyć?

Cofnę się do pierwszych stron niniejszej pracy. Filozof ciągłych odrzekań, lubujący się jak nikt inny w codziennym odżegnywaniu się od opiekuńczych bożyszcz dnia poprzedniego, czy były niemi idee, czy ludzie, — jednemu bóstwu pozostał wierny przez całe życie. Bóstwem tem była starożytność epoki „tragicznej“, Grecja przedsokratyczna. Rozmiłował się w niej już na szkolnej ławie, tłumacząc ze słownikiem w rękę czarujące w swej zagadkowej zwartości dystychy Teognisa, czcił ją i w ostatnich czasach swego zrujnowanego żywota: „Wszystkie systemy filozoficzne zawiodły, Grecy promieniują silniej niż kiedykolwiek, zwłaszcza Grecy przed Sokratesem“ — brzmi jedno z ostatnich jego powiedzeń (*Dzieła XIII 3*).

Tak, Grecy epoki „tragicznej“ z ich jeszcze nie rozczygnię-  
mi instynktami, z ich potężnymi porywami, z ich głęboką wia-  
rą w jasny cel, który leży przed nami na naszym ziemskim go-  
ścińcu, gdzie miłowe głązy znaczą granice pokoleń, a ojciec  
powierza synowi pochodnię życia do dalszego biegu! Wszystko  
tu tchnie współzawodnictwem, tchnie siłą, tchnie wołą mocy  
i przodowania. Oto nasienie, które zapłodniło bogatą duszę  
Nietzschego, wzeszło wspaniałem drzewem i wydało z kolei na-  
sienie, zapładniające dusze jego wielbicieli. Wspomnijmy teraz  
o jego powierzchowności, o jego silnej i przepięknej postaci,  
zwracającej na niego za czasów studenckich powszechną uwagę  
kolegów, gdy po przejażdżce konnej wchodził „podobny do  
młodego boga“ do sali wykładowej uniwersytetu lipskiego.  
Wspomnijmy o jego chorobie, która jak straszne przekleństwo  
losu spadła na niego jeszcze w jego młodzieńczych latach i wy-  
łączyła z szeregu tych, którzy, podając sobie z rąk do rąk po-  
chodnię, biorą udział w wielkim biegu życia. Jak artysta, który,  
zaniewidziawszy nagle w rozkwicie młodości, darzy namiętną  
miłością utracone światło słoneczne i grę kolorów i blasków  
w przyrodzie, tak Nietzsche pokochał wszystkimi siłami duszy  
przepiękną, daleką ziemię naszych dzieci i wnuków, dokąd  
swojej pochodni przesłać już nie mógł. Czy jasne jest teraz,  
czem była w jego życiu „tragiczna“ epoka Grecji?

Jeżeli po długotrwałem, ciągłym wyradzaniu się wyniszczona  
rasa wyda wreszcie swą ostatnią nędzną latorośl — to losem jej  
będzie nucić smutną pieśń wyrzeczenia; lecz biada naro-  
dowi, który wysłucha jej spokojnie i nie zagłuszy rześkim, zdo-  
bywczynią hejnałem. Ale potężny pęd rozkwitającej gałęzi,  
zdruzgotany piorunem, rwie się tem gwałtowniej ku życiu,  
które mu wydarto, i jeszcze bardziej zwycięsko wyżywa się  
w pieśni o sile i radości, współzawodnictwie i woli mocy. Jest  
to właśnie ta pieśń, którą czaruje nas Nietzsche. Niech się więc  
rozwieją w nicość uludy te obrazy, w które wcielił swe ma-  
rzenia i dążności; nie zapomnimy mu tego, że wśród jęków,  
płynących z ust wykolejeńców życiowych, zabrzmiał zew jego  
ożywczy, zew filozofa mocy, że skierował nieufne jeszcze na-  
sze oczy przed siebie i nauczył kochać twórczą miłością ziemię  
naszych dzieci i wnuków.

ADAM PODKOWIŃSKI.



## CONRAD I PROUST.

P. Anieli Zagórskiej — znakomitej  
tłumaczce Conrada, wielbicielce  
Prousta.

Poczucie „dziwności istnienia“, jak powiedziałby St. Ig. Wit-  
kiewicz, drzemie zapewne w głębi świadomości każdego czło-  
wieka. Oczywiście stopnie odczuwania tej dziwności, zaniepo-  
kojenie się nią, bywają bardzo różne, skala tych przeżyć jest  
wprost nieskończenie rozciąglą. Zresztą człowiek współczesny  
mało ma chęci, a nawet i możliwości badania w sobie tych sta-  
nów, oddawania się rozważaniom tego rodzaju. Z punktu wi-  
dzenia pragmatycznego jest to może dodatnią cechą naszej  
epoki, na ten temat nie będziemy tutaj dyskutowali, chodzi mi  
tylko na razie o skonstatowanie faktu, że każde wielkie dzieło  
sztuki nie tylko budzi w nas ten niepokój, ale że nawet stopień  
tego niepokoju, siła jego napięcia, a raczej jego głębokość, głę-  
bokość tej sondy, którą zapuszcza w nas artysta, jest może  
ostatecznie jedyną miarą jego wielkości, jeżeli w tych rzeczach  
wogóle o miarach może być mowa.

Takim właśnie niepokojącym nas w najwyższym stopniu  
artystą (i nie na sposób Grand Guignolu, jak Edgar Poe) jest  
Conrad, którego *Młodość* i *Serce Ciemności* (wydane w tym ro-  
ku w pięknym przekładzie p. Anieli Zagórskiej) to pod tym  
względem, a może też i pod wszystkimi innymi, najbardziej  
typowe i najdoskonalsze jego utwory.

Conrad nachyla się nad przepaścią życia bez strachu, ale  
i bez nadziei dojrzenia jej dna, prowadzi nas nad tą przepaścią  
i każe w nią patrzeć aż do zawrotu głowy, a potem — powró-  
cić do codzienności, tak jakby można było zapomnieć to, co  
pod tą codziennością się kryje. Pesymizm jego jest beznadziej-