

SPIS TREŚCI

<i>Nietzsche, czyli jak się walczy z nihilizmem</i>	7
Przedmowa	17
Sentencje i strzały	19
Problem Sokratesa	27
„Rozum” w filozofii	35
W jaki sposób „świat prawdziwy” stał się w końcu bajką	41
O moralności sprzecznej z naturą	43
Cztery wielkie błędy	49
„Ulepszacze” ludzkości	59
Czego nie dostaje Niemcom	65
Wywody nie na czasie	73
Co zawdzięczani starożytnym	117
Mówi młot	125

NIETZSCHE,
CZYLI JAK SIĘ WALCZY Z NIHILIZMEM

W świecie jest więcej bożyszcz **niż** rzeczywistości

Każdy filozof ma swe fundamentalne doświadczenie, wyznaczające początek i koniec drogi jego myślenia — doświadczenie skrycie wpływające na jego poszczególne myśli — doświadczenie, którego myśliciel czasami staje się świadom, co może być równie bolesne, jak dramat prawdy, która powoli odsłania się przed Edypem.

U Nietzschego doświadczeniem takim była groźba nihilizmu — rzeczywistość nihilizmu — wszechobecność nihilizmu. Problemem Nietzschego jest nihilizm — w tym również jego własny nihilizm. Zdumiewająca okoliczność wszakże: ten rozkochany w sobie wiwisektor własnego wnętrza (własnych trzewi raczej), Nietzsche, jak wyznaje, dość „późno” go u siebie dostrzegł. Dlaczego nie doszło do tego „wcześnie” — „wcześniej”? Odpowiedź na pozór wydaje się prosta: ponieważ „Późno ma człowiek odwagę być tym, co właściwie jest mu wiadome...” (XII, 9, 123).

Co w praktyce oznacza takie doświadczenie? Że wszystko się do niego jakoś odnosi. Że wszystko się na nie przekłada. Ale jak? U Nietzschego ów stosunek ma paradoksalny charakter. Nietzsche bowiem przeciwstawia się swemu doświadczeniu podstawowemu. Odnosi się do niego negatywnie, wrogo. Nihilizm, którego formy dialektycznie się mu

7

mnożą, jawi się nihilistycznemu antynihilistom jako coś w najwyższym stopniu niepożądanego. Nihilizm jest idiosynkrazją Nietzschego. Ergo, Nietzsche walczy ze sobą. Chce siebie pokonać. Chce odeprzeć swój nihilizm. Chce siebie z niego uzdrowić.

Przewycięzać siebie: czyż to nie piękny, nie szczytny cel? Lecz Nietzsche zdaje się nie znać miary w tych zmaganiach wewnętrznych ze sobą. A wszelki brak umiaru jest objawem, i to poważnym („p r z e s a d a w odniesieniu do poszczególnego aspektu jest sama w sobie już oznaką choroby. Również przewaga 'nie' nad 'tak'!" — XIII, 11, 228). Pragnienie zwycięstwa kazało mu w jakiejś euforycznej chwili (między listopadem 1887 a marcem 1888 roku) napisać, w jednym z kilku projektów przedmowy do *Woli mocy*, że oto zabiera tam głos „jako pierwszy nihilista zupełny Europy, który wszakże sam nihilizm już w sobie do końca przeżył — który ma go za sobą, pod sobą, poza sobą...” (XIII, 11,411). Ta zrozumiała chluba—ta fałszywa chluba—motywowana pozornym przewyciężeniem wszechobecnego nihilizmu, które oznaczałoby zarazem tryumf nad własną osobą, własną skłonnością, może nawet nad własną istotą, stanowiła przeszkodę: odwodziła Nietzschego od namysłu nad nihilizmem jako uniwersalnym zjawiskiem, które swe źródło ma w fatalności losu człowieka, przez fatum — ironiczne? złośliwe? — wyrzuconego, wraz z całym światem, poza nicość („życie na Ziemi w ogóle momentem, epizodem, wyjątkiem bez następstw, czymś, co nie ma żadnego znaczenia dla charakteru całej Ziemi; sama Ziemia, jak każda gwiazda, hiatu-sem między dwiema nicościami, zdarzeniem bez planu, rozumu, woli, samoświadomości, jako najgorszy rodzaj czegoś koniecznego, jako głupia konieczność....”, XIII, 16, 25). Nihilizmu nie można mieć za sobą (— chyba że się go nosi jako garb). Ale to zupełnie inna kwestia... W każdym razie, Nietzsche jest skrajnym antynihilistą: ze wszystkich sił chce

walczyć z nihilizmem, tak jak Schopenhauer ze w s z y s t k i c h sił uprawia nihilistyczną deprecjację życia (to zresztą ciekawe przeciwieństwo: Schopenhauer, zdrowy, długowieczny, zaradny, przecież serdecznie nienawidzi życia — Nietzsche, chory, cierpiący, sterany, serdecznie je miłuje...).

W dociekaniach nad Nietzscheańskim nihilizmem jako przeżyciem osobistym musimy trwać przy zagadkowej — w dwójnasób—wypowiedzi Nietzschego o sobie jako nihilście (*Z genezy nihilisty*): „Dopiero niedawno przyznałem się przed sobą, że z gruntu byłem dotąd nihilista; złudziła mnie co do tego fundamentalnego faktu energia, nonszalancja, z jaką szedłem naprzód jako nihilista" (XII, 9, 123). Nasuwa się również fundamentalne pytanie: kiedy wydarzyła się ta chwila prawdy, ta chwila olśnienia? Pod względem chronologii wypowiedź daje się łatwo zlokalizować: przypada na jesień 1887 roku (ach, jesień, ta pora melancholijnej szczerości —). Lecz co konkretnie oznacza owo „niedawno”: tydzień, miesiąc, rok temu (ktoś to musi wiedzieć — tym kimś może być tylko Bóg, zatem Bóg istnieje: tak moglibyśmy strawestować „dowód ornitologiczny” Borgesa, który sam zapewne również kogoś trawestuje —). Jak wyglądają wypowiedzi Nietzschego o nihilizmie przed tą cezurą, jak po niej? Co nowego przynosi takie doświadczenie prawdy o sobie? Czy Nietzsche rzeczywiście ma poczucie zwycięstwa w starciu z nihilizmem (na co wskazywałoby słowo „dotąd” —), czy może raczej, w owym olśnieniu, zdał sobie sprawę, że nihilizm nie jest aż tak straszny, tak niebezpieczny, że można go delikatnie okiełzać, oswoić, przyciąć, ukrócić nieco — dzięki czemu walka, pierwotnie straszliwa i bezwzględna, nieco zelżała? W takim razie zmagania Nietzschego z samym sobą wiodłyby od totalnego zanegowania nihilizmu do jego wyważonej (umiarkowanej) afirmacji („boska umysłowość”): odtąd nihilizm oznaczałby już coś zu-

pełnie innego — specyficzną afirmację oczyszczonego z nieprawdy, heroicznie wytrzymywanego życia.

„*V»:’ 2. ~ ST;:;’! ’:

Jak wygląda sytuacja nihilistyczna? Nietzsche opisuje ją takimi charakterystykami: ludzka „małość i przypadkowość w strumieniu stania się i przemijania”; „cierpienie i zło”; brak „właśnie w odniesieniu do spraw najważniejszych adekwatnego poznania” (XII, 5, 71).

Na gruncie sytuacji nihilistycznej człowiek „gardzi sobą jako człowiekiem”, „bierze stronę przeciwną życiu”, „wątpi w poznanie” (tamże). Tym sposobem rodzi się *pierszy* — uniwersalny — nihilizm: nihilizm powszechnej marności, która jest *jedyną prawdą par excellence* o życiu i człowieku (wiedział o tym już buddyzm, wiedział Job, wiedział Schopenhauer). Prawdą, która nie może się zmienić, przeobrazić, przenicować (w swe przeciwieństwo), bo istotnie niezmienna, mimo akcyjnych zmian, pozostaje sytuacja nihilistyczna („Tym, którzy dzisiaj nie cierpią z powodu {całej} problematyczności naszego istnienia, nie mam nic do powiedzenia” — XII, 10, 196).

By się uchronić przed rozpaczą, przed skokiem w nicość, człowiek, który nie wiadomo, skąd?, nie wiadomo, dlaczego?, nie wiadomo, po co?, znalazł się w świecie (mniej eufemistycznie: w sytuacji nihilistycznej), musi sobie wynaleźć antynihilistyczne środki, dzięki którym jednak wytrwa, przezwyciężając nihilistyczną pokusę. Działanie antynihilistyczne musi zafałszować sytuację człowieka w świecie: w swej istocie wszelka antynihilistyczna broń jest *nieprawdą*, dlatego również „metafizyka, religia, moralność, nauka — wszystko to są jedynie płody jego woli sztuki, woli kłamstwa, woli ucieczki przed 'prawdą'” (XIII, 17, 3). Za największą — bo najbardziej kolektywną, najbardziej długo-

wieczną, najbardziej groźną w swych negatywnych, a przy tym nieuniknionych następstwach, można by rzec: najbardziej zakłamującą — nieprawdę uważa Nietzsche chrześcijańską interpretację moralną (już platonizm uważając za „chrześcijaństwo na opak”), która „używała człowiekowi wartości absolutnej”, „nadawała światu charakter doskonałości”, „ustanawia u człowieka wiedzę o wartościach absolutnych” (XII, 5, 71), która, krótko mówiąc, sprawiała, że człowiek mógł się poczuć m o c ą wżyciu.

Lecz nieprawda ma to do siebie, że prędzej czy później wychodzi na jaw: zarówno nieprawda najbardziej indywidualna (każdy ma takie miłe nieprawdy, z którymi musi się kiedyś rozstać — i niemiłe prawdy, które musi do siebie dopuścić), jak i nieprawda najbardziej powszechna — nieprawda interpretacji moralnej (która sama zgotowała sobie koniec, ucząc umiłowania prawdy, które „zwraca się w końcu przeciw moralności, odkrywa jej teleologię, jej interesowność”). Instrumentarium antynihilistyczne zostaje zdemaskowane, człowiek dochodzi do prześwietlenia jego istoty. Wówczas owo „wielkie antidotum przeciwko nihilizmowi praktycznemu i teoretycznemu” nie tylko traci moc działania, ale i rodzi straszliwą — skrajną — reakcję: przechył w drugą stronę („Pozycji skrajnych nie zastępują jednak pozycje umiarkowane, lecz znów skrajne, aczkolwiek odwrotne”). Zbyt skrajny antynihilizm staje się dialektycznym źródłem równie skrajnego nihilizmu („Przepadła j e d n a interpretacja; że jednak uchodziła za j e d y n ą, przeto wydaje się, jakby w istnieniu nie było wcale sensu, jakby wszystko było nadaremne”). Ruch taki, który wiedzie do wiary w bezcelowość i bezsensowność wszystkiego, Nietzsche nazywa „psychologicznie koniecznym uczuciem”, które, jak przepowiadał, ma zdeterminować nadchodzącą przyszłość („Opowiadam historię dwu najbliższych stuleci. Opisuję nadchodzącą

przyszłość, przyszłość, która nie może już nadejść jako inna: nastanie nihilizmu. Historię tę można opowiadać już teraz: bo samej konieczności będzie to dzieło. Przyszłość ta mówi już setką znaków, los ten wszędzie się zapowiada; dla tej muzyki przyszłości każdy ma już wyostrzony słuch").

Rzecz jasna, ów reaktywny nihilizm jest równie zafałszowujący jak wszelki antynihilizm — zafałszowujący jako wielkie uogólnienie: „Nihilizm stanowi patologiczny stan pośredni (patologiczne jest wielkie uogólnienie, wniosek, że {nie ma} żadnego sensu)" — (XII, 9, 35). Z nim chce się mierzyć Nietzsche — nie po to wszakże, by wyjść poza wszelki antynihilizm i nihilizm z ich „obrzydliwymi prawdami", coś ta kiego jest bodaj w ogóle niemożliwe. Chce natomiast dojść do nihilizmu prawdy — prawdy, że „nie ma prawdy", tak zwanej prawdy, tak zwanego świata prawdziwego; do prawdziwego nihilizmu, który bez lęku wodzi i uznaje, że wszystko było kłamstwem.

;3.

•,-.»,*•.<-.,!v-...-...- ,•

Jakie miejsce przypada *Zmierchowi bożyszcz* (1888) w tym generalnym projekcie nihilistycznego powrotu z (antynihilistycznego) „świata prawdziwego" do (nihilistycznego) świata prawdziwego (Nietzsche wszystko musi brać tu w cudzysłów — który pozostaje dlań najprostszą oznaką przewartościowania, przeniecowania)?

Dzieło, o którym sam autor w autobiograficznym i autotematycznym *Ecce homo* stwierdza nie bez chępliwości, że „w ogóle jest wśród książek wyjątkiem: nie ma niczego bardziej substancjalnego, bardziej niezależnego, bardziej wstrząsającego", stanowi zbiór kilku osobnych rozpraw — esejów raczej — oraz kilkudziesięciu bądź aforyzmów, bądź dywagacji (niekiedy prawdziwie porywających: o dekadencekij etyce,

o wolności, o geniuszu, o pięknie...). Na tle innych pism Nietzschego *Zmierzch* wyróżnia się uniwersalnością i zawartością wywodu. Tu autor nie rozdrapuje swych klasycznych idiosynkrazji, które dotyczą przede wszystkim „walki z chrześcijaństwem” (co nie znaczy, że tekst w ogóle nie zawiera druzgocących uwag w rodzaju: „Chrześcijaństwo jest metafizyką kata...”; albo: „chrześcijaństwo, które z pogardą odnosi się do ciała, dotychczas było największym nieszczęściem ludzkości”) — wprawdzie stały się one jego *idee fixe*, ale w całości Nietzscheńskiego zadania stanowią, o czym jesteśmy przekonani, bardziej uboczną domenę. W *Zmierzchu* jego nauka pozytywna, a ściślej: nauka afirmatywna, ukazuje się najbardziej jawnie, zwięźle, jednoznacznie: właśnie jako afirmacja — afirmacja całej fatalności wszystkiego, co istnieje, w szczególności człowieka („Duch, który stał się w o l n y m d u c h e m, na uniwersum spogląda z radosnym i ufny fatalizmem, pełen wiary, że odrzucać można jedynie poszczególne elementy, że w całości wszystko znajduje wybawienie i afirmację — duch ten już nie neguje... Wiara taka stanowi najwyższą z wszystkich możliwych form wiary: ochrzciłem jałmieniem Dionizosa. — ”).

Każdy przeciwnik filozofii — a któż rozsądny, któż trzeźwy nie jest potajemnym, nieśmiałym, zdumionym przeciwnikiem filozofii, tej najbardziej osobliwej, najbardziej bezpodstawnej odpowiedzi na dręczące człowieka pytania bez odpowiedzi — dozna tu chwil rozkoszy. F i l o z o - f i a jest bowiem głównym obiektem, przeciwko któremu zwraca się Nietzsche. Przykro powiedzieć, ale większość owych bożyszcz, owych ideałów, które nie tylko przesłaniają rzeczywistość, ale i wykluczają jej badanie, wymyślili filozofowie — gdybyż tylko wymyślili! jeszcze je zaszczepili ludowi („Że też ludzkość musiała poważnie traktować schorzenia mózgowie chorych pajęczarzy! — I drogo za to zapłaciła!...”). Że mają

tak dziwne pomysły, dziwić nas nie może, zważywszy, że filozof w Nietzscheńskim ujęciu to niejako uosobienie dekadencji. I orędownik dekadencji. Zatem schyłku, upadku, zaniku. Wynaturzenia wreszcie... Dlatego „ci najmądrzejsi, najpierw im należy się przyjrzeć z bliska!”

„Najmądrzejsi” mieli o życiu — które winno nam być najbliższe, najmilsze, bo w każdym razie jest jedyne—jeden tylko, uporczywie niezmienny sąd: że *en bloc* jest do n i c z e g o. (Czy nie wypływa z tego i dezyderat, że winno zmierzać do nica — do nicości; że lepiej by było, gdyby samo siebie skracało? W każdym razie, był filozof, który, za Schopenhauerem, *explicite* wyciągnął taki wniosek. Zwał się Philipp Mainlander. Swe życie zamknął z własnej woli w wieku trzydziestu lat.) Nietzsche mu taki stosunek do życia jawi się jako największe *horrendum pudendum*, które rozpoczynają Sokrates („Czy Sokrates był typowym zbrodniarzem?”) i Platon („Platon tchórzy przed rzeczywistością — z a t e m ucieka w ideał”). I które wciąż się utrzymuje, może nawet coraz lepiej się ma (pośród stadka filozofów właściwie tylko Heraklit był inny i stanowi chlubny wyjątek). Dlaczego filozofowie kłamią? Albo raczej: dlaczego jedynie ich kłamstwo zasługuje na odrzucenie (pamiętajmy wszak, że kłamią również artyści —jakże pięknie jednak; jakże inaczej jednak — „Okoliczność, że artysta wyżej ceni pozór niż rzeczywistość, nie jest zarzutem przeciwko tej tezie. Albowiem 'pozór' jeszcze raz oznacza tu rzeczywistość, tyle tylko, że wyselekcjonowaną, spotęgowaną, skorygowaną”)? Dlatego że z istoty są typem schyłkowym, bardzo schyłkowym. Dlatego że są życiowymi kalekami (jak ów „najbardziej ułomny, jaki kiedykolwiek żył, kaleka pojęciowy, wielki Kanta”). Wolą tedy pełne światło od półmroku, rozum od instynktu, świadomość od nieświadomości, chorobę od zdrowia, słabość od siły. Wreszcie: negację od afirmacji... Dlatego że są zatem życiem zstępującym, które występuje

przeciwko życiu wstępującemu. Które jest buntem słabszego przeciw silniejszemu.

Patologiczna fizjologia zafałszowujące przejawia się w równie patologicznej filozofii. Filozofowie przede wszystkim uśmiercają: „nic rzeczywistego nie wyszło z ich rąk jako żywy twór”. Niczym Midasowi w złoto, wszelka realność przepływa im w byt — a cała reszta, która tego nie potrafi, nie ma w ich oczach prawa bytu. Stąd rodzi się wizja dwu światów: świata bytu — świata statycznego, niezmiennego, nieśmiertelnego, ale też i niewidzialnego, to znaczy: przez nikogo jeszcze nie widzianego — oraz świata niebytu — świata dynamicznego, zmiennego, śmiertelnego, przede wszystkim zaś: przez wszystkich widzianego, codziennie, na każdym kroku. Pierwszy został skonstruowany — skłamanym — przez rozum, drugi jest poznawany dzięki zmysłom (przy czym właśnie „Rozum” jest przyczyną, że fałszujemy świadectwo zmysłów”). Rzadko która myśl filozoficzna może nie być „nonsensowną ideą”, skoro jest wymyślana przez takich, jak Platon, Kant *et hoc genus omne*.

Jaki jest ów rozum, w który choroba jest wręcz istotowo wpisana? I który tak ręczo, tak naiwnie zabiera się do odsłania wszelkich tajemnic wszystkiego? Jest on osobliwą władzą, która niezmiennie popełnia najbardziej fundamentalne błędy. Która w ogóle zamienia w życiu przyczynę i jej następstwo (nie bacząc, na przykład, że: „Długi żywot, liczne potomstwo n i e jest nagrodą za cnotę, przeciwnie”). Która wysnuwa nieprawdziwą przyczynę (nie widząc, że: „Nie ma przyczyn duchowych! Diabli wzięli rzekomą empirię!”). Która wręcz roi sobie jakąś zupełnie wyimaginowaną przyczynę (nie dostrzegając, że „Instynkt przyczynowości jest zatem warunkowany i pobudzany przez poczucie strachu”).

Późne zadanie, najszerzej pojęte, na tym polega zatem, by, zdemistyfikowawszy historię filozoficznego kłamstwa wiary w jakiś „prawdzi-

wy świat", odsłonić życie — tę pierwotną i źródłową rzeczywistość — jakim ono jest, bez wszelkich ideałów i założeń, oraz by żyć zgodnie z jego istotą. Co między innymi znaczy: zrezygnować z uzurpacji wszechpoznania („Chcę, raz na zawsze, niejednego nie wiedzieć. — Mądrość wyznacza granice również poznaniu”), działać z instynktowną pewnością i dzięki pewnym swym instyktom („Wszystko, co dobre, jest instynktem — a zatem i czymś lekkim, koniecznym, wolnym”).

16

Amorfati — formuła ta stanowi dla Nietzschego wyraz najwyższej afirmacji istnienia, odsłoniętego dzięki nihilistycznej demistyfikacji wszelkich przesądów i zdrożności filozoficznych. Czy nie należałoby afirmować losu ludzkiego w całej rozciągłości, zatem wraz z owymi błędami, pomyłkami, zafałszowaniami, z których zdają się nie przypadkiem utkane dzieje ludzkości. Czy nie należałoby przystać na wszystko, co człowiek wyczynia? Bynajmniej. W życiu, które nie tylko może, ale i musi być również schyłkowe, w ludzkiej mocy leży bowiem dostojaństwo jako przeciwieństwo pospolitości. Dostojaństwo jako ideał, jako postulat, jako zadanie („potrzebujemy rozważnych, dostojnych duchów, którzy by się sprawdzali w każdej chwili, sprawdzali słowem i milczeniem”).

A kto dostojnie żyć nie może, bo zwyrodnienie zbyt już rozległe, bo schyłek zbyt już głęboki, bo wieczór zbyt już późny, bo utracił „sens życia, prawo do życia”, ten winien odciążyć innych od swego widoku, swym cierpieniem nie czynić ich współcierpiącymi. Jakkolwiek okrutnie by ci się to samemu wydawało, jakkolwiek okrutnie by ci to samemu brzmiało jako może dla ciebie dewiza, jako może dla ciebie wyrok: „Dumnie umrzeć, gdy nie można już dumnie żyć”... ; ;

i ?,>.'...
październik'99

sierpień —

PRZEDMOWA

"T ~\ Tposepnej i nad wszelką miarę odpowiedzialnej sprawie zacho-V V wać pogodny nastrój — niemała to sztuka: a przecież, cóż byłoby bardziej niezbędne niż pogodny nastrój? Nie może się powieść przedsięwzięcie, w którym swego udziału nie miałyby zuchwałość. Dopiero nadmiar siły jest dowodem siły. Przewartościowanie wszystkich wartości, ów znak zapytania, tak czarny, tak wielki, że rzuca cień na tego, który go stawia — los, wyznaczony przez takie zadanie, w każdej chwili każe wychodzić na słońce, strząsać z siebie ciężką, nazbyt ciężką powagę. Każdy środek jest do tego odpowiedni, każdy traf jest szczęśliwym „trafem". Przede wszystkim wojna. Wojna zawsze była wielką roztropnością wszystkich duchów, które stały się nazbyt wewnętrzne, nazbyt głębokie; nawet rana ma w sobie lecznicze zdolności. Od dawna moją dewizę stanowi sentencja, której pochodzenie zachowam przed uczoną ciekawością:

„Icrescunt animi, virescit volnere virtus".

Inną kuracją, czasami jeszcze bardziej dla mnie wskazaną, jest osłuchiwanie bożyszcz...W świecie jest więcej bożyszcz niż rzeczywistości: oto moje „złe oko" dla tego świata, oto również moje „złe ucho "... Postawić tu pytanie m ł o t e m i, być może, jako odpowiedź posłyszeć ów sławny, głuchy ton, który mówi o wzdętych trzewiach — jakież zachwyty dla kogoś, kto za uszami ma jeszcze jedno uszy — dla mnie, starego psychologa i szczurołapa, przed którym w głos musi rozbrzmieć właśnie to, co chciałoby pozostać ciche...

Również niniejsze pismo — zdradza to jego tytuł — jest przede wszystkim wypoczynkiem, płamą słoneczną, próżniaczą eskapadą psychologa. Być może również nową wojną? Czy osłuchuje nowe bożyszczka?... Ten niewielki tekst jest wielkim wypowiedzeniem wojny; a jeśli chodzi o osłuchiwanie bożyszcz, to nie są nimi tym razem bożyszczka naszych czasów, lecz bożyszczka wieczne, których dotyka się młotem niby kamertonem — nie ma starszych, bardziej przekonanych, bardziej nadętych bożyszcz... Ani bardziej pustych... Co nie przeszkadza, że ludzie darzą je najgłębszą wiarą; również słowa „bożyszczka” się nie używa, zwłaszcza w najbardziej dostojnym przypadku... •••JA-, / lir•Y<

Turyń, 30 września 1888
 w dniu, gdy ukończyłem księgę pierwszą
 ^Przewartościowania wszystkich wartości
 FRIEDRICH NIETZSCHE

~j-.' •••"•W(?)> i,*?^iV..^V^i,- •-
 •"•*:,;" "K"

SENTENCJE I STRZAŁY

1. Próżnowanie jest początkiem wszelkiej **psychologii**. **Jakże to?** :zyżby psychologia była — zdrożnością? ' % "" * : * '
 2. I najodważniejszy z nas jedynie rzadko **ma** odwagę, by być **tym, co** właściwie jest mu wiadome... >>
3. By żyć samotnie, trzeba być zwierzęciem lub bogiem — powiada Arystoteles. Brak trzeciej ewentualności: trzeba być oboma — filozofem... •,,
4. „Wszelka prawda jest **prosta**.” — Czy nie jest to złożonym kłamstwem? ”
 5. Chcę raz na zawsze niejednego **nie** **wiedzieć**. Mądrość wyznacza granice również poznaniu. * i : v <:• . v
6. W swej dzikiej naturze człowiek **najlepiej wypoczywa od swej nie-naturalności**, od swego ducha...

Jakże to? czy człowiek jest **jeclyniep^ytt^ Boga? czy też Bóg** jedy nie omyłką człowieka? — S ; __, «• " < " £, -, -, -. r J i ^ t - " ^ y

-v 8-

*.# Ze szkoły wojennej życia. Co mnie nie zabija, to Jteie potężniejszym.

Pomagaj sobie samemu: wtedy **każdy ti jeszcze dopomoże. Zaaa-da** miłości bliźniego.

10.

Oby nie tchórzyc wobec swych postępów! oby ich potem nie opuszczać! — Wyrzuty sumienia są nieprzyzwoitością.

11.

Czy osioł może być tragiczny? — Czy może być tragiczne, że ktoś ginie pod ciężarem, którego nie potrafi ani unieść, ani zrzucić?... Przypadek filozofa.

12.

Jeśli w życiu mamy swoje „d l a c z e g o?”, to godzimy się z niemal każdym „jak?” — Człowiek nie dąży do szczęścia; jedynie Anglik to czyni.

13.

Mężczyzna stworzył **kobietę** — z czegoż? Z żebra swego Boga — swego „ideału”...

:: v-

20

14.

Cóż to? szukasz? chciałbyś się udziesięciokromić, ustokrotnić? szukasz zwolenników? — Szukaj zer! —

15.

Ludzi pośmiertnych — mnie na przykład — gorzej się rozumie, ale lepiej słyszy niż ludzi, którzy są na czasie. Ściślej: nigdy nie jesteśmy rozumiani — i stąd nasz autorytet...

'*:-^ .. /, nji, - :

16.

Między niewiastami. — „Prawda? Och, pani nie zna prawdy! Czyż nie jest ona zamachem na nasze wszelkie *pudeurs?*” —

17.

Oto artysta, jakiego lubię, skromny w swych potrzebach: właściwie chce tylko dwu rzeczy, swego chleba i swej sztuki—*panem et drcen...*

18.

Kto swej woli nie potrafi wkładać w *rzeczy*, ten wkłada w nie przynajmniej sens: czyli wierzy, że jest w nich już jakaś wola (stanowi to zasadę „wiary”).

19.

Jakże to? wybraliście cnotę i wypiętą pierś, a zarazem żwawo wypatrujecie korzyści człowieka bez skrupułów? — Wybierając cnotę, rezygnuje się z „korzyści”... (antysemicie na drzwiach).

21

20.

Doskonała niewiasta popelnia literaturę, tak jak popelnia niewielki grzech: na próbę, mimochodem, oglądając się, czy ktoś nie zauważył i że b y ktoś zauważył...

.M-

21. -J: '4*& *...>'•'••

Wdawać się jedynie w sytuacje, w których nie można mieć pozornej cnoty, w których raczej, jak linoskoczek, albo człowiek spada, albo stoi — albo uchodzi...

22 ' ; !

„Żli V że Rosjanie mają pieśni?”

23

„Niemiecki duch”:

od osiemnastu lat *contradictio in adiecto*.

24. :

Szukając początków, staje się człowiek **raktem**. **patrzy** wstecz; w końcu również w i e r z y wstecz. >^h- '?!';

25.

Zadowolenie chroni nawet przed przeziębieniem. Czy kiedykolwiek przeziębila się kobieta, która miała poczucie, że jest dobrze ubrana? — Przyjmuję, że była lekko ubrana. ~fe t.-d-r^ w'o*V-: \v:-t-; '•'•'•-*/%*•^!';••;

22

26.

Nie ufam systematykom i schodzę im z drogi. Wola, by zbudować system, jest niedostatkim prawości.

27.

«:•!;•!• ., ' .•;•/••!•...- :••»•!.-

Kobietę uważa się za głęboką — dlaczego? ponieważ **nigdy nie** można jej zgłębić. Kobieta jeszcze nie jest nawet płytką. ;

f':~v" ^-n ••;..

. 28.- •,....' ••*?.. --:.-!;• :

Gdy kobieta ma męskie cnoty, **trzeba zmykać; gdy nie ma męskich cnót, sama zmyka.**

*{ , '•-; -!^~ -'.i^" -+ •-• ' ;V-«i' -•'

lv

j

29.

;-

„Ile miało niegdyś sumienie do gryzienia? i jak zdrowe miało zęby? — A dziś? czego mu brakuje?” — pytanie dentysty.

30.

'•• •-•!••-

Rzadko ulega człowiek pośpiechowi tylko jeden raz. Za pierwszym razem zawsze robi zbyt dużo. Dlatego zwykle ulega pośpiechowi jeszcze drugi raz — a wówczas robi zbyt mało...

31.

Robak się zwija, gdy go nadepną. To roztropne zachowanie. Zmniejsza dzięki niemu prawdopodobieństwo, że ponownie zostanie nadepnęty. Wjęzyku moralności: p o k o r a. — ' - '«? !K- i ; ;

23

32.

Zdarza się nienawiść do kłamstwa i udawania, której źródłem jest drażliwe pojęcie honoru; zdarza się podobna nienawiść, której źródłem jest tchórzostwo, gdyż boskie przykazanie z a k a z u j e kłamstwa. Zbyt tchórzliwy, by kłamać...

33.

Jak niewiele trzeba do szczęścia! Dźwięku dud. — Bez muzyki byłoby błędem. Niemiec wierzy, że nawet Bóg śpiewa pieśni.

.. ' 34. . ; Cs r. ..Kj*
„On ne peut penser et écrire qu'assis” (G. Flaubert). — Mam cię, nihilisto! Przesiadywanie jest właśnie grzechem przeciwko duchowi świętemu. Wartość mają jedynie myśli, które człowiek wychodził.

35.

Zdarzają się przypadki, gdy przypominamy konia, my psychologowie, popadając w niepokój: widzimy przed sobą własny cień i stajemy się chwiejni. By w ogóle widzieć, psycholog musi odwrócić wzrok od siebie. ..x

36.

Czy my, immoraliści, czynimy szkodę cnocie? — Tak niewielką, jak anarchiści władcom. Którzy znów mocno siedzą na swym tronie dopiero odtąd, gdy ich postrzelono. Morał: należy postrzelić moralność.

24

37.

Biegiesz przodem? — Czy robisz to jako pasterz? czy jako ktoś wyjątkowy? Trzecim przypadkiem byłby zbieg... Pierwsza kwestia sumienia.

38.

Czy jesteś autentyczny? czyś tylko aktorem? Reprezentantem? czy reprezentowanym? — Na koniec będziesz niczym więcej jak podrobionym aktorem. Druga kwestia sumienia.

Mówi rozczarowany — Szukałem wielkich \udQst&bs&ufy dowolałem jedynie mały ideał wielkiego człowieka.

40.

Czy jesteś kimś, kto się przygląda? czy kimś, kto przykłada swej ręki? — czy kimś, kto odwraca spojrzenie, kto idzie skrajem?... Trzecia kwestia sumienia.

41.

Czy chcesz iść razem z innymi? czy iść na przedzie? czy iść dla siebie samego?... Człowiek musi wiedzieć, czego chce oraz że chce. Czwarta kwestia sumienia.

- ..•••:••:~ •, - 42. •>• •... .. -...- i-¹,-.. ;•

To były szczeble dla mnie, po nich wstępowałem — dlatego ponad nie musiałem zdążyć. One zaś myślały, że chcę się na nich rozsiać dla odpoczynku...

25

43.

I cóż, że racja jest po mojej stronie! Martf<ili|t#it<ie racji.
Kto się dzisiaj śmieje, ten śmieje się też ostatni. •;&tr&i" f^J

44. Formuła mojego

szczęścia: „tak”, „nie”, linia prosta, c e L

••w-ytf-.

PROBLEM SOKRATESA

Najmądrzejsi zawsze tak samo sądzili o życiu: że na nic się nie zdaje... Wszędzie słyhać z ich ust identyczne brzmienie — brzmienie pełne zwątpienia, pełne melancholii, pełne przemęczenia życiem, pełne oporu wobec życia. Nawet Sokrates, gdy umierał, rzekł: „Życie — to znaczy długo być chorym: jestem winien koguta uzdrowicielowi Asklepiosowi”. Nawet Sokrates miał dosyć życia. — Czego to dowodzi? Na co to w s k a z u j e? — Niegdyś powiedziano by (— ach, i powiadano, dostatecznie głośno, przede wszystkim nasi pesymiści!): „W każdym razie musi być w tym coś prawdziwego! *Consensus sapientium* dowodzi prawdy”. — Czy my dzisiaj jeszcze tak powiemy? czy możemy tak powiedzieć? „W każdym razie musi być w tym coś chorego” — taką my dajemy odpowiedź: ci najmądrzejsi, najpierw im należy się przyjrzeć z bliska! Może nie stali już mocno na nogach? może byli późni? może chwiejni? może byli dekadentami? Być może mądrość na Ziemi jawiła się jako kruk, którego wprawia w zachwyty woń padliny?... - - . , -

2.

Mnie samemu stwierdzenie, że wielcy mędrcy są typami schyłkowymi, które nie okazuje im czci, po raz pierwszy zaświtało właśnie tam, gdzie najsilniej się mu przeciwstawia uczone i nieuczone przesąd: rozpoznałem, że Sokrates i Platon są symptomem upadku, narzędziem greckiego rozkładu, że są pseudogrecy, że są antygrecy (*Narodziny tragedii*, 1872). Ów *consensus sapientium* — coraz lepiej to pojmowałem — żadną miarą nie może dowodzić, że mieli rację w sprawie, co do której panowała między nimi zgoda: dowodzi raczej, że owi najmądrzejsi

.ji-.*<i•,•"! t:

byli zgodni pod fizjologicznym względem, dzięki czemu wszyscy odnosili się negatywnie do życia — musieli się negatywnie odnosić do życia. Sąd na temat życia, sąd wartościujący na temat życia, sąd „za” czy „przeciw”, w ostatecznym rozrachunku nigdy nie może być prawdą: ma wartość jedynie jako symptom, zasługuje na uwagę jedynie jako symptom — sam w sobie jest głupotą. Trzeba wyciągnąć rękę i pochwycić tę zdumiewającą *finesse*, że wartości życia nie można ocenić. Żywy nie może, ponieważ jest stroną, ba, nawet przedmiotem sporu, a nie sędzią; zmarły nie może z innej racji. — Fakt tedy, że jakiś filozof wartość życia uważa za problem, jest wręcz zarzutem przeciwko niemu, jest znakiem zapytania, postawionym przy jego mądrości, jest zaprzeczeniem mądrości. — Jakże to? wszyscy ci wielcy mędrcy — czyżby byli nie tylko dekadentami, czyżby nie byli nawet mądrzy? — Lecz wracam do problemu Sokratesa.

; ' • • 3. • •
• • . > " . •

‡ Sokrates należał, jeśli chodzi o pochodzenie, do najniższego stanu: Sokrates był pospółstwem. Wiemy, nawet widzimy jeszcze, jaki był brzydki. Brzydota, sama w sobie będąca zarzutem, wśród Greków oznaczała niemal obalenie. Czy Sokrates w ogóle był Grekiem? Brzydota dość często stanowi przejaw pokrzyżowanego rozwoju, który został zahamowany w następstwie skrzyżowania. W innym razie brzydota jawi się jako schyłkowy etap rozwoju. Antropologowie kryminalni mówią nam, że typowy zbrodniarz jest brzydki: *monstrum in fronte, monstrum in animo*. A zbrodniarz jest typowym dekadentem. Czy Sokrates był typowym zbrodniarzem? — Przynajmniej nie pozostawałby z tym w sprzeczności ów słynny sąd fizjonomiczny, który tak zgorszył przyjaciół

Sokratesa. Przejazdem bawiący w Antenach cudzoziemiec, który znał

się na ludzkich twarzach, rzekł Sokratesowi prosto w oczy, że j e s t potworem — że kryje w sobie wszelkie zdrożności i złe żądze. Sokrates odpowiedział jeno: „Znasz mnie, mój panie!” — <fi

.* '•'; • ' - £-j'
.
4.

Na dekadencję u Sokratesa wskazuje nie tylko rozwiązłość i anarchia instynktów, którą on sam potwierdził: właśnie w tym kierunku wskazuje również superpłodność logiczna i owa złośliwość rachityka, która wyróżniała Sokratesa. Nie zapominajmy też o halucynacjach słuchowych, którym jako „daimonionowi” nadano interpretację religijną. Wszystko w nim jest przesadne, *buffo*, karykaturalne, wszystko jest zarazem zamaskowane, ukryte, podziemne. — Staram się pojąć, w jakiej idiosynkrazji miała swe źródło Sokratejska równość: rozum = cnota = szczęście, najdziwaczniejsza równość, jaka tylko istnieje i jaka w szczególności ma przeciwko sobie wszystkie instynkty dawniejszych Hellenów.

Dzięki Sokratesowi smak grecki ulega przeobrażeniu, na którym zyskała dialektyka: co właściwie tu następuje? Przede wszystkim zostaje zwyciężony dostoyny smak; dzięki dialektyce pospólstwo bierze górę. Przed Sokratesem w wytwornym towarzystwie odrzucano dialektyczne maniery: które uchodziły za złe, które kompromitowały. Przestrzegano przed nimi młodzież. Nie ufano dialektycznemu prezentowaniu swych racji. Uczciwe sprawy, podobnie jak uczciwi ludzie, swych racji nie noszą na dłoni. Pokazywać wszystkie pięć palców to nieprzyzwoitość. Coś, czego trzeba dopiero dowieść, niewiele jest warte. Wszędzie, gdzie autorytet należy jeszcze do dobrego obyczaju, gdzie się nie „uzasadnia”,

lecz wydaje polecenie, tam dialektyk jest trefnisiem: śmieją się zeń, nie traktują go poważnie. — Sokrates był trefnisiem, który sprawił, że go poważnie traktowano: co właściwie tu nastąpiło? —

30

6.

Dialektykę wybiera człowiek tylko wtedy, gdy nie ma innych środków. Wie, że budzi nią nieufność, że dialektyka nie przekonuje. Nic nie daje się tak łatwo wymazać, jak dialektyczny efekt: dowodzi tego każde zebranie, na którym o czymś rozprawiają. Dialektyka jest niczym więcej jak ostatnią deską ratunku w rękach ludzi, którzy nie dysponują już innym orężem. Człowiek musi mieć prawo wymuszania, a wówczas nie robi użytku z dialektyki. Dlatego Żydzi byli dialektykami; dialektykiem był Lis Przechera: jakże to? był dialektykiem i Sokrates? —

— Czy ironia Sokratesa stanowi wyraz rewolty? resentymentu po spółstwa? czy jako uciskany, Sokrates syci się swą zawziętością w zadaniu ran sylogistycznym nożem? czy mści się na dostojnych, których fascynuje? — Dialektyk ma w ręku bezlitosne narzędzie; może dzięki niemu występować w roli tyrana, może kompromitować innych, same mu odnosząc tryumf. Dialektyk każe swemu przeciwnikowi dowieść, że nie jest idiotą; doprowadza do wściekłości i bezradności *zarazem*. Dialektyk zabiera moc intelektowi swego przeciwnika. — Jakże to? czyżby u Sokratesa dialektyka była jedynie formą zemsty? ,,,,

:*&* Dałem do zrozumienia, czym Sokrates mógł odpychać: tym bar-
pozostaje mi wyjaśnić, jak to się działo, że fascynował. — Odkrył

nowy rodzaj a g o n u, był dla dostojnych kręgów ateńskich jego najpierwszym fechtmistrem: to jedna rzecz. Fascynował, poruszając instynkt agonalny Hellenów — stworzył nową odmianę walk zapaśniczych między młodymi mężczyznami i młodzieńcami. Sokrates był również wielkim miłośnikiem erotyki.

Sokrates odgadł wszakże jeszcze więcej. Spojrzał za swoich dostojnych Ateńczyków; pojął, że j e g o przypadek, że idiosynkrazja jego przypadku nie jest już przypadkiem wyjątkowym. Wszędzie krzewił się identyczny rodzaj zwyrodnienia: dawne Ateny dobiegały kresu. — Sokrates zrozumiał, że jest n i e b ę d n y całemu światu — ze swymi środkami, ze swą kuracją, ze swym osobistym fortem samozachowawczym... Instynkty wszędzie znajdowały się w stanie anarchii; wszędzie było się pięć kroków od ekscesu: *monstrum in animo* stanowiło powszechną groźbę. „Popędy chcą występować w roli tyrana; trzeba wynaleźć kontr-tyrana, który będzie potężniejszy”... Gdy ów fizjonomista powiedział Sokratesowi, że jest jaskinią wszelkich złych żądź, wielki ironista wyrzekł słowa, które są kluczem do jego osoby: „To prawda, powiedział, lecz nad wszystkimi zapanowałem”. W jaki sposób Sokrates zapanował nad sobą? — W gruncie *rzeczy*, jego przypadek był najbardziej rzucającym się w oczy, najbardziej skrajnym przypadkiem niedoli, która *zaczynała* się stawać czymś powszechnym: oto nikt nad sobą już nie panował, oto instynkty wzajemnie się zwracały p r z e c i w k o sobie. Sokrates fascynował jako ów skrajny przypadek — jego straszliwa brzydota wyrażała go dla każdego oka: rzecz jasna, jeszcze bardziej fascynował jako odpowiedź, jako rozwiązanie, jako pozór k u r a c j i tego przypadku.

10.

Gdy ktoś potrzebuje dzięki rozumowi występować w roli tyra, jak to czyni Sokrates, niemałe musi być niebezpieczeństwo, że w roli tej występuje coś innego. Grecy odgadli, że rozumność może przynieść r a t u n e k: ani Sokrates, ani jego „chorzy” nie podjęli swobodnej decyzji, że będą rozumni — rozumność stanowiła *de rigueur*, była ich ostatnim narzędziem. Fanatyzm, z jakim cały grecki namysł rzuca się na rozumność, wskazuje, że Grecy stali w obliczu konieczności: groziło im niebezpieczeństwo, mieli tylko jeden wybór: albo zginąć, albo — być rozumnymi do absurdu. Moralizm greckich filozofów, od Platona poczynając, jest patologicznie uwarunkowany; podobnie jak ich ocena dialektyki. Rozum = cnota = szczęście: formuła ta znaczy tylko, że należy naśladować Sokratesa i wbrew mrocznym pragnieniom stale przywracaćienne światło — światło rozumu. Za wszelką cenę należy być roztropnym i jasnym: wszelkie ustępstwo wobec instynktów, wobec nieświadomości sprowadza człowieka w dół... r;ft<•**" '!'!.-.;?";-/A ●●●; ●●●?<• '•

Dałem do zrozumienia, czym fascynował Sokrates: zdawał się lekarzem, uzdrowicielem. Czy jest jeszcze niezbędne, bym ukazał błąd, jaki zawierała jego wiara w „rozumność za wszelką cenę”? — Filozofowie i moralści oszukują siebie, gdy sądzą, że już wyszli poza dekadencję, jeśli prowadzą z nią wojnę. Nie mają siły, by poza nią wyjść: wszystko, co wybierają jako środek, jako ratunek, samo znów jest przejawem dekadencji — przeobrażają jej przejaw, lecz jej samej nie usuwają. Sokrates był nieporozumieniem; cała moralność ulepszenia, również chrześcijańska, była nieporozumieniem... Najbardziej jaskrawe światło dienne, rozumność za wszelką cenę, życie jasne, chłodne,

ostrożne, świadome, bez instynktu, sprzeciwiające się instynktom, same były jedynie chorobą, inną chorobą — w żadnym razie drogą wiodącą na powrót do „cnoty”, do „zdrowia”, do szczęścia... Człowiek mu s i zwalczać instynkty — oto formuła dekadencji: dopóki życie pozostaje w fazie wstępującej, dopóty szczęście równa się instynktowi. —

12.

— Czy on sam pojął to jeszcze, ów najroztropniejszy ze wszystkich, którzy samych siebie chcą przechytryć? Czy powiedział to sobie na koniec, w mądrości swej odwagi, by iść na śmierć?... Sokrates chciał umrzeć: — nie Ateny, on sam podał sobie puchar z trucizną, zmusił Ateny do podania trucizny... „Sokrates nie jest lekarzem, cicho rzekł do siebie: tylko śmierć jest tu lekarzem... Sam Sokrates był jedynie chory, długo chory...”

„ROZUM” W FILOZOFII

^•v>*!*:;? 'f"y jv'; A>¹

;,*^*j^C-£/^n^

Pytają mnie, co jest idiosynkrazją u filozofów... Na przykład ich brak zmysłu historycznego, ich nienawiść do samego stawania się, ich egiptycyzm. Sądzą, że okazują cześć tej czy innej rzeczy, gdy ją odhistoryczniają, *sub specie aeterni* — gdy robią z niej mumię. Wszystko, czym od tysięcy lat operują filozofowie, jest pojęciową mumią; nic rzeczywistego nie wyszło z ich rąk jako żywy twór. Wielbiąc, uśmiercając, wypychają eksponaty, ci służalcy pojęciowych bożyszcz — wielbiąc, zagrażają życiu wszystkiego. Śmierć, zmiana, starość, tak samo jak płodzenie i wzrost, w ich oczach są zarzutem — a nawet obaleniem. Co jest, to się nie s t a j e; co się staje, to nie j e s t... Wszyscy wierzą, wręcz rozpaczliwie, w byt. Ale ponieważ nie mogą go pochwycić, szukają powodów, dla których jest im to wzbronione. „Musi w tym być jakiś pozór, jakieś oszustwo, że nie postrzegamy bytu: gdzie jest oszust?” — „Mamy go, krzyczą uszczęśliwieni, to zmysłowość! Te zmysły, które zresztą są również tak niemoralne, one to oszukują nas co do prawdziwego świata. Morał: porzucić oszustwo zmysłów, stawanie się, historię, kłamstwo — historia jest niczym innym jak wiarą w zmysły, wiarą w kłamstwo. Morał: mówić „nie” wszystkiemu, co daje wiarę zmysłom, mówić „nie” całej reszcie ludzkości: to wszystko „lud”. Być filozofem, być mumią, za pomocą mimiki grabarzy przedstawiać monotono-teizm! Przede wszystkim zaś precz z ciałem, z tą pożałowania godną *idee fixe* zmysłów! obciążoną wszelkimi, jakie tylko istnieją, błędami logicznymi, obaloną, wręcz niemożliwą, choć jest ono na tyle bezczelne, by się zachowywać jak coś realnego!”...

2.

Z najwyższą czcią biorę tu na bok imię Heraklita. Gdy inni filozofowie odrzucali świadectwo zmysłów, ponieważ ukazują one wielość i zmianę, Heraklit odrzucił świadectwo zmysłów, ponieważ ukazują one rzeczy jako trwanie i jedność. Również Heraklit okazał się niesprawiedliwy wobec zmysłów. Zmysły nie kłamią ani tak, jak sądzili eleaci, ani tak, jak on sądził — w ogóle nie kłamią. Kłamstwo, na przykład kłamstwo jedności, kłamstwo rzeczy, substancji, trwania, dopiero my w nie wkładamy, robiąc z ich świadectwa taki czy inny użytek... „Rozum” jest przyczyną, że fałszujemy świadectwo zmysłów. Zmysły nie kłamią, jeżeli ukazują stawanie się, przemijanie, zmianę... Lecz co do tego Heraklit na wieki zachowa rację, że bycie pozostaje pustą fikcją. „Świat pozorny” jest jedynym światem: „świat prawdziwy” do kłama no jedynie...

3: :<: • • • • • ' /v;:;>! •,?•.s! :,*j./...•> s " :"

;3| — Jakże subtelne narzędzie obserwacji zawdzięczamy naszym zmysłom! Na przykład nos, o którym jeszcze żaden filozof nie wypowiedział się z czcią i wdzięcznością, póki co stanowi wręcz najsubtelniejszy instrument, jaki mamy do dyspozycji: potrafi stwierdzić minimalne różnice ruchu, których nie stwierdza nawet spektroskop. Posiadamy dzisiaj wiedzę dokładnie w takim stopniu, w jakim zdecydowaliśmy się przyjąć świadectwo zmysłów — w jakim nauczyliśmy się zmysły jeszcze wyostrzać, uzbrajać, myśleć do końca. Reszta jest wyrodkiem i jeszcze-nie-wiedzą, to znaczy metafizyką, teologią, psychologią, epistemologią. Bądź wiedzą formalną, teorią znaku: jak logika oraz logika stosowana, czyli matematyka. W nich rzeczywistość w ogóle nie występuje, nawet jako problem; ani jako pytanie o wartość takiej konwencji znakowej, jaką pozostaje logika. —

36

4.

Inna idiosynkrazja filozofów jest nie mniej niebezpieczna: polega na zamianie ostatniego z pierwszym. Co następuje na końcu — niestety! albowiem w ogóle nie powinno następować! — „najwyższe pojęcia”, to znaczy najbardziej ogólne, najbardziej puste pojęcia, ostatni ślad ulatniającej się rzeczywistości, stawiają na początku i jak o początek. Znowu jest to jedynie przejawem sposobu, w jaki zwykli oddawać cześć: wyższe nie może wyrastać z niższego, w ogóle nie może z niczego wyrosnąć... Morał: wszystko, co ma najwyższą rangę, musi być *causa sui*. Pochodzenie z czegokolwiek innego uważa się za zarzut, za wątpliwość co do wartości. Wszystkie naczelne wartości mają najwyższą rangę, wszystkie naczelne pojęcia, takie jak „byt”, „rzeczywistość nieuwarunkowana”, „dobro”, „prawda”, „doskonałość” — wszystko to nie mogło się stać, zatem musi być *causa sui*. Żadne z tych pojęć nie może też być nierówne pozostałym, żadne nie może pozostawać w sprzeczności z pozostałymi... Tym sposobem uzyskują swe zdumiewające pojęcie „Bóg”... Coś, co jest ostatnie, najbardziej rozcieńczone, najbardziej puste, stawiają na pierwszym miejscu jako przyczynę samą w sobie, jako *ens realissimum*... Że też ludzkość musiała poważnie traktować schorzenia mózgowie chorych pajęczarzy! I drogo za to zapłaciła!

V-^ -'-'- 5. '—' "—,'<»•• '•• —i- • -.

Pokażmy na koniec, w jak odmienny sposób my (przez grzeczność mówię „my”) zapatrujemy się na problem błędu i pozorności. Niegdyś traktowano przeobrażenie, zmianę, stawanie się w ogóle jako dowód pozorności, jako oznakę, że musi istnieć coś, co nas wprowadza w błąd. Dzisiaj, odwrotnie, w tej mierze, w jakiej przesąd rozumowy każe nam ustanawiać jedność, tożsamość, trwałość, substancję, przyczynę, rzecz,

37

bycie, uznajemy się za poniekąd uwikłanych w błąd, za *necessiti* do błędu — tak pewni jesteśmy, na gruncie ścisłych badań, że występuje tu błąd. Sprawa ma się podobnie jak z ruchem gwiazd: tam błąd ma za rzecznika nasze oczy, tutaj nasz język. Powstanie języka przypada na okres najbardziej rudymen tarnej formy psychologii: wnikamy w prostacki fetyszyzm, uświadamiając sobie podstawowe założenia metafizyki językowej, czyli, z niemiecka, założenia rozumu. Fetyszyzm ten widzi wszędzie czyn i czyniącego: wierzy, że wola jest przyczyną w ogóle; wierzy w „ja”, w „ja” jako bycie, w „ja” jako substancję, i projektuje wiarę w substancjalne „ja” na wszystkie rzeczy — dopiero tym sposobem stwarza pojęcie „rzecz”... Bycie jako przyczyna wszędzie jest wmyślane, podstawiane; dopiero z pojęcia „ja” wynika, jako derywat, pojęcie „bycia”... U początku znajdujemy fatalny błąd, zgodnie z którym wola jest czymś, co oddziałuje, że wola jest pewną możliwością... Dzisiaj wiemy, że wola to tylko słowo. Znacznie później, w stokroć bardziej oświeconym świecie, filozofowie nie bez zaskoczenia zdali sobie sprawę z subiektywnej pewności w operowaniu kategoriami rozumu: wyciągnęli stąd wniosek, że nie mogą się one wywodzić z doświadczenia — całe doświadczenie pozostaje z nim w sprzeczności. Skąd się zatem wywodzą?—W Indiach i w Grecji popełniono tę samą omyłkę: „Musieliśmy już kiedyś mieszkać w wyższym świecie (— miast: „w znacznie niższym”, co byłoby prawdą!), musieliśmy być boskimi istotami, albo w i e m mamy rozum!”... Istotnie, dotychczas nic nie miało bardziej naiwnej siły perswazji niż błąd w kwestii bycia, sformułowany na przykład przez eleatów: przemawia za nim wszak każde słowo, każde zdanie, które wypowiadamy! — Również przeciwnicy eleatów dawali się uwieść ich pojęciu bycia: między innymi Demokryt, gdy wynajdywał swe pojęcie atomu... „Rozum” w języku: o, jakaż stara, jakaż

oszukańcza istota! Mam obawy, że się nie uwolnimy od pojęcia „Bóg”, ponieważ nadal wierzymy w gramatykę... „v”;

6.

Czytelnik będzie mi wdzięczny, jeśli tak istotny, tak nowy wgląd sformułuję w czterech tezach: tym sposobem ułatwię zrozumienie, tym sposobem wzbudzę sprzeciw.

Pierwsza teza. Powody, dla których „ten” świat określono jako pozorny, uzasadniają raczej jego realność — inny rodzaj realności absolutnie nie daje się wykazać.

Dru ga teza. Charakterystyki, które nadano „prawdziwemu byciu”, są charakterystykami nie-bycia, nicości — „świat prawdziwy” zbudowano na gruncie sprzeciwu wobec rzeczywistego świata: faktycznie jest to świat pozorny, gdyż stanowi tylko złudzenie moralno-optyczne.

Trzecia teza. Bajając o jakimś świecie „innym” niż ten nie ma najmniejszego sensu, założywszy, że nie jest w nas wszechmocą instynkt zniesławiania życia, umniejszania życia, snucia podejrzeń wobec życia: w takim przypadku mścimy się na życiu fantasmagorią jakiegoś „innego”, „lepszego” życia.

Czwarta teza. Dzielenie świata na świat „prawdziwy” i świat „pozorny”, czy to sposobem chrześcijaństwa, czy to sposobem Kanta (koniec końców, podstępny chrześcijanin), jest podszeptem dekadencji — symptomem schyłkowego życia. Okoliczność, że artysta wyżej ceni pozór niż rzeczywistość, nie jest *zarzutem* przeciwko tej tezie. Albowiem „pozór” jeszcze raz *oznacza* tu rzeczywistość, tyle tylko, że wyselekcjonowaną, spotęgowaną, skorygowaną... Artysta tragiczny n i e jest pesymistą—mówi „tak” wszystkiemu, co problematyczne i straszliwe, jest artystą dionizyj skini...

39

,- W

Historia pewnego błędu

- 1 Świat prawdziwy, osiągalny dla mądrego, dla pobożnego, dla cno-
uiwego — który żyje w tym świecie, który j e s t tym światem.
(Najstarsza forma idei, stosunkowo roztropna, prosta, przekonująca.
Peryfrazą tezy, Ja, Platon, j e s t e m prawdą”).
2. Świat prawdziwy, nieosiągalny dla terażniejszości, ale obiecany 1
mądrymu, pobożnemu, cnotliwemu Grzesznikowi, który czyni pokutę”).
(Postęp idei: która staje się bardziej subtelna, bardziej podchwytli-
1 wa, bardziej nieuchwytna — która staje się kobietą, staje się
P
1 chrześcijańska...)
3. Świat prawdziwy, nieosiągalny, nie dający się udowodnić, nie
dający się obiecać, ale już jako coś pomyślanego stanowiący pocieszenie,
zobowiązanie, imperatyw.
(W tle dawne słońce, ale prześwitujące przez mgłę i sceptycyzm;
idea stała się wzniosła, biała, północna, królewiecka.)
4. Świat prawdziwy — nieosiągalny? W każdym razie: nie osiągnięty.
A jako nie osiągnięty: również nie znany. Zatem i nie będący |
pocieszeniem, wybawieniem, zobowiązaniem: do czegoż mogłoby nas
zobowiązywać coś nieznanego?
(Szary świt. Pierwsze poziewania rozumu. Pianie pozytywistycz-
nego kura.)

5. „Świat prawdziwy” — idea, która do niczego nie jest już przydatna ani do niczego już nie zobowiązuje — idea, która stała się nieprzydatna, zbędna, z a t e m idea obalona: usuńmy ją!

Gasny dzionek; śniadanie; powrót *bon sens-u* i pogodnego nastroju; Platon rumieniący się ze wstydu; piekielna wrzawa wszystkich wolnych duchów.)

6. Usunęliśmy świat prawdziwy: jaki świat pozostał? może świat pozorny?... Lecz nie! Wraz ze światem prawdziwym usu
nęliśmy również świat pozorny! *f? ' * .£-*

(Południe; chwila, gdy cień jest najkrótszy; koniec najdłteMj **trwa-
jącego** błędu; apogeum ludzkości; INCIPITZARATUSTR.) n < • « *";

O MORIŁNC^CI GRZECZNEJ Z NATURĄ

Wszystkie namiętności mają w swych dziejach okres, gdy są jedynie czymś fatalnym, gdy ciężarem głupoty ciągną w dół swą ofiarę — i późniejszy, znacznie późniejszy okres, gdy się pobierają z duchem, gdy się „uduchawiają”. Niegdyś, z powodu głupoty, która w niej tkwi, wydawano wojnę samej namiętności: przysięgano się dla jej unicestwienia — wszystkie dawne potwory moralne jednomyślnie uważają, że „*il faut tuer les passions*”. Najstłyniejszą tego formułę można znaleźć w Nowym Testamencie, w owym Kazaniu na Górze Oliwnej, które, nawiasem mówiąc, bynajmniej nie rozpatruje spraw z wy s o k a. Na przykład w odniesieniu do pćciowości powiada się tam: Jeśli cię gorszy twoje oko, to je wyłup”; na szczęście żaden chrześcijanin nie postępuje zgodnie z tym przepisem. Namiętności i żądze unicestwiać jedynie w tym celu, by zapobiec ich głupocie i jej niemiłym następstwom: dzisiaj coś takiego jawi się nam jako ostra forma głupoty. Nie podziwiamy już dentysty, który wrywa zęby, aby przestały boleć... Z drugiej strony, nie bez racji należy przyznać, że pojęcie „uduchowienia namiętności” nie mogło zostać wymyślone na gruncie, z którego wyrosło chrześcijaństwo. Jak wiadomo, pierwszy Kościół walczył wszak z „inteligentnymi”, skłaniając się ku „ubogim duchem”: jakimże sposobem można by odeń oczekiwać inteligentnej walki z namiętnościami? Kościół zwalcza namiętności wycińaniem — w każdym tego słowa znaczeniu: jego praktyka, jego „kuracja” to kastrowanie. Kościół nigdy nie pyta: Jak można uduchowić, upiększyć, ubóstwić pragnienie? — zawsze zależało mu na dyscyplinującym wytępieniu (zmysłowości, dumy, żądy panowania, żądy posiadania, żądy zemsty). — Atakować zaś namiętności u samych ich korzeni to tyle,

• . •

co atakować życie u samych jego korzeni: praktyka Kościoła jest w r o -

.-!

4

4

2.

Ten sam środek — przycinanie, tępienie — w walce z pragnieniami wybierają ci, którzy mają zbyt słabą wolę, którzy są zbyt zdegenero-wani, by w swych pragnieniach nie przebrać miary: owe natury, którym niezbędny jest, mówiąc metaforycznie (i nie metaforycznie —), *la trap-pe*, którym niezbędna jest definitywna deklaracja wrogości, przepaść między nimi a namiętnością. Radykalne środki są nieodzowne jedynie degeneratom; słabość woli, a mówiąc bardziej dobitnie: niezdolność do niereagowania na bodziec, sama jest niczym więcej jak inną formą degeneracji. Radykalna wrogość, śmiertelna wrogość w stosunku do zmysłowości stanowi symptom, który daje do myślenia: który uprawnia do snucia przypuszczeń na temat ogólnego stanu tak ekscesywnej istoty. — *Nota bene*, owa wrogość, owa nienawiść osiąga swe apogeum dopiero wtedy, gdy natury takie nie mają już dostatecznej wytrwałości nawet do radykalnej kuracji, do wyrzeczenia się swego „diabła”. Dość przejrzyć historię kapłanów i filozofów, włącznie z artystami: najbardziej jadowite wypowiedzi przeciwko zmysłom n i e pochodzą od impotentów ani n i e od ascetów, lecz od ascetów niemożliwych, od tych, dla których byłoby niezbędne, by zostali ascetami.. .:t>^-.v« ;:-'";>; ;rs;!>';;-V-!>'... ?

•>'*•< mi.ith-risi? £\$V "••j-.-.-. :jA •. ^'•••••.r.
>•?•••>••"• ... "'•'•* :!••••.'•'••.. •;•

•^rt^wx*r>^ - 3.

H Uduchowanie zmysłowości zwie się m i ł o ś c i ą: jest ono wielkim tryumfem nad chrześcijaństwem. Innym tryumfem jest nasze uduchowanie wrogości. Polega ono na tym, że człowiek głęboko pojmuje wartość, jaką stanowi posiadanie wrogów: krótko mówiąc, że czyni i wnio-

skuje odwrotnie, niż niegdyś czyniono i wnioskowano. Kościół zawsze chciał unicestwienia swych wrogów: my, immoralisci i antychrześcija-nie, dostrzegamy naszą korzyść w fakcie, że istnieje Kościół... Również w życiu politycznym wrogość stała się obecnie bardziej duchowa—znacznie bardziej roztropna, znacznie bardziej rozważna, znacznie bardziej s z a n u j ą c a . Niemal każde stronnictwo pojmuję, że w jego interesie samozachowawczym leży, by stronnictwo przeciwne nie upadło na siłach; to samo dotyczy wielkiej polityki. Zwłaszcza nowemu tworowi, na przykład nowej monarchii, wrogowie są bardziej niezbędni niż przyjaciele: dopiero dzięki konfliktowi czuje się ona konieczną, dopiero dzięki konfliktowi staje się konieczna... Nie inaczej zachowujemy się w stosunku do „wroga wewnętrznego”: również tu uduchowiliśmy wrogość, również tu pojęliśmy jej wartość. Jesteśmy płodni tylko pod warunkiem, że jesteśmy bogaci w konflikty; pozostajemy m ł o d z i jedynie przy założeniu, że nasza dusza się nie przeciąga, że nie pragnie pokoju... Nic nie stało się nam bardziej obce niż ów upragniony niegdyś „pokój duszy”, upragniony przez chrześcijan; o niczym nie myślimy z mniejszą zazdrością niż o krowie moralnej i spasionym szczęściu czystego sumienia. Zrezygnował z wielkiego życia, kto zrezygnował z wojny... W wielu przypadkach wszakże ów „pokój duszy” pozostaje tylko nieporozumieniem — czymś zupełnie innym, czymś, co nie potrafi nazwać siebie bardziej szczerym mianem. Kilka przypadków, bez obsło-nek i wszelkiego przesądu. „Pokój duszy” może być, na przykład, łagodnym promieniowaniem bogatej animalności na dziedzinę moralną (czy religijną). Albo początkiem przemęczenia, pierwszym cieniem, jaki rzuca wieczór, wszelkiego rodzaju wieczór. Albo oznaką tego, że powietrze nabiera wilgotności, że nadciąga wiatr z południa. Albo wdzięcznością, wbrew wiedzy, za dobre trawienie (niekiedy nazywaną mianem

„miłości do ludzi”). Albo cichością ozdowieńca, dla którego wszystko ma nowy smak i który czeka... Albo stanem, który następuje, gdy zaspokoiliśmy panującą w nas namiętność, błogim poczuciem rzadko osiąganey sytości. Albo starczym osłabnięciem naszej woli, naszych pragnień, naszych zdrożności. Albo lenistwem, które próżność namówiła, by się wystroiło w szaty moralne. Albo nastaniem pewności, wręcz straszliwej pewności, po długim okresie napięcia i udręczenia niepewnością. Albo wyrazem dojrzałości i mistrzostwa w dziedzinie czynu, twórczości, działania, chcenia, spokojnym oddechem, osiągniętą „wolnością woli”... Zmierch bożyszcz: kto wie? być może i on stanowi jedynie swego rodzaju „pokój duszy”... .fc,u , > , < , , ~ , ; ,

Ś.«L5:tr-:./

\.ns'^:-:~y^,VKj^' £>*. 'c;,* cfc KjftW

;-

4.

— Czas sformułować zasadę. Nad wszelkim naturalizmem w moralności, to znaczy nad wszelką z d r o w ą moralnością, panuje jakiś instykt życiowy — jakiś nakaz życiowy zostaje wypełniony określonym kanonem „powinności”, jakaś przeszkoda i jakaś wrogość na drodze życia zostają dzięki temu ustmięte na bok. Odwrotnie, moralność sprzeczna z naturą, to znaczy niemal każda moralność, jaka dotychczas stanowiła przedmiot nauczania, czci i propagowania, zwraca się właśnie przeciwko instyktom życia — jest już to skrywanym, już to głośnym i beczelnym ich potępieniem. Mówiąc: „Bóg patrzy w serca”, owa moralność neguje najniższe i najwyższe pragnienia życiowe, Boga zaś czyni wrogiem życia... Świątobliwy, w którym Bóg ma swe upodobanie, jest idealnym kastratem... Życie dobiega końca tam, gdzie zaczyna się „Królestwo Boże”...

5.

Jeśli przyjąć, że czytelnik zrozumiał, jak występny jest taki sprzeciw wobec życia, który w moralności chrześcijańskiej stał się nieomal świętością, to jednocześnie zrozumiał, na szczęście, również coś innego: jak bezużyteczny, jak pozorny, jak absurdalny, jak kłamliwy jest taki sprzeciw. W ostatecznym rozrachunku potępienie życia przez żyjącego pozostaje wszak niczym więcej jak symptomem określonego sposobu życia: która to konstatacja jeszcze nie zajmuje się pytaniem, czy potępienie owo jest słuszne czy niesłuszne. Aby wolno nam było poruszyć pro-I blem wartości życia w ogóle, musielibyśmy zajmować stanowisko l p o z a życiem, z drugiej strony zaś, znać je tak dobrze, jak ktoś, jak wie-I lu, jak wszyscy, którzy nim żyli: wystarczające argumenty, by można było l pojąć, że problem ów pozostaje dla nas niedostępny. Gdy mówimy o war-| tościach, mówimy z inspiracji życia, z perspektywy życia: samo życie

! zmusza nas do ustanawiania wartości, samo życie wartościuje dzięki nam,

j g d y ustanawiamy wartości... Z tego wynika, że również owa morał-: ność sprzeczna z naturą, owa moralność, która ujmuje Boga l jako pojęcie przeciwne życiu i jako jego potępienie, jest sądem wartościującym życia — jakiego życia? jakiego sposobu życia? — Ależ | udzieliłem już odpowiedzi: schyłkowego, osłabionego, przemęczonego, i potępionego. Moralność, taka, jak ją dotychczas rozumiano — jak ją na | koniec Schopenhauer ujął za pomocą formuły „negacja woli życia” — pozostaje instynktem dekadencji, który nadaje sobie postać imperatywu: moralność powiada: „Z g i ń!” — moralność jest sądem, który wydają potępieni...

W A

6.

•"••* Na zakończenie rozważmy jeszcze, jaką naiwnością jest mówić: „Człowiek powinien być taki a taki!”. Rzeczywistość ukazuje nam zachwycające bogactwo typów, bujność rozrzutnej gry i zmienności form: a jakiś ubożuchny moralista i nierób powiada na to: „Nie! człowiek powinien być i n n y ”?... Ten biedaczyna i bigot wie nawet, jaki człowiek powinien być, maluje siebie na ścianie i powiada: *Ecce homo!*... Moralista nie przestaje się ośmieszać, nawet gdy się zwraca jedynie do poszczególnego człowieka: „Powinieneś być taki a taki!”. Jednostka jest częstką fatum, od początku do końca, jeszcze jednym prawem, jeszcze jedną koniecznością dla wszystkiego, co nadchodzi i co będzie. Powiedzieć jej: „Zmień się!”, znaczy tyle, co *zaządać*, by wszystko się zmieniło, również wstecz... Istotnie, zdarzali się konsekwentni moralisci, którzy chcieli, aby człowiek był inny, mianowicie aby był cnotliwy, którzy chcieli, aby był na ich obraz, mianowicie aby był bigotem: w tym celu negowali świat! Dość spore szaleństwo! Dość nieskromny rodzaj nieskromności!... Moralność, jeżeli potępia sama w sobie, nie ze względu na życie, jest specyficznym błędem, dla którego nie należy mieć sympatii, jest i d i o s y n k r a z j ą d e g e n e r a - t ó w, która wyrządziła niewyraźalnie wiele szkód!... My inni, my immora-liści, odwrotnie, nasze serce szeroko otwarliśmy na wszelki rodzaj rozumienia, pojmowania, a p r o b o w a n i a. Nie uprawiamy łatwego negocjowania, naszego zaszczytu doszukujemy się w tym, że jesteśmy ludźmi a f i r m u j ą c y m i. Coraz szerzej otwierały się nam oczy na ową ekonomię, która potrafi zrobić użytek ze wszystkiego, co odrzuca świątobliwa niedorzeczność kapłana, ze wszystkiego, co odrzuca jego chory rozum, na ową ekonomię, która cechuje prawo życia i która nawet z odrażającego *species*, jakim jest bigot, kapłan, cnotliwiec, wyciąga swą korzyść — j a k ą korzyść? — Ależ my sami, my immora-liści, jesteśmy tu odpowiedzialni...

48

CZTERY WIELKIE BŁĘDY

1.
Błąd polegający na zamianie przyczyny i następstwa.
 — Nie ma groźniejszego błędu niż zamienić następstwo i przyczynę: nazywam go zasadniczym zepsuciem rozumu. Mimo to błąd ów należy do najdawniejszych i najświeższych przyzw-: czajeń ludzkości: wręcz uświęcił się między nami, nosi miano „reli-I gi”, „moralności”. Zawiera go k a ż d a teza, którą formułuje religia i czy moralność; sprawcami tego zepsucia są kapłani i prawodawcy ! moralni. — Weźmy przykład: każdy zna dzieło słynnego Cornara, ! w którym autor uznaje skąpe odżywianie za receptę na długie i szczęśliwe — a także cnotliwe — życie. Niewiele książek miało tylu czytel-| ników, jeszcze dzisiaj w Anglii co roku ukazują się jej tysiące i egzemplarzy. Nie mam wątpliwości, że rzadko która książka (za wy-| jątkiem Biblii, rzecz jasna) wyrządziła tyle złego, s k r ó c i ła tyle ży-| wotów, jak owo kuriozum, napisane w tak dobrej intencji. Powód: ! zamiana następstwa i przyczyny. Poczciwy Włoch widział w diecie i przyczynę swej długowieczności: podczas gdy przyczyną jego ską-; pej diety było spełnianie warunków wstępnych długowieczności, ta-; kich jak powolna przemiana materii, jak niewielkie zużycie. Nie mógł swobodnie postanowić, że będzie jadał mało b ą d ź dużo, jego oszczęd-! ność nie miała nic wspólnego z „wolną wolą”: zachorowałby, gdyby | jadał obficie. Kto nie w ciemną bity, ten nie tylko p o r z ą d n i e zajada, ale i potrzebuje p o r z ą d n i e się najeść. Uczzonego n a s z y c h dni, który szybko zużywa swą energię nerwową, *regime* Cornara zniszczyłby do szczeru. *Credo experto.* —

49

Najogólniejsza formuła, która leży u podstaw wszelkiej religii i moralności, brzmi: „Czyń to i to, zaniechaj tego i tego — a będziesz szczęśliwy! W przeciwnym razie...” Wszelka moralność, wszelka religia jest tym imperatywem — nazywam go wielkim grzechem pierworodnym rozumu, nieśmiertelną nierozumnością. W moich ustach formuła ta przeobraża się w swą odwrotność — pierwszy przykład mego „przewartościowania wszystkich wartości”: człowiek udatny, „szczęśliwiec”, musi dokonywać pewnych postępów, instynktownie obawiając się innych, swym stosunkom z ludźmi i przedmiotami nadaje porządek, który sam przedstawia własną fizjologią. By ująć to w postaci formuły: jego cnota jest następstwem jego szczęścia... Długi żywot, liczne potomstwo nie jest nagrodą za cnotę, przeciwnie, cnota jest sama owym spowolnieniem przemiany materii, które skutkuje, między innymi, długim żywotem, licznym potomstwem, krótko mówiąc: kornaryzmem. — Kościół i moralność powiadają: „Zdrożność i luksus niszczą pokolenia, narody”. Mój rozum, który powrócił do pełni władz, powiada: gdy jakiś naród ginie, gdy degeneruje się fizjologicznie, następstwem będzie zdrożność i luksus (to znaczy potrzeba coraz mocniejszych i coraz częstszych bodźców, jaką zna każda wyczerpana istota). Oto młodzieniec, który blednie i więdnie przedwcześnie. Jego przyjaciele powiadają: winna jest temu choroba. Ja powiadam: fakt, że zachorował, że się nie oparł chorobie, był już następstwem zubożonego życia, dziedzicznego wyczerpania. Czytelnik gazet powiada: takimi błędami stronnictwo to samo się wyniszcza. Moja wyższa polityka mówi: stronnictwo, które popełnia takie błędy, jest u kresu — brak mu już instynktownej pewności. Każdy błąd w każdym znaczeniu pozostaje następstwem wynaturzenia instynktów, rozprzężenia woli: nieomal definiuje się tym

stwierdzeniem lichotę. Wszystko, co dobre, jest instynktem — a zatem i czymś lekkim, koniecznym, wolnym. Mozół jest zarzutem, bóg znamienne różni się od herosa (w moim języku: lekkie stopy pierwszym atrybutem boskości).

3.

Błąd nieprawdziwej przyczyny. — Ludzie zawsze wierzyli, że wiedzą, co jest przyczyną: lecz skąd czerpaliśmy naszą wiedzę, a ściślej, naszą wiarę, że w kwestii tej mamy wiedzę? Z dziedziny sławetnych „faktów wewnętrznych”, z których jak dotąd żaden nie okazał się faktycznym. Wierzyliśmy, że w akcie woli sami jesteście przyczyną; mniemaliśmy, że przynajmniej tutaj przyczynowość chwyta my na gorącym uczynku. Nie było również wątpliwości, że wszystkich antecedenencji danego postępk, jego przyczyn, należy szukać w świadomości i że można je w niej odnaleźć, jeśli tylko dobrze poszukać — jako „motywy”: w przeciwnym razie człowiek nie byłby wszak wolny do owego postępk, nie byłby z ań odpowiedzialny. Koniec końców, któżby mógł zaprzeczyć, że myśl ma swą przyczynę? że „ja” stanowi jej przyczynę?... Z tych trzech „faktów wewnętrznych”, które zdawały się gwarancją przyczynowości, pierwszym i najbardziej przekonującym jest fakt woli jako przyczyny; koncepcja świadomości („G. ducha”) jako przyczyny, jak również koncepcja „ja” („podmiotu”) jako przyczyny zrodziły się znacznie później, gdy dzięki woli przyczynowość była już czymś pewnym jako e m p i r i a, jako dana... Z czasem lepiej się nad tymi sprawami zastanowiliśmy. Dzisiaj nie dajemy wiar y ani jednemu z tych słów. „Świat wewnętrzny” jest pełen mamideł i błędnych ogników: należy do nich także wola. Wola nie porusza już niczego, zatem i nie wyjaśnia już niczego — jedynie towarzyszy procesom, równie dobrze może jej brakować.

Tak zwany motyw: kolejny błąd. Będący powierzchownym zjawiskiem świadomości, uboczną charakterystyką czynu, która raczej zakrywa, niż ukazuje, jego antecedencję. A cóż dopiero „ja”! Stało się ono bajką, fikcją, grą słów: przestało w ogóle myśleć, odczuwać i chcieć!... Co z tego wynika? Nie ma przyczyn duchowych! Diabli wzięli rzekomą empirię! Oto co z tego wynika! — Zgrabnie nadużywaliśmy owej „empirii”, na jej gruncie stworzyliśmy świat jako świat przyczyn, jako świat woli, jako świat duchów. Pracowała nad tym najdawniejsza i najbardziej długowieczna psychologia, która wręcz nic innego nie robiła: wszelkie zdarzenie było dla niej czynem, wszelki czyn następstwem woli, świat stał się dla niej wielością czyniących, czyniący („podmiot”) podsunął się pod wszelkie zdarzenie. Trzy „fakty wewnętrzne”, w które najmocniej wierzył, wolę, ducha i „ja”, człowiek wyprojektował poza siebie — pojęcie bycia wydobyl z pojęcia „ja”, natomiast „rzeczy” jako będące ustanowił na swój obraz, na swe pojęcie, „ja” jako przyczyny. Cóż dziwnego, że później odnajdywał w *rzeczach* zawsze tylko to, co w nie w etkną ł? By jeszcze raz powtórzyć: sama rzecz, pojęcie „rzecz” jedynie refleksem wiary w „ja” jako przyczynę... Nawet wasz atom, moi panowie mechanicyści i fizycy, ileż błędu, ileż rudymen tarnej psychologii zalega jeszcze w waszym atomie! — Już nie mówiąc o „rzeczy samej w sobie”, o *horrendum pudendum* metafizyków! Błędne wyobrażenie, że duch jest przyczyną, wzięte za rzeczywistość! I uczynione miarą rzeczywistości! I nazwane Bogiem! —

£;>.;<*/?••••• </>•..{fl-aKSii"*.;^-.!;";")^ i-'>•.!.)••'.3>;, -'v*-'••f•-: •
 "iP " ^-s ^"-'
 V ^:;^W*^"^-"-V- 4. •-,>&?-r•*?&*&<.

Błąd wyimaginowanych przyczyn. — Niechpunktem wyjścia będzie sen: pod określone doznanie, do którego doszło na przy-

kład w następstwie wystrzału z armaty gdzieś w oddali, dodatkowo zostaje podsunęta jakaś przyczyna (co nierzadko przybiera postać całej opowieści, w której właśnie osoba śniącego jest głównym bohaterem). Doznanie trwa, na sposób rezonansu: czeka niejako, aż instynkt przyczynowości pozwoli mu wyjść na pierwszy plan — teraz już nie jako czemuś przypadkowemu, lecz jako czemuś „sensownemu”. Wystrzał z armaty występuje w przyczynowej perspektywie, w pozornym odwróceniu czasu. Późniejszy element, mianowicie uzasadnienie, jest przeżywane najpierw, nierzadko z tysiącem szczegółów, które przemykają niczym błyskawica, następuje wystrzał... Cóż się wydarzyło? Przedstawienia, które z r o d z i ł o pewne samopoczucie, zostały błędnie zrozumiane jako jego przyczyna... — Podobnie czynimy na jawie. Większość naszych uczuć ogólnych — wszelkiego rodzaju zahamowanie, ciśnienie, napięcie, erupcja w pracy narządów, zwłaszcza stan *nervus sympathicus* — prowadzi do rozbudzenia naszego instynktu przyczynowości: chcemy mieć powód, dla którego nasze samopoczucie jest t a k i e a t a k i e — że czujemy się dobrze albo że czujemy się źle. Nigdy nie wystarcza nam samo stwierdzenie faktu, że się tak a tak czujemy: sam ów fakt dopuszczamy — u ś w i a d a m i a m y sobie — dopiero wówczas, gdy przydaliśmy mu jakieś uzasadnienie. — Pamięć, aktywizująca się w takim przypadku, bez naszej wiedzy, przywołuje wcześniejsze stany podobnego rodzaju oraz sprzęgniętą z nimi interpretację przyczynową — a nie ich p r z y c z y n ę. Pamięć przywołuje zarazem wiarę, że wyobrażenia, że towarzyszące procesy świadomościowe były przyczyną. W ten sposób rodzi się przyz w y c z a j e n i e do konkretnej interpretacji przyczynowej, która w rzeczywistości utrudnia, a nawet wyklucza b a d a n i e przyczyn.

5.

Wyjaśnienie psychologiczne tej tendencji i. — Redukcja czegoś nieznanego do czegoś znanego przynosi ulgę, ukojenie, satysfakcję, poza tym daje poczucie mocy. Z nieznanym łączy się zagrożenie, niepokój, troska — najpierwszy instynkt dąży do usunięcia tych męczących stanów. Pierwsza zasada: jakiegokolwiek wyjaśnienie jest lepsze od żadnego. W istocie rzeczy, człowiek chce się jedynie pozbyć przytłaczających myśli, dlatego nie przebiera w środkach: pierwsze lepsze wyobrażenie, które pozwala wyjaśnić coś nieznanego, ma tak dobroczynne skutki, że jest „uważane za prawdę”. Dowód z przyjemnością i (z „siły”) jako kryterium prawdy. — Instynkt przyczynowości jest zatem warunkowany i pobudzany przez strach. Odpowiedź na pytanie „dlaczego?” powinna, jeśli to możliwe, podawać nie tyle przyczynę dla niej samej, ile raczej pewien rodzaj przyczyny — przyczynę, która przynosi ukojenie, wyzwolenie, ulgę. W następstwie tej potrzeby za przyczynę przyjmuje się coś już znanego, kiedyś już przeżywanego, zapisanego w pamięci. Coś nowego, obcego, coś, co jeszcze nie stanowiło treści przeżyć, jako przyczyna jest wykluczone. — Zatem poszukujemy nie tyle pewnego rodzaju wyjaśnień przyczynowych, ile wyszukanego i preferowanego rodzaju wyjaśnień, takich, które najszybciej i najczęściej usuwają nasze poczucie, że coś jest obce, nowe, jeszcze nie przeżywane — najbardziej zwyczajnych wyjaśnień. Następstwo: pewien rodzaj zakładanych przyczyn coraz bardziej przeważa, tężeje w system, by w końcu wystąpić jako dominujący, to znaczy wykluczający inne przyczyny i wyjaśnienia. — Bankier zaraz myśli o „interesach”, chrześcijanin o „grzechu”, dziewczę o swej miłości.

54

6.

Cała dziedzina moralności i religii podpada pod pojęcie wymagowanych przyczyn. — „Wyjaśnienie” nieprzyjemnych uczuć ogólnych: Są one uwarunkowane przez istoty, które pozostają nam obce (przez złe duchy: najślynniejszy przykład — traktowanie histeryczek jako czarownic). Są uwarunkowane przez postępkę, których nie można akceptować (poczucie „grzechu”, „grzeszności”, podsunięte pod fizjologiczną niedyspozycję — zawsze znajdują się powody, by człowiek był ze siebie niezadowolony). Są uwarunkowane jako kara, jako *zapłata* za coś, czego nie powinniśmy czynić, czym nie powinniśmy być (w bezwstydnym uogólnieniu przez Schopenhauera jako teza, w której moralność jawi się jako coś, czym rzeczywistość jest, jako zatrująca i oczerniająca życie: „każdy wielki ból, czy to fizyczny, czy duchowy, wyraża to, na co zasługujemy; albowiem nie mógłby nas nawiedzić, gdybyśmy nań nie zasługiwali”, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. II, s. 666). Są uwarunkowane jako następstwo nierozważnych postępów, które źle się kończą (— afekty, zmysły uznane za przyczynę, za „winne”: komplikacje fizjologiczne interpretowane za pomocą innych komplikacji jako coś, na co się „zasłużyło”). — „Wyjaśnienie” przyjemnych uczuć ogólnych: Są one uwarunkowane przez zaufanie do Boga. Są uwarunkowane przez świadomość dobrych postępów (tak zwane czyste sumienie, stan fizjologiczny, czasami do złudzenia przypominający dobre trawienie). Są uwarunkowane przez szczęśliwy finał przedsięwzięć (— naiwność błędnego wniosku, że szczęśliwy finał przedsięwzięcia nie wywołuje u hipochondryka czy Pascala przyjemnych uczuć ogólnych). Są uwarunkowane przez wiarę, miłość, nadzieję — przez cnoty chrześcijańskie. — W rzeczywistości wszystkie rzekome wyjaśnienia pozostają stanem następczymi niejako prze-

55

kładem uczuć przyjemności czy nieprzyjemności na błędny dialekt: czo-
 wiek jest w stanie nadziei, ponieważ podstawowe uczucie fizjologicz-
 ne znów jest w nim potężne i bogate; człowiek ufa Bogu, ponieważ
 poczucie pełni i potęgi rodzi w nim spokój. — Moralność i religia całko-
 wicie podpadają pod psychologię błędu: w każdym poszczególnym
 przypadku znajdujemy zamianę przyczyny i skutku; albo zamianę
 prawdy i skutku czegoś, w co ktoś wierzy, że jest prawdą; albo zmia-
 nę stanu świadomości i jego przyczyny.

56

„Błąd wolnej woli. — W dzisiejszych czasach nie mamy już
 sympatii dla pojęcia „wolna wola”: aż nazbyt dobrze wiemy, czym ono
 jest — najbardziej osławioną sztuczką, za pomocą której teologowie czy-
 nią ludzkość „odpowiedzialną” w ich znaczeniu, to znaczy *uzależ-
 niają* ludzkość od samych siebie... Opiszę tu jedynie psycholo-
 gię tego obarczania odpowiedzialnością. — Wszędzie, gdzie szuka się
 odpowiedzialności, poszukującym zwykł być instynkt karania i są-
 dzenia. Odbieramy stawianiu się jego niewinność, gdy za źródło faktu,
 że ktoś jest taki a taki, uznajemy wolę, zamiar, akt odpowiedzialności:
 celem, który przyświecał powstaniu teorii woli, było karanie, to znaczy
 obwinianie. Cała dawniejsza psychologia, psychologia woli, w tym
 ma swą przesłankę, że jej twórcy, mianowicie kapłani, stojący na czele
 dawnych społeczności, chcieli uzyskać prawo wymierzania kary —
 czy też chcieli je uzyskać dla Boga... Uznali ludzi za „wolnych”, by móc
 ich sądzić, karać — by móc ich czynić winnymi: każdy postępek mu-
 sieli tedy uznać za chciany, a jego powód za mieszczący się w świado-
 mości (— przez co zasadą samej psychologii uczynili najbardziej
 zasadnicze fałszerstwo *in psychologicis*...). W dzisiejszych czasach,

I gdy zmierzamy w o d w r o t n y m kierunku, gdy zwłaszcza my, immora-
liści, ze wszystkich sił staramy się na powrót wyeliminować ze świata
Ipojęcie winy i kary, a także oczyścić z niego psychologię, historię, natu-
Ire, instytucje i sankcje społeczne, nie ma w naszych oczach bardziej
i
I radykalnego przeciwnika niż teologowie, którzy pojęciem „etycznego po-
I rzędu świata" nadal kalają niewinność stawania się zarazą „kary" i „wi-
I ny". Chrześcijaństwo jest metafizyką kata...

Cóż jedynie może być n a s z ą doktryną? — Że nikt nie d a j e czło-
Iwiekowi jego właściwości, ani Bóg, ani społeczeństwo, ani rodzice i przod-
I kowie, ani o n s a m s o b i e (— nonsensownej idei, którą tu wreszcie
I Podrzuciliśmy, nauczał, jako „intelligibilnej wolności", Kant, a być może
I [już i Platon) . N i k t nie jest za to odpowiedzialny, że w ogóle istnieje, że I
I jest taki czy inny, że żyje w danych okolicznościach, w danym otoczeniu.
I ^Fatalności jego istoty nie sposób wyłączyć z fatalności wszystkiego, co I
I było i co będzie. Człowiek n i e jest następstwem jakiegoś własnego za-
I
I mierzenia, jakiejś woli, jakiegoś celu, n i e jest próbą osiągnięcia „ide-
I ału człowieka" czy „ideału szczęścia", czy „ideału moralności" — byłoby j
I absurdem, gdyby chciał p r z e t o c z y ć swą istotę ku jakiemuś celowi. [To
I m y wynaleźliśmy pojęcie „cel": w samej rzeczywistości b r a k celu... I
I Jesteśmy konieczni, jesteśmy częścią fatum, należymy do całości, i s t-
I p i e j e m y pośród całości — nie ma niczego, co mogłoby sądzić, mię-
I
I rzyć, porównywać, potępiać nasze istnienie, kto by tak bowiem czynił, j
I ten sądziłby, mierzył, porównywał, potępiał całość... P o z a c a ł o ś c i ą ^
I n i e m a n i c z e g o ! — Że nikogo nie obarczamy już odpowiedzialno-
I

I ścią, że sposobu bycia nie wolno redukować już do *causa prima*, że świat j
I ani jako świadomość, ani jako „duch" nie jest jednością: d o p i e r o t o

jest wielkim wyzwoleniem—dopiero to przywraca nie winność stawania się... Pojęcie „Bóg” było dotychczas największym zarzutem przeciwko istnieniu... Przeczymy Bogu, przeczymy odpowiedzialności w Bogu: dopiero tym wybawiamy świat —

„ULEPSZACZE” LUDZKOŚCI

1

Jak wiadomo, żądam od filozofów, by stanęli poza dobrem i złem — by iluzję sądu moralnego mieli poniżej siebie. Żądanie to jest następstwem konstatacji, którą sformułowałem jako pierwszy: że nie ma faktów moralnych. Sąd moralny, tak samo jak sąd religijny, wierzy w realności, które nie istnieją. Moralność jest niczym więcej jak interpretacją pewnych zjawisk, a mówiąc bardziej stanowczo: ich idez interpretacją. Sąd moralny, podobnie jak sąd religijny, stoi na tym szczeblu niewiedzy, na którym brak jeszcze nawet pojęcia realności, na którym brak nawet rozróżnienia między realnością i imaginacją: tak iż „prawda” oznacza jedynie coś, co dzisiaj nazywamy „fantazjami”. Dlatego sądu moralnego nigdy nie należy brać dosłownie: jako taki zawsze zawiera on jedynie nonsens. Ale pozostaje nieoceniony jako semiotyka: objawia, przynajmniej tym, którzy wiedzą, w czym rzecz, najbardziej cenne realia kultury i wnętrza, które wiedzieli zbyt mało, aby mogli sobie „zrozumieć”. Moralność jest jedynie mową znaków, jedynie w symptomatologią: trzeba już wiedzieć, o co chodzi, by móc z niej wyciągnąć korzyść.

— Pierwszy przykład, zupełnie pobieżnie potraktowany. Zawsze chciano „ulepszać” ludzi: to przede wszystkim nosiło nazwę moralności. Jednakże słowo kryje wszakże najbardziej odmienne dążenia. Zarówno osvajanie bestii „człowiek”, jak i hodowlę określonego gatunku „człowiek” nazywano „ulepszaniem”: dopiero owe *termini* zoologiczne wyrażają realność — realność wszakże, o której typowy „ulepszacz”, ja-

kim jest kapłan, nic nie wie — nic nie chce wiedzieć... Oswajanie zwierzęcia zwać jego „ulepszaniem”: w naszych uszach brzmi to nieomal jak żart. Kto wie, co się odbywa w menażeriach, ten wątpi, by bestię tam „ulepszano”. Bestia słabnie, staje się mniej szkodliwa, na skutek depresyjnego poczucia strachu, na skutek bólu, na skutek ran, na skutek głodu przeobraża się w chorowitą bestię. — Nie inaczej ma się sprawa z oswojonym człowiekiem, którego „ulepszył” kapłan. We wczesnym średniowieczu, gdy Kościół rzeczywiście był przede wszystkim menażerią, wszędzie polowano na najpiękniejsze okazy „blond bestii” — na przykład „ulepszano” dostojnych Germanów. Ajak potem wyglądał taki „ulepszony” Germanin, którego udało się zwabić do klasztoru? Jak karykatura człowieka, jak wyrodek: stawał się „grzesznikiem”, siedział w klatce, zamknięto go pośród samych straszliwych pojęć... I tkwił tam, schorzał, zmarniał, okaz złej woli w stosunku do samego siebie; pełen nienawiści wobec instynktów życia, pełen podejrzliwości wobec wszystkiego, co było jeszcze potężne i szczęśliwe. Jednym słowem, „chrześcijanin”... Ujmując rzecz od strony fizjologii: w walce z bestią jedynym środkiem, który pozwala ją osłabić, może być przyprawienie jej o chorobę. Na tym znał się Kościół: psuł człowieka, osłabiał go — utrzymując jednak, że go „ulepsza”.

3.

Weźmy inny przykład tak zwanej moralności — przykład hodowli określonej rasy czy określonego gatunku. Najwspanialszym przykładem służy moralność indyjska, usankcjonowana religijnie pod postacią „prawa Manu”. Postawiono tam zadanie równoczesnego wyhodowania nie mniej niż czterech ras: rasy kapłanów, rasy wojowników, rasy kupców, rasy chłopów, wreszcie rasy służących, śiudrów. Rzecz jasna, tutaj nie

jesteśmy już pośród poskramiaczy zwierząt: by można było wymyślić choćby tylko plan takiej hodowli, niezbędny jest stokroć łagodniejszy i rozumniejszy gatunek człowieka. Możemy odetchnąć, opuszczając chorą, więzienną atmosferę chrześcijańską i wkraczając w ten zdrowszy, wyższy, rozleglejszy świat. Jakże ubogi jest Nowy Testament w porównaniu z kodeksem Manu, jakże wonieje! — Ale również ta organizacja musiała być straszliwa — już nie w walce z bestią, lecz w walce z jej przeciwieństwem, z człowiekiem nie hodowanym, z mieszańcem, z czandalą. I znów nie miała innego środka, który pozwoliłby go uczynić niegroźnym, słabym, niż przyprawić go o chorobę — była to walka z „wielką liczbą”. Być może niczem nasze uczucia nie sprzeciwiają się bardziej niż o wymiarach, którymi posługiwała się indyjska moralność. Na przykład trzeci edykt (*Avadana-sastra*, I), który w sprawie „nieczystych warzyw” zarządza, że jedynym pożywieniem, na które dozwala się czandalom, ma być czosnek i cebula, pismo święte zabrania bowiem dawać im ziaren czy owoców, które rodzą ziarno, czy wody, czy ognia. Ten sam edykt stwierdza, że wody nie wolno czandalom czerpać ani z rzek, ani ze źródeł, ani ze stawów, a jedynie z bagien i zagłębień wyciśniętych przez zwierzęce stopy. Ponadto, edykt stwierdza, że czandalowie nie mogą pracować swej odzieży ani myć się, łaskawie przyznana im woda może bowiem służyć tylko gaszeniu pragnienia. Wreszcie zakaz skierowany do niewiast z kasty śiudrów, który zabrania im udzielać jakiegokolwiek pomocy rodzącym niewiastom z kasty czandalów, podobnie jak inny, dotyczący niewiast z kasty czandalów, który zabrania im w zajemnie sobie pomagać przy porodzie... — Taka straż zdrowotna nie mogła nie przynieść efektów: zabójcze zarazy, obrzydliwe choroby płciowe, w odpowiedzi na to z kolei „prawo noża”, zarządzające kastracją i wycinanie sromu. — Sam Manu powiada: „Czandalowie są

owocem cudzołóstwa, kazirodztwa i zbrodni (— teza stanowiąca k o - n i e c z n e następstwo pojęcia hodowli). Ich odzieżą mają być jedynie łańchmany zdjęte ze zwłok, naczyniami rozbite garnki, ozdobami złom, kultem złe duchy; mają bez spoczynku wędrować z miejsca na miejsce. Nie wolno im pisać z lewa na prawo i posługiwać się prawą ręką przy pisaniu: użycie prawicy i pisanie od lewej do prawej jest zastrzeżone tylko dla ludzi c n o l l i w y c h, dla ludzi r a s o w y c h". —

4. ' i ,

Dyspozycje te są dostatecznie pouczające: znajdujemy w nich, po pierwsze, a r y j s k i humanizm, w całkowicie czystej, w całkowicie źródłowej postaci — uczą nas one, że pojęcie „czysta krew" jest przeciwieństwem niewinnego pojęcia. Z drugiej strony, widać jasno, w k t ó r y m narodzie uwieczniła się nienawiść, nienawiść czandalów, wobec tego „humanizmu", gdzie stała się ona religią, gdzie stała się ona geniuszem... Z tego punktu widzenia Ewangelie są dokumentem pierwszej rangi; a jeszcze bardziej *Księga Henocha*. — Chrześcijaństwo, które ma żydowskie korzenie i które daje się zrozumieć jedynie jako latorośl żydowskiej gleby, stanowi ruch skierowany przeciwko wszelkiej moralności hodowli, rasy, przywileju: — jest ono *par excellence* religią a n t y a r y j - s k ą: chrześcijaństwo przewartościowaniem wszystkich wartości aryjskich, tryumfem wartości czandalów, ewangelią głoszoną ubogim, niskim, powszechną rewoltą zdeptanych, nędznych, nieudatnych, poszkodowanych, przeciwko „rasie" — nieśmiertelną zemstą czandalów, która przybrała postać r e l i g i i m i łości. „....."

Moralność h o d o w l i i moralność o s w a j a n i a są godne jedna drugiej, jeśli chodzi o środki, dzięki którym forsują swe cele: jako na czelną zasadę możemy sformułować twierdzenie, że kto chce c z y n i ć moralność, musi mieć bezwarunkową wolę czegoś zupełnie przeciwnego. Jest to wielki, n i e s a m o w i t y problem, którym od dawna się zajmuję: psychologia „ulepszaczy" ludzkości. Pierwszy dostęp do tego zagadnienia zawdzięczam drobnemu, w istocie też skromnemu faktowi, faktowi tak zwanej *piafraus*: *piafraus*, dziedzictwo wszystkich filozofów i kapłanów, którzy „ulepszali" ludzkość. Ani Manu, ani Platon, ani Konfucjusz, ani żydowscy i chrześcijańscy nauczyciele nigdy nie wątpili w swe prawo do kłamstwa. Nie wątpili w zupełnie inne prawa... Ujmując to w postać formuły, zapewne można powiedzieć: wszelkie dotychczasowe środki, które miały ludzkość uczynić moralną, były zgruntu niemoralne. — ,, • ,

NIE DOSTAJE NIEMCOM

Wśród Niemców dzisiaj nie dość mieć ducha: trzeba go sobie jeszcze wziąć, trzeba się wziąć na odwagę, by go mieć... Myślę, że znam Niemców, myślę, że mogę im powiedzieć kilka prawd. Nowe Niemcy przedstawiają znaczne kwantum odziedziczonej i przyszkolonej tężyzny, tak iż nagromadzony zasób sił będą mogły przez jakiś czas nawet rozrzutnie wydatkować. Razem z nimi nie zapanowała wysoka kultura, tym bardziej nie zapanował delikatny smak, nie zapanowało dostojne „piękno” instynktów; razem z nimi zapanowały cnoty bardziej męskie, aniżeli cnoty, którymi może się okazać jakikolwiek europejski kraj. Ufność i szacunek wobec siebie, pewność w obcowaniu z innymi, w obopólnych obowiązkach, pracowitość, wytrwałość — i dziedziczny umiar, któremu potrzeba bodźca raczej niż hamulca. Do tego dodam, że okazuje się tu jeszcze posłuch, który nie upokarza... I nikt nie jardzi swym przeciwnikiem...

Jak widać, pragnę oddać Niemcom sprawiedliwość: nie chciałbym się sobie w tym sprzeniewierzyć — zatem muszę im przedstawić również swój zarzut. Drogo trzeba za to zapłacić, że się dochodzi do mocy: loc o gl u p i a... Niemcy — niegdyś nazywano ich narodem myślicieli: w dzisiejszych czasach Niemcy jeszcze w ogóle myślą? Obecnie Niemcy nudzą się w duchu, obecnie Niemcy nie ufają duchowi, polityka pożera wszelką powagę wobec rzeczywiście duchowych spraw — „Niemcy, Niemcy ponad wszystko”, obawiam się, że było to końcem niemieckiej filozofii... „Czy są niemieccy filozofowie? niemieccy poeci? dobre książki niemieckie?”, pytają mnie za granicą. Rumienię się, ale z dzielnością, która jest mi właściwa również w rozpaczliwych przypadkach, odpowia-

dam: „Tak, Bismarck!” — Czyż mógłbym choćby tylko wyznać, jakie książki się dzisiaj czyta?... Przeklęty instynkt średniactwa!

;«:

2.

— Czym mógłby być niemiecki duch: komuż nie chodziły po głowie melancholijne myśli na ten temat! Lecz naród ten dobrowolnie się ogłupia, prawie od tysiąca lat nigdzie nie nadużywano z większą drożnością dwu wielkich europejskich narkotyków, alkoholu i chrześcijaństwa. Ostatnimi czasy doszedł trzeci, który sam jeden może ukatrupić wszelką subtelną i śmiałą ruchliwość ducha, chodzi mi o muzykę, naszą zapartą i zapierającą muzykę niemiecką. — Ileż irytującej ocieężałości, kulawości, wilgotności, szlafrokowości, ileż piwa jest w niemieckiej inteligencji! Jak to właściwie możliwe, że młodzi ludzie, swe istnienie poświęcający najbardziej duchowym celom, nie odczuwają w sobie naj-pierwszego instynktu ducha, instynktu samozachowawczego duchowości — iracząc się piwem?... Alkoholizm uczonej młodzieży być może nie oznacza jeszcze znaku zapytania co do ich uczoneści — bez ducha można być nawet wielkim uczonym — niemniej pod każdym innym względem pozostaje problemem. — Gdzież byśmy nie znaleźli tego łagodnego zwyrodnienia, które w dziedzinie ducha powoduje piwo! W jednym przypadku, który stał się nieomal sławny, wskazałem taką degenerację — degenerację naszego najpierwszego w Niemczech wolnego ducha, degenerację roztropnego Davida Straussa, który się zdegenerował w twórcę piwiarnianej ewangelii i „nowej wiary”... Nie na darmo złożył w wersach ślubowanie tej „nadobnej brunetce” — wierność po grób...

3.

— Mówiłem o niemieckim duchu: że staje się coraz bardziej prostacki, że staje się coraz bardziej płaski. Czy dość na tym? — W istocie przeraża mnie coś innego: że coraz bardziej zanika niemiecka powaga, niemiecka głębia, niemiecka pasja w sprawach ducha. Zmienił się patos, nie tylko intelekt. — Stykam się tu i ówdzie z niemieckimi uniwersytetami: cóż za atmosfera panuje tam wśród uczonych, jakaż pusta, jakaż niewymagająca i letnia duchowość! Byłoby grubym nieporozumieniem, gdyby ktoś zamierzał mi tutaj przeciwstawić niemiecką naukę — jak również dowodem, że nie czytał z moich dzieł ani słowa. Od siedemnastu lat nie przestaję obnażać od ducha wiążącego go wpływu współczesnej działalności naukowej. Srogi helotyzm, na jaki w dzisiejszych czasach skazuje każdą jednostkę ogromny zakres nauk, jest główną przyczyną, że pełniej, bogaciej, głębiej uzdolnione natury nie znajdują już odpowiedniego dla siebie wychowania i wychowawcy. Naszej kulturze nic bardziej nie szkodzi niż nadmiar zarozumiałych darmozjadów i ułamkowych humanizmów; nasze uniwersytety mimowolnie są prawdziwą wylęgarnią tego rodzaju skarłowaceń instynktu ducha. Cała Europa już o tym wie — wielka polityka nikogo nie złudzi... Niemcy w coraz większym stopniu uchodzą za europejską płaszczyznę. — Szukam Niemca, którego mógłbym na mój sposób poważnie traktować — a tym bardziej Niemca, którego mógłbym pogodnie traktować! Zmierzech bożyszcz: ach, kto dzisiaj pojmie, od jakiej powagi wypoczynek znajduje tu pustelnik! — Pogodny nastrój jest w nas czymś najbardziej niezrozumiałym...

->!

4.

Reasumując: nie tylko widać jak na dłoni, że kultura niemiecka znajduje się w schyłkowej fazie, nie brak również racji dostatecznej takiego stanu. Nikt nie może wszak wydawać więcej, niż ma — dotyczy to jednostek, dotyczy to narodów. Jeśli się wydatkuje na moc, na wielką politykę, na gospodarkę, na komunikację ogólnoswiatową, na parlamentarizm, na sprawy wojskowe — jeśli się w tę stronę wydatkuje kwantum intelektu, powagi, woli, samoprzewyciężenia, kwantum, którym się samemu jest, to musi go zabraknąć dla innej strony. Kultura i państwo — nie łudźmy się — pozostają antagonistami: „państwo kultury” jest niczym więcej jak nowoczesną ideą. Jedno żyje z drugiego, jedno rozwija się kosztem drugiego. Wielkie epoki kultury zawsze były epokami schyłku politycznego: wszystko, co wielkie w kulturowym sensie, było niepolityczne, nawet antypolityczne. — Goethe otwierał swe serce dla fenomenu Napoleona — zamykał dla „wojen o wolność”... W chwili, gdy Niemcy sięgają po status wielkiego mocarstwa, Francja zdobywa znaczenie jako mocarstwo kulturalne. Wiele nowej powagi, wiele nowej pasji ducha już dzisiaj przeniosło się do Paryża; na przykład problem pesymizmu, problem Wagnera, niemal wszystkie problemy psychologiczne i artystyczne są tam rozważane nieporównanie subtelniej i gruntowniej niż w Niemczech — Niemcy są wręcz niezdolni do tego rodzaju powagi. — W historii kultury europejskiej nastanie „rzeszy” oznacza przede wszystkim jedno: przesunięcie punktu ciężkości. Wszyscy już wiedzą: w zasadniczej sprawie — którą pozostaje kultura — Niemcy nie zasługują już na uwagę. Pytają nas: czy możecie wskazać choćby tylko jednego ducha, który by się liczył dla Europy? tak jak liczył się wasz Goethe, wasz Hegel, wasz Heinrich Hei-

68

ie, wasz Schopenhauer? — Fakt, że nie ma już choćby jednego filozofa niemieckiego, rodzi nie kończące się zdumienie. —

5.

Cały system wyższego wychowania w Niemczech zatracił swój rzon: zarówno cel, jak i prowadzące do niego ś r o d k i. Że samo wy:howanie, wykształcenie jest celem — a n i e „rzesza” — że do tego celu niezbędni są wychowawcy — a n i e nauczyciele gimnazjalni i uczeni uniwersyteccy — o tym zapomniano. Potrzebujemy wychowawców, k t ó r z y sami byliby wychowani, potrzebujemy |rozważnych, dostojnych duchów, którzy by się sprawdzali w każdej chwili, |sprawdzali słowem i milczeniem, potrzebujemy dojrzałych, s ł o d k i c h .tur — a n i e uczonych gburów, których gimnazjum i uniwersytet anają do zaoferowania młodzieży jako „wyższe mamki”. Poza nielicznymi ^wyjątkami, b r a k u j e wychowawców, którzy są n a j p i e r w s z y m warunkiem wychowania: stąd schyłek niemieckiej kultury. —Jednym ; tych najrzadszych wyjątków jest mój czcigodny przyjaciel Jacob Burckhardt z Bazylei: w pierwszym rzędzie jemu zawdzięcza Bazylea swój humanistyczny prymat. — Celem, który faktycznie udaje się osiągnąć niemieckim „szkołom wyższym”, jest brutalne przysposobienie bezliku młodych ludzi, które pozwala ich w możliwie najkrótszym czasie uczynić użytecznymi, z d a t n y m i do użytku w służbie państwowej. „Wyższe wychowanie” i bezlik — jedno przeczy drugiemu. Wszelkie wyższe wychowanie należy się tylko wyjątkom: trzeba być uprzywilejowanym, by mieć prawo do tak wysokiego przywileju. Wszystko, co wielkie, co piękne, nigdy nie może być dobrem wspólnym: „*pulchrum est paucorum hominum*”. — Przez co został u w a r u n k o w a n y schyłek niemieckiej kultury? Przez to, że „wyższe wychowanie” nie jest już przy-

w i l e j e m — demokracizm „powszechnego”, s p o s p o l i t o w a n e g o „kształcenia”... Nie należy zapominać, że przywileje wojskowe formalnie wymuszają z b y t d u ż y napływ do szkół wyższych, co *oznacza* ich ruinę. — W dzisiejszych Niemczech nikt nie może już swym dzieciom zapewnić dostojnego wychowania: nasze szkoły „wyższe” są nastawione przez swych nauczycieli, swe programy, swe cele, na najbardziej dwuznaczne średniactwo. Wszędzie panuje nieprzyzwoity pośpiech, tak jakby było jakimś zaniedbaniem, że młody mężczyzna w wieku dwudziestu trzech lat jeszcze nie jest „gotowy”, jeszcze nie zna odpowiedzi na „główne pytanie”: *j a k i e m u* poświęcić się powołaniu? — Za pozwoleniem, wyższy rodzaj człowieka nie lubi „powołania”, właśnie dlatego, że czuje się powołany... Ma czas, bierze sobie czas, wcale nie myśli o „gotowości” — mając trzydzieści lat, w sensie kultury wysokiej jest się nowicjuszem, dzieckiem. — Nasze przepełnione gimnazja, nasi przeciążeni, otepiali nauczyciele gimnazjalni są skandalem: by bronić takiej sytuacji, co niedawnymi czasy uczynili profesorowie z Heidelbergu, zapewne można mieć p o w o d y — ale nie argumenty.

6.

— By nie odstąpić od swego sposobu bycia, który mówi „tak”, w sprzeciw i krytykę wikłając się jedynie pośrednio, nie z własnej woli, zaraz sformułuję trzy zadania, z uwagi na które potrzeba nam wychowawców. Należy się uczyć widzieć, należy się uczyć myśleć, należy się uczyć mówić i pisać: cel tego wszystkiego stanowi kultura dostojna. — Uczyć się w i d z i e ć — przyzwyczajając oko do spokoju, do cierpliwości, do przybliżania; uczyć się prolongować sąd, uczyć się obchodzić i obejmować dany przypadek ze wszystkich stron. Jest to p i e r w s z a szkoła duchowości: n i e odpowiadać na bodziec natych-

ya

"

70

l miastową reakcją, osiąść instynkty, które wyhamowują, zamykają. W moim rozumieniu uczyć się widzieć znaczy nieomal: mieć coś, co język nie-filozofów nazywa mocną wolą, dla której istotne jest właśnie, że potrafi nie „chcieć”, że potrafi decyzję odroczyć. Wszelki brak duchowości, wszelka pospolitość polega na niezdolności do oparcia się łm-pulsowi — ktoś o takim uposażeniu musi zareagować, podążając za każdym impulsem. W wielu przypadkach musi taki *oznacza już* chorowitość, schyłek, symptom wyczerpania — niemal wszystko, co surowy język nie-filozofów określa mianem „zdrożności”, jest jedynie ową; fizjologiczną niezdolnością człowieka, który nie potrafi n i e zareagować. — Korzyść z takiej n a u k i widzenia: człowiek staje się powolny, nieufny, oporny. Do wszystkiego, co obce, co nowe, początkowo bę-; dzie się odnosił z wrogim spokojem — będzie cofał swą rękę. Być na wszystko otwartym, płaszczyć się poddańczo przed każdym fakcikiem, zawsze ochoczo wnikać, w p a d a ć w innych ludzi, w inne rzeczy: no-i woczesna „obiektywność” jest oznaką złego smaku, jest *par excellence* i niedostojna.

- 7.

Uczyć się myśleć: w naszych szkołach nikt nie ma już o tym: pojęcia. Nawet na uniwersytetach, wśród uczonych z dziedziny filozofii *zaczyna* zamierać logika jako teoria, jako praktyka, jako rzemiosło. Dość poczytać niemieckie książki: ani śladu pamięci o tym, że myślenie wymaga techniki, harmonogramu, woli mistrzostwa — że myślenia trzeba się nauczyć, jak tańca, j a k o poniekąd tańca... Któż wśród Niemców zna jeszcze z własnego doświadczenia ów subtelny dreszcz, który od s t ó p lekkich w dziedzinie ducha rozchodzi się po całym ciele! — Gamiowata sztywność duchowych gestów, n i e z d a r n i e chwytają-

71

ca ręka — jest to tak niemieckie, że za granicą bywa utożsamiane z niemiecką istotą w ogóle. Palce Niemca nie wyczuwają *nuances*... Fakt, że Niemcy choćby tylko wytrzymali swych filozofów, przede wszystkim tego najbardziej ułomnego, jaki kiedykolwiek żył, kalekę pojęciowego, wielkiego Kanta, daje spore pojęcie o niemieckiej gracji. — Bowiem umiejętności tańca nie można w żadnej formie — tańca stopami, tańca pojęciami, tańca słowami — odłączyć od dostojnego wychowania; czy muszę jeszcze mówić, że trzeba umieć tańczyć również piórem — że trzeba się nauczyć pisać? W tym punkcie wszakże stałbym się dla niemieckich czytelników całkowitą zagadką... ,,r <

WYWODY NIE NA CZASIE

Ł- 1.

Mo i niemożliwi. — S e n e k a: czyli toreador cnoty. — R o u s - s e a u: czyli powrót do natury w *impuris naturalibus*. — S c h i l - l e r: czyli trębacz moralności z Sackingen. — D a n t e: czyli hiena, która p i s z e w grobach. — K a n t: czyli *cant* jako intelligibilny charakter. — V i c t o r H u g o: czyli Faros nad morzem nonsensu. — L i s z t: czyli l szkoła bieglności — w biegu za kobietami. — G e o r g S a n d: czyli *lac- l-* l *tea ubertas*, to znaczy: dojna krowa o „pięknym stylu”. — M i c h e l e t: czyli natchnienie, które ściąga surdut... C a r l y l e: czyli pesymizm jako | obiad, od którego się odstąpiło.— J o h n S t u a r t M i l l: czyli znieważająca jasność.— *Les freres de Gowcowr* czyli Ajaksowie walce z Homerem. Muzyka Offenbacha. — *Zola*: czyli Jaka radość, że się cuchnie". — '*••-.. ••^•;- ;•<-; ..^.-.-. ;-, ••:-, -*•-•, •, ..•-

3f. 2.

R e n a n. — Teologia, czyli zepsucie rozumu przez „grzech pierworodny" (przez chrześcijaństwo). Świadectwem Renan, który, gdy tylko zaryzykuje „tak" lub „nie" bardziej ogólnego rodzaju, zaraz chybia z męczącą regularnością. Na przykład, chciałby połączyć w jedno *la scien-ce* i *la noblesse*: *lecz la science* należy do demokracji, widać to przecież jak na dłoni. Pragnie, z niemałą ambicją, przedstawiać arystokratyzm ducha: lecz zarazem pada na kolana, i nie tylko na kolana, przed doktryną stanowiącą jego przeciwieństwo, przed *evangile des humbles*... Cóż pomoże wszelka wolnomyślność, nowoczesność, szyderczość, wszelka gibkość krętogłowa, gdy w trzewiach pozostało się chrześcijaninem, ka-

tolikiem, wręcz kapłanem! Swą inwencję przejawia Renan, zupełnie niby

73

jakiś jezuita i spowiednik, w nęceniu; jego duchowości nie brakuje szerokiego uśmiechu klechy — jak wszyscy kapłani, staje się groźny dopiero, gdy kocha. Wielbić w sposób, który jest groźny dla życia: nikt nie potrafi mu w tym dorównać... Ów duch Renana, duch, który rozstraja nerwy, jest jeszcze jedną fatalnością dla biednej, chorej Francji, chorej na zanik woli. —

;~ " .. ••" •' . 74

3.

:>J

Sainte-Beuve. — Nic z mężczyzny; pełen małostkowej złości wobec wszystkich męskich duchów. Snuje się wkoło, delikatny, ciekawski, znudzony, nadstawiający ucha — w gruncie rzeczy kobieta, z kobietą mściwością i kobietą zmysłowością. Jako psycholog jest geniuszem *medisance*; niewyczerpane bogactwo w służące temu środki; nikt nie potrafi lepiej z pochwałą mieszać trucizny. Plebejski w najniższych instynktach, spowinowacony z resentymentem Rousseau: zatem romantyk — albowiem pod całym *romantisme* chrząka i pożądliwie spogląda Rousseau'owski instynkt zemsty. Rewolucjonista, ale przez strach jako tako trzymany w ryzach. Pozbawiony swobody w postawie wobec wszystkiego, co stanowi potęgę (wobec opinii publicznej, wobec akademii, wobec dworu, nawet wobec Port Royal). Rozgoryczony względem wszystkiego, co wielkie w ludziach i sprawach, co wierzy w siebie. Na tyle poeta i półniewiasta, by wielkość odczuwać jeszcze jako moc; stale pokurczony jak ów osławiony robak, bo stale się czuje deptany. Jako krytyk: pozbawiony kryteriów, oparcia i kręgosłupa, mówiący językiem kosmopolitycznego libertyna, ale nie mający odwagi, by się przyznać do *liberti-nage*. Jako historyk: pozbawiony filozofii, pozbawiony mocy spojrzenia filozoficznego — stąd odrzucający we wszystkich zasadniczych kwestiach zadanie osądu, utrzymujący „obiektywność” jako maskę. Ina-

czej odnosi się do wszelkich spraw, w których delikatny, zużyty smak jest najwyższą instancją: tu rzeczywiście ma odwagę być sobą, ma ochotę być sobą — tu jest mistrzem. — Pod pewnymi względami prafor-ma Baudelaire'a.

ć si>.- 4. .--fe*.;-'

Imitatio Christi należy do książek, które biorę do ręki nie bez fizjologicznego oporu: zionie *parfum* wiecznej kobiecości, znośną tylko dla Francuza — bądź wagnerczyka... Ów świątobliwy mówi w taki sposób o miłości, że zaciekawia nawet paryżanki. — Jak słyszę, książką tą inspirował się ów najroztropniejszy jezuita, A. Comte, który swych Francuzów chciał zaprowadzić do Rzymu okrężną drogą, która wiedzie przez naukę. Wierzę, że tak było: „religia serca”... v-
\$w:****; •#**>

5. G. E l i o t. — Wyrzekają się

chrześcijańskiego Boga i sądzą, że

| tym bardziej muszą podtrzymywać chrześcijańską moralność: oto a n -
| g i e l s k a konsekwencja, nie będziemy jej brać za złe moralnym kobiet-
| kom d *la* Eliot. W Anglii za najmniejszą emancypację od teologii musi
| sobie człowiek, w sposób, który napawa przerażeniem, przywrócić cześć
| jako fanatyk moralny. To jest tam g r z y w n ą. — Dla nas, innych, sprawa
| wygląda inaczej. Kto porzuca wiarę chrześcijańską, pozbawia się tym
| samym p r a w a do moralności chrześcijańskiej. Moralność chrześcijań-
| ska bynajmniej n i e rozumie się sama przez się: trzeba to stale podkre-
| ślać, wbrew angielskim głąbom. Chrześcijaństwo stanowi system, łącznie
| obmyślaną i całościową wizję. Jeśli ktoś wybija zeń główne
| pojęcie,
| wiarę w Boga, to jednocześnie rozbija całość: nie pozostaje mu już nic,
| co by miało charakter konieczności. Chrześcijaństwo zakłada, że

czło-

-• ' 75

wiek nie wie i nie może wiedzieć, co jest dlań dobre, a co złe: człowiek wierzy w Boga, który wie to jako jedyny. Moralność chrześcijańska jest poleceniem; ma transcendentne źródło; leży poza wszelką krytyką, poza wszelkim prawem do krytyki; zawiera prawdę, jeżeli Bóg jest prawdą — moralność chrześcijańska całkowicie zależy od wiary w Boga. — Jeśli Anglicy rzeczywiście są przekonani, że wiedzą sami z siebie, że wiedzą „intuicyjnie”, co jest dobre i złe, jeśli zatem mniemają, iż nie potrzebują już chrześcijaństwa jako gwaranta moralności, to przekonanie takie samo jest niczym więcej jak następstwem panowania chrześcijańskiego sądu wartościującego, wyrazem głębi i potęgi owego panowania: tak iż źródło angielskiej moralności uległo zapomnieniu, tak iż nie odczuwa się już, jak bardzo uwarunkowane pozostaje jej prawo do istnienia. Dla Anglików moralność jeszcze się nie stała problemem...

•6. f.:'.":' ":- >.:'. :-

Georg Sand. — Czytałem pierwsze *lettres d'un voyageur*. jak wszystko, co wywodzi się od Rousseau, fałszywe, sztuczne, miech, przesada. Nie mogę wytrzymać tego stylu pstrokatej tapety; podobnie jak gminnych ambicji na punkcie wielkodusznych uczuć. Ale najgorsze jest to kobiece kokietowanie męskimi cechami, kokietowanie manierami łobuziaka. — Ta nieznośna artystka, jakże musiała być przy tym chłodna! Nakręcała się jak zegarek — i pisała... Chłodna jak Hugo, jak Balzac, jak wszyscy romantycy, gdy tworzyli! I jak się sobie przy tym podobała, ta płodna krowa, która, podobnie jak sam Rousseau, jej mistrz, ma w sobie coś niemieckiego w złym znaczeniu, która, w każdym razie, była możliwa dopiero w chwili, gdy nastąpił schyłek francuskiego smaku! — Ale Renan ją szanuje...

:
76

7.

Moralność dla psychologów. — Nie uprawiać straganowej psychologii! Nigdy nie obserwować dla samej obserwacji! Rodzi to fałszywą optykę, zezowanie, coś wymuszonego i przesadnego. Przeżywanie jako chęć przeżywania — to się nie może udać. Nie wolno w przeżywaniu spoglądać na siebie, każde spojrzenie staje się wówczas „złym spojrzeniem”. Urodzony psycholog instynktownie wystrzega się patrzenia dla samego patrzenia; podobnie urodzony malarz. Malarz nigdy nie tworzy „z natury” — swemu instynktowi, swej *camera obscura* pozostawia przesiewanie i wyrażanie „przypadku”, „natury”, „przeżycia”... Najpierw uświadamia sobie ogólność, finał, wynik: nie wie, co to arbitralne abstrahowanie od konkretnego przypadku. — A gdy ktoś czyni inaczej? Gdy na przykład za paryskimi *romanciers* uprawia straganową psychologię? Poniekąd czatuje taki na rzeczywistość, każdego wieczora znosi do domu garść osobliwości... Lecz popatrzmy, jaki jest tego efekt — kupa plam, w najlepszym razie mozaika, w zwykłym razie coś pozzrucanego razem, niespokojnego, o krzykliwych barwach. Najgorszego w tej materii dostępują Goncourtowie: nie potrafią sklecić trzech zdań, które by nie sprawiały bólu oczom, oczom psychologa. — Natura, oceniana z punktu widzenia artysty, nie jest czymś modelowym. Natura przesadza, zniekształca, pozostawia luki. Natura jest przypadkowa. Studium „z natury” wydaje mi się złym symptomem: zdradza podporządkowanie, słabość, fatalizm — płaszczenie się *przedpetitsfaits* pozostaje niegodne kogoś, kto jest całym artystą. Widzieć, co jest — przynależy to innemu rodzajowi duchów, duchom antyartystycznym, duchom faktycznym. Trzeba wiedzieć, kim się jest...

77

8.

Z psychologii artysty.—Aby mogła zaistnieć sztuka, aby mógł zaistnieć jakikolwiek czyn i ogląd estetyczny, nieodzowny jest warunek fizjologiczny: upojenie. Upojenie musi dopiero zintensyfikować pobudliwość całej maszyny: bez tego nie powstanie żadna sztuka. Zdolność do niej mają wszystkie odmiany upojenia, nawet najbardziej różnako uwarunkowane: przede wszystkim upojenie erotyczne, ta najstarsza i najpierwotniejsza forma upojenia. Tak samo upojenie, które pojawia się w następstwie wielkich pragnień, potężnych uczuć; upojenie świętem, rywalizacją, brawurowym dokonaniem, zwycięstwem, wszelkim ekstremalnym ruchem; upojenie okrucieństwem; upojenie niszczeniem; upojenie niektórymi zjawiskami meteorologicznymi, na przykład upojenie wiosną; upojenie narkotyczne; wreszcie, upojenie woli, upojenie nagromadzonej i wezbranej woli. — Istotą upojenia jest poczucie intensywności sił, poczucie pełni. Dzięki niemu człowiek *używa* czegoś rzeczom, *musza* je, by odeń coś wzięły, gwałci je — proces ten nosi nazwę idealizowania. Musimy się uwolnić w tej kwestii od pewnego przesądu: idealizowanie nie polega, jak powszechnie sądzą ludzie, na pominięciu czy odsiewaniu pomniejszych, ubocznych aspektów. Wręcz przeciwnie, zasadniczą rolę odgrywa w nim ogromne wydobycie i nie głównych rysów, dzięki czemu znikają pozostałe. *> "Λ;-

obrażania w coś doskonałego jest — sztuką. Wszystko nawet, czym czło-

'••-

78

W stanie tym człowiek wszystko ubogaca, czerpiąc z własnej pełni: widzi to, co chce widzieć, widzi to jako wezbrane, stłoczone, potężne, przeładowane siłą. Przeobraża rzeczy, które zaczynają odzwierciedlać jego moc — które stają się odbiciem jego doskonałości. Ów *mus* prze-

wiek nie jest, mimo to staje się dlań rozkoszą; w sztuce człowiek cieszy się sobą jako doskonałością. — Można by sobie wyobrazić odwrotny stan, specyficzną antyartystyczność instynktu — sposób bycia, który by ; wszelką rzecz ubożył, rozcieńczał, zasuszał. Istotnie, historia obfituje w takich antyartystów, w takich wygłodniałców życia: którzy z konieczności muszą rzeczy wchłaniać w siebie, wysysać, w y c h u d z a ć . Przy-
padek ten dotyczy autentycznego chrześcijanina, na przykład Pascala: nie z d a r z a się chrześcijanin, który zarazem byłby artystą...Niech mi nikt dziecinnie nie przeciwstawia Rafaela czy któregośkolwiek z homeopatycznych chrześcijanin XIX wieku: Rafael mówił „tak”, Rafael c z y n i ł „tak”, zatem Rafael nie był chrześcijaninem...

b

; 10.

Co *znaczą* wprowadzone przeze mnie do estetyki, przeciwstawne pojęcia „apolliniński” i „dionizyjski”, rozumiane jako nazwa dwu rodzajów upojenia? — Upojenie apollinińskie pobudza przede wszystkim oczy, które dzięki temu osiągają zdolność wizji. Malarz, rzeźbiarz, epik są *par excellence* wizjonerami. Natomiast w stanie dionizyjskim pobudzenia i zintensyfikowania doznaje cały system uczuciowy: który na raz wyładowuje wszystkie swe środki wyrazu, jednocześnie wydobywając zdolność przedstawiania, odtwarzania, transfigurowania, przeobrażania, wszelkiego rodzaju mimikę i aktorstwo. Co istotne, człowiek dionizyjski umie się łatwo przeobrażać, nie może n i e reagować (— podobnie wygląda to u niektórych historyków, którzy na każde skinienie potrafią wejść w k a ż - d ą rolę). Niepodobna, by nie zrozumiał jakiejś sugestii, by przeoczył jakiś znak uczucia, w najwyższym stopniu *odznacza* się rozumiejącym i zgadującym instynktem, podobnie jak w najwyższej mierze posiadał sztukę przekazywania. Wchodzi w cudzą skórę, wnika w każde uczucie: sta-

dem odpowiada; która nie czuje wokół siebie obecności świadków; która nie jest świadoma, że budzi jakieś sprzeciwy; która w sobie samej znajduje oparcie, fatalistyczna, prawo pośród praw: to mówi o sobie jako wielki styl. — L, m, r, ^, v, •, <•>, :•»•<•+••;•#,-

12.

Czytałem żywot Thomasa Carlyle'a, *tefarce* wbrew wiedzy i woli, tę heroiczo-moralną interpretację stanów dyspeptycznych. — Carlyle, człowiek mocnych słów i gestów, retor z konieczności, którego stale napędza pragnienie, by być mocnej wiary, oraz poczucie, że jest do niej niezdolny (— w tym typowy romantyk!). Pragnienie, by być mocnej wiary, nie jest dowodem mocnej wiary, raczej przeciwnie. | Kto ma wiarę, może sobie pozwolić na piękny luksus sceptycyzmu: jest na to dostatecznie pewny, dostatecznie stały, dostatecznie zobowiązany. Poprzez *fortissimo* swej czci dla ludzi mocnej wiary, poprzez swą | wściekłość w stosunku do mniej naiwnych Carlyle coś w sobie zagłusza: Carlyle potrzebuje hałasu. Nieustanna, namiętna nieuczciwość względem samego siebie — oto jego *proprium*, dzięki temu jest on i pozostanie interesujący. — W Anglii wszakże podziwiają go właśnie za uczciwość... Cóż, nader to angielskie; a zważywszy, że Anglicy są narodem doskonałego *cant-a*, jest to nawet słuszne, i nie tylko pojmowalne. W istocie rzeczy Carlyle jest angielskim ateistą, który się szczyci, że nim nie jest. £;-;>•

•A

13.

Emerson. — Znacznie bardziej oświecony, bardziej ruchliwy, bardziej wieloraki, bardziej wyrafinowany niż Carlyle, przede wszystkim bardziej szczęśliwy... To ktoś, kto instynktownie żywi się tylko ambrozją,

kto nie tyka się niczego, co w *rzeczach* niestrawne. W porównaniu z Carlyle'em człowiek pełen smaku. — Carlyle, który bardzo lubił Emersona, mimo to powiadał o nim: „Nie dość nam daje do gryzienia”, co być może powiadał nie bez racji, ale bynajmniej nie na jego niekorzyść. — Emerson przejawia dobrotliwą i błyskotliwą pogodę ducha, która zniechęca wszelką powagę; zupełnie nie wie, jak jest już stary i jak będzie jeszcze młody — mógłby powiedzieć o sobie słowami Lope de Vega: „yo me sucedo a mi mismo”. Jego duch zawsze znajdzie powód, by być zadowolony, a nawet wdzięczny; niekiedy Emerson ociera się o pogodną transcendencję owego pocziwca, który *tamquam re bene gesta* powrócił z miłosnej schadzki. „*Ut desint vires*, rzekł z wdzięcznością, *tamen est laudanda voluptas*.” —

/;

82

14.

Ań ty-D ar win. — Co się tyczy sławetnej „walki o życie”, to mam wrażenie, że jest ona bardziej głoszona niż dowiedziona. Walka o życie występuje, lecz jako coś wyjątkowego; generalny widok życia nie ukazuje niedoli, głodu, lecz, przeciwnie, bogactwo, bujność, absurdalną rozrzutność nawet — gdzie toczy się walka, tam walczy się o moc... Malthusa nie należy mylić z naturą. — Jeśli zaś przyjąć, że walka ta się odbywa — a rzeczywiście tak jest — to niestety jej wynik wygląda odwrotnie niż życzyłaby sobie szkoła darwinowska, niż bodaj należałoby sobie wraz z nią życzyć: niekorzystnie dla potężnych, dla uprzywilejowanych, dla szczęśliwych wyjątków. Gatunki nie wzrastają w doskonałości: słabi wciąż zapanowują nad potężnymi — co stąd się bierze, że są liczni, że są też bardziej roztropni... Darwin zapomniał o duchu (—jakież to angielskie!), słabi mają więcej ducha... Musi potrzebować ducha, kto chce go otrzymać — traci ducha, kto go

• już nie potrzebuje. Kto jest potęgą, ten pozbywa się ducha (— „To możemy sobie odpuścić! — myślą dzisiaj w Niemczech — ale reszta musi nam pozostać...”). Przez ducha rozumiem, co łatwo dostrzec, ostrożność, cierpliwość, podstęp, udawanie, wielkie samoopanowanie i wszystko, czym jest *mimicry* (do której należy ogromna część tak zwanej cnoty).

Kazuistyka psychologów. — Oto znawca ludzi: w jakim celu właściwie ich studiuje? Chce dzięki nim osiągnąć małą korzyść, albo i wielką — jest politykiem!... Ów również jest znawcą ludzi: mówicie, że niczego nie chce dla siebie, że to wielki orędownik „bezosobowego podejścia”. Przyjrzyjcie się surowszym okiem! Być może ma on na uwadze jeszcze gorszą korzyść: może chce się czuć wyższy nad innych, może chce na nich spoglądać z góry, może nie chce się już z nimi mieszać. Ów orędownik „bezosobowego podejścia” gardzi ludźmi: tamten pierwszy jest bardziej ludzkim typem, co mogą potwierdzić bezpośrednio oględziny. Przynajmniej stawia siebie na równi z innymi, wstawia siebie pomiędzy innych...

^Si*#3 ,iZ^*^Kfi:-^

16.
Wydaje mi się, że takt^{16.} psychologiczny Niemców zakwestionowało wiele przypadków, których spisu nie pozwala mi przedstawić moja skromność. Jeden przypadek da mi doskonałą okazję uzasadnienia tej tezy: nie mogę darować Niemcom, że się pomylili co do Kanta i jego „filozofii tylnych drzwi”, jak ją nazywam — nie był to bowiem typ intelektualnej prawości. — Inną rzeczą, której nie mogę ze spokojem słuchać, jest osławione „i”: Niemcy mówią „Goethe i Schiller” — boję się, że mówią „Schiller i Goethe”... Czy nie p o z n a n o jeszcze tego

Schillera? — *Zdarza się jeszcze gorsze „i”*; słyszałem na własne uszy, jak mówiono, aczkolwiek tylko pomiędzy profesorami uniwersyteckimi, „Schopenhauer i Hartmann”...

-if.

17.

•’ Ludzie największego ducha, założywszy, że *zarazem* są ludźmi największej odwagi, przeżywają również najboleśniej tragedie: ale właśnie dlatego czczą życie, ponieważ przeciwstawia im ono siebie jako największego antagonistę.

0,

18.

W kwestii „sumienia intelektualnego”. — Nicnie wydaje mi się w dzisiejszych czasach bardziej sporadyczne niż autentyczna obłuda. Podejrzewam, że roślinie tej nie służy łagodna atmosfera naszej kultury. Obłuda należy do epok mocnej wiary: w których ludzie nie porzucali swej wiary nawet wówczas, gdy byli *zmuszeni* okazywać inną wiarę. Dzisiaj porzucają wiarę; czy też, co jeszcze częstsze, fundują sobie drugą — w obu przypadkach pozostają *uczciwi*. Nie ma wątpliwości, że w dzisiejszych czasach możliwa jest znacznie większa liczba przekonań niż niegdyś: możliwa, to znaczy dozwolona, to znaczy nieszkodliwa. Rodzi to tolerancję wobec samego siebie. — Tolerancja taka pozwala człowiekowi na jednocześnie kilka przekonań: które żyją ze sobą w zgodzie — i jak cały dzisiejszy świat, wystrzegają się kompromitacji. Czym się dziś człowiek kompromituje? Tym, że jest konsekwentny. *Że* idzie prostą drogą. *Że* jest mniej niż pięciodziany. *Że* jest autentyczny... Mam ogromne obawy, że nowoczesny człowiek jest po prostu zbyt wygodny, by sobie pozwolić na niektóre zdrożności: tak iż one wręcz wymierają. Wszelkie zło, którego warunkiem pozostaje potę-

K ga woli — a bez potężnej woli bodaj nie ma niczego złego — w naszej i ciepławej atmosferze wyradza się w cnotę... Nieliczni obłudnicy, jakich udało mi się poznać, podrabiali obłudę: byli aktorami, jak niemal co dziesiąty dziś człowiek. —

•:-

•

84

Piękno i brzydota. — Nic nie jest bardziej uwarunkowane, powiedzmy: bardziej ograniczone, niż nasze poczucie piękna. Kto by je chciał ujmować w oderwaniu od przyjemności, jaką człowiek znajduje w człowieku, natychmiast utraciłby wszelki grunt pod nogami. „Piękno samo w sobie” jest jedynie słowem, nawet nie pojęciem. W pięknie człowiek ustanawia samego siebie miarą doskonałości; w wykwintnych przypadkach wielbi w pięknie samego siebie. Gatunek nie może inaczej niż w ten sposób afirmować siebie. Nawet takie wzniosłości stanowią emanację jego najniższego instynktu — instynktu zachowania i poszerzania siebie. Człowiek wierzy, że sam świat jest przepiękny — zapomina o sobie jako jego przyczynie. Jedynie on obdarzył świat pięknem, ach! nader ludzkim, nazbyt ludzkim pięknem... W istocie, człowiek odzwierciedla się w *rzeczach*, za piękne uważa wszystko, co odbija jego obraz: sąd „to piękne” jest jego próżnością gatunkową... Sceptykowi bowiem niewielka podejrzliwość może szepnąć do ucha pytanie: czy rzeczywiście upiększa to świat, że właśnie człowiek uznaje go za piękny? Człowiek go uczłowieczył: ot i wszystko. Ale nic, zupełnie nic nie może nam zaręczyć, że właśnie człowiek stanowi wzór piękna. Kto wie, jak człowiek wygląda w oczach jakiegoś wyższego arbitra w sprawach smaku? Może ryzykownie? może nawet zabawnie? może nieco arbitralnie?... „O, Dionizosie, boski, dlaczego ciągniesz mnie za uszy?”, zapytała Ariadna swego filozoficznego miłośnika w trakcie jed-

nej z ich sławnych rozmów na Naksos. „W twych uszach jest dla mnie coś komicznego, Ariadno: dlaczego nie są jeszcze dłuższe?”
£.'

86

20.

Nic nie jest piękne, tylko człowiek jest piękny: na owej naiwności opiera się wszelka estetyka, owa naiwność stanowi jej pierwszą prawdę. Natychmiast dodajmy jeszcze jej drugą prawdę: Nic nie jest brzydkie prócz wyrodnijącego człowieka — teza ta wyznacza granice królestwa sądu estetycznego. — Z fizjologicznego punktu widzenia, wszystko, co brzydkie, osłabia i martwi człowieka. Przypomina mu o upadku, zagrożeniu, niemocy; człowiek rzeczywiście traci wówczas siłę. Oddziaływanie brzydoty można mierzyć dynamometrem. Gdy człowiek ulega przygnębieniu, będzie wietrzył bliskość czegoś „brzydkiego”. Jego poczucie mocy, jego wola mocy, jego odwaga, jego duma — brzydota wszystko to obniża, piękno wszystko to intensyfikuje... Zarówno w pierwszym, jak i drugim przypadku wyciągamy wniosek: w instynkcie zgromadziła się cała pełnia przesłanek piękna czy brzydoty. Brzydotę rozumiemy jako znak i symptom degeneracji: wszystko, co choćby w najmniejszym stopniu przypomina o degeneracji, staje się w nas źródłem sądu „to brzydkie”. Wszelka oznaka wyczerpania, ciężkości, starości, przemęczenia, wszelkiego rodzaju niewola, jako skurcz, jako porażenie, przede wszystkim woń, barwa, forma rozkładu, gnicia, choćby tylko rozcięnczone w symbol — wszystko to rodzi jednakową reakcję: sąd wartościujący „to brzydkie”. Wyziera z niego nienawiść: czego tu człowiek nienawidzi? Ależ nie ma wątpliwości: s c h y ł k u, w którym znalazł się jego typ. Nienawidzi z najgłębszego instynktu gatunkowego; w nienawiści tej jest dreszcz, ostrożność, głębia, spojrzenie skierowane wdał — nie ma głębszej nienawiści. Dzięki niej sztuka jest głęboka...

Schopenhauer. — Schopenhauer, ostami Niemiec, który zasługuje na uwagę (— który jest europejskim wydarzeniem, jak Goethe, jak Hegel, jak Heinrich Heine, a nie tylko lokalnym, i „narodowym”), stanowi dla psychologa pierwszorzędny przypadek: jako

| złośliwie genialne przedsięwzięcie, by dla uzasadnienia nihilistycznej deprecjacji życia odwołać się właśnie do kontrinstancji, którymi są wielkie formy autoafirmacyjne woli życia, bujne postaci życia. Po kolei przędł i stawiał sztukę, heroizm, geniusz, piękno, wielkie współcierpienie, i poznanie, wolę prawdy, tragedię jako zjawiska następcze „zanegowania” i czy potrzeby negowania „woli” — największe fałszerstwo psychologiczne w całej historii, jeśli nie liczyć chrześcijaństwa. Dla dokładniejszego spojrzenia Schopenhauer okazuje się jedynie spadkobiercą interpretacji p chrześcijańskiej: tyle tylko, że potrafił jeszcze, w chrześcijańskim — to znaczy w nihilistycznym — sensie, a próbować również zjawiska odrzucone przez chrześcijaństwo, wielkie fakty kulturowe ludzkości (— a próbować je jako drogę do „wybawienia”, jako wstępną formę „wybawienia”, jako stymulator potrzeby „wybawienia”...).

to .^**-.-

Weźmy konkretny przykład. Schopenhauer mówi o pięknie z melancholijnym żalem — jaka jest tego ostateczna przyczyna? Taka, że Schopenhauer widzi w nim most, którym człowiek dociera gdzieś dalej czy na którym zaczyna pragnąć dotrzeć gdzieś dalej... Piękno jest dlań chwilowym wybawieniem od „woli” — i ńęci do wybawienia na zawsze... W szczególności, Schopenhauer sławi piękno jako wybawiciela od „ogniska woli”, od płciowości — w pięknie widzi zanegowanym popęd płodzenia... Cudaku! Ktoś ci przeczy, boję się, że sama natura.

Po cóż w ogóle istnieje piękno dźwięków, barw, zapachów, rytmów w naturze? co wydobywa piękno? — Szczęściem, przeczy mu również filozof. Nie byle jaki autorytet, bo autorytet boskiego Platona (—jak nazywa go sam Schopenhauer) otwarcie głosi inną tezę: że wszelkie piękno pobudza do płodzenia — że właśnie to stanowi *proprium* jego oddziaływania, od najbardziej zmysłowego wymiaru, w górę, ku najbar dziej duchowemu...

88

Platon idzie dalej. Z niewinnością, jaką, by mieć, musi być człowiek Grekiem, a nie „chrześcijaninem”, powiada, że nie byłoby Platońskiej filozofii, gdyby w Atenach nie było tak pięknych młodzieńców: których widok wprawia duszę filozofa w erotyczny trans i nie daje jej spokoju, dopóki nie zasadzi ona ziarna wszelkich wzniosłych spraw w tak piękne królestwo ziemskie. Również cudak! — nie wierzy człowiek własnym uszom, nawet jeśli ufa Platonowi. Ale przynajmniej zgaduje, że w Atenach filozofowano i n a c z e j, przede wszystkim czyniono to publicznie. Nic nie jest mniej greckie niż snucie pojęciowej pajęczyny przez samotnika, *amor intellectualis dei* na modłę Spinozy. Filozofia na modłę Platona dałaby się zdefiniować raczej jako erotyczna rywalizacja, jako rozwinięcie i uduchowienie dawnej gimnastyki agonicznej i jej prze-sianek...Co w końcu wyrosło z tej erotyki filozoficznej Platona? Nowa forma artystyczna greckiego agonu, dialektyka. — Przypomnę jeszcze, przeciwko Schopenhauerowi, a ku uhonorowaniu Platona, że wyższa kultura i literatura k l a s y c z n e j Francji również wyrosła na glebie płciowości. Wszędzie można w niej szukać galanterii, zmysłów, rywalizacji płciowej, „kobiety” — nigdy nie będzie to daremnym zajęciem...

L'art pour l'art. — Walka skierowana przeciwko celowi w sztuce zawsze jest walką skierowaną przeciwko moralizującym tendencjom w sztuce, przeciwko jej podporządkowaniu zasadom moralnym. *L'art pour l'art* znaczy: „do diabła z moralnością!” — Ale nawet i ta wrogość zdradza dominację przesądu. Jeśli z kręgu sztuki wykluczyć propagowanie moralności i ulepszanie ludzi, to bynajmniej nie wynika stąd jeszcze, że sztuka w ogóle jest pozbawiona celu, sensu, krótko mówiąc: że jest *l'art pour l'art* — robakiem, który gryzie własny ogon. „Lepiej żadnego celu niż cel moralny!” — tak woła namiętność. Psycholog pyta natomiast: Cóż czyni wszelka sztuka? Czyż nie chwali? Czyż nie uświetnia? Czyż nie selekcionuje? Czyż nie eksponuje? Sztuka wszystkim potęguje bądź osłabia pewne oceny wartościujące... Czy jest to jedynie czymś ubocznym? Przypadkowym? Czymś, w czym nie uczestniczy instynkt artysty? Albo raczej: czy nie jest to warunkiem artysty? Czy najniższy instynkt artysty dotyczy sztuki, czy nie sensu sztuki? Albo raczej, czy nie życia? Albo raczej, czy nie upragnionej postaci życia? — Sztuka jest wielkim stymulatorem ku życiu: jakimże sposobem można by ją pojmować jako pozbawioną celu, jako *l'art pour l'art*? — Pozostaje jedna kwestia: sztuka ukazuje niejedną brzydotę, niejedną brutalność, niejedną problematyczność życia — czyż tym samym nie zdaje się odciągać od życia? — Istotnie, *zdarzali* się filozofowie, którzy nadali jej taki sens: Schopenhauer nauczał, że „uwalnianie od woli” stanowi generalny cel sztuki, „nastrajaniu do rezygnacji” składał cześć jako wielkiemu pożytkowi z tragedii. — Jest to wszakże — co już sugerowałem — optyka pesymisty i „złe spojrzenie”: musimy się odwołać do samych artystów. Co przekazuje na swój temat artysta tragiczny? Czy nie przedstawia właśnie stanu nieustraszonego-

ś c i wobec straszliwych i problematycznych zjawisk? — Sam ten stan jest czymś upragnionym; kto go zna, ten go darzy najwyższą czcią. Artysta tragiczny przekazuje go, m u s i go przekazywać, przy założeniu, że jest artystą, że jest geniuszem przekazu. Dzielność i wolność uczucia w obliczu mocarnego wroga, w obliczu wzniosłych udręk, w obliczu problemów, które budzą grozę — oto t r y u m f a l n y stan, który wybiera, który uświetnia artysta tragiczny. W obliczu tragedii wojownicza strona naszej duszy święci swe saturnalia; kto nawykł do cierpienia, kto szuka cierpienia, człowiek h e r o i c z n y wychwala tragedią swe istnienie — tylko jemu tragicznie podaje napój tego najśłodsze okrucieństwa. —

90

25.

.&« Poprzestawać z ludźmi na lada czym, serce mieć otwarte—jest to liberalne, ale tylko liberalne. Serca zdolne do d o s t o j n e j gościnności można poznać po zasłoniętych oknach i zamkniętych okiennicach: najlepsze w nich pokoje pozostają puste. Dlaczego? — Dlatego że czekają gości, z którymi się n i e „poprzestaje na lada czym”.

26.

•'!*_-... •-*_>

".»?•« Nie dość się już cenimy, gdy przekazujemy coś na swój temat. Nasze własne przeżycia w żadnym razie nie są gadatliwe. Nie mogłyby same siebie przekazać, nawet gdyby chciały. Bo brakuje im słów. Jesteśmy już poza sprawą, dla której mamy słowa. We wszelkim mówieniu jest odrobina pogardy. Jak się wydaje, mowę wynaleziono dla wszystkie go, co przeciętne, średnie, przekazywalne. Mówiący w u l g a r y ż u j e się mową. — Z moralności dla głuchoniemych i dla innych filozofów.

27.

„Ten portret jest czarująco piękny!"... Literatka, niezadowolona, pobudzona, pusta w sercu i trzewiach, z bolesną ciekawością stale nasłuchująca imperatywu, który szepce z głębin jej ustroju: „*aut liberi, aut libri*": literatka, dostatecznie wykształcona, by rozumieć głos natury, nawet gdy brzmi po łacinie, z drugiej strony — dostatecznie próżna i gęgotliwa, by potajemnie mówić do siebie po francusku: *Je me verrai, je me lirai, je m'extasierai et je dirai: Possible, que j'aie eu tant d'esprit?*"...

28.

Głos mają „orędownicy bezosobowego podejścia". — „Nic nie jest dla nas łatwiejsze, niż być mądrym, cierpliwym, rozważnym. Ociekamy pobłażliwością i współczuciem, do absurdu jesteśmy sprawiedliwi, rezygnujemy ze wszystkiego. Właśnie dlatego powinniśmy się nieco surowiej traktować; właśnie dlatego powinniśmy sobie od czasu do czasu wyhodować jakieś niewielkie uczucie, jakąś niewielką zdrożność uczuciową. Może nie przychodzi nam to bez trudu; być może śmiejemy się w swym gronie z widoku, który tym przedstawiamy. Lecz cóż poradzić! Nie mamy już innego sposobu, w jaki moglibyśmy sobie przeczuciężyć: to naszym ascetyzmem, to naszą pokutą."S ta ć się kimś osobowym — cnota „orędowników bezosobowego podejścia"... i -n

29.

Z pewnej promocji doktorskiej. — „Co jest zadaniem wszelkiego szkolnictwa wyższego?" — Uczynić z człowieka maszynę. — „Co jest do tego środkiem?" — Człowiek musi się uczyć, musi się nudzić. — Jak to osiąga?" — Dzięki pojęciu obowiązku. — „Kto jest jego pierwowzorem?" — Filolog: który uczy w k u w a ć. — „Kto jest dosko-

91

nałym człowiekiem?" — Urzędnik państwowy. — „Która filozofia podaje najwyższą formułę urzędnika państwowego?" — Filozofia Kanta: urzędnik państwowy jako rzecz w sobie, ustanowiona sędzią nad urzędnikiem państwowym jako zjawiskiem.

30.

Prawo do głupoty. — Zmęczony, powoli oddychający robotnik, który dobrodusznie spogląda, który pozwala rzeczom, by szły własnym trybem: ta typowa figura, którą współcześnie, w epoce roboty (*oraz* „rzeszy"! —), można spotykać we wszystkich klasach społecznych, dzisiaj domaga się dla siebie właśnie sztuki, włącznie z książką, przede wszystkim zaś z dziennikiem — a jeszcze bardziej piękna natury, Włoch... Człowiek zmierzchu, „z uśpionymi dzikimi popędami", o których mówi Faust, potrzebuje letniska, nadmorskich kąpielisk, lodowców, Bayreuth... W takich epokach sztukama prawo do czystej idiotyczności — jako wakacji dla ducha, dowcipu i umysłu. Rozumiał to Wagner. Czysta idiotyczność leczy...

31.

Jeszcze jeden problem diety. — Środki, którymi Juliusz Cezar bronił się przed chorowitością i bólami głowy: długie marsze, najprostszy sposób życia, ciągłe przebywanie na wolnym powietrzu, nieustanny wysiłek — takie są, z grubsza biorąc, zalecenia profilaktyczne w przypadku skrajnej podatności na zranienie, jaka cechuje ową subtelną i pracującą pod najwyższym ciśnieniem maszynę, która zwie się geniuszem.—

32.

Mówi immoralista. — Nic nie razi smaku filozofa bardziej niż człowiek, który kieruje się życzeniami... Jakże godnym podziwu znajduje filozof człowieka, gdy go widzi, jak dokonuje swego czynu, gdy widzi, jak to najbardziej dzielne, najbardziej podstępne, najbardziej wytrwale zwierzę błądzi w labiryntach niedoli. Jeszcze go wspiera słowem... Ale gardzi człowiekiem, który kieruje się życzeniami, podobnie jak człowiekiem, „którego należałoby sobie życzyć" — w ogóle wszelkimi życzeniami co do człowieka, wszelkimi i de a ł a m i człowieka. I Gdyby filozof mógł być nihilistą, to byłby nim, ponieważ nihilista widzi nicość za wszelkim ideałem człowieka. Czy nawet nie nicość jeszcze — | lecz jedynie coś, co niczego niegodne, coś absurdalnego, chorego, tchórzliwego, przemęczonego, wszelkiego rodzaju męty w opróżnionym kielichu życia... Jak to się dzieje, że człowiek, który jako rzeczywistość | jest tak godny czci, nie zasługuje na szacunek, gdy się oddaje życzeniom? Czy musi odpokutować za swą tężyżnę, którą okazuje jako rzeczywista istota? Czy swój czyn, czy napięty wysiłek umysłu i woli we wszelkim czynie musi równoważyć wytchnieniem, którego szuka w czymś wyimaginowanym i absurdalnym? — Historia jego życzeń była dotychczas *partie honteuse*: strzeżmy się, by zbyt długo w niej nie czytać. Człowieka usprawiedliwia — i będzie usprawiedliwiać po wiek wieków — jego rzeczywistość. O ileż więcej wart jest rzeczywisty człowiek, w porównaniu z człowiekiem, który stanowi jedynie przedmiot życzeń, marzeń, kłamstw! z jakimkolwiek człowiekiem idealnym!... I jedynie człowiek idealny razi smak filozofa.

33.

Wartość naturalna egoizmu. — Egoizm jest tyle wart, ile z fizjologicznego punktu widzenia jest wart ten, kto go przejawia: może być wiele wart, ale też może być niczego niegodzien i zasługiwać na pogardę. Na każdą jednostkę może spoglądać pod tym kątem, czy przedstawia ona linię wstępującą czy linię zstępującą życia. Rozstrzygnąwszy tę kwestię, dysponujemy również kanonem, który pozwala określić, co jest wart egoizm danej jednostki. Jeśli przedstawia ona wstępującą linię, to jej wartość rzeczywiście jest nadzwyczajna — i z uwagi na całość życia, które dzięki danej jednostce może postąpić krok dalej, jej troska o zachowanie, o zapewnienie sobie optimum warunków może przyjąć skrajną postać. Jednostka, „indywiduum”, rozumiane tak, jak do tej pory rozumiał je lud i filozof, jest wszak błędem: dla siebie samej jednostka pozostaje niczym, nie jest atomem, nie jest „ogniwem łańcucha”, nie jest czymś tylko odziedziczonym po dawnych czasach — jednostka jest jedną, całą linią człowieka, po nią samą jeszcze... Jeśli zaś jednostka przedstawia zstępujący etap rozwoju, upadek, chroniczne zwyrodnienie, schorzenie (— choroby, w ogólności, są już zjawiskiem następczym upadku, a nie jego przyczyną), to niewielką ma wartość, i jest ze wszech miar słusze, by udatnym zabierała możliwie jak najmniej. Jest jedynie ich pasożytem...
 „^.
 :^:Ef';-?i!,a'?*t -«4r^ ^A^V^ym^r >
 ,-^t 34. •*;; t.if-^,i?!n^u>v,--

Chrześcijanin i anarchista. — Gdy anarchista, jako rzecznik schyłkowych warstw społeczeństwa, w świętym oburzeniu domaga się „prawa”, „sprawiedliwości”, „równych praw”, to jedynie ulega presji swego braku kultury, który nie potrafi pojąć, dlaczego właściwie ów człowiek cierpi i w c o jest ubogi — w życie... Przemóżną

y

" _

94

siłę ma w nim popęd przyczynowości: ktoś musi być temu winien, że się licho czuje... Już samo „święte oburzenie” przynosi mu dobroczynny skutek: lżenie jest przyjemnością dla wszelkich biedaczysk — daje chwilę upojenia mocą. Już skarga, uskarżanie się może życiu nadać urok, który pozwala je wytrzymać: w każdej skardze zawiera się subtelna doza z e - m s t y, swe liche samopoczucie, niekiedy nawet swą lichotę, człowiek *zarzuca*, niczym bezprawie, niczym niedozwolony przywilej, tym, którzy są inni. Jeśli jestem *canaille*, to również ty powinienes nią być”: logika ta prowadzi do rewolucji. — Skargi na nic nie mogą się zdać: ich źródłem jest słabość. Nie ma większej różnicy, czy powód lichego samo poczucia przypisze człowiek innym czy sobie samemu — to pierwsze czyni socjalista, to drugie na przykład chrześcijanin. Wspólnym, a *zarazem* dodajmy: niegodnym, momentem tej postawy pozostaje przekonanie, że ktoś inny jest winien cierpienia — krótko mówiąc, ze msta, której słodycz człowiek cierpiący ordynuje sobie na swe cierpienie. Potrzeba zemsty jako potrzeba rozkoszy ma za przedmiot okazjonalne przyczyny: cierpiący wszędzie znajdzie jakąś przyczynę, by wziąć swą maleńką zemstę — jeśli jest chrześcijaninem, powtórzmy raz jeszcze, to przyczynę będzie znajdować w sobie samym... Chrześcijanin i anarchista — obaj są dekadentami. — Gdy chrześcijanin potępia, oczernia, kła „świat”, włada nim identyczny instynkt jak robotnikiem o socjalistycznych zapatrywaniach, który potępia, oczernia, kła społeczeństwo: „sąd ostateczny” słodką pociechą, że ze msta nastąpi — rewolucją, której oczekuje również robotnik o socjalistycznych zapatrywaniach, tyle, że nieco odleglejszą... Sama „transcendencja” — na cóż byłaby transcendencja, gdyby nie pozwalała kłać immanencji?... ->&*•*- ?•>>,?<<”

*

35.

:•<•>

96

u Krytyka dekadencjonalności. — Moralność „altruistyczna”, moralność, dzięki której egoizm zanika — w każdych okolicznościach pozostaje złym symptomem. Odnosi się to do jednostek, odnosi się to zwłaszcza do narodów. Gdzie zaczyna brakować egoizmu, tam brakuje czegoś, co najlepsze. Instynktowne wybieranie działań, którymi człowiek sam sobie szkodzi, uleganie powabowi „bezinteresownych” motywów: to nieomal formuła dekadencji. „Nie szukać własnej korzyści” — słowa takie są niczym więcej jak moralnym listkiem figowym, który ma zasłonić zupełnie inny, mianowicie fizjologiczny fakt: „Nie umiem już znaleźć własnej korzyści”... Rozprężenie instynktów! — Człowiek jest na wykończeniu, gdy staje się altruistą. — Miałoby się powiedzieć: „Ja nie jestem już nic wart”, dekadent ma na ustach kłamstwo moralne: „Wszystko jest nic nie wart — życie jest nic nie wart.” Sąd taki pozostaje wielkim zagrożeniem, ma *zaraźliwe* działanie — na zmurszałej glebie społecznej niebawem rozrasta się w tropikalne pnącza pojęciowe, bądź to jako religia (chrześcijaństwo), bądź to jako filozofia (schopenhauerianizm). Takie trujące pnącza, wyrosłe ze zgnilizny, swymi wyziewami niekiedy na długo, na tysiąclecia zatruwają życie...

Ob. ...* HS>+ „E-Vr”->j. =< f V-l->j.V::j<Ar”

^Moralność dla lekarzy. — Chory pozostaje pasożytem społecznym. W pewnym stanie jest nieprzyzwoitością, że dalej żyje. Wegetowanie w tchórzliwej zależności od lekarzy i zabiegów, gdy się utraciło sens życia, prawo do życia, powinno pociągać za sobą głęboką pogardę społeczną. A lekarze powinni być jej pośrednikami — każdego dnia, zamiast recept, nowa dawka w stręt do pacjenta... Stworzyć nową

odpowiedzialność, odpowiedzialność lekarską, dotyczącą wszystkich przypadków, gdy najwyższy interes życia, wstępującego życia, domaga się najbardziej bezwzględnej ścisłości i odsunięcia wyrodniającego życia — dotyczącą na przykład prawa do płodzenia, prawa do rodzenia, prawa do życia... Dumnie umrzeć, gdy nie można już dumnie żyć. Śmierć dobrowolnie wybrana, śmierć we właściwym czasie, z jasnością i radością, dokonana wśród dzieci i świadków: tak iż możliwe jest rzeczywiste pożegnanie, gdy jeszcze obecny jest ten, kto się żegna, podobnie jak możliwe jest rzeczywiste oszacowanie własnych osiągnięć i zamierzeń, podsumowanie życia — wszystko przeciwieństwem żałosnej i okropnej komedii, jaką w godzinę śmierci uprawia chrześcijaństwo. Niech mu nigdy nie zapomną, że nadużywało słabości umierających, gwałcając ich sumienie, że nadużywało charakteru samej śmierci, wywodząc z niej sąd wartościujący na temat zmarłego i jego przeszłości! Wbrew wszelkim tchórzliwym przesądom przede wszystkim należy przywrócić trafną, to znaczy fizjologiczną, ocenę tak zwanej śmierci naturalnej: która w ostatecznym rachunku również jest tylko śmiercią „nienaturalną”, samobójstwem. Człowiek nigdy nie ginie przez kogoś innego niż on sam. Tyle tylko, że jest to śmierć w warunkach, które zasługują na najwyższą pogardę, śmierć pozbawiona elementu wolności, śmierć w niewłaściwym czasie, śmierć tchórza. Powinno się, z miłości do życia — innej chcieć śmierci, wolnej, świadomej, nieprzypadkowej, nie napadającej... Na koniec rada dla panów pesymistów i innych dekadentów. Nie leży w naszej władzy, byśmy się nie urodzili: ale możemy ten błąd — bo niekiedy bywa to błędem — naprawić. Ustawając się, czyni człowiek coś, co godne największego szacunku: coś, czym nieomal zasługuje na życie... Społeczeństwo, cóż mówię! samo życie ma z tego więcej korzyści niż z „życia” w wyrzeczeniu, anemii i innej cnotcie

budzi już okoliczność, że wierzy w to cały świat... My, ludzie nowocześni, nader delikatni, nader podatni na zranienie, kierujący się setką względów, rzeczywiście roimy sobie, że delikatne człowieczeństwo, które sobą przedstawiamy, że osiągnięta jednomyślność w szanowaniu, w gotowości do pomocy, we wzajemnym zaufaniu stanowi pozytywny postęp, dzięki któremu daleko wyprzedziliśmy ludzi czasów renesansu. Lecz tak myśli, tak musi myśleć o sobie każda epoka. Z całą pewnością nie moglibyśmy się przenieść, ani czynem, ani nawet myślą, w renesansowe warunki: nasze nerwy, nie mówiąc już o naszych mięśniach, nie wytrzymałyby tamtej rzeczywistości. Niezdolność ta nie świadczy jednak o postępie, lecz o odmiennym, o późniejszym charakterze, słabszym, delikatniejszym, bardziej podatnym na zranienie, który z konieczności skutkuje pełną względów moralnością. Gdybyśmy wymazali naszą delikatność i późność, naszą fizjologiczną starczość, swą wartość natychmiast straciłaby również nasza moralność „uczłowieczenia” — żadna moralność nie ma sama w sobie wartości: wzbudziłaby w nas wręcz lekceważenie. Z drugiej strony, nie marny wątpliwości, że z naszym grubowatowanym człowieczeństwem, które boi się zderzenia z wszelką twardością, dla współczesnych Cesarego Borgii stanowilibyśmy komedię, która by ich ubawiła do łez. Istotnie, mimo woli jesteśmy zabawni ponad wszelką miarę, z naszymi nowoczesnymi „cnotami”... Ubytek wrogich, wzbudzających nieufność instynktów — a przecież czymś takim miałby być nasz „postęp” — stanowi jedną z konsekwencji powszechnego ubytku w i t a l n o ś c i: sto razy więcej mozołu, sto razy więcej ostrożności *trzeba* człowiekowi, by mógł utwierdzić tak uwarunkowane, tak późne istnienie. Stąd wszyscy sobie wzajemnie pomagają, stąd każdy jest do pewnego stopnia i chorym, i pielęgniarem. Taki sens ma słowo „cnota” —: pośród ludzi, którzy znali życie jeszcze w innej postaci, życie

bardziej pełne, bardziej rozrzutne, bardziej się przelewające, cnotę nazwano by inaczej, „tchórzostwem” może, „żałosnością”, „babską moralnością”... Nasze złagodzenie obyczajów — jest to moją tezą, jest to moja, jak kto woli, nowina — pozostaje następstwem schyłku; srogość i straszliwość obyczaju, odwrotnie, może być następstwem nadwyżki życia: wtedy wolno bowiem również na wiele się ważyć, wiele wyzywać, wiele też tronić. Co niegdyś stanowiło przyprawę życia, dla nas okazałoby się trucizną... Na obojętność — również ona pozostaje formą potęgi — także jesteśmy zbyt starzy, zbyt późni: nasza moralność współczucia, przed którą pierwszy ostrzegałem, którą można by nazwać *l'impressionisme morale*, stanowi jeszcze jeden przejaw fizjologicznej nadpobudliwości, która znamionuje wszelką dekadencję. Ów ruch, który dzięki Schopenhauerowskiej moralności współcierpienia usiłował się prezentować w naukowej formie — nader niefortunna próba! — jest właściwym ruchem dekadencji w dziedzinie moralnej, głęboko spowinowacnym z moralnością chrześcijańską. Potężne epoki, dostojne kultury widzą we współcierpieniu, w „miłości bliźniego”, w niedostatecznym zważaniu człowieka na samego siebie coś, co zasługuje na pogardę. — Epoki należy mierzyć miarą ich sił pozytywnych — a wówczas epoka renesansu, tak rozrzutna i tak obfitująca w dramaty, okaże się ostatnią wielką epoką, my zaś, ludzie nowocześni, z naszą lekliwą troską o siebie, z naszą miłością bliźniego, z naszymi cnotami, takimi jak pracowitość, brak wymagań, poszanowanie dla prawa, naukowość — gromadzący, ekonomiczni, machinalni — słabą epoką... Nasze cnoty są uwarunkowane, są odpowiedzią na wyzwania naszej słabości... „Równość”, faktyczne upodobnienie, znajdujące swój wyraz w doktrynie „równych praw”, pozostają istotnym elementem schyłku: przepaść między ludźmi, między stanami, wielość typów, woła, by być

WYWODY NIE NA CZASIE

sobą, by się odróżnić, patos dystansu stanowią charakterystykę każdej potężnej epoki. Rozpiętość, napięcie między skrajnościami dzisiaj coraz bardziej maleje — same skrajności w końcu się zacierają, dążąc do wzajemnego upodobnienia... Dziś wszelkie doktryny polityczne oraz wszelkie ustroje, włącznie z „rzeszą niemiecką”, stanowią następstwo schyłku, stanowią konieczność, którą pociąga za sobą schyłek; nie uświadamiane oddziaływanie dekadencji zapanowało nawet pośród ideałów poszczególnych nauk. Całej angielskiej i francuskiej socjologii niezmiennie zarzucam, że zna z doświadczenia jedynie t w o r y u p a d -k u społecznego i najzupełniej niewinnie uznaje własne instynkty upadku za n o r m ę socjologicznych sądów wartościujących. Życie schyłkowe, ubytek wszelkiej siły organizującej, to znaczy siły, która rozdziela, która stwarza przepaści, która narzuca porządek, w dzisiejszej socjologii staje się i d e a ł e m... Nasi socjaliści są dekadentami, ale i pan Herbert Spencer jest dekadentem — pragnie, by zwyciężył altruizm!...

.*-

38.

Moje pojęcie wolności. — Czasami wartość rzeczy leży nie w tym, co można dzięki niej osiągnąć, lecz w tym, ile za nią trzeba zapłacić — ile nas ona kosztuje. Podam przykład. Instytucje liberalne natychmiast przestają być liberalne, gdy już powstaną: potem nic nie szkodzi wolności bardziej i gruntowniej niż one. Wiadomo wszak, c o jest ich dziełem: osłabiają wolę mocy, niwelują góry i doliny, któremu to zajęciu nadano rangę moralności, czynią człowieka małym, tchórzliwym, nastawionym na uciechy — dzięki instytucjom liberalnym za każdym razem święci tryumf zwierzę stadne. Liberalizm: po naszym u z w i e r z ę c e n i e stada... Te same instytucje, dopóki jeszcze trwa o nie walka, rodzą zupełnie inny skutek; rzeczywiście w przemożny sposób

wspierają wolność. Ścisłej, ów skutek rodzi wojna, wojna o instytucje liberalne, która pozwala trwać instynktom nieliberalnym. Wojna wychowuje do wolności. Czymże bowiem jest wolność! Tym, że człowiek chce być odpowiedzialny za siebie. Że utrzymuje dystans, który dzieli ludzi. Że staje się coraz bardziej obojętny wobec mozołu, srogości, niedostatków, nawet wobec życia. Że dla swej sprawy jest gotowy poświęcić ludzi, włącznie z samym sobą. Wolność oznacza, że męskie instynkty, które cieszy wojna i zwycięstwo, panują nad innymi instynktami, na przykład nad instynktem „szczęścia”. Człowiek, który stał się wolny[^] tym bardziej duch, który stał się wolny, pogardliwie pomiata dobrym samopoczuciem, o którym *marzą* kramarze, chrześcijanie, krowy, kobiety, Anglicy i inni demokraci. Człowiek wolny jest wojownikiem. — Czym się mierzy wolność u jednostek i u narodów? Oporem, który człowiek musi pokonywać, mozołem, który musi płacić, by pozostawać u góry. Kto chce *znaleźć* najwyższy typ człowieka wolnego, niech go szuka tam, gdzie stale jest pokonywany najwyższy opór: o krok od tyranii, na progu groźby poddaństwa. Jest to prawdziwe w psychologicznym sensie, jeśli przez „tyranów” rozumieć nieubłagane i straszliwe instynkty, które żądają największego autorytetu i dyscypliny — najpiękniejszym przykładem Juliusz Cezar; jest to prawdziwe również w politycznym sensie, wystarczy rzucić okiem na historię. Narody, które były coś warte, które stały się coś warte, nigdy nie osiągnęły tego dzięki instytucjom liberalnym: wielkie zagrożenia czyniło z nich coś, co zasługiwało na szacunek, zagrożenie, które uczy nas dopiero poznawać nasze środki pomocnicze, nasze cnoty, nasz oręż, naszego ducha — które nas zmusza, byśmy byli potężni... Pierwsza zasada: człowiek musi potrzebować być potężnym, w innym razie nigdy się takim nie stanie. — Wielkie ciepłarnie, w których rozwijała się potężna, najpo-

•!..!

102

teżniejsza dotychczas odmiana człowieka, arystokratyczne wspólnoty w rodzaju weneckiej czy rzymskiej, pojmowały wolność dokładnie w tym sensie, w jakim ja pojmuję słowo „wolność”: jako coś, co człowiek ma i czego nie ma, jako coś, czego chce, co zdobywa...

i

39.

Krytyka nowoczesności. — Nasze instytucje do niczego się już nie nadają: w tej kwestii jesteśmy jednomyślni. Ale nie one są temu winne, lecz my. Gdy zaginęły nam wszystkie instynkty, z których rodzą się instytucje, giną nam również instytucje, ponieważ my się już do nich nie nadajemy. Demokracja zawsze był schyłkową formą siły organizującej: już w *Ludzkie, nazbyt ludzkie*, I, 318, scharakteryzowałem nowoczesną demokrację, włącznie z jej połowicznymi postaciami, w rodzaju „rzeszy niemieckiej”, jako formę upadku państwa. Aby istniały instytucje, musi istnieć pewien rodzaj woli, instynktu, imperatywu, aż złośliwie antyliberalny: wola tradycji, wola autorytetu, wola odpowiedzialności, rozciągająca się na wieki, wola solidarności w łańcuchu przeszłych i przyszłych pokoleń *in infinitum*. Gdy owa wola jest obecna, rodzi się twór w rodzaju *imperium Romanum*: czy Rosji, jedynej mocy, która jest dziś trwała, która może czekać, która może coś jeszcze obiecywać — Rosji, stanowiącej pojęciowe przeciwieństwo żalostnej europejskiej państwowości i nerwowości, która z chwilą powstania rzeszy niemieckiej osiągnęła stan krytyczny... Całemu Zachodowi obce są już owe instynkty, z których wyrastają instytucje — z których wyrasta przyszłość: jego „nowoczesnemu duchowi” być może nic nie jest równie niemiłe. Żyjemy dla dnia dzisiejszego, żyjemy w wielkim pośpiechu — żyjemy bardzo nieodpowiedzialnie: i właśnie temu dajemy miano „wolności”. Dla instynktów, które instytucje czynią instytucją,

mamy pogardę, nienawiść, odmowę: uważamy, że tam, gdzie choćby tylko rozbrzmiewa słowo „autorytet”, pojawia się groźba nowego niewolnictwa. Tak daleko sięgnęła dekadencja w instynkty wartościujące naszych polityków, naszych partii politycznych: instynktownie preferują oni wszystko, co prowadzi do rozkładu, co przyspiesza koniec... Świadectwem nowoczesne małżeństwo. Z nowoczesnego małżeństwa znikła wszelka rozumność: co jednak nie jest zarzutem przeciwko małżeństwu, lecz przeciwko nowoczesności. Rozumność małżeństwa — zawierała się w wyłącznej odpowiedzialności prawnej męża: dzięki temu małżeństwo miało swój punkt ciężkości, podczas gdy dziś kuleje na obie nogi. Rozumność małżeństwa — zawierała się w zasadniczej niemożliwości jego rozwiązania: dzięki temu małżeństwo uzyskiwało akcent, który, wobec przypadkowości uczucia, namiętności i chwili, umiało sobie wyjednać posłuch. Zawierała się w odpowiedzialności rodziny za wybór małżonka. Rosnące pobłażanie dla mariażu z miłości wręcz usunęło fundament małżeństwa, który może dopiero uczynić z niego instytucję. Instytucji nigdy nie można opierać na idiosynkrazji, małżeństwa nie można opierać, jak powiedziałem, na „miłości” — małżeństwo opiera się na popędzie płciowym, na popędzie własności (żona i dzieci jako własność), na popędzie panowania, który stale organizuje sobie najmniejszy twór panowania, rodzinę, który potrzebuje dzieci i spadkobierców, by również w fizjologicznym znaczeniu utrzymać zdobyty zakres mocy, wpływów, bogactwa, by przygotować zadania zakrojone na dłuższy czas, by przygotować instynktowną solidarność pomiędzy wiekami. Małżeństwo jako instytucja oznacza zarazem afirmację największej, najtrwalszej formy organizacyjnej: gdy samo społeczeństwo nie może jako całość ręczyć za siebie po najdalsze poko-

lenia, małżeństwo w ogóle nie ma sensu. — Nowoczesne małżeństwo funkcjonowało swój sens — zatem dochodzi do jego usunięcia. —

40.

Kwestia robotnicza. — Głupota, a w gruncie rzeczy zwyrodnienie instynktu, które jest dzisiaj przyczyną wszelkiej głupoty, sprawiła, że mamy do czynienia z czymś takim, jak kwestia robotnicza. I Pewnych spraw nie podnosić jako kwestii: najpierwszy imperatyw instynktu. — Nie potrafię dociec, co chcą uczynić z europejskim robotnikiem, najpierw uczyniwszy zeń kwestię. Robotnik ma się zbyt dobrze, by raz po raz nie podnosić coraz liczniejszych kwestii, by ich nie podnosić coraz bardziej nieskromnie. Koniec końców, stoi za nim wielka liczba. Całkowicie rozwiła się nadzieja, że jako stan społeczny wykształci się tu skromna i zadowolona ze siebie odmiana ludzka, typ Chińczyka: to byłoby racjonalne, to byłoby wręcz koniecznością. Co zrobiono? — Wszystko, by w zarodku unicestwić nawet przesłanki czegoś takiego — najbardziej nieodpowiedzialną bezmyślnością do gruntu zniszczono instynkty, mocą których robotnik staje się możliwy jako stan społeczny, staje się możliwy dla samego siebie. Uczyniono robotnika zdolnym do służby wojskowej, przyznano mu prawo do stowarzyszania się, przyznano mu prawa wyborcze: cóż dziwnego, że dzisiejszy robotnik swą egzystencję odczuwa już jako ciężką (w języku moralności: jako bezprawie —)? Lecz co chcą uczynić, zapytajmy jeszcze raz. Jeśli ktoś chce celu, to musi chcieć również środków: jeśli ktoś chce niewolników, to jest głupcem, jeśli ich wychowuje na panów. —

41.

„Wolność, o jaką mi n i e chodzi...” — W takich czasach, jak dzisiejsze, być zdanym na swe instynkty to jeszcze jedna fatalność. Instynkty wzajemnie sobie *przeczą*, przeszkadzają jeden drugiemu, wyniszczają się między sobą; epokę n o w o c z e s n ą zdefiniowałem już jako sprzeczność fizjologiczną. Racjonalność wychowania chciałaby, by żelazny uścisk doprowadził do o b e z w ł a d n i e n i a przynajmniej jednego systemu instynktów, dzięki czemu jakiś inny mógłby osiągnąć siłę, stać się potęgą, stać się panem. Dzisiaj trzeba by jednostkę przyciąć, aby ją dopiero dzięki temu uczynić możliwą: możliwą, to znaczy całą... Dzieje się coś odwrotnego: postulat niezależności, swobodnego rozwoju, *laisser-aller* jest najgoręcej podnoszony właśnie przez tych, dla których żadne wodze nie byłyby z b y t m o c n e — stosuje się to *in politics*, stosuje się i w sztuce. Lecz pozostaje symptomem dekadencji: nasze nowoczesne pojęcie „wolność” jest jeszcze jednym dowodem zwyrodnienia instynktów. —

-•«;

42.

-«' Gdzie potrzebna jest wiara. — Nic nie jest rzadsze wśród moralistów i świątobliwców niż prawość; być może powiadają oni coś przeciwnego, być może nawet wierzą w coś przeciwnego. Gdy bowiem wiara jest bardziej przydatna, bardziej skuteczna, bardziej przekonująca od ś w i a d o m e j obłudy, obłuda niebawem, mocą instynktu, staje się n i e w i n n o ś c i ą: pierwsza teza, która pozwala zrozumieć wielkich świątobliwców. Również u filozofów, którzy stanowią ich odmianę, całe to rzemiosło powoduje, że dopuszczają oni tylko niektóre prawdy: mianowicie takie, dzięki którym ich rzemiosło uzyskuje sankcję p u - b l i c z n ą — mówiąc po kantowsku: tylko prawdy rozumu p r a k t y c z -

•V

106

n e g o. Filozofowie wiedzą, czego m u s z ą dowieść, w tym są praktyczni — między sobą rozpoznają się po swej jednomysłności co do „prawd”. — „Nie kłam” — po naszymu: w y s t r z e g a j się, mój filozofie, mój
i
j wienia prawdy...

r?; .W^łó-Kij:, .. £*PV.- •.&***
••«/ ^sibssr.)^'- 43. Ar-afiar&a

Konserwatystom na ucho. — Oto czego dawniej nie wie dziano, a co dzisiaj jest wiadome, co mogłoby dzisiaj być wiadome: roz w ó j w s t e c z n y, powrót w jakimkolwiek sensie i stopniu jest zupełnie niemożliwy. Wiemy o tym przynajmniej my, fizjologowie. Ale wszyscy kapłani i moralisci wierzyli w taką możliwość — chcieli ludzkość przy wieść z powrotem, p r z y s r u b o w a ć z powrotem do d a w n i e j s z e j miary cnót. Moralność zawsze była Prokrustowym łóżem. Nawet polity cy naśladowali w tym propagatorów cnoty: jeszcze dziś zdarzają się par tie, które marzą, by wszystko szło k r o k i e m r a k a. Nikt jednak nie może postanowić, że będzie rakiem. Nie ma rady, m u s i m y iść do przo du, to znaczy: k r o k p o k r o k u d a l e j p o s u w a ć się w d e k a d e n c j i (— jest to m o j a definicja nowoczesnego „postępu”...). Można hamować tę ewolucję, a tym samym spiętrzać, kumulować, czynić bar dziej gwałtownym i b a r d z i e j n a g ł y m samo zwyrodnienie: nicze go więcej nie można.

44.

Moje pojęcie geniusza. — Wielcy mężowie są, podobnie jak wielkie epoki, materiałem wybuchowym, który skupia w sobie ogromną siłę; jako swej historycznej i fizjologicznej przesłanki zawsze wymagają, by dla nich przez długi czas zbierano, skupiano, oszczędzano, przechowywano — by przez długi czas nie dochodziło do jakiegokolwiek

[••'

wybuchu. Gdy napięcie stanie się pośród mas zbyt wielkie, wystarcza najbardziej przypadkowy bodziec, by przywołać na świat „geniusza”, „czyn”, wielki los. Cóż wówczas zależy od środowiska, od epoki, od „ducha czasów”, od „opinii publicznej”!—Weźmy przykład Napoleona. Francja rewolucyjna, a tym bardziej Francja przedrewolucyjna, wydałaby z siebie typ przeciwstawny do Napoleona: i zresztą wydała. Ale to Napoleon stał się panem, b y ł jedynym panem, ponieważ był kimś i n n y m, ponieważ był spadkobiercą potężniejszej i starszej cywilizacji niż ta, która się rozsypywała we Francji. Wielcy ludzie są konieczni, epoka, w której się pojawiają, jest przypadkowa; niemal zawsze biorą ją we władanie, ponieważ są potężniejsi, ponieważ są starsi, ponieważ dłużej na nich zbierano. Między geniuszem i jego epoką zachodzi taki stosunek, jak między „potężny” i „słaby”, jak między „stary” i „młody”: epoka zawsze jest stosunkowo młodsza, bardziej rozrzedzona, bardziej niedojrzała, bardziej niepewna, bardziej dziecinna. — Fakt, że w dzisiejszej Francji myślą o tym z u p e ł n i e i n a c z e j (także w Niemczech: lecz jakież to ma znaczenie), że teoria *milieu*, teoria prawdziwych neurotyków, stała się nieomal nauką świętością i znajduje wiarę u fizjologów, „niczym dobrym nie pachnie” i niewesołe rodzi myśli. — Podobnie wygląda sprawa również w Anglii, czym jednak nikt się nie będzie martwił. Anglik potrafi się uporać z geniuszem i „wielkim mężem” jedynie na dwa sposoby: albo demokratyczny, jak to uczynił Bucie, albo r e l i g i j n y, jak to uczynił Carlyle. — Groźba, którą *oznaczają* wielcy ludzie i wielkie epoki, jest nadzwyczajna; ich śladem podąża wszelkiego rodzaju wyczerpanie, wyjałowienie. Wielki człowiek jest końcem; wielka epoka, na przykład renesans, jest końcem. Geniusz — w dziele, w czynie — musi być rozrzutny: rozdaje siebie, co stanowi o jego wielkości... Instynkt samozachowawczy zostaje u niego poniekąd zawieszony; gwałtowne

":\{-f

108

ciśnienie wylewających się zeń sił nie pozwala mu na czujność i ostrożność. Ludzie nazywają to „poświęceniem”; sławią w nim jego „heroizm”, jego obojętność względem własnego dobra, jego oddanie idei, wielkiej sprawie, ojczyźnie: jedno wielkie nieporozumienie... Geniusz wylewa, przelewa się, zużywa siebie, nie szczędzi siebie — mocą fatum, dramatycznie, mimowolnie, tak jak rzeka mimowolnie wylewa ze swych brzegów. A ponieważ ludzie wiele zawdzięczają takim wybuchowym naturom, przeto wiele im w zamian składają darów, na przykład swego rodzaju dar wyższej moralności... Ludzka wdzięczność ma to wszak do siebie: że błędnie pojmuje swych dobroczyńców. —

45. bvr>;^ui:>7*' tffc,

Zbrodniarz i istoty pokrewne.—Typ zbrodniarza to typ człowieka potężnego, który znalazł się w niesprzyjających warunkach, to człowiek potężny, którego uczyniono chorym. Brakuje mu dzikich ostępów, brakuje mu swobodniejszej i niebezpieczniejszej natury i formy istnienia, w której u p r a w n i o n e pozostaje wszystko, co stanowi oręż i broń na usługach instynktu człowieka potężnego. Społeczeństwo przekleło jego cnoty; jego najzwawsze popędy szybko sprzęgają się z przygnębiającymi uczuciami, z podejrzaniem, strachem, niesławą. To zaś stanowi nieomalże p r z e p i s na fizjologiczne zwyrodnienie. Człowiek staje się anemiczny, gdy to, co najlepiej umie, co najchętniej by czynił, musi czynić potajemnie, w ciągłym napięciu, ostrożnie, przebiegle; a ponieważ jego instynkty przynoszą mu tylko zagrożenie, prześladowania, tragedię, przeto również jego uczucia obracają się przeciwko tym instynktom — człowiek zaczyna je odczuwać jako swe fatum. W społeczeństwie, w naszym oswojonym, przyciętym społeczeństwie średniaków człowiek natury, przybywający z gór czy z morskich przygód,

nieuchronnie musi zwyrodnąć w zbrodniarza. Czy niemal musi: albowiem *zdarzają* się przypadki, gdy człowiek taki okazuje się potężniejszy od społeczeństwa: Korsykanin Napoleon jest najbardziej sławnym przykładem. Doniosłe znaczenie ma w poruszonej tu kwestii świadectwo Dostojewskiego — nawiasem mówiąc, jedynego psychologa, od którego mogłem się czegoś nauczyć: Dostojewski stanowi jeden z najpiękniejszych trafów w moim życiu, jeszcze piękniejszy niż moje odkrycie Stendhala. Ten głęboki człowiek, który po stokroć ma rację, nisko ceniąc powierzchownych Niemców, zupełnie inaczej, niż sam się spodziewał, odebrał sybirskich więźniów, między którymi musiał długo żyć, ciężkich zbrodniarzy, dla których nie było już powrotu do społeczeństwa — jako wyciosanych z najlepszego, najtwardszego i najwartościowszego drzewa, jakie rośnie na rosyjskiej ziemi. Uogólnijmy przypadek zbrodniarza: wyobraźmy sobie natury, którym, z takiego czy innego powodu, brak aprobaty publicznej, które wiedzą, że się ich nie uważa za dobroczynne, za pożyteczne — owo poczucie czandali, że cię nie traktują jako równego, lecz jako wykluczonego, niegodnego, zanieczyszczającego. Myśli i czyny wszystkich takich natur mają barwę podziemia; wszystko staje się w nich bledsze niż u takich, których istnienie toczy się w dziennym świetle. Lecz niemal wszystkie formy egzystencji, jakie dziś wyróżniamy, niegdyś żyły w tej na poły grobowej atmosferze: naukowiec, artysta, geniusz, wolny duch, aktor, kupiec, wielki odkrywca... Dopóki kapłan uchodził za naczelny typ, każdy wartościowy gatunek człowieka pozostawał ubezwartościowiony... Nadejdzie czas — przyrzekam — kiedy kapłan będzie uchodził za najniższy typ, za naszego czanda-lę, za najbardziej zakłamaną, za najbardziej nieprzyzwoitą gatunek człowieka... Chciałbym zwrócić uwagę, że jeszcze dziś, pod najłagodniejszymi rządami obyczajów, jakie kiedykolwiek panowały na ziemi, przynajmniej

vf

110

w Europie, wszelkie pozostawanie na uboczu, wszelkie długie, nazbyt długie tkwienie na dole, wszelka niezwykła, nieprzejrzysta forma istnienia zbliża się do owego typu, którego zwieńczeniem jest postać zbrodniarza. Wszyscy nowatorzy ducha przez pewien czas noszą na czole fatalistyczny znak czandali: n i e dlatego, że tak są odbierani, lecz dlatego, że sami odczuwają straszliwą przepaść, która dzieli ich od wszystkiego, co przybrało postać zwyczajnego i zażywa czci. Niemal każdy geniusz zna z własnego doświadczenia „katylińską egzystencję”, uczucie nienawiści, zemsty i buntu przeciwko wszystkiemu, co już j e s t, co już się nie s t a j e... Katyliną — forma preegzystencji k a ż d e g o cesarza. —

A

46.

Tu widok jest otwarty. — Że filozof milczy, może to być oznaką wzniosłości duszy; że filozof sobie przeczy, może to być oznaką miłości; jest możliwa grzeczność poznającego, która sięga po kłamstwo. Nie bez subtelności powiedziano: *est indigne des grand coeurs de repandre le trouble, qu'ils ressentent*: trzeba tylko dodać, że nieustraszona postawa wobec kogoś najbardziej niegodnego również może oznaczać wielkość duszy. Kobieta, która miłuje, poświęca swą cześć; poznający, który „miłuje”, być może poświęca swe człowieczeństwo; Bóg, który miłował, został Żydem... «'»' »>••'--^^r*--^ .^j:-. ^ "• '^

••iV-i"--'%*""Vvvl'. :• ,!-. 47 -t-jt ,*,-" -.-., •?• v-tPiękno nie jest rzeczą przypadku. — Równieżpiękno rasy czy rodziny, ich wdzięk i dobroć, które widać w każdym gościu, należy wypracować: jest ono, podobnie jak geniusz, końcowym wynikiem akumulowanej pracy pokoleń. Trzeba było dobremu smakowi składać wielkie ofiary, trzeba było dlań niejedno uczynić, niejednego

poniechać — siedemnastowieczna Francja i w jednym, i w drugim zasługuje na najwyższy podziw — w nim trzeba było mieć zasadę wyboru, jeśli chodzi o towarzystwo, miejsce, odzienie, kontakty erotyczne, trzeba było piękno stawiać ponad korzyść, przyzwyczajenie, opinię, gnuśność. Naczelna dyrektywa: człowiek nie może również sobie samemu „popuszczać”. — Dobre rzeczy są ponad wszelką miarę kosztowne: i niezmiennie obowiązuje prawo, że ten, kto je ma, jest kimś innym niż ten, kto je zdobywa. Wszystko, co dobre, pozostaje dziedzictwem: czego człowiek nie odziedziczył, to jest niedoskonałe, jest dopiero początkiem... Cynceron pisze, jak był zaskoczony, gdy spostrzegł, że w ówczesnych Atenach mężczyźni i młodzieńcy górowali pięknem nad kobietami: lecz jakiej pracy, jakiego wysiłku płeć męska wymagała tam od siebie w służbie dla piękna! — Nie należy bowiem mieć złudzeń co do metodyki: dyscyplina uczuć i myśli nieomal nic nie znaczy (— niemieckie wykształcenie, które pozostaje zupełnie iluzoryczne, w tym punkcie jest wielkim nieporozumieniem): najpierw trzeba namówić ciało. Ścisłe podtrzymywanie znaczących i wybornych gestów, obowiązkowe przestawianie tylko z tymi, którzy sobie nie „popuszczają”, w zupełności wystarcza, by człowiek stał się *znaczący* i *wyborny*: przez dwa, trzy pokolenia wszystko się u w e w n ę t r z n i. O losie narodów i ludzkości decyduje okoliczność, czy kulturę zapoczątkowano we właściwym miejscu — nie w „duszy” (co było fatalnym zabobonem kapłanów i półkapłanów): właściwym miejscem jest ciało, gest, dieta, fizjologia, z tego wynika cała reszta... Dlatego Grecy pozostają *pierwszym wydarzeniem kulturowym* w historii — *wiedzieli, c z y n i l i*, co niezbędne; chrześcijaństwo, które z pogardą odnosi się do ciała, dotychczas było największym nieszczęściem ludzkości. — ^fei

Postęp w moim rozumieniu. — Również ja mówię o „powrocie do natury”, choć właściwie nie jest to ruch wstecz, lecz w gó r ę — ku wyżynnej, wolnej, nawet straszliwej naturze i naturalności, takiej, która igra, której wolno igrać wielkimi zadaniami... By użyć porównania: Napoleon był częścią „powrotu do natury” w moim rozumieniu (na przykład *in rebus tacticis*, a jeszcze bardziej, co wiedzą wojskowi, w sprawach strategicznych). — Rousseau natomiast — dokąd właściwie chciał wracać? Rousseau, ten pierwszy człowiek nowoczesny, ten idealista i *canaille* w jednej osobie; który potrzebował „godności” moralnej, by wytrzymać własny widok; chory z niepohamowanej próżności i niepohamowanej pogardy dla siebie. Ów wyrodek, który położył się na progu nowych czasów, również chciał „powrotu do natury” — dokąd, zapytajmy jeszcze raz, dokąd chciał powrócić Rousseau? Nienawidzę Rousseau także w kontekście rewolucji: jest ona historycznym wyrazem tej dwoistości idealisty i *canaille*. Krwawa/arce, jaką przedstawiała rewolucja, jej „immoralność”, niewiele mnie obchodzi: rzeczą, której nienawidzę, jest jej russowska moralność — tak zwane „prawdy” rewolucji, którymi rewolucja wciąż jeszcze oddziałuje i przyciąga do siebie wszystkich średniaków, wszelką płytkość. Doktryna równości!... Nie ma bardziej trującej trucizny: albowiem doktryna ta z d a j e się propagować samą sprawiedliwość, podczas gdy w rzeczywistości stanowi jej koniec... „Równym równe, nierównym nierówne — to byłoby prawdziwą mową sprawiedliwości: a nierównych nigdy nie czynić równymi, co wynika z powyższego.” — Fakt, że wokół doktryny równości działy się tak krwawe i straszliwe wypadki, zapewnił tej *par excellence* „nowoczesnej idei” swego rodzaju glorię i lunę, tak iż rewolucja jako w i d o -! w i s k o zwiódła na pokuszenie również najbardziej szlachetne duchy. Nie

jest to powód, by ją bardziej szanować. — Widzę, że tylko jeden odbierał ją w sposób, w jaki ją odbierać należy, ze w s t r ę t e m — był nim Goethe...

114

49.

Goethe — wydarzenie, które ma nie tylko niemiecki, ale i europejski wymiar: wspaniała próba przewyciężenia XVIII wieku dzięki powrotowi do natury, dzięki ruchowi w g ó r ę ku naturalności renesansu, dzięki poniekąd samoprzewyciężeniu tego stulecia. — Miał w sobie jego najpotężniejsze instynkty: uczuciowość, idolatrię natury, antyhistorycz-ne podejście, idealistyczną postawę, brak realizmu i rewolucyjne pokusy (— które są niczym innym jak formą nierealistyczności). Przywoływał na pomoc historię, przyrodoznawstwo, antyk, Spinozę, a przede wszystkim praktykę; otaczał się wyłącznie zwartymi horyzontami; nie odrywał się od życia, wnikał w życie; nie ulegał zniechęceniu i brał na siebie, do siebie, w siebie tyle, ile tylko zdołał. Pragnął całości; zwalczał rozdzielanie rozumu, zmysłów, uczuć, woli (— z najstraszliwszym schola-stycyzmem propagowane przez Kanta, który pozostaje biegunowym przeciwieństwem Goethego), dyscyplinował się ku całości, stwarzał sobie... W nierealistycznej usposobionej epoce był przekonany realistą; afirmował wszystko, co było mu w niej pokrewne — jego największym przeżyciem pozostaje owo *ens realissimum*, któremu na imię Napoleon. Goethe zaprojektował potężnego, wykształconego, sprawnego cieleśnie, trzymającego się w ryzach, szanującego siebie człowieka, który może się ważyć na naturalność w jej całym zakresie i bogactwie, który jest dostatecznie potężny, by sięgnąć po tę wolność; człowieka tolerancji, która wypływa nie ze słabości, lecz z potęgi, człowieka, który potrafi użyć dla swej korzyści nawet tego, co komuś przeciętnemu przyniosłoby zgubę; dla którego nic nie jest już zakazane, prócz s ł a b o ś c i ,

która niechby się zwała zdrożnością czy cnotą... Duch, który stał się
Iwolnym duchem, nauniwersum spogląda z radosnym i ufny mfa-
talizmem, pełen wiary, że odrzucać można jedynie poszczególne ele-
menty, że w całości wszystko znajduje wybawienie i afirmację — duch
It en już nie neguje... Wiara taka stanowi najwyższą z wszystkich
możliwych form wiary: ochrzciłem ją imieniem Dionizosa. —

50.

Można by rzec, iż wiek XIX w pewnym sensie również dążył
do tego wszystkiego, do czego dążył Goethe jako osoba: do uniwersalnego
rozumienia i aprobowania, dopuszczania każdej rzeczy, do śmiałego s
realizmu, do szacunku dla wszelkiej faktyczności. Jak się to dzieje, że ii
globalnym wynikiem nie jest Goethe, lecz chaos, nihilistyczne wzdycha-
nie, niewiedza, instynkt przemęczenia, który *in praxi* wciąż każe za-
w r a c a ć do XVIII wieku? (— na przykład jako romantyzm uczucio-
!wy, jako altruizm i hipersentymentalizm, w dziedzinie smaku jako fe-
minizm, w dziedzinie polityki jako socjalizm). Czy XIX wiek, zwłaszcza |
u swego końca, nie jest niczym więcej jak spotęgowanym, z b r u t a l i -; z
o w a n y m wiekiem XVIII, to znaczy wiekiem dekadencji? Tak iż j
Goethe byłby nie tylko dla Niemiec, ale i dla całej Europy, jedynie epizo-
dem, pięknym, acz nadaremny? — Błędnie by jednak rozumiał wiel-
kich ludzi ten, kto by na nich patrzył z ubożuchnej perspektywy
publicznego pożytku. B y ć może nawet i to należy do ich
wielkości, że irmi nie potrafią odnieść z nich pożytku...

51.

v ; .

Goethe jest ostatnim Niemcem, którego darzę szacunkiem: od-
czułem trzy sprawy, które ja odczuwam — rozumiemy się również co do

„krzyża”... Często spotykam się z pytaniem, dlaczego właściwie piszę po niemiecku: nigdzie nie czytają mnie gorzej niż w ojczyźnie. Ale, koniec końców, kto wie, czy choćby p r a g n ę, by mnie dziś czytano? Tworzyć rzeczy, które daremnie próbuje skruszyć ząb czasu; pod względem formy, pod względem substancji trudzić się o maleńką nieśmiertelność — nigdy nie byłem jeszcze na tyle skromny, by mniej od siebie wymagać. Aforyzm, sentencja, w których jestem mistrzem jako pierwszy między Niemcami, są formą „wieczności”; mam ambicję, by dziesięcioma zdaniem powiedzieć, co inni mówią całą książką — czego inni nie mówią książką...

Dałem ludzkości najgłębszą z książek, jakie ludzkość w ogóle posiada, mego *Zaratustrę*: niebawem dam jej najbardziej niezależną. — !

fefrp* CO ZAWDZIĘCZAM STAROŻYTNYM

1.

Na zakończenie kilka słów o owym świecie, do którego szukałem dostępu, do którego być może *znalazłem* nowy dostęp — o świecie antycznym. Mój smak, który może stanowić przeciwieństwo tolerancyjnego smaku, również w tej sprawie niczego nie afirmuje *en bloc*: w ogóle niechętnie mówi „tak”, już bardziej woli mówić „nie”, a najbardziej zgoła nic nie mówić... Odnosi się to do całych kultur, odnosi się to do książek — odnosi się to również do miejsc i krajobrazów. W gruncie rzeczy, niewielka liczba starożytnych książek liczy się w moim życiu; nie ma wśród nich dzieł najbardziej sławnych. Mój zmysł stylu, epigramatu jako stylu, przebudził się niemal w jednej chwili dzięki spotkaniu z Salustiuszem. Nie zapomnę zdumienia, któremu nie mógł się oprzeć mój czcigodny nauczyciel, nazwiskiem Corssen, gdy swemu najgorszemu łacinnikowi musiał wystawić najlepszą notę — od razu sobie poradziłem. Zwięzły, surowy, do maksimum substancjalny na dnie, kąśliwie chłodny wobec „pięknych słów”, podobnie jak wobec „pięknych uczuć” — we wszystkim tym odgadłem samego siebie. Czytelnik odnajdzie u mnie, aż po mego *Zaratustrę*, nader poważną ambicję na punkcie rzymskiego stylu, na punkcie *aere perennius* w stylu. — Nie inaczej wyglądał mój pierwszy kontakt z Horacym. Do dziś żaden poeta nie wzbudził we mnie równie wielkiego zachwyty artystycznego, jaki od samego początku wywołała we mnie Horacjańska oda. W niektórych językach nie można nawet p r a g n ą ć osiągnąć tego, co osiągnął Horacy. Owa mozaika słów, w której każde słowo tryska siłą jako dźwięk, jako miejsce, jako pojęcie, w prawo, w lewo, ponad całość, owo minimum, jeśli chodzi o rozmiar czy o ilość znaków, owo maksimum, jeśli chodzi o osią-

gniętą dzięki niemu energię znaków—wszystko to jest rzymskie, i niech wierzy, kto chce, *par excellence* dostojne. Na tym tle cała reszta poezji jawi się jako coś nazbyt popularnego —jako sentymentalna paplanina...

Grekom nie zawdzięczam podobnie silnych wrażeń; Grecy, trzeba to wprost powiedzieć, nie mogą być dla nas tym, czym są Rzymianie. Od Greków się człowiek nie uczy — ich charakter jest zbyt obcy, a także zbyt płynny, by działać imperatywnie, by działać „klasycznie”. Któż się kiedykolwiek od Greka nauczył pisać! Któż się kiedykolwiek nauczył pisać bez Rzymian!... Niech mi nikt nie przeciwstawia Platona. Jestem wobec niego do gruntu sceptyczny i nigdy nie potrafiłem przystać na tradycyjny wśród uczonych podziw dla artysty Platona. Koniec końców, mam po swej stronie najbardziej wyrafinowanych arbitrów smaku między starożytnymi. Platon, jak mi się zdaje, miesza wszelkie formy stylistyczne, tym sposobem jest pierwszym dekadentem stylu: ma na sumieniu coś podobnego jak cynicy, którzy wynaleźli *satura Menip-pea*. By dialog Platoński, ten przeraźliwie narcystyczny i dziecinny rodzaj dialektyki, mógł działać jako coś urokliwego, czytelnik nie może znać dobrych pisarzy francuskich — na przykład Fontenelle'a. Platon jest nudny. — Moja nieufność sięga samych głębi: uważam Platona za tak oddalonego od podstawowych instynktów helleńskich, za tak przemoralizowanego, tak preegzystencyjnie chrześcijańskiego—już u niego pojęcie „dobry” występuje jako pojęcie naczelne — że całe to zjawisko chętniej określiłbym dosadnym słowem „wyższy szwindel” czy też, jeśli kto woli, „idealizm”, niż jakimkolwiek innym. Drogo za to zapłaciliśmy, że ów Ateńczyk chodził do szkoły u Egipcjan (— albo może u Żydów w Egipcie?...). Dla chrześcijaństwa, tej wielkiej fatalności, Platon jest dwu-

znacznością i fascynacją, która nosi nazwę „ideału” i dzięki której szlachetniejsze natury starożytne mogły same siebie błędnie rozumieć i kroczyć drogą wiodącą do „krzyża”... A ileż Platona jest jeszcze w pojęciu „Kościoła”, w budowlu, systemie, praktyce Kościoła! — Moim wytchnieniem, moim zamiłowaniem, moją kuracją od wszelkiego platonizmu zawsze był Tukidydes. Tukidydes, być może również *Principe Machia-yellego*, są mi najbardziej pokrewni dzięki swej bezwarunkowej woli, by niczemu nie dać się omamić i widzieć rozum w rzeczywistości — a nie w „rozumie”, tym bardziej zaś nie w „moralności”... Nic tak gruntownie jak Tukidydes nie leczy z żalosego upiększania dorobku Greków, które czyni z nich ideał i które „klasycznie wykształcony” młodzieniec wnosi w życie jako nagrodę za lata gimnazjalnej tresury. Tuki-dydesa trzeba przetrząsać linijka po linijce, a jego ukryte idee odczytywać z równą jasnością jak jego słowa: niewielu jest myślicieli tak bogatych w ukryte myśli. Swój najpełniejszy wyraz osiąga w nim kultura sofistów, to znaczy kultura realistów: ten nieoceniony ruch pośród wszędzie eksplodującego wówczas szwindlu moralności i ideałów, -którego dopuszczały się szkoły sokratejskie. Grecka filozofia jako dekadencja greckiego instynktu; Tukidydes jako wielka suma, ostatnie objawienie owej potężnej, surowej, twardej faktyczności, którą dawniejszy Hellen miał w swych instynktach. Ostatecznie, takie natury, jak Tukidydes i Platon, różni od waga wobec rzeczywistości: Platon tchórz przed rzeczywistością — zatem ucieka w ideał; Tukidydes włada sobą, zatem również świat rzeczy zachowuje w swym władaniu...

3.

W Grekach wietrzyć „piękną duszę”, „złoty środek” i inne doskonałości, na przykład podziwiać ich spokój w wielkości, ich idealne uspo-

sobienie, ich wzniosłą naiwność — przed tą „wzniosłą naiwnością”, w ostatecznym rozrachunku przed *niaiserie allemande*, ustrzegł mnie psycholog, który we mnie mieszka. Widziałem ich najpotężniejszy instynkt, wolę mocy, widziałem, jak drżą przed nieokiełzaną władzą tego popędu — widziałem, jak wszelkie ich instytucje wznoszą się na gruncie środków zabezpieczających przed materiałem wybuchowym, który tkwił w ich wnętrzu. Ogromne napięcie wewnętrzne wyładowywało się na zewnątrz pod postacią straszliwej i bezwzględnej wrogości: miasta rozszarpały się wzajemnie, by poszczególny obywatel mógł znaleźć spokój przed samym sobą. Grek musiał być potężny: zagrożenie było blisko — zagrożenie czyhało wszędzie. Cudownie zwinne ciało, zuchwały realizm i immoralizm, tak właściwy Hellenom, to konieczność, a nie „natura”. Pojawił się dopiero z czasem, nie istniał od samych początków. Swymi świętami, swą sztuką Grek nie chciał też niczego innego, niż czuć, że góruje, niż pokazać, że góruje: środkami tymi przydawał sobie wspaniałości, a niekiedy wywoływał strach przed sobą... Greków oceniać na niemiecką modłę podług ich filozofów, na przykład wnioskować o helleńskim charakterze z poczciwości szkół sokratejskich!... Filozofowie pozostają przecież dekadentami hellenizmu, są ruchem skierowanym przeciwko dawnemu, przeciwko dostojnemu smakowi (— przeciwko instynktowi agonu, przeciwko polis, przeciwko wartości rasy, przeciwko autorytetowi tradycji). Propagowano cnoty sokratejskie, ponieważ Grecy je zagubili: przewrażliwieni, strachliwi, niestali, wszyscy komedianci, mieli parę powodów, by słuchać, jak im propagują moralność. Nie dlatego, by mogło to coś pomóc: lecz dlatego, że dekadentom do twarzy z wielkimi słowami i gestami...

4.

Byłem pierwszą osobą, która, by zrozumieć dawniejszy, jeszcze bogaty, wręcz przelewający się instynkt helleński, poważnie potraktowała owo cudowne zjawisko, noszące miano Dionizosa: daje się ono wyjaśnić jedynie nadmiarem siły. Kto zajmuje się Grekami tak, jak ów najgłębszy dziś znawca ich kultury, Jakob Burckhardt z Bazylei, ten od razu wie, że czegoś tym dokonałem: do swej *Kultury Greków* Burckhardt dodał osobny rozdział o wspomnianym fenomenie. Kto chce przeciwnieństwa, niech rzuci okiem na niemal komiczne ubóstwo instynktu, jakie niemieccy filologowie przejawiają w kontakcie z żywiołem dionizyjskim. Sławny Lobeck zwłaszcza, który z czcigodną pewnością zasuszonego między książkami robaka wpełznął w ów świat tajemniczych stanów i wmówił sobie, że okaże się naukowcem, jeśli będzie do obrzydzenia lekkomyślny i dziecinny — ów Lobeck z całą uczonością dał do zrozumienia, że wszystkie te osobliwości właściwie są czymś zupełnie błahym. Nie wykluczani, że uczestnikom takich orgii kapłani rzeczywiście przekazywali jakieś nauki nie pozbawione wszelkiej wartości, na przykład że wino pobudza do życia, że człowiek może niekiedy żywić się owocami, że rośliny na wiosnę zakwitają, a na jesień więdną. Jeśli chodzi o tak zdumiewające bogactwo rytuałów, symboli i mitów orgiastycznej proveniencji, które w dosłownym sensie porastało antyczny świat, to Lobeck znajduje w nim okazję, by popisać się jeszcze większą błyskotliwością. „Grecy, powiada w *Aglaophamus*, I, 672, gdy nie mieli nic innego do roboty, śmiali się, skakali, dokazywali bądź, gdyż człowiek niekiedy i na to ma ochotę, siadali, płakali i lamentowali. Później dochodzili i n n i i szukali jakiegokolwiek racji rzucającego się w oczy zachowania; tym sposobem powstały niezliczone opowieści i mity, które miały wyjaśnić owe obrzędy. Z drugiej strony, uważano, że owe figle, które teraz odbywały

się w dni świąteczne, również stanowią niezbędny element uroczystości, i podtrzymywano je jako niezbędną część kultu." — Pogardliwa paplanina, której nikt ani przez moment nie będzie poważnie traktować. Z zupełnie innymi odczuciami stwierdzamy, że pojęcie „grecki”, które sformułowali Winckelmann i Goethe, nie daje się pogodzić z owym żywiołem, z którego wyrasta sztuka dionizyjska — z orgiastyką. Rzeczywiście, nie wątpię, że Goethe zasadniczo wykluczyłby coś takiego z kręgu możliwości greckiej duszy. Zatem Goethe nie rozumiał Greków. Albowiem dopiero w misteriach dionizyjskich, w psychologii stanu dionizyjskiego wyraża się podstawowy fakt helleńskiego instynktu — jego „wola życia”. Czego rękojmię oznaczały dla Hellena owe misteria? Rękojmię wiecznego życia, wiecznego nawrotu życia; rękojmię przyszłości, obiecanej i uświęconej w przeszłości; rękojmię tryumfalnego „tak” wobec życia, ponad śmiercią i zmianą; rękojmię prawdziwego życia jako trwania dzięki płodzeniu, dzięki misteriom płciowości. Dlatego symbol płciowy był dla Greków czcigodnym symbolem, stanowił głębszy sens całej antycznej pobożności. Poszczególne momenty aktu płodzenia, ciąża, narodziny, budziły najbardziej wzniosłe i uroczyste uczucia. Nauka misteriów uznawała ból za świętość: „bóle rodzicielki” uświęcają ból w ogóle — wszelkie stawanie się i wzrastanie, wszelka rzecz, która stanowi rękojmię przyszłości, warunkuje ból... Aby mogła istnieć wieczysta radość tworzenia, aby wola życia mogła siebie wieczyście afirmować, wieczyście musi istnieć również „męka rodzicielki”. Wszystko to stanowi sens słowa „Dionizos”: nie znam symboliki wyższej niż ta grecka symbolika — symbolika dionizjów. Grecy religijnie doznali w niej najgłębszego instynktu życia, instynktu przyszłości życia, wieczności życia — a drogi wiodącej do życia, którą jest płodzenie, jako świętej drogi... Dopiero chrześcijaństwo swym resen-

tymentem, który kryje się na jego dnie i który zwraca się przeciwko życiu, uczyniło płciowość czymś nieczystym: skalało błotem początek, przesłankę naszego życia...

5.

Psychologia orgiastyki, rozumianej jako przelewające się poczucie żywotności i siły, w którym nawet ból działa jako stymulator, pozwoliła mi wniknąć w pojęcie uczucia tragicznego, które błędnie rozumieją zarówno Arystoteles, jak i, w szczególności, nasi pesymiści. Helleńska tragedia nie świadczy o pesymizmie w Schopenhauerowskim znaczeniu, wręcz przeciwnie, powinna uchodzić za zdecydowane odrzucenie pesymizmu i kontrinstancję. Afirmowanie życia, mimo jego najtwardszych problemów; wola życia, która ofiarując swe najwyższe typy, raduje się własną niewyczerpywalnością — to nazywam dionizyjskim, to odkryłem jako pomost do psychologii poety tragicznego. Nie aby uwolnić od przerażenia i współcierpienia, nie aby oczyścić się z groźnego uczucia dzięki jego gwałtownemu wyładowaniu — jak rozumie to Arystoteles: lecz aby, ponad wszelkim przerażeniem i współcierpieniem, samemu być wieczystą rozkoszą stawania się — ową rozkoszą, która zawiera w sobie nawet rozkosz unicestwiania... Tym samym dochodzę znów do miejsca, które niegdyś było moim punktem wyjścia — *Narodziny tragedii* stanowiły moje pierwsze przewartościowanie wszystkich wartości: tym samym znów staję na gruncie, z którego wyrasta moja wola, moja możność — ja, ostatni uczeń filozofa Dionizosa — ja, nauczyciel wiecznego nawrotu...

MÓWI MŁOT

Tak rzeki Zaratustra, 3, 90

- {„O starych i nowych tablicach”, rozdział 29}

Dlaczegoś tak twardy! — rzekł raz do diamentu węgiel: czyż nie jesteśmy blisko spokrewnieni?"

Dlaczegoście tak miękcy? O, bracia, pytam was zatem: czyście nie — moimi braćmi?

Dlaczegoście tak miękcy, tak miękący i ulegający? Dlaczego jest w waszym sercu tak wiele przeczenia, zaprzeczania? w waszym spojrzeniu tak mało losu?

A skoro nie chcecie być losem, skoro nie chcecie być nieubłagani: jakże moglibyście kiedyś wraz ze mną — zwyciężyć?

A skoro wasza twardość nie chce błyskać, ciąć i rozcinać: jakże moglibyście kiedyś wraz ze mną — tworzyć?

Wszelki twórca jest bowiem twardy. I błogością musi się wam zdawać, że swą dłoń odciskacie na tysiącletniach jak w wosku —

— błogością, że na woli tysiącleci piszecie jak na spiżu — twardsi nad spiż, szlachetniejsi nad spiż. Jedynie najszlachetniejsze jest całkowicie twarde.

Tę nową tablicę, o, bracia, stawiam nad wami: stańcie się twardzi! —