Part Code ST1316
R G B WH GR BL Grey Scale #13 C M Y K
DANES-PICTA.COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Colour Chart #13
Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black
Inches Centimetres

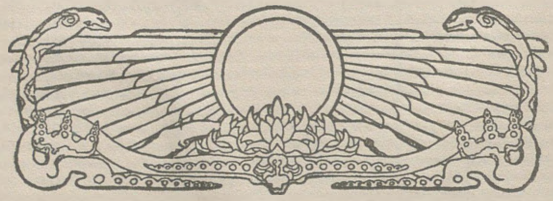
DZIEŁA·FRYDERYKA ·NIETZSCHEGO·

DZIEŁA·FRYDERYKA ·NIETZSCHEGO·

Emilja Cseszuak

DZIEŁA FRYD. NIETZSCHEGO

W PRZEKŁADZIE WACŁAWA BERENTA, KONRADA DRZEWIECKIEGO, LEOPOLDA STAFFA I STANISŁAWA WYRZYKOWSKIEGO WYDAŁ JAKÓB MORTKOWICZ.



WARSZAWA MCMVIII

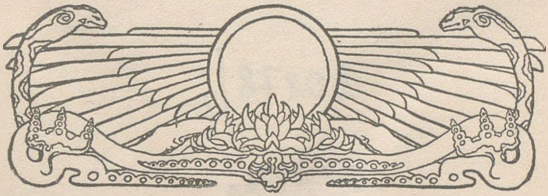
T. 3.

FRYDERYK NIETZSCHE

Z GENEALOGII MORALNOŚCI

PISMO POLEMICZNE

PRZEŁOŻYŁ LEOPOLD STAFF



NAKŁAD JAKÓBA MORTKOWICZA

Warszawa. 1908

14a=2

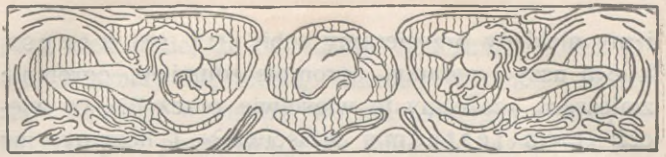
30878/2

KRAKÓW — DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI.

Wydanie drugie przejrzane i ponownie porównane z oryginałem.

Wydanie drugie przejrzane i po-
mnożone porównane z oryginałem.

Z GENEALOGII MORALNOŚCI



PRZEDMOWA.

I.

Jesteśmy sobie nieznani, my poznający, my sami samym sobie; ma to słuszną przyczynę. Nie szukaliśmy siebie nigdy, — jakże stać się miało, byśmy się kiedyś znaleźli? Słusznie powiedziano: »gdzie jest wasz skarb, tam jest i serce wasze«; nasz skarb jest tam, gdzie stoją ule naszego poznania. Jako skrzydlaki z urodzenia i duchowi zbieracze miodu, dążymy zawsze do tego, troszczymy się z serca właściwie tylko o jedno — by coś przynieść do domu«. Co się poza tem tyczy życia, tak zwanych »wydarzeń przeżytych«, — któż z nas bierze to choćby tylko dość poważnie? Lub kto ma dość czasu na to? W tych rzeczach, lękam się, byliśmy zawsze »od rzeczy«: nie przykładamy tam właśnie swego serca, ani nawet swego ucha! Raczej, jak jakiś boski roztrzepaniec, lub w sobie zatopiony, któremu dzwon z całą siłą wdzwonił właśnie w ucho dwanaście uderzeń południa, budzi się nagle i pyta siebie »cóż to właściwie tu biło?« tak

i my niekiedy przecieramy sobie już po wszystkiem uszy i pytamy, ogromnie zdumieni, ogromnie zmieszani, »cóżeśmy to właściwie przeżyli?« co więcej: »czem jesteśmy właściwie?« i liczymy, już po wszystkiem, jak się rzekło, te wszystkie dwanaście uderzeń swego wydarzenia przeżytego, swego życia, swego istnienia... ach! i przeliczamy się przytem... Pozostajemy sobie z konieczności obcy, nie rozumiemy siebie, musimy brać siebie za kogoś innego, dla nas pewnikiem jest po wszystkie wieki »Każdy jest samemu sobie najdalszy«, — względem siebie nie jesteśmy wcale »poznającymi«...

2.

— Myśli moje o pochodzeniu naszych przesądów moralnych — bo o nie chodzi w tem piśmie polemicznem — znalazły swój pierwszy, skąpy i tymczasowy wyraz w owym zbiorze aforyzmów, który nosi nagłówek »Ludzkie, arcyludzkie. Książka dla duchów wolnych«. Spisywanie jej rozpoczęło się w Sorrento podczas pewnej zimy, która mi pozwoliła zatrzymać się, jak się zatrzymuje wędrowiec, i przebiec spojrzeniem krainę rozległą i niebezpieczną, przez którą duch mój dotychczas wędrował. Działo się to w zimie 1876—1877; same myśli są wcześniejsze. Były to w głównej treści już te same myśli, które w niniejszych rozprawach na nowo podejmuję. Miejmy nadzieję, że długi przedział czasu wpłynął na nie dobrze, że stały się dojrzalsze, jaśniejsze, silniejsze, doskonalsze! Że jednak dziś jeszcze trwam

przy nich silnie, że one same tymczasem coraz silniej trzymały się siebie, wrastały w siebie i zrosły się z sobą, to wzmacnia we mnie radosną ufność, że od początku powstawały we mnie nie luźnie, nie dowolnie, nie sporadycznie, lecz ze wspólnego korzenia, lecz z władnącej w głębi, z przemawiającej coraz pewniej, z żądającej coraz większej pewności zasadniczej woli poznania. Tak bowiem jedynie przystoi filozofowi. Nie mamy żadnego prawa w czemkolwiek iść pojedyńczo. Nie wolno nam błądzić pojedyńczo, ani też pojedyńczo natknąć się na prawdę. Raczej z koniecznością, z jaką drzewo wydaje owoce, rodzą się z nas myśli nasze, nasze wartości, nasze »tak« i »nie« i »jeżeli« i »czy« — pokrewne sobie i we wzajemnych do siebie stosunkach, świadectwa jednej woli, jednego zdrowia, jednej ziemi, jednego słońca. — Czy one wam smakują, te nasze owoce? — Lecz cóż to obchodzi drzewa! Cóż to nas obchodzi, nas filozofów!...

3.

Przy pewnem właściwem mi wątpieniu, które niechętnie wyznaję — stosuje się ono mianowicie do moralności, do wszystkiego, co dotąd na ziemi jako moralność było czczone —, przy wątpieniu, które w mem życiu wystąpiło tak wcześnie, tak niewzywanie, tak niepowstrzymanie, tak sprzecznie z otoczeniem, wiekiem, przykładem, pochodzeniem, żebym miał prawie prawo nazwać je swem »*a priori*«, — musiała ciekawość moja, równie, jak moje podejrze-

nie, zatrzymać się zawczasu przy pytaniu: jaki początek ma właściwie nasze dobro i zło. W istocie już jako trzynastoletniego chłopca prześladował mnie problemat początku zła. Poświęciłem mu w wieku, gdy się ma »na pół igraszki dziecinne, na pół Boga w sercu«, pierwszą swą literacką igraszkę dziecinną, pierwsze swoje filozoficzne ćwiczenie pisemne. A co się tyczy mego ówczesnego »rozwiązania« problematu, to oddałem, jak słuszna, Bogu cześć i uczyniłem go ojcem zła. Czy tak właśnie chciało ode mnie me »*a priori*«, to nowe niemoralne, co najmniej bezmoralne »*a priori*« i ten przemawiający z niego, ach! tak antykantowski, tak zagadkowy »kategoryczny imperatyw«, któremu tymczasem użyczałem coraz więcej posłuchu i nietylko posłuchu?... Na szczęście nauczyłem się zawczasu odróżniać przesąd teologiczny od moralnego i nie szukałem już źródła zła poza światem. Nieco historycznego i filologicznego wyszkolenia, wliczając w to wrodzony wybredny zmysł w kierunku zagadnień psychologicznych wogóle, zmieniło wkrótce mój problemat na inny: wśród jakich warunków wynalazł sobie człowiek owe oceny wartości: «dobrze« i »źle« i jaką wartość mają one same? Wstrzymywałyż one, czy też popierały rozwój człowieczy? Czy są oznaką niedostatku, zubożenia, zwyrodnienia życia? Lub przeciwnie, czy zdradza się w nich pełnia, siła, wola życia, jego odwaga, jego ufność, jego przyszłość? — Na to znalazłem i zdobyłem się w sobie na zuchwałość różnych odpowiedzi, odróżniałem czasy, ludy, stopnie wedle rangi indywiduów, specyalizowałem swój problemat, z odpowiedzi rodziły się nowe pytania, badania, przypuszczenia, możliwości. Aż wkońcu zdo-

byłem własną krainę, własną ziemię, cały milczący rosnący kwitnący świat, jakby tajne ogrody, których nikt nie śmiał przeczuwać... Och, jakże szczęśliwi jesteśmy, my poznający, pod warunkiem, byśmy jeno dość długo milczeć umieli!...

4.

Pierwszy bodziec do odezwania się ze swemi hipotezami o pochodzeniu moralności dała mi jasna, przejrzysta i mądra, nawet starczo mądra książeczka, w której po raz pierwszy uwydatnił mi się jasno pewien na wspak i wywrót idący rodzaj genealogicznych hipotez, ich właściwie angielski rodzaj, i która mnie pociągała — tą siłą pociągu, którą posiada wszystko przeciwległe, wszystko antypodyczne. Tytuł książeczki brzmiał »Pochodzenie uczuć moralnych«; jej autor dr. Paweł Rée; rok jej wyjścia 1877. Nigdy może nic nie czytałem, czemubym, zdanie po zdaniu, wniosek po wniosku, tak w sobie przeczył, jak tej książce. Lecz zgoła bez przykrości i zniecierpliwienia. W powyż oznaczonem dziele, nad którem wówczas pracowałem, uwzględniałem przy sposobności i niesposobności twierdzenia owej książki, nie żebym je zbijał — cóż ja mam ze zbijaniem do czynienia — lecz, jak pozytywnemu duchowi przystoi, stawiając zamiast nieprawdopodobieństwa to, co prawdopodobniejsze, w danym razie zamiast jednego błędu — inny. Wówczas dobyłem, jak się rzekło, po raz pierwszy na światło dzienne owe hipotezy o pochodzeniu, którym poświęcone są te roz-

prawy; a uczyniłem to z niezręcznością, którąbym ostatni ukrywać zamierzał przed sobą samym, jeszcze niepewny, jeszcze nie mając własnego języka na własne rzeczy, nie bez cofań i wahań. W szczegółach porównaj, co w »Ludzkie, arcyludzkie« na str. 68 mówię o dwoistych przeddziejach dobra i zła (to jest ze stanowiska ludzi dostojnych i ze stanowiska niewolników); tak samo na str. 141 i nast. o wartości i pochodzeniu moralności ascetycznej; tak samo na str. 97 i nast. 101. III, 49 o »obyczajności obyczaju«, tego o wiele starszego i pierwotniejszego rodzaju moralności, który *toto coelo* odległy jest od altruistycznej oceny wartości (w której dr. Rée, jak wszyscy angielscy genealogowie moralności, widzi ocenę wartości samą w sobie); to samo na str. 93 i nast., Wędrowiec str. 213 i nast., Jutrzenka str. 107 i nast. o pochodzeniu sprawiedliwości, jako wyrównaniu między nieledwie równo-możnymi (równowaga jako konieczny warunek wszelkich układów, przeto wszelkiego prawa); to samo o pochodzeniu kary (Wędrowiec str. 208, 217 i nast.), dla której terrorystyczny cel nie jest ani istotnym, ani pierwotnym (jak dr. Rée mniema: — został on w nią dopiero włożony, wśród określonych okoliczności i zawsze jako coś wtórnego i następczego).

5.

W gruncie rzeczy leżało mi właśnie wówczas coś o wiele ważniejszego na sercu, niż sprawy włas-

nych lub cudzych hipotez o pochodzeniu moralności (lub dokładniej: to ostatnie tylko dla celu, do którego jest jednym z wielu środków). Chodziło mi o wartość moralności, — i musiałem się o to prawie sam jeden rozprawić ze swym wielkim nauczycielem Schopenhauerem, do którego, jako do obecnego w owej książce, namiętność i tajemny sprzeciw owej książki się zwraca (— bo i owa książka była »pismem polemicznem«). W szczególności chodziło o wartość »nieegoistyczności instynktów litości, samozaparcia, ofiary z samego siebie, które Schopenhauer tak długo pozłacał, przebóstwiał i w zaświat przerzucał, aż ostatecznie pozostały mu jako »wartości same w sobie«, na których podstawie, życiu i sobie samemu rzekł »nie«. Lecz właśnie przeciw tym instynktom przemawiała ze mnie coraz bardziej zasadnicza podejrzliwość, coraz głębiej podkopujący sceptycyzm! Tu właśnie widziałem wielkie niebezpieczeństwo ludzkości, jej najwznioślejszy wabik i manowiec — dokąd jednak? w nicość? Tu właśnie widziałem początek końca, zastój i wstecz spoglądające znużenie, wolę, zwracającą się przeciw życiu, ostatnią niemoc, zwiastującą się tkliwie i smętnie. Rozumiałem ten coraz szerzej grasujący morał litości, który nawet filozofów dosięgnął i uczynił chorymi, jako najprzykrzejszy objaw naszej sprzykrzonej europejskiej kultury, jako jej drogę okrężną ku nowemu buddyzmowi? ku buddyzmowi europejskiemu? ku — nihilizmowi?... To współczesne uprzywilejowanie przez filozofów i przecenianie litości jest bowiem czemś nowem. Właśnie co do niewartości litości zgadzali się dotąd filozofowie. Wymieniam tylko Platona, Spinozę, La Rochefoucauld

i Kanta, cztery duchy w najwyższym stopniu od siebie odmienne, lecz w jednem zjednoczone: w lekceważeniu litości. —

6.

Problemat wartości litości i moralności litości (— jestem przeciwnikiem haniebnego współczesnego zmiękczenia uczuć —) wydaje mi się nasamprzód czemś wyosobnionem, znakiem pytania dla siebie; kto jednak raz tu utknie, tu pytać się nauczy, temu przydarzy się, co mnie się przydarzyło: — ogromny nowy widnokrąg otworzy się przed nim, możliwość chwyci go jak zawrót głowy, wyskoczą wszystkie rodzaje nieufności, podejrzenia, strachu, wiara w moralność, w wszelką moralność, w wszelki morał zachwieje się; — wkońcu odezwie się głośno nowe żądanie. Wymówmy je, to nowe żądanie: potrzeba nam krytyki moralnych wartości, samą wartość tych wartości należy raz podać w wątpliwość — a do tego potrzeba znajomości warunków i okoliczności, z których wyrosły, wśród których się rozwijały i przesuwały (moralność jako skutek, jako symptom, jako maska, jako świętoszkostwo, jako choroba, jako nieporozumienie; lecz także moralność jako przyczyna, jako środek leczniczy, jako *stimulans*, jako zapora, jako trucizna), znajomości, która ani dotąd nie istniała, ani nawet choćby tylko pożądana nie była. Przyjmowano wartość tych »wartości« jako daną, jako faktyczną, jako le-

żącą poza wszelkiem podawaniem w wątpliwość. Nie było dotąd nawet cienia wątpliwości i wahania w przyznaniu »dobremu« wyższej wartości, niż »złemu«, wyższej wartości w znaczeniu sprzyjania, pożyteczności, dopomagania rozwojowi człowieka wogóle (wliczając w to przyszłość człowieka). Jak to? Jeśliby odwrotność była prawdą? Jak to? Jeśliby w »dobrem« także tkwił objaw cofania się, tak samo niebezpieczeństwo, uwiedzenie, jad, narkotyk, dzięki którym teraźniejszość żyłaby kosztem przyszłości? Może wygodniej, mniej niebezpiecznie, ale i w mniejszym stylu, niżej?... Tak, żeby właśnie moralność była temu winna, jeśliby możliwej samej w sobie najwyższej mocy i wspaniałości typu człowieka nigdy dosięgnąć nie miano? Tak, żeby właśnie moralność była niebezpieczeństwem nad niebezpieczeństwy?...

7.

Dość, że ja sam, odkąd mi się widnokrąg ten otworzył, miałem powody do rozglądnięcia się za uczonymi, śmiałymi i pracowitymi towarzyszami (czynię to i dziś jeszcze). Trzeba tę ogromną, rozległą a tak skrytą krainę moralności — moralności, która rzeczywiście istniała, rzeczywiście żyła — objechać z zupełnie nowemi pytaniami, a także z nowemi oczyma: a nie znaczyż to niemal to samo, co tę krainę dopiero odkryć?... Jeślim przytem, między innymi, pomyślał także o wymienionym d-rze Rée, to tylko dlatego, że nie wątpiłem wcale, że on sam

z natury swych zagadnień pchnięty zostanie ku metodyce właściwszej dla osiągnięcia odpowiedzi! Czyż się w tem omyliłem? W każdym razie życzeniem mojem było wskazać tak bystremu i bezstronnemu oku lepszy kierunek, kierunek ku rzeczywistej historyi moralności i zawczasu jeszcze przestrzec go przed takiem angielskiem stawianiem hipotez »na błękicie«. Przecie jasne jest jak na dłoni, która barwa dla genealoga moralności stokroć ważniejsza być musi, niż właśnie błękit: mianowicie szarość, to jest to, co dokumentalne, rzeczywiście dające się stwierdzić, co rzeczywiście istniało, słowem, całe długie, trudne do odcyfrowania, hieroglificzne pismo ludzkiej przeszłości moralnej! — Ta była d-rowi Rée nieznana; lecz czytał Darwina: — i tak to w hipotezach jego podają sobie grzecznie rękę, w sposób co najmniej zabawny, darwinowska bestya i najnowocześniejszy skromny przeczuleniec moralny, który »już nie kąsa«; ostatni z wyrazem pewnej uprzejmej i wytwornej niedbałości w obliczu, zmieszanej nawet z granem pesymizmu i znużenia, jak gdyby się właściwie nie opłącało wcale brać tych wszystkich spraw — problematów moralnych — tak poważnie. Mnie zaś wydaje się przeciwnie, że niema wcale żadnych rzeczy, któreby bardziej opłacały to, że się je bierze poważnie. Jakąż to jest naprzykład nagroda, że może pewnego dnia otrzyma się pozwolenie brać je pogodnie. Pogoda bowiem, lub by to w moim wyrazić języku, wiedza radosna — jest nagrodą: nagrodą za długą, dzielną, pracowitą i podziemną powagę, która oczywiście nie jest rzeczą każdego. W dniu jednak, w którym z całego serca powiemy: »naprzód! i nasza stara moralność należy do

komedyi!«, odkryjemy dla dyonizyjskiego dramatu o »przeznaczeniu duszy« nowe zawikłanie i możliwość —: a on już z niej wyciągnie sobie korzyść, o to się można założyć, on, wielki stary wieczny komedyopisarz naszego istnienia!...

8.

— Jeśli pismo to komuś niezrozumiałe będzie, lub źle mu do uszu przypadnie, to wina, jak mi się zdaje, niekoniecznie leży we mnie. Jest ono dość wyraźne, jeśli się przypuści, co ja przypuszczam, że czytało się wpierw moje pisma wcześniejsze i nie szczędziło się przy tem nieco trudu. Są one w istocie nie łatwo dostępne. Co się tyczy naprzykład mego »Zaratustry«, to nie uważam za jego znawcę nikogo, kogoby każde jego słowo raz kiedyś głęboko nie zraniło i raz kiedyś głęboko nie zachwyciło: dopiero bowiem wtedy może używać przywileju uczestniczenia ze czcią w halkiońskim żywiole, z którego się dzieło owo zrodziło, w jego słonecznej jaśni, dali, przestrzenności i pewności. W innych razach forma aforystyczna sprawia trudności: leżą one w tem, że formę tę bierze się dziś niedość ważnie. Aforyzm rzetelnie wykuty i odlany nie został jeszcze przez to, że się go odczytało, »odcyfrowanym«; raczej teraz dopiero winno się zacząć jego wyłożenie, do którego potrzeba sztuki wykładania. W trzeciej rozprawie tej książki podałem wzór tego, co w takim wypadku zwę »wyłożeniem«: — rozprawę tę poprzedza aforyzm, ona sama jest jego komenta-

rzem. Oczywiście, aby w ten sposób uprawiać czytanie jako sztukę, konieczne jest przedewszystkiem jedno, czego się właśnie dziś w najlepsze zapomniało — i dlatego nie czas jeszcze na »czytelność« moich pism —, do czego trzeba być prawie krową, a w każdym razie nie »człowiekiem nowoczesnym«: konieczne jest p r z e ż u w a n i e...

SILS-MARIA, Engadyn wyżni,
w lipcu 1887.

ROZPRAWA PIERWSZA:

„Dobre i Złe", „Dobre i Liche".

I.

Ci angielscy psychologowie, którym też dotąd zawdzięczamy jedyne usiłowania doprowadzenia do jakiejś historyi powstawania moralności, — sami są dla nas niemałą zagadką; wyznam nawet, że właśnie z tego powodu, jako wcielone zagadki górują czemś istotnem nad swemi książkami — oni sami są zajmujący! Ci angielscy psychologowie — czegóż chcą oni właściwie? znajdujemy ich, mniejsza — dobrowolnie czy niedobrowolnie, zawsze przy tem samem dziele, mianowicie wysuwających na pierwszy plan *la partie honteuse* naszego świata wnętrznego i szukających tego, co jest istotnie czynne, kierownicze i o rozwoju rozstrzygające, tam właśnie, gdzie duma intelektualna człowieka życzyłaby sobie znaleźć je najpóźniej (naprzykład w *vis inertiae* nawyknienia lub w zapominawczości, lub w przypadkowem zadzierzganiu się i mechanice idei, lub w czemś czysto biernem, automatycznem, odruchowem, molekularnem i zasadniczo tępem). Cóż gna właściwie psychologów zawsze tylko w tym kierunku? Czy jest to tajemny, skrycie złośliwy, prostacki, przed

samym sobą może nie zdradzający się instynkt zmniejszania człowieka? Lub może jakaś pesymistyczna podejrzliwość, nieufność rozczarowanych, sposępniałych, zjadowiciałych i pozieleniałych idealistów? Lub małostkowa podziemna nieprzyjaźń i *rancune* przeciw chrześcijaństwu (i Platonowi), która może nawet nie wydostała się ponad próg świadomości? Lub czyżby aż chutne smakowanie w tem, co zadziwiające, boleśnie paradoksalne, wątpliwe i bezsensowne w istnieniu? Lub wreszcie — wszystkiego potrosze, nieco prostactwa, nieco sposępnienia, nieco przeciwchrześcijańskości, nieco łaskotki i potrzeby pieprzu?... Lecz słyszę, że są to poprostu stare, zimne, nudne żaby, które wkoło człowieka, w wnętrze człowieka włażą i skaczą, jak gdyby tu naprawdę były w swoim żywiole, to jest w swem b a g n i e. Słucham tego odpornie, co więcej, nie wierzę temu: i jeśli pragnąć można, gdzie wiedzieć nie można, to pragnę z serca, by się odwrotnie rzecz z nimi miała, — by ci badacze i mikroskopicy ducha byli w gruncie dzielnymi, wielkodusznymi i dumnymi zwierzami, które swe serce i ból swój na wodzy trzymać umieją i wychowały się po to, by wszelką pożądaność złożyć w ofierze prawdzie, w s z e l k i e j prawdzie, nawet prostackiej, cierpkiej, szkaradnej, wstrętnej, niechrześcijańskiej, niemoralnej prawdzie... Bo są takie prawdy. —

2.

Czołem więc przed dobrymi duchami, które w tych historykach moralności może władną! Lecz

to pewna niestety, że zbywa im na samym duchu historycznym, że opuściły ich właśnie wszystkie dobre duchy samej historyi! Wszyscy oni razem myślą, jak to już starym jest filozofów zwyczajem, z gruntu niehistorycznie: to nie ulega wątpliwości. Partactwo ich genealogii moralności wychodzi odrazu na jaw tam, gdzie trzeba wyśledzić pochodzenie pojęcia i oceny »dobry«. »Pierwotnie — tak wyrokują — postępki nieegoistyczne chwalone były i zwane dobrymi przez tych, którym zostały wyświadczone, więc tych, którym były pożyteczne; później zapomniano o tem źródle pochwały, a postępki nieegoistyczne dlatego poprostu, że z przyzwyczajenia chwalono je jako dobre, odczuwano też jako dobre — jak gdyby same w sobie były czemś dobrem«. Widać odrazu, że ten pierwszy wywód zawiera prawie wszystkie typowe rysy idyosynkrazyi psychologów angielskich, — mamy »pożyteczność«, »zapomnienie«, przyzwyczajenie« i wkońcu »błąd«, wszystko jako podwalina oceny wartości, z której człowiek wyższy był dotąd przeważnie dumny, jako z pewnego rodzaju przywileju człowieka. Ta duma winna być upokorzona, ta ocena wartości pozbawiona wartości: czy osiągnięto to?... Otóż dla mnie jasne jest najpierw, że teorya ta szuka i umieszcza w miejscu fałszywem właściwe ognisko powstania pojęcia «dobry«: sąd »dobry« nie od tych pochodzi, którym się »dobro« wyświadcza! To raczej sami »dobrzy«, to znaczy dostojni, możni, wyżsi stanowiskiem i duchem odczuwali i oznaczali siebie samych i swą działalność jako dobrą, to jest wyższą, w przeciwstawieniu do wszystkiego, co nizkie, małoduszne, pospolite i gminne. Z tego patosu odległości dobyli sobie dopiero

prawo stwarzania wartości, wykuwania mian wartości. Cóż obchodziła ich pożyteczność! Punkt widzenia pożyteczności jest właśnie w stosunku do tak gorącego wypływu najwyższych porządkujących i wynoszących wedle stopni ocen wartości tak obcy i nieodpowiedni, jak tylko być może: tu doszło właśnie uczucie do przeciwieństwa owego nizkiego stopnia ciepłoty, który każda wyrachowana roztropność, każdy *calcul* użyteczności z góry każe przypuszczać, — i to nie na jeden raz, nie na godzinę wyjątku, lecz na długie trwanie. Patos dostojności i odległości, jak się rzekło, trwałe i dominujące zbiorowe i podstawowe uczucie wyższego i władnącego gatunku względem gatunku niższego, pewnego »u dołu« — otóż t o jest źródłem przeciwstawienia pojęć »dobre« i »złe«. (Pańskie prawo nadawania nazw sięga tak daleko, żeby należało sobie pozwolić pojmować źródło samej mowy jako przejaw mocy panujących: mówią oni «to j e s t tem a tem«, pieczętują każdą rzecz i zdarzenie dźwiękiem i przez to niejako biorą je w posiadanie). Z tego pochodzenia wynika, że słowo »dobry« wcale nie wiąże się z góry koniecznie z nieegoistycznymi postępkami: jak to jest zabobonem owych genealogów moralności. Raczej dopiero z a u p a d k u arystokratycznej oceny wartości narzuca się całe to przeciwstawienie »egoistyczny«, »nieegoistyczny« ludzkiemu sumieniu, a z niem, aby wyrazić się moim językiem, i n s t y n k t s t a d n y dochodzi wkońcu do słowa (także do s ł ó w). A i wtedy wiele czasu jeszcze minie, zanim ten instynkt w tej mierze się spanoszy, że moralna ocena wartości zaczepi się właśnie o to przeciwstawienie i utknie (jak to naprzykład stało się w współczesnej Europie: panuje dziś przesąd, który pojęcia

»moralny«, »nieegoistyczny«, »*désinteressé*«, za równowartościowe uważa, już z siłą »*idée fixe*« i kołowacizny).

3.

Powtóre jednak, pomijając zupełnie niemożność historycznego ocalenia owej hipotezy o pochodzeniu oceny »dobry«, choruje ona na psychologiczny nonsens w sobie samej. Pożyteczność nieegoistycznego postępku ma być źródłem jego pochwały i źródło to miało pójść w zapomnienie: — jakże to zapomnienie jest choćby tylko możliwe? Czy może pożyteczność takich postępków ustała kiedykolwiek? Rzecz ma się przeciwnie: ta pożyteczność była owszem codziennem doświadczeniem wszystkich czasów, więc czemś, co ustawicznie zawsze nanowo było podkreślane; przeto zamiast zniknąć ze świadomości, zamiast utonąć w zapomnieniu, musiała się wtłaczać w świadomość z coraz większą wyrazistością. O ile rozsądniejsza jest owa przeciwna teorya (nie jest dlatego prawdziwsza —), której przedstawicielem jest naprzykład Herbert Spencer, uważający pojęcie »dobry« za równe w istocie swej pojęciu »pożyteczny«, »celowy«, tak, że w ocenach »dobry« i »zły« ludzkość zsumowałaby i uświęciła właśnie swe niezapomniane i niezapominalne doświadczenia co do pożytecznie-celowego, szkodliwie-bezcelowego. Dobre jest wedle tej teoryi to, co się zdawien dawna pożytecznem okazało i może w ten sposób jako »cenne w najwyższym stopniu«, »cenne w samem sobie«

utrzymać swe znaczenie. I ta droga wyjaśnienia jest, jak się rzekło, fałszywa, lecz przynajmniej wyjaśnienie to samo w sobie jest rozumne i da się psychologicznie obronić. —

4.

— Wskazówką ku właściwej drodze było mi pytanie, co mają właściwie ukute przez rozmaite języki określenia »dobrego« oznaczać pod względem etymologicznym: wtedy odkryłem, że wszystkie społem naprowadzają na tę samą przemianę pojęć, że wszędzie »dostojny«, »szlachetny« w stanowem znaczeniu jest podstawowem pojęciem, z którego rozwija się nieodparcie pojęcie »dobry« w znaczeniu duchowo »dostojny«, »szlachetny«, »dobrze urodzony«, »duchowo uprzywilejowany«. Rozwój ten biegnie równolegle z owym drugim, który pojęcia »pospolity«, »gminny«, «nizki«, przedzierzga ostatecznie w pojęcie »zły«. Najwymowniejszym przykładem ostatniego jest sam niemiecki wyraz »*schlecht*«, który jest identyczny z »*schlicht*« — porównaj »*schlechtweg*«, »*schlechterdings*« — i oznaczał pierwotnie prostego, pospolitego człowieka, jeszcze bez podejrzliwej, ubocznej myśli, poprostu jako przeciwieństwo dostojnego. Mniej więcej za czasów wojny trzydziestoletniej, więc dość późno, przechodzi to znaczenie w dziś używane. — W sprawie genealogii moralności zdaje mi się to istotnem wniknięciem; że dokonano go dopiero tak późno, winien temu tamujący wpływ, który wywiera przesąd demokratyczny, zakorzeniony w świe-

cie współczesnym w stosunku do wszystkich zagadnień rodowództwa. I to aż do najobjektywniejszej pozornie dziedziny wiedzy przyrodniczej i psychologii, o czem tylko nadmieniam. Jaką jednak szkodę przesąd ten, gdy się rozkiełzna aż do nienawiści, wyrządzić może szczególnie moralności i historyi, okazuje osławiona sprawa Buckla; plebeizm ducha współczesnego, który jest pochodzenia angielskiego, wybuchnął znowu na swej rodzimej ziemi, gwałtownie jak wulkan błotny i z ową przesoloną wrzaskliwą wymową prostacką, z jaką wszystkie dotąd przemawiały wulkany. —

5.

Co do naszego problematu, który z powodów słusznych cichym problematem nazwany być może i wybrednie ku nielicznym jeno zwraca się uszom, nie będzie rzeczą małej wagi stwierdzić, że częstokroć jeszcze w słowach i źródłosłowach, oznaczających »dobry«, prześwieca ten rys główny, po którym dostojni poczuwali się właśnie ludźmi wyższego rzędu. Wprawdzie zwą siebie może w najczęstszych wypadkach poprostu wedle swej wyższości pod względem mocy (»możnowładcami«, »panami«, »rozkazodawcami«) lub wedle najwidoczniejszych oznak tej wyższości, naprzykład »bogatymi«, »posiadającymi« (takie znaczenie ma wyraz *arya*; odpowiednio też w erańskim i słowiańskim). Lecz także wedle typowego rysu charakteru: i ten to wypadek tu nas obchodzi. Nazywają się naprzykład »prawdomów-

nymi«; naprzód szlachta grecka, której wyrazem jest megaryjski poeta Theognis. Ukuty na to wyraz ἐσθλός oznacza wedle źródłosłowu tego, który jest, który posiada rzeczywistość, który jest naprawdę, który jest prawdziwy i potem, przez zwrot subjektywny, prawdziwego jako prawdomównego. W tej fazie przemiany pojęcia staje się to słowo hasłem i odzewem szlachty i przybiera całkowicie znaczenie »szlachecki«, dla odgraniczenia od kłamliwego pospolitego człowieka, jak go pojmuje i przedstawia Theognis, aż ostatecznie słowo to, po upadku szlachty, pozostaje i niejako dojrzewa słodko do określenia duchowej *noblesse*. W słowie κακός jak i δειλός (plebejusz w przeciwieństwie do ἀγαθός) podkreślona jest tchórzliwość: to może daje wskazówkę, w którym kierunku trzeba szukać etymologicznego pochodzenia, dającego się różnie wykładać, ἀγαθός. W łacinie *malus* (obok którego stawiam μέλας) mogło określać człowieka pospolitego jako ciemnobarwnego, przedewszystkiem jako ciemnowłosego (»*hic niger — est*«), jako przedaryjskiego tubylca na ziemi italskiej, który barwą odcinał się od doszłych do władzy zdobywców płowej, aryjskiej rasy. Przynajmniej język gaelijski podał mi dokładnie odpowiadający wypadek — *fin* (naprzykład w nazwie *Fin - Gal*), słowo odróżniające szlachtę, wkońcu znaczące dobry, szlachetny, czysty, pierwotnie płowogłowy, w przeciwstawieniu do ciemnych, czarnowłosych pramieszkańców. Celtowie, mówiąc nawiasem, byli stanowczo rasą płową. Niesłuszna jest, jeśli się owe (dające się zauważyć na staranniejszych mapach etnograficznych Niemiec) pasy istotnie ciemnowłosej ludności wiąże z jakiemś celtyckiem pochodzeniem i zmieszaniem krwi, jak to jeszcze Virchow

czyni: raczej wybija się na tych miejscach przedaryjska ludność Niemiec. (To samo stosuje się prawie do całej Europy: w istocie rzeczy rasa podbita wzięła tamże ostatecznie znowu górę, w barwie, w krótkości czaszki, może nawet w intelektualnych i socyalnych instynktach: któż nam zaręczy, czy demokracya nowoczesna i jeszcze nowocześniejszy anarchizm, a mianowicie owa skłonność do komuny, tej najprymitywniejszej formy społecznej, wspólna dziś wszystkim socyalistom Europy, nie jest w gruncie rzeczy olbrzymim oddźwiękiem — i czy rasa zdobywców, rasa panów, to jest Aryjczyków, fizyologicznie także nie chyli się ku upadkowi?...) Sądzę, że mogę łacińskie *bonus* wyłożyć jako »wojownik«: przypuściwszy, że słusznie sprowadzam *bonus* do starszego *duonus* (porównaj *bellum* = *duellum* = *duen-lum*, gdzie, zdaje mi się, zawarte owo *duonus*). Więc *bonus*, jako człowiek żyjący w sprzeczce, rozdwojeniu *(duo)*, jako wojownik. Widać, co w starym Rzymie stanowiło »dobroć« w mężu. Samo nasze niemieckie »*gut*«: nie miałoż oznaczać »*den götilichen*«, męża rodu boskiego? I być jednoznaczne z ludową (pierwotnie szlachecką) nazwą Gotów? Uzasadnienia tego domysłu nie należą tutaj. —

6.

W tem prawidle, że pojęcie polityczne pierwszeństwa przechodzi zawsze w pojęcie duchowe pierwszeństwa, nie stanowi jeszcze wyjątku (acz do wyjątków daje sposobność), jeśli najwyższa kasta jest

zarazem kastą kapłańską i stąd dla wspólnego swego określenia wysuwa na czoło orzeczenie, przypominające jej funkcyę kapłańską. Tu przeciwstawiają się naprzykład po raz pierwszy »czysty« i »nieczysty« jako oznaki stanowe. I także tu dochodzi później pewne »dobrze« i »źle« już nie w znaczeniu stanowem do rozwoju. Wreszcie należy przestrzec, by tych pojęć »czysty« i »nieczysty« nie brać z góry zbyt ciężko, zbyt szeroko lub zbyt symbolicznie: przeciwnie, ledwie dziś wyobrazić sobie można, w jakim stopniu wszystkie pojęcia dawniejszej ludzkości rozumiano początkowo z gruba, niezgrabnie, zewnętrznie, ciasno, właśnie i szczególnie niesymbolicznie. »Czysty« jest to zrazu jedynie człowiek, który się myje, wyrzeka się pewnych potraw, powodujących choroby skórne, który nie sypia z brudnemi kobietami z motłochu, który ma odrazę do krwi, — nic więcej, nie wiele więcej! Z drugiej oczywiście strony z całego ustroju zasadniczo kapłańskiej arystokracyi jasno wynika, dlaczego tu właśnie przeciwieństwa ocen tak wcześnie pogłębić i zaostrzyć się zdołały w sposób tak niebezpieczny; i rzeczywiście ostatecznie rozwarły one między człowiekiem a człowiekiem przepaści, których nawet Achilles wolnoduchostwa nie przesadzi bez grozy. Już od początku jest coś niezdrowego w takich arystokracyach kapłańskich i w panujących tam, odwróconych od działania, po części w zadumie pogrążonych, po części uczuciowo-wybuchowych nawyknieniach, których następstwem wydaje się owa, czepiająca się nieuchronnie kapłanów wszystkich czasów, chorowitość kiszek i neurastenia. O tem jednak, co oni sami, jako lekarstwo przeciw chorowitości tej wynaleźli, — czyż nie można rzec,

że wkońcu w swych skutkach późniejszych okazało się stokroć niebezpieczniejszem od choroby, z której miało wyzwolić? Nawet ludzkość odchorowywa jeszcze następstwa tych kapłańskich naiwności kuracyjnych! Pomyślmy naprzykład o pewnych formach dyety (unikanie mięsa), o poście, o wstrzemięźliwości płciowej, o ucieczce »na pustynię« (Weir Miczelowska izolacya, oczywiście bez następującego po niej tuczenia i bez przekarmiania, w których tkwi najskuteczniejszy antydot przeciw wszelkiej histeryi ideału ascetycznego), wliczywszy w to całą wrogą zmysłom, powodującą gnicie i wyrafinowanie metafizykę kapłanów, ich samo-hipnotyzowanie na sposób fakira i bramina — *braman*, używane jako guzik szklany i *idée fixe* — i ostateczny zbyt łatwy do pojęcia ogólny dosyt ze swoją radykalną kuracyą, nicością (lub Bogiem: — pożądanie owej *unio mystica* z Bogiem jest pożądaniem buddystów, skierowanem ku nicości, nirwanie — i niczem więcej!). U kapłanów staje się właśnie wszystko niebezpieczniejszem, nietylko środki kuracyjne i sztuki lecznicze, lecz i pycha, zemsta, bystrość, wybujałość, miłość, żądza panowania, cnota, choroba. Istotnie, z pewną słusznością możnaby też dodać, że dopiero na gruncie tej zasadniczo-niebezpiecznej formy istnienia człowieka, formy kapłańskiej, stał się człowiek wogóle zwierzęciem zajmującem, że dopiero tu posiadła dusza ludzka w pewnem wyższem znaczeniu głąb i stała się złą — a to są przecie dwie zasadnicze formy dotychczasowej wyższości człowieka nad resztą zwierząt!...

7.

— Czytelnik odgadł już zapewne, jak łatwo kapłańska ocena wartości może się od rycersko-arystokratycznej odgałęzić i potem dalej rozwijać w jej przeciwieństwo. W szczególności bodźcem do tego za każdym razem jest, jeśli kasta kapłańska i wojownicza zazdroszczą sobie wzajem i nie chcą się zgodzić z sobą na punkcie ceny. Założeniem ocen rycersko-arystokratycznych jest potężna cielesność, kwitnące, bogate, nawet przelewne zdrowie, a zarazem to, co jest warunkiem ich utrzymania, więc wojna, przygody, łowy, taniec, igrzyska i wogóle wszystko, w czem tkwi silna, swobodna, radosna czynność. Kapłańsko-dostojna ocena wartości ma — jak widzieliśmy — inne warunki: dosyć złe dla niej, jeśli o wojnę chodzi! Kapłani są, jak wiadomo, najgorszymi wrogami — czemuż to? Bo są najbezsilniejsi. Z niemocy wyrasta w nich zawiść do potworności niepokojącej, do najwyższej duchowości i jadowitości. W historyi świata najbardziej nienawidzili zawsze kapłani, nienawidzili zarazem najgienialniej: — wobec ducha zemsty kapłańskiej wszelki inny duch nie wchodzi wogóle w rachubę. Dzieje ludzkie byłyby zbyt głupią sprawą bez tego ducha, którego w nie tchnęli bezsilni: — weźmy w tej chwili największy przykład. Wszystko, co przedsiębrano na ziemi przeciwko »dostojnym«, »gwałcicielom«, »panom«, »dzierżycielom mocy«, nie warto słowa w porównaniu z tem, co przeciwko nim Żydzi zdziałali; Żydzi, ten lud kapłański, który na wrogach swoich i gwałcicielach umiał sobie zdobyć ostatecznie zadośćuczynienie tylko przez radykalną przemianę ich wartości, więc

przez akt zemsty najbardziej duchowej. Tak jedynie przystało właśnie narodowi kapłańskiemu, narodowi najbardziej zaczajonej mściwości kapłańskiej. Żydzi to przeciwko arystokratycznemu zrównaniu wartości (dobry = dostojny = możny = piękny = szczęśliwy = bogumiły) odważyli się z przejmującą lękiem konsekwencyą na przewrót i zębami otchłannej nienawiści (nienawiści bezsilnych) utrzymali go, mianowicie, że »nędzni jedynie są dobrzy; biedni, bezsilni, nizcy są jedynie dobrzy; cierpiący, niedostatni, chorzy, szkaradni są jedynie niewinni, jedynie błogosławieni, dla nich tylko jest zbawienie, — wy zaś, dostojni i gwałciciele, na wieki wieków jesteście źli, okrutni, rozpustni, nienasyceni, bezbożni, wy też na wieki będziecie zgubieni, przeklęci, potępieni!«... Wiadomo, kto wziął w spadku tę żydowską przemianę wartości... Co się tyczy potwornej i ponad wszelką miarę fatalnej inicyatywy, którą dali Żydzi tym najbardziej zasadniczym z wszystkich wyzywów wojennych, to przypominam zdanie, które przy innej wypowiedziałem sposobności (»Poza dobrem i złem« str. 126 i nast.), że mianowicie ze zjawieniem się Żydów zaczyna się bunt niewolników na polu moralności, ów bunt, który dwutysiączne ma za sobą dzieje i który dlatego jedynie usunął się nam dziś z przed oczu, bo — zwyciężył...

8.

— Nie rozumiecie jednak tego? Nie macie oczu na coś, co potrzebowało dwuch tysiącoleci, by odnieść

zwycięstwo?... Temu nie można się dziwić: wszystkie sprawy długotrwałe trudno jest ujrzeć, przejrzeć. Takie zaś jest to zdarzenie: z pnia owego drzewa zemsty i nienawiści, nienawiści żydowskiej, — najwyższej i najwznioślejszej, bo ideały stwarzającej, wartości przemieniającej nienawiści, której podobnej nigdy nie było na ziemi — wyrosło coś również bezprzykładnego, nowa miłość, najwyższa i najwznioślejsza z wszystkich rodzajów miłości: — i z jakiegoż innego pnia mogła też była wyrość?... Nie przypuszczajcie jednak, jakoby wyrosła właśnie jako jakieś zaprzeczenie owego pragnienia zemsty, jako przeciwieństwo nienawiści żydowskiej! Nie, przeciwnie! Ta miłość wyrosła z niej, jako jej korona, jako tryumfująca, w najczystszej jaśni i pełni słonecznej szeroko, coraz szerzej rozwijająca się korona, która w królestwie światła i wyży z tą samą siłą parła ku celom nienawiści, ku zwycięstwu, zdobyczy, uwodzeniu, z jaką korzenie owej nienawiści zatapiały się coraz otchłanniej, coraz zachłanniej we wszystko, co miało głąb i było złe. Ten Jezus z Nazaretu, jako wcielona Ewangielia miłości, ten »Zbawiciel«, przynoszący biednym, chorym, grzesznikom błogobyt i zwycięstwo — nie byłże on właśnie uwiedzeniem w najbardziej niepokojącej i nieodpartej formie, uwiedzeniem i drogą okrężną — właśnie ku owym żydowskim wartościom i nowinkom ideału? Czyż nie na tej właśnie okrężnej drodze tego »Zbawiciela«, tego pozornego przeciwnika i rozprzężyciela swego, osiągnął Izrael najwyższy cel swej wzniosłej mściwości? Czyż nie należy do tajemnych czarnych kunsztów prawdziwie wielkiej polityki zemsty, dalekowidzącej, podziemnej, zwolna sięgającej, wy-

rachowanej zemsty to, że sam Izrael musiał się zaprzeć przed całym światem właściwego narzędzia swej zemsty, jak czegoś śmiertelnie wrogiego, i przybić do krzyża, ażeby »świat cały«, mianowicie wszyscy przeciwnicy Izraela, na tę właśnie przynętę bezmyślnie złapać się mogli? A z drugiej strony, czyżby wogóle można z głębi całego wyrafinowania ducha wymyślić jeszcze niebezpieczniejszą przynętę? Coś, coby wabiącą, ogłuszającą, oszałamiającą, niszczącą mocą dorównać mogło temu symbolowi »swiętego krzyża», temu przejmującemu grozą paradoksowi »Boga na krzyżu«, temu misteryum niedającego się pomyśleć, najskrajniejszego ostatecznego okrucieństwa i samoukrzyżowania Boga dla zbawienia człowieka?... Pewnem jest conajmniej, że *sub hoc signo* Izrael odnosił dotąd ciągle zemstą swoją i przemianą wszystkich wartości tryumf nad wszystkimi innymi ideałami, nad wszystkimi ideałami dostojniejszymi. — —

9.

— »Lecz pocóż tu mówić jeszcze o dostojniejszych ideałach! Trzymajmyż się faktów: zwyciężył lud — czyli »niewolnicy«, czyli »motłoch«, czyli »stado« lub jak wam się wreszcie nazwać podoba. Skoro przez Żydów to się dokonało, dobrze! żaden tedy lud nie miał bardziej wszechdziejowej misyi. »Panowie« strąceni; moralność człowieka pospolitego zwyciężyła. Można zwycięstwo to uważać za zatrucie krwi (pomieszało z sobą wszystkie rasy) — nie sprze-

ciwiam się; niewątpliwie jednak zatrucie to udało się. »Wybawienie« rodzaju ludzkiego (mianowicie od »panów«) jest na najlepszej drodze; wszystko w oczach żydzieje, lub chrześcijanieje, lub gminnieje (cóż zależy na słowach!). Postęp tej trucizny skroś całe ciało ludzkości zda się niepowstrzymanym, jego *tempo* i krok mogą nawet teraz stawać się coraz wolniejsze, delikatniejsze, cichsze, uważniejsze — wszak czasu dość... Czy kościołowi na drodze tego celu przypada dziś jeszcze jakie konieczne zadanie, wogóle jeszcze jakie prawo do istnienia? Czyby też można obejść się bez niego? *Quaeritur.* Zdaje się, że hamuje on raczej i wstrzymuje ów postęp, miast go przyśpieszać? Otóż, właśnie w tem mogłaby być jego pożyteczność... Zapewne, jest on właśnie czemś grubem i chamskiem, co sprzeciwia się wytworniejszej inteligencyi, prawdziwie współczesnemu smakowi. Czyżby nie powinien się przynajmniej nieco wyrafnować?... Odpycha dziś raczej, niż uwodzi... Któżby z nas był duchem wolnym, gdyby nie było kościoła? Mamy odrazę do kościoła, nie do trucizny... Pominąwszy kościół, lubimy i my truciznę...« — Oto do mej przemowy epilog »ducha wolnego«, zacnego zwierzęcia, jak to dostatecznie okazał, ponadto demokraty; przysłuchiwał mi się dotąd i nie mógł wytrzymać, żem milczał. Ja bowiem mam w tem miejscu wiele do przemilczenia. —

10.

— Bunt niewolników na polu moralności, zaczyna się tem, że *ressentiment* samo twórczem się staje

i płodzi wartości: *ressentiment* takich istot, którym właściwa reakcya, reakcya czynu, jest wzbroniona i które wynagradzają ją sobie tylko zemstą w imaginacyi. Podczas gdy wszelka moralność dostojna wyrasta z tryumfującego potwierdzenia siebie samej, moralność niewolnicza mówi z góry »nie« wszystkiemu, co »poza nim«, co »inne«, co nie jest »nim samym«: i to »nie« jest jej czynem twórczym. To odwrócenie ustanawiającego wartości spojrzenia — ten konieczny kierunek na zewnątrz, miast wstecz ku samemu sobie — jest właśnie właściwe uczuciu *ressentiment*. Moralność niewolników, by powstać, potrzebuje najpierw zawsze świata przeciwnego i zewnętrznego, potrzebuje, mówiąc fizyologicznie, podniet zewnętrznych, by wogóle działać, — jej akcya jest z gruntu reakcyą. Przeciwnie dzieje się z dostojną oceną wartości: działa ona i rośnie spontanicznie, wynachodzi jeno swoje przeciwieństwo, by siebie z tem większą wdzięcznością, tem radośniej potwierdzić, — jej negatywne pojęcie »nizki«, »pospolity«, »zły« jest tylko później zrodzonym, bladym, kontrastowym obrazem w stosunku do jej pozytywnego, na wskroś życiem i namiętnością przepojonego zasadniczego pojęcia »my dostojni, my dobrzy, my piękni, my szczęśliwi!« Jeśli dostojna ocena wartości targnie się i zgrzeszy przeciw rzeczywistości, to dzieje się to w stosunku do sfery, która nie jest jej dostatecznie znana, owszem przeciw której prawdziwemu poznaniu broni się ona ostro: zaniepoznaje w danym razie pogardzaną przez siebie sferę, sferę pospolitego człowieka, nizkiego gminu; z drugiej strony należy rozważyć, że w każdym razie uczucie pogardy, spoglądania w dół, spoglądania z góry, zgodziwszy się

nawet na to, że fałszuje obraz pogardzanego, dalekiem pozostanie od fałszerstwa, którego zepchnięta nienawiść, zemsta bezsilnego dopuszcza się — oczywiście *in effigie* — względem swego przeciwnika. W rzeczy samej miesza się do pogardy zbyt wiele niedbałości, zbyt wiele lekceważenia, zbyt wiele odwracania oczu i zniecierpliwienia, nawet zbyt wiele własnego uradowania, by zdolna była przemienić swój przedmiot w istotną karykaturę i potwora. Należy wsłuchać się w przychylne prawie odcienie, wkładane naprzykład przez szlachtę grecką w wszystkie słowa, któremi odróżnia od siebie motłoch, jak się w nie miesza ustawicznie i jak ocukrza je pewien rodzaj pożałowania, względności, wyrozumiałości, aż wkońcu prawie wszystkie słowa, pospolitemu przypadające człowiekowi, pozostały ostatecznie jako wyrazy na »nieszczęśliwy«, »pożałowania godny« (porównaj δειλός, δείλαιος, πονηρός, μοχθηρός, dwa ostatnie określają właściwie człowieka pospolitego, jako roboczego niewolnika i zwierzę juczne) — i jak z drugiej strony »zły«, »nizki«, »nieszczęśliwy« nigdy nie przestały dla ucha greckiego brzmieć w tonie, w którego barwie przeważa »nieszczęśliwy«. Jest to dziedzictwo starej szlachetniejszej arystokratycznej oceny wartości, która i w pogardzie nie sprzeniewierzyła się sobie (— filologom niechaj przypomniane będzie, w jakiem znaczeniu używane są οἰζυρός, ἄνολβος, τλήμων, δυστυχεῖν, ξυμφορά). »Dobrze urodzeni« czuli się właśnie »szczęśliwymi«; nie musieli dopiero przez spojrzenie, skierowane na wrogów swych, konstruować sztucznie swojego szczęścia, w danym razie wmawiać, wkłamywać (jak to wszyscy ludzie opanowani przez *ressentiment* czynić zwykli); i umieli również, jako zupełni,

siłą uposażeni, przeto z konieczności czynni ludzie, nie oddzielać działania od szczęścia, — być czynnym wliczają z konieczności do szczęścia (skąd εὖ πράττειν swój początek wowodzi) — wszystko to w zupełnem przeciwieństwie do »szczęścia« na szczeblu bezsilnych, uciskanych, owych od jadowitych i nieprzyjaznych uczuć ropiejących ludzi, u których występuje ono zasadniczo jako narkoza, ogłuszenie, spoczynek, pokój, »sabat«, odprzężenie umysłu i wyciągnięcie członków, słowem biernie. Podczas gdy człowiek dostojny żyje ufnie i otwarcie przed samym sobą (γενναῖος »szlachetnie urodzony« podkreśla *nuance* »szczery« a również i »naiwny«), to człowiek opanowany przez *ressentiment* nie jest ani szczery, ani naiwny, ani z samym sobą uczciwy i otwarty. Jego dusza zezuje; duch jego kocha schówki, kryjome dróżki i wrota od tyłu; wszystko, co skryte, ma powab dla niego, jako jego świat, jego pewność, jego uciecha; zna się on na milczeniu, na niezapominaniu, na czekaniu, na tymczasowem zmniejszaniu się i upokarzaniu. Rasa takich, opanowanych przez *ressentiment*, ludzi stanie się wkońcu z konieczności roztropniejsza, niż jakakolwiek inna rasa dostojna, będzie też czcić roztropność w zgoła innej mierze: mianowicie jako pierwszorzędny warunek istnienia, podczas gdy w ludziach dostojnych ma roztropność lekką, wykwintną przymieszkę zbytku i wyrafinowania: — jest ona bowiem w nich daleko mniej zasadnicza, niż doskonala pewność funkcyi regulujących instynktów nieświadomych lub nawet pewna nieroztropność, pewne dzielne gnanie na oślep, czy to ku niebezpieczeństwu, czy to na wroga, lub owa marzycielska nagłość gniewu, miłości, czci, wdzięczności

i zemsty, po których wszelkiego czasu poznawały się dusze dostojne. Nawet *ressentiment* dostojnego człowieka, jeśli się pojawia w nim, spełnia się i wyczerpuje w natychmiastowej reakcyi, dlatego nie zatruwa: z drugiej strony nie występuje ono wcale w niezliczonych wypadkach, w których nieuniknione jest u wszystkich słabych i bezsilnych. Nie móc zbyt długo pamiętać swoich wrogów, swoich przykrości, nawet swoich złoczynów — to oznaka silnych pełnych natur, w których jest nadwyżka plastycznej, kształtującej, gojącej i zapomnieniem darzącej siły (dobrym tego przykładem z nowoczesnego świata jest Mirabeau, któremu się nie trzymały pamięci żadne wyrządzane mu obelgi i podłości, i który dlatego tylko nie mógł przebaczać, bo — zapominał). Taki człowiek właśnie otrząsa z siebie jednym podrzutem wiele robactwa, które się w innych wżera i w nim jedynie jest możliwa — przypuściwszy, że jest wogóle na ziemi możliwa — właściwa »miłość dla swoich wrogów«. Ileż już czci dla swego wroga ma człowiek dostojny! — a taka cześć jest już mostem do miłości... On pragnie przecie wroga swego dla siebie, jako swego odznaczenia, on nie zniesie przecie żadnego innego wroga, tylko takiego, w którym niema nic do pogardzania, a bardzo wiele do czczenia! Natomiast przedstawcie sobie »wroga«, jak go pojmuje człowiek, opanowany przez *ressentiment*, — i w tem właśnie jest jego czyn, jego twórczość: powziął on koncepcyę »złego wroga«, »złego«, i to jako zasadnicze pojęcie, z którego, jako odbicie i przeciwieństwo, wymyśli sobie »dobrego« — samego siebie!...

II.

Zgoła więc przeciwnie, niż u dostojnego, który koncypuje zasadnicze pojęcie »dobry« naprzód i spontanicznie, mianowicie z samego siebie i stąd dopiero stwarza sobie wyobrażenie »lichy«! To »lichy« pochodzenia dostojnego i owo »zły« z kotła nienasyconej nienawiści — pierwsze jako twór późniejszy, przystawka, barwa dopełniająca, drugie natomiast jako oryginał, początek, właściwy czyn w pojęciu moralności niewolniczej — jakże różne są te oba, pozornie temu samemu pojęciu »dobry« przeciwstawione słowa »lichy« *(schlecht)* i »zły« *(böse)*! Lecz to nie jest to samo pojęcie »dobry«: raczej zapytać przecie należy, kto jest właściwie »zły« w znaczeniu moralności, opanowanej przez *ressentiment*. Najściślejsza odpowiedź: właśnie »dobry«, przeciwnej moralności, właśnie dostojny, możny, władnący, tylko przebarwiony, przeinaczony, nawywrót widziany jadowitem okiem, którem patrzy *ressentiment*. Tutaj jednemu bynajmniej nie chcemy przeczyć: kto tych »dobrych« poznał tylko jako wrogów, poznał też tylko złych wrogów. Ci sami ludzie, którzy dzięki obyczajowi, czci, zwyczajowi, wdzięczności, a bardziej jeszcze przez wzajemne strażowanie się i zazdrość *inter pares* tak surowo trzymają się w karbach i którzy z drugiej strony w stosunku do siebie okazują się tak wynalazczymi na punkcie względności, panowania nad sobą, delikatności, wierności, dumy i przyjaźni, — ci sami są nazewnątrz, tam, gdzie się zaczyna co obce, obczyzna, nie wiele lepsi, niż wypuszczone drapieżce. Tam używają zwolnienia od wszel-

kiego przymusu społecznego, w puszczy wynagradzają sobie napięcie, spowodowane długiem zamknięciem i ujęciem w płoty pokoju, powracają ku niewinności sumienia drapieżców, jako radosne potwory, które może po okropnym szeregu mordów, podpaleń, zgwałceń i znęcań się odchodzą z junactwem i równowagą duchową, jakby spełnili jeno psotę uczniacką, w przekonaniu, że poeci znów na długo będą mieli co opiewać i sławić. Na dnie wszystkich tych ras dostojnych nie należy przeoczać drapieżcy, tej wspaniałej, za zdobyczą i zwycięstwem lubieżnie węszącej, płowej bestyi; dla tego ukrytego podłoża potrzeba co pewien czas wyładowania, zwierzę musi na wierzch się wydobyć, musi znów wrócić do puszczy: — szlachta rzymska, arabska, germańska, japońska, bohaterowie homeryczni, skandynawscy wikingowie — wszyscy jednako czuli tę potrzebę. Właśnie rasy dostojne pozostawiły pojęcie »barbarzyńca« na wszystkich śladach swojego pochodu; jeszcze najwyższa ich kultura zdradza świadomość tego i nawet dumę (naprzykład, gdy Perykles mówi Ateńczykom, w owej sławnej mowie pogrzebowej, »ku wszystkim lądom i morzom utorowała sobie drogę śmiałość nasza, wznosząc sobie wszędzie nieprzemijające pomniki dobrego i złego«). Ta »śmiałość« ras dostojnych, szalona, niedorzeczna, nagła w swym wyjawie, ta nieobliczalność, nawet nieprawdopodobieństwo jej przedsięwzięć — Perykles podnosi i kładzie nacisk na ῥᾳθυμία Ateńczyków —, jej obojętność i pogarda dla bezpieczeństwa, ciała, życia, wygody, jej przerażająca pogoda i głęboka rozkosz w wszelkiem niszczeniu, we wszystkich uciechach zwycięstwa i okrucieństwa — wszystko to składało się dla cierpiących z tego po-

wodu na obraz »barbarzyńcy«, »złego wroga«, coś jakby »Gota«, »Wandala«. Głęboka, lodowa nieufność, którą Niemiec wzbudza, skoro do władzy dojdzie, i teraz znowu — jest zawsze jeszcze oddźwiękiem owego niewygasłego przerażenia, z jakiem przez całe stulecia Europa przyglądała się wściekłemu szałowi płowej bestyi germańskiej (aczkolwiek pomiędzy starymi Germanami a nami Niemcami nie ostało się żadne powinowactwo pojęcia, a cóż dopiero krwi). Zwróciłem raz uwagę na zakłopotanie Hezyoda, gdy wymyślał następstwo epok kulturalnych i starał się je wyrazić w złocie, srebrze, spiżu: nie umiał on sobie z sprzecznością, którą mu nastręczał wspaniały, lecz zarówno grozą przejmujący, gwałtem dyszący, świat Homera, poradzić inaczej, niż dzieląc jedną epokę na dwie, którym kazał teraz następować po sobie. Najpierw epoce bohaterów i półbogów z Troi i Teb, tak jak ten świat zachował się w pamięci szczepów dostojnych, które w nim miały własnych praszczurów; potem epoce spiżowej w sposób, w jaki ten sam świat jawił się potomkom zdeptanych, ograbionych, katowanych, uprowadzonych, sprzedanych: epoce spiżu, jak się rzekło, twardej, zimnej, srogiej, bez czucia i sumienia, wszystko miażdżącej i krwią zlewającej. Zgodziwszy się na to, iż prawdziwe jest, co się i tak dziś za »prawdę« uważa, że znaczenie wszelkiej kultury leży właśnie w tem, by z drapieżnego zwierza »człowieka« wyhodować obłaskawione, cywilizowane zwierzę, zwierzę domowe, toby należało bezsprzecznie wszystkie owe instynkty reakcyi i *ressentiment*, z których pomocą szczepy dostojne i ich ideały zostały w końcu zhańbione

i przemożone, uważać za właściwe narzędzia kultury; przez co wcale jeszcze nie powiedziano, jakoby ich przedstawiciele byli zarówno wyobrazicielami samej kultury. Raczej coś przeciwnego byłoby nietylko prawdopodobne — nie! jest to dziś oczywiste! Ci przedstawiciele owych w dół gniotących, dyszących żądzą odwetu instynktów, ci potomkowie wszelkiego europejskiego i nieeuropejskiego niewolnictwa, w szczególności wszelkiej ludności przedaryjskiej, — oni przedstawiają cofanie się ludzkości! Te »narzędzia kultury« są hańbą człowieka i raczej podejrzeniem, przeciwdowodem względem »kultury« wogóle! Można mieć zupełną słuszność, jeśli ktoś nie może się wyzbyć obawy przed płową bestyą na dnie wszelkich ras dostojnych i ma się na baczności; lecz któżby po stokroć nie wolał bać się, jeśli zarazem podziwiać może, niż nie bać się, lecz przytem nie móc pozbyć się bardziej odrażającego widoku nieudaności, zmniejszenia, zniedołężnienia, zatrucia? A czyż nie jest to nasza fatalność? Cóż wywołuje dziś naszą niechęć ku »człowiekowi«? — bo człowiek nam dolega, to niewątpliwe. — Nie obawa; raczej to, że nie mamy już czego bać się w człowieku; że to robactwo »człowiek« na pierwszym jest planie i mrowi się; że »człowiek obłaskawiony«, ten nieuleczalnie mierny i niepokrzepiający, nauczył się już czuć siebie celem i szczytem, myślą dziejów, »człowiekiem wyższym«; — ba, że ma pewne prawo czuć się takim, o ile w przerwach nadmiaru nieudaności, chorowitości, znużenia, przeżycia, którem Europa dziś śmierdzieć poczyna, czuje się czemś przynajmniej względ-

nie udanem, przynajmniej jeszcze zdolnem do życia, przynajmniej do życia »tak« mówiącem...

12.

— Nie tłumię w tem miejscu westchnienia i ostatniej nadziei. Cóż jest właśnie dla mnie najnieznośniejsze? To, z czem ja sam dojść nie mogę do ładu, co mnie dusi i dławi? Zepsute powietrze! Zepsute powietrze! Że coś nieudanego zbliża się do mnie; że muszę wąchać trzewia nieudanej duszy!... Ileżto zresztą człowiek nie wytrzyma niedoli, niedostatku, niepogody, cherlactwa, mozołu, osamotnienia? W gruncie rzeczy da sobie z wszystkiem radę, jako że urodzony do podziemnego, wojującego istnienia; znowu kiedyś wydostanie się na światło, znowu przeżyje swą złotą godzinę zwycięstwa — i znowu stoi wtedy, jak się urodził, niezłomny, napięty, gotów do tego, co nowe, jeszcze trudniejsze, dalsze, jak łuk, który wszelka potrzeba tylko sprężniej jeszcze napina. — Lecz kiedy niekiedy pozwólcie mi — rozumie się, jeśli istnieją sprzyjające niebianki, poza dobrem i złem — na jedno spojrzenie, pozwólcie mi jedno spojrzenie tylko rzucić na coś doskonałego, do końca udanego, szczęśliwego, potężnego, tryumfującego, w czem jeszcze bać się jest czego! Na człowieka, który jest usprawiedliwieniem człowieka, na jakiś dopełniający i wyzwalający pomyślny okaz człowieka, gwoli któremubyśmy w i a r ę w c z ł o w i e k a zachować śmieli!... Bo tak ma się rzecz: zmniejszenie i wyrównanie człowieka europejskiego kryje n a s z e

największe niebezpieczeństwo, bo widok ten nuży... Nie widzimy dziś nic, co chce się stać większem, przeczuwamy, że to wciąż jeszcze wstecz i wstecz iść będzie, w coraz większą rozcieńczoność, w coraz większą dobroduszność, roztropność, wygodę, mierność, obojętność, chińszczyznę, chrześcijańskość — człowiek, to niewątpliwe, stawać się będzie coraz »lepszym«... W tem właśnie tkwi grożące fatum Europy, — wraz z obawą przed człowiekiem postradaliśmy i miłość dla niego, cześć dla niego, nadzieję i chęć ku niemu. Widok człowieka już nuży — czemże dziś jest nihilizm, jeśli nie t e m?... Znużyliśmy się c z ł o w i e k i e m...

13.

— Jednak zawróćmy: problemat i n n e g o początku »dobrego«, dobrego, jak go wymyślił sobie człowiek opanowany przez *ressentiment*, domaga się skończenia. — Że jagnięta czują urazę do wielkich ptaków drapieżnych, to nie dziwota: lecz to jeszcze nie powód, by brać za złe wielkim ptakom drapieżnym, że porywają małe jagnięta. A jeśli jagnięta mówią między sobą: »te ptaki drapieżne są złe; a kto jest jak najmniej ptakiem drapieżnym, owszem jego przeciwieństwem, jagnięciem — nie miałżeby być dobry?«, to nie można takiemu postawieniu ideału nic zarzucić, jakkolwiekby ptaki drapieżne nieco szyderczo na to spoglądały i może mówiły sobie: »my nie gniewamy się na nie, na te dobre jagnięta, kochamy je nawet: niema nic smaczniejszego nad delikatne jag-

nię«. — Żądać od siły, by objawiała się nie jako siła, aby nie była chęcią przemożenia, chęcią obalenia, chęcią owładnięcia, pragnieniem wrogów i oporów i tryumfów, jest równie niedorzeczne, jak żądać od słabości, by objawiała się jako siła. Pewne *quantum* siły jest właśnie takiem *quantum* popędu woli, działania — owszem, nie jest niczem innem, jak właśnie samym popędem, chceniem, działaniem, a inaczej zdawać się może tylko dzięki zwodniczości mowy, (i skamieniałym w niej zasadniczym błędom rozumu), która wszelkie działanie rozumie jako uwarunkowane tem, co działa, »podmiotem«, i mylnie rozumie. Tak samo bowiem, jak lud oddziela błyskawicę od jej światła i to ostatnie uważa jako jej czynność, jako działanie podmiotu, który się zwie błyskawicą, tak moralność tłumu także oddziela siłę od zewnętrznych siły objawów, jak gdyby poza silnym istniało obojętne podścielisko, któremu jest pozostawione do woli, objawiać siłę, lub też nie. Lecz niema takiego podścieliska; niema żadnego »istnienia« poza czynieniem, działaniem, stawaniem się; »czyniciel« jest tylko zmyśleniem do czynienia dodanem — czynność jest wszystkiem. Tłum zdwaja w gruncie czynność, każąc błyskawicy świecić; jest to czyn-czyn: to samo zdarzenie stawia raz jako przyczynę, a potem jeszcze raz jako jej skutek. Przyrodnicy nie czynią lepiej, mówiąc: «siła porusza, siła powoduje« i t. p. — cała wiedza nasza stoi jeszcze, mimo cały swój chłód, wyzbycie się uczucia, pod uwodnym wpływem mowy i nie wyzbyła się jeszcze podrzuconych bękartów, »podmiotów« (atom jest, naprzykład, takim podrzutkiem, tak samo kantowska »rzecz sama w sobie«). Cóż za dziwota, gdy upośledzone, skrycie

tlące uczucia, zemsta i nienawiść, wyzyskują dla siebie tę wiarę i w gruncie nie zachowują nawet żadnej wiary żarliwiej, niż tę, że jest pozostawione woli silnego być słabym, a drapieżnemu ptakowi jagnięciem: — zyskują tem przecie wobec siebie samych prawo winienia ptaka drapieżnego, że jest ptakiem drapieżnym... Jeśli uciśnieni, zdeptani, przemocą zgnębieni z mściwej chytrości bezsiły wmawiają w siebie: »pozwólcie nam być innymi, niż źli, to jest dobrymi! a dobrym jest każdy, kto nie działa przemocą, kto nikogo nie zadraśnie, nikogo nie zaczepi, nikomu nie odpłaci w odwecie, który zemstę Bogu przekazuje, który jak my trzyma się w ukryciu, który wszystkiemu złemu schodzi z drogi i wogóle mało wymaga od życia, podobnie jak my, cierpliwi, pokorni, sprawiedliwi« — to nie znaczy, dla słuchających na zimno i bez uprzedzenia, właściwie nic innego, niż: »my słabi jesteśmy, niestety słabi, dobrze jest, jeśli nie czynimy nic, do czego nie jesteśmy dość silni«; lecz ten cierpki stan rzeczy, ta roztropność najniższego rzędu, którą mają nawet owady (przecie udają martwość, by nie »za wiele« czynić wobec wielkiego niebezpieczeństwa), przybrała dzięki owemu fałszerstwu i samoobłudzie bezsilny strój pełnej zaparcia się, cichej, wyczekującej cnoty, jak gdyby słabość słabego — to znaczy przecie jego istota, jego działanie, jego nieunikniona, nieodłączna rzeczywistość — była dobrowolnym wysiłkiem, czemś chcianem, czemś z wyboru, czynem, zasługą. Temu rodzajowi człowieka potrzeba wiary w obojętny, mający wolność wyboru »podmiot«, z instynktu samozachowawczości, samopotwierdzenia, w którym każde kłamstwo uświęcać się zwykło. Podmiot (lub,

by rzec popularnie, d u s z a) był może dlatego dotychczas na ziemi najlepszą podwaliną wiary, że przeważnej liczbie śmiertelnych, słabym i uciemiężonym wszelkiego rodzaju umożliwiał owo wzniosłe oszustwo samych siebie, wykładające nawet słabość jako wolność, a to, że są tacy, nie inni, jako z a s ł u g ę.

14.

— Czy chce kto spojrzeć nieco w dół, w serce tajemnicy, jak się na ziemi takie f a b r y k u j e i d e a ł y? Kto ma odwagę ku temu?... Nuże więc! Oto otwarta oku droga w ten ciemny warsztat. Poczekaj pan jeszcze chwilkę, mój panie wścibski i śmiałku. Pańskie oko musi przywyknąć wpierw do tego ułudnego, mieniącego się światła... Tak! Dość! Mów pan teraz! Cóż się tam w dole dzieje? Wypowiedz, co widzisz, człeku o najniebezpieczniejszej ciekawości — teraz j a będę się przysłuchiwał. —

— »Nie widzę nic, słyszę tem więcej. Jakieś przezorne, chytre, ciche, mruczenie i szeptanie ze wszystkich kątów i zakątków. Zdaje mi się, że kłamią; cukrowa słodycz oblepia dźwięk każdy. Mają słabość na z a s ł u g ę łgarstwem przenicować, nie ulega wątpieniu — rzecz ma się, jakeś pan mówił« —

— Dalej!

— »a niemoc, nie szukającą odwetu, na »dobroć«; trwożliwą nizkość na »pokorę«; uległość wobec tych, których się nienawidzi, na »posłuszeństwo« (mianowicie temu, o którym mówią, że nakazuje uległość —

nazywają go Bogiem). Brak zaczepności w słabym, nawet tchórzostwo, w które jest bogaty, jego wystawanie u drzwi, nieunikniony dlań mus czekania dochodzą tu do pięknego imienia, jako »cierpliwość«, to też zwie się samą cnotą; niemożność zemsty zwie się niechceniem zemsty, może nawet przebaczeniem (»bo oni nie wiedzą, co czynią — my jedynie wiemy, co oni czynią!«). Mówią tu też o »miłości dla wrogów swoich« i pocą się przytem.«

— Dalej!

— »Są nędzni, bez wątpienia, te mruki i pokątni fałszerze monet, choć siedzą w kupie i grzeją się wzajem — lecz mówią oni, że nędza ich jest wybraniem i odznaczeniem przez Boga, że bije się psy, które najbardziej się lubi; może też jest ta nędza przygotowaniem, doświadczeniem, szkołą, a może jeszcze czemś więcej — czemś, co kiedyś wyrównane zostanie i wypłacone olbrzymiemi odsetkami w złocie, nie! w szczęściu. To zwą »szczęśliwością«.

— Dalej!

— »Teraz dają mi do zrozumienia, że nietylko są lepsi od możnych, panów ziemi, których plwociny lizać muszą (nie z trwogi, bynajmniej nie z trwogi! lecz tylko, że Bóg każe czcić wszelką zwierzchność) — że nietylko są lepsi, lecz także, że »jest im lepiej«, w każdym razie kiedyś będzie im lepiej. Lecz dość! dość! Nie wytrzymam więcej. Zepsute powietrze! Zepsute powietrze! Ten warsztat, gdzie fabrykuje się ideały — zda mi się, śmierdzi od tych wszystkich kłamstw.«

— Nie! Jeszcze chwilę! Nie powiedzieli jeszcze nic o majstersztyku tych czarnych kunsztów, które z czarnego robią białe, mleko i niewinność; — nie

zauważyłeś pan, co jest szczytem ich *raffinement*, najśmielszym, najsubtelniejszym, najbardziej duchowym, najkłamliwszym popisem ich artyzmu? Baczność! Te piwniczne zwierzęta, pełne zemsty i nienawiści — cóż to one robią z zemsty i nienawiści? Czyś słyszał pan kiedy te słowa? Czybyś przypuszczał, gdybyś tylko ich słowom ufał, żeś jest między samymi ludźmi, opanowanymi przez *ressentiment*?...

— »Rozumiem, otwieram raz jeszcze uszy (ach! ach! ach! a z a t y k a m nos). Teraz dopiero słyszę, co już tak często mówili: »My dobrzy — my j e s t e ś m y s p r a w i e d l i w i« — to, czego pragną, nie nazywają odwetem, jeno »tryumfem s p r a w i e d l i w o ś c i«; to, czego nienawidzą to nie ich wróg, nie! nienawidzą »n i e s p r a w i e d l i w o ś c i«, bezbożności«; to, w co wierzą i czego spodziewają się, to nie nadzieja zemsty, upojenie słodkiej zemsty (— »słodszą od miodu« nazwał ją już Homer), lecz »zwycięstwo Boga, Boga s p r a w i e d l i w e g o nad bezbożnymi«; co jeszcze ich miłości pozostało na ziemi, to nie ich bracia w nienawiści, lecz ich »bracia w miłości«, jak mówią, wszyscy dobrzy i sprawiedliwi na ziemi.«

— A jakże nazywają to, co jest im pocieszeniem we wszystkich cierpieniach ziemi — swą fantasmagoryę przypuszczonej przyszłej szczęśliwości?

— »Co? Czy dobrze słyszę? Nazywają to »sądem ostatecznym«, przyjściem i c h królestwa, »królestwa bożego« — t y m c z a s e m jednak żyją »w wierze«, »w miłości«, «w nadziei«.

— Dość! Dość!

15.

— W wierze w co? W miłości czego? W nadziei czego? — Ci słabi chcą bowiem, by kiedyś i o n i byli silni, to niewątpliwe; kiedyś ma nadejść i c h »królestwo« — »królestwem bożem« zwą to poprostu, jak się rzekło: są przecie we wszystkiem tak pokorni. Już aby t e g o dożyć, trzeba długo żyć, poza granicę śmierci, — nawet potrzeba w i e c z n e g o życia, aby przez wieczność można doznawać w »królestwie bożem« odszkodowania za owo życie ziemskie »w wierze, miłości i nadziei«. Odszkodowania za co? Odszkodowania przez co?... Dante, zda mi się, omylił się grubo, gdy z przejmującą lękiem prostotą ten nad bramą swego piekła położył napis: »i mnie stworzyła miłość wieczna«. Nad bramą chrześcijańskiego raju i jego wiecznej szczęśliwości mógłby być w każdym razie z większą słusznością wyryty napis: »i mnie stworzyła wieczna n i e n a w i ś ć« — przypuściwszy, że prawda mogłaby być wypisana nad drzwiami do kłamstwa! Bo c z e m ż e jest szczęśliwość wieczna?... Możebyśmy nawet odgadli; lepiej jednak, że zaświadczy nam to wyraźnie taka w tych rzeczach powaga, której lekceważyć nie można, Tomasz z Akwinu, wielki nauczyciel i święty. »*Beati in regno coelesti,* mówi łagodnie jak jagnię, *videbunt poenas damnatorum, u t b e a t i t u d o i l l i s m a g i s c o m p l a c e a t*«. Lub czy chcecie w silniejszym słyszeć to tonie, z ust tryumfującego ojca kościoła, który swym chrześcijanom odradzał okrutnych rozkoszy publicznych widowisk — czemuż to? »Wiara użycza nam przecie daleko więcej — mówi, *de spectac.*

c. 29 ss. —, czegoś o wiele silniejszego. Dzięki zbawieniu rozporządzamy przecie innemi uciechami; miast atletów mamy swych męczenników; jeśli krwi chcemy, oto mamy krew Chrystusa... A cóż dopiero oczekuje nas w dniu jego powrotu, jego tryumfu!« — i teraz ciągnie dalej, zachwycony jasnowidz: »*At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus judicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus, cum tanta saeculi vetustas et tot ejus nativitates uno igne haurientur. Que tunc spectaculi latitudo! Quid admirer! Quid rideam! Ubi gaudeam! Ubi exultem, spectans tot et tantos reges, qui in coelum recepti nuntiabantur, cum ipso Iove et ipsis suis testibus in imis tenebris congemescentes! Item praesides* (namiestnicy prowincyi) *persecutores dominici nominis saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantibus contra Christianos liquescentes! Quos praeterea sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflagrantibus erubescentes, quibus nihil ad deum pertinere suadebant, quibus animas aut nullas aut non in pristina corpora redituras affirmabant! Etiam poetas non ad Rhadamanti nec ad Minois, sed ad inopinati Christi tribunal palpitantes! Tunc magis tragoedi audiendi, magis scilicet vocales* (bardziej przy głosie, jeszcze gorsi krzykacze) *in sua propria calamitate; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo per ignem; tunc spectandus auriga in flammea rota totus rubens, tunc xystici contemplandi non in gymnasiis, sed in igne jaculati, nisi quod ne tunc quidem illos velim vivos, ut qui malim ad eos potius conspectum insatiabilem conferre, qui in dominum desaevierunt. ‚Hic est ille, dicam, fabri aut quaestuariae filius* (jak wykazuje ciąg dalszy, a w szcze-

gólności i to z Talmudu znane określenie matki Jezusa, ma Tertulian odtąd na myśli Żydów), *sabbati destructor, Samarites et daemonium habens. Hic est quem a Juda redemistis, hic est ille arundine et colaphis diverberatus, sputamentis dedecoratus, felle et aceto potatus. Hic est, quem clam discentes subripuerunt, ut resurrexisse dicatur vel hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia commeantium laederentur.' Ut talia spectes, ut talibus exultes, quis tibi praetor aut consul aut quaestor aut sacerdos de sua liberalitate praestabit? Et tamen haec jam habemus quodammodo per fidem spiritu imaginante repraesentata. Ceterum qualia illa sunt, quae nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt?* (1. Cor. 2, 9.) *Credo circo et utraque cavea* (pierwszy i czwarty rząd lub, wedle innych, scena komiczna i tragiczna) *et omni stadio gratiora.*« — Per fidem: tak napisano.

16.

— Zdążajmy do końca. Te obie przeciwstawne wartości »dobry i lichy *(schlecht)*«, »dobry i zły *(böse)*« toczyły na ziemi straszliwą, tysiącolecia trwającą walkę. A jakkolwiek ta druga wartość oddawna przeważa, nie braknie jednak i dziś jeszcze miejsc, gdzie nierozstrzygnięta walka dalej się toczy. Możnaby nawet rzec, że się tymczasem coraz wyżej w górę wznosiła i właśnie przez to coraz bardziej pogłębiała i uduchowiała: tak że niema dziś może bardziej rozstrzygającego znaku »natury wyższej«,

natury bardziej duchowej, niż być w rozdwojeniu pod każdym względem i być polem walki owych przeciwstawień. Symbol tej walki, wyrażony pismem, które poprzez wszystkie dzieje ludzkie dotychczas pozostało czytelnem, zwie się »Rzym przeciw Judei, Judea przeciw Rzymowi«: — nie było dotąd większego zdarzenia nad tę walkę, nad to postawienie zagadnienia, to śmiertelnie wrogie przeciwieństwo. Rzym odczuwał w Żydzie coś sprzecznego z samą naturą, niejako swe antypodyczne monstrum. W Rzymie uważano Żyda za tego, któremu »dowiedziono nienawiści do całego rodu ludzkiego«: słusznie, o ile ma się słuszne prawo rozkwit i przyszłość rodzaju ludzkiego nawiązywać do bezwzględnego panowania wartości arystokratycznych, wartości rzymskich. Cóż natomiast odczuwali Żydzi względem Rzymu? Zgadujemy to z tysiącznych znaków. Lecz wystarczy przywieść sobie tylko na pamięć Apokalipsę Janową, ten najdzikszy z wszystkich pisanych wybuchów, które nienawiść ma na sumieniu. (Nie należy zresztą niedoceniać głębokiej konsekwencyi chrześcijańskiego instynktu, skoro właśnie tę książkę nienawiści opatrzył imieniem apostoła miłości, któremu ową miłośniemarzycielską Ewangelię przypisuje —: tkwi w tem część prawdy, aczkolwiek wiele fałszerstwa literackiego potrzeba było do tego celu.) Rzymianie byli przecie tak silni i dostojni, że silniejszych i dostojniejszych dotąd jeszcze na ziemi nie było; takich nie śniono nawet nigdy; każdy szczątek po nich, każdy napis zachwyca, ma się rozumieć, jeżeli się odgadnie, co się tam pisze. Żydzi, przeciwnie, byli owym narodem kapłańskim, opanowanym przez *ressentiment par excellence*, posiadającym nie mającą sobie równej

gminnie-moralną genialność: porównajmy jeno pokrewnie uposażone ludy, Chińczyków lub Niemców, z Żydami, by wyczuć co jest pierwszo, a co piątorzędne. Kto na razie z w y c i ę ż y ł, Rzym czy Judea? Ależ tu niema wątpliwości: zważmy tylko, przed czem kłaniają się dzisiaj nawet w Rzymie, jako przed wcieleniem wszystkich najwyższych wartości — i nietylko w Rzymie, lecz prawie na przestrzeni pół ziemi, wszędzie, gdzie się tylko człowiek obłaskawił lub obłaskawić się pragnie —, przed t r z e m a Ż y d a m i, jak wiadomo, i j e d n ą Ż y d ó w k ą (przed Jezusem z Nazaretu, przed rybakiem Piotrem, tkaczem kobierców Pawłem i matką owego, początkowo zwanego Jezusem, nazwaną Marya). To podziwu godne: Rzym uległ bezsprzecznie. Jużci zdarzyło się za Odrodzenia wspaniałe, niepokojące przebudzenie ideału klasycznego, dostojnej oceny wartości wszystkich rzeczy: nawet Rzym poruszał się, jak przebudzony z letargu, pod ciśnieniem nowego, zbudowanego na nim zżydziałego Rzymu, który przedstawiał widok ekumenicznej synagogi i zwał się »Kościołem«: lecz natychmiast zatryumfowała znowu Judea, dzięki owemu zasadniczo gminnemu (niemieckiemu i angielskiemu) ruchowi *ressentiment*, który nazywają Reformacyą, wraz z tem, co jej wynikiem być musiało, z przywróceniem Kościoła — zarazem przywróceniem dawnego mogilnego spokoju klasycznemu Rzymowi. W pewnem nawet bardziej decydującem i głębszem znaczeniu, niż wówczas, doszła Judea raz jeszcze z Rewolucyą francuską do zwycięstwa nad ideałem klasycznym: ostatnia polityczna dostojność jaka była w Europie, dostojność siedmnastego i ośmnastego f r n c u s k i e g o stulecia padła pod gminnymi

instynktami uczucia *ressentiment*. Nigdy nie słyszano na ziemi większego okrzyku radości, wrzaskliwszego zapału! Wprawdzie zdarzyła się wśród tego rzecz najpotworniejsza, najnieoczekiwańsza: starożytny ideał wystąpił cieleśnie z niesłychanym przepychem przed oczy i sumienia ludzkości, — i raz jeszcze silniej, prościej, natarczywiej, niż kiedykolwiek, rozbrzmiało przeciwko starym łgarczym hasłom uczucia *ressentiment* o pierwszeństwie najliczniejszych, przeciwko żądzy zniżania, poniżania, zrównania, staczania się wstecz i w zamierzch człowieka, rozbrzmiało straszliwe i porywające przeciwne hasło pierwszeństwa najmniej licznych! Jako ostatni drogowskaz ku innej drodze zjawił się Napoleon, ten najbardziej odosobniony i najpóźniejszy z późno zrodzonych, jaki istniał kiedykolwiek, a w nim ucieleśniony problemat dostojnego ideału samego w sobie — rozważcie, co to za problemat: Napoleon, ta synteza nieczłowieka i nadczłowieka...

17.

— Czy na tem koniec? Czy to największe ze wszystkich przeciwstawień ideału zostało tem samem na wieczne czasy złożone *ad acta?* Czy tylko odroczone, na długo odroczone?... Czy znów kiedyś nie będzie musiał nastąpić jeszcze straszniejszy, jeszcze dłużej przygotowywany wybuch starego pożaru? Więcej jeszcze: czy właśnie tego nie należy sobie ze wszystkich sił życzyć? nawet chcieć? nawet żądać?...

Kto w miejscu tem zacznie, jak moi czytelnicy, rozmyślać, myśl rozwijać, temu trudno będzie dojść z tem prędko do końca, — a to powód wystarczający, abym sam doszedł do końca, przypuściwszy, że oddawna stało się dość jasne, czego chcę, do czego zmierzam właśnie przez to niebezpieczne hasło, które ostatnia ma książka nosi na grzbiecie: »Poza dobrem i złem«... To bynajmniej nie znaczy »Poza dobrem i lichem«. — —

Uwaga. Korzystam ze sposobności, którą nastręcza mi ta rozprawa, by wyrazić publicznie i formalnie życzenie, wyjawiane dotąd przeze mnie tylko okolicznościowo w rozmowach z uczonymi: mianowicie, aby któryś z fakultetów filozoficznych przez rozpisanie szeregu nagród akademickich zechciał się zasłużyć około popierania studyów nad historyą moralności — może ta książka posłuży jako bodziec w tym kierunku. Co się tyczy możliwości tego rodzaju, stawiam następujące zagadnienie, które zasługuje na uwagę zarówno filologów i historyków, jak i właściwych uczonych filozofów z powołania.

»Jakie wskazówki daje językoznawstwo, w szczególności badania etymologiczne, do dziejów rozwoju pojęć moralnych?«

— Z drugiej strony oczywiście należy pozyskać dla tych problematów (o wartości dotychczasowych ocen wartości) współudział fizyologów i medyków: przyczem niechaj zawodowym filozofom pozostawiona będzie i w tym poszczególnym wypadku rola obrońców i pośredników, gdy im się na ogół udało przekształcić owe tak zaostrzone początkowo i nieufne stosunki pomiędzy filozofią, fizyologią i medycyną w najprzyjaźniejszą i najowocniejszą wzajemną wymianę. W rzeczy samej wszystkie tablice wartości, wszystkie »powinieneś«, znane historyi lub badaniom etnologicz-

nym, wymagają przedewszystkiem fizyologicznego oświetlenia i wytłumaczenia, w każdym razie prędzej niż psychologicznego; tak samo wszystkie czekają krytyki ze strony wiedzy medycznej. Pytanie: jaką wartość ma ta lub owa tablica dóbr czyli »moralność«? należy stawiać w najrozmaitszych perspektywach; nie można mianowicie rozbierać dość subtelnie kwestyi »wart dla jakiego celu?« Naprzykład coś, coby miało widoczną wartość ze względu na najwyższą niespożytość rasy (lub spotęgowanie jej siły przystosowawczej do pewnego klimatu lub na osiągnięcie największej liczby, nie miałoby wcale tej samej wartości, gdyby chodziło o wytworzenie silniejszego typu. Dobro najliczniejszych i dobro najmniej licznych to dwa przeciwległe punkty zapatrywania na wartość. Uważanie pierwszego za więcej wartościowy już sam w sobie, pozostawiamy naiwności angielskich biologów.. Wszystkie umiejętności winny teraz torować drogę zadaniu filozofów, zadaniu przyszłości, tak pojętemu, że filozof ma rozwiązać problemat wartości, ma ustanawiać stopnie wartości. —

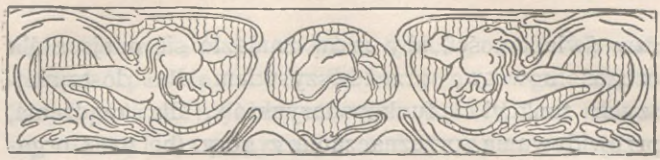
ROZPRAWA DRUGA:

„Wina", „Nieczyste Sumienie" i tym podobne.

ROZPRAWY DRUGIE:

„Wina", „Nieczyste Sumienie"

i tym podobne.



I.

Wyhodować zwierzę, które może przyrzekać — czy nie to właśnie jest owem paradoksalnem zadaniem, które postawiła sobie natura w stosunku do człowieka? Czy nie to jest właściwym problematem człowieka?... Że problemat ten jest do pewnego wysokiego stopnia rozwiązany, to dziwić musi tem bardziej tego, kto przeciwdziałającej sile, zapominawczości, dostateczne przypisuje znaczenie. Zapominawczość nie jest jedynie jakąś *vis inertiae*, jak ludzie powierzchowni sądzą, jest ona raczej czynną, w najściślejszem znaczeniu pozytywną zdolnością hamującą, której przypisać należy, że wszystko to, co przeżywamy, doświadczamy, wchłaniamy, uświadamia nam się w stanie trawienia (możnaby go nazwać »wduchawianiem«) nie więcej, niż ów cały tysiącoraki proces, w jakim odbywa się nasze cielesne odżywianie, tak zwane »wcielanie«. Chwilowo zamknąć drzwi i okna świadomości; nie być napastowanym przez wrzawę i walkę, wśród której podziemny świat naszych służebnych organów pracuje dla siebie i przeciw sobie wzajem; nieco ciszy, pewna *tabula*

rasa świadomości, aby znów znalazło się miejsce dla czegoś nowego, przedewszystkiem dla dostojniejszych funkcyi i funkcyonaryuszów, dla rządzenia, przewidywania, przeznaczania z góry (bo nasz organizm urządzony jest oligarchicznie) — oto korzyść, jak się rzekło, czynnej zapominawczości, odźwiernej niejako, strażniczki duchowego ładu, spokoju, etykiety. I tu natychmiast rozważyć należy, jakby dalece nie było żadnego szczęścia, żadnego wesela, żadnej nadziei, żadnej dumy, żadnego teraz — bez zapominawczości. Człowiek, w którym ten hamujący aparat uległ uszkodzeniu i źle działa, podobny jest do dyspeptyka (a nietylko podobny) — nie może się z niczem »uporać«... Właśnie to z konieczności zapominawcze zwierzę, w którem zapomnienie stanowi siłę, formę tęgiego zdrowia, przyswoiło sobie zdolność przeciwną, pamięć, z której pomocą zawiesza w pewnych wypadkach zapominawczość w jej czynności, — w tych mianowicie wypadkach, kiedy się ma przyrzekać: nie jest to więc wcale tylko bierna niemożność pozbycia się raz wyrytego wrażenia, nietylko niestrawność raz w zastaw danego słowa, z którem nie można się uporać, lecz czynne niechcenie pozbycia się, przedłużane chcenie raz chcianego, właściwa pamięć woli: tak, że między pierwotne »chcę«, »uczynię«, a właściwe wyładowanie woli, jej akt, można śmiało wstawić świat nowych rzeczy, szczegółów, nawet aktów woli, bez obawy, że długi ten łańcuch woli pęknie. Lecz czegóż to wszystko wymaga! Jakżeż to człowiek, by w ten sposób rozporządzać swoją przyszłością, musiał wyuczyć się odróżniać zdarzenia konieczne od przypadkowych, wiązać myśli przyczynowo, na to, co od-

ległe, patrzeć jak na obecne i umieć je przewidywać, oznaczać pewnie cel i środki ku niemu, wogóle umieć liczyć, obliczać! Jakże człowiek wprzód sam musiał się stać obliczalnym, prawidłowym, podległym konieczności, by móc obliczać też siebie samego w stosunku do swego własnego wyobrażenia, aż wkońcu w sposób, w jaki to czyni przyrzekający, zaręczyć za siebie, jako za przyszłość!

2.

— Oto są właśnie długie dzieje pochodzenia odpowiedzialności. Zadanie wyhodowania zwierzęcia, które śmie przyrzekać — jak wam to już jasne zapewne — zawiera w sobie, jako warunek i przygotowanie, zadanie bliższe: uczynić wprzód człowieka do pewnego stopnia podległym konieczności, jednolitym, równym wśród równych, prawidłowym i przeto obliczalnym. Olbrzymia praca tego, co zwę »obyczajnością obyczaju« (por. Jutrzenka str. 15, nast. 21, 24) — właściwa praca człowieka nad samym sobą w najdłuższym okresie rodzaju ludzkiego, jego cała przedhistoryczna praca, ilekolwiekby w niej tkwiło srogości, tyrańskwa, tępoty i idyotyzmu, ma w tem swe głębokie znaczenie, swe wielkie usprawiedliwienie, że obyczajność obyczaju i społeczny kaftan bezpieczeństwa uczyniły człowieka rzeczywiście obliczalnym. Stańmy natomiast na końcu olbrzymiego procesu, tam gdzie dojrzewają ostatecznie owoce drzewa, gdzie społeczeństwo i obyczajny jego obyczaj wyjawiają nareszcie, do czego były tylko

środkiem: a znajdziemy, jako najdojrzalszy na tem drzewie owoc samowładne indywiduum, samemu sobie tylko równe, które znowu uwolniło się od obyczajności obyczaju, samorządne, nadobyczajne indywiduum (bo »samorządny« i »obyczajny« wykluczają się wzajem), słowem człowieka z własną, niezawisłą, długotrwałą wolą, który śmie przyrzekać — a w nim dumną, w każdym mięśniu drgającą świadomość tego, co tu ostatecznie zdobyte zostało i w niego wcielone, właściwą świadomość mocy i wolności, uczucie dopełnienia człowieka wogóle. Ten wyzwolony, który rzeczywiście śmie przyrzekać, ten pan wolnej woli, ten samowładca, jakżeby nie miał wiedzieć, jaką tem samem osiągnął wyższość nad wszystkiem, czemu nie wolno przyrzekać i poręczać za siebie, ile wzbudza on zaufania, obawy, czci — »zasługuje« na wszystko troje — i jak mu, z tem panowaniem nad sobą, dane jest koniecznie w dłoń i panowanie nad okolicznościami, nad przyrodą i wszelkiem ukróconem w swej woli i nie dającem poręki stworzeniem? Człowiek »wolny«, posiadacz długotrwałej i niezłomnej woli, ma w tem posiadaniu i swoją miarę wartości: ze swego patrząc stanowiska na innych, czci lub gardzi; i z tą samą koniecznością, z jaką czci sobie równych, silnych, dających porękę (którym wolno przyrzekać), — więc każdego, który przyrzeka, jak samowładca, niechętnie, rzadko, powoli, który skąpi zaufania, który wyróżnia, darząc zaufaniem, który daje swe słowo, jako coś, na co się spuścić można, bo czuje się dość silny, by dotrzymać go nawet wbrew złym przypadkom, nawet »wbrew losowi« —: z tą samą koniecznością będzie miał w pogotowiu kopnięcie dla głodnych psów gończych, ktore

przyrzekają, choć nie śmieją, i rózgę dla łgarza, który łamie swe słowo już w chwili, gdy je ma na języku. Dumna świadomość nadzwyczajnego przywileju odpowiedzialności, świadomość tej rzadkiej wolności, tej mocy nad sobą samym i losem, wsiąkła w niego, w głąb jego najskrytszą i stała się instynktem, dominującym instynktem. A jakże nazwie on ten instynkt dominujący, przypuściwszy, że uczuje w sobie potrzebę słowa na to? Ależ nie ulega wątpliwości, że ten samowładny człowiek zwie go swem sumieniem...

3.

— Swem sumieniem?... Można odgadnąć z góry, że to pojęcie »sumienie«, które spotykamy tu w jego najwyższem, prawie podziw budzącem ukształtowaniu, ma za sobą długie dzieje i przemiany. Śmieć ręczyć za siebie i z dumą, a więc śmieć rzec »tak« o sobie także — to, jak się rzekło, dojrzały owoc, lecz i późny owoc. Jakże długo musiał ten owoc wisieć na drzewie, cierpki i kwaśny! A przez czas jeszcze dłuższy wcale nie było nic widać z tego owocu, niktby nie śmiał był go obiecywać, jakkolwiek wszystko w tem drzewie przygotowane było i właśnie do wydania go dążyło! — »W jaki sposób stwarza się człowiekowi-zwierzęciu pamięć? Jak w ten częścią tępy, częścią bezmyślny rozum chwili, w tę wcieloną zapominawczość wtłacza się coś tak, aby pozostało obecne?«... Tego prastarego problematu, jak to sobie wyobrazić można, nie rozwiązano wcale

subtelnymi odpowiedziami i środkami; może nawet niema nic straszliwszego i niesamowitszego w całych przeddziejach człowieka nad jego mnemotechnikę. »Wypala się ogniem, co ma zostać w pamięci: tylko to, co nie przestaje boleć, zostaje w pamięci« — oto naczelna zasada najstarszej (niestety i najdłużej trwającej) psychologii na ziemi. Chciałoby się nawet rzec, że gdziekolwiek dziś jeszcze na ziemi istnieje uroczystość, powaga, tajemnica, posępne barwy w życiu ludzi i ludów, wszędzie tam odbija się jeszcze coś z owej straszliwości, z jaką ongiś wszędzie na ziemi przyrzekano, poręczano, ślubowano: przeszłość, najdłuższa, najgłębsza, najtwardsza przeszłość, owiewa nas i wzbiera w nas, ilekroć stajemy się »poważni«. Nie obeszło się nigdy bez krwi, bez mąk, bez ofiar, gdy człowiek widział potrzebę stworzenia sobie pamięci. Najstraszliwsze ofiary i zastawy (do których należały ofiary z pierworodów) odrażające okaleczenia (naprzykład kastracye), najokrutniejsze formy rytualne lub kulty religijne (a wszystkie religie są w najgłębszej istocie systemami okrucieństw) — wszystko to ma swe źródło w owym instynkcie, który w bólu odgadł najmożniejszy pomocniczy środek mnemoniczny. I w pewnym sensie zaliczyć tu trzeba całą ascetykę: pewna ilość idei ma pozostać niezatartą, wszechobecną, niezapominalną, »ustaloną«, w celu zahipnotyzowania całego nerwowego i intelektualnego systemu temi »*idées fixes*«; a ascetyczne procedury i formy życiowe są środkiem do tego, by owe idee uwolnić od współzawodnictwa wszelkich innych idei, by je »niezapominalnemi« uczynić. Im gorszy był »stan pamięci« ludzkości, tem straszliwszy zawsze widok jej zwyczajów: srogość ustaw karnych daje

w szczególności miarę tego, ile trudów kosztowało osiągnięcie zwycięstwa nad zapominawczością i uprzytomnienie na stałe tym niewolnikom chwilowego uczucia i żądzy kilku prymitywnych wymogów społecznego współżycia. My Niemcy nie uważamy się stanowczo za jakiś szczególnie okrutny i twardego serca naród, jeszcze mniej za szczególnie płochy i żyjący z dnia na dzień; lecz wystarczy przypatrzeć się tylko naszemu dawnemu postępowaniu karnemu, aby się dopatrzeć, ile trudu kosztuje na ziemi wyhodowanie »narodu myślicieli« (to znaczy: tego narodu Europy, wśród którego i dziś jeszcze znaleźć można *maximum* zaufania, powagi, braku smaku i rzeczowości i który z temi właściwościami ma prawo do wyhodowania wszelkich rodzajów mandarynów Europy. Ci Niemcy straszliwymi środkami stworzyli sobie pamięć, aby stać się panami swych gminnych podstawowych instynktow i ich brutalnego nieokrzesania: przypomnijmy sobie dawne niemieckie kary, naprzykład kamienowanie (— już podanie ciska kamień młyński na głowę winnego), łamanie kołem (najsłynniejszy wynalazek i specyalność niemieckiego geniuszu w państwie kary!), wbijanie na pal, rozdzieranie i tratowanie końmi (»ćwiartowanie«), gotowanie zbrodniarza w oliwie lub winie (jeszcze w czternastem i piętnastem stuleciu), ulubione łupienie ze skóry («darcie pasów«), wykrawanie mięsa z piersi; zarówno też smarowanie złoczyńcy miodem i rzucanie na pastwę muchom w skwarze słonecznym. Z pomocą takich obrazów i przykładów narzuci się wkońcu pamięci pięć, sześć takich »nie chcę«, co do których dało się przyrzeczenie, by żyć wśród korzyści, jakie daje społeczność. I prawdziwie! z pomocą takiej pamięci do-

szło się ostatecznie do »rozumu«! — Ach! rozum, powaga, panowanie nad uczuciami, cała ta posępna sprawa, zwana rozwagą, wszystkie te przywileje i błyskotki człowieka: jakże drogo trzeba je było opłacić! Ileż krwi i zgrozy leży na dnie wszystkich »dobrych rzeczy«!...

4.

— Lecz jakże przyszła na świat ta druga »posępna sprawa«, świadomość winy, to całe nieczyste sumienie«? — I oto powracamy do naszych genealogów moralności. Jeszcze raz powtarzam — lub nie powiedziałemże jeszcze tego wcale? — nie są nic warci. Posiadać pięć piędzi długie, własne, jedynie »współczesne« doświadczenie; nie mieć żadnej wiedzy, żadnej chęci wiedzy rzeczy przeszłych, jeszcze mniej instynktu historycznego, tu właśnie potrzebnego »drugiego wzroku« — a jednak uprawiać dzieje morału: to musi się wedle wszelkiej słuszności skończyć na wynikach, które do prawdy nietylko w kruchym stoją stosunku. Czyż tym dotychczasowym genealogom moralności śniło się choćby tylko w przybliżeniu, że naprzykład owo moralne, zasadnicze pojęcie »winy« wzięło początek swój z bardzo materyalnego pojęcia »być winnym, dłużnym«? Lub że kara jako o d p ł a t a rozwinęła się zupełnie na uboczu od wszelkiego założenia wolności i niewolności woli? — i to do tego stopnia, że owszem trzeba zawsze dopiero w y s o k i e g o szczebla uczłowieczenia, zanim zwierzę »człowiek« zacznie tworzyć owe o wiele prymi-

tywniejsze rozróżnienia »umyślnie«, »niedbale«, »przypadkowo«, »poczytalnie«, wraz z ich przeciwieństwami i uwzględniać je przy wymiarze kary. Owa dziś tak tania i pozornie tak naturalna, tak nieunikniona myśl, która może nawet dla objaśnienia sposobu, w jaki powstało na ziemi poczucie sprawiedliwości, musiała podsunąć mniemanie »zbrodniarz zasługuje na karę, p o n i e w a ż b y mógł był postąpić inaczej«: jest faktycznie nadzwyczaj późno osiągniętą, nawet wyrafinowaną formą ludzkiego sądu i wnioskowania; kto dopatruje się jej w początkach, bierze się do psychologii dawniejszej ludzkości niezgrabnymi palcami. Przez najdłuższy okres dziejów ludzkich wcale n i e karano d l a t e g o, p o n i e w a ż czyniono złoczyńcę za czyn jego odpowiedzialnym, więc n i e z powodu założenia, że winny ma być ukarany, lecz raczej, jak dziś jeszcze rodzice karzą swe dzieci, z gniewu za poniesioną szkodę, gniewu, szukającego sobie upustu na szkodniku. Gniew ten jednak trzyma na wodzy i modyfikuje myśl, że każda szkoda może mieć w czemciś swój r ó w n o w a ż n i k i rzeczywiście może być powetowana, choćby samym b o l e m szkodnika. — Skąd ta prastara, głęboko wkorzeniona, może teraz już nie dająca się wytępić idea wzięła moc swoją, idea równoważności szkody i bolu? Napomknąłem już coś o tem: w stosunku umownym w i e r z y c i e l a i d ł u ż n i k a, tak starym, jak istnienie wogóle »osób prawnych« i wskazującym znowu ze swej strony na podstawowe formy kupna, sprzedaży, wymiany, kramarstwa.

5.

Uprzytomnienie sobie tych stosunków umownych jużci budzi, jak po poprzedniej uwadze z góry tego oczekiwać można, niejedno podejrzenie i opór przeciw dawniejszej ludzkości, która je stworzyła lub na nie pozwalała. Tu właśnie przyrzeka się; tu właśnie chodzi o to, by stworzyć przyrzekającemu pamięć; tu właśnie, tak śmiemy podejrzywać, oczekiwać można srogości, okrucieństwa, męczarni. Dłużnik, chcąc wzbudzić zaufanie w swe przyrzeczenie zwrotu, chcąc zaręczyć za powagę i świętość swego przyrzeczenia, własnemu sumieniu swemu przykazać zwrot jako obowiązek, zobowiązanie, daje mocą umowy wierzycielowi w zastaw, na wypadek, jeżeli nie zapłaci, coś, co jeszcze nadto »posiada«, czem nadto może rozporządzać, naprzykład swe ciało lub swą żonę, lub swą wolność lub też swe życie (lub wśród pewnych określonych religijnych warunków, nawet swą szczęśliwość, swe zbawienie duszne, wkońcu nawet swój spokój w grobie; naprzykład w Egipcie, gdzie trup dłużnika nawet i w grobie nie mógł znaleźć spokoju przed wierzycielem, a właśnie u Egipcyan miał jużci spokój ten pewne swoje znaczenie). Wierzyciel mógł bowiem ciału dłużnika zadawać wszelkie rodzaje hańby i męczarnie, naprzykład wyciąć z niego tyle, ile odpowiadało wielkości długu: — bardzo wcześnie i wszędzie istniały z tego punktu widzenia dokładne, po części przerażająco drobiazgowe oszacowania, prawem ustalone oszacowania poszczególnych członków i miejsc na ciele. Uważam to już za postęp, za dowód wolniejszego o szerszych

poglądach, rzymskiego pojęcia prawa, jeśli rzymskie prawodawstwo Dwunastu Tablic wyrokuje, że jest rzeczą obojętną, czy więcej lub mniej wierzyciel zetnie w takim wypadku »*si plus minusve secuerunt, ne fraude esto*«. Rozjaśnijmy sobie logikę całej tej formy wyrównania: jest ona dość dziwna. Równoważnik dany jest w tem, że zamiast zysku pokrywającego wprost szkodę (więc zamiast wyrównania w złocie, ziemi, posiadłościach wszelkiego rodzaju) przyznana jest wierzycielowi pewnego rodzaju przyjemność jako odpłata i wyrównanie, przyjemność, że może bez skrupułu wywrzeć moc swoją na bezsilnym, przyjemność »*de faire le mal pour le plaisir de le faire*«, rozkosz używania przemocy. Rozkosz ta w tem większej jest cenie, im głębiej i niżej stoi wierzyciel w porządku społecznym i im łatwiej zdawać mu się ona może najwyborniejszym kąskiem, ba, przedsmakiem wyższego stopnia społecznego. Przez »karę«, wywartą na dłużniku uczestniczy wierzyciel w prawie pańskiem: wreszcie i on osiąga raz podnoszące uczucie, że śmie pogardzać i znęcać się nad jakąś istotą, jako nad czemś, co »pod nim« — lub przynajmniej, w razie jeśli moc karania, wymiar kary przeszły już na »zwierzchność«, widzieć, jak pogardzają i znęcają się nad nią. Wyrównanie polega więc na przekazie i prawie do okrucieństwa. —

6.

W tej więc dziedzinie, w prawie o zobowiązaniach, jest ognisko powstania świata pojęć moral-

nych: »wina«, »sumienie«, »obowiązek«, »świętość obowiązku«. — Początek jego, jak początek wszystkiego wielkiego na ziemi, był obficie i długo zlewany krwią. I czyżby nie należało dodać, że świat ten w gruncie rzeczy nigdy już nie postradał całkiem zapachu krwi i katowni? (nawet w starym Kancie nie: kategoryczny imperatyw czuć okrucieństwem...) Tu również zadzierzgnęło się nasamprzód to tajemnicze i może nierozwiązalne zahaczenie pojęć »winy i cierpienia«. Jeszcze raz pytam: o ile cierpienie może być wyrównaniem »długu«? O tyle, o ile zadawanie cierpienia sprawiało w najwyższym stopniu przyjemność, o ile poszkodowany wzamian za uszczerbek wraz z przykrością z powodu uszczerbku, nabywał nadzwyczajną odpłatną rozkosz: możność zadawania cierpienia. Prawdziwe święto, coś, co, jak rzeczono, w tem wyższej było cenie, im bardziej nie przystawało do stopnia i społecznego stanowiska wierzyciela. To wszystko przypuszczalnie: bo trudno jest sięgnąć dna takich podziemnych rzeczy, nie mówiąc, że jest boleśnie; a kto tu wetknie niezgrabnie pojęcie »zemsty«, nietylko wniknięcie sobie utrudni, lecz i zaciemni zamiast wyjaśnić (—zemsta sama prowadzi przecie do takiego samego problematu: »jakże zadawanie cierpienia może być zadośćuczynieniem?»). Zdaje mi się, że sprzeciwia się delikatności, bardziej jeszcze świętoszkostwu oswojonych zwierząt domowych (to znaczy ludzi współczesnych, to znaczy nas) przedstawić sobie w całej pełni, do jakiego stopnia okrucieństwo tworzyło wielką radość odświętną dawniejszej ludzkości, do jakiego stopnia jest składnikiem i przymieszką prawie każdej ich radości; jak naiwnie z drugiej strony, jak niewinnie występuje

ich potrzeba okrucieństwa, jak zasadniczo uważają właśnie »bezinteresowną złość« (lub, mówiąc za Spinozą, *sympathia malevolens)* za n o r m a l n ą właściwość człowieka —: zatem za coś, czemu sumienie serdecznie p r z y t a k u j e! Głębsze oko doszukałoby się może i w życiu dzisiejszem niemało tej najstarszej i najgłębszej radości odświętnej człowieka; w »Poza dobrem i złem« na str. 127 i nast. (przedtem już w »Jutrzence« na str. 25, 76, 110 i nast.) wskazałem przezornym palcem na coraz bardziej rosnące przeduchawianie i »przebóstwianie« okrucieństwa, które ciągnie się przez całe dzieje wyższej kultury (i jeżeli się na nią patrzy w pewnem znaczeniu, składa się na nią). W każdym razie nie zbyt to jeszcze dawno, gdy nie umiano sobie wyobrazić książęcego wesela i święta ludowego w większym stylu bez egzekucyi, tortur lub jakiegoś *autodafé*, tak samo żadnego dostojnego domu bez istot, na którychby nie można wywierać swej złości i dopuszczać się okrutnych igraszek (— należy sobie przypomnieć choćby Don Kichota na dworze księżnej: czytamy dziś całego Don Kichota z gorzkim na języku posmakiem, prawie z udręką, i bylibyśmy z tego powodu dziwem i zagadką dla jego twórcy i tegoż współcześników — oni czytali go z najczystszem sumieniem, jako najweselszą z książek, zaśmiewali się nad nim prawie na śmierć). Przypatrywanie się cierpieniu sprawia przyjemność, zadawanie cierpienia jeszcze większą — jest to zdanie srogie lecz stare, potężne, ludzkie — arcyludzkie zdanie, któreby zresztą już małpy może były podpisały: bo mówią, że zapowiadają już dostatecznie człowieka wymyślaniem dziwacznych okrucieństw i są w tem jakby »przygrywką« do niego. Bez okrucień-

stwa niema uroczystości: tak uczą najstarsze, najdłuższe dzieje ludzkie — a i w karze jest tyle uroczystego! —

7.

— Mówiąc nawiasem, nie mam wcale zamiaru, myślami temi napędzać pesymistom naszym świeżej wody na ich rozstrojone skrzypiące młyny, zniechęcone do życia, przeciwnie, niechaj zaznaczę wyraźnie, że wówczas, gdy ludzkość nie wstydziła się jeszcze swych okrucieństw, życie pogodniejsze było na ziemi, niż teraz, gdy istnieją pesymiści. Sposępnienie nieba nad człowiekiem wzmagało się zawsze w miarę, jak rosło w człowieku wstydzenie się człowieka. Znużone, pesymistyczne spojrzenie, nieufność ku zagadce życia, lodowe »nie« wstrętu do życia — to nie są cechy najgorszego okresu rodzaju ludzkiego: wychodzą one raczej na światło dzienne w postaci roślin bagiennych, któremi są, dopiero gdy się zjawi bagno, do którego należą, — mam na myśli chorobliwe przeczulenie i przemoralnienie, z których powodu zwierz »człowiek« ostatecznie uczy się wstydzić wszystkich swych instynktów. Na drodze do »anioła« (aby twardszego nie użyć tu słowa) wyhodował sobie człowiek ów zepsuty żołądek i ów obłożony język, z których powodu nietylko wstrętną mu się stała radość i niewinność zwierzęcia, lecz i życie samo pełnem niesmaku — tak, że czasem zatyka nos przed samym sobą i za papieżem Innocentym Trzecim, pełen nagany, sporządza katalog swoich obrzyd-

liwości (»nieczyste spłodzenie, wstrętne odżywianie w łonie matki, ohyda tworzywa, z którego się człowiek rozwija, okropny smród, wydzielanie śliny, moczu i kału«). Dzisiaj, gdy cierpienie zmuszone jest występować zawsze, jako pierwszy z argumentów p r z e c i w istnieniu, jako najgorszy jego znak pytania, dobrze jest przypomnieć sobie czasy, kiedy wyrokowano odwrotnie, bo nie umiano obejść się bez z a d a w a n i a cierpienia i widziano w niem czar pierwszorzędny, właściwą przynętę uwodną k u życiu. Może wówczas — aby pocieszyć przeczuleńców — ból nie bolał tak jeszcze jak dziś; przynajmniej wniosek ten będzie mógł wyciągnąć lekarz, który leczył Murzynów (jako przedstawicieli przeddziejowego człowieka) w ciężkich wypadkach wewnętrznego zapalenia, doprowadzających najlepiej nawet uorganizowanego Europejczyka prawie do rozpaczy; — na Murzynów n i e działają one tak. (Krzywa ludzkiej zdolności cierpienia zdaje się rzeczywiście niezwykle i prawie nagle opadać, skoro pozostawimy za sobą wyższe dziesięć tysięcy lub dziesięć milionów, należące do nadkultury; a ja co do siebie nie wątpię, że w porównaniu z jedną nocą bólu jednej jedynej histerycznej wykształconej samicy, cierpienia wszystkich razem zwierząt, które dotąd w celu naukowych odpowiedzi wypytywano nożem, nie wchodzą poprostu w rachubę). Może nawet wolno przypuścić możliwość, że i owa uciecha z okrucieństwa właściwie nie koniecznie wymrzeć musiała: potrzebowała tylko o tyle, o ile bardziej ból dzisiaj boli, pewnego wydelikacenia i wysubtelnienia, to jest musiała wystąpić w przeszczepieniu na grunt wyobrażeniowy i duchowy, i ustrojona samemi tak niewinnemi mianami, by nie

wzbudzić nawet w najczulszem hipokrytycznem sumieniu żadnego podejrzenia (»litość tragiczna« jest takiem mianem; inne brzmi »*les nostalgies de la croix*«). Co właściwie oburza przeciw cierpieniu, to nie cierpienie samo w sobie, lecz niedorzeczność cierpienia: lecz ani dla chrześcijanina, który wmówił w cierpienie całą tajemną maszyneryę zbawienia, ani dla naiwnego człowieka czasów dawniejszych, który umiał sobie wyłożyć wszelkie cierpienie z myślą o widzach i zadających cierpienie, nie istniało wogóle cierpienie niedorzeczne. Aby móc usunąć ze świata i uczciwie zanegować utajone, niewykryte, bezświadkowe cierpienie, było się wówczas prawie zmuszonym wynaleźć bogów i duchów pośrednich wszelkiej wyży i głębi, krótko, coś, co i w ukryciu unosi się nad nami, co i w ciemności widzi i nie daje żadnemu zajmującemu bolesnemu widowisku ujść swej uwadze. Z pomocą takich to wynalazków znało się wówczas życie na sztuczkach, na których zawsze się znało, usprawiedliwienia siebie samego, usprawiedliwienia swego zła; terazby potrzebowało może do tego celu innych pomocniczych wynalazków (naprzykład, życie jako zagadka, życie jako problemat poznania). »Usprawiedliwione jest każde zło, którego widokiem Bóg się buduje«: tak brzmiała przeddziejowa logika uczucia — i zaprawdę, czy tylko przeddziejowa? Bogowie pojęci jako miłośnicy okrutnych widowisk — och, jak bardzo to prastare wyobrażenie sięga nawet jeszcze w nasze europejskie uczłowieczenie! należałoby się zastanowić nad tem może z Kalwinem i z Lutrem. W każdym razie pewna jest, że jeszcze Grecy nie umieli bogom swoim przyjemniejszej przydać do szczęścia przyprawy nad radowanie się z okru-

cieństwa. Jakiemiż, sądzicie, oczami kazał Homer bogom swoim spoglądać na losy człowiecze? Jakież w gruncie rzeczy ostateczne miały znaczenie wojny trojańskie i tym podobne tragiczne straszliwości? Nie ulega zgoła wątpliwości: uważał je za świąteczne zabawy dla bogów: a, o ile poeta jest pod tym względem bardziej niż inni ludzie stworzony »na podobieństwo boskie«, także za świąteczne zabawy dla poetów... Nie inaczej potem jeszcze greccy filozofowie moralności pojmowali oczy boga, spoglądające na zapasy moralne, na heroizm i samoudrękę cnotliwych: »Herakles obowiązku« znajdował się na scenie i czuł się też na niej; cnota bez świadków była dla tego narodu aktorów czemś nie do pomyślenia. Nie uczynionoż owego tak zuchwałego, tak fatalnego filozoficznego wynalazku, który wtedy po raz pierwszy dla Europy zrobiono, wynalazku »wolnej woli«, bezwzględnej spontaniczności człowieka w złem i dobrem, przedewszystkiem po to, by stworzyć sobie prawo do wyobrażenia, że zainteresowanie się bogów człowiekiem, cnotą człowieczą, wyczerpać się nigdy nie może? Na ziemskiej tej scenie nie miało nigdy braknąć prawdziwej nowości, prawdziwie niesłychanych napięć, zawikłań, katastrof: świat zgoła deterministycznie pojęty byłby dla bogów do odgadnięcia i wskutek tego znużyłby ich wkrótce, — dostateczny powód dla tych przyjaciół bogów, filozofów, by bogom swym takiego deterministycznego nie przypisywać świata! Cała ludzkość starożytna pełna jest delikatnych względów »dla widza«, jako świat zasadniczo publiczny, zasadniczo naoczny, który nie umiał pomyśleć sobie szczęścia bez wido-

wisk i uroczystości. — A, jak się już rzekło, i wielka kara ma w sobie tyle uroczystego!...

8.

Poczucie winy, zobowiązania osobistego — by podjąć nić naszego badania — wywodzi, jak widzieliśmy, początek swój z najstarszego i najpierwotniejszego, jaki istnieje, stosunku osób, stosunku kupca i sprzedawcy, wierzyciela i dłużnika: tutaj występowała po raz pierwszy osoba przeciw osobie, tu po raz pierwszy mierzyła się osoba osobą. Nie odnaleziono jeszcze tak nizkiego stopnia cywilizacyi, gdzieby śladów tego stosunku nie dało się już zauważyć. Stanowić ceny, odmierzać wartości, wymyślać równoważniki, przeprowadzać zamianę — wszystko to w takim stopniu zajmowało najpierwotniejsze myślenie człowieka, że w pewnem znaczeniu było samem myśleniem: tu wyhodował się najstarszy rodzaj bystrości umysłowej, tuby również upatrywać można pierwszy zawiązek ludzkiej dumy, poczucia pierwszeństwa swego w stosunku do reszty zwierząt. Może niemiecki wyraz »*Mensch*« *(manas)* wyraża właśnie coś z tego samopoczucia: człowiek określał siebie, jako istotę, która odmierza wartości, ocenia i mierzy, jako »oceniające wartości zwierzę samo w sobie«. Kupno i sprzedaż, wraz z swemi psychologicznemi przynależnościami, są starsze nawet od początków wszelkich społecznych form organizacyjnych i związków: z zaczątkowych raczej form prawa osobowego przeniosło się dopiero kiełkujące po-

czucie wymiany, umowy, długu, prawa, zobowiązania, wyrównania na najgrubsze i najpierwotniejsze kompleksy społeczne (w ich stosunku do podobnych kompleksów), wraz z przyzwyczajeniem porównywania, mierzenia, obliczania mocy mocą. Oko przystosowało się już teraz do tej perspektywy: i z ową niezdarną konsekwencyą, właściwą ociężałemu, lecz później nieubłaganie w tym samym kierunku toczącemu się dalej myśleniu dawniejszej ludzkości, doszło się niebawem, z pomocą wielkiego uogólnienia do tego, że »każda rzecz ma swą cenę; wszystko może być odpłacone«. Jest to najstarszy i najnaiwniejszy moralny kanon sprawiedliwości, początek wszelkiej »dobroduszności«, wszelkiej »słuszności«, wszelkiej »dobrej woli«, wszelkiej »objektywności« na ziemi. Sprawiedliwością na tym pierwszym szczeblu jest dobra wola pośród mniej więcej równie możnych, postępowania ku wzajemnemu zadowoleniu, »porozumienia się« drogą wyrównania — a w stosunku do mniej możnych, zmuszenia ich do wyrównania pomiędzy sobą.

9.

Jeżeli ciągle mierzyć będziemy miarą czasów pierwotnych (które zresztą istnieją każdego czasu, lub znów są możliwe): to i społeczność stoi do swych członków w tym ważnym zasadniczym stosunku wierzyciela do dłużnika. Żyje się wśród społeczności, korzysta się z dobrodziejstw z niej wypływających

wisk i uroczystości. — A, jak się już rzekło, i wielka kara ma w sobie tyle uroczystego!...

8.

Poczucie winy, zobowiązania osobistego — by podjąć nić naszego badania — wywodzi, jak widzieliśmy, początek swój z najstarszego i najpierwotniejszego, jaki istnieje, stosunku osób, stosunku kupca i sprzedawcy, wierzyciela i dłużnika: tutaj występowała po raz pierwszy osoba przeciw osobie, tu po raz pierwszy mierzyła się osoba osobą. Nie odnaleziono jeszcze tak nizkiego stopnia cywilizacyi, gdzieby śladów tego stosunku nie dało się już zauważyć. Stanowić ceny, odmierzać wartości, wymyślać równoważniki, przeprowadzać zamianę — wszystko to w takim stopniu zajmowało najpierwotniejsze myślenie człowieka, że w pewnem znaczeniu było samem myśleniem: tu wyhodował się najstarszy rodzaj bystrości umysłowej, tuby również upatrywać można pierwszy zawiązek ludzkiej dumy, poczucia pierwszeństwa swego w stosunku do reszty zwierząt. Może niemiecki wyraz »*Mensch*« *(manas)* wyraża właśnie coś z tego samopoczucia: człowiek określał siebie, jako istotę, która odmierza wartości, ocenia i mierzy, jako »oceniające wartości zwierzę samo w sobie«. Kupno i sprzedaż, wraz z swemi psychologicznemi przynależnościami, są starsze nawet od początków wszelkich społecznych form organizacyjnych i związków: z zaczątkowych raczej form prawa osobowego przeniosło się dopiero kiełkujące po-

czucie wymiany, umowy, długu, prawa, zobowiązania, wyrównania na najgrubsze i najpierwotniejsze kompleksy społeczne (w ich stosunku do podobnych kompleksów), wraz z przyzwyczajeniem porównywania, mierzenia, obliczania mocy mocą. Oko przystosowało się już teraz do tej perspektywy: i z ową niezdarną konsekwencyą, właściwą ociężałemu, lecz później nieubłaganie w tym samym kierunku toczącemu się dalej myśleniu dawniejszej ludzkości, doszło się niebawem, z pomocą wielkiego uogólnienia do tego, że »każda rzecz ma swą cenę; wszystko może być odpłacone«. Jest to najstarszy i najnaiwniejszy moralny kanon sprawiedliwości, początek wszelkiej »dobroduszności«, wszelkiej »słuszności«, wszelkiej »dobrej woli«, wszelkiej »objektywności« na ziemi. Sprawiedliwością na tym pierwszym szczeblu jest dobra wola pośród mniej więcej równie możnych, postępowania ku wzajemnemu zadowoleniu, »porozumienia się« drogą wyrównania — a w stosunku do mniej możnych, zmuszenia ich do wyrównania pomiędzy sobą.

9.

Jeżeli ciągle mierzyć będziemy miarą czasów pierwotnych (które zresztą istnieją każdego czasu, lub znów są możliwe): to i społeczność stoi do swych członków w tym ważnym zasadniczym stosunku wierzyciela do dłużnika. Żyje się wśród społeczności, korzysta się z dobrodziejstw z niej wypływających

(och, co za korzyści! niedoceniamy ich dziś czasami), mieszka się pod opieką i ochroną, spokojnie i ufnie, bez troski o pewne szkody i wrogości, na które wystawiony jest człowiek z poza obrębu, »pozbawiony pokoju« — Niemiec zrozumie co *Elend, êlend* pierwotnie ma oznaczać — wedle tego, jak się człowiek ze względu na te szkody i wrogości gminie zaprzedał i zobowiązał. Cóż stanie się w razie przeciwnym? Gromada, wierzyciel oszukany, znajdzie sobie w miarę swej mocy zapłatę, można liczyć na to. Chodzi tu najmniej o bezpośrednią szkodę, którą szkodnik wyrządził: pomijając ją, jest przestępcą, przedewszystkiem »zdrajcą«, łamiącym umowę i słowo względem całości, w stosunku do wszystkich dóbr i przyjemności współżycia, w których aż dotąd uczestniczył. Przestępca jest dłużnikiem, który użyczonych mu korzyści i zadatków nietylko nie spłaca, lecz jeszcze targa się na swego wierzyciela: dlatego traci odtąd, jak słuszna, nietylko wszystkie te dobra i korzyści, lecz jeszcze przywiedzie mu się na pamięć, jakie dobra te mają znaczenie. Gniew poszkodowanego wierzyciela, społeczności, przywraca dłużnika do dzikiego, wyjętego z pod prawa stanu, przed którym był dotąd chroniony: odtrąca — i każda wrogość może teraz szukać sobie na nim upustu. »Kara« na tym stopniu uobyczajenia to poprostu odbicie, *mimus* normalnego postępowania ze znienawidzonym, rozbrojonym, obalonym wrogiem, który postradał nietylko wszelkie prawo i opiekę, lecz i wszelką łaskę; więc jest to prawo wojenne i święto zwycięskiego *Vae victis!* najniemiłosierniejsze i najokrutniejsze: — co wyjaśnia, że wojna sama (zalicza

się do tego i wojenny kult ofiarniczy) użyczyła wszystkich tych form, pod któremi kara występuje w historyi.

10.

Wraz z potężniejącą mocą przestaje społeczność ważyć zbytnio przestępstwa jednostki, bo nie może ich już, w tej mierze co dawniej, uważać za niebezpieczne i zagrażające bytowi całości. Złoczyńcy nie »pozbawia się pokoju«, ani nie skazuje na banicyę, gniew powszechny nie śmie już jak dawniej do tego stopnia niepohamowanie szukać sobie na nim upustu, — owszem całość bierze odtąd złoczyńcę przezornie w obronę i opiekę, zwłaszcza przed gniewem bezpośrednio poszkodowanych. Kompromis z gniewem najbliżej przestępstwem dotkniętych; usiłowanie, by ograniczyć wypadek i zapobiec szerszemu lub nawet ogólnemu mieszaniu się w sprawę i zaniepokojeniu; starania, by znaleźć równoważniki i rzecz całą załatwić *(compositio)*; przedewszystkiem coraz dobitniej występująca chęć uważania każdego przestępstwa za odpłacalne w jakiemś znaczeniu, więc, przynajmniej do pewnego stopnia, izolowanie od siebie przestępcy i jego czynu: oto cechy, które coraz wyraźniej wyciskają się na dalszym rozwoju prawa karnego. W miarę wzrostu rzeczy i świadomości społeczeństwa łagodnieje zawsze i prawo karne; każde osłabienie i głębsze niebezpieczeństwo społeczeństwa wywodzi na światło surowsze tego prawa formy. »Wierzyciel« stawał się zawsze bardziej ludzki w miarę, jak stawał się bogatszy; wkońcu staje

się nawet miarą jego bogactwa ilość uszczerbków, które wytrzymać może, nie cierpiąc na tem. Można wyobrazić sobie w społeczeństwie świadomość mocy, przy którejby mogło sobie ono pozwolić na najdostojniejszy zbytek, na jaki je stać, — puścić bezkarnie szkodnika. »Cóż mnie właściwie obchodzą moje pasorzyty? — mogłoby rzec wówczas. — Niechże sobie żyją i tyją: na tom dość jeszcze silne!«... Sprawiedliwość, która zaczyna tem, że »wszystko jest odpłacalne, wszystko musi być odpłacone«, kończy patrzeniem przez palce i puszczaniem niewypłacalnemu płazem, — kończy, jak wszelka dobra rzecz na ziemi, unicestwieniem siebie samej. — Wiadomo, jak piękną zwie siebie nazwą ta unicestwiająca się sprawiedliwość: łaską. Pozostaje ona, rozumie się samo przez się, przywilejem najmocniejszego, właściwiej jeszcze, jego »pozaprawiem«.

II.

Teraz słowo celem sprzeciwienia się niedawno podjętym usiłowaniom szukania początku sprawiedliwości na zupełnie innym gruncie, mianowicie na gruncie, którym jest *ressentiment*. Psychologom powiem przedtem do ucha, przypuszczając, żeby mieli ochotę zbadać raz samo *ressentiment* zblizka: roślina ta kwitnie teraz najpiękniej wśród anarchistów i antysemitów, zresztą tak, jak zawsze kwitła, w ukryciu, fiołkowi podobna, acz z innym zapachem. A jak z podobnego koniecznie zawsze podobne powstać musi, tak też nie zdziwi nikogo, że właśnie znów z takich kół, jak to już częściej bywało — porównaj powyżej

str. 45, — wychodzą usiłowania uświęcenia zemsty pod nazwą sprawiedliwości, jak gdyby sprawiedliwość była w gruncie tylko dalszym rozwojem uczucia urazy — a wraz z zemstą pragnie się wynieść następnie do czci wszystkie wogóle uczucia reakcyjne. Tem ostatniem jabym najmniej się zgorszył: w stosunku do całego biologicznego problematu (ze względu na który wartości tych uczuć dotąd niedoceniano), uważałbym to nawet za zasługę. Zwracam tylko uwagę na okoliczność, że to z ducha samego *ressentiment* wyrasta ta nowa *nuance* naukowej sprawiedliwości (na rzecz nienawiści, zazdrości, nieżyczliwości, podejrzliwości, *rancune*, zemsty). Ta »sprawiedliwość naukowa« ustaje zaś natychmiast i ustępuje miejsca akcentom śmiertelnej wrogości i uprzedzenia, skoro tylko chodzi o inną grupę uczuć, mających, zda mi się, jeszcze daleko wyższą wartość biologiczną, niż owe reakcyjne, i przeto zasługujących tem bardziej, by je naukowo i wysoko cenić: mam na myśli właściwe aktywne uczucia, jak żądza władzy, chciwość i im podobne. (E. Dühringa »Wartość życia«; »Kurs filozofii«; w gruncie rzeczy wszędzie). Tyle przeciw tendencyi tej wogóle: co się jednak tyczy poszczególnego twierdzenia Dühringa, że ojczyzny sprawiedliwości szukać należy na gruncie uczucia reakcyjnego, to trzeba mu, gwoli prawdzie, szorstkiem odwróceniem inne przeciwstawić twierdzenie: ostatnim gruntem, który duch sprawiedliwości zdobyć może, jest grunt uczucia reakcyjnego! Jeśli się rzeczywiście zdarzy, że człowiek sprawiedliwy sprawiedliwym zostanie nawet względem swych szkodników (a nietylko zimnym, umiarkowanym, obcym, obojętnym; być sprawiedliwym jest

zawsze pozytywnem zachowaniem się), jeśli się nawet pod nawałem osobistej urazy, szyderstwa, podejrzenia nie zmąci wysoka, czysta, równie głęboko jak łagodnie patrząca przedmiotowość sprawiedliwego, sądzącego oka, w takim razie jest to cząstka doskonałości i najwyższego mistrzostwa na ziemi, — nawet coś, czego tu roztropnie jest nie oczekiwać, w co w każdym razie nie należy wierzyć zbyt łatwo. Niewątpliwa, że średnio nawet osobom najuczciwszym wystarcza już drobna zaczepka, złośliwość, insynuacya, by wpędzić im krew w oczy, a wypędzić z oczu wszelkie poczucie słuszności. Aktywny, napadający, zaczepny człowiek stoi zawsze jeszcze sto kroków bliżej sprawiedliwości, niż reakcyjny; nie jest bowiem wcale zmuszony, w sposób, jak to reakcyjny człowiek czyni, czynić musi, do fałszywego, uprzedzonego oceniania swego przedmiotu. Rzeczywiście dlatego człowiek napadający jako silniejszy, odważniejszy, dostojniejszy miał za wszystkich czasów i wolniejszę oko i czystsze sumienie: naodwrót zgadnąć już łatwo, kto wogóle ma na sumieniu wynalezienie »nieczystego sumienia« — człowiek opanowany przez *ressentiment!* Wkońcu rozejrzyjmy się w dziejach: w jakiej sferze wogóle dotąd sprawowanie prawa, jak też właściwa potrzeba prawa czuły się na ziemi u siebie? Czyżby w sferze człowieka reakcyjnego? Wcale nie: raczej w sferze aktywnego, silnego, spontanicznego, zaczepnego. Niech padnie słowo ku zmartwieniu pomienionego agitatora (który sam raz to o sobie złożył zeznanie: »nauka zemsty przewijała się jak czerwona nić sprawiedliwości przez wszystkie moje prace i usiłowania«). Otóż ze stanowiska historycznego przedstawia prawo na ziemi walkę

właśnie p r z e c i w uczuciom reakcyjnym, wojnę, wydaną im ze strony aktywnych i zaczepnych potęg, które swej siły używały po części na to, by powstrzymać wybujałość reakcyjnego patosu i nakazać mu miarę i wymusić pogodzenie. Wszędzie, gdzie dzieje się i utrzymuje sprawiedliwość, widać silniejszą moc, która w stosunku do niżej od niej stojących, słabszych (czy to grup, czy jednostek), szuka środków, by bezmyślnie szalejącemu *ressentiment* kres położyć, już to wydzierając przedmiot tegoż *ressentiment* z rąk zemsty, już to zamiast zemsty wydając ze swej strony bitwę wrogom pokoju i porządku, już to wynajdując wyrównania, proponując, w danych razach narzucając, już to podnosząc pewne równoważniki uszkodzeń do normy, do której odtąd raz na zawsze *ressentiment* stosować się musi. Najbardziej jednak rozstrzygającą rzeczą, którą najwyższa potęga wywiera i przeprowadza wbrew przewadze uczucia odporu i urazy — czyni to zawsze, skoro tylko jest dość silna ku temu —, jest ustanowienie p r a w a, rozkazodawcze oświadczenie, co wogóle w oczach jej uchodzić ma za pozwolone, za słuszne, a co za wzbronione, za niesłuszne. Traktując po ustanowieniu prawa przestępstwa i akty samowoli jednostek, jak też całych grup, jako występek względem prawa i bunt przeciw najwyższej mocy, odwraca ona uczucie podległych sobie od najbliższej szkody takimi występkami wyrządzonej i osiąga w ten sposób odwrotność tego, czego chce każda zemsta, znająca jedynie i uznająca tylko punkt widzenia poszkodowanego —: odtąd ćwiczy się oko w coraz b e z o s o b i t s z e j ocenie czynu, nawet oko samego poszkodowanego (aczkolwiek to na samym

ostatku, jak wyżej zauważono). — Wedle tego »prawo« i »bezprawie« istnieją dopiero od ustanowienia prawa (a nie, jak chce Dühring, od aktu urazy). Mówić o »prawie« i »bezprawiu« samych w sobie niema żadnego sensu; naturalnie nie może urażenie, pogwałcenie, złupienie, zniszczenie samo w sobie być czemś »bezprawnem«, o ile życie funkcyonuje esencyonalnie, to jest raniąc, gwałcąc, łupiąc, niszcząc w swych zasadniczych funkcyach, i nie da się wcale bez tego charakteru pomyśleć. Trzeba wyznać jeszcze coś ciekawszego, że z najwyższego biologicznego stanowiska stany prawne mogą być zawsze tylko stanami wyjątkowymi, jako częściowe ograniczenia właściwej, do mocy dążącej woli życiowej i podporządkowanie sobie jej wspólnych celów jako poszczególnych środków, to jest jako środków do stworzenia większych jedności mocy. Porządek prawny, pomyślany samowładczo i ogólnie, nie jako środek w walce kompleksów mocy, lecz jako środek przeciw wszelkiej walce wogóle, może wedle komunistycznego szablonu Dühringa, że każda wola winna każdą wolę za równą uważać, byłby zasadą wrogą życiu, burzycielem i rozprzężeniem człowieka, zamachem na przyszłość człowieka, znakiem znużenia, ukradkowym przesmykiem do nicości. —

12.

Tu jeszcze słowo o pochodzeniu i celu kary — dwa problematy, które rozpadają się, lub rozpaść się

powinny: niestety, zlepia się je zwykle w jedno. Bo jakże postępują w tym wypadku dotychczasowi genealogowie moralności? Naiwnie, jak zwykle postępowali —: wynajdują jakiś »cel« w karze, naprzykład zemstę lub odstraszenie, umieszczają potem dobrodusznie ten cel na początku, jako *causa fiendi* kary — i rzecz gotowa. Lecz »cel w prawie« przydać się może historyi powstawania prawa dopiero na samym ostatku: niema raczej dla żadnego rodzaju historyi zgoła ważniejszego twierdzenia nad owo, które z takim trudem zdobyto, lecz które też winno było być zdobyte, — to jest, że przyczyna powstania jakiejś rzeczy i jej ostateczna użyteczność, jej rzeczywiste zużytkowanie i wciągnięcie w system celów, odległe są *toto coelo* od siebie; że co jest, co jakimkolwiek sposobem doszło do skutku, bywa przez moc odeń wyższą wykładane ciągle pod kątem nowych zamysłów, na nowo zagarniane, w nowy pożytek przekształcane i kierowane; że wszystko, co dzieje się w świecie organicznym jest przemożeniem, opanowaniem, a wszelkie znów przemożenie i opanowanie nowem wytłumaczeniem i przyrządzeniem, przy którem dotychczasowy »sens« i »cel« z konieczności zaciemnić się lub zgoła zagasnąć musi. Choćby się najlepiej pojęło pożytek jakiegoś organu fizyologicznego (lub też instytucyi prawnej, obyczaju społecznego, zwyczaju politycznego, formy w sztukach lub w kulcie religijnym), to jeszcze tem samem nie pojęliśmy nic pod względem jego powstania. Być może, że będzie to starszym uszom brzmieć niewygodnie i nieprzyjemnie, — gdyż oddawna sądzono, że dający się wykazać cel, pożyteczność pewnej rzeczy, pewnej formy, pewnego urządzenia tłumaczy

także powód ich powstania, że oko sporządzone jest do patrzenia, ręka do chwytania. Tak też wyobrażano sobie i karę, jako wynalezioną do karania. Lecz wszystkie cele, wszystkie pożytki są tylko oznakami tego, że wola mocy stała się panią czegoś mniej mocnego i wycisnęła sobą na nich znaczenie funkcyi; i całe dzieje jakiejś »rzeczy«, jakiegoś organu, jakiegokolwiek zwyczaju mogą być w ten sposób dalszym ciągiem łańcucha znaków, ciągle nowych tłumaczeń i przystosowań, których same przyczyny nie muszą znajdować się nawet między sobą w związku przyczynowym, raczej w danym razie przypadkowo tylko po sobie następują i zastępują się. »Rozwój« jakiejś rzeczy, jakiegoś zwyczaju, jakiegoś organu nie jest w ten sposób bynajmniej postępem *(progressus)* ku pewnemu celowi, tem mniej logicznym i najkrótszym, najmniejszym nakładem sił i kosztów osiągnionym postępem, — jeno kolejnem następstwem głębiej lub płyciej sięgających, mniej lub więcej wzajemnie niezależnych, odgrywających się w nim procesów przemagania, z dodatkiem oporu stosowanego każdym razem, usiłowań zmian formy w celu obrony i reakcyi, i wyników udanych przeciwdziałań. Forma jest płynna, lecz »sens« bardziej jeszcze... Nawet wewnątrz każdego poszczególnego organizmu nie dzieje się inaczej: z każdym istotnym wzrostem całości zmienia się też »sens« poszczególnych organów, — w pewnych razach częściowe ich zanikanie, ich liczebne zmniejszanie się (naprzykład przez niszczenie członków pośrednich) może być znakiem wzrastającej siły i doskonałości. Chciałem rzec: także częściowe bezużyteczn ienie, niedołężnienie i zwyrodnianie, zatracanie się sensu i celo-

wości, krótko, śmierć, należą do warunków rzeczywistego *progressus*, który jawi się zawsze w postaci woli i drogi ku większej mocy i osiągany bywa zawsze kosztem licznych mniejszych mocy. Wielkość »postępu« mierzy się nawet ilością tego, co musiało mu być poświęconem; ludzkość, jako masa poświęcona udaniu się jednej silniejszej *species* człowieka — toby był postęp... Podnoszę ten główny punkt widzenia metodyki historycznej tem bardziej, że sprzeciwia się właśnie panującemu instynktowi i smakowi czasu, któryby raczej zgodził się jeszcze z bezwzględną przypadkowością, ba, z mechaniczną bezmyślnością wszystkiego, co się dzieje, niż z teoryą, odgrywającej się we wszystkiem, co się dzieje, woli mocy. Demokratyczna idyosynkrazya do wszystkiego, co panuje i chce panować, nowoczesny mizarchizm (aby ukuć złe słowo na złą rzecz) przemienił i przebrał się z czasem do tak duchowego i najbardziej duchowego stopnia, że dzisiaj krok za krokiem wciska się, śmie się wciskać już w najsurowsze, pozornie najbardziej przedmiotowe umiejętności; ba, zdaje mi się, że stał się już panem całej fizyologii i nauki o życiu, ku jej szkodzie, jak się samo przez się rozumie, ukradłszy jej pojęcie zasadnicze, pojęcie właściwej aktywności. Wzamian wysuwa się pod naciskiem owej idyosynkrazyi na pierwszy plan »przystosowanie«, to znaczy aktywność drugiego rzędu, czystą reaktywność, nawet życie samo określono jako zawsze celowe wewnętrzne »przystosowywanie« do zewnętrznych okoliczności (Herbert Spencer). W ten sposób jednak zaniepoznaje się istotę życia, jego wolę mocy; w ten sposób przeocza się zasadnicze pierwszeństwo, należne spon-

tanicznym, zaczepnym, przekraczającym, wykładającym i kierującym w sposób nowy, kształtującym siłom, których działanie dopiero sprowadza »przystosowanie«; w ten sposób zaprzeczono w organiźmie nawet władczej roli najwyższych funkcyonaryuszów, w których wola życiowa objawia się aktywnie i kształtująco. Przypomnijmy sobie, co zarzucał Huxley Spencerowi — jego »nihilizm administracyjny«: lecz chodzi jeszcze o coś więcej, niż o »administrowanie«...

13.

— Aby więc wrócić do przedmiotu, to jest do kary, należy w niej rozróżniać dwie rzeczy: najpierw to, co w niej jest względnie trwałe, zwyczaj, akt, »dramat«, pewną surową kolejność procedur, z drugiej strony to, co w niej płynne, sens, cel, oczekiwanie, które się łączy z wykonaniem takich procedur. Przytem przypuszczamy tylko, *per analogiam*, wedle wyłuszczonego właśnie zasadniczego punktu widzenia metodyki historycznej, że procedura sama będzie czemś starszem, wcześniejszem, niż jej zużytkowanie do kary, że dopiero włożono ją w procedurę i podsunięto jako tej procedury tłumaczenie, (dawno istniejącej, lecz w innem znaczeniu używanej), słowem, że rzecz nie tak się ma, jak nasi naiwni genealogowie moralności i prawa dotąd przypuszczali, mniemając wszyscy razem, że procedurę wynaleziono dla celu kary, tak jak sobie niegdyś wyobrażano rękę wynalezioną celem chwytania. Co się tyczy

jednak owego drugiego pierwiastku w karze, płynnego, jej »sensu«, to w późniejszym stanie kultury (naprzykład w Europie dzisiejszej) pojęcie »kary« nie przedstawia faktycznie wcale już jednego sensu, lecz całą syntezę »sensów«: dotychczasowe dzieje kary wogóle, dzieje jej wyzyskiwania do najróżniejszych celów, krystalizują się ostatecznie w pewien rodzaj jedności, trudno rozpuszczalnej, trudnej do analizowania i, co podnieść trzeba, niedającej się wcale zdefiniować. (Niemożliwą jest dziś rzeczą powiedzieć dokładnie, dlaczego właściwie się karze: wszystkie pojęcia, w których się cały proces semiotycznie streszcza, uchylają się od definicyi; definiować daje się tylko to, co nie ma żadnych dziejów). Natomiast w pewnem wcześniejszem stadyum okazuje się jeszcze owa synteza »sensów« bardziej do rozwikłania, a także bardziej podatną zmianie; można zauważyć jeszcze, jak w każdym poszczególnym przypadku pierwiastki syntezy zmieniają swoją wartościowość i wedle tego inaczej się porządkują tak, że raz ten, to znów ów pierwiastek kosztem pozostałych wybija się na czoło i dominuje, a nawet w pewnych razach jeden pierwiastek (może cel odstraszenia) zdaje się unicestwiać całą resztę składników. Aby dać przynajmniej wyobrażenie, jak niepewny, jak następczy, jak przypadkowy jest »sens« kary i jak jedna i ta sama procedura ze względu na zasadniczo różne zamysły może być różnie zużytkowana, wytłumaczona, przykrojona, niechaj posłuży tu schemat, do którego doszedłem na podstawie małego stosunkowo i przypadkowego materyału. Kara jako unieszkodliwienie, jako przeszkodzenie dalszemu szkodzeniu. Kara jako odpłacenie poszkodowanemu szkody, w jakiejbądź

formie (także w uczuciowem wynagrodzeniu). Kara jako izolowanie zakłócenia równowagi, by zapobiec rozszerzeniu się zakłócenia. Kara jako wpajanie strachu przed tymi, którzy karę wyznaczają i wykonywają. Kara jako rodzaj wyrównania za te korzyści, których przestępca dotychczas używał (naprzykład, jeśli się go używa jako niewolnika w kopalniach). Kara jako wyłączenie pierwiastka zwyrodniałego (w danych razach całej gałęzi, jak wedle prawa chińskiego: więc jako środek do utrzymania czystości rasy i utrzymania tęgości typu społecznego). Kara jako uroczystość, to jest jako pogwałcenie i wyszydzenie obalonego nakoniec wroga. Kara jako wyrabianie pamięci, czy to temu, który karę ponosi — tak zwana »poprawa«, czy to świadkom egzekucyi. Kara jako honoraryum, zastrzeżone ze strony władzy, która chroni złoczyńcę przed wybujałością zemsty. Kara jako kompromis z naturalnym stanem zemsty, o ile ten ostatni utrzymuje się jeszcze dzięki możnym rodom i o ile one roszczą sobie doń przywileje. Kara jako wypowiedzenie wojny i środek przeciw wrogowi pokoju, prawa, porządku, zwierzchności, wrogowi, którego zwalcza się środkami, jakie wojna właśnie daje w ręce, jako niebezpiecznego dla społeczności, jako łamiącego umowę, co do jej warunków, jako buntownika, zdrajcę i pokojołomcę. —

14.

Lista ta jest niewątpliwie niezupełna; kara jest jawnie przeładowana pożytecznościami wszelkiego ro-

dzaju. Tem snadniej odjąć jej można użyteczność domniemaną, która jużci uchodzi w świadomości ludowej za najistotniejszą. Wiara w karę, chwiejąca się dziś z licznych powodów, znajduje właśnie w niej ciągle najsilniejszą swą podporę. Kara posiadać ma tę wartość, że budzi poczucie winy w winnym, szuka się w niej właściwego *instrumentum* owej duchowej reakcyi, która zwie się »nieczystem sumieniem«, »wyrzutem sumienia«. Lecz tem samem wykracza się nawet ze względu na dziś jeszcze przeciw rzeczywistości i psychologii, a cóż dopiero ze względu na najdłuższe dzieje człowieka, jego przeddzieje! Prawdziwy wyrzut sumienia jest właśnie wśród zbrodniarzy i skazańców czemś niezmiernie rzadkiem; więzienia, domy poprawy nie są wylęgarnią, w której ta *species* toczącego robaka najchętniej się udaje; — w tem zgadzają się wszyscy sumienni potrzegacze, którzy w licznych wypadkach sąd tego rodzaju dość niechętnie i przeciw własnym wydają życzeniom. Naogół licząc, kara hartuje i ostudza; koncentruje; zaostrza poczucie osamotnienia; wzmacnia siłę oporu. Jeżeli się zdarzy, że złamie energię i wywoła nędzne ukorzenie i poniżenie się, to wypadek taki jest bezsprzecznie jeszcze mniej pokrzepiający, niż średnie działanie kary, które charakteryzuje sucha, ponura powaga. Gdy zaś pomyślimy jeszcze o owych tysiącoleciach przed dziejami człowieka, to śmiało możemy wydać sąd, że właśnie kara najbardziej powstrzymała rozwój poczucia winy, — przynajmniej ze względu na ofiary, na których sobie przemoc karząca szukała upustu. Nie ważmy mianowicie lekce tego, jak dalece właśnie widok sądowych i wykonawczych procedur nawet przeszkadza przestępcy

odczuwać czyn swój, rodzaj swego postępku jako pogardy godny s a m w s o b i e: widzi on bowiem zupełnie ten sam rodzaj postępku spełniany w służbie sprawiedliwości, i nazywany wówczas dobrym, z czystem sumieniem spełniany: więc szpiegostwo, podejście, przekupstwo, zastawianie sideł, całą frantowską i szczwaną sztukę policyantów i oskarżycieli, następnie zasadnicze, nawet afektem nie uniewinnione grabienie, pogwałcenie, lżenie, więzienie, torturowanie, mordowanie, tak jak się w różnych rodzajach kary przebijają, — wszystko to więc jako czynności wcale przez sędziów nie napiętnowane pogardą, ani potępione s a m e w s o b i e, lecz tylko w pewnym względzie i pewnem zużytkowaniu. »Nieczyste sumienie«, ten najbardziej niesamowity i zajmujący kwiat naszej ziemskiej roślinności, n i e wyrósł na tym gruncie, — w rzeczywistości nie istniało przez najdłuższy okres czasu nawet w świadomości sądzących, karzących n i c, coby wyrażało, że się ma do czynienia z »winnym«. Tylko ze szkodnikiem, z nieodpowiedzialną częścią przeznaczenia. I nawet ten, na którego później spadała kara, znowu jako część przeznaczenia, nie doznawał przytem żadnej innej »wewnętrznej udręki«, jak kiedy nastąpiło coś nieobliczalnego, jakiś straszny wypadek w naturze, oberwanie się miażdżącej skały, przeciw czemu na nic wszelka walka.

15.

Uświadomiło się to raz w sposób podchwytliwy Spinozie (ku zmartwieniu jego wykładaczy, którzy

porządnie się wysilają, by go w tem miejscu nie rozumieć, naprzykład Kuno Fischer), gdy pewnego popołudnia, kto wie, o jakie ocierając się wspomnienie, zajęty był pytaniem, co jemu samemu właściwie pozostało z sławnego *morsus conscientiae* —, jemu, który dobro i zło wygnał między urojenia ludzkie i gniewnie bronił czci swego »wolnego« Boga przeciw bluźniercom, utrzymującym, że Bóg czyni wszystko *sub ratione boni* (»lecz toby znaczyło poddawać Boga przeznaczeniu i byłoby zaiste największą z wszystkich niedorzeczności« —). Świat cofnął się znowu dla Spinozy do stanu owej niewinności, w której spoczywał przed wynalezieniem nieczystego sumienia: cóż zatem pozostało z *morsus conscientiae?* »Przeciwieństwo *gaudium*, rzekł sobie wkońcu, — smutek, połączony z wyobrażeniem rzeczy minionej, która wypadła przeciw wszelkiemu oczekiwaniu«. *Eth.* III. *propos.* XVIII. *schol.* I. II. Nie inaczej niż Spinoza przez ciąg tysiącoleci odczuwali popełnione »przestępstwo« złoczyńcy, których kara dosięgła: »coś tu wbrew przypuszczeniom poszło źle«, a nie: »tego nie powinienem był czynić« — poddawali się karze, jak się poddaje człowiek chorobie, nieszczęściu lub śmierci, z tym odważnym fatalizmem bez buntu, dzięki któremu naprzykład dziś jeszcze Rosyanie w szafowaniu życiem wyżej stoją od nas, mieszkańców Zachodu. Jeśli istniała wówczas krytyka czynu, to czyn poddawała krytyce roztropność: bez wątpienia, musimy szukać właściwego skutku kary przedewszystkiem w zaostrzeniu roztropności, w przedłużeniu pamięci, w woli przystępowania nadal do dzieła ostrożniej, nieufniej, tajemniej, w zrozumieniu, że dla wielu rzeczy jest się raz na zawsze za słabym,

w pewnem polepszeniu samooceny. Co naokół osiągnąć można przez karę, w człowieku i zwierzęciu, to pomnożenie obawy, zaostrzenie rozsądku, opanowanie żądz: w ten sposób kara obłaskawia człowieka, nie czyni go jednak »lepszym«, — możnaby z większem prawem jeszcze twierdzić coś przeciwnego. (»Każdy mądry po szkodzie«, mówi lud: o ile szkoda czyni mądrym, o tyle i złym. Na szczęście czyni dość często głupim).

16.

W tem tu miejscu nie mogę uniknąć, by własnej swojej hipotezie o początku »nieczystego sumienia« nie dopomóc do pierwszego tymczasowego wyjawu: nie łatwo zdobyć dla niej posłuch, — chce ona, by długo ją przemyślać na jawie i we śnie. Uważam nieczyste sumienie za ciężkie chorzenie, w które człowiek wpaść musiał pod naciskiem owej najbardziej zasadniczej z wszystkich przemian, jakie wogóle przeżył, — owej przemiany, gdy znalazł się ostatecznie zamkniętym w zaklętem kole społeczeństwa pokoju. Jak zwierzętom wodnym, gdy zmuszone były albo stać się zwierzętami lądowemi, albo zginąć, tak samo działo się tym półzwierzom dziczy, przystosowanym szczęśliwie do wojny, włóczęgi i przygód, — nagle instynkty ich pozbawione zostały wartości i »zawieszone«. Miały odtąd chodzić na nogach i »nosić same siebie«, gdy dotąd nosiła je woda. Straszliwe brzemię ciążyło na nich. Do najprostszych zatrudnień czuły się niezgrabne, brakło im ich sta-

rych przewodników po tym nowym nieznanym świecie, regulujących, nieświadomie a pewnie wiodących popędów, — zostały ograniczone do myślenia, wnioskowania, obliczania, kombinowania przyczyn i skutków, te nieszczęśniki, ograniczone do swej »świadomości«, do swego najbiedniejszego, najzawodniejszego organu! Zdaje mi się, że nigdy nie istniało na świecie podobne poczucie nędzy, takie ołowiane zniechęcenie, — a nadto owe stare instynkty nie przestały odrazu stawiać swych wymagań! Tylko że trudno i rzadko można było czynić po ich woli: naogół musiały szukać sobie nowych i jakby podziemnych zadowoleń. Wszystkie instynkty, nie mogące wyładować się na zewnątrz, zwracają się wewnątrz — oto co nazywam uwewnętrznieniem człowieka; tak dopiero przyrasta do człowieka to, co się później jego »duszą« zowie. Cały świat wnętrzny, początkowo cienki, jakby wciśnięty między dwa naskórki, rozrósł się i wyrósł, nabrał głębi, szerzy, wysokości, w miarę, jak zahamowanem zostało wyładowywanie się człowieka na zewnątrz. Owe straszne obwarowania, któremi organizacya państwowa broniła się przeciw dawnym instynktom wolności — kary przedewszystkiem należą do tych obwarowań —, sprawiły, że wszystkie owe instynkty starego, wolnego, koczowniczego człowieka zwróciły się wstecz, przeciw człowiekowi samemu. Wrogość, okrucieństwo, uciecha z prześladowania, z napadania, ze zmiany i zniszczenia — wszystko to, zwrócone przeciw posiadaczom takich instynktów, oto początek »nieczystego sumienia«. Człowiek, który z braku zewnętrznych wrogów i oporów, wtłoczony w gniotącą cieśń i prawidłowość obyczaju, niecierpliwie sam

siebie targał, prześladował, gryzł, zakłócał i katował, to o kraty swej klatki raniące się zwierzę, które się chce »obłaskawić«, ten nędzarz, czujący brak i trawiony tęsknotą za pustynią, który z samego siebie stwarzać sobie musiał przygodę, miejsce tortury, puszczę niepewną i niebezpieczną — ten szaleniec, ten stęskniony i zrozpaczony więzień stał się wynalazcą »nieczystego sumienia«. Od niego jednak rozpoczęła się największa i najstraszniejsza choroba, z której ludzkość po dziś dzień nie ozdrowiała, człowiek rozchorował się na człowieka, na siebie samego: wskutek gwałtownego odcięcia się od przeszłości zwierzęcej, niejako skoku i runięcia w nowe położenie i warunki bytu, wskutek wypowiedzenia wojny starym instynktom, na których polegała dotąd jego siła, uciecha i straszliwość. Dodajmy do tego natychmiast, że z drugiej strony wraz z duszą zwierzęcą, zwracającą się przeciw samej sobie, stojącą po stronie przeciwnej sobie samej, zaszło na ziemi coś tak nowego, głębokiego, niesłychanego, zagadkowego, w sprzeczność i przyszłość brzemiennego, że widok ziemi zmienił się zasadniczo. W samej rzeczy, trzeba było boskich widzów, aby godnie uczcić widowisko, które się wówczas zaczęło i którego końca jeszcze dziś wcale przewidzieć nie można, — widowisko zbyt subtelne, zbyt cudowne, zbyt paradoksalne, aby mogło się odegrać niedorzecznie, niepostrzeżenie na jakiejś śmiesznej gwieździe! Odtąd człowiek należy do najbardziej nieoczekiwanych i wzruszających rzutów szczęścia, w które gra »wielkie dziecko« Heraklita, — czy się zwie Zeusem czy Przypadkiem, — wzbudza dla siebie zajęcie, napięcie uwagi, nadzieję, nieledwo pewność, jak gdyby coś

się nim zwiastowało, coś przygotowywało, jak gdyby człowiek nie był celem, lecz tylko drogą, ogniwem, mostem, wielką obietnicą...

17.

Do założenia tej hipotezy początku nieczystego sumienia należy po pierwsze to, że owa przemiana nie była wcale stopniowa, wcale dobrowolna i nie przedstawiała się jako organiczne wrastanie w nowe warunki, lecz jako przełom, jako skok, mus, nieodparta fatalność, przeciw którym nie było żadnej walki, ani nawet żadnego *ressentiment*. Po drugie jednak i to, że przystosowanie się nie hamowanej dotąd i nie ukształconej ludności do stałej formy, jak zaczęło się gwałtem, tak też samymi gwałtami do końca doprowadzone zostało; że najstarsze »państwo«, wedle tego wystąpiło i dalej działało jako tyrania straszliwa, jako miażdżąca i bezwzględna maszynerya, aż wreszcie taki surowy materyał ludu i półzwierząt nietylko ugniótł się i stał się podatny, lecz także został u f o r m o w a n y. Używam wyrazu »państwo«: wiadomo, co przez to rozumiem — jakąś gromadę płowowłosych drapieżców, rasę zdobywców i panów, która, zorganizowana na sposób wojenny, i posiadając moc do organizowania, kładzie bez skrupułu swe straszliwe łapy na ludność może liczebnie nieskończenie wyższą, lecz jeszcze bezkształtną, jeszcze koczowniczą. Tak przecie poczyna się »państwo« na ziemi: sądzę, że pozbyto się owego marzenia, które kazało mu powstawać drogą »umowy«. Kto rozkazywać umie, kto jest z natury »panem«, kto gwałtem sobie

poczyna w każdym ruchu i dziele, — cóż ma taki do czynienia z umowami? Takie istoty nie są obliczalne, przychodzą jak przeznaczenie, bez powodu, wbrew rozumowi, bez względu, pozoru, zjawiają się, jak grom się zjawia, zbyt strasznie, zbyt nagle, zbyt przekonywająco, zbyt »inaczej«, by nawet nienawidzone być mogły. Dzieło ich jest instynktownem tworzeniem form, wyciskaniem form, są to najbardziej poniewolni, najnieświadomsi artyści, jacy istnieją. Gdzie się pojawią, jawi się wkrótce coś nowego, twór władczy, który żyje, w którym części i funkcye zostały odgraniczone i uzależnione, w którym nie znajdzie miejsca nic wogóle, w co wprzód nie został włożony »sens« odnośnie do całości. Oni nie wiedzą, ci urodzeni organizatorowie, co wina, co odpowiedzialność, co wzgląd; rządzi nimi ów straszliwy egoizm twórcy, który patrzy jak spiż i czuje się, jak matka przez dziecię swoje, z góry usprawiedliwionym przez swe »dzieło« na wieki. To nie w nich wyrosło nieczyste sumienie, rozumie się z góry, — aleby nie było wyrosło bez nich to obrzydłe zielsko, brakłoby go, gdyby pod naciskiem ich młotów bijących, ich potęgi twórczej pewne olbrzymie *quantum* wolności nie zostało usunięte ze świata, przynajmniej z widoku i niejako wprowadzone w stan utajenia. Tym wprowadzonym gwałtownie w stan utajenia instynktem wolności — pojęliśmy to już, — tym wstecz wypartym, cofniętym, wewnątrz uwięzionym i wkońcu znajdującym ujście i upust jeszcze tylko na sobie samym instynktem wolności: tem i tylko tem jest w swym zaczątku nieczyste sumienie.

18.

Strzeżmy się pomiatać całem tem zjawiskiem już dlatego, że odrazu jest szpetne i bolesne. W gruncie rzeczy jest to przecie ta sama siła czynna, która u owych potężnych twórców i organizatorów działa wspanialej i buduje państwa, która tutaj, wewnętrzna, mniejsza, małostkowsza, na wstecz skierowana, w »labiryncie piersi«, mówiąc z Goethym, stwarza sobie nieczyste sumienie, buduje ideały negatywne, to właśnie ów instynkt wolności (mówiąc moim językiem: wola mocy). Tylko że tworzywem, które urabia kształtująca i gwałcicielska natura owej siły, jest właśnie sam człowiek, jego cała zwierzęca stara jaźń, — a nie, jak w owem większem, najoczniejszem zjawisku, inny człowiek, inni ludzie. To tajne gwałcenie siebie, to okrucieństwo twórcze, ta uciecha nadawania kształtu sobie samemu, jako ciężkiemu, opornemu, cierpiącemu tworzywu, uciecha wypalania na sobie woli, krytyki, sprzeczności, pogardy, zaprzeczenia, ta niesamowita i przerażająco rozkoszna robota dobrowolnie rozdwojonej w sobie duszy, która sobie ból zadaje z rozkoszy zadawania bolu, całe to aktywne »nieczyste sumienie«, jako macierzyńskie łono idealnych i wyobraźniowych wydarzeń — jak to już zgadnąć można — wywiodło ostatecznie na światło także całą pełnię nowej dziwnej piękności i potwierdzenia, a może wogóle dopiero po raz pierwszy piękno samo... Cóżby bowiem było »pięknem«, gdyby wpierw sprzeczność nie uświadomiła się samej sobie, gdyby wpierw brzydota nie powiedziała samej sobie: »jestem brzydka«?... Po tej wskazówce przynajmniej

będzie mniej zagadkowa zagadka, o ile w pojęciach zaprzecznych, jak bezosobowość, zaparcie się siebie, ofiara, wyraża się ideał, piękność. I jedno odtąd wiadomo — nie wątpię —, mianowicie w jakim rodzaju od początku jest rozkosz, którą odczuwa bezosobowy, samozapierający się, samoofiarny: rozkosz ta należy do okrucieństwa. — Tyle tymczasem co do pochodzenia »nieegoistyczności«, jako wartości moralnej, i celem wyznaczenia gruntu, z którego wartość ta wyrosła: dopiero nieczyste sumienie, dopiero wola samodręczenia jest warunkiem wartości pierwiastku nieegoistycznego. —

19.

Chorobą jest nieczyste sumienie, to nie ulega wątpliwości, lecz chorobą taką, jaką jest ciąża naprzykład. Poszukajmy warunków, wśród których choroba ta doszła do najstraszniejszego i najwyższego szczytu: — zobaczymy, co z tą chwilą właściwie dopiero na świat przyszło. Do tego potrzeba jednak długiego oddechu, — i przedewszystkiem musimy raz jeszcze wrócić do dawniejszego punktu widzenia. Prywatno-prawny stosunek dłużnika do wierzyciela, o którym już obszerniej mowa była, został raz jeszcze, a to w sposób historycznie zupełnie podziwu godny i zastanawiający, wciągnięty jako tłumaczenie w stosunek, gdzie dla nas, ludzi nowoczesnych, jest może najniezrozumialszy. Mianowicie w stosunek ludzi teraźniejszych do swych przodków. W łonie pierwotnych związków rodowych — mówimy

o praczasach — każde z kolei pokolenie uznaje wobec pokolenia dawniejszego, a w szczególności wobec najdawniejszego, wobec założycieli rodu, pewien obowiązek prawny (nie zaś jedynie zobowiązanie uczuciowe: ostatniego możnaby nawet nie bez powodu wogóle zaprzeczyć, o ile dotyczy najdłuższego okresu rodzaju ludzkiego). Panuje tu przekonanie, że ród istnieje tylko dzięki ofiarom i świadczeniom przodków — i że trzeba im je ofiarami i świadczeniami odpłacać. Tem samem uznaje się dług, który przez to jeszcze ustawicznie narasta, że przodkowie ci w dalszym ciągu swego istnienia, jako potężne duchy, nie przestają użyczać rodowi nowych korzyści i nowych zadatków. Czy darmo? Lecz dla owego nieokrzesanego i »ubogiego duchem« okresu nie istnieje żadne »darmo«. Czemże można im się odpłacić? Ofiarami (z początku dla pożywienia, w najgrubszem rozumieniu), świętami, kaplicami, oznakami czci, przedewszystkiem posłuszeństwem — gdyż wszystkie zwyczaje, jako dzieła przodków, są też ich ustawami i rozkazami. Czy aby zadowala się ich kiedykolwiek? Ta obawa pozostaje i rośnie: co pewien czas wymusza ona wielką ryczałtową wypłatę, coś potwornego na rzecz »wierzyciela« (osławiona ofiara z pierwocin naprzykład, krew, krew ludzka w każdym wypadku). Strach przed praszczurem i jego mocą, świadomość długów względem niego wzmaga się koniecznie wedle tego rodzaju logiki zupełnie w tej mierze, w jakiej wzrasta moc samego rodu, w jakiej sam ród staje się coraz bardziej zwycięski, niezależny, czcią i obawą przejmujący. Nie zaś odwrotnie! Każdy krok ku upadkowi rodu, wszystkie nieszczęsne przypadki, wszystkie oznaki zwyrodnienia i ujawniającego się

rozkładu zmniejszają raczej zawsze także strach przed duchem jego założyciela i coraz bardziej wyobrażenie o jego mądrości, przezorności i obecności jego mocy. Jeśli się rzecz przemyśli tym surowym rodzajem logiki do końca, to ostatecznie przodkowie najpotężniejszych rodów muszą, dzięki wyobraźni rosnącej trwogi, sami wyrość do potworności i usunąć się w mrok boskiej tajemniczości i niewyobrażalności: — praszczur przekształca się ostatecznie z konieczności w boga. Może tu jest sam początek bogów, a więc początek ze strachu rodem!... A komuby się wydawało, że należy dodać: »ale i z pobożności!« temuby trudno było zostać przy racyi w stosunku do owego najdłuższego okresu ludzkiego rodzaju, jego praczasów. Za to tem bardziej, oczywiście, co do okresu średniego, kiedy powstają rody dostojne, które rzeczywiście swym praszczurom, swym przedkom (bohaterom, bogom) z odsetkami oddały wszystkie te właściwości, które tymczasem w nich samych się ujawniły, właściwości dostojne. Na uszlachcenie i uszlachetnienie bogów (które oczywiście nie jest ich »uświęceniem«) rzucimy później raz jeszcze okiem. Tymczasem wytknijmy jeno do końca drogę tego rozwoju świadomości winy.

20.

Świadomość długu względem bóstwa, jak nauczają dzieje, nie ustała wcale po upadku opartej na związkach krwi, organizacyjnej formy »gminy«. Ludzkość w ten sam sposób, w jaki odziedziczyła pojęcia

»dobry i zły« po szlachcie rodowej (wraz z jej psychologiczną zasadniczą skłonnością porządkowania wedle stopni), otrzymała wraz z dziedzictwem bóstw rodowych i szczepowych także dziedzictwo ucisku niespłaconych jeszcze długów i pragnienie wywiązania się z nich. (Przejście tworzą owe liczne ludy niewolników i poddanych, które przystosowały się do boskiego kultu swych panów, czy to pod przymusem, czy przez uległość i *mimicry*. Od nich później przelewa się to dziedzictwo na wszystkie strony). Uczucie dłużnicze względem Boga nie przestało wzrastać przez kilka tysiącoleci i to ustawicznie w tym samym stosunku, w jakim pojęcie i poczucie boga rosło na ziemi i wznosiło się w górę. (Całe dzieje walk etnicznych, zwycięstw, zawierania pokoju, stapiania się, wszystko, co poprzedza w każdej wielkiej syntezie ras ostateczne ustopniowanie wszystkich elementów ludowych, odzwierciedla się w genealogicznej gmatwaninie jej bogów, w podaniach o ich walkach, zwycięstwach i pojednaniach; postęp ku państwom uniwersalnym jest zawsze także postępem ku uniwersalnym bóstwom, despotyzm z swem pogwałceniem niezależnej szlachty toruje też zawsze drogę jakiemuś monoteizmowi.) Zjawieniu się chrześcijańskiego Boga, jako największego Boga, jakiego dotąd osiągnięto, towarzyszyło też na ziemi *maximum* poczucia długu. Przypuściwszy, żeśmy właśnie rozpoczęli ruch o d w r o t n y, to możnaby też z prawdopodobieństwem wcale nie małem wnosić z niepowstrzymanego upadku wiary w chrześcijańskiego Boga, że teraz już spełnia się także zasługujący na uwagę upadek ludzkiej świadomości długu; ba, nie można odrzucać widoków, iż zupełne i ostateczne zwycięstwo

ateizmu mogłoby zgoła uwolnić ludzkość od tego uczucia, że posiada dług wobec swego początku, swej *causa prima*. Ateizm i pewien rodzaj wtórej niewinności idą z sobą w parze.

21.

Tyle tymczasem w krótkości i zgrubsza o związku pojęć »długu«, »obowiązku« z założeniami religijnemi. Umyślnie pozostawiłem dotąd na uboczu właściwe umoralnienie tych pojęć (wtłoczenie ich w dziedzinę sumienia, jeszcze dokładniej, poplątanie nieczystego sumienia z pojęciem boga) i mówiłem nawet na końcu poprzedniego rozdziału, jak gdyby owo umoralnienie wcale nie istniało, stąd też, jakoby pojęcia te z konieczności miały się już ku końcowi, skoro upadło ich założenie, wiara w naszego »wierzyciela«, w Boga. Istotny stan rzeczy różni się od tego w sposób straszliwy. Umoralnienie pojęć długu i obowiązku, wtłoczenie ich w nieczyste sumienie daje właściwie próbę odwrócenia kierunku opisanego dopiero co rozwoju, przynajmniej zastanowienia jego ruchu: teraz powinny właśnie widoki ostatecznego wywiązania się zniknąć pesymistycznie raz na zawsze, teraz spojrzenie powinno beznadziejnie odbić się od spiżowej niemożliwości, cofnąć się, teraz powinny pojęcia »długu« i »obowiązku« zwrócić się wstecz — przeciw komu jednak? Nie można wątpić: najpierw przeciw »dłużnikowi«, w którym obecnie nieczyste sumienie tak się zagnieżdża, wżera, rozpiera i na kształt polipa wszerz i głąb rośnie, aż wkońcu z niemożności wywiązania się z długu powstaje koncep-

cya niemożności wywiązania się z pokuty, myśl o jej nieodpłacalności (o »karze wiecznej«) — ; wkońcu jednak nawet przeciw wierzycielowi. Przypomnijmy sobie o *causa prima* człowieka, o początku rodzaju ludzkiego, o jego praojcu, który dotąd obciążony jest klątwą (»Adam«, »grzech pierworodny«, »niewolność woli«), lub o naturze, z której łona człowiek powstaje i w którą obecnie wkłada się zły pierwiastek (»udyablenie przyrody«), lub o istnieniu wogóle, które pozostaje jako »nicwarto samo w sobie« (nihilistyczne odwrócenie się od niego, pożądanie nicości lub pożądanie jego »przeciwieństwa», innego istnienia, buddyzm i rzeczy pokrewne) — aż naraz znajdujemy się przed paradoksalnym i przerażającym wybiegiem, w którym znękana ludzkość czasową znalazła ulgę, przed genialnym figlem chrześcijaństwa: Bóg ofiaruje samego siebie za dług człowieka, Bóg samym sobą płaci samemu sobie, Bóg tym jedynym, który może wyzwolić człowieka, od czegoby on sam nigdy wyzwolić się nie mógł. Dłużnik ofiaruje się za swego wierzyciela, z miłości (mamyż w to wierzyć? —), z miłości dla swego dłużnika!...

22.

Już prawie da się zgadnąć, co się przy tem wszystkiem i pod tem wszystkiem działo. Widzimy ową chęć samodręczenia, owo w głąb cofnięte okrucieństwo uwewnętrznionego, w siebie zapędzonego człowieka-zwierza, celem obłaskawienia »w państwo« zamkniętego więźnia, który wynalazł nieczyste su-

mienie, by sobie ból zadawać, skoro naturalne ujście tej chęci zadawania cierpienia zostało zatamowane. Ten człowiek z sumieniem nieczystem owładnął założeniem religijnem, by swoją samoudrękę doprowadzić do najokropniejszej srogości i surowości. Wina przeciw Bogu!... Ta myśl staje się dlań narzędziem tortury. Ujmuje w »Bogu« krańcowe przeciwieństwa, jakie dla swych właściwych i nieodłącznych instynktów zwierzęcych mógł wynaleźć, przeinacza te instynkty zwierzęce w winę przeciw Bogu (jako wrogość, opór, bunt przeciw »panu«, »ojcu«, źródłu i początkowi świata), wprzęga się w sprzeczność »Boga« i »dyabła«, wyrzuca z siebie wszelkie zaprzeczenie siebie samego, natury, naturalności, faktycznej swej istoty, jako potwierdzenie, jako byt, cielesność, rzeczywistość, jako Boga, jako świętość Boga, jako sędziostwo Boga, jako katostwo Boga, jako zaświat, jako wieczność, jako katuszę bez końca, jako piekło, jako niezmierzoność kary i winy. Jest w tem okrucieństwie duchowem rodzaj szaleństwa woli, nie mającego bezwzględnie nic sobie równego: wola człowieka uważania siebie za winnego i godnego potępienia aż do niemożliwości pokuty; jego wola czuć się skaranym, bez nadziei, że kara winę zrównoważyć może; jego wola, by najgłębsze dno rzeczy zarazić i zatruć problematem kary i winy, by raz na zawsze odciąć sobie odwrót z tego labiryntu »*idée fixe*«; jego wola wzniesienia ideału — ideału »świętego Boga« — by w obliczności jego być dotykalnie pewnym swej bezwzględnej niegodności! Och, to szalone, smutne zwierzę człowiecze! Jakież nachodzą je pomysły, jakież pogwałcenia natury, jakież paroksyzmy głupstwa, jakież bestyalstwo idei wy-

strzela natychmiast, skoro tylko przeszkodzi się mu być bestyą w czynie!... Wszystko to jest aż nadmiernie zajmujące, lecz także pełne czarnego, posępnego, denerwującego smutku, że trzeba przemocą bronić się zbyt długiemu patrzeniu w te bezdnie. Tkwi tu choroba, nie ulega wątpliwości, najstraszniejsza choroba, jaka dotychczas w człowieku szalała: — a kto jeszcze usłyszeć zdołał (lecz dziś nie ma się już uszu na to! —), jak wśród tej nocy katuszy i niedorzeczności brzmiał krzyk miłości, krzyk tęskniącego zachwytu, wybawienia w miłości, ten odwróci się, przejęty niezwyciężoną grozą... W człowieku jest tyle przerażającego!... Ziemia za długo już była domem waryatów!...

23.

Niech to wystarczy raz na zawsze odnośnie do dochodzenia »świętego Boga«. — Że pojęcie bogów samo w sobie nie koniecznie prowadzi do tego pogorszenia fantazyi, którego uprzytomnienia ani na chwilę nie wolno nam było sobie oszczędzić; że istnieją dostojniejsze sposoby posługiwania się zmyśleniem bogów, niż samokrzyżowanie i samohańbienie człowieka, w czem ostatnie stulecia Europy doszły do mistrzostwa, — to daje się na szczęście wysnuć z każdego spojrzenia, rzuconego na bogów greckich, na te odzwierciedlenia ludzi dostojnych i wielmożnych, w których zwierzę ludzkie czuło się ubóstwionem, nie rozdzierało zaś samego siebie, nie wściekało się na siebie samo! Grecy posługiwali

się przez najdłuższy okres czasu swoimi bogami, by właśnie zdaleka od siebie trzymać »nieczyste sumienie«, by móc cieszyć się z swej wolności duszy: więc w rozumieniu odwrotnem, niż chrześcijaństwo swego używało Boga. Posuwały się w tem bardzo daleko te przepyszne istoty o lwich sercach a głowach dzieci. I nie mniejszy autorytet jeno sam Zeus homerowski, daje im kiedy niekiedy do zrozumienia, że biorą to nazbyt lekce. »Dziwna! mówi on raz — chodzi o sprawę Egistosa, b a r d z o złą sprawę —

»Dziw, że tak bardzo śmiertelni skarżą się jednak [na bogów!
Zło od nas t y l k o p o c h o d z i, sądzą; lecz [sami ściągają
Na się nieszczęścia przez swój nierozum, wbrew [przeznaczeniu...«

Jednak widzi się i słyszy zarazem, że i ten olimpijski widz i sędzia daleki jest od tego, by gniewać się na nich za to i źle myśleć o nich. »Jakże oni g ł u p i!« myśli, patrząc na występki śmiertelnych. »Głupstwo«, »brak rozumu«, nieco »zaburzenia w głowie«, to tylko p r z y p u s z c z a l i Grecy nawet najtęższych, najdzielniejszych czasów, jako powód wiela złego i fatalnego. Głupota, n i e grzech! Rozumiecie to?... Jednak nawet to zaburzenie w głowie było problematem. »Bo jakżeż to też możliwe? skądby się wzięło w głowach, jakie m y mamy, my ludzie pochodzenia szlachetnego, szczęśliwi, pomyślnie udani, najlepszego towarzystwa, dostojni i cnotliwi?« — tak pytał siebie przez stulecia dostojny Grek, w obliczu niezrozumiałej dla siebie zdrożności i występku, którymi splamił się ktoś z jemu równych. »Musiał go pewno b ó g dotknąć szaleństwem«, mówił sobie wkońcu, po-

trząsając głową... Ta konkluzya jest typowo grecka... W ten sposób służyli wówczas bogowie jako usprawiedliwienie człowieka do pewnego stopnia nawet w lichem, służyli jako przyczyna zła — wówczas brali na siebie nie karę, lecz, co jest dostojniej, winę...

24.

— Kończę trzema znakami pytania, widać to dobrze. «Czy właściwie stawia się tu jakiś ideał, czy się go obala?« takie spotka mnie może pytanie... Lecz czyście też siebie samych pytali dość, jak drogo opłaca się na ziemi wzniesienie każdego ideału? Ile rzeczywistości trzeba było na to zawsze oczernić i zaniepoznać, ile kłamstw uświęcić, ile sumień zburzyć, ile z «boga« każdym razem w ofierze złożyć? By móc jakąś świętość wznieść, trzeba jakąś świętość zburzyć: to jest prawo — pokażcie mi wypadek, w którymby się nie spełniło!... My ludzie nowocześni jesteśmy spadkobiercami wiwisekcyi sumienia i samodręczenia się zwierząt od tysiącoleci: w tem mamy najdłuższe ćwiczenie, swój artyzm może, w każdym razie swe wyrafinowanie, swój smak zepsuty. Człowiek zbyt długo »złem spojrzeniem obserwował swe przyrodzone skłonności, tak że ostatecznie zawarły w nim siostrzany związek z »nieczystem sumieniem«. Usiłowanie odwrotne byłoby samo w sobie możliwe — lecz któż jest dość silny na to? —, to jest, by nienaturalne skłonności, wszystkie owe aspiracye do zaświata, do tego co

przeciwne zmysłom, instynktowi, naturze, zwierzęciu, krótko, dotychczasowe ideały, które wszystkie razem wrogie są życiu i oczerniają ziemię, połączyć z nieczystem sumieniem siostrzanym związkiem. Do kogo zwrócić się dziś z takiemi nadziejami i wymaganiami?... Właśnie dobrych ludzi miałoby się tem samem przeciw sobie; nadto, co słuszna, wygodnych, pojednanych, próżnych, marzycieli, znużonych... Cóż obraża głębiej, cóż rozdziela gruntowniej niż to, że się daje coś niecoś do poznania z surowości i wyżynności, z jaką traktuje się samego siebie? I znowu — jakże uprzedzającym, jakże uprzejmym dla nas okazuje się świat cały, skoro czynimy jak świat cały i folgujemy sobie jak cały świat!... Potrzebaby do owego celu innego rodzaju duchów, niż te, które w tym właśnie możliwe są okresie: duchów przez wojny i zwycięstwa wzmocnionych, którymby zdobywanie, przygoda, niebezpieczeństwo, ból nawet potrzebą się stały; trzebaby na to nawyknienia do ostrego wysokiego powietrza, do zimowych wędrówek, do lodu i gór w każdem znaczeniu, trzebaby na to pewnego rodzaju wzniosłej złoby, ostatecznego najpewniejszego siebie zuchwalstwa poznania, które jest właściwe wszelkiemu zdrowiu, trzebaby, mówiąc krótko i dość źle, właśnie tego wielkiego zdrowia!... Lecz czyż to dziś właśnie jest choćby tylko możliwe?... Lecz kiedyś, w czasach silniejszych, niż ta zbutwiała, samozwątpiała teraźniejszość, musi nam się zjawić przecie ten wyzwalający człowiek wielkiej miłości i pogardy, duch twórczy, którego napór sił własnych ciągle wygania z wszelkich uboczy i zaświatów, którego samotność tłum zaniepoznaje, jak gdyby ona była ucieczką przed rzeczywistością;

tymczasem jest ona tylko jego zanurzeniem się, zagrzebaniem, zagłębieniem w rzeczywistość, by stamtąd kiedyś, gdy znowu wróci na światło, mógł wyzwolenie przynieść tej rzeczywistości: jej wyzwolenie od przekleństwa, którem obarczył ją dotychczasowy ideał. Ten człowiek przyszłości, który nas tak samo od dotychczasowego wyzwoli ideału, jak i od tego, co zeń wyrość musiało, od wielkiego wstrętu, od woli nicości, od nihilizmu, ten dzwon bijący południa i wielkiego rozstrzygnięcia, dzwon, który wolę znów wolną uczyni, który wróci ziemi jej cel, a człowiekowi jego nadzieję, ten antychryst i antynihilista, ten zwycięzca Boga i nicości — przyjść kiedyś musi...

25.

Lecz cóż to prawię? Dość! Dość! W miejscu tem godzi mi się jedno tylko, milczeć: targam się bowiem na coś, co wolno jeno komuś młodszemu, komuś »bardziej przyszłemu«, silniejszemu, niż ja jestem, — co wolno jedynie Zaratustrze, Zaratustrze bezbożnikowi...

ROZPRAWA TRZECIA:

Co znaczą ideały ascetyczne?

Beztroskich, drwiących gwałtowników — takimi chce nas mieć mądrość: jest niewiastą, kocha zawsze tylko wojownika.

Tako rzecze Zaratustra.

I.

Co znaczą ideały ascetyczne? — U artystów nic, lub zbyt wiele rzeczy; u filozofów i uczonych coś jakby wietrzenie i instynkt co do najbardziej sprzyjających warunków wysokiej duchowości; u kobiet, w najlepszym razie, jeden powab uwodny więcej, pewną *morbidezza* pięknego ciała, anielskość ładnego tłustego zwierza; u fizyologicznie upośledzonych i rozstrojonych (u większości śmiertelnych) usiłowanie, by wydawać się »zbyt dobrymi« dla tego świata, są świętą formą wybujałości, głównym środkiem w walce z długiem cierpieniem i nudą; u kapłanów są one właściwą wiarą kapłańską, najlepszem narzędziem mocy, także »najwyższem« zezwoleniem na moc; u świętych wreszcie pozorem do snu zimowego, ich *novissima gloriae cupido*, ich spokojem w nicości (»Bogu«), formą ich obłędu. Że jednak wogóle ideał ascetyczny tak wiele znaczył dla człowieka, w tem wyraża się zasadniczy fakt człowieczej woli, jej *horror vacui:* potrzebuje on celu, — i woli raczej jeszcze chcieć nicości, niż nie chcieć. —

Czy mnie rozumiecie?... Czyście mnie zrozumieli?... »Bynajmniej! mój panie!« — Zacznijmy więc od początku.

2.

Co znaczą ideały ascetyczne? — Lub, by poszczególny wziąć przypadek, co do którego dość często pytano mnie o radę, co znaczy naprzykład, jeśli taki artysta, jak Ryszard Wagner, na swoje stare lata hołd składa czystości? Oczywiście w pewnym sensie czynił to zawsze; lecz dopiero na samym końcu w sensie ascetycznym. Co znaczy to nawrócenie się, ta zmiana radykalna skłonności? — bo taką była ona, Wagner rzucił się wtedy w kierunek wprost sobie przeciwny. Co znaczy, jeśli artysta rzuca się w kierunek wprost przeciwny?... Tutaj przypomina się nam, oczywiście, jeśli chcemy zatrzymać się nieco przy tem zagadnieniu, przypomina się nam wnet najlepszy, najmocniejszy, najradośniejszy, najodważniejszy może czas, jaki był w życiu Wagnera: było to wówczas, gdy go wnętrznie i głęboko przejmował pomysł wesela Lutra. Kto wie, jakie to właściwie zrządziły przypadki, że dziś zamiast tej muzyki weselnej posiadamy Majstersingerów? I wiele w nich jeszcze może tamtej podzwania? Lecz nie ulega zgoła wątpliwości, że i w tem »Weselu Lutra« chodziłoby tylko o pochwałę czystości. Lecz w każdym razie też o pochwałę zmysłowości: — i właśnie tak wydałoby mi się wszystko w porządku, takby właśnie było

też »po wagnerowsku«. Bo między czystością a zmysłowością nie koniecznie musi istnieć przeciwieństwo; każde dobre małżeństwo, każde prawdziwe kochanie serdeczne stoi ponad tem przeciwieństwem. Wagner, zda mi się, byłby dobrze zrobił, gdyby był tę przyjemną faktyczność z pomocą wdzięcznej i dzielnej komedyi Lutrowej wpoił nanowo w swych Niemców, bo jest i było między Niemcami zawsze wielu oszczerców zmysłowości; i może zasługa Lutra nie jest w niczem tak wielka, jak właśnie w tem, że miał odwagę do swej zmysłowości (— nazywano ją wówczas, dość delikatnie, »ewangeliczną wolnością«...) Lecz nawet w wypadku, gdzie istnieje naprawdę przeciwieństwo między czystością a zmysłowością, nie musi to być na szczęście wcale jeszcze przeciwieństwo tragiczne. Stosuje się to przynajmniej do wszystkich bardziej udanych, bardziej ochoczych śmiertelników, którzy dalecy są, by swą zawodną równowagę między »zwierzęciem i aniołem« uważać zaraz za argument przeciw istnieniu, — najwykwintniejsi, najjaśniejsi, jak Goethe, jak Hafis, widzieli w tem nawet jeden powab życia więcej... Takie »sprzeczności« właśnie są pokusą istnienia... Z drugiej strony rozumie się aż zbyt dobrze, że jeśli unieszczęśliwione świnie doprowadzone zostały do uwielbienia czystości — a są takie świnie! —, to widzą i uwielbiają w niej tylko przeciwieństwo, przeciwieństwo unieszczęśliwionej świni (z jakiemż tragicznem rechtaniem i żarliwością! można sobie wyobrazić), owo bolesne i zbyteczne przeciwieństwo, do którego Ryszard Wagner chciał bezsprzecznie na końcu swego życia jeszcze muzykę ułożyć i wprowadzić na scenę. Po cóż jednak? jak słusznie

zapytać wolno. Bo cóż go obchodziły, bo cóż nas obchodzą świnie? —

3.

Nie można przytem oczywiście pominąć owego drugiego pytania, co go właściwie obchodziło to męskie (ach, tak niemęskie) »niewiniątko wiejskie«, ów nieborak i prostaczek Parsyfal, którego tak podchwytliwymi środkami zrobił ostatecznie katolikiem — jak to? byłże ten Parsyfal poważnie pomyślany? Czułoby się bowiem pokusę przypuszczać, nawet życzyć sobie czegoś odwrotnego, — że wagnerowski Parsyfal pomyślany został pogodnie, niby finał i dramat satyryczny, którym tragik Wagner, w jemu właśnie przystojny i jego godny sposób, chciał pożegnać się z nami, także z sobą, przedewszystkiem z tragedyą, a to wybrykiem najwyższej i najzuchwalszej parodyi samej tragiczności, parodyi całej przerażającej powagi ziemi i jęku ziemi z onegdaj, przezwyciężonej nareszcie najgrubszej formy sprzeczności ideału ascetycznego z naturą. To właśnie, jak się rzekło, byłoby godne wielkiego tragika, który, jak każdy artysta, wtedy dopiero dosięga ostatecznego szczytu swej wielkości, gdy umie siebie i sztukę swoją widzieć pod sobą, — gdy umie śmiać się z siebie. Jestże »Parsyfal« Wagnera jego tajemnym śmiechem wyższości z samego siebie, tryumfem jego zdobytej, ostatecznej, najwyższej wolności artystycznej, zaświatowości artystycznej? Chciałoby się, jak rzekłem, życzyć tego; bo czemżeby był poważnie pomyślany Parsyfal? Czyż rzeczywiście trzeba widzieć w nim

(jak wyrażono się przede mną) wyrodka oszalałej nienawiści poznania, ducha i zmysłowości? Przekleństwo na zmysły i ducha, rzucone jednym tchem nienawiści? Odstępstwo i nawrót ku chrześcijańsko chorobliwym i szerzącym ciemnotę ideałom? I wreszcie zaprzeczenie i przekreślenie samego siebie przez artystę, który dotąd całą mocą swej woli parł do czegoś odwrotnego, to jest do najwyższego uduchowienia i uzmysłowienia swej sztuki? A nie tylko swej sztuki: także swego życia. Przypomnijmy sobie, z jakim zapałem szedł Wagner owego czasu śladami filozofa Feuerbacha: wyrażenie Feuerbacha o »zdrowej zmysłowości« brzmiało w trzydziestych i czterdziestych latach Wagnerowi, jak i innym Niemcom (— nazywali siebie »młodymi Niemcami«), niby głos zbawienia. Czyż ostatecznie przyjął inną o tem naukę? Bo, co najmniej zdaje się, że wkońcu miał wolę po temu, by o tem inaczej pouczać. — I nie tylko z pomocą parsyfalowych trąb ze sceny: — w mętnej, równie nieswobodnej jak bezradnej, pisaninie jego ostatnich lat znajduje się sto ustępów, gdzie zdradza się tajemne życzenie i wola, ociągliwa, niepewna, niewyznana wola głoszenia odwrotu, nawrócenia, zaprzeczenia, chrześcijaństwa, średniowiecza i powiedzenia swym uczniom »to nic nie jest! szukajcie zbawienia gdzieindziej!« nawet wzywa raz »krwi Zbawiciela«...

4.

Wypowiadając w takim wypadku, który ma w sobie wiele bolesnego, swoje mniemanie — a jest

to wypadek typowy —: sądzę, że będzie z pewnością najlepiej oddzielić twórcę o tyle od jego dzieła, by jego samego nie brać tak poważnie, jak jego dzieło. Jest on wkońcu tylko uprzednim warunkiem swego dzieła, łonem matczynem, gruntem, w pewnej mierze pognojem i śmieciem, na którem, z którego ono wyrasta, — a zatem w najliczniejszych wypadkach czemś, o czem trzeba zapomnieć, jeśli się samem dziełem radować chcemy. Wnikanie w pochodzenie dzieła należy do fizyologów i wiwisektorów ducha: nigdy zaś, nigdy do ludzi estetycznych, artystów! Poecie i twórcy Parsyfala nie zostało oszczędzonem głębokie, podstawowe, nawet straszliwe wżycie się i zejście w średniowieczne kontrasty duszne, złowrogie stanie na uboczu od wszelkiej wyżyny, surowości i karności ducha, pewien rodzaj intelektualnej przewrotności (jeśli mi się wybaczy to słowo), podobnie jak brzemiennej kobiecie wszystkie obrzydliwości i przedziwności ciąży, o których, jak się rzekło, musi się zapomnieć, by móc się dzieckiem radować. Należy się wystrzegać i nie mieszać rzeczy, jak to sam artysta zbyt łatwo czyni, z psychologicznej *contiguity*, jak mówią Anglicy: jakoby on sam był tem, co przedstawiać, wymyślać, wyrażać może. Faktycznie jest tak, że, jeśliby był tem właśnie, siłą konieczności nie mógłby tego przedstawić, wymyślić, wyrazić; Homer nie byłby stworzył Achillesa, Goethe Fausta, gdyby Homer był Achillesem a Goethe Faustem. Doskonały i zupełny artysta jest po wszystkie wieki oddzielonym od »realności«, od rzeczywistości; z drugiej strony jest zrozumiałem, jak tą »nierealnością« i fałszywością swego najwnętrzniejszego istnienia niekiedy aż do rozpaczy znużyć

się może, — i że usiłuje wówczas wtargnąć w to, co mu właśnie najbardziej wzbronione, w to, co rzeczywiste, i być rzeczywiście. Z jakiem powodzeniem? Można odgadnąć... Jest to typowa zachcianka twórcy, ta sama zachcianka, której uległ i postarzały Wagner i którą tak drogo, tak fatalnie odpokutować musiał (— stracił z jej powodu część najcenniejszych przyjaciół). Lecz wkońcu, pomijając tę zachciankę, któżby wogóle nie życzył, dla samego Wagnera, by inaczej się był pożegnał z nami i swoją sztuką, nie Parsyfalem, lecz bardziej zwycięsko, z większą pewnością siebie, bardziej po wagnerowsku, — mniej uwodząco na manowiec, mniej dwuznacznie w stosunku do całości swych usiłowań, mniej po szopenhauerowsku, mniej nihilistycznie?...

5.

— Cóż więc znaczą ideały ascetyczne? Jeżeli chodzi o artystę, pojmujemy to właśnie: nic zgoła!... Lub tak wiele rzeczy, że jest to tyle, co nic zgoła... Wreszcie, cóż zależy na tem? Panom artystom daleko do tego, by stać dość niezależnie na świecie i przeciw światu, żeby ich oceny wartości i zmiana tychże zasługiwała w sobie na współodczuwanie! Byli oni wszystkich czasów lokajami jakiejś moralności, lub filozofii, lub religii, pomijając już całkiem, że byli niestety dość często nazbyt gibkimi dworakami swych zwolenników i popleczników i wietrzącymi pochlebcami wobec starych lub właśnie nowowynurzających się potęg. Co najmniej potrzebują za-

wsze ochrony, oparcia, jakiegoś ustalonego autorytetu: artyści nie stoją nigdy o własnej sile, stanie o własnej sile sprzeciwia się ich najgłębszym instynktom. Tak naprzykład Ryszard Wagner wziął sobie filozofa Schopenhauera, gdy »nadszedł czas«, za przewodnika i opiekuna: — któżby zresztą choćby tylko przypuścił, że mógł mieć odwagę do ideału ascetycznego bez poparcia, którego mu użyczała filozofia Schopenhauera, bez autorytetu Schopenhauera, który w siedmdziesiątych latach osięgnął w Europie przewagę (pominąwszy już, czy w nowych Niemczech był wogóle możliwy artysta bez mleka bogobojnego, państwowo bogobojnego sposobu myślenia). — I oto dotarliśmy do najpoważniejszego pytania: co znaczy, jeśli prawdziwy filozof hołduje ideałowi ascetycznemu, prawdziwie na sobie samym oparty duch, jak Schopenhauer, mąż i rycerz o spiżowem spojrzeniu, który ma odwagę być sobą samym, który umie stać sam, a nie czeka dopiero na przodowników i skinienia z góry? — Rozważmy tu natychmiast godne uwagi i dla pewnego rodzaju ludzi moc czaru mające stanowisko Schopenhauera w stosunku do sztuki: bo ono to było oczywiście powodem, dla którego przedewszystkiem Ryszard Wagner przeszedł na stronę Schopenhauera (namówiony do tego przez pewnego poetę, wiadomo, przez Herwegha), i to aż do tego stopnia, że przez to rozwarła się zupełna teoretyczna sprzeczność pomiędzy jego dawniejszą a jego późniejszą wiarą estetyczną. Pierwsza naprzykład wyrażona jest w »Operze i Dramacie«, druga w pismach, które wydał po roku 1870. W szczególności zmienia Wagner, co może najbardziej zadziwia, zmienia odtąd bezwzględnie swój sąd

o wartości i stanowisku muzyki samej: cóż zależało mu na tem, że dotąd czynił z niej środek, medium, »kobietę«, która, by się rozwinąć, potrzebuje koniecznie celu, mężczyzny — mianowicie dramatu! Pojął on odrazu, że z szopenhauerowską teoryą i nowinką więcej zrobić można *in majorem musicae gloriam*, — to jest z samowładztwem muzyki, tak jak ją Schopenhauer pojął. Muzyka stanęła tu na uboczu od wszystkich pozostałych sztuk, jako niezawisła w sobie sztuka, nie, jak tamte, przedstawiające odbicia zjawiskowości, raczej jako przemawiająca językiem woli bezpośrednio z »bezdni«, jako jej najwłaśniejsze, najpierwotniejsze, wprost z niej się wywodzące objawienie. Wraz z tem nadzwyczajnem podwyższeniem wartości muzyki, wyrosłem z filozofii szopenhauerowskiej, podniósł się odrazu i sam muzyk niesłychanie w cenie: stał się odtąd wyrocznią, kapłanem, ba, więcej niż kapłanem, pewnego rodzaju trąbą »rzeczy samej w sobie«, telefonem zaświata, — wypowiadał odtąd nietylko muzykę, ten brzuchomowca boga, — wypowiadał metafizykę: cóż dziwnego, że wreszcie pewnego dnia zaczął prawić o ideałach ascetycznych?...

6.

Schopenhauer zużytkował dla siebie kantowskie ujęcie problematu estetycznego, — jakkolwiek z pewnością nie patrzał nań kantowskiemi oczyma. Kant spodziewał się, że wyświadczy zaszczyt sztuce, gdy między właściwościami piękna odznaczy i na czoło

wysunie te, które są zaszczytem wiedzy: bezosobowość i ważność powszechną. Czy to nie było w zasadzie błędem, nie tu miejsce do roztrząsania; podkreślić jeno pragnę, że Kant, podobnie jak wszyscy filozofowie, zamiast patrzeć na problemat estetyczny ze stanowiska doświadczeń artysty, rozmyślał o sztuce i pięknie jedynie ze stanowiska »widza« i przytem wciągnął niepostrzeżenie samego »widza« w pojęcie »piękny«. Lecz gdyby przynajmniej ten »widz« był dostatecznie znany filozofującym o pięknie! — to jest jako wielka o s o b i s t a oczywistość i doświadczenie, jako pełnia najbardziej własnych silnych wydarzeń życiowych, żądz, niespodzianek, zachwytów w dziedzinie piękna! Lecz rzecz miała się zawsze, jak się obawiam, przeciwnie: tak więc otrzymujemy od nich zaraz z początku definicye, które jak w owej sławnej definicyi Kanta o pięknie, brak wytworniejszego doświadczenia własnego toczy jak duży robak w miejscu zasadniczej pomyłki. »Piękne jest, mówi Kant, co się podoba b e z i n t e r e s o w n i e«. Bezinteresownie! Porównajmy z tą definicyą tamtą inną, którą stworzył prawdziwy »widz« i artysta, — Stendhal, nazywający raz piękno *une promesse de bonheur*. Jest tu w każdym razie właśnie o d r z u c o n e i wykreślone to, co Kant w estetycznym stanie jedynie wyróżnia: *le désintéressement*. Kto ma słuszność, Kant czy Stendhal? — Oczywiście, jeżeli naszym estetykom nie przykrzy się obciążać szali na rzecz Kanta tem, że pod czarem piękna można n a w e t nieubrane posągi kobiece oglądać »bezinteresownie«, to nam wolno też pobawić się trochę ich kosztem: — doświadczenia a r t y s t ó w są na tym ślizkim punkcie bardziej »interesujące«, a w każdym razie Pigmalion n i e koniecz-

nie musiał być »człowiekiem nieestetycznym«. Złóżmy tem lepsze świadectwo niewinności naszych estetyków, która odzwierciedla się w takich argumentach, poczytajmy naprzykład Kantowi za chlubne to, czego o najistotniejszej właściwości zmysłu dotyku uczyć umie z naiwnością wiejskiego proboszcza! — A teraz powracamy do Schopenhauera, który w zupełnie innej, niż Kant, mierze był blizki sztukom, a jednak nie mógł wydobyć się z zaklętego koła kantowskiej definicyi: jak to się stało? Okoliczność jest dość dziwna: słowo »bezinteresownie« wykładał sobie w najosobistszy sposób, na podstawie jednego doświadczenia, które u niego należeć musiało do najprawidłowszych. O niewielu rzeczach mówi Schopenhauer z taką pewnością, jak o działaniu kontemplacyi estetycznej: pomawia ją, że przeciwdziała ona właśnie »interesowności« p ł c i o w e j, podobnie więc jak lupulina i kamfora; był nieznużony na punkcie uświetniania t e g o wyzwalania się od woli, jako wielkiej korzyści i pożytku stanu estetycznego. Ba, czuje się pokusę zapytać, czy jego zasadnicza koncepcya »woli i wyobrażenia«, czy jego myśl, iż wyzwolenie się z »woli« możliwe jest jedynie przez »wyobrażenie«, nie pochodzi z uogólnienia owego doświadczenia płciowego. (Przy wszystkich zagadnieniach co do filozofii szopenhauerowskiej, mówiąc nawiasem, nie należy nigdy wypuszczać z pod uwagi, że jest ona koncepcyą dwudziestosześcioletniego młodzieńca, że więc zabarwiona jest nietylko tem, co jest specyficznem w Schopenhauerze, lecz i tem, co jest specyficznem w owym okresie życia.) Posłuchajmy naprzykład jednego z najwyraźniejszych ustępów z pośród tych licznych, które pisał na chwałę stanu estetycznego (Świat jako wola

i wyobrażenie, I., 231), wsłuchajmy się w ton, w cierpienie, szczęście, wdzięczność, z któremi te słowa musiały być wymawiane. »Jest to stan bezbolesny, który Epikur sławił jako dobro najwyższe i jako stan bogów; na tę chwilę pozbyliśmy się marnego naporu woli, święcimy sabat więziennej pracy chcenia, koło Iksyona zatrzymało się«... Co za dosadność słów. Co za patologiczne prawie przeciwstawienie czasu »owej chwili« i pozostałego poza tem »koła Iksyona«, »więziennej pracy chcenia« i »marnego naporu woli«! — Lecz przypuściwszy, że Schopenhauer ma stokrotnie co do swej osoby słuszność, co uczyniono przez to dla lepszego wniknięcia w istotę piękna? Schopenhauer opisał jedno działanie piękna, to, które uspakaja wolę, — jestże ono jednak prawidłowe? Stendhal, jak się rzekło, natura nie mniej zmysłowa, lecz szczęśliwiej niż Schopenhauer udana, podnosi inne działanie piękna: »piękno o b i e c u j e szczęście«. Jemu wydaje się właśnie »p o b u d z e n i e w o l i« (»interesu«) przez piękno rzeczywistym stanem rzeczy. I czyżby nie można wkońcu samemu Schopenhauerowi zarzucić, że się pod tym względem bardzo niesłusznie za kantowczyka uważa, że kantowskiej definicyi piękna wcale a wcale po kantowsku nie rozumiał, — że i jemu piękno podoba się z »interesu«, nawet najsilniejszego, najosobistszego interesu z interesu katowanego, który się od swej katuszy uwalnia?... I by powrócić do naszego pierwszego zagadnienia, »cóż z n a c z y, jeśli filozof hołduje ideałom ascetycznym?« — to znajdujemy tu przynajmniej pierwszą wskazówkę: c h c e s i ę u w o l n i ć o d k a t u s z y. —

7.

Strzeżmy się przy słowie »katusza« zasępiać zaraz twarze: w tym właśnie wypadku jest dość do zastrzeżenia, dość do odjęcia, — pozostaje nawet dość do śmiechu. Nie należy nam niedoceniać mianowicie, że Schopenhauerowi, który w istocie uważał płciowość za osobistego wroga (a obejmował tem uczuciem jej narzędzie, kobietę, to »*instrumentum diaboli*«), wrogowie byli niezbędni do zachowania dobrej myśli; że lubił zgryźliwe, żółciowe, czarnozielone słowa; że gniewał się, by się gniewać, z pasyi; że byłby zachorował, byłby się stał pesymistą (— bo nie był nim, acz bardzo tego pragnął) bez swych wrogów, bez Hegla, bez kobiety, bez zmysłowości i całej woli istnienia, pozostania. Schopenhauer byłby inaczej tu nie pozostał, można się o to założyć, byłby stąd uciekł: jego wrogowie jednak trzymali go silnie, jego wrogowie uwodzili go ciągle nanowo ku istnieniu, jego gniew był zupełnie jak gniew starożytnych cyników jego pokrzepieniem, jego wypoczynkiem, jego odwetem, jego *remedium* przeciw wstrętowi, jego szczęściem. Tyle co do strony najosobistszej w sprawie Schopenhauera; z drugiej strony jest tu jeszcze coś typowego, — i tu dopiero spotykamy się znowu z naszym problematem. Pewnem jest bezsprzecznie, że odkąd istnieją na ziemi filozofowie i wszędzie, gdzie tylko istnieli filozofowie (od Indyi do Anglii, by wziąć przeciwległe bieguny uzdolnień do filozofii), istnieje też w stosunku do zmysłowości filozoficzna drażliwość i *rancune* — Schopenhauer jest tylko najwymowniejszym i, jeśli

się ma uszy po temu, także najbardziej porywającym i zachwycającym ich wybuchem —; istnieje również pewne filozoficzne przysposobienie i serdeczność względem całego ideału ascetycznego, jednak nie należy się co do tego łudzić. Jedno i drugie, jak się rzekło, należy do typu; jeśli obojga brak filozofowi, to jest on — można być tego pewnym — zawsze tylko »tak zwanym«. Cóż to znaczy? Bo trzeba ten stan rzeczy dopiero interpretować: stoi on tu sam w sobie, głupi po wszystką wieczność, jak wszelka »rzecz sama w sobie«. Każde zwierzę, tem samem także *la bête philosophe*, dąży instynktownie do pewnego *optimum* sprzyjających warunków, wśród których może całkowicie sile swej dać ujście i osiąga *maximum* poczucia mocy; każde zwierzę odrzuca tak samo instynktownie i z pewną czułością węchu, »wyższego niż wszelki rozsądek«, wszystkie rodzaje wichrzycieli i przeszkód, które mu stają lub stanąć mogą na tej drodze do *optimum* (— to, o czem mówię, nie jest jego drogą do »szczęścia«, lecz jego drogą do mocy, do czynu, do najmocniejszego działania, i w najliczniejszych wypadkach faktycznie jego drogą do nieszczęścia). W ten sposób odrzuca filozof małżeństwo, wraz z tem, coby do niego nakłonić mogło, — małżeństwo jako przeszkodę i fatalność na jego drodze do *optimum*. Któryż wielki filozof był dotąd żonaty? Heraklit, Platon, Dekart, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer — nie byli nimi; więcej jeszcze, nie można ich sobie nawet jako żonatych wyobrazić. Żonaty filozof należy do komedyi, to moje twierdzenie: a ów wyjątek, Sokrates — złośliwy Sokrates, ożenił się, zda się, *ironice*, jedynie by tego właśnie twierdzenia dowieść. Każdy filozof rzekłby,

jak rzekł Budda, gdy mu oznajmiono urodzenie syna: »*Râhula* mi się urodził, pęto mi ukuto« (*râhula* znaczy tu »mały demon«); dla każdego »ducha wolnego« musiałaby nadejść ta pełna namysłu godzina, przypuściwszy, że miał przedtem bezmyślną, która niegdyś nadeszła dla Buddy: »utrapione, myślał w sercu, jest życie w domu, miejscem nieczystości; wolność jest w porzuceniu domu«; »a że tak myślał, opuścił dom«. Ideał ascetyczny wskazuje tyle mostów do niezawisłości, że filozof nie może bez wnętrznej radości i przyklaśnięcia słuchać historyi tych wszystkich zdecydowanych, którzy pewnego dnia wszelkiej niewoli rzekli nie i poszli gdzieś na pustynię, przypuściwszy nawet, że były to tylko silne osły i zupełne przeciwieństwa silnego ducha. Cóż wedle tego znaczy ideał ascetyczny filozofa? Odpowiedź moją odgadliście zapewne dawno: filozof na jego widok uśmiecha się do *optimum* warunków najwyższej i najśmielszej duchowości, — nie zaprzecza przez to »istnienia«, potwierdza raczej swoje istnienie i tylko swoje istnienie i to może aż do tego stopnia, że nie jest daleki od występnego życzenia: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*...

8.

Jak widać, nie są to wcale nieprzekupni świadkowie i sędziowie wartości ideału ascetycznego, ci filozofowie! Myślą o sobie, — cóż ich obchodzi »święty«! Myślą przytem o tem, co dla nich właśnie

jest najniezbędniejsze: to jest o wolności od musu, przeszkody, hałasu, od zajęć, obowiązków, trosk; o jasności w głowie, o tańcu, skoku i locie myśli; o dobrem powietrzu, rzadkiem, czystem, wolnem, suchem, jak powietrze wyżynne, wśród którego wszelkie istnienie zwierzęce duchowem się staje i dostaje skrzydeł; o spokoju we wszystkich *souterrains*; wszystkie psy uwiązane starannie na łańcuchach; nie słychać szczekania nieprzyjaźni ni rozczochranej *rancune*; żadne podjadki nie toczą zadraśniętej dumy; skromne i poddańcze wnętrzności są pilne jak kołowroty młyńskie, lecz dalekie; serce obce, zaświatowe, przyszłe, pogrobowe, — myślą, razem wziąwszy, przy ideale ascetycznym o pogodnym ascetyzmie przebóstwionego i uskrzydlonego zwierza, który więcej ponad życiem buja, niż spoczywa. Wiadomo czem są te trzy błyskotliwe słowa ideału ascetycznego: ubóstwo, pokora, czystość: przypatrzcie się jeszcze raz zblizka życiu wszystkich wielkich rodzajnych wynalazczych duchów,— odnajdziecie tam zawsze wszystkie trzy do pewnego stopnia. Wcale nie, rozumie się samo przez się, jako ich »cnoty« — cóż ma ten rodzaj ludzi do czynienia z cnotami! —, lecz jako najistotniejsze i najnaturalniejsze warunki ich najlepszego istnienia, ich najbujniejszej płodności. Przytem jest zgoła możliwem, że ich dominująca duchowość musiała wprzód wodze nałożyć niepohamowanej i drażliwej dumie lub krnąbrnej zmysłowości, albo że dość trudno jej było sercem i ręką podtrzymywać swą wolę »pustyni« przeciw skłonności do zbytku i największego wyszukania, jak i przeciw marnotrawnej szczodrocie. Lecz czyniła to właśnie jako instynkt dominujący, który żądania

swe przeprowadzał przed wszystkimi innymi instynktami i czyni to jeszcze; gdyby tego nie czyniła, nie byłaby właśnie dominującą. Niema więc w tem nic z »cnoty«. Zresztą pustynia, o której właśnie mówiłem, gdzie wycofują się i samotnieją silne, niezawiśle nastrojone duchy — och, jakże inaczej wygląda, niż wykształceni ją sobie wyobrażają! — w danych razach bowiem oni nią są, ci wykształceni. I pewnem jest, że wszyscy duchowi aktorzy siłą konieczności nie wytrzymaliby w niej, — dla nich nazbyt mało jest ona romantyczna i syryjska, nazbyt mało pustynią teatralną. Jużci nie brak i w niej wielbłądów: do tego jednak ogranicza się całe podobieństwo. Własnowolne może ukrycie w ciemności; usuwanie się z drogi samemu sobie; lęk przed wrzawą, szacunkiem, gazetą, wpływem; mały urząd, dzień powszedni, coś co więcej ukrywa, niż na światło stawia; przy sposobności obcowanie z beztroskim pogodnym zwierzem i ptastwem, którego widok pokrzepia; góry do towarzystwa, lecz nie martwe, góry z oczami (to znaczy z jeziorami); w danym razie nawet pokój w przepełnionej wszechświatowej gospodzie, gdzie się jest pewnym, że nas wezmą za kogo innego, i gdzie bezkarnie można mówić z każdym, — to jest tu pustynią: och, jest ona dość samotna, wierzcie mi! Gdy Heraklit wycofywał się w dziedzińce wolne i portyki olbrzymiej świątyni Artemidy, to »pustynia« ta była godniejsza, przyznaję: dlaczego nam brak takich świątyń? (— może nam ich nie brak: właśnie przypominam sobie swoją najpiękniejszą pracownię, *piazza di San Marco*, pod warunkiem, że jest wiosna i przedpołudnie, pora między 10-tą a 12-tą). Lecz co Heraklit wymijał, to to samo, czemu my dziś z drogi

schodzimy: to zgiełk i demokratyczna gadanina Efezyjczyków, ich polityka, ich nowinki o »państwie« (Persyi, rozumiecie mnie), ich kram jarmarczny »dnia dzisiejszego«, — bo my filozofowie potrzebujemy przedewszystkiem spokoju od jednego: od wszelkiego »dzisiaj«. Czcimy to, co ciche, zimne, dostojne, dalekie, przeszłe, wszystko wogóle, na czego widok dusza nie musi się bronić i zasznurowywać, — coś, z czem można mówić, nie mówiąc g ł o ś n o. Posłuchajcie tylko dźwięku ducha, gdy mówi: każdy duch ma swój dźwięk, kocha swój dźwięk. Ten tam naprzykład to z pewnością agitator, to znaczy pusta głowa, pusty garnek: cokolwiek weń wejdzie, wychodzi zeń dudniąco i grubo, obciążone echem wielkiej próżni. Tamten mówi prawie zawsze ochryple: czyżby siebie ochryple p o m y ś l a ł? To możliwe — zapytajcie fizyologów —, lecz kto s ł o w a m i myśli, myśli jako mowca, a nie jako myśliciel (zdradza to, że w gruncie myśli nie o rzeczach, nie rzeczowo, lecz tylko o stosunku do rzeczy, że myśli właściwie o s o b i e i o swoich słuchaczach). Ten trzeci tu mówi natarczywie, nazbyt przybliża się do nas, wieje nam w twarz swym oddechem, — mimowoli zamykamy usta, chociaż przez książkę mówi do nas: dźwięk jego stylu wyjawia powód tego, — że nie ma on czasu, że mało wierzy w samego siebie, że dziś, lub nigdy już nie dojdzie do słowa. Lecz duch, który jest pewien samego siebie, mówi cicho; szuka ukrycia, pozwala czekać na siebie. Filozofa poznaje się po tem, że schodzi z drogi trzem błyszczącym i głośnym rzeczom: sławie, książętom i kobietom; przez co jeszcze nie powiedziano, że one do niego nie przychodzą. Unika zbyt jasnego światła; dlatego

unika swego czasu i jego »dnia«. W tem jest podobny do cienia: im bardziej mu słońce zachodzi, tem większy się staje. Co się tyczy jego »pokory«, to znosi pewną zawisłość i zaćmienie jak znosi ciemność. Co więcej, boi się zaburzeń od gromów, przeraża go bezchronność nazbyt wyosobnionego i na pastwę wydanego drzewa, na którem każda burza daje upust swym gniewom, każdy gniew swej burzy. Jego instynkt »macierzyński«, tajemna miłość ku temu, co w nim wzrasta, wskazuje mu położenia, w których odjęte mu jest myślenie o s o b i e; w tem samem znaczeniu, jak instynkt m a t k i w kobiecie utrzymał dotąd zależne stanowisko kobiety wogóle. Dość mało wkońcu żądają ci filozofowie, ich hasłem jest »kto posiada, jest posiadany« —: i to n i e, jak ciągle powtarzać muszę, z cnoty, z będącej zasługą woli przestawania na małem i prostoty, lecz ponieważ ich pan najwyższy t e g o od nich wymaga, mądrze i nieubłaganie wymaga; pan, który jedno tylko rozumie i wszystko, czas, siłę, miłość, interes na to tylko gromadzi i oszczędza. Ten rodzaj ludzi nie lubi być niepokojonym przez nieprzyjaźń, ani też przez przyjaźń; zapomina lub pogardza łatwo. Niesmacznem wydaje mu się grać rolę męczennika; »dla prawdy c i e r p i e ć« — to pozostawia ambitnym i teatralnym bohaterom duchowym i wogóle komukolwiek, kto ma czas po temu (— oni sami, filozofowie, mają coś dla prawdy u c z y n i ć). Oszczędnie używają wielkich słów; pono nawet słowo »prawda« nie przypada im do smaku: ma brzmieć pyszałkowato... Co wreszcie »czystości« filozofów dotyczy, to ten rodzaj duchów widocznie płodność swoją zasadza na czem innem, niż na dzieciach; może na

czem innem też dalsze życie swego imienia, swą małą nieśmiertelność (jeszcze nieskromniej wyrażano się w dawnych Indyach między filozofami: »pocóż potomstwo temu, którego duszą jest świat?«). Niema w tem nic z czystości jakiegoś ascetycznego skrupułu i nienawiści zmysłów, zarówno jak nie jest czystością, jeśli atleta lub dżokej powstrzymuje się od kobiet: tak chce raczej, przynajmniej na czas wielkiej ciąży, ich dominujący instynkt. Każdy artysta wie, jak szkodliwe jest spółkowanie w stanach wielkiego duchowego napięcia i przygotowania; najpotężniejszym i pod względem instynktów najpewniejszym pośród nich nie potrzeba dopiero doświadczenia, złego doświadczenia, — lecz właśnie ich instynkt »macierzyński« rozporządza bezwiednie na rzecz stającego się dzieła wszelakimi zapasami i naddatkami siły, od jurności zwierzęcego życia począwszy: większa siła zużywa wtedy mniejszą. — Wytłumaczmy zresztą wedle tej interpretacyi powyżej omówiony przykład z Schopenhauerem: widok piękna oczywiście działał na niego, na główną siłę jego natury, jako podnieta wyzwalająca (na siłę namysłu i głębokiego wnikania); tak że siła ta wybuchała i za jednym zamachem opanowywała świadomość. Tem samem nie wyklucza się wcale możliwości, że owa osobliwa słodycz i pełnia, właściwa stanowi estetycznemu, mogłaby właśnie pochodzić z domieszki »zmysłowości« (jak z tego samego źródła pochodzi ów »idealizm«, w którym podobają sobie dziewczęta na wydaniu) — że więc — zmysłowość za nadejściem stanu estetycznego nie zostaje zniesiona, jak Schopenhauer sądził, lecz przekształca się tylko i uświadamia, ale już nie jako podnieta płciowa. (Do tego punktu

widzenia wrócę innym razem, w związku z jeszcze delikatniejszymi problematami tej dotąd tak nietykanej, tak niewyjaśnionej fizyologii estetyki).

9.

Pewien ascetyzm, widzieliśmy to, pewne twarde i pogodne najdobrowolniejsze wyrzeczenie się należy do warunków, sprzyjających najwyższej duchowości, tak samo też do jej najnaturalniejszych skutków: z góry więc nie będzie to żadną dziwotą, jeśli właśnie filozofowie nie odnosili się nigdy do ideału ascetycznego bez pewnego dobrego uprzedzenia. Przy poważnym historycznym obrachunku okazuje się nawet, że węzeł między ideałem ascetycznym a filozofią był jeszcze o wiele ciaśniejszy i surowszy. Rzecby można, że dopiero na pasku tego ideału filozofia wogóle nauczyła się stawiać pierwsze kroki i kroczki na ziemi — ach, tak jeszcze niezgrabnie, ach, jeszcze z tak strapioną miną, ach, tak gotowa do upadku i leżenia na brzuchu, ta mała, bojaźliwa niedojda i chuchro z krzywemi nogami! Wiodło się filozofii z początku jak wszystkim dobrym rzeczom, — nie miały długo odwagi być samemi sobą, oglądały się zawsze, czy nikt im z pomocą przyjść nie zechce, co więcej, bały się każdego, kto im się przyglądał. Policzcie poszczególne popędy i cnoty filozofa po kolei — jego popęd powątpiewający, jego popęd zaprzeczający, jego popęd wyczekujący (»ephektyczny«), jego popęd analityczny, jego popęd badawczy, szukający, ważący, jego po-

pęd porównawczy i wyrównawczy, jego wolę bezstronności i przedmiotowości, jego wolę wszelkiego »*sine ira et studio*« —: czyście też już pojęli, że wszystko to razem przez najdłuższy okres czasu zgadzało się z elementarnemi żądaniami moralności i sumienia? (nie mówiąc wcale o rozumie wogóle, który Luter jeszcze lubił nazywać panią Mądrochą, mądrą nierządnicą). Że filozof, jeśliby był się sobie uświadomił, byłby się wprost musiał czuć ucieleśnionem »*nitimur in vetitum*« — i byłby następnie wystrzegał się »czuć siebie«, uświadamiać się sobie?... Nie inaczej, jak się rzekło, ma się rzecz z wszystkiemi dobremi rzeczami, z których dziś dumni jesteśmy. Mierząc nawet jeszcze miarą starych Greków, wydaje się całe nasze istnienie współczesne, o ile nie jest słabością, lecz mocą i świadomością mocy, czystą *Hybris* i bezbożnością: bo właśnie odwrotność rzeczy, które dziś czcimy, miała przez najdłuższy okres czasu sumienie po swej stronie i Boga swoim strażnikiem. *Hybris* jest dziś nasz cały stosunek do natury, nasze pogwałcenie natury z pomocą machin i tak beztroskiej wynalazczości techników i inżynierów; *Hybris* jest nasz stosunek do Boga, to znaczy do jakiegoś przypuszczalnego pająka celu i obyczajności poza wielką pajęczą siecią przyczynowości — możemy, jak Karol Śmiały w walce z Ludwikiem XI, rzec »*je combats l'universelle araignée*« —; *Hybris* jest nasz stosunek do siebie, bo eksperymentujemy tak na sobie samych, jakbyśmy sobie względem żadnych nie pozwolili zwierząt, rozpruwamy sobie w zadowoleniu i ciekawości duszę w żyjącem ciele: cóż nam zależy jeszcze na »zbawieniu« duszy! Potem uzdrawiamy siebie samych:

choroba jest pouczająca, nie wątpimy o tem, bardziej jeszcze pouczająca niż zdrowie, — chorobotwórcy zdają nam się dziś nawet potrzebniejsi, niż jacykolwiek lekarze i »zbawiciele«. Gwałcimy teraz siebie samych, to nie ulega wątpliwości, my duchowi wyłuskiwacze orzechów, my pytający i pytania godni, jak gdyby życie nie było niczem innem, jeno wyłuskiwaniem orzechów; właśnie dlatego musimy koniecznie stawać się codzień bardziej pytania godni, godniejsi, by pytać, z tego powodu może godniejsi — życia?... Wszystkie dobre rzeczy były niegdyś złemi rzeczami; każdy grzech pierworodny stał się cnotą pierworodną. Małżeństwo naprzykład uchodziło długo za grzech przeciwko prawu gromady; niegdyś płacono pokutą, jeśli kto był tak nieskromny, że przywłaszczał sobie kobietę (tu należy naprzykład *jus primae noctis*, które dziś jeszcze w Kambodży jest przywilejem kapłanów, tych przestrzegaczy »starych dobrych obyczajów«). Uczucia łagodne, przychylne, ustępcze, litośne — właśnie dlatego tak wartością wysokie, że są prawie »wartościami w sobie« — miały przez najdłuższy czas właśnie pogardę własną przeciw sobie: wstydzono się łagodności, jak się dziś wstydzą twardości (porównaj »Poza dobrem i złem« str. 243 i nast.) Poddanie się prawu: — och, z jakimż oporem sumienia zrzekały się wszędzie na ziemi szczepy dostojne *vendetty* i ustępowały przemocy prawa! Prawo było długo *vetitum*, zbrodnią, nowinką; występowało używając przemocy, jako przemoc, której jedynie ulegano ze wstydem przed sobą samym. Każdy najmniejszy krok na ziemi zdobywano niegdyś katuszami ducha i ciała: ten właśnie punkt widzenia: »że nie tylko postęp naprzód, nie! pochód, ruch,

zmiana potrzebowały niezliczonych męczenników«, brzmi nam dziś właśnie tak obco, — oświetliłem go w »Jutrzence« na str. 25 i nast. »Niczego nie okupiono drożej, napisano tamże na str. 27, nad tę odrobinę rozumu ludzkiego i uczucia wolności, które są dziś dumą naszą. Ta duma jednak jest powodem, dla którego nam dziś niemożliwem jest prawie czuć wespół z owymi ogromnymi okresami »obyczajności obyczaju«, poprzedzającymi »dzieje świata«, jako prawdziwe i rozstrzygające główne dzieje, które ustaliły charakter człowieka: gdzie cierpienie uchodziło za cnotę, okrucieństwo za cnotę, udawanie za cnotę, zemsta za cnotę, zaparcie się rozumu za cnotę, natomiast zadowolenie za niebezpieczeństwo, żądza wiedzy za niebezpieczeństwo, pokój za niebezpieczeństwo, litość za niebezpieczeństwo, wzbudzanie litości za hańbę, praca za hańbę, szaleństwo za boskość, z m i a n a za nieobyczajność i groźbę zagłady!«

10.

W tej samej książce na str. 47 wyłuszczono wśród jakiej oceny, pod jakim n a c i s k i e m oceny musiało żyć najstarsze pokolenie ludzi kontemplacyjnych, — pogardzane w tej samej mierze, w jakiej się go nie bano! Kontemplacya przyszła na samym początku na świat w postaci o zakrytej twarzy, o wyglądzie dwuznacznym, z złem sercem i często z zaniepokojoną głową: co do tego niema wątpliwości. Pierwiastek nieczynny, zadumany, niewojowniczy w instynktach ludzi kontemplacyjnych roztaczał długo

wokół nich głęboką nieufność: przeciw temu nie było innego środka jak tylko wzbudzić stanowczo strach przed sobą. I na tem znali się naprzykład starzy braminowie! Najstarsi filozofowie umieli swemu istnieniu i zjawieniu nadawać znaczenie, postawę i tło, z powodu których nauczono się ich bać: jeśli się rozważy dokładniej, czynili to z gruntowniejszej jeszcze potrzeby, to jest, by nabrać strachu przed samymi sobą i czci dla siebie samych. Bo znaleźli w sobie wszystkie oceny wartości zwrócone przeciw sobie, musieli przeciw »filozofowi w sobie« zwalczać wszelkiego rodzaju podejrzenia i opory. Jako ludzie strasznych czasów, czynili to strasznymi środkami: okrucieństwo względem siebie, wynalazcze samoudręczenie — oto był główny środek tych spragnionych mocy pustelników i nowatorów myśli, którzy musieli w samych sobie wpierw pogwałcić bogów i wszystko, co było zwyczajem uświęcone, by sami w nowości swe wierzyć mogli. Przypominam sławną historyę króla Viçvamitry, który na podstawie tysiącletniego samoumartwienia zdobył takie poczucie mocy i ufności w siebie, że podjął się nowe niebo zbudować: niesamowity to symbol najstarszej i najmłodszej historyi filozofów na ziemi, — każdy, kto kiedykolwiek zbudował jakieś »nowe niebo«, znajdował moc do tego dopiero w własnem piekle... Streśćmy cały stan rzeczy w krótkich formułach: duch filozoficzny musiał najpierw zawsze przebierać się i przepoczwarczać w dawniej ustalone typy ludzi kontemplacyjnych, jak oto: kapłana, czarodzieja, wróżbiarza, wogóle osoby duchownej, by w jakiejkolwiekbądź mierze móc istnieć przynajmniej; ideał ascetyczny służy przez długi czas filozofowi jako

forma zjawiska, jako warunek istnienia, — musiał on go przedstawiać, by móc być filozofem, musiał weń wierzyć, by móc go przedstawiać. Osobliwe, w stosunku do świata zaprzeczne, życiu wrogie, zmysłom niewierne, odzmysłowione trzymanie się filozofów na uboczu, które utrzymało się aż do czasów najnowszych i przez to zyskało znaczenie prawie postury filozoficznej w sobie, jest przedewszystkiem skutkiem nędzy warunków, wśród których filozofia wogóle powstała i istniała: to jest, że inaczej najdłuższy okres filozofii na ziemi nie byłby wcale możliwy bez ascetycznej powłoki i przebrania, bez ascetycznego samonieporozumienia. Wyraziwszy się poglądowo i plastycznie: kapłan-asceta aż do najnowszych czasów był jeno wstrętną i posępną formą gąsienicy, pod którą filozofia jedynie żyć i skradać się mogła... Czy się to rzeczywiście zmieniło? Czyż ten pstry i niebezpieczny zwierz skrzydlaty, ów »duch«, którego gąsienica owa kryła, został naprawdę dzięki słoneczniejszemu, cieplejszemu, bardziej rozjaśnionemu światu rozpowity i wypuszczony na światło? Czyż jest już dziś dość dumy, odwagi, dzielności, pewności siebie, woli duchowej, woli odpowiedzialności, wolności woli, by odtąd rzeczywiście na ziemi »filozof« — mógł istnieć?...

II.

Teraz dopiero, gdyśmy już obejrzeli kapłana-asceta, przybliżmy się poważnie do naszego pro-

blematu: co znaczy ideał ascetyczny? Teraz dopiero staje się on »poważnym«. Mamy teraz przed sobą właściwego przedstawiciela powagi wogóle. »Co znaczy wszelka powaga?« — To jeszcze bardziej zasadnicze pytanie wysuwa się tu może już na usta, pytanie dla fizyologów, jak słuszna, obok którego jednak tymczasem przekradniemy się jeszcze cichaczem. Kapłan-asceta składa w owym ideale nietylko swoją wiarę, lecz i swą wolę, swą moc, swój interes. Jego prawo do istnienia trwa i znika z owym ideałem: cóż za dziw, że natykamy się tu na strasznego przeciwnika (przypuszczając, że jesteśmy przeciwnikami owego ideału), na przeciwnika, który o swoją egzystencyę walczy przeciw oszczercom owego ideału? Z drugiej strony z góry można wątpić, by tego rodzaju interesowny stosunek do naszego problematu przeciwnikowi szczególnie wyszedł na dobre; kapłanowi ascecie trudno będzie być choćby najszczęśliwszym obrońcą swego ideału, z tej samej przyczyny, z której zwykło się nie udawać kobiecie, gdy chce bronić »kobiety samej w sobie«, — nie mówiąc już o roli najobjektywniejszego oceniciela i sędzi poruszonych tu kontrowersyi. Raczej więc będziemy musieli mu pomóc — tyle jest już teraz widoczne — by dobrze się przeciw nam bronił, niż żebyśmy się bać mieli, iż zbyt dobrze nas zbijać będzie... Myślą, o którą tu walka się toczy, jest ocena wartości naszego życia ze strony kapłana-ascety. Wiążą oni życie (wraz z tem, do czego ono należy, »przyrodą«, »światem«, całą sferą stawania się i znikomości) z pewnem zupełnie innego rodzaju istnieniem, do którego stoi ono w stosunku sprzecznym i wyłączającym, chyba, że zwraca się przeciw so-

bie samemu, zaprzecza siebie samego: w tym wypadku, z punktu widzenia życia ascetycznego, uchodzi życie za most do owego innego istnienia. Asceta uważa życie za manowiec, którym trzeba ostatecznie wstecz powrócić aż do tego miejsca, gdzie się zaczyna; lub za błąd, który się czynem zbija, — zbić należy: bo wymaga on, aby z nim iść, wymusza, gdzie może, swoją ocenę istnienia. Cóż to oznacza? Takiej potwornej oceny wartości nie wpisano w dzieje człowieka jako wypadku wyjątkowego i *curiosum:* jest ona jednym z najbardziej rozpowszechnionych i najtrwalszych faktów, jakie istnieją. Czytane z jakiejś dalekiej gwiazdy, wielkiemi literami kreślone, pismo naszego ziemskiego istnienia doprowadziłoby może do wniosku, że ziemia jest właściwą gwiazdą ascetyczną, zakątem niezadowolonych, pysznych i wstrętnych stworzeń, które nie mogą się pozbyć kwaśnego niezadowolenia z siebie samych, z ziemi, z wszelkiego życia i zadają sobie, ile tylko mogą, cierpienia dla samej przyjemności zadawania go sobie, prawdopodobnie jedynej swej przyjemności. Rozważmy bowiem, jak prawidłowo, jak powszechnie, jak w każdym czasie prawie pojawia się kapłan-asceta; nie należy on wyłącznie do żadnej rasy; zakwita wszędzie; wyrasta z wszystkich stanów. Nie dlatego, żeby hodował lub rozmnażał swe oceny wartości przez dziedziczenie; rzecz się ma odwrotnie: głęboki instynkt, biorąc ogółem, zabrania mu raczej rozmnażania się. Musi to być jakaś konieczność pierwszorzędna, która tej wrogiej życiu *species* pomaga ustawicznie do wzrostu i rozwoju, — musi tkwić w tem interes samego życia, by taki typ sprzeczności w sobie nie wymarł. Bo życie asce-

tyczne jest sprzecznością w sobie: włada tu bezprzykładnie *ressentiment* niesytego instynktu i woli mocy, pragnąc stać się panem — nie czegoś w życiu —, lecz samego życia, jego najgłębszych, najsilniejszych, najbardziej zasadniczych warunków. Jest tu usiłowanie użycia siły celem zatkania źródlisk siły; tu zwraca się zielone i jadowite spojrzenie przeciw samemu fizyologicznemu rozkwitowi w szczególności przeciw jego wyrazowi, pięknu, radości; tymczasem uczuwa się upodobanie i szuka się go w tem, co nieudane, zmarniałe, w bólu, w nieszczęściu, w brzydocie, w samowolnym uszczerbku, w wyzuciu się z samego siebie, samobiczowaniu, samoofierze. To wszystko jest w najwyższym stopniu paradoksalne: stoimy tu wobec rozdwojenia, które chce być rozdwojonem, które rozkoszuje się w tem cierpieniu samem sobą i staje się nawet coraz pewniejsze siebie i bardziej tryumfujące, w miarę jak jego własnego założenia, fizyologicznej zdolności życiowej, ubywa. »Tryumf w ostatecznej właśnie agonii«: pod tym najwyższym znakiem walczył zdawien dawna ideał ascetyczny; w tej zagadce uwiedzenia, w tym obrazie zachwytu i udręki widział on swoje najjaśniejsze światło, swoje zbawienie, swoje ostateczne zwycięstwo. *Crux*, *nux*, *lux* — stanowi dlań jedno.

12.

Przypuściwszy, że taka ucieleśniona wola przeczenia i wynaturzania doprowadzona zostanie do

filozofowania: to na czemż wywrze ona najwnętrzniejszą swą samowolę? Na tem, co z największą odczuwa się pewnością jako prawdziwe, jako rzeczywiste: szukać będzie błędu tam właśnie, gdzie właściwy instynkt życiowy najbezwarunkowiej wskazuje prawdę. Naprzykład, jak to czynili filozofowie Vedânty, zniży ona cielesność do złudzenia, boleść tak samo, wielość, całe przeciwieństwo pojęć »podmiot« i »przedmiot« — błędy, same tylko błędy! Odmówić swojemu ja wiary, sobie samemu własnej zaprzeczyć »realności« — co za tryumf! — już nie tylko nad zmysłami, nad oczywistością, daleko wyższy rodzaj tryumfu, pogwałcenie i okrucieństwo względem rozumu. Rozkosz ta dochodzi do szczytu przez to, że ascetyczna samopogarda, samoszyderstwo rozumu wyrokuje: jest królestwo prawdy i istnienia, lecz właśnie rozum jest zeń wykluczony!... (Mówiąc nawiasem: nawet jeszcze w kantowskiem pojęciu: »myślny charakter rzeczy«, pozostało coś z tego pochutliwego ascetycznego rozdwojenia, które lubi zwracać rozum przeciw rozumowi; »myślny charakter« bowiem oznacza u Kanta pewną rzeczy właściwość, z której intelekt właśnie tyle pojmuje, że jest ona dla intelektu — zgoła nie do pojęcia.) — Nie bądźmy zresztą, właśnie jako poznający, niewdzięczni takim właśnie rezolutnym odwróceniom zwykłych perspektyw i ocen, któremi duch nazbyt długo pozornie zbrodniczo i bezużytecznie szalał przeciw sobie samemu. W ten sposób raz widzieć inaczej, chcieć widzieć inaczej jest niemałą wprawą i przysposabianiem intelektu do jego przyszłej »przedmiotowości«, pojętej nie w znaczeniu »kontemplacyi bezinteresownej« (coby było

bez znaczenia i sensu), lecz jako możność dzierżenia w swej mocy swego »za« i »przeciw« i dowolnego władania niemi tak, że można używać właśnie rozmaitości perspektyw i uczuciowych interpretacyi na pożytek poznania. Strzeżmy się bowiem, moi panowie filozofowie, odtąd lepiej przed niebezpiecznem starem pojęciowem bajczarstwem, które wymyśliło sobie »czysty, bezwolny, bezbolesny, bezczasowy podmiot poznający«, strzeżmy się polipowych ramion takich sprzecznych w sobie pojęć, jak »czysty rozum«, »bezwzględna duchowość«, »poznanie samo w sobie«: — te rzeczy bowiem wymagają zawsze, by pomyśleć sobie oko, którego zgoła pomyśleć sobie nie można, oko, które nie ma mieć żadnego kierunku, którego siły czynne i interpretujące mają być podwiązane, ma ich być brak, przez które jednak patrzenie staje się dopiero widzeniem czegoś; wymaga się tu więc zawsze od oka niedorzeczności i rzeczy nie mających znaczenia. Istnieje tylko perspektywiczne widzenie, tylko perspektywiczne poznanie. A im więcej uczuć dopuszczamy do słowa o jakiejś rzeczy, im więcej oczu, rozmaitych oczu dla tej samej rzeczy wstawić sobie umiemy, tem zupełniejsze staje się nasze »pojęcie« o tej rzeczy, nasza »przedmiotowość«. Wykluczyć jednak wogóle wolę, wykluczać uczucia wszystkie razem i poszczególnie (przypuściwszy, że toby było w naszej mocy), jakże? nie nazywałożby się to kastrowaniem intelektu?...

13.

Ale zawróćmy. Taka sprzeczność w sobie, jaka się w ascecie ujawniać zdaje, »życie przeciw życiu«, jest — leży to już jak na dłoni — biorąc fizyologicznie nie zaś psychologicznie, poprostu nonsensem. Może ona być tylko pozorna; musi być pewnego rodzaju tymczasowym wyrazem, wyłożeniem, formułą, przyrządzeniem, psychologicznem nieporozumieniem czegoś, czego właściwa natura nie mogła jeszcze zostać zrozumianą, nie mogła jeszcze zostać określoną sama w sobie, — jedynie słowem wciśniętem w starą lukę ludzkiego poznania. Żebym zaś krótko przeciwstawił temu istotny stan rzeczy: ideał ascetyczny wypływa z ochronnego i leczniczego instynktu wyradzającego się życia, które wszelkimi środkami stara się podtrzymać siebie i o istnienie swe walczy; wskazuje on na częściowy fizyologiczny zastój i znużenie, przeciw którym najgłębsze, nienaruszone instynkty życia walczą nieustannie nowymi środkami i wynalazkami. Ideał ascetyczny jest takim środkiem: rzecz ma się więc odwrotnie, niż czciciele tego ideału sądzą, — życie zmaga się w nim i walczy przezeń z śmiercią i przeciw śmierci, ideał ascetyczny jest fortelem do utrzymania życia. Że mógł on w tej mierze, jak tego historya uczy, rządzić i owładnąć człowiekiem, w szczególności tam wszędzie, gdzie cywilzacya i obłaskawienie człowieka przeparte zostały, to dowodzi wielkiego faktu: chorobliwości dotychczasowego typu człowieka, przynajmniej obłaskawionego człowieka, fizyologicznego zmagania się człowieka

z śmiercią (dokładniej z uprzykrzeniem sobie życia, ze znużeniem, z życzeniem sobie »końca«). Kapłan-asceta jest ucieleśnionem życzeniem, by być czemś innem, by być gdzieindziej, i to najwyższym stopniem tego życzenia, jego właściwą żarliwością i namiętnością: lecz właśnie moc jego życzenia jest pętem, które go tu przykuwa; właśnie przez nią staje się on narzędziem, które musi pracować, by stworzyć pomyślniejsze warunki dla istnienia tutaj i pozostania człowiekiem, właśnie tą mocą przytrzymuje on silnie przy istnieniu całą trzodę nieudanych, niezadowolonych, zawiedzionych rozbitków, wszelkiego rodzaju cierpiących z powodu siebie samych, przodując im instynktownie jako pasterz. Sądzę, że mnie już rozumiecie: ten kapłan-asceta, ten pozorny wróg życia, ten przeczyciel, — on właśnie należy do bardzo wielkich zachowujących i potwierdzenie stwarzających potęg życiowych... Na czem polega owa chorobliwość? Bo człowiek jest bardziej chory, bardziej niepewny, bardziej zmienny, mniej utrwalony, niż jakiekolwiek inne zwierzę, to nie ulega wątpliwości, jest on zwierzęciem chorem: skąd to pochodzi? Zapewne ważył się też na więcej, więcej się rzucał na nowinki, zuchwalił się więcej, wyzywał przeznaczenie więcej, niż wszystkie inne zwierzęta razem wzięte, on, wielki eksperymentator na sobie samym, on, niezadowoleniec, nienasyceniec, który o ostateczne panowanie walczy z zwierzęciem, przyrodą i bogami, — on, zawsze jeszcze niezmożony, wiecznie przyszły, który przed naporem swych własnych sił nie znajduje nigdy spokoju tak, że mu jego przyszłość niezbłaganie, jak ostroga wpija się co chwila w ciało teraźniejszości. Jakżeby też tak

śmiałe i bogate zwierzę nie miało być najbardziej zagrożone, najdłużej i najgłębiej chore ze wszystkich chorych zwierząt?... Człowiek syt już tego, dość często, bywały całe epidemie takiego dosytu (— naprzykład około roku 1348, czasu tańca śmierci): lecz nawet ten wstręt, to znużenie, to sprzykrzenie sobie samego siebie — wszystko występuje w nim tak potężnie, że natychmiast znowu staje się nowem pętem. Jego »nie«, które mówi życiu, wyprowadza, jakby mocą czarów, pełnię tkliwszych »tak« na światło; ba, jeśli się zrani, ów mistrz niszczenia, samozniszczenia, — to potem rana sama zmusza go do życia...

14.

Im normalniejsza jest chorobliwość w człowieku — a nie możemy normalności tej zaprzeczyć — tem wyżej powinniśmy cenić rzadkie wypadki duchowo-cielesnej tężyzny, pomyślne okazy człowieka, tem surowiej strzec szczęśliwie udanych od najgorszej atmosfery, atmosfery choroby. Czy to czynimy?... Chorzy są największem niebezpieczeństwem dla zdrowych; nie od najsilniejszych grozi silnym choroba, lecz od najsłabszych. Czy wiemy o tem?... Ogółem biorąc, wcale nie zmniejszenia się strachu przed człowiekiem powinniśmy sobie życzyć, bo strach ten zmusza silnego, by był silnym, w danym razie straszliwym — on to podtrzymuje udany typ człowieka. To, czego należy się obawiać, co działa fatalnie jak żadna fatalność, to nie wielka obawa,

tylko wielki wstręt do człowieka; tak samo wielka litość dla człowieka. Gdyby jedno i drugie, przypuśćmy, połączyło się dnia pewnego, toby nieochybnie przyszło natychmiast na świat coś najniesamowitszego, »ostatnia wola« człowieka, jego wola nicości, nihilizm. I rzeczywiście, wiele do tego przygotowano. Kto ma nietylko nos do węszenia, lecz także oczy i uszy, poczuje prawie wszędzie, gdzie tylko dziś stąpi, coś jakby atmosferę domu waryatów lub szpitala, — mówię, oczywiście, o krajach, zamieszkiwanych przez człowieka cywilizowanego, o wszelkiego rodzaju »Europach«, jakie tylko istnieją na ziemi. Chorowici są wielkiem niebezpieczeństwem dla człowieka: nie źli, nie »zwierzęta drapieżne«, — ci, którzy już z urodzenia są rozbitkami, obalonymi, złamanymi — oni to, słabi, podminowują najbardziej życie pod człowiekiem, zatruwają i zarażają wątpieniem naszą ufność do życia, do człowieka, do siebie samych. Dokąd ujść przed tem fatalnem spojrzeniem, które obarcza na drogę smutkiem głębokim, przed tem wstecz zwróconem spojrzeniem dziwoląga z urodzenia, przed tem spojrzeniem, które jest jękiem! — i które zdradza, jak taki człowiek mówi do samego siebie o sobie samym: »Czyżbym mógł być czem innem?« tak wzdycha ten wzrok; ale tu niema nadziei. Jestem, kim jestem: jakżebym mógł wyzbyć się samego siebie? A jednak — jestem syt siebie!«... Na takim gruncie samopogardy, prawdziwie na gruncie bagnistym, rośnie wszelki chwast, wszelkie zielsko jadowite, a wszystko tak małe, tak skryte, tak nieuczciwe, tak słodkawe. Tu roi się od robactwa uczuć zemsty i urazy; tu śmierdzi powietrze od tajności i rzeczy niewyznanych; tu tka się nieustannie sieć

najzłośliwszego spisku, — spisku cierpiących przeciw pomyślnie udanym i zwycięskim; tu nienawidzi się widoku zwycięzców. A co za obłuda, by nie przyznać się, że nienawiść ta jest nienawiścią! Co za zbytek słów wielkich i postaw przybranych, co za sztuka »rzetelnego« oszczerstwa! Ci nieudani: co za szlachetna wymowa z ust ich płynie! Co za cukrzane, szlamiaste, pokorne poddanie się pływa w ich oczach! Czegóż chcą oni właściwie? Przynajmniej przedstawiać sprawiedliwość, miłość, mądrość, wyższość — oto ambicya tych »najniższych«, tych chorych! A jak zręcznie poczyna sobie taka ambicya! Podziwu godna ta zręczność fałszerzy monet, z jaką naśladują tu odbitkę cnoty, nawet brzęk złoty, dźwięk cnoty. Ci słabi i beznadziejnie chorowici, wzięli teraz zupełnie cnotę w dzierżawę, to nie ulega wątpliwości: »my jedynie jesteśmy dobrzy, sprawiedliwi, tak mówią, my jedynie jesteśmy *homines bonae voluntatis*«. Snują się pośród nas, jak ucieleśnione wyrzuty, jak przestrogi dla nas, — jak gdyby zdrowie, to co się udało, siła, duma, poczucie mocy były już wogóle czemś występnem, za co kiedyś musi się odpokutować, ciężko odpokutować: ach, jakże oni w gruncie sami gotowi są zadawać pokutę, jakże pragną gorąco być oprawcami. Jest wpośród nich pełno za sędziów przebranych mściwców, którzy ustawicznie słowo »sprawiedliwość«, jak ślinę w ustach noszą, w ustach zawsze w ciup, zawsze gotowych opluć wszystko, co nie patrzy niezadowoleniem i dobrej myśli kroczy swoją drogą. Nie brak też między nimi owego najwstrętniejszego rodzaju próżnych, kłamliwych niedorodków, którzy starają się udawać »piękne dusze« i swą na psy zeszłą zmysłowość,

spowitą w wiersze i inne pieluchy, na targ wynoszą jako »czystość serca«: tej *species* moralnych onanistów i »zadowalających się sobą«. Wola chorych wyobrażania jakiejkolwiek formy wyższości, ich instynkt dróżek chyłkowych, które wiodą do tyranii nad zdrowymi, — jakżeby się znaleźć nie miała, ta wola mocy właśnie w najsłabszych! W szczególności chorej kobiety nikt nie prześcignie w *raffinements* panowania, uciskania, tyranizowania. Chora kobieta nie oszczędza przytem nic żyjącego, nic umarłego, odgrzebuje najgłębiej zagrzebane rzeczy (Bogoanie mówią: »kobieta jest hyeną«). Wglądnijmy w głąb którejkolwiek rodziny, którejkolwiek korporacyi, któregokolwiek społeczeństwa: wszędzie walka chorych przeciw zdrowym, — cicha walka zazwyczaj z pomocą niepozornych proszków trujących, ukłuć szpilkowych, chytrej gry min cierpliwego znoszenia, niekiedy jednak i z owym faryzeizmem chorych, głośnym gestem, który najchętniej odgrywa »szlachetne oburzenie«. Aż w uświęcone dziedziny wiedzy chciałoby wnikać i być słyszane to zachrypłe szczekanie chorowitych psów, ta kąsająca obłuda i wściekłość takich »szlachetnych« faryzeuszów (— przypominam czytelnikom, mającym uszy, raz jeszcze berlińskiego apostoła zemsty Eugeniusza Dühringa, który w dzisiejszych Niemczech najnieprzystojniejszy i najwstrętniejszy użytek czyni z moralnego bum-bum: Dühringa, największego pyskacza moralności, jaki obecnie istnieje, nawet wśród jemu równych antysemitów). Wszystko to są ludzie opanowani przez *ressentiment*, te fizyologiczne rozbitki i robaczywce, całe to drgające państwo podziemnej zemsty, niewyczerpane, nienasycone w wybuchach przeciw szczęśliwym, a tak samo w mas-

karadach zemsty, w pozorach do zemsty; kiedyżby doszli właściwie do swego ostatecznego, najprzebieglejszego, najwznioślejszego tryumfu zemsty? Wtedy niewątpliwie, gdyby im się udało swą własną nędzę, całą nędzę wogóle wtłoczyć w sumienie szczęśliwych tak, że ci pewnego dnia poczęliby się wstydzić swego szczęścia i możeby rzekli do siebie »hańbą jest być szczęśliwym! za wiele jest nędzy!«... Lecz nie mogłoby być większego i fatalniejszego nieporozumienia, niż gdyby szczęśliwi, udani, mocni na ciele i duszy poczęli wątpić o swem prawie do szczęścia. Precz z tym »przewróconym światem«! Precz z tem haniebnem zmiękczeniem uczucia! Żeby chorzy zdrowych nie uczynili chorymi — a temby było takie zmiękczenie —, oto powinien być najwyższy punkt widzenia na ziemi: — do tego jednak potrzeba przedewszystkiem, by zdrowych oddzielić od chorych, strzec nawet od widoku chorych, aby siebie za chorych nie brali. Lub czyżby miało być ich zadaniem zostać dozorcami chorych i lekarzami?... Lecz nie mogliby gorzej zaniepoznawać i zaprzeczać swego zadania, — co wyższe, nie powinno zniżać się do roli narzędzia tego, co niższe, patos oddalenia powinien po całą wieczność utrzymywać przedział w zadaniach! Ich prawo istnienia, pierwszeństwo dzwonu o pełnym dźwięku przed fałszywym, pękniętym, jest przecie tysiąckroć większe; oni jedynie są poręczycielami przyszłości, oni jedynie są zobowiązani względem przyszłości człowieka. Co oni mogą, co oni powinni, tego nie śmieją nigdy chorzy móc, ni mieć w powinności: lecz ażeby mogli to, co tylko oni powinni, jakżeby miało im być wolno być lekarzem, pocieszycielem, »zba-

wicielem« chorych?... A przeto czystego powietrza! czystego powietrza! A w każdym razie precz z pobliża wszelkich domów waryatów i szpitalów kultury! A przeto dobrego towarzystwa! swego towarzystwa! Lub samotności, jeśli tak być musi! Lecz w każdym razie precz od złych wyziewów wewnętrznej zgnilizny i tajemnego robaczywego ścierwa chorych!... A to dlatego, by siebie samych, przyjaciele moi, przynajmniej na chwilę jeszcze obronić przed dwiema najgorszemi zarazami, które oby nam właśnie oszczędzane były: przed wielkim wstrętem do człowieka! przed wielką litością dla człowieka!...

15.

Jeśli pojęliście w całej głębi — a żądam, by tu właśnie sięgano głęboko, pojmowano do głębi — o ile w każdym razie nie może być zadaniem zdrowych pielęgnowanie chorych, uzdrawianie chorych, to pojęliście tem samem i jedną konieczność więcej — konieczność dla chorych takich lekarzy i dozorców, którzy sami są chorzy: i oto mamy i trzymamy obu rękami znaczenie kapłana-ascety. Musimy uważać kapłana-ascetę za przeznaczonego z góry na zbawiciela, pasterza i rzecznika chorego stada: wtedy dopiero zrozumiemy jego ogromne posłannictwo dziejowe. Panowanie nad cierpiącymi jest jego królestwem, ku niemu popycha go instynkt jego, w niem tkwi jego najistotniejsza sztuka, jego mistrzostwo, jego rodzaj szczęścia.

Sam on chory być musi, musi być z gruntu pokrewny chorym i zawiedzionym, aby ich rozumieć, — by porozumieć się z nimi, lecz musi też być silny, bardziej jeszcze panem samego siebie, niż innych, nienaruszonym mianowicie w swej woli mocy, by zdobyć zaufanie i strach chorych, by mógł im być przystankiem, oporem, podparciem, musem, karnością, tyranem, bogiem. Musi bronić swego stada — przeciw komu? Przeciwko zdrowym, to nie ulega wątpliwości, także przeciwko zazdrości względem zdrowych; musi być naturalnym przeciwnikiem i g a r d z i c i e l e m wszelkiego surowego, burzliwego, nieujarzmionego, twardego, gwałtowniczo-drapieżnego zdrowia i tężyzny. Kapłan jest pierwszą formą d e l i k a t n i e j s z e g o zwierzęcia, które łatwiej jeszcze pogardza, niż nienawidzi. Nie będzie mu oszczędzone prowadzenie wojny z dzikiemi zwierzętami, wojny chytrości (»ducha«) bardziej, niż przemocy, jak się rozumie samo przez się, — będzie musiał w razie potrzeby wytworzyć z siebie prawie pewien nowy typ dzikiego zwierzęcia, przynajmniej o z n a c z a ć je — pewną nową straszliwość zwierzęcą, w której niedźwiedź polarny, gibka, zimna, wyczekująca tygrysica i niemniej lis zdają się być złączone w równie pociągającą, jak napawającą strachem jedność. Jeżeli zmusza go do tego potrzeba, występuje niedźwiedzio poważny, czcigodny, roztropny, zimny, zwodniczo-rozważny, jako herold i narzędzie głosu tajemniejszych potęg, pomiędzy inne rodzaje zwierząt drapieżnych sam, zdecydowany siać na tym gruncie cierpienie, rozdwojenie, sprzeczność z sobą, gdzie tylko może, zbyt pewny swej sztuki opanowywania c i e r p i ą c y c h każdej chwili. Przynosi z sobą maś-

cie i balsamy, niema wątpliwości; lecz by być lekarzem, musi wprzód zranić; uśmierzając następnie ból, który sprawia rana, zatruwa jednocześnie ranę — na tem bowiem zna się przedewszystkiem, ten czarownik i poskramiacz dzikich zwierząt, w którego okręgu wszystko co zdrowe z konieczności chorem się staje, wszystko co chore — obłaskawionem. Broni on, ten dziwny pasterz, dość dobrze swego chorego stada, — broni go także przeciw niemu, przeciw tlącej w samem stadzie nikczemności, krnąbrności złośliwości i wszystkiemu, co wspólne jest wszystkim cherlakom i chorym, walczy roztropnie, twardo i tajemnie z anarchią i coraz zaczynającym się samorozkładem w stadzie, wśród którego ustawicznie gromadzi się i gromadzi ów najniebezpieczniejszy, rozsadzający i wybuchowy materyał, *ressentiment*. Wyładowywać ten rozsadzający materyał tak, by nie rozsadził ani stada, ani pasterza, oto jego właściwa sztuka i jego najwyższa pożyteczność; gdyby się chciało wartość kapłańskiej egzystencyi ująć w najkrótszą formułę, toby trzeba poprostu rzec: kapłan zmienia kierunek uczucia *ressentiment*. Każdy cierpiący bowiem szuka instynktownie swego cierpienia przyczyny; dokładniej jeszcze, sprawcy, jeszcze określeniej, wrażliwego na cierpienie, winnego sprawcy, — krótko, czegoś żyjącego, na czem uczucia swoje czynnie lub *in effigie* pod jakimkolwiek pozorem wyładować może: bo wyładowanie uczucia jest największą dla cierpiącego próbą ulgi, mianowicie ogłuszenia się, jego poniewolnie pożądanym narkotykiem przeciw katuszy wszelkiego rodzaju. Tu je dynie znaleźć można, wedle mego przypuszczenia, prawdziwy fizyologiczny związek przyczynowy uczu-

cia *ressentiment*, zemsty i jej krewnych, więc w pragnieniu ogłuszenia bolu przez uczucie. Szuka się go zazwyczaj, bardzo mylnie mojem zdaniem, w odpornem przeciwdziałaniu, w ochronnym jedynie środku reakcyi, w »odruchu« w razie nagłego uszkodzenia lub zagrożenia, w sposób jak to czyni jeszcze żaba bez głowy, by pozbyć się żrącego kwasu. Lecz różnica jest zasadnicza: w jednym wypadku chce się przeszkodzić dalszemu doznawaniu szkody, w drugim wypadku chce się przez silniejsze jakiegobądź rodzaju wzruszenie ogłuszyć dręczący, tajemny, nieznośny ból i na chwilę przynajmniej usunąć go z świadomości, — do tego potrzeba uczucia, możliwie silnego uczucia, a do wzbudzenia go pierwszego lepszego pozoru. »Ktoś musi być winien temu, że źle się czuję«, — ten sposób wnioskowania jest właściwy wszystkim chorowitym, a to im bardziej prawdziwa przyczyna tego czucia się źle, fizyologiczna przyczyna, jest przed nimi ukryta (— może ona leżeć w chorobie nerwu sympatycznego lub w nadmiernem wydzielaniu żółci, lub w niedostatku siarkanu i fosforanu potasu we krwi, lub w ucisku na dolną część ciała, hamującym obieg krwi, lub w zwyrodnieniu jajników i tym podobnych). Wszyscy cierpiący posiadają przerażającą łatwość wynajdywania pretekstów do bolesnych uczuć; rozkoszują się już samem podejrzeniem, gmeraniem w złościach i krzywdach pozornych, szperają w wnętrznościach swej przeszłości i teraźniejszości, poszukując ciemnych zagadkowych historyi, które pozwalają im opływać w dręczące domysły i upajać się trucizną własnej złośliwości — rozdzierają najstarsze rany, rozkrwawiają oddawna zagojone blizny, czynią złoczyńców z przyjaciela, żony

i dziecka i z wszystkiego, co dla nich najbliższe. »Cierpię, więc ktoś musi być winien temu« — tak myśli każda chorowita owca. Lecz pasterz, kapłan-asceta, mówi jej: »Słusznie, moja owco! Ktoś musi być temu winien: lecz ty sama jesteś tym kimś, ty sama tylko jesteś winna temu — ty sama tylko zawiniłaś względem siebie!«... To dość śmiało, dość fałszywie. Lecz jedno przynajmniej osiągnięto przez to, jak rzekłem, zmieniono przez to kierunek *ressentiment*.

16.

Zgadniecie już o co, wedle mego wyobrażenia, kusił się przynajmniej życiowy instynkt lekarski przez kapłana-ascetę i do czego musiała mu służyć czasowa tyrania takich paradoksalnych i paralogicznych pojęć jak »wina«, »grzech«, »grzeszność«, »zepsucie«, »potępienie«: aby uczynić chorych do pewnego stopnia nieszkodliwymi, nieuleczalnych zniszczyć z pomocą nich samych, łagodnie zachorzałym nadać ścisły kierunek ku sobie samym, wsteczny kierunek ich *ressentiment* (»jednego trzeba« —) i w ten sposób wyzyskać złe instynkty wszystkich cierpiących dla samokarności, samostrażowania, przezwyciężenia siebie. Jak rozumie się samo przez się, przy tego rodzaju lecznictwie, jedynie lecznictwie uczuciowem, nie może wcale chodzić o leczenie chorych w znaczeniu fizyologicznem; nie można nawet twierdzić, że instynkt życiowy ma przy tem leczenie na widoku i w zamiarze. Pewne stłoczenie i organi-

zacya chorych z jednej strony (—słowo »Kościół« jest na to najpopularniejszą nazwą), pewne tymczasowe zabezpieczenie zdrowiej udanych, pełniej odlanych z drugiej, wykopanie przez to przepaści między zdrowiem a chorobą — to było na długi czas wszystko! A było to wiele! to było bardzo wiele!... [Wychodzę w tej rozprawie, jak to widać, z założenia, którego ze względu na czytelników, jakich mi trzeba, nie muszę dopiero uzasadniać: że »grzeszność« w człowieku nie jest żadnym stanem rzeczy, raczej tylko interpretacyą stanu rzeczy, to jest fizyologicznego rozstroju, widzianego w perspektywie moralno-religijnej, która nas już nie obowiązuje. — Że się ktoś »winnym«, »grzesznym« czuje, to jeszcze nie dowód, że czuje się nim słusznie; tak samo nie jest się jeszcze zdrowym jedynie dlatego, że się ktoś zdrowym czuje. Przypomnijmy sobie jeno sławne procesy czarownic; najbystrzejsi i najbardziej ludzcy sędziowie nie wątpili wówczas, że ma się w nich do czynienia z winą; »czarownice« same nie wątpiły o tem, — a mimo to nie było tam winy. — By założenie to w rozszerzonej wyrazić formie, to sam »ból duszny« nie jest według mnie wogóle stanem rzeczy, jeno wytłumaczeniem (przyczynowem wytłumaczeniem) stanów rzeczy, które się dotąd nie dały ściśle sformułować: przeto czegoś, co dotychczas nie jest uchwytne i naukowo w związek ujęte, właściwie tylko szumnem słowem, zamiast skromnego znaku pytania. Jeśli ktoś nie może się z »dusznem cierpieniem« uporać, to przyczyna tego, mówiąc z gruba, nie leży w jego »duszy«, prawdopodobniej już w jego brzuchu (mówiąc z gruba, jak się rzekło: co jeszcze nie zawiera wcale życzenia, żeby nas

z gruba słuchano, z gruba rozumiano...) Silny, szczęśliwie udany człowiek trawi to, co przeżywa (społem z czynami, złoczynami), jak trawi swój obiad, nawet jeśli twarde połyka kęsy. Jeśli nie może uporać się z tem, co przeżywa, to ten rodzaj niestrawności jest tak samo fizyologiczny, jak każdy inny — i wielokrotnie w istocie tylko skutkiem owego innego. — Przy takiem ujęciu rzeczy można być, mówiąc między nami, zawsze jeszcze najsurowszym przeciwnikiem wszelkiego materyalizmu...]

17.

Czy jednak ten kapłan-asceta jest właściwie lekarzem? — Pojęliśmy już, że zaledwie wolno go lekarzem nazywać, chociaż on sam chętnie uważa się za »zbawiciela«, każe czcić w sobie »zbawiciela«. Zwalcza on tylko samo cierpienie, tylko przykre uczucie cierpiącego, nie zaś jego przyczynę, nie właściwą chorobę, — to stanowi nasz najbardziej zasadniczy zarzut przeciw lecznictwu kapłańskiemu. Jeśli jednak popatrzymy z perspektywy, którą zna i posiada sam tylko kapłan, to nie będziemy się mogli posiąść z podziwu, czego on przy tej pomocy nie widział, czego nie szukał i czego nie znalazł. W łagodzeniu cierpienia, w »pociechach« wszelkiego rodzaju, — oto w czem okazuje się jego genialność; jak wynalazczo zrozumiał swoje zadanie pocieszyciela, jak bez skrupułu i śmiało wybrał środki stosowne! Szczególnie możnaby chrześcijaństwo nazwać wielką skarbnicą najprzemyślniejszych środków po-

cieszycielskich; tyle rzeźwiącego, kojącego, narkotyzującego w niem nagromadzono, odważono się w tym celu na tyle najniebezpieczniejszych i najzuchwalszych rzeczy: tak przebiegle, z takiem wyrafinowaniem, południowem wyrafinowaniem, odgadniono zwłaszcza uczucia podniecające, pozwalające chwilowo przynajmniej przezwyciężyć to głębokie przygnębienie, to ołowiane znużenie, ten czarny smutek fizyologicznie zahamowanego człowieka. Albowiem, ogólnie mówiąc: we wszystkich wielkich religiach chodziło głównie o zwalczenie pewnego epidemicznego znużenia i ociężałości. Można z góry przyjąć jako prawdopodobne, że co pewien czas, na pewnych miejscach ziemi prawie koniecznie opanowywać musi szerokie tłumy uczucie fizyologicznego zahamowania, które jednak, z braku fizyologicznej wiedzy, nie uświadamia się jako takie i wskutek tego »przyczyny« jego i zleczenia szuka się i próbuje też tylko na drodze psychologiczno-moralnej (— taka jest mianowicie moja najogólniejsza formuła tego, co się zwie pospolicie »religią«). Takie uczucie zahamowania może być najrozmaitszego pochodzenia: następstwem krzyżowania zbyt obcych sobie ras (lub stanów — stany wyrażają zawsze także różnice pochodzenia i rasy: europejski »*Weltschmerz*«, »pesymizm« dziewiętnastego stulecia, jest głównie wynikiem niedorzecznie nagłego pomieszania stanów); lub może być wywołane błędnie skierowaną emigracyą, naprzykład gdy rasa pewna znajdzie się w klimacie, do którego jej siła przystosowawcza nie wystarcza (co się zdarzyło z Indami w Indyach); lub może być skutkiem starości i znużenia rasy (pesymizm paryski od r. 1850); lub skutkiem

fałszywej dyety (alkoholizm Średniowiecza; niedorzeczność jarstwa, które naturalnie ma za sobą powagę młodego szlachcica Krzysztofa z Szekspira); lub skutkiem zepsucia krwi, malaryi, syfilisu i tym podobnych przyczyn (niemieckie przygnębienie po wojnie trzydziestoletniej, która połowę Niemiec zaraziła brzydkiemi chorobami i przygotowała tem pole do niemieckiego służalstwa, niemieckiej małoduszności). W takim wypadku przedsiębierze się każdym razem w wielkim stylu walkę z uczuciem zniechęcenia; przejrzyjmy pokrótce jej najgłówniejsze praktyki i formy. (Pomijam tu, jak słuszna, właściwą walkę filozofów przeciw uczuciu zniechęcenia, walkę, która zwykła istnieć zawsze równocześnie — jest ona dość zajmująca, lecz zbyt niedorzeczna, zbyt z praktycznego punktu widzenia obojętna, zbyt pajęczynowa i pokątna, gdy się ma niby wykazać, że w bólu tkwi błąd, w tem naiwnem przypuszczeniu, że ból zniknąć musi, gdy się ten błąd pozna — aliści nie myśli on zniknąć...) Po pierwsze zwalcza się owo zniechęcenie środkami, które wogóle zniżają uczucie życia do najniższego punktu. Gdzie tylko to możliwe nie dopuszczać wogóle żadnego chcenia, żadnego już życzenia; unikać wszystkiego, co wytwarza uczucie, co wytwarza »krew« (nie spożywać soli: higiena fakira); nie kochać; nie nienawidzieć, być obojętnym; nie mścić się; nie zbogacać się; nie pracować; żebrać; o ile można nie znać wcale kobiet, lub jak tylko można najmniej kobiet; pod względem duchowym zasada Pascala »*il faut s'abêtir*«. Rezultat, psychologiczno-moralnie mówiąc, »wyzbycie się siebie«, »uświęcenie«; fizyologicznie się wyrażając, »zahipnotyzowanie« — usiłowanie zdobycia dla człowieka

w przybliżeniu czegoś takiego, czem dla niektórych rodzajów zwierząt sen zimowy, sen letni dla wielu roślin gorącego klimatu, *minimum* zużycia i przemiany materyi, przy którem życie właśnie jeszcze tli, nie udzielając się właściwie świadomości. Do tego celu zużyto zdumiewającą ilość energii ludzkiej — czyżby daremnie?... Że tacy sportsmeni »uświęcenia«, w których wszystkie czasy, prawie wszystkie obfitują narody, znaleźli w rzeczy samej prawdziwe wyzwolenie od tego, co zwalczają surowym *trainingiem*, o tem wątpić wcale nie można, — wyzbyli się rzeczywiście w niezliczonych wypadkach owego głębokiego fizyologicznego przygnębienia z pomocą swego systemu środków hipnotycznych: dlatego też metodyka ich zalicza się do najpowszechniejszych faktów etnologicznych. Nie wolno też takiego zamiaru wygłodzenia cielesności i żądzy już samego w sobie zaliczać między symptomaty obłędu (jak to czynić lubi pewien niezgrabny rodzaj pożerających roastbeefy »wolnych duchów« i szlachciców Krzysztofów). Tem pewniejsze jest, że prowadzi on, prowadzić może do wszelakich duchowych zaburzeń, do »świateł wewnętrznych« naprzykład, jak u Hesychastów z góry Athos, do halucynacyi dźwiękowych i postaciowych, do rozkosznych wezbrań i zachwytów zmysłowych (dzieje świętej Teresy). Tłumaczenie, które stanom tego rodzaju nadawali ludzie nimi nawiedzani, jest zawsze skrajnie marzycielsko-fałszywe, to rozumie się samo przez się: dosłuchajcie się tylko tonu najprzeświadczeńszej wdzięczności, która rozdźwięka właśnie już w woli takiego rodzaju interpretacyi. Najwyższy stan, samo wyzwolenie, owo osiągnięte ostatecznie ogólne zahipnotyzowanie i cisza są dla nich zawsze tajem-

nicą samą w sobie, do której wyrażenia nie wystarczają najwyższe nawet symbole, dojściem i powrotem do sedna rzeczy, uwolnieniem od wszelkiej złudy, »wiedzą«, »prawdą« i »istnieniem«, wyzbyciem się wszelkiego celu, wszelkiego życzenia, wszelkiego działania, jakiemś »poza dobrem i złem«. »Dobro i zło, mówi buddysta, — jedno i drugie jest pętem; ponad jednem i drugiem jest pan doskonały«; »uczynione i nieuczynione, mówi wyznawca Vedânty, nie sprawia mu żadnego bolu; jako mędrzec otrząsa z siebie zło i dobro; czyn żaden nie zakłóca jego królestwa; nad dobro i zło wzniósł się, nad jedno i drugie«; — więc ogólno-indyjskie ujęcie rzeczy, zarówno bramińskie jak buddyjskie. (Ani indyjski, ani chrześcijański sposób myślenia nie uważa tego wyzwolenia za osiągalne przez cnotę, moralną poprawę, jakkolwiek wysoko cenią hipnotyzującą wartość cnoty; wiedzmy o tem — odpowiada to zresztą po prostu stanowi rzeczy. To, że w tym wypadku nie sprzeniewierzono się prawdzie, uważać można za najlepszą część realizmu trzech największych religii, tak zresztą gruntownie przemoralnionych. »Dla wiedzącego niemasz obowiązku«... »Przez dokładanie cnót jedna do drugiej nie nastąpi zbawienie: bo polega ono na jedności z pierwiastkiem *braman*, niezdolnym do żadnego nabytku doskonałości; a równie mało przez odrzucanie błędów: bo *braman*, z którem tworzyć jedność stanowi zbawienie, jest wiecznie czyste« — (te miejsca z komentarza Çankary cytuję wedle największego prawdziwego znawcy filozofii indyjskiej w Europie, przyjaciela swego Pawła Deussena). Chcemy więc w czci chować »zbawienie« w wielkich religiach; natomiast trudno nam nieco trwać po-

ważnie przy ocenie, której doznaje już głęboki sen u tych przemęczonych życiem, którzy są zbyt znużeni, by nawet śnić, mianowicie głęboki sen, pojęty już jako wsiąknięcie w *braman*, jako osiągnięta *unio mystica* z bogiem. »A kiedy już zaśnie zupełnie — mówi o tem najstarsze i najczcigodniejsze »pismo« — i zupełnie w spokoju się pogrąży, tak że już żadnych sennych zjaw nie widzi, wtedy, o drogi! zjednoczy się z bytem, wejdzie w samego siebie, — przez jaźń poznawczą wchłonięty, nie będzie miał żadnej już świadomości tego, co zewnątrz jest lub wewnątrz. Mostu tego nie przekracza dzień, ani noc, ani wiek, ani śmierć, ani cierpienie, ni dzieło dobre, ni dzieło złe«. »W głębokim śnie, mówią tak samo wierni tej najgłębszej z trzech wielkich religii, wydobywa się dusza z ciała, wstępuje w najwyższą światłość i przez to w własnej swej jawi się postaci: wtedy jest samym duchem najwyższym, który buja, żartując i igrając, i ciesząc się, już to kobietami, lub wozami, lub przyjaciółmi, nie myśląc już wcale o tym przyczepku ciała, do którego *prâna* (dech żywota) przyprzężon jest, jak zwierz pociągowy do wozu«. Mimo to musimy i tutaj, jak wtedy gdy mowa o »zbawieniu«, mieć w pamięci, że w gruncie rzeczy, chociaż zawsze w przepychu wschodniej przesady, wyraża to tylko tę samą ocenę, co u jasnego, chłodnego, grecko-chłodnego, lecz cierpiącego Epikura: hipnotyczne poczucie nicości, spokój najgłębszego snu, krótko, bezbolesność. — To może uchodzić dla cierpiących i do dna skwaszonych już za najwyższe dobro, za wartość wartości, oni muszą to oceniać pozytywnie, odczuwać jako pozytywność samą. (Wedle tej samej logiki uczucia zwie

się nicość we wszystkich religiach pesymistycznych bogiem).

18.

Daleko częściej, niż takiego ogólnego stłumienia wrażliwości, zdolności cierpienia, które każe już przypuszczać rzadziej spotykane siły, przedewszystkiem odwagę, pogardę opinii, »stoicyzm intelektualny«, próbuje się przeciw stanom zgnębienia innego *treningu*, który jest w każdym razie łatwiejszy: machinalnej czynności. Że ułatwia ona w znacznym stopniu cierpiące istnienie, to nie ulega żadnej wątpliwości: nazywa się dzisiaj ten fakt, trochę nieuczciwie, »błogosławieństwem pracy«. Ulga polega na tem, że uwaga cierpiącego zostaje gruntownie odwrócona od cierpienia, — że ustawiczne działanie i ciągle tylko działanie udziela się świadomości, skutkiem czego mało pozostaje czasu na cierpienie: ciasna jest bowiem ta komora ludzkiej świadomości! Jakże gruntownie, jak przebiegle umiał kapłan-asceta w walce z cierpieniem zużytkować tę działalność machinalną i to, co się z nią wiąże, to jest bezwzględną prawidłowość, punktualne bezmyślne posłuszeństwo, jednostajny raz na zawsze tryb życia, zapełnienie czasu, pewne przyzwolenie, ba, pewne wprawianie się do »nieosobowości«, do zapomnienia samego siebie, do »*incuria sui*«. Właśnie gdy miał do czynienia z cierpiącymi niższych stanów, z niewolnikami roboczymi lub więźniami (lub z kobietami: które przecież po największej części są jednem

i drugiem zarówno, niewolnikiem roboczym i więźniem), nie potrzebował niczego więcej, tylko małej sztuki przemieniania nazw i przechrzczenia, aby w znienawidzonych rzeczach widzieli odtąd dobrodziejstwo, względne szczęście: — w każdym razie nie kapłani wynaleźli niezadowolenie niewolników ze swego losu. — Jeszcze bardziej cenionym środkiem w walce ze zgnębieniem jest zalecenie drobnej radości, łatwo dostępnej i dającej się ująć w prawidło; posługują się tem lekarstwem często w połączeniu z powyż omówionem. Najczęstszą formą, w której zaleca się radość, jako środek leczniczy, jest radość sprawiania radości (jako dobroczynność, obdarowywanie, niesienie ulgi, pomaganie, zachęcanie, pocieszanie, chwalenie, odznaczanie); zalecając »miłość bliźniego«, zaleca kapłan-asceta w gruncie, aczkolwiek w najprzezorniejszej dawce, wzbudzenie najsilniejszego, potwierdzającego życie popędu, woli mocy. Szczęście »najmniejszego poczucia wyższości«, które wszelka dobroczynność, pożyteczność, pomaganie, odznaczanie przynoszą z sobą, jest najobfitszym środkiem leczniczym, jakim posługiwać się zwykli zahamowani fizyologicznie, pod warunkiem, że dobrze są opatrzeni: w przeciwnym razie sprawiają sobie wzajemnie ból, naturalnie z posłuszeństwa dla tego samego zasadniczego instynktu. Poszukując początków chrześcijaństwa w świecie rzymskim, znajdujemy stowarzyszenia wzajemnej wspomogi, stowarzyszenia biednych, stowarzyszenia chorych, stowarzyszenia pogrzebowe, wyrosłe na najniższym gruncie ówczesnego społeczeństwa, stowarzyszenia, w których świadomie pielęgnowano ów środek leczniczy przeciw zgnębieniu, drobną radość wzajemnej do-

broczynności — może było to wówczas czemś nowem, właściwem odkryciem? W wywołanej w ten sposób »woli wzajemności«, tworzenia stada, »gromady«, »*caenaculum*« musi znowu owa wzniecona przez to, choćby w najmniejszym stopniu, wola mocy dojść do nowego i o wiele pełniejszego wybuchu: utworzenie stada jest w walce ze zgnębieniem istotnym krokiem naprzód i zwycięstwem. Ze wzrastaniem gromady potężnieje i dla jednostki nowy interes, który ją dość często wynosi ponad to, co w zniechęceniu jej jest najosobistszem, ponad odrazę ku sobie (»*despectio sui*« Guelincza). Wszyscy chorzy, chorowici, dążą instynktownie, z pragnienia otrząśnięcia się z głuchej przykrości i uczucia słabości, do zorganizowania się w stado: kapłan-asceta odgaduje ten instynkt i popiera go; jeśli istnieje gdzie stado, to wywołał je instynkt słabości, a zorganizowała roztropność kapłańska. Bo nie należy zapominać, że silni dążą z taką samą naturalną koniecznością od siebie, jak słabi ku sobie; jeśli pierwsi łączą się w związek, to dzieje się to tylko w zamiarze agresywnego wspólnego działania i wspólnego zadowolenia swej woli mocy, z wielkim oporem osobniczego sumienia; ostatni natomiast skupiają się właśnie z radością z powodu tego skupienia się, — ich instynkt czuje się przy tem równie zadowolony, jak instynkt urodzonych »panów« (to znaczy samotniczej drapieżnej *species* człowieka) czuje się w głębi organizacyą podrażniony i zaniepokojony. Na dnie każdej oligarchii kryje się — całe dzieje uczą tego — zawsze tyrański popęd; każda oligarchia drży ustawicznie z powodu wytężenia, którego potrzebuje wśród niej każda jednostka, by nie przestać nad

tym popędem panować. (Tak było naprzykład w Grecyi: Platon wykazuje to w stu miejscach, Platon, który znał swoich — i samego siebie...)

19.

Środki kapłana-ascety, któreśmy dotąd poznali — ogólne przytłumienie poczucia życia, machinalna czynność, drobna radość, przedewszystkiem radość, płynąca z miłości bliźniego, organizacya trzody, obudzenie gromadnego uczucia mocy, skutkiem czego niezadowolenie jednostki z siebie samej przygłusza się jej uciechą z powodu rozwoju gromady — oto, mierząc miarą nowoczesną, jego niewinne środki w walce z uczuciem przykrości: zwróćmy się teraz do bardziej zajmujących, do »winnych«. W nich wszystkich chodzi o jedno: o jakąkolwiek wybujałość uczucia, — używaną jako najskuteczniejszy środek ogłuszenia, przeciw tłumionej obezwładniającej długiej bolesności; skutkiem czego wynalazczość kapłańska okazała się niewyczerpaną, wymyślając to jedno pytanie: »przez co osiągnąć można wybujałość uczucia?«... Brzmi to twardo: jasnem jest, że brzmiałoby milej i może lepiej wpadało w uszy, gdybym powiedział: »kapłan-asceta korzystał zawsze z zapału, który tkwi we wszystkich silnych uczuciach«. Lecz po co pieścić zniewieściałe uszy naszych nowoczesnych przeczuleńców? Po co ustępować z naszej strony choćby na krok ich świętoszkostwu słów? Dla nas psychologów byłoby to już świętoszkostwem w czynie, pomijając, że wzbudzałoby

w nas wstręt. Bo jeśli w czem, to w tem tkwi dobry smak psychologa (— inni mogą rzec jego uczciwość), że przeciwdziała haniebnie przemoralnionemu sposobowi mówienia, którym zamulone jest właśnie całe nowoczesne sądzenie człowieka i rzeczy. Bo nie należy się łudzić co do tego, że najwłaściwszą cechą nowoczesnych dusz, nowoczesnych książek jest nie kłamstwo, lecz wcielona niewinność w kłamliwości moralnej. Mus odkrywania tej »niewinności« ciągle na nowo tworzy może najwstrętniejszą część naszej pracy, wśród całej tej niebezpiecznej w sobie roboty, której psycholog dziś podjąć się musi; jest to jedno z naszych wielkich niebezpieczeństw, — jest to droga, która może nas właśnie do wielkiego wiedzie wstrętu... Nie mam wątpliwości pod tym względem, do czego jedynie służyć będą, służyć potomności mogą książki nowoczesne, wogóle wszystko, co nowoczesne (przypuszczając, że mają trwałość, czego oczywiście nie trzeba się obawiać, a również przypuszczając, że będzie kiedyś jakaś potomność o surowszym, twardszym, zdrowszym smaku): — służyć będą jako środki wymiotowe, — a to dzięki swemu moralnemu przesłodzeniu i fałszowi, dzięki swemu najwnętrzniejszemu feminizmowi, który się chętnie »idealizmem« nazywa, i w każdym razie za idealizm się uważa. Nasi dzisiejsi wykształceni, nasi »dobrzy« nie kłamią — to prawda; lecz to jeszcze nie wystarcza, by ich czcić! Właściwe kłamstwo, szczere, rezolutne, »uczciwe« kłamstwo (o którego wartości posłuchajcie tylko Platona), byłoby dla nich czemś o wiele za surowem, za silnem; czemś, coby wymagało od nich, czego od nich wymagać nie wolno, otworzenia

oczu na siebie samych, umiejętności rozróżniania w sobie samych »prawdy« od »fałszu«. Im przystoi jedynie kłamstwo nieuczciwe; wszyscy, którzy dziś czują się «dobrymi ludźmi«, są zupełnie niezdolni odnosić się do jakiejkolwiek rzeczy inaczej, niż nieuczciwie, obłudnie, bezdennie obłudnie, lecz niewinnie obłudnie, serdecznie obłudnie, modrooko obłudnie, cnotliwie obłudnie. Ci »dobrzy ludzie« są dziś wszyscy razem aż do gruntu i dna przemoralnieni i w stosunku do uczciwości zhańbieni i ześwinieni po całą wieczność: któżby z nich zniósł jeszcze prawdę »ponad człowiekiem«!... Lub mówiąc uchwytniej: ktoby z nich zniósł prawdziwą biografię!... Kilka przykładów: Lord Byron skreślił najosobistsze o sobie wyznania, lecz Tomasz Moore był »za dobry« na to: spalił papiery swego przyjaciela. To samo uczynić miał dr. Gwinner, wykonawca ostatniej woli Schopenhauera: bo i Schopenhauer skreślił coś o sobie, a może nawet na siebie (»εἰς ἑαυτόν«). Dzielny Amerykanin Thayer, biograf Beethowena, stanął nagle w ciągu swej pracy: doszedłszy do pewnego punktu tego czcigodnego i naiwnego żywota, nie mógł wytrzymać go dłużej... Morał: jakiżby roztropny człowiek napisał dziś jeszcze sumienne o sobie słowo? Musiałby chyba należeć do zakonu świętej śmiałości szału. Obiecują nam autobiografię Ryszarda Wagnera: któż wątpi, że nie będzie to roztropna autobiografia... Przypomnijmy sobie jeszcze komiczne przerażenie, które wzniecił w Niemczech katolicki kapłan Janssen swym obrazem niemieckiego ruchu reformacyjnego, obrazem, który nad wszelkie pojęcie wypadł niedołężnie i naiwnie; cóżby dopiero poczęto, gdyby nam ktoś był ruch ten inaczej

opowiedział, gdyby nam raz jakiś prawdziwy psycholog prawdziwego Lutra przedstawił, już nie z moralną prostodusznością wiejskiego księdza, już nie z słodkawą i pełną względów wstydliwością protestanckiego historyka, lecz niejako z nieustraszonością Taine'a, z głębi siły duszy, a nie ze stanowiska roztropnej pobłażliwości dla siły?... (Niemcy, mówiąc nawiasem, wytworzyli wcale pięknie klasyczny typ tej ostatniej, — mogą to sobie poczytywać za własność, za wyłączną własność: mianowicie Leopolda Rankego, tego urodzonego klasycznego adwokata wszelkiej *causa fortior*, tego najroztropniejszego z wszystkich mędrców »rzeczowych«.)

20.

Lecz zrozumiecie mnie już zapewne: — biorąc wszystko pod uwagę, dość powodów, nieprawdaż, że my psychologowie nie możemy dziś wyzbyć się pewnej nieufności względem siebie samych?... Prawdopodobnie i my jeszcze jesteśmy »za dobrzy« do naszego rzemiosła, prawdopodobnie jesteśmy i my jeszcze ofiarami, pastwą, chorymi tego przemoralnionego smaku czasu, chciażbyśmy się też czuli jego gardzicielami, — prawdopodobnie zaraża on jeszcze i nas. Przed czemże przecie przestrzegał ów dyplomata, mówiąc do sobie równych? »Nie ufajmy przedewszystkiem, moi panowie, swoim pierwszym drgnieniom, rzekł, są one prawie zawsze dobre«... Takby winien mówić dziś każdy psycholog do swych równych... I oto powracamy do naszego proble-

matu, który w samej rzeczy żąda od nas pewnej surowości, szczególnie pewnej nieufności względem «pierwszych drgnień«. Ideał ascetyczny w służbie zamierzonej wybujałości uczucia: — kto przypomina sobie poprzednią rozprawę, przeczuje już w te kilka słów wtłoczoną zasadniczą treść tego, co mam w dalszym ciągu przedstawić. By duszę wyważyć raz z jej wszystkich spoideł, zanurzyć ją w przestrach, mrozy, żary i zachwyty w ten sposób, by jak piorunem wyzbyła się wszystkich małości i małostek uczucia przykrości, przygłuszenia, markotnego rozstrojenia: jakież drogi wiodą do tego celu? A które z nich najpewniej?... W gruncie rzeczy wszystkie wielkie uczucia, gniew, strach, rozkosz, zemsta, nadzieja, tryumf, zwątpienie, okrucieństwo mają moc po temu, pod warunkiem, jeśli wyładowują się nagle; i rzeczywiście kapłan-asceta wziął w służbę swą bez skrupułu całą sforę psów dzikich w człowieku i spuszczał to tego, to owego zawsze w tym samym celu, by zbudzić człowieka z powolnego smutku, jego ból głuchy, jego ociągliwą nędzę na pewien czas przynajmniej zmusić do ucieczki, zawsze też pod osłoną religijnej interpretacyi i »usprawiedliwienia«. Każdą tego rodzaju wybujałość uczucia trzeba potem opłacić, to rozumie się samo przez się — czyni ona chorych jeszcze bardziej chorymi — : i dlatego nie jest ten rodzaj leczenia bolu, mierząc miarą nowoczesną, rodzajem »niewinnym«. Trzeba jednak, ponieważ wymaga tego słuszność, tembardziej kłaść na to nacisk, że używało się go »w dobrej wierze«, że kapłan asceta zalecał go, wierząc najgłębiej w jego użyteczność, ba, niezbędność, — i dość często łamiąc się sam pod ciężarem niedoli,

którą stworzył; należy też zauważyć, że gwałtowne fizyologiczne odwety takich ekscesów, może nawet duchowe zaburzenia, w gruncie rzeczy nie sprzeciwiają się właściwie ogólnemu celowi tego rodzaju leczenia, które, jak wykazano uprzednio, dążyło nie do zleczenia chorób, lecz do zwalczenia przykrego uczucia zgnębienia, do złagodzenia go, ogłuszenia. W tem znaczeniu osiągnięto ten cel. Mistrzowska sztuczka, na którą pozwolił sobie kapłan-asceta, by w duszy ludzkiej rozdzwonić wszelkiego rodzaju rozdzierającą i zachwytną muzykę, dopięta została — każdy to wie — tem, iż posługiwał się on poczuciem winy. Pochodzenie tego poczucia winy zaznaczyła pokrótce poprzednia rozprawa — jako fragment psychologii zwierzęcej, nic więcej: poczucie winy ukazało nam się tam niejako w surowym swym stanie. Dopiero pod ręką kapłana, tego prawdziwego sztukmistrza w rzeczach, tyczących się poczucia winy, nabrało ono kształtu — ach jakiego kształtu! »Grzech« — bo tak brzmi kapłańska przeróbka zwierzęcego »nieczystego sumienia« (wstecz zwróconego okrucieństwa) — był dotąd największem zdarzeniem w dziejach chorej duszy: w nim mamy najniebezpieczniejsze i najfatalniejsze arcydzieło interpretacyi religijnej. Człowiek, cierpiący na samego siebie, mniejsza jak, w każdym razie fizyologicznie, niejako jak zwierzę, które zamknięto w klatce, nie wiadomo dlaczego, po co? żądne poznania przyczyn — przyczyny sprawiają ulgę —, żądne też środków i narkotyków, naradza się ostatecznie z kimś, komu nietajne nawet rzeczy ukryte — i oto patrzcie! otrzymuje wskazówkę, otrzymuje od swego czarodzieja, od kapłana-ascety, pierwszą wskazówkę co do »przy-

czyny« swego cierpienia: aby jej szukał w sobie, w winie, w jakimś urywku przeszłości, aby uważał samo cierpienie swoje jako stan kary... Nieszczęśliwiec ten usłyszał, zrozumiał: teraz będzie jak kura, wkoło której zakreślono koło. Nie wydostanie się już z tego zakreślonego okręgu. Z chorego zrobiono »grzesznika«. I teraz na całe stulecia nie będzie się można pozbyć widoku tego nowego chorego, »grzesznika« — czy się go kiedy pozbędziemy? — gdzie tylko się spojrzy, wszędzie wzrok hipnotyczny grzesznika, który zwraca się zawsze w jednym kierunku (w kierunku »winy«, jako jedynej przyczyny cierpienia). Wszędzie nieczyste sumienie, ten »zwierz okropny«, jak mówi Luter. Wszędzie przeszłość przeżuwana, czyn przekręcony, «złe oko«, skierowane na każdą czynność, wszędzie uczyniona treścią życia chęć złego rozumienia cierpienia, przemienianie go w uczucia winy, obawy, kary; wszędzie bicz, włosiennica, ciało głodem morzone, skruszenie; wszędzie wplątanie się grzesznika w okrutne koło niespokojnego, chorobliwie łakomego sumienia; wszędzie niema udręka, ostateczna trwoga, agonia katowanego serca, kurcze nieznanego szczęścia, wzywanie »zbawienia«! Rzeczywiście, przezwyciężono gruntownie tym systemem procedur dawne zgnębienie, ociężałość i znużenie, życie stało się znowu bardzo zajmujące: czujny, wiecznie czujny, po nocach bezsenny, płonący, zwęglony, wyczerpany, a jednak nie znużony — tak wyglądał człowiek, »grzesznik«, wtajemniczony w te misterya. Ten stary wielki czarodziej w walce z uczuciem zniechęcenia, kapłan-asceta, zwyciężył oczywiście, jego królestwo nadeszło: już nie skarżono się na ból, łaknięto bolu. »Więcej bolu!

więcej bolu!« tak wołała przez wieki żądza jego uczni i wtajemniczonych. Każda wybujałość uczucia, która bolała, wszystko co łamało, obalało, miażdżyło, w osłupienie wprawiało, zachwycało, tajemnica katowni, wynalazczość piekła nawet — wszystko teraz zostało odkryte, odgadnione, wyzyskane, wszystko poszło na usługi czarodzieja, wszystko posłużyło teraz zwycięstwu jego ideału, ideału ascetycznego... »Królestwo moje nie jest z t e g o świata« — powtarzał on wciąż potem jak przedtem. Czy rzeczywiście miał jeszcze prawo tak mówić?... Goethe twierdził, że istnieje tylko trzydzieści sześć sytuacyi tragicznych: możnaby się już z tego domyślić, gdyby się skądinąd już nie wiedziało, że Goethe n i e był ascetycznym kapłanem. Ten — zna więcej...

21.

Na kapłańskie leczenie t e g o rodzaju, »grzesznego« rodzaju, szkoda każdego słowa krytyki. Że taka wybujałość uczucia, jaką w tym wypadku zalecać zwykł kapłan-asceta swoim chorym (rozumie się samo przez się, że pod najświętszemi nazwami, jak również przepojoną świętością celu) jakiemuś choremu naprawdę w y j ś ć n a k o r z y ś ć mogła, któżby chciał bronić tego rodzaju twierdzenia? Trzebaby przynajmniej porozumieć się co do słowa »korzyść«. Jeśli się chce tem wyrazić, że taki system procedur p o l e p s z y ł człowieka, to nie przeczę: dodam tylko, że polepszony znaczy według mnie to samo, co »obłaskawiony«, »osłabiony», »pozbawiony odwagi«, »wyrafinowany«, »przeczulony», »obrany z męskości»

(więc prawie tyle, co uszkodzony). Jeśli jednak głównie chodzi o chorych, skwaszonych, przygnębionych, to taki system, przypuściwszy nawet, że czyni chorego »lepszym«, czyni go w każdym razie bardziej chorym; zapytajcie tylko lekarzy chorób umysłowych, co sprowadza zawsze z sobą metodyczne stosowanie udręczeń pokutnych, skruchy i kurczów zbawienia. Tak samo badajcie dzieje! wszędzie, gdzie kapłanowi-ascecie udało się stosować do chorych to postępowanie, pogłębiała i rozszerzała się zawsze chorowitość z zatrważającą szybkością. Cóż było zawsze »powodzeniem«? Rozbity system nerwowy w dodatku do tego, co już chore było; a to w największym i najmniejszym zakresie, w jednostce i tłumie. W orszaku pokutnego i zbawczego *trainingu* znajdujemy epidemie epileptyczne, największe, jakie znają dzieje, jak naprzykład taniec św. Wita i św. Jana w średniowieczu; jako inną formę jego następstwa znajdujemy straszliwe bezwłady i trwałe zgnębienia, w które w danym razie temperament pewnego ludu czy miasta (Genewa, Bazylea) popada raz na zawsze jako w swoje przeciwieństwo; — do tego rodzaju zjawisk należy też histerya czarownic, coś podobnego do somnambulizmu (ośm wielkich epidemicznych wybuchów między r. 1564 a 1605 tylko) —; znajdziemy w jego orszaku owe żądne śmierci masowe delirya, których przerażający krzyk »*evviva la morte!*« słyszała cała Europa, krzyk przerywany już to lubieżnemi, już to szalejącemi zniszczeniem idyosynkrazyami, jak i dziś jeszcze zauważyć można podobną przemienność uczuć, z podobnymi stanami pośrednimi i przełamaniami, wszędzie, w każdym wypadku, gdzie nauka ascetyczna o grzechu osiąga znów wiel-

kie powodzenie. (Religijna newroza objawia się jako forma «złej istoty«: to nie ulega wątpliwości. Czem zaś jest? *Quaeritur.*) Ideał ascetyczny, biorąc ogółem, i jego wzniośle moralny kult, to najbardziej duchowe, najśmielsze i najniebezpieczniejsze usystematyzowanie wszystkich środków do wybujałości uczucia pod osłoną zamiarów świętobliwych, zapisały się straszliwie i niezapomnianie w całych dziejach człowieczych; i niestety nie tylko w dziejach... Nie umiałbym wskazać nic innego, co bardziej niszczycielsko wpłynęło na zdrowie i rasową tężyznę, zwłaszcza Europejczyków, niż ten ideał; można go bez przesady nazwać właściwą fatalnością w dziejach zdrowia Europejczyka. Co najwyżej możnaby z wpływem jego postawić jeszcze na równi wpływ specyficznie germański: mam na myśli alkoholiczne zatrucie Europy, które szło dotąd ściśle krok w krok z polityczną i rasową przewagą Germanów (— gdzie krew swą wszczepiają, tam wszczepiają i swoje występki). — Jako trzeci w tym rzędzie wymienićby należało syfilis, — *magno sed proximo intervallo.*

22.

Kapłan-asceta popsuł zdrowie duchowe, gdzie tylko doszedł do panowania, przeto popsuł też smak *in artibus et litteris*, — psuje go jeszcze ciągle. »Przeto?« — Spodziewam się, że po prostu zgodzicie się na to moje przeto; przynajmniej nie chce mi się go dopiero dowodzić. Jedyna wskazówka: tyczy się ona podstawowej książki literatury chrześcijańskiej, jej

właściwego modelu, jej »księgi samej w sobie«. Jeszcze za grecko-rzymskiej świetności, która była też świetnością ksiąg, w obliczu niezmarniałego i nierozbitego jeszcze starożytnego piśmiennictwa, za czasów, gdy można było czytać jeszcze kilka książek, za których posiadanie wymieniłoby się dziś połowę literatur, odważyła się ograniczoność i próżność chrześcijańskich agitatorów — zwą ich ojcami kościoła — zawyrokować: »i my mamy swoją literaturę klasyczną, n i e p o t r z e b u j e m y G r e k ó w« —, i wskazywano przytem dumnie na księgi legend, listy apostołów i traktaciki apologetyczne, mniej więcej tak, jak dziś angielska »armia zbawienia« z pokrewną literaturą bój wiedzie przeciw Szekspirowi i innym »poganom«. Nie lubię »Nowego Testamentu«, zgadujecie to zapewne; niepokoi mnie nieledwo, że w stosunku do tego najbardziej cenionego, najbardziej przecenionego dzieła jestem z swym smakiem tak bardzo odosobniony (smak dwu tysięcy lat opowiada się p r z e c i w k o mnie): lecz cóż to pomoże! »Tu stoję ja, nie mogę inaczej«, — i mam odwagę zdobyć się na swój zły smak. S t a r y Testament — tak, to zgoła co innego. Czołem przed Starym Testamentem. Znajduję w nim wielkich ludzi, bohaterski krajobraz i coś najrzadszego na ziemi, nieporównaną naiwność s i l n y c h s e r c; więcej jeszcze, znajduję naród. W Nowym natomiast nic prócz małej sekciarskiej gospodarki, nic nad *rococo* duszy, same gmatwaniny, kąciki, cudowności, atmosferę konwentyklów, nie pomijając okolicznościowego tchnienia sielankowej słodkawości, właściwej epoce (i prowincyom rzymskim) i nie tak żydowskiej, jak heleńskiej. Pokora i pyszałkostwo tuż obok siebie; gadulstwo uczucia

prawie ogłuszające; wybuchliwość uczucia a nie namiętność; przykra gestykulacya; brakło tu najwidoczniej dobrego wychowania. Jak śmie się o małe swe niecnoty tyle krzyku robić, jak to czynią ci pobożni ludkowie! Pies się o to nie troszczy; cóż dopiero Bóg. W dodatku chcą jeszcze nawet »korony żywota wiecznego«, wszyscy ci maluczcy ludzie z prowincyi. Po co? Na co? — nie można dalej zajść w nieskromności. »Nieśmiertelny« Piotr! czyżby podobna go strawić! Mają oni ambicyę, która śmiech wzbudza: przeżuwa to swoje najosobistsze sprawy, swoje głupstwa, smutki i pokątne troski, jak gdyby »rzecz sama w sobie» zobowiązana była kłopotać się tem; nie nuży się to samego Boga wciągać w najdrobniejsze swe nędze, w których tkwi. I to ustawiczne »na ty« z Bogiem, rzecz najgorszego smaku! To żydowskie, nie tylko żydowskie, natręctwo wobec Boga, z pyskiem i łapami!... Są małe pogardzane »ludy pogańskie« na wschodzie Azyi, od których ci pierwsi chrześcijanie mogli się byli nauczyć czegoś istotnego, nieco taktu w czci; owi nie pozwalają sobie, jak to poświadczają misyonarze chrześcijańscy, wogóle dotykać ustami imienia Boga swego. To wydaje mi się wcale delikatnem; a rzecz pewna za delikatnem nie tylko dla »pierwszych« chrześcijan: by odczuć przeciwieństwo, przypomnijmy sobie przecie Lutra, tego »najwymowniejszego« i najnieskromniejszego chłopa, którego Niemcy wydały i ton lutrowy, najbardziej upodobany przez niego właśnie w jego rozmowach z Bogiem. Opór Lutra przeciw pośredniczącym świętym Kościoła (szczególnie przeciw »świni dyabelskiej papieżowi«) był niewątpliwie w ostatecznej pobudce oporem chama, którego drażniła wytworna etykieta Kościoła,

owa etykieta czci w smaku hieratycznym, która tylko bardziej wtajemniczonych i milczących wpuszcza w święte świętych, a zamyka je przed chamami. Ci nie mieli tu raz na zawsze nic do gadania, — lecz Luter, chłop, chciał wszystko nawspak koniecznie, tak jak było, było mu niedość p o n i e m i e c k u: chciał przedewszystkiem mówić wprost, sam mówić, »bez żenady« mówić z swym Bogiem... Tak też uczynił. — Ideał ascetyczny, można się już tego domyślić, nie był nigdy i nigdzie szkołą dobrego smaku, jeszcze mniej dobrych manier — był w najlepszym razie szkołą manier hieratycznych: to znaczy, że tkwi mu samemu pod skórą coś, co jest śmiertelnie wrogie wszystkim dobrym manierom, brak miary, wstręt do miary, on sam jest wcielonem »*non plus ultra*«.

23.

Ideał ascetyczny popsuł nietylko zdrowie i dobry smak, popsuł jeszcze coś trzeciego, czwartego, piątego, szóstego — nie będę tak nieostrożny, żebym chciał wyliczać wszystko (kiedyżbym dotarł do końca!). Chcę wydobyć na światło nie to, co ten ideał z d z i a ł a ł; raczej tylko to, co o z n a c z a, na co naprowadza, co kryje się za nim, pod nim, w nim, to czego jest tymczasowym, niewyraźnym wyrazem, znakami pytania i nieporozumieniami obarczonym wyrazem. I tylko ze względu na t e n c e l nie chcę oszczędzić swym czytelnikom rzutu oka na potworność jego skutków, nawet fatalnych skutków: chcę ich bowiem przygotować na ostateczny i najstraszniejszy widok,

który tkwi według mnie w badaniu znaczenia tego ideału. Cóż więc oznacza moc tego ideału, potworność jego mocy? Dlaczego pozwolono mu rozróść się w tym stopniu? Dlaczego nie opierano mu się skuteczniej? Ideał ascetyczny wyraża pewną wolę, gdzież jest wola przeciwnicza, któraby wyrażała przeciwniczy ideał? Ideał ascetyczny ma cel — jest dość powszechny, by wszystkie inne interesy ludzkiego istnienia wydały się w porównaniu z nim małostkowymi i ciasnymi: pojmuje on okresy, ludy, ludzi nieubłaganie ze stanowiska tego jednego celu, nie dopuszcza żadnego innego pojmowania, żadnego innego celu, odrzuca, zaprzecza, potakuje, potwierdza jedynie w myśl swojej interpretacyi (— a czyż istniał kiedy konsekwentniej obmyślany system interpretacyi?); nie poddaje się on żadnej mocy, wierzy raczej w swoje pierwszeństwo przed wszelką mocą, w swoją bezwarunkową wyższość rangą od wszelkiej mocy, — wierzy, że niema na ziemi żadnej mocy, któraby z niego dopiero nie czerpała swego znaczenia, swego prawa do istnienia, swojej wartości, jako narzędzie do jego dzieła, jako droga i środek do jego celu, jedynego celu... Gdzie jest przeciwieństwo tego zwartego systemu woli, celu i interpretacyi? Czemu brak tego przeciwieństwa?... Gdzież jest inny »cel jedyny«?... Lecz mówią mi, że nie brak tego przeciwieństwa, że wiodło ono nie tylko długą, szczęśliwą walkę z owym ideałem, że owszem we wszystkich głównych sprawach opanowało ów ideał: cała nasza wiedza nowoczesna jest tego świadectwem, — ta wiedza nowoczesna, która, jako właściwa filozofia rzeczywistości, jawnie wierzy tylko w siebie samą, jawnie posiada odwagę

i wolę być sobą i dość dobrze dotąd radziła sobie bez Boga, zaświata i cnót zaprzecznych. Tymczasem taką wrzawą i agitatorską gadaniną nic się u mnie nie wskóra: ci trębacze rzeczywiści są lichymi muzykantami, słychać, że głosy ich nie wychodzą z głębi, że nie przemawia z nich bezdeń naukowego sumienia — bo dziś sumienie naukowe jest bezdnią —, słowo »wiedza« jest w tych pyskach trębackich jedynie nierządem, nadużyciem, bezwstydem. Właśnie przeciwieństwo tego, co twierdzą, jest prawdą: wiedza z konieczności nie ma dziś wiary w siebie, nie mówiąc już o ideale ponad sobą — a gdzie wogóle jest jeszcze namiętnością, miłością, żarem, cierpieniem, tam nie jest przeciwieństwem owego ideału ascetycznego, raczej jego najmłodszą i najdostojniejszą formą. Brzmi wam to dziwnie?... Zapewne jest i pośród dzisiejszych uczonych dość prawych i skromnych robotników, którym podoba się ich mały kącik i którzy dla tego, że im się w nim podoba, wygłaszają czasem cokolwiek nieprzyzwoite żądanie: że winno się dziś wogóle być zadowolonym, zwłaszcza z nauki, tyleż bo w niej zdziałać można pożytecznego. Nie przeczę; najmniej mam ochoty psuć tym uczciwym robotnikom uciechę z ich rzemiosła, bo lubię ja tę ich robotę. Lecz to, że pracuje się dziś w nauce surowo, i że istnieją zadowoleni robotnicy, nie dowodzi jeszcze koniecznie, żeby nauka jako całość miała dziś cel, wolę, ideał, namiętność wielkiej wiary. Jak się rzekło, rzecz ma się przeciwnie: gdzie nie jest najnowszą formą pojawiania się ideału ascetycznego — chodzi tu o zbyt rzadkie, dostojne, wyszukane wypadki, ażeby mogły wpłynąć na zmianę ogólnego sądu —, jest dziś wie-

dza schówkiem dla wszelkiego rodzaju zniechęcenia, niewiary, podjadków toczących, *despectio sui*, nieczystego sumienia, — jest niepokojem braku samego ideału, cierpieniem z powodu braku wielkiej miłości, niezadowoleniem z powodu niedobrowolnego poprzestania na małem. Och, czegóż nie kryje dziś pod swym płaszczem wiedza! Ileż przynajmniej winna ukrywać! Dzielność naszych najlepszych uczonych, ich pilność bez opamiętania, ich dniem i nocą dymiące głowy, samo ich mistrzostwo rzemieślnicze — jakże często właściwym tego wszystkiego sensem jest, by czegoś nie widzieć! Nauka jako środek samoogłuszenia: znacie to!... Rani się ich — doświadcza tego każdy, kto obcuje z uczonymi — czasem jednem niewinnem słowem aż do kości, napawa się swoich uczonych przyjaciół goryczą przeciw sobie w chwili, gdy się sądzi, że się im cześć oddaje; wyprowadza się ich z równowagi dlatego jedynie, że się było za grubiańskim, by odgadnąć, z kim się właściwie ma do czynienia, że to cierpiący, którzy sami przyznać się nie chcą do tego, czem są, ogłuszeni i nieprzytomni, którzy jednego tylko się boją: powrotu do świadomości...

24.

— Teraz zaś przypatrzmy się owym rzadszym wypadkom, o których mówiłem, ostatnim idealistom, którzy istnieją dziś wśród filozofów i uczonych: sąż to może szukani przeciwnicy ideału ascetycznego, idealiści w kierunku jemu przeciwnym?

W rzeczy samej, wierzą, że są nimi, ci «niewierzący« (bo tem są wszyscy bez wyjątku); to właśnie, że są przeciwnikami tego ideału, zdaje się być ostatkiem ich wiary, tak poważni są na tym punkcie, tak namiętnem w tym właśnie wypadku ich słowo, ich gest: — czyż dlatego już ma to być prawdą, w co wierzą?... My »poznający« jesteśmy właśnie nieufni względem wszelkiego rodzaju wierzących; nieufność nasza nauczyła nas stopniowo wnioskować przeciwnie, niż wnioskowano dawniej: mianowicie wszędzie, gdzie siła wiary bardzo na pierwszy plan występuje, wnioskować o pewnej słabej możności dowodu, nawet o nieprawdopodobieństwie rzeczy, w którą się wierzy. I my nie przeczymy, że wiara »uszczęśliwia«: właśnie dlatego przeczymy, że wiara dowodzi, — silna wiara, która uszczęśliwia, wznieca podejrzenie przeciw temu, w co wierzy, potwierdza nie »prawdę«, potwierdza pewne prawdopodobieństwo — złudy. Jakże się ma rzecz w tym wypadku? — Ci dzisiejsi przeczyciele, ci stroniący od dnia dzisiejszego, ci bezwzględni na jednym punkcie, w pretensyi do intelektualnej czystości, te twarde, surowe, wstrzemięźliwe, bohaterskie duchy, które są zaszczytem naszego czasu, wszyscy ci bladzi ateiści, antychryści, bezmoraliści, nihiliści, ci sceptycy, ephektycy, hektycy duchowi (ostatnimi są wszyscy razem i każdy zosobna w jakiemś znaczeniu), ci ostatni idealiści w poznaniu, w których jedynie mieszka dziś i w których wcieliło się sumienie intelektualne, — uważają się rzeczywiście za wyzwolonych w najwyższym stopniu od ideału ascetycznego, te »wolne, bardzo wolne duchy«: a jednak pragnę zdradzić przed nimi, czego sami widzieć nie mogą, bo stoją

zbyt blizko siebie: ten ideał jest właśnie i c h ideałem, oni sami są dziś przedstawicielami jego i może nikt więcej, oni sami są jego najbardziej przeduchowionymi wyrodkami, jego najbardziej wysuniętym szeregiem wojennym i wywiadowczym podjazdem, jego najpodchwytliwszą, najdelikatniejszą, najnieuchwytniejszą formą uwodzenia: — jeśli w czemkolwiek jestem odgadywaczem, chcę nim być w t e m zdaniu!... Daleko im jeszcze do w o l n y c h duchów, b o w i e r z ą j e s z c z e w p r a w d ę... Kiedy chrześcijańscy krzyżowcy zetknęli się na Wschodzie z owym niezwyciężonym zakonem Assassynów, owym zakonem duchów wolnych *par excellence*, gdzie najniżej stojący stopniem żyli w posłuszeństwie, jakiemu podobnego nie osiągnął żaden zakon mniszy, wtedy zdobyli jakimś sposobem wskazówkę, dotyczącą owego symbolu i godła, zastrzeżonego tylko dla najwyżej stopniem stojących, jako ich *secretum*: »Nic nie jest prawdą, wszystko wolno«... Otóż to była w o l n o ś ć ducha, t e m w y m ó w i o n o wiarę nawet prawdzie... Czy jaki europejski, chrześcijański duch wolny zabłąkał się już kiedy do labiryntu tego zdania i jego labiryntowych k o n s e k w e n c y i? Czy zna z d o ś w i a d c z e n i a minotaura tej jaskini?... Wątpię o tem, co więcej, wiem coś innego: — nic nie jest bardziej obce tym bezwzględnym w jednem, tym t a k z w a n y m »duchom wolnym«, niż właśnie wolność i zerwanie pęt w owem znaczeniu, pod żadnym względem nie są właśnie bardziej spętani: właśnie w wierze w prawdę są, jak nikt inny, silni i bezwzględni. Znane mi to wszystko może nazbyt zblizka: owa szacunku godna wstrzemięźliwość filozofów, do której zobowiązuje taka wiara, ów stoicyzm umysłowy,

który ostatecznie równie surowo zabrania sobie zaprzeczania, jak potwierdzania, owa chęć zatrzymywania się przed tem co faktyczne, przed *factum brutum*, ów fatalizm »*des petits faits*« (*ce petit faitalisme*, jak go nazywam), w czem nauka francuska szuka dziś pierwszeństwa moralnego przed niemiecką, owo zrzeczenie się interpretacyi wogóle (gwałcenia, przykrawania, skrócania, opuszczania, wypychania, wymyślania, przekręcania i wszystkiego wogóle co do istoty interpretowania należy) — wszystko to wyraża, ogółem biorąc, równie dobrze ascetyzm cnoty, jak jakieś zaprzeczenie zmysłowości (jest to w gruncie tylko *modus* tego zaprzeczenia). Co jednak do niego zmusza, co jest ową bezwzględną wolą prawdy, to wiara w sam ideał ascetyczny, choćby jako jej nieświadomy imperatyw, nie należy się łudzić co do tego, — to wiara w metafizyczną wartość, w wartość samą w sobie prawdy, tak jak jedynie w ideale owym jest poręczona i zapieczętowana (trwa ona i przemija z owym ideałem). Surowo sądząc, niema żadnej nauki bez *a priori*. Myśli o takiej nauce nie można wymyślić, jest ona paralogiczna: zawsze wpierw istnieć musi filozofia, «wiara«, by wiedza mogła z niej wyciągnąć kierunek, sens, granicę, metodę, prawo do istnienia. (Kto to rozumie odwrotnie, kto naprzykład zamierza oprzeć filozofię na »podstawach czysto naukowych«, ten musi wpierw nie tylko filozofię, lecz i prawdę przewrócić do góry nogami; najgorsza to obraza przyzwoitości, jaka spotkać może dwie tak czcigodne niewiasty!) Tak, nie ulega wątpliwości — i tu dopuszczam do głosu swoją »Wiedzę radosną«, por. jej piątą księgę str. 275 i nast. — »ów prawdziwy, w owem zuchwa-

łem i ostatecznem znaczeniu, jak go pojmuje wiara w naukę, potwierdza w ten sposób świat inny, nie zaś świat życia, przyrody i dziejów; a jeżeli ów »inny świat« potwierdza, jak to? czyż nie musi właśnie tem samem zaprzeczać jego przeciwieństwa, tego świata, naszego świata?... To, na czem nasza wiara w naukę spoczywa, to wciąż jeszcze wiara metafizyczna, — i my dzisiejsi poznający, my bezbożni, my antymetafizycy, i my także swój ogień jeszcze czerpiemy z owego pożaru, który wznieciła tysiące lat licząca wiara, owa wiara chrześcijańska, która była też wiarą Platona, że Bóg jest prawdą, że prawda jest boska... Lecz cóż, jeśli to właśnie coraz mniej wiarogodnem się staje, jeśli nic już nie okazuje się boskiem, chyba pomyłka, ślepota, kłamstwo, jeśli Bóg sam okazuje się naszem najdłużej trwającem kłamstwem? — — W tem miejscu trzeba stanąć i namyślać się długo. Nauka sama potrzebuje teraz usprawiedliwienia (nie znaczy to wcale, że ono dla niej istnieje). Zajrzyjmy, ze względu na to pytanie, do najstarszych i najmłodszych filozofów: im wszystkim brak świadomości, że wola prawdy sama dopiero usprawiedliwienia wymaga, na tym punkcie istnieje luka w każdej filozofii — skąd to pochodzi? Bo ideał ascetyczny panował dotąd nad całą filozofią, bo przyjmowano prawdę jako jestestwo, jako Boga, jako najwyższą nawet instancyę, bo nie śmiano uczynić prawdy problematem. Czy rozumiecie to »nie śmiano«? — Od chwili gdy zaprzeczona została wiara w Boga ideału ascetycznego, istnieje też nowy problemat: o wartości prawdy. — Wola prawdy wymaga krytyki — określmy zatem swoje własne zadanie —, trzeba wartość prawdy raz

na próbę podać w wątpliwość... (Komu to zdaje się za krótko powiedziane, temu polecam przeczytać na nowo ów ustęp »Wiedzy radosnej«, który nosi nagłówek: »O ile i my jeszcze bogobojni jesteśmy« str. 289 i nast., najlepiej całą piątą księgę wymienionego dzieła, tak samo przedmowę do »Jutrzenki«).

25.

Nie! Niech mi nikt nie przychodzi z wiedzą, gdy szukam naturalnego antagonisty ideału ascetycznego, gdy pytam: »gdzie jest przeciwnicza wola, w której wyraża się jej przeciwniczy ideał?« Na to opiera się wiedza nazbyt mało na sobie samej, potrzebuje w każdym względzie dopiero jakiegoś ideału wartości, jakiejś stwarzającej wartości mocy, w którejby służbie dopiero śmiała wierzyć w siebie samą, — ona sama nigdy nie stwarza wartości. Jej stosunek do ideału ascetycznego nie jest w sobie samym wcale jeszcze antagonistyczny; przedstawia ona głównie nawet popędzającą raczej siłę w jej wewnętrznem ukształtowaniu. Jej sprzeczność i walka, badając przenikliwiej, nie odnosi się wcale do ideału samego, lecz tylko do jego zewnętrzności, przybrania, maski, do jego czasowego stwardnienia, zdrewnienia, zdogmatyzowania, — budzi ona w nim nanowo życie, zaprzeczając tego, co w nim egzoteryczne. Jedno i drugie, nauka i ideał ascetyczny, stoją przecie na jednym gruncie — dałem to już do poznania —: to jest na jednakiem przecenieniu prawdy (właściwiej: na je-

dnakiej wierze, że prawda nie da się oceniać, ani krytykować). Właśnie przez to są sobie z konieczności sprzymierzeńcami, tak, że jeśli są zwalczane, mogą też być tylko wspólnie zwalczane i podawane w wątpliwość. Szacowanie ideału ascetycznego pociąga za sobą niechybnie i szacowanie wartości nauki: na to zawczasu przetrzyjcie oczy, zaostrzcie słuch! (Sztuka, mówiąc nawiasem, bo kiedyś wrócę do tego na dłużej, — sztuka, w której właśnie kłamstwo się uświęca, a wola złudy ma czyste sumienie u boku, jest bardziej zasadniczo, niż nauka, przeciwstawna ideałowi ascetycznemu: tak odczuwał to instynkt Platona, tego największego wroga sztuki, jakiego dotąd Europa wydała. Plato przeciw Homerowi: oto cały, szczery antagonizm — tam »zaświatowiec« najlepszej woli, wielki potwarca życia, tu tego życia poniewolny bóstwiciel, natura złota. Usłużność artysty w służbie ideału ascetycznego jest przeto najwłaściwszem zepsuciem artystycznem, jakie tylko być może, niestety i jednem z najpowszedniejszych: bo niema nic bardziej ulegającego zepsuciu nad artystę.) I z fizyologicznego punktu widzenia, stoi nauka na tym samym gruncie, co ideał ascetyczny: pewne zubożenie życia jest tu, jak tam, założeniem, — ochłodzone uczucia, zwolnione *tempo*, dyalektyka zamiast instynktu, powagą nacechowane twarze i gesty (powagą, tą najniewątpliwszą oznaką mozolniejszej przemiany materyi, zmagającego się, ciężej pracującego życia). Przypatrzmy się okresom któregokolwiek narodu, w których na pierwszy plan wysuwa się uczony: są to okresy znużenia, często zmierzchu, upadku, — przelewna siła, pewność życia, pewność przyszłości znikły. Prze-

waga mandaryna nie oznacza nigdy nic dobrego. równie jak wynurzenie się demokracyi, rozjemczych sądów pokoju zamiast wojen, równouprawnienia kobiet, religii litości i wszystkich innych zresztą oznak opadającego życia. (Nauka jako problemat; co oznacza? — por. o tem przedmowę do »Narodzin Tragedyi«). — Nie! ta nauka nowoczesna — otwórzcie tylko na nią oczy — jest tymczasem najlepszą sprzymierzeńczynią ideału ascetycznego, i właśnie dlatego, że jest najmniej świadoma, najmniej dobrowolna, najtajemniejsza i najpodziemniejsza! W jedną grę grali dotąd »ubodzy duchem« i naukowi przeciwnicy owego ideału (mówiąc nawiasem, strzeżmy się myśleć, że są jego przeciwieństwem, niejako jak bogaci duchem: — nie są niem, nazwałem ich hektykami duchowymi). Te sławne zwycięstwa tych ostatnich: niewątpliwie, są to zwycięstwa — lecz nad czem? Nie pokonały one wcale ideału ascetycznego, stał się on raczej mocniejszy, to jest nieuchwytniejszy, bardziej duchowy, bardziej podchwytliwy przez to, że zawsze jakiś mur, jakiś szaniec, przybudowany doń i wzgrubiający jego wygląd, padał bez miłosierdza, odwalony ciosem nauki. Czy rzeczywiście sądzicie, jakoby klęska astronomii teologicznej oznaczała klęskę owego ideału?... Czy człowiek mniej potrzebuje zaświatowego rozwiązania swej zagadki istnienia przez to, że to istnienie od tego czasu wydaje się jeszcze dowolniejsze, pokątniejsze, zbędniejsze w widocznym porządku rzeczy? Czyż właśnie samozmniejszanie się człowieka, jego chęć samozmniejszenia nie postępuje naprzód niepowstrzymanie od Kopernika? Ach, wiara w jego godność, w to, że jest jedyny, niezastąpiony w hierarchii

istot, znikła, — człowiek stał się zwierzęciem, zwierzęciem, bez porównania, wyłączenia i zastrzeżenia, on, który w dawniejszej swej wierze był nieledwo bogiem (»dziecię boże«, »Bóg-człowiek«)... od czasu Kopernika dostał się człowiek, zda się, na równię pochyłą, — stacza się odtąd coraz szybciej od punktu środkowego — dokąd? w nicość? w »przewiercające uczucie swej nicości»?... Hejże! Toby była właśnie prosta droga — do starego ideału?.. Wszelka nauka (a wcale nie astronomia tylko, o której upokarzającem i zniżającem działaniu uczynił Kant zaznaczenia godne wyznanie, »niszczy ona mą ważność«...), wszelka nauka, tak naturalna, jak nienaturalna — tak nazywam samokrytykę poznania —, dąży dziś do wybicia człowiekowi z głowy jego dotychczasowego szacunku dla siebie, jak gdyby szacunek ten nie był niczem, jeno dziwaczną zarozumiałością; możnaby nawet rzec, że zasadza ona własną swą dumę, własną cierpką formę stoickiej ataraksyi na podtrzymaniu tej mozolnie zdobytej człowieczej samopogardy, jako ostatecznego i najpoważniejszego prawa jego do szacunku w własnych oczach (w samej rzeczy słusznie: bo pogardzający jest zawsze jeszcze kimś, który »nie zapomniał czcić«...) Czy przez to przeciwdziała się właściwie ideałowi ascetycznemu? Czy sądzi się jeszcze naprawdę z całą powagą (jak to długi czas wyobrażali sobie teologowie), że zwycięstwo, odniesione przez Kanta nad teologiczną dogmatyką pojęć («bóg«, »dusza«, »wolność«, »nieśmiertelność«), sprawiło uszczerbek owemu ideałowi? (przyczem niech nas na razie nic nie obchodzi, czy Kant sam coś podobnego choćby tylko miał na widoku). To pewna,

że wszyscy transcendentaliści od czasu Kanta mają przed sobą znowu grę wygraną, — wyzwoleni zostali z pod władzy teologów: co za szczęście! — wskazał im on ową dróżkę chyłkową, po której mogą odtąd na własną rękę i z największą naukową przyzwoitością iść za »pragnieniem swych serc«. Tak samo: któżby mógł odtąd mieć za złe agnostykom, jeśli, jako czciciele nieznanego i tajemniczego w sobie, sam znak zapytania wielbią, jako boga? (Ksawery Doudan wspomina *les ravages*, które sprawiła *l'habitude d'admirer l'inintelligible au lieu de rester tout simplement dans l'inconnu;* sądzi on, że starzy obchodzili się bez tego). Przypuściwszy, że wszystko, co człowiek »poznaje«, nie zadowala jego pragnień, raczej sprzeczne jest z niemi i przejmuje grozą: co za boski wybieg móc szukać winy tego nie w »pragnieniach«, lecz w »poznaniu«!... Niema żadnego poznania, przeto jest Bóg«: co za nowa *elegantia syllogismi!* co za tryumf ideału ascetycznego! —

26.

— Lub czyż może całe dziejopisarstwo nowoczesne okazuje pewniejszą życia, pewniejszą ideału postawę? Jego najdostojniejszą pretensyą jest teraz: być zwierciadłem; odrzuca ono wszelką teleologię; nie chce już wcale »dowodzić«; gardzi odgrywaniem roli sędziego, i na tem polega jego dobry smak, — potwierdza równie mało, jak zaprzecza, ustala, »opisuje« ... Wszystko to jest w wysokim stopniu ascetyczne; lecz jest równocześnie w jeszcze

wyższym stopniu nihilistyczne, co do tego nie należy się mylić! Jest to smutne, twarde, lecz zdecydowane spojrzenie, — oko, które wyziera, jak wyziera osamotniały podróżnik po podbiegunowej północy (może, aby nie wzierać, wstecz nie pozierać?...) Tu śnieg leży, tu życie oniemiało, ostatnie wrony, które tu kraczą, zwą się »po co?«, »daremnie!« »*nada!*« — tu nic już nie wschodzi i nie rośnie, najwyżej metapolityka petersburska i »litość« tołstojowska. Co się jednak tyczy owego innego rodzaju historyków, rodzaju może jeszcze »nowocześniejszego«, rodzaju używającego, lubieżnego, zarówno z życiem jak z ascetycznym ideałem oczkującego, który słowa »artysta« jak rękawiczek używa i chwałę kontemplacyi wziął dziś zupełnie dla siebie w arendę: och, jakąż ci słodcy sprytnisie wzbudzają tęsknotę nawet choćby za ascetami i krajobrazem zimowym! Nie! niech dyabli biorą ten ludek »oglądaczy«. O ileż chętniej wolę już z owymi historycznymi nihilistami wędrować w najposępniejszych, szarych, zimnych mgłach! ba, gdybym wybierać musiał, nie zależałoby mi nic na tem, by dać posłuch umysłowi nawet niehistorycznemu, przeciwhistorycznemu (jak owemu Dühringowi, którego dźwiękami oszałamia się w dzisiejszych Niemczech pewna dotąd jeszcze nieśmiała jeszcze nie chcąca się przyznać *species* »pięknych duchów«, *species anarchistica* wśród wykształconego proletaryatu). Stokroć gorsi są owi »oglądacze«; nie znam nic wstrętniejszego nad taki »objektywny« fotel, nad takiego woniejącego gagatka, rozkoszującego się teatrem historyi, pół klechę, pół satyra, uperfumowanego Renanem, zdradzającego już wysokim falsetem swego uznania, czego mu nie dostaje, gdzie

mu nie dostaje, g d z i e w tym wypadku okrutne nożyce Parki ach! nazbyt chirurgicznie były w robocie! To drażni mój smak, a także mą cierpliwość: niech wobec takich widoków zachowuje swą cierpliwość, kto nie ma z niej nic do stracenia, — mnie oburza taki widok, tacy »widzowie« rozgoryczają mnie przeciw widowisku więcej jeszcze niż widowisko (sama historya, rozumiecie mnie), nieprzewidzianie nachodzi mnie przytem anakreoński humor. Natura, która bykowi dała róg, lwu χάσμ' ὀδόντων, pocóż mnie dała natura nogę?... Do stąpania, na świętego Anakreonta! a nie tylko do uciekania; do zdeptania spróchniałych stolców, tchórzliwego oglądania, lubieżnego eunuchostwa wobec historyi, oczkowania z ideałem ascetycznym, sprawiedliwego świętoszkostwa impotencyi! Jestem z całą czcią dla ideału ascetycznego, o i l e o n j e s t u c z c i w y! jak długo wierzy sam w siebie i nie błaznuje! Ale nie mogę znieść wszystkich tych kokietujących pluskiew, których ambicya zasadza się na wywąchiwaniu nieskończoności, aż wkońcu i nieskończoność pluskwami śmierdzi; nie mogę znieść tych pobielanych grobów, które odgrywają rolę życia; nie mogę znieść tych znużonych i zużytych, którzy owijają się w mądrość i spoglądają objektywnie; nie mogę znieść tych na bohaterów wystrojonych agitatorów, którzy noszą czapkę niewidkę na słomianym wiechciu swej głowy; nie znoszę ambitnych artystów, którzyby chcieli uchodzić za ascetów i kapłanów, a w gruncie są tylko tragicznymi błaznami; nie znoszę i owych najnowszych spekulantów na polu idealizmu, antysemitów, którzy przewracają dziś oczy chrześcijańsko-aryjsko-dobrodusznym sposobem i wyczerpującem wszelką cierpliwość nadużywa-

niem najtańszego środka agitacyi, posturą moralną, starają się wzburzyć wszystkie pierwiastki bydlęce tłumu (— że żadnemu rodzajowi duchowego oszustwa nie zbywa w dzisiejszych Niemczech na powodzeniu, jest to właśnie w związku z niedającem się zaprzeczyć i prawie dotykalnem z j a ł o w i e n i e m niemieckiego ducha, którego przyczyny szukam w nazbyt wyłącznem żywieniu się dziennikami, polityką, piwem i muzyką wagnerowską, wraz z tem, co stanowi założenie dla tej dyety: po pierwsze z narodowem zaciśnieniem i próżnością, silną lecz ciasną zasadą »Niemcy, Niemcy ponad wszystko«, następnie zaś *paralysis agitans* »idei nowoczesnych«). Europa jest dziś bogata i wynalazcza przedewszystkiem na polu środków podniecających, zdaje się niczego więcej nie potrzebować nad *stimulantia* i gorące trunki: stąd też olbrzymie fałszowanie ideałów, tych najgorętszych trunków ducha, stąd też wstrętna, cuchnąca, kłamliwa, pseudoalkoholiczna wszędzie atmosfera. Radbym wiedzieć, wiele okrętowych ładunków podrobionego idealizmu, bohaterskich kostyumów i szczękających blach słów wielkich, wiele ton ocukrzonej wyskokowej litości (firma: *la religion de la souffrance*), ile szczudeł »szlachetnego oburzenia« dla wspomogi duchowych płaskonogów, ile k o m e d y a n t ó w chrześcijańsko-moralnego ideału należałoby wywieźć dziś z Europy, aby powietrze znów czyściej woniało... Jest to zupełnie oczywiste, że dla tej nadwytwórczości stanęła otworem nowa droga h a n d l o w a, i że oczywiście można zrobić nowy »interes« na tych bożkach ideału i należących do nich »idealistach« — nie przeoczcie tej wytyczni! Któż ma dość do tego odwagi? — w naszym r ę k u leży możność »zidea-

lizowania« całej ziemi!... Lecz cóż mówić o odwadze: tu trzeba tylko jednego, właśnie ręki, nie krępującej się, zgoła nie krępującej się ręki...

27.

— Dość! Dość! Porzućmy te dziwaczności i złożoności najnowocześniejszego ducha, wzbudzające zarówno śmiech, jak płacz: właśnie nasz problemat może się obyć bez nich, problemat znaczenia ideału ascetycznego, — cóż tu znaczy wczoraj i dzisiaj! Sprawami temi zajmę się w związku z czem innem gruntowniej i dosadniej (pod nagłówkiem: »Z dziejów europejskiego nihilizmu«; odsyłam w tym względzie do dzieła, które przygotowuję: WOLA MOCY. Próba przemiany wszystkich wartości). Chodzi mi tutaj tylko o zaznaczenie jednego: ideał ascetyczny ma także w najbardziej duchowej sferze tymczasem ciągle jeszcze tylko jeden rodzaj rzeczywistych wrogów i szkodzicieli: są to komedyanci tego ideału, — bo budzą nieufność. Wszędzie zresztą, gdzie dziś duch surowo, silnie i nie fałszując monet pracuje, obywa się wszędzie bez ideału — popularnym wyrazem na tę wstrzemięźliwość jest »ateizm« —: z wyjątkiem jego woli prawdy. Ta wola jednak, ta reszta ideału, jest, jeśli mi uwierzycie, samym owym ideałem, w jego najściślejszem, najbardziej duchowem sformułowaniu, na wskroś ezoterycznym, obranym z wszelkich zewnętrznych dodatków, a więc nie tak jego resztą, jak jego jądrem. Bez-

względny uczciwy ateizm (jego to powietrzem jedynie oddychamy, my bardziej duchowi ludzie tego stulecia!) nie stoi stosownie do tego w sprzeczności z owym ideałem, jak to się pozornie wydaje; jest on raczej jedną z jego ostatnich faz rozwojowych, jedną z jego ostatnich form wniosku i wnętrznych konsekwencyi, — jest on nakazującą cześć katastrofą dwutysiącoletniego zaprawiania się do prawdy, która zabrania sobie wkońcu kłamstwa wiary w Boga. (Ten sam pochód rozwojowy w Indyach, zupełnie niezależny i dlatego mogący służyć za dowód; ten sam ideał do podobnego wiodący wniosku; decydujący punkt na pięć wieków przed erą europejską, z Buddą, dokładniej, już z filozofią *Sankhyam*, którą potem Budda spopularyzował i uczynił religią.) Co, badając ściśle, odniosło właściwie zwycięstwo nad Bogiem chrześcijańskim? Odpowiedź jest w mojej »Wiedzy radosnej« str. 302: »sama moralność chrześcijańska, coraz surowiej brane pojęcie prawdziwości, spowiednicza drobiazgowość sumienia chrześcijańskiego, przemieniona i wyniesiona do godności sumienia naukowego, do czystości intelektualnej za wszelką cenę. Patrzenie na naturę, jak gdyby była dowodem dobroci i opieki jakiegoś boga; tłumaczenie dziejów ku czci rozumu boskiego, jako ustawiczne świadectwo moralnego porządku świata i moralnych celów ostatecznych; wykładanie własnych wydarzeń przeżytych, jak gdyby wszystko było zrządzeniem, wszystko znakiem, wszystko ku zbawieniu duszy wymyślonem i zesłanem: to już teraz minęło, to ma sumienie przeciw sobie, to wydaje się każdemu wytworniejszemu sumieniu nieprzyzwoitością, nieuczciwością, łgarstwem, zniewieściałością, słabością,

tchórzostwem, — jeśli przez co, to dzięki tej surowości jesteśmy właśnie dobrymi Europejczykami i spadkobiercami najdłuższego i najdzielniejszego samoprzezwyciężenia Europy«... Wszystkie wielkie rzeczy niszczeją same sobą, przez akt unicestwienia samych siebie. Tak chce prawo życia, prawo koniecznego samoprzezwyciężenia się w istocie życia, — zawsze zwraca się wkońcu do samego prawodawcy wołanie: *patere legem, quam ipse tulisti;* w ten sposób zniszczało chrześcijaństwo jako dogmat własną swą moralnością; w ten sposób musi teraz chrześcijaństwo zniszczeć też jako moralność, — stoimy u progu tego wydarzenia. Kiedy chrześcijańskie dążenie do prawdy wyciągnie już jeden wniosek po drugim, wyciągnie wkońcu swój najpotężniejszy wniosek, wniosek przeciwko sobie samemu. To jednak stanie się, gdy postawi pytanie: »co znaczy wszelka wola prawdy?«... I tu schodzę się znowu z swoim problematem, z naszym problematem, nieznani przyjaciele moi (— bo jeszcze nie wiem o żadnym przyjacielu): jakiżby sens miało całe nasze istnienie, jeśli nie ten, aby ta wola prawdy uświadomiła się w nas sobie samej jako problemat?... Tem uświadomieniem się sobie woli prawdy niszczeje — tu niema wątpliwości — moralność: owo wielkie widowisko w stu aktach, które pozostaje w spadku dwum najbliższym stuleciom Europy, najstraszliwsze, najgodniejsze pytania, a może i najbogatsze w nadzieje z wszystkich widowisk...

28.

Jeśli nie brać pod uwagę ideału ascetycznego, to człowiek, zwierzę człowiek nie miał dotąd żadnego sensu. Jego istnienie ziemskie nie miało żadnego celu: »po co wogóle człowiek?« — było pytaniem bez odpowiedzi; człowiekowi i ziemi brakło woli; poza każdym wielkim losem człowieczym brzmiało jako refren jeszcze większe »napróżno!« Ideał ascetyczny znaczy właśnie to: że czegoś brakło, że olbrzymia luka otaczała człowieka, — nie umiał on samego siebie usprawiedliwić, wyjaśnić, potwierdzić, cierpiał z powodu problematu swojego istnienia. I cierpiał napróżno, był na ogół zwierzęciem chorowitem; lecz nie cierpienie samo było jego problematem, tylko to, że brakło odpowiedzi na okrzyk pytający: »po co cierpieć?« Człowiek, to dzielne i najbardziej do cierpienia przywykłe zwierzę, nie zaprzecza cierpienia w sobie; on go chce, wyszukuje go sam, ale pod warunkiem, że mu się wskaże sens tego, jakiś cel cierpienia. Przekleństwem, ciążącem dotąd nad ludzkością, była bezsensowność cierpienia, nie cierpienie, — a ideał ascetyczny nadał mu sens! Był to jedyny sens dotąd; jakikolwiek sens jest zawsze lepszy niż żaden; ideał ascetyczny był pod każdym względem tem »*faute de mieux*« *par excellence*, jakie dotąd istniało. Objaśnił on cierpienie; olbrzymia próżnia zapełniła się; zamknęły się drzwi przed wszelkim samobójczym nihilizmem. Objaśnienie — niema wątpliwości — przyniosło z sobą nowe cierpienie, głębsze, wnętrzniejsze, jadowitsze, bardziej wżerające się w życie; postawiło cierpienie w per-

spektywie winy... Lecz mimo wszystko — człowiek został tem uratowany, miał sens, przestał być nadal liściem na wichrze, piłką niedorzeczną, »bezsensowną«; mógł odtąd czegoś chcieć, — obojętne na razie, dokąd chciał, po co, czem: wola sama została uratowana. Nie można przed sobą w żaden sposób ukryć, co właściwie wyrażało całe owo chcenie, które otrzymało kierunek swój od ideału ascetycznego: ta nienawiść przeciw temu, co człowiecze, gorzej jeszcze, przeciw temu, co zwierzęce, gorzej jeszcze, przeciw temu, co materyalne, ten wstręt do zmysłów, do samego rozumu, ten strach przed szczęściem i pięknością, to pożądanie ucieczki przed pozorem, zmianą, stawaniem się, śmiercią, życzeniem, pożądaniem samem — wszystko to oznacza, ważmy się pojąć to, wolę nicości, niechęć do życia, bunt przeciw najbardziej zasadniczym warunkom życia, lecz jest to i pozostanie zawsze wolą!... Żeby zaś jeszcze na końcu rzec, co rzekłem na początku: człowiek woli raczej jeszcze chcieć nicości, niż nie chcieć...

TREŚĆ.

Strona

Przedmowa 1

ROZPRAWA PIERWSZA.

»Dobre i Złe«, »Dobre i Liche« 13

ROZPRAWA DRUGA.

»Wina«, »Nieczyste Sumienie« i tym podobne 55

ROZPRAWA TRZECIA.

Co znaczą ideały ascetyczne? 111

BIBLIOTEKA NAUKOWA WAP
3
30878/4