

Niewczesne rozważania

I. Dawid Strauss jako wyznawca i pisarz

Tłumaczenie: Leopold Staff

1.

Opinia publiczna w Niemczech zdaje się prawie zabraniać mówić o złych i niebezpiecznych skutkach wojny i to wojny zakończonej zwycięsko: tym chętniej jednak słucha się tych pisarzy, którzy nie znają opinii ważniejszej nad opinię powszechną i przeto starają się w zawody sławić wojnę i wykazywać tryumfalnie potężne zjawiska jej oddziaływania na moralność, kulturę i sztukę. Mimo to powiedzmy: wielkie zwycięstwo jest wielkim niebezpieczeństwem. Natura ludzka znosi je trudniej niż klęskę; ba, zdaje się nawet łatwiej odnieść takie zwycięstwo niż znosić je tak, by z tego żadna cięższa nie powstała klęska. Ze wszystkich złych skutków jednak, które pociąga za sobą ostatnia z Francją prowadzona wojna, najgorszym może jest szeroko rozpowszechniony, ba, powszechny błąd: błąd opinii publicznej i wszystkich opiniujących publicznie, że i kultura niemiecka w tej walce zwyciężyła i przeto trzeba ją teraz zdobić wieńcami, które przystoją tak niezwykłym zdarzeniom i powodzeniom. Złudzenie to jest w najwyższym stopniu zgubne: nie przeto może, że jest złudzeniem – gdyż istnieją złudzenia w najwyższym stopniu zbawienne i błogosławione – lecz przeto, że jest ono zdolne zmienić zwycięstwo nasze w całkowitą klęskę, w klęskę, ba, w wyplenienie ducha niemieckiego na rzecz "państwa niemieckiego".

Po pierwsze, przypuszczając nawet, że walczyły z sobą dwie kultury, miernik wartości kultury zwycięskiej pozostałby zawsze bardzo względny i nie uprawniałby w pewnych warunkach zgoła do zwycięskich okrzyków radości lub do gloryfikacji własnej. Bo chodziłoby o to, by wiedzieć, co warta była owa ujarzmiona kultura: może bardzo mało, w takim razie i zwycięstwo, nawet przy najświetniejszym powodzeniu broni, nie mieściłoby w sobie dla kultury zwycięskiej pobudki do tryumfu. Z drugiej strony nie może być, w naszym wypadku, mowy o zwycięstwie kultury niemieckiej z najprostszych powodów: gdyż kultura francuska trwa dalej, jak przedtem, i my zależyśmy od niej, jak przedtem. Nie dopomogła nawet do powodzenia broni. Surowa karność, przyrodzona waleczność i wytrwałość, wyższość dowódców, jedność i posłuszeństwo podwładnych, słowem pierwiastki nic do czynienia z kulturą niemającą, pomogły nam w zwycięstwie nad przeciwnikiem, któremu najważniejszych z tych pierwiastków brakło: tylko temu dziwić się można, że to co teraz w Niemczech "kulturą" się zwie, tak mało hamujący wpływ wywarło na te wojskowe warunki wielkiego powodzenia, może tylko dlatego, że to kulturą się mieniące coś uznało za korzystniejsze dla siebie w tym wypadku zachować się służebnie. Jeśli się da mu wyrósć i wybujać, jeśli się je rozpieści pochlebnym złudzeniem, że odniosło zwycięstwo, to nabierze siły, by wyplenić, jak mówię, ducha niemieckiego – i kto wie, czy wtenczas będzie można jeszcze coś począć z pozostałym ciałem niemieckim!

Gdyby możliwe było ową stateczną i ciągłą waleczność, którą Niemiec przeciwstawił patetycznej i nagłej gwałtowności Francuza, obudzić przeciw wrogowi wewnętrznemu, przeciw owej w najwyższym stopniu dwuznaczej i w każdym razie nienarodowej "wykształconości", którą teraz w Niemczech niebezpieczne nieporozumienie nazywa kulturą: to nie tracimy wszelkiej nadziei na prawdziwe, szczerze, niemieckie wykształcenie, przeciwieństwo owej wykształconości: gdyż na najrozumnijszych i najśmielszych wodzach i

dowódcach nie zbywało Niemcom nigdy – jeno że owym zbywało często na Niemcach. Atoli czy jest rzeczą możliwą nadać waleczności niemieckiej ten nowy kierunek, to staje się dla mnie coraz wątpliwsze, po wojnie, coraz nieprawdopodobniejsze; gdy widzę, jak każdy jest przekonany, że wojny i takiej waleczności zgoła już nie potrzeba, że raczej większą część rzeczy jak najpiękniej uporządkowano i w każdym razie wszystko, czego potrzeba, dawno znaleziono i uczyniono, słowem, że najlepsze ziarno kultury wszędzie już to posiane, już to w świeżej zieleni, a tu i ówdzie nawet w pełnym kłosie stoi. Na tym polu istnieje nie tylko zadowolenie; tu jest szczęście i odurzenie. Odczuwam to odurzenie i to szczęście w nieporównanie pewnym siebie zachowaniu gazeciarzy niemieckich i fabrykantów powieści, tragedii, pieśni i historii: gdyż jest to przecie jawnie należące do jednej kupy towarzystwo, które, zda się, sprzysięgło się, by ować godzinami odpoczynku i trawienia człowieka nowoczesnego, to znaczy jego "momentami kulturalnymi" i ogłuszać go w nich zadrukowanym papierem. W społeczeństwie tym jest teraz, od czasu wojny, wszystko szczęściem, godnością i poczuciem siebie: czuje się ono, po takich "powodzeniach kultury niemieckiej", nie tylko potwierdzone i uświęcone, lecz prawie nietykalnie święte, mówi przeto uroczyście, lubi przemowy do narodu niemieckiego, wydaje na sposób klasyczny dzieła zbiorowe i rzeczywiście w będących na ich usługach pismach wszechświatowych proklamuje też niektórych spośród siebie jako nowych klasyków niemieckich i pisarzy wzorowych. Można by oczekiwać, że rozsądna i uczona część wykształconych Niemców winna zrozumieć niebezpieczeństwo podobnego nadużywania powodzenia lub odczuć przynajmniej niesmak danego widowiska: bo cóż niesmaczniejszego niż widzieć, jak pokraka rozparty, niby kogut, stoi przed lustrem i z obrazem swym wymienia spojrzenia podziwu. Lecz sfery uczone pozwalają chętnie działać się temu, co się dzieje, i mają same dość z sobą do czynienia, by mogły wziąć jeszcze na siebie troskę o ducha niemieckiego. Nadto członkowie ich są do najwyższego stopnia pewności przekonani, że ich własne wykształcenie jest najdojrzalszym i najpiękniejszym owocem czasu, ba, wszech czasów i nie rozumieją wcale troski o powszechne wykształcenie niemieckie dlatego, że co do siebie samych i co do bezliku sobie równych dalecy są od wszelkich trosk tego rodzaju. Baczniejszemu spostrzegaczowi, zwłaszcza jeśli jest cudzoziemcem, nie może ująć zresztą, że między tym, co teraz uczony niemiecki swym wykształceniem zowie a owym wykształceniem triumfującym nowych klasyków niemieckich, istnieje przeciwieństwo tylko pod względem *quantum* wiedzy: wszędzie, gdzie nie o wiedzę, lecz o możliwość, nie o wiadomość, lecz o sztukę chodzi, więc wszędzie, gdzie życie ma świadczyć o rodzaju wykształcenia, istnieje teraz tylko jedno wykształcenie niemieckie – i ono miałoby odnieść zwycięstwo nad Francją?

Twierdzenie to zda się tak zgoła niepojęte: właśnie w szerszej wiedzy oficerów niemieckich, w większej uczoności oddziałów niemieckich, w bardziej naukowym prowadzeniu wojny uznali wszyscy nieuprzedzeni sędziowie, a w końcu sami Francuzi, rozstrzygającą wyższość. W jakimż jednak znaczeniu chciałoby wykształcenie niemieckie jeszcze zwyciężyć, gdyby chcieć odeń oddzielić uczoność niemiecką? W żadnym: gdyż moralne przymioty surowej karności, spokojniejszego posłuszeństwa nie mają z wykształceniem nic wspólnego i wyróżniały na przykład wojska macedońskie w stosunku do bez porównania bardziej wykształconych wojsk greckich. Może to być tylko nieporozumienie, jeśli się mówi o zwycięstwie wykształcenia i kultury niemieckiej, nieporozumienie polegające na tym, że w Niemczech zatraciło się samo pojęcie kultury.

Kulturą jest przede wszystkim jedność stylu artystycznego we wszystkich przejawach życiowych pewnego narodu. To jednak, że się wiele wie i nauczyło, nie jest ani koniecznym środkiem kultury, ani jej oznaką i zgadza się w ostatecznym razie jak najlepiej z

przeciwieństwem kultury, barbarzyństwem, to znaczy: z bezstylowością lub chaotycznym pomieszaniem wszystkich stylów.

W tym atoli chaotycznym pomieszaniu wszystkich stylów żyje Niemiec dni naszych: i pozostaje problemem poważnym, jak to dlań jednak możliwe, nie zauważyć tego przy całej swej uczoności i cieszyć się nadto jeszcze z głębi serca ze swego obecnego "wykształcenia". Wszystko powinno by go przecie pouczać: każde spojrzenie na jego odzież, jego pokój, jego dom, każda przechadzka po ulicach jego miast, każde wejście do magazynów handlarzy mód artystycznych; wśród obcowania towarzyskiego winien by uświadomić sobie pochodzenie swych manier i ruchów, wśród naszych zakładów artystycznych, wśród rozkoszy koncertów, teatrów i przybytków muz – całą tę groteskową zbieraninę i nawał wszystkich możliwych stylów. Kształty, barwy, wytwory i ciekawostki wszystkich czasów i stref gromadzi Niemiec wokół siebie i stwarza przez to tę nowoczesną pstrocizną jarmarczną, którą potem znów jego uczeni mają uważać i formułować jako "nowoczesność samą w sobie"; on sam tkwi spokojnie wśród tego zgiełku wszystkich stylów. Atoli tego rodzaju "kulturą", która jest przecie tylko flegmatyczną nieczułością dla kultury, nie można pokonać żadnych nieprzyjaciół, najmniej takich, którzy, jak Francuzi, posiadają rzeczywistą, wytwórczą kulturę, mniejsza, jakiej wartości, i których aż dotąd naśladowaliśmy we wszystkim, nadto jeszcze przeważnie bez smaku.

Gdybyśmy byli rzeczywiście przestali ich naśladować, to przez to nie bylibyśmy jeszcze odnieśli nad nimi zwycięstwa, jeno bylibyśmy się od nich tylko uwolnili: dopiero wówczas, gdybyśmy byli im narzucili oryginalną kulturę niemiecką, mogłaby być mowa także o tryumfie kultury niemieckiej. Tymczasem zauważmy, że tak teraz, jak przedtem, zależymy od Paryża we wszystkich sprawach formy – i zależeć musimy: bo aż dotąd nie ma żadnej oryginalnej kultury niemieckiej.

To winniśmy wszyscy o sobie samych wiedzieć: nadto zdradził to także publicznie jeden z nielicznych, którzy mają prawo rzec to Niemcom w formie wyrzutu. "My Niemcy jesteśmy wczorajsi – rzekł raz Goethe do Eckermanna – wprowadzie od stulecia krzewiliśmy kulturę zgoła tego, atoli może jeszcze kilka stuleci upłynąć, zanim w rodaków naszych wniknie i upowszechni się w nich tyle ducha i wyższej kultury, iż będzie można rzec o nich, że to jest dawno, gdy byli barbarzyńcami".

2.

Skoro jednak nasze życie publiczne i prywatne tak widocznie nie jest naznaczone piętnem kultury produktywnej i stylowej, skoro nadto jeszcze nasi wielcy artyści z najpoważniejszym naciskiem i z uczciwością właściwą wielkości uznali i uznają ten potworny i głęboki wstyd zdolnemu narodowi przynoszący stan rzeczy, jak to jest tedy możliwe, że wśród Niemców wykształconych panuje mimo to największe zadowolenie: zadowolenie, które od ostatniej wojny nawet ustawicznie okazuje się gotowe wybuchać junaczymi okrzykami radości i zmieniać się w tryumf. Żyje się w każdym razie w wierze, że się posiada rzetelną kulturę: potworny kontrast tej zadowolonej, ba, tryumfującej wiary i znanego powszechnie defektu, zdaje się jeszcze tylko najnieliczniejszym i najrzadszym w ogóle dostrzegalny. Gdyż wszystko, co się rządzi opinią publiczną, zawiązało sobie oczy i zatkało uszy – kontrast ten nie powinien po prostu istnieć. Jak to możliwe? Jaka siła posiada moc przepisać takie "nie powinno"? Jaki rodzaj ludzi musiał dojść w Niemczech do władzy, by móc zabronić uczuć

tak silnych i prostych lub choćby przeszkodzić ich wyrazowi? Tę moc, ten gatunek ludzi chce nazwać po imieniu – są to filistrzy wykształceni.

Słowo filister jest, jak wiadomo, zapożyczone z życia studenckiego i oznacza w swym dalszym, jednak zgoła popularnym znaczeniu przeciwieństwo syna muz, artysty, człowieka prawdziwie kulturalnego. Filister wykształcony jednak – którego typ studiować, którego wyznań, jeśli je czyni, słuchać staje się teraz przykrym obowiązkiem – różni się od ogólnej idei gatunku "filistra" jednym zabobonem: mniema, że sam jest muz synem i człowiekiem kulturalnym; urojenie nie do pojęcia, z którego wynika, że nie wie on zgoła, czym jest filister i czym jego przeciwieństwo: skutkiem czego nie będziemy się dziwić, jeśli przeważnie zarzeka się uroczyście, jakoby był filistrem. Czuje się on, przy tym braku wszelkiej znajomości siebie, silnie przekonany, że "wykształcenie" jego jest właśnie nasyconym wyrazem prawdziwej kultury niemieckiej: i ponieważ znajduje wszędzie wykształconych swego rodzaju, a wszystkie instytucje publiczne, zakłady szkolne, kształcące i artystyczne urządzone są wedle jego wykształconości i dla jego potrzeb, więc wnosi też wszędzie z sobą zwycięskie poczucie, że jest godnym przedstawicielem terażniejszej kultury niemieckiej i stawia stosownie do tego swoje żądania i pretensje. Skoro tedy prawdziwa kultura wymaga w każdym razie jednolitości stylu, a nawet kultury złej i zwyrodniałej nie można sobie pomyśleć bez różnorodności, zbiegającej się w harmonię jednego stylu, więc pomieszanie rzeczy w owym urojeniu filistra wykształconego musi widocznie stąd pochodzić, że odnajduje on wszędzie jednakowe piętno siebie samego i teraz z tego jednakowego piętna wszystkich "wykształconych" wyciąga wniosek o stylowości wykształcenia niemieckiego, słowem, o kulturze. Spostrzega on wkoło siebie takie same tylko potrzeby i podobne zapatrywania; gdzie stąpi, obejmuje i jego natychmiast obręcz milczącego układu co do wielu rzeczy, zwłaszcza w zakresie spraw religijnych i artystycznych: ta imponująca jednorodność, to nie nakazane, a jednak natychmiast wybuchające *tutti unisono* uwodzi go do wiary, jakoby to działała kultura. Atoli systematyczne i doprowadzone do władzy filisterstwo nie jest jeszcze przez to, że posiada system, kulturą i ani nawet złą kulturę, lecz zawsze tylko jej przeciwieństwem, to jest trwale ugruntowanym barbarzyństwem. Gdyż cała owa jednolitość piętna, która nam u każdego wykształconego Niemca współczesnego wpada w oczy, staje się jednolitością tylko mocą świadomego lub nieświadomego wyłączenia lub negowania wszelkich artystycznie produktywnych form i wymagań prawdziwego stylu. Nieszczęsne przekręcenie musiało zdarzyć się w mózgu filistra wykształconego: uważa on właśnie to, czemu kultura zaprzecza, za kulturę, a ponieważ postępuje konsekwentnie, więc otrzymuje w końcu zostającą z sobą w związku grupę takich zaprzeczeń, system nie-kultury, której by można nawet przyznać pewną "jednolitość stylu", to jest, o ile ma jeszcze sens jaki mówienie o barbarzyństwie stylizowanym. Jeśli mu dano do woli decydować między postępkiem stylowym a jego przeciwieństwem, to sięgnie zawsze po ostatni, a ponieważ zawsze poń sięga, więc na wszystkich jego postępkach wyciśnięte jest negatywnie jednorodne piętno. Po nim właśnie poznaje on charakter patentowanej przez siebie "kultury niemieckiej": niezgodnością z tym piętnem mierzy to, co mu wrogie i przeciwne. Filister wykształcony w takim wypadku odpiera tylko, zaprzecza, oddziela, zatyka sobie uszy, nie patrzy, jest istotą negatywną, także w swej nienawiści i swej wrogości. Nikogo jednak nie nienawidzi bardziej od tego, który traktuje go jak filistra i mówi mu, czym jest: przeszkodą wszystkich silnych i twórczych, labiryntem wszystkich wąpiących i zbłąkanych, bagniskiem wszystkich znużonych, pętem u nogi wszystkich ku wielkim celom biegnących, trującą mgłą wszystkich świeżych kielków, wyjaławiającą pustynią piaszczystą szukającego i łaknącego nowego życia ducha niemieckiego. Gdyż on szuka, ten duch niemiecki! A wy nienawidzicie go dlatego, że szuka i nie chce wam wierzyć, że jużście to znaleźli, czego on szuka. Jakże to choćby możliwe, że taki typ, jak typ filistra wykształconego, mógł powstać i, jeśli powstał, mógł wyrósć na

najwyższego sędziego wszystkich problemów kulturalnych niemieckich; jak to możliwe, gdy wprzód przesunął się przed nami szereg wielkich postaci bohaterskich, które wszystkimi poruszeniami swymi, swym całym wyrazem twarzy, swym głosem pytającym, swym okiem promiennym zdradzały tylko jedno: że były z szukających i że szukały gorliwie i z poważną wytrwałością tego właśnie, co filister wykształcony mniema, że posiadał: szczerzej, pierwotnej kultury niemieckiej. Czy istnieje grunt, zdawali się pytać, który jest tak czysty, tak nietknięty, tak dziewiczej świętości, by na nim, a nie gdzie indziej, duch niemiecki swój dom zbudował? Tak pytając, ciągnęli przez puszcę i zarośla nędznych czasów i ciasnych stosunków i jako szukający znikli naszym oczom: tak że jeden z nich, za wszystkich, mógł w późnej starości powiedzieć: "mozoliłem się ciężko pół wieku i nie pozwalałem sobie na wytchnienie, jeno ciągle dążyłem i badałem, i pracowałem, jak i ile mogłem".

Co sądzi jednak nasze filisterskie wykształcenie o tych poszukiwaczach? Uważa ich po prostu za znachodzących i zdaje się zapominać, że oni sami tylko szukającymi się czuli. Mamy wszak swoją kulturę, mówi się wówczas, bo wszak mamy swoich "klasyków", nie tylko że istnieje podwalina, nie, stoi już i budowa na niej ugruntowana – my sami jesteśmy tą budową. Przy tym filister dotyka czoła swego.

By jednak móc klasyków naszych tak lichy osądzać i czić tak obelżywie, trzeba już nie znać ich zgoła: a to jest faktem powszechnym. Bo inaczej musiano by wiedzieć, że jest jeden tylko sposób czczenia ich, to jest ten, że nie ustaje się w ich duchu i z ich odwagą szukać dalej i bez znużenia. Natomiast przyczepiać do nich to tak dające do myślenia słowo "klasyk" i kiedy niekiedy "budować się" ich dziełami, to jest, oddawać się tym mdłym i egoistycznym wzruszeniom, które nasze sale koncertowe i teatry obiecują każdemu płacącemu; zarówno też stawiać posągi i imionami ich oznaczać uroczystości i stowarzyszenia – to wszystko są tylko dźwięczące splety, którymi filister wykształcony załatwia się z nimi, by ich poza tym już nie znać i aby przede wszystkim nie musieć ich naśladować i szukać dalej. Bo: nie wolno już szukać; to jest hasło filisterskie.

To hasło miało niegdyś pewien sens: wówczas, gdy w pierwszym dziesiątku tego stulecia zaczęło się i kłębiło tak różnorakie i bałamutne szukanie, eksperymentowanie, burzenie, obiecywanie, przeczuwanie i spodziewanie, że duchowy stan średni począł się słusznie bać o siebie. Słusznie odpychał wtedy ze wzruszeniem ramion płody fantastycznych i wypaczających mowę filozofii i marzycielsko celu świadomego traktowania dziejów, karnawał wszystkich bogów i mitów, który nagromadzili romantycy i w oszołomieniu wymyślone poetyckie mody i szaleństwa, słusznie, bo filister nie ma nawet do wybujałości prawa. Wyzyskał on jednak, z ową chytrą naturą niższych, sposobność, by na szukanie w ogóle rzucić podejrzenie i zachęcić do wygodnego znajdowania. Oko jego otwarło się na szczęście filisterskie: z całego dzikiego eksperymentowania schronił się w idylliczność i przeciwstawia niespokojnie tworzącemu popędowi artysty pewnego rodzaju przyjemność, przyjemność własnej cieśni, własnego niezakłóconego spokoju, ba, własnej ograniczoności. Wyciągnięty palec wskazywał, zgoła bez niepotrzebnego zawstyżenia, wszystkie ukryte i tajemne zakątki jego życia, liczne wzruszające i naiwne radości, które jako skromne kwiaty wyrosły w biednej głębi niekulturowanego istnienia i niejako na trzęsawisku bytu filisterskiego.

Znalazły się własne talenty plastyczne, które wymuskanym pędzlem kopiowały szczęście, zacisność, codzienność, chłopskie zdrowie i całą błogość rozpostartą nad pokojem dzieciennym, gabinetem uczonego i chatą chłopka. Z takimi książkami obrazkowymi rzeczywistości w rękach starali się ci wygodni załatwić z podejrzanymi klasykami i z

pochodzącymi od nich wezwaniami do dalszego szukania; wymyślili pojęcie stulecia epigonów, by jeno mieć spokój i wobec wszystkich niewygodnych nowatorów mieć w pogotowiu odrzucający wyrok o "dziele epigona". Ciż sami wygodnie owładnęli w tym samym celu, by zabezpieczyć swój spokój, historią i starali się wszystkie umiejętności, od których widocznie można jeszcze było oczekiwać zakłócenia spokoju, przemienić w dyscypliny historyczne, zwłaszcza filozofię i filologię klasyczną. Mocą świadomości historycznej uratowali się od entuzjazmu – już nie entuzjazm miała wytwarzać historia, jak przecie Goethe śmiał mniemać: lecz właśnie stępienie jest teraz celem tych niefilozoficznych podziwaczy tego *nil admirari*; gdy starają się wszystko pojmować historycznie. Kiedy udawano, że nienawidzi się fanatyzmu i nietolerancji, nienawidzono w gruncie dominującego geniuszu i tyranii rzeczywistych wymogów kultury; i przeto zwrócono wszystkie siły, by paraliżować, przytępiać lub rozprzęgać tam, gdzie widocznie można było oczekiwać świeżych i potężnych ruchów. Pewna filozofia, która pod krętymi floresami ukrywała wstydliwie filisterskie wyznanie swego twórcy, wynalazła jeszcze nadto formułę dla ubóstwienia codzienności; mówiła ona o rozumności wszystkiego, co rzeczywiste i przymilała się tym filistrowi wykształconemu, który też lubi kręte floresy, przede wszystkim jednak pojmuje siebie jedynie jako to, co rzeczywiste, a swoją rzeczywistość traktuje jako miarę rozumu w świecie. Pozwolił on teraz każdemu i sobie samemu nieco rozmyślać, badać, estetyzować, przede wszystkim oddawać się poezji i muzyce, również tworzyć obrazy, jak i całe filozofie: tylko na miłość boską, wszystko musiało zostać u nas po staremu, tylko nie wolno było za żadną cenę ruszać "rozumności" i "rzeczywistości", to jest filistra. Ten wprawdzie lubi bardzo oddawać się kiedy niekiedy wdzięcznym i zuchwałym wykroczeniom sztuki i historiozofii sceptycznej i ceni niemało czar takich przedmiotów rozrywki i zabawy, atoli oddziela surowo "powagę życia", co ma znaczyć zajęcie, interes, wraz z żoną i dzieckiem, od żartu: a do ostatniego należy prawie wszystko, co dotyczy kultury. Biada tedy sztuce, która sama poczyna sobie poważnie i stawia żądania, dotyczące jego zarobku, jego interesu i jego przyzwyczajzeń, to znaczy więc jego powagi filisterskiej – od takiej sztuki odwraca oczy, jak gdyby widział coś wszetecznego i przestrzega z miną strażnika czystości wszelką potrzebującą opieki cnotę, by przypadkiem tam nie spojrziała.

O ile okazuje się tak wymowny w odradzaniu, o tyle jest wdzięczny artyście, który go słucha i pozwala sobie odradzać; daje mu do zrozumienia, że go się bierze lżej i nie tak poważnie i że się od niego, doświadczonego towarzysza, nie wymaga zgoła żadnych wzniosłych dzieł sztuki, lecz tylko jednego z dwojga: albo naśladowania rzeczywistości aż do małpiarstwa, w idyllach i łagodnych satyrach humorystycznych, albo swobodnych kopii najbardziej uznanych i najślawniejszych dzieł klasyków, jednak ze wstydliwym pobbłażaniem dla smaku czasu. Jeśli bowiem ceni tylko epigońskie naśladowanie lub ikonową wierność portretową, to wie, że ta ostatnia jego samego uświetnia i pomnaża przyjemność z "rzeczywistości", pierwsze mu nie szkodzi, nawet sprzyja jego opinii sędzięgo smaku klasycznego, a zresztą nie sprawia żadnego nowego trudu, gdyż z samymi klasykami załatwił się już raz na zawsze. W końcu znachodzi sobie jeszcze dla swych przyzwyczajzeń, sposobów zapatrywania, niechęci i względów powszechnie działającą formułę "zdrowia" i usuwa za pomocą podejrzenia, że coś jest chore i przesadne, wszelkiego niewygodnego wicherzyciela. Tak mówi Dawid Strauss, prawdziwy *satisfait* z naszych stosunków wykształceniowych i filister typowy, w charakterystycznym zwrocie o "Artura Schopenhauera, wprawdzie zawsze pełnym ducha, atoli wielokroć niezdrowym i bezpłodnym filozofowaniu". Jest bowiem faktem fatalnym, że "duch" ze szczególną sympatią zwykł zstępować na "niezdrowych i bezpłodnych" i że nawet filister, jeśli jest czasem uczciwy wobec samego siebie, odczuwa w filozofematach, które jego równi na świat i targ przynoszą, coś z wielokroć bezdusznego, jednak zawsze zdrowego i płodnego filozofowania.

Kiedy niekiedy bowiem filistrzy, pod warunkiem, że są między sobą, lubią pić wino i rozpamiętywać wielkie czyny wojenne, uczciwie, gadatliwie i naiwnie; wówczas wychodzi niejedno na jaw, co kiedy indziej trwożnie się ukrywa i przy sposobności ktoś nawet wygada się z zasadniczymi tajemnicami całego bractwa. Taka chwila przydarzyła się zgoła niedawno pewnemu znakomitemu estetykowi z heglowskiej szkoły rozumności. Okazja była oczywiście dość niezwykła: czczono w głośnym kole filisterskim pamięć prawdziwego i rzetelnego nie-filistra, nadto jeszcze takiego, który w najsurowszym tego słowa znaczeniu zginął z powodu filistrów: pamięć wspaniałego [Hölderlina](#), i znany estetyk miał przeto prawo mówić przy tej sposobności o duszach tragicznych, które giną z powodu "rzeczywistości", to jest rozumiejąc słowo rzeczywistość w owym wymienionym znaczeniu jako rozum filisterski. Lecz "rzeczywistość" stała się inną: można postawić pytanie, czyby też Hölderlin czuł się dobrze w terażniejszych wielkich czasach. "Nie wiem, mówi Fryderyk Vischer, czy jego miękka dusza wytrzymałaby tyle szorstkości, ile jej w każdej jest wojnie, tyle zepsucia, którego postęp widzimy po wojnie w przeróżnych dziedzinach. Może znów byłby utonął w rozpacz. Był jedną z dusz niezbrojnych, był Werterem Grecji, beznadziejnie zakochanym; był życiem, pełnym miękkości i tęsknoty, lecz i siła i treść była w jego woli, a wielkość, pełnia i życie w jego stylu, który tu i ówdzie przypomina nawet Ajschylosa. Jeno za mało miał duch jego twardości; brakło mu, jako broni, humoru; nie mógł znieść, że nie jest się jeszcze barbarzyńcą, będąc filistrem". Obchodzi nas nieco to ostatnie wyznanie, nie słodkawy dowód współczucia mówcy przy stoliku. Zgoda, jest się filistrem, lecz barbarzyńcą? Przenigdy. Biedny Hölderlin nie umiał niestety rozróżniać tak subtelnie. Oczywiście jeśli się przy słowie barbarzyństwo myśli o przeciwieństwie cywilizacji, a może nawet o korsarstwie i ludożerstwie, to rozróżnienie owo jest słuszne; lecz estetyk chce nam najwidoczniej powiedzieć: można być filistrem, a jednak człowiekiem kulturalnym – w tym tkwi humor, którego brakło biednemu Hölderlinowi, z braku którego zginął.

Przy tej sposobności wymknęło się mówcy jeszcze inne wyznanie: "Co nas wynosi ponad żądzę piękna, odczuwaną tak głęboko przez dusze tragiczne, to nie zawsze siła woli, lecz słabość" – tak w przybliżeniu brzmi to wyznanie, złożone w imieniu zgromadzonych "my", to znaczy wyniesionych, "przez słabość wyniesionych"! Zadowolmy się tymi wyznaniem! Teraz wiemy przecie dwie rzeczy przez usta wtajemniczonego: po pierwsze, że ci "my" rzeczywiście zostali oddaleni od tęsknoty za pięknem, ba, nawet nad nią wyniesieni, i po wtóre: przez słabość! Ta właśnie słabość miała zresztą w mniej niedyskretnych chwilach imię piękniejsze: było to sławne "zdrowie" filistrów wykształconych. Po tym jednak najnowszym pouczeniu zalecałoby się jednak nie mówić już o nich jako o zdrowych, lecz o słabowitych, lub w stopniu wyższym, o słabych. Gdyby ci słabi jeno nie mieli mocy! Cóż może ich obchodzić, jak się ich zowie! Bo są władcami, a nie jest prawdziwym władcą, kto nie umie znosić przydomka szyderych. Ba, jeśli kto jeno moc posiada, uczy się snadnie szydzić nawet z samego siebie. Niewiele wtedy na tym zależy, czy się ma jaką słabą stronę: bo czegoż nie zakryje purpura! Czego nie zakryje płaszcz tryumfalny! Siła filistra wykształconego wychodzi na jaw, gdy on wyznaje swą słabość i im bardziej i cyniczniej wyznaje, tym wyraźniej się zdradza, za jaką wielkość się uważa i jak bardzo wyższym się czuje. Jest to okres cynicznych wyznań filisterskich. Jak Fryderyk Vischer w słowie, tak Dawid Strauss w książce uczynił wyznanie: a cyniczne jest owo słowa i ta księga wyznań.

W podwójny sposób czyni Dawid Strauss wyznanie o owym wykształceniu filisterskim, słowem i czynem, to jest słowem wyznawcy i czynem pisarza. Książka jego pod nagłówkiem *Stara i nowa wiara* jest najpierw przez swą treść, a potem jako książka i wytwór pisarski nieprzerwaną spowiedzią; i już w tym, że pozwala on sobie składać publiczne spowiedzi ze swej wiary, leży spowiedź. Prawo pisania po czterdziestym roku życia swej biografii może posiadać każdy, bo i najmniejszy mógł być coś przeżyć i z większej widzieć bliży, co dla myśliciela jest wartościowe i godne uwagi. Lecz wyznawanie swej wiary musi uchodzić za coś nieskończenie pretensjonalniejszego; gdyż wymaga, by wyznający przykładał wagę nie tylko do tego, co w ciągu swego istnienia przeżył, czy zbadał, czy widział, lecz także do tego, w co wierzył. Otóż właściwy myśliciel ostatni będzie chciał się dowiedzieć, czego to takie natury strusie [w oryg. *Straussennaturen*: przyp. tłum.] strawić nie mogą jako swej wiary i czego "w półśnie sobie nie naroiły" (str. 10) o rzeczach, o których mówić ma prawo tylko ten, kto o nich wie z pierwszej ręki. Kto by potrzebował wyznać takiego Rankego lub Mommsena, którzy zresztą zgoła innymi są uczonymi i historykami niż był Dawid Strauss: którzy przecie mimo to, skoroby nas chcieli zabawić swą wiarą, a nie swymi zdobyczami naukowymi, byłiby przekroczyli w sposób gorszący swe granice. To jednak czyni Strauss, gdy opowiada o swej wierze. Nikt nie pragnie nic wiedzieć o tym, chyba może kilku ograniczonych przeciwników odkryć Straussowskich, którzy wietrzą poza nimi iście szatańskie zasady wiary i muszą życzyć sobie, aby Strauss ogłoszeniem takich szatańskich myśli ukrytych skompromitował swoje uczone twierdzenia. Może te chłopskie dusze dobrze nawet wyszły na tej książce; my inni, którzy takich szatańskich myśli ukrytych wietrzyć nie mieliśmy zgoła powodu, nie mieliśmy z niej takiej korzyści i nie byłibyśmy zgoła niezadowoleni, gdyby się rzecz działa nieco bardziej po szatańsku. Bo tak, jak Strauss mówi o swej nowej wierze, nie mówi z pewnością żaden zły duch: lecz już w ogóle żaden duch, najmniej geniusz prawdziwy. Bo tak mówią tylko owi ludzie, których Strauss przedstawia nam jako swoich "my" i którzy, opowiadając nam o swej wierze, nudzą nas jeszcze bardziej niż gdyby nam swe sny opowiadali, choćby to byli "uczeni czy artyści, urzędnicy czy wojskowi, rzemieślnicy czy właściciele dóbr i żyli w kraju tysiącami i to nie jako najgorsi". Jeśli nie chcą pozostać sektą cichych marzycieli [*Die Stillen vom Lande* – sekta pietystów – pewnego rodzaju mistycy, marzyciele, należał do nich Jung Stilling i inni. W oryginale gra wyrazów *von der Stadt und vom Lande* (przyp. tłum.)] z miasta czy też ze wsi, lecz głosić wyznania, to i hałas ich *unisononie* zdoła w błąd wprowadzić co do ubóstwa i pospolitości melodii, którą odśpiewują. Jak może nas życzliwie do słuchania nastroić to, że słyszymy, iż wyznanie jakieś podziela wielu, jeśli jest ono tego rodzaju, iż nikomu poszczególnemu z tych wielu, który by się gotował opowiedzieć nam to samo, nie pozwolilibyśmy mówić do końca, lecz przerwalibyśmy mu, ziewając. Jeśli masz taką wiarę, pouczylibyśmy go, to nie zdradzaj się z tym, na miłość boską. Może przed tym kilku naiwnych szukało w Dawidzie Straussie myśliciela: teraz znaleźli wierzącego i są rozczarowani. Gdyby był milczał, to by był, dla tych przynajmniej, pozostał filozofem, gdy teraz nie jest nim dla nikogo. Lecz dziś nie nęci go też już zaszczytny tytuł myśliciela; chce być tylko nowym wierzącym i jest dumny ze swej "nowej wiary". Wyznając ją pisemnie, mniema, że pisze katechizm "idei nowoczesnych" i buduje szeroki "gościniec powszechny przyszłości". W rzeczy samej, filistrzy nasi nie wątpią już i nie wstydzą się; lecz są pewni siebie aż do cynizmu. Był czas, wprawdzie daleki, kiedy filister był ledwie cierpiany, jako coś, co nie mówiło i o czym się nie mówiło: był znowu czas, kiedy głaskano go po gębie, uznawano go zabawnym i mówiono o nim. Przeto stał się stopniowo frantem i zaczął się z głębi serca cieszyć ze swej gęby i ze swych dziwaczno-pocziwych właściwości: teraz mówił sam, niby w Riehlowskiej [Wilhelm Heinrich Riehl (1823-97) – historyk kultury i nowelista; jest autorem zbioru pieśni *Hausmusik*] manierze muzyki domowej. "Co widzę! Cień to? Rzeczywistość? Cóż? Jakże mój pudel rośnie wszere i wzdłuż!" Bo teraz tarza się już, jak hipopotam na "gościńcu

powszechnym" przyszłości, a warczenie i szczekanie zmieniło się w dumny ton założyciela religii. Chce pan może, panie magistrze, założyć religię przyszłości? "Czas zda mi się jeszcze nie nadszedł (p. 8). Nie powstało mi nawet w głowie, by zburzyć jakiś kościół". Lecz czemu nie, panie magistrze? Idzie tylko o to, żeby móc. Zresztą, rzetelnie mówiąc, pan sam w to wierzy, że pan to może: spójrz pan tylko na swoją ostatnią stronicę. Tam pan wie przecie, że pański nowy gościniec "jest jedynym gościńcem powszechnym przyszłości, który trzeba tylko miejscami całkowicie wykończyć, a głównie powszechniejszym uczęszczaniem ubić, by stał się wygodniejszy i przyjemniejszy". Nie zapieraj się pan tedy dłużej: założyciel religii jest uznany, nowa, wygodna i przyjemna droga jezdną do rajy Straussowskiego zbudowana. Tylko z wozu, którym pan chce nas powozić, skromny męzu, nie jest pan bardzo zadowolony; mówi pan w końcu: "nie chcę twierdzić, iż wóz, któremu się moi szanowni czytelnicy wraz ze mną powierzyć musieli, odpowiada wszelkim żądaniom" (p. 367): "owszem czuje się człowiek srogo rozbity". Ach, chce pan powiedzieć coś bardzo zobowiązującego, układny założycielu religii. Lecz chcemy panu coś szczerze powiedzieć. Jeśli czytelnik pański te 368 stron pańskiego katechizmu religijnego tylko tak sobie ordynuje, że czyta każdego dnia w roku jedną stronę, to jest w najdrobniejszych dozach, to my sami wierzymy, że mu w końcu niedobrze: to jest ze złości, że nie zjawia się skutek. Raczej śmiało połknąć! Jak najwięcej na raz – jak opiewa recepta względem wszystkich książek nowoczesnych. Wtedy trunek szkodzić nie może, wówczas pijący nie czuje się po tym zgoła źle i gniewny, lecz wesoły i w dobrym humorze, jak gdyby nic się nie stało, żadna religia nie została zburzona, żaden gościniec powszechny nie zbudowany, żadne wyznanie nie uczynione – to nazywam jednak skutkiem! Lekarz i lekarstwo i choroba, wszystko zapomniane! A ten śmiech radosny! Ustawiczne łechtanie do śmiechu! Zazdrościć panu, mój panie, bo założyłeś pan najprzyjemniejszą religię, to jest tę, której założyciela czci się nieustannie przez to, że się go wyśmiewa.

4.

Filister jako założyciel religii przyszłości – oto nowa wiara w swej najpełniejszej wyrazu postaci; filister, co się stał marzycielem – to niesłychany fenomen, który odznacza naszą terażniejszość niemiecką. Zachowajmy sobie jednak na razie i ze względu na to marzycielstwo pewien stopień ostrożności: przecie nikt inny, tylko Dawid Strauss, nie doradzał nam takiej ostrożności w następujących mądrych zdaniach, przy których naturalnie przede wszystkim winniśmy myśleć nie o Dawidzie Strausie, lecz o założycielu chrześcijaństwa (p. 80): "Wiemy: istnieli szlachetni, istnieli pełni ducha marzyciele, marzyciel może pobudzić, podnieść, może też działać w sposób historycznie bardzo trwały; lecz nie zechcemy go obierać przewodnikiem życiowym. Poprowadzi nas na manowce, jeśli wpływów jego nie poddamy kontroli rozumu". Wiemy jeszcze więcej, mogą istnieć i marzyciele bezduszni, marzyciele, którzy nie pobudzają, nie podnoszą i którzy sobie czynią nadzieję działać w sposób historycznie bardzo trwały i opanować przyszłość: o ileż większy to dla nas bodziec, by ich marzycielstwo poddać kontroli rozumu. Lichtenberg sądzi nawet, że "istnieją marzyciele bez zdolności i wtedy są to ludzie rzeczywiście niebezpieczni". Na razie pragniemy, gwoli tej kontroli rozumu, tylko uczciwej odpowiedzi na trzy pytania. Po pierwsze: jak wyobraża sobie nowowierca swe niebo? Po wtóre: jak daleko sięga odwaga, której mu użycza jego nowa wiara? I po trzecie: jak pisze on swoje książki? Strauss, wyznawca, powinien nam odpowiedzieć na pytanie pierwsze i drugie, Strauss, pisarz, na trzecie.

Niebo nowowiercy musi być oczywiście niebem na ziemi: gdyż chrześcijańskie "widoki na nieśmiertelne życie niebieskie, wraz z innymi pociechami runęły bez ratunku" (p. 364) dla tego, kto "choćby jedną nogą" stoi na stanowisku Straussowskim. Ma to pewne znaczenie, jeśli religia jakaś wymalowuje sobie swe niebo tak czy owak: i jeśliby prawdą być miało, że chrześcijaństwo nie zna żadnych innych zajęć niebieskich, prócz grania i śpiewania, to nie może to być oczywiście dla filistra straussowskiego zgoła pocieszającą nadzieją. Istnieje jednak w księdze wyznań pewna stronica rajska, str. 294: ten pergamin pozwól rozwinąć sobie przed oczyma, uszczęśliwiony filistrze! Tu całe niebo zstępuje ku tobie. "Chcemy jeszcze tylko napomknąć, czym my się trudnimy, mówi Strauss, trudniliśmy się już od długich lat. Oprócz naszego powołania – bo należymy do najrozmaitszych zawodów, nie jesteśmy wcale tylko uczonymi lub artystami, lecz urzędnikami i wojskowymi, rzemieślnikami i właścicielami dóbr i raz jeszcze, jak już powiedziano, jest nas nie garstka, lecz wiele tysięcy, i to nie najgorszych, we wszystkich krajach – obok naszego powołania, mówię, staramy się zachować umysł jak najbardziej otwarty dla wszystkich wyższych interesów ludzkości: podczas lat ostatnich braliśmy żywy udział w wielkiej wojnie narodowej i w założeniu państwa niemieckiego i czujemy się w głębi podniesieni tym równie nieoczekiwanym, jak wspaniałym zwrotem losu naszego wielce doświadczonego narodu. Zrozumieniu tych spraw dopomagamy studiami historycznymi, które teraz przy pomocy szeregu pociągająco a popularnie pisanych dzieł historycznych ułatwione są także nieuczonemu; nadto staramy się rozszerzyć swe wiadomości przyrodnicze, przy czym nie brak również ogólnie zrozumiałych środków pomocniczych; i w końcu znajdujemy w pismach naszych wielkich poetów, w wykonywaniu dzieł naszych wielkich muzyków podniecie dla ducha i umysłu, dla wyobraźni i humoru, nie pozostawiającą nic do życzenia. Tak żyjemy, tak chadzamy uszczęśliwieni".

To człek dla nas, wykrzykuje radośnie filister: bo tak żyjemy rzeczywiście, tak żyjemy codziennie. A jak pięknie umie opisywać rzeczy! Co więcej może on na przykład rozumieć przez studia historyczne, którymi dopomagamy zrozumieniu położenia politycznego, niż lekturę gazet, co przez żywy udział w założeniu państwa niemieckiego niż nasze codzienne nawiedzanie piwiarni? I maż to przechadzka po ogrodzie zoologicznym być mniemanym "ogólnie zrozumiałym środkiem pomocniczym", którego mocą rozszerzamy swe wiadomości przyrodnicze? A w końcu teatr i koncert, skąd przynosimy do domu "podniecie dla wyobraźni i humoru nie pozostawiającą nic do życzenia" – jak godnie i dowcipnie wyraża rzecz podejrzaną! To człek dla nas, bo jego niebo jest naszym niebem!

Tak wykrzykuje radośnie filister: i jeśli my nie jesteśmy tak zadowoleni, jak on, to powód w tym, że pragnęliśmy wiedzieć jeszcze więcej. [Scaliger](#) zwykł był mawiać: "Nie tyczy się nas, czy Montaigne czerwone czy białe pijał wino!". Lecz jakżebyśmy w tym bardzo ważnym wypadku cenili tak wyraźne wyjaśnienie! Ach, jeśliśmy się też jeszcze dowiedzieli, ile fajek wypala filister dziennie wedle porządku nowej wiary i czy mu "Spencersche Zeitung" czy "National Zeitung" sympatyczniejsza przy kawie? Nieuciszone pragnienie naszej żądy wiedzy! Tylko co do jednego punktu otrzymujemy bliższe pouczenie i szczęśliwym trafem dotyczy ono nieba w niebie, to jest owych małych, prywatnych pokoików estetycznych, poświęconych wielkim poetom i muzykom i w których filister się "buduje", w których nawet, wedle jego wyznania, "wywabiają się i zmywają wszystkie jego plamy" (p. 363); tak że winni byśmy owe pokoiki prywatne uważać za lustralne zakłady kąpielowe. "Lecz jest to tylko dla chwil przelotnych, dzieje się i ma znaczenie tylko w świecie wyobraźni; skoro tylko wrócimy do rzeczywistości i ciasnego życia, opada nas i stara niedola ze stron wszystkich" – tak wzdycha nasz magister. Korzystajmy jednak z chwil przelotnych, które w pokoikach owych spędzić nam wolno; właśnie dość czasu, by obejrzeć ze wszystkich stron idealnym obraz

filistra, to znaczy filistra, z którego zmyte są wszystkie plamy i który jest teraz całkowicie i na wskroś czystym typem filistra. Całkiem poważnie, pouczające jest to, co się tutaj przedstawia: niechaj nikt, kto w ogóle pada ofiarą księgi wyznań, nie upuści z rąk tych dwóch dodatków z nagłówkami "o naszych wielkich poetach" i "o naszych wielkich muzykach", nie przeczytawszy ich. Tu rozpina się tęcza nowego przymierza i kto się nią nie cieszy, "temu w ogóle pomóc nie można, ten – jak Strauss przy innej mówi sposobności, lecz i tu mógłby powiedzieć – nie dojrzał jeszcze do naszego stanowiska". Jesteśmy właśnie w niebie nieba. Natchniony [periegeta](#) gotuje się, by nas oprowadzić i usprawiedliwia się, jeśli, z powodu zbyt wielkiego upodobania w tej całej wspaniałości, zbyt wiele mówić będzie. "Gdybym może, powiada, stał się gadatliwszy niż przy tej sposobności za przystojne uchodzi, niech mi czytelnik nie bierze tego za złe; trudno nie mówić, kiedy serce czuje. Tylko wprawdzie o tym jeszcze niech będzie upewniony, że co dalej czytać będzie, nie składa się jak widać z dawniejszych zapisek, które tu wtrącam, lecz że napisane zostało dla obecnego celu i dla tego miejsca" (p. 296). To wyznanie wprawie nas na chwilę w zdumienie. Co nas obchodzić może, czy piękne rozdziałiki są świeżo napisane! Tak, gdyby chodziło o pisanie! W zaufaniu mówiąc, pragnąłbym, by napisane były przed ćwiercią wieku, wtedy wiedziałbym przecie, czemu myśli wydają mi się tak wyblakłe i dlaczego mają woń butwiejących starożytności. Jednak, że coś w roku 1872 napisane zostało i w roku 1872 już też pleśnią pachnie, to dla mnie podejrzane. Przypuśćmy tedy, że ktoś by przy tych rozdziałikach i tym zapachu zasnął – o czym by też śnił? Zdradził mi to pewien przyjaciel, gdyż jemu to się zdarzyło. Śnił o gabinecie figur woskowych: stali tam klasycy, z wosku i pereł ładnie podrobieni. Ruszali ramionami i oczami, a wewnątrz skrzypiała przy tym śruba. Ujrzał coś niesamowitego, bezkształtną, obwieszoną tomikami i pożółkłym papierem, figurę, której z ust zwisał świstek z napisem "Lessing"; przyjaciel chce bliżej przystąpić i spostrzega coś najokropniejszego: jest to Chimera homerowska, z przodu Strauss, z tyłu Gervinus [Georg Gottfried Gervinus (1805-71) – historyk literatury i polityk liberalny], w środku Chimera – *in summa* Lessing. Odkrycie to wyrwało zeń okrzyk strachu, zbudził się i nie czytał dalej. Czemuż pan, panie magistrze, napisałeś tak zbutwiałe rozdziałiki.

Uczymy się wprawdzie z nich czegoś nowego, na przykład, że przez Gervinusa wiemy, jako i dlaczego Goethe nie był talentem dramatycznym, że Goethe w drugiej części Fausta spłodził tylko utwór alegoryczno-schematyczny, że Wallenstein jest Makbetem, który jest Hamletem zarazem, że czytelnik Straussa z *Lat wędrówki* wybiera tylko nowe, jak niegrzeczne dzieci rodzynki i migdały z ciasta na placki, że bez drastyczności i tego, co za łeb bierze, nie osiąga się na scenie pełnego wrażenia i że Schiller wyszedł z Kanta jak z zakładu zimnych kąpiel. To jest oczywiście wszystko nowe i uderzające, jednak nie podoba się nam, choć zaraz uderza; i choć niewątpliwie jest nowe, to niewątpliwie nigdy nie będzie stare, bo nigdy nie było młode, lecz wyszło z łona matki jako pomysł dziadka ciotecznego. Na jakież bo też pomysły wpadają błogosławieni nowego stylu w swym estetycznym królestwie niebieskim! I czemuż przynajmniej nie zapomnieli niejednego, jeśli to już tak jest nieestetyczne, tak ziemsko doczesne i jeszcze do tego nosi tak widoczne piętno głupstwa, jak na przykład niektóre nauki Gervinusa!

Jednak zdaje się prawie, jakby skromna wielkość Straussa i nieskromna maluczkość Gervinusa pragnęły aż nazbyt żyć z sobą wzajem w zgodzie: i wtedy chwała wszystkim owym błogosławionym, chwała i nam nieszczęsnym, gdy ten niezaprzeczonego sędzia sztuki swego nauczonego entuzjazmu i swego galopu najętego konia, o którym z przyzwoitą wyrazistością mówił rzetelny [Grillparzer](#), teraz znów dalej uczyć będzie i wnet całe niebo odebrzmi pod tętentem kopyt tego galopującego entuzjazmu. Wtedy przecie będzie przynajmniej trochę żywiej i głośniej niż teraz, gdy czołgające się w skarpetkach pilśniowych

natchnienie naszego przywódcy niebieskiego i mdło letnia wymowa jego ust z czasem nuży i odraża. Chciałbym wiedzieć, jak by brzmiało "Alleluja" z ust Straussa: sądzę, że trzeba słuchać dokładnie, inaczej można by mniemać, że słyszy się dworne przeproszenie lub szeptem mówioną grzecznośćkę. Mogę opowiedzieć o tym pouczający i odstraszący przykład. Strauss wziął bardzo za złe jednemu z swych przeciwników, że mówi o swym hołdzie dla Lessinga – nieszczęśliwcowi przesłyszało się właśnie; Strauss oczywiście twierdzi, że musi być tępy umysłowo, kto z jego prostych słów o Lessingu w numerze 90. nie wyczuwa, że ciepło wypływają z serca. Otóż ja nie wątpię zgoła o tym ciepłe; przeciwnie, to ciepło dla Lessinga u Straussa miało dla mnie zawsze coś podejrzanego; to samo podejrzanego ciepło dla Lessinga, spotęgowane aż do zgrzania się, znajduję u Gervinusa; ba, na ogół żaden z wielkich pisarzy niemieckich nie jest między małymi pisarzami niemieckimi tak popularny jak Lessing; a jednak nie powinno się im dziękować za to: bo cóż właściwie chwałą w Lessingu? Najpierw jego uniwersalność: jest krytykiem i poetą, archeologiem i filozofem, dramaturgiem i teologiem. Następnie "tę jedność pisarza i człowieka, głowy i serca". To samo odznacza każdego wielkiego pisarza, niekiedy nawet małego, w gruncie nawet mała ciasna głowa zgadza się w sposób zastraszający z ciasnym sercem. A pierwsze, owa uniwersalność, nie jest nawet zgoła odznaczeniem, zwłaszcza, że w przypadku Lessinga było tylko koniecznością. Raczej to właśnie jest przedziwne u tych entuzjastów Lessinga, że właśnie nie mają oczu dla owej trawiącej konieczności, która go przez życie i do tej "uniwersalności" gnała, nie czują, że taki człowiek jak płomień spalił się zbyt prędko, nie oburzają się, że najpospolitsza cieśń i nędzota wszystkich jego otoczeń, a zwłaszcza jego uczonych współczesników mąciły, dręczyły, dławiły tak delikatnie rozpalającą się istotę, ba, że właśnie ta uniwersalność chwalona winna by wywoływać głębokie współczucie. "Załujcie przecie, woła do nas Goethe, tego niezwyčajnego człowieka, że musiał żyć w tak nędznych czasach, że ustawicznie musiał występować polemicznie". Jak to, wy, moi dobrzy filistrzy, śmiecie bez wstydu myśleć o tym Lessingu, który właśnie zginął z powodu waszej tępoty, w walce z waszymi śmiesznymi kłodami i bałwanami, wśród złego stanu waszych teatrów, waszych uczonych, waszych teologów, nie śmiejąc ani razu ważyć się na ów lot wieczny, dla którego przyszedł na świat? A co czujecie wobec pamięci Winckelmanna, który, aby uwolnić swe spojrzenie od waszych bzdurstw groteskowych, poszedł u jezuitów zebrać pomocy i którego haniebna zmiana wiary nie jest zhańbiła, lecz was! Śmiecie nawet nazwisko Schillera wymawiać bez rumieńca? Spójrzcie na jego portret! To skrzące spojrzenie, które z pogardą ponad waszymi głowami się unosi, te śmiertelne wypieki, to wam nie mówi nic? Mielicie taką wspaniałą boską zabawkę, złamaliście ją. A odejmijcie jeszcze przyjaźń Goethego od tego zaprawionego goryczą, na śmierć zaszczonego żywota, to od was byłoby wówczas zależało, by zgasić go jeszcze prędzej! Nie dopomagaliście do żadnego dzieła życiowego waszych wielkich geniuszów i teraz chcecie dogmat uczynić z tego, by do żadnego już nie dopomagano? Lecz każdemu byliście owym "oporem tępego świata", które Goethe w swym *Epilogu do "Dzwonu"* po imieniu nazywa, każdemu byliście owymi pełnymi niechęci tępyimi umysłowo lub zawistnikami małego serca lub złośliwymi samolubami: wbrew wam tworzyli oni swoje dzieła, przeciw wam zwracały się ich ataki i dzięki wam upadali przedwcześnie, podczas nieskończonej dnia pracy, wśród walk złamani lub ogłuszeni. I wam miałoby teraz, *tamquam re bene gesta* [podobnie jak dobre czyny], być pozwolone takich mężów chwalić! I to słowami, z których widoczna, o kim w gruncie przy tej pochwale myślicie i które przeto "tak ciepło wypływają z serca", że ktoś oczywiście musi być tępy umysłowo, by nie zauważyć, komu właściwie składa się hołdy! Zaprawdę, trzeba nam takiego Lessinga, wołał już Goethe, i biada wszystkim próżnym magistrom i całemu estetycznemu królestwu niebieskiemu, gdy dopiero młody tygrys, którego niespokojna siła widoczna jest wszędzie w mięśniach nabrzmiewających, i w spojrzeniu oka, wyjdzie na żer!

5.

Jak mądry był mój przyjaciel, że oświecony przez owo chimeryczne straszdyło co do Lessinga Straussowskiego i co do Straussa, nie chciał już czytać dalej. My sami jednak czytaliśmy dalej i także u nowowierczego odźwiernego świątyni muzycznej prosiliśmy o wpuszczenie. Magister otwiera, kroczy obok, objaśnia, wymienia nazwiska – wreszcie zatrzymujemy się nieufnie i patrzymy nań: czyżby nie zdarzyło się nam to, co się zdarzyło we śnie biednemu przyjacielowi? Muzycy, o których Strauss mówi, zdają się nam, póki o nich nam prawi, błędnie nazwani i sądzymy, że o innych, jeśli już zgoła nie o śmiesznych widmach, jest mowa. Jeśli na przykład z owym ciepłem, które w jego pochwalę Lessinga tak podejrzane nam było, wymawia imię Haydna i stroi miny epoty i kapłana mistycznego kultu haydnowskiego, przy tym jednak Haydna z "uczciwą zupą", Beethovena z "cukierkiem" (a to ze względu na muzykę kwartetową) porównywa (p. 362), to dla nas tylko jedno jest pewne: jego Beethoven cukierkowy nie jest naszym Beethovenem, a jego Haydn z zupą nie jest naszym Haydnem. Zresztą magister uznaje orkiestrę naszą za nazbyt dobrą do grania jego Haydna i jest zdania, że tylko najskromniejsi dyletanci mogą sprawiedliwie ową muzykę ocenić – znów dowód, że mówi o innym artyście i o innych dziełach sztuki, może o Riehla muzyce domowej.

Któż to jednak być może ów Beethoven cukierkowy Straussa? Miał stworzyć dziewięć symfonii, z których *Pastoralna* jest "najmniej genialna"; przy *Trzeciej*, jak się dowiadujemy, brała go każdym razem chęć "zerwać cugle i szukać przygody", z czego moglibyśmy się prawie domyślać podwójnej istoty, pół konia, pół rycerza. Co do pewnej *Eroiki* dokucza owemu centaurovi poważnie, że nie udało mu się wyrazić, "czy chodzi o walki w otwartym polu czy w głębi piersi ludzkiej". *Pastoralna* oddaje "wybornie szalejącą burzę", dla której jednakże jest "aż nazbyt bez znaczenia", że przerywa taniec chłopski; i tak skutkiem "samowolnego związku z podłożoną, trywialną okazją", jak brzmi zwrot zarówno zgrabny, jak poprawny, jest ta symfonia "najmniej genialna" – zda się, że magistrowi klasycznemu nasuwało się nawet dosadniejsze słowo, lecz woli on wyrazić się tu, jak powiada, "z należną skromnością". Lecz nie, tym razem nie ma nasz magister słuszności, jest tu istotnie za skromny. Któż bo może nas jedynie pouczać o Beethovenie cukierkowym, jeśli nie Strauss sam, jedyny, który znać go się zdaje? Ponadto następuje teraz natychmiast silny i z należną nieskromnością wygłoszony sąd, i to właśnie o *Dziewiątej Symfonii*: tę bowiem mają lubić tylko ci, u których "barok uchodzi za genialność, bezkształt za wzniosłość" (p. 359). Oczywiście powitał ją radośnie tak surowy krytykus jak Garvinus, mianowicie jako potwierdzenie doktryny Garwinusowskiej: on, Strauss, daleki jest od tego, by szukać zasługi swego Beethovena w tak "problematicznym produktach". "To bieda, woła nasz magister z delikatnym westchnieniem, że rozkosz i chętnie składany w hołdzie podziw musimy u Beethovena zatruwać sobie tego rodzaju ograniczeniami". Magister nasz bowiem jest kochankiem Gracji; a te opowiadały mu, że idą tylko kawał drogi z Beethovenem, i że on potem znowu traci je z oczu. "To jest wada, woła; lecz czyż można by wierzyć, że wydaje się też i zaletą?". "Kto z mozołem i bez tchu obraca swą ideę muzyczną, będzie się zdawał poruszać trudniejszą i być silniejszy" (p. 355, 356). Oto wyznanie i pewnie nie tylko co do Beethovena, lecz wyznanie "klasycznego prozaika" o sobie: jego, sławnego autora, nie puszczają Gracje nigdy z ręki: od gry lekkich żartów – to jest żartów Straussa – aż do wyżyn powagi – to jest powagi Straussa – pozostają nieomylnie przy jego boku. On, klasyczny artysta piszący, posuwa swe brzemie lekko i igrając, gdy Beethoven bez tchu je toczy. Zda bawić się jeno swym ciężarem: to jest zaleta; lecz czyż chciano by wierzyć, że to może się

wydawać i wadą? Lecz najwyżej tylko tym, u których barok uchodzi za genialność, bezkształt za wzniosłość – nieprawdaż igrający Gracji kochanku?

Nie zazdrościmy nikomu budujących nastrojów, które stwarza sobie w ciszy swej izdebki lub w nowo przyrządzonym królestwie niebieskim; lecz z wszystkich możliwych Straussowski jest przecie najprzedziwniejszy; bo buduje się on przy małym ognisku ofiarnym, w które z zimną krwią wrzuca najwznioślejsze dzieła narodu niemieckiego, by dymem ich obkadzać swoje bożyszczą. Pomyślmy sobie na chwilę, że dzięki przypadkowi *Eroika*, *Pastoralna* i *Dziwiewięta Symfonia* dostały się w posiadanie naszego Gracji kapłana i że zależałoby teraz od niego, przez usunięcie tak "problematycznych produktów" utrzymać obraz mistrza w czystości – to któż wątpi, że byłby je spalił? I tak postępują strusie [w oryginale *Strausse* (przyp. tłum.)] naszych dni istotnie: chcą o artyście jakimś wiedzieć tylko o tyle, o ile nadaje się do ich służby pokojowej iznają tylko przeciwstawienie kadzenia i palenia. To może im nadal być wolno: dziw leży tylko w tym, że estetyczna opinia publiczna jest tak mdła, niepewna i bałamutna, że pozwala bez oporu na takie wystawianie na pokaz najmizerniejszego filisterstwa, ba, że nie posiada nawet poczucia komizmu takiej sceny, w której takie nieestetyczne magistrzátko sprawuje sądy nad Beethovenem. A co się tyczy Mozarta, to zaprawdę przecie winno by tu stosować się to, co Arystoteles mówi o Platonie: "nawet chwalić go nie wolno lichym". Tu jednak zatracił się wszelki wstyd, zarówno u publiczności, jak u magistra; pozwala mu się nie tylko odżegnywać się publicznie od największych i najczystszych wytworów geniuszu germańskiego, jak gdyby ujrzał coś wszetecznego i bezbożnego, lecz czuje się uciechę z jego nieobwijanym w bawelnę spowiedzi i wyznań grzechów, zwłaszcza gdy wyznaje nie grzechy, które on popełnił, lecz które duchowie wielcy popełnić mieli. Ach, jeśli tylko istotnie magister nasz zawsze ma słuszność! – myślą przecie czasem czczący go czytelnicy w przystępie uczuć wątpliwych; on sam jednak stoi tu, uśmiechnięty, przeświadczony, perorujący, potępiając i błogosławiąc, przed samym sobą powiewając kapeluszem i byłby każdej chwili gotów powiedzieć, co rzekła księżna Delaforte do pani de Staël: "Muszę wyznać, droga przyjaciółko, że nie widzę nikogo, kto by ustawicznie miał słuszność, prócz siebie".

6.

Trup jest dla robaka pięknym marzeniem, a robak straszną myślą dla wszystkiego, co żyje. Robaki marzą sobie swe królestwo niebieskie w tłustym ciele, profesorowie filozofii w rozgrzebywaniu wnętrzości Schopenhauera i odkąd istnieją gryzonie, istniało też niebo gryzoni. To daje nam odpowiedź na nasze pierwsze pytanie: Jak wyobraża sobie wyznawca nowej wiary swe niebo? Filister straussowski gospodaruje w dziełach naszych wielkich poetów i myślicieli, jak robactwo, które ryje niszcząc, podziwia żrąc, uwielbia trawiąc.

Teraz jednak nasze drugie pytanie brzmi: jak daleko sięga odwaga, której religia nowa używa swym wiernym? I na to istniałaby już odpowiedź, gdyby odwaga i nieskromność były jednym i tym samym: bo wtedy Straussowi nie zbywałoby w niczym na prawdziwej i rzetelnej odwadze Mameluka, co najmniej należna skromność, o której Strauss mówi w owym właśnie wspomnianym miejscu odnośnie do Beethovena, jest tylko zwrotem stylistycznym, nie zaś moralnym. Strauss uczestniczy dostatecznie w zuchwałości, do której każdy zwycięski bohater mniema się uprawniony; wszystkie kwiaty wzrosły tylko dla niego, zwycięzcy, i chwali on słońce, że we właściwym czasie właśnie jego oświeca okna. Nawet starego i czcigodnego *universum* nie zostawia nietkniętym swą pochwałą, jak gdyby dopiero tą

pochwałą uświęcić się musiało i odtąd dopiero śmiało się obracać około centralnej monady, Straussa. *Universum*, poucza on nas, to wprawdzie maszyna z żelaznymi, zębatymi kołami, z ciężkimi młotami i stępami, lecz "poruszają się w niej nie tylko niemiłosierne koła, rozlewa się też łagodząca oliwa" (p. 365). *Universum* nie będzie wprawdzie wdzięczne szafującemu wściekle obrazami magistrowi, że nie zdołał znaleźć na jego pochwałę lepszego porównania, choćby też mogło raz pozwolić sobie na to, że je Strauss chwali. Jakże jednak zwie się oliwę, która ścieka z młotów i stępów maszyny? I cóż to za pociecha dla robotnika, wiedzieć, że oliwa ta zlewa się na niego, gdy maszyna chwyta jego członki? Przypuśćmy tedy, że obraz się nie udał, to uwagę nasza ściąga na siebie inna procedura, mocą której Strauss stara się dojść, jak jest właściwie usposobiony względem *universum* i przy której błądzi mu na wargach pytanie Małgosi: "kocha – nie kocha – kocha?". Chociaż więc Strauss nie obrywa listków ani nie liczy guzików u surduta, to jednak to, co czyni, niemniej jest naiwne, aczkolwiek może trzeba do tego więcej odwagi. Strauss chce się przekonać, czy uczucie jego dla "wszechświata" obezwładniało i obumarło, czy nie, no i kłuje się: gdyż wie, że można członek bez bólu ukłóc igłą, jeśli obumarł lub obezwładniał. Oczywiście, nie kłuje się istotnie, lecz obiera procedurę jeszcze gwałtowniejszą, którą tak opisuje: "Zabieramy się do Schopenhauera, który tę naszą ideę policzkuje przy każdej sposobności" (p. 143). Ponieważ jednak idea, nawet najpiękniejsza idea Straussowska o wszechświecie, nie ma policzka, jeno tyn tylko, który ma ideę, więc procedura polega na następujących czynach poszczególnych: Strauss zabiera się do Schopenhauera, po czym Schopenhauer policzkuje przy tej sposobności Straussa. Teraz "reaguje" Strauss "religijnie", to znaczy uderza znów na Schopenhauera, lży, mówi o niedorzecznościach, bluźnierstwach, wyrokuje nawet, że Schopenhauerowi przewróciło się w głowie. Rezultat bitki: "żądamy dla naszego *universum* tego samego pietyzmu, jak człowiek bogobojny dawnego stylu dla swego Boga" – lub krócej "kocha!". Utrudnia sobie życie, nasz Gracji kochanek, lecz dzielny jest jak Mameluk i nie boi się diabła ni Schopenhauera. Ileż "łagodzącej oliwy" zużywa, jeśli procedury takie są częste!

Z drugiej strony rozumiemy, ile wdzięczności winien Strauss łaskoczącemu, kłującemu i bijącemu Schopenhauerowi: przeto też nie są dla nas niespodzianką następujące wyraźne dowody życzliwości: "w pismach Artura Schopenhauera trzeba tylko przerzucać kartki, choć zresztą dobrze się czyni, jeśli się w nich nie tylko przerzuca kartki, lecz się je studiuje" itd. (p. 141). Komuż to mówi właściwie naczelnik filistrów? On, któremu właśnie wykazać można, że Schopenhauera nigdy nie studiował, on, o którym Schopenhauer, przeciwnie, powiedzieć by musiał: "to autor, który nie wart, by przerzucać jego kartki, nie mówiąc już o studiowaniu". Widać, że zakrzusił się Schopenhauerem: i pochrzając nań, stara się go pozbyć. Aby jednak dopełnić miary naiwnych mówpochwalnych, pozwala sobie Strauss jeszcze na zalecenie starego Kanta: nazywa on jego *Historię powszechną i teorię nieba* z r. 1755 "pismem, które wydawało mi się zawsze nie mniejszego znaczenia od jego późniejszej krytyki rozumu. Jeśli tu uderza głębia wnikięcia, to tam szerokość widnokregu; jeśli widzimy tu starca, któremu przede wszystkim chodzi o pewność choćby ograniczonego posiadania wiedzy, to tam spotykamy męża w pełni odwagi duchowego odkrywcy i zdobywcy". Ten sąd Straussa o Kancie wydawał mi się zawsze nie bardziej skromny niż ów o Schopenhauerze: jeśli tu mamy naczelnika, któremu przede wszystkim chodzi o pewność wypowiedzenia choćby tak ograniczonego sądu, to tam spotykamy sławnego prozaika, który z pewną odwagą ignorancji wylewa na Kanta swe esencje pochwalne. Właśnie fakt po prostu nie do wiary, że Strauss z Kantowskiej krytyki rozumu nie umiał nic skorzystać dla swego testamentu idei nowoczesnych i że wszędzie mówi tylko dla przypodobania się najgrubszemu realizmowi, należy do uderzających rysów charakterystycznych tej nowej ewangelii, która też zresztą określa się tylko jako mozolnie osiągnięty rezultat długotrwałych badań historycznych i przyrodniczych, a więc zapiera się nawet pierwiastka filozoficznego. Dla naczelnika

filistrów i jego "my" nie istnieje filozofia Kantowska. Nie ma on zgoła pojęcia o podstawowej antynomii idealizmu i o względnym do najwyższego stopnia znaczeniu wszelkiej wiedzy i rozumu. Albo: właśnie rozum winien by mu powiedzieć, jak mało można o samej w sobie rzeczy decydować na podstawie rozumu. To jednak prawda, że ludziom w pewnym wieku jest niemożliwe rozumieć Kanta, zwłaszcza jeśli w młodości, jak Strauss, rozumiało się lub mniema się, że się rozumiało "ducha olbrzyma" Hegla, ba, obok tego musiał się zajmować Schleiermacherem, "który posiadał prawie zbyt wiele bystrości", jak Strauss powiada. Dziwnie będzie brzmiało dla Straussa, jeśli mu powiem, że i do teraz jest jeszcze "po prostu zawisty" od Hegla i Schleiermachera i że jego nauka o *universum*, sposób patrzenia na rzeczy *sub specie biennii* [tu: z dwuletniej perspektywy] i jego zginanie grzbietu przed stosunkami niemieckimi, przede wszystkim jednak jego bezwstydnym optymizmem filisterskim dadzą się wyjaśnić pewnymi wcześniejszymi wrażeniami młodości, nawykami i objawami chorobliwymi. Kto raz zachorował na heglstwo i schleiermacheryzm, nie wyleczy się nigdy całkowicie.

Jest w księdze wyznań ustęp, w którym ów nieuleczalny optymizm tarza się z prawdziwie święteczną błogością (p. 142, 143). "Jeśli świat jest rzeczą, której by lepiej nie było, ejże, więc przecie i myślenie filozofa, które część tego świata stanowi, jest myśleniem, które by lepiej nie myślało. Filozof pesymistyczny nie spostrzega, że przede wszystkim uznaje za złe swe własne myślenie, które świat za zły uznaje, jeśli jednak myślenie, które świat za zły uznaje, złym jest myśleniem, to świat przecież raczej jest dobry. Optymizm ułatwia sobie może z reguły sprawę, natomiast wskazania Schopenhauera o przemożnej roli, którą ból i zło w świecie odgrywa, są zgoła na miejscu; jednak wszelka prawdziwa filozofia jest z konieczności optymistyczna, gdyż inaczej odmawia sobie samej prawa egzystencji". Jeśli to obalenie Schopenhauera nie jest właśnie tym, co Strauss raz na innym miejscu nazywa "obaleniem wśród głośniejszej radości wyższych przestworzy", to nie rozumiem zgoła tego teatralnego zwrotu, którym posługuje się raz wobec pewnego przeciwnika. Optymizm ułatwił sobie tu umyślnie sprawę. Lecz w tym właśnie była sztuka, udawać, jakby obalenie Schopenhauera było niczym, i brzemę tak igrająco posuwać, że trzy Gracje każdej w chwili cieszą się bawiącym optymistą. Właściwie to ma być czynem ukazane, że nie potrzeba zgoła postępować z pesymistą poważnie: najchwiejniejsze sofizmaty są właśnie dobre, by oznajmić, że dla tak "niezdrowej i bezpłodnej" filozofii, jak Schopenhauerowska, nie można trwonić żadnych argumentów, jeno najwyżej tylko słowa i żarty. W takich ustępach pojmuje się uroczyste oświadczenie Schopenhauera, że optymizm, o ile być może nie jest bezmyślną gadaniną takich, pod których płaskimi czołami nie mieszka nic prócz słów, zdaje mu się nie tylko niedorzecznym, lecz i prawdziwie bezecnym sposobem myślenia, gorzkim szyderstwem z bezmiernych cierpień ludzkości. Jeśli filister dojdzie do systemu, jak Strauss, to dochodzi też do bezecnego sposobu myślenia, to jest do najtępszej nauki o wygodzie dla "ja" lub "my" i budzi gniew.

Którzy by mógł na przykład odczytać bez oburzenia następujące wyjaśnienie psychologiczne, ponieważ bardzo jawnie wyrosnąć mogło tylko na pniu owej teorii wygody: "nigdy, wyznał Beethoven, nie byłbym zdolnym skomponować tekstu jak *Figaro* lub *Don Juan*. Tak mu się życie nie uśmiechało, by mógł tak pogodnie patrzeć na nie, tak lekko brać słabości ludzkie" (p. 360). Aby jednak przytoczyć najsilniejszy przykład owej bezecnej wulgarności, to wystarczy tu napomknienie, że Strauss nie umie sobie wytłumaczyć straszliwie poważnego zaprzeczania i dążenia ku ascetycznemu uświęceniu w pierwszych stuleciach chrześcijaństwa inaczej, jak uprzednim przesyleniem rozkoszami płciowymi wszelkiego rodzaju i wytworzonym przez to wstrętem i niezdrowiem:

"Persowie zwią to bidamag buden,
Niemcy mówią *Katzenjammer*".

Tak cytuje Strauss i nie wstydy się. My jednak odwracamy się na chwilę, by przemóc swój wstręt.

7.

W rzeczy samej, nasz naczelnik filistrów jest dzielny, ba, śmiały do szaleństwa w słowach, wszędzie, gdzie śmie wierzyć, że taką dzielnością zachwyci swych "my". Więc asceza i zaparcie się siebie dawnych pustelników i świętych niech uchodzi za formę katzenjammeru, Jezus niech będzie opisany jako marzyciel, który by w naszych czasach ledwo uszedł domu obłąkanych, dzieje zmartwychwstania Jezusa niech będą nazwane "wszechświatowym humbugiem" – przeciw temu wszystkiemu nic mieć nie będziemy, by studiować na tym właściwy rodzaj odwagi, do której Strauss, nasz "filister klasyczny", jest zdolny.

Postuchajmy najpierw jego wyznania: "Jest oczywiście zadaniem niemiłym i niewdzięcznym mówić światu właśnie to, czego by najmniej chciał słuchać. Szafuje on chętnie z pełnego, jak wielcy panowie, pobiera i wydaje, dopóki ma coś do wydawania: lecz skoro tylko ktoś zliczy pozycje i natychmiast przedłoży mu bilans, uważa go on za wichrzyciela. A właśnie do tego parł mnie od dawna mój ustrój umysłowy i duchowy". Taki ustrój umysłowy i duchowy można do woli zwać odważnym, jednak pozostaje wątpliwość, czy ta odwaga jest naturalna i pierwotna, czy też nie raczej wyuczona i sztuczna; może Strauss przyzwyczaił się jedno swego czasu być wichrzycielem z powołania, aż tak stopniowo wychował w sobie odwagę z powołania. Z tym godzi się zgoła wybornie naturalne tchórzostwo, właściwe filistrowi ukazuje się ono najszczególniej w braku konsekwencji owych zdań, których wypowiedzenie kosztuje odwagi; brzmi to jak grzmot, a jednak nie oczyszcza atmosfery. Nie dochodzi do agresywnego czynu, lecz tylko do agresywnych słów, wybiera je jednak w sposób możliwie obrażający i zużywa w dosadnych i łomocących wyrazach wszystko, co się w nim jako energia i siła zebrało: kiedy słowo przebrzmiało, jest tchórzliwszy niż ten, który nigdy nie mówił. Ba, nawet cień czynów, etyka, wykazuje, że jest on bohaterem w słowach i że omija każdą sposobność, przy której konieczne jest przejść od słów do srogięgo czynu. Obwieszcza z podziwu godną otwartością, że nie jest już chrześcijaninem, nie chce jednak zakłócać zadowolenia jakiego bądź rodzaju; zdaje mu się sprzecznym założyć pewien związek, by pewien związek zburzyć – co zgoła nie jest tak sprzeczne. Z pewną szorstką przyjemnością spowija się we włochatą szatę naszych genealogów małpich i sławi Darwina jako jednego z największych dobroczyńców ludzkości, ale ze wstydem widzimy, że etyka jego buduje się zgoła luźnie od pytania: "jak pojmujemy świat?". Tu była sposobność okazania naturalnej odwagi: bo tu musiałby swoim "my" pokazać plecy i z *bellum omnium contra omnes* i z prawa silniejszego wyprowadzić śmiało przepisy moralne dla życia, które oczywiście musiałyby mieć swe źródło tylko w nieustraszonem wewnątrznie umyśle, jak u Hobbes'a, i w zgoła innej wspaniałej miłości prawdy, jak ta, która eksploduje zawsze tylko w silnych wycieczkach przeciw klechom, cudowi i "wszechświatowemu humbugowi" zmartwychwstania. Bo przeprowadziwszy rzetelną i poważną etykę darwinowską miałoby się przeciw sobie filistra, którego przy wszystkich takich wycieczkach ma się za sobą.

"Wszelkie działanie moralne, powiada Strauss, jest określeniem się jednostki wedle idei gatunku" (p. 236). Przetłumaczone na język wyraźny i uchwytny znaczy to tylko: żyj jak

człowiek, a nie jak mała lub pies morski! Imperatyw ten jest niestety jeno całkiem bezużyteczny i bezsilny, gdyż pojęcie człowieka wprzęga we wspólne jarzmo rzeczy najróżnorodniejsze, na przykład Patagończyka i magistra Straussa, i ponieważ nikt nie poważy się rzec z równym prawem: żyj jak Patagończyk! i: żyj jak magister Strauss! Gdyby atoli ktoś chciał stawić sobie żądanie: żyj jak geniusz, to znaczy właśnie jako idealny wyraz gatunku człowieka i gdyby był jednak przypadkiem albo Patagończykiem, albo magistrem Straussem, cóż byśmy wtedy dopiero wycierpieć musieli od natręctw żądnych geniuszu błaznów oryginalnych, na których urodzaj, niby grzybów, w Niemczech skarżył się już Lichtenberg i którzy z dzikim krzykiem żądają od nas, byśmy słuchali wyznań ich najnowszej wiary. Strauss nie nauczył się nawet jeszcze, że nigdy pojęcie nie może ludzi uczynić moralniejszymi i lepszymi, i że głosić morał jest równie łatwo, jak trudno morał ustanowić; zadaniem jego byłoby raczej fenomeny ludzkiej dobroci, miłosierdzia, miłości i zaparcia się siebie, które już faktycznie istnieją, wyjaśnić i wyprowadzić poważnie ze swych założeń darwinowskich: tymczasem wolał on skokiem w imperatywność uciec przed zadaniem wyjaśnienia. Przy tym skoku zdarza mu się nawet, że przeskakuje z lekkim sercem przez fundamentalne twierdzenie Darwina. "Nie zapominaj, mówi Strauss, w żadnej chwili, że jesteś człowiekiem, a nie prostym tworem przyrody; w żadnej chwili, że wszyscy inni są również ludźmi, jak ty, to znaczy przy całej indywidualnej różnicy tym samym, co ty, z równymi potrzebami i roszczeniami – oto treść wszelkiej moralności" (p. 238). Lecz skądże brzmi ten imperatyw? Jakże człowiek może mieć go w sobie, skoro jest przecie, wedle Darwina, właśnie całkowicie tworem przyrody i wedle zgoła innych praw rozwijał się aż do wyżyny człowieka, właśnie przez to, iż każdej chwili zapominał, że inne równego rodzaju stworzenia takie same posiadają prawa, właśnie dlatego, że przy tym czuł się silniejszy i sprowadził stopniowo upadek innych słabszego ustroju egzemplarzy. Gdy Strauss przecie przyznać musi, że nigdy dwa stworzenia całkiem równe nie były, i że na prawie różnicy indywidualnej polega cały rozwój człowieka od szczebla zwierzęcego aż do wyżyny filistra kulturalnego, to nie kosztuje go jednak zgoła trudu głosić też coś przeciwnego: "zachowuj się, jakby nie istniały różnice indywidualne!". Gdzież tu się podziała nauka moralna Straussa-Darwina, gdzie w ogóle odwaga!

Natychmiast otrzymamy nowy dowód, na jakich granicach odwaga owa zmienia się w swe przeciwieństwo. Gdyż Strauss ciągnie dalej: "Nie zapominaj żadnej chwili, że ty i wszystko, co w sobie i wokół siebie spostrzegasz, nie jest zgoła ułamkiem bez związku, dzikim chaosem atomów i przypadkowości, lecz zewszystko, wedle praw wiecznych, wypływa z jednego prazródła wszelkiego życia, wszelkiego rozumu i wszelkiej dobroci – oto jest treść religii" (p. 239). Z owego jednego źródła płynie jednak zarazem wszelki upadek, wszelki nierozum, wszelkie zło, a jego imię brzmi u Straussa *universum*. Jakże jednak może ono, wobec charakteru tak sprzecznego i obalającego samo siebie, być godne czci religijnej i jakże wolno przemawiać doń imieniem "Boga", jak to Strauss właśnie czyni (p. 365): "nasz Bóg nie bierze nas z zewnątrz w swoje ramiona (oczekuje się tu, jako przeciwstawienia, w każdym razie bardzo dziwnego brania w ramiona – "od wewnątrz"!), lecz otwiera nam źródła pociechy w wnętrzu naszym. Pokazuje nam, że przypadek jest wprawdzie nierozumnym władcą świata, że jednak konieczność tj. łańcuch przyczyn w świecie, jest rozumem samym" (podejście, którego tylko "my" nie spostrzegają, bo w tym heglowskim uwielbieniu rzeczywistości jako rozumności, to jest w ubóstwieniu powodzenia, zostali wychowani). "Uczy on nas poznawać, że żądać wyjątku z wykonywania jedyne go prawa przyrody, znaczyłoby żądać zdruzgotania wszechświata". Przeciwnie, panie magistrze: uczciwy badacz przyrody wierzy w bezwarunkową prawność świata, sam jednak nie wypowiadając nic zgoła o etycznej lub intelektualnej praw tych wartości: w podobnych wypowiedziach uznałby do najwyższego stopnia antropomorficzne postępowanie nie trzymającego się w szrankach rozumu. Na tym

właśnie punkcie, na którym uczciwy badacz przyrody rezygnuje, Strauss, by ustroić nas w swoje pióra, "reaguje" religijnie i postępuje w sposób przyrodniczo i naukowo nieuczciwy; przyjmuje bez ceremonii, że wszystko, co się stało, posiada najwyższą wartość intelektualną, więc uporządkowane jest absolutnie rozumnie i celowo i tedy mieści w sobie objawienie samej dobroci wiecznej. Potrzebuje on więc całkowitej kosmodycei i zajmuje teraz niekorzystne stanowisko wobec tego, któremu tylko o tradycję chodzi i który na przykład całe istnienie człowieka pojmować może jako akt kary lub stan oczyszczenia. Na tym punkcie i w tym kłopotcie stawia Strauss raz nawet hipotezę metafizyczną, najsuchszą i najmartwiejszą, jaka być może, a w gruncie tylko mimowolną parodię słów Lessingowskich. "Owe inne słowa Lessina (tak brzmi to p. 219): gdyby mu Bóg dał do wyboru w swej prawicy wszelką prawdę, a w lewicy jedynie wieczny żywy popęd ku niej, choćby pod warunkiem ustawicznego błędzenia, to przypadłby pokornie do Boga lewicy i jej zawartość dla siebie uprosił – te słowa zaliczono od dawna do najwspanialszych, jakie nam pozostawił. Widziano w tym genialny wyraz jego nieznużonej ochoty do badania i czynu. Na mnie słowa te wywierały zawsze dlatego tak szczególne wrażenie, że poza ich subiektywnym znaczeniem słyszałem brzmiające jeszcze znaczenie obiektywne nieskończonej doniosłości. Bo czyż nie leży w tym najlepsza odpowiedź na prostackie powiedzenie Schopenhauera o nieopatrzonym Bogu, który nie wiedział co począć lepszego niż zgłębiać ten nędzny świat? A gdyby tak Stwórca sam był zdania Lessina i wołał wywalczenie od spokojnego posiadania?" Więc zaiste Bóg, który zastrzega sobie ustawiczne błędzenie, lecz z dążeniem do prawdy i może nawet przypada pokornie do Straussa prawicy, by mu rzec: zachowaj całą prawdę. Jeśli kiedy jaki Bóg i jaki człowiek nieopatrzni byli, to jest nim przecie ten Bóg Straussa, który jest miłośnikiem błakania się i błędzenia, i człowiek Straussa, który za miłośnictwo to pokutować musi – tu słuchać oczywiście "brzmiające znaczenie o nieskończonej doniosłości", tu płynie łagodząca oliwa uniwersalna Straussa, tu przeczuwa się rozumność wszelkiego stawania się i wszystkich praw przyrody! Naprawdę? Czyż wówczas nie byłby nasz świat raczej, jak to raz Lichtenberg wyraził, dziełem jakiejś podrzędnej istoty, która jeszcze nie znała się dobrze na rzeczy, więc doświadczeniem, próbą, nad którą się jeszcze pracuje? Strauss sam musiałby przecie wtedy zgodzić się z sobą, że świat nasz właśnie nie jest widownią rozumu, jeno błędzenia i że wszelka prawność nie zawiera nic pocieszającego, bo wszystkie prawa nadane są przez błędzącego i to dla przyjemności błędzącego Boga. Jest to zaiste widowisko zachwycające widzieć raz Straussa jako budownika metafizycznego, budującego w chmurach. Lecz dla kogo przedstawia się to widowisko? Dla szlachetnych i wygodnych "my", aby im tylko nie popsuł się humor: może pośród zimnego i nielitościwego mechanizmu maszyny światowej uczuli strach i drżąc proszą swego przewodnika o pomoc. Dlatego Strauss każe ciec "łagodzącej oliwie", dlatego sprowadza na powrozie z pasji błędzącego Boga, dlatego gra całkowicie zadziwiajączą rolę architekta metafizycznego. Wszystko to czyni, bo owi boją się i on sam się boi – i tu właśnie jest granica jego odwagi, nawet wobec jego "my". Nie waży się on bowiem rzec im uczciwie: uwolniłem was od pomocnego i litującego się Boga, *universum* jest tylko zimną maszyną, baczcie, by koła jego was nie zmiażdżyły! Nie śmie: więc trzeba przecie czarownicy, to jest metafizyki. Filistrowi jednak miłsza jest nawet metafizyka Straussowska niż chrześcijańska, a wyobrażenie Boga błędzącego sympatyczniejsze niż cudotwórczego. Bo on sam, filister, błądzi, lecz nie zrobił jeszcze nigdy cudu.

Z tego również powodu nienawidzi filister geniuszu: bo on właśnie słusznie zażywa sławy, że czyni cuda; i przeto jest do najwyższego stopnia pouczającym poznać, dlaczego w pewnym miejscu Strauss narzuca się raz na zuchwałego obrońcę geniuszu i w ogóle natury arystokratycznej ducha. Czemuż tedy? Z obawy, i to przed socjalną demokracją. Wskazuje na Bismarcka, Moltkego, "których wielkość tym mniej da się zaprzeczyć, że występuje w dziedzinie namacalnych faktów zewnętrznych. Tedy i najsztynniejsi w karku i najsierdzistsi

spośród owych towarzyszy muszą przecie grzecznie spoglądać nieco w górę, by dojrzeć wzniosłe postacie przynajmniej do kolan" (p. 280). Czy chce pan może, panie magistrze, dać socjalnym demokratom wstępną lekcję otrzymywania kopnięć? Dobra wola udzielania ich istnieje przecie wszędzie, a że kopani przy tej procedurze dojrzą wzniosłe postacie "aż do kolan", to pan im już możesz poręczyć. "Także w dziedzinie sztuki i nauki, ciągnie Strauss dalej, nie będzie nigdy brakło budujących królów, którzy zatrudniają tłum taczkarzy". Dobrze – ale jeśli teraz taczkarze budują? Zdarza się, panie metafizyku, pan wie o tym – wówczas królowie się śmieją.

W rzeczy samej, to połączenie śmiałości i słabości, szalenie odważnych słów i tchórzliwego przystosowywania się, to subtelne odważanie, jak i jakimi zdaniem można filistrowi imponować, jakimi go głąskać, ten brak charakteru i siły przy pozorze siły i charakteru, ten defekt mądrości, przy całej afektacji wyższości i dojrzałości doświadczenia – to wszystko jest mi nienawistne w tej książce. Jeśli pomyślę sobie, że młodzieńcy mogliby taką książkę znieść, ba, cenić ją, to wyrzekłbym się ze smutkiem swoich nadziei co do ich przyszłości. To wyznanie mizernej, beznadziejnej i zaprawdę pogardy godnej filisterii miałoby być wyrazem owych wielotysięcznych "my", o których Strauss mówi, i ci "my" mieliby być znowu ojcami następnym pokoleń! Są to straszne przypuszczenia dla każdego, kto by chciał idącemu pokoleniu dopomóc do tego, czego terazniejszość nie posiada – do prawdziwej kultury niemieckiej. Takim zdaje się ziemia pokryta popiołem, wszystkie gwiazdy zaćmione; każde obumarłe drzewo, każde spustoszone pole woła doń: bezpłodne! Jałowe! Tu już nie wróci wiosna! Musi mu być na duszy, jak było młodemu Goethemu, gdy patrzył w smutny ateistyczny półmrok *Système de la nature*: książka ta wydała mu się tak szara, tak nędzna, tak trupia, że zadawał sobie trudu, by znieść swą terazniejszość, że drżał przed nią jak przed upiorem.

8.

Wiemy dostatecznie o niebie i odwadze nowego wyznawcy, by móc sobie teraz zadać i trzecie pytanie: jak pisze on swoje książki? I jakiego rodzaju są jego dokumenty religijne?

Kto sobie na to pytanie surowo i bez przesady odpowiedzieć może, dla tego fakt, że Straussowska wyrocznia podręczna filistra niemieckiego rozchwyтана została w sześciu wydaniach, staje się najbardziej zastanawiającym problemem, zwłaszcza jeśli aż słyszy, że także w kołach uczonych i nawet na uniwersytetach niemieckich przyjęto ją jako taką wyrocznię podręczną. Studenci mieli ją powitać jako kanon dla duchów silnych, a profesorowie mieli się nie sprzeciwiać: tu i ówdzie chciano widzieć w tym rzeczywiście księgę religijną dla uczonych. Sam Strauss daje do zrozumienia, że książka wyznań nie tylko ma być źródłem wiadomości dla uczonego i wykształconego; lecz my tu trzymamy się tego, że zwraca się ona najpierw do nich, a zwłaszcza osobliwie do uczonych, by postawić przed nimi zwierciadło życia, jakim sami żyją. Bo w tym jest kunsztyk: magister udaje, jak gdyby kreślił ideał nowego na świat poglądu i oto powraca doń jego pochwała z ust każdego, bo każdy może myśleć, że właśnie on tak spogląda na świat i życie i właśnie w nim mógłby Strauss widzieć spełnionym to, czego dopiero od przyszłości żąda. Tym tłumaczy też po części nadzwyczajne owej książki powodzenie: tak, jak w księdze napisano, żyjemy, tak chadzamy uszczęśliwieni! – woła ku niemu uczone i cieszy się, że się inni tym cieszą. Czy o pewnych sprawach, na przykład o Darwinie lub o karze śmierci, myśli przypadkiem inaczej niż magister, to sam uważa za zgoła obojętne, bo tak pewnie czuje, że na ogół oddycha swym

własnym powietrzem i słyszy oddźwięk swojego głosu i swoich potrzeb. O ile ta jednomyślność jak najboleśniej dotknąć może prawdziwego przyjaciela kultury niemieckiej, o tyle musi on bezlitośnie surowo fakt taki sobie wyjaśnić i nie cofnąć się nawet przed publicznym swego wyjaśnienia ogłoszeniem.

Znamy przecie wszyscy właściwy naszemu stuleciu sposób zajmowania się naukami, znamy go, bo nim żyjemy: i właśnie dlatego nikt prawie nie stawia sobie pytania, co przy takim zajmowaniu się naukami dla kultury wyniknąć może, przypuszczając nawet, że wszędzie znajduje się najlepsza zdolność i najuczciwsza wola działania dla kultury. Tkwi przecie w istocie człowieka naukowego (pomijając zupełnie jego postać obecną) prawdziwy paradoks: zachowuje się on jak najdumniejszy dzięki szczęściu próżniak: jak gdyby istnienie jego nie było nieuleczalną i fatalną rzeczą, lecz pewnym, po wieczne czasy zagwarantowanym posiadaniem. Zdaje mu się dozwolonym roztrwaniać życie na zagadnienia, na które odpowiedź mogłaby mieć wagę tylko dla tego, kto miałby zabezpieczoną wieczność. W krąg patrzą nań, dziedzica godzin nielicznych, najstraszniejsze urwiska, każdy krok winien by mu przypominać: po co? Dokąd? Skąd? Lecz dusza jego płonie przy żądaniu zliczenia pręcików kwiatu lub tłuczenia kamieni przy drodze i zatapia w swą pracę cały ciężar swego współczucia, uciechy, siły i żądy. Otóż paradoks ten, człowiek naukowy, popadł niedawno w Niemczech w pośpiech, jak gdyby nauka była fabryką, a każde spóźnienie się o minutę pociągało za sobą karę. Pracuje on teraz tak ciężko, jak pracuje stan czwarty, stan niewolników, badanie jego nie jest już zajęciem, lecz koniecznością, nie patrzy w prawo ni w lewo i przechodzi przez wszystkie interesy i tak samo przez wszystkie skrupuły, które życie w łonie swym nosi, z ową połowiczną uwagą lub ową odrażającą potrzebą wytchnienia, która właściwa jest wyczerpanemu robotnikowi.

Taki też jest teraz stosunek jego do kultury. Zachowuje się on, jakby życie było dlań tylko *otium, lecz sine dignitate*: i nawet we śnie nie zrzuca swego jarzma, jak niewolnik, który nawet na wolności śni o swej niedoli, nagonce i batach. Uczeni nasi nie różnią się prawie, a w każdym razie nie na swą korzyść, od chłopów rolnych, którzy pomnożyć chcą drobną odziedziczoną posiadłość i pilnie od dnia do późnej nocy trudzą się około uprawy roli, chodzenia za pługiem i pokrzykiwania na woły. Otóż Pascal w ogóle sądzi, że ludzie zajmują się tak usilnie swymi interesami i swymi naukami, by jeno uciec przed najważniejszymi pytaniami, które narzucałaby im każda samotność, każdy rzeczywisty wywczas, właśnie przed owymi pytaniami: po co, dokąd, skąd. Uczonym naszym w sposób dziwny nie przychodzi nawet na myśl najbliższe pytanie: na co przyda się ich praca, ich pośpiech, ich bolesne zabiegi. Chyba nie na to, by zarobić na chleb lub złowić stanowisko zaszczytne? Nie, zaprawdę nie. Jednak trudzicie się przecie na sposób łaknących i potrzebujących chleba, ba, porywacie z żądzą i bez wszelkiego wyboru potrawy ze stołu wiedzy, jakbyście już mieli skonać z głodu. Jeśli jednak, jako ludzie naukowcy, obchodzicie się z nauką jak robotnik z zadaniami, które mu stawia jego niedostatek i potrzeba życiowa, cóż wtedy ma stać się z kulturą, która skazana jest właśnie w obliczu takiej rozdrażnionej, zadyszanej, tam i siam biegnącej, ba, dygocącej naukowości czekać godziny swych urodzin i wyzwolenia? Dla niej przecie nikt nie ma czasu – a jednak, czego chce w ogóle nauka, jeśli nie ma czasu dla kultury? Więc odpowiedzcie nam przecie tu przynajmniej: skąd, na co, po co wszelka nauka, jeśli nie ma prowadzić do kultury? Otóż może do barbarzyństwa! I widzimy, że w tym kierunku stan uczonych postąpił już zastraszająco, jeśli pomyśleć śmiemy, że książki tak powierzchowne, jak Straussowska, czynią jego terażniejszemu stopniowi kulturalnemu zadość. Bo właśnie w nim znajdujemy ową przykrą potrzebę wytchnienia i owo mimochodem, z połowiczną uwagą słuchające, załatwianie się z filozofią i kulturą i w ogóle z wszelką powagą istnienia. Przypomina się towarzystwo stanów uczonych, które też, gdy

rozmowa fachowa zamilknie, składa jeno świadectwo znużenia, chęci rozerwania się za wszelką cenę, potarganej pamięci i doświadczenia życiowego bez związku. Kiedy się słyszy Straussa, mówiącego o zagadnieniach życiowych, czy to więc o problemacie małżeństwa lub o wojnie lub o karze śmierci, to przestrasza on nas brakiem wszelkiego rzeczywistego doświadczenia, wszelkiego oryginalnego rzutu oka w głąb ludzi: wszelkie sądy są tak książkowo jednokształtne, ba, w gruncie nawet tylko dziennikarskie; reminiscencje literackie zastępują miejsce rzeczywistych pomysłów i rozumień, afektowane umiarkowanie i przemądrzałość sposobu wyrażania ma nam być odszkodowaniem za brak mądrości i dojrzałości myślenia. Jak ściśle odpowiada to wszystko duchowi okrzyczanych stołców nauki niemieckiej w wielkich miastach! Jak sympatycznie musi duch ten do tamtego ducha przemawiać: bo w tamtych miejscach zatraciła się kultura najbardziej, właśnie tam uniemożliwiono nawet kiełkowanie nowej; tak hałaśliwe są przygotowania uprawianych tu nauk, tak stadnie rzucają się tam na najbardziej używane dyscypliny ze szkodą najważniejszych. Z jakąż latarnią trzeba by tu szukać ludzi, którzy by zdolni byli do wewnętrznego zatapiania się w sobie i czystego oddania dla geniuszu i którzy by dość mieli odwagi i siły cytować demonów, uleciałych z naszych czasów! Patrząc z zewnątrz znajdujemy oczywiście w onych miejscach całą pychę kultury, podobne są ze swych imponujących aparatów arsenałom z ich potwornymi działami i przyrządami wojennymi: widzimy przygotowania i pilną zapobiegliwość, jak gdyby miano szturmować niebo i dobyć prawdę z najgłębszej studni, a jednak można w wojnie największych machin używać jak najgorzej. I tak samo prawdziwa kultura pozostawia w swej walce owe miejsca na uboczu i wyczuwa najlepszym instynktem, że tam nie ma się czego dla siebie spodziewać, a może się wielu rzeczy obawiać. Gdyż jedyną formą kultury, z którą rozpalone oko i stępiony organ myślenia uczonego stanu robotników porozumieć się może, jest właśnie owa kultura filisterska, której ewangelię Strauss obwieścił.

Przypatrzmy się przez chwilę głównym powodom owej sympatii, łączącej uczonego stan robotników i kulturę filisterską, a znajdziemy też drogę, która nas zaprowadzi do uznanego klasycznego pisarza Straussa i tym samym do naszego ostatniego tematu głównego.

Kultura owa ma po pierwsze wyraz zadowolenia na twarzy i pragnie, by nic istotnego w obecnym stanie wykształconości niemieckiej nie zmieniać; przede wszystkim jest poważnie przekonana o osobliwości wszystkich niemieckich zakładów wychowawczych, nie przestaje zalecać ich zagranicą i nie wątpi ani na chwilę o tym, że dzięki nim wyrosło się na najwykształceńszy i do wydawania sądów najbardziej powołany naród świata. Kultura filisterska wierzy w siebie i przeto też w będące na jej rozkazy metody i środki. Po wtóre atoli składa ona najwyższy sąd o wszystkich zagadnieniach kultury i smaku w ręce uczonego i uważa siebie samą za ciągle narastające kompendium uczonych zdań o sztuce, literaturze i filozofii; troską jej jest przymusić uczonego do wypowiedzi swych sądów i te sądy potem, zmieszane, rozpuszczone lub usystematyzowane dać narodowi niemieckiemu jako napój leczniczy. Co wzrosło poza tych kół obrębem, jest dopóty z powątpiewającą połowicznością słuchane lub niesłuchane, spostrzegane lub niespostrzegane, póki wreszcie głos jakiś, obojętne czyj, byle tylko miał ściśle charakter gatunkowy uczonego, nie da się słyszeć z wnętrza owych miejsc świątynnych, w których mieszkać ma tradycyjna nieomylność smaku: i odtąd opinia publiczna ma o jedną opinię więcej i powtarza stokrotnym echem głos owej jednostki. W rzeczywistości jednak jest nieomylność, która ma mieszkać w tych miejscach i u tych jednostek, bardzo wątpliwa i to tak wątpliwa, że można być dopóty przekonany o niesmaczności, bezmyślności i surowości estetycznej uczonego, póki nie dowiedzie przeciwieństwa. A tylko nieliczni będą mogli przeciwieństwa dowieść. Bo iluż, po uczestniczeniu w zadyszanej i szczutej gonitwie nauki dzisiejszej, może zachować w ogóle

choćby owo odważne spoczywające walczącego człowieka kulturalnego spojrzenie, jeśli je kiedykolwiek posiadali, owo spojrzenie, które samą tę gonitwę osądzi jako pierwiastek barbaryzujący? Dlatego muszą ci nieliczni żyć dalej w sprzeczności: cóż więc mogą wskórać przeciw jednokształtnej wierze niezliczonych, którzy wszyscy społem uczynili opinię publiczną swoją patronką i w wierze tej wzajemnie wspierają się i dźwigają? Cóż tedy pomoże, jeśli taka jednostka oświadczy się przeciw Straussowi, kiedy przecie liczni stanęli po stronie Straussa, a tłum, któremu przewodzą, uczył się sześć razy z rzędu pożądać nasennego trunku filisterskiego magistra.

Jeśliśmy tedy po prostu przyjęli, że Straussowska księga wyznań w opinii publicznej zwyciężyła i jako zwyciężczyni powitana została, to mógłby nam autor jej zwrócić uwagę, że rozmaite oceny jego książki w pismach publicznych nie mają zgoła jednomyślnego, a najmniej już przychylnego charakteru i że on sam w posłowniu zabezpieczyć się musiał przeciw skrajnie niekiedy wrogiemu tonowi i zbyt bezczelnej i wyzywającej manierze kilku bojowników dziennikarskich. Jak może, zawoła do nas, istnieć opinia publiczna o mojej książce, skoro mimo to każdy dziennikarz śmie uważać mnie za wyjątego spod prawa i wedle upodobania źle obchodzić się ze mną! Tę sprzeczność łatwo usunąć, skoro rozróżni się w książce Straussa dwie strony, teologiczną i pisarską: tylko tą ostatnią dotyka owa książka kultury niemieckiej. Przez swoje zabarwienie teologiczne stoi ona poza obrębem naszej kultury niemieckiej i budzi antypatie rozmaitych partii teologicznych, ba, w gruncie każdego poszczególnego Niemca, o ile ten jest z natury sekciarzem teologicznym i tylko dlatego wynajduje swą ciekawą wiarę prywatną, by móc nie zgadzać się z każdą inną wiarą. Lecz posłuchajcie tylko, co mówią wszyscy ci sekciarze teologiczni o Straussie, skoro tylko o pisarzu Straussie ma być mowa: natychmiast milknie teologiczny zgiełk dysonansów i w czystym zestroju brzmi jak z ust jednej gminy: pisarzem klasycznym pozostaje jednak! Każdy, nawet najzjadlejszy ortodoksa, prawi pisarzowi w oczy rzeczy najpochlebniejsze, choćby tylko słówko o jego prawie lessingowskiej dialektyce lub o subtelności, piękności i ważności jego poglądów estetycznych. Jako książka, tak zda się, odpowiada produkt Straussowski wprost ideałowi książki. Przeciwnicy teologiczni, choć przemawiali najgłośniejszą w tym wypadku tylko drobnym odłamkiem szerokiej publiczności: i nawet wobec nich ma Strauss słuszność, jeśli mówi: "Wobec tysięcy mych czytelników jest kilka tuzinów mych ganieli publicznych znikającą mniejszością i trudno im będzie dowieść, że są konieczne wiernymi tłumaczami pierwszych. Jeśli w sprawie, jak obecna, głos zabierali przeważnie ci, co się nie godzą, a zgodni zadowolili się cichym przyzwierzeniem, to leży to w naturze stosunków, które znamy przecie wszyscy". Więc pomijając zgorszenie z powodu wyznania teologicznego, wywołane tu i ówdzie przez Straussa, to co do pisarza Straussa panuje jednomyślność, nawet u przeciwników fanatycznych, dla których głos jego brzmi jak głos zwierza z czeluści. I dlatego traktowanie, jakiego Strauss doznał od literackich postugaczy partii teologicznych, nie dowodzi niczego przeciw naszemu zdaniu, że kultura filisterska święciła tryumf w tej książce.

Trzeba przyznać, że filister wykształcony jest przeciętnie o jeden stopień mniej otwarty niż Strauss lub przynajmniej powściąga się bardziej przy występach publicznych: tym bardziej jednak budująca jest dlań otwartość w innym; w domu i wśród sobie równych bije nawet hałaśliwie oklaski i właśnie tylko pisemnie nie chce wyznać, jak bardzo Strauss to wszystko mówi wedle jego serca. Bo nieco tchórzem, jak to już wiemy, jest nasz filister wykształcony, nawet wobec największych sympatii: a że właśnie Strauss jest o jeden stopień mniej tchórzem, to czyni go przywódcą, choć z drugiej strony i jego odwaga ma bardzo określoną linię graniczną. Gdyby tę przekroczył, jak to na przykład Schopenhauer prawie w każdym czyni zdaniu, wówczas nie kroczyłby już jak naczelnik przed filistrami i odbieżano by go

równie prędko jak się teraz za nim biegnie. Kto by chciał to, jeśli nie mądre, to przecie w każdym razie roztropne przestrzeganie miary i tę *mediocritas* odwagi nazwać cnotą arystotelesową, byłby oczywiście w błędzie: bo owa odwaga nie jest środkiem między dwiema wadami, lecz między cnotą i wadą – a w tym środku, między cnotą i wadą, leżą wszystkie właściwości filistra.

9.

"Lecz pisarzem klasycznym pozostaje jednak!" Otóż zobaczmy.

Wolny by może teraz było mówić natychmiast o Straussie styliście i mistrzu języka, lecz wpierw pozwólcie nam przecie rozważyć, czy jest on zdolny zbudować swój gmach jako pisarz i czy rozumie się rzeczywiście na architekturze książki. Z tego okaże się, czy jest on porządnym, roztropnym i wyćwiczonym książkorobem; a jeśli byśmy musieli rzec nie, to by pozostała mu zawsze, jako ostatnie *refugium* jego sławy, pretensja, że jest "prozaikiem klasycznym". Ostatnia zdolność bez pierwszej nie wystarczyłaby oczywiście, by podnieść go do rangi pisarzy klasycznych: lecz najwyżej do rangi klasycznych improwizatorów lub wirtuozów stylu, którzy jednak przy całej zręczności wyrazu, w całości i przy właściwym ustawieniu budowy, okazują niedołączną rękę i bojaźliwe oko partacza. Pytamy więc, czy Strauss posiada moc artystyczną postawienia całości, *totum ponere*.

Zwykle można już poznać z pierwszego rzutu pisarskiego, czy autor widział całość i czy znalazł, stosownie do tego, co widział, ogólny tok i właściwe miary. Gdy to najważniejsze zadanie zostało rozwiązane i sama budowa w szczęśliwych wzniesiona proporcjach, to pozostaje przecie jeszcze dość do czynienia: ileż drobnych błędów trzeba poprawić, ile luk wypełnić, tu i tam musiało wystarczyć dotąd tymczasowe przepierzenie z desek lub fałszywa podłoga, wszędzie leży kurz i gruz, i gdziekolwiek spojrzysz, wszędzie widzisz ślady braku i pracy; dom jest ciągle jeszcze jako całość nie do zamieszkania i nieprzytulny: wszystkie ściany są nagie i wiatr świszczę w otwarte okna. Otóż czy jeszcze teraz potrzebna, wielka i mozolna praca Straussa jest skończona, to nie obchodzi nas dopóty, póki pytamy, czy budowę samą postawił w proporcjach i wszędzie jako całość. Przeciwnieństwem tego jest, jak wiadomo, składanie książek z kawałków, jak to czynią uczeni. Liczą na to, że kawałki te pozostają ze sobą w związku i biorą przy tym związek logiczny za artystyczny. Otóż logiczny w każdym razie nie jest stosunek czterech pytań głównych, którymi oznaczone są rozdziały książki Straussa: "Czy jesteśmy jeszcze chrześcijanami? Czy posiadamy jeszcze religię? Jak pojmujemy świat? Jak urządzamy sobie życie?" i to dlatego nie, że trzecie pytanie nie ma nic do czynienia z drugim, czwarte nic z trzecim, a wszystkie trzy nic z pierwszym. Badacz przyrody, na przykład, który stawia pytanie trzecie, ukazuje w tym właśnie swój niesplamiony zmysł prawdy, że mimo drugiego przechodzi milcząco; a że tematy rozdziału czwartego: małżeństwo, rzeczpospolita, kara śmierci ulegają tylko pogmatwaniu i zaciemnieniu skutkiem mieszania teorii darwinowskich z rozdziału trzeciego, to zdaje się Strauss sam pojmować, skoro faktycznie na te teorie wcale nie zważa. Pytanie jednak: "czy jesteśmy jeszcze chrześcijanami?" psuje natychmiast swobodę filozoficznego rozważania i zabarwia je w sposób nieprzyjemny teologicznie; ponadto zapomniał on przy tym zgoła, że większa część ludzkości i dziś jeszcze jest buddystyczna, a nie chrześcijańska. Jak można przy słowach "stara wiara" myśleć bez skrupułu tylko o chrześcijaństwie! Jeśli okazuje się z tego, że Strauss nie przestał nigdy być teologiem chrześcijańskim i dlatego nie nauczył się nigdy być filozofem, to czyni on nam znowu niespodziankę tym, że nie umie rozróżniać wiary i wiedzy i

ustawicznie jednym tchem wymawia swoją tak zwaną "nową wiarę" i nowszą naukę. Czy też miałyby nowa wiara być tylko ironiczną akomodacją do sposobu mówienia? Tak zdaje się prawie, kiedy widzimy, że tu i tam każe on naiwnie nowej wierze i nowszej nauce zastępować się wzajemnie, na przykład na str. 11, gdzie pyta, po czyjej stronie "jest więcej ciemności i niedostatków nieuniknionych w sprawach ludzkich", czy po stronie starej wiary, czy też nowszej nauki. Nadto chce wedle schematu wstępu podać dowody, na których opiera się nowoczesny pogląd na świat: wszystkich tych dowodów jednak zapożycza od nauki i stroi też tu miny koniecznie uczonego, nie zaś wierzącego.

W gruncie więc nowa religia nie jest nową wiarą, lecz kryje się z wiedzą nowoczesną, nie jest więc jako taka zgoła religią. Jeśli tedy Strauss twierdzi, że jednak posiada religię, to argumenty na to leżą na uboczu od wiedzy nowoczesnej. Tylko najmniejsza część książki Straussa, to znaczy kilka rozproszonych kartek w ogóle, dotyczy tego, co Strauss słusznie mógłby nazwać wiarą, to jest owo uczucie dla wszechświata, dla którego Strauss żąda tego samego pietyzmu, jaki żywy człowiek bogobojny dla swego Boga. Na tych stronicach rzecz dzieje się przynajmniej zgoła nie po naukowemu; gdybyż jednak działo się tylko z nieco większą siłą, naturalnością, teżyzną i w ogóle wiarogodnością! Właśnie to w najwyższym stopniu wpada w oczy, przez jakie to dopiero sztuczne procedury dochodzi nasz autor do poczucia, że w ogóle posiada jeszcze jakąś wiarę i jakąś religię: przez klucie i bicie, jakeśmy widzieli. Biedna i słabowita jest ta bodźcami budzona wiara: czujemy dreszcz, patrząc na nią.

Chociaż Strauss w schemacie wstępu przyrzekł przeprowadzić porównanie, czy ta nowa wiara może też te same oddawać usługi, co wiara starego stylu swym wyznawcom, to w końcu czuje sam, że przyrzekał za wiele. Gdyż z ostatnim pytaniem co do jednakich usług i lepszości czy gorszości załatwia się ostatecznie zgoła nawiasowo i z trwożnym pośpiechem na kilku stronach (p. 366 i nast.), a nawet raz za pomocą atutu zakłopotania: "Kto tu sobie sam pomóc nie umie, temu w ogóle pomóc nie można, ten nie dojrzał jeszcze do naszego stanowiska" (p. 363). Z jakąż natomiast siłą przekonania wierzył stoik starożytny we wszechświat i w rozumność wszechświata. A w jakim świetle, patrząc z tego stanowiska, ukazuje się nawet pretensja do oryginalności swej wiary, którą Strauss stawia? Lecz, jak się rzekło, nowa czy stara, oryginalna czy naśladowana, to byłoby obojętne, gdyby się rzecz działa silnie, zdrowo i naturalnie. Sam Strauss porzuca tak często, jak tylko może, tę swoją wydestylowaną wiarę z konieczności, by nas i siebie odszkodować swą wiedzą i by swoje nowo nabyte wiadomości przyrodnicze zaprezentować swoim "my" ze spokojniejszym sumieniem. O ile jest trwożliwy, gdy mówi o wierze, o tyle okrągłe i pełne stają się usta jego, gdy cytuje największego dobrodzieja najnowszej ludzkości, Darwina: wówczas żąda nie tylko wiary dla nowego Mesjasza, lecz także i dla siebie, nowego apostoła; na przykład gdy raz przy najzawilszym temacie przyrodniczym z prawdziwie starożytną dumą obwieszcza: "powiedzą mi, że mówię tu o rzeczach, których nie rozumiem. Dobrze; lecz przyjdą inni, którzy je rozumieją i którzy też mnie rozumieli" (p. 207). Wedle tego zdaje się prawie, jak gdyby owi sławni "my" byli zobowiązani nie tylko do wiary we wszechświat, lecz także do wiary w badacza przyrody Straussa; w wypadku tym życzylibyśmy sobie, aby, dla dojścia do poczucia tej ostatniej wiary, nie było potrzeba tak bolesnych i okrutnych procedur, jak w stosunku do pierwszej. Lub może nawet wystarczy, że tutaj raz szczypany i kluty będzie przedmiot wiary, a nie wierzący, by doprowadzić wiernych do owej "reakcji religijnej", która jest cechą "nowej wiary"? Jakąż wówczas zaskarbilibyśmy sobie zasługę około religijności owych "my"!

Inaczej bowiem trzeba się prawie lękać, że ludzie nowocześni żyć będą mogli, nie troszcząc się szczególnie o religijne zasługi apostoła: jak faktycznie dożyli dotąd bez twierdzenia o

rozumności wszechświata. Całe nowoczesne badanie przyrody i dziejów nie ma nic do czynienia ze Straussowską wiarą we wszechświat, a że filister nowoczesny wiary tej nie potrzebuje, o tym świadczy właśnie opis jego życia, który Strauss podaje w ostatnim rozdziale "jak urządzamy życie swoje?". Słusznie więc wątpi, czy "wóz", któremu jego "szanowni czytelnicy musieli się powierzyć, odpowiada wszystkim żądaniom". Nie odpowiada im na pewno, bo człowiek nowoczesny pójdzie prędzej naprzód, jeśli nie siądzie do tego straussowskiego wozu – lub właściwiej: poszedł prędzej naprzód dawno, nim ten wóz straussowski istniał. Gdyby tedy prawdą było, że sławna "nieprzejrzana mniejszość", o której i w której imieniu Strauss mówi, "wysoką ma o konsekwencji opinię", to musiałaby z woźnicy Straussa być równie mało zadowolona, jak ze Straussa logika.

Lecz poświęćmy już logika: może cała książka, z punktu artystycznego ma dobrą formę i odpowiada prawom piękna, aczkolwiek nie odpowiada dobrze wypracowanemu schematowi myślowemu. I tu dopiero dochodzimy do pytania, czy Strauss jest dobrym pisarzem, gdyśmy już poznali, że nie zachowywał się jak naukowy, ściśle porządkujący i systematyzujący uczony.

Może uczynił tylko to swoim zadaniem, by nie tak odstraszać od "starej wiary", jak wabić wdzięcznym i barwnym malowidłem życia zdomowionego w nowym na świat poglądzie. Właśnie, gdy myślał o uczonych i wykształconych, jako o swych najbliższych czytelnikach, musiał wiedzieć z doświadczenia, że można ich wprawdzie powalić strzałami z ciężkich dział dowodów naukowych, lecz nigdy przymusić do poddania się, że jednak właśnie ci sami tym prędzej ulegają lekko podkasanyim sztuczkom uwodnym. "Lekko podkasana" i to "z zamysłem" nazywa jednak sam Strauss swoją książkę; jako "lekko podkasana" odczuwają i przedstawiają ją jego chwalczy publiczni, z których na przykład jeden, i to zgoła pierwszy lepszy, te odczucia w następujący opisuje sposób: "We wdzięcznych proporcjach postępuje mowa i niejako igrając, włada sztuką dowodzenia, tam gdzie krytycznie przeciw starym się zwraca, jak niemniej tam, gdzie nowość, którą przynosi, zwodniczo przysposabia i przedstawia skromnemu i rozpieszczonemu smakowi. Subtelnie pomyślane jest rozłożenie tak różnorodnego, nierównomiernego materiału, gdzie trzeba było wszystkiego dotknąć, a nad niczym się nie rozwodzić; zwłaszcza przejścia, prowadzące od jednej materii do drugiej, są dostosowane w bogaty artystycznie sposób, jeśli się nie chce już podziwiać jeszcze bardziej zręczności, z jaką rzeczy niewygodne usuwa się na bok lub przemilcza". Zmysły takich chwalców, jak się i tu okazuje, nie są zbyt subtelne pod względem tego, co ktoś jako autor może, jednak tym czulsze na to, czego ktoś chce. Czego jednak chce Strauss, zdradza nam najwyraźniej jego emfaticzne i nie całkiem naiwne polecenie Gracji wolterowskich, w których służbie on właśnie mógł się nauczyć owych "lekko podkasanych" sztuczek, o których mówi jego chwalcza – to jest jeśli cnoty można się nauczyć, a magisterem może stać się kiedyś tancerzem.

Komuż nie nasuwają się myśli uboczne, kiedy czyta na przykład następujące słowa Straussa o Wolterze (p. 219, Voltaire): "oryginalnym Wolter jako filozof nie jest, lecz głównie przetwórcą badań angielskich: przy tym jednak okazuje się całkowicie swobodnym mistrzem materiału, który umie z niezrównaną obrotnością ujawnić ze wszystkich stron, postawić we wszystkich możliwych światłach i przez to, nie będąc ściśle metodycznym, wystarczyć też wymaganiom gruntowności". Wszystkie rysy negatywne zgadzają się: nikt nie będzie twierdził, że Strauss jako filozof jest oryginalny, lub że jest ściśle metodyczny, lecz pytanie, czy uznamy go za "swobodnego mistrza materiału" i przyznamy mu "niezrównaną obrotność". Wyznanie, że pismo jest "z zamysłem lekko podkasane", pozwala zgadnąć, że zamierzone było co najmniej z myślą o "niezrównanej obrotności".

Wystawić nie świątynię, nie dom mieszkalny, lecz dom ogrodowy wśród wszelkich sztuk ogrodniczych – to było marzeniem naszego architekta. Ba, zdaje się prawie, że nawet owo mistyczne uczucie dla wszechświata było obliczone głównie jako środek efektowny, coś niby widok na żywioł irracjonalny jakby na morze z ładnej i najracjonalniejszej terasy. Pochód przez pierwsze rozdziały, to jest przez katakumby teologiczne z ich mrokiem i z ich krętą i barokową ornamentyką, był znowu tylko środkiem estetycznym, by podnieść przez kontrast schludność, jasność i rozumność rozdziału z nagłówkiem "jak pojmujemy świat?": bo natychmiast po owym pochodzie w mroku i patrzeniu w dal irracjonalną wstępujemy do sali z górnym światłem: przyjmuje nas ona trzeźwa, obwieszona mapami nieba i figurami geometrycznymi, pełna naukowych przyrządów, szaf ze szkieletami, wypchanymi małpami i preparatami anatomicznymi. Stąd jednak przechodzimy, dopieroż uszczęśliwieni, w pełną wygodę naszych mieszkańców domu ogrodowego; znajdujemy ich przy żonach i dzieciach, pośród ich gazet i codziennych gawęd politycznych, słyszymy ich rozprawiających o małżeństwie, o powszechnym prawie głosowania, karze śmierci i strajkach robotniczych i zdaje nam się niemożliwym odmówić prędzej różaniec opinii publicznych. W końcu mamy się też jeszcze przekonać o smaku klasycznym tutejszych mieszkańców; krótki pobyt w bibliotece i w pokoju muzycznym daje nam oczekiwane wyjaśnienie, że na półkach leżą najlepsze książki, a na pulpitach do nut najślawniejsze utwory muzyczne; grają nam nawet nieco i jeśli to miała być muzyka Haydnowska, to w każdym razie nie Haydn winien, że brzmiała jak Riehla muzyka domowa. Pan domu miał tymczasem sposobność oświadczyć, że zgadza się całkiem z Lessingiem, z Goethem też, jednak tylko do drugiej części *Fausta*. W końcu chwali się nasz właściciel domu ogrodowego sam i jest zdania, że komu się u niego nie podoba, temu pomoc nie można, ten nie dojrzał do jego stanowiska, po czym ofiarowuje nam jeszcze swój powóz, jednak z grzecznym ograniczeniem, że nie chce twierdzić, iż powóz odpowiada wszystkim żądaniom; również drogi jego wysypane są świeżo kamieniami i potłuczemy się mocno. Potem żegna nas nasz bóg ogrodowy z niezrównaną obrotnością, którą umiał uznać w Wolterze.

Któż mógłby teraz jeszcze wątpić o tej niezrównanej obrotności? Swobodny mistrz materiału jest poznany, lekko podkasany ogrodnik-artysta odkryty; a zawsze słyszymy głos klasyka: jako pisarz nie chcę być filistrem, nie chcę! Nie chcę! Lecz koniecznie Wolterem, niemieckim Wolterem! I najwyżej jeszcze francuskim Lessingiem!

Zdradzimy pewną tajemnicę: magister nasz nie zawsze wie, czym by być wolał, Wolterem czy Lessingiem, jednak za żadną cenę filistrem, możliwie jednym i drugim, Lessingiem i Wolterem – aby się wypełniło, co tu napisano: "nie miał zgoła charakteru, lecz jeśli go mieć chciał, to musiał zawsze dopiero jakiś przybierać".

10.

Jeśliśmy dobrze zrozumieli Straussa, wyznawcę, to on sam jest rzeczywistym filistrem o ciasnej, suchej duszy i uczonych a jałowych potrzebach; a jednak nikt by się bardziej nie gniewał, że go nazwano filistrem, niż Dawid Strauss, pisarz. Byłby rad, gdyby go nazwano swawolnym, zuchwałym, złośliwym, śmiałym do szaleństwa; największym jednak dlań szczęściem byłoby być porównanym z Lessingiem lub Wolterem, gdyż ci z pewnością nie byli filistrami. W pożądaniu tego szczęścia waha się często, czy ma naśladować waleczną gwałtowność dialektyczną Lessinga, czy też mu lepiej do twarzy z udawaniem faunicznego, wolnodusznego starca w rodzaju Woltera. Siadając do pisania, stroi ustawicznie minę, jakby

się miał kazać malować i to minę już to lessingowską, już to wolterowską. Kiedy czytamy jego pochwałę wolterowskiego sposobu przedstawiania rzeczy (p. 217, Voltaire), to przemawia on, zda się, współczesności z naciskiem do sumienia, dlaczego nie wie od dawna, co posiada w nowoczesnym Wolterze: "takie zalety, powiada, są wszędzie te same: prosta naturalność, przejrzysta jasność, żywa pobudliwość, ujmujący wdzięk. Ciepła i nacisku nie brak, gdzie są na miejscu; odraza do napuszoności i afektacji pochodziła z najwnętrznieszej Woltera natury; jak z drugiej strony, gdy czasem swawola i namiętności ściągają do pospolitości jego wyraz, wina tego leżała nie w stylu, lecz w człowieku". Strauss zdaje się zatem wiedzieć bardzo dobrze, jak się ma rzecz z prostotą stylu: była ona zawsze oznaką geniuszu, który jedyny posiada prawo wypowiedzania się prosto, naturalnie i z naiwnością. Nie najmniejszą więc zdradza ambicję autor, obierając manierę prostą: bo choć niejedni spostrzegają, za co by autor taki chciał być uważany, to jednak niejedni też jest tak uprzejmy, że go za to właśnie uważa. Atoli autor genialny zdradza się nie tylko w prostocie i określoności wyrazu: jego przeogromna moc igra z materiałem, nawet gdy jest niebezpieczny i trudny. Nikt nie stąpa sztywnym krokiem po nieznanym i tysiącem przepaści poprzerywanej drodze: lecz geniusz biegnie rączy i w zuchwałych i zręcznych skokach po takiej ścieżce i szydzi ze starannego i bojaźliwego odmierzania kroków.

Że problematy, obok których Strauss przebiega, są poważne i straszne i jako takie traktowane były przez mędrców wszystkich tysiącleci, wie Strauss sam i mimo to nazywa swą książkę lekko podkasaną. O wszystkich tych straszliwościach, o ciemnej powadze zadumy, w którą się zresztą siłą rzeczy popada wobec zagadnień o wartości istnienia i obowiązkach człowieka, nie wie się już nic, kiedy genialny magister kugluje przed naszymi oczyma "lekko podkasany i z zamysłem", ba, wyżej podkasany niż jego Rousseau, o którym nam opowiada, że się obnażał z dołu i w górze drapował, podczas gdy Goethe miał się drapować u dołu, a obnażać z góry. Całkowicie naiwne geniusze, zda się, nie drapują się zgoła i może słowo "lekko podkasany" jest w ogóle tylko eufemizmem dla nagości. O bogini prawdzie utrzymują przecie nieliczni, którzy ją widzieli, że była naga: i może w oczach tych, którzy jej nie widzieli, lecz wierzą owym nielicznym, jest nagość lub lekkie podkasanie już dowodem, co najmniej *iudicium* [probierzem] prawdy. Już podejrzenie jest tu korzystne dla ambicji autora: ktoś widzi coś nagiego – "cóż, gdyby to była prawda!" mówi sobie i przybiera minę uroczystszą niż to kiedy indziej jest jego zwyczajem. Przez to jednak autor zyskał już wiele, jeśli zmusza swych czytelników patrzeć na siebie uroczyściej niż na jakiegokolwiek mniej podkasanego autora. Jest to droga, by stać się kiedyś klasycznym: a Strauss opowiada nam sam, "że wyświadczono mu nieposzukiwany zaszczyt, uważając go za rodzaj prozaika klasycznego", że więc doszedł celu swej drogi. Geniusz Straussa biegnie w odzieniu podkasanych bogiń, jako "klasyk" po ulicach, a filister Strauss ma bezwzględnie, by posłużyć się oryginalnym zwrotem tego geniusza, "otrzymać dekret odejścia" lub "zostać wyrzucony do wiecznego niepowrotu".

Ach, lecz filister wraca jednak mimo wszelkie dekryty odejścia i wyrzucania znowu i wraca często! Ach, twarz wtłoczona w wolterowskie i lessingowskie fałdy, wraca przecie co pewien czas do swych starych uczciwych, oryginalnych kształtów! Ach, maska geniusza spada zbyt często i nigdy spojrzenie magistra nie było markotniejsze, jego ruchy nie były nigdy sztywniejsze niż kiedy starał się właśnie skoczyć w ślad geniusza i spojrzeć ognistym geniusza okiem. Właśnie dlatego, że się w naszej zimnej strefie tak lekko podkasuje, naraża się na niebezpieczeństwo częstsze i cięższe przeziębienia niż kto inny; że wszystko to potem inni spostrzegają, może być bardzo bolesne, lecz trzeba mu także, jeśli chce kiedyś się wyleczyć, postawić publicznie następującą diagnozę: Był Strauss, zacny, surowy i ściśle opięty uczonek, który tak właśnie był nam sympatyczny, jak każdy, kto w Niemczech z powagą i naciskiem służy prawdzie i umie panować w obrębie swych granic; ten, który teraz

w opinii publicznej jako Dawid Strauss słynie, stał się kimś innym: może zawinili w tym teologowie, że stał się tym kimś innym; dość, że jego terazniejsza gra z maską geniusza jest dla nas równie nienawistna i śmieszna, jak pierwotna jego powaga zmuszała do powagi i sympatii. Kiedy nam niedawno oświadczył, "byłoby też niewdzięcznością względem mego geniuszu, gdybym się nie chciał cieszyć, że mi obok daru bezlitosnej, druzgocącej krytyki użyto zarazem niewinnej radości tworzenia artystycznego", to niech mu będzie niespodzianką, że mimo tego świadectwa o sobie istnieją ludzie, którzy utrzymują coś przeciwnego, najpierw, że daru artystycznego tworzenia nie posiadał nigdy, następnie, że "niewinną" przezeń nazwana radość nie jest niczym mniej, jak "niewinną", o ile że silną w gruncie i szczodrą uposażoną naturę uczonego i krytyka, to znaczy właściwy geniusz Straussowski, stopniowo podkopała i w końcu zniszczyła. W przystępie nieograniczonej uczciwości dodaje sam Strauss wprawdzie, że "nosił w sobie zawsze upomnienie, które doń wołało: takiego »nic« nie rób już, to inni umieją także"! To był głos rzetelnego geniuszu Straussowskiego: tenże mówi mu też, jak wiele lub jak mało wart jego najnowszy, niewinnie lekko podkasany testament filistra nowoczesnego. To inni umieją także! A wielu umie lepiej! A ci, którzy by najlepiej umieli, duchy zdolniejsze i bogatsze niż Strauss, byłiby zawsze tylko czynili – nic.

Sądzę, że chyba zrozumiano, jak bardzo cenię Straussa, pisarza: to jest jako aktora, który odgrywa geniusza i klasyka. Jeśli Lichtenberg raz powiada: "Prosty sposób pisania jest już dlatego godzien polecenia, że żaden rzetelny mąż w wyrazach swych nie bawi się w sztuczki i mędrkowania", to dlatego przecie prosta maniera nie jest jeszcze dowodem pisarskiej rzetelności. Życzyłbym sobie, by Strauss pisarz był uczciwszy, wówczas pisałby lepiej i był mniej sławny. Albo – jeśli koniecznie chce być aktorem – to życzyłbym sobie, aby był aktorem dobrym i lepiej naśladował naiwnego geniusza i klasyka w tym, jak się genialnie i klasycznie pisze. Pozostaje bowiem do powiedzenia, że Strauss jest lichym aktorem i nikczemnym stylistą.

11.

Nagana, że się jest bardzo złym pisarzem, osłabia się oczywiście przez to, że w Niemczech jest bardzo trudno stać się miernym i znośnym, a już zdumiewającym nieprawdopodobieństwem pisarzem dobrym. Brak tu naturalnego gruntu, artystycznej oceny wartości, traktowania i wykształcenia mowy ustnej. Ponieważ mowa ta we wszystkich publicznych przejawach, jak o tym świadczą wyrazy "rozmowa salonowa", "kazanie", "mowa parlamentarna", nie osiągnęła jeszcze stylu narodowego, ba, nie uczuła nawet potrzeby stylu w ogóle, a wszystko, co mówi, nie wyszło jeszcze w Niemczech z okresu najnaiwniejszego eksperymentowania językiem, więc pisarz nie ma żadnej jednolitej normy i ma pewne prawo porać się z językiem na własną rękę, co wtedy w swych skutkach musi wywołać owo bezgraniczne marnowanie języka niemieckiego, które najdobitniej przedstawił Schopenhauer. "Jeśli tak dalej dźać się będzie, powiada gdzieś, to *anno* 1900 nie będzie się już klasyków niemieckich rozumiało, albowiem nie będzie się już znało innej mowy prócz gałgańskiego żargonu szlachetnej »terazniejszości« – której charakterem zasadniczym jest impotencja". Rzeczywiście już teraz odzywają się w najnowszych dziennikach sędziowie języka i gramatycy, że nasi klasycy nie mogą już służyć za wzór naszemu stylowi, ponieważ posiadają wielką ilość słów, zwrotów i połączeń składniowych, które zaginęły: skutkiem czego godziłoby się zebrać sztuczki językowe w użyciu słowa i zdania u naszych obecnych sław pisarskich i podać do naśladowania, jak to na przykład też rzeczywiście się stało w krótko

ujętych podręcznym i haniebnym słowniku [Sandersa](#). Tu pojawia się wstrętne monstrum stylowe [Gutzkow](#) jako klasyk: i w ogóle musimy się przyzwyczaić, jak się zdaje, do zgoła nowej i niespodzianej gromady "klasyków", wśród których pierwszym lub co najmniej jednym z pierwszych jest Dawid Strauss, ten sam, któregośmy nie mogli określić inaczej, niżśmy go określili: to jest jako nikczemnego stylistę.

Otóż jest rzeczą w wysokim stopniu charakterystyczną dla owej pseudokultury filistra wykształconego, jak to on osiąga nawet jeszcze pojęcie klasyka i pisarza wzorcowego – on, który tylko w odpieraniu właściwie artystycznie surowego stylu kulturalnego ukazuje swą siłę i przez wytrwałość w odpieraniu dochodzi do jednostajności wyjawów, wyglądającej znów prawie jak jednolitość stylu. Jak to możliwe, że przy nieograniczonym eksperymentowaniu, na które się w stosunku do języka każdemu pozwala, niektórzy autorzy znajdują przecie ton powszechnie przemawiający? Co tu właściwie tak powszechnie przemawia? Przede wszystkim właściwość negatywna: brak wszystkich stron gorszących – gorszące jednak jest wszystko prawdziwie produktywnie. – Przewaga bowiem tego, co Niemiec teraz codziennie czyta, znajduje się niewątpliwie po stronie gazet, wraz z należącymi do nich przeglądami: niemczyzna ich wbija się, w nieustannym kapaniu jednakich zwrotów i jednakich słów, w jego ucho, a ponieważ przeważnie obraca na tę czytalinę godziny, w których znużony duch jego i bez tego nie jest usposobiony do stawiania oporu, więc jego duch językowy przyzwyczajają się do tej niemczyzny codziennej i w braku jej tęskni za nią boleśnie. Fabrykanci owych gazet są jednak stosownie do całego swego zajęcia, przyzwyczajeni najsilniej do szlamu tej mowy gazeciarskiej: stracili w najważniejszym tego słowa znaczeniu wszelki smak, a język ich odczuwa, z pewnego rodzaju przyjemnością, najwyżej to, co całkowicie zepsute i samowolne. Tym tłumaczy się to *tutti unisono*, z jakim, mimo owego powszechnego zwątlenia i osłabienia, wszystko zgadza się natychmiast na każdy nowo wynaleziony byk językowy: takimi bezczelnymi korupcjami wywiera się zemstę na języku z powodu niewiarogodnej nudy, którą on stopniowo sprawia swoim wyrobnikom. Pamiętam, że czytałem odezwę [Bertolda Auerbacha](#) "do narodu niemieckiego", w której każdy zwrot był w sposób nie-niemiecki przewrotny i zełgany i która, jako całość, podobna była do bezdusznej mozaiki słownej o składni międzynarodowej; by zamilczeć już o bezwzględnie niechlujnej niemczyźnie, którą Edward Devrient [Philipp Eduard Devrient (1801-77) – reżyser, aktor, dyrektor teatru w Karlsruhe] czcił pamięć Mendelsoana. Otóż błąd językowy – to podziwu godne – nie uchodzi u naszego filistra za rzecz gorszącą, lecz za pełne czaru pokrzepienie w pozbawionej trawy i drzew pustyni niemczyzny codziennej. Lecz gorszącym pozostaje dlań to, co prawdziwie produktywnie. Najnowocześniejszemu pisarzowi wzorowemu nie tylko, że puszcza się jego opacznej, przesadnej i potarganej składni płazem, lecz poczytuje mu się ją za zasługę, za pikanterię: jednak biada pełnemu charakteru styliście, który pospolitemu zwrotowi schodzi z drogi z równą powagą i wytrwałością, jak "ostatniej nocy wybdurzonemu monstrum dzisiejszej pisaniny", jak Schopenhauer powiada. Jeśli się to, co płaskie, zużyte, bezsilne, pospolite przyjmuje za regułę, to, co złe i zepsute, za pełen czaru wyjątek, wówczas to, co silne, niepospolite i piękne obarczone jest niesławą: tak, że w Niemczech powtarza się ustawicznie historia owego dobrze zbudowanego podróżnika, który przybywa do kraju garbatych, spotyka się tam wszędzie z najobelżywszym szyderstwem z powodu swej rzekomej niekształtności i braku zaokrąglenia, aż w końcu ujmuje się za nim pewien kapłan i tak przemawia do ludu: żałujcież raczej biednego cudzoziemca i złóżcie z wdzięcznego serca ofiarę bogom, że ozdobili was tą wspaniałą górą mięsa.

Gdyby ktoś chciał teraz napisać pozytywną gramatykę dzisiejszego kosmopolitycznego stylu niemieckiego i śledzić prawidła, które, jako niespisane, niewymówione, a jednak ogólnie wykonywane imperatywy, na pulpicie pisarskim każdego sprawują swą władzę, to spotkałby

dziwne wyobrażenia o stylu i retoryce, które pochodzą może jeszcze z pewnych reminiscencji szkolnych i z dawnego przymusu stylowych ćwiczeń łacińskich, może z lektury pisarzy francuskich i z których niepodobnej do wiary surowości każdy na prawidłach wychowany Francuz ma prawo szydzić. O tych dziwnych wyobrażeniach, pod których władzą niemal każdy Niemiec żyje i pisze, nie pomyślał, zda się, jeszcze żaden z gruntownych Niemców.

Znajdujemy tam wymaganie, że co pewien czas musi następować obraz lub porównanie, że jednak porównanie ma być nowe: lecz nowy i nowoczesny jest dla biednego mózgu skryby czymś identycznym i oto dręczy się on, by z kolei żelaznej, telegrafu, maszyny parowej, giełdy wycisnąć owe porównania, i czuje się dumny, że obrazy te muszą być nowe, ponieważ są nowoczesne. W Straussowskiej księdze wyznań spotykamy też uczciwie porównaniu nowoczesnemu splecioną daninę: odprawia on nas długim na półtora strony obrazem nowoczesnej poprawy ulic, porównywa świat kilka stron przedtem z maszyną, jej kołami, stępami, miotami i jej "łagodzącą oliwą". – Str. 362: Uczta, zaczynająca się szampanem. – Str. 325: Kant jako zakład zimnych kąpiel. – Str. 365: "Konstytucja szwajcarska ma się tak do angielskiej, jak młyn wodny do maszyny parowej, jak walc lub pieśń do fugi i symfonii". – Str. 258: "Przy każdej apelacji tok instancji musi być wstrzymany. Średnią instancją jednak między jednostką a ludzkością jest naród". – Str. 141: "Jeśli pragniemy się dowiedzieć, czy w jakimś organizmie, który nam zdaje się obumarły, jest jeszcze życie, próbujemy tego zwykle za pomocą silnego, nawet bolesnego podrażnienia, na przykład przez ukłucie". – Str. 138: "Dziedzina religijna w duszy ludzkiej podobna jest do dziedziny Czerwonych Skór w Ameryce". Str. 137: "Wirtuozowie pobożności w klasztorach". – Str. 90: "*Facit* wszystkiego, co dotąd było, w pełnych cyfrach pisać pod rachunkiem". – Str. 176: "Teoria Darwinowska jest podobna dopiero wytyczonej kolei żelaznej (...), gdzie chorągiewki wesoło powiewają na wietrze". W ten sposób, to jest ogromnie nowoczesnie, załatwił się Strauss z żądaniem filistrów, by co pewien czas następowało nowe porównanie.

Bardzo rozpowszechnione jest też drugie żądanie retoryczne, że pierwiastek dydaktyczny winien roztaczać się w długich zdaniach, nadto w dalekich abstrakcjach, że natomiast pierwiastek przekonywający lubi zdania krótkie i kolejno po sobie nadskakujące konteksty wyrazu. Zdanie, będące wzorem dydaktyczności i uczoności, rozciągnięte aż do zupełnego schleiermacherowskiego rozdmuchania i pełnzące z istic żółwią rącznością znajduje się u Straussa na str. 132: "Że na dawniejszych szczeblach religii, zamiast jednego takiego »skąd«, zjawia się kilka, a zamiast jednego boga, wiele bogów, pochodzi to wedle tego wyводу religii stąd, że rozmaite siły przyrody lub stosunki z życiem, budzące w człowieku uczucie prostej zawistości, z początku działają nań jeszcze w całej swej różnorodności, a on nie uświadomił sobie jeszcze, jak może nie być, pod względem prostej zawistości, między nimi różnicy, a więc jak powód zawistości lub istota, do której się ona ostatecznie sprowadza, może być tylko czymś jednym".

Przeciwny przykład krótkich zdanków i afektowanej żywości, która niektórych czytelników tak wzruszyła, że Straussa wymieniają już tylko razem z Lessingiem, mieści się na str. 8: "O tym, co poniżej rozwinąć zamierzam, wiem ci ja dobrze, że niezliczeni wiedzą to równie dobrze, niektórzy nawet lepiej. Niektórzy też już przemawiali. Mamże przeto milczeć? Sądzę, że nie. Uzupełniamy się przecie wszyscy wzajem. Jeśli kto inny wie niejedno lepiej, to ja może jedno; a coś nie coś rozumiem inaczej, widzę inaczej niż inni. Więc żwawo do pióra, zdradź swą barwę, by poznano, czy prawdziwa". Zazwyczaj styl Straussa zachowuje środek między tym burszowskim marszem pośpiesznym a ową karawaniarską niedbałością; jednak między dwoma występami nie zawsze mieszka cnota, lecz zbyt często tylko słabość, kulawa niemoc, impotencja. Istotnie, doznałem wielkiego zawodu, gdy przeszukiwałem książkę Straussa, by

znaleźć subtelniejsze i pełniejsze ducha zdania i zwroty i zrobiłem sobie specjalnie rubrykę, by móc przynajmniej u Straussa pisarza coś tu i ówdzie pochwalić, gdy już o wyznawcy nic nie znalazłem pochwały godnego. Natomiast inna z napisem: Błędy językowe, zagmatwane obrazy, niejasne skróty, niesmaczności, wymuszoności napełniła się do tego stopnia, że mogę ważyć się poniżej dać jeno skromny wybór mego zbyt wielkiego zbioru próbek. Może uda mi się w tej rubryce zestawić to właśnie, co wywołuje w terażniejszych Niemcach wiarę w wielkiego i pełnego czaru stylistę: są to *curiosa* wyrazu, które w wysychającej pustce i zaproszeniu całej książki są niespodzianką jeśli nie miłą, to jednak boleśnie podrażniającą: spostrzegamy w takich miejscach, by posłużyć się porównaniem Straussowskim, przynajmniej to przecie, żeśmy jeszcze nie obumarli i reagujemy jeszcze na takie ukłucia. Gdyż wszystko inne okazuje ów brak wszelkich stron gorszących, to jest wszystkiego, co produktywne, brak, który się teraz prozaikowi klasycznemu poczytuje za zaletę pozytywną. Skrajna czczość i suchość, czczość prawdziwie z głodu, budzi teraz w wykształconej masie nienaturalne wrażenie, jak gdyby właśnie ona była znakiem zdrowia, tak że tu właśnie da się zastosować, co mówi autor *Dialogus de oratoribus: illam ipsam quam iacant sanitatem non firmitate sed ieiunio consequuntur* [i owo zdrowie, którym się chełpią, nie tyle jest skutkiem prawdziwej siły, co poszczenia – Tacyt]. Dlatego nienawidzą z instynktowną jednomyślnością wszelkiej *firmitas*, ponieważ daje ona świadectwo zdrowia zgoła innego niż ich i starają się podać w podejrzenie *firmitas*, tęgą zwartość, ognistą siłę ruchów, pełnię i subtelność gry mięśni. Zmówili się, by odwrócić naturę i imiona rzeczy i odtąd mówić o zdrowiu, gdzie my widzimy słabość, o chorobie i egzaltacji, gdzie rzeczywiste spotykamy zdrowie.

Gdyby jeszcze ta suchość była przynajmniej surowo logiczną suchością; lecz "słabości" te zatraciły właśnie prostotę i ścisłość myślenia, a w rękach ich nawet mowa jest nielogicznym strzępem. Spróbujcie tylko przełożyć ten styl Straussowski na łacinę, co przecie uchodzi nawet u Kanta, a u Schopenhauera jest łatwe i urocze. Przyczyna, że nie chce to się udać z niemczyzną Straussa, leży prawdopodobnie nie w tym, że niemczyzna ta jest bardziej niemiecka niż u owych, lecz że u niego jest ona pogmatwana i nielogiczna, u nich pełna prostoty i wielkości. Kto natomiast wie, ile trudu zadawli sobie starzy, by nauczyć się mówić i pisać i jak nowsi nie zadają sobie trudu, ten czuje, jak to raz Schopenhauer powiedział, prawdziwą ulgę, kiedy koniecznością zmuszony skończył taką książkę niemiecką, by móc teraz znowu zwrócić się do innych, starych i nowych języków, "bo tam, powiada, mam przecie przed sobą prawidłowo utwierdzoną mowę, o zawsze ustalonej i wiernie przestrzeganej gramatyce i ortografii i mogę cały oddać się myśli; gdy w niemieckim każdej chwili zakłóca uwagę moją przemądrzałość pisarska, która chce przeprzeć swoje gramatyczne i ortograficzne humory i sękate pomysły: przy czym wstręt we mnie budzi rozpierające się bezczelnie dureństwo. Jest zaiste męką prawdziwą widzieć piękny, stary, klasyczne pisma posiadający język, maltretowany przez ignorantów i osłów".

Tak woła ku wam święty gniew Schopenhauera i nie śmiecie powiedzieć, żeście nie zostali ostrzeżeni. Kto jednak bynajmniej nie chce żadnego słuhać ostrzeżenia i nie chce po prostu pozwolić zatruć sobie swej wiary w klasyka Straussa, temu zalecam, jako ostatnią receptę, naśladować go. Próbujcie tego ciągle na własne ryzyko: odpokutujecie za to równie swoim stylem, jak w końcu nawet swoją głową, aby i na was spełniły się słowa mądrości indyjskiej: "Gryźć róg krowi rzecz próżna i skraca życie: człek zetrze sobie zęby i jednak nie dobędzie soku".

Na końcu chcemy przecie przedłożyć naszemu klasycznemu prozaikowi przyobiecany zbiór próbek stylowych: może Schopenhauer zatytułowałby go całkiem ogólnie: "Nowe dowody gałgańskiego żargonu terażniejszości"; bo powiedzmy to na pociechę Dawida Straussa, jeśli mu to pociechą być może, że teraz wszyscy tak piszą, jak on, po części jeszcze nędzniej i że wśród ślepych jednooki jest królem. Zaprawdę, przyznajemy mu bardzo wiele, przyznając mu jedno oko; to jednak czynimy, gdyż Strauss nie tak pisze, jak najbezpieczniejsi z wszystkich psowaczy niemczyzny, hegliści i ich skoślawione potomstwo. Strauss chce przynajmniej wydobyć się z tego bagna i po części wylazł już z niego, lecz mu daleko jeszcze do stałego gruntu; poznać jeszcze po nim, że kiedyś w młodości swej jękał się po heglowsku: coś wtedy się w nim zwichnęło, przeciągnął się jakiś mięsień: wówczas ucho jego, jak ucho chłopca, wychowanego wśród bębnow, stępiło się, by już nigdy nie wyczuć delikatnych artystycznie i silnych praw, pod których władzą żyje na dobrych wzorach i w surowej karności wychowany pisarz. Przez to stracił, jako stylistą, całe swoje mienie i jest skazany na dożywotnie osiedlenie na nieurodzajnym i niebezpiecznym piasku lotnym stylu dziennikarskiego – jeśli nie chce na nowo zapaść w szlam heglowski. Mimo to doszedł na kilka godzin terażniejszych do sławy i może jeszcze przez kilka godzin późniejszych będzie się wiedzieć, że był sławą: potem jednak przyjdzie noc, a z nią zapomnienie: a już w tej chwili, gdy jego grzechy stylistyczne w czarną wpisujemy księgę, zaczyna się zmierzch jego sławy. Bo kto zgrzeszył względem języka niemieckiego, ten zbeczczył misterium całej naszej niemieckości: ona jedyna mimo wszelkiego pomieszania i zmiany narodowości i obyczajów ocalała samą siebie i przez to ducha niemieckiego, jak gdyby mocą czaru metafizycznego. Ona jedynie ręczy za tego ducha na przyszłość, w razie jeśli nie zginie pod niecznymi rękami terażniejszości. "Lecz *Di meliora!* Precz pachydermata, precz! To jest język niemiecki, w którym wyrażali się ludzie, ba, w którym śpiewali wielcy poeci i pisali wielcy myśliciele. Precz z łapami!"

Weźmy na przykład zaraz zdanie na pierwszej stronie książki Straussa: "Już w przyroście mocy [...] rozpoznał katolicyzm wezwanie, by całą moc duchowną i świecką ująć w ręce papieża, ogłoszonego nieomylnym". Pod tą flejtuchowatą suknią ukryte są rozmaite zdania, które zgoła do siebie nie przystają i nie są równocześnie możliwe; ktoś może w jakiś sposób rozpoznać wezwanie, by moc swoją ująć lub złożyć ją w ręce dyktatora, lecz nie może jej dyktatorsko ująć w ręce innego. Jeśli się mówi o katolicyzmie, że zebrał swą moc dyktatorsko, to on sam jest z dyktatorem porównany; widocznie jednak miał tu papież nieomylny z dyktatorem być porównany i tylko z powodu niejasnego myślenia i braku poczucia językowego *adverbium* dostało się w niewłaściwe miejsce. Lecz by odczuć niedorzeczność tamtego zwrotu proszę przedstawić go sobie w następującej symplifikacji: pan ujmuje cugle w ręce swego woźnicy. – Str. 4: "Na dnie przeciwieństwa między starym zarządem konsystorialnym i usiłowaniami, zwróconymi ku konstytucji synodalnej, leży poza dążeniem hierarchicznym z jednej a demokratycznym z drugiej strony, jednak różnica dogmatyczno-religijna". Nie można wyrazić się niezręcznie: najpierw mamy przeciwieństwo między pewnym rządem i pewnymi usiłowaniami, potem na dnie tego przeciwieństwa leży różnica dogmatyczno-religijna, a ta na dnie leżąca różnicznajduje się poza dążeniem hierarchicznym z jednej i demokratycznym z drugiej strony. Zagadka: jaka rzecz leży poza dwiema rzeczami na dnie trzeciej? – Str. 18: "i dnie choć przez opowiadającego w sposób nieulegający nieporozumieniu wprawione w ramy między wieczór i ranek" itd. Zaklinam pana, byś przetłumaczył to na łacinę, by poznać, jak bezwstydnie nadużywasz języka! Dnie wprawione w ramy! Przez opowiadającego! W sposób nieulegający nieporozumieniu! I wprawione w ramy między coś. – Str. 19: "O błędnych i sprzecznych relacjach, o fałszywych mniemaniach i sądach nie może w Biblii być mowy". Wyrażone zgoła byle jak! Miesza pan

"w Biblii" i "wobec Biblii": pierwsze musiałyby stać przed "nie może", drugie po "nie może". Sądzę, że chciał pan powiedzieć: o błędnych i sprzecznych relacjach, o fałszywych mniemaniach i sądach w Biblii, nie może być mowy; dlaczego nie? Bo jest właśnie Biblią – więc: nie może wobec Biblii być mowy. Aby tedy nie stawiać zaraz po sobie "w Biblii" i "wobec Biblii" zdecydowałeś się pan pisać gałęziakim żargonem i pomieszać prepozycje. – Str. 35: "Naprzeciw Woltera tam, stał tu Samuel Hermann Reimarus zgoła typowy dla obu narodowości". Pewien mąż może stać tylko typowo dla jednego narodu, a nie naprzeciw drugiego typowy dla obu narodów. Haniebny gwałt popełniony na języku dla oszczędzenia lub wyszachrowania jednego zdania. – Jeśli na str. 72 ten wielki bohater w słowach, Strauss, określa historię o zmartwychwstaniu Chrystusa jako "wszechdziejowy humbug" to pragniemy tutaj, z punktu widzenia gramatyka, spytać go tylko, kogo właściwie obwinia, iż ma na swym sumieniu ten "wszechdziejowy humbug", to jest oszustwo, mające na celu okpienie innych i zysk osobisty. Kto oszukuje, kto okpiwa? Bo "humbugu" nie możemy sobie zgoła przedstawić bez podmiotu, który szuka przy tym swojej korzyści. Ponieważ Strauss na to pytanie nie może dać nam żadnej odpowiedzi – w razie gdyby się lękał jako tego oszusta prostytuować swego Boga, to znaczy Boga ze szlachetnej błędzącego pasji – to nie pozostaje nam nic innego, jak w dalszym ciągu uważać wyraz ten za niedorzeczny i niesmaczny. – Na tej samej stronie czytamy: "Jego nauki byłyby się, jak luźne liście, rozwiały i rozproszyły, gdyby tych kart tęgą i silną oprawą nie była związała i przez to utrzymała urojona wiara w jego zmartwychwstanie". Kto mówi o liściach w wietrze, wprowadza w błąd fantazję czytelnika, o ile następnie rozumie przez nie kartki papieru, które zeszyć może praca intrologatora. Staranny pisarz nie będzie się niczego bardziej lękał, jak wobec jakiegoś obrazu pozostawić czytelnika w niepewności lub w błąd go wprowadzić: bo obraz winien coś uwydatnić; jeśli jednak sam obraz wyrażony jest niedokładnie i w błąd wprowadza, to czyni rzecz ciemniejszą niż była bez obrazu. Lecz oczywiście starannym klasyk nasz nie jest. – Str. 73: "Wiara w Jego zmartwychwstanie idzie na rachunek samego Jezusa". Kto się tak pospolicie po kupiecku przy sprawach tak mało pospolitych wyrażać lubi, daje do zrozumienia, że przez całe życie swoje czytywał bardzo złe książki. Styl Straussa świadczy wszędzie o złej lekturze. Może czytywał nazbyt pisma swych przeciwników teologicznych. Skąd jednak można się nauczyć nagabywać starego Boga żydów i chrześcijan tak małowieszczymi obrazami, jakimi Strauss nas częstuje na przykład na str. 115, gdzie właśnie owemu "staremu Bogu żydów i chrześcijan wyciąga się stołek spod pleców", lub na str. 105, gdzie "staremu Bogu grozi niejako brak pomieszkania", lub na str. 115, gdzie tenże przeniesiony zostaje "do zawarowanej sobie izdebki, gdzie zresztą znajdzie jeszcze przyzwoite pomieszczenie i zajęcie". – Str. 111: "wraz z modlitwą, mogącą być wysłuchaną, upadł znów istotny atrybut Boga osobowego". Myślicieź przecież wpierw, bazgracze, nim bazgrać zaczniecie! Zdaje mi się, że atrament musi się rumienić, kiedy się nim smaruje o modlitwie, która ma być "atrybutem" i do tego jeszcze "atrybutem upadłym". Lecz co czytamy na str. 134! "Niejeden z upragnionych atrybutów, które człowiek dawnych czasów przypisywał swoim bogom – że przytoczę tylko jako przykład możliwość najszybszego przemierzania przestrzeni – wziął teraz, wskutek racjonalnego opanowania natury, sobie". Kto rozwikła ten kłębek? Dobrze, człowiek dawniejszych wieków przypisuje bogom atrybuty: "upragnione atrybuty", to już bardzo podejrzane! Strauss mniema w przybliżeniu, że człowiek przypuszczał, iż bogowie posiadają wszystko to, czego on sobie życzy, lecz czego nie ma, i tak ma Bóg atrybuty, które odpowiadają życzeniom człowieka, więc w przybliżeniu "upragnione atrybuty". Lecz oto, wedle pouczenia Straussa, bierze człowiek coś z tych "upragnionych atrybutów" sobie – ciemny proces, równie ciemny jak przedstawiony na str. 135: "musi przystąpić życzenie nadania tej zawisłości, na najkrótszej drodze, najkorzystniejszego dla człowieka obrotu". Życzenie – obrót – najkrótsza droga – życzenie, które przystępuje – biada temu, kto by chciał rzeczywiście widzieć taki proces! Jest to scena z

książki z obrazkami dla ślepych. Trzeba macać. – Nowy przykład (str. 222): "wnoszący się i w swym wnoszeniu nawet ponad poszczególny upadek sięgający kierunku tego ruchu", jeszcze silniejszy (str. 120): "Ostatni zwrot kantowski widział się, jakeśmy to poznali, zmuszony pójść kawał drogi polem życia przyszłego". Kto nie jest mułem, nie znajdzie w tych mgłach żadnej drogi. Zwroty, które się widzą zmuszone! Ponad upadek sięgające kierunki! Obroty, które korzystne są na najkrótszej drodze, zwroty, które idą kawał drogi polem! Jakim polem? Polem życia przyszłego! Do diabła z wszelką topografią! Świateł! Świateł! Gdzie nić Ariadny w tym labiryncie? Nie, tak nie wolno nikomu pisać, choćby to był najślawniejszy prozaik, tym mniej jednak człowiekowi "o całkowicie dorosłej skłonności religijnej i moralnej" (str. 50). Sądzę, że starszy człowiek winien by wiedzieć, że język jest po przodkach odziedziczonym i potomkom w puściźnie przeznaczonym spadkiem, dla którego cześć mieć należy, jako dla czegoś świętego i bezcennego i nietykalnego. Jeśli wam uszy stępiły, więc badajcie, przeszukujcie słowniki, używajcie dobrych gramatyk, lecz nie ważcie się tak grzeszyć dalej z dnia na dzień! – Cóż zaś nam zdawać się musi, gdy takie pachyderma stylistyczne dopiero tarzać się zacznie w nowo utworzonych lub przekształconych starych słowach. – Strauss nie spostrzega, dlaczego taka starożytna łątka wśród nowoczesnego wytartego łachmana jego wyrazu tak rzuca się w oczy. Każdy bowiem widzi po takich zwrotach i takich łatkach, że są skradzione. Jednak tu i tam jest nasz łatach też twórczy i przykrawa sobie nowe słówko. – Skądże to u licha pochodzi, śmiały mistrzu języka? – gdyż tu nie mogę sobie zgoła poradzić, nie przychodzi mi na myśl żadna analogia, bracia Grimmowie, zapytani o to, milczą jak grób. – Str. 220: "Bo za jego znaczeniem subiektywnym słyszałem dźwięczące jeszcze znaczenie obiektywne o nieskończonej doniosłości". Jak powiedziano, ze słuchem pańskim jest źle lub dziwnie: słyszy pan znaczenie dźwięczące i to "za" innymi znaczeniami dźwięczące i takie słyszane znaczenia mają być nieskończonej doniosłości! To jest albo nonsens lub fachowe porównanie kanonierskie. – Str. 183: "zewewnętrzne zarysy teorii są przez to już dane; wprawiono też kilka sprężyn, określających ruch w jej obrębie". To znowu albo nonsens, albo fachowe, nam niedostępne porównanie pasamonika. Cóż by jednak był wart materac, składający się z zarysów i z wprawionych sprężyn? I co to za sprężyny, które określają ruch w obrębie materaców! Wątpimy o teorii Straussowskiej, jeśli nam ją w tym podaje kształcie i musielibyśmy powiedzieć o niej, co sam Strauss mówi tak pięknie (str. 175): "brak jej tylko do prawdziwej zdolności życiowej jeszcze istotnych członków pośrednich". Więc dawać tu członki pośrednie! Zarysy i sprężyny już są, skóra i mięśnie są spreparowane, dopóki oczywiście ma się tylko to, braknie jeszcze wiele do prawdziwej zdolności do życia, lub, by się za Straussem "mniej nie uprzedzając" wyrazić: "jeśli się dwa tak różne co do wartości tworzy, z nieuwagą na pośrednie stopnie i stany, bezpośrednio o siebie potrafi" (str. 174). – Str. 5: "lecz można być bez stanowiska, a przecież nie leżeć na ziemi". Rozumiemy pana dobrze, lekko podkasany magistrze! Jeśli się nie stoi i nie leży, to się lata, może buja, kugluje lub trzpiota. Jeśli jednak panu zależało, by wyrazić coś więcej niż pańską trzpiotowatość, jak to związek prawie odgadnąć pozwala, to byłbym na pańskim miejscu inne wybrał porównanie; ono wyrażałoby też wówczas coś innego. Str. 5: "Notorycznie uschnięte gałęzie starego drzewa"; co to za notorycznie wyschły styl! – Str. 8: znajdujemy "nowoukształtowanie nowej organizacji idealnych pierwiastków w życiu ludów". Przypuśćmy, że taki tautologiczny nonsens wymknął się raz rzeczywiście z kałamarza na papier, czyż trzeba go wtedy kazać drukować? Czy wolno nie widzieć czegoś takiego przy korekcie? Przy korekcie sześciu nakładów? – Str. 16: "bo wtedy staje się ona wnet rygłem, hamującym murem, przeciw któremu teraz cały napór postępującego rozumu, wszystkie tarany sztuk zwracają się z namiętą odrazą". Tu winniśmy myśleć o czymś, co najpierw staje się rygłem, potem murem, przeciwko czemu w końcu zwracają się "tarany z namiętą odrazą", a nawet "napór" z namiętą odrazą. Panie, przemawiajże pan jak człowiek z tego świata! Tarany zwraca ktoś, a nie zwracają się same, i

tylko ten, który je zwraca, może mieć namiętną odrazę, jak pan to w nas wmawia. – Str. 266: "skutkiem czego też tego rodzaju sposoby mówienia tworzyły zawsze ulubione harcowsko płaskości demokratycznych". Pomyślane niejasno! Sposoby myślenia nie mogą być harcowskim! Lecz tylko same na tymże harcować. Strauss chciał może powiedzieć: "skutkiem czego też tego rodzaju stanowiska tworzyły zawsze ulubione harcowsko demokratycznych sposobów mówienia i płaskości". – Str. 320: "Wnętrze delikatnie i bogato ostrunionej duszy poetyckiej, której przy daleko wybiegającej działalności na polach poezji i badania przyrody, życia towarzyskiego i zajęć państwowych, pozostał stałą potrzebą powrót do łagodnego ogniska szlachetnej miłości". Trudno wyobrazić sobie duszę, która opatrzona jest na sposób harfy strunami i ma daleko wybiegającą działalność, to jest duszę galopującą, która jak karosz daleko wybiega i wreszcie powraca do cichego ogniska. Czyż nie mam racji, jeśli tę galopującą i do ogniska wracającą, w ogóle i w politykę wdającą się harfę duchową za oryginalną uznaje, acz tak mało oryginalną, tak zużytą, ba, tak niedozwoloną jest sama "delikatnie ostruniona dusza poetycka". – Po takich pełnych ducha nowotworach pospolitości lub niedorzeczności poznaje się prozaika klasycznego. – Str. 74: "gdybyśmy otworzyli oczy i przyznać się chcieli uczciwie do znalazku tej chwili". W tym wspaniałym i uroczym nic nie mówiącym zwrocie nie imponuje nic bardziej jak zestawienie słowa "znalazek" ze słowem "uczciwie": kto coś znajduje, a nie oddaje, do "znalezienia" się nie przyznaje, jest nieuczciwy. Strauss czyni przeciwnie i uważa za konieczne pochwalić to publicznie i wyznać. Lecz któż go ganił? – pytał Spartanin. – Str. 43: "Tylko w jednym artykule wiary, który też w każdym razie jest punktem środkowym dogmatyki chrześcijańskiej, ściągnął silniej nici". Pozostaje niejasnym, co właściwie uczynił: kiedy ściąga się nici? Miałyby może nici te być lejcami, a silniej ściągający woźnicą? Tylko z tą poprawką rozumiem porównanie. – Str. 226: "W surdutach futrzanych tkwi trafne przecucie". Niewątpliwie! "Tak daleko nie doszedł jeszcze od pramałpy odgałęziony pracłowiek" (str. 226), by wiedzieć, że kiedyś dojdzie aż do teorii Straussowskiej. Lecz teraz wiemy to: "tam się dojdzie i dojść musi, gdzie chorągiewki wesoło powiewają w wietrze. Tak, wesoło, i to w znaczeniu najczystszej, najwznioślejszej radości duchowej" str. 176. Strauss jest tak dziecinnie zadowolony ze swej teorii, że nawet "chorągiewki" stają się wesołe, szczególnym sposobem nawet wesołe, "w znaczeniu najczystszej i najwznioślejszej radości duchowej". I oto dzieje się też coraz weselej! Nagle widzimy "trzech mistrzów, z których każdy następny staje na ramionach poprzednika" (str. 361), prawdziwa sztuczka jeźdźców cyrkowych, którą nas raczą Haydn, Mozart i Beethoven. – Nagle zjawiają się komety (str. 164); lecz Strauss uspokaja nas, "u tego lekkiego ludku komet nie może o mieszkańcach być mowy". – Prawdziwe słowa pociechy, jako że po lekkim ludku także i co do mieszkańców wszystkiego oczekiwać by można. – W wyższej sferze poruszają się, niepojęcie wysoko nad nami, podejrzane fenomeny, na przykład "zaniechanie spirytualistycznego wyjmowania człowieka z natury" str. 201. – Także tego dowiedzieliśmy się od niego dopiero, co to znaczy: "nasze uczucie dla wszechświata, będąc obrażone, reaguje religijnie" i przypominamy sobie należąca do tego procedurę. Wiemy, jaki w tym tkwi urok (str. 280), "dojrzeć wzniosłe postacie przynajmniej do kolan" i czujemy się szczęśliwi, żeśmy "prozaika klasycznego", wprawdzie z tym ograniczeniem widoku, lecz przecie ujrżeli. Uczciwie mówiąc: cośmy widzieli, to nogi gliniane, a co się zdawało zdrową barwą ciała, było tylko pomalowanym tynkiem. Oczywiście kultura filisterska w Niemczech będzie oburzona, że się mówi o pomalowanych bałwanach, gdzie ona żyjącego widziała Boga. Kto się jednak waży obalać jej bałwany, trudno też, aby się lękał, na przekór całemu oburzeniu, rzec jej w twarz, że zapomniała nawet rozróżniać, co żywe i umarłe, co szczerze i nieszczerze, co oryginalne i podrabiane, co Bóg i bożyszczka i, że zatraciła zdrowy męski instynkt rzeczywistości i prawdziwości. Ona sama zasłużyła, by zginać: i już teraz chylą się oznaki jej władzy, już teraz spada z niej purpura; gdy jednak spada purpura, musi paść i książę.

Tym skończyłem swe wyznanie. Jest to wyznanie jednostki; i cóż może taka jednostka wobec świata, nawet gdyby głos jej był wszędzie słyszany! Zdanie jej, by przystroić was na koniec prawdziwym i kosztownym strusim piórem, będzie przecież tylko "równie tyle subiektywną prawdą, jak bez wszelkiej obiektywności zdolności przekonania" – nieprawdaż, moi mili? Na razie przynajmniej zostanie przy waszym "równie tyle, jak bez". Na razie! To jest dopóki jeszcze za niewczesne uchodzi to, co zawsze było na czasie i teraz jest bardziej niż kiedykolwiek na czasie i potrzebne – mówić prawdę!

Niewczesne rozważania

II. Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia

Wstęp

"Zresztą nienawistne jest mi wszystko, co mnie jedynie poucza, nie wzmagając mej działalności lub nie ożywiając mnie bezpośrednio". Są to słowa Goethego, które, jako z serca wyrażone *ceterum censeo*, niech rozpoczną nasze rozmyślanie o wartości i bezwartościowości historii. Chcemy w nim bowiem przedstawić, dlaczego pouczenie bez ożywiania, wiedza, przy której słabnie działalność, historia, jako kosztowny nadmiar poznania i zbytek, muszą nam być na serio, wedle słów Goethego, nienawistne – bo brak nam jeszcze tego, co najkonieczniejsze i że to, co zbyt wiele, jest rzeczy koniecznych wrogiem. Zapewne, potrzebujemy historii, lecz potrzebujemy jej w sposób inny niż potrzebuje jej rozpieszczony próżniak w ogrodzie wiedzy, choćby nawet dostojnie miał patrzeć z góry na nasze grube i pozbawione wdzięku potrzeby i konieczności. Wiadomo, że potrzebujemy jej do życia i do czynu, nie do wygodnego odwrócenia się od życia i od czynu, lub nawet do upiększenia życia samolubnego lub czynu tchórzliwego i lichego. Chcemy tylko o tyle służyć historii, o ile ona służy życiu: lecz istnieje stopień zajmowania się historią i jej ocena, które wpływają na życie trująco i zwyrodniająco: fenomen to, o którym dowiedzieć się z różnych symptomatów naszych czasów jest teraz rzeczą równie konieczną, jak i bolesną być może.

Starałem się opisać uczucie, które mnie dość często dręczyło; mszczę się na nim, wyjawiając je publicznie. Może kogoś takie przedstawienie rzeczy pobudzi do oświadczenia, że wprawdzie zna także takie uczucie, lecz że ja nie odczułem go dość jasno i pierwotnie, lub nie wypowiedziałem go zgoła z należną pewnością i dojrzałością doświadczenia. Tak uczyni może jeden lub drugi: większość jednak powie mi, że jest to uczucie opaczne, nienaturalne, wstrętne i po prostu niedozwolone, ba, że okazałem się przez nie niegodzien tak potężnego prądu historycznego naszych czasów, który, jak wiadomo, od dwóch pokoleń zwłaszcza wśród Niemców zauważyć się daje. Otóż w każdym razie to, że ważę się wystąpić z opisem przyrodniczym mego uczucia, pomaga raczej niż szkodzi powszechnej przyzwoitości przez to, że daję wielu ludziom sposobność powiedzieć takiemu prądowi czasu, jak wyżej wspomniany, dużo grzeczności. Sam jednak zyskuję coś, co dla mnie jest więcej warte niż przyzwoitość – że publicznie zostanę o naszych czasach pouczony i skierowany na właściwą drogę.

Niewczesne jest i to rozmyślanie, bo staram się coś, z czego czasy nasze słusznie są dumne, ich wykształcenie historyczne, przedstawić tu jako szkodę, ułomność i brak tych czasów, że sądzę nawet, iż wszyscy cierpimy na trawiącą gorączkę historyczną i przynajmniej powinniśmy poznać, że na nią cierpimy. Ponieważ jednak Goethe powiedział bardzo słusznie, że cnotami swymi przyczyniamy się zarazem do budowy swych błędów i ponieważ, jak

wszystkim wiadomo, hipertrofia cnoty – jaką wydaje mi się zmysł historyczny naszych czasów – może się stać tak samo zgubą jakiegoś narodu, jak hipertrofia występku: więc niech mi to będzie wolno. Nie chcę też ku usprawiedliwieniu swemu przemilczeć, że doświadczenia, które wywołały we mnie owo dręczące uczucie, czerpałem przeważnie z siebie i, jeno dla porównania, z innych i że tylko o tyle, o ile jestem wychowankiem stuleci dawniejszych, zwłaszcza greckich, doszedłem do tak nowoczesnych doświadczeń co do siebie jako dziecka czasów obecnych. Tyle jednak muszę przyznać sobie, choćby gwoli powołaniu, jako filolog klasyczny: bo nie wiedziałbym, jaki sens miałyby filologia klasyczna w naszych czasach, jak nie ten, by działać w nich niewczesnie – to znaczy wbrew czasowi i przez to na czas i, mam nadzieję, na korzyść czasu, który przyjdzie.

1.

Obserwuj stado, które pasąc się przeciąga przed tobą: nie wie ono, co to wczoraj, co dzisiaj, wyprawia skoki, żre, spoczywa, trawi, skacze znowu i tak od rana do nocy i dzień po dniu, krótko przywiązane swą przyjemnością i przykrością, mianowicie do kołka chwili i dlatego ani stęsknione, ani przesycone. Widzieć to człowiekowi ciężko, gdyż człowieczeństwem swym chełpi się on przed zwierzęciem, a jednak patrzy na jego szczęście z zazdrością – bo czego chce, to żyć podobnie zwierzęciu, ani w tęsknocie, ani w bóleści, a przecie chce tego daremnie, gdyż nie chce być jak zwierzę. Człowiek pyta czasem: czemu nie mówisz mi o swym szczęściu i tylko patrzysz na mnie? Zwierzę chce też odpowiedzieć i rzec: pochodzi to stąd, że zawsze zaraz zapominam, com chciało powiedzieć – lecz zapomniało też już o swej odpowiedzi i milczało: tak, że człowiek dziwił się temu.

Dziwi się jednak tej sobie, iż nie może nauczyć się zapomnienia i związany jest zawsze z przeszłością: choćby biegł jak daleko, jak prędko, łańcuch z nim biegnie. To dziw: chwila, ledwo przyszła, już pierzchła, przedtem nic, potem nic, powraca jednak jeszcze jako widmo i kłóci spokój chwili następnej. Ustawicznie odwija się kartka ze zwitka czasu, spada, pierzcha precz – i złata nagle z powrotem w podolek człowieka. Wówczas człowiek mówi "przypominam sobie" i zazdrości zwierzęciu, które zapomina natychmiast i widzi każdą chwilę konającą naprawdę, tonącą we mgle i nocy i gasnącą na zawsze. Otóż zwierzę żyje niehistorycznie: gdyż rozplywa się w terażniejszości jak liczba, która nie pozostawia ułamka, nie umie udawać, nie kryje niczego i ukazuje się każdej chwili całkowicie tym, czym jest, nie może więc zgoła być inne, jak uczciwe. Człowiek natomiast dźwiga wielkie i coraz większe brzemie przeszłości: gniecie go ono na dół lub przegina w bok, przytłacza jego chód niby ciężar niewidzialny i ciemny, którego może się on pozornie wyprzeć i którego w obcowaniu ze swymi równymi wypiera się zbyt chętnie, by ich zazdrość wzbudzić. Dlatego, jakby pamięć raję utraconego, wzrusza go widok pasącego się stada lub dziecka w poufalszej bliży, nie mającego jeszcze przeszłości, której by się wyparło i wśród opłotów przeszłości i przyszłości igrającego w przeszczęsnej ślepoty. A jednak musi się zakłócić mu zabawę: zbyt wcześnie wywołane będzie z zapomnienia. Po tym uczy się rozumieć słowo "było", owo hasło, z którym zbliża się do człowieka walka, cierpienie i przesyt, by mu przypomnieć, że istnienie jego jest w gruncie – nigdy nie mającym się dokonać *imperfectum*. Kiedy śmierć wreszcie przyniesie upragnione zapomnienie, to skręca przecie równocześnie kark terażniejszości i istnieniu i wyciska pieczęć na owym poznaniu – że istnienie jest jeno nieprzerwaną byłością, rzeczą, która tym żyje, że neguje i strawia samą siebie i samej sobie zaprzecza.

Jeżeli szczęście, pogoń za szczęściem w jakimkolwiek znaczeniu jest tym, co żyjącego trzyma przy życiu i prze do życia, to może żaden filozof nie ma słuszności większej niż cynik, gdyż szczęście zwierzęcia jako cynika skończonego, jest żyjącym przykładem słuszności cynizmu. Najmniejsze szczęście, jeśli tylko istnieje nieprzerwanie i czyni szczęśliwym, jest bez porównania więcej szczęściem niż największe, które przychodzi tylko jako epizod, niejako kaprys, jako szalony pomysł wśród samych przykrości, żądz i niedostatków. W najmniejszym jednak i największym szczęściu jest zawsze jedno, co szczęście szczęściem czyni: moc zapomnienia lub, wyrażając się uczuciem, możliwość czucia niehistorycznego w ciągu trwania szczęścia. Kto nigdy nie osiadł na progu chwili, zapomniawszy o całej przeszłości, kto nie umie stać w punkcie, jak bogini zwycięstwa, bez zawrotu głowy i trwogi, ten nie dowie się nigdy, co to szczęście i gorzej jeszcze: nie uczyni nigdy nic, co innych szczęśliwym czyni. Wyobraźcie sobie przykład najskrajniejszy, człowieka, który by nie posiadał zgoła mocy zapominania, który by był skazany widzieć wszędzie stawanie się: taki nie wierzy już w swe własne istnienie, nie wierzy już w siebie, widzi, jak wszystko rozplywa się w punkty ruchome i ztraca się w tym strumieniu stawania się: w końcu jak prawdziwy uczeń Heraklita, ledwo waży się podnieść palec. Do wszelkiego działania potrzebne jest zapomnienie: jak do życia wszelkiego tworu organicznego konieczne nie tylko światło, lecz i ciemność. Człowiek, który by chciał czuć bezwzględnie tylko historycznie, podobny by był temu, który by był zmuszony wstrzymać się od spania, lub zwierzęciu, które by tylko z przeżywania i wciąż powtarzanego przeżywania żyć chciało. Więc: możliwe jest żyć prawie bez wspomnienia, ba, żyć szczęśliwie, jak okazuje zwierzę; jest jednak bezwzględnie niemożliwością bez zapomnienia w ogóle żyć. Albo, by się jeszcze prościej w przedmiocie tym wytłumaczyć: istnieje stopień bezsenności, przeżywania, zmysłu historycznego, na którym to, co żyje, ponosi szkodę i w końcu ginie, czy to człowiek, czy naród, czy kultura.

By określić ten stopień, a przezeń potem granicę, na której przeszłość zapomniana być musi, jeśli nie ma się stać terazniejszości grabarzem, trzeba by wiedzieć dokładnie, jak wielka jest moc plastyczna pewnego człowieka, narodu, kultury; mam na myśli ową siłę osobliwego rośnięcia z siebie, przetwarzania i wcielania przeszłości i obcości, gojenia ran, zastępowania strat, kształtowania z siebie form rozbitych. Są ludzie, posiadający tej mocy tak mało, że jedno jedyne zdarzenie przeżyte, jeden jedyny ból, często nawet jedna jedyna lekka niesprawiedliwość, jak jedno maluchne krwawe zadrażnienie przyprawia ich bez ratunku o śmierć; z drugiej strony są tacy, którym najdziksze i najstraszliwsze nieszczęścia życiowe, a nawet czyny własnej złośliwości tak mało szkodzą, że wśród tego lub wkrótce potem dochodzą do znośnego zdrowia i do pewnego rodzaju czystego sumienia. Im silniejsze korzenie ma najwnętrznieszka natura człowieka, tym więcej też przeszłości przyswoi sobie lub do siebie nagnie; i gdyby wyobrazić sobie naturę najmocniejszą i najpotworniejszą, to poznać by ją było po tym, że nie istniałaby dla niej zgoła żadne zmysłu historycznego granice, na których by on zdołał wybujać i działać szkodliwie; całą przeszłość własną i najbardziej obcą, pociągnęłaby ku sobie i wchłonęła w siebie i niejako w krew przetworzyła. To, czego natura taka nie pokona, umie zapomnieć: nie istnieje już ono, widnokraż jest zamknięty i cały i nic nie zdoła przypomnieć, że poza nim istnieją ludzie, namiętności, nauki, cele. I to jest prawo powszechne; każdy twór żyjący może tylko w obrębie jednego widnokrażu stać się zdrowym, silnym i płodnym; jeśli nie ma mocy zakreślić wokół siebie widnokrażu, a zbyt jest samoistny, by w obrębie cudzego zamykać własną chwilę, ulega z wolna lub gwałtownie wczesnej śmierci. Pogoda, czyste sumienie, wesoły czyn, zaufanie do przyszłości – wszystko to zależy u jednostki jak u narodu od istnienia pewnej linii, oddzielającej to, co możliwe do objęcia okiem i jasne, od tego, co nierozjaśnione i ciemne: od tego, że umie równie dobrze w czas zapomnieć jak się w czas przypomina; od tego, że się silnym instynktem wyczuwa, kiedy

trzeba czuć historycznie, kiedy zaś niehistorycznie. Oto właśnie twierdzenie, nad którym pomyśleć zapraszam czytelnika: Niehistoryczność i historyczność jest w jednakiej mierze dla zdrowia jednostki, narodu i kultury potrzebna.

Każdemu nasunie się tu przede wszystkim jedno spostrzeżenie: wiedza i uczucie historyczne człowieka mogą być bardzo ograniczone, horyzont jego ciasny jak horyzont mieszkańca doliny alpejskiej, w każdy sąd wkładać on może niesprawiedliwość, w każde doświadczenie błąd, że on pierwszy je uczynił – i mimo wszelką niesprawiedliwość i wszelki błąd żyje przecie w niepokonanym zdrowiu i krzepkości i cieszy każde oko; gdy tuż obok niego człowiek daleko sprawiedliwszy i uczęszszy słabuje i marnieje, bo linie jego horyzontu wciąż się przesuwają niespokojnie, bo nie może z daleko delikatniejszej sieci swych sprawiedliwości i prawd wyrwać się do tęgiego chcenia i pożądania. Widzieliśmy natomiast zwierzę, które jest zgoła niehistoryczne i mieszka prawie w obrębie horyzontu wielkości punktu, a przecie żyje w pewnym szczęściu, przynajmniej bez znudzenia i obłudy; będziemy więc musieli zdolność odczuwania w pewnym stopniu niehistorycznie uznać za ważniejszą i pierwotniejszą, o ile w niej leży podwalina, na której w ogóle dopiero coś prawdziwego, zdrowego i wielkiego, coś istotnie człowieczego rósć może. Niehistoryczność podobna jest otaczającej atmosferze, w której jedynie wytwarza się życie, by ze zniszczeniem tej atmosfery znów zniknąć. Prawda: dopiero przez to, że człowiek myśląc, dumając, porównując, rozdzielając, łącząc ogranicza ów żywioł niehistoryczny, dopiero przez to, że w obrębie owej otaczającej mgławicy powstaje jasny, lśniący blask – więc dopiero przez moc używania przeszłości do życia i robienia z tego, co się stało, znowu historii, staje się człowiek człowiekiem: lecz w pewnym nadmiarze historii kończy się człowiek znowu, a bez owej powłoki niehistoryczności byłby się nigdy nie zaczął i zacząć się nie ważył. Gdzie są czyny, które by człowiek mógł działać, nie wszedłszy wpród w ową warstwę mgły żywiołu niehistorycznego? Albo, by pozostawić obrazy na boku i przejść do ilustracji na przykładzie: wyobraźmy sobie przecie mężczyznę, którego nurtuje i pociąga gwałtowna namiętność dla kobiety lub wielkiej myśli: jakże zmienia mu się świat! Spoglądając wstecz czuje się ślepy, nasłuchując z boku, słyszy obcość, jak stłumiony, próżen znaczenia głos; to, co w ogóle spostrzega, nie było dlań nigdy tak prawdziwe, tak dotykalnie bliskie, barwne, dźwięczne, świetlane, jak gdyby ujmował je od razu wszystkimi zmysłami. Wszystkie oceny wartości są zmienione i pozbawione wartości; tak wiele nie umie on już cenić, bo ledwo czuć to już może: pyta się, czy był tak długo błaznem obcych słów, obcych opinii; dziwi się, że pamięć jego obraca się nieznużenie w jednym kole, a jednak jest za słaby i zbyt znużony, by mógł choć raz poza to koło wyskoczyć. Jest to najniesprawiedliwszy stan na świecie, ciasny, niewdzięczny wobec przeszłości, ślepy na niebezpieczeństwa, głuchy na przestrogi, mały żywy wir w martwym morzu nocy i zapomnienia: a jednak ten stan – niehistoryczny, przeciwhistoryczny na wskroś – jest rodnym łonem nie tylko czynu niesprawiedliwego, lecz raczej każdego czynu sprawiedliwego; i żaden artysta nie osiągnie obrazu, żaden wódz zwycięstwa, żaden naród wolności, zanim ich przedtem w takim stanie niehistorycznym nie pożądał i do nich nie dążył. Jak działacz jest, wedle słów Goethego, zawsze bez sumienia, tak jest on też zawsze bezwiedny; zapomina o przeważnej części, by czynić jedno, jest niesprawiedliwy względem tego, co leży poza nim, i ma tylko jedno prawo, prawo tego, co ma się stać teraz. Kocha więc każdy działacz swój czyn nierównie więcej niż czyn jest wart kochania: a najlepszych czynów dokonywa się z takim zbytkiem miłości, że muszą one w każdym razie niegodne być tej miłości, choćby wartość ich zresztą była nieobliczalnie wielka.

Gdyby ktoś mógł tę atmosferę niehistoryczną, w której każde wielkie zdarzenie dziejowe powstało, w licznych wypadkach zwęszyć i właśnie nią oddychać, to taki mógłby może, jako istota poznająca, wznieść się na stanowisko ponadhistoryczne, jak je raz przedstawia

Niebuhr jako możliwy rozważań historycznych rezultat. "Historia, pojęta jasno i szeroko, powiada on, przynosi przynajmniej jeden pożytek: że wie się, jak największe, a nawet i najwyższe duchy naszego rodzaju ludzkiego nie wiedzą, jak przypadkowo ich oko przyjęło kształt, przez który widzą i przez który widzieć domagają się od każdego gwałtem, gwałtem zaś, bo intensywność ich świadomości wyjątkowo jest wielka. Kto tego całkiem pewnie i w wielu wypadkach nie wie i nie pojął, tego ujarzmia zjawisko możnego ducha, który w dany kształt najwyższą wnosi namiętność". Nadhistorycznym stanowisko takiego nazwać by trzeba, bo ktoś, kto na nim stoi, nie może poczuć zgoła żadnej już pokusy do życia dalszego i współpracownictwa w historii, przeto, że poznałby jeden warunek wszystkich zdarzeń, ową ślepotę i niesprawiedliwość w duszy działacza; uleczyłby się z tego nawet, by brać odtąd historię jeszcze zbyt poważnie: nauczyłby się przecie z każdego człowieka, z każdego zdarzenia przeżytego, wśród Greków czy Turków, z godziny stulecia pierwszego czy dziewiętnastego, odpowiedzi na pytanie, jak i po co się żyje. Kto spyta swoich znajomych, czy życzyliby sobie przeżyć raz jeszcze ostatnie dziesięć lub dwadzieścia lat, dowie się łatwo, kto z nich stworzony jest na wzór dla owego stanowiska nadhistorycznego: wszyscy wprawdzie odpowiedzą "nie!", lecz będą owo "nie" różnie uzasadniać. Jedni może tym, że się spodziewają: "lecz najbliższe dwadzieścia będą lepsze"; są to ci, o których Dawid Hume mówi drwiąco:

*And from the dregs of life hope to receive,
What the first sprightly running could not give.*

Nazwijmy ich ludźmi historycznymi; spojrzenie w przeszłość prze ich ku przyszłości, podżega ich odwagę porać się dalej z życiem, zapala ich nadzieję, że szczęście siedzi za górą, ku której kroczą. Ci ludzie historyczni wierzą, że sens istnienia w przebiegu swego procesu coraz bardziej na jaw wychodzić będzie, patrzą wstecz tylko dlatego, by z rozważania dotychczasowego procesu zrozumieć teraźniejszość i nauczyć się gwałtowniej pożądać przyszłości; nie wiedzą zgoła, jak niehistorycznie, mimo swej całej historii, myślą i działają i jak też ich zajęcie historią jest na usługach nie czystego poznania, lecz życia.

Lecz pytanie owo, na które odpowiedź pierwszą słyszeliśmy, może znaleźć inną jeszcze odpowiedź. Brzmi ona wprawdzie znowu "nie!" – ale to "nie" inne ma uzasadnienie. Jest to "nie" człowieka nadhistorycznego, którego ratuje nie proces, lecz dla którego świat raczej w każdej poszczególnej chwili jest czymś gotowym i skończonym. Czegóż nauczyłoby dziesięć nowych lat, czego dziesięć minionych nauczyć nie mogło!

Czy tedy sensem nauki jest szczęście, czy rezygnacja, czy cnota, czy pokuta, w tym ludzie nadhistoryczni nie zgadzali się z sobą nigdy; lecz przeciwko wszystkim rodzajom zapatrywań na przeszłość dochodzą do pełnej jednomyślności twierdzenia: przeszłość i teraźniejszość są jednym i tym samym, to jest w całej różnaitości typowo jednakie i jako wszechteraźniejszość nieprzemijających typów spokojnym utworem o nieziennej wartości i wiecznie jednakim znaczeniu. Jak setki różnych języków odpowiadają tym samym typowo stałym potrzebom ludzi, tak, że ktoś, kto by te potrzeby rozumiał, niczego by nowego z wszystkich języków nauczyć się nie mógł: tak myśliciel nadhistoryczny wyjaśnia sobie całą historię ludów i jednostek z wewnątrz, zgadując jasnowidczo prasens różnych hieroglifów i stopniowo nawet usuwając się znużony z drogi wciąż nowo dopływającemu pismu znaków: bo jakżeby nie miał w nieskończonym nadmiarze zdarzeń dojść do dosyту i przesytu, ba, do wstrętu! Także najzuchwalszy gotów jest może w końcu rzec z Jakubem Leopardim do serca swego:

*Nie żyje nic, co by godne
Było twych wzruszeń i westchnienia niegodna ziemia.
Bólem i nudą jest nasze istnienie, a świat błotem – niczym innym.
Uspokój się.*

Lecz pozostawmy ludziom nadhistorycznym ich wstręt i ich mądrość: dzisiaj bądźmy raczej raz z serca radzi niemądrości swojej i urządzmy wesoły dzień sobie, jako działaczom i naprzód kroczącym, jako czcicielom procesu świata. Niech nasz szacunek dla historyczności będzie tylko przesądem zachodnim; byleśmy tylko w obrębie tych korzyści szli naprzód i nie stali w miejscu! Byleśmy tylko coraz lepiej się uczyli zajmować się historią gwoli życiu! Wtedy ludziom nadhistorycznym przyznamy chętnie, że więcej od nas posiadają mądrości, to jest, jeśli tylko pewni być możemy, że więcej od nich posiadamy życia: gdyż tak w każdym razie nieświadomość nasza będzie więcej przyszłości miała od ich mądrości. I aby nie pozostała żadna zgoła wątpliwość co do znaczenia tego przeciwstawienia życia i mądrości, posłużę się od dawna stwierdzoną procedurą i postawię wprost tez kilka.

Fenomen historyczny, jasno i całkowicie poznany i rozłożony na fenomen poznaniowy, jest dla tego, który go poznał, martwy: gdyż poznał w nim ułudę, niesprawiedliwość, ślepał namiętność i w ogóle cały ziemsko ośmiony widnokrąg owego fenomenu i zarazem w tym właśnie jego moc historyczną. Ta moc stała się teraz dla niego, wiedzącego, bezsilna: może jeszcze nie dla niego jako dla żyjącego.

Historia pomyślana jako wiedza czysta i najwyższa byłaby pewnego rodzaju zamknięciem rachunku z życiem i rozliczeniem się z ludzkością. Wykształcenie historyczne jest raczej tylko w orszaku potężnego nowego prądu życiowego, stającej się kultury na przykład, czymś leczniczym i obiecującym przyszłość, więc tylko wtedy, gdy opanowane jest i wiedzione przez siłę wyższą, nie zaś kiedy samo panuje i wiezie.

Historia, o ile jest w służbie życia, jest w służbie mocy niehistorycznej i nie może przeto i nie powinna stać się nigdy nauką czystą, jak na przykład matematyka. Pytanie jednak, do jakiego stopnia życie potrzebuje w ogóle usług historii, jest jednym z najważniejszych pytań i trosk w stosunku do zdrowia człowieka, narodu, kultury. Bo przy pewnym jej nadmiarze kruszy się i wyradza życie i w końcu też znowu, przez to zwyrodnienie, sama historia.

2.

Że jednak życie potrzebuje służby historii, trzeba równie jasno pojąć, jak twierdzenie, którego potem dowieść będzie trzeba – że nadmiar historii żyjącemu szkodzi. W trojakim względzie służy historia żyjącemu: służy mu, jako działaczowi i dążącemu, jako zachowawcy i czcicielowi, jako cierpiącemu i potrzebującemu wyzwolenia. Tej troistości stosunków odpowiada też troistość rodzajów historii: o ile wolno rozróżnić rodzaj monumentalny, antykarski i krytyczny.

Historia służy przede wszystkim działaczowi i mocarzowi, temu, który toczy wielki bój, który potrzebuje wzorów, nauczycieli, pocieszycieli i nie może ich znaleźć wśród swych towarzyszy i w terażniejszości. Tak służyła Schillerowi: bo czasy nasze są tak liche, mówi Goethe, iż poeta nie spotyka już w okólnym życiu ludzkim żadnej nadającej się natury. Ze względu na działacza nazywa na przykład Polibiusz historię polityczną właściwym

przygotowaniem do rządzenia państwem i najwyborniejszą mistrzynią, która wspomnieniem nieszczęść innych upomina nas, byśmy statecznie znosili zmiany szczęścia. Kto tu nauczy się widzieć sens historii, tego mierzyć musi widok ciekawskich podróżnych i natrętnych mikrologów, wspinających się po piramidach wielkich przeszłości; tam, gdzie znajduje bodźce do naśladowania i robienia lepiej, nie życzy on sobie spotykać próżniaka, który, chciwy rozrywki i sensacji, włóczy się jak wśród nagromadzonych skarbów galerii. Aby wśród tych słabych i beznadziejnych próżniaków, wśród tych pozornie czynnych, w rzeczywistości tylko podrażnionych i podrygujących towarzyszy, nie zwątpić i nie uczuć wstrętu, spogląda działacz wstecz i przerywa bieg do swego celu, by czasem odetchnąć. Celem jego jednak jest jakieś szczęście, może nie jego własne, często jego narodu lub całej ludzkości: uchodzi wstecz od rezygnacji i używa historii jako środka przeciw rezygnacji. Najczęściej nie czeka go żadna nagroda, chyba sława, to jest nadzieja na zaszczytne miejsce w świątyni historii, gdzie on sam znowu następcom nauczycielem, pocieszycielem, ostrzegaczem być może. Gdyż przykazanie jego brzmi: to, co raz zdołało pojęcie "człowieka" rozszerzyć i piękniej wypełnić, to musi też wiecznie istnieć, by móc to czynić wiecznie. Że wielkie momenty w walce jednostek tworzą łańcuch, że w nich łączy się pochod wyżynny ludzkości poprzez tysiąclecia, że dla mnie to, co najwyższe w takim dawno minionym momencie, jest jeszcze żywe, jasne i wielkie – oto myśl zasadnicza wiary w ludzkość, wypowiadająca się w żądaniu historii monumentalnej. Lecz właśnie to żądanie, że wielkość ma być wieczna, rozpala najstraszniejszą walkę. Bo wszystko inne, co żyje jeszcze, woła "nie". Monumentalność nie śmie powstawać – oto hasło przeciwne. Tępy nawyk, małość i niskość, napełniające wszystkie zakątki świata, odymiające, jak ciężkie powietrze ziemi, wszystko, co wielkie, rzuca się hamując, łudząc, tłumiąc, dusząc na drogę, którą wielkość ma kroczyć do nieśmiertelności. Ta droga jednak wiedzie przez mózgi ludzkie! Przez mózgi zaniepokojonych i krótko żyjących zwierząt, które wiecznie na nowo wynurzają się dla tych samych potrzeb i z trudem przez czasem krótki bronią się w zniszczeniu. Bo chcą przede wszystkim tylko jednego: żyć za wszelką cenę. Któż by podejrzewał ich o ów trudny wyścig z pochodniami historii monumentalnej, dzięki któremu jedynie wielkość dalej żyje! A jednak budzi się wciąż na nowo kilku, którzy patrząc na wielkość minioną i widokiem jej wzmocnieni, czują się tak uszczęśliwieni, jakby życie ludzkie było rzeczą wspaniałą i jak gdyby zgoła najpiękniejszym tej gorzkiej rośliny owocem było wiedzieć, że kiedyś tam ktoś dumny i silny przeszedł przez to istnienie, inny w zamyśleniu, trzeci litosny i pomocny – wszyscy jednak pozostawili jedną naukę, że ten żyje najpiękniej, kto nie dba o istnienie. Gdy człowiek pospolity bierze ten przeciąg czasu tak ponuro, poważnie i chciwie, umieli owi, na swej drodze do nieśmiertelności i do historii monumentalnej, zdobywać się na śmiech olimpijski lub przynajmniej na wzniosłe szyderstwo; często z ironią zstępowali do grobu – bo cóż w nich było do pogrzebania! Przecie tylko to, co tłoczyło ich zawsze jako nieczystość, plugastwo, próżność, zwierzęcość i co teraz przypadło zapomnieniu podane dawno przedtem w ich pogardę. Lecz jedno żyć będzie, monogram ich najwłaściwszej istoty, dzieło, czyn, rzadkie wyjaśnienie, twór: będzie żyć, bo żadna potomność obyć się bez tego nie może. W tej najbardziej przejaśnionej formie jest sława przecie czymś więcej niż wyborem kąskiem naszej miłości własnej, jak nazwał ją Schopenhauer, jest to wiara w przynależność wspólną i w nieustanność wielkości wszech czasów, jest to protest przeciw zmianie pokoleń i przeszłości.

Czym więc przynosi korzyść człowiekowi terażniejszemu monumentalne rozważanie przeszłości, zajmowanie się klasycyzacją i rzadkością dawniejszych czasów? Wnosi on z tego, że wielkość, która istniała niegdyś, w każdym razie możliwa niegdyś była i dlatego też znów kiedyś możliwa będzie; kroczy odważnie swą drogą, gdyż teraz wątpliwość, która opadała go w słabszych godzinach, czy nie żąda może niemożliwości, musiała ustąpić z pola.

Przypuśćmy, że ktoś mniema, iż nie trzeba było więcej niż stu produktywnych, w nowym duchu wychowanych i działających ludzi, by zadać kres tak modnej teraz właśnie w Niemczech wykształconości, jakżeby go musiała umocnić wiadomość, że kultura odrodzenia wydzwignęła się na ramionach takiej garstki stu mężów.

A jednak – by na tym samym przykładzie nauczyć się natychmiast jeszcze czegoś nowego – jak płynne, jak chwiejne, jak niedokładne byłoby owo porównanie! Jeśli ma ono czynić to wzmacniające wrażenie, ile różnych rzeczy trzeba przy tym przeoczyć, z jakim gwałtem trzeba wtłoczyć indywidualność człowieka przeszłego w ogólną formę i rozbić wszystkie ostre kąty i linie na rzecz zgodności! W gruncie rzeczy przecież to, co niegdyś było możliwe, mogłoby tylko wtedy po raz wtóry być możliwym, gdyby słuszna była wiara pitagorejczyków, że przy takiej samej konstelacji ciał niebieskich musi się i na ziemi powtórzyć to samo, i to aż do najdrobniejszych szczegółów: tak że zawsze na nowo, gdy gwiazdy znajdują się w pewnym względem siebie stosunku, stoik złączy się z epikurejczykiem i zamorduje Cezara i znowu zawsze w pewnym innym stanie Kolumn odkryje Amerykę. Tylko wtedy, gdyby ziemia swe widowisko teatralne po każdym akcie piątym powtarzała na nowo, gdyby było pewne, że to samo zadzierzgnięcie motywów, ten sam *deus ex machina*, ta sama katastrofa powtarzały się w pewnych odstępach, mógłby mocarz pożądać historii monumentalnej w jej pełnej ikonowej prawdziwości, to znaczy każdego faktu w jego dokładnie opisanej osobliwości i jedyności: prawdopodobnie więc nie pierwej niżby się astronomowie znów stali astrologami. Aż dotąd nie będzie historia monumentalna potrzebowała owej pełnej prawdziwości: zawsze będzie ona to, co nierówne, przybliżać, uogólniać i w końcu i ostatecznie zrównywać; zawsze będzie osłabiać różnorodność motywów i przyczyn, by kosztem *causae* stawiać monumentalnie, jako wzór i rzecz godną naśladowania, *effectus*: tak że można by, ponieważ nie patrzy, o ile może, na przyczyny, nazwać ją z małą przesadą zbiorem "efektów samych w sobie", jako zbiór rzeczy, które wszecch czasów efekt wywierać będą. To, co się czci w święta ludowe, w religijne i wojenne dni pamiątkowe, jest właśnie takim "efektem samym w sobie": on to nie daje spać ambitnym, on leży przedsiębiorczym na sercu jak amulet, nie jest jednak prawdziwie historycznym *connexus* przyczyn i skutków, który, poznany zupełnie, dowiódłby tylko, że nigdy po raz wtóry nic bezwzględnie jednakiego przy grze w kostki przyszłości i przypadku wypaść nie może.

Póki dusza dziejopisarstwa mieści się w wielkich bodźcach, które mocarz z niego czerpie, póki przeszłość opisana być musi, jako naśladowania godna, do naśladowania będąca i drugi raz możliwa, póty grozi jej w każdym razie niebezpieczeństwo, że będzie nieco przekreślona, wyłożona piękniej, a przez to zbliżona do wolnego wymysłu; ba, istnieją czasy, które nie mogą rozróżniać przeszłości monumentalnej od fikcji mitycznej; bo z jednego świata czerpać można ściśle te same bodźce, co z drugiego. Jeśli więc rozważanie przeszłości monumentalne panuje nad innymi rozważaniami, to jest nad antykwarskim i krytycznym, to przeszłość sama ponosi szkodę: całe wielkie jej działy ulegają zapomnieniu, pogardzie i odpływają, jak szary nieprzerwany zalew i tylko niektóre upiększone fakty wznoszą się z niego, jak wyspy: w rzadkich osobach, które w ogóle się zjawiają, uderza coś nienaturalnego i cudownego, niejako złote biodro, które uczniowie Pitagorasa u mistrza swego rozpoznać chcieli. Historia monumentalna wprowadza w błąd przez analogie: pobudza uwodnymi podobieństwami odważnego do zuchwalstwa, natchnionego do fanatyzmu; a jeśli wyobrazimy sobie tę historię w rękach i głowach zdolnych egoistów i marzycielskich złoczyńców, tedy państwa zostają zburzone, królowie zamordowani, wzniecone wojny i rewolucje, a liczba historycznych "efektów samych w sobie", to znaczy skutków bez dostatecznych przyczyn, mnoży się znowu. Tyle dla przypomnienia szkód, które historia

monumentalna zrzucić może wśród mocarzy i działaczy, bez względu czy są dobrzy czy źli; cóż jednak zdołała ona dopiero, gdy owładną i posługują się nią bezsilni i beczynni.

Weźmy przykład najprostszy i najczęstszy. Wyobraźmy sobie natury nieartystyczne i mało artystyczne, odziane w szyszak i uzbrojone przez historię monumentalną: przeciw komu teraz zwrócą swą broń? Przeciw swym wrogom dziedzicznym, duchom silnym, więc przeciw tym, którzy jedynie prawdziwie, to jest gwoli życiu, z owej historii uczyć się mogą i to, czego się uczą, na wyższą zamieniać praktykę. Tym zamyka się drogę; tym zaciemnia się powietrze, jeśli się wkoło jakiegoś na pół rozumianego monumentu jakiejś wielkiej przeszłości tańczy bałwochwalczo i ze szczerą gorliwością, jak gdyby rzec się chciało: "Patrzcie, to jest prawdziwa i rzeczywista sztuka: cóż was obchodzi ci, co się stają i chcą!". Pozornie posiada ten tańczący rój nawet przywilej "dobrego smaku": gdy tworzący był zawsze w niekorzystnym położeniu wobec tego, który się przypatrywał tylko i sam nie przykładął ręki; jak wszech czasów doikufel politykujący był mądrzejszy, sprawiedliwszy i rozważniejszy od rządzącego męża stanu. Jeśli jednak zechcemy zwyczaj głosowania powszechnego i większości liczebnej przenieść w dziedzinę sztuki i zmusimy niejako artystę do tego, by stanął przed *forum* nierobów estetycznych gwoli swojej obrony własnej, to można z góry przysiąc, że zostanie skazany: nie chociaż, lecz właśnie ponieważ sędziowie jego proklamowali uroczyste kanon sztuki monumentalnej (to jest, wedle danego wyjaśnienia, sztuki, która wszech czasów "czyniła efekt"): gdy tymczasem dla wszelkiej jeszcze nie monumentalnej, bo teraźniejszej sztuki brak im potrzeby, po drugie czystej skłonności, po trzecie właśnie owego autorytetu historii. Natomiast instynkt ich zdradza im, że sztukę można zabić sztuką; monumentalność nie powinna absolutnie powstawać na nowo i do tego służy właśnie to, co ma już autorytet monumentalności z czasów przeszłych. Tacy są znawcy sztuki, bo chcieliby w ogóle sztukę usunąć; więc udają lekarzy, gdy mają na celu trucicielstwo; więc kształcą swój język i smak, by swoimi nawyczkami wytłumaczyć, dlaczego wytrwale odrzucają wszystko, co im się z prawdziwej strawy artystycznej podaje: środkiem ich jest powiedzenie: "patrzcie, wielkość już istnieje!". W rzeczywistości wielkość, która już istnieje, obchodzi ich tak mało, jak ta, która powstaje: o tym świadczy ich życie. Historia monumentalna jest maską, w której ich nienawiść dla mocarzy i wielkości ich czasów udaje nasycony podziw dla mocarzy i wielkości czasów minionych, maską, którą okryci zmieniają właściwy sens owego historycznego sposobu rozważania na przeciwny; czy wiedzą o tym dokładnie, czy nie, działają w każdym razie tak, jakby hasłem ich było: pozwólcie zmarłym grzebać żywych.

Każdy z trzech istniejących rodzajów historii jest tylko na jednym właśnie gruncie i w jednym klimacie w swym prawie: na każdym innym wyrasta w zagłuszający chwast. Jeśli człowiek coś wielkiego stworzyć pragnący potrzebuje w ogóle przeszłości, to opanowuje ją za pomocą historii monumentalnej; kto natomiast trwać chce w tym, co zwyczajne i z dawna czczone, ten pielęgnuje przeszłość jako historyk antykwarski i tylko ten, któremu potrzeba obecna piersi uciska i który za żadną cenę nie chce zrzucić z siebie ciężaru, czuje potrzebę historii krytycznej, to jest sądzącej i potępiającej. Z bezmyślnego przesadzania roślin pochodzi niejedno zło: krytyk bez potrzeby, antykwariusz bez pietyzmu, znawca wielkości bez mocy wielkości są takimi w chwast wybujałymi, wydartymi z gruntu macierzystego i przeto zwyrodniałymi roślinami.

Po wtóre więc służy historia zachowawcy i czcicielowi – temu, który z wiernością i miłością tam odwraca spojrzenie, skąd przychodzi, gdzie się stał; tym pietyzmem spłaca niejako dług wdzięczności za swe istnienie. Pielęgnując ostrożną dłońią to, co z dawien dawna istnieje, pragnie warunki, wśród których powstał, zachować dla takich, którzy po nim powstać mają – i tak służy życiu. Posiadanie sprzętów domowych po przodkach zmienia w takiej duszy jego pojęcie: gdyż raczej ona dostaje się w ich posiadanie. To, co małe, ograniczone, zbutwiałe i zestarzałe, otrzymuje swą własną godność i nietykalność przez to, że zachowawcza i czcząca dusza antykwariusza przesiedla się w te rzeczy i urządza sobie tam przytulne gniazdo. Historia jego miasta staje się jego własną; rozumie on mur, bramę z wieżą, postanowienia Rady, święto ludowe, jak dziennik swej młodości z malowankami i odnajduje w tym wszystkim samego siebie, swą siłę, swą pilność, swą rozkosz, swój sąd, swoje szaleństwo i wady. Tu można było żyć, powiada sobie, bo można żyć; tu będzie można żyć, gdyż jesteśmy twardzi i nie damy się tak łatwo zjeść w kaszy. Więc przejęty tym "my", nie widzi przemijającego, przedziwnego życia jednostkowego i czuje się sam duchem domu, rodu i miasta. Niekiedy pozdrawia nawet poprzez dalekie, ciemne i zagmatwane stulecia duszę swego ludu, jak swoją własną; wyczuwanie i przeczuwanie, wietrzenie na zatartych prawie śladach, instynktownie właściwe odczytywanie najbardziej napisami pokrytej przeszłości, szybkie rozumienie palimpsestów, ba, polipsestów – oto jego zalety i cnoty. Miał je Goethe, stojąc przed pomnikiem Erwina z Steinbachu; w burzy uczuć rozdarła się historyczna, rozpostarta między nimi zasłona chmur: ujrzał po raz pierwszy dzieło niemieckie, "działające z głębi silnej, surowej duszy niemieckiej". Taki zmysł i pociąg kierował Włochami odrodzenia i budził w ich poetach na nowo starożytny geniusz italski "dla przedziwnego dosnuwania prastarej gędzby", jak mówi Jakub Burckhardt. Najwyższą jednak wartość ma ów historyczno-antykwarowski zmysł czcicielski tam, gdzie ponad skromnym, surowym, nawet nędznym stanem rzeczy, w którym żyje człowiek lub naród, rozpościera proste, wzruszające uczucie radości i zadowolenia; jak na przykład Niebuhr z poczciwą dobroduszością przyznaje, że w błotach i puszczech, wśród wolnych chłopów, którzy posiadają historię, żyje zadowolony i nie czuje braku żadnej sztuki. Jakżeby mogła historia lepiej życiu służyć niż tym, że takie szczepy i ludy, żyjące w mniej korzystnych warunkach, przywiązuje do ich ojczyzny i zwyczaju ojczystego, osiedla ich i powstrzymuje od szukania lepszego losu w obczyźnie i walczenia oń w zawody? Czasem zdaje się, że to upór i nierozum przygważdża niejako jednostkę do tych towarzyszy i okolic, do tych trudnych warunków życia, do tych nagich grzbietów górskich – lecz jest to nierozum najzbawienniejszy i najbardziej sprzyjający całości: jak to wie każdy, kto poznał dokładnie straszne skutki awanturniczej żyłki do wychodźstwa, nawet u całego roju ludów, lub kto widzi stan ludu, co zapomniał, zatracił wierność względem swej przeszłości i narażony jest na bezustanne, kosmopolityczne wybieranie i szukanie nowostek i ciągle nowostek. Przeciwnie uczucie, radość drzewa ze swych korzeni, szczęście na myśl, że nie jest się całkiem dowolnym i przypadkowym, lecz jako dziedzic, kwiat i owoc wyrosło się z przeszłości i przez to jest się w swym istnieniu rozgrzeszonym, ba, usprawiedliwionym – oto co się teraz z upodobaniem określa jako właściwy zmysł historyczny.

Nie jest to oczywiście stan, w którym by człowiek najbardziej był zdolny przetopić przeszłość na czystą wiedzę; tak że i tu spostrzegamy, cośmy spostrzegli w historii monumentalnej, że sama przeszłość cierpi, dopóki historia służy życiu i opanowana jest przez popędy życiowe. Mówiąc nieco swobodnym obrazem: drzewo czuje bardziej swe korzenie niżby je widzieć mogło; uczucie to jednak mierzy ich wielkość wielkością i siłą jego widzialnych konarów. Niechby się drzewo w tym myliło: jakże dopeiro będzie w błędzie co do całego lasu wkoło siebie! O którym coś wie i czuje o tyle, o ile las samo drzewo zagłusza lub je w górę pędzi – lecz nic nadto. Zmysł antykwarski człowieka, gminy miejskiej, całego

narodu ma zawsze do najwyższego stopnia ograniczone pole widzenia; najwięcej nie spostrzega wcale, a to nieco, co widzi, widzi zbyt blisko i w odosobnieniu; nie może go zmierzyć i przyjmuje przeto wszystko jako równie ważne i przeto każdą rzecz poszczególną jako zbyt ważną. Wówczas nie istnieją dla spraw przeszłości żadne różnice wartości i proporcje, które by odpowiadały istotnie wzajemnemu stosunkowi tych rzeczy; tylko zawsze miary i proporcje rzeczy w stosunku do wstecz spoglądającej jednostki lub narodu.

Tu zawsze grozi pewne bardzo bliskie niebezpieczeństwo: ostatecznie uważa się wszystko, co stare i przeszłe, a co w ogóle jeszcze zjawia się w polu widzenia, po prostu jako równe i czcigodne, wszystko zaś, co starości tej nie świadczy czci, więc wszystko, co nowe i co się staje, odpiera się i nienawidzi. Tak nawet Grecy znosili styl hieratyczny swych sztuk plastycznych obok stylu wolnego i wielkiego, ba, nie tylko znosili później spiczaste nosy i mroźny uśmiech, lecz zrobili z tego nawet smakoszostwo. Jeśli zmysł jakiegoś ludu w ten sposób stwardnieje, jeśli historia tak służy życiu przeszłemu, że podkopuje życie dalsze i właśnie życie wyższe, gdy zmysł historyczny już życia nie konserwuje, lecz je mumifikuje: to drzewo umiera w sposób nienaturalny, od szczytu stopniowo ku korzeniom – i w końcu po prostu ginie sam korzeń. Historia antykarska wyrodnije sama w tej chwili, w której świeże życie terażniejszości już jej nie ożywia i nie podnieca. Teraz ushca pietyzm, uczone przyzwyczajenie trwa bez niego dalej i obraca się z egoistycznym upodobaniem w sobie wokół własnego ośrodka. Wówczas patrzymy na wstrętne widowisko ślepego szału zbierania, zadyszanego zgartywania wszystkiego, co kiedyś istniało. Człowiek otacza się wonią pleśni; udaje mu się nawet jakąś znaczniejszą zdolność, szlachetniejszą potrzebę niższą manierą antykarską do nienasyconej żądz nowości, właściwie starości i wszystkości; często upada tak nisko, że w końcu zadowala się każdym wiktem i z rozkoszą pożera nawet burz bibliograficznych *quisquiliae* [odpadki, śmieci].

Lecz nawet jeśli zwyrodnienie owo nie nastąpi, jeśli historia antykarska nie straci fundamentu, w którym jedynie dla zdrowia życia tkwić może: to zawsze pozostaje jeszcze dość niebezpieczeństw, jeśli mianowicie stanie się ona zbyt silna i zachwaszcza inne rodzaje rozważania przeszłości. Umie ona właśnie tylko zachowywać życie, nie zaś je tworzyć: dlatego nie docenia zawsze tego, co się staje, bo nie ma żadnego zgadującego instynktu – jaki ma na przykład historia monumentalna. Więc przeszkadza silnej decyzji na nowość, więc obezwładnia działającego, który zawsze, jako działający, będzie i musi obrażać różne pietyzmy. Fakt, że coś się zestarzało, rodzi teraz żądanie, by było nieśmiertelne; bo jeśli ktoś policzy, czego taki zabytek – stary obyczaj ojców, wierzenie religijne, odziedziczony przywilej polityczny – w ciągu swej egzystencji doznał, jakiej sumy pietyzmu i czci ze strony jednostki i pokoleń: to zdaje się zuchwalstwem lub nawet niegodziwością zastępować taki zabytek nowością i takiemu szeregowi liczbowemu pietyzmów i czołobitności przeciwstawić jedynki tego, co się staje i jest terażniejsze.

Tu okazuje się, jak konieczny jest człowiekowi, obok rodzaju monumentalnego i antykarskiego, dość często rodzaj trzeci, krytyczny: a i ten także znowu w służbie życia. Musi on mieć moc i kiedy niekiedy używać jej, by rozbić i rozłożyć przeszłość, aby mógł żyć: osiąga to tym, że pozywa ją przed sąd, inkwiruje skrupulatnie i w końcu skazuje: każda przeszłość jednak jest warta skazania, bo tak już ma się rzecz ze sprawami ludzkimi: zawsze władają w nich gwałt i słabość ludzka. To nie sprawiedliwość sprawuje tu sądy; tym mniej łaski wyrok swój tu ogłasza: lecz życie samo, owa ciemna, pędząca, samej siebie nienasyconie pożądaną moc. Wyrok jego jest zawsze niełaskawy, zawsze niesprawiedliwy, ponieważ nigdy nie wypłynął z czystego źródła poznania; lecz w przeważnej liczbie wypadków wyrok wypadłby tak samo, jak gdyby go głosiła sama

sprawiedliwość. "Gdyż wszystko, co powstaje, jest warte, by zginęło. Przeto byłoby lepiej, gdyby nic nie powstawało". Trzeba mieć bardzo wiele siły, by móc i umieć żyć, o ile żyć i być niesprawiedliwym to to samo. Sam Luter wyrzekł raz, że świat powstał tylko przez zapomnienie się Boga: gdyby bowiem Bóg był pomyślał o "ciężkiej armacie", nie byłby stworzył świata. Niekiedy jednak to samo życie, które potrzebuje zapomnienia, wymaga czasowego zniszczenia tego zapomnienia; wówczas właśnie jasnym winno się okazać, jak niesprawiedliwe jest istnienie jakiejś rzeczy, na przykład jakiegoś przywileju, jakiejś kasty, jakiejś dynastii, jak bardzo rzecz ta zasługuje na śmierć. Wówczas przeszłość jej rozważana bywa krytycznie, wówczas przystępuje się z nożem do jej korzeni, wówczas stąpa się srogo po wszystkich pietyzmach. Jest to zawsze niebezpieczny, mianowicie dla samego życia niebezpieczny proces: i ludzie czy czasy, które służą życiu w ten sposób, że jakąś przeszłość sądzą i niszczą, są zawsze niebezpiecznymi i na niebezpieczeństwo wystawionymi ludźmi i czasami. Gdy będąc oto rezultatami pokoleń poprzednich, jesteśmy też rezultatami ich pobłądzeń, namiętności i pomyłek, ba, zbrodni; niemożliwe oderwać się całkowicie od tego łańcucha. Jeśli potępiamy te pobłądzenia i uważamy się za zwolnionych od nich, to nie usunięto faktu, że z nich pochodzimy. Doprowadzamy w najlepszym razie do sporu odziedziczonej, przekazanej natury i naszego poznania, także i do walki nowej surowej hodowli z tym, co z dawien dawna wpojone i wrodzone, zaszczepiamy nowe nawyknięcie, nowy instynkt, drugą naturę, tak że pierwsza natura usycha. Jest to próba niejako nadania sobie *a posteriori* przeszłości, z której pochodzić by się chciało, w przeciwstawieniu do tej, z której się pochodzi: zawsze próba niebezpieczna, bo tak trudno znaleźć granicę w zaprzeczaniu przeszłości i ponieważ drugie natury są przeważnie słabsze niż pierwsze. Kończy się zbyt często na poznaniu dobra, nie czyniąc go, bo zna się i lepsze, nie mogąc go dokonać. Lecz tu i ówdzie udaje się jednak zwycięstwo i istnieje nawet dla walczących, dla tych, którzy posługują się historią krytyczną dla życia, uwagi godna pociecha: to jest wiedza, że także owa pierwsza natura była kiedyś tam drugą naturą i że każda druga natura zwycięska staje się pierwszą.

4.

Oto usługi, które historia oddać może życiu; każdy człowiek i każdy naród potrzebuje stosownie do celów, sił i potrzeb, pewnej znajomości przeszłości, już to jako historii monumentalnej, już to jako antykwarskiej, już to jako krytycznej: lecz nie jako gromada czystych, przyglądających się tylko życiu myślicieli, nie jako żądne wiedzy, dające się tylko wiedzą zadowolić jednostki, dla których pomnożenie poznania jest celem samym, lecz zawsze tylko gwoli życiu, a więc także pod władzą i najwyższą życia wodzą. Że to jest naturalny stosunek jakiegoś czasu, jakiejś kultury, jakiegoś narodu do historii – wywołany głodem, regulowany stopniem potrzeby, w szrankach trzymany wewnętrzną mocą plastyczną – że znajomość przeszłości wszech czasów pożądana jest tylko w służbie przyszłości i terażniejszości, nie zaś dla osłabienia terażniejszości, nie dla wyplenienia silnej życiowo przyszłości: to wszystko jest proste, jak prosta jest prawda i przekona natychmiast nawet tego, który nie każe dopiero dowodzić sobie tego historycznie.

A teraz rzućmy szybko okiem na nasze czasy! Przestraszamy się, uciekamy wstecz: gdzie podziła się jasność, naturalność i czystość owego stosunku życia i historii, jak mętnie, jak przesadnie, jak niespokojnie faluje teraz ten problemat przed naszymi oczami! Czy wina leży w nas, patrzących! Czy też rzeczywiście zmieniła się konstelacja życia i historii przez to, że jakaś złowieszczo potężna gwiazdy stanęła między nimi? Niech inni wykażą, że widzieliśmy

falszywie: my powiemy, co nam się zda widzieć. Bez wątpienia stanęła w środku taka gwiazda, lśniaca i wspaniała gwiazda, konstelacja rzeczywiście zmieniona – przez naukę, przez żądanie, by historia była nauką. Teraz już nie życie rządzi tylko i poskramia wiedzę o przeszłości: lecz obalono wszystkie pola graniczne i wszystko, co niegdyś było, wali się na człowieka. Jak daleko wstecz coś stawało się, tak daleko wstecz, w głąb nieskończoności przesunęły się perspektywy. Jeszcze żadne pokolenie nie widziało takiego nieogarniętego wzrokiem widowiska, jakie ukazuje teraz nauka o uniwersalnym stawaniu się, historia; oczywiście jednak ukazuje ona je z niebezpieczną śmiałością swego hasła: *fiat veritas, pereat vita* [niech stanie się prawda, niech życie zginie].

Przedstawmy sobie teraz obraz przebiegu duchowego, spowodowanego przez to w duszy człowieka nowoczesnego. Wiedza historyczna spływa i wpływa na nią z niewyczerpanych źródeł ciągle na nowo, rzeczy obce i bez związku tłoczą się, pamięć otwiera wszystkie swe drzwi, a przecież jest nie dość szeroko otwarta, natura trudzi się do najwyższego stopnia, by obcych tych gości przyjąć, uszeregować i uczcić, oni sami jednak walczą z sobą wzajem i zdaje się rzeczą konieczną ich wszystkich poskromić i pokonać, by samemu z powodu ich walki nie zginąć. Przyzwyczajenie do tak nieporządnego, burzliwego i walczącego prowadzenia domu staje się z wolna drugą naturą, choć nie ulega kwestii, że ta druga natura jest daleko słabsza, daleko niespokojniejsza i na wskroś niezdrowsza niż pierwsza. Człowiek nowoczesny wlecze ostatecznie z sobą ogromne mnóstwo niestrawnych kamieni wiedzy, które potem przy sposobności porządnie też w ciele stukoczą, jak mówi bajka. Tym stukotem zdradza się najwłaściwsza właściwość tego człowieka nowoczesnego: uwagi godne przeciwieństwo wnętrza, któremu nie odpowiada żadna zewnętrzność, zewnętrzność, której nie odpowiada żadne wnętrze, przeciwieństwo, którego nie znał narody dawne. Wiedza, która nadmiernie pochłonięta zostaje bez głodu, ba, wbrew potrzebie, nie działa już teraz jako przekształcający, na zewnątrz pędzący motyw i pozostaje ukryta w pewnym chaotycznym świecie wewnętrznym, który ów człowiek nowoczesny z dziwną dumą określa jako właściwą mu "wewnętrzność". Mówi się potem, że się posiada treść i że brak tylko formy; lecz u wszystkiego, co żyje, jest to zgoła nieprzyzwoite przeciwieństwo. Nasze wykształcenie nowoczesne nie jest przeto właśnie niczym żywym, ponieważ bez owego przeciwieństwa nie da się zgoła pojąć; to znaczy: nie jest wcale wykształceniem prawdziwym, tylko pewnego rodzaju wiedzą o wykształceniu, rzecz kończy się na myśli o wykształceniu, na uczuciu wykształcenia, nie ma z tego żadnego skutku wykształcenia. To natomiast, co rzeczywiście jest motywem i co jako czyn występuje widocznie na zewnątrz, znaczy wówczas często niewiele więcej niż obojętny konwenans, nędzne naśladownictwo lub nawet surowa karykatura. We wnętrzu spoczywa wtedy uczucie, podobnie owemu wężowi, który połknął całe króliki i potem uciszony kładzie się w słońcu i unika wszelkich ruchów, oprócz koniecznych. Proces wewnętrzny jest teraz sednem rzeczy, jest właściwym "wykształceniem". Każdy, kto przechodzi mimo, ma tylko jedno życzenie, by wykształcenie takie nie zginęło z niestrawności. Pomyślmy sobie na przykład Greka, przechodzącego obok takiego wykształcenia, dowiedziałyby się, że dla ludzi nowszych "wykształcony" i "wykształcony historycznie" zdaje się w takim zostawać z sobą związku, jakby były jednym i tym samym i różniły się tylko liczbą słów. Jeśli więc wypowie swe zdanie: ktoś może być bardzo wykształcony, a jednak historycznie wcale nie wykształcony, to by mniemano, że niedobrze słyszano i kiwano by głowami. Ów znany ludek niezbyt odległej przeszłości, mam na myśli właśnie Greków, zachował sobie twardo w okresie swej największej siły zmysł historyczny; gdyby człowiek współczesny musiał mocą czaru w ów świat powrócić, to uznałby prawdopodobnie Greków za bardzo "niewykształconych", czym wówczas oczywiście odkryto by dla publicznego pośmiewiska tak mozolnie osłanianą tajemnicę wykształcenia nowoczesnego, bo my nowocześni nie mamy z siebie nic zgoła; tylko przez to, że napełniamy

i przepełniamy się obcymi czasami, obyczajami, sztukami, filozofiami, religiami, odkryciami, stajemy się czymś godnym uwagi, to jest chodzącymi encyklopediami, jakby nas może tytułował zabląkany w nasze czasy starohelleńczyk. Całą wartość encyklopedii znajdujemy w tym tylko, co w nich się znajduje, w treści, nie w tym, co na nich się znajduje, lub co jest oprawą lub łupiną; i tak jest całe wykształcenie nowoczesne w istocie swej wewnętrzne; zewnątrz wytłoczył na tym introligator coś jakby "podręcznik wykształcenia wewnętrznego dla zewnętrznych barbarzyńców". Ba, to przeciwstawienie wnętrza i zewnętrzności czyni zewnętrzność jeszcze bardziej barbarzyńską niżby być musiało, gdyby surowy jakiś lud wyrastał tylko z siebie wedle swych grubych potrzeb. Bo jakież środki pozostaje jeszcze naturze, by pokonać to, co zbyt obficie napiera? Tylko ten jeden środek: by brać je jak najlżej, by je szybko usunąć i wypchnąć. Z tego powstaje przyzwyczajenie niebrania już spraw rzeczywistych poważnie, z tego powstaje "słaba osobowość", skutkiem której to, co rzeczywiste, co istnieje, małe tylko robi wrażenie; człowiek staje się wreszcie względem zewnętrzności coraz opieszalszy i wygodniejszy i rozszerza niebezpieczną przepaść między treścią i formą aż do znieczulenia dla barbarzyństwa, byle tylko pamięć miała coraz nowe bodźce, byle tylko dopływały coraz nowe, godne widzenia rzeczy, które by można pięknie poustawiać w skrzyniach owej pamięci. Kultura jakiegoś narodu została już z pewną słuszością, jak mniemamy, określona jako jedność stylu artystycznego we wszystkich przejawach życiowych jakiegoś narodu; określenia tego nie wolno źle rozumieć, w tym sensie, jakoby chodziło o przeciwstawienie barbarzyństwa i stylu pięknego; naród, któremu przyznaje się kulturę, winien być tylko w całej rzeczywistości czymś żywotnie jednym, a nie tak nędznie rozpadać się na wnętrze i zewnętrzność, treść i formę. Kto chce dążyć i dopomagać do kultury jakiego narodu, niech dąży i dopomaga do tej wyższej jedności i niech współpracuje w niszczeniu wykształconości nowoczesnej na rzecz prawdziwego wykształcenia, niech waży się zastanowić nad tym, jak przywrócić można zakłócone przez historię zdrowie jakiegoś narodu, jak naród ten odnaleźć może swoje instynkty, a przez to swą uczciwość.

Będę mówił choćby wprost o nas Niemcach terazniejszych, którzy więcej niż jakikolwiek inny naród cierpimy na tę słabość osobowości i na sprzeczność treści i formy. Forma uchodzi u nas, Niemców powszechnie za konwenans, za przebranie i udanie i jest przeto, jeśli nie znieawiedzona, to przecie w każdym razie niekochana, jeszcze właściwiej byłoby rzec, że czujemy nadzwyczajną trwogę wobec słowa konwenans, a również i przed rzeczą konwenansem. W tej trwodze opuścił Niemiec szkołę Francuzów; gdyż chciał się stać bardziej naturalny i przez to bardziej niemiecki. Jednak zdaje się, że się w tym "przez to" przeliczył: uciekły ze szkoły konwenansu, puszczał sobie wodze, jak tylko i na co przyszła mu ochota i podrabiał w gruncie rzeczy w półzapomnieniu niedbale i dowolnie to, co przedtem skrupulatnie i często szczęśliwie naśladował. Tak żyje się, w przeciwieństwie do dawnych czasów, i dziś jeszcze w niedbale niepoprawnym konwenansie francuskim; jak okazuje całe nasze chodzenie, stanie, zabawa, ubiór i mieszkanie. W mniemaniu, że ucieka się do naturalności, wybrano tylko folgowanie sobie, wygodę i jak najmniejszą miarę przewycięzania siebie. Przejdźmy się po jakimś mieście niemieckim – wszelki konwenans, w porównaniu z narodową osobliwością miast zagranicznych ukazuje się w negatywie, wszystko jest bezbarwne, zużyte, źle skopiowane, niedbałe, każdy postępuje wedle swego upodobania, lecz nie wedle silnego, bogatego myślowo upodobania, jeno wedle praw, które naprzód przepisuje pośpiech, a potem ogólna żądza wygody. Część odzienia, nad której wynalezieniem nie trzeba sobie łamać głowy, której włożenie nie wymaga dużo czasu, więc część odzienia, zapożyczona w obczyźnie i jak najniedbalej naśladowana, uchodzi u Niemców natychmiast za dodatek do stroju narodowego. Zmysł formy odrzucają wprost ironicznie – bo ma się przecie z myślą treści: są przecie sławnym narodem wewnętrznym.

Istnieje też jednak sławne niebezpieczeństwo tej wewnętrzności; sama treść, o której się twierdzi, że nie może być zgoła zewnątrz widziana, mogłaby się przy sposobności ulotnić; zewnątrz jednak nie zauważono by ani tego, ani jej dawniejszej obecności. Lecz choć wciąż myśleć będziemy, że naród niemiecki jest jak najdalej od tego niebezpieczeństwa: to cudzoziemiec zachowa zawsze nieco słuszności, wyrzucając nam, że wewnętrzność nasza jest zbyt słaba i nieuporządkowana, by działać na zewnątrz i nadać sobie formę. Przy tym może ona w rzadkim stopniu okazywać się delikatnie wrażliwą, poważną, głęboką, dobrą i może bogatszą niż wewnętrzność innych narodów: lecz jako całość pozostaje słaba, gdyż wszystkie te piękne włókna nie są związane w jeden silny węzeł: tak że czyn widzialny nie jest czynem ogólnym i samoobjawieniem tej wewnętrzności, lecz tylko słabiuchną lub surową próbą jakiegoś włókna, chcącego uchodzić raz pozornie za całość. Dlatego Niemca nie można zgoła sądzić po jakimś czynie, a jako indywiduum pozostaje on i po tym czynie jeszcze całkowicie ukryty. Wiadomo, że mierzyć go trzeba wedle jego myśli i uczuć, a te wypowiada on teraz w swych książkach. Gdyby tylko właśnie te książki nie obudziły niedawno więcej niż kiedykolwiek wątpliwości, czy sławna wewnątrzność rzeczywiście jeszcze siedzi w swej niedostępnej świątyni: straszna by to była myśl, że pewnego dnia zginęła i że teraz jeszcze tylko zewnętrzność, ta dumna, niezgrabna i pokornie niedbała zewnętrzność pozostała jako oznaka Niemca. Prawie równie straszna, jak gdyby wewnętrzność owa, acz widzieć tego nie można, siedziała tam sfalszowana, pofarbowana, pomalowana i stała się aktorką, jeśli nie czymś jeszcze gorszym: jak to na przykład stojący na uboczu i przypatrujący się cicho Grillparzer zdaje się przypuszczać ze swego dramatyczno-teatralnego doświadczenia. "Czujemy abstrakcją, mówi on, nie wiemy już prawie, jak uzewnętrznia się uczucie u naszych współczesników; każemy im wyprawiać skoki, jakich dzisiaj już nie wyprawiają. Szekspir zepsuł nas wszystkich nowszych".

Jest to poszczególny, może zbyt szybko uogólniony wypadek: lecz jakże straszne byłoby jego usprawiedliwione uogólnienie, gdyby poszczególne wypadki zbyt często narzucały się postrzegaczowi, jak rozpaczliwie brzmiałoby zdanie: my, Niemcy, odczuwamy abstrakcją; jesteśmy wszyscy zepsuci przez historię – zdanie, które by zniszczyło u korzeni wszelką nadzieję na jakąś przyszłość jeszcze mającą kulturę narodową, bo każda taka nadzieja wyrasta z wiary w szczerą i bezpośrednią uczucia niemieckiego, z wiary w nienaruszoną wewnętrzność. Czego się jeszcze spodziewać, w co wierzyć, jeśli zmętniało źródło wiary i nadziei, jeśli wewnętrzność nauczyła się wyprawiać skoki, tańczyć, szminkować się, uzewnętrzniać się abstrakcją i wyrachowaniem i z wolna tracić samą siebie! I jakże wielki duch produktywny wytrzymać ma jeszcze wśród narodu, który swej jednolitej wewnętrzności nie jest już pewien i który rozpada się na wykształconych o wewnętrzności opacznie wychowanej i uwiedzionej i na niewykształconych o wewnętrzności niedostępnej! Jak może on wytrzymać, jeśli zginęła jedność uczucia narodowego, jeśli nadto wie, że właśnie w tej części, która zwie się wykształconą częścią narodu i rości sobie prawo do narodowych duchów artystycznych, uczucie jest sfalszowane i ubarwione. Niechby tu i ówdzie sąd i smak jednostki stał się nawet delikatniejszy i subtelniejszy – to nie jest dlań odszkodowaniem: dręczy go, że musi mówić niejako tylko do jednej sekty i że wśród swego narodu nie jest już konieczny. Może teraz skarb swój raczej pogrzebie, bo czuje wstręt, by pretensjonalnie patronowała mu sekta, gdy serce jego pełne jest współczucia dla wszystkich. Instynkt narodu nie wychodzi już na jego spotkanie; daremnie wyciągać ku niemu z tęsknotą ramiona. Cóż pozostaje mu teraz jeszcze, jeżeli nie to, żeby zwrócić swój gniew natchniony przeciw owemu hamującemu wyłączeniu, przeciw szrankom, wzniesionym w tak zwanym wykształceniu jego narodu, by jako sędzia przynajmniej potępić to, co dla niego, żyjącego i życie płodzącego, jest zniszczeniem i zhańbieniem: więc zamienia głębokie zrozumienie swego losu na boską rozkosz twórcy i wspomóżyciela i kończy jako samotny wiedzący, jako przesycony mędrzec.

Widok to przebolesny: kto to w ogóle widzi, pozna tu święte przymuszenie: mówi sobie, tu trzeba pomóc, powrócić musi znowu owa wyższa jedność w naturze i duszy narodu, rysa między wnętrzem i zewnętrżnością znów musi zniknąć pod razami młota konieczności. Jakich więc środków ma się chwycić? Cóż pozostaje mu znów prócz jego głębokiego poznania: głośząc je, rozpowszechniając, pełnymi rozsiewając dłońmi, spodziewa się zaszcześcić potrzebę: a z silnej potrzeby powstanie kiedyś silny czyn. I abym nie pozostawił żadnej wątpliwości, skąd biorę przykład owej konieczności, owej potrzeby, owego poznania: to niech tu wyraźnie zaświadczę, że dążymy do jedności niemieckiej w owym najwyższym znaczeniu i dążymy goręcej niż do zjednoczenia politycznego, do jedności ducha i życia niemieckiego po zniszczeniu przeciwstawienia treści i formy, wewnętrżności i konwenansu.

5.

Z pięciu względów zdaje mi się przesyć jakiegoś czasu w historii być wrogi i niebezpieczny dla życia: nadmiar taki wytwarza ów dotąd omawiany kontrast wnętrza i zewnętrżności i osłabia przez to osobowość; nadmiar ten wmawia w pewne czasy, że posiadają one najrzadszą cnotę, sprawiedliwość, w stopniu wyższym niż wszystkie inne okresy; nadmiar ten burzy instynkty narodu i przeszkadza dojrzaniu nie mniej jednostki, jak i całości; nadmiar ten zaszczeplia szkodliwą każdego czasu wiarę w starość ludzkości, wiarę, że się jest spóźnionym dzieckiem i epigonem; nadmiar ten wprawia pewne czasy w niebezpieczny nastrój ironii co do siebie, a następnie w jeszcze niebezpieczniejszy nastrój cynizmu; w tym nastroju jednak dojrzewają one coraz bardziej do mądrej egoistycznej praktyki, która paraliżuje i w końcu niszczy moce życiowe.

A teraz wróćmy do naszego pierwszego twierdzenia: człowiek nowoczesny cierpi na osłabienie osobowości. Jak Rzymianin z czasów Cesarstwa stawał się nierzymski, patrząc na okrąg świata, będący mu na usługi, jak sam się zatracił wśród napływu obcości, wyrodniał wśród kosmopolitycznego karnawału bogów, obyczajów i sztuk, tak musi się stać z człowiekiem nowoczesnym, który ustawicznie każe sobie przez swych artystów historycznych urządzać święto wystawy światowej; stał się on używającym i przechadzającym się widzem i wprawiony został w stan, w którym nawet wielka rewolucja ledwo na chwilę jakąś zmianę wywołać zdoła. Jeszcze się wojna nie skończyła, a już przerobiona została sto tysięcy razy na zadrukowany papier, już podają ją jako najnowszy środek podniecający znużonym podniebieniem głodnym historii. Zda się prawie niemożliwością wydobyć silny i piękny ton nawet najpotężniejszym uderzeniem w struny: natychmiast przebrzmiewa on znowu, w następnym już okamgnieniu gaśnie historycznie, delikatnie, mglisto i bezsilnie. Mówiąc w sposób moralny: nie udaje wam się już pochwycić wzniosłości, czyny wasze są nagłymi razami, nie grzmiącymi gromami. Dokonajcie czegoś największego i najdziwniejszego, mimo to zstąpi ono bezspiewnie i bezdźwięcznie do Orkusa [krainy zmarłych]. Bo sztuka ucieka, gdy nad czynami swymi rozpinacie natychmiast namiot historyczny. Kto chce w jednej chwili zrozumieć, obliczyć, pojąć tam, gdzie miał w długim wstrząśnieniu ująć to, co niezrozumiałe, jako wzniosłe, może być mądrym zwany, jednak tylko w znaczeniu, w którym Schiller mówi o rozumie rozumnych: nie widzi on czegoś, co przecie dziecko widzi, nie słyszy czegoś, co przecie dziecko słyszy; to coś jest właśnie najważniejsze: ponieważ tego nie rozumie, jest rozumienie jego dziecinniejsze niż dziecko i naiwniejsze niż naiwność, mimo wielu chytrych fałdzyków jego pergaminowej twarzy i wirtuozowskiej biegłości palców w rozplątaniu płatanin. To znaczy: zniszczył on i stracił

swój instynkt, nie może już, ufając "boskiemu zwierzęciu", zawiesić cugli, gdy rozum jego się waha, a droga wiedzie przez pustynie. Więc indywiduum staje się trwożne i niepewne i nie śmie już sobie wierzyć: zapada samo w siebie, we wnętrzość, co tu znaczy tylko: w nagromadzoną kupę rzeczy nauczonych, które nie działają na zewnątrz, pouczeń, które nie stają się życiem. Jeśli się spojrzy na zewnętrzność, to zauważy się, jak wypędzanie instynktów przez historię przetworzyło ludzi na same prawie *abstracta* i cienie: nikt nie ryzykuje już swojej osoby, lecz maskuje się jako człowiek wykształcony, jako uczonec, jako poeta, jako polityk. Jeśli się takie maski zaczepi, ponieważ się sądzi, że biorą rzecz poważnie, a nie bawią się tylko w teatr lalek – bo wszystkie społem wystawiają powagę na pokaz – to ma się nagle w rękach tylko gałgany i pstre łaty. Przeto nie należy się dać ludzić, przeto trzeba ich zgromić: "zrzućcie wasze kaftany lub bądźcie, czym się zdajecie!". Niechże każdy z natury poważny nie musi już stawać się Don Kichotem, skoro ma coś lepszego do roboty niż bić się z takimi rzekomymi rzeczywistościami. W każdym razie jednak musi patrzeć bystro, przy każdej masce wołać swe "stój, kto idzie!" i ściągać jej maskę na kark! Dziwne! Można by mniemać, że historia dodaje ludziom przede wszystkim odwagi być uczciwymi – choćby się nawet uczciwym błaznem być miało; i zawsze to było jej działaniem, tylko teraz już nie! Wykształcenie historyczne i mieszczański surdut uniwersalny panują równocześnie. Chociaż nigdy jeszcze nie mówiło się tak pewnym dźwiękiem o "wolnej osobowości", nie widzi się nawet osobowości, nie mówiąc już o wolnych, jeno samych trwożnie okrytych ludzi uniwersalnych. Indywiduum cofnęło się do wewnętrzności: z zewnątrz nie znać go zgoła; wobec czego wątpić wolno, czy w ogóle istnieć mogą przyczyny bez skutków. Lub byłoby do strzeżenia wielkiego dziejowego haremu świata potrzebne pokolenie eunuchów? Tym oczywiście jest z czystą obiektywnością bardzo do twarzy. Zdaje się przecie prawie, jakby zadaniem było czuwać nad historią, by nic z niej nie wyszło, tylko właśnie historie, lecz żadne zdarzenie! – strzec, by przez nią osobowości nie stały się "wolne", to ma znaczyć prawdziwe wobec siebie, prawdziwe wobec innych, i to w słowie i czynie. Dopiero ta prawdziwość dobędzie na jaw potrzebę, wewnętrzną nędzę człowieka nowoczesnego i wówczas mogą na miejsce owych lękliwie ukrywających konwenansów i maskarad wstąpić jako prawdziwe pomocniczki sztuka i religia, by wspólnie zaszcześcić kulturę, odpowiadającą prawdziwym potrzebom, a nie, jak nas terażniejsze ogólne wykształcenie uczy, okłamywać się co do tych potrzeb i przez to stawać się chodzącym kłamstwem.

W jakież nienaturalne, sztuczne i w każdym razie niegodne położenie wpaść musi w czasie, który cierpi na wykształcenie ogólne, najprawdziwsza z wszystkich nauk, uczciwa naga bogini filozofia! Staje się ona w takim świecie wymuszonej zewnętrznej jednokształtności uczonym monologiem przechadzającego się samotnika, przypadkową zdobyczą myśliwską jednostki, ukrytą tajemnicą pokojową lub nieszkodliwą gadaniną akademickich starców i dzieci. Nikt nie śmie się ważyć dopełnić na sobie prawa filozofii, nikt nie żyje filozoficznie, z ową prostą wiernością męską, która człowieka starożytnego zmuszała, gdziekolwiek był, cokolwiek czynił, zachowywać się jak stoik, skoro raz stoik wierność ślubował. Całe filozofowanie nowoczesne jest polityczne i policyjne, ograniczone przez rządy, kościoły, akademie, obyczaje i tchórzostwa ludzi do uczonego pozoru; kończy się na westchnieniu "gdyby przecie" lub na poznaniu "było raz". Filozofia jest w obrębie wykształcenia historycznego bez prawa, jeśli chce być czymś więcej niż wewnętrznie powstrzymywaną wiedzą bez działania; gdyby człowiek nowoczesny był w ogóle jeszcze odważny i zdecydowany, gdyby nawet w nieprzyjaźniach swych nie był istotą tylko wewnętrzną: to by ją wyświecił; tak zadowala się wstydliwym odziewaniem jej nagości. Tak, myśli się, pisze się, drukuje się, mówi się, uczy się filozoficznie – dotąd wolno w przybliżeniu wszystko; tylko w działaniu, w tak zwanym życiu jest inaczej: tu jest zawsze tylko jedno

pozwolone, a wszystko inne wprost niemożliwe: tak chce wykształcenie historyczne. Sąż to jeszcze ludzie, pytamy się, czy może tylko maszyny myślące, piszące i mówiące?

Goethe mówi raz o Szekspirze: "Nikt bardziej od niego nie gardził kostiumem materialnym; zna on bardzo dobrze wewnętrzny kostium człowieczy, a w tym wszyscy są sobie równi. Mówią, że wybornie przedstawił Rzymian; nie jestem tego zdania, są to sami wcieleni Anglicy, ale oczywiście ludzie z gruntu, a na tych leży dobrze także toga rzymska". Otóż pytam, czy byłoby choćby tylko możliwe naszych dzisiejszych literatów, trybunów, urzędników, polityków wystawić jako Rzymian; nie da się to absolutnie, bo nie są ludźmi zgoła, tylko wcielonymi kompendiami i niejako konkretnymi abstraktami. Gdyby mieli mieć charakter i własny temperament, to tkwi to wszystko tak głęboko, że nie może się zgoła wywinąć na światło dzienne: gdyby mieli być ludźmi, to są nimi jednak tylko dla "badacza nerek". Dla każdego innego są czymś innym, nie ludźmi, nie bogami, nie zwierzętami, lecz tworamí wykształcenia historycznego, zgoła wykształceniem, obrazem, formą bez dającej się wykazać treści, niestety tylko złą formą, a ponadto uniformem. I tak niech będzie rozumiane i rozważane me zdanie: historię znoszą tylko osobowości silne, inne gasi ona zupełnie. To dlatego, że wikła uczucie i wrażliwość tam, gdzie one dość silne nie są, by mierzyć przeszłość wedle siebie. Bo kto nie waży się już ufać sobie, lecz samowolnie dla uczucia swego szuka w historii rady, "jak mam czuć w tym wypadku", ten stopniowo stanie się ze strachu aktorem i gra rolę, przeważnie nawet wiele ról i dlatego wszystkie tak źle i płasko. Stopniowo ginie wszelka równoważność między mężem a jego historyczną dziedziną; widzimy małych krzykliwych chłopców, obcujących z Rzymianami, jakby to byli im równi: a w szczątkach poetów greckich gmerają i grzebią, jak gdyby i te *corpora* [ciała] leżały gotowe do ich sekcji i były *vilia* [marne], czym mogą być ich własne *corpora* literackie. Przypuśćmy, że ktoś zajmuje się Demokrytem, to mam zawsze pytanie na języku: dlaczego właśnie Demokryt? Czemu nie Heraklit lub Filon, lub Bacon, lub Kartezjusz? I tak dalej wedle upodobania. A potem: dlaczego właśnie filozof? Czemu nie poeta, nie mówca? I dlaczego w ogóle Grek, czemu nie Anglik, nie Turek? Czyż przecie przeszłość nie jest dość wielka, by znaleźć coś, przy czym nie wydawalibyście się sami tak śmiesznie dowolni? Lecz, jak się rzekło, jest to pokolenie eunuchów; dla eunucha jest ta kobieta czy tamta, właśnie tylko kobietą, kobietą samą w sobie, czymś wiecznie nieprzystępnym – i tak jest obojętne, co robicie, byle tylko historia sama pięknie "obiektywnie" strzeżona była, mianowicie przez takich, którzy nigdy sami historii tworzyć nie umieją. A ponieważ pierwiastek wieczysty kobiecości nigdy ku górze pociągać was nie będzie, więc ściągacie go ku sobie w dół i jako *neutra*, bierzecie też historię jako *neutrum*. Aby jednak nie sądzono, że poważnie porównywan historię z pierwiastkiem wieczystym kobiecości, to wypowiem się jeszcze jaśniej, że uważam ją przeciwnie za pierwiastek wieczysty męskości: tylko że tym, którzy na wskroś są "historycznie wykształceni", musi być wcale obojętne, czy jest ona tym pierwszym czy drugim: sami przecie nie są ani mężczyznami, ani kobietami, ani nawet *communia* [tu: istoty o połączonej płci], jeno zawsze tylko *neutra* lub, wyrażając się wykształceni, właśnie tylko wiecznie obiektywni.

Kiedy osobowości zostały już w sposób wyżej opisany wydęte do wiecznej bezpodmiotowości lub, jak się mówi, przedmiotowości: to nic już nie zdoła na nie działać; niech zdarzy się coś dobrego i porządnego, jako czyn, poezja, muzyka: to natychmiast wyrażony człek z wykształceniem traci z oczu dzieło i pyta o historię autora. Jeśli ten niejedno już stworzył, musi natychmiast pozwolić wytłumaczyć sobie dotychczasową i przypuszczalnie dalszą drogę swego rozwoju, natychmiast bywa obok innych dla porównania stawiany, ze względu na wybór swego przedmiotu, jego traktowanie, sekcjonowany, rozdzierany, mądrze na nowo składany i na ogół ciągle napominany i pouczany. Niech stanie

się coś najbardziej zdumiewającego, to zawsze znajdzie się na miejscu gromada neutralów historycznych, gotowa patrzeć na autora już z wielkiego oddalenia. W okamgnieniu głosi się echo: lecz zawsze jako "krytyka", choć krótko przedtem ani się krytykowi śniło o możliwości zdarzenia. Nigdzie nie przychodzi do działania, lecz zawsze i ciągle tylko do "krytyki"; a krytyka sama nie wywiera znów żadnego działania, tylko doznaje znowu krytyki. Przy tym zgodnie postanowiono uważać wiele krytyk za działanie, lecz mało lub żadną za niepowodzenie. W gruncie jednak, nawet przy takim "działaniu", pozostaje wszystko po staremu: gada się wprowadzić czas jakiś coś nowego, lecz potem znów coś nowego i czyni się tymczasem to, co się zawsze czyniło. Wykształcenie historyczne naszych krytyków nie pozwala już zgoła, by przyszło do jakiegoś działania we właściwym rozumieniu, to znaczy do działania na życie i czyny: na najczarniejsze pismo kładą natychmiast swą bibułę, na najwdzięczniejszym rysunku smarują grube krechy swojego pędzla, które należy uważać za korektę: znowu coś się skończyło. Nigdy jednak z krytycznego pióra ciec nie przestaje, bo stracili moc nad nim, i raczej pióro ich prowadzi niż oni pióro. Właśnie w tym braku miary ich wylewów krytycznych, w braku panowania nad sobą samym, w tym, co Rzymianie *impotentia* zowią, zdradza się słabość osobowości nowoczesnej.

6.

Lecz dajmy pokój tej słabości. Zwróćmy się raczej do wielce sławionej siły człowieka nowoczesnego z bolesnym bądź co bądź pytaniem, czy ma on prawo dla swej znanej "obiektywności" historycznej zwać się silnym, mianowicie sprawiedliwym i to sprawiedliwym w stopniu wyższym niż człowiek czasów innych. Czy to prawda, że owa obiektywność ma swe źródło we wzmożonej potrzebie i żądzy sprawiedliwości? Lub czy też budzi ona jako skutek zgoła innych przyczyn właśnie tylko pozór, jakoby sprawiedliwość była właściwą tego skutku przyczyną? Może uwodzi ona do szkodliwego, bo zbyt pochlebnego przesądu co do cnót człowieka nowoczesnego? Sokrates uważał wyobrażenie, że się posiada cnotę, nie posiadając jej, za cierpienie bliskie obłudowi: i zaiste wyobrażenie takie jest niebezpieczniejsze niż przeciwne urojenie cierpienia z powodu błędu, z powodu występku. Bo przy tym urojeniu istnieje może jeszcze możliwość stania się lepszym; owo wyobrażenie atoli czyni człowieka lub jakiś czas z dnia na dzień gorszym – więc w tym wypadku niesprawiedliwszym.

Zaprawdę, nikt nie ma w stopniu wyższym prawa do naszego szacunku niż ten, kto posiada popęd i siłę do sprawiedliwości. Bo w niej jednoczą się i kryją najwyższe i najrzadsze cnoty, jak w niezgłębionym morzu, które z wszystkich stron przyjmuje i pochłania strumienie. Ręka sprawiedliwego, mającego prawo sążenia, nie drży już, trzymając wagę; nieubłagany dla samego siebie, kładzie on ciężar po ciężarze, oko jego nie mąci się, gdy szale wznoszą się i opadają, a głos jego nie jest ani twardy ani złamany, gdy obwieszcza wyrok. Gdyby był zimnym demonem poznania, to rozpościerałby wokół siebie lodową atmosferę nadludzko straszliwego majestatu, którego musielibyśmy się bać, a nie czcić go: lecz że jest człowiekiem i usiłuje wznieść się z opieszalej wątpliwości do pewności surowej, z cierplivej łagodności do imperatywu "musisz", z rzadkiej cnoty wielkoduszności do przenaajradszej cnoty sprawiedliwości, że podobny jest teraz temu demonowi, nie będąc od początku niczym innym, jeno biednym człowiekiem, a przede wszystkim, że każdej chwili sobą samym człowieczeństwo swe odpokutowywać musi i trawi się tragicznie w niemożliwej cnotie – to wszystko stawia go na wyżynie samotnej, jako najczcigodniejszy okaz rodzaju ludzkiego; bo pragnie on prawdy, ale nie tylko jako zimnego, nie pociągającego skutków za

sobą poznania, lecz jako porządkującej i karzącej sędzielki, prawdy nie jako egoistycznego posiadania jednostki, lecz jako świętego uprawnienia do przesuwania wszystkich granicznych kamieni egoistycznych posiadłości, słowem, prawdy jako sądu świata, a wcale nie jako zdobyczy i rozkoszy poszczególnego strzelca. W tym bezmyślnie gloryfikowanym wszędzie dążeniu do prawdy jest tylko o tyle coś wielkiego, o ile żądny prawdy ma bezwzględną wolę być sprawiedliwym: podczas gdy przed okiem tępszym całe mnóstwo różnorodnych popędów, jak ciekawość, ucieczka przed nudą, niezyczliwość, próżność, popęd do gry – popędy, które nic zgoła z prawdą do czynienia nie mają – zlewają się z owym dążeniem do prawdy, które ma korzenie w sprawiedliwości. Świat więc zdaje się wprawdzie być pełen takich, którzy "prawdzie służą"; a jednak cnota sprawiedliwości bywa tak rzadka, jeszcze rzadziej poznana, a prawie zawsze znienawidzona na śmierć: gdy tymczasem gromada cnót pozornych każdego czasu chadzała w czci i świetności. Prawdzie nieliczni służą naprawdę, bo tylko nieliczni posiadają czystą wolę być sprawiedliwymi, a nawet z tych znowu najnieliczniejsi siłę, by móc być sprawiedliwymi. Nie wystarczy zgoła mieć tylko wolę po temu: a najstraszniejsze cierpienia spłynęły na ludzi z popędu sprawiedliwości bez zdolności sądenia; skutkiem czego pomyślność powszechna nie wymagałaby niczego innego, jeno by ziarno zdolności sądenia rozsiać jak najszerzej, by oddzielić fanatyka od sędzi, ślepą żądzę sądenia od świadomej siły prawa do sądenia. Lecz gdzie znaleźć sposób szczepienia zdolności sądenia! – skutkiem czego ludzie, gdy im się o prawdzie i sprawiedliwości mówić będzie, wiecznie trwać będą w trwożnej niepewności, czy mówi do nich fanatyk czy sędzia. Należy im przeto wybaczyć, jeśli zawsze ze szczególną życzliwością witali owe "sługi prawdy", którzy nie mają ani woli, ani siły sądenia i stawiają sobie zadania szukania "czystego, nie pociągającego skutków za sobą" poznania lub, dokładniej, prawdy, z której nic nie wynika. Jest dużo prawd obojętnych; są problematy, o których sądzić słusznie nie kosztuje nawet przewyciężenia, nie mówiąc już ofiary. W tej obojętnej i niegroźnej dziedzinie udaje się też człowiekowi stać się zimnym demonem poznania; a mimo to! Jeśli nawet, w szczególnie sprzyjających czasach, całe kohorty uczonych i badaczy zmieniają się w takich demonów – to ciągle niestety pozostanie możliwe, że czasy takie cierpieć będą na brak surowej i wielkiej sprawiedliwości, krótko, na brak najszlachetniejszego rdzenia tak zwanego popędu do prawdy.

Teraz postawmy sobie przed oczyma wirtuoza historycznego terażniejszości: jestże on najsprawiedliwszym mężem swych czasów? Prawda, że wykształcił on w sobie taką delikatność i pobudliwość uczucia, że nic ludzkiego nie jest mu zgoła obce; najrozmaitsze czasy i osoby odpowiadają natychmiast na jego lirze echem w pokrewnych tonach: stał się on odbijającym echo *passivum*, które swym głosem działa znów na inne tego rodzaju *passiva*: aż wreszcie całe powietrze pewnych czasów pełne jest takich dźwięczących w zmieszaniu delikatnych i pokrewnych ech. Jednak zdaje mi się, że słyszy się tylko niejako tony górne każdego oryginalnego, historycznego tonu głównego: tężyzny i potęgi oryginału nie można już odgadnąć z tej sferycznie rozcieńczonej i zaostrojonej gędźby. Za to ton oryginalny budził przeważnie czyny, niedole, grozy, ten nuci do snu i czyni nas miękkimi melomanami; zda się jakby symfonię heroiczną przepisano na dwa flety i przeznaczono ją na użytek marzycielskich palaczy opium. Stąd można już zmiarkować, jak u tych wirtuozów będzie się miała rzecz z naczelną pretensją człowieka współczesnego do wyższej i czystszej sprawiedliwości; cnota ta nie ma w sobie nigdy nic miłego, nie zna zgoła drażniących wzburzeń, jest twarda i straszna. Jak nisko, wedle niej mierząc, stoi już wspaniałomyślność na drabinie cnót, wspaniałomyślność, która jest zaletą kilku i rzadkich historyków! Ale daleko więcej ich dochodzi tylko do tolerancji, do pozwalania na to, czego już zaprzeczyć nie można, do uładzania i w miarę życzliwego upiększania, w tym mądrym przypuszczeniu, że niedoświadczony wytłumaczy to sobie jako cnotę sprawiedliwości, jeśli opowiada się

przeszłość w ogóle bez twardych akcentów i bez wyrazu nienawiści. Lecz tylko siła wyższa może sądzić, słabość musi tolerować, jeśli nie chce siły obłudnie udawać i sprawiedliwość na stolcu sędziowskim aktorką czynić. Mamy nawet jeszcze jedną straszną *species* historyków, tęgie, srogie, uczciwe charaktery – lecz ciasne głowy; tu istnieje zarówno dobra wola być sprawiedliwym, jak patos sędziostwa: lecz wszystkie wyroki są fałszywe, mniej więcej z tego samego powodu, dla którego i fałszywe są wyroki zwykłych kolegiów przysięgłych. Jak nieprawdopodobna jest tedy częstość talentu historycznego! Pomijając tu już zakapturzonych egoistów i stronników, którzy przy fałszywej grze, w którą grają, robią bardzo obiektywną minę. Tak samo pomijając ludzi nierozważnych, którzy jako historycy piszą w naiwnej wierze, że właśnie ich czasy mają słuszość we wszystkich zapatrywaniach popularnych i że pisać po myśli tych czasów znaczy tyle, co być w ogóle sprawiedliwym; wiara, w której żyje każda religia i o której, wobec religii, nie można nic więcej powiedzieć. Owi naiwni historycy nazywają "obiektywnością" mierzenie minionych opinii i czynów wedle kosmopolitycznych mniemań chwili: tu znajdują kanon wszech prawd; pracą ich jest przystosowywanie przeszłości do będących na czasie trywialności. Nazywają natomiast "subiektywnym" każde dziejopisarstwo, które owych mniemań popularnych nie uważa za kanon.

I czyżby nawet w najwyższe tłumaczenie słowa obiektywność nie wkradała się iluzja? Rozumie się wówczas przez to słowo stan u historyka, w którym on zdarzenie jakiejś we wszystkich jego motywach i następstwach tak jasno postrzega, że nie wywiera ono zgoła żadnego na jego podmiot działania: ma się na myśli ów fenomen estetyczny, owo wyzwolenie się z interesu osobistego, w którym malarz wśród burzliwego krajobrazu, wśród błyskawic i grzmotów lub na wzburzonym morzu postrzega swój obraz wewnętrzny i przy tym zapomina o swej osobie. Wymaga się więc także od historyka kontemplacji artystycznej i pełnego zatopienia się w rzeczach: zabobonem jest to jednak, że obraz, który rzeczy ukazują w nastrojonym w ten sposób człowieku, oddaje empiryczną rzeczy istotę. Lub miałyby się rzeczy w owych momentach niejako przez swą własną działalność na czystym *passivum* odrysowywać, portretować, fotografować?

Byłaby to mitologia i licha do tego: nadto nie należy zapominać, że chwila owa jest właśnie najsilniejszą i najsamodzielniejszą chwilą twórczą we wnętrzu artysty, momentem kompozycyjnym najwyższego rodzaju, którego wynik będzie też malowidłem prawdziwym artystycznie, nie zaś malarsko. W ten sposób ciche, obiektywne przemyślenie historii jest cichą pracą dramaturga; to jest szczerzać wszystko myślą, co odosobnione wiązać w całość: wszędzie z założeniem, że jedność planu włożyć trzeba w rzeczy, jeśli jej tam nie ma. Tak oprzędza człowiek przeszłość i ujarzmią ją, tak objawia się jego popęd artystyczny, lecz nie jego popęd do prawdy, popęd do sprawiedliwości. Obiektywność i sprawiedliwość nie mają z sobą nic do czynienia. Można by sobie pomyśleć dziejopisarstwo, które nie ma w sobie ani kropli pospolitej prawdy empirycznej, a jednak mogłoby mieć w najwyższym stopniu prawo do orzeczenia obiektywności. Ba, Grillparzer waży się na określenie: "czymże innym jest historia, jeżeli nie sposobem, w jaki duch człowieka przyjmuje nieprzeniknione dlań zdarzenia; wiąże, co Bóg wie, czy do kupy należy; zastępuje, co niezrozumiałe, czymś zrozumiałym; swe pojęcia o celowości na zewnątrz podsuwa całości, która zna tylko celowość na wewnątrz; i znów przypuszcza przypadek, gdzie tysiąc drobnych działało przyczyn. Każdy człowiek ma zarazem swoją konieczność oddzielną, tak że miliony kierunków równoległe w krzywych i prostych liniach biegną obok siebie, krzyżują się, pomagają sobie, hamują się, dążą naprzód i wstecz i przeto przyjmują dla siebie wzajem charakter przypadku i tak, pomijając już działanie zdarzeń przyrodniczych, uniemożliwiają wskazanie zasadniczej, wszystko obejmującej konieczności tego, co się staje". Teraz jednak właśnie wynikiem owego "obiektywnego" patrzenia na rzeczy, ma być dobyte na światło

takiej konieczności! Jest to założenie, które, wypowiedziane przez historyka jako zasada wiary, dziwną może przybrać postać; Schiller zwłaszcza zdaje sobie zupełnie jasno sprawę z iście właściwej subiektywności tego przypuszczenia, gdy powiada o historyku: "jedno zjawisko po drugim zaczyna się wymykać ślepemu przypadkowi, pozbawionej praw wolności i podporządkowywać się zgodnej całości – istniejącej oczywiście tylko w jego wyobrażeniu – jako człon przystający" [F. Schiller, *Co to jest historia powszechna i po co ją studiujemy*, tłum. M.J. Siemek, w: M.J. Siemek, *Fryderyk Schiller*, Warszawa 1970, str. 195]. Cóż jednak sądzić o wyprowadzonym w pełnej wierze, o bujającym sztucznie między tautologią i nonsensem twierdzeniu pewnego sławnego wirtuoza historycznego: "nic innego, tylko że wszelkie ludzkie czynienie i działanie poddane jest cichemu i często uchylającemu się spod uwagi, lecz przemożnemu i niepowstrzymanemu tokowi rzeczy?". W takim zdaniu czuć nie więcej zagadkowej mądrości jak niezagadkowej niemądrości; jak w powiedzeniu Goethowskiego ogrodnika dworskiego, "natura da się forsować, ale nie zmuszać", lub w napisie budy jarmarcznej, o którym Swift opowiada: "tu widzieć można największego na świecie słonia, z wyjątkiem jego samego". Bo jakież jest przecie przeciwieństwo między czynieniem i działaniem ludzkim a tokiem rzeczy? W ogóle uważam, że historycy tacy jak ów, z którego zdanie przytaczamy, nie pouczają już, skoro uogólniają i ukazują wtedy poczucie swej słabości w niejasnościach. W naukach innych uogólnienia są najważniejsze, o ile zawierają prawa: jeśli jednak takie zdania jak owo przytoczone powyżej, pragną uchodzić za prawa, to można odpowiedzieć, że wówczas praca dziejopisa jest strwoniona; bo co w ogóle z takich zdań pozostaje prawdziwe, po odjęciu owej ciemnej, nierozwiązalnej reszty, o której mówiliśmy – to jest znane, a nawet trywialne; gdyż każdemu w najmniejszym zakresie doświadczenia wpadnie w oczy. Lecz inkomodować z tego powodu całe narody i obracać na to mozolne lata pracy, nie znaczyłoby przecież nic innego, jak w naukach przyrodniczych gromadzić eksperyment do eksperymentu, kiedy z istniejącego skarbu eksperymentów już dawno można wyprowadzić prawo: na który to bezmyślny nadmiar eksperymentowania mają zresztą wedle Zöllnera chorować terażniejsze nauki przyrodnicze. Gdyby wartość jakiegoś dramatu leżeć miała tylko w końcowej i głównej myśli, to sam dramat byłby jak najdaleszą, nieprostą i mozolną drogą do celu; i tak spodziewam się, że historii nie wolno widzieć znaczenia swego w myślach ogólnych, jako w pewnego rodzaju kwiecie i owocu; lecz że wartość jej tkwi właśnie w tym, by jakiś znany, może zwykły temat, jakąś melodię codzienną opisać genialnie, podnieść, wzmóc do obszernego symbolu i dać tak wyczuć w temacie oryginalnym cały świat zadumy, mocy i piękna.

Do tego potrzeba jednak przede wszystkim wielkiej potęgi artystycznej, twórczego unoszenia się nad przedmiotem, miłosnego zatopienia się w danych empirycznych, dosnuwania wątku danych typów – do tego potrzeba w każdym razie obiektywności, lecz jako właściwości pozytywnej. Tak często jednak jest obiektywność tylko frazesem. W miejsce owego wewnątrznie lśniącego, zewnątrznie nieruchomego i ciemnego spokoju oka artysty wchodzi afektacja spokoju; tak jak brak patosu i siły moralnej lubi się maskować ostrym chłodem obserwacji. W pewnych wypadkach banalność sposobu myślenia, mądrość groszowa, która tylko przez swe nudziarstwo czyni wrażenie czegoś spokojnego, niewzruszonego, ośmiela się wyjrzeć, by uchodzić za ów stan artystyczny, w którym podmiot milczy i staje się całkowicie niespostrzegalny. Wówczas wynajduje się wszystko, co w ogóle nie porusza, a najsuchsze słowo jest właśnie trafne. Ba, dochodzi się tak daleko, iż się przypuszcza, że ten, którego jakiś moment przeszłości zgoła nie obchodzi, powołany jest, by go przedstawić. W takim często znajdują się stosunku wzajemnym filologowie i Grecy – jedni nie obchodzą zgoła drugich – to zwie się wtedy też "obiektywnością"! Gdzie więc trzeba właśnie przedstawić to, co najwyższe i najrzadsze, tam umyślnie i na pokaz wystawiane współuczestnictwo, wyszukana, czczo płytką sztuką motywowania są wprost

oburzające – jeśli mianowicie do tej obiektywności udającej obojętności przez próżność historyka. Zresztą trzeba wobec takich autorów sąd swój bliżej motywować w myśl zasady, że każdy człowiek ma właśnie tyle próżności, ile mu zbywa na rozumie. Nie, bądźcie przynajmniej uczciwi! Nie szukajcie pozoru mocy artystycznej, którą rzeczywiście obiektywnością zwać trzeba, nie szukajcie pozoru sprawiedliwości, jeśli nie jesteście uświęceni do straszliwego powołania męża sprawiedliwego. Jak gdyby też być musiało każdego czasu zadaniem, być sprawiedliwym względem tego, co kiedyś było! Czasy i pokolenia nie mają nawet nigdy prawa być sędziami wszystkich dawniejszych czasów i pokoleń; lecz zawsze tylko jednostkom i to najrzadszym przypada czasem posłannictwo tak niewygodne. Któż zmusza was do sądenia? A potem – zbadajcie się tylko, czybyście umieli być sprawiedliwymi, gdybyście nimi być chcieli! Jako sędziowie musielibyście stać wyżej od tego, kto ma być sądzony; podczas gdy przyszłicie tylko później. Goście, którzy przyszli do stołu ostatni, winni słusznie ostatnie otrzymać miejsca: a wy chcecie mieć pierwsze? Więc czyńcie przynajmniej coś najwyższego i największego; może wtedy też uczyni się wam rzeczywiście miejsce, choć przyszłicie ostatni.

Tylko ze stanowiska najwyższej mocy terażniejszości wolno wam przeszłość tłumaczyć: tylko w najsilniejszym napięciu najszlachetniejszych waszych zalet zgadnicie, co jest w przeszłości godne wiedzy i zachowania i co wielkie. Równe równym! Inaczej ściągacie przeszłość do siebie. Nie wiercie dziejopisarstwu, jeśli nie wyskakuje z głowy duchów najrzadszych: zawsze jednak zmiarkujecie jakiej jakości jest ten duch, kiedy są zmuszeni wypowiedzieć coś ogólnego lub powtórzyć coś powszechnie znanego: prawdziwy historyk musi móc przekuwać coś, co ogólnie znane, na coś nigdy nie słyszanego i głosić to, co ogólne, tak prosto i głęboko, że nie spostrzega się prostoty przy głębi, a głębi przy prostocie. Nikt nie może być równocześnie wielkim historykiem, sztucznym człowiekiem i płaskogłowym: natomiast nie należy lekceważyć zwożących, wysypujących i przesiewających robotników, że z pewnością nie mogą być wielkimi historykami; jeszcze mniej należy ich mieszać z owymi, lecz pojmować ich jako potrzebnych czeladników i pomocników w służbie mistrza: tak na przykład jak Francuzi z większą naiwnością niż to u Niemców możliwe, zwykli byli mówić o *historiens de M. Thiers*. Niech robotnicy staną się z czasem wielkimi uczonymi, lecz przeto jeszcze nie mogą być nigdy mistrzami. Wielki uczony i wielki płaskogłowy – to łatwiej już chadza społem pod jednym kapeluszem.

Więc: historię pisze człowiek doświadczony i wyższy. Kto nic własnego nie przeżył w sposób większy i wyższy niż inni, nie będzie też umiał wyjaśnić nic wielkiego i wysokiego z przeszłości. Wyrok przeszłości jest zawsze zadaniem wyroczeni: tylko jako budowniczowie przyszłości, jako mędrcy terażniejszości zrozumiecie je. Tłumaczy się dziś niezwykle głębokie i szerokie działanie Delf szczególnie tym, że kapłani delficy byli dobrymi znawcami przeszłości; teraz należy wiedzieć, że tylko kto przyszłość buduje, ma prawo sądzić przeszłość. Przez to, że patrzycie naprzód, że wytykacie sobie wielki cel, ujarzmiacie równocześnie ów bujny popęd analityczny, który teraz pustoszy wam wszelką terażniejszość i wszelki spokój i uniemożliwia prawie wszelki pokojowy wzrost i dojrzewanie. Załóżcie wokół siebie żywopłot wielkiej i pojemnej nadziei, ufnego dążenia. Ukształtujcie w sobie obraz, któremu odpowiadać ma przyszłość i zapomnijcie o zabobonie, że jesteście epigonami. Macie dość do wymyślenia i wynalezienia, myśląc o owym życiu przyszłym, lecz nie pytajcie historii, by wam pokazała, jak i o czym? Jeśli natomiast wzyjecie się w historię wielkich mężów, to nauczycie się z niej najwyższego przykazania, by dojrzeć i uciec od owej paraliżującej klątwy wychowawczej czasu, który swą korzyść widzi w tym, by nie dać wam dojrzeć, by was niedojrzałych opanować i złupić. I jeśli pragniecie biografów, to nie owych z

refrenem "Pan Ten i Ten i jego czasy", lecz owych, których tytuł musiałby opiewać "walczący przeciw swoim czasom". Syćcie swą duszę Plutarchem i wście się wierzyć w siebie samych, wierząc w jego bohaterów. Z setką takich nienowocześnie wychowanych, to znaczy dojrzałych i do bohaterstwa przywykłych ludzi, można teraz uciszyć na wieki hałaśliwe, płytkie wykształcenie współczesne.

7.

Zmysł historyczny, jeśli rządzi nieposkramiany i wyciąga wszystkie swe konsekwencje, wyplenia przyszłość, ponieważ niszczy iluzje i odbiera rzeczom istniejącym ich atmosferę, w której jedynie żyć mogą. Sprawiedliwość historyczna, nawet jeśli dokonywa się rzeczywiście i w czystym zamyśle, jest przeto cnotą straszną, ponieważ zawsze to, co żyje, podkopuje i do upadku przywodzi: jej sądzenie jest zawsze niszczeniem. Jeśli poza popędem historycznym nie działa popęd budowniczy, jeśli nie burzy się i sprząta, by jakaś już w nadziei żyjąca przyszłość na wolnym miejscu gmach swój budowała, jeśli sprawiedliwość rządzi sama, wówczas popęd twórczy traci siłę i odwagę. Jakaś religia na przykład, która pod rządem czystej sprawiedliwości zmieniona ma być na wiedzę historyczną, religia, która ma być poznana na wskroś historycznie, zostaje u kresu tej drogi zarazem zniszczona. Powód tkwi w tym, że przy porachunku historycznym wychodzi każdym razem na jaw tyle fałszu, surowości, nieludzkości, absurdu, gwałtu, że pełny pietyzmu nastrój iluzji, w którym wszystko, co żyć chce, jedynie żyć może, rozwiewa się nieodzownie: tylko w miłości jednak, tylko ocieniony iluzją miłości, tworzy człowiek, to jest tylko w bezwarunkowej wierze w doskonałość i słuszność. Każdemu, kogo się zmusza kochać już nie bezwarunkowo, obcina się korzenie mocy; musi on uschnąć, to jest stać się nieuczciwym. W takich działaniach przeciwstawia się historii sztuka: i tylko jeśli historia znosi przekształcanie na dzieło sztuki, więc na czysty twór sztuki, może ona zachowywać instynkty lub nawet je budzić. Takie jednak dziejopisarstwo sprzeciwiałoby się bezwzględnie analitycznemu i nieartystycznemu dążeniu naszych czasów, ba, byłoby przez nie odczuwane jako fałszerstwo. Historia jednak, która tylko burzy, nie wiedziona przez wewnętrzny popęd budowniczy, czyni z biegiem czasu narzędzia swoje niewrażliwymi i nienaturalnymi: gdyż ludzie tacy burzą iluzje, a "kto burzy iluzje w sobie i w innych, tego natura karze, jak tyran najsroższy". Przez długi czas można wprawdzie zajmować się historią zgoła niewinnie i nierozważnie, jakby to było zajęcie równie dobre, jak każde inne; szczególnie, zda się, nowsza teologia jedynie z niewinności zadawała się z historią i teraz jeszcze nie chce zmiarkować, że przez to, prawdopodobnie bardzo wbrew woli, jest na usługach Wolterowskiego *écrasez*. Niech nikt nie przypuszcza poza tym nowych mocnych instynktów budowniczych; chyba trzeba by tak zwane towarzystwo protestanckie uważać za łono matczyne religii i może prawnika Holtzendorfa (wydawcę i przedmówcę jeszcze bardziej tak zwanej Biblii Protestanckiej), za Jana nad Jordanem. Przez pewien czas dymiąca jeszcze w starszych głowach filozofia heglowska może pomagać w propagandzie owej niewinności, na przykład tym, że "ideę chrześcijaństwa" odróżnia się od jej rozmaicie niedoskonałych "form zjawiskowych" i gada się sobie, że jest nawet "upodobaniem idei" objawiać się w coraz czystszych formach, w końcu mianowicie jako na pewno przenajczystsza, najprzejrzystsza, ba, ledwo widoczna forma w mózgu terażniejszego *theologus liberalis vulgaris*. Jeśli się jednak słyszy te przenajczystsze chrześcijaństwa, wypowiadające się co do nieczystych chrześcijaństw dawniejszych, to bezstronny słuchacz ma często wrażenie, że nie ma zgoła mowy o chrześcijaństwie, jeno o – otóż o czym myśleć mamy? Jeśli znajdujemy określenie chrześcijaństwa przez "największego teologa stulecia" jako religii, która pozwala "wczuć się we wszystkie rzeczywiste i w jeszcze

kilka innych tylko możliwych religii" i jeśli "Kościołem prawdziwym" ma być ten, który "staje się płynną masą, gdzie nie ma żadnych rysów, gdzie każda część znajduje się już to tu, już to ówdzie, a wszystko miesza się spokojnie z sobą". – Raz jeszcze, o czym myśleć mamy?

To, czego na chrześcijaństwie nauczyć się można, że pod działaniem historyzowania stało się niewrażliwym i nienaturalnym, aż w końcu całkowicie historycznie, to jest sprawiedliwe traktowanie roztopiło je na czystą wiedzę o chrześcijaństwie i przez to zniszczyło, to można studiować na wszystko, co obdarzone jest życiem: że przestaje żyć, jeśli się je do końca zsekcjonuje i żyje boleśnie i chorobliwie, jeśli się zacznie czynić na nim historyczne ćwiczenia sekcyjne. Są ludzie, którzy wierzą w przewrotową i reformatorską moc leczniczą muzyki niemieckiej wśród Niemców: odczuwają oni z gniewem i uważają za krzywdę, popełnioną na żywotności naszej kultury, jeśli takich ludzi jak Mozart i Beethoven zasypuje się już teraz całym uczonym plugastwem biograficznym i zmusza się ich torturowym systemem krytyki historycznej do odpowiedzi na tysiąc natrętnych pytań. Czyż nie odrzuca się lub co najmniej nie paraliżuje nieważnie tego, co w swych żyjących oddziaływaniach nie zostało jeszcze zgoła wyczerpane, przez to, że się żądę nowości zwraca ku niezliczonym mikrologiom życia i dzieł i że się szuka problematów poznania tam, gdzie trzeba by się uczyć żyć i zapomnieć o wszystkich problematach? Przenieście tylko kilku takich biografów w myślach w miejsce urodzenia chrześcijaństwa lub reformacji Lutrowej; ich czcza, pragmatyzująca żądza nowości byłaby właśnie wystarczająca, by wszelką duchową *actio in distans* [działanie z oddali] uniemożliwić: jak najędźniejsze zwierzę może przeszkodzić powstaniu najpotężniejszego dębu, połykając żołądź. Wszystko, co żyje, potrzebuje wokół siebie atmosfery, tajemniczej mgławicy, jeśli mu się odbierze tę powłokę, jeśli się jakąś religią, sztuką, geniusz skaże na krążenie w postaci gwiazdy bez atmosfery: to nie trzeba się już dziwić szybkiemu uschnięciu, stwardnieniu i zjałowieniu. Tak już ma się rzecz z wszystkimi wielkimi rzeczami,

"które nie udają się nigdy bez pewnej ułudy",

jak mówi Hans Sachs w *Śpiewakach norymberskich*.

Lecz nawet każdy naród, ba, każdy człowiek, który chce dojrzeć, potrzebuje takiego spowicia w ułudzie, takiej ochronnej i osłonnej chmury; teraz jednak nienawidzi się dojrzewania w ogóle, ponieważ ceni się historię bardziej niż życie. Ba, tryumfuje się z powodu, że teraz "nauka zaczyna panować nad życiem": możliwe, że się to osiągnie; lecz z pewnością opanowane w ten sposób życie niewiele warte, bo jest daleko mniej życiem i daleko mniej życia poręcza przyszłości niż życie, opanowane niegdyś nie przez wiedzę, lecz przez instynkty i silne urojenia. Lecz nie ma to być też zgoła, jak powiedziano, stulecie gotowych i dojrzałych, harmonijnych osobowości, jeno wspólnej, jak najpożyteczniejszej pracy. To znaczy przecież tylko: ludzi, których trzeba zaprawić do celów czasu, by jak najprędzej przyłożyli też ręki: mają pracować w fabryce powszechnych użyteczności zanim dojrzeją, ba, by wcale już nie dojrzeliby, gdyż byłby to zbytek, który by rynkowi pracy odjął moc siły. Oślepią się pewne ptaki, by pięknie śpiewały: nie sądzę, by ludzie obecni śpiewali pięknie jak ich dziadowie, lecz to wiem, że się ich wcześniej oślepią. Lecz środkiem, niegodziwym środkiem, którego się używa, by ich oślepić, jest nazbyt jasne, nazbyt nagłe, nazbyt zmienne światło. Młodzieńca przepędza się różgami przez wszystkie stulecia; młodzieniaszków, którzy nie wiedzą nic o wojnie, o akcji dyplomatycznej, o polityce handlowej, uważa się za godnych wtajemniczenia w dzieje polityczne. Tak jednak, jak młodzieniec przebiega dzieje, przebiegamy my, nowocześni, przez przybytki sztuki, tak

śluchamy koncertów. Czuje się, że to brzmi inaczej niż tamto, to działa inaczej niż tamto: otóż tracić coraz bardziej to uczucie zdziwienia, nie zdumiewać się już niczym nadmiernie, wreszcie pozwalać co do siebie na wszystko – to zwie się potem zmysłem historycznym, wykształceniem historycznym. Mówiąc bez upiększenia: nawał napływający jest tak wielki, to, co dziwne, barbarzyńskie i gwałtowne, napiera tak przepotężnie, "zbite w szkaradne gruzły", na duszę młodzieńczą, że umie się ona uratować tylko umyślną tępotą. Gdzie w głębi tkwiła subtelniejsza i silniejsza świadomość, zjawia się także inne uczucie: wstręt. Młodzieniec został tedy bez ojczyzny i wątpi o wszystkich obyczajach i pojęciach. Teraz wie: wszelkich czasów było inaczej, nic nie zależy na tym, czym ty jesteś. W smętnym znieczuleniu pozwala przeciągać obok siebie mniemaniu za mniemaniem i pojmuje słowa i nastroj Hölderlina przy czytaniu Diogenesa Laertiosa o życiu i naukach filozofów greckich: "i tutaj znowu doznałem tego, co mi się nieraz zdarzało, że mianowicie przejściowość i zmienność myśli i systemów ludzkich wydaje mi się prawie tragiczniejsza niż losy, które się zwykle jedynie rzeczywistymi zowie". Nie, takie zalewające, ogłuszające i gwałtowne historyzowanie nie jest z pewnością młodzieży potrzebne, jak to wykazują starzy, ba, w najwyższym stopniu niebezpieczne, jak to wykazują nowsi. Przypatrzmy się zaś dopiero studentowi historii, dziedzicowi zbyt wczesnego, prawie w chłopięctwie już widocznego zniewrażliwienia. Teraz "metoda" stała mu się własną pracą, przyswoił sobie trafny chwyt i dostojny ton wedle manieri mistrza, jakiś całkowicie wyodrębniony rozdziałik przeszłości padł ofiarą jego bystrości i nabytej metody; już produkował, ba, używając dumniejszego słowa, "tworzył", stał się sługą prawdy przez czyn i panem historycznym okręgu świata. Jeśli już jako chłopiec był "gotów", to teraz jest już aż zbyt gotów: trzeba nim tylko potrząsnąć, a mądrość spadnie ci z trzaskiem w podolek; lecz mądrość jest zgniła, a każde jabłko robaczywe. Wierzcie mi: jeśli ludzie mają w fabryce naukowej pracować i być pożytecznymi, zanim dojrzeją, to wkrótce nauka będzie tak samo zrujnowana, jak zbyt wcześnie w tej fabryce używani robotnicy. Żałuję, że trzeba już posługiwać się żargonem językowym właścicieli niewolników i pracodawców dla określenia takich stosunków, które winno się pojmować jako wolne od użyteczności i dalekie od potrzeby życiowej; lecz mimo woli wyrazy "fabryka", "rynek pracy", "oferta", "zużytkowanie" – i jak bądź brzmią owe pomocnicze słowa czasowe egoizmu – cisną się na usta, jeśli się chce opisać najświeższe pokolenie uczonych. Gruntowna mierność staje się coraz mierniejsza, nauka w ekonomicznym znaczeniu coraz użyteczniejsza. Najnowsi uczeni są właściwie tylko na jednym punkcie mądrzy, w tym oczywiście mądrzejsi niż wszyscy inni ludzie przeszłości, na wszystkich innych punktach tylko nieskończenie inni – mówiąc ostrożnie – jak wszyscy uczeni starego typu. Mimo to żądają dla siebie zaszczytów i przywilejów, jak gdyby państwo i opinia publiczna były obowiązane nowe momenty za równie pełne uważać, jak stare. Taczkarze zawarli z sobą umowę i uchwalili, że geniusz jest zbyt cenny – przez to, że każdy taczkarz przestemplowany bywa na geniusza; prawdopodobnie czasy przyszłe poznają to po ich budowach; że są zwiezione, a nie zbudowane. Tym, którzy nieznużenie mają na ustach wojenny i ofiarny okrzyk nowoczesny "podział pracy! do szeregu!" trzeba raz jasno i wyraźnie powiedzieć: jeśli chcecie naukę jak najprędzej naprzód posuwać, to zniszczycie ją jak najprędzej; tak jak wam zginie kura, którą zmuszacie sztucznie do jak najprędzego składania jaj. Prawda, nauka w ostatnich dziesięcioleciach posunęła się zdumiewająco szybko naprzód: lecz spójrzcie też na uczonych, na te wyczerpane kury. Zaiste, nie są to natury "harmonijne"; tylko gdakać umieją bardziej niż kiedykolwiek, bo częściej jaja znoszą: oczywiście i jaja stają się coraz mniejsze (choć książki coraz grubsze). Jako ostatni i naturalny rezultat wynika powszechnie ulubione "popularyzowanie" (obok "feminizowania" i "infantyilizowania") nauki, to znaczy osławione przykrawanie surduta wiedzy do ciała "publiczności mieszanej": by tu raz dla krawieckiej czynności użyć i krawieckiej niemiecczyny. Goethe widział w tym nadużycie i żądał, by nauki działały na świat

zewnątrzny tylko przez wywyższoną praktykę. Starszym pokoleniom uczonych wydało się ponadto takie nadużycie ze słusznych powodów trudne i przykre; z równie słusznych powodów przychodzi to nowszym uczonym łatwo, ponieważ sami, pomijając maleńki zakątek wiedzy, są bardzo mieszaną publicznością i noszą w sobie jej potrzeby. Wystarczy im tylko usiąść wygodnie, a uda się im też swój mały zakres studiów otworzyć dla owej mieszanej popularnej żądzny nowych potrzeb. Dla tego aktu wygody pretenduje się potem do nazwy "skromnego zniżenia się uczonego do narodu": podczas gdy w gruncie uczonego, o ile nie jest uczonego, tylko motłochem, zstąpił tylko do siebie. Stwórzcie sobie pojęcie "narodu": nie możecie o nim nigdy myśleć dość szlachetnie i wzniośle. Gdybyście mieli wysokie o narodzie mniemanie, byłibyście też litościwi dla niego i strzeżlibyście się bardzo podawać mu wasz historyczny kwas azotowy jako trunek życiowy i krzepiący. Lecz wy macie w najostatniejszej głębi niskie o nim mniemanie, bo nie śmiecie mieć zgoła prawdziwej i pewnie ugruntowanej czci dla jego przyszłości i działacie jako praktyczni pesymiści, to znaczy jako ludzie, którymi kieruje przecucie upadku i którzy przeto na cudze, ba, na własne dobro stają się obojętni i niedbali. Byle nas ziemia jeszcze nosiła! A jeśli nas już nosić nie zechce, niechże i tak będzie: tak czują i żyją istnieniem ironicznym.

8.

Może się zdawać dziwnym, lecz nie sprzecznym w sobie, jeśli stuleciu, które tak głośno i natrętnie zwykło wybuchać najniefrasobliwszym okrzykiem radości na cześć wykształcenia historycznego, przypisuję mimo to pewnego rodzaju świadomość ironiczną, unosząc się ponad tym przecuci, że tu nie należy się radować, obawę, że tu niedługo będzie po całej wesołości poznania historycznego. Podobną zagadkę w stosunku do poszczególnych osobistości przedstawia nam Goethe, swoją uwagi godną charakterystką Newtona: znajduje on w gruncie (lub właściwiej: na wyżynie) jego istoty "mętne przecucie swej niesłuszności", niby jako spostrzegalny w pewnych chwilach wyraz wyższej, sądzącej świadomości, która osiągnęła pewien ironiczny rzut oka na konieczną, ukrytą w nim naturę. Tak znajduje się właśnie w największych i najwyżej rozwiniętych ludziach historycznych często aż do ogólnego sceptycyzmu stłumioną świadomość tego, jak wielka jest niedorzeczność i zabobon w wierze, że wychowanie jakiegoś narodu musi być tak przeważnie historyczne, jak jest teraz: przecież właśnie narody najmocniejsze, a zwłaszcza mocne w czynach, żyły inaczej, wychowywały inaczej swą młodzież. Lecz nam przystoi owa niedorzeczność, ów zabobon – tak brzmi zarzut sceptyczny – nam późno urodzonym, wybladłym, ostatnim latoroślom potężnych i junaczych pokoleń, nam, na których wskazuje prorocstwo Hezjoda, że kiedyś ludzie od razu rodzić się będą siwowłosi i że Zeus wytępi to pokolenie, skoro tylko znak ten na nim się ukaze. Wykształcenie historyczne jest też rzeczywiście pewnego rodzaju wrodzoną siwizną włosów, a ci, którzy jej znak od dzieciństwa noszą na sobie, muszą przecież dojść do instynktownej wiary w starość ludzkości: starości jednak przystoi teraz starcze zajęcie, to jest patrzeć wstecz, porachunek, rozliczanie się, szukanie pociechy w tym, co było, mocą wspomnień, słowem, wykształcenie historyczne. Rodzaj ludzki jest atoli rzeczą twardą i wytrwałą, nie chce, by patrzano na jego kroki – wprzód i wstecz – po tysiącach, ba, nawet nie po setkach tysięcy lat, to znaczy pragnie, by jako na całość nieskończenie mały punkt atomowy, człowiek poszczególny, nie patrzył nań wcale. Cóż znaczy tedy kilka tysięcy (lub wyrażając się inaczej: przeciąg czasu 34 następujących po sobie, na 60 lat obliczonych, żywotów ludzkich), by u początku takiego czasu móc mówić jeszcze o "młodości", na końcu już o "starości ludzkości"! Nie tkwiż raczej w tej obezwładniającej wierze w więdnącą już ludzkość nieporozumienie odziedziczonego po średniowieczu, chrześcijańsko-teologicznego

wyobrażenia, myśli o bliskim końcu świata, o trwożnie oczekiwanym sądzie? Czyż owo wyobrażenie zmienia szatę skutkiem wzmożonej historycznej potrzeby sądenia, jakoby czasy nasze, ostatecznie z możliwych, były upoważnione same sprawować nad wszelką przeszłością sąd powszechny, którego wiara chrześcijańska nie oczekiwała od człowieka, jeno od "Syna Człowieczego"? Dawniej było owo rzucane równie ludzkości jak jednostce *memento mori* wiecznie dręczącym kolcem i niejako szczytem średniowiecznej wiedzy i sumienia. Odrzucany mu okrzyk czasów nowszych: *memento vivere* brzmi, mówiąc otwarcie, jeszcze bardziej trwożnie, nie wychodzi z pełnego gardła i ma prawie coś nieuczciwego. Bo ludzkość siedzi jeszcze mocno na *memento mori* i zdradza to swą uniwersalną potrzebę historyczną: wiedza, mimo swe najmocniejsze uderzenia skrzydeł, nie mogła się wyrwać na wolność, pozostało głębokie uczucie beznadziejności i przybrało owo zabarwienie historyczne, które zaciemnia teraz smętnie wszelkie wyższe wychowanie i wykształcenie. Religia, która za najważniejszą z wszech godzin życia człowieka uważa ostatnią, która przepowiada kres życia ziemskiego w ogóle i skazuje wszystkich żyjących żyć w akcie piątym tragedii, pobudza niewątpliwie najgłębsze i najszlachetniejsze siły, lecz jest wroga wszelkiemu nowemu sądeniu, śmiałemu próbowaniu, swobodnemu pożądaniu; sprzeciwia się wszelkiemu lotowi w nieznanne, gdyż tam nie kocha, nie spodziewa się: znosi tylko wbrew woli napór tego, co się staje, aby je w swoim czasie odepchnąć i poświęcić, jako pokusę do istnienia, jako kłamstwo o wartości istnienia. To, co czynili Florentczycy, gdy pod wrażeniem kazań Savonaroli urządzali owe sławne palenia obrazów, rękopisów, zwierciadeł, larw, to samo uczyniłoby chrześcijaństwo z każdą kulturą, która pobudza do dążenia dalej i ma za hasło owo *memento vivere*; i jeśli nie można tego uczynić prostą drogą, bez ogródki, to jest przemocą, to osiąga ono jednak również swój cel, jeśli sprzymierzy się z wykształceniem historycznym, przeważnie nawet bez tegoż współwiedzy i przemawiając teraz z jej stanowiska, odrzuca z wzruszeniem ramion wszystko, co się staje i rozpościera nad nim uczucie arcy późności i epigoństwa, słowem, wrodzonej siwizny. Cierpkie i zadumane poważne rozmyślanie o bezwartościowości wszystkiego, co się staje, o dojrzałości świata do sądenia, rozcieńczyło się do świadomości sceptycznej, że w każdym razie jest dobrze wiedzieć wszystko, co się stało, bo jest zbyt późno, by czynić coś lepszego. Tak więc zmysł historyczny czyni swe sługi biernymi i retrospektywnymi; i chory na gorączkę historyczną staje się czynny prawie tylko z powodu momentalnej zapomnianowości, właśnie w przerwach owego zmysłu, aby, skoro tylko czynność minęła, swój czyn sekcjonować, przeszkadzać analityczną obserwacją dalszemu jego działaniu i spreparować go wreszcie na "historię". W tym znaczeniu żyjemy jeszcze w średniowieczu, historia nasza jest jeszcze zakapturzoną teologią: jak również cześć, z jaką laik nienaukowy traktuje kastę naukową, jest czią odziedziczoną po klerze. Co dawniej oddawano Kościołowi, to dziś, acz skąpiej, oddaje się nauce: że się jednak oddaje, to sprawił niegdyś Kościół, nie zaś dopiero duch nowoczesny, który raczej przy swoich innych zaletach ma, jak wiadomo, coś ze sknery i jest w dostojnej cnotie hojności partaczem.

Może nie spodoba się ta uwaga, może równie mało, jak ów wywód nadmiaru historii ze średniowiecznego *memento mori* i z beznadziejności, którą chrześcijaństwo chowa w sercu w stosunku do wszystkich przyszłych czasów istnienia ziemskiego. Zastąpcieź jednak sobie to przeze mnie tylko wątpliwie podane wytłumaczenie tłumaczeniami lepszymi; gdyż źródło wykształcenia historycznego – i jego wewnętrznie na wskroś radykalnej sprzeczności z duchem "czasów nowych", "świadomości nowoczesnej" – to źródło samo musi się znów poznać historycznie, historię musi się rozwiązać jako problemat historii samej, wiedza musi przeciw sobie samej zwrócić swój kolec – to trojaki "musi" jest imperatywem ducha "czasów nowych", o ile w nich rzeczywiście jest coś nowego, potężnego, obiecującego życie i pierwotnego. Lub jestże prawdą, że my Niemcy – by nie mieszać do tego ludów romańskich –

we wszystkich wyższych sprawach kultury musimy być zawsze tylko "potomstwem", dlatego, że tylko tym być możemy: które to warte zastanowienia zdanie wyrzekł Wilhelm Wackernagel: "My, Niemcy, jesteśmy narodem potomków, jesteśmy z całą swą wyższą nauką, jesteśmy nawet w swej wierze zawsze tylko następcami starego świata; nawet ci, którzy wrogo usposobieni tego nie chcą, oddychają poza duchem chrześcijaństwa nieprzerwanie nieśmiertelnym duchem wykształcenia staroklasycznego i gdyby udało się komu z radości życiowej, otaczającej człowieka wewnętrznego, usunąć te dwa pierwiastki, to nie pozostawałoby zbyt wiele, by utrzymać tym jeszcze życie duchowe". Nawet jednak gdybyśmy chętnie uspokoić się chcieli tym powołaniem, że jesteśmy potomkiem starożytności, nawet gdybyśmy się zdecydowali brać je z całym naciskiem poważnie i wzniosłe i w nacisku tym uznali odznaczającą nas i jedyną wyższość, to mimo to bylibyśmy zmuszeni zapytać, czy ma być wiecznie naszym przeznaczeniem być wychowankami upadającej starożytności: któregoś dnia może nam być pozwolone zatknąć swój cel o krok wyżej i dalej, któregoś dnia może przyznamy sobie pochwałę, że ducha kultury Aleksandryjsko-rzymskiej – także i przez naszą historię uniwersalną – stworzyliśmy sobie właśnie w sposób tak owocny i wspaniały, by teraz, jako najszlachetniejszą nagrodę, śmieć postawić sobie jeszcze potężniejsze zadanie dążenia teraz wstecz poza ten świat Aleksandryjski i ponad i śmigłem spojrzeniem szukać swych wzorów w starogreckim praświecie wielkości, naturalności i człowieczości. Tam jednak znajdziemy też rzeczywistość wykształcenia istotnie niehistorycznego i mimo to, a raczej dlatego wykształcenia niewymownie bogatego i pełnego życia. Gdybyśmy, Niemcy, nie byli nawet niczym innym jak potomstwem – to moglibyśmy, patrząc na takie wykształcenie, jako na swe będące do przyswojenia dziedzictwo, nie być zgoła niczym większym i dumniejszym niż właśnie potomstwem.

Przez to powiedzieć chcę tylko to i nic prócz tego, że nawet często boleśnie nastrojająca myśl, że się jest epigonem, może, wysoko pojęta, zapewniać wielkie skutki i bogate w nadzieje pożądania przyszłości, tak jednostce jak i narodowi: to jest, o ile pojmujemy się jako dziedzice i potomstwo klasycznych i zdumiewających potęg i widzimy w tym swą cześć, tudzież zachętę. Więc nie jako zbladłe i zniedołężniałe spóźnione dzieci mocnych pokoleń, które wloką drżące od zimna życie jak antykwarze i grabarze owych pokoleń. Takie spóźnione dzieci oczywiście żyją istnieniem ironicznym: zniszczenie kroczy w ślad ich kulejącego pochodzenia życiowego: wzdrygają się przed nim, radując się przeszłością, gdyż są żyjącymi pamięciami, a jednak pamięć o nich bez dziedziców jest niedorzecznością. Tak ogarnia ich posępne przecucie, że życie ich jest krzywdą, bo żadne życie przyszłe nie może mu przyznać słuszności.

Gdybyśmy jednak pomyśleli sobie takie spóźnione dzieci antykwarskie, wymieniające ową ironiczo-bolesną świadomość na bezwstyd; jeśli pomyślimy, jak to przeraźliwym głosem obwieszczają: pokolenie stoi na swej wyżynie, gdyż teraz dopiero posiadało wiedzę o sobie i ujawniło się samemu sobie – to byśmy mieli widowisko, z którego jako przenośni, odgadnię się zagadkowe znaczenie pewnej bardzo sławnej filozofii dla wykształcenia niemieckiego. Sądzą, że nie było zgoła w tym stuleciu niebezpieczniejszego zachwiania czy zwrotu w wykształceniu niemieckim, który by nie stał się niebezpieczniejszy przez niezmierny, aż do tej chwili trwający wpływ tej filozofii, filozofii heglowskiej. Zaprawdę obezwładnia i rozstraja wiara, że jest się spóźnionym synem czasów: straszliwym i niszczącym jednak musi się wydać, jeśli pewnego dnia wiara taka zuchwałym odwróceniem rzeczy do góry dnem ubóstwi to późne dziecko jako prawdziwy sens i cel wszystkiego, co przedtem się stało, jeśli jego świadomą nędzę stawia się na równi ze skończeniem dziejów świata. Taki sposób zapatrywania przyzwyczaił Niemców do mówienia o "procesie

powszechnym" i do usprawiedliwiania czasów własnych, jako koniecznego tego procesu powszechnego rezultatu; taki sposób zapatrywania postawił historię na miejscu innych potęg duchowych, sztuki i religii, jako jedynie wszechwładną, o ile jest ona "samo siebie realizującym pojęciem", o ile jest "dialektyką duchów ludów" i "sądem powszechnym".

Tę po heglowsku pojętą historię nazwano z szyderstwem chadzaniem Boga po świecie, który to Bóg jednak z swojej strony tworzony jest dopiero przez historię. Bóg ten jednak stał się sam sobie w obrębie mózgowicy heglowskiej przejrzysty i zrozumiały i wzniósł się już po wszystkich dialektycznie możliwych stopniach swego stawania się, aż do owego samoobjawienia: tak że dla Hegla punkt szczytowy i końcowy procesu powszechnego zbiegły się w jego własnej egzystencji berlińskiej. Ba, winien był powiedzieć, że wszystkie po nim przyjść mające rzeczy uważać należy właściwie tylko za muzyczne *coda* wszechdziejowego *rondo*, jeszcze właściwiej, za zbyteczne. Tego nie powiedział; za to wszczepił w ukwaszone przezeń pokolenia ów podziw dla "potęgi historii", który praktycznie co chwila zmienia się w nagi podziw dla powodzenia i prowadzi do bałwochwalstwa faktyczności: dla którego to bałwochwalstwa przyswojono sobie teraz powszechnie bardzo mitologiczny i poza tym bardzo dobry niemiecki zwrot "liczyć się z faktami". Kto jednak dopiero nauczył się przed potęgą historii zginać grzbiec i chylić głowę, ten w końcu w sposób chińsko-mechaniczny przytakuje głową każdej potędze, czy nią jest rząd czy opinia publiczna, czy większość liczebna, i porusza swe członki ściśle w takt, w jaki jakaś "potęga" pociąga za sznurek. Jeśli każde powodzenie zawiera w sobie rozumną konieczność, jeśli każde zdarzenie jest zwycięstwem logiczności lub "idei" - wtedy żwawo tylko na kolana i przejść na klęczkach wszystkie stopnie drabiny "powodzenia"! Jak to, nie ma już żadnych mitologii panujących? Jak to, religie byłyby na wymarciu? Przypatrzcież się tylko religii potęgi historycznej, zwróćcie uwagę na kapłanów mitologii idei i na ich odgniecione kolana! Czyż nie ma nawet wszystkich cnót w orszaku tej wiary? Lub nie jestże to bezinteresowność, jeśli człowiek historyczny pozwala się wydać aż do obiektywnego szkła zwierciadlanego? Nie jestże to wspaniałomyślność wyrzec się wszelkiej mocy na niebie i na ziemi przez to, że się w każdej mocy uwielbia moc samą w sobie? Nie jestże to sprawiedliwość trzymać zawsze w ręce szale sprawiedliwości i przypatrywać się delikatnie, która zniża się jako silniejsza i cięższa? I jakąż szkołą przyzwoitości jest takie rozważanie historii! Wszystko brać obiektywnie, o nic się nie gniewać, niczego nie kochać, wszystko pojmować, jakże to czyni łagodnym i potulnym: i nawet jeśli wychowanej tej szkoły kiedy gniewa się i złości, to czuje się radość z tego powodu, bo wie się przecie, że to tylko w sensie artystycznym, że to jest *ira* i *studium*, a jednak zgoła [*sine ira et studio*](#).

Co za przestarzałe myśli mam na sercu przeciw takiemu kompleksowi mitologii i cnoty! Lecz na świat z nimi, a kto chce, niech się śmieje. Powiedziałbym więc: historia wbija w pamięć: "było raz", moralność: "nie powinniście" lub "nie byliście powinni". Tak staje się historia kompendium faktycznej niemoralności. Wątpliwe, czy myliłby się ten, kto by uważał historię zarazem jako sędzielkę tej niemoralności faktycznej! Obraża na przykład moralność to, że Rafael umiał umrzeć w wieku trzydziestu sześciu lat: taka istota nie powinna była umrzeć. Otóż jeśli chcecie przyjść w pomoc historii, jako apologeci faktyczności, to powiecie: wypowiedział wszystko, co w nim leżało, byłby mógł, żyjąc dłużej, tworzyć piękno zawsze tylko jako równe piękno, nie jako nowe piękno i tym podobne. Więc jesteście adwokatami diabła, a to dlatego, że bożyszczem swym czynicie powodzenie, fakt: podczas gdy fakt jest zawsze głupi i wszech czasów podobny był bardziej do cielęcia niż do boga. Jako apologetom historii sufluje wam nadto ignoracja: bo tylko dlatego, że nie wiecie, czym jest taka *natura naturans* jak Rafael, obojętnie jest wam dowiedzieć się, że była i już jej nie będzie. Ktoś chciał nas niedawno pouczać o Goethem, że przeżył się ze swym 82 rokiem: a jednak

oddałbym chętnie za kilka lat "przeżytego" Goethego cały wóz świeżych najnowocześniejszych żywotów, by uczestniczyć jeszcze w takich rozmowach, jakie Goethe prowadził z Eckermannem i aby w ten sposób ustrzec się wszelkich na czasie będących pouczeń przez legionistów chwili! Jak mało żyjących ma w ogóle, wobec takich umarłych, prawo do życia! Że ci liczni żyją, a owi nieliczni już nie żyją, to nic innego, jeno brutalna prawda, to jest niepoprawna głupota, niezgrabne "było to raz" wobec morału "tak nie powinno było być". Tak, wobec morału! Bo mówcie, o jakiej chcecie cnotcie, o sprawiedliwości, wspaniałomyślności, waleczności, o mądrości i litości człowieka – wszędzie jest on cnotliwy przez to, że zwraca się przeciw owej ślepej mocy faktów, powstaje przeciw tyranii rzeczywistości i poddaje się prawom, które nie są prawami owych fluktuacji historycznych. Płynie on zawsze przeciw fałom historycznym, czy to że zwalcza swe namiętności, jako najbliższą głupią faktyczność swego istnienia, czy to, że zobowiązuje się do uczciwości, gdy kłamstwo tka wokół niego swe błyszczące sieci. Gdyby historia nie była w ogóle niczym więcej, jeno "systemem światowym namiętności i błędów", to człowiek musiałby tak ją czytać, jak Goethe radził czytać Wertera: jak gdyby ona wołała: "bądź mężem i nie naśluduj mnie!". Na szczęście jednak przechowuje ona także pamięć wielkich bojowników przeciw historii, to znaczy przeciw ślepej mocy rzeczywistości i stawia się sama pod pręgierzem przez to, że jako właściwe natury historyczne podnosi owych właśnie, którzy mało troszczą się o "tak jest", by raczej z pogodną dumą słuchać jakiegoś "tak ma być". Nie do grobu nieść swe pokolenie, lecz założyć nowe pokolenie – oto, co gna ich nieustannie naprzód: i nawet jeśli rodzą się jako dzieci spóźnione – istnieje sposób życia, dający zapomnieć o tym – to pokolenia przyszłe poznają w nich pierwociny.

9.

Jestże może nasz czas taką pierwociną? W samej rzeczy, gwałtowność zmysłu historycznego jest tak wielka i objawia się w tak uniwersalnej i koniecznie nieograniczonej manierze, że w tym przynajmniej czasy przyszłe sławić będą jego pierwszeństwo – o ile mianowicie w ogóle czasy przyszłe, rozumiane w znaczeniu kultury, istnieć będą. Lecz właśnie co do tego pozostaje wielka wątpliwość. Tuż obok dumy człowieka nowoczesnego stoi ironia względem samego siebie, jego świadomość, że musi żyć w historyzującym i zarazem wiecznym nastroju, jego obawa, iż nie zdoła uratować dla przyszłości nic z nadziei i sił swej młodości. Tu i ówdzie dochodzi się jeszcze dalej, do cynizmu, i usprawiedliwia się bieg historii, ba, cały rozwój świata właściwie dla podręcznego użytku człowieka nowoczesnego, wedle kanonu cynicznego: tak właśnie musiało się stać, jak teraz właśnie się dzieje, takim a nie innym musiał stać się człowiek, jak są teraz ludzie, przeciw temu musowi nikt nie śmie powstawać. Do przyjemnego uczucia tego rodzaju cynizmu ucieka się ten, który nie może wytrzymać w ironii; jemu składa nadto ostatnie dziesięciolecie w darze jeden ze swych najpiękniejszych wynalazków, zaokrąglony i pełny frazes dla owego cynizmu: zwie on jego sposób życia stosownie do czasu i zupełnie bez myśli "pełnym oddaniem osobowości procesowi powszechnemu". Osobowość i proces powszechny! Proces powszechny i osobowość pchły ziemnej! Gdybyż tylko wiecznie nie musiało się słuchać hiperboli wszech hiperboli, wyrazu: świat, świat, świat, bo przecież człowiek, w sposób uczciwy, winien by mówić tylko o człowieku, człowieku, człowieku! Spadkobiercy Greków i Rzymian, chrześcijaństwa? To wszystko zdaje się owym cynikom niczym; lecz spadkobiercy procesu powszechnego! Sens i rozwiązanie wszelkich zagadek stawania się w ogóle, wyrażone w człowieku nowoczesnym, najdojrzałszym owocu na drzewie poznania! – to zwę wzbierającym uczuciem wzniosłości; po tej cesze poznać pierwociny wszech czasów, chociaż

też przyszły ostatnie. Tak daleko nie wzniosło się nigdy jeszcze rozważanie historii, nawet wówczas, gdy mu się śniło; gdyż teraz historia ludzi jest tylko dalszym ciągiem historii zwierząt i roślin; ba, w najniższych głębiach morza znajduje uniwersalista historyczny jeszcze w postaci żyjącego śluzu, ślady samego siebie; zdumiewając się, jak cudem, ogromną drogą, którą człowiek już przebiegł, czujemy zawrót głowy na widok jeszcze bardziej zdumiewającego cudu, samego człowieka nowoczesnego, który może całą tę drogę objąć spojrzeniem. Stoi on wysoko i dumnie na piramidzie procesu powszechnego; kładąc u góry zwornik swojego poznania zda się wołać wokoło nasłuchującej naturze: "jesteśmy u celu, jesteśmy celem, jesteśmy skończoną naturą".

Przedumny Europejczyku dziewiętnastego stulecia, szalejesz! Wiedza twa nie dopełnia natury, lecz zabija tylko twoją własną. Zmierz jeno wyżynę, na której stoisz jako wiedzący, wedle głębi, którą posiadasz, jako mogący. Prawda, że wspinasz się po słonecznych promieniach wiedzy wzwyż ku niebu, lecz i w dół ku chaosowi. Twój sposób chodzenia, to jest wspinania się jako wiedzący, jest twą fatalnością: dno i grunt usuwa ci się w niepewność; dla życia twego nie ma już podpory, tylko jeszcze nitki pajęczne, które rozdziera każdy nowy chwyt twego poznania. Lecz o tym już ani jednego poważnego słowa, skoro można rzec słowo wesołe.

Szaleńczo nierozważne druzgotanie i rozbijanie wszystkich fundamentów, roztopianie ich w ciągle płynne i rozpluwające stawanie się, nieznużone rozskubywanie i historyzowanie wszystkiego, co się stało, przez człowieka nowoczesnego, wielkiego krzyżaka w węzle sieci wszechświata – to może zajmować i troskać moralistę, artystę, bogobojnego, równie też męża stanu; nas niech dzisiaj rozweseli tym, że widzimy to wszystko w świetnym zwierciadle czarodziejskim karykaturzysty filozoficznego, w którego głowie czas doszedł względem siebie do świadomości ironicznej, a jeszcze wyraźniej do "bezpieczeństwa" (by rzec po goetheowsku). Hegel nauczył nas, że "gdy duch uczyni krok, to my filozofowie wraz z nim": nasz czas uczynił krok ku samoironii – i patrzcie! – wraz z nim też E. Von Hartmann, i napisał swą sławną filozofię nieświadomości, lub mówiąc wyraźniej, filozofię ironii nieświadomej. Rzadko czytaliśmy o weselszym wynalazku i filozoficzniejszym szelmostwie niż to szelmstwo Hartmana: kto przezeń nie rozjaśni sobie stawania się, ba, nie rozpogodzi się wewnątrznie, jest istotnie dojrzały do należenia do przeszłości. Początek i cel procesu powszechnego od pierwszego osłupienia świadomości aż do chwili, gdy wstecz odrzucona została w nicość, wraz ze ściśle określonym zadaniem naszego pokolenia względem procesu powszechnego, wszystko zaczerpnięte z tak dowcipnie wynalezionej studni natchnienia nieświadomości i lśniącej światłem apokaliptycznym, wszystko podrobione tak łudzaco i z powagą tak rzetelną, jakby to była rzeczywiście filozofia powagi, a nie tylko filozofia żartu – taka całość czyni swego twórcę jednym z pierwszych karykaturzystów filozoficznych wszech czasów: złożmy więc ofiarę na jego ołtarzu, ofiarujmy mu, wynalazcy prawdziwego leku uniwersalnego, pukiel włosów, by ukraść ze Schleiermachera wyraz podziwu. Gdyż jakież lekarstwo jest zbawienniejsze przeciw nadmiarowi wykształcenia historycznego od Hartmanna parodii wszelkiej historii świata?

Gdyby chcieć bardzo sucho wypowiedzieć, co Hartmann obwieścił nam z odymionego trójnoga ironii nieświadomej, można by rzec: obwieszcza on nam, że czasy nasze muszą być właśnie takie, jak są, jeśli istnienie to ma ludzkości obmierznąć naprawdę: w co z serca wierzymy. Owo zastraszające skostnienie czasu, owo niespokojne klekotanie kości – które Dawid Strauss przedstawił nam naiwnie jako najpiękniejszą faktyczność – znajduje u Hartmanna usprawiedliwienie nie tylko od tyłu, *ex causa efficientibus*, lecz nawet od przodu, *ex causa finali*; promieniami sądu ostatecznego oświeca ten filut nasze czasy i oto okazuje się,

że są one bardzo dobre, mianowicie dla tego, kto jak najsilniej chce cierpieć na niestrawność życia i nie może życzyć sobie dość prędkiego nadejścia owego dnia ostatecznego. Zwie wprawdzie Hartmann wiek życiowy, do którego ludzkość teraz się zbliża "wiekiem męskim": jest to jednak, wedle jego przedstawienia, szczęśny stan, w którym istnieje jeszcze tylko "zdrowa mierność", a sztuka jest tym "czym giełdziarzowi berlińskiemu jest wieczorem krotchwila", w którym "geniusze nie są już potrzebą czasu, dlatego że znaczyłoby to, rzucać perły przed świnię, lub też dlatego, że czas postąpił poza stadium, któremu należały się geniusze, ku stadium ważniejszemu", mianowicie ku owemu stadium rozwoju socjalnego, gdzie każdy robotnik "przy długości pracy, która mu pozostawia wczasy dostateczne dla jego wykształcenia intelektualnego, wiódłby żywot wygodny". Filucie nad filutami, wypowiadasz tęsknotę terażniejszej ludzkości: wiesz jednak również, jaki upiór stać będzie u kresu tego wieku męskiego ludzkości, jako rezultat owego wykształcenia intelektualnego na zdrową mierność – wstręt. Rzecz jawna, że jest bardzo nędznie, będzie jednak jeszcze daleko nędzniej, "jawnie moc antychrysta szerzy się coraz bardziej" – lecz tak musi być, musi się stać, gdyż pod każdym względem jesteśmy na najlepszej drodze – do wstrętu do wszystkiego, co istnieje. "Przeto krzepko naprzód w procesie powszechnym, jako robotnicy w winnicy Pana, gdyż proces jest rzeczą jedyną, która wieść może do wyzwolenia!"

Winnica Pańska! Proces! Do wyzwolenia! Kto nie widzi i nie słyszy tu wykształcenia historycznego, znajdującego tylko słowo "stawać się", jak się z umysłu przebiera za dziwolągą parodii, jak mówi o sobie samym najswawolniejsze rzeczy poprzez przybraną groteskową maskę! Bo czegoż właściwie owo ostatnie, frantowskie wezwanie do robotników w winnicy od nich żąda? W jakiejż pracy mają krzepko dążyć naprzód? Albo, by spytać inaczej: co pozostaje jeszcze czynić wykształconemu historycznie, w rzece stawania się pływającemu i utopionemu, nowoczesnemu fanatykowi procesu, by zyskać wstręt, owo wyborne grono winnicy? – Nie pozostaje mu nic do czynienia, jeno żyć dalej, jak żył, kochać dalej, co kochał, nienawidzić dalej, czego nienawidził i dalej czytać gazety, które czytał; dla niego istnieje tylko jeden grzech – żyć inaczej niż żył. Jak jednak żył, to mówi nam z nadmierną wyrazistością pisma lapidarnego owa sławna stronica o drukowanych wielkimi literami zdaniach, z powodu których wszystkie na czasie będące szumowiny wykształcenia wpadły w ślepy zachwyty i w szal podziwu, ponieważ w zdaniach tych zdawały się czytać swe własne usprawiedliwienie i to swoje usprawiedliwienie w świetle apokaliptycznym. Gdyż karykaturzysta nieświadomy żądał od każdej jednostki "całkowitego oddania osobowości procesowi powszechnemu gwoli jego celowi, wyzwoleniu świata"; lub jeszcze jaśniej i wyraźniej: "potwierdzenie woli życia proklamuje się jako rzecz na razie jedynie słuszną; gdyż tylko w pełnym oddaniu się życiu i jego boleściom, nie w tchórzliwym wyrzeczeniu osobistym i uchyleniu się, można coś zrobić dla procesu powszechnego", "dążenie do indywidualnego zaprzeczenia woli jest właśnie równie głupie i bezużyteczne, ba, jeszcze głupsze niż samobójstwo". "Myślący czytelnik zrozumie i bez dalszych wskazówek, jak by się ukształtowała praktyczna na takich zasadach zbudowana filozofia i że taka filozofia nie może zawierać rozdwójnia, lecz tylko całkowite pojednanie z życiem".

Myślący czytelnik zrozumie: i możnaż było nie zrozumieć Hartmanna! I jakże to niewymownie wesołe, że go nie rozumiano! Sąż Niemcy terażniejsi bardzo subtelni? Pewien tęgi Anglik zarzuca im brak *delicacy of perception*, ba, waży się rzec *in the German mind there does seem to be something splay, something blunt-edged, unhandy and infelicitous* – czy też wielki karykaturzysta niemiecki przeczyłby temu? Wprawdzie zbliżamy się wedle jego oświadczenia do "owego idealnego stanu, w którym ród ludzki budować będzie swą historię świadomie": lecz widocznie jesteśmy jeszcze bardzo dalecy od owego może jeszcze idealniejszego stanu, w którym ludzkość świadomie czytać będzie książkę Hartmanna. Gdy

do tego dojdzie, wówczas żaden już człowiek nie da wymknąć się z ust swoich słowu "proces powszechny", bez tych ust uśmiechu; bo będzie sobie przy tym przypominał czas, gdy parodiującej ewangelii Hartmanna słuchano, wchłaniano ją, spierano się o nią, czczono ją, rozpowszechniano i kanonizowano z całkowitą pocziwością owego *German mind*, ba, z "sowy niesamowitą powagą", jak mówi Goethe. Lecz świat musi iść naprzód, nie można wymarzyć owego stanu idealnego, trzeba go wywalczyć i zdobyć, a tylko przez pogodę wiedzy droga do wyzwolenia, do wyzwolenia od owej źle zrozumianej powagi sowiej. Będzie to czas, w którym mądrze powstrzymywać się będą od wszelkich konstrukcji procesu powszechnego lub też od historii ludzkości, czas, w którym w ogóle nie będzie się obserwować tłumów, lecz znowu jednostki, tworzące pewnego rodzaju most poprzez dziki strumień stawania się. Te nie tworzą dalszego ciągu procesu, lecz żyją beczasowo-równocześnie, dzięki historii, która takie współdziałanie dopuszcza, żyją jako rzeczpospolita geniuszów, o której opowiada Schopenhauer; olbrzym nawołuje olbrzymia poprzez puste przerwy czasów i nieskłonca przez swawolne zgiełkliwe mrowie karłów, łączących pod nimi, toczy się wysoka duchów rozmowa. Zadaniem historii jest być ich pośredniczką i w ten sposób ciągle dawać pochop i używać sił do wytworzenia wielkości. Nie, cel człowieka nie może leżeć w końcu, lecz tylko w jej najwyższych egzemplarzach.

Przeciwko temu mówi jednak nasza wesoła osoba, z ową podziwu godną dialektyką, która jest równie rzetelna, jak podziwu godni są jej podziwiacze: "Tak samo, jakby się nie zgadzało z pojęciem rozwoju, przypisywać procesowi powszechnemu nieskończone trwanie w przeszłości, bo wtedy każdy dający się pomyśleć rozwój już by musiał być się odbyć, jak się przecież nie dzieje (o hultaju!), tak samo nie możemy procesowi przypisywać nieskończonego trwania w przyszłości; jedno i drugie znosiłoby pojęcie rozwoju do pewnego celu (o, po raz wtóry hultaju!) i zrównałoby proces powszechny z czerpaniem wody Danaid. Skończone zwycięstwo logiczności nad nielogicznością (o, hultaju nad hultajami!) musi jednak schodzić się z końcem czasowym procesu powszechnego, z dniem ostatecznym". Nie, ty jasny i drwiący duchu, dopóki jeszcze nielogiczność tak panuje jak dzisiaj, dopóki na przykład można z ogólną zgodą mówić tak o "procesie powszechnym", jak ty mówisz, dopóty dzień ostateczny jeszcze daleko: gdyż jest jeszcze za pogodnie na świecie, jeszcze kwitnie niejedno złudzenie, na przykład złudzenie twych współczesników co do ciebie, nie dojrzelibyśmy jeszcze do tego, by być rzuconymi wstecz w nicość: bo wierzymy, że będzie się tu dziać nawet jeszcze weselej, gdy się zacznie dopiero ciebie rozumieć, niezrozumiany nieświadomcze. Gdyby jednak mimo to przyjąć miał wstręt z mocą, jak to prorokowałeś twoim czytelnikom, gdybyś miał zachować słusność w twym opisie terażniejszości i przyszłości – a nikt nimi obiema tak nie gardził, z takim wstrętem nie gardził, jak ty – to jestem chętnie gotów, w proponowanej przez ciebie formie zgodzić się z większością, by w najbliższą sobotę punktualnie o dwunastej wieczorem świat twój zginął; a wyrok nasz niech się kończy: od jutra nie będzie istnieć żaden czas, ani żadna gazeta wychodzić. Może jednak zawiedzie skutek i na próżno wydamy wyrok: otóż, wtedy nie zbraknie nam w żadnym razie czasu do pięknego eksperymentu. Bierzymy wagę i kładziemy na jedną szalę Hartmanna nieświadomość, na drugą Hartmanna proces powszechny. Są ludzie, którzy sądzą, że jedno i drugie będzie ważyć równo: gdyż na każdej szali leżałoby równie złe słowo i równie dobry żart. Jeśli się kiedyś pojmie żart Hartmanna, to nikt nie będzie już potrzebował słowa Hartmanna o "procesie powszechnym", jak tylko dla żartu. W rzeczy samej, już czas wyruszyć przeciw nadużyciom zmysłu historycznego, przeciw nadmiernej żyłce do procesów na koszt bytu i życia, przeciw nieprzytomnemu przesuwaniu wszystkich perspektyw z całym pospolitym ruszeniem satyrycznych złośliwości; i trzeba ustawicznie głosić na pochwałę twórcy filozofii nieświadomości, że udało mu się pierwszemu odczuć bystrze śmieszność w wyobrażeniu o "procesie powszechnym" i przez osobliwą powagę swego przedstawienia

rzeczy dać jeszcze bystrzej odczuć ją innym. Po co jest "świat", po co "ludzkość" to na razie nie powinno nas zgoła obchodzić, chyba że chcemy sobie żart zrobić: gdyż zuchwałość małego robaka człowieczego jest rzeczą najśmieszniejszą i najweselszą na scenie ziemskiej; lecz po co istniejesz ty, jednostko, o to się pytaj, i kiedy ci to nikt inny powiedziec nie może, to spróbuj sens swego istnienia usprawiedliwić niejako *a posteriori* przez to, że postawisz sobie samemu jakiś zamiar, cel, jakieś "po to", wysokie i szlachetne "po to". Zginąć z powodu niego – nie mam lepszego celu życia, jak zginąć dla czegoś wielkiego i niemożliwego, *animae magnae prodigus* [poświęcający wielkie życie; Horacy, *Ody* I, 12]. Jeśli natomiast w zwyczajnym teraz szale pouczenia ciskać się będzie w naród, jeszcze przez jedno pokolenie, nauki o najwyższym stawaniu się, o płynności wszystkich pojęć, typów i rodzajów, o braku wszelkiej kardynalnej różnicy między człowiekiem i zwierzęciem – nauki, które za prawdziwe, lecz za zabójcze uważam – to niechaj nikt się nie dziwi, jeżeli naród z powodu egoistycznej małości i nędzoty, z powodu skostnienia i sobkostwa zginie, to jest przede wszystkim rozpadnie się i przestanie być narodem: zamiast którego potem ukażą się na widowni przyszłości może systemy egoizmów jednostkowych, zbratania w celu rabunkowego wyzysku nie-braci i podobne twory prostactwa utylitarne. Piszcie tylko dalej, jako przygotowanie do tych tworów, historię ze stanowiska tłumów i szukajcie w niej dalej owych praw, które dadzą się wyprowadzić z potrzeb tych tłumów, więc praw ruchu najniższych gliniastych i ilowych warstw społeczeństwa. Tłumy zdają mi się tylko z trzech względów zasługiwać na uwagę: najpierw jako niewyraźne kopie wielkich mężów, sporządzone na lichym papierze i za pomocą zużytych płyt, następnie jako opór przeciw ludziom wielkim i w końcu jako narzędzia wielkich; zresztą bierz je diabeł i statystyka! Jak to, statystyka dowodzi, że istnieją prawa w historii? Prawa? Tak, dowodzi ona, jak prostacki i wszędzie jednokształtny jest tłum: winnoż się działanie siły ciężkości, głupoty, małpiarstwa, miłości i głodu nazywać prawami? Dobrze, przypuścimy, lecz wtedy zarazem nie da się zaprzeczyć zdanie: o ile prawa istnieją w historii, to prawa nie są nic warte i historia nic nie warta. Lecz teraz jest powszechnie w cenie właśnie ów rodzaj historii, który wielkie popędy tłumne bierze za rzecz najważniejszą i najgłówniejszą w historii, a wszystkich wielkich mężów uważa tylko za najdobitniejszy wyraz, niejako za uwidoczniające się bańki wodnej topieli. Tłum więc rodzić ma z siebie wielkość, chaos więc rodzić ma ład; na końcu tedy naturalnie intonuje się hymn na cześć tłumów rodzących. "Wielkim" zwie się wówczas wszystko to, co przez czas dłuższy poruszało jaki tłum i było, jak się powiada, "mocą historyczną". Nie znaczyż to jednak mieszać z sobą bardzo umyślnie ilość i jakość? Jeśli ciężki tłum uzna jakąś myśl, na przykład myśl religijną, za zgoła zrównaną z sobą, broni jej twardo i wleczce przez stulecie, to wtedy i właśnie dopiero wtedy, wynalazca i szerzyciel owej myśli ma być wielki. Czemuż to! To, co najszlachetniejsze i najwyższe nie działa zgoła na tłumy; powodzenie historyczne chrześcijaństwa, jego historyczna moc, tęgość i trwałość, wszystko to nie świadczy na szczęście nic w stosunku do wielkości jego założyciela, ponieważ w gruncie rzeczy świadczyłoby przeciw niemu: lecz między nim a owym powodzeniem historycznym leży bardzo ziemską i ciemną warstwą namiętności, błędu, żądzy mocy i czci, działających dalej siłą *imperium romanum*, warstwa, nadająca chrześcijaństwu ów ziemski smak i osad, który mu umożliwił dalsze trwanie w tym świecie i niejako uczynił je wytrzymałym. Wielkość nie powinna zależeć od powodzenia, a Demostenes jest wielki, choć nie miał zgoła powodzenia. Najczystszy i najprawdziwszy stronnicy chrześcijaństwa kwestionowali i hamowali zawsze raczej niż popierali jego powodzenie światowe, jego tak zwaną "moc historyczną"; gdyż zwykli byli stawać poza obrębem "świata" i nie troszczyli się o "proces idei chrześcijańskiej"; skutkiem czego pozostali też przeważnie historii zupełnie nieznani i bezimienni. Mówiąc po chrześcijańsku: diabeł jest rządcą świata i mistrzem powodzenia i podstępu; jest on we wszystkich mocach historycznych mocą właściwą i tak w istocie rzeczy zostanie – choć może to brzmieć bardzo boleśnie uszom czasów, które przywykły do ubóstwienia powodzenia i

mocy historycznej. Ćwiczyły się one mianowicie w tym, by nadać rzeczom nowe miano i przechrzcić samego diabła. Jest to niewątpliwie godzina wielkiego niebezpieczeństwa: ludzie zdają się być bliscy odkrycia, że egoizm jednostki, grup lub tłumów był wszech czasów dźwignią ruchów historycznych; równocześnie jednak nie jest się tym odkryciem zgoła zaniepokojonym, lecz wyrokuje się: egoizm winien być bogiem naszym. W tej nowej wierze jest się gotowym z wyraźnym zamysłem budować przyszłą historię na egoizmie: tylko winien to być egoizm mądry, taki, który nakłada sobie kilka ograniczeń, by się trwale umocnić, taki, który historię studiuje właśnie po to, by poznać egoizm niemądry. Przy tym studium nauczono się, że państwu przypada zgoła szczególna rola w tym założyć się mającym systemie powszechnym egoizmów: ma on stać się patronem wszystkich egoizmów mądrych, by chronić je swą potęgą wojskową i policyjną od strasznych wybuchów egoizmów niemądrych. W tym samym celu wprowadza się starannie także historię – i to jako historię zwierząt i ludzi – w niebezpieczne, bo niemądre tłumy ludowe i warstwy robotnicze, bo wie się, że ziarno wykształcenia historycznego jest zdolne surowe i ciemne instynkty i żądze złamać lub skierować na drogę delikatniejszego egoizmu. *In summa*: człowiek teraz, mówiąc z E. von Hartmannem, "daje baczenie na spoglądające baczenie w przyszłość, praktycznie zamieszkalne urządzenie się w ziemskiej ojczyźnie". Ten sam pisarz zowie okres taki "wiekiem męskim ludzkości" i szydzi tym samym z tego, co teraz zwie się "mężem", jak gdyby przez to rozumiano jedynie otrzeźwiałego samoluba; jak również prorokuje po takim wieku męskim przynależny doń wiek starczy, widocznie jednak także przez to dając upust tylko swemu szyderstwu z naszych starców terażniejszych: gdyż mówi o ich dojrzałej zadumie, z jaką "patrzają na wszystkie dzikimi burzami przeryte cierpienia swego minionego biegu życia i pojmują próżność dotychczasowych mniemanych celów swego dążenia". Nie, wiekowi męskiemu owego zbląkanego i historycznie wykształconego egoizmu odpowiada z wstrętną żądzą i brakiem godności czepiający się życia wiek starczy i potem akt ostatni, którym

przedziwnie *zmienna* *historia* *się* *kończy,*
drugie *dzieciństwo,* *głuche* *zapomnienie,*
bez oczu, zębów, smaku i wszystkiego.

Czy niebezpieczeństwa naszego życia i naszej kultury przyjdą od owych dzikich, bezzębnych i niesmacznych starców, czy od owych tak zwanych "mężów" Hartmanna: wbrew jednym i drugim chcemy zębami trzymać się prawa do naszej młodości i w młodości naszej bronić nieznużenie przyszłości przeciw owym burzycielom obrazów przyszłości. W walce tej jednak musimy też uczynić szczególnie złowrogie spostrzeżenie: że wybujałości zmysłu historycznego, na który terażniejszość cierpi, z umysłu się popiera, ośmiela i – używa.

Używa się ich jednak przeciw młodzieży, by zaprawić ją do owej wszędzie dążeniem będącej dojrzałości męskiej egoizmu; używa się ich, by złamać naturalną odrazę młodzieży za pomocą przejaśniającego, to jest naukowo-magicznego oświetlenia owego męsko-niemęskiego egoizmu. Ba, wie się, co może historia dzięki pewnej przewadze, wie się to aż nazbyt dokładnie: wykorzenić najsilniejsze instynkty młodości: ogień, przekorę, zapomnienie o sobie i miłość, stłumić żar jej poczucia sprawiedliwości, zdusić albo odeprzeć żądę powolnego dojrzewania przez żądę przeciwną, by być prędko gotowym, prędko pożytecznym, prędko owocnym, zarazić uczciwość i zuchwałość uczucia wątpieniem; ba, może nawet oszukać młodzież o jej najpiękniejszy przywilej, o to, że zdolna wszczepić w siebie w przepęłej wierze wielką myśl i dać jej wyrósć z siebie na jeszcze większą. Pewien nadmiar historii może wszystko, widzieliśmy: a zwłaszcza przez to, że przez ustawiczne

przesuwanie perspektyw horyzontu, przez usuwanie otaczającej atmosfery nie pozwala już człowiekowi czuć i działać niehistorycznie. Cofa się on potem z nieskończoności horyzontu w samego siebie, w najmniejszy okrąg egoistyczny i musi tam uschnąć i zwiędnąć. Prawdopodobnie dochodzi do rozsądku, nigdy do mądrości. Pozwala z sobą mówić, liczy się i układa z faktami, nie wzburza się, mruży oczy i umie szukać własnej korzyści lub korzyści swej partii w cudzej korzyści i stracie; zapomina o niepotrzebnym wstydzie i staje się krok za krokiem Hartmannowskim "mężem" i "starcem". Tym jednak powinien się stać, to właśnie jest sensem tak cynicznie teraz popieranego "oddania osobowości procesowi powszechnemu" – gwoli jego celowi, wyzwoleniu, jak Hartmann, ten filut, zapewnia. Otóż wola i cel owych Hartmannowskich "mężów" i "starców" byłyby z trudnością wyzwoleniem świata: to pewne jednak, że świat byłby bardziej wyzwolony, gdyby był wyzwolony od tych mężów i starców. Bowiem wówczas przyszłoby królestwo młodości.

10.

W tym miejscu na młodość pomny, wołam: ład, ład! Dość i za dość tej namiętnej i błędnej żeglugi po ciemnych, obcych morzach! Teraz wreszcie ukazuje się brzeg: jakikolwiek on jest, na nim wylądować trzeba i najgorsza przystań ratunkowa jest lepsza niż powrotne zatoczenie się w tę beznadziejną, sceptyczną nieskończoność. Posiądźmy tylko wpierw ład; później znajdziemy już dobre przystanie i ułatwimy potomnym przybicie.

Niebezpieczna i drażniąca była ta żegluga. Jak dalecy jesteśmy teraz spokojnej obserwacji, z którą wpierw widzieliśmy, jak wypływał nasz okręt. Tropiąc niebezpieczeństwa historii, byliśmy najbardziej wystawieni na te niebezpieczeństwa; my sami objawiamy ślady owych cierpień, które skutkiem nadmiaru historii opadły ludzi czasów nowszych, i właśnie ta rozprawa wykazuje, jak tego nie będę krył przed sobą, w nieumiarkowaniu swej krytyki, w niedojrzałości swego człowieczeństwa, w częstych przeskokach z ironii do cynizmu, z dumy do sceptycyzmu, swój charakter nowoczesny, charakter słabej osobowości. A jednak zawierzam mocy inspirującej, która miast geniusza wie dzie mój statek, zawierzam młodości, że wiodła mnie dobrze, jeśli mnie teraz zmusza do protestu przeciw wychowaniu historycznemu młodości człowieka nowoczesnego i jeśli protestujący żąda, by człowiek przede wszystkim nauczył się żyć i używał historii tylko w służbie wyuczonego życia. Trzeba być młodym, by rozumieć ten protest, ba, wobec wczesnej siwizny naszej terażniejszej młodzieży nie można być dość młodym, by jeszcze czuć, przeciwko czemu właściwie tu się protestuje. Ucieknę się do przykładu. Niewiele więcej niż wiek temu zbudził się w Niemczech u kilku młodzieńców naturalny instynkt dla tego, co się zwie poezją. Myślicieź, że pokolenia przedtem i ówczesne nie mówiły wcale o owej obcej im wewnętrznie i nienaturalnej sztuce? Wiemy coś przeciwnego: że z całych sił rozmyślały, pisały, spierały się o "poezję", słowami o słowach, słowach, słowach. Owo następujące obudzenie słowa do życia nie było zaraz też śmiercią owych słoworobów, w pewnym znaczeniu żyją oni jeszcze teraz; bo jeśli już, jak mówi Gibbon, aby świat zginął, potrzeba tylko czasu, lecz dużo czasu, to potrzeba też tylko czasu, lecz jeszcze więcej czasu, by w Niemczech, w "kraju stopniowości", zginęło fałszywe pojęcie. W każdym razie: jest teraz może stu ludzi więcej niż przed stu laty, którzy wiedzą, co to jest poezja; może za sto lat będzie znowu o sto ludzi więcej, którzy tymczasem też się uczą, co to jest kultura i że Niemcy dotychczas nie mają kultury, choćby nie wiem jak mówili i pysznili się. To tak ogólne upodobanie Niemców w ich "wyszkoleniu" będzie im się wydawać równie nie do wiary i nie do rzeczy, jak nam niegdyś uznawana klasycyzm Gottscheda lub uchodzenie Ramlera za Pindara niemieckiego. Osądzą

może, że wykształcenie to było pewnego rodzaju wiadomością o wykształceniu, i nadto wiadomością bardzo fałszywą i powierzchowną. Fałszywą i powierzchowną mianowicie, ponieważ znoszono sprzeczność życia i wiedzy, ponieważ nie widziano zgoła tego, co charakterystyczne w wykształceniu narodów kulturalnych: że kultura może wyrastać i rozkwitać tylko z życia; podczas gdy Niemcy przypinają ją sobie jak kwiat z papieru lub polewają się nią z góry jak cukrem i dlatego pozostać ona musi zawsze kłamliwa i bezowocna. Niemieckie wychowanie młodzieży wychodzi jednak właśnie z tego fałszywego i bezowocnego pojęcia kultury: celem jego, myśląc bardzo nieskazitelnie i wzniosłe, nie jest wcale wolny człowiek wykształcony, lecz uczonego, człowiek nauki i to najwcześniej użyteczny człowiek nauki, który staje na boku od życia, by poznać je bardzo dokładnie; jego rezultatem, ze stanowiska zgoła empirycznie-powszechnego, jest historyczno-estetyczny filister wykształcony, przemądrzały i świeżo mądry gaduła, rozprawiający o państwie, kościele i sztuce, *sensorium* tysiącrakich wyczuć, nienasycony żołądek, który jeszcze nie wie, co to rzetelny głód i pragnienie. Że wykształcenie z takim celem i rezultatem jest przeciw naturze, to czuje tylko niegotowy z nią jeszcze człowiek, to czuje jedynie instynkt młodości, ponieważ posiada ona jeszcze instynkt natury, który dopiero owo wychowanie łamie sztucznie i gwałtownie. Kto jednak chce znowu złamać to wychowanie, ten musi młodości dopomóc do słowa, ten musi jasnością pojęć przyświecać jej nieświadomemu oporowi i uczynić go świadomością świadomą i głośno mówiącą. Jakże osiągnie tak dziwny cel?

Przede wszystkim przez to, że obali zabobon, wiarę w konieczność owej operacji wychowawczej. Mniema się przecież, że nie ma innej możliwości, prócz naszej terażniejszej, w najwyższym stopniu przykraj rzeczywistości. Niech kto zbada jeno literaturę wyższego szkolnictwa i pedagogii z ostatnich dziesięcioleci właśnie co do tego: badacz spostrzeże ku swemu nieukontentowanemu zdumieniu, jak jednokształtnie, przy całej chwiejności projektów, przy całej sile sprzeczności, myśli się o zbiorowym celu wychowania, jak niewątpliwie przyjmuje się dotychczasowy wynik, "człowieka wykształconego", w obecnym rozumieniu rzeczy, jako konieczny i rozumny fundament wszelkiego dalszego wychowania. Tak jednak brzmiałby mniej więcej ów jednostronny kanon wychowania: młodzieniec zacząć ma od wiadomości o wykształceniu, nawet nie od wiadomości o życiu, tym mniej od życia i przeżywania samego. A mianowicie tę wiedzę o wykształceniu wpaja się lub wlewa w młodzieńca jako wiedzę historyczną; to znaczy, głowę jego napełnia się olbrzymią ilością pojęć, które abstrahuje się z pośredniej w najwyższym stopniu znajomości czasów minionych, nie z bezpośredniej obserwacji życia. Jego żądzą, by samemu czegoś doświadczyć i czuć w sobie wzrost będącego z sobą w związku życiowym systemu własnych doświadczeń – taką żądzą ogłusza się i niejako upaja, to jest przez obfite łudzenie, że jest możliwe, w kilku latach zsumować w sobie najwyższe i najgodniejsze uwagi doświadczenia czasów dawnych i właśnie czasów największych. Jest to zgoła ta sama obłąkana metoda, która wiedzie naszych młodych artystów plastycznych do gabinetów sztuki i galerii, zamiast do warsztatu mistrza, a przede wszystkim do jedyne go warsztatu jedynej mistrzyni natury. Jakby można, jako przelotny spacerowicz w historii, przeniknąć sztuczki i sztuki czasów przeszłych, ich właściwy plon życiowy! Jakby życie samo nie było rzemiosłem, którego z gruntu i nieustannie uczyć się trzeba i ćwiczyć się w nim bez wytechnienia, jeśli nie mają się zeń wylęgać partacze i gaduły!

Plato uważał za konieczne, by pierwsze pokolenie jego nowego społeczeństwa (w państwie doskonałym) wychowało się z pomocą potężnego kłamstwa ratunkowego; dzieci mają się nauczyć wierzyć, iż wszystkie one czas pewien mieszkały już śniąc pod ziemią, gdzie przez mistrza warsztatu natury zostały ugniecione i ukształtowane. Niemożliwe powstawać przeciw tej przeszłości! Niemożliwe przeciwdziałać dziełu bogów! Ma to

uchodzić za niezłomne prawo natury: kto rodzi się jako filozof, ma złoto w ciele, kto jako strażnik, tylko srebro, kto jako robotnik, żelazo i spiż. Jak niemożliwe jest zmieszać te metale, tłumaczy Plato, tak niech niemożliwe będzie przewracać i przerzucać porządek kastowy; wiara w *aeterna veritas* tego porządku jest fundamentem nowego wychowania i przeto nowego państwa. Tak wierzy też Niemiec nowoczesny w *aeterna veritas* swego wychowania, swego rodzaju kultury: a jednak upada ta wiara, jak byłoby upadło państwo platońskie, jeśli się kłamstwu ratunkowemu przeciwstawi prawdę ratunkową: że Niemiec nie ma żadnej kultury, gdyż na podstawie swego wychowania wcale jej mieć nie może. Chce on kwiatu bez korzenia i łodygi: więc chce go na próżno, jest to prosta prawda, nieprzyjemna i gruba, istotna prawda ratunkowa.

W tej prawdzie ratunkowej musi się jednak wychować nasze pierwsze pokolenie; cierpi ono niewątpliwie z powodu niej najciężej, gdyż musi na niej wychować się samo i to samo siebie przeciw samemu sobie, dla nowego nawyku i natury, ze starej i pierwszej natury i nawyku: tak że mogłoby z sobą mówić po starohiszpańsku: *Defienda me Dios de my*, Boże chroń mnie przed sobą samym, to jest przed wszczepioną mi już naturą. Musi ono prawdę ową kosztować kropla po kropli, kosztować jak leś gorki i gwałtowny i każdy poszczególny z tego pokolenia musi się przewyciężyć, by sądzić o sobie to, co zniósłby już łatwiej jako powszechny sąd o całym czasie: jesteśmy bez wykształcenia, więcej jeszcze, jesteśmy uniezdolnieni do życia, do trafnego i prostego patrzenia i słyszenia, do szczęśliwego chwytania tego, co najbliższe i naturalne i nie mamy dotychczas nawet fundamentu kultury, ponieważ sami nie jesteśmy przekonani, że mamy w sobie życie prawdziwe. Pokruszony i rozsypany, w ogóle rozłożony półmechanicznie na zewnętrżność i wewnętrżność, obsiany pojęciami, jak smoczymi zębami, płodząc smoki pojęciowe, nadto cierpiąc na chorobę słów i bez zaufania do żadnego własnego uczucia, które nie jest jeszcze ostemplowane słowem: jako taka nieżywotna, a przecie niesamowicie ruchliwa fabryka pojęć i słów mam może jeszcze prawo rzec o sobie *cogito, ergo sum*, jednak nie *vivo, ergo cogito*. Pusty "byt", niepełne i zieleniejące "życie", jest mi zawarowany; moje pierwotne uczucie poręcza mi tylko, że jestem istotą myślącą, nie zaś żyjącą, że nie jestem *animal* [tu: istota żyjąca, "poruszająca się"], jeno co najwyżej *cogital* [tu: istota myśląca]. Darujcie mi wpieryw życie, potem stworzę wam też z niego kulturę! – tak woła każda jednostka tego pierwszego pokolenia i wszystkie te jednostki poznają się wzajem po tym okrzyku. Kto im daruje to życie?

Ni Bóg, ni człowiek: tylko ich własna młodość: rozpętajcie ją, a z nią razem uwolnicie życie. Gdyż było ono tylko ukryte, w więzieniu, jeszcze nie uszło i nie zamarło – spytajcie samych siebie!

Lecz ono chore, to rozpętane życie, i trzeba je leczyć. Choruje z wielu słabości i cierpi nie tylko z powodu wspomnienia swych pęt – cierpi, co nas tu przede wszystkim obchodzi, na chorobę historyczną. Nadmiar historii naruszył plastyczną moc życia, nie umie ono posługiwać się historią, jako strawą posilną. Choroba jest straszna – a mimo to! – gdyby młodość nie miała jasnovidczego daru natury, to nikt by nie wiedział, że to choroba i że stracono raj zdrowia. Ta sama młodość jednak zgaduje też, jak raj ten znów można odzyskać; zna balsamy na rany i lekarstwa na chorobę historyczną, na nadmiar historyczności; jakże zwą się one jednak?

Otóż nie dziwcie się, są to nazwy trucizn: środki przeciw historyczności zwą się niehistoryczność i nadhistoryczność. Z nazwami tymi wracamy do początków naszego rozmyślenia i jego spokoju.

Słowem "niehistoryczność" określam sztukę i siłę możliwości zapomnienia i zamknięcia się w ograniczonym horyzoncie; "nadhistorycznymi" zwę moce, odwracające spojrzenie od stawania się ku temu, co nadaje istnieniu charakter wieczności i równoznaczności, do sztuki i religii. Nauka – gdyż ona to mówiłaby o truciznach – widzi w owej sile, w tych mocach moce i siły przeciwnicze: gdyż uważa ona za prawdziwy i słuszny, więc za naukowy, tylko ten pogląd na rzeczy, który wszędzie widzi coś, co się stało, coś historycznego, a nigdzie coś, co istnieje, coś wiecznego; żyje ona w sprzeczności wewnętrznej tak samo z uwieczniającymi mocami sztuki i religii, jak nienawidzi zapomnienia, śmierci wiedzy, jak stara się obalić wszelkie ograniczenia horyzontu i wrzuca człowieka w nieskończenie bezgraniczne światłomorze poznanej stawania się.

Gdyby w nim jeno mógł żyć! Jak podczas trzęsienia ziemi zapadają się i pustoszeją miasta i człowiek jeno z drzeniem i przelotnie dom swój stawia na wulkanicznym gruncie, tak życie zapada się samo w sobie i staje się słabowite i trwożliwe, gdy trzęsienie pojęć, które wzbudza nauka, odbiera człowiekowi fundament całej jego pewności i spokoju, wiarę w wytrwałość i wieczność. Otóż czy życie ma panować nad poznaniem, nad wiedzą, czy poznanie nad życiem? Która z tych dwóch potęg jest wyższa i rozstrzygająca? Nikt wątpić nie będzie: życie jest potęgą wyższą, panującą, gdyż poznanie, które by zniszczyło życie, zniszczyłoby zarazem samo siebie. Poznanie ma za warunek życie, ma więc w utrzymaniu życia ten sam interes, który ma każde stworzenie w swym własnym istnieniu dalszym. Potrzebuje tedy wiedza wyższego nadzoru i baczenia; nauka o zdrowiu życiowym staje tuż obok nauki i twierdzenie tej nauki o zdrowiu brzmiałoby właśnie: niehistoryczność i nadhistoryczność są naturalnymi środkami zapobiegawczymi przeciw zachwaszczeniu życia przez historię, przeciw chorobie historycznej. Rzecz prawdopodobna, że my, chorzy na historię, będziemy cierpieć także z powodu tych środków zapobiegawczych. Lecz to, że z powodu nich cierpimy, nie jest wcale dowodem przeciw trafności obranego postępowania leczniczego.

I tu widzę posłannictwo owej młodości, owego pierwszego pokolenia wojowników i zabójców wężów, które poprzedza szczęśliwsze i piękniejsze wykształcenie i ludzkość, nie mając z tego szczęścia przyszłego i czekającej piękności nic, prócz obiecującego przeczcucia. Młodość ta cierpieć będzie zarówno z powodu choroby, jak i środków przeciw niej; a mimo to może ona, zda się, pochlubić silniejszym zdrowiem i w ogóle naturalniejszą naturą niż jej przodkowie, wykształceni "męże" i "starcy" terażniejszości. Jednak posłannictwem jej jest wstrząsnąć pojęciami, które ma owa terażniejszość o "zdrowiu" i "wykształceniu" i zrodzić szyderstwo i nienawiść dla tych mieszańczych potworów pojęciowych; a zastrzeżoną oznaką jej własnego silnego zdrowia niech będzie właśnie to, że ona, to jest ta młodość, nie może sama dla oznaczenia swej istoty użyć żadnego pojęcia, żadnego hasła partyjnego z będących w obiegu monet słownych i pojęciowych, lecz tylko przekonywa się każdej dobrej godziny o działającej w niej, walczącej, wydzielającej, rozdzielającej mocy i o wciąż wzmagającym się poczuciu życia. Można zaprzeczać, że młodość ta ma już wykształcenie – lecz dla jakiej młodości byłoby to wyrzutem? Można ją pomawiać o surowość, nieumiarkowanie – lecz ona nie jest jeszcze dość stara i mądra, by poprzestać na czym; przede wszystkim jednak nie musi ona gotowego wykształcenia udawać i bronić i używa wszystkich pociech i przywilejów młodości, zwłaszcza przywilejów walecznej, nierozważnej uczciwości i inspirującej pociechy nadziei.

O tych pełnych nadziei wiem, że wszystkie te ogólniki rozumieją z bliska i przetłumaczą je sobie własnym doświadczeniem na osobiście wyznawaną naukę; inni niech na razie nie widzą nic, prócz zakrytych mis, które i puste być mogą: aż kiedyś niespodzianie zobaczą

własnymi oczyma, że misy są pełne i że leżały w nich zapakowane i ściśnięte ataki, żądania, popędy życiowe, namiętności, które nie mogły pozostać długo tak zakryte. Odsyłając tych wątpicieli do czasu, który wszystko na światło dzienne dobędzie, zwracam się na końcu do owej społeczności pełnych nadziei, by im postęp i przebieg ich uleczenia, ich ocalenia od choroby historycznej i przez to ich własne dzieje opowiedzieć w przenośni aż do tej chwili, gdy znowu będą dość zdrowi, by się zajmować historią na nowo, by posługiwać się przeszłością pod panowaniem życia w owym potrójnym znaczeniu, to jest monumentalnie, antykwarsko lub krytycznie. W owej chwili będą mniej wiedzieć niż "wykształceni" terażniejszości; bo zapomną wiele i nawet stracą wszelką ochotę, po tym, co owi wykształceni wiedzieć chcą przede wszystkim, w ogóle patrzeć tam jeszcze; ich oznakami, z punktu patrzenia owych wykształconych, jest właśnie ich "niewykształcenie", ich obojętność i zamknięcie się dla wielu rzeczy sławnych, nawet dla niejednej dobrej. Lecz stali się, na owym punkcie końcowym uleczenia, znów ludźmi, a przestali być podobnymi do ludzi agregatami – to coś znaczy! To są jeszcze nadzieje! Nie śmiejeź się w was przy tym serce, wy pełni nadziei?

Jak dojdziemy do tego celu? – zapytacie. Bóg delficki, zaraz na początku waszej wędrówki do owego celu, krzyknie wam swoją wyrocznię: "Poznaj samego siebie". Jest to trudna wyrocznia, gdyż ów bóg "nie ukrywa i nie oznajmia, lecz tylko wskazuje", jak rzekł Heraklit. Na co wam wskazuje?

Istniały stulecia, w których Grecy znajdowali się w podobnym niebezpieczeństwie, w jakim my się znajdujemy, to jest zagubienia z powodu powodzi obcości i przeszłości, z powodu "historii". Nigdy nie żyli w dumnej nietykalności: ich "wykształcenie" było raczej przez długi czas chaosem form i pojęć cudzoziemskich, semickich, babilońskich, lidyjskich, egipskich, a ich religia prawdziwą walką bogów całego Wschodu: podobnie na przykład jak teraz "wykształcenie niemieckie" i religia jest walczącym w sobie chaosem całej zagranicy, całej przeszłości. A mimo to kultura helleńska nie stała się zgoła agregatem, dzięki owej wyroczni apollinijskiej. Grecy nauczyli się stopniowo organizować chaos, przez to, że przypomnieli sobie z powrotem siebie samych, to jest swoje szczerze potrzeby i dali obumrzeć potrzebom pozornym. Tak wzięli się na nowo w posiadanie; nie pozostali długo zasypianymi dziedzicami i epigonami całego Wschodu; stali się sami, po długiej walce z sobą, dzięki praktycznemu wyłożeniu owej wyroczni, najszcześniejszymi wzbogacicielami i pomnożycielami odziedziczonego skarbu i pierwocinami i wzorami wszystkich przyszłych narodów kulturalnych.

Oto porównanie dla każdego poszczególnego spośród nas: musi on zorganizować w sobie chaos przez to, że przypomni sobie na powrót swoje szczerze potrzeby. Jego uczciwość, jego tęgi i prawdziwy charakter musi się kiedyś temu sprzeciwić, by ciągle tylko powtarzać, naśladować; zacznie wtedy pojmować, że kultura może być jeszcze czymś innym niż dekoracją życia, to znaczy w gruncie przecie zawsze obłudą i zasłoną; gdyż wszelka ozdoba ukrywa to, co zdobi. Tak odsłoni mu się greckie pojęcie kultury – w przeciwieństwie do romańskiej – pojęcie kultury jako nowej i poprawionej *physis*, bez wnętrza i zewnętrżności, bez udawania i konwenansu, kultury jako jedności życia, myślenia, zdawania się i chcenia. Tak nauczy się z własnego doświadczenia, że to przez wyższą siłę natury moralnej udało się Grekom odnieść zwycięstwo nad wszystkimi innymi kulturami i że każde pomnożenie prawdziwości musi być też przygotowawczym poparciem prawdziwego wykształcenia: choćby też czasem ta prawdziwość poważnie szkodzić mogła cieszącej się właśnie szacunkiem wykształconości, choćby nawet miała dopomóc do upadku całej kulturze dekoratywnej.

Niewczesne rozważania

III. Schopenhauer jako wychowawca

1.

Podróżnik ów, który widział wiele krajów i ludów i niejedną część ziemi, zapytany, jaką właściwość ludów wszędzie odnalazł, rzekł: mają wszyscy skłonność do lenistwa. Niejednemu wyda się, że byłby odpowiedział słuszniej i trafniej: są wszyscy bojaźliwi. Kryją się pod obyczajami i mniemaniami. W gruncie każdy człowiek wie bardzo dobrze, że jest tylko raz, jako *unicum* na świecie i że żaden choćby najrzadszy przypadek po raz drugi nie zsybie w jednorodną kupę tak dziwnie pstrej różnorodności jak on: wie o tym, lecz ukrywa się z tym jak z nieczystym sumieniem – dlaczego? Z obawy przed sąsiadem, który żąda konwenansu i sam się nim zasłania. Lecz co zmusza jednostkę bać się sąsiada, stadnie myśleć i działać i żeby nie była rada samej sobie? Wstydlivość może, u niektórych i rzadko. U przeważnej liczby wygoda, gnuśność, słowem skłonność do lenistwa, o którym opowiadał podróżnik. Ma słuszność: ludzie są jeszcze leniwi niż bojaźliwi i boją się właśnie najbardziej uciążliwości, którymi by ich obarczyła bezwarunkowa uczciwość i nagość. Jedynie artyści nienawidzą tego gnuśnego chadzania w zapożyczonych manierach i przewieszonych opiniach i odsłaniają tajemnicę, nieczyste sumienie każdego, twierdzenie, że każdy człowiek jest jednorazowym cudem; ważą się ukazywać nam człowieka, jak to on aż do każdego ruchu mięśnia jest sobą samym, jedynym, co więcej, że w tej surowej konsekwencji swojej jedyności jest piękny i godny uwagi, nowy i nie do wiary, jak każde dzieło natury i zgoła nie nudny. Jeśli wielki myśliciel ludźmi gardzi, to gardzi ich lenistwem, gdyż z powodu niego wydają się jak towar fabryczny, obojętni i niegodni obcowania i pouczenia. Człowiekowi, który nie chce należeć do tłumu, wystarczy tylko przestać być względem siebie wygodnym; niech słucha swego sumienia, które doń woła: "Bądź samym sobą! Nie jesteś tym wszystkim, co teraz czynisz, co mniemasz, czego pragniesz".

Każda młoda dusza słyszy to wołanie w dzień i w nocy i drży na jego głos: gdyż przeczuwa wyznaczoną sobie od wieków miarę szczęścia, gdy myśli o swym rzeczywistym wyzwoleniu: do którego to szczęścia nie można jej w żaden sposób dopomóc, dopóki zakuta jest w łańcuchy opinii i obawy. A jakże próżne pociechy i sensu może się stać to życie bez wyzwolenia! Nie ma pustszego i wstrętniejszego stworzenia w naturze niż człowiek, który umknął się swemu geniuszowi i zezuje teraz na prawo i lewo, w tył i wszędzie. Takiego człowieka nie można w końcu zgoła zaatakować, gdyż jest całkowicie powierzchnią bez rdzenia, nadgniłą, pomalowaną, buchastą szatą, obramowanym upiorem, który nie może nawet wzbudzić obawy, ani z pewnością też litości. I jeśli się słusznie mówi o leniwcu, że zabija czas, to trzeba się poważnie obawiać o okres, który zasada swe zbawienie na opiniach publicznych, to znaczy na lenistwach prywatnych, że taki czas kiedyś rzeczywiście zabity zostanie: to jest, zostanie z dziejów prawdziwego wyzwolenia życia wykreślony. Jak wielki musi być wstręt późniejszych pokoleń do zajmowania się puścizną takiego okresu, w którym rządili nie ludzie żyjący, lecz opiniujący ludzie pozorni; skutkiem czego nasze stulecie dla jakiegoś dalekiego świata potomnego będzie może najciemniejszym i najmniej znanym, bo najmniej ludzkim rozdziałem historii. Przechodzę nowymi ulicami naszych miast i myślę, jak z tych okropnych domów, które zbudowało sobie pokolenie opiniujących publicznie, w pewnym stuleciu nic się nie ostanie i jak wtedy obalone też będą i opinie tych budowniczych. Jak natomiast pełni nadziei mogą być ci wszyscy, którzy nie czują się obywatelami tego czasu; bo gdyby nimi byli, służyliby również na to, by czas swój zabijać i wraz z swym

czasem zginąć, podczas gdy pragną raczej czas swój obudzić do życia, by samym w tym życiu żyć dalej.

Lecz nawet gdyby przyszłość nie pozwalała nam niczego się spodziewać – to nasze dziwne istnienie w tej właśnie terażniejszości dodaje nam najbardziej odwagi do życia wedle własnej miary i prawa: owa niepojętność, że żyjemy właśnie dziś, a przecie mieliśmy nieskończony czas do powstania, że nie posiadamy nic prócz chwilowego dzisiaj i mamy w nim pokazać, dlaczego i po co powstaliśmy właśnie teraz. Mamy odpowiedzieć za nasze istnienie przed samymi sobą; przeto chcemy też być rzeczywistymi sternikami tego istnienia i nie dopuścić, by egzystencja nasza równała się bezmyślnej przypadkowości. Trzeba wziąć się do niej nieco zuchwale i niebezpiecznie: zwłaszcza, że się ją w najgorszym i najlepszym wypadku jednako straci. Czemu trzymać się tej skiby, tego rzemiosła, czemu nasłuchiwać, co mówi sąsiad? To takie małomiasteczkowe zobowiązywać się do poglądów, które nie obowiązują już kilkaset mil dalej. Wschód i Zachód to linie, które nam ktoś kredą przed oczyma znaczy, by zadrwić z naszej tchórzliwości. Spróbuję zdobyć wolność, mówi młodzieńcza dusza; i oto ma jej być przeszkodą, że dwa narody nienawidzą się wzajem i zwalczają, lub że morze leży między dwiema częściami świata, lub że wkoło głośzą religie, która przecie przed kilku lat tysiącami jeszcze nie istniała. Ty sama nie jesteś tym wszystkim, mówi ona sobie. Nikt nie może ci zbudować mostu, którym właśnie ty kroczyć musisz przez rzekę życia, nikt prócz ciebie jedynie. Wprawdzie istnieją nieliczne ścieżki i mosty i półbogi, które cię chcą przenieść przez rzekę: lecz tylko za cenę ciebie samej: dałabyś siebie w zastaw i zgubiła. Istnieje na świecie jedna jedyna droga, którą nikt iść nie może, prócz ciebie: dokąd prowadzi? Nie pytaj, idź nią. Kto wypowiedział to zdanie: "maż nie wznosi się nigdy tak wysoko, jak wtedy, kiedy nie wie, dokąd go droga jego jeszcze wieść może"?

Lecz jakże odnajdziemy samych siebie? Jak może człowiek znać siebie? Jest to rzecz ciemna i tajemnicą osłonięta; i jeśli zając ma siedem skór, to człowiek może ściągnąć ich z siebie siedem razy siedemdziesiąt i jeszcze nie będzie mógł rzec: "jesteś tym rzeczywiście, to nie jest już łupina". Nadto jest to poczynanie dręczące i niebezpieczne rozgrzebywać tak siebie i najkrótszą drogą zstępować gwałtem w szyb swej istoty. Jak łatwo uszkodzić się może przy tym tak, że żaden lekarz go nie uleczy. A zresztą: po co to zda się, skoro przecie wszystko składa o naszej istocie świadectwo, nasze przyjaźni i nieprzyjaźni, nasze spojrzenie i uścisk dłoni, nasza pamięć i to, co zapominamy, nasze książki i pociągnięcia naszego pióra. By jednak najważniejsze zarządzić przesłuchanie, istnieje ten środek. Niech dusza młodzieńcza wstecz spojrzy na życie z pytaniem: co kochałeś aż dotąd prawdziwie, co duszę twoją pociągało w górę, co ją opanowywało i zarazem uszczęśliwiała? Ustaw przed sobą szereg tych czczonych przedmiotów, a może ukażą ci one, przez swą istotę i swą kolejność, prawo, zasadnicze prawo twojej właściwej samości. Porównaj te przedmioty, spójrz, jak jeden drugi uzupełnia, rozszerza, przewyższa, przejaśnia, jak tworzą drabinę, po której dotąd wspinałeś się ku sobie samemu; gdyż twa prawdziwa istota nie jest głęboko ukryta w tobie, lecz niezmiernie wysoko nad tobą lub przynajmniej ponad tym, co za swe ja bierzesz zwyczajnie. Twój prawdziwy wychowawcy i kształciciele zdradzą ci, co jest prawdziwą pramyśłą i pierwiastkiem twojej istoty, coś absolutnie nie do wychowania i nie do ukształcenia, lecz w każdym razie coś trudno dostępnego, spętanego, ubezwładnionego: wychowawcy twoi nie mogą być niczym, jeno twymi oswobodzicielami. I to jest tajemnica wszelkiego wykształcenia: nie użycza ono sztucznych członków, woskowych nosów, oczu z binoklami – raczej to, co mogłoby udzielić tych darów, jest tylko fałszywym wykształcenia obrazem. Lecz jest ono wyzwoleniem, uprzątnięciem wszelkiego chwastu, rumowiska, robactwa, które chce tknąć delikatnych kiełków roślin, wylewem światła i ciepła, miłosnym szmerem nocnego deszczu, jest naśladowaniem i uwielbieniem natury, gdy zapobiega jej

okrutnym i niemiłosiernym napadom i na dobre je obraca, jeśli rzuca zasłonę na wyjawy jej macoszego uczucia i smutnego nierozumu.

Zapewne, istnieją też inne środki znalezienia siebie, oprzytomnienia z ogłuszenia, w którym przedzie się zazwyczaj jak w mętnej chmurze, lecz nie znam lepszego od przypomnienia sobie swych wychowawców i kształcicieli. I oto pragnę dziś przypomnieć o jednym nauczycielu i mistrzu chowu, którym chlubić się mogę, o Arturze Schopenhauerze – by później pamiętać o innych.

2.

Chcąc opisać, jakim zdarzeniem było dla mnie owo pierwsze spojrzenie, rzucone w pisma Schopenhauera, muszę na chwilę zabawić przy wyobrażeniu, które w młodości mej było tak częste i natarczywe jak żadne inne. Gdym dawniej, ile dusza zapagnie, grzeszył nadmiarem życzeń, myślałem sobie, by mi los odjął straszliwy trud i zobowiązanie wykształcenia siebie samego: przez to, bym sobie w czas znalazł na wychowawcę filozofa, prawdziwego filozofa, którego by bez dalszego namysłu słuchać można, boby ufało mu się bardziej niż samemu sobie. Potem też pytałem siebie: wedle jakich to zasad wychowywałby ciebie? I rozmyślałem, co by też powiedział o obu maksymach wychowania, które w naszych czasach są w powszechnym użyciu. Jedna żąda, by wychowawca poznał wcześniej osobliwą siłę swoich wychowanków i potem wszystkie siły i soki i całe światło słoneczne kierował właśnie tam, by owej cnocie dopomóc do pełnej dojrzałości i owocności. Druga maksyma natomiast żąda, by wychowawca wszystkie istniejące siły hodował, pielęgnował i doprowadził do wzajemnego harmonijnego stosunku. Lecz należałoby tego, który ma zdecydowaną skłonność do sztuki złotniczej, zmuszać przeto gwałtem do muzyki? Czy należy przyznać słusność ojcu Benwenuta Celliniego, który syna napędzał ustawicznie do "miłego fletu", więc do tego, co syn "przeklętym piskaniem" nazywał? Wobec tak silnie i określenie wypowiadających się uzdolnień nie nazwie się tego słusnym; i tak może by należało stsoować ową maksymę wychowania harmonijnego tylko do natur słabszych, w których tkwi wprawdzie całe gniazdo potrzeb i skłonności, które jednak, razem i pojedynczo, nie mają wielkiego znaczenia? Lecz gdzie znaleźć w ogóle harmonijną całość i wielogłosy zestrój w jednej naturze, gdzie bardziej podziwiać harmonię, jak nie właśnie w takich ludziach, jakim był Cellini, a w których wszystko, poznanie, pożądanie, miłość, nienawiść dąży do punktu środkowego, do siły pierwiastkowej i gdzie właśnie przez zmuszającą i panującą przemoc tego żyjącego ośrodka wytwarza się harmonijny system poruszeń tam i z powrotem, w górę i w dół? I tak może obie maksymy nie są wcale żadnym przeciwieństwem? Może jedna mówi tylko, że człowiek powinien mieć ośrodek, a druga, że powinien mieć też obwód? Ów filozof wychowawca, o którym śniłem, wykryłby pewnie nie tylko siłę dośrodkową, lecz umiałby też ustrzec, by nie działać niszcząco przeciw innym siłom: może zadaniem jego wychowania byłoby, jak mi się zdało, przekształcenie człowieka całego na żywotnie poruszany system słońc i planet i poznać prawo jego wyższej mechaniki?

Tymczasem brakło mi owego filozofa i próbowałem tego i owego; ujrzałem, jak nędznie my, ludzie nowocześni, wyglądamy wobec Greków i Rzymian, choćby tylko ze względu na poważne i surowe rozumienie zadań wychowawczych. Można z taką potrzebą w sercu przebiec całe Niemcy, zwłaszcza wszystkie uniwersytety, i nie znajdzie się, czego się szuka; przecie moc niższych i prostszych życzeń pozostaje tu bez spełnienia. Kto by na przykład z Niemców chciał się poważnie kształcić na mówcę, lub kto by miał zamiar wstąpić do szkoły

pisarza, nie znalazłby nigdzie mistrza ani szkoły; zda się, że jeszcze nie pomyślano tu o tym, że mówienie i pisanie to sztuki, których nie można zdobyć bez starannego przewodnictwa i mozolnych lat nauki. Nic jednak nie wykazuje dokładniej i sromotniej zarozumiałego zadowolenia współczesnych z siebie samych, jak pół sknerska, pół bezmyślna mizerność ich wymagań względem wychowawców i nauczycieli. Czym bo tu pod mianem nauczycieli domowych nie zadowolają się nawet ludzie najwytworniejsi i posiadający najstaranniejsze wykształcenie; co za zbieraninę przewróconych głów i przestarzałych urzędzeń określa się jako gimnazjum i uznaje za dobrą; co nie wystarcza nam wszystkim, jako zakład najwyższy, uniwersytet – co za przewodnicy, co za instytucje w porównaniu z trudnością zadania wychowania człowieka na człowieka! Nawet wielce podziwiany sposób, w jaki uczeni niemieccy rzucają się do swej nauki, wykazuje przede wszystkim, że myślą przy tym bardziej o nauce niż o człowieczeństwie, że byli przyuczeni poświęcić się mu jako stado ofiarne, żeby znów nowe pokolenia do tej ofiary pociągać. Obcowanie z nauką, jeśli nią nie kieruje i nie ogranicza jej żadna wyższa maksyma, lecz rozpętuje ją jeno coraz bardziej zasada "im więcej, tym lepiej", jest z pewnością dla uczonych tak samo szkodliwe, jak ekonomiczne prawidło *laissez faire* dla obyczajności całych narodów. Kto wie jeszcze, że wychowanie uczonego, którego człowieczeństwo nie padłoby ofiarą i nie uszło, jest w najwyższym stopniu trudnym problemem – a przecie trudność tę można widzieć naocznie, gdy się zwróci uwagę na liczne egzemplarze, które wskutek bezmyślnego i nazbyt wczesnego oddania się nauce zostały skrzywione i naznaczone garbem. Lecz istnieje jeszcze ważniejsze świadectwo braku wszelkiego wychowania wyższego, ważniejsze i niebezpieczniejsze, a przede wszystkim daleko powszechniejsze. Jeśli od razu jest jasne, dlaczego nie można teraz wychować mówcy, pisarza – ponieważ właśnie nie ma dla nich wychowawców – jeśli tak samo prawie jest jasne, dlaczego nauczyciel musi być teraz źle wychowany i mieć przewrócone w głowie – bo wychować go ma nauka, więc abstrakt nieczłowieczy – to zapytajmy w końcu: gdzie są dla nas wszystkich, uczonych i nieuczonych, dostojnych i maluczkich, obyczajowe wzory i sławy wśród naszych współczesników, widzialny zbiór wszelkiej moralności twórczej tego czasu? Gdzie podziało się właściwie wszelkie zastanowienie się nad pytaniami moralnymi, którymi zajmowała się przecie za wszech czasów każda szlachetniej rozwinięta społeczność? Nie ma już żadnych sław ani zastanowienia owego rodzaju: żyje się faktycznie z odziedziczonego kapitału moralności, który zgromadzili nasi przodkowie i którego my nie umiemy pomnażać, tylko trwonić; o takich rzeczach w społeczeństwie naszym nie mówi się albo wcale, albo z naturalistycznym niewyćwiczeniem i niedoświadczeniem, które muszą budzić odrazę. Tak stało się, że szkoły nasze i nauczyciele odwracają po prostu oczy od wychowania moralnego albo zadowolają się formalnościami: a cnota jest słowem, przy którym nauczyciele i uczniowie już nic myśleć nie mogą, słowem staromodnym, z którego się uśmiechają – i źle, jeśli się nie uśmiechają, bo wówczas będą obłudnie udawać.

Wyjaśnienie tego znużenia moralnego i niskiego poziomu sił moralnych jest trudne i zawikłane; jednak nikt, kto bierze pod uwagę wpływ zwycięskiego chrześcijaństwa na obyczajność naszego starożytnego świata, nie śmie też przeoczyć oddziaływania chrześcijaństwa ulegającego, więc jego coraz prawdopodobniejszego losu w naszych czasach. Chrześcijaństwo tak przerosło wysokością swego ideału wszystkie starożytne systemy moralne i równomiernie władnącą w nich wszystkich naturalność, że stąpiono się na tę naturalność i wstręt uczuto do niej; później jednak, gdy wprawdzie poznawano jeszcze, co lepsze i wyższe, lecz już sił nie miano po temu, nie można już było powrócić do tego, co dobre i wysokie, to jest do owej cnoty starożytnej, choć tego chciano. W tym wahaniu się między chrześcijańskością a starożytnością, między zalęknioną lub kłamliwą chrześcijańskością i równie nieśmiałym i bojaźliwym lgnięciem do antyczności, żyje człowiek nowoczesny i czuje się przy tym niedobrze: odziedziczona obawa przed

naturalnością i znowu wznowiona zachęta tej naturalności, żądza jakiegoś oparcia, niemoc swego poznania, zataczającego się tam i siam między dobrym i lepszym, wszystko to wytwarza w duszy nowoczesnej niepokój i zawilość, skazujące ją na bezpłodność i bezradosność. Nigdy nie potrzebowano bardziej wychowawców moralnych i nigdy nie było nieprawdopodobniejszym ich znalezienie; w czasie gdy lekarze są najpotrzebniejsi, w czasach wielkich epidemii, są oni zarazem najbardziej narażeni na niebezpieczeństwo. Bo gdzie są lekarze ludzkości nowoczesnej, którzy sami tak mocno i zdrowo stoją na nogach, by mogli jeszcze podtrzymywać drugiego i wieść go za rękę? Pewnego rodzaju sponieważenie i ponurość ciąży na najlepszych osobowościach naszych czasów, wieczna przykrość z powodu walki między udawaniem i uczciwością, staczanej w swej piersi, niepokój w ufaniu samemu sobie – skutkiem czego stają się one niezdolne być zarazem drogowskazami i hodowcami innych.

Znaczy to więc rzeczywiście przesadzać w życzeniach, gdym sobie wyobrażał, że mógłbym znaleźć prawdziwego filozofa na wychowawcę, który by mógł człowieka wydzwignąć ponad niedostateczność, tkwiącą w czasie i znowu uczył być prostym i uczciwym, w myśleniu i życiu, więc żyć niewczesnie, w najgłębszym tego słowa rozumieniu; gdyż ludzie stali się teraz tak różnorodni i złożeni, że muszą być nieuczciwi, jeśli w ogóle chcą mówić, stawiać twierdzenia i wedle nich działać.

Wśród takich niedostatków, potrzeb i życzeń poznałem Schopenhauera.

Należę do tych czytelników Schopenhauera, którzy przeczytawszy pierwszą jego stronicę, wiedzą pewnie, że będą wszystkie strony czytać i słuchać każdego słowa, które on w ogóle wyrzeka. Moje zaufanie do niego zrodziło się natychmiast i jest jeszcze teraz takie samo jak przed laty dziesięciu. Rozumiałem go, jakby był pisał dla mnie: by się wyrazić zrozumiale, lecz nieskromnie i nierozumnie. Stąd pochodzi, że nie znalazłem w nim nigdy paradoksu, choć tu i ówdzie drobną pomyłkę; bo czymże innym są paradoksy, jak nie twierdzeniami, które nie budzą zaufania, bo autor sam stworzył je bez wielkiego zaufania, gdyż chciał nimi błyszczeć, uwodzić, w ogóle zdawać się? Schopenhauer nie chce się nigdy zdawać: gdyż pisze dla siebie, a nikt nie chce być rad oszukany, najmniej filozof, który nawet ustanowił sobie prawo: nie oszukuj nikogo, ani nawet samego siebie! Nawet nie przez uprzejme oszustwo towarzyskie, które przynosi z sobą prawie każda rozmowa i którą pisarze niemal nieświadomie naśladowują; tym mniej przez oszustwo bardziej świadome z mównicy i ze sztucznymi środkami retoryki. Jeno Schopenhauer mówi z sobą: lub jeśli absolutnie wyobrazić sobie chcemy słuchacza, to wyobraźmy sobie syna, którego ojciec poucza. Jest to rzetelne, bez ogródki, dobroduszne wypowiedzianie się przed słuchaczem, który słucha z miłością. Takich pisarzy nam brak. Krzepka błogość przemawiającego ogarnia nas przy pierwszym dźwięku jego głosu; dzieje się z nami podobnie jak gdy wejdziemy w gęsty las, oddychamy głęboko i czujemy się nagle znów dobrze. Tu jest zawsze jednako posilne powietrze, tak czujemy; jest tu pewna nie dająca się naśladować swoboda i naturalność, którą posiadają ludzie, będący w sobie gospodarzami i to bardzo bogatego domu: w przeciwieństwie do pisarzy, którzy sami najbardziej się dziwią, gdy powiedzieli coś genialnego i przez to wykład nabiera czegoś niespokojnego i nienaturalnego. Równie mało będzie się nam, gdy Schopenhauer mówi, przypominał uczony, który z natury ma sztywne i niesprawne członki i jest wąski w pierwsich i przychodzi przeto niezgrabny, zakłopotany lub nadęty; podczas gdy z drugiej strony surowa i nieco niedźwiedzioiwata dusza Schopenhauera uczy nie tak żałować giętkości i dwornego wdzięku dobrych pisarzy francuskich, jak nimi gardzić i nikt nie odkryje w nim podrabianej, niejako posrebrzanej francuskości pozornej, na której tak używają sobie pisarze niemieccy. Wyraz Schopenhauera przypomina mi tu i ówdzie Goethego, poza tym jednak nie przypomina wzorów niemieckich. Gdyż umie on rzecz

głęboką powiedziec po prostu, przejmującą – bez retoryki, ściśle naukową – bez pedanterii: a od jakiegoż Niemca mógłby się być tego nauczyć? Wolny jest także od przebiegłej, nadmiernie pobudliwej i – z przeproszeniem – bardzo nie-niemieckiej manieri Lessinga: co jest zasługą wielką, jako że Lessing pod względem prozaicznego opisywania jest najbardziej uwodzicielskim wśród Niemców autorem. I aby zaraz powiedziec rzecz najwyższą, jaką o jego sposobie przedstawiania powiedziec mogę, stosuję doń zdanie jego, "filozof musi być bardzo uczciwy, by nie posługiwać się żadnymi poetyckimi lub retorycznymi środkami pomocniczymi". Że uczciwość jest czymś i nawet cnotą, to należy oczywiście w stuleciu opinii publicznej do opinii prywatnych, które są zabronione; i dlatego nie pochwałę Schopenhauera, jeno go scharakteryzuję, gdy powtórzę: jest uczciwy także jako pisarz; a jest tak mało takich pisarzy, że właściwie należałoby nie ufać wszystkim ludziom, którzy piszą. Znam jeszcze tylko jednego pisarza, który pod względem uczciwości dorównywa Schopenhauerowi, nawet go przewyższa: jest nim Montaigne. Że taki człowiek pisał, to zaprawdę pomnożyło rozkosz życia na ziemi. Ja przynajmniej od czasu poznania tej najwolniejszej i najsilniejszej duszy wiem to, że muszę powiedziec, co on mówi o Plutarchu: "ledwom rzucił na niego okiem, już wyrosła mi noga lub skrzydło". Jego bym się trzymał, gdyby postawiono zadanie, by się urządzić na ziemi.

Schopenhauer ma z Montaigne'em, poza uczciwością, jeszcze drugą zaletę wspólną: rzeczywistą rozpogadzającą pogodę. *Aliis laetus, sibi sapiens* [dla innych wesoły, dla siebie mądry]. Istnieją bowiem dwa bardzo różne rodzaje pogody. Prawdziwy myśliciel rozpogadza i pokrzepia zawsze, czy to więc wyraża swą powagę, czy swój żart, czy to swe zrozumienie ludzkie, czy swą boską wyrozumiałość; bez ponurych ruchów, drżących rąk, tonących w łzach oczu, lecz pewnie i prosto, z odwagą i siłą, może nieco po rycersku i twardo, lecz w każdym razie jako zwycięzający: i to właśnie, najgłębiej i najwnętrzej rozpogadza, widziec boga zwyciężającego obok potworów, które zwalczył. Pogoda natomiast, napotykana czasem u pisarzy miernych i myślicieli ciężkich czyni człowieka przy czytaniu nędznym: jak to na przykład czułem wobec pogody Dawida Straussa. Porządny wstyd bierze, że się ma takich współczesników pogodnych, ponieważ czas i ludzi w nim ośmieszają przed potomnością. Tacy pogodnisie nie widzą zgoła cierpień i potworów, co do których ludzą, że jako myśliciele widzą je i zwalczają i dlatego pogoda ich sprawia przykrość, ponieważ wprowadza w błąd: gdyż chce uwieść do wiary, że tu osiągnięto zwycięstwo. W gruncie bowiem pogoda istnieje tylko tam, gdzie istnieje zwycięstwo; i to stosuje się tak samo do dzieł prawdziwych myślicieli, jak do każdego dzieła sztuki. Niech treść będzie nawet tak straszna i poważna jak jest właśnie problemat istnienia: przygnębiać i dręczyć będzie dzieło tylko wówczas, gdy półmyśliciel lub półartysta rozpostrze nad nim opar swej niedostateczności; podczas gdy człowiekowi nie może nic radośniejszego i lepszego przypaść w udziale, jak być blisko jednego z tych zwycięzców, którzy, ponieważ najgłębiej myśleli, właśnie to, co najwyższe, kochać muszą i jako mędrzy w końcu skłaniają się do piękna. Mówią rzeczywiście, nie jękają się i nie paplą też za innymi; poruszają się i żyją rzeczywiście, nie tak niesamowicie niby maski, jak zresztą ludzie żyć zwykli: skutkiem czego w pobliżu ich rzeczywiście czujemy się po ludzku i naturalnie i chcielibyśmy zawołać z Goethem: "Jakąż wspaniałą, wyborną rzeczą jest coś żywego! Jak to dostosowane do swego stanu, jak prawdziwe, jak istniejące!".

Nie opisuję nic, jeno pierwsze, niejako fizjologiczne wrażenie, które wywołał we mnie Schopenhauer, owo czarodziejskie wypływanie najwnętrniejszej siły rośliny naturalnej na drugą, następujące przy pierwszym i najlżejszym zetknięciu: i kiedy wrażenie owo następnie rozbiрам, to widzę, że składa się z trzech pierwiastków, z wrażenia jego uczciwości, jego pogody i jego stałości. Jest uczciwy, bo mówi i pisze do samego siebie i dla samego siebie, pogodny, bo pokonał myśleniem to, co najtrudniejsze i stały, bo taki być musi. Siła jego

strzela prosto i lekko wzwyż, jak płomień w nieruchomym powietrzu, nieomylny, bez drżenia i niepokoju. Znajduje swą drogę w każdym wypadku, gdy my nawet nie spostrzegamy, że jej szukał; lecz biegnie sobie jakby siłą ciężkości zmuszony, tak pewnie i zręcznie, tak nieuchronnie. I jeśli kto czuł kiedy, co to znaczy wśród naszej ludzkości tragelaficznej [*Tragelafos* (gr.) – zwierz fantastyczny, pół kozła, pół jelenia (przyp. tłum.)] czasów terażniejszych, znaleźć naturalną istotę całą, jednogłówną, zawieszoną i poruszającą się na własnych zawiasach, swobodną i niehamowaną, ten zrozumie me szczęście i mój podziw, gdym znalazł Schopenhauera: przeczyłem, że znalazłem w nim owego wychowawcę i filozofa, którego szukałem tak długo. Wprowadźcie tylko jako książkę: i to był brak wielki. Tym bardziej sililem się widzieć poprzez książkę i przedstawić sobie człowieka żywego, którego wielki testament czytać miałem i który tylko takich przyrzekł dziedzicami swymi uczynić, którzy czymś więcej być chcieli i mogli, niż jego czytelnikami: mianowicie jego synami i wychowañcami.

3.

Filozof znaczy coś u mnie o tyle, o ile może dawać przykład. Że przykładem pociągnąć może za sobą całe narody, to niewątpliwe; historia indyjska, która jest niemal historią filozofii indyjskiej, dowodzi tego. Lecz przykład musi być dany przez życie widzialne, nie tylko przez książki, więc przedstawiony, jak uczyli filozofowie Grecji, bardziej za pomocą miny, postawy, odzienia, pokarmu, obyczajów, niż za pomocą mówienia lub nawet pisania. Ileż brak nam jeszcze wszystkiego do tej odważnej widzialności życia filozoficznego w Niemczech! Bardzo powoli wyzwalają się tu ciała, gdy duchy dawno zdają się być wyzwolone; a jednak jest to tylko złuda, że duch jest wolny i samoistny, jeśli tego zdobytego nieograniczenia – które jest w gruncie twórczym samoograniczeniem – nie dowodzi na nowo każde spojrzenie i krok od rana do wieczora. Kant trzymał się uniwersytetu, poddawał się rządowi, trwał przy pozorze wiary religijnej, wytrzymywał wśród kolegów i studentów: więc rzecz naturalna, że przykład jego płodził przede wszystkim profesorów uniwersyteckich i filozofię profesorską. Schopenhauer mało się kłopotuje o kasty uczone, oddziela się, zdobywa niezależność od państwa i społeczeństwa – to jest jego przykład, jego wzór – by tu zacząć od rzeczy najzewnętrzniejszej. Lecz wiele stopni w wyzwoleniu życia filozoficznego jest wśród Niemców jeszcze nieznanymi, a nie będą mogły zawsze nimi pozostać. Artyści nasi żyją śmieiej i uczciwiej; a najsilniejszy przykład, który mamy przed sobą, przykład Ryszarda Wagnera pokazuje, jak geniusz nie śmie się bać wejść w najnieprzyjaźniejszą sprzeczność z istniejącymi formami i porządkami, jeśli chce dobyć na światło wyższy porządek i prawdę, która w nim żyje. Prawda jednak, o której profesorowie nasi tak wiele mówią, zdaje się być oczywiście bardziej bezpretensjonalną istotą, której nie trzeba się obawiać ze względu na jakiś nieporządek lub nadzwyczajność: wygodne to i przyjemne stworzenie, które wszystkie moce istniejące zapewnia ciągle i ciągle, że nikt z jej powodu nie będzie miał żadnych kłopotów: jest się przecie tylko "wiedzą czystą". Więc: chciałem powiedzieć, że filozofia w Niemczech winna coraz bardziej zapominać, że jest "wiedzą czystą": i to właśnie jest przykład Schopenhauera człowieka.

Jest jednak cudem i niczym mniej, że dorósł do tego ludzkiego przykładu: gdyż z zewnątrz i wewnątrz napierały nań niejako najpotworniejsze niebezpieczeństwa, który byłyby zgmiotły i skruszyły każde stworzenie słabsze. Istniało, zda mi się, wielkie podobieństwo, że Schopenhauer-człowiek zginie, by jako resztę, w najlepszym wypadku, pozostawić "wiedzę

czystą": lecz i to tylko w najlepszym wypadku: najprawdopodobniej ani człowieka, ani wiedzy.

Jeden z nowych Anglików opisuje najpowszechniejsze niebezpieczeństwo ludzi niepospolitych, którzy żyją w społeczeństwie, przywiązany do pospolitości, w ten sposób: "takie obcego rodzaju charaktery naprzód się uginają, potem wpadają w melancholię, potem chorują i wreszcie umierają. Taki Shelley nie byłby mógł żyć w Anglii, a rasa Shelleyów byłaby niemożliwa". Nasi Hölderlin i Kleist, i iluż innych, zniszczeni z powodu swej niezwykłości i nie wytrzymali klimatu tak zwanego wykształcenia niemieckiego; i tylko natury ze spiżu, jak Beethoven, Goethe, Schopenhauer i Wagner, mogą dotrzymać placu. Lecz i u nich uwidoczni się skutek ogromnie nużącej walki i kurczu w wielkich rysach i zmarszczkach; oddech ich staje się wolniejszy, a ton zbyt łatwo gwałtowny. Ów biegły dyplomata, który tylko powierzchownie Goethego widział i z nim mówił, rzekł do swych przyjaciół: *Voilà un homme, qui a eu de grands chagrins!* – co Goethe tak przetłumaczył: "Oto człowiek, który miał twardy orzech do zgryzienia!". "Jeśli się więc w twarzy naszej, dodaje, nie da zatrzeć śladów przebytych cierpień, przeprowadzonej działalności, to niedziwne, jeśli wszystko, co powstało z nas i naszego dążenia, ten sam ślad nosi". A to jest Goethe, na którego nasi filistrzy wykształceni wskazują jako na najszcześniejszego Niemca, by dowieść tym zdania, że przecież możliwym być musi stać się wśród nich szczęśliwym – z tą myślą uboczną, że nie można nikomu wybaczyć, jeśli się wśród nich czuje nieszczęśliwy i samotny. Przeto nawet z wielką srogością postawili i objaśnili praktycznie twierdzenie, że w każdym osamotnieniu tkwi zawsze tajemna wina. Tedy miał biedny Schopenhauer też taką tajemną winę na sercu, to jest, że cenił więcej swą filozofię niż swych współczesnych, i przy tym był tak nieszczęśliwy, że właśnie przez Goethego wiedział, iż musi filozofię swoją, by uratować jej istnienie, bronić za wszelką cenę przeciw nieuwadze swych współczesnych; gdyż istnieje pewnego rodzaju cenzura inkwizycyjna, w której Niemcy wedle sądu Goethego zaszedli daleko; jest to niezłomne milczenie. I przez to osiągnięto przynajmniej już tyle, że największą część pierwszego wydania jego głównego dzieła musiano ubić na makulaturę. Groźące niebezpieczeństwo, że jego wielki czyn po prostu przez nieuwagę stanie się znów nieuczynionym, wtrąciło go w straszny i trudny do poskromienia niepokój, nie zjawiał się ani jeden znacznieszy zwolennik. Smuci nas widok jego goniącego za jakimikolwiek śladami, iż jest znany; a jego głośny i przegłośny tryumf, że jest teraz rzeczywiście czytany (*legor et legar*), ma w sobie coś boleśnie przejmującego. Właśnie wszystkie owe rysy, w których nie daje poznać godności filozofa, pokazują człowieka cierpiącego, który trwoży się o swe najszlachetniejsze dobra; tak dręczyła go troska, że może stracić swój mały majątek i nie utrzymać już swego czystego i prawdziwie starożytnego stosunku do filozofii; tak chybiał często w swej tęsknocie za ufającymi i współczującymi ludźmi, by zawsze ze smętnym spojrzeniem wracać znów do swego wiernego psa. Był całkowicie pustelnikiem; nie pocieszał go ani jeden podobnie czujący przyjaciel – a między jednym i żadnym, leży tu, jak zawsze między czymś i niczym, nieskończoność. Nikt, kto ma prawdziwych przyjaciół, nie wie, co to samotność, choćby miał nawet cały świat za przeciwników. Ach, widzę, że nie wiecie, co to jest osamotnienie. Gdzie istniały potężne społeczeństwa, rządy, religie, opinie publiczne, słowem, gdzie była tyrania, tam nienawidziła ona samotnego filozofa, gdyż filozofia otwiera człowiekowi azyl, gdzie tyrania wnikać nie może, jaskinię wnętrza, labirynt piersi: i to złości tyranów. Tam kryją się samotni: lecz tam czyha też największe niebezpieczeństwo samotnych. Ludzie ci, którzy swą wolność wnieśli do wnętrza, muszą żyć też zewnątrz, stać się widzialni, dać się widzieć; znajdują się w niezliczonych związkach ludzkich przez urodzenie, pobyt, wychowanie, ojczyznę, przypadek, natręctwo innych; również przypuszcza się u nich niezliczone mniemania, po prostu dlatego, że są panujące; każda mina, która nie zaprzecza, uchodzi za przyzwierzenie; każdy ruch ręki, który nie miażdży, tłumaczony jest

jako aprobata. Wiedzą oni, ci samotni i wolni w duchu – że ustawicznie w czymś wydają się inaczej niż myślą; nie chcąc niczego prócz prawdy i uczciwości, otoczeni są siecią nieporozumień; a ich gwałtowne pożądanie nie może przeszkodzić, by na ich czynach nie pozostał przecie opar fałszywych mniemań, przystosowania, połowicznych przytakiwań, oszczędzających przemilczeń, mylnego tłumaczenia. To gromadzi chmurę melancholii na ich czole: gdyż tego, że zdawanie się jest koniecznością, nienawidzą takiej natury, gorzej śmierci; a takie trwające dłużej zgorzknienie z tego powodu czyni ich wulkanicznymi i groźnymi. Kiedy niekiedy mszczą się za swe ukrywanie się gwałtem, za swą wymuszoną powściągliwość. Wychodzą ze swej jaskini ze strasznymi minami, ich słowa i czyny są wtedy eksplozjami i możliwe, że zginą z powodu samych siebie. Tak niebezpiecznie żył Schopenhauer. Właśnie tacy samotnicy potrzebują miłości, potrzebują towarzyszy, wobec których mogą być otwarci i prości jak wobec siebie, w których obecności ustaje kurz zamilczenia i udawania. Odbierzcie tych towarzyszy, a stworzycie rosnące niebezpieczeństwo; Henryk von Kleist zginął z tego, że nie był lubiany i jest to najstraszliwszy środek przeciw ludziom niezwykłym, zapędzać ich w ten sposób tak głęboko w siebie, by wyjście ich z powrotem było każdym razem wybuchem wulkanicznym. Jednak znajdzie się czasem półbóg, który umie żyć w tak strasznych warunkach, żyć zwycięsko; i jeśli chcecie usłyszeć jego pieśni samotne, to posłuchajcie muzyki Beethovena.

To było pierwsze niebezpieczeństwo, w którego cieniu wyrósł Schopenhauer: osamotnienie. Drugie zowie się: zwątpienie o prawdzie. Niebezpieczeństwo to towarzyszy każdemu myślicielowi, których wychodzi z filozofii Kantowskiej, pod warunkiem, że jest silnym i całym człowiekiem w cierpieniach i pożądaniami, a nie tylko klekocącą maszyną myślową i rachunkową. Wiemy jednak wszyscy bardzo dobrze, jak sromotnie ma się rzecz właśnie pod względem tego warunku; ba, zda mi się, jakby Kant w ogóle tylko na najnieliczniejszych podziałach żył i przekształcił krew i soki. Wprawdzie, jak się wszędzie czyta, od czasu czynu tego cichego uczonego miała we wszystkich duchowych dziedzinach wybuchnąć rewolucja; lecz nie mogę w to wierzyć. Bo nie widzę tego wyraźnie po ludziach, którzy by sami przede wszystkim musieli być zrewolucjonizowani, nimby to z jakimikolwiek całymi dziedzinami stać się mogło. Skoroby tylko jednak Kant miał zacząć wywierać wpływ popularny, to zauważymy go w formie rozgryzającego i rozkruszającego sceptycyzmu i relatywizmu; i tylko u najczynnniejszych i najszlachetniejszych duchów, które nigdy nie wytrzymały w wątpliwości, nastąpiłoby zamiast tego owo wstrząśnienie i rozpaczenie o wszystkich prawdach, jak tego doświadczył na przykład Henryk von Kleist, jako działania filozofii Kantowskiej. "Niedawno, pisze raz swym przejmującym sposobem, zapoznałem się z filozofią Kanta – i teraz muszę podzielić się z Tobą myślą z niej, nie obawiając się, by wstrząsnęła Tobą tak głęboko, tak boleśnie jak mną. – Nie możemy rozstrzygnąć, czy to, co prawdą nazywamy, jest prawdziwie prawdą, albo czy tylko tak nam się zdaje. W razie, jeśli to drugie ma miejsce, jest prawda, którą tu zbieramy, po śmierci niczym, a wszelkie usiłowanie zdobycia własności, która by za nami poszła i do grobu, daremne. – Jeśli ostrze tej myśli nie godzi w Twoje serce, to nie śmieję się z drugiego, który czuje się nią głęboko w najświętszym swym wnętrzu zraniony. Mój jedyny, najwyższy cel upadł i nie mam już żadnego". Tak, kiedyś będą ludzie znowu odczuwać w ten kleistowsko-naturalny sposób, kiedyż nauczą się znaczenie jakiejś filozofii mierzyć znowu wedle swego "najświętszego wnętrza"? A przecie wprawdzie tego potrzeba, by ocenić, czym nam, po Kancie, właśnie Schopenhauer być może – mianowicie przewodnikiem, który z wyżyny markotności sceptycznej lub krytykującego wyrzeczenia wiedzie nas ku wyżynie tragicznego rozważania, pod nieskończenie rozpostartym nad nami nocnym, pełnym gwiazd niebem i który, jako pierwszy, samego siebie prowadził tą drogą. To jest jego wielkością, że staje przed obrazem życia jako całością, by wytłumaczyć je jako całość; podczas gdy najbystrzejszych głów nie

można uwolnić od pomyłki, że człowiek zbliża się do tego tłumaczenia, jeśli bada skrupulatnie farby, którymi, i materiał, na którym malowany jest obraz; może z tym wynikiem, że jest to zawile tkane płótno, a na nim farby, chemicznie niedocieczone. Trzeba odgadnąć malarza, by zrozumieć obraz – to wiedział Schopenhauer. Teraz jednak cały cech wszystkich nauk zmierza do tego, by zrozumieć owo płótno i owe farby, a nie obraz; ba, rzecz można, że tylko ten, który objął bystrym okiem ogólne malowidło życia i istnienia, będzie się posługiwał poszczególnymi naukami bez szkody własnej, gdyż bez takiego regulującego obrazu ogólnego są one powrozami, które nigdzie do końca nie wiodą i czynią tylko bieg naszego życia jeszcze bardziej zawiłym i labiryntowym. W tym, jak się rzekło, jest wielkość Schopenhauera, że idzie za tym obrazem jak Hamlet za duchem, nie dając się odciągnąć, jak czynią uczeni, ani zbić z drogi scholastyce pojęciowej, jak to jest losem nieposkromionych dialektyków. Studiowanie wszelkich ćwierćfilozofów jest tylko dlatego pociągające, by poznać, że ci w budowie wielkich filozofii wpadają natychmiast na te miejsca, gdzie dozwolone jest uczone za i przeciw, szperanie, wątpienie i przeczenie i że przez to wymykają się żądaniu każdej wielkiej filozofii, która jako całość zawsze mówi tylko: to jest obraz wszelkiego życia i z niego naucz się znaczenia twego życia. Lub na odwrót: czytaj tylko twoje życie i zrozumiej z niego hieroglify życia powszechnego. I tak też filozofia Schopenhauera powinna być zawsze nasamprzód wykładana: indywidualnie, przez jednostkę tylko dla siebie samej, by zyskać zrozumienie własnej nędzy i potrzeby, by poznać środki zaradcze i pocieszenia: to jest poświęcenie swego ja, poddanie się najszlachetniejszym zamiarom, przede wszystkim sprawiedliwości i miłosierdziu. Uczy on nas rozróżniać prawdziwe i pozorne wspomogi szczęścia ludzkiego: jako ani bogactwo, ani szacunek, ani uczoność nie mogą wydzwignąć jednostki z głębokiej przykrości z powodu bezwartościowości jej istnienia i jako dążenie do tych dóbr otrzymuje sens tylko przez wysoki i przejaśniający cel zbiorowy: zdobycia mocy, by przez nią dopomóc *physis* i być trochę korektorem jej głupstw i niezręczności. Najpierw wprowadzie też tylko dla siebie samego; lecz przez siebie ostatecznie dla wszystkich. Jest to oczywiście dążenie, które głęboko i serdecznie prowadzi do rezygnacji: gdyż co i ile można na ogół jeszcze poprawić w szczególe i w ogóle!

Jeśli zastosujemy te właśnie słowa do Schopenhauera, to dotkniemy trzeciego i najosobliwszego niebezpieczeństwa, w którym żył i które leżało ukryte w całej budowie i w szkielecie jego istoty. Każdy człowiek zwykle znajduje w sobie pewną ograniczoność, tak swego uzdolnienia jak swego chcenia moralnego, napęlniającą go tęsknotą i melancholią; i jak z głębi uczucia swej grzeszności tęskni do świętości, tak też, jako istota intelektualna, nosi w sobie głębokie pożądanie geniuszu. Tu jest korzeń wszelkiej prawdziwej kultury; i jeśli przez to rozumiem tęsknotę człowieka do odrodzenia się jako święty i geniusz, to wiem, że nie trzeba być wprzód buddystą, aby ten mit rozumieć. Gdzie znajdujemy uzdolnienie bez owej tęsknoty, w kole uczonych czy też u tak zwanych wykształconych, tam sprawia nam ona odrazę i wstręt; bo przeczuwamy, że tacy ludzie, z całym swym duchem stającej się kultury i wytworzenia geniusza – to znaczy celu wszech kultur – nie popierają, lecz im przeszkadzają. Jest to stan stwardnienia, co do wartości równy owej nałogowej, zimnej i z samej siebie dumnej cnotliwości, która też od prawdziwej świętości jest jak najbardziej odległa i jak najdalej od niej się trzyma. Otóż natura Schopenhauera kryła dziwną i w najwyższym stopniu niebezpieczną podwójność. Mało myślicieli czuło w tej mierze i z tą nieporównaną pewnością, że przędzie w nich geniusz; a geniusz jego obiecywał mu to, co najwyższe – że nie będzie głębszej bruzdy nad tę, którą ryje jego lemiesz w glebie nowszej ludzkości. Tedy czuł, iż jedna połowa jego istoty jest nasycona i napęlniona, bez żądry, pełna swej siły, tedy niósł z wielkością i godnością swe powołanie jako zwyczajsko skończony. W drugiej połowie żyła nieukożona tęsknota; rozumiemy ją, słysząc, że z bolesnym spojrzeniem odwrócił się od obrazu wielkiego założyciela La Trappe, Rancégo, ze słowami: "to jest rzecz łaski". Bowiem

geniusz tęskni głębiej do świętości, gdyż ze strażnicy swej patrzył dalej i jaśniej niż inny człowiek, w dół w pojednanie poznania i bytu, w głąb w królestwo pokoju i zaprzeczonych woli, hen ku drugiemu brzegowi, jak mówią Hindusi. Lecz tu właśnie jest cud: jak zgoła niepojęta i niezłomna musiała być natura Schopenhauera, że nie dała się zniszczyć tej tęsknocie, a jednak też nie stwardniała! Co to oznacza, zrozumie każdy w miarę tego, czym jest i ile go jest: a zupełnie, w całej wadze, nikt tego z nas nie zrozumie.

Im więcej rozmyśla się o tych trzech niebezpieczeństwach, tym dziwniejsze staje się to, z jaką krzepkością Schopenhauer przeciw nim się bronił i jaki zdrowy i prosty wyszedł z walki. Wprawdzie też z wieloma bliznami i otwartymi ranami, i w nastroju, który wydaje się może nieco za cierpki, czasem też zbyt wojowniczy. I nad największym człowiekiem wznosi się jego własny ideał. Że Schopenhauer może być wzorem, to pewne mimo wszystkie owe blizny i plamy. Ba, można by powiedzieć: to, co w jego istocie było niedoskonałe i zbyt ludzkie, przybliży nas doń właśnie w ludzkim znaczeniu, gdyż widzimy go jako cierpiącego i towarzysza cierpień, nie zaś tylko w nieprzystępnej wysokości geniusza.

Owe trzy niebezpieczeństwa konstytucji, które groziły Schopenhauerowi, grożą nam wszystkim. Każdy nosi w sobie produktywną jedyność, jako rdzeń swojej istoty; i kiedy sobie tę jedyność uświadamia, zjawia się wokół niego jakby obcy blask, blask niezwykłości. Jest to dla większości coś nieznośnego: ponieważ, jak się rzekło, jest ona leniwa, i ponieważ z każdą jedynością łączy się łańcuch trudów i ciężarów. Nie ulega wątpliwości, że dla człowieka niezwykłego, który się obciąży tym łańcuchem, życie traci prawie wszystko, czego się odeń w młodości pragnie, pogodę, pewność, lekkość, szacunek; mus osamotnienia jest podarunkiem, który mu czyni współbracia; pustynia i jaskinia zjawiają się natychmiast, choćby żył, gdzie chce. Teraz winien baczyć, by nie dać się ujarzmić, by nie stał się przygnębiony i melancholijny. I dlatego niech się otoczy obrazami dobrych i walecznych wojowników, z których był sam Schopenhauer. Lecz i drugie niebezpieczeństwo, które groziło Schopenhauerowi, nie jest bardzo rzadkie. Tu i ówdzie jest kto wyposażony przez naturę bystrością, myśli jego kroczą chętnie podwójną drogą dialektyczną; jak łatwo, jeśli nieostrożnie swej zdolności popuści cugli, że zginie jako człowiek i prawie tylko jeszcze w "wiedzy czystej" będzie wiódł życie upiora: lub że przyzwyczajony wyszukiwać w rzeczach za i przeciw, zbałamuci się co do prawdy i tak będzie musiał żyć bez otuchy i zaufania, zaprzeczając, wąpiąc, nadgryzając, niezadowolony, w pół-nadziei, w oczekiwaniu rozczarowania: "pies by nie żył tak dłużej!". Trzecim niebezpieczeństwem jest stwardnienie w dziedzinie moralnej i intelektualnej; człowiek zrywa węzeł łączący go z jego ideałem; przestaje, na tym lub owym polu, być urodzajny, krzewić się, staje się w sensie kultury szkodliwy lub nieużyteczny. Jedyność jego istoty zmieniła się w niepodzielny, nie dający się udzielić atom, w wyiębły kamień. I tak może ktoś zniszczyć zarówno z powodu tej jedyności, jak i z obawy przed tą jedynością, z powodu samego siebie i poniesienia samego siebie, z powodu tęsknoty i stwardnienia: a żyć w ogóle znaczy być w niebezpieczeństwie.

Oprócz tych niebezpieczeństw swej całej konstytucji, na które Schopenhauer byłby wystawiony, czyby żył w tym lub owym stuleciu – istnieją jeszcze niebezpieczeństwa, które wyłoniły się dlań z jego czasu; i ta różnica między niebezpieczeństwami konstytucji i niebezpieczeństwami czasu jest istotna dla pojęcia wzorowości i wychowawczości w naturze Schopenhauera. Wyobraźmy sobie spojrzenie filozofa, spoczywające na istnieniu: chce on nowo ustanowić jego wartość. Gdyż była to najosobliwsza praca wszystkich wielkich myślicieli, być prawodawcami dla miary, monety i wagi rzeczy. Jaką musi być dlań przeszkodą, gdy ludzkość, którą widzi przede wszystkim, jest chorobliwym i przez robaki stoczonym owocem! Ileż to, by być dla istnienia w ogóle sprawiedliwym, musi on dodać do

bezwartościowości czasów obecnych! Jeśli zajmowanie się historią minionych lub obcych narodów ma wartość, to ma ją najbardziej dla filozofa, który chce wydać sprawiedliwy sąd o zbiorowym losie ludzkim, więc nie tylko o losie przeciętnym, lecz przede wszystkim też o losie najwyższym, jaki przypaść może ludziom poszczególnym lub całym narodom. Lecz wszystko, co terazniejsze, jest natrętne; działa na oko i określa je, nawet gdy filozof tego nie chce; i mimo woli zostaje w obrachunku ogólnym otaksowane za wysoko. Przeto filozof musi swoje czasy oceniać w ich różnicy, wedle czasów innych i, przewyciężając dla siebie terażniejszość, także w obrazie życia, który daje, terażniejszość przewyciężyć, to jest uczynić niespostrzegalną i niejako zamalować. Jest to zadanie trudne, ba, niemal nie do rozwiązania. Sąd starych filozofów greckich o wartości istnienia mówi dlatego o tyle więcej niż sąd nowoczesny, ponieważ mieli oni samo życie w tak bujnej skończoności przed sobą i wokół siebie i ponieważ u nich uczucie filozofa nie wikła się tak jak u nas, w rozdzieleniu pragnienia wolności, piękności, wielkości życia i popędu do prawdy, która pyta tylo: co jest w ogóle warte istnienie? Jest ważne dla wszystkich czasów wiedzieć, co [Empedokles](#), wpośród najsilniejszej i przynajobfitszej radości życia kultury greckiej, wypowiedział o istnieniu; sąd jego waży bardzo ciężko, zwłaszcza że nie sprzeciwia mu się ani jeden sąd przeciwny jakiegokolwiek innego wielkiego filozofa z tych samych wielkich czasów. Mówi on tylko najwyraźniej, lecz w gruncie – to jest jeśli się trochę otworzy uszy, mówią oni wszyscy to samo. Myśliciel nowoczesny będzie, jak powiedziano, cierpiał zawsze z powodu niespełnionego życzenia: będzie żądał, by pokazano mu naprzód znowu życie, prawdziwe, czerwone, zdrowe życie, by mógł potem wydać o nim swój wyrok. Przynajmniej co do siebie samego będzie uważał za konieczne być człowiekiem żywym, zanim uwierzy, że może być sprawiedliwym sędzią. Tu powód, dlaczego właśnie nowsi filozofowie należą do najsilniejszych popieraczy życia, woli życia i dlaczego z głębi własnych mdłych czasów tęsknią do kultury, do przejaśnionej *physis*. Ta tęsknota jest jednak też ich niebezpieczeństwem: walczą w nich reformat życia i filozof, to znaczy: sędzia życia. Gdziekolwiek skłoni się zwycięstwo, będzie to zwycięstwo, które kryje w sobie stratę. Jakże uszedł Schopenhauer i temu niebezpieczeństwu?

Chociaż każdy człowiek wielki najchętniej uważany bywa właśnie za prawe dziecko swego czasu i w każdym razie cierpi na wszystkie jego ułomności silniej i dotkliwiej niż wszyscy ludzie mniejsi, to walka takiego człowieka wielkiego przeciw swym czasom jest pozornie tylko niedorzeczną i niszczącą walką przeciw samemu sobie. Lecz właśnie tylko pozornie; gdyż w nich zwalcza on to, co jemu przeszkadza być wielkim, to znaczy dlań tylko: swobodnie i całkowicie być sobą samym. Stąd wynika, że wrogość jego zwrócona jest w gruncie właśnie przeciw temu, co wprawdzie jest w nim samym, lecz właściwie nie nim samym, mianowicie przeciw nieczystemu bezładowi i zbieraniu rzeczy, nie dających się nigdy zmieszać i zjednoczyć, przeciw fałszywemu zlutowaniu tego, co na czasie, z jego niewczesnością; i w końcu mniemane dziecko czasu okazuje się tylko jego pasierbem. Tak walczył Schopenhauer już od wczesnej młodości przeciw owemu fałszywemu, próżnemu i niegodnemu ojcu, czasowi i wypędzając go niejako z siebie, oczyścił i uświęcił swoją istotę i odnalazł samego siebie w przynależnym sobie zdrowiu i czystości. Przeto można używać pism Schopenhauera jako zwierciadła czasu; i z pewnością nie wina to wady zwierciadła, jeśli w nim wszystko, co współczesne, ukazuje się tylko jako wypaczająca choroba, jako chudość i błądność, jako zapadnięte oko i martwe miny, jako widoczne cierpienie owego pasierbstwa. Tęsknota do silnej przyrody, do zdrowej i prostej ludzkości, była u niego tęsknotą do siebie samego; i skoro tylko pokonał w sobie czas, musiał też zdumionym okiem zobaczyć w sobie geniusza. Tajemnica jego istoty odsłoniła mu się teraz, udaremiony został zamiar owego ojczyrna, czasu, by ukryć przed nim ten geniusz, królestwo przejaśnionej *physis* zostało odkryte. Gdy teraz zwrócił nieustraszone swe oko ku pytaniu: "co warte w ogóle życie?" – to

nie musiał już potępiać zawiłych i poblądłych czasów i ich obłudnie niejasnego życia. Wiedział dobrze, że można znaleźć i osiągnąć na ziemi jeszcze coś wyższego i czystszej niż takie życie na czasie i że ciężką krzywdę wyrządza istnieniu każdy, kto zna je tylko z tej szkaradnej postaci i wedle niej ocenia. Nie, wezwany zostaje teraz sam geniusz, aby usłyszeć, czy może on, najwyższy owoc życia, mógłby życie w ogóle usprawiedliwić; wspaniały człowiek twórczy winien odpowiedzieć na pytanie: "czy przyświadczasz ty w głębi serca życiu? Wystarcza ci ono? Czy chcesz być jego rzecznikiem, jego wybawcą? Bo trzeba tylko jednego jedyne, prawdziwego »tak!« z twoich ust – a tak ciężko oskarżone życie będzie wolne". – Jaką da odpowiedź? – odpowiedź Empedoklesa.

4.

Niech ta ostatnia wskazówka pozostanie na razie niezrozumiana: chodzi mi teraz o coś bardzo zrozumiałego, to jest o wyjaśnienie, jak my wszyscy przez Schopenhauera możemy wychować się w bre w naszym czasie – ponieważ jesteśmy w tym korzystnym położeniu, że dzięki niemu te czasy rzeczywiście znamy. Jeśli to mianowicie jest korzyść! W każdym razie za kilka stuleci mogłoby to już zgoła nie być możliwe. Delektuję się wyobrażeniem, że ludzie wkrótce dość będą mieli czytania i pisarzy w dodatku, że uczony opamięta się pewnego dnia, zrobi testament i rozporządzi, by zwłoki jego spalono wśród jego książek, zwłaszcza jego pism własnych. I jeśli lasów będzie coraz mniej, czy nie byłoby kiedyś na czasie traktować biblioteki jako drzewo, słomę i chrust? Przecie większość książek urodziła się z dymu i czadu w głowie: to niech też zmieni się znowu w dym i czad. I jeśli nie miały ognia w sobie, to niech je ogień za to ukarze. Byłoby tedy możliwe, że jakieś późniejsze stulecie uważałoby może właśnie nasze stulecie za *saeculum obscurum* [wiek ciemny]; bo jego wytworami najgorliwiej i najdłużej palono by w piecach. Jakże szczęśliwi przeto jesteśmy, żeśmy te czasy jeszcze poznać mogli. Jeśli mianowicie ma to w ogóle sens zajmować się swymi czasami, to w każdym razie jest szczęściem jak najgruntowniej zajmować się nimi, tak by nikomu co do nich żadna nie pozostała wątpliwość: i właśnie to daje nam Schopenhauer.

Oczywiście, stokroć większe byłoby to szczęście, gdyby się przy tych badaniach okazało, że czegoś tak dumnego i bogatego w nadzieje, jak to stulecie, jeszcze zgoła nie było. Istnieją też w tej chwili naiwni ludzie w jakimś zakątku świata, może w Niemczech, którzy gotowi są w coś takiego wierzyć, ba, z całą powagą powiadają, że od kilku lat świat jest poprawiony i że tego, kto może ma co do istnienia ciężkie i mroczne wątpliwości, zbijają "fakty". Gdyż tak ma się sprawa: założenie państwa niemieckiego jest rozstrzygającym i niszczącym ciosem dla wszelkiego filozofowania "pesymistycznego" – stąd nie da się nic wytargować. Otóż kto chce odpowiedzieć właśnie na pytanie, co ma oznaczać w naszych czasach filozof jako wychowawca, ten musi odpowiedzieć na owo bardzo rozpowszechnione i zwłaszcza na uniwersytetach bardzo pielęgnowane zapatrywanie, i to tak: jest wstydem i hańbą, że tak obrzydliwe, bałwochwalcze względem czasu pochlebstwo mogło być przez ludzi tak zwanych myślących i czcigodnych wymówione i powtarzane – dowód, że się już nie ma pojęcia, jak daleka jest powaga filozofii od powagi gazety. Ludzie tacy stracili ostatnią resztę nie tylko filozoficznego, lecz także religijnego sposobu myślenia i zamienili wszystko tamto nie jak widać na optymizm, lecz na dziennikarstwo, na ducha i bezducha dnia i gazet. Każda filozofia, która z powodu zdarzenia politycznego przesuwają problemat istnienia lub nawet mniema, że go rozwiązała, jest filozofią na żarty i nie do rzeczy. Już częściej, odkąd świat stoi, zakładano państwa; stara to historia. Jak może wystarczyć polityczna nowostka, by ludzi uczynić raz na zawsze zadowolonymi mieszkańcami ziemi? Jeśli kto jednak z głębi serca

wierzy, że to możliwe, to niech się zgłosi, bo zasłużył zaprawdę zostać profesorem filozofii w uniwersytecie niemieckim, podobnie jak Harms w Berlinie, Jürgen Meyer w Bonn i Carrière w Monachium.

Tu jednak doświadczamy skutków owej głoszonej od niedawna z wszystkich dachów nauki, że państwo jest najwyższym celem ludzkości i że dla męża nie ma obowiązków wyższych, niż służyć państwu: w czym widzę nie powrót do pogaństwa, lecz do głupoty. Być może, że taki mąż, który w służbie publicznej widzi swój najwyższy obowiązek, nie zna też rzeczywiście obowiązków wyższych; lecz mimo to przecież istnieją jeszcze prócz tego mężowie i obowiązki – a jeden z tych obowiązków, który mnie przynajmniej wydaje się wyższy niż służba publiczna, wzywa, by burzyć głupstwo w każdej postaci, więc i to głupstwo. Przeto zajmuję się tu pewnego rodzaju mężami, których teleologia wskazuje nieco ponad dobro państwa, filozofami i nawet tymi tylko ze względu na świat, który znów jest zgoła niezależny od dobra państwowego, na kulturę. Z licznych pierścieni, które przetykają się wzajem, tworzą społeczność ludzką, jedne są złote, a inne tombakowe.

Jak więc w naszych czasach filozof zapatruje się na kulturę? Zgoła inaczej oczywiście, niż owi zadowoleni ze swego państwa profesorowie filozofii. Zda mu się prawie, jakby spostrzegał symptomy całkowitego wytepienia i wyplenienia kultury, gdy myśli o powszechnej gorączce i rosnącej sile przyspieszenia, o zaniku wszelkiej kontemplacji i prostoty. Wielkie wody religii odpływają i pozostawiają bagna lub sadzawki; narody dzielą się znowu jak najnieprzyjaźniej i pragną się rozszarpać. Nauki, uprawiane bez wszelkiej miary i z prześlepym *laisser faire*, druzgoczą i rozkładają wszelką mocną wiarę; stany wykształcone i państwa porywa wspaniale pogardliwa gospodarka pieniężna. Nigdy świat nie był więcej światem, nigdy nie był uboższy w miłość i dobroć. Stany uczone nie są już latarniami morskimi lub azylami, wpośród całego tego niepokoju zeświecczenia; one same stają się z dnia na dzień niespokojniejsze, bezmyślniejsze i bezmiłniejsze. Wszystko służy nadchodzącemu barbarzyństwu, wraz z terazniejszą sztuką i nauką. Człowiek niewykształcony wyrodził się na największego wroga wykształcenia, gdyż chce kłamstwem usunąć powszechną chorobę i jest przeszkodą lekarzom. Są rozgoryczeni, te bezsilne biedaczyska, gdy się mówi o ich słabości i przeciwdziała się ich szkodliwemu duchowi kłamstwa. Radziłyby aż za bardzo wzbudzić wiarę, że dzierżą pierwszeństwo przed wszystkimi stuleciami i poruszają się ze sztuczną wesołością. Ich sposób obłudnego udawania szczęścia ma czasem coś przejmującego, bo szczęście ich jest tak zgoła nie do pojęcia. Nie chciałoby się nawet ich pytać, jak Tannhäuser pyta Biterolfa: "Czegożeś użył, najbiedniejszy?". Bo ach, my wiemy to przecież sami lepiej i inaczej. Leży na nas dzień zimowy i mieszkamy na wysokich górach, niebezpiecznie i w niedostatku. Krótka jest każda radość i każdy blask słoneczny, który po białych górach ku nam pełźnie. Wtedy rozbrzmiewa muzyka, starzec kręci katarynkę, kręcą się tancerze – wstrząsa wędrowca ten widok: wszystko jest tak dzikie, tak zamknięte, tak bezbarwne, tak beznadziejne, i teraz w tym dźwięk radości, bezmyślnej, głośniejszej radości! Lecz już pełzną chmury wczesnego wieczoru, dźwięk zmilka, krok wędrowca zgrzyta; jak okiem sięgnie, nie widzi nic prócz pustego i srogiego oblicza natury.

Gdyby jednak było jednostronnością ukazywać tylko słabość linii i tępotę barw w obrazie życia nowoczesnego, to w każdym razie druga strona nie jest wcale weselsza, lecz tylko tym bardziej niepokojąca. Istnieją z pewnością siły, siły ogromne, lecz dzikie, pierwotne i zgoła niemilosierne. Patrzysz na nie w trwożnym oczekiwaniu jak w kocioł kuchni diabelskiej: każdej chwili może to drgnąć i błysnąć, zapowiedzieć straszne zjawiska. Od stulecia jesteśmy przygotowani na same fundamentalne wstrząśnienia; i jeśli od niedawna próbuje się, tej najgłębszej nowoczesnej skłonności do zapadania się lub eksplozowania przeciwstawić

konstytucyjną siłę tak zwanego państwa narodowego, to jednak i ono jest na długie czasy tylko pomnożeniem powszechnej niepewności i grozy. Że jednostki udają, jakby o tych wszystkich troskach nic nie wiedziały, to nas w błąd nie wprowadza: ich niepokój okazuje, jak dobrze o tym wiedzą; myślą o sobie z gorączką i wyłączością, jak jeszcze nigdy ludzie o sobie nie myśleli, budują i sadzą dla swego dnia, a pogoń za szczęściem nie będzie nigdy większa, niż kiedy schwytane musi być między dzisiaj i jutrem: bo pojutrze może skończy się w ogóle wszelki czas łowów. Przerywamy okres atomów, atomistycznego chaosu. Wrogie siły w średniowieczu trzymał mniej więcej w kupie Kościół i silny ucisk, jaki wywierał, do pewnego stopnia asymilował je wzajem. Gdy obręcz pękła, ucisk zelżał, buntuje się jedno przeciw drugiemu. Reformacja ogłosiła wiele rzeczy za [adiaphora](#), za dziedziny, których nie powinna określać myśl religijna; to była cena kupna, za którą sama żyć mogła: jak już chrześcijaństwo, w stosunku do religijniejszej o wiele starożytności, za podobną cenę utrzymało się przy istnieniu. Odtąd rozdział szerzył się coraz bardziej. Teraz prawie wszystko na ziemi określają jeszcze tylko najnieokrzesane i najzłośliwsze siły, egoizm zarobkujących i wojskowych despotów. Państwo w rękach tych ostatnich, zarówno jak egoizm zarobkujących, usiłuje zorganizować wszystko na nowo na podstawie siebie i być pętem i uciskiem dla wszystkich owych sił wrogich: to znaczy pragnie, by ludzie oddawali mu taką samą cześć bałwochwalczą, jaką oddawali kościołowi. Z jakim skutkiem? Dożyjemy tego jeszcze: w każdym razie znajdujemy się i teraz jeszcze w lodonośnym prądzie średniowiecza; roztajał on i nabrał gwałtownego, niszczącego pędu. Kra piętrzy się na krę, wszystkie brzegi zalane powodzią i zagrożone. Rewolucja jest nieunikniona, a zwłaszcza atomistyczna: jakież są jednak najmniejsze niepodzielne elementy społeczności ludzkiej?

Nie ulega wątpliwości, że przy zbliżaniu się takich okresów pierwiastek człowieczy jest w jeszcze większym niebezpieczeństwie niż nawet podczas walenia się i chaotycznego wirowania i że pełne obawy oczekiwanie i łapczywe wyzyskiwanie minuty wywołuje wszystkie tchórzostwa i samolubne popędy duszy: podczas gdy rzeczywista bieda, a szczególnie powszechność wielkiej biedy zwykła ludzi poprawiać i ocieplać. Któż tedy wobec takich niebezpieczeństw naszego okresu poświęci swoje strażnicze i rycerskie służby człowieczeństwu, nietykalnie świętemu skarbowi świątynnemu, który nagromadziły stopniowo najrozmaitsze pokolenia? Kto wzniesie posąg człowieka, gdy wszyscy czują w sobie tylko samolubnego robaka i psi lęk i w ten sposób odstąpili od owego obrazu, spadając w zezwierzęcenie lub nawet do drętwy mechanizmu.

Są trzy posągi człowieka, które nasze czasy nowsze wzniosły po kolei i z których widoku śmiertelnicy będą prawdopodobnie długo jeszcze czerpać pobudkę do przejaśnienia swego własnego życia: jest to człowiek Rousseau, człowiek Goethego i wreszcie człowiek Schopenhauera. Z nich obraz pierwszy posiada najwięcej ognia i jest pewny najpopularniejszego działania; drugi stworzony jest tylko dla nielicznych, to jest dla tych, którzy są naturami kontemplacyjnymi i których tłum nie rozumie. Trzeci wymaga na widzów swoich ludzi najczynniejszych: jeno ci będą nań patrzeć bez szkody; gdyż kontemplatorów osłabia on, a masę odstrasza. Z pierwszego wyszła siła, która parła do burzliwych rewolucji i prze jeszcze; gdyż, przy wszystkich socjalnych drżeniach i trzęsieniach ziemi, zawsze to jeszcze człowiek Rousseau rusza się, jak starożytny [Tyfon](#) pod Etną. Zduszony i na pół zmiądzony przez dumne kasty, nielitościwe bogactwo, zgubiony przez kapłana i złe wychowanie i wstydzający się samego siebie z powodu śmiesznych obyczajów, przyzywa człowiek w swej biedzie "świętej natury" i czuje nagle, że jest mu ona tak daleka, jak jakikolwiek bóg epikurejski. Jego modlitwy jej nie dochodzą: tak głęboko zapada w chaos nienaturalności. Odrzuca precz od siebie wszelką pstrą ozdobę, która na krótko przedtem wydawała mu się właśnie jego człowieczeństwem, swe sztuki i nauki, przywileje swego

wysubtelniejszego życia, bije pięścią w mury, w których mroku tak zwyrodniał i woła o światło, słońce, las i skały. I kiedy woła: "tylko natura jest dobra, tylko człowiek naturalny jest dobry", to gardzi sobą i dąży tęsknotą poza siebie: nastrój, w którym dusza gotowa jest do strasznych postanowień, lecz wywołuje też z swych głębin to, co najszlachetniejsze i najrzadsze.

Człowiek Goethego nie jest tak groźną mocą, ba, w pewnym znaczeniu nawet poprawką i uciszeniem właśnie owych rozdrażnień, których pastwą jest człowiek Rousseau. Sam Goethe w młodości swej był całym miłującym swym sercem przywiązany do tej ewangelii o dobrej naturze; jego Faust był najwyższym i najśmielszym odbiciem człowieka Rousseau, przynajmniej o ile trzeba było przedstawić jego dziki głód życia, jego niezadowolenie i tęsknotę, jego obcowanie z demonami serca. Lecz spójrzmy teraz, co z tych wszystkich nagromadzonych chmur powstało – z pewnością żaden piorun! I tu ukazuje się właśnie nowy obraz człowieka, człowieka goetheowskiego. Należałoby mniemać, że Faust wiedziony będzie przez to wszędzie udręczone życie, jako nienasycony buntownik i oswobodziciel, jako siła zaprzeczna z dobroci, jako właściwy, niejako religijny i demoniczny geniusz przewrotu, w przeciwstawieniu do swego absolutnie niedemonicznego towarzysza, aczkolwiek tego towarzysza już pozbyć się nie może i musi jego sceptyczną złośliwością i przeczeniem zarazem posługiwać się i pogardzać – co jest tragicznym losem każdego buntownika i oswobodziciela. Lecz myli się, kto oczekuje czegoś podobnego; człowiek Goethego ustępuje tu człowiekowi Rousseau; gdyż nienawidzi każdego gwałtu, każdego przeskoku – to znaczy jednak: każdego czynu; i tak z Fausta, oswobodziciela świata, staje się niejako tylko podróżnikiem światowym. Wszystkie dziedziny życia i natury, wszystkie przeszłości, sztuki, mitologie, wszystkie nauki widzą przelatującego mimo nich nienasyconego postrzegacza, najgłębsze pożądanie zostaje wzniecone i uciszone, nawet Helena nie wstrzyma go dłużej – i oto nadejść musi chwila, na którą czyha szyderczy towarzysz. Na pierwszym lepszym miejscu ziemi kończy się lot, skrzydła opadają, Mefistofeles jest pod ręką. Gdy Niemiec przestaje być Faustem, nie ma większego niebezpieczeństwa nad to, że stanie się filistrem i stanie się łupem diabła – tylko moce niebieskie mogą go od tego wyzwolić. Człowiek Goethego jest, jak rzekłem, człowiekiem kontemplacyjnym w wysokim stylu, i który tylko dlatego nie ginie na ziemi z tęsknoty, że gromadzi sobie jako pokarm wszystko, co wielkiego i godnego uwagi kiedykolwiek istniało i jeszcze istnieje i tak żyje, chociaż jest to tylko życie od pożądania do pożądania; nie jest on człowiekiem czynnym: raczej, jeśli w jakimś miejscu stosuje się do istniejących porządków ludzi czynnych, to można być pewnym, że nic istotnego stąd nie wyniknie – jak na przykład przy całej gorliwości, którą sam Goethe dla teatru okazywał – przede wszystkim, by nie obalić żadnego "porządku". Człowiek Goethego jest siłą zachowawczą i zgodną – lecz pod grozą niebezpieczeństwa, jak się rzekło, że może się wyrodzić w filistra, jak człowiek Rousseau łatwo stać się może istotą katylinarną. Nieco więcej siły w mięśniach i naturalnej dzikości u owego, a wszystkie jego cnoty byłyby większe. Zda się, że Goethe wiedział, w czym tkwi niebezpieczeństwo i słabość jego człowieka i tłumaczy to słowami Jarna, zwróconymi do Wilhelma Meistra: "Jesteście obruszeni i rozgoryczeni, to pięknie i dobrze; jeźleli kiedy bardzo źli będziecie, to będzie jeszcze lepiej".

Otóż mówiąc otwarcie: jest konieczne, byśmy się bardzo złymi stali, aby lepiej było. I do tego powinien nam dodać odwagi obraz człowieka schopenhauerowskiego. Człowiek schopenhauerowski bierze na siebie dobrowolne cierpienie prawdziwości, i to cierpienie służy mu do zabicia jego uporu i do przygotowania owego całkowitego przewrotu i przeistoczenia swej istoty, do których prowadzić jest właściwym sensem życia. To wypowiedanie prawdy zdaje się ludziom innym wpływem złośliwości,

gdyż uważają oni konserwowanie wszystkich połowiczności i wykrętów za obowiązek ludzkości i mniemają, że trzeba być złym, by im tak psuć ich zabawkę. Mają ochotę krzyknąć takim ludziom, co Faust mówi Mefistofelesowi: "tak przeciwstawiasz wiecznie żywej, gojącej twórczej mocy swą zimną pięść diabelską"; a ten, kto by chciał żyć po schopenhauerowsku, byłby zaprawdę podobniejszy do Mefistofelesa niż do Fausta – mianowicie dla krótkowzrocznych oczu nowoczesnych, które w zaprzeczaniu widzą zawsze odznakę złego. Lecz istnieje rodzaj przeczenia i burzenia, będący właśnie wpływem owej potężnej tęsknoty do uświęcenia i ocalenia, których pierwszym nauczycielem filozoficznym wśród nas straconych i zeświecczonych jest Schopenhauer. Wszelkie istnienie, które może być negowane, zasługuje też na negację; a prawdziwym być znaczy: wierzyć w istnienie, które w ogóle nie może być negowane i które samo jest prawdziwe i niekłamne. Przeto człowiek prawdziwy odczuwa sens swej działalności jako sens metafizyczny, dający się wytłumaczyć z praw innego i wyższego życia i przyświadczający w najgłębszym rozumieniu rzeczy: choćby nawet wszystko, co czyni, wydawało się niszczeniem i łamaniem praw tego życia. Przy tym działalność jego musi się stać trwałym cierpieniem; lecz wie on, co wie też Mistrz Eckhart: "najszybszym zwierzęciem, które was niesie do doskonałości, jest cierpienie". Sądzę, że każdemu, kto wyobrazi sobie takie dążenie życiowe, serce rósć musi i musi powstać w nim pragnienie zostania takim człowiekiem schopenhauerowskim: więc dla siebie i swego osobistego dobra czystym i pełnym przedziwnego spokoju, w poznaniu swym pełnym trawiącego ognia i dalekim od zimnej i pogardy godnej neutralności tak zwanych ludzi naukowych, wysoko wzniesionym ponad kwaśne i markotne rozmyślanie, oddającym zawsze samego siebie jako pierwszą ofiarę poznanej prawdy, przenikniętym do głębi świadomością, jakie cierpienia wypływać muszą z jego prawdziwości. Zapewne niszczy on swą walecznością swe szczęście ziemskie, musi być wrogi nawet ludziom, których kocha, instytucjom, z których łona wyszedł, nie śmie oszczędzać ani ludzi, ni rzeczy, choć współczuje z ich ranami, będzie nierozumiany i długo uważany za sprzymierzeńca mocy, którymi się brzydzi, będzie musiał wobec ludzkiej miary rozumienia być niesprawiedliwym, mimo całe dążenie do sprawiedliwości: lecz może zachęcać się i pocieszać słowami, których używa Schopenhauer, jego wielki wychowawca: "Życie szczęśliwe jest niemożliwością: najwyższą rzeczą, którą człowiek osiągnąć może, jest żywot heroiczny. Żyje tak ten, kto w jakikolwiek sposób i w jakiejkolwiek sprawie walczy wśród nadmiernych trudności o coś, co wszystkim ma wyjść na dobre i w końcu zwycięża, przy tym jednak otrzymuje nagrodę lichą lub żadną. Potem na końcu, jak książę w *Re Cervo* [Gozziego](#) kamienieje, lecz w postawie szlachetnej i w ruchu wspaniałomyślnym. Pamięć jego pozostaje i czczony jest jako bohater; wola jego, uśmiercona trudem i pracą, niepowodzeniem i niewdzięcznością świata, gaśnie w nirwanie". Taki żywot heroiczny, wraz z dokonaniem w nim uśmierceniem, odpowiada najmniej oczywiście mizernemu pojęciu tych, którzy płodzą o tym najwięcej słów, czężą uroczyście pamiętkę wielkich ludzi i mniemają, że człowiek wielki jest właśnie wielki, jak oni mali, niejako dzięki podarkowi i dla własnej przyjemności lub z powodu mechanizmu i ślepego posłuszeństwa dla tego musu wewnętrznego: tak że ten, który podarunku nie otrzymał lub tego musu nie czuje, ma takie samo prawo być małym, jak ów wielkim. Lecz być obdarowanym lub zmuszonym – to słowa godne pogardy – którymi uwolnić się chcemy od wewnętrznego upomnienia, obelgi dla każdego, kto tego upomnienia słuchał, więc dla człowieka wielkiego; właśnie on pozwala się najmniej ze wszystkich obdarowywać lub zmuszać – wie równie dobrze jak każdy człowiek mały, jak można życie brać lekko i jak miękko jest łóżko, w którym mógłby się wyciągnąć, gdyby z sobą i swymi bliźnimi obchodził się grzecznie i zwyczajnie: wszystkie przecie zarządzenia człowieka zwrócone są ku temu, by w ciągłym rozproszeniu myśli nie czuć życia. Dlaczegoż chce on tak silnie przeciwieństwa, mianowicie właśnie czuć życie, to jest cierpieć z powodu życia? Bo miarkuje, że chce się go oszukać o niego samego i że istnieje pewnego rodzaju zmowa, by go

wykraść z jego własnej jaskini. Więc jeży się, nastrosza uszy i postanawia "chcę zostać swoim!". Jest to postanowienie straszliwe; dopiero stopniowo to pojmuje. Gdyż teraz musi zanurzyć się w głąb istnienia, z szeregiem niezwykle pytań na ustach: dlaczego żyję? Czego mam się nauczyć od życia? Jak stałem się takim, jakim jestem i dlaczego cierpię, że jestem taki? Dręczy się: i widzi, jak nikt się tak nie dręczy, jak raczej ręce jego bliźnich wyciągają się namiętnie do fantastycznych przebiegów, które wystawia teatr polityczny lub jak oni sami puszą się w stu maskach, jako młodzieńcy, mężowie, starcy, ojcowie, obywatele, kapłani, urzędnicy, kupcy, bacząc pilnie na swą zbiorową komedię, a zgoła nie na siebie samych. Oni wszyscy na pytanie: "po co żyjemy?", odpowiedzieliby szybko i z dumą – "by stać się dobrym obywatelem lub uczonym lub politykiem" – a przecie są czymś, co nigdy niczym innym stać się nie może, i dlaczego są tym właśnie? Ach, i niczym lepszym? Kto swe życie rozumie tylko jako punkt w rozwoju jakiegoś szczepu lub państwa lub nauki, a więc całkowicie chce należeć do dziejów stawania się, do historii, nie zrozumiał lekcji, którą mu życie wykłada, i musi jej drugi raz się uczyć. To wieczne stawanie się jest kłamliwą szopką, z powodu której człowiek zapomina o samym sobie, właściwą rozrywką, która rozprasza indywiduum na cztery wiatry, nieskończoną grą błżeńską, w którą wielkie dziecko, czas, bawi się przed nami i nami. Ów heroizm prawdziwości polega w tym, by raz przestać być jego zabawką. W stawaniu się wszystko jest puste, oszukańcze, płytkie i godne naszej pogardy; zagadkę, którą ma rozwiązać człowiek, może on rozwiązać na podstawie, że jest, że jest taki, a nie inny, w tym, co nie przemija. Teraz zaczyna badać, jak głęboko zrosł się ze stawaniem się, jak głęboko z bytem – zadanie potworne wyłania się przed jego duszą: zniszczyć wszystko, co się staje, wydobyć na światło wszystko, co jest w rzeczach fałszywego. I on chce wszystko poznać, lecz chce inaczej niż człowiek goetheowski, nie gwoli szlachetnej miękości, by siebie zachować i bawić się wielkością rzeczy; lecz on sam jest sobie pierwszą ofiarą, którą składa. Człowiek heroiczny pogardza tym, czy mu się dzieje dobrze czy źle, swoimi cnotami i występkami i w ogóle mierzeniem rzeczy swoją miarą, nie spodziewa się już niczego i chce przenikać wszystkie rzeczy aż do tego beznadziejnego dna. Siła jego leży w jego zapomnieniu o sobie samym; i jeśli pamięta o sobie, to mierzy od swego wysokiego celu aż ku sobie i zda mu się, jakby widział za sobą i pod sobą niepozorny wzgórek nieczystości. Myśliciele starożytni szukali ze wszystkich sił szczęścia i prawdy – a nigdy nikt nie znajdzie, czego szukać musi, brzmi złośliwie zasada natury. Kto jednak we wszystkim szuka nieprawdy i stowarzysza się dobrowolnie z nieszczęściem, temu zgotowany może będzie inny cud rozczarowania: coś niewysłowionego, czego szczęście i prawda są tylko bożyszczowymi widmami nocnymi, zbliża się doń, ziemia traci swą ciężkość, zdarzenia i moce stają się cieniem sennym, jak w wieczory letnie rozpościera się w krąg niego przejaśnienie. Patrzącemu zda się, jakby właśnie budził się do jawy i jakby tylko jeszcze obłoki rozplywającego się snu igrały wkoło niego. I te się kiedyś rozprszą: wówczas będzie dzień.

5.

Lecz przyrzekłem przedstawić Schopenhauera, wedle moich doświadczeń, jako wychowawcę i przeto nie wystarczy zgoła, jeśli wymaluję, nadto jeszcze niedoskonałymi słowy, owego człowieka idealnego, który włada w Schopenhauerze i w krąg niego, niby jego idea platońska. Pozostaje jeszcze rzecz najtrudniejsza: by rzec, jak na podstawie tego ideału zdobyć można nowy zakres obowiązków i jak można przez regularną działalność wejść w związek z tak przezbytkownym celem, słowem dowieść, że ideał ów wychowuje. Inaczej można by mniemać, że to jeno uszczęśliwiający, ba, odurzający widzenie, którego użyczają

nam poszczególne chwile, by zaraz potem tym bardziej nas opuścić i powierzyć nas tym głębszemu smutkowi. Jest też rzeczą pewną, że tak nasze obcowanie z ideałem zaczynamy, tymi nagłymi przerwami światła i mroku, oszołomienia i wstrętu i że tu powtarza się doświadczenie, które istnieje odkąd istnieją ideały. Lecz nie będziemy długo stali w drzwiach i wnet wyjdziemy poza początek. I tak trzeba zapytać poważnie i dokładnie: czy możliwe, przysunąć ów nie do wiary wysoki cel tak blisko, by nas wychowywał, pociągając nas ku górze? – by nie spełniło się wielkie słowo Goethego: "człowiek urodził się do ograniczonego położenia; może rozumieć cele proste, bliskie, określone i przyzwyczajają się używać środków, które ma tuż pod ręką; lecz skoro tylko dostanie się na szeroki obszar, nie wie ani czego chce, ani co powinien i zgoła wszystko jedno, czy go rozprasza tłum przedmiotów, czy ich wysokość i godność wytrąca z równowagi. Jest zawsze jego nieszczęściem, jeżeli zmuszony jest dążyć do czegoś, z czym nie związał się mocą regularnej działalności osobistej". Właśnie do owego człowieka schopenhauerowskiego da się to zastosować, z pewnym pozorem słuszności: jego godność i wysokość może nas tylko wytrącić z równowagi i wytrąca nas przeto znowu ze wszystkich związków działaczy; łączność obowiązków, tok życia zginęły. Może jeden przyzwyczai się rozdzielać w końcu lekko i żyć wedle dwojakiego prawidła, to znaczy w sprzeczności z sobą, niepewny tu i tam i przeto co dzień słabszy i bezpłodniejszy; podczas gdy inny wyrzeka się nawet zasadniczo współdziałania i ani nie patrzy, gdy inni działają. Jest zawsze bardzo niebezpiecznie, jeśli się człowiekowi zbyt trudne stawia zadanie i jeśli on żadnych obowiązków spełniać nie może; silniejsze natury można tym zniszczyć, słabsze, liczniejsze popadają w kontemplacyjne lenistwo i tracą w końcu z lenistwa nawet kontemplację.

Otóż pragnę co do takich zarzutów przyznać tyle, że nasza praca tu właśnie nawet się jeszcze nie zaczęła i że ja wedle doświadczeń własnych jedno już pewnie widzę i wiem: że jest możliwe tobie i mnie zawiesić na sobie łańcuch dających się spełnić obowiązków na podstawie owego ideału. By jednak móc wymówić bez skrupułu formułę, w której razem ujmuję ów nowy zakres obowiązków, potrzeba mi następujących rozważań.

Ludzie głębsi mieli wszech czasów właśnie dlatego współczucie dla zwierząt, ponieważ cierpią z powodu życia, a jednak nie mają siły zwrócić kolca cierpienia przeciw sobie samym, by istnienie swe rozumieć metafizycznie; ba, oburza na dnie duszy widok bezsensownego cierpienia. Przeto powstało nie na jednym tylko miejscu ziemi mniemanie, że w zwierzętach tych tkwią dusze obarczonych winą ludzi, i że owo na pierwszy rzut oka oburzające cierpienie w obliczu wiecznej sprawiedliwości nabiera na wskroś sensu i znaczenia, to jest jako kara i pokuta. Zaiste, kara to ciężka żyć w ten sposób jako zwierzę wśród głodu i żądz, a jednak nie móc uświadomić sobie tego bycia; i nie można wymyślić cięższego losu niż los drapieżnego zwierzęcia, które gnane jest trawiącą udręką przez pustynię, rzadko zadowolone, a i to nawet w ten sposób, że zadowolenie staje się męczarnią w rozszarpującej walce z innymi zwierzętami lub skutkiem wstrętnej żądz i przesyty. Tak ślepo i szalenie trzymać się życia, za żadną wyższą cenę, z dala od wiedzy, że i dlaczego jest się tak karanym, lecz właśnie z głupotą przerażającej żądz łaknąć tej kary jak szczęścia – to znaczy być zwierzęciem; i jeśli cała natura prze ku człowiekowi, to daje przez to do zrozumienia, że jest on jej potrzebny do wyzwolenia od klątwy życia zwierzęcego i że w nim w końcu istnienie znajduje zwierciadło, w którym życie nie ukazuje się już bezmyślnym, jeno w swym znaczeniu metafizycznym. Lecz rozważmy: gdzie kończy się zwierzę, gdzie zaczyna się człowiek? Ów człowiek, na którym jedynie zależało naturze! Dopóki ktoś pragnie życia, jako szczęścia, nie podniósł jeszcze wzroku ponad horyzont zwierzęcia, jeno z większą świadomością chce tego, czego zwierzę szuka w ślepym naporze. Lecz tak dzieje się z nami

wszystkimi przez większą część życia: nie wychodzimy zwyczajnie ze zwierzęcości, my sami jesteśmy zwierzętami, które się zdają cierpieć bezsensownie.

Lecz istnieją chwile, gdy to pojmujemy: wtedy rozdierają się chmury i widzimy, jak my wraz z całą naturą przemy się ku człowiekowi, jako ku czemuś, co stoi wysoko nad nami. Z dreszczem patrzymy, w owej nagiej jasności, wokoło i wstecz: wszędzie biegają wydolikaczone drapieżce, a my wpośród nich. Olbrzymia ruchliwość ludzi na wielkiej pustyni ziemskiej, ich zakładanie miast i państw, ich prowadzenie wojen, ich nieznużone gromadzenie i rozsiewanie, ich zabieganie, ich uczenie się od siebie, ich podchodzenie się i deptanie wzajemne – wszystko jest dalszym ciągiem zwierzęcia: jak gdyby człowiek umyślnie miał być cofnięty i oszukany o swój zarodek metafizyczny, ba, jak gdyby natura, po tak długim tęsknieniu do człowieka i dorabianiu się go, teraz zadrżała przed nim i wołała raczej znów wrócić w nieświadomość popędu. Ach, potrzebuje ona poznania, a strach chwyta ją przed poznaniem, którego właściwie jej trzeba; i tak płomień niespokojnie i niejako sam sobą przestraszony tu i tam chwyta się najpierw tysiąca rzeczy, zanim chwyci się tego, gwoździemu natura w ogóle potrzebuje poznania. Wiemy to wszyscy w poszczególnych chwilach, że przedsięwzięjemy najważniejsze kroki w naszym życiu tylko dlatego, by uciec przed swym właściwym zadaniem, że chętnie schowalibyśmy gdzieś głowę, jak gdyby tam nie mogło nas dopaść nasze stuokie sumienie, że oddajemy spiesznie serce swe państwu, zyskowi pieniężnemu, towarzystwu lub nauce jedynie, by go już nie posiadać, że nawet ciężką pańszczyzną pracy dziennej odrabiamy gorączkowiej i bezprzytomniej, niżby to było potrzebne, by żyć: bo zdaje nam się potrzebniejszym nie oprzytomnieć. Powszechnie panuje pośpiech, bo każdy ucieka przed sobą samym: powszechne jest też trwożne ukrywanie tego pośpiechu, bo chciałoby się uchodzić za zadowolonego i co do nędzy swej wprowadzić w błąd najbystrzejszych widzów; powszechna jest potrzeba nowych dźwięczących dzwonek słownych, którymi obwieszono życie nabrałoby czegoś hałaśliwie świątecznego. Każdy zna osobliwy stan, gdy nagle opadną nas niemiłe wspomnienia, a my usiłujemy wtedy gwałtownymi ruchami i głosem wybić je sobie z głowy: lecz ruchy i głosy życia powszechnego pozwalają zgadnąć, że my wszyscy i zawsze znajdujemy się w takim stanie, w obawie przed wspomnieniem i wgłębieniem się w siebie. Cóż to nas nagabuje tak często, jaki koszmar spać nam nie daje? Dzieje się wkoło nas upiornie, każda chwila życia chce nam coś powiedzieć, lecz my nie chcemy słyszeć tego głosu ducha. Boimy się, będąc sami i w milczeniu, że coś nam szepnie do ucha i tak nienawidzimy ciszy i ogłuszamy się towarzystwem.

To wszystko, jak się rzekło, pojmujemy kiedy niekiedy i dziwimy się bardzo zawrotnej obawie i pośpiechowi i całemu stanowi sennemu naszego życia, które, zda się, lęk zbiera przed zbudzeniem i które śni tym żywiej, niespokojniej, im bliższe jest tego złudzenia. Lecz czujemy jednocześnie, że jesteśmy za słabi, by długo znosić owe chwile tego najgłębszego wejścia w siebie i że nie my jesteśmy ludźmi, ku którym cała natura prze się dla swego wyzwolenia: to już dużo, że w ogóle kiedyś wynurzamy się nieco głową i miarkujemy, w jakim strumieniu jesteśmy zatopieni, a i to nie udaje nam się dzięki własnej sile, to wynurzanie się i budzenie na chwilę jedną, musimy być dźwigani – a kto są ci, którzy nas dźwigają?

Są to owi prawdziwi ludzie, owe już – niezwierzęta, filozofowie, artyści i święci: z ich ukazaniem się i przez ich ukazanie się czyni natura, która nigdy nie skacze, swój jedyny skok i to skok radości, gdyż czuje się po raz pierwszy u celu, to jest tam, gdzie pojmuje, iż musi zapomnieć, że ma cele i że zbyt wiele stawiała na stawkę życia i stawania się. Przejaśnia się ona przy tym poznaniu i łagodne znużenie wieczoru, to, co ludzie

"pięknością" zowią, leży na jej obliczu. Co ona teraz tymi przejaśnionymi minami wypowiada, jest wielkim oświeceniem co do istnienia; i największym życzeniem, które żyć mogą śmiertelni, jest trwale i z otwartymi uszama uczestniczyć w tym oświeceniu. Jeśli ktoś zastanowi się, czego nie musiał na przykład Schopenhauer w ciągu swego życia słyszeć, ten może potem powie do siebie: "Ach, twoje głuche uszy, twoja tępa głowa, twój migocący rozum, twoje skurczone serce, ach, wszystko co moim zwię, jakże nienawidzę tego! Nie móc latać, jeno trzepotać się! Patrzeć nad siebie wzwyż i nie móc wzwyż! Znać i wchodzić prawie na drogę, która wiedzie do owej niezmiernej swobody widoku filozofa i po kilku krokach wstecz się zataczać! I choćby tylko na jeden dzień spełniło się owo najwyższe życzenie, jak chętnie oddałoby się w zamian resztę życia! Wspiąć się tak wysoko, jak nigdy żaden nie wspiął się myśliciel, wejść w czyste powietrze Alp i lodów, tam, gdzie nie istnieją już mgły i zasłony i gdzie istota rzeczy wyraża się surowo i zimno, lecz z nieuniknioną zrozumiałością! Już na myśl o tym staje się dusza samotna i nieskończona; gdyby się jednak spełniło jej życzenie, gdyby wzrok padł raz pionowo i świetnie, jak promień światła, na rzeczy, gdyby zamarł wstyd, trwożliwość i żądza – jakimż by słowem trzeba nazwać jej stan, owo nowe i zagadkowe poruszenie bez podniecenia, z jakim by rozpostarła się ona wówczas, na podobieństwo duszy Schopenhauera, na niezmiernym piśmie obrazowym istnienia, na skamieniałej nauce o stawaniu się, nie jako noc, lecz jako żarkie, zczerwienione, zalewające ziemię światło. I jakież los znowu, przeczuwać przeznaczenie i szczęście filozofa dostatecznie, by czuć całą niepewność i nieszczęście niefilozofa, pożądającego bez nadziei! Czuć się owocem na drzewie, który dla nadmiaru cienia nigdy dojrzeć nie może i widzieć leżący tuż przed sobą blask słońca, którego ci brak!".

Tej męki wystarczy, aby uczynić takiego upośledzeńca zawistnym i złośliwym, jeśli w ogóle zawistnym i złośliwym stać się może; prawdopodobnie jednak w końcu odmieni dusze, by nie trawiła się w próżnej tęsknocie – i teraz odkryje nowe koło obowiązków.

Tu doszedłem do odpowiedzi na pytanie, czy jest możliwe połączyć się z wielkim ideałem Schopenhauera za pomocą prawidłowej działalności własnej. Przede wszystkim to pewne: owe nowe obowiązki nie są obowiązkami samotnika, należy się raczej przez nie do potężnej społeczności, której wprowadzie nie trzymają razem formy i prawa, lecz myśl zasadnicza. Jest to myśl zasadnicza kultury, o ile ta umie tylko każdemu poszczególnemu z nas postawić zadanie: pomagać w sobie i poza sobą do wytworzenia filozofa, artysty i świętego i przez to pracować nad dopełnieniem natury. Bo jak natura potrzebuje filozofa, tak potrzebuje artysty dla celu metafizycznego, mianowicie do jej własnego oświecenia się co do siebie, by ukazało się jej kiedyś jako twór czysty i gotowy to, czego w niepokoju swego stawania się nigdy dokładnie ujrzeć nie może – więc do jej samopoznania. Goethe dał nam poznać zuchwale głębokim słowem, jak dla natury wszystkie jej własne usiłowania tylko tyle mają znaczenia, by w końcu artysta odgadł jej jąkanie się, spotkał ją w połowie drogi i wypowiedział, czego ona właściwie przez swoje usiłowania pragnie. "Mówiłem to często, woła raz, i jeszcze często będę to powtarzał, że *causa finalis* spraw świata i ludzi jest poezja dramatyczna. Gdyż śmiecie to zresztą na nic się nie przyda". I tak potrzebuje natura w końcu świętego, którego "ja" stopiło się całkowicie i który swego cierpiącego życia nie odczuwa lub prawie nie odczuwa już indywidualnie, lecz jako najgłębsze uczucie równości, litości i jedności: na świętym spełnia się ów cud przemiany, na który nie wpadnie nigdy igraszka stawania się, owo ostateczne i najwyższe uczłowieczenie, ku któremu prze i pędzi wszelka natura, do wyzwolenia się od siebie samej. Nie ulega wątpliwości, wszyscy jesteśmy z nim spokrewnieni i związani, jak jesteśmy spokrewnieni z filozofem i artystą; istnieją chwile i niejako iskry najjaśniejszego, najmiłobniejszego ognia, w których światło nie rozumiemy już słowa "ja", na przeciwległym istocie naszej brzegu leży

coś, co staje się brzegiem jej własnym i przeto pożądamy z głębi serca mostów między owym tam i tu. W zwykłym usposobieniu naszym nie możemy oczywiście przyczynić się niczym do wytworzenia się człowieka wyzwalającego, przeto nienawidzimy siebie w tym usposobieniu nienawiścią, będącą korzeniem owego pesymizmu, którego Schopenhauer dopiero na nowo uczyć musiał nasze stulecie, który jednak istnieje, odkąd istniała tęsknota do kultury. Korzeniem jego, nie jego kwiatem, jego najniższym piętrem niejako, lecz nie jego szczytem, początkiem jego drogi, lecz nie jego celem: gdyż kiedyś musimy się jeszcze nauczyć nienawidzić czegoś innego i powszechniejszego: już nie naszego indywiduum i jego nędznej ograniczoności, jego zmienności i jego niepokoju: w owym wywyższonym stanie, w którym też coś innego kochać będziemy, niż kochać możemy teraz. Dopiero kiedy po urodzeniu się terażniejszym lub jakimś przyszłym, sami przyjęci zostaniemy do owego najwznioślejszego zakonu filozofów, artystów i świętych, będzie nam wytknięty i nowy cel naszej miłości i naszej nienawiści – na razie mamy swoje zadanie i swoje koło obowiązków, swoją nienawiść i swoją miłość. Bo wiemy, czym jest kultura. Chce ona, żeby zastosować ją do człowieka schopenhauerowskiego, byśmy przygotowywali i popierali jego ciągle nowe wytwarzanie, poznając i uprzątając z drogi to, co jej wrogię – słowem, byśmy nieznużenie walczyli przeciw wszystkiemu, co nas pozbawiło najwyższego wypełnienia naszej egzystencji, przeszkadzając nam samym stać się takimi ludźmi schopenhauerowskimi.

6.

Niekiedy trudniej jest jakąś rzecz przypuścić, niż dojrzeć; i tak może dziać się będzie z większością, gdy rozważać będą zdanie: "Ludzkość powinna ciągle pracować nad tym, by wytwarzać poszczególnych ludzi wielkich – i to, a nic innego, jest jej zadaniem". Jak chętnie chciałoby się stosować do społeczeństwa i jego celów naukę, którą wyciągnąć można z obserwowania każdego rodzaju królestwa zwierzęcego i roślinnego, że zależy jej jedynie na poszczególnych wyższych egzemplarzach, na tym, co niezwyklejsze, potężniejsze, bardziej skomplikowane, płodniejsze – jak chętnie, gdyby nabyte wyobrażenia o celu społeczeństwa nie stawiały twardego oporu! Właściwie łatwo jest pojąć, że cel rozwoju leży tam, gdzie gatunek dochodzi do swej granicy lub do przejścia w gatunek wyższy, nie zaś w masie egzemplarzy i ich dobrobycie lub nawet w egzemplarzach, które co do czasu są najostatniejsze, a raczej właśnie w egzystencjach pozornie rozproszonych i przypadkowych, które tu i ówdzie wśród przychylnych warunków doszły do skutku; i równie łatwe przecież do zrozumienia powinno być żądanie, by luzkość, jako że dojść może do świadomości co do swego celu, szukała i przywracała owe sprzyjające warunki, w których powstawać mogą owi wielcy ludzie wyzwalający. Ale nie wiem już kto by się temu nie sprzeciwił: tu szukać należy owego celu ostatecznego w szczęściu wszystkich lub większości, tam w rozwoju wielkich społeczności; i o ile ktoś zdecyduje się prędko ofiarować swe życie na przykład państwu, o tyle byłby powolny i zastanawiałby się, gdyby nie państwo, lecz jednostka wymagała ofiary. Zdaje się niedorzecznością, by człowiek mógł istnieć dla innego człowieka: "raczej dla wszystkich innych, lub przynajmniej dla jak największej liczby!". Ach, poczciwce, jak gdyby było bardziej do rzeczy pozwalać decydować liczbie, gdzie chodzi o wartość i znaczenie! Bo przecie pytanie brzmi tak: w jaki sposób zyskuje życie twoje, jednostki, najwyższą wartość, najgłębsze znaczenie? W jaki sposób najmniej się je roztrwania? Bez wątplenia przez to, że żyjesz z korzyścią okazów najrzadszych i najwartościowszych, nie zaś z korzyścią większości, to znaczy okazów szczególnie wzięwszy najmniej wartościowych. I właśnie ten sposób myślenia winno się w młodzieńcu najbardziej zaszczepiać i uprawiać, by sam siebie pojmował niby nieudane dziecko natury, lecz zarazem jako świadectwo

największych i najprzedziwniejszych zamiarów tej artystki: nie udało się jej, powinien sobie rzec: lecz pragnę uczcić jej wielki zamiar tym, że będę na jej usługi, by jej się kiedyś lepiej udało.

Przez to przedsięwzięcie staje w zakresie kultury; gdyż jest ona dzieckiem samopoznania każdej jednostki i niezadowolenia z siebie. Każdy, kto się do niej przyznaje, mówi tym samym: "widzę coś wyższego i bardziej człowieczego nad sobą, niż ja sam jestem; pomagajcie mi wszyscy osiągnąć to, jak ja każdemu pomogę, kto to samo poznaje i z powodu tego samego cierpi: by w końcu powstał znów człowiek, który czuje się pełen i nieskończony w poznawaniu i życiu, w patrzeniu i możliwości i całym sobą łączy do natury i trzyma się jej, jako sędzia i mierniczy rzeczy". Trudno jest wprowadzić kogoś w ten stan nieustraszonego samopoznania, bo niemożliwe uczuć miłości; bo jedynie w miłości zyskuje dusza nie tylko jasne, rozdzielające i gardzące spojrzenie dla siebie samej, lecz także ową żądzę patrzenia ponad siebie i szukania wszelkimi siłami gdzieś jeszcze ukrytej wyższej samości. Więc tylko ten, który serce oddał jakiemuś wielkiemu człowiekowi, otrzymuje przez to pierwsze święcenie kultury; znakiem jego jest wstydzenie się siebie bez przykrości, nienawiść do własnej ciasnoty i kurczenia się, współczucie dla geniusza, który z tej naszej tępoty i suchości ciągle porywał się w górę, przeczucie względem wszystkich stających się i walczących i najwnętrzniesze przekonanie, że prawie wszędzie spotyka się naturę w jej potrzebie, jak przebiega ku człowiekowi, jak czuje boleśnie, że dzieło jej znowu chybia, jak jednakowoż wszędzie udają się jej najcudniejsze zamysły, zamierzenia, posunięcia i kształty: tak, że ludzie, z którymi żyjemy, podobni są do pól z ruinami drogocennych szkiców rzeźbiarskich, gdzie wszystko woła ku nam: pójďte, pomagajcie, dokończcie, zgromadźcie razem, co jedno stanowi, tęsknimy niezmiernie do stania się całością.

Tę sumę stanów wewnętrznych nazwałem pierwszym święceniem kultury; teraz jednak powinienem opisać działanie drugiego święcenia i wiem dobrze, że tu zadanie me jest trudniejsze. Gdyż teraz trzeba przejść od wewnętrznego przebiegu do osądzenia przebiegu zewnętrznego, trzeba wzrok odwrócić, by ową tęsknotę do kultury, którą się zna z owych pierwszych doświadczeń, odnaleźć w wielkim zgiełkliwym świecie, człowiek poszczególny winien użyć swego pasowania się i tęsknoty jako alfabetu, z którego pomocy może teraz odczytać dążenia ludzkie. Lecz i tu nie śmie pozostać, musi wejść z tego stopnia na wyższy; kultura żąda od niego nie tylko owego wewnętrznego doświadczenia, nie tylko osądzenia otaczającego go świata zewnętrznego, lecz w końcu i głównie czynu, to znaczy walki o kulturę, i wrogości dla wpływów, nawyków, praw, urządzeń, w których nie rozpoznaje swego celu: wytworzenia geniusza.

Tego, który zdołał tedy stanąć na drugim stopniu, uderza najpierw, jak nadzwyczajnie skąpa i rzadka jest wiedza o owym celu, jak powszechne natomiast staranie o kulturę i jak niewymownie wielka masa sił, które się zużywa w jej służbie. Człowiek pyta się zdumiony: może wiedza taka nie jest zgoła potrzebna? Czy natura osiąga swój cel i tak, jeśli większość fałszywie określa cel swych własnych starań? Kto zwykł mieć wysokie mniemanie o nieświadomej celowości natury, może odpowie bez trudności: "Tak, tak jest! Pozwólcie ludziom o ich celu ostatnim myśleć i mówić, co chcą; są przecie w swym ciemnym parciu świadomi właściwej drogi". By tu sprzeciwić się, trzeba niejedno przeżyć; kto jednak rzeczywiście jest przekonany o owym celu kultury, że powinna ona popierać powstanie prawdziwego człowieka i nic poza tym, i teraz porówna, jak i teraz jeszcze, przy całym nakładzie i przepychu kultury, powstanie owego człowieka nie różni się wiele od ciągłego dręczenia zwierząt: ten uzna to za bardzo potrzebne, by na miejsce owego "ciemnego parcia" postawić wreszcie świadomą wolę. A to mianowicie i z drugiego powodu:

to jest, by już nie było możliwe używanie owego, nieświadomego celu swego, niejasnego popędu, owego sławionego, ciemnego parcia do zgoła innych celów i prowadzenie go na drogi, gdzie nigdy już nie może być osiągnięty ów cel najwyższy, wytworzenie geniusza. Bo istnieje rodzaj nadużywanej i do służby zaprzęgniętej kultury – rozejrzyjcie się tylko w koło! I właśnie te moce, które teraz najczynniej kulturę popierają, żywią przy tym myśli uboczne i nie obcuja z nią w zamiarach czystych i nie patrzących własnego zysku.

Po pierwsze egoizm zarobkujących potrzebuje pomocy kultury i z wdzięczności za to znowu jej pomaga, lecz przy tym oczywiście chciałby przepisać zarazem cel i miarę. Z tej strony pochodzi owo ulubione twierdzenie i sylogizm łańcuchowy, które brzmi w przybliżeniu tak: jak najwięcej poznania i wykształcenia, przeto jak najwięcej potrzeby, przeto jak najwięcej produkcji, przeto jak najwięcej zysku i szczęścia – tak brzmi ta zasadnicza formuła. Wykształcenie zostałoby przez jej zwolenników zdefiniowane jako wniknięcie, dzięki któremu człowiek staje się na wskroś nowoczesnym, w potrzebach i ich zadowoleniu, dzięki któremu jednak rozporządza zarazem wszystkimi środkami i drogami, by jak najłatwiej zyskać pieniądze. Stworzyć jak najwięcej ludzi, mających obieg, w rodzaju tego, co się w monecie mającym obieg nazywa, to byłby więc cel; i naród jakiś staje się, wedle tego zapatrywania, tym szczęśliwszy, im więcej takich mających obieg ludzi posiada. Dlatego zamierzeniem nowoczesnych zakładów wychowawczych winno absolutnie być to, by każdego popierać o tyle, o ile posiada naturę obiegową, każdego wykształcić tak dalece, by z właściwego mu stopnia poznania i wiedzy miał jak największą miarę szczęścia i zysku. Jednostka, tak żąda się tutaj, musi umieć za pomocą takiego ogólnego wykształcenia taksować dokładnie samą siebie, by wiedzieć, czego ma żądać od życia; i ostatecznie twierdzi się, że istnieje naturalny i konieczny związek "inteligencji i posiadania", "bogactwa i kultury", co więcej, że ten związek jest koniecznością moralną. Znienawidzone jest tu każde wykształcenie, które osamotnia, które wytyka cel poza pieniądzem i zarobkiem, które zużywa wiele czasu; zwykło się spotwarzać takie poważniejsze rodzaje wykształcenia, spotwarzać jako "wysubtelniony egoizm", jako "niemoralny epikureizm wykształcenia". Oczywiście, wedle przyjętej tu moralności jest w cenie właśnie przeciwieństwo, to jest wykształcenie szybkie, by wnet stać się istotą zarabiającą pieniądze, a jednak wykształcenie tak gruntowne, by móc być istotą zarabiającą bardzo dużo pieniędzy. Człowiekowi pozwala się tylko na tyle kultury, ile jest w interesie powszechnego dorobku i handlu światowego, ale tyle żąda się też od niego. Krótko: "człowiek ma konieczną pretensję do szczęścia ziemskiego, dlatego jest wykształcenie konieczne, lecz tylko dlatego!".

Po drugie jest egoizm państwa, które również pragnie najmożliwszego rozprzestrzenienia i rozpowszechnienia kultury i ma w ręku najskuteczniejsze narzędzia, by swe życzenia zadowolić. Przypuszczając, że czuje się ono dość silne, by nie tylko z pęt wyzwalać, lecz móc w sam czas zaprząć w jarzmo, przypuszczając, że fundament jego dość jest pewny i szeroki, by móc dźwigać całe sklepienie wykształcenia, to szerzenie wykształcenia wśród jego obywateli, we współzawodnictwie z innymi państwami wychodzi tylko jemu na dobre. Wszędzie, gdzie mówi się teraz o "państwie kulturalnym", widzi się postawione mu zadanie, wyzwolenie z pęt duchowych sił jakiegoś pokolenia tak dalece, by nimi mogło służyć i nieść pożytek istniejącym instytucjom: lecz też tylko tyle; jak potok leśny odprowadza się częściowo za pomocą grobli i na rusztowaniach, by mniejszą siłą pędzić młyny – podczas gdy jego zupełna siła byłaby dla młyna raczej niebezpieczna i szkodliwa. Owo wyzwolenie z pęt jest zarazem i to jeszcze większym zakuciem w pęta. Przypomnijmy sobie tylko, co stało się stopniowo z chrześcijaństwem pod wpływem egoizmu państwowego. Chrześcijaństwo jest bezsprzecznie jednym z najczystszych objawień owego parcia do kultury i właśnie do coraz odnawianego wytwarzania świętego, ponieważ jednak stokrotnie używane

było do pędzenia młynów potęg państwowych, stało się stopniowo chore aż do szpiku, obłudne i kłamliwe i zwyrodniało aż do sprzeczności ze swym celem pierwotnym. Nawet jego ostatnie zdarzenie, reformacja niemiecka, nie byłoby niczym, tylko nagłym błysnięciem i zgaśnięciem, gdyby nie była ukradła z walki i pożaru państw nowych sił i płomieni.

Po trzecie popierają kulturę wszyscy ci, którzy świadomi są w sobie brzydkiej lub nudnej treści i pragną w błąd co do niej wprowadzić przez tak zwaną piękną formę. Mocą zewnętrzności, słowa, ruchu, przyozdobienia, okazałości, układności, widz ma zostać zmuszony do fałszywego wniosku o treści: w tym przypuszczeniu, że zwykle o wnętrzu sądzi się ze strony zewnętrznej. Zdaje mi się czasem, że ludzie nowocześni nudzą się bezgranicznie sobą wzajem i że w końcu uważają za konieczne z pomocą wszelkich sztuk uczynić się zajmującymi. Tedy każą sobie samych podawać przez swoich artystów, na stół, jako potrawę pieprzną i ostrą; tedy polewają się przyprawą całego Wschodu i Zachodu – i pewnie! – teraz pachną oczywiście bardzo zajmująco całym Wschodem i Zachodem. Tedy urządzają się, by zadowolić wszelki smak; i każdy będzie obsłużony, czy to zachciewa mu się rzeczy pachnącej miło lub nieprzyjemnie, subtelności lub chamstwa, greckości lub chińszczyzny, dramatów lub udramatyzowanego plugastwa. Najsławniejsi kuchmistrze tych ludzi nowoczesnych, którzy za wszelką cenę chcą być interesujący i zainteresowani, znajdują się, jak wiadomo, u Francuzów, najgorsi u Niemców. Jest to dla ostatnich w gruncie rzeczy bardziej pocieszające, niż dla pierwszych i weźmiemy Francuzom najmniej za złe, jeśli z nas szydzą właśnie z powodu braku strony interesującej i elegancji i jeśli przy żywionym przez poszczególnych Niemców pragnieniu elegancji i układności przypomina się im Indianin, który życzy sobie pierścienia w nosie i woła, by go tatuować.

I tu nie powstrzyma mnie nic od dywagacji. Od ostatniej wojny z Francją zmieniło się i przesunęło niejedno w Niemczech i jest widoczne, że przyniesiono też do domu kilka nowych życzeń co do kultury niemieckiej. Wojna owa była dla wielu pierwszą podróżą do bardziej eleganckiej świata połowy; jak wspaniale więc uderza brak uprzedzenia u zwycięzcy, jeśli nie gardzi tym, by nauczyć się od zwyciężonego trochę kultury! Szczególnie rzemiosłu artystycznemu zaleca się ciągle na nowo współzawodnictwo z wykształceńszym sąsiadem, urządzenie domu niemieckiego winno się upodobnić do wzoru francuskiego, nawet mowa niemiecka, za pośrednictwem akademii, stworzonej na kształt francuskiej, winna przyswoić sobie "zdrowy smak" i pozbyć się niebezpiecznego wpływu, który wywierał na nią Goethe – jak od niedawna sądzi akademik berliński Dubois-Reymond. Nasze teatry zmierzały już od dawna w wielkiej ciszy i uczciwości do tego samego celu, wynaleziono już nawet eleganckiego uczonego niemieckiego – tak więc należy oczekiwać, że wszystko, co nie bardzo chciało się dotąd stosować do owego prawa elegancji, muzyka, tragedia i filozofia niemiecka, zostanie teraz jako nie-niemieckie usunięte. Lecz zaprawdę, nie warto by już nawet palcem ruszyć dla kultury niemieckiej, gdyby Niemiec przez kulturę, której mu jeszcze brak i do której miałby teraz zmierzać, nie rozumiał nic prócz sztuk i grzeczności, którymi upiększa się życie, wliczając w to całą wynalazczość tancmistrzów i tapicerów, gdyby się i w języku starać miał tylko jeszcze o przyjęte przez akademię reguły i pewną ogólną układność. Wyższych pretensji jednak nie wywołała zdaje się ostatnia wojna i osobiste porównanie się z Francuzami, raczej nachodzi mnie czasem podejrzenie, jakoby Niemiec chciał się teraz gwałtem odjąć owym starym zobowiązaniom, które wkłada nań jego przedziwne uzdolnienie, właściwa ważkość i głębokość jego natury. Chciałby raczej kuglować, być małpą, raczej uczyłby się manier i sztuk, które by życie czyniły zabawnym. Nie można jednak bardziej zelżyć ducha niemieckiego, niż traktując go, jakby był z wosku, tak że można by pewnego dnia przylepić doń elegancję. I jeśli jest prawdą niestety, że porządna część Niemców rada dać się w ten sposób ugnieść i przeformować, to jednak trzeba odpowiadać na to tak często,

aż się to posłyszysz: w was nie mieszka ona już zgoła, owa stara natura niemiecka, która jest wprawdzie twarda, cierpka i pełna oporu, lecz to jako najkosztowniejszy materiał, w którym pracować wolno tylko największym rzeźbiarzom, bo oni jedynie są jego godni. Co wy natomiast w sobie macie, to miękka papka; róbcie z tym, co chcecie, lepcie z tego eleganckie lalki i interesujące bałwany – także wtedy pozostaną słowa Ryszarda Wagnera: "Niemiec jest niezgrabny i nieruchawy, gdy chce się okazać dobrze ułożonym; ale jest wzniosły i wyższy nad wszystkich, jeśli się zapali". I przed tym ogniem niemieckim mają eleganci wszelkie powody mieć się na baczności, inaczej mógłby ich pożreć dnia pewnego ze wszystkimi ich lalkami i bałwanami z wosku. Można by oczywiście ową skłonność do "pięknej formy", biorącą w Niemczech górę, wyprowadzić jeszcze skądinąd i głębiej: z owego pośpiechu, z owego zadyszanego ujmowania chwili, owej skwapliwości, która wszystkie rzeczy zrywa z gałęzi jeszcze zbyt zielone, z owej bieganiny i gonitwy, które ryją teraz ludziom zmarszczki na twarzy, i tatuują wszystko, cokolwiek czynią. Jak gdyby działał w nich napój, który nie daje im już spokojnie oddychać, gnają dalej w nieprzystojnym zatroskaniu, jako dręczeni niewolnicy trzech M, momentu, mniemań i mody: tak, że oczywiście brak godności i przyzwoitości zbyt boleśnie bije w oczy i oto znowu potrzebna jest kłamliwa elegancja, która maskować ma chorobę niegodnego pośpiechu. Bo taki jest związek modnej żądzy pięknej formy i szkaradnej treści terażniejszego człowieka: owa ma kryć, ta ma być ukryta. Być wykształconym znaczy więc: nie dać poznać po sobie, jak bardzo jest się nędznym i lichym, jak drapieżnym w dążeniu, jak nienasyconym w gromadzeniu, jak samolubnym i bezwstydnym w użyciu. Częściej już, gdy komuś stawał przed oczy nieobecność kultury niemieckiej, zarzucano mi: "lecz nieobecność ta jest przecie całkiem naturalna, gdyż Niemcy byli dotąd zbyt ubodzy i skromni. Pozwól pan naszym rodakom wprzód się wzbogacić i niech no staną się pewni siebie, potem będziesz miał i kulturę!". Acz wiara zawsze zbawia, mnie tego rodzaju wiara unieszczęśliwia, ponieważ czuję, że owa kultura niemiecka, w której przyszłość się tu wierzy – kultura bogactwa, polityry i układnego udawania – jest najbardziej wrogim przeciwieństwem kultury niemieckiej, w którą ją wierzę. Pewnie, kto musi żyć wśród Niemców, cierpi bardzo z powodu osławionej szaroty ich życia i zmysłów, z powodu ich braku form, tępoty i tumaństwa, z powodu niezgrabności w najdelikatniejszym obcowaniu, co więcej z powodu zawiści i pewnej skrytości i nieczystości charakteru; boli go i obraża zakorzenione lubowanie się w fałszu i nierzetelności, w złym podrabianiu, w przekładaniu dobrej zagraniczności na lichą swojszczyznę: teraz jednak, gdy jako cierpienie najgorsze przyłączył się jeszcze ów gorączkowy niepokój, owa chciwość powodzenia i zysku, owo precenianie chwili, oburza bezwzględnie myśl, że wszystkie te choroby i słabości nie mają być radykalnie leczone, lecz zawsze tylko szminkowane – taką "kulturą interesującej formy"! I to w narodzie, który wydał Schopenhauera i Wagnera! I jeszcze nieraz winien ich wydawać! Lub łudziliżbyśmy się najbeznadziejniej? Mielizby może wymienieni nie być zgoła już rękojmiami, że takie siły, jak ich, istnieją jeszcze w duchu i duszy niemieckiej? Mielizby sami być wyjątkami, niejako ostatnimi latoroślami i szczepionkami właściwości, które ongiś brano za niemieckie? Nie umiem tu sobie dać rady i przeto powracam na drogę swych rozmyślań ogólnych, z której pełne trosk wątpliwości dość często zbić mnie pragną. Nie wyliczyliśmy jeszcze wszystkich owych mocy, które wprawdzie popierają kulturę, które jednak jej celu, wytworzenia geniusza, nie uznają; trzy wymieniliśmy, egoizm zarobkujących, egoizm państwa i egoizm tych wszystkich, którzy mają powody do udawania i do ukrywania się za formą. Wymieniam po czwarte egoizm wiedzy i osobliwą istotę jej sług, uczonych.

Wiedza ma się tak do mądrości, jak cnotliwość do uświęcenia: jest zimna i sucha, nie zna miłości i nie wie nic o głębokim uczuciu niewystarczania sobie i tęsknoty. Jest sobie samej właśnie równie pożyteczna, jako szkodliwa swym sługom, o ile przynosi na nich swój własny

charakter i przez to czyni skostniałym ich człowieczeństwo. Póki przez kulturę rozumie się istotnie popieranie wiedzy, póty przechodzi ona mimo człowieka cierpiącego z niemiłosiernym chłodem, ponieważ wiedza widzi wszędzie tylko problematy poznania i ponieważ cierpienie jest w obrębie jej świata czymś nieprzynależnym i niezrozumiałym, więc co najwyżej znowu problematem.

Jeśli jednak ktoś przyzwyczai się tylko tłumaczyć każde zdarzenie na dialektyczną grę pytania i odpowiedzi i na sprawę jedynie głowy: rzecz zdumiewająca, w jak krótkim czasie przy takiej działalności uschnie w nim człowiek, jak prędko klekocze już prawie tylko kośćmi. Każdy to wie i widzi: jakże tedy jest choćby możliwe, że mimo to młodzieńcy wcale nie uciekają ze strachem od takich dziadków kościanych i ciągle na nowo na oślep i bez wyboru a miary oddają się nauce? To przecie nie może pochodzić z mniemanego "popędu do prawdy": bo jakże w ogóle mógłby istnieć popęd do zimnego, czystego, skutków pozbawionego poznania! Czym są raczej właściwe, pędzące siły w służbach wiedzy, to aż zbyt dokładnie daje się poznać nieuprzedzonemu oku: i należy bardzo doradzać, aby zbadać kiedyś i zsekcjonować także uczonych, skoro się sami przyzwyczaili wszystko na świecie, nawet rzeczy najczciodsze, śmiało obmacywać i rozkładać. Jeśli mam powiedzieć, co myślę, to twierdzenie moje brzmi: uczonego składa się z zawikłanego splotu bardzo rozmaitych popędów i podrażnień, jest absolutnie metalem nieczystym. Weźmy nasamprzód silną i wzmagającą się ciągle ciekawość, żądną przygód poznania, ciągle drażniącą władzę nowości i rzadkości w przeciwstawieniu do starości i nudy. Dodajmy do tego pewien dialektyczny popęd do węższenia i gry, myśliwską rozkosz z chytrych lisich chodów myśli, tak że właściwie nie szuka się prawdy, lecz szukania, a główna przyjemność polega w przebiegłym podkradaniu się, otaczaniu, powolnym uśmiercaniu wedle prawideł sztuki. Teraz dołącza się jeszcze popęd do sprzeciwiania się, osobowość chce, wbrew wszystkim innym, czuć się i dać się czuć; walka staje się rozkoszą, a zwycięstwo osobiste jest celem, gdy walka o prawdę jest tylko pozorem. W lwiej części domieszany jest następnie do uczonego popęd do znachodzenia pewnych prawd, mianowicie z poddaństwa dla osób panujących, kast, opinii, kościołów, ponieważ wie, że przyniesie sobie pożytek, przenosząc "prawdę" na ich stronę. Nie tak regularnie, lecz przecie dość często jeszcze, występują w uczonego następujące właściwości. Po pierwsze poczciwość i zmysł dla rzeczy prostych, bardzo godne szacunku, jeśli są czymś więcej niż niezgrabnością i niesprawnością w udawaniu, do którego przecie trzeba nieco dowcipu. W rzeczy samej, wszędzie, gdzie dowcip i giętkość bardzo wpadają w oczy, można mieć się nieco na baczności i poddawać w wątpliwość szczerłość, prostotę charakteru. Z drugiej strony jest poczciwość owa przeważnie mało warta, jako że trzyma się nawyku i zwykła mówić prawdę tylko w rzeczach prostych lub *in adiophoris*; gdyż tu bardziej odpowiada gnuśności rzec prawdę, niż ją przemilczeć. A ponieważ każda nowość wymaga koniecznie oduczania, więc poczciwość czci, jeśli się tylko da, starą opinię i wyrzuca głosicielowi nowości, że brak mu *sensus recti*. Nauce Kopernika stawiała opór z pewnością tylko dlatego, że miała za sobą naoczność i nawyk. Zgoła nierzadka u uczonych nienawiść dla filozofii jest przede wszystkim nienawiścią do długich łańcuchów wnioskowań i sztuczności dowodów. Ba, w gruncie rzeczy każda generacja uczonych ma mimowolną miarę dozwolonej bystrości; co wykracza poza to, bywa podawane w wątpliwość i używane jako powód do podejrzenia względem poczciwości. – Po wtóre bystrość wzroku na rzeczy bliskie, związana z wielką krótkowzrocznością na rzeczy dalekie i na ogólne. Jego pole widzenia jest zwykle bardzo małe, a oczy muszą być przytknięte tuż do przedmiotu. Jeśli uczonego chce od jednego właśnie zbadanego punktu przejść do innego, to posuwa do owego punktu cały aparat optyczny. Rozkłada obraz na same plamy, jak ktoś, kto używa lornetki, by widzieć scenę i teraz obejmuje okiem to głowę, to kawał sukni, lecz nigdy całości. Tych poszczególnych plam nie widzi on nigdy złączonych, jeno wnioskuje tylko o ich związku; przeto z żadnego ogółu nie

odnosi silnego wrażenia. Sądzi na przykład jakieś pismo, ponieważ nie mógł objąć go w całości, wedle kilku ustępów lub zdań lub błędów; dałby się uwieść do twierdzenia, że malowidło olejne jest dziką kupą kleksów. – Po trzecie, czczość i zwyczajność jego natury w skłonnościach i odrazach. Z tą właściwością ma zwłaszcza w historii szczęście, o ile węższy motywy ludzi minionych wedle sobie znanych motywów. W kreciej norze kret orientuje się najlepiej. Jest zabezpieczony od wszystkich sztucznych i wybujałych hipotez; wygrzebuje, jeśli jest cierpliwy, wszystkie pospolite motywy przeszłości, ponieważ czuje się tego samego rodzaju. Oczywiście właśnie dlatego jest przeważnie niezdolny zrozumieć i ocenić tego, co rzadkie, wielkie i niepospolite, więc tego, co ważne i istotne. – Po czwarte, ubóstwo uczucia i suchość. Czyni go ona zdolnym nawet do wiwisekcji. Nie przeczuwa cierpienia, które sprowadza z sobą niejedno poznanie, i przeto nie boi się w dziedzinach, gdzie innym serce drży od zgrozy. Jest zimny i łatwo przeto wydaje się okrutny. Uważa go się też za zuchwalca, lecz nie jest nim, podobnie jak muł, który nie zna zawrotu głowy. – Po piąte, mały szacunek dla siebie, ba, skromność. Nie czują oni, choć wkłęci w nędzny kąć, żadnego poświęcenia, żadnego trwonienia, zdają się wiedzieć często na dnie duszy, że są zwierzętami nie latającymi, jeno płazami. Z tą właściwością wydają się nawet wzruszający. – Po szóste, wierność względem swoich nauczycieli i przewodników. Tym chcą pomagać z całego serca i wiedzą dobrze, że najbardziej pomogą im prawdą. Bo są nastrojeni wdzięcznie, gdyż tylko przez nich uzyskali wstęp do godnych sal wiedzy, do których nie byłiby się nigdy dostali na własnej drodze. Kto obecnie jako nauczyciel umie otworzyć jakąś dziedzinę, w której i małe głowy z pewnym powodzeniem pracować mogą, ten w krótkim czasie jest sławnym mężem: tak wielki natychmiast tłum się ciśnie. Oczywiście, każdy z tych wiernych i wdzięcznych jest zarazem też niedolą dla mistrza, bo oni wszyscy naśladowają go i oto właśnie jego wady ukazują się niepomernie wielkie i przesadzone, ponieważ występują w tak małych indywiduach, gdy cnoty mistrza w tym samym indywiduum przedstawiają się odwrotnie, to jest w prostym stosunku zmniejszone. – Po siódme, nałogowe bieżenie dalej kolejną, w którą uczonego wtrącono, zmysł prawdy z bezmyślności, wedle raz przyjętego zwyczaju. Takie natury są zbieraczami, objaśnierzami, sporządzicielami indeksów, herbariów; uczą się i poszukują w jakiejś dziedzinie jedynie dlatego, ponieważ nie myślą nigdy o tym, że istnieją też dziedziny inne. Ich pilność ma w sobie coś z potwornej głupoty siły ciężkości: skutkiem czego doprowadzają często wiele do skutku. – Po ósme, ucieczka przed nudą. Gdy myśliciel prawdziwy nie tęskni do niczego bardziej, jak do wywczasu, zwykły uczoney ucieka przed nim, gdyż nie wie, co z nim począć. Jego pocieszycielami są książki: to znaczy, że słucha on, jak ktoś myśli coś innego i pozwala w ten sposób zabawiać się przez cały długi dzień. Szczególnie wybiera książki, które w jakiś sposób pobudzają jego osobisty współdziałanie, i które wprowadzają go nieco, skutkiem skłonności lub odrazy, w afekt: więc książki, gdzie brany jest pod uwagę on sam lub jego stan, jego polityczna lub estetyczna lub nawet tylko gramatyczna opinia naukowa: jeśli ma nawet własną wiedzę, więc nie brak mu nigdy środków do zabawy lub packi na muchy przeciw nudzie. – Po dziewiąte, motyw zarobienia na chleb, więc w gruncie słynne "borborygmy pustego żołądka". Służy się prawdzie, jeśli zdolna jest pomagać do płac i wyższych stanowisk lub przynajmniej do zyskania łaski tych, którzy mogą rozdawać chleb i zaszczyty. Lecz służy się też tylko tej prawdzie: skutkiem czego ukazuje się granica między prawdami pożytecznymi, którym wielu służy i prawdami nieużytecznymi: którym to ostatnim tylko najnieliczniejsi się oddają, nie będący zdania: *ingenii largitor venter* [brzuch inspiruje ducha]. – Po dziesiąte, szacunek dla współuczonych, obawa przed ich brakiem szacunku; rzadszy, lecz wyższy motyw niż poprzednie, jednak jeszcze bardzo częsty. Wszyscy członkowie cechu czuwają nad sobą wzajem jak najzazdrośniej, by prawda, od której tyle zawisło, chleb, urząd, zaszczyt, rzeczywiście ochrzczona została imieniem jej znalazcy. Składa się ściśle innemu daninę czci za prawdę, którą znalazł, by zażądać znów daniny nawzajem, gdyby się kiedyś samemu miało znaleźć prawdę. Nieprawda, błędy zostają

z hukiem wysadzone, by liczba współubiegaczy nie była za duża; lecz tu i ówdzie wysadza się i prawdę rzeczywistą, by przynajmniej na krótki czas uczynić miejsce upartym i zuchwałym błędem; jak przecie nigdzie, więc i tu nie brak "idiotyzmów moralnych", które się zresztą zowie hultajskimi figlami. – Po jedenaste, uczony z próżności, już rzadszy rodzaj gry. Chce o ile można mieć dziedzinę zgoła dla siebie i wybiera przeto *curiosa*, szczególnie jeśli wymagają wielkiego nakładu kosztów, podróży, wykopalisk, licznych stosunków w różnych krajach. Zadowala się często zaszczytem, że patrzą ze zdumieniem na niego samego jak na *curiosum* i nie myśli zdobywać chleba za pośrednictwem swych uczonych studiów. – Po dwunaste, uczony z popędu do gry. Jego zabawa polega na tym, by wyszukiwać w nauce węzełki i rozwiązywać je; przy czym nie może się zbyt natężyć, by uczucia gry nie utracić. Przeto choć nie przenika do głębi, to jednak dostrzega coś, czego uczony dla chleba nigdy nie widzi mozolnie pełzającym okiem. – Jeśli w końcu, po trzynaste, jako motyw uczonego określe popęd do sprawiedliwości, to można by mi odpowiedzieć, że ten szlachetny, dający się już rozumieć metafizycznie popęd, jest zbyt trudny do odróżnienia od innych i dla oka ludzkiego w gruncie nieuchwytny i nieokreślony; skutkiem czego dołączam numer ostatni z bogobojnym życzeniem, by popęd ów był wśród uczonych częstszy i skuteczniejszy, niż bywa widoczny. Gdyż jedna iskra z ognia sprawiedliwości, która padła w duszę uczonego, wystarcza, by jego życie i działanie rozpałi do czerwoności i trawić oczyszczająco, tak że nie ma on spokoju i wygnany jest na zawsze z letniego lub mroźnego nastroju, w którym zwykli uczeni wykonują swe dzienne rzemiosło.

Jeśli wyobrazimy sobie, że te wszystkie pierwiastki lub kilka z nich lub poszczególne, zmiesza się teraz porządnie i pogmatwa: to powstanie z tego sługa prawdy. Jest to bardzo dziwne, jak tu na korzyść w gruncie rzeczy pozaludzkiego i nadludzkiego zajęcia, czystego i pozbawionego skutków, przeto i siły pędzącej, poznania, zlewa się razem mnóstwo małych, bardzo ludzkich popędów i popędzików, by wejść w związek chemiczny i jak rezultat, uczony, wydaje się teraz w świetle tego nadziemskiego, wysokiego i absolutnie czystego zajęcia tak przejaśniony, że zapomina się zgoła o mieszanii i gmatwaniu, które potrzebne było do jego wytworzenia. Atoli istnieją chwile, gdzie właśnie musi się o tym myśleć i to przypominać: mianowicie wtedy właśnie, jeśli się stawia kwestię znaczenia uczonego dla kultury. Kto bowiem umie obserwować, spostrzeże, że uczony wedle istoty swej jest bezpłodny – skutek jego powstania! – i żywi pewną naturalną nienawiść do człowieka płodnego; skutkiem czego geniusze i uczeni napastowali się wszech czasów. Ci ostatni bowiem chcą naturę zabić, rozłożyć i zrozumieć, pierwsi chcą naturę przez nową żywą naturę pomnożyć; i tak istnieje spór sposobów myślenia i działania. Całkowicie szczęśliwe czasy nie potrzebowały uczonego i nie znały go, całkowicie chore i markotne czasy ceniły go jako najwyższego i najgodniejszego człowieka i dawały mu najwyższą rangę.

Któż jest dość lekarzem, by wiedzieć, jak się ma sprawa z naszymi czasami co do zdrowia i choroby! To pewne, że i dziś jeszcze pod wielu względami ocena uczonego jest za wysoka i przeto działa szkodliwie, zwłaszcza we wszystkim, co dotyczy stającego się geniusza. Dla jego potrzeby uczony nie ma zgoła serca, rozprawia się z nim ostrym, zimnym głosem i zbyt prędko wzrusza ramionami, jak wobec czegoś dziwnego i opaczego, na co nie ma czasu ani ochoty. I jemu nic nie wiadomo o celu kultury.

Lecz w ogóle: co rozjaśniło się nam przez te wszystkie rozmyślenia? Że wszędzie, gdzie kulturę, zda się, najżywiej się popiera, nie wiadomo nic o owym celu. Niech państwo jak najgłośniej podnosi swoją zasługę około kultury, nie popiera jej ono i nie pojmuje celu, który stoi wyżej, niż jego dobro i egzystencja. Czego chcą zarobkujący, pożądamc nieustannie nauki i wykształcenia, to znowu zarobku. Kiedy potrzebujący formy właściwą pracę dla

kultury przypisują sobie i mniemają na przykład, że wszelka sztuka jest dla nich i musi być na służbie ich potrzeb, to właśnie jasne jest tylko to, że potwierdzając kulturę potwierdzają samych siebie, że więc i oni nie wyszli poza nieporozumienie. O uczonym mówiło się dość. O ile więc wszystkie cztery moce razem zastanawiają się, jak sobie przynieść pożytek z pomocą kultury, o tyle są mdłe i bezmyślne, gdy ten ich interes nie jest przy tym wzbudzony. I dlatego warunki dla powstania geniusza w nowszych czasach nie polepszyły się, a niechęć do ludzi oryginalnych wzmogła się do tego stopnia, że Sokrates nie mógłby u nas żyć, a w każdym razie dożyć lat siedemdziesięciu.

Otóż przypominam, com wywiódł w ustępie trzecim: że nasz cały świat nowoczesny nie wydaje się zgoła tak silnie spojony i trwały, by można też pojęciu jego kultury prorokować trwanie wieczne. Musi się nawet uważać za prawdopodobne, że najbliższe tysiąclecie będzie miało kilka nowych pomysłów, co do których na razie włosy powstałyby każdemu żyjącemu dzisiaj. Wiara w metafizyczne znaczenie kultury nie byłaby jeszcze w końcu wcale tak straszna: może jednak niektóre wnioski, które by można stąd wysnuć dla wykształcenia i szkolnictwa.

Wymaga to oczywiście zgoła niezwykłego zastanowienia, by odwrócić oczy od terażniejszych zakładów wychowawczych i spojrzeć ku instytucjom zgoła odmiennym i innym, które może już drugie lub trzecie pokolenie uzna za potrzebne. Kiedy bowiem skutek trudów terażniejszych wyższych wychowawców dochodzi do skutku uczony lub urzędnik państwowy, lub zarobkujący, lub filister wykształcony, lub w końcu i zwykle mieszaniec ich wszystkich: to owe będące jeszcze do wynalezienia zakłady miałyby oczywiście zadanie trudniejsze – wprawdzie nie samo w sobie trudniejsze, jako że byłoby w każdym razie zadaniem naturalniejszym i o tyle też łatwiejszym; a czyż może na przykład coś być trudniejsze niż przeciw naturze, jak to się teraz dzieje, zaprawiać młodzieńca na uczonego? Lecz trudność leży dla ludzi w tym, by czego innego się uczyć i wytknąć sobie cel nowy. I niewymownego trudu kosztować to będzie, by myśl zasadniczą naszego terażniejszego systemu wychowawczego, który ma korzenie swe w średniowieczu i któremu jako cel skończonego wykształcenia stoi właściwie przed oczyma uczony średniowieczny, wymienić na nową myśl zasadniczą. Już teraz jest czas uprzytomnić sobie te przeciwieństwa; bo jakieś pokolenie musi zacząć walkę, w której ma zwyciężyć późniejsze. Już teraz jednostka, która zrozumiała ową nową myśl zasadniczą kultury, staje na rozdrożu; idąc jedną drogą jest miła swoim czasom, nie poskapią jej one wieńców i nagród, potężne stronnictwa nieść ją będą, za plecami jej stać będzie równie tylu jednakomyślnych, co przed nią i jeśli przodownik wymawia hasło, to odbrzmiewa ono we wszystkich szeregach. Tu pierwszym obowiązkiem jest "walczyć w szeregu", drugim, uważać za wrogów wszystkich tych, którzy nie chcą stanąć do szeregu. Druga droga sprowadza go razem z rzadszymi towarzyszami wędrowni, jest ona trudniejsza, zawilsza, stromsza; idący drogą pierwszą szydzą zeń, ponieważ tam kroczy on mozolniej i częściej grozi mu niebezpieczeństwo, usiłują zwabić go do siebie. Gdy obie drogi skrzyżują się z sobą, doznaje obelg, strącony bywa na bok lub odosobniony przez ustąpienie z drogi. Co oznacza tedy dla tych różnorodnych wędrowców obu dróg instytucja kultury? Ów potworny rój, pracy na pierwszej drodze do swego celu, rozumie przez to urządzenie i prawa, mocą których on sam ustawiony zostaje w porządku i idzie naprzód i mocą których wszyscy oporni i samotni, wszyscy wyglądający ku celom wyższym i odleglejszym obłożeni zostają klątwą. Dla tego innego orszaku mniejszego miałaby instytucja oczywiście zgoła inny cel do spełnienia; on sam chce u szanca silnej organizacji strzec, by nie został splukany i rozproszony przez ów rój i aby poszczególni zeń nie zginęli w zbyt wczesnym wyczerpaniu lub nawet odpadli od swego wielkiego zadania. Ci poszczególni winni dokończyć swego dzieła; a wszyscy, którzy uczestniczą w instytucji,

winni się starać usilnie, przez ustawiczne oczyszczanie się i wzajemną opiekę przygotowywać w sobie i wkoło siebie narodziny geniusza i dojrzenie jego dzieła. Niemało, także z uzdolnień drugorzędnych i trzeciorzędnych, jest przeznaczonych do tego dopomagania i w poddaniu się takiemu przeznaczeniu osiągają uczucie, że żyją dla pewnego obowiązku i żyją z celem i znaczeniem. Teraz jednak właśnie te uzdolnienia bywają wytrącane przez zwodnicze głosy owej modnej "kultury" z swej kolei i odstręczane od swego instynktu; ku ich samolubnym poruszeniom, ku ich słabościom i próżnościom zwraca się teraz ta pokusa, do nich właśnie szepce duch czasu: "Pójdźcie za mną i nie idźcie tam! Bo tam jesteście tylko sługami, narzędziami, zaćmiewanymi przez natury wyższe, nigdy nie radośni z swych właściwości, ciągnięci na sznurkach, przykuci do łańcuchów, jak niewolnicy, ba, jak automaty; tu u mnie używacie, jako panowie własnej swej wolnej osobowości, zdolności wasze mogą błyszczeć dla siebie, wy sami stać będziecie w najpierwszych szeregach, ogromny orszak w krąg was roić się będzie, a okrzyk opinii publicznej winien wam przecie więcej sprawiać rozkoszy, niż z góry na dół rzucone potaknięcie z zimnej wyżyny eterycznej geniusza". Takim wabikom ulegają też jak widać najlepsi: i rozstrzyga tu w gruncie nie rzadkość i siła uzdolnienia, lecz wpływ pewnego heroicznego nastroju zasadniczego i stopień wewnętrznego pokrewieństwa i zrośnięcia z geniuszem. I są ludzie, którzy to jako swoją nędzę uważają, jeśli widzą geniusz, jak pasuje się mozolnie i jest w niebezpieczeństwie, że zniszczy sam siebie lub gdy jego dzieła krótkowzroczne samolubstwo państwa, płaski umysł zarobkującego, suche wystarczanie sobie uczonego obojętnie odstawia na bok; i tak mam też nadzieję, że istnieje kilku, którzy rozumieją, co chcę przedstawieniem losu Schopenhauera powiedzieć i na co, wedle mego wyobrażenia, Schopenhauer jako wychowawca w y c h o w y w a ć powinien.

7.

Lecz by zostawić już na boku wszystkie myśli o dalekiej przyszłości i możliwym przewrocie w systemie wychowania: czego należałoby stającemu się filozofowi obecnie życzyć i w razie potrzeby dostarczyć, by w ogóle mógł oddychać i w najbardziej sprzyjającym wypadku dojść do niełatwej z pewnością, lecz przynajmniej możliwej egzystencji Schopenhauera? Co trzeba by poza tym wynaleźć, by jego oddziaływaniu na współczesników nadać więcej prawdopodobieństwa? I jakie przeszkody musiałyby zostać uprzątnięte, by przede wszystkim wzór jego osiągnął zupełny skutek, by filozof znów wychowywał filozofów? Tu zapędza się nasze rozważanie w dziedzinę praktyczną i drażliwą.

Natura chce być zawsze powszechnie użyteczna, lecz nie umie znaleźć do tego celu najlepszych i najzręczniejszych środków i narzędzi: to jest jej wielką boleścią, dlatego jest melancholijna. Że przez wytworzenie filozofa chciała ona uczynić ludziom istnienie wytłumaczalnym i pełnym znaczenia, to wobec jej własnego, wyzwolenia potrzebującego parcia jest pewne, lecz jak niepewne, jak słabe i mdłe jest działanie, które przeważnie osiąga przez filozofa i artystę! Tak rzadko osiąga w ogóle skutek! Zwłaszcza co do filozofa jest ona w wielkim kłopotcie, jak zastosować go do użytku powszechnego; środki jej zdają się być tylko próbami, po omacku przypadkowymi pomysłami, tak że w zamiarze swym chyba niezliczone razy i większość filozofów nie jest do powszechnego użytku. Postępowanie natury wygląda na rozrzutność; lecz nie jest to rozrzutność występnej obfitości, lecz niedoświadczenia; należy przypuścić, że gdyby była człowiekiem, nie przestawałaby zgół złościć się na siebie i na swą niezręczność? Natura strzela filozofem, jak strzałą, w człowieka, nie mierzy, lecz ma nadzieję, że strzała gdzieś utkwii. Przy tym jednak myli się niezliczone razy i jest niezadowoloną. W dziedzinie kultury postępuje równie rozrzutnie, jak przy

sadzeniu i sianiu. Zamiary swoje spełnia w sposób ogólny i ciężki: przy czym wiele, za wiele sił poświęca w ofierze. Artysta, a z drugiej strony znawcy i miłośnicy jego sztuki, mają się tak do siebie, jak grube działo i pewna ilość wróbli. Jest to dziełem prostoty toczyć wielką lawinę, by nieco śniegu usunąć; zabić człowieka, by trafić muchę na jego nosie. Artysta i filozof są dowodami przeciw celowości natury w jej środkach, choć są już najcelniejszym dowodem mądrości jej zamiarów. Trafiają oni zawsze tylko kilku, a winni by trafić wszystkich – a i tych kilku nie trafiono z tą siłą, z którą filozof i artysta wysyłają swój pocisk. To smutne, musieć tak rozmaicie oceniać sztukę, jako przyczynę i sztukę, jako skutek: jak ogromna jest ona jako przyczyna, jak bezwładna, jak podźwiewkowa, jako skutek! Artysta tworzy swe dzieło wedle woli natury dla dobra innych ludzi, co do tego nie ma wątpliwości: mimo to wie, że nigdy znowu nikt z tych innych ludzi nie będzie jego dzieła tak rozumiał i kochał, jak on sam je rozumie i kocha. Ów wysoki i jedyny stopień miłości i zrozumienia jest więc wedle niezręcznego postanowienia natury konieczny, by powstał stopień niższy; to, co większe i szlachetniejsze, jest użytek jako środek do powstania tego, co mniejsze i nieszlachetne. Natura nie gospodaruje mądrze, jej wydatki są daleko większe niż dochód, o który jej chodzi; przy całym swym bogactwie musi się kiedyś zrujnować. Byłaby rozumniej się urządziła, gdyby jej regułą domową było: mało kosztów, a stokratny dochód, gdyby na przykład istniało tylko mało artystów i to o mniejszych siłach, za to jednak wielka liczba biorących i przyjmujących, a ci właśnie silniejszego i potężniejszego rodzaju, niż rodzaj artystów samych: tak, że skutek dzieła sztuki w stosunku do przyczyny byłby echem stokrotnie wzmocnionym. Lub nie należałoby przynajmniej oczekiwać, by przyczyna i skutek były równej mocy; lecz jakże daleko w tyle pozostaje natura za tym oczekiwaniem! Wygląda to tak, jakby artysta, a zwłaszcza filozof przypadkowo istniał w swoich czasach, jako pustelnik lub jako wysadzony i w tyle pozostały wędrowiec. Odczujcież jeno raz iście serdecznie, jak wielki, na wskroś i we wszystkim, jest Schopenhauer – a jak mały, jak niedorzeczny jego skutek! Nic właśnie nie może być dla uczciwego człowieka tych czasów bardziej zawstydzającym od zrozumienia, jak przypadkowy wydaje się w nich Schopenhauer i od jakich mocy i niemocy zależało to dotąd, że działanie jego było tak marne. Zrazu i długo wrogiem mu był brak czytelników, na trwałe szyderstwo naszego literackiego stulecia; potem, gdy zjawili się czytelnicy, nieodpowiedniość jego pierwszych publicznych wyznawców: jeszcze więcej oczywiście, jak mi się zdaje, stopień wszystkich ludzi nowoczesnych względem książek, których właśnie nie chcą już brać absolutnie na serio; powoli przyłączyło się jeszcze jedno nowe niebezpieczeństwo, wynikłe z różnorodnych prób przystosowania Schopenhauera do słabowitego czasu lub nawet wtarcia go, jako dziwnej i drażniącej przyprawy, jako pewnego rodzaju metafizycznego pieprzu. Tak więc stał się stopniowo znany i sławny i sędzę, że teraz już więcej ludzi zna imię jego, niż Hegla: a mimo to dotychczas nie znać jego wpływu! Właściwi literaccy przeciwnicy i szczekacze najmniej mogą się pochlubić, że udaremniłi go, ponieważ po pierwsze mało jest ludzi, którzy by mogli znieść ich czytanie i po drugie, ponieważ tego, kto ich czyta, prowadzą wprost do Schopenhauera; bo któż da powstrzymać się poganiaczowi osła, by nie dosiąść pięknego konia, choćby ów nie wiedzieć jak ze szkodą konia swego osła zachwalał?

Kto tego poznał nierozum w naturze tych czasów, musi myśleć i o środkach, by tu pomóc nieco; zadaniem jego jednak będzie duchy wolne i tych, którzy głęboko z powodu czasów naszych cierpią, zapoznać z Schopenhauerem, zebrać ich i przez nich wytworzyć prąd, którego siłą można przezwyciężyć zły los, który natura w używaniu filozofa zwykle i także dziś okazuje. Tacy ludzie rozumieją, że to te same opory przeszkadzają działaniu wielkiej filozofii i stoją w drodze wytworzeniu wielkiego filozofa; skutkiem czego cel swój określić mogą w tym kierunku, by przygotować wtórne wytworzenie Schopenhauera, to znaczy geniuszu filozoficznego. Co jednak sprzeciwiało się od początku działaniu i krzewieniu się

jego nauki, co wreszcie też chce wszelkimi środkami udaremnić owo odrodzenie filozofa, to, krótko mówiąc, opaczność terażniejszej natury ludzkiej; skutkiem czego wszyscy stający się ludzie wielcy muszą trwonić nieprawdopodobną siłę, by tylko siebie samych wśród tej opaczności uratować. Świat, w który teraz wstępują, otoczony jest wykrętami; nie muszą to być tylko dogmaty religijne, lecz takie wykrętne pojęcia, jak "postęp", "wykształcenie ogólne", "nacjonalność", "państwo nowoczesne", "walka o kulturę"; ba, można rzec, że wszystkie słowa ogólne mają teraz na sobie sztuczny i nienaturalny stroik, skutkiem czego jakaś jaśniejsza potomność będzie czasom naszym czynić w najwyższej mierze zarzut koślawości i karłowatości, choćbyśmy jak najgłośniej chełpili się "swym zdrowiem". Piękność naczyń starożytnych, mówi Schopenhauer, wynika stąd, że wyrażają w tak naiwny sposób, czym mają być i na co służyć; i to samo stosuje się do wszelkich innych sprzętów starożytności: czuje się przy tym, że gdyby natura rodziła wazy, amfory, lampy, stoły, krzesła, hełmy, tarcze, pancerze i tak dalej, to czuje się, że tak by one wyglądały. Przeciwnie: kto teraz przypatruje się, jak prawie każdy trudni się sztuką, państwem, religią, wykształceniem – by z poważnych powodów milczeć o naszych "naczyniach" – ten zastaje ludzi w pewnej barbarzyńskiej samowoli i przesadzie wyrazów i właśnie to najbardziej stoi oporem stającemu się geniuszowi, że tak dziwaczne pojęcia i tak kapryśne potrzeby w jego czasach są w ruchu: one są ołowianym uciskiem, który często, niewidzialnie i w sposób niewytłumaczony, ściąga w dół jego rękę, gdy pług chce prowadzić – tak, że nawet najwyższe jego dzieła, ponieważ wyrwały się gwałtem, muszą też do pewnego stopnia nosić na sobie wyraz tej gwałtowności.

Kiedy więc wyszukuję sobie warunki, przy których pomocy, w najszcześniejszym wypadku, urodzony filozof nie zostaje przynajmniej zgnieciony przez opisaną naszych czasów opaczność, to spostrzegam coś osobliwego; są to po części właśnie te warunki, wśród których, na ogół przynajmniej wyrósł Schopenhauer. Wprawdzie nie zbywało na warunkach przeciwnych: tak w osobie jego próżnej i pozującej na piękną duszę matki następowała nań owa opaczność naszych czasów w sposób straszliwy. Lecz dumny i republikańsko wolny charakter jego ojca ocalił go niejako przed matką i dał mu rzecz najpierwszą, której potrzebuje filozof: nieugiętą i surową męskość. Ojciec ten nie był ani urzędnikiem, ani uczonym: podróżował z młodzieńcem kilkakroć po obcych krajach – wszystko to były warunki sprzyjające temu, kto ma poznać nie książki, lecz ludzi, czcić nie rząd, lecz prawdę. Zawczasu stępił się na ograniczoność nacjonalną lub aż nazbyt zaostrzył; w Anglii, Francji i Włoszech wiódł żywot nie inny, jak w swojej ojczyźnie i miał dla ducha hiszpańskiego niemałą sympatię. Na ogół nie cenił tego jako zaszczytu, że urodził się właśnie wśród Niemców: i nie wiem nawet, czy wobec nowych stosunków politycznych byłby myślał inaczej. O państwie utrzymywał, jak wiadomo, że celem jego jest dawać obronę na zewnątrz, obronę na wewnątrz i obronę od obrońców i że, gdyby mu przypisywano kłamliwie jeszcze inne cele, poza celem obrony, to cel prawdziwy mógłby łatwo popaść w niebezpieczeństwo: przeto zapisał, ku przerażeniu wszystkich tak zwanych liberałów, swój majątek pozostałym po owych żołnierzach pruskich, którzy padli 1848 r. w walce o porządek. Prawdopodobnie będzie to odtąd coraz bardziej znakiem wyższości duchowej, jeśli ktoś umie brać państwo i jego obowiązki po prostu; bo ten, który ma we krwi *furor philosophicus*, nie będzie miał zgoła czasu na *furor politicus* i mądrze strzec się będzie czytania co dzień gazet lub nawet służenia jakiejś partii: aczkolwiek nie będzie zwlekać ani chwili, by wobec rzeczywistej potrzeby swej ojczyzny być na swym miejscu. Źle urządzone są wszystkie państwa, w których jeszcze inni, prócz mężów państwowych, o politykę troszczyć się muszą i zasługują, by zginąć z powodu tych wielu polityków.

Inny ważny warunek sprzyjający stał się udziałem Schopenhauera przez to, że nie był z góry na uczonego przeznaczony i chowany, lecz rzeczywiście przez czas pewien, choć z

niechęcią, pracował w kantorze kupieckim i w każdym razie przez całą swą młodość oddychał wolniejszym powietrzem wielkiego domu handlowego. Uczony nie może zostać nigdy filozofem, bo nawet Kant nie mógł tego, lecz pozostał aż do końca, mimo wrodzone parcie swego geniuszu, niejako w poczwarczym stanie. Kto tu sądzi, że słowa tymi czynię Kantowi krzywdę, ten nie wie, czym jest filozof, że jest nie tylko wielkim myślicielem, lecz także rzeczywistym człowiekiem; a kiedyż to uczony stał się prawdziwym człowiekiem? Kto między siebie i rzeczy pozwoli wejść pojęciom, opiniom, przeszłościom, książkom, więc kto w najszerszym tego słowa znaczeniu urodził się dla historii, nie będzie nigdy rzeczy widział po raz pierwszy i sam nie będzie nigdy taką po raz pierwszy widzianą rzeczą; jedno i drugie jednak stanowi u filozofa całość, bo przeważne pouczenia musi czerpać z siebie i ponieważ sam służy sobie za odbicie i skrót całego świata. Jeśli ktoś patrzy na siebie za pośrednictwem obcych mniemań, jakież dziw, jeśli też nie widzi w sobie nic prócz – obcych mniemań. A tacy są, tak żyją i patrzą uczeni. Schopenhauer natomiast miał to nieopisane szczęście, że widział geniusz nie tylko w sobie z bliska, lecz i poza sobą, w Goethem: wskutek tego podwójnego odbicia był z gruntu pouczony i mądry co do wszystkich naukowych celów i kultur. Z pomocą tego doświadczenia wiedział, jaki musi być człowiek wolny i silny, ku któremu tęskni każda kultura artystyczna; mogłoby mu po takim spojrzeniu pozostawać jeszcze wiele ochoty do zajmowania się tak zwaną "sztuką" w uczonej i hipokrytycznej manierze człowieka nowoczesnego? Widział nawet przecie coś jeszcze wyższego: straszliwą, nadświatową scenę sądu, w której wszelkie życie, nawet najwyższe i skończone, zostało zważone i uznane za zbyt łatwe: widział świętego jako sędziego istnienia. Nie można zgoła określić, jak wcześniej musiał Schopenhauer widzieć ten obraz życia i to tak właśnie, jak potem starał się go odmalować we wszystkich swych pismach; można dowieść, że młodzieńcem, a chciałoby się wierzyć, że dzieckiem oglądał już tę olbrzymią wizję. Wszystko, co później przyswoił sobie z życia i książek, ze wszystkich dziedzin wiedzy, było dla niego niemal tylko barwą i środkiem wyrazu; nawet filozofię kantowską wezwał przede wszystkim jako nadzwyczajne narzędzie retoryczne, z którego pomocą sądził, że wypowie się jeszcze wyraźniej co do owego obrazu: jak mu do tego samego celu służyła też przy sposobności mitologia buddystyczna i chrześcijańska. Istniało dlań tylko jedno zadanie i sto tysięcy środków do jego rozwiązania: jeden sens i niezliczoność hieroglifów do jego wyrażenia.

Jednym ze wspaniałych warunków jego istnienia było to, że rzeczywiście mógł żyć dla takiego zadania, wedle swego hasła *vitam impendere vero* i że nie gnioła go żadna właściwa popolitość potrzeby życiowej: wiadomo, w jak wspaniały sposób właśnie za to dziękował swemu ojcu; podczas gdy w Niemczech teoretyk przepiera przeważnie swe przeznaczenie naukowe ze szkodą czystości swego charakteru, jako "łotr pełen względności", żądny stanowisk i zaszczytów, ostrożny i giętki, schlebiający wpływowym i przełożonym. Niestety niczym bardziej nie obraził Schopenhauer licznych uczonych, niż tym, że nie jest do nich podobny.

8.

Wymieniliśmy zatem kilka warunków, wśród których geniusz filozoficzny w naszych czasach mimo przeciwdziałania szkodliwe, przynajmniej powstać może: wolna męskość charakteru, wczesne znanstwo ludzi, brak tresury naukowej, brak patriotycznej zaściankowości, brak musu zarabiania na chleb, brak stosunku z państwem – słowem, wolność i ciągle wolność: ten sam żywioł przedziwny i niebezpieczny, w którym rósł wolno było filozofom greckim. Kto mu chce wyrzucać, co Niebuhr wyrzucał Platonowi, że był złym

obywatelem, niechaj to czyni i będzie jeno sam dobrym obywatelem: tak będzie i on przy prawie i Plato także. Inny tłumaczyć będzie ową wielką wolność jako wynoszenie się i ten ma słusność, gdyż on sam nie miałby co z ową wolnością począc i pewnie wynosiłby się bardzo, gdyby jej dla siebie żądał. Owa wolność jest rzeczywiście wielką winą; i tylko wielkimi czynami można ją odpokutować. Zaprawdę, każdy zwykły syn ziemski ma prawo spoglądać z gniewem na uposażonego w tej mierze: tylko niech Bóg go strzeże, by sam był tak uposażony, to jest tak straszliwie zobowiązany. Zginałby przecie natychmiast z powodu swej wolności i samotności i stałby się błaznem, złośliwym błaznem z nudów.

Z tego, o czym dotąd była mowa, może ten lub ów ojciec nauczyć się czegoś i zastosować coś do prywatnego wychowania swego syna; choć zaiste nie należy oczekiwać, by ojcowie chcieli właśnie tylko filozofów mieć za synów. Prawdopodobnie ojcowie wszech czasów powstawali najbardziej przeciw filozoficzności swych synów, jako największej przewrotności; Sokrates padł jak wiadomo, ofiarą gniewu ojców za "psucie młodzieży", a Plato uważał z tych właśnie powodów za konieczne założyć zgoła nowe państwo, by nie czynić powstania filozofa zawisłym od nierozumu ojców. Zdaje się tedy prawie, jakby Plato rzeczywiście coś osiągnął. Bo państwo nowoczesne zalicza teraz popieranie filozofii do swoich zadań i stara się każdego czasu pewną liczbę ludzi uszczęśliwić ową "wolnością", przez którą rozumiemy najistotniejszy warunek *genesis* filozofa. Otóż Plato miał dziwne w dziejach nieszczęście: skoro powstał kiedy twór, odpowiadający w istocie jego projektom, było to zawsze, przy bliższym przpatrzeniu się, podsunięte dziecko kobolda, szkaradny odmieniec; coś, czym było średniowieczne państwo kapłańskie, w porównaniu z wymarzoną przez nie panowaniem "synów człowieczych". Państwo nowoczesne tedy jest wprawdzie jak najbardziej dalekie od tego, by właśnie filozofów czynić władcami. Chwała Bogu! – doda każdy chrześcijanin: lecz nawet na owo popieranie filozofii, jak je ono rozumie, trzeba by przecie patrzeć z tego względu, czy je ono rozumie platonicznie, mam na myśli: tak poważnie i szczerze, jak gdyby jego najwyższym zamiarem było wytwarzanie nowych Platonów. Jeśli zazwyczaj filozof w jakimś czasie wydaje się przypadkowy – czyż państwo rzeczywiście stawia sobie teraz zadanie, by tę przypadkowość przemienić świadomie na konieczność i także tu dopomagać naturze?

Doświadczenie poucza nas niestety o czymś lepszym – lub gorszym: mówi ono, że ze względu na wielkich filozofów z natury, nic tak nie stoi w drodze ich wytworzeniu i krzewieniu się, jak źli filozofowie z ramienia rządu. Przykry przedmiot, nieprawdaż? – jak wiadomo ten sam, na który Schopenhauer pierwszy zwrócił oczy w swej sławnej rozprawie o filozofii uniwersyteckiej. Powracam do tego przedmiotu: bo potrzeba ludzi zmusić wziąć go poważnie, to znaczy, dać się przezeń nakłonić do czynu, i uważam, że pisze się daremnie każde słowo, za którym nie kryje się takie do czynu wezwanie; i w każdym razie dobrze jest zademonstrować raz jeszcze wiecznie ważne twierdzenia Schopenhauera i to wprost w odniesieniu do naszych najbliższych współczesników, jako że ktoś dobroduszny mógłby sądzić, iż od czasu jego ciężkiego oskarżenia wszystko w Niemczech zmieniło się na lepsze. Dzieło nawet na tym punkcie, choć tak drobnym, nie jest doprowadzone jeszcze do końca.

Przy dokładniejszym badaniu, "wolność" owa, którą państwo teraz, jak rzekłem, uszczęśliwia kilku ludzi na korzyść filozofii, nie jest już zgoła wolnością, lecz urzędem, który żywi swego posiadacza. Popieranie filozofii polega więc na tym, że państwo umożliwia dziś przynajmniej pewnej liczbie ludzi żyć z ich filozofii, przez to, że mogą z niej uczynić środek zarobkowania na chleb: gdy starożytni mędrcy Grecji nie otrzymywali żołdu od państwa, jeno raz najwyżej, jak Zenon, uczczeni zostali złotą koroną i grobowcem na Kerameikos. Czy tedy służy się tym prawdzie, że się wskazuje drogę, jak z niej żyć można, tego nie umiem na ogół

powiedzieć, gdyż wszystko tu zależy od rodzaju i dobroci człowieka, któremu każe się iść tą drogą. Mogę wyobrazić sobie bardzo dobrze pewien stopień dumy i szacunku dla siebie, na którym człowiek mówi do swych bliźnich: dbajcie o mnie, bo mam coś lepszego do czynienia, to jest dbać o was. U Platona i Schopenhauera nie dziwiłaby taka wspaniałość ich sposobu myślenia i wyrazu: skutkiem czego właśnie oni mogliby być nawet filozofami uniwersyteckimi, jak Plato był właśnie przez czas pewien filozofem nadwornym, nie poniżając godności filozofii. Lecz już Kant był, jak to my uczeni być zwykliśmy, pełen względów, uległy i w swym stosunku do państwa, bez wielkości: tak, że w każdym razie, gdyby oskarżać miano filozofię uniwersytecką, on by usprawiedliwić jej nie mógł. Jeśli jednak istnieją natury, które by ją usprawiedliwić mogły – właśnie jak natury Schopenhauera i Platona – to obawiam się tylko jednego: nie mieliby nigdy do tego sposobności, bo żadne państwo nie ważyłoby się nigdy takich ludzi protegować i stawiać na owych stanowiskach. Czemuż to? Bo każde państwo ich się lęka i zawsze protegować będzie tylko filozofów, których się nie lęka. Zdarza się bowiem, że państwo boi się w ogóle filozofii i właśnie w takim wypadku będzie tym bardziej starało się przyciągnąć do siebie filozofów, którzy mu nadają pozór, jakoby miało filozofię po swej stronie – ponieważ ma po swej stronie tych ludzi, którzy zwa się od jej imienia, a przecie zgoła nie przejmują go lękiem. Gdy jednak wystąpi człowiek, który rzeczywiście ma minę, że nożem prawdy nastaje na wszystko, nawet na państwo, to państwo, jako że przede wszystkim potwierdza swą egzystencję, jest w swym prawie, wykluczając takiego z siebie i traktując go jako swego wroga: tak samo jak wyklucza i jako wroga traktuje religię, która stawia się ponad nim i chce być jego sędzią. Jeśli ktoś znosi więc być filozofem z ramienia rządu, to musi też ścierpieć, że państwo patrzeć nań będzie, jakoby się rzekł tropienia prawdy w jej wszystkich kryjówkach. Przynajmniej dopóki jest faworyzowany i na stanowisku, musi uznawać jeszcze coś wyższego od prawdy, państwo. I nie tylko państwo, lecz wszystko zarazem, czego państwo żąda dla swego dobra: na przykład określonej formy religii, porządku społecznego, urządzeń wojskowych – na takich rzeczach jest napisane *noli me tangere*. Czy też jaki filozof uniwersytecki uświadomił sobie kiedy cały zakres swych zobowiązań i ograniczeń? Nie wiem; jeśli to który uczynił i pozostał jednak urzędnikiem państwowym, to był w każdym razie złym przyjacielem prawdy; jeśli tego nigdy nie uczynił – to sądzę, że i wtedy nie jest prawdy przyjacielem.

To wątpliwość najbardziej powszechna: jako taka jednak oczywiście dla ludzi, jacy są teraz, najślabsza i najobojetniejsza. Większości wystarczy wrzucić ramionami i rzec: "jak gdyby też kiedykolwiek coś wielkiego i czystego mogło powstać i utrzymać się na tej ziemi; bez czynienia ustępstw na rzecz nikczemności ludzkiej! Chcecież, by państwo raczej prześladowało filozofa, niż by mu płaciło i brało do swej służby?". Nie odpowiadając już teraz na ostatnie pytanie, dodaję tylko, że ustępstwa te na rzecz państwa sięgają przecie teraz bardzo daleko. Po pierwsze: państwo wybiera sobie swe sługi filozoficzne, a to tytu, ile dla swych instytucji potrzebuje; przybiera więc pozór, że umie dobrych od złych filozofów odróżniać, co więcej, przypuszcza, że dobrych musi być zawsze dosyć, by obsadzić nimi wszystkie katedry. Nie tylko co do dobroci, lecz też co do koniecznej liczby dobrych jest teraz autorytetem. Po drugie: zmusza tych, których sobie wybrało, do pobytu w pewnym określonym miejscu, wśród określonych ludzi, dla określonej działalności; winni każdego młodego akademika, który ma ochotę po temu, uczyć i to codziennie, w ściśle określonych godzinach. Pytanie: czy może właściwie filozof zobowiązać się z czystym sumieniem mieć co dzień coś, czego by uczył? I uczyć tego w obecności każdego, kto się przysłuchuje? Czy nie musi nadawać sobie pozoru, jakoby wiedział więcej, niż wie? Czy nie musi wobec nieznanego audytorium mówić o rzeczach, o których mówić mogłby jeno z najbliższymi przyjaciółmi bez niebezpieczeństwa? I w ogóle: czy nie pozbawia się swej najwspanialszej wolności, postępowania za swym geniuszem, gdy ten woła i dokąd woła? – tym, że w

pewnych godzinach obowiązany jest myśleć publicznie o czymś wprzód określonym. I to w obecności młodzieży! Nie jestże myślenie takie niejako z góry obrane z męskości? Cóż, a gdyby nawet dnia pewnego czuł: dziś nie mogę nic wymyślić, nic mądrego nie przychodzi mi do głowy – a mimo to musiałby stanąć i udawać, że myśli!

Jednak, zrobicie zarzut, on nie ma być przecie myślicielem, tylko co najwyżej rozmyślającym właśnie lub przemyśliwym, przede wszystkim jednak uczonym znawcą wszystkich mędrców dawniejszych: o tych będzie umiał zawsze coś opowiedzieć, czego uczniowie jego nie wiedzą. – To jest właśnie trzecie w najwyższym stopniu niebezpieczne ustępstwo filozofii na rzecz państwa, jeśli się ona wobec niego zobowiązuje występować najpierwej i głównie jako uczoność. Przede wszystkim jako znajomość historii filozofii: podczas gdy dla geniusza, który, podobnie poecie, czysto i z miłością patrzy na rzeczy i nie może dość głęboko w nie się zagłębiać, grzebanie w niezliczonych, obcych i spaczonych mniemaniach jest zajęciem zgoła najwstrętniejszym i najniewczesniejszym. Uczona historia przeszłości nie była nigdy zajęciem filozofa prawdziwego, ani w Indiach, ani w Grecji; a profesor filozofii, jeśli się taką pracą zajmuje, musi pozwolić, by w najlepszym razie mówiono o nim: jest tegim filologiem, antykwariuszem, językoznawcą, historykiem, nigdy zaś: jest filozofem. Tamto także tylko w najlepszym razie, jak zauważono: bo przy przeważnej części prac uczonych, które wykonują filozofowie uniwersyteccy, filolog dostaje uczucia, że wykonane są źle, bez ścisłości naukowej i przeważnie z godną nienawiści nudą. Któż wyzwoli na przykład znowu historię filozofów greckich od usypiającego oparu, który rozpostarły ponad nią uczone, jednak nie dość naukowe i niestety aż nazbyt nudne prace Rittera, Brandisa, Zellera? Ja przynajmniej wolę czytać Diogenesa Laertiosa niż Zellera, bo w owym żyje przynajmniej duch filozofów starożytnych, w tym zaś ani ten duch, ani żaden inny. I w końcu do licha cóż obchodzi naszą młodzież historia filozofii? Czy zamęt zdań ma odebrać odwagę własnego zdania? Czy mają się przyuczać łączyć głos z okrzykiem radości, jak to jednak wspaniale daleko doprowadziliśmy? Mająż się może nawet uczyć nienawidzić lub gardzić filozofią? Chciałoby się nawet mniemać to ostatnie, jeśli się wie, jak muszą się zamęczać studenci z powodu swych egzaminów filozoficznych, by wtłoczyć sobie w biedne mózgi najszańsze i najwybujalsze pomysły ducha ludzkiego, obok największych i najtrudniejszych do ujęcia. Jedynej krytyki filozofii, jaka jest możliwa i czegoś dowodzi, to jest próbowania, czy można wedle niej żyć, nie uczono na uniwersytetach nigdy: tylko zawsze krytyki słów o słowach. I pomyślmy sobie teraz młodzieńczą głowę, bez dużego doświadczenia życiowego, w której przechowuje się obok siebie i w nieładzie pięćdziesiąt systemów, jako słowa i pięćdziesiąt ich krytyk – co za puszcza, co za zdziczenie, co za szyderstwo z wychowania do filozofii! W rzeczy samej też trzeba przyznać, zgoła nie do niej się wychowuje, lecz do egzaminu filozoficznego: którego wynikiem wiadomym i zwykłym jest to, że pytany, ach, ciężko nawiedzony! – wyznaje sobie z westchnieniem ulgi: "Dzięki Bogu, że nie jestem filozofem, tylko chrześcijaninem i obywatelem mojego państwa!".

Jak to, gdyby ku temu westchnieniu właśnie zmierzało państwo, a "wychowanie do filozofii" było tylko zachowaniem od filozofii? Spytajcie się. Gdyby jednak sprawa tak się miała, to trzeba się bać tylko jednego: że w końcu kiedyś młodzież dojdzie prawdy, do czego tu właściwie nadużywa się filozofii. Najwyższa rzecz, wytworzenie geniusza filozoficznego, tylko pozorem? Może właśnie celem przeszkodzenia jego wytworzeniu? Sens zamieniony na swe przeciwieństwo? Otóż wtedy – biada całemu kompleksowi mądrości państwowej i profesorskiej.

I miałyby coś takiego już być głośnym? Nie wiem; w każdym razie filozofia uniwersytecka spotyka się z powszechnym brakiem szacunku i powątpiewaniem. Po części

jest to w związku z tym, że teraz właśnie panuje na katedrach słabowite pokolenie; i Schopenhauer, gdyby teraz miał pisać swą rozprawę o filozofii uniwersyteckiej, nie potrzebowałby już maczugi, lecz byłby zwyciężył prętem sitowia. Są to spadkobiercy i potomkowie owych płytkich myślicieli, których bił po mocno przewróconych głowach: wyglądają oni dość niemowlęco i karłowato, by przypomnieć przysłowie indyjskie: "ludzie rodzą się wedle swych czynów, głupi, niemi, głusi, niekształtni". Owi ojcowie zasłużyli na takie potomstwo, wedle swych "czynów", jak mówi przysłowie. Przeto nie ulega wątpliwości, że młodzież akademicka bardzo prędko obywać się będzie bez filozofii, której się uczy w ich uniwersytetach i że mężowie pozaakademiccy już teraz obywają się bez niej. Pomyślmy tylko o własnych czasach studenckich: dla mnie na przykład byli filozofowie akademiccy zgoła obojętnymi osobami i uchodzili w mych oczach za ludzi, którzy przyrządzili sobie coś z wyników innych nauk, w chwilach wolnych czytali gazety i chodzili na koncerty; którzy zresztą nawet przez swych towarzyszy uniwersyteckich traktowani byli z grzecznie maskowanym lekceważeniem. Posądzano ich, że mało wiedzą i nigdy im nie zbywa na jakimś zaciemniającym zwrocie, by wprowadzić w błąd co do tego braku wiedzy. Z upodobaniem więc zatrzymywali się przeto w takich zmierzchowych miejscach, gdzie człowiek o jasnych oczach nie wytrzyma długo. Jeden czynił zarzut naukom przyrodniczym: żadna nie może mi wyjaśnić całkowicie najprostszego stawania się, cóż więc zależy mi na nich wszystkich? Inny mówił o historii: temu, kto posiada idee, nie mówi ona nic nowego – krótko, znajdowali zawsze powody, dlaczego jest filozoficzniej nic nie wiedzieć, niż uczyć się czegoś. Skoro jednak wdali się w uczenie, to tajemną pobudką ich przy tym było, by uciec od nauk i w jakiejś ze swoich luk i niejasności założyć ciemne królestwo. Tak więc tylko w tym znaczeniu wyprzedzali nauki, jak zwierzyna strzelców, którzy na nią następują. Od niedawna podobają sobie w twierdzeniu, że są właściwie tylko strażnikami granicznymi i czatownikami nauk: do tego służy im szczególnie nauka kantowska, z której starają się uczynić leniwy sceptycyzm i wnet nikt już troszczyć się oń nie będzie. Tu i ówdzie jeno ktoś z nich wznosi się jeszcze do małej metafizyki, ze zwykłymi skutkami, to jest z zawrotem, bólem głowy i krwotokiem z nosa. Ponieważ tak często nie udaje im się z tą podróżą w mgłę i w chmury, ponieważ co chwila jakiś surowy, twardogłowy uczeń prawdziwych nauk chwyta ich za czub i ściąga na dół, twarz ich przybiera zwyczajny wyraz czegoś, co mizdrzy się i ponosi karę za kłamstwo. Stracili całkowicie radosną ufność, tak że żaden ani na tyle nie żyje dla swej filozofii. Ongiś niektórzy z nich wierzyli, że mogą wynaleźć nowe religie, lub zastąpić stare swymi systemami; teraz odeszła ich taka zarozumiałość, są przeważnie ludźmi bogobojnymi, trwożliwymi i niejasnymi, nigdy walecznymi jak Lukrecjusz i gniewni na ucisk, ciężący na ludziach. Także myślenia logicznego nie można już uczyć się u nich i zaprzestali, w naturalnej ocenie swych sił, zwykłych zresztą ćwiczeń w dyspucie. Bez wątpienia, co się tyczy poszczególnych nauk jest się teraz logiczniejszym, ostrożniejszym, skromniejszym, bardziej wynalazczym, słowem, dzieje się tam filozoficzniej, niż u tak zwanych filozofów: także każdy zgodzi się z nieuprzedzonym Anglikiem Bagehotem, gdy ten mówi o dzisiejszych budowniczych systemów: "Kto nie jest prawie z góry przekonany, że przesłanki ich zawierają dziwną mieszaninę prawdy i błędu i przeto nie jest warte trudu rozmyślanie o konsekwencjach? Prędkie zamknięcie tych systemów pociąga może młodzież i czyni wrażenie na niedoświadczonych, lecz ludzie wykształceni nie dają się tym olśnić. Są oni zawsze gotowi przyjmować przychylnie wskazówki i przypuszczenia i witają radośnie najmniejszą prawdę – lecz wielka księga pełna filozofii deduktywnej wzbudza podejrzliwość. Niezliczone niedowiedzione zasady abstrakcyjne zostały pospiesznie zebrane przez ludzi sangwicznych i rozwałkowane w książki i teorie, by wyjaśnić nimi cały świat. Lecz świat nie troszczy się o te abstrakcje i to nie dziwne, bo one sprzeczne są z sobą". Gdy niegdyś filozofowie, szczególnie w Niemczech, pogrążali się w tak głęboką zadumę, że groziło im ciągle niebezpieczeństwo, iż uderzą głową o jakąś belkę, to teraz, jak Swift o Laputach

opowiada, przydany im jest cały orszak ludzi z grzechotką, by ich przy sposobności uderzyć lekko po oczach lub gdziekolwiek. Czasem mogą te uderzenia być za silne, wtedy zapominają się porwani z ziemi i uderzają nawzajem – coś, co zawsze kończy się ku ich wstydowni. Czy nie widzisz belki, tumanie! – mówi wówczas człek z grzechotką; i rzeczywiście filozof widzi często belkę i staje się znów łagodny. Ci ludzie z grzechotką to nauki przyrodnicze i historia: stopniowo onieśmieliły one niemiecką gospodarkę marzenia i myśli, która tak długo brana była za filozofię, do tego stopnia, że owi gospodarze myśli aż nazbyt chętnie zaniechaliby usiłowań chodzenia samodzielnie; jeśli jednak padają owym niespodzianie w ramiona lub chcą do nich przywiązać pasek do wodzenia, by samym dreptać – to owi grzechocą natychmiast najstraszniej, jak mogą – jak gdyby powiedziec chcieli: "tylko tego jeszcze brakowało, by taki gospodarz myśli zanieczyszczał nam nauki przyrodnicze i historię! Precz z nim!". Więc zataczają się znowu w tył, ku swej własnej niepewności i bezradności: absolutnie chcą mieć w rękach trochę nauki przyrodniczej, niby jako psychologię empiryczną, jak Herbartianie, absolutnie też trochę historii – wówczas przynajmniej mogą publicznie udawać, jak gdyby byli zajęci naukowo, choć po cichu posyłają do diabła wszelką filozofię i naukę.

Lecz przypuszczając, że ten orszak złych filozofów jest śmieszny – a któż tego nie przyzna? – o ileż są oni też szkodliwi? By odpowiedzieć krótko: przez to, że czynią z filozofii rzecz śmieszna. Dopóki trwa uznane państwowo fałszywe myślicielstwo, będzie wszelkie wspaniałe działanie prawdziwej filozofii udaremnione lub co najmniej hamowane i to tylko przez klątwę śmiechności, którą ściągnęli na siebie przedstawiciele owej wielkiej sprawy, która jednak godzi w sprawę samą. Dlatego nazywam to żądaniem kultury, by filozofii odjąć wszelkie uznanie państwowe i akademickie i w ogóle uwolnić państwo i akademię od nierozwiązalnego dla nich zadania rozróżniania filozofii prawdziwej od pozornej. Dajcie filozofom nadal rósć dziko, odmówcie im wszelkich widoków na posadę i zaliczenia do szeregu obywatelskich rodzajów powołania, nie łaskoczcie ich już płacami, ba, jeszcze więcej: prześladujcie ich, bądźcie dla nich niełaskawi – dożyjecie dziwów! Wtedy rozlecą się i będą szukać tu i ówdzie dachu, biedni pozorni; tu się otworzy probostwo, tam nauczycielstwo, ten skryje się w redakcji jakiejś gazety, ów pisać będzie podręczniki dla wyższych szkół żeńskich, najmędrszy z nich ima się pługą, a najpróżniejszy umieści się u Dworu. Nagle wszystko będzie puste, gniazdo opuszczone: bo łatwo jest uwolnić się od złych filozofów, należy ich tylko nie forytować. A to można w każdym razie radzić bardziej, niż aby jakiejś filozofii, niech by była jaka chce, patronować publicznie, ze strony rządu.

Państwu nie zależało nigdy na prawdzie, lecz zawsze tylko na prawdzie użytecznej, mówiąc jeszcze dokładniej, w ogóle na wszystkim, co mu użyteczne, czy to więc prawda, półprawda czy błąd. Przymierze między państwem i filozofią ma tedy tylko wówczas sens, jeśli filozofia przyrzec może, że będzie państwu bezwarunkowo użyteczna, to znaczy, że będzie użytek państwowy stawiać wyżej niż prawdę. Oczywiście byłoby dla państwa rzeczą wspaniałą mieć także prawdę na służbie swej i żółdzie; tylko, że ono samo wie bardzo dobrze, że jest to właściwe jej istocie, nigdy usług nie czynić, nigdy nie brać żółdu. Zatem w tym, co posiada, posiada tylko fałszywą "prawdę", osobę z maską; i ta też nie może mu niestety dać tego, czego tak bardzo od szczerzej prawdy żąda: swej własnej ważności i uświęcenia. Gdy jaki książę średniowieczny chciał być koronowany przez papieża, lecz nie mógł tego odeń uzyskać, to mianował antypapieża, który mu wtedy tę przysługę wyświadczał. To mogło do pewnego stopnia uchodzić; lecz nie ujdzie, gdy państwo nowoczesne zamianuje antyfilozofię, od której żąda swego uprawnienia: bo tak przedtem jak potem ma filozofię przeciw sobie i to teraz bardziej niż przedtem. Myślę zupełnie serio, że jest dlań użyteczniej nie zajmować się nią wcale, nic zgola od niej nie żądać i póki to możliwe, dać jej pokój jako czemuś obojętnemu. Jeśli ona nie poprzestanie na tej obojętności, lecz stanie się dlań niebezpieczna i

napastliwa, niech ją prześladowuje. Ponieważ państwo nie może mieć w uniwersytecie żadnego innego interesu, jak wychowywanie przezeń uległych i pożytecznych obywateli państwa, więc powinno się zastanowić, że podaje tę uległość, ten pożytek w wątpliwość przez to, że żąda od młodzieńców egzaminu z filozofii: wprawdzie z uwagi na leniwe i nieudolne głowy może jest to właściwy środek odstraszenia od jej studiowania, przez to, że się ją czyni upiorem egzaminowym; lecz zysk ten może nie przeważać szkody, którą wywołuje to samo wymuszone zajęcie w młodzieńcach zuchwałych i niespokojnych; zapoznają się z zakazanymi książkami, zaczynają krytykować swych nauczycieli i spostrzegają w końcu nawet cel filozofii uniwersyteckiej i owych egzaminów – nie mówiąc już o wątpliwościach, na jakie natknąć się mogą przy tej sposobności młodzi teologowie i wskutek których zaczynają w Niemczech wymierać, jak w Tyrolu kozice. – Wiem, jaki by zarzut uczynić mogło państwo temu całemu rozmyślaniu, dopóki rosła jeszcze na wszystkich polach piękna zielona hegelszczyzna: lecz kiedy grad wybił te zbiory, a ze wszystkich obietnic, które sobie wówczas co do niej czyniono, nie spełniło się nic i wszystkie stodoły pozostały puste – nie czyni się raczej żadnych zarzutów, lecz odwraca się po prostu od filozofii. Ma się teraz moc: wówczas za czasów Hegla chciało się ją mieć – to jest wielka różnica. Państwo nie potrzebuje już sankcji filozofii, przeto stała się ona dlań zbyteczna. Jeśli nie będzie utrzymywać już jej profesor lub, jak ja na czas najbliższy przypuszczam, utrzymywać je będzie tylko jeszcze pozornie i niedbale, to będzie z tego miało swój pożytek – lecz ważniejszym zda mi się, że i uniwersytet będzie w tym widział swą korzyść. Przynajmniej sądziłbym, że miejsce prawdziwych nauk musiałyby w tym widzieć swoje poparcie, jeśli uwolnione zostanie od wspólnoty z półwiedzą i ćwierćwiedzą. Ponadto zbyt dziwnie stoi sprawa z szanownością uniwersytetów, by nie musieć życzyć sobie zasadniczo wyłączenia dyscyplin, które przez samych akademików są za nic uważane. Bo nieakademycy mają słuszne powody do pewnego powszechnego nieszanowania uniwersytetów; zarzucają im, że są tchórzliwe, że mali boją się wielkich, a wielcy opinii publicznej; że w żadnych sprawach wyższej kultury nie kroczą na czele, lecz powoli i późno chromają w tyle; że właściwy podstawowy kierunek cenionych nauk nie jest zgoła dopilnowany. Uprawia się na przykład studia językowe gorliwiej niż kiedykolwiek, nie uznając dla siebie samych surowego wychowania w piśmie i mowie za potrzebne. Starożytność indyjska otwiera swe wrota, a jej znawcy mają się tak do nieprzemijalnych dzieł Indów, do jej filozofów, jak pięść do nosa: choć Schopenhauer zapoznanie się z filozofią indyjską uważał za jeden z największych przywilejów, jakiego nasz wiek dostąpi przed innymi. Starożytność klasyczna stała się starożytnością dowolną i nie działa już klasycznie i jako wzór; jak jej uczniowie dowodzą, którzy nie są przecie zaprawdę wzorami ludzi. Dokąd uleciał duch Fryderyka Augusta Wolfa, o którym Franciszek Passow mógł rzec, że wydaje się szczerze patriotycznym, szczerze humanistycznym duchem, mającym zarówno siłę część świata zburzyć i objąć płomieniem – gdzie podział się ten duch? Natomiast narzuca się na uniwersytecie coraz bardziej duch dziennikarzy i nierzadko pod mianem filozofii; gładki uszminowany wykład, Faust i Natan Mędrzec na ustach, język i zapatrywania naszych obrzydliwych gazet literackich, od niedawna nawet gadanina o naszej świętej muzyce niemieckiej, nawet żądanie katedr dla Goethego i Schillera – takie oznaki przemawiają za tym, że duch uniwersytecki zaczyna brać się za ducha czasu. Tedy zdaje mi się rzeczą najwyższej wartości, gdy poza obrębem uniwersytetów powstanie trybunał wyższy, który by i nad tymi wyższymi zakładami czuwał i sądził je ze względu na wykształcenie, przez nie popierane; i skoro filozofia wystąpi z uniwersytetów i oczyści się tym ze wszystkich niegodnych względów i zaćmień, nie będzie mogła zgoła być niczym innym, jak takim trybunałem: bez mocy państwowej, bez płacy i zaszczytów, będzie umiała spełniać swą służbę, wolna zarówno od ducha czasu jak i od trwogi przed tym duchem – krótko mówiąc, tak jak żył Schopenhauer, jako sędzia otaczającego go tak zwanej kultury. W ten sposób może

filozof być pożyteczny i uniwersytetowi, jeśli się z nim nie amalgamuje, lecz raczej przeziera go z pewnej pełnej godności oddali.

Na końcu jednak, cóż znaczy dla nas egzystencja państwa, popieranie uniwersytetów, kiedy przecie idzie przede wszystkim o egzystencję filozofii na ziemi! – lub – by nie pozostawić zgoła wątpliwości co do tego, o czym myślę – gdy tak niewymownie więcej zależy na tym, by na ziemi powstał filozof, niż by trwało państwo czy uniwersytet. W miarę jak wzmagają się niewola w jarzmie opinii publicznych i niebezpieczeństwo wolności, może rósć godność filozofii: była ona najwyższa pośród trzęsień ziemi ginącej Rzeczypospolitej rzymskiej i za cesarstwa, kiedy imię jej i imię historii stały się *ingrata principibus nomina*. Brutus dowodzi więcej co do jej godności niż Plato; są to czasy, w których etyka przestaje mieć komunały. Jeśli filozofia teraz niewiele jest szanowana, to zapytać należy tylko, dlaczego teraz nie przyznaje się do niej żaden wielki wódz i mąż stanu – tylko dlatego, ponieważ w czasie, gdy jej szukał, spotkało go tylko słabe widmo pod imieniem filozofii, owa uczona mądrość z katedry i ostrożność na katedrze, słowem, ponieważ filozofia stała się dlań wcześniej rzeczą śmieszną. Powinna dlań jednak być rzeczą straszliwą; i ludzie powołani szukać mocy, powinni wiedzieć, jakie źródło heroizmu w niej bije. Amerykanin pewien niech im powie, co wielki myśliciel, który na tę ziemię przychodzi, ma znaczyć jako nowe centrum olbrzymiej siły. "Miejcie się na baczności, mówi Emerson, gdy wielki Bóg zsyła myśliciela na naszą planetę. Wszystko jest wtedy w niebezpieczeństwie. Jest to jakby w wielkim mieście wybuchnął pożar, gdy nikt nie wie, co właściwie jest jeszcze pewne i gdzie się to skończy. Wtedy nie ma niczego w nauce, co by nie mogło jutro doznać odwrócenia, wtedy nie znaczy nic literackie uznanie ani tak zwane wieczne sławy; wszystkie rzeczy, które człowiekowi są w tej godzinie drogie i wartościowe, są tym tylko na rachunek idei, które weszły na ich duchowym horyzoncie i które powodują tak samo terażniejszy porządek rzeczy, jak drzewo rodzi swe jabłko. Nowy stopień kultury poddałby w jednej chwili cały system ludzkich usiłowań przewrotowi". Otóż, jeśli tacy myśliciele są niebezpieczni, rzecz oczywista, dlaczego nasi myśliciele akademicki niebezpieczni nie są; bo myśli ich rosną tak pokojowo w tym, co przyjęte, jak chyba tylko drzewo rodzi swe jabłko: nie przestraszają, nie wyważają z zawiasów; a o ich całych zabiegach można by rzec, co Diogenes, gdy chwalono przy nim pewnego filozofa, zarzucił ze swej strony: "Czym wielkim może on się wykazać, skoro tak długo uprawia filozofię, a jeszcze nikogo nie zasmucił?". Tak, tak powinien brzmieć napis na grobie filozofii uniwersyteckiej: "nie zasmuciła nikogo". Atoli, jest to oczywiście bardziej pochwałą starej baby niż bogini prawdy i nie jest dziwne, jeśli ci, którzy boginię ową znają tylko jako starą babę, sami są bardzo mało mężczyznami i przeto, jak należy się słusznie, nie są już zgoła uwzględniani przez mężów mocy.

Jeśli jednak tak jest w naszych czasach, to godność filozofa zesła w proch; zdaje się, że ona sama stała się czymś śmiesznym lub obojętnym: tak, że wszyscy jej prawdziwi przyjaciele są zobowiązani przeciw temu mieszanu rzeczy zaświadczyć i przynajmniej tyle pokazać, że tylko owi fałszywi słudzy i bezecnicy filozofii są śmieszni lub obojętni. Lepiej jeszcze, gdy dowiodą sami czynem, że miłość prawdy jest czymś straszliwym i potężnym.

Tego i tamtego dowiódł Schopenhauer – i będzie z dnia na dzień bardziej dowodził.