

DROGI NADCZŁOWIEKA

(Społeczno-historiozoficzne przesłanki mitu)

Marzenia i programy, wyrażane przez ideologów, pisarzy, filozofów przy pomocy najróżniejszych środków ekspresji, informują przede wszystkim o czasach swojego powstania, o trudnościach i konfliktach własnego społeczeństwa. Dziś ta już banalna teza humanistyki sprawdza się wielokrotnie — także wówczas, gdy owe marzenia przejawiają się w formie mało skonkretyzowanej, w ułudnej symbolice kultury tworzonej bez naukowej samowiedzy (a może wówczas przede wszystkim, gdyż świadomość naukowa pełni w tym wypadku zniekształcającą rolę cenzury, tłumi bezpośredniość i autentyczność wyrazu).

Teza powyższa, sprawdzana zwłaszcza w marksistowskiej historiografii utopii i w konstrukcjach historiozoficznych dotyczących religii, jest tu dla nas przesłanką metodologiczną w badaniu jednego z najbardziej ważnych i najbardziej brzemiennych w konsekwencje mitów kultury, mianowicie mitu nadcześnika. W potocznym odczuciu jednoznacznie i negatywnie sprzężony z hasłami faszyzmu niemieckiego, mit ten wydaje się trywialnym i zbrodniczym produktem chorej wyobraźni, produktem pogrzebanym na zawsze wraz z hitleryzmem. Problem jednak nie jest oczywiście tak prosty; co więcej, owo potoczne poczucie jest w wielu istotnych momentach błędne, gdyż kulturowa rzeczywistość tego mitu jest nie tylko o wiele bardziej skomplikowana — to rozumiałe — ale jest też inna. Dlatego też przedstawiany tu szkic* przytacza fakty, znacznie rozszerzające zakres występowania problemu nadcześnika, przede wszystkim jednak zmierza do prezentacji nowego rozumienia tego mitu jako symbolu kultury i symbolu stanu społecznego.

Jest to istotne oczywiście z wielu względów — przede wszystkim dlatego, że cień nadcześnika żyje, pojawił się znów i to zwłaszcza w niemieckim obszarze językowym, czego — jak sądzę — nie da się wytłumaczyć jedynie tradycjami kultury niemieckiej, ale może nawet przede wszystkim wyjaśniać trzeba aktualnymi problemami współczesnego świata i zwłaszcza społeczeństwa Niemieckiej Republiki Federalnej.

* Rozszerzony fragment rozdziału z książki pt. *Zmierzch mieszczaństwa. Filozofia kultury Fryderyka Nietzschego*, która ukaże się w br. nakładem Państwowego Instytutu Wydawniczego.

Problem nadczłowieka jest dla nas bowiem przede wszystkim problemem współczesnym. Jest nim jako kulturowy symbol sytuacji społeczeństwa, jako sygnał określonego stanu, jako mit, utopia i jako problem osobowości.

Przeszedł do słownictwa popularnego głównie dzięki nietzscheańskiej filozofii i jej zwyrodniałej, tu z całą pewnością uzurpatorskiej interpretacji faszystowskiej. Jest jednak oczywiście interesujący najbardziej w innych doktrynalnych wcieleniach — zarówno antycznych, jak i najbardziej współczesnych.

Było tych wcieleń więcej niż się zwykle przypuszcza; pojęcie lub problem nadczłowieka pojawia się już u Platńskiego Kaliklesa i Trazymacha, a nawet w Starym Testamencie, w renesansowej myśli słowa tego używał Tasso, Ariosto, Machiavelli, tradycyjnie już cytuje się z tej okazji Goethego, Schlegla, Stirnera, Carlyle'a, Renana. Ponieważ w nowożytnej historii pojęcie nadczłowieka nosi zdecydowanie antychrześcijańskie piętno, podjęto ostatnio dobrze udokumentowaną próbę wykazania, że ma ono właśnie religijną genezę. Ernst Benz dowodzi, że pojęcie to pojawiło się już w starochrześcijańskiej antropologii (wprawdzie używane było głównie w kręgach heretyckich), w śmiałym słownictwie mistyki określano nim nie tylko Chrystusa, ale i chrześcijańskiego charyzmatyka, świętego¹. Nawet słowa z 81 Psalmu (81,6) „Jan rzekł: Jesteście bogowie i synowie Najwyższego wszyscy” oraz Janowa relacja ze zniekształconego przytoczenia tych słów przez Chrystusa — padają w kontekście problemu nadczłowieka².

Interesuje nas jednak przede wszystkim zagadnienie, kiedy i dlaczego pojawia się owa wieloznaczna postać, w jakich sytuacjach społecznych i w jakich momentach historii. Powstaje pytanie, czy nie dzieje się to zbyt często w okresach szczególnie ostrego kryzysu, bo najbardziej ważne jest chyba to, kim nadczłowiek nie jest, kogo ma negocjować — choćby przez owo wyrastanie „nad” — a nie to, czym i kim miałby być.

Nie może być człowiekiem, skoro człowiekiem mógłby być też niewolnik; czyż nie z takiego również — wprawdzie nie wyrażonego — przeświadczenia wynika ideał sofistów? Nie mówi się o niewolnikach, gdyż są oni jeszcze poza kręgiem ludzkich wartości, ale przecież ich fizyczna, biologiczna obecność musiała budzić jakby antropologiczny niepokój: „człowiek” — to było już za mało, to imię w powszechnym użyciu kompromitujące. Gdzie niszczone człowieka, tam musiano też zdeprecjonować jego nazwę.

Nadczłowiek rodzi się w europejskiej kulturze jako zaprzeczenie człowieka i obywatela, jako programowo antydemokratyczny ideał. Kalikles chce wznieść się ponad tłum i ponad narzucane przezeń prawa, krępujące wybitną jednostkę:

„Kalikles: Co znaczy: panować nad sobą?

¹ E. Benz, *Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte*. W tomie *Der Übermensch — eine Diskussion*. Zürich 1961, s. 26.

² Tamże.

Sokrates: Nic osobliwego; ot tak, jak ci, których jest wielu: mieć zdrowy rozsądek i umiarkowanie w sobie, panować nad rozkoszami i żądzami, które są w człowieku. [...]

Kalikles: To wielcy durnie, Sokratesie; bo jak może być szczęśliwy człowiek, który jest niewolnikiem czymkolwiek. Nigdy; tylko to jest piękne i sprawiedliwe z natury, co ja ci teraz otwarcie mówię, że człowiek, który ma żyć jak należy, powinien żądzom swoim puścić wodze, niechaj będą jak największe, i nie powściągać ich. [...] Bujne, szerokie życie, bez hamulca i bez pana nad sobą, byle było skąd, to jest dzielność i szczęście, a ta reszta, to świecidelka, to ludzkie konwenanse przeciwne naturze, to głupstwa, o których i mówić nie warto”³

I do tego wzoru nawiąże oczywiście Nietzsche, nadając mu rozbudowane filozoficznie uzasadnienie, przede wszystkim zaś już w punkcie wyjścia łącząc ideę nadczłowieka z dionizyjską wizją świata. Nadczłowiek — to odzyskanie natury, jej pierwotnej, pełnej i przelewającej się bujnej siły — przeciwko ograniczeniom narzuconym już nie tylko przez tłum i społeczeństwo, ale przez Boga, przez judeo-chrześcijańską moralność i metafizykę.

Zbliża się wszakże czas odmiany, bo dokonała się już śmierć Boga — wieści biblia nihilizmu:

„I tem jest to wielkie południe, iż człowiek staje wówczas na połowie drogi między zwierzęciem i nadczłowiekiem i swą drogę ku zachodowi święci, jako swą najwyższą nadzieję: jako że ta jest droga, wiodąca do nowego zaranka.

Naonczas zachodzący sam siebie błogosławić będzie, iż jest poza rubieżą przechodzących; a słońce jego poznania stać będzie na południu.

‘Pomarli bogowie wszyscy, niechże więc za wolą naszą nadczłowiek żyje’ — taką niechaj będzie czasu wielkiego południa nasza ostatnia wola! —

Tako rzecze Zaratustra”⁴.

Proroctwo Zaratustry zaczyna się od stwierdzenia, że „Bóg już umarł”⁵. Gdy zszedł ze swej samotni do najbliższego miasta, tak przemówił do zgromadzonego na rynku ludu:

³ Platon, *Gorgiasz*. Warszawa 1958, ss. 100, 101. Przełożył W. Witwicki. Źródłem inspiracji Zaratustry będzie też — jak wiadomo — Renesans. Interesujący tu aspekt wskazał ostatnio B. Suchodolski: „Przywrócić człowieka jemu samemu i przez to, by się ośmielił podejmować takie czyny, jakich wymaga jego osobowość, i przez to, aby miał odwagę swoje czyny tłumaczyć swoją wolą rozkoszy, a nie urojonymi motywami chrześcijańsko-stoickiej moralistyki — oto był wielki i śmiały program Valli. Mimo oburzenia i potępień, które na siebie ściągał, program ten nie zginął, lecz stawał się dla całego radykalnego obozu renesansu programem walki ze wszystkim, co kępowało człowieka. Jego echa, jak widzieliśmy, przetrwały nawet znacznie dłużej. Można je będzie wysłuchać jeszcze w wieku XIX w filozofii Stirnera i Nietzschego — ale wówczas stanie się z całą jasnością widoczne, jakie są ograniczenia tego programu, opartego na indywidualistycznej koncepcji człowieka”. (B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*. Warszawa 1963, s. 144).

⁴ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*. Warszawa 1904, s. 105. Przełożył W. Berent.

⁵ Tamże, s. 6.

„— Ja was uczę nadczłowieka. Człowiek jest czymś, co pokonanem być powinno. Cóżście uczynili, aby jego pokonać?

Wszystkie istoty stworzyły coś ponad siebie; chcecie być odplywem tej wielkiej fali i raczej do zwierzęcia powrócić, niżli człowieka pokonać?

Czemże jest mała dla człowieka? Pośmiewiskiem i sromem bolesnym. I temże powinien być człowiek dla nadczłowieka: pośmiewiskiem i wstydem bolesnym.

Przebyliście drogę od robaka do człowieka, i wiele jest w was jeszcze z robaka. Byliście niegdyś małpami i dziś jest jeszcze człowiek bardziej małpą, niżli jakakolwiek małpa.

Kto zaś jest pośród was najmądrszym, ten jest dwurodkiem i mieszańcem rośliny i upióra. Mówież ja wam, byście się upiarami lub roślinami stali?

Patrzcie, ja wam wskazuję nadczłowieka.

Nadczłowiek jest treścią ziemi. Wasza wola niech rzeknie: bodajby się nadczłowiek treścią ziemi stał.

Zaklinam was bracia pozostańcie wierni ziemi i nie wiercie tym, co wam o nadziemskich mówią nadziejach! Truciele to są, wiedni, czy nieświadomi!”⁶.

Gdy umarł Bóg, ujawniła się cała nędza człowieka, ostatniego człowieka. Ateizm Nietzschego ujawnia tu swoje antyhumanistyczne oblicze; poprzez obalenie Boga stara się ukazać, że istota ludzka, zwłaszcza bez zdobiących ją metafizycznych przesądów, jest mała i nikczemna. Jest to więc najdalej idąca krytyka, przerastająca wszelkie dotychczasowe antydemokratyczne i antyhumanistyczne tendencje.

Nie przypadkowe jest też złączenie skrajnego arystokratyzmu z negacją humanizmu. Wydaje się nawet, że Nietzsche doprowadzając do skrajności ideę nadczłowieka wskazał pośrednio na ścisły związek humanizmu i demokracji: ich rozerwanie prowadzi do negacji obu członów. Równość ludzi jest w tej perspektywie czymś o wiele więcej niż hasłem ruchów społecznych — tak samo, jak jej gwałtowna negacja, która jest dla Zaratustry nie tylko sprawą politycznych, ale przede wszystkim filozoficznych przekonań i uzasadnień.

Skrajne przeciwstawienie człowiek-nadczłowiek wyrasta z określonej sytuacji; nietzscheański mit może być — moim zdaniem — klasycznym przykładem odwróconej projekcji świadomości kryzysu. Nad kim wznosi się bowiem ów ideał? Wyrastać ma ponad człowieka, którego mieszczaństwo skompromitowało już doszczętnie, a Nietzsche z tej kompromitacji chce tylko wyciągnąć wszystkie wnioski. Dlatego ów mit jest dla nas przede wszystkim sygnałem już tu najgłębiej sięgającej degeneracji społeczeństwa, degeneracji niszczącej samą substancję ludzką.

Człowiek winien zniknąć; jest on wszak „czymś, co przewyciężonym być winno [...] człowiek jest mostem, a nie celem”⁷. Zaratustra będzie to wieścił wielokrotnie — już nie tylko jako diagnozę, ale i jako nakaz, gdyż filozofia nihilistyczna nie tylko z kryzysu wyrasta, ale i kryzys ów pogłębia:

⁶ Tamże, ss. 6—7.

⁷ Tamże, s. 279.

„Oto co wielkim jest w człowieku, iż jest on mostem, a nie celem; oto co w człowieku jest uciążliwym, że jest on przejściem i zanikiem.

Kocham tych, którzy żyć nie umieją inaczej niż w zaniku, albowiem oni są tymi, którzy przechodzą.

Kocham wielkich wzgardzicieli, gdyż to są wielcy wielbiciele i strzają tęsknoty na brzeg przeciwny.

Kocham tych, którzy nie szukają aż poza gwiazdami powodów, aby zaniknąć i ofiarą się stać, lecz ziemi się ofiarują, aby ziemia własnością nadczłowieka kiedyś się stała.

Kocham tego, który żyje, aby poznać, i który poznać chce, aby kiedyś nadczłowiek żył. Tako pragnie on swego zaniku.

Kocham tego, który pracuje i odkrycia czyni, aby nadczłowiekowi dom wystawił oraz mierzwę, zwierzę i roślinę jemu zgotował: gdyż tako chce on swego zaniku”⁸.

Ów moment świadomości kryzysu staje się szczególnie widoczny, gdy Zaratustra zaczyna mówić „o czymś najgodniejszym pogardy”:

„Patrzcie! wskazuję wam ostatniego człowieka.

‘Czym jest miłość? Czym jest twórczość? Czym jest tęsknota? Czym jest gwiazda?’ — tak pyta ostatni człowiek i mruży wzgardliwie oczy.

Ziemia się skurczyła, a po niej skacze ostatni człowiek, który wszystko zdrabnia. Rodzaj jego jest nie do wytopienia, jako pchła ziemna; ostatni człowiek żyje najdłużej.

— Myśmy szczęście wynaleźli — mówią ostatni ludzie i mrużą niedbale oczy. Opuszczają okolice, gdzie życie twarde było: gdyż ciepła potrzeba. Kocha się jeszcze sąsiada i trze się o niego; — gdyż ciepła potrzeba!

Cierpienie i nieufność uchodzą za rzeczy grzeszne: ostatni człowiek baczy troskliwie na siebie. Głupiec chyba tylko potyka się jeszcze o kamienie i o ludzi!

Nieco trucizny kiedy niekiedy to darzy słodkimi snami. A w końcu — dużo trucizny, aby mile zemrzeć.

Pracuje się jeszcze, gdyż praca jest rozrywką. Dba się jednak o to, by ta rozrywka nie stała się zbyt uciążliwa.

Nikt nie jest bogatym ani biednym: jedno i drugie jest zbyt uciążliwe. Któżby jeszcze chciał panować? Któżby jeszcze chciał podlegać? To zbyt uciążliwe.

Zadnego pasterza, sama trzoda! Każdy jest równy, każdy chce działu równego”⁹.

Oto diagnoza kryzysu snuta w antropologicznej perspektywie: społeczeństwo ludzi bez siły i woli twórczej, starcze, rozleniwione, zniedołężniałe. Padną słowa o kulturze w fazie cywilizacji, wreszcie o kulturze masowej, o człowieku pustej rozrywki, strywializowanym i sprowadzonym do banału — ale zjawiska te dojrzy już Nietzsche.

Jest on też świadomy, jak głęboko sięga ów kryzys: to prawdziwy koniec świata, który musi zginąć w płomieniach, aby mógł narodzić się świat nowy. Ekstremistyczną formą nihilizmu jest idea wiecznego powrotu i tę też ideę odkrywa Zaratustra w momencie wielkiego południa; ale odkrywa ją dwu-

⁸ Tamże, ss. 9—10. Zdziwienie — może niezupełnie uzasadnione — budzi fakt, że słowa te cytowane będą z głęboką aprobatą przez Mouniera, Camusa; nie wiem, czy zdoła ich wytłumaczyć inna perspektywa, w którą usiłują je włączyć — i próba innego ich rozumienia.

⁹ Tamże, s. 13.

krotnie — w czasie swej choroby i po wyzdrowieniu. Ten przykład artystycznej filozofii, a ściślej dramatyzowania idei, jest szczególnie ważny. Chory Zaratustra przyjmuje ideę wiecznego powrotu tego samego, poddaje się więc w ten sposób kryzysowi, akceptując nieuchronnie i tę małość, którą pogardza. Ale gdy wraca do zdrowia, wieczny powrót jawi mu się jako proces selekcyjny, w którym dokonuje się jakby wzrastanie i oczyszczanie rzeczywistości¹⁰.

Nadczłowiek jawi się jako postać zwiastowana właśnie w osi czasu — w południe myśli. Nadchodzi poprzedzony nie tylko śmiercią Boga — tym najważniejszym wydarzeniem dotychczasowej historii; powiem, że poprzedza go też śmierć człowieka. Zaratustra gardzi „ostatnim człowiekiem” — człowiekiem degeneracji — a wielbi człowieka, który chce zginąć. Ma rację Deleuze, gdy pisze, iż rozróżnienie to należy do fundamentalnych w filozofii Nietzschego¹¹. Ale nie pisze, jakie są jego przyczyny: człowiek, który chce zginąć, jest ostatnim ogniwem przed nadejściem nadczłowieka, jest „strzałą skierowaną ku drugiemu brzegowi”, oczekiwaniem i ofiarą w służbie przyszłości, ostatni człowiek zaś chce wstrzymać proces rozwoju, usankcjonować gnilny proces społeczeństwa.

Niezmiernie częstym tematem interpretacji — nawet nie sposób tu wymienić listy nazwisk — jest problem wpływu Darwina na ideę nadczłowieka. Jeśli „człowiek jest czymś, co przewyciężone być musi”, jeśli jest „mostem między zwierzęciem i nadczłowiekiem”, a nawet glebą, na której wyrośnie nadczłowiek — to zapytać można, czy ów rozwój ma mieć charakter biologicznego procesu? Wszak Nietzsche mówi sam o hodowli i o chowie, słownictwem choćby nasuwając tego rodzaju domniemania.

Sądzę jednak, że cały ten spór nie jest szczególnie istotny. Jeśli nawet przyjmijemy ów wpływ jako fakt rzucający się w oczy (pamiętajmy wszakże, iż nie ma faktów, są tylko interpretacje...), to cóż z tego wynika? Odnajdujemy sąd Nietzschego:

„Słowo 'nadczłowiek' na oznaczenie typu najwyższej udaności, w przeciwieństwie do człowieka 'nowoczesnego', człowieka 'dobrego', chrześcijanina lub innego nihilisty — słowo, które w ustach Zaratustry, niszczyiciela moralności, zastanawiającym staje się słowem — zrozumiano prawie wszędzie z całą niewinnością w znaczeniu owych wartości, których przeciwieństwo ujawnione zostało w postaci Zaratustry: to znaczy jako typ 'idealistyczny' wyższego rodzaju człowieka, na pół 'świętego', na pół 'geniusza' [...] Inne uczone bydlę rogate podejrzewało mnie z jego powodu o darwinizm: rozpoznano w nim nawet ów tak gniewnie odtrącony przez mnie 'kult bohaterów' owego wielkiego fałszerza monet mimo wiedzę i wolę, Carlyle'a. Komu szepnąłem na ucho, by oglądał się raczej jeszcze za jakimś Cezarem, Borgią, niż za Parsifalem, ten własnym uszom nie wierzył”¹².

¹⁰ To podwójne i całkowicie różne ujęcie idei wiecznego powrotu w *Tako rzecze Zaratustra* podkreśla G. Deleuze w *Nietzsche, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, ss. 35—36. Presses Universitaires de France, 1965.

¹¹ Tamże, s. 28.

¹² F. Nietzsche, *Ecce homo*, Warszawa 1909, przełożył Leopold Staff, ss. 51—52.

Autor *Ecce homo* wypowiada o tyle sąd słuszny, że nie istnieje żadne przejście między nadczłowiekiem a ewolucjonizmem jako symbolami kultury — są to w swej ideologicznej i kulturowej treści zjawiska wprost przeciwstawne. Nadczłowiek nie ma przeszłości w tym sensie, jak świat zwierzęcy nie stanowi historii człowieka, choć istota ludzka z tego świata wyrasta. Nadczłowiek jest zaprzeczeniem człowieka w takim samym stopniu, jak człowiek jest zaprzeczeniem małpy.

A więc przepaść, a więc rozbrat z historią, odcięcie się od niej — oto są konsekwencje nietzscheańskiego mitu. Ten „nad” i nie-człowiek pojawia się też na gruzach dotychczasowych dziejów, na ruinach i zgłiszczach świata. „O, przyjaciele moi! Te są słowa poznającego: wstyd, wstyd, wstyd — oto dzieje człowieka!”¹³

W patosie potępienia, w swej wzgardliwej pasji wymierzonej przeciwko człowiekowi, Zaratustra pogrzebie nawet greckie i renesansowe umiłowania Nietzschego¹⁴. Albowiem nawet najwyższe wytwory historii skażone są grzechem, grzechem człowieczeństwa:

„Bywali więksi i zaprawdę, bardziej wysoko urodzeni od tych, których lud zbawicielem zowie, te ponoszące nawałnice!

Lecz i od tych większych, niżli wszyscy wyzwoliciela, winniście się wyzwoić bracia moi, abyście drogę ku wolności znaleźli!

Nigdy nie istniał jeszcze nadczłowiek. Nago ujrzałem ich obu, największego i najmniejszego człowieka:

Zbyt podobni są obaj. Zaprawdę, i największy był mi — nadto ludzki! — Tako rzecze Zaratustra”¹⁵.

Nie można już powiedzieć więcej — potępiono tu samo człowieczeństwo, istotę gatunkową człowieka. Głęboki był ów kryzys, który pobudził myśl do tak skrajnych absolutyzacji, dotkliwe musiały być społeczne inspiracje antyhumanistycznych anatem Zaratury.

Możemy więc chyba powiedzieć teraz, że drogi nadczłowieka nie są drogami historii. Nie tylko dlatego, że jego postać zjawia się jakby poza czasem i spoza niego — gdy czas staje, osiągając swoje Południe. Nie tylko dlatego, że nie z ewolucji, ale z niszczącej katastrofy, wyłonić się ma ów cel. Nadczłowiek jest jednak przede wszystkim zaprzeczeniem społeczeństwa; teza ta w świetle tych wywodów powinna się obejść bez dodatkowych uzasadnień¹⁶. Jest ona też — moim zdaniem — oczywista w perspektywie i nastroju ewangelii nihilizmu, ewangelii nadczłowieka, w świetle klimatu *Tako rzecze Zaratustra*. Kunszt artystyczny Nietzschego ma tu pierwszo-

¹³ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, wyd. cyt., s. 117.

¹⁴ Jak zobaczymy, tezy tej i tego wyvodu nie podważają wypowiedzi i interpretacje, wskazujące na historyczne egzemplifikacje idei nadczłowieka np. w Cesarze, Borgii czy Napoleonie.

¹⁵ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, wyd. cyt., s. 124.

¹⁶ Np. w rozdziale *Moralność i natura* przeprowadzono analizę teoretycznej krytyki społeczeństwa i jej konsekwencji. Ta krytyka jest ściśle związana z przygotowaniem nadczłowieka, jego wymodelowaniem.

rzędne znaczenie filozoficzne, styl i artyzm są po prostu nośnikami treści, których w żaden sposób nie przekazałby dyskursywny wywód. Owszem, można powołać się też na zdania w rodzaju „Gdzie państwo ustaje — spojrzycieź mi, bracia moi! Czyż nie dostrzegacie tam tęczy i mostów nadczłowieka?”¹⁷ Ich znaczenie (zakładając dopuszczalną tu bliskoźnaczość terminów „państwo” i „społeczeństwo”) jest jednak nieporównywalne z wymową wędrówek i przygód Zaratustry, poczynając choćby od wstępnej opowieści o tragicznej śmierci linoskoczka na rynku miasta.

Nadczłowiek jest aspołeczny, gdyż jest samotny. Pierwsze warunkuje drugie — i na odwrót. Jest to bowiem samotność jakby istotowa, wynikająca z konstrukcji ideału. Samotność jest ojczyzną Zaratustry; jego „Powrót” zaczyna się od słów: „O samotności! Ojczyzno ty moja, samotności!”, a kończy zdaniami:

„Grabarze chorób się dokopują. Pod starym gruzem złe czyhają woni. Nie należy poruszać bagniska. Na górach żyć należy. Radosnymi nozdrzami rad górską wdycham swobodę! Wyzwolony jest mój nos od wszelkiej woni człowieczej!”¹⁸

Samotność wynikająca z odrazy wobec ludzi musi być konstytutywną cechą nadczłowieka; rzecz jasna, nie chodzi tu bowiem o metodyczną samotność twórcy, uczonego, filozofa, ani o samotność jako zjawisko psychologiczne czy moment życia. Poza historią i poza społeczeństwem, powiedzieliśmy nawet — przeciwko historii i przeciwko społeczeństwu, sam wobec natury, dążący do zjednoczenia z nią w twórczej afirmacji wiecznego powrotu: oto nadczłowiek — Dionizos¹⁹. Samotnicza postać wywarła na kulturę europejską tak wielostronny i potężny wpływ, że samotność stała się wartością i problemem filozofii²⁰.

¹⁷ Tamże, s. 63. Państwo, nazywane „nowym bożkiem”, doczekało się wiele kąśliwych uwag Zaratustry; oto niektóre z nich: „Państwem zwie się najzimniejszy ze wszystkich zimnych potworów. Zimny kłam głosi ono, i ta oto leż pełźnie z jego ust: 'Ja, państwo, jestem narodem'. Leż to! Twórcy to byli, co stworzyli narody i zawiesili ponad nimi wiarę i miłość: i tak oto życiu służyli. Niszczyciele to są, co sidła na wielu nastawili i przewartościowali je państwem: miecz zawiesili oni ponad nimi wraz z tysiącem żądź. Gdzie jeszcze istnieje naród, tam nie pojmuje on państwa i nienawidzi go, jako złego spojrzenia i grzechu w obyczajach i prawach. Tenci znak dają ja wam: każdy naród mówi swoim językiem dobra i zła: nie rozumie sąsiad mowy tej. Własną mowę wynalazł sobie naród każdy w prawach i obyczajach. Państwo wszakże łączy we wszystkich językach dobra i zła; cokolwiek rzeknie, skłamię — a cokolwiek posiada, skradzionym to jest. Wszystko w nim jest fałszem; kradzionymi zębami, kradzionymi zębami. Fałszywe są nawet trzewia jego” (tamże, s. 61). Rezygnuję tu jednak z marginalnej w stosunku do zasadniczego wywodu i nazbyt łatwej próby odpowiedzi, skąd bierze się ta tendencja: wspomnijmy tylko, że takich dodatkowych ilustracji i uzasadnień swoistej tu refleksji może być wiele.

¹⁸ Tamże, ss. 257, 261 i 262.

¹⁹ Utożsamienie to wprowadza np. E. Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*. Berlin 1920, s. 305.

²⁰ Ze udział Nietzschego był tu decydujący, świadczy np. książka G. Koel-

Samotność ta wynika oczywiście przede wszystkim z obcości wobec konkretnego społeczeństwa; jest właściwie wyrokiem, wydanym na mieszczańską rzeczywistość przez arystokratyczny ideał. Nietzsche dostrzega przepaść między sferą idei i sferą faktów, a dokonując jednoznacznego wyboru przepaść ową celowo jeszcze pogłębia. Obserwujemy przy tym zjawisko, które tłumaczy ogólny mechanizm alienacji: nadczłowiek jest wprawdzie radykalnym zaprzeczeniem człowieka, ale ulepiono go z wyidealizowanych ludzkich cech. Nie jest to jednak zwykła, jakby po prostu mechaniczna alienacja, opisana przez Feuerbacha w jego *Wykładach o istocie religii*; jest to alienacja selektywna i w stosunku do rozpowszechnionego wzoru człowieka tendencyjnie negatywna — wyolbrzymia i absolutyzuje cechy potępione i tłumione przez utartą opinię.

Patrząc na tę bezwzględną, amoralną i samowładną postać odnosi się niekiedy wrażenie, że nie jest ona tylko zwykłym zaprzeczeniem ówczesnego konkretnego człowieka — mieszczanina; jest ona chyba również jego strasznym, pozbawionym hamulców marzeniem, urojoną nadkompensacją zdegenerowanych instynktów i pragnień. To alienacja nie w sferę nieba, lecz w sferę ludzkiego podziemia, podziemia zintensyfikowanego i wyidealizowanego — ale oczywiście nie w sensie moralnym, lecz estetycznym.

Te konsekwencje w sposób istotny uzupełniają prezentację ideologicznej oceny mitu nadczłowieka; w zasadzie ograniczyłem się do problemów jego teoretyczno-filozoficznej i społecznej genezy, ale genezy rozumianej szczególnie — jako zdemaskowania zasadniczej tendencji mitu i ukazania jego koniecznej budowy — struktury ideowej.

W literaturze marksistowskiej — dobrze to wiadomo — koncepcja nadczłowieka była krytykowana głównie przez ukazanie jej społecznych, współczesnych funkcji polityczno-ideologicznych i antydemokratycznego charakteru²¹. Niestety, interpretacje te są przede wszystkim odpowiedzią na określone recepcje i zastosowania nietzscheanizmu, a nie dotyczą teoretyczno-filozoficznego aspektu zagadnienia. Ich jakby interwencyjny charakter prowadzi też do nazbyt pospiesznego i skrótowego likwidowania sprawy.

Nie dziwne też, że takie jakby „funkcyjne” traktowanie problemu, prowadziło do porównywania aksjologii Marksa i Nietzschego, a nawet szukania ich podobieństw²². Perspektywa leżąca u podstaw tej pracy wyklucza

bela, *Über die Einsamkeit. Vom Ursprung, Gestaltwandel und Sinn des Einsamkeitserlebnis*. München 1960. Najnowsze i znakomite marksistowskie ujęcie problemu samotności spotykamy w książce B. Baczkó pt. *Rousseau: Samotność i wspólnota*. Warszawa 1964.

²¹ Ostatnio — po Mehringu, Lukácsu i wielu innych — w tym kierunku prowadzi swą polemikę S. F. Odujew w pracy pt. *Reakcyjna natura suszczności nietzscheaństwa*. Moskwa 1959.

²² Znow z wielu przykładów wymieńmy najbardziej interesujący, przedstawiony ostatnio w polskim tłumaczeniu: A. Łunaczarski, *Pisma wybrane*. Warszawa 1963 t. I, ss. 130, 223, 224, 241, 379. Czytamy tam m. in.: „Gdyby Nietzsche mógł wyzbyć się swych uprzedzeń i przesądów, gdyby posiadał tak ogromną

take złudzenia, wykluczają je też analizy, ujawniające z genezy i istoty antydemokratyczną i antyhumanistyczną strukturę ideową mitu nadczłowieka.

Ten mit przesłania też cały horyzont nietscheańskiej filozofii. Ma rację Gillner, gdy pisze: „Kategoria 'nadczłowieka' decyduje o treści filozofii Nietzschego, nawet jeśli miałyby to być tylko postulat”²³. W tym świetle istotnie dziwną się wydaje beztroska, z jaką Emanuel Mounier wyprowadza myśli o transpersonalizacji z filozofii Nietzschego:

„... według egzystencjalistycznej koncepcji działania najwyższą wartością na płaszczyźnie istnienia (która bynajmniej nie wyklucza innych) nie jest skuteczność, ale to, co wzniosłe. 'Nie znam lepszego celu w życiu niż rozbić się o to, co wzniosłe: animae magnae prodigus'. Sartre cytuje z aprobatą zdanie Ponge'a: 'Człowiek jest przyszłością człowieka'. Właściwego znaczenia nabiera ono jednak dopiero w zestawieniu z leitmotivem Nietzschego: 'Człowiek stworzony jest na to, aby być przekroczonym'. Człowiek osiąga siebie tylko wtedy, gdy celuje ponad siebie. Tak samo zresztą nie udaje mu się utrzymać we wzniosłości, jak i w powodzeniu. Może tylko niekiedy, w przelocie, dać jej świadectwo”²⁴.

Paradoksalnie można by powiedzieć, że dokonuje się tu jakby laicyzacja diabelskiego charakteru nadczłowieka, diabelskiego, choć upiękzonego estetyzmem i dionizejskimi znamionami. Nie jest to zresztą procedura nowa; wystarczy wskazać tradycję filozofii życia. Bollnow wyodrębnia osobny rozdział poświęcony zagadnieniu transcendencji, zaczynając go od słów: „W ideale 'nadczłowieka' u Nietzschego została ucieleśniona etyka filozofii życia w jej najwyższej formie”²⁵. Analizując słynne i przez nas już wyżej przytoczone zdania Zaratusztry o człowieku, który jest liną, mostem między zwierzęciem i nadczłowiekiem, a nie celem, Bollnow stwierdza, że w rzeczywistości mówią one nie o dalekim celu, ale o człowieku dzisiejszego dnia:

„Nie nadczłowiek jest tym, co decydujące, ale określenie istoty człowieka, zawierające się w fakcie, że on w każdej chwili swego istnienia musi wznosić się ponad siebie samego”²⁶.

Simmel mówi tu o transcendencji i o „samotranscendencji” (*Selbsttranszendenz*) życia, jako immanentnej jego zasadzie, jako właściwym i realizowanym w samym ruchu transcendowania celu. Koncepcja ta przeniknęła następnie do myśli Heideggera i poezji Rilkego w jego wizji Orfeusza²⁷.

znajomość współczesnego społeczeństwa, jaką posiadał Marks — byłby niechybnie doszedł do socjalizmu” (s. 224). Nie chodzi o ironię, ale o ukazanie możliwych punktów dojścia tego typu interpretacji.

²³ H. Gillner, *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immo-*

ralizmu. Warszawa 1965, 148 ss.

²⁴ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*. Kraków 1964, ss. 322—323. Trudno tu na marginesie nie wyrazić zdziwienia z powodu zadziwiającej i uparcie kontynuowanej beztroskiej praktyki edytorskiej: Nietzschego cytuje się po polsku za przekładem francuskim, z wyraźnymi błędami i zniekształceniami.

²⁵ O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Berlin — Göttingen — Heidelberg, Springer — Verlag 1958, s. 98.

⁴⁶ Tamże, s. 99.

²⁷ Tamże, ss. 99—100.

Nie można negować wagi tego typu recepcji mitu nadczłowieka, swoistej jego „laicyzacji” przez wydobycie zeń samej zasady działania i określenia istoty człowieka. Jest ona faktem i to często spotykanym w filozofii współczesnej. Ale czy jest teoretycznie poprawna, czy można pomijając cały społeczno-ideologiczny kontekst idei nadczłowieka, który staraliśmy się tu wydobyc?

Nadczłowiek wzbudzał odrazę nie tylko w swej poronionej i prymitywnej, z całą pewnością nieuprawnionej inkorporacji w faszyzmie²⁸.

Wiadomo jednak, że była to interpretacja społecznie najbardziej rozpoznacona i najdonioślejsza w skutkach; jej ocena nie jest jednak oczywiście problemem. Warto może jedynie zauważyć, że w symbolice faszystowskiej mit nadczłowieka odgrywał istotnie wyjątkowo doniosłą rolę, łącznie z przyznawaniem tego miana Hitlerowi, np. przez Hansa Franka jeszcze w 1944 r., w stulecie narodzin Nietzschego w czasie słynnej mowy na Wawelu już w przededniu klęski. Tego typu enuncjacje ideologów i pseudoideologów faszyzmu nie mają jednak pozasocjologicznego znaczenia, z punktu widzenia kultury i filozofii były one z reguły (nie wyłączając twórczości najwybitniejszego komentatora — Baeumlera) bez merytorycznej wartości.

Jest natomiast problemem odpowiedzialność kultury niemieckiej i świata niemieckich profesorów za to, co z tej kultury uczynił faszyzm. Przyznawali to oczywiście wielokrotnie i sami Niemcy. Jednym z najbardziej wymownych i najnowszych świadectw w tym zakresie jest erudycyjne i odkrywcze dzieło Podacha *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*²⁹, w którym jakże słusznie polemizuje się z dokonaniem przez Schlechtę wysiłkiem obciążenia odpowiedzialnością za faszystowską interpretację Zaratustry prawie wyłącznie Elżbiety Förster-Nietzsche. Nie mam zamiaru zatrzymywać się tu nad tymi znanymi na ogół w literaturze naukowej faktami, chcę tylko podkreślić zjawisko znamiennej ciągłości: w 1961 r. ukazało się obszerne, dwutomowe dzieło Heideggera, zawierające jego wykłady z lat triumfującego faszyzmu, dzieło o wielkich zresztą walorach filozoficznych i interpretacyjnych, ale nie zawierające najmniejszej wzmianki samokrytycznej, wyjaśniającej³⁰. Ta ciągłość, dokonywana w atmosferze absolutnej naturalności i spokoju, wydaje się nie tylko wymowna, ale i niepokojąca. Istotnie — korzenie sięgają głęboko.

²⁸ W tej perspektywie błędem jest cedowanie Nietzschego faszyzmowi, gdyż to mimo woli interpretatorów faszyzm upiększa; trudno akceptować sąd S. Rozmaryna (*E. Nietzsche, u źródeł faszyzmu*, 1947), że nadczłowiek — to SS-man i ma rację Tatarkiewicz pisząc, że Zaratustra wyparłby się tej recepcji z pogardą, gdyż cechą nadczłowieka były przede wszystkim dostojność (*Historia filozofii* t. 3, s. 228, wyd. z 1950 r.).

²⁹ E. F. Podach, *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*. Wolfgang Rothe Verlag, Heidelberg 1961.

³⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961. Heideggerowską interpretacją Nietzschego — niewątpliwie jedną z najdonioślejszych

Nie ma też potrzeby podnosić tu zagadnienia współodpowiedzialności samego Nietzschego; ten trudny i wielokrotnie dyskutowany problem leży poza zakresem interesującego nas tu aspektu. Ale istnieje właśnie problem odpowiedzialności kultury niemieckiej. Współczesna poważna humanistyka marksistowska i liberalno-demokratyczna zerwała już z usprawiedliwionym zresztą w powojennych obrachunkach jednoznacznym i jednowymiarowym ocenianiem tej kultury. Wydaje się, że zwłaszcza marksizm — m. in. dzięki zasadzie klasowego widzenia kultury i społecznych determinacji tradycji, jej zróżnicowania — umożliwia dokonanie prawdziwej rehabilitacji tych wartości, które w Niemczech były napewno godne rehabilitacji. (Nie mówimy tu rzecz jasna o klasycznej i już ogólnoludzkiej kulturze niemieckiej na przełomie XVIII i XIX wieku, wieku XIX, lecz o kulturze Republiki Weimarskiej przede wszystkim). Przypominam ten oczywisty fakt, aby tym mocniej — i sprawiedliwiej — podkreślić istotnie niepokojący fakt stapiania się bardzo różnych wartości ideowych i kulturowych w całość zawierającą siłą rzeczy momenty niebezpieczne i skompromitowane w ich dotychczasowym oddziaływaniu. Tak jest właśnie z problemem nadczłowieka.

Widzieliśmy, że występował on w bardzo zróżnicowanych kontekstach filozoficznych i widzieliśmy też, jak stara i zróżnicowana jest jego ideologiczna genealogia. Całą tę tradycję przysłonił w Niemczech potężny cień Zaratustry, który równocześnie ukazał dalekosiężne konsekwencje mitu. Nietzsche moim zdaniem zaważył decydująco na tej tradycji nie tylko dlatego, że poświęcił postaci nadczłowieka tak wiele miejsca, ale dlatego również, że wyciągnął z owego symbolu kultury najdalej idące konsekwencje. Dlatego też nad wszelkimi dzisiejszymi wizerunkami nadczłowieka unosi się ów potężny cień Zaratustry — i naprawdę niepodobna pomijać kontekstu historycznego i filozoficznego, jako został z nim sprzężony.

Nim odniesiemy te słowa bezpośrednio do współczesnej sytuacji niemieckiej, ściślej pewnych związanych z naszym zagadnieniem interpretacji, prześledzimy jeszcze kilka wątków społecznej krytyki owego mitu.

Już w literaturze Młodej Polski — mimo znacznego entuzjazmu dla Nietzschego, mit Zaratustry spotkał się też z trafną i głęboką krytyką ze strony Brzozowskiego, który dowodził, że nadczłowiek nie jest w istocie wolny, skoro zależy od pracy i niewoli innych³¹. Spotkał się też z emocjonalnym potępieniem Żeromskiego³². Głosy krytyki podnosiły się oczywiście w samych Niemczech; w *Czarodziejskiej górze* znajdziemy emocjonalną

i najbardziej znaczących w całej literaturze, co należy podkreślić mimo tendencji ideologicznych i filozoficznych niemieckiego egzystencjalisty — zajmuję się obszernie we wspomnianej książce, która nakładem PIW-u ukaże się w roku bieżącym.

³¹ S. Brzozowski, *Filozofia Fryderyka Nietzschego*. „Przegląd Filozoficzny” 1912, s. 462.

³² Obszernie przytacza to T. Weiss, *Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890—1914*, Wrocław — Kraków 1961, s. 70.

i humanistyczną destrukcję koncepcji nadczłowieka, wyrażoną w dialektycznej strukturze powieściowych bohaterów. Tam, gdzie mit ów chwytny jest w swym całokształcie i społecznej genezie, daje się łatwiej dostrzec jego właściwy charakter. Tam też rozumie się dobrze, iż chodzi nie o odległą przeszłość, ale o tragiczną współczesność, o współczesnego człowieka — i to nie o jego wewnętrzne, duchowe życie i samodoskonalenie wyrażone w zasadzie transpersonalizacji czy transcendencji, lecz po prostu o jego los, o jego istnienie. Oto problem znakomicie uchwycony przez André Malraux:

„Z końcem XIX wieku głos Nietzschego podjął starożytne zdanie, usłyszane na archipelagu: 'Bóg umarł!...' i przywrócił mu cały tragiczny akcent. Wiedzano dobrze, co to miało znaczyć: to miało znaczyć, że oczekuje się królestwa człowieka.

Problem, który staje dzisiaj przed nami, to pytanie, czy na tej starej europejskiej ziemi człowiek umarł, czy nie.

Choć pytanie zostało zadane dopiero teraz, wiemy, kiedy się zrodziło.

Przed wszystkim wiek XIX pokładał niezmierną nadzieję w nauce, w pokoju, w dążeniu do godności człowieka.

Sto lat temu było jasne, że cała nadzieja, jaką nosi w sobie ludzkość, doprowadzi nieuniknienie do całokształtu odkryć, które będą służyły ludziom, do całokształtu poglądów, które będą służyły pokojowi, do całokształtu uczuć, które będą służyły godności człowieka.

Jeśli chodzi o pokój, sądzę, że naprawdę nie trzeba nad tym się zatrzymywać.

Jeśli chodzi o wiedzę, odpowiada Bikini.

Jeśli chodzi o godność człowieka...

Problem Zła nie zawsze był obcy XIX wiekowi. Kiedy zjawia się znowu przed nami, to nie tylko poprzez tajemnicze i tragiczne marionetki ożywione przez psychoanalityków; zjawia się znowu nad światem wielki i ponury archanioł z Dostojewskiego i powtarza: 'Odmawiam zgody, jeśli śmierć niewinnego dziecka zadana przez ludzką bestię ma być okupem za świat'.

Ponad tym wszystkim, co widzimy, ponad widmami i ponad ruinami miast rozciąga się nad Europą jeszcze straszliwsza obecność: spustoszona i brocząca krwią Europa nie jest bardziej spustoszona i nie bardziej broczy krwią niż człowiek, którego spodziewała się stworzyć"³³.

Tylko jedno, ale decydujące zastrzeżenie budzi ta wizja śmierci człowieka: rzeczywiście w cywilizacji XX w. ginie nie człowiek w ogóle, lecz człowiek mieszczańskiej formacji społeczno-kulturowej. Malraux przyznaje to niemal wprost, a idee nadczłowieka wyrażają ten sam fakt w sposób pośredni. Są one gwałtowną i czasem bezwzględna, ale skazaną na zagładę próbą uratowania tamtego człowieka przez absolutyzację jego ukrytych i społecznych aspiracji — wbrew historii i przeciwko społeczeństwu. Są próbą spotęgowania i apoteozy tych rezerw siły, które tkwią w „ciemnej, odwróconej od słońca stronie człowieka”, skoro inne siły zostały już wyeksploatowane lub uległy dekadencji.

Mit nadczłowieka w perspektywie naszej historiozofii jest mitem z epoki zmierzchu, zagłady. Tworzono go — doświadczenie i proroctwa Zaratusztry ukazują to przejrzysto — absolutyzując własną sytuację jako uniwersalną

³³ A. Malraux, *Conférences de l'UNESCO*. Fontaine 1946. Cyt. według G. Picon, *Panorama myśli współczesnej*. Paris 1960, ss. 620—621.

sytuację ludzką, własną zagładę traktując jako zagładę człowieka w ogóle. Znany to mechanizm ideologicznej projekcji.

Ow człowiek nie wytrzymał wielkiej odpowiedzialności, którą musiał podjąć po śmierci Boga. Musiał sam — Bogu podobny — podjąć ciężar świata, a fundamentem, na którym się opierał, było tylko mieszczańskie społeczeństwo, rozrywane sprzecznościami i trawione potęgującą się degeneracją. Oto jeszcze jedna diagnoza tamtej sytuacji:

„...Nietzsche stoi u początków drugiego prądu. Symetrycznie do Jana Chrzyciela chciał wydzwonić koniec ery ewangelicznej, głosząc śmierć Boga ludziom, którzy po dokonaniu tej zbrodni nie śmieli przyjąć na siebie odpowiedzialności za nią. Śmierć tę rodzina przyjęła początkowo wesoło. Nigdy optymizm nie był radośniejszy, obojętność bardziej spokojna, jak w owym końcu stulecia, tak pośród swych ruin szczęśliwym. Ani upadek społeczności chrześcijańskiej, ani straszliwe przepowiednie nauki, ani początki apokalipsy społecznej nie potrafiły nim wstrząsnąć. Nietzsche uderza jak grom z jasnego nieba. Nad jesienią Zachodu rozdarła się zasłona szczęścia otwierającego drogę burzom, które dziś rozpełtały się nad naszymi domami i ogrodami”³⁴.

Śmierć ukryta w ogrodzie, maskowana cudownym spokojem i rozpaczliwym, pustym szczęściem. Ale oczywiście nie ma z tej sytuacji powrotu wstecz — ku nowemu zmartwychwstaniu Boga, czego próbuje dokonać Mounier i Maritain. Bóg istotnie umarł i człowiek naprawdę musi wziąć na siebie całą odpowiedzialność za współczesność i przyszłość świata.

Tamten człowiek nie podolał zadaniu; czyż można jednak dlatego przekreślać człowieka w ogóle? W tej perspektywie mit nadczłowieka i pośrednio jest wyrazem niewiary w ludzką istotę: porzuca ją na rzecz nowej chimery, rodzi wątpliwość, czy istotnie detronizacja Boga była potrzebna, skoro jego miejsce ma zająć znów nie-człowiek. W konsekwencjach nie przynosi więc nadziei, ale zwątpienie, szerzy nową niewiarę — niewiarę w człowieka, utwierdza więc ahumanizm lub nawet antyhumanizm.

Nie przyniesie też ratunku „laicyzacja” nadczłowieka, próba pojmowania go jako zasady transpersonalizacji. A tego ratunku szuka wyraźnie Camus — zarówno w literackiej, jak i filozoficznej twórczości — w zasadzie buntu. Podobnie inni, wspomniani wyżej myśliciele z kręgów filozofii życia i egzystencjalizmu. Tak pojmowana istota człowieczeństwa może mieć w kulturze europejskiej innego patrona — w *Fauście* Goethego. Wspomnijmy przy tym, że zdaniem niektórych badaczy tam właśnie po raz pierwszy padło słowo nadczłowiek; szkoda jednak, że zapomina się o ironicznej, nawet drwiącej nucie, która brzmi w zdaniach Ducha, nazywającego nadczłowiekiem Fausta³⁵.

Nie o te zdania też nam chodzi, ale o słynne słowa Fausta z piątego aktu:

„Taki, co w górę tylko patrzy, głupiec,
W chmurach na obraz swój coś chciałby upiec!

³⁴ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów...*, wyd. cyt., ss. 222—223.

³⁵ J. W. Goethe, *Faust*. Warszawa 1962, s. 75. Przełożył F. Konopka.

Stań raczej mocno i tu się rozejrzyj!
 Dzielnemu świat ten nie wyda się mniejszy.
 Na cóż byś błąkać miał się gdzieś w wieczności!
 Co poznasz, w rękę da się wziąć najprościej.
 Więc dalej idź, dni ziemskich obwód mierząc;
 Gdy duchy straszą, idź dalej twą ścieżką,
 W dążeniu znajdziesz dość szczęścia i znoju,
 Ty, któryś chwili nie zazał spokoju!"³⁶

Tamtego Fausta wydała kultura w fazie rozwoju; stąd jego humanizm, jego wiara w człowieka i twórcza akceptacja. Istotnie człowiek zostanie później jakby porzucony, zdyskredytowany: Faustus epoki zmierzchu mieszczczaństwa jest postacią przeciwstawną wobec wizji Goethego, przeciwstawną w najgłębszym tego słowa znaczeniu — stanowi jej negatywne dopełnienie. Gubi siebie i gubi człowieka własnej historii.

Powiemy więc, że rozpowszechniane i nawet potęgujące się próby wskrzeszenia nietzscheańskiego mitu są powtórzeniem — w rozlicznych i bardzo rozbieżnych wariantach — czynu Faustusa. Nie ma w tym zakresie kompromisów: jeśli ktoś lokalizuje nawet najbardziej realną problematykę człowieka w perspektywie owego mitu z czasów zmierzchu, sam do tych czasów — świadomie czy nie — należy³⁷.

Nie znaczy to oczywiście, aby należało w jakimkolwiek stopniu negować wagę i realne znaczenie naukowej problematyki, która zawarta jest w wielu wspomnianych wystąpieniach dyskusyjnych wybitnych zresztą specjalistów różnych dyscyplin naukowych. Problem rozwoju mózgu człowieka, rozwoju jego władz psychicznych, ogólnej ewolucji ludzkiej istoty, wzrostu jej możliwości działania poprzez osiągnięcia naukowe i techniczne — wszystko to są oczywiście zagadnienia zupełnie innego rodzaju. Problemem jest tu jedynie lokalizowanie tej problematyki w perspektywie mitu nadczłowieka, którego ideologiczny sens starałem się wyżej przedstawić. Ten ideologiczny sens nie został też zdezaktualizowany, chociaż uległ oczywiście modyfikacji sposób artykulacji, zmieniły się elementy filozoficznego i politycznego przedewszystkim kontekstu. Nie trzeba sięgać do szczegółowych ilustracji, które

³⁶ Tamże, s. 526

³⁷ Przykładem zmiennym — bardzo zresztą interesującym — jest zbiór dyskusyjnych wystąpień, zebranych w książce pt. *Der Übermensch*, wyd. cyt. Znajdujemy tam następujące szkice: E. Benz, *Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte*; L. Müller, *Das Bild des Übermenschen in der Philosophie Solovjews*; P. Scheibert, *Der Übermensch in der russischen Revolution*; O. Wolff, *Der supramentale Übermensch nach Srī Aurobindos „Integralen Yoga“*; J. Banks Rhine, *Die Parapsychologie und die zukünftige Entwicklung der Menschheit*; E. Benz, *Das Bild des Übermenschen in der christlichen Religionsphilosophie der Gegenwart a. bei Leopold Ziegler b. bei C. S. Lewis*; H. Misslin, *Zum Problem des Übermenschen in der gegenwärtigen Biologie*; H. Spatz, *Gedanken über die Zukunft des Menschenhirns und die Idee vom Übermenschen*; A. Portmann, *Die Evolution des Menschen im Werk von Teilhard de Chardin*; E. Sängler, *Das Bild des Übermenschen in der modernen Technik*.

można by zresztą znaleźć bez trudu, np. w wystąpieniu Sängera³⁸ czy innych specjalistów — najistotniejsze jest bowiem to, że całą próbę wskrzeszenia tego mitu lokalizuje się w wiadomej, jednoznacznej tradycji, bez zasadniczej przecież w tym wypadku oceny przeszłości.

Kultura nie jest mechaniczną składanką wartości. Jej symbole są żywotne w określonej tradycji, są zawsze z tradycją w jakimś sensie sprzężone — choćby w potocznej opinii, choćby w psychospołecznych mechanizmach. Dlatego też ów mit, wskrzeszany dziś przede wszystkim w NRF, musi budzić daleko sięgające krytyczne refleksje. W każdym bądź razie musi budzić uwagę. W tym zakresie ma na pewno rację Odujew, choć wiele jego wniosków zostało w zbyt uproszczony sposób zredagowanych³⁹. Ale wszak z tego nie wynika bynajmniej, aby należało odrzucać zasadniczą ocenę ideologiczną — co czyni wielu, zrażonych stylem wypowiedzi — należy jedynie zastanowić się, poddać dokładnej analizie także wszelkie realne problemy, związane z tym mitem i jego kulturową zawartością.

Wspomnijmy jeszcze, że tradycja negatywnej oceny mitu nadczłowieka związana jest nie tylko z lewicą ideologiczną, że często samo hasło było jednoznacznie pejoratywnym i wręcz ośmieszającym określeniem np. zdemoralizowanych „lwów salonowych”, czy — w Niemczech — mianem tym piętnowano „zdziczałego kozaka carskiego”⁴⁰. Fakty tego rodzaju można by oczywiście mnożyć, jest ich wiele. Nam chodzi jednak o zrozumienie symbolu kultury i mechanizmu jego tworzenia, jego programowej i też mimowolnej semantyczno-ideologicznej nośności. Staraliśmy się to pokazać w zasadniczych punktach oceny społecznych i kulturowo-ideologicznych źródeł mitu. Wspomnijmy jeszcze na zakończenie, że w najwybitniejszej współczesnej literaturze niemieckiej — mam tu na myśli przede wszystkim książkę b. asystenta Husserla, prof Eugena Finka — występuje też świadomość tego faktu, że idea nadczłowieka pojawia się w momentach decydujących, tak jest w każdym bądź razie u Nietzschego; śmierć Boga, „ostatni człowiek”, „człowiek, który chce zginąć” — te figury metaforyczno-filozoficzne z „Zaratustry” wyrażają istotnie w przejmujący sposób, w sposób w najwyższym stopniu dramatyczny, kryzys i przełomowy charakter sytuacji⁴¹.

Największa i uniwersalna wartość, jaką dla nas współczesnych niesie przedstawiona wyżej problematyka, to wzniesienie niepokoju w sercu nazbyt jeszcze pewnej siebie, a przeżytej cywilizacji. Poetyckie wyzwanie wyrażone

³⁸ E. Sängner, *Das Bild des Übermenschen in der modernen Technik*. Praca ta — pomieszczona w zbiorze *Der Übermensch* — przesycona jest niemaskowanym nacjonalizmem, zawiera m. in. wyliczenia, ilu nadludzi liczy nasza epoka i jak wielu pośród nich — to Niemcy. Z wyliczeniami tymi sąsiadują tezy, że ludzkość mogą uratować tylko właśnie owi nadludzie.

³⁹ S. F. Odujew, *Reakcyjna natura suszczności nietzscheaństwa*. Izdatelstwo WPS i AON pri CK KPSS, Moskwa 1959.

⁴⁰ H. Gillner, *Fryderyk Nietzsche. Filozoficzna i społeczna doktryna immo-*

ralizmu. PWN Warszawa 1965 s., 46 ss.

⁴¹ E. Fink, *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart 1960 r., s. 67 i inne.

w pieśni okrężnej Zaratustry, ma tu istotnie symboliczne znaczenie, niezależne od kontekstu jego filozofii:

„O Mensch! Gib acht!
Was spricht die tiefe Mitternacht?
„Ich schlief, ich schlief —,
Aus tiefem Traum bin ich erwacht: —
Die Welt ist tief,
Und tiefer als der Tag gedacht.
Tief ist ihr Weh —,
Lust — tiefer noch als Herzeleid:
Weh spricht: Vergeh!
Doch alle Lust will Ewigkeit —,
— will tiefe, tiefe Ewigkeit!”⁴²

Jest to wezwanie, które istotnie może zbudzić tych, którzy żyją jeszcze w złudzeniach, wezwanie zdolne wyprowadzić człowieka ze złudnego spokoju, a także świata złudnych i mylących idei. Analizowaliśmy obszernie znamieną pod tym względem postać w obszarze europejskiej kultury: przykład Tomasza Manna⁴³. Należąc jeszcze do tamtego świata, rozumiał on i wyraził jego koniec, jego zagładę.

I w perspektywie, która otwiera się po zamknięciu tamtej epoki, oczywista staje się prawda, że to, co miało być zniszczone i przekreślone na zawsze — człowiek — znajdzie ratunek i perspektywę dalszego rozwoju jedynie w nowym świecie.

⁴² F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden* t. 2, 588 ss. W. Berent tak przełożył ten wiersz: „Człowiecze, słysz! / Co brzmi w północnej głuszy wzyź? / Jam spał, jam spał —, / Z głębokich snu się budzę cisz: — / Świat — głębin zwał, / Głębszych niż, jawo, myślisz, śniesz. / Ból — głębi król —, / Lecz — nad ból — rozkosz głębiej łąka: / Zgiń! — mówi ból — / Rozkosz za wiecznym życiem łąka —, / — wieczności chce bez dna, bez dna!” (*Tako rzecze Zaratustra*, wyd. cyt. s. 453).

⁴³ J. Kuczyński, *Wizja zagłady mieszczańskiego świata. „Doktor Faustus” i niemiecka ideologia*. „Kultura i społeczeństwo” 2/1961 r.