

FRIEDRICH PAULSEN

---

**Schopenhauer,  
Hamlet,  
Mefistofeles**

  
wolnelektury.pl



FUNDACJA  
nowoczesna  
Polska



Ta lektura, podobnie jak tysiące innych, jest dostępna on-line na stronie wolnelektury.pl.

Utwór opracowany został w ramach projektu Wolne Lektury przez fundację Nowoczesna Polska.

---

FRIEDRICH PAULSEN

# *Schopenhauer, Hamlet, Mefistofeles*

TRZY ROZPRAWY Z HISTORII NATURALNEJ PESYMIZMU

TŁUM. JAN KASPROWICZ

# Spis treści

Przedmowa . . . . .	4
Przedmowa do drugiego wydania . . . . .	5
Artur Schopenhauer. Jego osobistość i jego filozofia. . . . .	6
Osobistość Schopenhauera . . . . .	6
Filozofia Schopenhauera . . . . .	19
Schopenhauer jako wychowawca . . . . .	32
Hamlet. Tragedia pesymizmu . . . . .	37
1. . . . .	37
2. . . . .	42
3. . . . .	47
4. . . . .	58
5. . . . .	61
Mefistofeles . . . . .	64
1. . . . .	64
2. . . . .	70
3. . . . .	75
4. . . . .	80

Der denkende Mensch fuehlt einen Kummer, der wohl gar *Sittenwerderbnis* werden kann, von welchem der Gedankenlose nichts weiss: naemlich *Unzufriedenheit* mit der Vorsehung, die den Weltlauf im ganzen regiert, wenn er die Uebel ueberschlaegt, die das menschliche Geschlecht so sehr und, wie es scheint, ohne Hoffnung eines Besseren druecken. Es ist aber von der groessten Wichtigkeit, *mit der Vorsehung zufrieden zu sein*, ob sie uns gleich auf unserer Erdenwelt eine so muehsame, Bahn vorgezeichnet hat: teils um unter den Muehseligkeiten immer noch Mut zu fassen, teils um, indem wir die Schuld davon aufs Schicksal schieben, nicht unsere eigene, die vielleicht die einzige Ursache aller dieser Uebel sein mag, darueber aus dem Auge zu setzen und in der Selbstbesserung die Huelfe dagegen zu versaeumen.<sup>1</sup>

J. Kant.

(„Przypuszczalny początek dziejów ludzkich”).

## PRZEDMOWA

Trzy rozprawy, złączone w tym tomiku, zostały napisane i ogłoszone w rozmaitych czasach; *Schopenhauer* pojawił się drukiem po raz pierwszy w roku 1882, *Hamlet* w r. 1889, *Mefistofeles* w r. 1899, wszystkie trzy w „*Deutsche Rundschau*”. Atoli pomyslane i dokonane zostały w wzajemnym do siebie stosunku. Zdaje mi się, że trzy te postaci wzajemnie na siebie rzucają światło zarówno przez swe podobieństwo, jak i odmiennosc.

Wspólny mają dar jasnowidzenia; przede wszystkim mają przenikliwie bystre oko na ujemną stronę spraw ludzkich, ukrywającą się pod zasłoną pięknego pozoru. Wspólną mają też rozkosz w ściąganiu tej zasłony i w obnażaniu rzeczywistości. Talent i dowcip, z jakim, każdy w swoim rodzaju, wykonywają dar ten, doprowadzony do artyzmu, zamienia ich w wirtuozów filozoficznej *médiance*. Wspólnym jest wreszcie tym wszystkim trzem brak miłości, tej oszczędzającej, opiekuńczej, litościwej miłości, będącej duszą chrześcijaństwa, owej miłości, która ma świadomość zła, ale spogląda na dobro, która nawet w upadku ludzką widzi duszę i jej szuka; a ten brak miłości idzie w parze z brakiem wiary: ludzie z przyrodzenia nic nie są warci; i dlatego też nie warto poświęcać dla nich trudu!

Z drugiej strony trzy te postaci rozjaśniające rzucają światło na siebie przez swą odmiennosc. *Schopenhauer* i *Hamlet* są ludźmi, *Mefistofeles* jest szatanem. Kocha to, co jest podłe i złe dlatego, że jest podłe i złe; żywioł to całkiem mu odpowiedni. Tamci w gruncie swojej istoty żywią nienawiść i wstręt do tego, co złe i co podłe. Obaj jednakże cieszą się z zła i nikczemności, o ile one potwierdzają ich teorię o ludziach i o ile dają im sposobność wykonywania swego artyzmu.

Jak lekarz nie raduje się z choroby jako takiej, ale uważa ją za zło, które zwalczać trzeba, z drugiej jednak strony, zwłaszcza jeśli jest specjalistą, wielce się nią interesuje, a nawet jako wypadek ciekawiający z pewnym traktuje ją zamilowaniem, zwłaszcza jeżeli nadarza mu sposobność uwidocznienia na niej swej bystrości i swej sztuki, tak samo *Schopenhauer* i *Hamlet* znajdują przyjemność w wykazywaniu i analizowaniu złego. Nienawidzą go, ale wyrzec go się nie mogą; szukają tego zła i ciągle nim się zajmują, nie dlatego, aby je zwalczać i świat uwolnić od niego, lecz aby je badać, aby się nim wzruszać i wylewać na nie gorzki swój humor lub złośliwy swój dowcip.

Pierwsze dwie rozprawy zostały przerobione i rozszerzone, przy czym uwzględniono także literaturę, jaka się w tym czasie pojawiła. Trzecia otrzymała tylko kilka drobnych dodatków. Z rozprawy o *Schopenhauerze* przeszło kilka zdań do mojej *Etyki*; powracają tu znowu, ponieważ w związku tym musiały być umieszczone.

---

<sup>1</sup>*Der denkende Mensch...* — Człowiek myślący odczuwa troskę, która może się zmienić w zepsucie obyczajów, a o której człowiek bezmyślny nic nie wie: jest to niezadowolone z Opatrzności, rządzącej u światym, które człowiek czuje, zastanawiając się nad dolegliwościami, tak bardzo i śnać beznadziejnie przyniatającami ród ludzki. Jest to atoli sprawa największej wagi, ażeby być *zadowolonym z Opatrzności*, jakkolwiek tak uciążliwą zakreśliła nam drogę na tym padole: częścią dla tego, ażeby wśród tych uciążliwości nie pozbywać się otuchy, częścią zaś dlatego, aby składaniem winy na przeznaczenie nie tracić z oczu własnej winy, będącej może wyłączną przyczyną złego, i w ten sposób nie pozbywać się pomocy, wypływającej z poprawy siebie samego. [przypis tłumacza]

Zjawienie się tego zbioru przypada na zmianę stulecia. Nie wiem, czy była kiedykolwiek epoka, która by ducha, ucieleśnionego w owych trzech postaciach, z tak sympatycznym powitaniem, jak koniec wieku ubiegłego. W każdym razie procedury obnażania i ściągnięcia masek nie wykonywano chyba nigdy z takim zamiłowaniem i z takim arcyzmem, jak w literaturze ostatnich lat dziesiątków. Jeżeli literaturę tę wywołały miłość prawdy i chęć dotarcia do jądra rzeczywistości, to przynoszą one zaszczyt współczesnym. Może i one brały udział w twórczości, może literatura i sztuka zbyt długo ulegały fałszywemu, słodkawemu idealizmowi, skłonności do upiększania i samołudzenia się, tak iż chęć widzenia i pokazywania rzeczy w całej ich nagości, a nawet ich pozio- mości i brzydocie, wybuchnąć musiała z gwałtownością ruchu reakcyjnego. Atoli rzeczy ostatecznych i najwyższych nie szukać w tym kierunku; właściwe zadanie sztuki i poezji zawsze polegać będzie na tym, ażeby w uchwytnych i wrażenia pełnych ujawniać kształ- tach to, co jest dobre i wielkie, i stawiać je przed oczy woli jako cel jej najistotniejszej, najgłębszej tęsknoty. Rozprawy te, mam nadzieję, uwidoczną równocześnie, że wielcy poeci, że Goethe i Shakespeare, twórcy Hamleta i Mefistofelesa, w tym właśnie widzieli zadanie poezji.

Rozprawy te całkowicie osiągną swój zamiar, jeśli wleją w czytelnika przekonanie, że słowo Tomasza à Kempis<sup>2</sup> zawiera prawdę w sobie i na czasy dzisiejsze: *Melior est humilis rusticus, qui Deo servit, quam superbus philosophus, qui se neglecto cursum caeli considerat*: Biedny wieśniak, służący Bogu, więcej jest wart, aniżeli dumny filozof, śledzący obieg niebiosów, a nie zważający na swe wnętrze — a cóż dopiero filozof, który, własne prze- oczając słabości, czyni sobie zawód z tropienia i obnażania nikczemności i niegodziwości ludzi. Zdanie, którym się i Goethe kierował, powierzając zawód ten Mefistofelesowi, podczas gdy Fausta, wielkiego badacza tajemnic nieba i ziemi, ostatecznie zbawionego przez biedną Małgosię, ku wyższym za pomocą jej wiary i miłości podniósł sferom.

Stoglitz p. Berlinem. W dzień Nowego Roku 1900.

## PRZEDMOWA DO DRUGIEGO WYDANIA

Pominąwszy kilka małych dodatków i kilka drobnych zmian formalnych, drugie to wy- danie jest przedrukiem pierwszego.

Fryderyk Paulsen.

---

<sup>2</sup>Tomasz à Kempis (1380–1471) — niem. zakonnik i mistyk, autor traktatu *O naśladowaniu Chrystusa*. [przypis edytorski]

# ARTUR SCHOPENHAUER. JEGO OSOBISTOŚĆ I JEGO FILOZOFIA.

Die philosophischen Systeme, die von ihren Verfassern fuer andere erfunden und ais Feigenblaetter, oder des Zanks oder der Schau wegen aufgestellt werden, gehen vernuenftige Leute eigentlich gar nichts an. Die Philosophen aber, die nach Licht und Wahrheit forschten fuer eigenes Beduerfniss und um sich den Stein der Unwahrheit, der sie drueckte, vom Herzen zu schaffen, gehen andere Menschen eigentlich und sehr nahe an.<sup>3</sup>

*Matthias Claudius.*

## OSOBISTOŚĆ SCHOPENHAUERA

Trzy dni przed śmiercią widział Schopenhauer po raz ostatni jednego z swoich przyjaciół, późniejszego biografa swego, Gwinera. Rozmawiali o śmierci: żegnając się, powiedział mu te słowa: bądź jak bądź, mam przynajmniej sumienie intelektualne czyste<sup>4</sup>.

Jest to jedna, pozytywna połowa sądu Schopenhauera o sobie samym. Negatywna, którą sam już zwrot ów dodać nakazuje, da się uzupełnić wyrazami, skierowanymi do Frauenstaedta (str. 280): że, o ile mu się podoba fizjonomia<sup>5</sup> intelektualna, tak jak się ujawnia w czole i oku, o tyle nie zadowala go fizjonomia moralna, uwydatniająca się w dolnej połowie twarzy, zwłaszcza w ustach. Schopenhauer przywiązywał wagę do fizjonomii, wiedział, co pragnął tym wyrazić, że mianowicie umysł swój ceni więcej niżli charakter. Odróżnia on w jednym miejscu dwa rodzaje przyjaźni: opartą na woli i ugruntowaną na umyśle; ze sobą samym utrzymywał przyjaźń pierwszego rodzaju. Podziwiał swój umysł i chętniej obcował z sobą, aniżeli z kim innym. Natomiast o woli swej niezbyt korzystnie posiadał mniemanie, omal że jej się nie wstydził, jakkolwiek, zrzucając z siebie niemylę ciężar, skłonny był dopatrywać się w tym cechy ogólnoludzkiej, właściwej także i geniuszowi.

Schopenhauera sąd o swej osobie jest w obu kierunkach wielce uzasadniony. O ile posiadał dostateczną ilość powodów, ażeby intelektualne uzdolnienie swe uważać za wybitne i niezwykle, o tyle nie miał przyczyny, aby być zadowolonym z swej woli. Było to dzikie i nieokiełzane stworzenie, które mu przez całe życie gorzkie sprawiało kłopoty. Jako filozof pogardzał Schopenhauer celami, do których dąży ogół, ponieważ widział w nich pozory dobra, a nie dobro samo; jako człowiek nie mógł się od nich oderwać; wola jego nie przestawała lgnąć do nich z obawą i pożądaniem.

<sup>3</sup>*Die philosophischen Systeme...* — Systemy filozoficzne, wymyślone przez autorów swoich dla innych i wystawione na widok publiczny jako listki figowe bądź to w chęci spierania się lub uczynienia z nich widowiska, właściwie ludzi rozsądnych nie obchodzą. Natomiast obchodzą ludzi innych, i to bardzo, ci filozofowie, którzy poszukiwali światła i prawdy dla własnej potrzeby i dla pozbycia się gniotącego ich kamienia nieprawdy. [przypis tłumacza]

<sup>4</sup>Gwinner: *Życie Schopenhauera*. Wydanie drugie 1878 str 615. Dla charakterystyki Schopenhauera dzieło to najgłówniejszym pozostanie źródłem. Książka L. Frauenstaedta i E. O. Lindnera, *A. Sch. Od niego. O nim* (1863) jest dziełem apologetycznym, zwróconym przede wszystkim przeciwko pierwszej publikacji Gwinera z r. 1862. Ważnymi są następnie listy Schopenhauera w zbiorach L. Schemanna (1895) i E. Griesebacha (u Reclama). Pióra Griesebacha, zasłużonego wydawcy dzieł Schopenhauera, mamy także opis jego życia (1897, w zbiorze *Bohaterowie ducha*, u Bettelheima); opis ten, wiarygodny co do faktów, jest przecież jednostronnym co do oświetlenia; usiłując charakter Schopenhauera w jak najkorzystniejszym przedstawić świetle, maluje obraz matki w barwach jak najciemniejszych. Wyborną, zmysłem lekarskim kierowaną i w sądzie sprawiedliwą charakterystykę ogłosił niedawno temu P. I. Moebius *O Schopenhauerze* (1899). Dodanie dwunastu rycin podnosi wartość książki; interesujące są przede wszystkim oryginalne fotografie, jest ich pięć, pierwsza z r. 1845. — Z publikacji, zajmujących się całokształtem działalności filozofa, najbardziej znanym jest dzieło K. Fischera: *Schopenhauer, jego życie, działalność i nauka* (2 Wyd. 1898). Na wyróżnienie zasługuje wydane niedawno dzieło I. Volkelta: *A. Schopenhauer, jego osobistość, nauka i wiara* (1900); z subtelnym zrozumieniem rzeczy przedstawia autor silne strony myśliciela, niemniej jednak wykazuje z przenikliwą krytyką jego jednostronności, przesady i sprzeczności w budowie systemu. Dobrym przedstawieniem stosunku jego filozofii z jednej strony do jego osobistości, z drugiej strony do jego epoki i do filozofii jego współczesnych jest dzieło A. Lehmana: *Schopenhauer, przyczynek do psychologii metafizyki* (1894). Wymieniam jeszcze dwa dzieła w języku angielskim: W. Wallace, *Life of S.* (1890) i Caldwell *Sch. 's System in its philosophical significance* (1896). [przypis autorski]

<sup>5</sup>fizjonomia (daw.) — twarz. [przypis edytorski]

W wstępie do traktatu o naprawie umysłu wymienia Spinoza<sup>6</sup> trzy przedmioty, ku którym z przyrodzenia już zwraca się wola człowieka: bogactwo, honor, rozkosz cielesna. I on ich pożądał. Ale gdy z pomocą doświadczenia zaczął nad nimi rozmyślać, nabrał w końcu pewności, że trzy te przedmioty nie tylko że nie są dobrami trwałymi, ale raczej czymś złym, ponieważ odciągają ducha od siebie samego, przeszkadzając w ten sposób jego zachowaniu i rozwojowi. Dlatego też zaniechał postanowił tych rzeczy pustych i bezwartościowych, a dążyć tylko ku dobru wieczystemu i niezmiennemu, albowiem, posiadłszy je, stajemy się uczestnikami wieczystej i niezmiennej radości. W kontemplacyjnym poznawaniu Wszechstoty bożej znalazł Spinoza dobro najwyższe; a ze skąpych wiadomości o jego życiu tyle da się przynajmniej wywnioskować, że w życiu tym nie sprzeniewierzył się zasadzie, którą w pismach ostateczną nazywa mądrością. Ta sama była to mądrość, którą w języku swoim wyraził mnich średniowieczny, że tylko zaprzeczenie woli przyrodzonej, że tylko wyrzeczenie się pozornych dóbr świata za pomocą potrójnego ślubu ubóstwa, czystości i posłuszeństwa otwiera nam drogę do uzyskania dobra najwyższego, wiecznej szczęśliwości i oglądania Boga. Z najgłębszym przekonaniem Schopenhauer do tej samej przyznaje się mądrości; atoli ujarzmić wolę przez rozwagę — to mu się nigdy nie udało; żądze gwałtownie parły ku temu, co razem z mędrce i świętym, jako filozof, lekce sobie ważył. Wykaże to kilka rysów, zapożyczonych z wiarygodnego materiału, który nam podają jego żywotopisarze.

Najglówniejszy rys w moralnej fizjonomii Schopenhauera to silna bardzo świadomość siebie, objawiająca się jako uczucie bezwzględnej przewagi nad innymi: widział w sobie geniusz w otoczeniu ludzi tuzinkowych, których lekceważyć i lekceważąco traktować nie tylko ma prawo, ale i obowiązek względem siebie samego, ażeby zawsze baczyć na przepaść, która go od nich dzieli, i nie pospolicować się z nimi. Świadomość ta była niewątpliwie uprawnioną; co więcej, nie można by sobie życzyć, aby charakterowi jego na niej zbywało: w śliskiej literacko-akademickiej karierze chroniła go od kroków męża takiego niegodnych. W ogóle pragnąć, ażeby Schopenhauer co do istoty swego charakteru był innym, aniżeli był w rzeczywistości, znaczyłoby to samo co pragnąć, iżby literatura niemiecka Schopenhauera nie posiadała: dzieła te mógł tylko taki pisać człowiek. Nie mniej przecież jest pewnym, że z tego rysu charakteru wyrasta, zarówno dla niego, jak i dla innych, niejedna przykrość, że zachowanie się jego nie zawsze było chwalebne i że bynajmniej nie zasługuje na to, aby je naśladować.

Świadomość ta występuje w jego latach młodzieńczych jako niepohamowana pycha. W Gotha, gdzie, zrzuciwszy z siebie narzucone mu wolą ojca jarzmo zawodu kupieckiego, w swobodnym stanął do gimnazjum stosunku, uniemożliwił się niebawem, wyszydziwszy wierszami jednego z nauczycieli (1807). Zdarzenie samo nie jest zapewne tak niezwykle, niezwykle natomiast trzeba nazwać to, że wiele lat później, w życiorysie swym, doręczonym wszechnicy berlińskiej z powodu habilitacji, zdarzenie powyższe z wymienieniem nazwiska wyborową opisał łaciną. Rzadko kiedy podobne dokumenty nadają się do tego rodzaju przypomnień, jak w ogóle ta jego *Vita* jest dzięki swej długości i szczególnemu tonowi unikatem. Każdy wyraz daje do poznania, że idzie tutaj nie o bieg życia pierwszego lepszego docenta, ale o zjawisko szczególne i nieporównane, ze wszech miar zasługujące na to, ażeby na wszechstronne opisanie go nie żałować trudu<sup>7</sup>.

<sup>6</sup>Spinoza, *Baruch* (1632–1677) — holenderski filozof pochodzący z żydowskiej rodziny z Portugalii. Przedstawiciel racjonalizmu, twórca systemu filozoficznego mającego u podstaw jedną, wieczną i wszechogarniającą substancję, nazwaną naturą lub Bogiem. [przypis edytorski]

<sup>7</sup>*Vita* i podanie habilitacyjne ogłosił pierwszy Gwinner str. 232–244. Wymianę listów z dziekanem Boeckhem i równoczesną korespondencję o tej sprawie z Osannem wydrukował Schemann (str. III i n.). Uważam jednak za przypomnienia godne, że w fakultacie berlińskim ton tych dokumentów nie przebrzmiał niepostrzeżenie. W aktach registratury uniwersyteckiej znajduje się pismo dziekana, za pomocą którego puścił w fakultecie podanie habilitacyjne w obiegu; do wezwania, aby profesorowie oświadczyli się w sprawie docentury, dodał uwagę: „Mimo bijącej w oczy w tym załączniku niemałej zarozumiałości i nadzwyczajnej próżności p. Sch., mniemam, iż ze względu na kwalifikacje petenta habilitacji jego sprzeciwiać się nie można”. Poleca także umieszczenie podania jego w katalogu wykładów przed wygłoszeniem prelekcji w fakultecie i prelekcji publicznej. Hegel na to się zgodził, v. Raumer natomiast i Erman wyrazili co do tego swe wątpliwości, a Weiss dodał: „wyznaję, że niesłychana pyszałkowatość pana Sch. nie dodaje mi chęci do oświadczenia się za okazaniem mu szczególnych względów ze strony fakultetu. Nie wątpię jednak, że prestatje będą wystarczające”. Siedmioma głosami (pomiędzy tymi i głosem Hegla) przeciw trzem uwzględniono podanie. Dnia 23 marca 1820 wygłosił Schopenhauer w fakultecie próbny wykład o czterech różnych rodzajach przyczyn; podczas col-

To samo wrażenie wywiera i korespondencja, którą krótko przedtem (1818) miał o swym głównym dziele z nakładcą Brockhausem: w korespondencji tej spotykamy się już z wzmianką o „ordynarnych profesorach”, usiłujących tłumić prawdę (t.z. Schopenhauera naukę o barwach). A w innym liście naciera na swego wydawcę: „Żebyś pan przypadkiem nie ważył się patrzeć na mnie i obchodzić się ze mną jak z autorami pańskiej encyklopedii i tym podobnymi, kiepskimi pismakami, z którymi tyle mam wspólnego, że, jak oni, używam od czasu do czasu atramentu i pióra”. (Griesebach, Listy Schop. str. 29 i nast).

Nie omylimy się, jeżeli ten pyszałkowaty ton złożymy po części na karb świadomości, dzięki której odczuwał przepaść, dzielącą społeczne jego stanowisko od ówczesnego świata uczonych. Pochodząc z poważanego i bogatego domu kupieckiego, spoglądał na ówczesnych uczonych niemieckich, na profesorów, nauczycieli i literatów, jak na nędznych głodomorów, zmuszonych dla miłego grosza pisać od wiersza albo udzielać lekcji w szkole czy na wszechnicy; nie omieszczał też zawsze, ilekroć zalecał swoją osobę, spoglądać z dumą na niezależne swe stanowisko. Równocześnie odczuwał też z dumą swoją przewagę światowego, w podróżach i w towarzystwie nabytego wykształcenia nad zwykłą pokojową i książkową uczością; wołał też utrzymywać stosunki, o ile ich w ogóle szukał, z światowcami, aniżeli z właściwymi uczonymi. Wchodzi tu także w grę różnica pomiędzy jego nowożytnymi, przeważnie na naukach przyrodniczych opartymi studiami a staroświecką, w szkołach klasztornych nabytą uczością teologiczną.

Atoli ten sam przymiot jego usposobienia zwraca się także przeciwko rodzinie. Pycha i nieznośne zachowanie syna przyczyniło się w głównej mierze nasamprzód do zakłócenia, a ostatecznie do zupełnego zburzenia stosunku z matką. Na jego uniewinnienie można, co prawda, powiedzieć, że okazywanie czci dziecięcej tej matce niełatwym było zadaniem. Kochała syna, ale bardziej jeszcze kochała siebie. Była to kobieta niewątpliwie uzdolniona i nie złego serca, odznaczała się jednak naiwnym samolubstwem wykształconej damy. Męża właściwie nigdy nie kochała; pojąwszy ją w małżeństwo jako dziewczynę o niemal dwadzieścia lat młodszą i w skromnych wyrosłą stosunkach, otoczył ją wielkim zewnętrznym przepychem i wygodami bogatego kupieckiego domu. Gdy po dwudziestoletnim pożyciu, uległszy naglej śmierci (1805), zwrócił jej swobodę urzędzenia się według własnych upodobań, zamieszkała w Weimarze jako bogata i interesująca wdowa; punktem środkowym jej życia stały się odtąd wieczory towarzyskie, na których dwa razy tygodniowo gromadziła naokoło siebie najprzedniejsze umysły tego miasta z Goethem na czele. Wieczory te niepospolitą odgrywają też rolę w wyznaczeniu stosunku do syna. Po owym wypadku w Gotha pozwala mu wbrew swej woli przybyć do Weimaru; nie zabiera go jednak do domu, wolno mu tylko przychodzić na obiad i na wspomniane dwa wieczory, co do których obawia się, że „nie będą dlań tak przyjemne, jak dla biorących czynny w nich udział ludzi starszych i dotąd od niego znaczniejszych”. W jednym z późniejszych listów określiła warunki uczestnictwa w zebraniach: „Na moich wieczorach towarzyskich możesz u mnie jadać, jeżeli powstrzymasz się od pustych dysput i wszelkich narzekań na głupotę świata i nędzę ludzką, ponieważ sprowadza mi to złe noce i sny daje niespokojne, a ja lubię dobrze spać”. Innym razem nazywa go „nader przykrym i nieznośnym”: „wszelkie twe dobre przymioty przyćmiewa twoja przemądrzałość i czyni cię bezpożytecznym dla świata, jedynie dlatego, ponieważ nie umiesz powściągnąć w sobie zacieklego przekonania, że wszystko wiesz lepiej od innych, ponieważ wszędzie widzisz błędy, prócz w sobie samym, i wszystko chciałbyś ulepszać i naprawiać”. (Gwinner str. 67 i nast.).

Jak widzimy, niezbyt miły kreśli matka obraz swego prawie dwudziestoletniego syna; zdaje się jednak, że obraz ten jest wynikiem dobrej obserwacji, a radom jej, zmierzającym do unormowania stosunku, nie można odmówić słuszności. Zresztą w listach tych odzwierciedla się i jej własny obraz: próżność matki z powodu mądrości syna walczy tutaj z ukochaniem spokoju i wygodę światowej, wykształconej damy. Prawdopodobnie nie zbywało w odpowiedziach syna na sarkastycznych uwagach, gdyż wnikliwość jego w ludzkie słabości nie mniejszą była od wnikliwości matki. Później, po skończeniu wszechnicy, zupełne pomiędzy nimi nastąpiło zerwanie; wstrętny dla niego stosunek matki z pewnym przyjacielem domu, a także wielki, może i nadmierny zbytek dołały oliwy do ognia; po

---

loquium nadarzyła mu się sposobność, jak sam to później wyznaje, pokazania wobec całego fakultetu nieuctwa Hegla w fizjologii. [przypis autorski]



raz ostatni widział matkę w roku 1814; od tego czasu, jakkolwiek żyła jeszcze lat 24, ustąpiło między nimi wszelkie osobiste obcowanie. Może tak było i najlepiej: oboje zbyt dużo mieli rysów wspólnych, znali się nawzajem zbyt dobrze, aby mogli żyć ze sobą razem; każde zetknięcie się bolesne sprowadzało starcia<sup>8</sup>.

Opuściwszy na zawsze dom matki, żył następne cztery lata w Dreźnie; były to lata koncepcji i wypracowania systemu. Jeden z uczestników kółka literackiego, w którym Schopenhauer bywał, pozostawił nam wizerunek młodzieńca: „Niekępowanej niczym uczciwości, szorstki i surowy, twardy i stanowczy we wszystkich kwestiach naukowych i literackich, zawsze wobec przyjaciół jak i wrogów nazywający każdą rzecz po imieniu, zamilowany w dowcipie, często grubiański, prawdziwego pełen humoru, przy czym niejednokrotnie blondyn ten o szaroniebieskich płonących oczach, z dwiema długimi bruzdami po obu stronach nosa, z głosem nieco piskliwym i urywanymi, gwałtownymi gestykulacjami rąk nader groźnego nabierał wyglądu”. Żyjąc samotnie i nieskłonny do ubiegania się o przyjaciół, uchodził za dziwaka; zjawiwszy się w towarzystwie, dawał zwykle powód do walki: „nie owijając niczego w bawełnę, grał rolę nieprzyjemnego, zjadliwym sarkazmem zaprawiał kawy<sup>9</sup>, bez żenady dawał wodze swemu nieokiełzanemu humorowi, rzucał w twarz najprzykrzejszymi okruchami Szekspira i Goethego; uchodził też zawsze za stracha, którego się wszyscy bali, a nikt nie miał odwagi płacić pięknym za nadobne”. (Griesebach str. 113 i nast.) Z tego samego czasu (1818) pochodzi też list niejakiego Quandta, człowieka, należącego do najbliższych przyjaciół Schopenhauera i oddanego mu do późnej starości, list, wystosowany do siostry Adeli (u Schemanna, str. 489 i nast.). Z głęboką przyjaźnią dla obojga rodzeństwa, wypowiada przed siostrą swoje obawy i ból z powodu wzrastającego osamotnienia, w które brat jej z umysłu popada, z powodu zasklepienia się w twardym, strasliwym samolubstwie, nieuniknionym skutku takiego trybu życia. Prosi ją gorąco, aby siostrzaną spowodowała go miłością do naprawienia także stosunków z matką.

Skończywszy rękopis głównego dzieła, udał się Schopenhauer do Włoch. W Rzymie zawiązał przelotne znajomości z kolonią artystów niemieckich; zachowywał się tutaj tak samo, jak w Dreźnie; największe rozgoryczenie wywołał jawnym lekceważeniem panującego wówczas kierunku romantycznego, zwracającego się ku motywom narodowym i religijnym. „Naród niemiecki — powiedział pewnego razu w Cafe Greco — jest ze wszystkich najgłupszym, duchową przewagę swą uzyskał jednak przez to, iż żadnej nie posiada religii”. Trzeba przyznać, że, jak mawiała matka, umiał być nader przykrym i nieznośnym.

Ujawniająca się tutaj rozkosz sprzeciwiania się rzeczom powszechnie uznanym jest znamienitym rysem w wizerunku myśliciela i pisarza: całe życie było to potrzebą jego serca, aby okazywać pogardę wszystkiemu, co jakiegokolwiek miało uznanie, czy to była filozofia Hegla, czy Newtona nauka o barwach, prawowierność kościelna, czy nowomodny materializm, romantyka czy marzenia o średniowieczynie, liberalizm filosemicki czy kulturą zachwycający się optymizm; opozycja i przekorność oto żywioł, w którym się czuje najlepiej; inni mogą szukać pewności w uznawaniu rzeczy powszechnie przyjętych, on pewność tę znajduje w przekorze; wzgardziłby sobą, gdyby się kiedykolwiek przyłapał na gorącym uczynku myślenia o czymśkolwiek, sądzenia i odczuwania czegośkolwiek w sposób, jak świat odczuwa i sądzi.

Jest to nastrój, będący podkładem pierwszej przedmowy do głównego dzieła: daje ono właśnie to, czego pod nazwą filozofii tak długo szukano, daje rozwiązanie zagadki świata i życia. Co prawda, książka ta czytelnikowi do gustu chyba nie przypadnie, przeciwnie, będzie książką *paucorum hominum*<sup>10</sup>, bo „któż z oświeconych tej doby, której wiedza dotarła szczęśliwie do tego punktu, gdzie wyrazy paradoks i fałsz jednakie mają znaczenie, mógłby pogodzić się z tym, że na każdej niemal stronicy znajduje myśli, będące najzupeł-

<sup>8</sup>Z listów Schopenhauera do matki i siostry nie zachował się ani jeden; prawdopodobnie nie bez jego woli zniszczono je po śmierci siostry. Zbývá nam wskutek tego na materiale bardzo ważnym; listy z czasu, gdy się urabiał jego charakter, miałyby dla zrozumienia jego natury doniosłe znaczenie. Nie ma co prawda powodu do przypuszczenia, aby nam obraz jego w jaśniejszym ukazały światło. Subtelny i sprawiedliwy sąd o matce znajduje się u Moebiusa (str. 20 i następne). [przypis autorski]

<sup>9</sup>kawy (daw.) — żale, pretensje. [przypis edytorski]

<sup>10</sup>*paucorum hominum* (łac.) — dla niewielu osób. [przypis edytorski]

niejszym przeciwieństwem tego, co za skończoną na zawsze uważał prawdę?”. Zresztą jest Schopenhauer w ustępie tym niewątpliwie dzieckiem swego czasu; przynajmniej w tym jest on bardziej pokrewny Fichtemu, Schellingowi i Heglowi, aniżeli sławionym przez siebie w przeciwieństwie do tamtych filozofom doby Oświecenia. Zgoda z powszechną opinią świata, zgoda z pojęciami zdrowego rozsądku uważana bywa w tej grupie za złe największe, jakie spotkać może filozofa: pod nazwiskiem płytkości czyni się z niej zarzut przeciwnikowi. Odpowiada temu przezazdrosne podkreślanie odrębności i samodzielności także wobec myślicieli pokrewnych; jeden drugiego znieść nie może, każdy do bezwarunkowego dąży jedynowładztwa. Wszystko to wspólnym jest u Schopenhauera z mężami, których traktuje jako swoich antypodów. Bezwzględna, nieograniczona samodzielność, świadoma siebie, sprzeciwianie się otoczeniu, oto *habitus*<sup>11</sup> jego ducha. Niczego tak nienawidzi, jak być jednym ze stada; nic nie jest mu bardziej obcym od wspólnoty pod jakąkolwiek bądź postacią; nie znajduje w sobie ani śladu zdolności, aby być członkiem czy to rodziny czy stanu, narodu czy wreszcie ludzkości. Śmieje się, gdy mu zwracają uwagę na podobny, ale niezbyt pochlebny portret matki w *Wspomnieniach* A. Feuerbacha; gardzi i wyszydza towarzyszy stanu, profesorów uniwersyteckich; gardzi i wyszydza Niemców, gardzi i wyszydza ludzi, dla których ma wyraz: *bipedes*<sup>12</sup>. Nie chce niczym być więcej, jak tylko sobą, pragnie uchodzić za człowieka odosobnionego, odosobnienie jest dlań koroną bytu.

Na krzywdy, rzeczywiste czy urojone, reagowała ta dumna świadomość siebie z niepohamowanym gniewem. W dwóch wydarzeniach w pierwszym czasie docentury berlińskiej ujawnia się cała nieokielezana gwałtowność jego natury. Jedno z nich to powaśnienie się z jednym z kolegów. Krótko po nim habilitował się na wszechnicy berlińskiej do filozofii F. E. Beneke. Ocenę *Świata jako woli i przedstawienia*, którą tenże pomieścił w jenajskim czasopiśmie literackim, odczuł Schopenhauer jako krzywdę literacką, a jednocześnie jako próbę podkopania jego stanowiska akademickiego. W artykule, przesłanym czasopiśmie: „Niezbędne skarcenie kłamliwych cytatów”, wyparł się potrzeby wszelkiej rozprawy z anonimowym krytykiem jako niegodnej siebie, napiętnował go jednak bardzo surowo za zbrodnicze czepianie się jego tekstu za pomocą niedokładnych przytoczników. Kilkakrotne prośby Bogu ducha winnego Benekego, ażeby osobistym rozmówieniem się położyć tamę zgorzeniu, odrzucił z największą bezwzględnością. Uwagi godną jest także groźba, zawarta w liście, towarzyszącym „skarceniu”, a przesłanym wydawcy czasopisma literackiego, prof. Eichstaedtowi w Jenie (6. stycznia 1821, u Schemanna str. 142): Na wypadek, gdyby się wzbraniał wydrukować jego artykuł, ogłosi go natychmiast w szczęściu innych literackich i politycznych pismach wraz z uwagami zarówno co do tego wzbrania się, „jako też co do tego, że o dziele, którego wartość i doniosłość uzna społeczeństwo, kazałeś pan wyrokować takiemu, ledwie z karceru wyszłemu chłystkowi”.

Jeżeli w tej sprawie zwyciężył, to kilka miesięcy później (w lecie 1821) gwałtownością swoją wielkiej nabawił się przykrości; naraził się naprzód na długoletni proces, a potem na dłużej jeszcze trwające odszkodowanie. Pewnego dnia spotkał w sieni mieszkania swego podstarzałą już szwaczkę, która u tej samej mieszkała gospodyni, i wzbraniającą się odejść dwukrotnie własnoręcznie przemocą wyrzucił. Osoba ta, podawszy, że odniosła szwank na zdrowiu, umiała w pięcioletnim procesie wyprawować orzeczenie alimentacyjne: przez lat dwadzieścia musiał jej płacić 15 talarów kwartalnie, aż nareszcie mógł śmierć jej gorzkim powitać dowcipem: *obit anus, abit onus*. Czy naprawdę stała mu się krzywda — w przytoczonych u Gwinnera (str. 304 i następ.) pismach obronnych słyhać zgrzytanie zębów bezprawiem dotkniętego człowieka, zmuszonego ulec prawu — nie będziemy się nad tym zastanawiać. W każdym razie doświadczenie to gorzką było dla niego nauką. Naraziło go ono zapewne na bolesną skruchę. W obfitującym w trafne uwagi rozdziale o prymacie woli w samowiedzy (*Świat jako wola i przedstawienie* II, 19) mówi on o tym, „jak wola bierze nałożone jej przez intelekt wędzidło w zęby i pędzi, ażeby potem bezmyślny ten pośpiech odpokutować skruchą”. Z tych samych doświadczeń wyrosły i refleksje, zajmujące się techniką zemsty; milczeć i czekać, ażeby potem

<sup>11</sup>*habitus* — właściwości danej osoby. [przypis edytorski]

<sup>12</sup>*bipedes* (łac.) — dwunogi. [przypis edytorski]

z jasną głową i pewną ręką wymierzyć w sedno: Zimnokrwiste zwierzęta są jadowite. Schopenhauer techniki tej nie posiadał; dlatego właśnie odczuwał jej wartość.

Powoli, zamiast niej, zyskiwał mądrość, każącą omijać krzywdy przez odsunięcie się od ludzi; w ten sposób ominął także gniew i ból z powodu niemożności jawnego ich zadowolenia. Unikał nawet starć literackich w postaci zetknięć osobistych. Zajście z Benekiem, ujawniające zresztą całą jego gwałtowność i nieprzejednaność, było może jedynym tego rodzaju wypadkiem. Z czasem uzyskał Schopenhauer to, co sam nabytym zowie charakterem i co objaśnia jako metodyczne przeprowadzenie osobistym warunkom odpowiadającego trybu życia na podstawie znawstwa swej własnej indywidualności, zwłaszcza zaś własnych sił i słabizn, powolnym zdobytego doświadczeniem. Uzyskawszy to, staje się człowiek uczestnikiem rozkoszy w odczuwaniu swej siły, a rzadko kiedy dozna bólu, polegającego na przypomnieniu słabości, upokorzeniu, „które może największy sprawia ból duchowy”. (*Świat jako wola i przedstawienie* I, § 55, ku końcowi). Widział, że z ludźmi żyć nie może, ani w dobrym, na to miał zbyt dużo drażliwości w sobie, ani też w złym, do tego zbywało mu na zimnym zastanowieniu; postanowił więc żyć bez ludzi. Było to życie, odpowiadające warunkom jego osoby, prowadził je zaś do końca z konsekwencją i doskonałością, która estetyczną wzbudza sympatię. Około połowy roku dwudziestego poczynił jeszcze kilka ostatnich prób celem uzyskania w świecie akademickim odpowiedniejszego stanowiska; czynił zabiegi, aby znienawidzony porzucić Berlin, w którym tylko jedno wykładał półrocze, i przenieść się na jedną z wszechnic południowo-niemieckich; miał na oku Heidelberg i Würzburg. Ale starania te speliły na niczym. I od tej chwili zanurza się w osamotnieniu frankfurckim, w dwudziestoletnim osamotnieniu tak głębokim, że niemal zupełnie znika z oczu. Kilka drobnych pism świadczy, że jeszcze żyje; ale o stosunkach z ludźmi, o jego bycie osobistym przez dwa dziesiątki lat prawie że nic nie wiemy. Dopiero u progu starości wynurza się na nowo. Zjawili się pierwsi jego uczniowie, ich to odwiedzinom i relacjom zawdzięczamy pierwsze bliższe wieści o sposobie życia pustelnika.

Niejedni potępiali go za to umyślne odosobnienie. Przede wszystkim czynią mu wyrzut, że porzucił karierę uniwersytecką, zaledwie ją zaczawszy. Stanowisko na wszechnicy, powiada Haym, nadarzające mu się tutaj współzawodnictwo byłoby skutecznym dla niego środkiem celem złamania samolubstwa i zatwardziałej jednostronności. Skuteczny wpływ atmosfery uniwersyteckiej na jego filozofię uwydatnił się też w krótkim czasie jego docentury. Zdaje mi się, że Schopenhauer znał lepiej swą naturę. Zajmowanie posady nauczycielskiej, połączona z tym konieczność walki i zgody z kolegami, trudy wykładowe i egzaminowe byłyby naturę jego wyczerpały. Wobec kolegów i studentów nie byłby nigdy przezwyciężył lub chociażby zataił uczucia, że właściwie całe to towarzystwo uwłacza jego godności, że akademicka czynność nauczycielska odpowiada w sam raz przeciętnemu profesorowi, lecz dla geniusza uciążliwym staje się rzemiosłem. To samo tyczy się także jego wstępu do życia rodzinnego. Wszystkie małostkowe zatargi, nieuniknione w wspólnym pożyciu, tysiącna zależność od towarzystwa, w które dostaje się człowiek żonaty, byłyby, przy jego temperamentie, niewysychającym źródłem dolegliwości, gotowych zniszczyć mu duszę. Żyjąc bez urzędu i rodziny, niezależny, o ile nim w ogóle człowiek być może, wymógł na swojej naturze życie względnie najlepsze. Jeżeli Arystoteles słusznie powiada, że najlepszym szewcem jest ten, co z posiadanej właśnie skóry najlepsze umie wykonać obuwie, to Schopenhauer może sobie rościć prawo do chwały, że był dobrym mistrzem życia.

Silnemu poczuciu swej wartości towarzyszyła u Schopenhauera żądza uznania. Nie była to pierwotnie pospolita ambicja, uganiająca się za odznaczeniem i stanowiskiem czy koleżeńską pochwałą: wszystko to mógł być uzyskać, gdyby był odpowiednio poczynił kroki; było to raczej płomienne pragnienie, ażeby w myślach jego prawdziwą uznano filozofię, a w nim filozofii tej twórcę. Mało ceniąc współczesnych literatów, nie był przecież obojętnym na ich sądy. Jest to może zachowanie pełne sprzeczności. Ale nie było chyba człowieka, który by w pogardzie dla wyroków świata taką okazywał konsekwencję, ażeby mówiąc jego słowami, nie zwracał na to uwagi, że na niego uwagi nie zwracają.

Już w roku 1822, wybierając się po raz drugi do Włoch, usilnie polecił przyjacielowi swemu, Osannowi, aby bacznie śledził wzmianki o jego dziele, nie tylko w pismach

literackich, ale także w książkach, podręcznikach, gazetach, programach i dysertacjach. Równocześnie daje wyraz lekceważeniu kolegów po fachu i mówi: — „Nienawidzą mnie wszyscy jak najserdeczniej, na tym punkcie godzą się z sobą ludzie najmniej zgodliwi; ponieważ żadnemu z nich nie uczyniłem nic złego, przeto nienawiść ta bardzo jest dla mnie pochlebna”. (Scheinann str. 126). Naturalnie, zawiść i nienawiść jest formą, w której objawia się uznanie dla genialności ze strony miernoty. Widać, że teoria Schopenhauera jest pod każdym względem starszą od jego doświadczenia. Ale obok tej formy uznania domagał się także podziwu. Że tego nie było, że go nie podziwiano ani nie uwielbiano, co więcej, że go nawet nie zwalczano ani nie ścigano, przynajmniej na papierze, jak Spinozę lub Hume’a, że, poza wieloma recenzjami głównego jego dzieła, przeszli nad nim ludzie do porządku dziennego, jak gdyby się nic nie wydarzyło, sprawiło mu to w jego życiu, obfitującym w gorycze, najbardziej gorzkie godziny. Świadczy o tym gorycz pamfletów, którymi później mścił się za niezwracanie nań uwagi zarówno na tych, których stawiano ponad nim, jak i na tych, którzy, według jego mniemania, powinni byli głosić jego sławę. Wylew gniewu, tak obficie ujawniający się w jego pismach od połowy trzeciego dziesiątka lat, działał, zdaje się, na ból jego uśmierniająco. Równocześnie wzrok jego odwraca się od terażniejszości ku przyszłości; w tonie wyniosłym i dumnym apeluje on ponad głowami żyjącego pokolenia do sprawiedliwszej potomności. Wyrzekłszy się w ten sposób powodzeń zewnętrznych i stanowiska, uzyskał snac<sup>13</sup> i w tym względzie równowagę umysłu, której nie zbywało na spokoju i godności.

Niestety, starzejąc się, nie umiał wobec chwalby pierwszych, zbyt późno zjawiających się wielbicieli, tego dumnego zachować spokoju. Doznajemy uczucia śmieszności, urazy i zarazem smutku, patrząc, jak ten sam człowiek, który w najsilniejszych wyrazach rezygnował z poklasku współczesnych, który tak często zaznaczał swą pewność trwałego wpływu i wiecznej chwały u potomności, w ostatnim lat dziesiątku zwraca uwagę na najdrobniejsze oznaki uwielbienia ze strony najmarniejszego współczesnika. Listy do tak zwanych apostołów, Frauenstaedta, Lindnera, zwłaszcza zaś Dawida Ashera są naprawdę zawstydzającymi świadectwami ludzkiej słabości. Żaden znaczny człowiek nie zostawił tak mało znacznych, tak drobnostkowych listów. Treść wielu z nich składa się wyłącznie z wiadomości, dotyczących rozmaitych pochwalnych wzmianek o jego filozofii w dziennikach, książkach, listach, o różnych odwiedzinach, oraz z usilnych próśb, ażeby o wszystkich tym podobnych oznakach nadchodzącej sławy, które uszły jego uwadze, a które spostrzegą zamieszkali w Berlinie i Lipsku, donoszono mu w listach — „nie frankowanych<sup>14</sup>, gdyż moja to sprawa!” Przy tym powtarzają się nieustanne podziękia za wyświadczony „apostolskie” usługi i zachęty do usług nowych. Zaprawdę, próżność nigdy większych nie świeciła triumfów, aniżeli tutaj, wzięwszy pod jarzmo swoje tego dumnego człowieka.

Oczywiście wchodzi tu w grę wiek i próżność, właściwa starości. Niektórych z tych listów byłby sobie młodzieńczy Schopenhauer nigdy nie wybaczył. Musiał doświadczyć na samym sobie, co pewnego razu powiedział o Kancie, że słabość starcza „poraża nie tylko głowę, ale i sercu nieraz hart odbiera, potrzebny do zasłużonej pogardy dla współczesnych wraz z ich sądami i zamiarami: hart, bez którego nikt wielkim nie zostanie człowiekiem” (Schemann str. 187).

Drugi, główny rys w naturze Schopenhauera stanowi wielka podatność dla *przyjemności zmysłowych*, i na odwrót, *wielka wrażliwość* na cierpienia umysłowe, stąd silny popęd, aby tych unikać, a szukać tamtych. U Schopenhauera nie ma całkowicie tego, co w oczach stoików czyniło z Sokratesa prawdziwego filozofa, pewnej mianowicie surowości i obojętności dla wszelkich uczuć zmysłowych. Z rozkoszy i wygody czynił sobie studium. Gdy po rzuceniu kariery akademickiej rozglądał się za miejscem pobytu, wpadł mu w oczy przede wszystkim Frankfurt i Mannheim. U Gwinnera znajduje się ustęp (str. 341), w którym rozważa i porównywa ze sobą przyjemność obu tych miast: powietrze, okolica, woda, kąpiele, dentyści i inni lekarze, kawiarnie, kościoły, teatr, obiady i wieczery, bezpieczeństwo wobec złodziei i ciekawskich — oto, obok kwestii książek i zbiorów, najgłówniejsze szczegóły, którymi się zajmuje.

<sup>13</sup>snac a. snadz (daw.) — widocznie. [przypis edytorski]

<sup>14</sup>nie frankowany — bez znaczka a. opłaty, prawdep.: opłacany przez adresata. [przypis edytorski]

Buridanowski<sup>15</sup> wybór padł, po odbytej próbie, na Frankfurt. Sztuka życia, którą tam wykonywał przez lat niemal trzydzieści, znana jest dostatecznie z rozmaitych szczegółowych opisów. Trzeba przyznać, że troskliwość w roztrząsaniu najdrobniejszych spraw, obliczonych na dogodzenie ciała, zadziwia nieco u człowieka, dowodzącego z naciskiem, iż spadło nań takie doniosłe zadanie życia, jak stworzenie filozofii ostatecznej.

Również i bezżenność jego złączona jest z obawą przed dolegliwościami, utratą swobody i wygod. Nie wstręt do kobiet odwiódł go od założenia rodziny, ale wstręt do wzięcia na siebie obowiązków i ciężarów, które nakłada małżeństwo. W latach młodszych silna, żywa zmysłowość niemalą w jego życiu odegrała rolę; wiemy to nie tylko od biografów; jego pisma, tak często poruszające problem życia płciowego, dostatecznym są tego dowodem. Schopenhauer filozofuje wyłącznie na temat rzeczy, których sam doświadczył. I to również z tego samego wiemy źródła, że doznał w tej mierze niemało trwogi i troski, niemało rozczarowania i skruchy; popęd płciowy przedstawia się refleksji jego jako demon, zmuszający jednostkę, aby celowi obcemu, to znaczy rodzajowi, własne poświęciła szczęście; wyswobodzenie się odeń jest największym przymiotem starości. Zresztą we wszystkich tych sprawach zamknął doświadczenie swoje w teorematy: wysoka zdolność intelektualna i silne popędy zmysłowe idą zawsze w parze, wigor fizyczny to grunt przyrodzony, z którego jedynie wyrasta geniusz. Tak samo jednak stworzył teorię z swojej bezżenności: mąż, obdarzony wysokim uzdolnieniem umysłowym, geniusz, wyższe ma obowiązki względem ludzkości, które go zwalniają od poziomego<sup>16</sup> obowiązku pojęcia żony i wychowywania dzieci. Uniewinnienia zaś czy usprawiedliwienia jego korsarstwa w tym względzie szukać trzeba w nauce o niższości kobiety.

Możność wygodnego życia zawisła<sup>17</sup> jest od majątku. Schopenhauer wie to nie tylko wskutek zastanowienia ale i dzięki instynktowi, że *popęd* posiadania głębokie w naturze jego zapuścił korzenie. Popęd ten nie tyle ma charakter zarobkowy — zawodu kupieckiego nie znosił, na to zbyt wielką była w nim miłość życia duchowego; żądza to raczej utrzymania i ukrycia dobytku. I w uciążliwych warunkach umiał z niezwykłą odpornością ojcowskie utrzymać dziedzictwo i mądrze je pomnożyć. Bardzo charakterystycznie postąpił sobie podczas pewnego przesilenia. Część jego majątku złożoną była wraz z majątkiem matki i siostry w jednym z domów handlowych w Gdańsku. Gdy dom ten w roku 1819 zawiesił wypłaty, stracili wierzyciele 70%; sam tylko Schopenhauer umiał cały uratować kapitał wraz z odsetkami. Szczególną korespondencję, w której walczy o swą własność, podał nam Gwinner. Sprytem, jakiego by się najlepszy nie powstydział adwokat, odłączył się od reszty wierzycieli, którzy zgodzili się na układy, a potem, żadnych nie zachowując względów, przyparł firmę do muru i zmusił ją do zapłacenia mu trzech jego weksli. Przy tej sposobności w listach jego mamy coś w rodzaju uciechy szajlokowskiej<sup>18</sup>: „Gdybyś pan miał zamiar zasłaniać się niewypłacalnością, to ja panu udowodnię, że rzecz ma się wręcz przeciwnie, i to za pomocą konkluzji, którą wielki Kant wprowadził do filozofii, ażeby nią udowodnić moralną wolność człowieka, mianowicie konkluzji, z powinności wywodzącej możliwość. To znaczy: jeżeli pan nie zapłacisz, weksel pójdzie do sądu. Widzisz pan, że można być filozofem, niekoniecznie będąc przez to głupcem”.

Czy ten sposób wymuszenia swego prawa leży jeszcze w obrębie przyzwoitości kupieckiej, sądzić o tym nie mogę; uważałbym jednak za zjawisko całkiem naturalne, gdyby ów dom kupiecki przy nazwisku jego następującą położył uwagę: że jest to człowiek, którego trzeba się strzec, warowania korzyści swej nie zaniecha. Sam zaś Schopenhauer „forsowne” swoje postępowanie usprawiedliwiał wobec siebie uwagą, że niezbędnym dla spełnienia jego zadania warunkiem jest dlań wyzwolenie się od przymusowej pracy, nie mówiąc o pisaniu dla zarobku, a tym samym uniezależnienie się od łaski i uznania świata; warunkiem zaś wyzwolenia jest utrzymanie dziedzictwa ojcowskiego, które mu z łaski losu przypadło w udziale. Dlatego też winien on to sobie i swojej filozofii, ażeby wszystkimi, jakie tylko mieć może, środkami prawnymi prowadzić walkę o własność.

<sup>15</sup>*buridanowski* — historia o osle Buridana odpowiada polskiemu przysłowiu „osiolkowi w żłoby dano”. [przypis edytorski]

<sup>16</sup>*poziomy* (daw.) — przyziemny. [przypis edytorski]

<sup>17</sup>*zawisły* (daw.) — zależny. [przypis edytorski]

<sup>18</sup>*szajlokowski* — epitet utworzony od imienia podstępnego lichwiarza Shylocka z *Kupca weneckiego* Williama Shakespeare’a. [przypis edytorski]

Daleki jestem od tego, ażeby mu z tej troski oswoją własność czynić zarzuty. Mądrość jest dobra, gdy idzie w parze z majątkiem — oto zdanie z księgi Koheleth, które lubi przytaczać Schopenhauer; niewątpliwie, ubóstwo złym jest towarzyszem zwłaszcza w karierze akademickiej, albowiem łatwo stawia nas wobec niebezpieczeństwa *propter vitam vitae perdere causas*<sup>19</sup>, że mianowicie dla życia poświęcamy to, co tego życia istotną jest wartością. Dobytek jest ochroną dla nas przed tym niebezpieczeństwem, co prawda, ochroną nie zawsze pewną i nie jedyną; istnieje jeszcze inna podstawa wyzwolenia, to jest brak potrzeb; Spinoza, Sokrates opierali na niej swą niezależność. Podobne bohaterstwo Schopenhauer podziwiał, ale go nie posiadał.

Trzeba też powiedzieć, że przy jego naturze i nawyknieniach dostatni byt zewnętrzny był dlań niezbędnym warunkiem żywota; ubóstwo byłoby go złamało i zniszczyło w nim zdolność twórczą. Nierozsądkiem byłoby czynić mu z tego zarzuty, nie mniejszym jednak nierozsądkiem chcieć przeczyć jego zatwardziałości. Był zatwardziały, wiedział o tym i chciał być takim. Ten sam wypadek spowodował także zerwanie stosunków z siostrą. Pod pierwszym wrażeniem na wiadomość o grożącej stracie, przy czym zaangażowaną była tylko trzecia część jego majątku (9000 talarów), gdy tymczasem matka i siostra umieściły tam cały swój dobytek, pisał jej te słowa: że zawsze będzie gotów podzielić się z nimi; później nie ma o tym już mowy; natomiast, zdaje się, dał im do poznania, że przy regulacji tej sprawy uważały więcej na swoje, niżli na jego korzyści. Nieufność rozdzieliła rodzeństwo, a choć w późniejszych latach odbywała się wymiana listów, chłód nie ustąpił — zawsze coś z niego zostało. Jak się zdaje, brat i siostra nigdy się już więcej nie widzieli, jakkolwiek Adela żyła do roku 1849, w niedalekiej odległości od brata; jeszcze w roku 1830 przeniosła się razem z matką nad Ren, ponieważ zbyt okrojone dochody nie pozwalały na zbytki, którymi z początku szafowano w Weimarze. Zresztą siostra, sądząc z wszystkiego, co o niej wiemy, przyjemną była istotą; nie odznaczała się pięknnością, ale za to niepospolite miała uzdolnienie umysłowe i serce szlachetne; Goethe niewiele ją sobie cenił. Gorzkie doświadczenia, zwłaszcza zaś zmiana życia i wszystkich stosunków życiowych wskutek wielkiego przesilenia majątkowego, nadały później naturze jej, o ile się zdaje, coś surowego (Cf. Moebius str. 27 i nast.).

Poruszyliśmy tym samym jedną z stron charakteru, która na nastrój życiowy i położenie życiowe Schopenhauera wywarła wpływ najbardziej stanowczy: *nieufność*. Nie dowierzał ludziom, nie ufał ich uczciwości nawet w najzwyczajniejszych sprawach pieniężnych. „Zapinać się na wszystkie guziki” — oto maksyma, którą stosował z ludźmi, zarówno w znaczeniu najściślejszym, jak i w najodleglejszym: przede wszystkim nie otwierać kiesy, a potem ust i serca!

*Pax vobiscum, nihil amplius*<sup>20</sup> — oto czym wita dwunożnych; przetłumaczyć to możemy w ten sposób: nie czyni mi nic złego, a i ja ci czynić nie będę. Bał się, aby go nie okpiły matka i siostra; tę samą obawę żywił i względem znajomych. Jednego z przyjaciół młodości, Francuza, który całe życie zachował mu przyjaźń, prosił o radę w sprawie umieszczenia kapitałów w pewnej asekuracji francuskiej (1833). Przyjaciel odradził, ofiarowując się równocześnie część pieniędzy w swym własnym ulokować handlu. Schopenhauer żadnej na to nie dał odpowiedzi, ale na liście dopisał: „przypuszczasz co?” (Gwinner str. 443).

Na przykrą odprawę przy podobnej sposobności naraził się u wydawcy swego Brockhousa. Oddawszy mu rękopis pierwszego wydania *Świat jako wola i przedstawienie*, nie mógł pozbyć się podejrzenia, czy nakładca nie sprzeniewierzy mu honorarium. Napisał w tym sensie list dość grubiański i dodał, jakoby słyszał, że na Brockhousie w ogóle w sprawie honorariów polegać nie można.

Nakładca odpowiedział, aby mu wskazał jednego autora, wobec którego nie spełnił swego zobowiązania, w przeciwnym razie przestanie go uważać za człowieka honoru. Schopenhauer musiał pogodzić się z zarzutem i połknąć pigułkę, że Brockhaus przestał się z nim komunikować listownie i ustnie. „Muszę się z tym człowiekiem bardzo mieć na baczności, to prawdziwy brytan”, miał się Brockhaus wyrazić już przedtem (Gwinner str. 128). Podobną trwogę przechodził Schopenhauer także podczas druku *Parergów*,

<sup>19</sup>*propter vitam vitae perdere causas* (łac.) — ze względu na życie utracić powody, by żyć. [przypis edytorski]

<sup>20</sup>*pax vobiscum, nihil amplius* (łac.) — pokój z wami, nic więcej. [przypis edytorski]

tym razem nie z powodu honorarium, lecz z powodu przypuszczenia, że nakładca mógłby rękopis pokazać innym, którzy „ukradną moje myśli” (Frauenstaedt str. 509).

Dziwne wrażenie sprawiają środki, które stosował celem ochrony swej własności przed złodziejami. Gwinner (str. 401) tak to przedstawia: „klejnoty swoje w takim chował ukryciu, że mimo napisanych po łacinie wskazówek, zawartych w testamencie, niektóre z nich z trudem można było odszukać. Od czasu drugiej podróży włoskiej rachunki prowadził po angielsku, a ważniejsze notując interesy, posługiwał się łaciną lub greką. Aby się ubezpieczyć przed złodziejami, chował wartościowe papiery jako *Arcana medica*, kupony wkładał pomiędzy listy i zeszyty, a dukaty trzymał pod kałamarzem w biurku”. Mamy tutaj do czynienia raczej z objawami dziwnego instynktu ukrywania, aniżeli z rozumnie umotywowanymi środkami bezpieczeństwa.

Z tymi uczuciami i tymi instynktami łączą się także jego wyobrażenia polityczne. Państwu jedno tylko zakreśla zadanie: powinno dbać o bezpieczeństwo osoby i własności. Jest ono według wyrażenia Lassalle’a niczym więcej, jak tylko stróżem nocnym, który ma go chronić przed złodziejami i rabusiami. Chcieć mówić o moralnych zadaniach państwa, to dla niego „bardzo dziwna jest omyłka” (*Świat jako wola i przedstawienie* § 62). Z listów do Frauenstaedta widać, jak wstrętnymi były dla niego ruchy w roku 1848. Niewiele chyba ludzi witało restytucję dawnych porządków w Niemczech z takim zadowoleniem, jak Schopenhauer. Nie będąc zbytym przyjacielem Prus, uczynił mimo to w spisany w 1852 r. testamencie spadkobiercą swoim „istniejący w Berlinie fundusz zapomogowy dla tych żołnierzy pruskich, którzy w rewolucyjnych walkach r. 1848 i 1849 bili się o utrzymanie i przywrócenie legalnego porządku w Niemczech i w walce tej postradali zdrowie, oraz dla pozostałej po nich rodziny” (Schemann str. 547). Radość z powodu „bemaków w niebieskich pantalonach”, którzy w r. 1848 wtargnęli do jego mieszkania, ażeby z okien strzelać na „suzerenów”, odpowiedni do tego stanowi komentarz.

Obawa przed rabunkiem i kradzieżą była u niego specjalną tylko formą ogólnych, nieokreślonych, ciągłych stanów trwogi. „W młodości dręczyły go wyimaginowane choroby i zatargi. Podczas wybuchu wojny (1813) zdawało mu się, że go gwałtem wezmą do służby. Z Neapolu wypędził go strach przed ospą, z Berlina uciekł przed cholerą. W Dreźnie miał *idée fixe*, że zatrutej zażył tabaki. Kiedy w roku 1833 miał opuszczać Mannheim, doznał bez najmniejszej przyczyny uczucia niesłychanej trwogi. Latanii prześladowała go obawa przed sądem kryminalnym. Gdy w nocy wszczął się jakiś hałas, zrywał się z łóżka i chwycił szpadę i pistolet, który miał zawsze nabity. Nigdy nie dozwolił się dotknąć brzytwie golarza; miał też zawsze skórzany kubek przy sobie, ażeby się nie zarazić przy picu wody w lokalach publicznych” (Gwinner, str. 400). Frauenstaedt (str. 332) opowiada według jego własnego wyrażenia: przerażał się, ilekroć listonosz przynosił mu listy; „jeżeli nie mam niczego, co by mnie trwożyło, trwoży mnie właśnie to, albowiem czuję, że coś być musi, a co tylko ukrywają przede mną”. Nie dziwota, że zwłaszcza w młodszych latach mówi wciąż o głębokiej melancholii i nieustającej posępnosci.

Nie ulega wątpliwości, że w tych stanach trwogi mamy do czynienia z objawami patologicznymi, jak to Moebius w przekonywający wykazał sposób. Ojciec Schopenhauera w ponure zapadał usposobienie, w ostatnich też latach życia miewał umysł od czasu do czasu zmaćony. Gwinner przypuszcza nie bez powodu, że nagłą śmierć (spadł ze spichlerza) sam sobie sprowadził w przystępie obłędu. I dwaj bracia ojca patologiczne miewali objawy. Oprócz dumy i umiłowania niezależności, odziedziczył syn także ojcowski temperament, gwałtowność woli oraz skłonność do ponurego patrzenia na życie, dyskołię, jak sam ją nazywa. Zdaje się że w spadku po ojcu otrzymał także ból uszu, który u niego już w młodzieńczych wystąpił latach.

Po tym wszystkim trzeba będzie powiedzieć: Schopenhauer nie miał natury ani przyjemnej ani szczęśliwej, nie był stworzony, aby być szczęśliwym, ani aby uszczęśliwiać. Silny, instynktami utrwalony popęd samozachowawczy bronił go zarówno przed atakami innych, jako też coraz to więcej przed własnymi namiętnościami. Atoli obce mu było uczucie bezpieczeństwa i radości bytu w latach młodszych i średnich. Wobec spraw i ludzi zawsze wielką okazywał podejrzliwość; żywa jego wyobraźnia malowała mu zawsze majaki prześladowań i nieszczęść; towarzyszyły mu one w bezludnym osamotnieniu, w którym żył zwłaszcza w latach dojrzałych, zerwawszy z uciechami młodości i zanim starość jego

odpowiednie w wielbicielach i uczniach znalazła otoczenie. Sytuacja przykra, nie tracąca bynajmniej cech przygnębiających przez to, że uczynił sobie z niej zasadę filozoficzną i że zarówno dla siebie jak i dla innych podnosił ją do wyżyn mądrości życiowej: „Bijących w oczy przykładów niegodziwości, złości, zdrady, podłości, których doznaliśmy, nie należy bynajmniej puszczać z wiatrem, trzeba je raczej uważać jako alimenta *misanthropiae*, trzeba je sobie nieustannie uprzytomniać, ażeby dzięki nim mieć zawsze przed oczami rzeczywistą wartość ludzi, i nie kompromitować się nimi” (Gwinner str. 424).

Dodaję tutaj uwagę o jego zachowaniu się wobec gatunku ludzi, których nienawidził przed wszystkimi innymi, mianowicie wobec *profesorów filozofii*. Nienawiść ta da się sprowadzić do przyczyn następujących. Stosunek ten opierał się przede wszystkim na apriorystycznym lekceważeniu, na z góry powziętej niechęci. Uczucia te, które zaczynały niejednokrotnie ujawniać się w latach studiów uniwersyteckich, znalazły z biegiem czasu empiryczne swe stwierdzenie czy usprawiedliwienie częścią w tym, że nie zwracano nań uwagi, częścią w skrytym, rzeczywistym czy domniemanym okradaniu jego duchowego dorobku. Z podejrzliwości uczynił sobie teorię, którą przytacza niezliczoną ilość razy; brak powodzenia, brak sławy literackiej jest dziełem profesorów filozofii, którzy się sprzyśięgli przeciw niemu. Rzecz to smutna czy — jeśli chcemy — komiczna patrzeć na to, z jakim on to widmo sprzyśiężenia maluje arcyzmem, z jakim w siebie i innych wmawia wyrafinowaniem, godnym komisarza policji z czasów ścigania demagogów, ażeby potem z powagą piekielnego sędziego rzucić na pastwę wieczystej pogardy tych wszystkich, co się według jego mniemania sprzyśiężyli przeciw prawdzie. Jak Luter w jednym wyznaje miejscu, że nie może się modlić, aby równocześnie nie złorzeczyć papieżowi, tak Schopenhauer w późniejszych swych latach nie umie filozofować, nie złorzecząc profesorom filozofii, a późniejsza jego sława, której zapach z taką wchłaniał lubością, miała dla niego — tak przypuszczać można z jego listów — specjalną przyprawę w tym, że wyobrażał sobie, jak to się teraz gryźć będą profesorowie filozofii. Wniwecz obrócił cały plan, tak długo przez nich trzymany w odosobnieniu Kaspar Hauser<sup>21</sup> filozofii opuszcza naraz<sup>22</sup> swą kaźń, a nawet widzą w nim królewicza!

Dla ludzi, przywykłych rozważać i sądzić bez uprzedzenia, niewątpliwym będzie, że sprzyśiężenie to jest majakiem jego wyobraźni. W podejrzliwym jego umyśle nabiera ono jednak podstaw najistotniejszej rzeczywistości i w przekonaniu niejednego z jego uczniów jest nią do dzisiaj. Cofnijmy się tylko w owe czasy i zapatrujmy się na rzecz poważnie: Hegel i Fries, Herbart i Schelling, Baader i Reinhold i jacy tam byli jeszcze w drugim i trzecim lal dziesiątku profesorowie filozofii na wszechnicach niemieckich, zmagają i sprzyśięgają się przeciwko sławie — nie sławnego Artura Schopenhauera, ale nieznanego młodzieńca, który się habilitował w Berlinie, lecz niewielkie miał powodzenie i niebawem znikł i zgasł na widowni. Można tych ludzi o rozmaite posądzać niegodziwości, można im zarzucić, że nie zauważyli *Świata jako woli i przedstawienie*, albo że nie zrozumieli jego znaczenia, ale przypuszczać złą wolę i postępowanie z planem z góry powziętym, na to trzeba być podejrzliwym, jak Schopenhauer, i, tak jak on, skłonny do lekkomyślnych posądzeń. Jak gdyby każdy z tych ludzi nie życzył wszelakiej kłęski drugiemu! I jak gdyby każdy z nich nie miał daleko ważniejszych spraw na oku, aniżeli studiowanie dzieła jakiegoś nieznanego człowieka nazwiskiem Schopenhauer. Gdyby miał być jeszcze poważanie, gdyby jego dzieła licznych doczekały się wydań, a wykłady jego pełno ścigały słuchaczy, wówczas to byłaby się zajmowała nim przynajmniej zawiść koleżeńska, łącz go i zohydzać, tak zaś najmniejszy nie istniał powód, aby się troszczyć o niego; przeważnej ich części nie zwrócono na książkę uwagi. A jeżeli kto wziął ją do ręki, przekonał się niebawem, że człowiek ten zupełnie innymi kroczy drogami, niż inni, że więc jego filozofia jest naturalnie z gruntu fałszywą. A także spostrzegł od razu — wystarczyło mu przeczytać przedmowę — że Schopenhauerowi ani się nie śniło w jednym stawać z nimi szeregu i że bynajmniej nie ma zamiaru pismom współczesnym jakkolwiek poświęcać uwagę: czyż tak postępując, nie rezygnował już z góry z uznania tych, którymi gardził?

<sup>21</sup>Hauser, Kaspar (1812?–1833) — tajemniczy znajda o nieznaney tożsamości, odnaleziony w wieku ok. 16 lat w Norymberdze. [przypis edytorski]

<sup>22</sup>naraz (daw.) — nagle. [przypis edytorski]



Jest to dowodem niesłychanej siły, w jaką Schopenhauer uzbraja swoje obelgi, jeżeli teoria jego o sprzysiężeniu do dziś dnia licznych znajduje wyznawców. Nawet sprawiedliwie zresztą myślący Moebius wierzy „w milczącą przynajmniej zgodę, aby go zabić milczeniem”! I on wytacza skargę: „a gdyby byli powołani przez państwo nauczyciele filozofii spełnili swój obowiązek, gdyby byli bez uprzedzenia zasięgnęli wiadomości i potem nauczali bezstronnie, jakie faktycznie istniały formy filozofii, zamiast w charakterze ludzi stronnych *iurare in verba magistri*<sup>23</sup>, byłby się Schopenhauer przebił wcześniej. Nie jestem tak dalece czuły, jeżeli ktoś przygania profesorom filozofii, i nie wiem, czy jest nim kto w ogóle; zdaje mi się, że przeceniamy poczucie solidarności wśród tych ludzi. Ale w danym wypadku nie mogę uważać ich za winnych. Obwinieni mogli byli powiedzieć, że jeśli zaznajomienie z filozofią Schopenhauera tak niezbędną było sprawą, to chyba autor był do tego najbardziej powołanym. Gdyby był nauczycielską swą działalność na uniwersytecie energicznie prowadził dalej, w czym nikt mu nie przeszkadzał, gdyby był uczestniczył w publicznym roztrząsaniu zagadnień filozoficznych w czasopiśmie lub księgach, w czym tak samo nikt mu żadnej nie stawiał przeszkody, wówczas mógł był zebrać najprzód małe, a potem z wolna coraz to szersze koło uczniów i zwolenników. Zamiast tego uciekł, wydrukowawszy swoje główne dzieło, i milczał lat 18, czyhając tylko na to, czy nareszcie inni mówić o nim nie zaczną. Nie myślę mu robić z tego zarzutu, postępował tak, jak mu wskazywało jego usposobienie, ale mimo to wydaje mi się dziwnym złorzeczyć obcym za to, że się porzuconym nie zajęli dzieckiem. Prawda, że sam on im złorzeczy, zgadza się to znowu z jego naturą, ale że dziś jeszcze znajdują się ludzie, oskarżający nie matkę porzuconego dziecka, lecz tych, którzy się niem nie zajęli, jest to w istocie nader ciekawym.

I cóż mieli oni robić, chcąc uniknąć jego nagany? Wspominać o *Świecie jako woli i przedstawieniu*, omawiać go, zbijać, albo też polecać uwadze jako system pełen głębokich myśli, lecz nieprawdziwy — po części to uczynili — jak gdyby Schopenhauer tym się zadowolili! Admiratorów pożądał, czcicieli, apostołów, ewangelistów nauki. Cóż więc mogli zrobić dla niego mężowie, roszcący sobie prawo do samoistnego myślenia? Chyba iżby się byli zdecydowali porzucić własne myśli, a przyswoić sobie jego zasady. Ale któż byłby do tego zdolny, nie zrzekając się równocześnie swej własnej istoty? Własne myśli własnej odpowiadają istocie, z której wyrosły, i dlatego też każdy uważa je za prawdziwe, a zasady, na innym wyrosłe gruncie, z konieczności uważa za fałszywe.

Rzecz szczególna, Schopenhauer wie o tym dobrze, że prawda dopiero w drugim przebiega się pokoleniu, gdy umrze pokolenie, wyrosłe w błędzie. Prawda, tak uczy już w przedmowie do pierwszego wydania głównego dzieła, obchodzi tylko krótką uroczystość zwycięstwa: pomiędzy czasem, w którym uchodzi za paradoks, i następnym, gdy staje się trywialną. Jeżeli jednak przypadkiem spełni się to, co przepowiedział, jeżeli myśli jego odrzuca jako niesłychane paradoksy, wówczas zapomina o wygłoszonej powyżej zasadzie i fakt ten odczuwa jako coś niesłychanego, nikczemnemu przypisując go sprzysiężeniu. Potrzeba było nie mniej nie więcej tylko cudu, aby tych profesorów, którzy lata całe wykładali swą mądrość, przekonać, że ich filozofia żadnej nie posiada wartości, i nawrócić do nauk Schopenhauera. On wie o tym, i powiada sobie: naturalnie, myśli geniusza nie wnikną w tego rodzaju mózg trzyfuntowy, zwłaszcza jeżeli mózg ten dawne obciążają błędy. Ale potem wybuchu znowu gniewem, że nie zwracają na niego uwagi, i w jednej chwili ludzie ci zmieniają się w sprzysiężonych, którzy bardzo dobrze rozumieją znaczenie i prawdę tych myśli, ale jednocześnie czują, że z tym nie można pozostać profesorem filozofii, i którzy dla tego zdecydowani są od razu niebezpieczny ten system za wszelką cenę połączonymi uderzeniami, ku czemu w potajemnych zмовach najpewniejszy widzą środek.

Nie sądzę, aby istniał wypadek, gdzie wpływ afektu na sposób myślenia lepiej by można studiować, aniżeli u Schopenhauera. Jako psycholog wie on sam o tym zjawisku, znakomicie je obserwował i opisał; ale tak samo tutaj, jak i przy złudzie zmysłowej, wniknięcie w powstawanie tego zjawiska żadnym nie jest hamulcem. Można się ustrzec omyłek w swym sądzie, co prawda, tylko posługując się odpowiednimi środkami kontroli. Schopenhauer zrzekł się środka najważniejszego, porównania własnego spostrzeżenia

<sup>23</sup>*iurare in verba magistri* (łac.) — przysięgać na słowa nauczyciela. [przypis edytorski]

z spostrzeżeniami innych. Odosobniony, sam z swymi rękopisami, nie spotyka się nigdy z sprzeciwem, papier cierpliwie przyjmuje, co mu się powierza. W ten sposób samotnik zatracą kontrolę swych przedstawień, traci zdolność usprawiedliwiania się wobec innych; słucha tylko siebie i powoli zasnuwa się w swe myśli niby w świat majaków, w którym przestajemy już rozróżniać żywioły podmiotowe od przedmiotowych.

To jedna strona życia Schopenhauera. Zająłem się nią szczegółowiej nie z chęci poszukiwania płam, ani celem wystawiania prywatnego jego życia, wbrew jego zakazowi, na zimną a zbyt skwapliwą ciekawość publiki, ale ażeby zawartymi w osobistości filozofa premisami<sup>24</sup> ułatwić zrozumienie jego myśli; nie ma filozofa bardziej osobistego niż on. Jeżeli narysowany tu obraz nie zbyt jest pochlebny, winy tego nie szukać w rysowniku.

Schopenhauer nie ma zresztą prawa uskarżać się na wciąganie momentu osobistego. Można się tutaj powołać niejako na sposób jego postępowania (nie było człowieka, który by w krytyce obfitszy czynił użytek z wygrzebywania motywów osobistych), ale także na jego zasadniczą pod tym względem zgodę. W wzmiankowanym już liście do Rosenkranza, w którym przyczyny zmian, wprowadzonych przez Kanta w drugim wydaniu *Krytyki zdrowego rozumu*, doszukuje się w obawie i w chęci zastosowania się do gustów ludzkich, dodaje: „Gdyby żył, należałoby go oszczędzać, ale *de mortuis nihil nisi verum*”<sup>25</sup>. (Schemmann str. 97.). Nie mógłby sprzeciwić się użyciu tej maksymy względem siebie samego. Zresztą zapewne by i nie chciał; nie był świętym, wiedział o tym, ale szczerym był człowiekiem i wobec siebie. Zdawał on sobie sprawę z istoty swojej w sposób dla miłości własnej wcale nie pochlebny (w piśmie do siebie samego, które Gwinner zużytkował, ale niestety zniszczył).

Atoli „człowiek, obdarzony wyższym uzdolnieniem duchowym, żyje obok życia osobistego drugim życiem, mianowicie intelektualnym, które powoli właściwym staje się dlań celem”. (*Parerga* I 337). Słowo, które zastosować trzeba do niego. Od życia indywidualium, które czas swój doczesny tyłu wypełnia uroszczeniami i trudami i troskami, odłącza się powoli osobista jego inteligencja i w odrębny, samodzielny przemienia się żywot. I żywot ten, żywot według ducha, jest dla Schopenhauera właściwym i prawdziwym żywotem; na tym polega znaczenie jego dla ludzkości. W życiu praktycznym doznał rozbicia, ocalenie znalazł w życiu spekulatywnym, ku któremu od wczesnych lat młodzieńczych pchały go uzdolnienie i skłonność. W każdym razie do życia praktycznego mało był zdatnym; przede wszystkim nie miał kwalifikacji do postępowania stanowczego. W najdawniejszych już listach do matki znajduje się wzmianka o przyrodzonym braku stanowczości, o jego znanej, szlachetnej chwiejności (Gwinner str. 65. ). I on sam ją zna; w przedłożonej fakultetowi autobiografii znajduje się znamienna uwaga: że zresztą ciężkim jest w wyborze i postanowieniu, atoli na jedną decyzję zdobył się od razu, na decyzję przerwania się z stanu kupieckiego na studia, skoro tylko daną mu była możliwość po temu. Był to skok z *vita activa*<sup>26</sup> w *vita contemplativa*<sup>27</sup>. Po próbie postawienia stopy na pograniczu życia jednego i drugiego, zajęcia się profesurą uniwersytecką, wycofał się zupełnie z świata interesów praktycznych. Rad byłby świat ten zupełnie oddzielić od siebie i być tylko obserwatorem: „Ludzie potrzebują działalności na zewnątrz, ponieważ nie mają działalności wewnętrznej. Gdzie jednak ona istnieje, tam działalność zewnętrzna staje się niepożądaną, a nawet niejednokrotnie przekłętą przeszkodą i zaporą”. (*Parerga* tom II, str. 645).

I temu Schopenhauerowi, myślicielowi, nie zbywa na wielkości i szczęściu. Trzy on posiada przymioty, które wybitnie dzielnego czynią zeń filozofa: jest szczerzy, waleczny i dumny. Szczery, to znaczy, że myśli swoje doprowadza do końca; waleczny, to znaczy wypowiada je, nie troszcząc się, jakie wywrą wrażenie: a zaś dumny jest przez to, że bierze na barki samotność i obojętność świata i — prawda, zgrzytając nieraz zębami — dźwiga je jako los z góry mu przeznaczony. „Szczęśliwe życie jest niemożliwe; szczytem, który człowiek osiągnąć zdoła, jest żywot heroiczny”. I te słowa stosują się do niego.

<sup>24</sup>premissa (daw.) — przesłanka. [przypis edytorski]

<sup>25</sup>*de mortuis nihil nisi verum* (łac.) — o zmarłych nic, tylko prawdę. [przypis edytorski]

<sup>26</sup>*vita activa* (łac.) — życie aktywne. [przypis edytorski]

<sup>27</sup>*vita contemplativa* (łac.) — życie kontemplacyjne. [przypis edytorski]

A jednak życie to nie było ubogie w uciechy. O ile zbywało mu na zawodach, wyrażających na gruncie interesów prywatnych i przeprowadzania woli, o tyle rekompensatę znalazł w rozkoszach, kwitnących na polu kontemplacji.

Czytelnik pamięta wspaniały rysunek Dürera: Święty Hieronim siedzi samotnie w słońcu pełnej komnacie. Naokoło cisza głęboka. Towarzysze jego, lew i pies, śpią, słychać spokojny ich oddech. Święty siedział zamyślony. Wtem wpadła mu jakaś myśl do głowy, i oto nachyla się naprzód i kilkoma rysami utrwała ją na kartce papieru, leżącego przed nim na małym pulcie. Potem znowu przegina się w tył i przygląda się grze swoich myśli.

W obrazie tym można dopatrzeć się Schopenhauera. Chwila przedpołudniowa. Promień słoneczny wpada przez okno do jego pokoju. Jest sam ze sobą i swymi myślami. Zwierzęta, dzikie i nieczyste pożądania, zapalczywości i inne, śpią. Od czasu do czasu zapisuje jakąś myśl do leżącego przed nim zeszytu. Myśli przychodzą same. Nie szuka ich, nie wymusza ich, jest całkiem bez woli i nic ma zamiaru. Milczy wobec rzeczy, one mówią do niego, objawiają mu swoją istotę. Aforyzmy szeregują się bez systematycznego związku. Nie pracuje według przemyślanego planu, nie układa systemu, system ten staje się, konkretnie<sup>28</sup> w nim, według jego własnego wyrażenia, jak dziecię w łonie matki. Niezamierzona samorzutność, nie tylko w sensie praktycznym, ale i teoretycznym, oto charakter jego myślenia. Jak zwierciadlana powierzchnia wody przejmuje obrazy przedmiotów, stojących na brzegu, tak samo ma się intelekt Schopenhauera do przedmiotów, wkraczających w jego widnokrąg.

Jego sposób myślenia odzwierciedla się w jego stylu. Właściwość jego stylu określono słusznie jako plastyczną jasność obok przejrzystej głębi. Jego operowanie obrazami nie ma w prozie niemieckiej równoznacznika; w uchwytnych kształtach stają jego obrazy przed oczami czytelnika, nawet wówczas, gdy je zaledwie kilkoma rzucił rysami. „Dzieła moje — powiada w jednym miejscu, wielce charakterystycznym dla jego sposobu myślenia — składają się z samych ustępów, w których wypełniającą mnie myśl pragnąłem utrwalić dla niej samej: — z tego się składają, mało w nich wapna i cementu”. W dwóch ostatnich wyrazach zamyka się dla czytelnika całkowity obraz. Filozofia Schopenhauera to budowa, z samoistnych wzniesiona ciosów, jak owe mury cyklopów, gdzie każdy kamień łączy się bez sztucznych spoidel z drugim i własnym ciężarem spoczywa w całości i całość tę podtrzymuje.

Tak więc, cały zatopion w kontemplacji, błogie przeżywał godziny. Rzadko który człowiek wieku dziewiętnastego odczuwał czyściej i głębiej spokój i błogość takiej ciszy myśli. Nieopisana pogoda i wdzięk niezwykły, spotykane niejednokrotnie w jego dziełach, zawisły nad tymi myślami. Samotność i milczenie nie miały nigdy wymowniejszego, bardziej przekonywującego, bardziej do serca przemawiającego piewcy, chyba może pośród malarzy. Potem, co prawda, inne przychodziły godziny. Zwierzęca namiętność i żądze budziły się i wstrętnym, zajadłym wrzaskiem cichą napelniały komnatę. Próbował je uśmierzyć i miał nadzieję, że mu się to uda. Daremnie; nie dały się ani wyrzucić ani okiełzać. „Zadziwiające zjawisko, że każdy uważa się *a priori* za zupełnie wolnego, nawet w szczególnych swych czynach, i mniema, że każdej chwili może zacząć inny prowadzić żywot, to znaczy stać się innym. Atoli *a posteriori*, na skutek doświadczenia, spostrzega ku swemu zdumieniu, że nie jest wolnym, lecz że podlega konieczności, że, wbrew wszelkim zamiarom i refleksjom, postępowania swego nie zmieni i że od początku życia aż do końca musi w potępianym przez siebie charakterze wytrwać i tę niejako przejętą rolę odegrać do końca” (*Świat jako wola i przedstawienie* I, 155). Może nauczyć się obchodzenia z swoją naturą, i Schopenhauer tego się nauczył i dlatego też lata jego starości spokojniejsze były i pogodniejsze, aniżeli lata młodzieńcze, ale natury tej ani się pozbyć, ani jej zmienić nie zdoła. I to jest ten rozdźwięk głęboki, przenikający istotę Schopenhauera, rozdźwięk pomiędzy zamiarem a czynem, między filozofem a człowiekiem, rozdźwięk między „wolą a przedstawieniem”.

## FILOZOFIA SCHOPENHAUERA

Spróbuję teraz pokazać, jak ta dwoistość jego własnej istoty podstawowym jest tematem całej jego filozofii. Nie ma też może drugiego myśliciela, w którym związek pomiędzy

<sup>28</sup>konkreskować (z łac.) — przybierać kształt. [przypis edytorski]

filozofią a osobistością takie równocześnie zasadnicze miałyby znaczenie i tak się wyraźnie unaoczniał. I tak samo nie ma chyba drugiego myśliciela, który by w swą własną istotę z takim wniknął jasnowidztwem. Notatki *Do siebie samego*, którymi Gwinner (zwłaszcza str. 405 do 427) przeplatał jego charakterystykę, świadczą o zadziwiającej zdolności autoanalizy i o niemniej podziwu godnej swobodzie iluzji co do samego siebie.

I to właśnie w dziełach Schopenhauera taki stanowi urok. Nie zastanawia się nigdy nad tematami odległymi, nad rozmaitymi wątpliwościami i zagadnieniami, wyrastającymi z uczonego szkolarstwa, nad spornymi punktami systematyki albo nad porządkowaniem czy łączeniem pojęć. Nie sprzeczności w myślach innych ludzi pobudzają go do zastanowień, lecz odczuwana sprzeczność jego własnej istoty. Jak Sokrates mówi o sobie w Platońskim *Fedrusie*, że o jedno mu tylko idzie, o zbadanie siebie, jakiego jest rodzaju, czy jest zwierzęciem, bardziej złożonym i wulkaniczniejszym od Tyfona, czy też stworzeniem łagodniejszym i prostszym, formacji boskiej, a nie wulkanicznej, tak samo można powiedzieć o Schopenhauerze: on sam i jego własna natura oto zagadka, która zaprzęta jego umysł. Stąd płynie ta głęboka powaga jego usposobienia, ukazująca się nam w wszystkich jego dziełach, filozofowanie nie jest dla niego sprawą, której mógłby zaniechać, jest ono dla niego poważnym, ze wszystkich zadań najniezbędniejszym, właściwym zadaniem życia. Zastanawia się nie w tym celu, aby ułożyć książkę lub system, nie dlatego, aby u innych wywołać wrażenie, ale ażeby dla siebie jasny wyrobić sąd o sobie. Bez obchodzeń, bez zamiarów i względów zabiera się do rozwiązania swego problemu, zupełnie rzeczowo i zupełnie szczerze. Literacka jego prawdomówność i szczerłość, od której odróżnić trzeba osobistą, w filozofii nowożytnej nie ma sobie równej. W tej mierze czuje się pokrewnym starożytnym filozofom greckim, dla których nie istniały ani uczone zawodowe szkolarstwo, ani opłacane katedry, ani przez publiczne powagi aprobowany system, a wskutek tego ani dobra, ani zła filozofia, lecz tylko prawdziwa lub fałszywa.

Ta szczerłość, la absolutna uczciwość myśliciela jest dumą Schopenhauera, jest cnotą, którą opłacił brak innych cnót. Uwagi godny ustęp z listu jego przyjaciela v. Lotzowa (Gwinner str. 405) zaceerpnięty jest z samowiedzy filozofa: „w słowie i piśmie gardziłeś pan wszystkimi cnotami, prócz szczerości, i co do pana trzeba się już zadowolić tym, że w porównaniu z siłą poznania tak mało przywiązujesz pan wagi do swego charakteru — jak przyboczny lekarz Napoleona nie chciał go z zastarzałego leczyć świerzbu, aby nie zaszkodził energii jego charakteru”. Snać pamiętać będziemy o tych słowach, czytając jeden ustęp w *Parergach* (II 354): „Ludzie wielkich i wspaniałych przymiotów niewiele sobie robią z przyznania się do swoich błędów i słabości i z pokazywania ich ludziom. Traktują je jako coś, za co zapłacili, albo nawet myślą, że nie tyle słabości te ich hańbią, ile raczej oni czynią im zaszczyt. Zwłaszcza wówczas, jeżeli błędy te zespolone są z wielkimi ich przymiotami jako *conditiones sine quibus non*<sup>29</sup>”.

Ta wyraźnie widziana i silnie odczuwana dwoistość jego własnej istoty, ta sprzeczność pomiędzy charakterem myśliciela a prywatnym charakterem człowieka jest więc osią w Schopenhauerowskim tworzywie myślowym. Jest ona widoczną w samym tytule jego dzieła *Świat jako wola i przedstawienie*. Jak sam filozof dwoistą jest naturą, tak też i na świat patrzeć będzie z punktu widzenia dwoistości jako na wolę i na przedstawienie. Znajdzie on we wszystkim to wielkie przeciwieństwo i we wszystkim będzie na nie wskazywał: W filozofii teoretycznej jest to przeciwieństwo rzeczy samej w sobie do zjawiska, w metafizyce sprzeczność pomiędzy ciałem a wolą, w estetyce pomiędzy ideą a indywidualium, w filozofii praktycznej pomiędzy egoistycznym przyznaniem woli a nadindywidualistycznym jej zaprzeczeniem.

Rozpoczynam od *filozofii praktycznej*, ponieważ związek pomiędzy myśleniem a tym, co przeżywamy, jest w niej, z natury rzeczy, najściślejszy. Tutaj unaocznia się przede wszystkim to, że Schopenhauera pogląd na życie, jego *pesymizm*, będący premisą jego filozofii moralnej i jego nauki o wyzwoleniu, tworzy ogólną teorię dla jego osobistych doświadczeń życiowych i jego usposobień i nastrojów.

Sąd człowieka o wartości świata i życia zależnym zawsze będzie od jego sądu o wartości ludzi; człowiek jest dla człowieka jedyną istotą, posiadającą wartość absolutną, wszystko inne ma tylko wartość jako środek dla celów ludzkich. Schopenhauera sąd o wartości

<sup>29</sup>*conditiones sine quibus non* (łac.) — warunki konieczne. [przypis edytorski]

człowieka polega na uczuciu nieograniczonego lekceważenia, którym przeciętny napętnia go człowiek: fabryczny towar przyrody, produkowany hurtem i hurtem rzucany na rynek według zamiaru: tani lecz lichy. Własnemu zaś życiu nadaje wartość w jego oczach duchowa treść tego życia, poznanie, filozofia. Życie masy tego nie posiada; człowiek przeciętny potrzebuje krztyny swego rozumu jedynie dla uskutecznienia swych drobnych osobistych zamiarów. Człowiek, posiadający poważny interes teoretyczny, jest wybrańcem z pośród tysięcy; a już geniusz, żyjący wyłącznie dla poznania, jest rzadkim dziwołogiem, który w ciągu wieków zjawia się zaledwie po kilka razy. Tłum żyje tylko według woli, pożywienie i rozmnażanie się, oto jedyne sprawy życia, które go zajmują na serio. Inteligencja jest tylko narzędziem woli, służy ludziom tylko po to, ażeby szukać rzeczy, dla ciała i życia niezbędnych, i w walce o byt bronić się przeciwko współtworzeniom.

Z niższością intelektualną łączy się niższość moralna. Inteligencja starczy właśnie na to, ażeby naturalnemu popędowi samozachowawczemu w człowieku przeciętnym nadać charakter właściwego egoizmu. Każdy pragnie świadomie zachować się kosztem drugiego; co więcej, sama depresja drugiego wywołuje w nim uczucie rozkoszy. W ten sposób człowiek staje się *animal mechant*<sup>30</sup>, zwierzęciem, odznaczającym się przed wszystkimi innymi zwierzętami zawiścią i złością. Srogość, napawająca się cierpieniami innych, objawiająca się już w dręczeniu dzieci, to przymiot specyficznie ludzki. Nienawiść i złość zwraca się przede wszystkim przeciw ludziom wybranym, zwłaszcza przeciw obdarzonym przewagą duchową, przeciw geniuszom, stąd pochodzi ich osamotnienie i niezrozumienie ich, nieunikniony skutek niegodziwości tłumu.

I dlatego też geniusz może żywić wobec tłumu jedynie tylko uczucie pogardy. Pogardę tę usurpuje sobie Schopenhauer jako prawo dla siebie. I prawo to zmieniając niejako w obowiązek, mówi, że pogarda ludzi jest mu jedyną ochroną przed ludzką nienawiścią (Gwinner str. 406).

Obiektywny sąd o niegodziwości ludzi znajduje według Schopenhauera potwierdzenie w uczuciach subiektywnych, które przeżywamy w życiu w rozmaitego rodzaju uczuciach przykrości: ból, trwoga, strach, przesyty, rozczarowanie stanowią trwałą treść uczuciową świadomości; chwilową ulgę lub wyzwolenie odczuwamy jako rozkosz. Zadowolenie jako stan ciągły jest niemożliwe, wola, zadowalniająca definitywnie, wewnętrzna jest sprzecznością: chcenie, które niczego nie chce. W rzeczywistości dwa tylko istnieją stany uczucia, pomiędzy którymi czyni wola nieustanny ruch wahadłowy: bolesne pożądanie oraz posępne rozczarowanie i nuda. Gdy żądza dojdzie do celu, zjawia się na chwilę zadowolenie, ażeby w tym samym momencie ustąpić miejsca rozczarowaniu, przesyty, nudzie. Jeżeli celu swego nie osiągnie, wówczas potrzeba, odczuwana w żądzy, stanie się uczuciem niedostatku i biedy. To prawo bytu nie wyklucza i geniusza. Korzyść, jakiej doznaje, w godzinach bytu intelektualnego, znajdzie wyrównanie w większym naprężeniu uczuć bolesnych, odpowiadającym spotęgowanej wrażliwości i silniejszym popędowi natury.

Stąd wynika, iż nie żyć jest lepiej, aniżeli żyć. Wieczne odpoczywanie, oto jest cel, do którego jak najgoręcej dążyć należy. W jaki sposób dość do tej mety? Jedna jest tylko droga: zaprzeczenie woli, idące z wewnątrz. Odrzucenie życia, samobójstwo, byłoby daremnym; ucieczka przed życiem to potwierdzenie woli, a dopóki istnieje wola, ażeby żyć, dopóty życie jest pewnym. Tylko z wygaśnięciem woli wygasa i życie. Budda, świetlisty Budda, wypowiedział ostatnie słowo mądrości.

To jest Schopenhauera pogląd na życie, jego pesymizm. Polega on niewątpliwie na jego własnych, najosobistszych uczuciach. Uczucie bezwartościowości człowieka, bezwartościowości życia, bezwartościowości cierpienia z powodu życia, oto zasadniczy ton jego życiowego nastroju. Naturalnie nie do tyła, ażeby i innych nie znał nastrojów, innych odczuwać: tamte jednakże stanowią trwałe tło jego świadomości.

W rozdziale swego dzieła o Schopenhauerze, noszącym tytuł: „Bezbolesny pesymizm i szczęśliwy żywot” (str. 132) powiada K. Fischer, że przekonanie pesymistyczne było u niego całkiem bezbolesnym, wskutek swej jasności i żywości rozkoszy pełnym przedstawieniem. Nie dlatego, ażeby miało u niego cechę pustego pozorów, „nie, był to poważny i tragiczny pogląd na świat, będący równocześnie *spostrzeżeniem, wyobrażeniem, obrazem*.

<sup>30</sup>*animal mechant* (fr.) — złe zwierzę. [przypis edytorski]

Tragedia nędzy świata rozgrywała się w teatrze, on siedział pośród widzów w wygodnym fotelu z lornetką w ręku; wielu widzów zapomina o nędzy tej przy bufecie; żaden z nich nie śledzi rozwoju tragedii z uwagą tak napiętą, tak głęboką, z wzrokiem tak przenikliwym; po skończeniu wracał głęboko wzruszony, z uczuciem błogości w duszy i przedstawił to, co widział”.

Nie sądzę, ażeby trafiono tu w sedno. Niewątpliwie, pesymizm jako taki jest pojęciem, a nie uczuciem, poznanie też i przestawienie rzeczy i pod tym względem poznanej sprawiło mu zapewne rozkosz, rozkosz artysty, widzącego, że twór jego wyobraźni nabiera kształtów; trzeba wreszcie także przypuścić, że wniknięcie w konieczność życia, jako cierpienia, działało na ból jego uśmierzająco. Pozostaje jednak przy tym, że to, co Schopenhauer w pesymistycznym swym sądzie wypowiedział o życiu, było w gruncie rzeczy jego najosobistszym, najgłębszym doświadczeniem życiowym, a nie tylko estetycznie wyczuty „weltszmercem”. Ciężar życia dolegał naprawdę jego duszy, zwłaszcza w latach młodzieńczych, w których kształtowały się jego myśli; a że przy tym nie zaniedbywał rozkoszy, widząc, jak ich używali jego towarzysze, to zaostrzyło jeszcze w nim gorzkie odczucia, rozkosze te obniżały go w jego własnych oczach.

Nie ma też powodu do powątpiewania, że, jak opowiadają, cudze cierpienia do tego przejmowały go stopnia, iż niszczyły mu jego własną uciechę. Niezmiernie żywa wyobraźnia pomagała jego naturalnemu popędowi zagłębiania się w przykrości. Zapewne, nastrój życiowy Schopenhauera nie był znowu tak nieszczęśliwy, zwłaszcza w drugiej połowie, gdy znalazł odpowiadającą mu formę życia, a przede wszystkim w latach późniejszych, kiedy począł zażywać tak dawno upragnionej sławy; mimo to jednak nie mogę absolutnie powiedzieć z Fischerem: „uczyl pesymizmu i przedstawiał go, ale go nie przeżywał; nie przecierpiał”. Nie, przeżywał on wewnętrznie i odczuwał nie pesymizm, lecz ból i nicosć żywota, i to, co przeżywał, zamieniał następnie w teorię.

Jakżeż teoria ta wygląda? Posiadaż ona coś więcej niż znaczenie indywidualne, jest ona czymś więcej niż wyrosłym na gruncie tego temperamentu przypadkowym poglądem? Jest-li ona tym, do czego rości sobie prawo, mianowicie przedmiotową, powszechnie obowiązującą prawdą?

Nie sądzę, ażeby można jej przyznać to, co powiedziałem na ostatku. Zawiera ona prawdę podmiotową, prawdę dla każdego, który ją odczuwa; u kogo zaś osobisty nastrój życiowy jest odmienny, ten całkowicie ma prawo oprzeć się narzucaniu mu owego sądu o życiu i ludziach jako prawdy powszechnie obowiązującej. Optymistyczny nastrój życiowy może się tym samym prawem w ogólną zmienić teorię, jak i pesymistyczny, albo raczej z psychologiczną uczyni to koniecznością. W tej mierze inteligencja odzwierciedli wolę i stany uczuciowe w formie sądów ogólnych. Oba więc poglądy na życie mają w sobie jednakowe znaczenie i jednakowe prawo; przede wszystkim nie są niczym więcej jak tylko wyrazem doświadczeń osobistych, które jednakowoż z koniecznością psychologiczną przybierają formę doświadczenia ogólnego. I dlatego też daremną jest wszelka dyskusja pomiędzy ich zwolennikami, jeden drugiego nie przekona. Fakta, które tutaj trzeba ująć w pojęcie, są dla jednego i drugiego odmienne. Rozstrzyga tutaj nie rozum, lecz uczucie, które z natury swojej jest indywidualne, które się jednak samo uogólnia.

Mimo to, pojęciowe przeprowadzenie tego rodzaju poglądów nie jest pozbawione wartości. Nie ma życia, w którym nie zdarzałyby się obydwa rodzaje odczuwań i nastrojów. Obie przeciwne sobie teorie optymizmu i pesymizmu można uważać za eksperyment pojęciowy: gdyby w naturze ludzkiej istniał i działał jeden tylko rodzaj uczuć i usiłowań, jakżeby się wtedy ukształtowało życie? I jaki byłby sąd o ludziach i życiu? Eksperyment, podobny temu, który urządza ekonomia społeczna, wychodząc z założenia, że gospodarczymi czynnościami człowieka kieruje wyłącznie interes osobisty. Wie ona, że tak nie jest, wchodzi tu w grę i nieskończenie wnikają zjawiska także inne motywy, dobroć, wygodnictwo, próżność; to przecież nie odbiera wartości formułom, z tamtego wyprowadzonym założenia. Nie trzeba ich tylko uważać za bezpośrednie przedstawienie faktów rzeczywistych, tak samo, jak formuły prawa ciężenia nie można uważać za wyraz rzeczywistych ruchów ciał spadających, wyraża ona jednostronnie pewną tylko ciał tych tendencję.

To samo dotyczy także formuł Schopenhauerowskiego pesymizmu; są one wyrazem działalności pewnych tendencji, biorących udział w kształtowaniu się życia i poglądu na

życie. Pokazują, jakim byłoby życie, gdyby ludzie byli takimi, jakimi są według przypuszczenia Schopenhauera, jakim byłby nastrój życiowy, gdyby jego doświadczenia życiowe i jego nauka o woli powszechnie obowiązywały. Otrzymujemy w ten sposób formuły warunkowe, ułatwiające analizującą obserwację rzeczy; zdaje mi się, że na tej drodze okazały się i formuły pesymizmu pożytecznymi dla pojmowania spraw ludzkich.

Niewątpliwie, Schopenhauer nie życzył sobie, aby tak na to patrzono; mniemał on, że formuły jego zawierają bezpośrednie przedstawienie całej rzeczywistości. Można przecież powiedzieć, że uzupełnienie jednostronności znajduje się niejednokrotnie w obrębie jego własnych myśli. Tak np. gdy idzie o twierdzenie, że tłum ludzi z tępą zmierza żądzą wyłącznie ku zadowoleniu potrzeb zmysłowych, a stroni od udziału w rzeczach teoretycznych. Sam Schopenhauer pokazał w pięknym i głębokim rozdziale 17. drugiego tomu, że teoria nie jest wyłącznie kwestią duchów wybranych, ale że w postaci potrzeby metafizycznej stanowi ważny czynnik całego rodu ludzkiego. Można by powiedzieć w jego sensie, że w porównaniu z zwierzętami wszyscy ludzie są geniuszami. Jak poważnie traktują sprawy teoretyczne, wykazują to dzieje na każdej stronicy; można by ośmielić się twierdzić, że największe ruchy dziejowe wypłynęły z światła religii, a więc z metafizyki. A jak religia i metafizyka, tak samo i sztuka, jeżeli patrzeć na nią będziemy z stanowiska dziejów powszechnych, nie jest sprawą kilku, ale tworem i dziedzictwem całego ludu. Zdarzyć się mogą czasy, w których życiu ogółu staje się obcą, w których spada do płonnej zabawki klas uprzywilejowanych. Atoli każda szczerza i prawdziwa sztuka należy do ogółu. Czyni zadość pragnieniu ogółu, uzewnętrzniając to, co porusza jego wnętrzem. I gdyby w narodzie żądza ta nie istniała, nie mielibyśmy geniuszów artystycznych, poetycznych, filozoficznych i religijnych: wszystkie wielkie twory ducha powstają tylko wówczas, gdy lud umie się nimi przejmować. I Schopenhauer liczył na to; a kiedy dożyć musiał, że nim wzgardzono, nie zrezygnował bynajmniej z swoich oczekiwań; jest pewnym, że przyjdzie czas dla jego filozofii, że kiedyś stanie się ona sprawą wszystkich myślących, a nawet całej ludzkości. I nie pomylił się; wszakże pisma jego, obok pism Kanta, pojawiają się obecnie we wszystkich tanich wydawnictwach.

I ta sama przesadna jednostronność znajduje się także w jego nauce o absolutnym egoizmie człowieka natury. W pewnych dziedzinach życiowej działalności ludzkiej może ona w przybliżeniu być słuszną; na targowisku stara się każdy jak największe osiągnąć zyski, nie troszcząc się o drugiego; i w stosunkach towarzyskich usiłuje każdy błyszczeć, nie kłopotząc się oto, że przyćmiewaniem otoczenia sprawia temu otoczeniu przykrość. Natomiast w głębszych stosunkach życiowych, w rodzinie, wśród domowników, zachowaniem ludzkim kierują nie tylko same motywy egoistyczne, przynajmniej w warunkach normalnych. *Principium individuationis*<sup>31</sup> nie ma tu w ogóle zastosowania. Tak samo w stosunku jednostki do narodu. Człowiek przychodzi na świat nie jako odosobnione indywiduum, ale wyrasta jako ogniwo całości, w rodzinie, w kole domowników, w narodzie; i stosunek ten ujawnia się też w jego uczuciu i woli; uczucia sympatyczne i wola ku zatrzymaniu całości są tak samo wrodzone, jak uczucia idiopatyczne<sup>32</sup> i popęd samozachowawczy.

Na te sprawy Schopenhauer jest ślepy — a można by powiedzieć, że nie rozróżnia barwy. Wie on zapewne *in abstracto*, że istnieją, sam on przecież wiązał popędy sympatyczne z jednością woli w gatunku, a w końcu z metafizyczną jednością woli we wszystkich istotach. Ale na jego odczuwanie sprawy te żadnego nie wywierają wrażenia. I tutaj znowu łączy się to z jego stanowiskiem osobistym. Był bez narodu dzięki pochodzeniu i wychowaniu; jak opowiada matka, imię Artura otrzymał dlatego, aby we wszystkich językach europejskich brzmiało jednakowo; tak chciał kupiecko-kosmopolityczny zmysł ojca, który opuścił Gdańsk, aby nie być Prusakiem, a żonę swą, będącą w stanie odmiennym, wysłał do Anglii, aby spodziewany Artur przyszedł na świat jako Anglik, co jednak w ostatniej chwili zmieniono. Chłopiec właściwie nie posiadał żadnej ziemi rodzinnej; krótszy lub dłuższy czas żył to tu, to tam — w Gdańsku, w Hamburgu, we Francji, w Anglii; wszystkie te trwałe więzy, które na duszę zarzuca ziemia rodzinna, sąsiedztwo, szkoła, miejsce zabaw, były mu obce. Wszędzie jest tylko gościem. Oderwał się też wcześniej od rodziny; zdaje się, że matki nigdy nie kochał, a czy szacunku i uwielbienia, które

<sup>31</sup>*principium individuationis* (łac.) — czynnik decydujący o byciu jednostką. [przypis edytorski]

<sup>32</sup>*idiopatyczny* (łac.) — o nieznanym pochodzeniu. [przypis edytorski]

tak często i w sposób tak przesadny okazywał zmarłemu ojcu, nie należy położyć na karb wstrętu do żyjącej matki? Według mego mniemania nie jest wykluczonym, że właśnie kontrast przyczynił się do idealizowania obrazu ojca. Gdyby był ojciec żył, to konflikt byłby chyba nieunikniony. O wesołej młodości nigdzie nic nie słyszymy. Niewesoły, zdaje się, panował duch w domu rodzicielskim; matka mówi raz o swej straconej młodości, a Schopenhauer o surowości ojca, wskutek której w latach młodocianych wiele miał się nacierpieć (Frauenstaedt, str. 306).

Z tym wszystkim stoi w związku fakt, że Schopenhauerowi zbywało, zdaje się, właśnie na tym, co nierzadko, np. u Rousseau, a także i u Kanta, stanowi folia<sup>33</sup> pesymistycznych uwag o społeczeństwie: na sentymentalnie wyidealizowanym wspomnieniu młodości, prostych stosunków rodzicielskiego domu z jego skromnymi wymaganiami i szczerością. U Schopenhauera nie ma ani odrobiny tego rodzaju uczucia. Albo czyż ujawniło się ono w stosunku do zwierząt? Czyż pudel jego przedstawia mu niewinność i szczerość, której u ludzi znaleźć niepodobna? W refleksjach jego o prostocie i zadowoleniu, wyrażającym się w fizjognomiach zwierzęcych, da się odszukać jak gdyby echo sentymentalności Rousseau. Oblicze ludzkie natomiast wywołuje w nim od razu uczucie nieprzyjemne: ludzie to bestie złośliwe, które od napaści na niego powstrzymuje tylko kaganiec obawy przed policją. Nawet stosunek do dzieci nie był, zdaje się, u niego inny: przeszkadzają mu i sprawiają przykrość swym krzykiem. Przyjacielowi swemu von Dossowi gratuluje ojcostwa, życząc mu kilkakrotnie, aby go niebiosy od wielu uchroniły dzieci.

Ta zupełna jednostronność osobistego odczuwania sprawia, że Schopenhauer może w sposób wyjątkowy i jedyny odgrywać wobec rodzaju ludzkiego rolę *advocati diaboli*<sup>34</sup>. Spełnił on ją z taką zdolnością i zręcznością, z takim upodobaniem i wytrwaniem, jak nikt inny przed nim i po nim; wogólności i w szczególności umie on słabizny i ułomności ludzi, mężczyzn i kobiet, uczonych i nieuków, wielkich i małych, rządzących i rządzonych, z taką wybadać bystrością i z takim przedstawić talentem i dowcipem, że Mefistofeles mógłby się w jego szkole niejednego jeszcze nauczyć. Wielu chce jeszcze dzisiaj widzieć w jego malowidle wierny obraz tego gatunku stworzeń. Zda mi się, że niesłusznie. Tymczasem, wobec tego, że prawne uroszczenia diabła istnieją i chyba nie bez powodu — bo jakżeby inaczej mogła utrzymać się wiara w diabła? — zda mi się, że leży to w interesie bezstronnego załatwienia sporu, ażeby się nim zajął energiczny i rozumny obrońca. Przynajmniej sędzia musi tego pragnąć. A w każdym razie wzmaga się w ten sposób zainteresowanie się procesem. Jak nudnym i pustym bywa ten proces, jeżeli obrońca nie ma poważnego przeciwnika, wykazuje to literatura oświecenia.

W ten sam sposób, jak w sądzie o życiu i ludziach, występuje ścisły związek pomiędzy filozofią a osobistością Schopenhauera także w jego *filozofii moralnej*. Co prawda, związek ten innego jest tutaj rodzaju. Jego antropologia pesymistyczno-mizantropijna jest bezpośrednim wyrazem jego uczucia i zachowania się względem ludzi; natomiast jego filozofia moralna nie jest bynajmniej formułą dla jego własnego życia i zachowania się; można by niemal powiedzieć, że jest czymś wprost przeciwnym. Według jego teorii źródłem wszelkiej dobroci moralnej jest miłosierdzie; czyny mają o tyle wartość moralną, o ile, nie uwzględniając własnego dobra, mają na oku wyłącznie dobro innych, usunięcie cierpienia cudzych. Czynności, spełniane jedynie dla dobra własnego, nie mają żadnej wartości moralnej, stają się złymi, o ile dobra własnego szukamy ze szkodą innych. A więc pełna zaparcia siebie dobroć serca — oto jedyny czynnik, nadający człowiekowi wartość moralną czy absolutną. Wobec tej dobroci niknie wartość wszystkich innych czynności; nawet funkcje geniusza są natury wyłącznie intelektualnej i wraz z inteligencją, tym fenomenem mózgowym, należą tylko do świata zjawiskowego, natomiast dobroć woli sięga aż do metafizycznej istoty rzeczy. Schopenhauer jest tutaj w zupełnej zgodzie z wielkimi religiami odkupienia. Tak samo jest też dla niego dobrowolna rezygnacja i dobrowolne cierpienie drogą ku doskonałości. Święci chodzili tą drogą, zarówno uczniowie Buddy, jak i uczniowie Jezusa. Uśmierzeniem popędów człowieka natury osiągnęli doskonałość; z zaprzeczenia woli wyrosły im spokój i błogość. Wolni od samolubnej żądzy i trwogi,

<sup>33</sup>folia — gruba księga (pierwotnie określenie formatu). [przypis edytorski]

<sup>34</sup>*advocatus diaboli* (łac.) — adwokat diabła. [przypis edytorski]



otworzyli swe serce współczuciu z braćmi, toczącymi jedynie bezpłodną walkę o pozorne dobra tego świata.

Różnica, istniejąca pomiędzy rzeczywistym życiem Schopenhauera a tym obrazem życia doskonałego, leży jak na dłoni. Zarzucano mu ją niejednokrotnie: chwali, mówiono, ascezę, a szuka życia wygodnego, cierpienie najbliższych zowie drogą do doskonałości, a unika jej z trwożliwą przezornością; widzi w miłosierdziu jądro wszelkiej prawdziwej wartości moralnej, a sam pogardą opancerzył serce swoje przeciw miłosierdziu; jednym słowem: nauka jego głosi zaprzeczenie egoistycznej woli życia, a życie jego jest potwierdzeniem tej woli. Czyż więc nauka ta nie jest w jego uściech<sup>35</sup> kłamstwem, w które sam nie wierzy?

Gwinner opowiada, że widział raz u niego wizerunek opata Rancé, odnowiciela zakonu trapistów. Z bolesnym odwracając się ruchem, zawołał: „To jest łaska”! Nie zna on także natury ludzkiej w ogóle. Nie zna ten Schopenhauera, kto to uważa za kłamstwo. Schopenhauera przenika głębokie uczucie doskonałości podobnego życia; że nie stał się uczestnikiem tego życia i stać się nie mógł, że woli swojej do wyrzeczenia się nagiąć nie zdołał, że doprowadził tylko do pogardy świata i ludzi, a nie do spokoju, uczucie to stało się przez to jeszcze żywszym; wyrosło w bolesną tęsknotę ku owemu, lepszej jego naturze bardziej odpowiadającemu żywotowi. Moralność jego jest wyrazem tej tęsknoty; można by ją traktować jako jego „*catalogus desideratorum*”<sup>36</sup>.

Nie sądzę, ażeby tego rodzaju stosunek był tak bardzo rzadkim. Ideał odzwierciedla rzeczywistość, ale z odwróceniem stosunków: w ideale występuje na jaw to, czego nie ma rzeczywistość; zbywa mu zaś na tym, co ta posiada. Wszelkie utopie są odbiciem rzeczywistości, ale tak jak pieczęć jest odbiciem pieczętki: wgłębienia jej stają się tam wypukłościami i odwrotnie. Nikt zdrowia nie odczuwa głębiej od chorego; nikt bogactwa nie ceni wyżej od biednego. Nikt też szczerzej nie podziwia cnoty, jak ten, który jej nie posiada. Waleczność jest dla walecznego rzeczą zrozumiałą; nie mówi o niej: tchórz atoli milczeć o niej nie może, podziwia ją tak szczerze i głęboko, że przynajmniej w myślach nieustannie w bohaterskie drapuje się czyny; przypomnijmy sobie tylko sir Johna Falstaffa albo zacnego cywilistę Józefa Sedleya w *Vanity fair* Thackeraya. Rousseau, naturalne dzieci swoje oddający do domu podrzutków, pisze o wychowaniu, odpowiadającym naturze i o odpowiadającym naturze ukształtowaniu stosunków społecznych; bez wątpienia nie daje się on tutaj porywać namiętności udanej; zakosztował on nędzy nienaturalnych stosunków wszelkiego rodzaju daleko głębiej i dlatego też odczuł ją głębiej, aniżeli ktokolwiek inny z jego współczesnych.

A dlaczego Kant z pomiędzy wszystkich cnót wyróżnia i najbardziej chwali prawdomówność, a w superlatywach karcie kłamstwo, co Schopenhauer nazywa u niego afekcją? Dumna i przekorna natura Schopenhauera doprowadziła szczerze aż do bezwzględności, podczas kiedy Kant musi ją sobie na swoim nieco trwożliwym usposobieniu wywalczać. Czyż nie wszędzie tak się dzieje? Wyżej przecież cenimy owoc, wyhodowany na gruncie mniej wydatnym, aniżeli obfity plon, wyrosły na glebie urodzajnej. Tak też ma się sprawa u Schopenhauera z zaparciem się samego siebie, z zaprzeczeniem woli życia. Byli ludzie, którzy naprawdę czynu tego dokonali; w pismach buddystów i chrześcijan mamy wiarogodne relacje, jak święci stłumili w sobie radość i żądzę, trwogę i ból, i jak już w tym życiu do zupełnego doszli spokoju. Schopenhauer słucha tego z podziwem i zdumieniem; pragnąłby, ażeby i on, wyswobodzony z woli, bez żądz i trwogi, mógł przejść przez świat wyłącznie tylko jako obserwator. Ale cud ten na nim się nie spełnił.

Zmuszony jest więc zgodzić się na to, aby żyć ze sobą takim, jakim jest. W aforyzmach o mądrości życia (w pierwszym tomie *Parergów*) wyłożył reguły, według których postępował. Wie to i mówi o tym, że reguły te nie odpowiadają jego etyce; są one surrogatem, którym się posługiwał, ponieważ do prawdziwej doskonałości dojść nie zdołał. Na tej drodze osiągnął on życie dla wielu możliwie najlepsze: życie w samotności, poświęcone obserwacji, i życie, od którego niewiele się spodziewał, i stąd jako tako wolne od bólów i rozczarowań. Przy tym bolesną posiadał świadomość oddalenia się od ideału.

<sup>35</sup>uściech — dziś popr. forma N.lm: ustach. [przypis edytorski]

<sup>36</sup>catalogus desideratorum (lac.) — katalog pragnień. [przypis edytorski]

Jako uczucie potrzeby wyzwolenia się od samego siebie, świadomość ta przenika jego etykę.

Karol Baehr opowiada o następującym spotkaniu swego ojca z Schopenhauerem: w ciągu rozmowy wyraził się mój ojciec, że filozofia Schop. jest właściwie bardzo skromna. Gdy Schopenhauer zapytał: „Dlaczego?”, a on mu odpowiedział: „Ponieważ pan dobroć serca wyżej stawiasz od geniusza, który przecież pan sam posiadasz”, odrzekł mu tamten: „Masz pan słuszność, zgnije to, dzięki czemu wyrastam ponad tysiące, natomiast dobroć serca jest niezniszczalną”. (Schemann, *Rozmowy i korespondencje z Schopenhauerem*, wydane z papierów pośmiertnych K. Baehra, 1894). Tak więc Schopenhauerowi, który dumą i pogardą odgradził się od ludzi, nie zbywa całkowicie na tym, co w języku religii zwie się pokorą przed Bogiem.

Ten wielki wynik własnego życia stał się dla naszego filozofa kluczem do zrozumienia jednego z największych wyników dziejowych rodzaju ludzkiego: Schopenhauer wskrzesił na nowo rozumienie *religij odkupienia*.

Wiek XVIII zatracił je niemal zupełnie; w epoce oświecenia widziano w buddyzmie tylko zbłąkanie, a chrześcijaństwo tylko je przeinaczyło w sensie optymistycznym, czyniąc z niego wskazówkę, jak uzyskać szczęśliwość nasamprzód, tutaj, doczesną, a później, tam, wieczną. Cała epoka nowożytna skłaniała się ku temu, ażeby dzieje widzieć w świetle idei ciągłego postępu ku coraz to wyższej kulturze i coraz to większej szczęśliwości. Widziała tylko drogę potwierdzenia życia, droga zaprzeczenia życia leżała już poza obrębem jej widnokregu; przynajmniej widziała w niej przypadkowy jedynie manowiec, który tu i owdzie obierali sobie tylko tępi pustelnicy i nieoświeceni mnisi ponurych wieków średnich. Schopenhauer uczynił odkrycie, że jest ona drugim wielkim traktem, którym kroczy ludzkość, według jego pojęcia prosto do zbawienia. W ten sposób umożliwił on znowu wiekowi dziewiętnastemu zrozumienie chrześcijaństwa, a przynajmniej jednej, istotnej jego strony. Renesans i reformacja, wiedza nowożytna i nowożytny rozwój kultury wstrząsnęły starym chrześcijaństwem. Intelktualizm, racjonalizm i optymizm zawładnęły mózgiami: ludzie widzieli tylko te myśli i uczucia, które były w nich samych. Osobiste usposobienie życiowe sprawiło, że Schopenhauer wniknął w istotę chrześcijaństwa i że jasno i dobitnie zrozumiał równoznaczność jego, w punktach zasadniczych, z buddyzmem Indów.

W ten sposób niewątpliwie położył zasługi około nauki, którą z pomiędzy wszystkich innych najmniej cenili, około historii i historiozofii. W pojęciach potwierdzenia życia i jego zaprzeczenia, jako dwóch możliwych rodzajów, służących do rozprawienia się z życiem, stworzył on niezbędne narzędzia do ogarnięcia różnorodnych zjawisk życia dziejowego: najgłębszą przedstawił on w tym różnicę, dzielącą historyczne szeregi rozwojowe na dwie wielkie formy zasadnicze. Dwoma drogami usiłowała dotychczas ludzkość osiągnąć swój cel życiowy: Pierwsza, to droga *kultury*; kroczą nią ci, którzy wydoskonaleniem wszelkich zdolności i sił i poddaniem natury pod władzę człowieka pragną zadowolić wszystkie naturalne popędy i żądze i w ten sposób spodziewają się zdobyć szczęśliwość. Druga — to droga *odkupienia*; kroczą po niej ci, którzy starają się wykorzenieniem żądz, zaprzeczeniem woli przyrodzonej dojść do ciszy i spokoju. Różnica ta występuje w dwóch wielkich szeregach rozwojowych w formie zwrotu w dziejach odnogi indyjskiej i greko-italskiej wielkiego szczepu aryjskiego. Zdobywszy w młodości swojej, jako naród wojowniczy, ziemię hinduską i kraj nad Gangesem, stworzyli sobie Indowie braminizm i buddyzm jako religie odkupienia, prowadzące przez odwrócenie się od świata do wyswobodzenia się z woli do życia i przez to z życia samego i jego cierpień. Tak samo widzimy Greków i Rzymian w ich młodości na drodze kultury. Wojny, zdobycze, polityka, żegluga, handel, sztuka, wiedza — oto czym się trudnią w młodości i w wieku męskim. I tutaj nastąpił zwrot; nawrócenie się na chrześcijaństwo oznacza zwrócenie się starożytności klasycznej z drogi kultury, co do której wątpiono, ażeby na niej można osiągnąć szczęśliwość doczesną; chrześcijaństwo, tak samo jak buddyzm, wskazywało na życie pozagrobowe.

I żyjące dzisiaj ludy europejskie widzimy w ich młodości na drodze potwierdzenia życia, wojna i łowy to najgłówniejsze ich czynności życiowe. Później wprowadził je kościół w pogląd i nastrój życiowy zanikającej starożytności i na torach tych pozostały one przez całe średniowiecze, przynajmniej sądząc zewnątrz. Atoli z renesansem następuje zwrot; świat nowożytny zwrócił się z całą świadomością z drogi odkupienia na drogę kultury,

ażeby na ziemi szukać szczęśliwości czy nieba, zamiast nieba poza grobem. Będzie on szczęśliwszy od Indów i Greków? Czy szczęście to znajdzie? Schopenhauer jest pewny, że to się nie stanie; niebo na ziemi jest w ogóle iluzją, którą wola życia sama się tumani. Nadejście więc i dla narodów zachodu ta chwila, w której przekonają się o swej pomyłce i na opuszczoną wrócą drogę; Schopenhauer chce im do tego dopomóc.

Czyż wchodzą już na nią?

Nie da się zaprzeczyć, że zarówno w literaturze, jak i w życiu teraźniejszości występuje silnie nastrój pesymistyczny, i to nie tylko w Niemczech, ale i w całym świecie zachodnim. Ma więc Schopenhauer słusność? Stoimyż wobec wielkiej radykalnej przemiany, którą przeżyła starożytność w swym nawróceniu się na chrześcijaństwo?

Nie wiem; i nikt tego nie wie; przyszłość skrzętnie chowa tajemnicę przed oczami śmiertelników. W jedno tylko nie wierzę: aby wielki ten zwrot miał już nastąpić niebawem. Zapewne kiedyś do tego przyjdzie; każde życie kończy się, po każdym rozwojowym wzlocie w górę następuje zniżanie się w rozwoju ku dołowi. A rozwój w zniżaniu się ku dołowi ma inny nastrój życiowy, a tym samym i inną życiową teorię. Nie zdaje mi się przecież, aby przewrót stał już u progu. Siła życiowa narodów europejskich, przynajmniej germańskich i słowiańskich, wydaje mi się dotychczas niewyczerpaną; wzrost ludności i pęd rozszerzania się w dal najpewniejszą jest tego miarą, jaka w ogóle istnieć może. Niechaj więc o dekadencji i *fin de siècle*'u gadają ludzie, czujący się u schyłku swych sił żywotnych; naród, który chce żyć, będzie żył, swym pesymistycznym filozofom i poetom na przekór.

Tyle o praktycznej filozofii Schopenhauera.

Jedno chciałbym jeszcze dodać słowo w kwestii, jak filozofia ta działa na życie i charakter poszczególnej jednostki. Sama wprawdzie zapiera się tego, jakoby była filozofią praktyczną w tym sensie; pragnie wypowiedzieć to, co jest i co się dzieje, nie myśli zaś przepisywać, co ma być lub co się ma stać. Przekształcenie charakteru przez poznanie, także przez poznanie moralno-filozoficzne, uważa Schopenhauer za zupełnie niemożliwe. Nauka o niemożności zmiany charakteru przez poznanie należy do dogmatów jego filozofii, silnie zakorzenionych w własnym jego doświadczeniu życiowym. Faktycznie jednak Schopenhauer nie wypowiada tylko tego, co jest; mówi on także, co to jest warte; wyrokuje o życiu i jego wartości i stara się przekonać czytelnika o prawdzie tego wyroku. Co więcej, nie ma chyba drugiego filozofa, który by go przewyższał w zdolności bądź spokojnego przekonywania czytelników, że sąd jego o wartości lub nicości jakiejś rzeczy jedynie jest słuszny, bądź też namiętnego narzucania im tego sądu.

Jakież więc skutek wywierają jego pisma na pogląd na życie i postępowanie innych? Zdaje mi się, że będzie on rozmaity, stosownie do rodzaju umysłu czytelnika. Będą umysły, na które filozofia jego podziałała jako sedatyw<sup>37</sup> na namiętności i rozstroje, które budzi w nich życie. Zdaje się, że tak działała na niego, uśmierniająco i wyzwalająco: uniknąć cierpienia jest niepodobieństwem<sup>38</sup>, łączy się ono z naturą woli, a zmiana woli nie jest w naszej mocy; trzeba się więc poddać konieczności. A równocześnie dopomogła mu do znalezienia drogi do życia umiarkowanego, ucząc go poddawać się losowi i należyty wytykać sobie stosunek do świata. W ten sposób podziałała także na człowieka, który pomiędzy pierwszymi jego zwolennikami najsympatyczniejszą był postacią, a którego sam Schopenhauer wyszczególnia jako swego ucznia, na von Dossa. Z listów jego do Schopenhauera (ogłoszonych przez Schemanna), najbardziej pociągających z całej korespondencji, widać, jak duch szlachetny i czuły, uginający się pod ciężarem własnych boleści i cierpień powszechnych, znalazł u Schopenhauera w nauce o woli pociechę i uzdrowienie od cierpień i zaprzeczenia woli: wzniesienie się do uogólnienia własnych cierpień sprawdziło, jak pojęcie tragicznego bólu w poezji, kojące wyzwolenie. Z gorzkiego nastroju, będącego u Schopenhauera tonem zasadniczym, nic na niego, zdaje się, nie przeszło; mimo Schopenhauera, zawarł on też szczęśliwe małżeństwo, które decydujący wpływ wywarło na jego życie.

Na inne natury uleganie zapatrywaniami Schopenhauera działa zupełnie inaczej, jak to sam Doss w jednym miejscu zaznacza (Schemann, 251). Jeżeli ktoś posiada w duszy

<sup>37</sup>sedatyw — środek uspokajający. [przypis edytorski]

<sup>38</sup>niepodobieństwo (daw.) — coś nieprawdopodobnego a. niemożliwego. [przypis edytorski]

skłonność do goryczy, pogardy i nienawiści ludzi, to zapewne intensywne zajmowanie się ujemną stroną natury ludzkiej, spowodowane Schopenhauerem, tyle dostarczy mu strawy, że odwrotne strony natury tej zupełnie przemoże<sup>39</sup>. Wrodzona też skłonność do zgryźliwego odosabniania się i posępnego kwietyzmu<sup>40</sup> wzmacniać się będzie u ludzi, oddających się refleksjom pesymistycznym, i stanie się nieuleczalną, gdy tymczasem energiczne odwrócenie się od kontemplacji ponurych mogłoby ją uzdrowić. Najmniej wydaje mi się, aby Schopenhauer zawsze pożądanym był doradcą wieku młodzieńczego; w krytycznym okresie życia przyjmowany bezkrytycznie, łatwo wymoże lub też wywoła chorobliwe stany tego rodzaju, jak: pogarda dla wszystkiego, co ogólnie uważamy za słuszne, pyszałkowata zarozumiałość, łatwość odmawiania racji innym, wstręt do rozważnego badania rzeczy i do samokrytyki, skłonność do odosabniania się i przekorności, drażliwe rozgoryczenie, melancholijne zamroczenie duszy. A jeśli się z czasem chorobliwe stany te przewalczą, to łatwo przecież pozostanie odrobina zblazowania; mówi się o rzeczach z miną rozczarowanego: zajrzano za kulisy życia. Czyż to też w literaturze dzisiejszej nie spotyka się częściej niż dawniej? I czyż nie ma w tym udziału Schopenhauer razem z swymi uczniami?

Na zakończenie kilkoma tylko jeszcze rysami zaznaczę, jak i *teoretyczna* filozofia Schopenhauera tkwi korzeniami swymi w jego osobistości. Charakterystycznymi są tutaj lwa szczegóły: idealizm w teorii poznania i *woluntaryzm* w metafizyce.

*Idealizm*, związany z jego teorią poznania, to pierwszy silny punkt w Schopenhauerskim tworzywie myślowym; odróżnianie świata zjawisk od świata rzeczywiście rzeczywistego jest dla niego trwałym punktem wyjścia wszelkiej filozofii. Plato i Kant zgodni są ze sobą na tym punkcie, w ogóle wszyscy właściwi twórcy filozofii. Świadomość powszechna uważa byt empiryczny, rzeczy w przestrzeni i czasie, za prawdziwą rzeczywistość; poznaniem, iż są to tylko zjawiska, wskazujące równocześnie na „rzeczy same w sobie”, filozoficzne myślenie od świadomości tej się odrywa.

*Idealizm*, wysnuty z teorii poznania, czyli tzw. *fenomenalizm*, gdzieś na samym wstępie jego głównego dzieła wydający się być podstawą wszelkiej filozofii, zależy u Schopenhauera w rzeczywistości od — „idealizmu” natury praktycznej, od negatywnej oceny waloru rzeczywistości empirycznej. *Bezwartościowość* świata empirycznego czyni go *nierzeczywistym* w sensie metafizycznym: świat, który tak mało sprawiedliwej posiada treści, jak świat, rozgrywający się w przestrzeni i czasie, nie może być światem rzeczywiście rzeczywistym, jest on tylko zjawiskiem. Tak argumentował Plato, a z nim Kant i Fichte. A myśli tych nauczycieli swoich przepajał Schopenhauer swym osobistym nastrojem życiowym. W ten sposób byt w przestrzeni i czasie nikłym stanie się dla niego snem; prawda, która pełny swój wyraz znalazła w mądrości *Upaniszadów*: świat widzialny sennym jest tylko mamidłem, dziełem Mai. Volkelt znakomicie wyłożył ten nastrojowy charakter idealizmu Schopenhauera. Jak decydującą rolę odegrał ten pierwiastek nastrojowy w tworzeniu się jego zasadniczych wyobrażeń, dotyczących metafizyki poznania, pokazują nam dzieje ich rozwoju, podane przez T. Lorenza w jego rozprawie — *Przyczynek do historii rozwoju metafizyki Schopenhauera* (1897), napisanej na podstawie pozostałych po filozofie materiałów rękopiśmiennych. W najwcześniejszych zapiskach różnica „lepszej świadomości” przodującej wobec „świadomości empirycznej” odgrywa rolę: „świadomość empiryczna” odnosi się teoretycznie do świata, przystępnego zmysłom, i przyczynowych jego związków w przestrzeni i czasie, praktycznie zaś dotyczy zadowolenia żądz zmysłowych; natomiast „lepsza świadomość” zwraca się teoretycznie ku ideom wieczystym, praktycznie zaś ku ascezie i świętobliwości. Są to myśli filozofii platońskiej, wyrażone przez pryzmat osobistego poczucia życia.

To osobiste tło w rozwoju myśli zjawia się jeszcze bezpośrednio w drugim głównym rozdziale jego filozofii teoretycznej, mianowicie w *woluntaryzmie* w metafizyce. Twierdzenie, że wola jest istotą rzeczy, jest najosobistszą myślą Schopenhauera. Przygotowana wprawdzie kilkoma rysami u Kanta i Fichtego, myśl ta dopiero u niego nabiera kształtu i ciała. Z nią staje Schopenhauer w szeregu tych, którzy o jedną wielką, nową myśl wzbo-

<sup>39</sup>przemóc (daw.) — pokonać, przewyciężyć. [przypis edytorski]

<sup>40</sup>kwietyzm — postawa beznamiętności i braku zaangażowania wobec świata i spraw życiowych; z łac. *quietus*: spokojny. [przypis edytorski]

gacili ludzkość. Pierwotnym źródłem tego poznania jest dlań samoświadomość: patrząc w swe wnętrze, znajdziemy w sobie istotę sobowtorną, mającą zdolność przedstawienia i wolę; wola będzie tutaj czynnikiem pierwiastkowym, inteligencja zaś funkcją z wolą tą zrosła. Odkrycie to jest znowu wynikiem osobistej samoświadomości Schopenhauera. Istniejące u niego silne napięcie pomiędzy wolą a inteligencją sprawia, że różnicę ich uważa za różnicę fundamentalną. Dokonaną przez siebie wyraźną i ogólną segregację porównywa pewnego razu z rozłożeniem wody na dwa jej pierwiastki przez Prieslleya. Z drugiej strony wynikiem jego własnych doświadczeń życiowych jest także niezdolność określenia woli przez poznanie, niezdolność, którą w nauce o poznaniu woli wypowiada w sposób ogólnikowy: wola jest czynnikiem pierwiastkowym, inteligencja pochodnym, wola to substancja panująca, inteligencja to narzędzie pomocnicze.

I z poglądem, który uzyskał, badając swą własną istotę, wchodzi w świat i oto co się dzieje: klucz wielkiej tajemnicy bytu ma w swoich rękach i pisze: *Świat jako wola i przedstawienie*. W przedstawieniu wszystkie rzeczy zjawiają się jako ciała, tak jak ja sam uważam siebie w przedstawieniu jako ciało; rzeczy same w sobie są wszystkie wolą, tak samo jak ja nią jestem, bądź to wolą z inteligencją, jak istoty animalne, albo też li nagą wolą, jak w świecie podzwierzęcym. Atoli wolą jest to, co się we wszystkich objawia procesach, nawet w procesach upadania i uderzania: każdy ruch jest wskazaniem na jakiś proces, pokrewny naszemu najwewnętrzniejszemu procesowi dążenia i pożądania.

Czyż twierdząc o pesymizmie, że jest to tylko jego pojęcie indywidualne, możemy to samo powiedzieć o jego metafizyce? Nie sądzę; skłaniam się raczej do tego, ażeby trwałą widzieć prawdę w jego myśli zasadniczej: świat cielesny jest tylko zjawiskiem życia wewnętrznego, które w świadomości naszej przedstawia się nam nasamprzód i przede wszystkim jako wola. On sam połączył z metafizyką pesymistyczne pojmowanie życia jako nieunikniony jej skutek, albo w owej metafizyce odkrył dla istniejącego z góry pesymizmu uzasadniającą go premisę<sup>41</sup>. W rzeczywistości stosunek ten nie jest tak ścisły: istnieje możliwość połączenia pesymizmu z woluntaryzmem, odrzucenia tamtego, a przyjęcia tego.

Co prawda, to i metafizykę woluntarystyczną trzeba będzie od wszelkiej oczyścić naleciałości, zwłaszcza od rozmaitych spekulacji, wynikających u Schopenhauera z jego formułki poznawalno-teoretycznej: świat jako rzecz sama w sobie, z formułki, urodzonej z opierania się na Kancie. Schopenhauer nie chce, aby ją w właściwym przyjmowano znaczeniu; rzecz sama w sobie ma pozostać transcendentną. Mimo to jednak nie przestaje mu ona służyć za podstawę do rozmaitych twierdzeń w sprawie tego, co może dziać wola jako rzecz sama w sobie. Jako rzecz sama w sobie nie może ona być w przestrzeni i czasie, a więc, nie może też podlegać *principio individuationis*<sup>42</sup>; tak samo nie może też podlegać prawu przyczynowości, które jako takie ma wyłącznie znaczenie dla świata zjawisk. Negatywne określenia te zmieniając się w nieznacznym przejściu w postanowienia pozytywne, w jedność, w wszechobecność w przestrzeni i czasie, w wolność, torują woli drogę do rozmaitych sztuczek czarodziejskich. Znaną jest rzeczą, jaką skłonność posiadał Schopenhauer do zjawisk okultystycznych i jaką poświęcał im uwagę; widział w nich potwierdzenie swej metafizyki, ponieważ ona jedna posiada zdolność tłumaczenia owych zjawisk za pomocą swej podstawy, jedynej i bezwarunkowej woli. W ten sposób unicestwia on, co prawda, swoje tak dobitnie wypowiedziane ostrzeżenie, aby zjawisk fizycznych nie pojmować metafizycznie. Wszelka zdrowa filozofia polegać będzie na tym, że czynnik metafizyczny znajduje się wszędzie, że jednak w świecie zjawisk dzieje się wszystko w sposób fizyczny; jeżeli posuwają się stoły, to wola ostatnim jest czynnikiem, który je posuwa, albo się raczej w poruszeniach tych manifestuje; nie ma jednak woli bez ujawniania się fizycznego, mniejsza o to, czy możemy ją w danym wypadku udowodnić lub nie. *Nexus physicus*<sup>43</sup> i *nexus metaphysicus* tworzą każdy dla siebie zamknięty w sobie związek.

Gdy odrzucimy to, przyjmiemy zdanie o woli jako istocie rzeczy w rozumieniu czysto empirycznym, będzie ono przede wszystkim należycie uzasadnioną generalizacją psycho-

<sup>41</sup>premissa (daw.) — przesłanka. [przypis edytorski]

<sup>42</sup>principium individuationis (łac.) — czynnik decydujący o byciu jednostką. [przypis edytorski]

<sup>43</sup>nexus physicus (łac.) — więź fizyczna. [przypis edytorski]

logii: wola jest podstawową i pierwotną funkcją życia duchowego, mającego w organicznym procesie życiowym swoje ujawnienie fizyczne. Jestem przekonany, że życie duchowe zrozumiemy tylko wówczas, jeżeli staniemy na stanowisku, iż wola jest czynnikiem pierwotnym, a inteligencja pochodnym; wszelka próba tłumaczenia woli w drodze przedstawienia okaże się bezowocną. Na tym polega właściwa — i wielka zasługa Schopenhauera. Przyjdą, zdaje mi się, czasy, że historia psychologii nową z Schopenhauerem rozpocznie epokę. Nie ma też dla mnie wątpliwości, że jesteśmy tej chwili znacznie bliżsi, od kiedy, przed laty szesnastu, wypowiedziałem zdanie, że: woluntarystyczne pojmowanie życia duchowego zaczyna się w pospiesznym tempie, że coraz to bardziej zanika dawne pojęcie intelektualistyczne, którego w Niemczech przez długi czas broniła powaga Herbarta. Biologia Darwinowska, o której Schopenhauer posłyszał, a wobec której zachowywał się tak nieprzyjaźnie, stała się dla niego silnym sprzymierzeńcem: Stawiając człowieka w drodze rozwojowej w szeregu bytów, dąży do tego, ażeby i najwyżej rozwinięte życie duchowe wyprowadzić genetycznie z ostatnich, poniżej człowieka znajdujących się początków; i wówczas nie może być wątpliwości, że im głębiej schodzić będziemy w tym szeregu, z tym mniejszą spotkamy się inteligencją, że miejsce jej zajmuje wola, głuchym dążeniem i odpowiednimi uczuciami ogólnymi wypełniająca całe życie duchowe.

Wobec metafizyki zachowują się nasze czasy daleko sceptyczniej, aniżeli doba, w której Schopenhauer tworzył swe myśli. Niełatwo znajdzie się dzisiaj człowiek, który by miał odwagę twierdzić, że stara zagadka Sfinksa została nareszcie rozwiązana, jak to Schopenhauer przypisuje swojej nauce o woli. Nie wziąłbym na siebie obrony tego uroszczenia w całym jego zakresie. Atoli jedno da się utrzymać. Związek świata zwierzęcego z światem roślinnym i dalej z światem nieorganicznym tak jest ścisły i przenikliwy, że uzasadnionym wyda się nam następujące przypuszczenie: w gruncie rzeczy to, co w skomplikowanych tworach zwierząt i ich czynnościach objawia się pod względem fizycznym, odpowiada zupełnie fizycznym czynnościom i ruchom innych ciał jako ich stronie wewnętrznej. Albo: Jeżeli wolą jest to, co występuje na jaw u zwierząt, to wolą jest również to, co się manifestuje w tworach i ruchach, znajdujących się na poziomie poniżej zwierzęcia. Przyznać trzeba, że w ten sposób pojęcie woli rozszerzamy do granic nieokreślonych, a i sam Schopenhauer temu nie przeczył. Temu, co odnośnie do pewnej rośliny nazywamy wolą, objawiającą się w jej organizacji i jej czynnościach życiowych, trudno nam będzie nadać kształty konkretne. Dodać jednakże trzeba i to: nie inaczej ma się sprawa i wówczas, jeżeli o zwierzęciu, o mrówce albo rybie lub też psie powiemy, że we wszystkich ich manifestacjach życiowych objawia się pewna wola. W rzeczywistości wypowiadamy tylko zdanie, że coś podobnego, co dzieje się w naszym wnętrzu, jeżeli ciało nasze spełnia te lub owe czynności organiczne i animalne, znajdziemy i u tamtych, że nasze uczucie głodu i nasycenia, nasza żądza czynu i nasze znużenie ma swój odpowiednik i u tamtych. Zupełnie i z gruntu rozumieć możemy tylko to, co sami w sobie przeżywamy. Jakże niedokładnym, nierównomiernym jest już wyobrażenie tego, co w wnętrzu swoim przeżywa człowiek, należący do innej rasy, innego narodu, ba, nawet innej warstwy społecznej albo innej płci. Z tym samym zastrzeżeniem, z którym dopuszczamy określenia gatunkowe dla doświadczeń wewnętrznych, jak miłość, nienawiść, wstyd, ambicja, trwoga, skrucha, wiedząc bardzo dobrze, że u różnych ludzi określone w ten sposób procesy wewnętrzne są różne, z tym samym zastrzeżeniem możemy też imieniem woli nazwać istotę, objawiającą się we wszystkich tworach. Wyras ten będzie wówczas oznaczał nie tyle dającą się wyobrazić konkretnie treść, ile raczej kierunek, w którym treści tej szukać należy.

W ten sposób dalecy będziemy zarówno od mniemania, jakobyśmy w owym pojęciu znaleźli wyczerpujące zrozumienie istoty wszechrzeczy, jak i od agnostycyzmu, absolutną kopiącego przepaść pomiędzy naszym zrozumieniem a istotą wszechrzeczy. Powiemy wraz z Schopenhauerem: w naszym własnym życiu wewnętrznym spoczywa klucz do zrozumienia rzeczy w ogóle; jeżeli istota nasza jest wolą, to istota rzeczy w ogóle jest wolą. Powiemy również i to: jeżeli istota nasza spoczywa z istotą rzeczy w Jednym, to istotę Wszechjednego pojmować należy jako wolę.

Co prawda, będzie nam trzeba dodać: tak samo istoty rzeczy, jak i istoty Wszechjednego ludzkie pojęcia nie wyczerpią ani pod względem jej formy, ani treści. Ujmując i przedstawia ją w obrazach nie wiedza, lecz wiara. Jest to jej prawo, prawo woli, która wiarę tę stwarza i każe jej istotę tę ujmować raczej w obrazach dobra i mądrości, święto-

ści i szczęśliwości, aniżeli w obrazy zła i ślepoty, srogości i niedoli. Być może, że i ta odwrotna strona da się do woli zastosować, ale właściwej jej istoty nie tworzy.

I Schopenhauer mógłby myślom swoim takie nadać zakończenie; premisę tego mógłby w swych własnych znaleźć pojęciach, zarówno w pojęciach swej filozofii teoretycznej, jak i praktycznej. I u niego przecież wola nie jest absolutnie ślepą, jest raczej jasnovidząca, jak to pokazuje filozofia przyrody. „Ślepy popęd” nie prowadzi do chaotycznego bezładu, lecz do kształtowania kosmicznego, wola nadaje sobie sama formy, które następnie inteligencja ludzka przejmuje jako idee, jako myśli plastyczne i z estetycznym rozwija je upodobaniem. Co prawda, Schopenhauer unika tego, ażeby upodobania estetyczne odnosić do treści przedmiotów spostrzeganych; według niego rozkosz, polegająca na ustąpieniu dążeń bolesnych, płynie z samego li<sup>44</sup> rozważania. Tymczasem niedostateczność teorii, jakoby rozkosz była tylko ustąpieniem bólu, występuje najwidoczniej w tym właśnie punkcie, przyjemność estetyczna jest absolutnie natury pozytywnej, i nie mogliśmy jej chyba doznawać, gdyby natura przedmiotu rozważanego była lichą, nędzną i nikczemną, jak to usiłuje w nas wmówić pesymizm Schopenhauera. Jego estetyka świadczy przeciwko pesymizmowi.

A w inny sposób świadczy przeciwko pesymizmowi jego filozofia praktyczna, jego nauka o wyzwoleniu. Można powiedzieć, że i według Schopenhauera wola osiąga cel zamierzony, nasamprzód życie, a potem, w zaprzeczeniu woli do życia, uwolnienie się od wszystkich cierpień, uzdrowienie się z bolesnego parcia ku życiu. Gdyby, zamiast zagaśnąć w zaprzeczeniu, wola ta zmuszoną była żyć wiecznie, ażeby wiecznie znosić katusze, wówczas dopiero byłby pesymizm całkowicie uprawniony. Jeżeli Nirwana<sup>45</sup> stoi dla niej otworem, to po cóż to gorzkie oskarżenie?

W rzeczywistości wola ma w swojej mocy wszystko, czego tylko chce: ma w mocy swojej, aby żyć i nie żyć. Nasamprzód osiąga to, czego chce, życie. Wprawdzie treścią życia nie jest wygodne używanie, ale twarda praca i ciężka walka, krwawy nawet bój — zjawiska te przynajmniej wiele zajmują w życiu miejsca. Ale zdaje się, że wola sama tego chce, bardzo prędko przynajmniej odpycha leniwe używanie jako coś płytkiego i nudnego. Pragnie wzruszeń i wielkich, doniosłych uzewnętrznień: jest ona raczej wolą-bohaterem, aniżeli hedonistycznym łowcą rozkoszy. Potem może wola, przesycona życiem, osiągnąć i drugi cel: koniec życia; znużona walką i przebojem, może dojść do spokoju, zgasnąć. Co więcej, jak to zdaje się wynikać z eschatologii<sup>46</sup> Schopenhauera, może powszechnie do tego dojść celu.

Według tego miałaby wola wszelki powód u kresu życia spojrzeć na nie z zadowoleniem; sama sobie zagrała wielką tragedię życia ludzkiego, z namiętnym grając ją współczuciem, z estetyczną przyglądając się jej sympatią: czegoż więc pragnie jeszcze więcej? Po co lać życie i mówić, że było niedorzecznym błędzeniem, fałszywym krokiem? Czemu lepiej nie powiedzieć, że była to podróż odkrywczą w nieznanym kraju bytu, pełna interesujących widowisk, pełna zaciekawiających przypadków, pełna gorących na ogół walk i znojów, a od czasu do czasu spokojne schronienie z chwilami czystego zadowolenia, ogółem jazda nadzwyczaj interesująca i doniosła?

Jeżeli Schopenhauer u kresu spojrział na swe życie, musiało mu się ono w tym zapewne ukazać świetle: przyniosło mu dużo znoju i walki, zgotowało mu dużo troski i wstrętu, a mimo to, warte było zachodu i cierpień: takie widzieć widowiska, takie myśleć myśli, wychodzić zwycięsko z takich walk ze stępałym światem — jest to zaprawdę dla tych niewielu lat życia ludzkiego treścią niemalą i nie do pogardzenia. Słusznie mogłyby losy zarzucić Schopenhauerowi niewdzięczność, że on, który widział, jak w pełni życia ludzkiego rozwinął wśród najkorzystniejszych warunków całe bogactwo swych zdolności i jakie zdolności te przyniosły owoce, odpłacił tym losom lżeniem życia.

Ale Schopenhauer nie mógł i nie chciał uczynić inaczej: pesymizm jego młodości musiał ostatnie mieć słowo. I przede wszystkim pogarda ludzi była częścią jego samego,

<sup>44</sup>li (daw.) — tylko. [przypis edytorski]

<sup>45</sup>Nirwana — w buddyzmie stan wyzwolenia się z cyklu narodzin i śmierci (reinkarnacji), wyzwalający duszę od cierpienia; tu: niebyt. [przypis edytorski]

<sup>46</sup>eschatologia (z gr.) — nauka o rzeczach ostatecznych: pośmiertnych losach człowieka i losach świata po jego końcu. [przypis edytorski]

była najgłębszym, najwewnętrzniejszym jego doświadczeniem, a równocześnie usprawiedliwieniem życia. Jakżeż mógłby się jej wyrzec?

## SCHOPENHAUER JAKO WYCHOWAWCA

W jednym z swoich pism dawniejszych<sup>47</sup> słał Schopenhauera *Fr. Nietzsche* jako wychowawcę myślicieli i filozofów. Czy on się do tego nadaje?

Niewątpliwie Schopenhauer posiada rysy, kierujące go na wychowawcę uczniów wiedzy. Silny zmysł rzeczywistości, popęd do docierania do jądra rzeczy, pogarda pozorów, nieustraszona miłość prawdy, bezwzględność wobec sądów cudzych, ukochanie samotności, odwrócenie się od spraw dziennych, kierowanie umysłu ku rzeczom trwałym i wiecznym — wszystko to są przymioty w pierwszym rzędzie niezbędne dla badacza i służebnika prawdy, we wszystkim tym Schopenhauer może być wzorem. I w dziełach jego siła mieści się wielka, hartująca sumienie, dająca mu odporność przeciw przystosowywaniu się, obłudzie, pochlebstwu i karierowiczostwu. A i w rzeczach bardziej zewnętrznych dobrym jest wychowawcą: wychowuje nas, abyśmy byli jaśni w myśli i mowie, czysti w słowie i piśmie, dokładni w najdrobniejszych nawet sprawach ortografii i druku.

Nie zbywa mu atoli na przywarach, nie dających się oddzielić od jego osobowości i przez to u niego swoistych — *chacun a les défauts de ses vertus*<sup>48</sup>, Schopenhauer sam chętnie zdanie to przytacza — które jednakże u naśladowców i mniejszych duchów będą odpychające i niezdane: do nich zaliczyć trzeba wiarę w własną nieomyślność, zarozumiałość i samochwalstwo, popęd do gardzenia innymi i ujawnianie tej wzdargi, brak szacunku dla innych, brak pokory serca. Ale i te błędy niebezpieczną posiadają zdolność rozkrzewiania się właśnie dzięki przykładowi wielkiego człowieka. Brak skromności w tonie i ujawnianie zarozumiałej nieomyślności są może nie najgłębszymi, ale najwidoczniejszymi skutkami wpływu Schopenhauera w piśmiennictwie dzisiejszym.

Dodać trzeba jeszcze jedno: Miłość prawdy i szczerość, którymi Schopenhauer słusznie się szczyci, nie jest równoznaczną z przezornością w twierdzeniu i z sumiennością w badaniu i dowodzeniach. Przeciwnie, zdolność krytycznego zachowania się wobec własnych myśli i pomysłów rozwinęła się u niego w małym tylko stopniu. Pochwyciwszy jakąś rzecz, wypowiada żywo i plastycznie to, co mu ona mówi i stara się to w przystępną zamknąć formułę. Gdy mu się to udało, gdy formuła trafia w sedno rzeczy w sposób dla niego przekonywający, uważa zadanie swoje za skończone, dalsze badanie wydaje mu się już zbędnym. Prawdą jest dla niego to, co mu się narzuca z pewnym rodzajem estetycznej konieczności. Zdania jego to dogmaty (*placita*); dowód ich prawdy polega na tym, że mu się podobają, że odpowiadają jego sposobowi myślenia, całej jego istocie. Sam je traktuje z pewną czcią jako natchnienia ducha; nie wyrzeka się żadnej myśli, którą raz już wypowiedział, a czytelnikowi nakłada obowiązek nie przeoczenia niczego, co napisał, wszystko to należy do jego świętej nauki. Zaprzeczeniom ustępuje z drogi, a spotkawszy się z nimi odrzuca je i powtarza swą naukę. Nienawidzi krytyki, zakłóca ona intuicję.

Schopenhauer ma intelekt zdolny do uzmysłowienia, posiada zadziwiająco siłę ujmowania istoty rzeczy za pomocą intuicji. Zdolność jego do analizy, roztrząsania, dowodzenia pozostaje daleko poza tamtym. I tutaj, jak i wszędzie, własna jego istota pozostaje dlań miarą rzeczy; lekceważy sobie obowiązek dowodzenia; czytelnik pierwszej książki głównego jego dzieła wie, że nie tylko w metafizyce, ale w fizyce i matematyce uważa on dowodzenie za rzecz dosyć zbędną: wszystko polega na *poznaniu uzmysławiającym*, na bezpośrednim ujęciu istoty i związków rzeczy w *zdaniu zasadniczym*. Metoda jego odpowiada jego naturze i stąd też będzie dlań owocną. Dla naśladowców i uczniów, nie posiadających jego przymiotów, stanie się ona niebezpieczną; zdaje mi się, że niemają część fałszywych geniuszów, w których tak obfitują nasze czasy, trzeba będzie zaliczyć na karb Schopenhauera jako wychowawcy.

Ale i ta jednostronność jego uzdolnienia, którą sobie poczytuje za cnotę, stała się niebezpieczną i dla niego. Widocznym jest to przede wszystkim tam, gdzie afekt zaciemnia jasność uzmysłowienia. *Intellectus luminis sicci non est*<sup>49</sup>, wyrazy te Bacona Schopenhau-

<sup>47</sup> *Unzeitgemäßes Betrachtungen* III. 1870. [przypis autorski]

<sup>48</sup> *chacun a les défauts de ses vertus* (fr.) — każdy ma wady [odpowiednie do] swoich zalet. [przypis edytorski]

<sup>49</sup> *Intellectus luminis sicci non est* (lac.) — poznanie nie jest [wyłącznie] suchym światłem. [przypis edytorski]



er często przytacza, wie o tym z własnego doświadczenia. Gdzie afekty, podejrzliwość, niechęć, zazdrość, gniew, nienawiść zaciemniają zwierciadło duszy, tam spotkać się musimy z karykaturami. A Schopenhauer na wiele rzeczy patrzył z gniewem i nienawiścią i w gniewie i nienawiści je przedstawiał.

Schopenhauer charakteryzuje w pewnym miejscu trzech wielkich „sofistów”, Fichtego<sup>50</sup>, Schellinga<sup>51</sup> i Hegła<sup>52</sup>, w przeciwstawieniu do filozofów 17. i 18. stulecia: „tutaj, powiada on, spotykamy się wszędzie z sumiennym badaniem i z sumiennym usiłowaniem w podawaniu i uprzystępnianiu wyników tych badań; u owych sofistów natomiast wszystko jest niesumiennością. Ton spokojnego badania zamieniono na ton niewzruszonej pewności, właściwy szarlatanerii wszelkiego gatunku i wszystkich czasów, pewności, która tutaj polegać ma na wrzekomo bezpośrednim, intelektualnym spostrzeganiu, albo też na absolutnym, to znaczy od podmiotu, a więc i jego omyślności niezawisłym myśleniu. Z każdej stronicy przemawia usiłowanie, aby otumanić czytelnika, oszukać go, zaimponować mu i w ten sposób go oszołomić, ogłuszyć niezrozumiałymi frazesami, ba, czystym ich nonsensem, oślepić go bezczelnością w twierdzeniu”. A przyczyny szukać należy w tym, że mężowie ci nie oglądali się za prawdą, ale zerkali ku zamiarom i wskazówkom wysokiej zwierzchności, spodziewając się od niej posady i chleba, a więc pragnąc z żoną i dziećmi żyć z filozofii. (*Parerga* I. 22. i nast.).

W wyrazach tych narysował Schopenhauer także i własny swój portret; i to w dwojaki sposób. Nasamprzód: niemała część jego sądu o sposobie myślenia tamtych stosuje się do niego samego: na twierdzeniach dogmatycznych, na imponowaniu i oszalamianiu, na ogłuszaniu pewnością siebie — na tym wszystkim i on znał się niezgorzej. w ogóle jako myśliciel i pisarz stał on daleko bliżej Schellinga i Fichtego, aniżeli Kanta<sup>53</sup> i Wolffa, Hume’a<sup>54</sup> i Locke’a<sup>55</sup>; niewiele znajdziemy u niego z ich cierpliwości w poszukiwaniu, z ich skrupulatnej dokładności w przedstawianiu rzeczy. Mimo Fichtego i Schellinga znał się i on na inwektywie, i literackim ubijaniu.

A potem nader charakteryzuje go sposób, w jaki tutaj i na tylu innych miejscach występuje z twierdzeniami, obrażającymi część innych, i nie waha się ich działaniu przypisywać — bez rekursu — pobudek nieszlachetnych. Nie posiada on zupełnie tego poczucia, że wypowiedzianie tych brzydkich oskarżeń, zawartych w ostatnich jego słowach, nakłada obowiązek udowodnienia ich; oskarżenia te są dla niego przekonywającymi, zgadzają się z obrazem, który mu nakreśliła nienawiść do tych mężów, a więc są dla niego pewnymi. Każde oprzytomnienie, każda próba dostarczenia dowodów na to zniszczyłaby mu ten obraz. Dlatego też woła do tego nie dopuszcza: zamiast zbadania rzeczy, mamy nieustanne powtarzanie oskarżenia. Któż to był ten Fichte, którego w innym miejscu (*Świat*

<sup>50</sup>Fichte, Johann Gottlieb (1762–1814) — niemiecki filozof idealistyczny, krytyczny następca myśli Kanta, twórca teorii wiedzy oraz nowego typu idealizmu subiektywnego, tzw. filozofii czynu. [przypis edytorski]

<sup>51</sup>Schelling, Friedrich Wilhelm (1775–1854) — niemiecki filozof, inicjator romantyzmu. Był (podobnie jak Fichte i Hegel) jednym z najważniejszych przedstawicieli idealizmu niemieckiego, nurtu filozoficznego, według którego myśl (duch) jest pierwotna wobec materii i nadaje jej kształt. Czynnikiem empirycznym był przez idealistów lekceważony, co spowodowało w tym okresie gruntowny rozłam między niemiecką filozofią a nauką. [przypis edytorski]

<sup>52</sup>Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831) — niemiecki filozof, przedstawiciel klasycznego idealizmu; twórca całościowego systemu filozoficznego, składającego się z logiki, filozofii przyrody i filozofii ducha, odległy inspirator marksizmu. Napisał m.in. *Fenomenologię ducha* (1807) i *Naukę logiki w trzech tomach* (1812–1816). [przypis edytorski]

<sup>53</sup>Kant, Immanuel (1724–1804) — niemiecki filozof, profesor logiki i metafizyki na Uniwersytecie Królewskim. Twórca filozofii krytycznej, która miała na celu wszechstronne rozważenie z perspektywy rozumu władzy poznania, w tym sfer takich jak religia, prawo i polityka, wcześniej nie poddawanych podobnej refleksji, oraz sam rozum. Projekt zrealizowany głównie w trzech krytykach Kanta: *Krytyce czystego rozumu*, *Krytyce praktycznego rozumu* i *Krytyce władzy sądenia*. Kant zniósł rozdział między racjonalizmem i empiryzmem: wg niego do pełnego poznania potrzebny jest zarówno rozum, jak i doświadczenie, a jedno bez drugiego jest niemożliwe. [przypis edytorski]

<sup>54</sup>Hume, David (1711–1776) — szkocki filozof, historyk i pisarz. Jako filozof praktykował sceptycyzm poznawczy, co doprowadziło go do postulatu ograniczenia opisywania świata do idei, które jawią się w umyśle (matematyka) i czystych faktów, czyli zjawisk takich, jak jawią się umysłowi, bez rozróżnienia na to, czy są prawdziwe, czy nie, ponieważ ta kwestia nie jest rozstrzygalna. Przeprowadził również słynną krytykę związku przyczynowo skutkowego, twierdząc, że jeśli zjawiska są przedstawiane w ten sposób, to wcale nie znaczy, że faktycznie łączy je relacja wynikania, ale że do tej pory zawsze występowały koło siebie. [przypis edytorski]

<sup>55</sup>Locke, John (1632–1704) — ang. filozof, polityk i ekonomista; rozwinął empirystyczną teorię poznania, stworzył nowożytną teorię tolerancji i państwa konstytucyjnego. [przypis edytorski]

jako wola i przedstawienie str. 7.) nazywa „filozofem, stosującym się do okoliczności”, a któremu zbywać miało na wszelkiej prawdziwej powadze, nieprzystępnej dla wpływów zewnętrznych, mającej za cel jedynie prawdę? Człowiek się chwyta za głowę: Cóż takiego ten Fichte uczynił, coby usprawiedliwiało te słowa? Prawda, że w r. 1779, kiedy go posądzono o ateizm, pisał do Weimaru: „Szanowny Panie Tajny Radco! Rozporządzaj Pan moją osobą bez zastrzeżeń, udziel mi Pan nagany za przeszłość i daj mi wskazówki na przyszłość, tylko jedno pozostaw w spokoju: moją profesurę!” A w r. 1806 przyjmował na czele deputacji wkraczającego w bramę brandenburską zwycięskiego Napoleona przemową; że czuje się szczęśliwy, mogąc do stóp jego cesarskiej mości złożyć hołd filozofii niemieckiej. Tak mniej więcej postępowałby człowiek „stosujący się do okoliczności”. — Potrzeba niesłychanie być lekkomyślnym, trzeba bezgraniczną, ślepą, Schopenhauerowską posiadać uległość wobec sugestii swych własnych afektów, ażeby podobne wypisać oskarżenia. Ale nawet cześć, którą Schopenhauer komuś okazuje, nie chroni go od podobnych obelg. Zauważyliśmy już poprzednio, w jaki sposób napadł na Kanta z powodu zmian w drugim wydaniu *Krytyki*; przyczyny tych zmian szuka on w obłudzie i obawie przed ludźmi, mianowicie w obawie przed nowym władcą (Fryderykiem Wilhelmem II), i nazywa je wprost nieuczciwością i sprzeniewierzeniem się zasadom (w liście do Rosenkranza z r. 1837. u Schemanna str. 186. i nast.).

Samo wspomnienie napisanej w pięć lat później *Religii w obrębie granic czystego rozumu* — za czasów rozkwitu systemu Woellnerowskiego — i równoczesnych rozpraw, w których tak stanowczo, niemal wyzywająco wystąpił Kant przeciw temu systemowi, powinno Schopenhauera było przekonać, że niesłuszne czynił zarzuty. Kant nie był bohaterem, milczał, gdy mu król milczeć kazał, ale nie był też charakterem słabym i tchórzliwym, który by myśli swoje fałszował z chęci przystosowywania się.

Co więcej jeszcze! Kiedy w *Krytyce* swej owe czynił zmiany, nowy rząd jeszcze się z tej nie objawił strony; zdaje się nawet, że pisane były jeszcze za życia Fryderyka Wielkiego: stoją one widocznie w związku z recenzją, która zaraz po ukazaniu się pierwszego wydania sprawiła Kantowi przykrość wskazaniem na podobieństwo tych myśli z Berkeleyem<sup>56</sup>. Gdy Rosenkranz nadmienił o tym Schopenhauerowi, nie napiętnowawszy zresztą w sposób należyty tych insynuacji, filozof nasz bynajmniej zarzutu swego nie cofnął, a tylko motyw obawy przed ludźmi uzupełnił motywem żądzy oryginalności. Według niego Kant się obawiał, że przez zestawienie go z Berkeleyem sława oryginalności jego dozna uszczerbku. Przypuszczenie niemające podstawy, tym bardziej dla tych, którzy wiedzą, że Kant poczytywał sobie za zasługę nie uzasadnienie fenomenalizmu, ale użycie go za podstawę do racjonalizmu.

Tak lekkomyślnie postępował Schopenhauer z dobrym imieniem innych. Nie powinni o tym zapominać i ci, którzy tak są czuli na mniej korzystną charakterystykę „mistrza”. Nie powinni nad tym tak lekko przechodzić do porządku i ci, którzy Schopenhauera polecają jako wychowawcę.

Po tym wszystkim powiemy: Schopenhauer ma w sobie strony godne naśladowania, ale ma także i niegodne służenia za wzór, i dlatego też będzie on dla małych duchów niebezpiecznym. Jeżeli ludzie, nie mający siły w sobie do działalności znamienitszej, naśladować będą jego metodę i jego ton, jeżeli w jego stylu, gdy mówi o filozofii na uniwersytetach i o zajmowaniu się nauką, o kierunku smaku i dążeniach umysłowych, zechcą dopatrywać się bicz na postępki teraźniejszości, to z tego wszystkiego czcza tylko wyniknie gadanina. Co w wielkim i silnym duchu posiada jako odwrotna strona jego wnętrza pewną wielkość, to u naśladowców wywoływać będzie wrażenie śmieszności. Pogarda rzeczy uznanych będzie krakaniem zarozumiałego młodzianiszka, wielkie natchnienia zejść do usiłujących wstrząsać światem frazesów. Daleko łatwiej naśladować widoczne zewnętrzności, aniżeli wielkie przymioty wrodzone; w tym właśnie leży niebezpieczeństwo uważania wielkich ludzi za wychowawców. Pod tym względem nasuwa też niejedną uwagę polityczne życie ludu niemieckiego w okresie pobismarckowskim.

Zdaje mi się, że i Nietzschemu nie wyszło na korzyść wybranie sobie Schopenhauera na wychowawcę. Przynajmniej byłoby mu lepiej wybrać sobie jeszcze innego wychowaw-

<sup>56</sup>Berkeley, George (1685–1753) — filozof irlandzki, zwolennik empiryzmu, autor maksymy *esse est percipi* (łac.: być znaczy być postrzegającym). [przypis edytorski]

cę, który byłby mu był pomógł do zwalczania wrodzonego mu popędu do przeceniania siebie i gardzenia innymi. Wielkim jest niebezpieczeństwem gruntowanie życia swego na pogardzie otoczenia i poczytywanie sobie tej pogardy za sprawiedliwość, nie znam też nikogo, którego dusza wyszłaby z tego bez szwanku. I dusza Nietzschego bez szwanku nie wyszła. I dla niego przekleństwem stało się wybrane przezeń powołanie, ażeby współczesności podawać do ócz zwierciadło, ażeby, mówiąc z Hamletem, „przemawiać do niej sztyletami”. Niewątpliwie prawda wymaga siły zniesienia samotności, skutkiem oporu jest zaś to, że unikanie świata nie jest towarzyszem prawdy. A i to można powiedzieć, że naród niemiecki nie posiadał okresu w swym życiu, który by dawał większy powód do oburzenia i pogardy, aniżeli lata, w których Nietzsche pisał swe *Uwagi nie na czasie*, aniżeli lata, w których Lagarde pisał swoje ten sam posiadające nastrój, ale daleko poważniejsze i głębsze *Pisma niemieckie (Deutsche Schriften)*: nigdy fałszywe pozłacanki, zwłaszcza w dziedzinie literatury i sztuki, nie miały większego znaczenia i powodzenia, aniżeli w dobie po zwycięskich wojnach. A jednak byłoby dla Nietzschego lepiej, gdyby był sobie w tych latach innego wyszukał wychowawcę, aniżeli Schopenhauera, gdyby był sobie poszukał człowieka, który, zamiast dumę osobistą i pychę filologa posuwać do powszechnej i bezwzględnej pogardy, przejawiającej się w *Uwagach nie na czasie (Unzeitgemäßes Betrachtungen)*, byłby mu był inne, pozytywne wskazał cele i nauczył go znosić resztę.

W testamentie, napisanym dla swego syna Jana, stary Maciej Claudius pomieścił, obok wielu innych, prawdziwą mądrością tchnących rad i wskazówek, i to napomnienie: „Łatwo jest gardzić, mój synu, a rozumieć daleko jest lepiej”. Nietzsche powinien był sobie raczej to wpisać do albumu, aniżeli radę Schopenhauera, ażeby przeciw nienawiści ludzkiej uzbroić się w ogólną pogardę ludzi. Może wśród jego młodocianych wielbicieli znajdzie się ktoś, co sobie to weźmie do serca, ktoś, komu rozprawa niniejsza do rąk wpadnie.

Dla niego też dodam jeszcze słowo, wzięte z Kanta *Kritik der Urteilkraft* (447): „Jest to zupełnie śmiesznym, jeżeli ktoś nawet w sprawach najtroskliwszych badań rozumowych mówi i rozstrzyga jak geniusz; nie wiadomo, z kogo się bardziej śmiać, czy z kome-dianta, który naokoło siebie tyle rozsiewa tumanów, że o niczym nie można wyraźnego wydać sądu, za to tym więcej można sobie imaginować, czy też z publiczności, która w prostocie ducha wyobraża sobie, że niezdolność jej dokładnego zrozumienia i pojęcia tego arcytworu rozumu wynika stąd, iż nowe prawdy rzucono jej masami, gdy tymczasem szczegóły (dzięki dokładnie wyuczonym objaśnieniom i metodycznemu badaniu podstaw) wydają się tylko niedołącznym ułamkiem”\*. Gdyby jednak ktoś, zwątpiwszy o powołaniu Schopenhauera i Nietzschego jako wychowawców, zechciał sobie innego i lepszego wyszukać nauczyciela, to potrafię mu go wymienić. Nie jest to, co prawda, żaden nowo-odkryty, żaden wychowawca nowomodny — mam na myśli starego, a przecież wiecznie młodego Proroka z Nazaretu.

W jednym zgadza się on z Schopenhauerem: i on naucza pogardy świata, jego dóbr i jego potęg. *Contemptus mundi*<sup>57</sup> oto pierwszy rozdział jego kazania. Uczy lekceważyć sobie dobra tego świata. I nie tylko, jak Schopenhauer, ustami, ale daleko skuteczniejszym przykładem swego życia. Gdy stał na Górze Pokusy i zbliżył się do niego władca tego świata, mówiąc: „Dam ci tę wszystką moc i sławę ich, bo mi jest dana, a komu chcę, daję ją; a tak, jeśli się uklonisz przede mną, będzie wszystko twoje”, odepchnął go od siebie i wybrał ubóstwo, poniżenie, prześladowanie, hańbę, katusze i śmierć.

I w innym jeszcze sensie uczy pogardy świata. Wyraz „świat” oznacza w języku dawnego chrześcijaństwa organizację świeckich interesów i władz w państwie i społeczeństwie. I wobec nich naucza Jezus uczniów swoich zachowywać samodzielność i niezawisłość, zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną. Daje on im tajemniczy środek ku temu, zawarty w słowie: ciało mogą zabić, lecz duszy zabić nie mogą. Uczy on zachowania samodzielności życia osobistego wobec trzeciej jeszcze formy organizacji świata: wobec kościoła i władz, usiłujących panować i ciemnić w życiu duchowym, wobec arcykapłanów i uczonych w piśmie. Wobec autorytetów i tradycji polega on na samym sobie i na pewności osobistej: Syn człowieczy panem jest szabatu i wiary. I tutaj naukę zadokumentował życiem: walka z potęgami duchowymi i autorytetami jest losem jego życia i dołą jego

<sup>57</sup> *contemptus mundi* (łac.) — pogarda dla świata. [przypis edytorski]

śmierci. Nietzsche nie bardzo zdaje się, chrześcijaństwo rozumiał, jeżeli je uważa za religię stada i moralność niewolników. Nigdy ludzkość nie była powołaną do pełniejszej i dumniejszej swobody, aniżeli przez ewangelię.

Kto więc szuka tego i za godniejszy cel sobie stawia, kto pożąda niezawisłości swego „ja” od świata i jego potęg, ten znajduje tutaj naukę i wzór. Jezus nie należał do ludzi spokojnych, do egzystencji nasyconych, żyjących z światem w spokoju i istniejące porządki uważających za doskonałe. Był on raczej największym budzicielem niezadowolenia, jaki kiedykolwiek żył na świecie. Niezadowolony jest ze świata, co prawda, nie dlatego, że za mało daje mu dóbr i uciech, za mało syci jego próżność i żądzę władzy: miałby on niewątpliwie powód uskarżać się na brak uznania i sukcesów, ostatecznie daleko bardziej niż Schopenhauer. Ale nie w tym kierunku szło jego niezadowolenie, dotyczyło ono czego innego: z piękną odczuwa on boleścią, że życie ludzi, jego braci, tak jest ubogie i bez treści, tak marne i nędzne, że ludzie żyją jako niewolnicy pożądliwości i jako pacholki zakonu, że w życiu ich lak mało jest ducha i wolności, tak mało prawdy i sprawiedliwości, miłości i duchowej rozkoszy.

I tutaj przechodzimy do drugiego rozdziału nauki Jezusa, i pod tym względem filozof frankfurcki nie ma już z nim nic wspólnego — pod względem miłości Boga i ludzi. U Schopenhauera pogarda świata istnieje sama przez się, przynajmniej w jego życiu; u Jezusa jest ona odwrotną stroną miłości Boga. *Contemptus mundi* i *amor Dei*<sup>58</sup> oto dwa spojone ze sobą bieguny jego istoty. Żyje w miłości bożej, w miłości do Boga i w miłości, którą czuje się ukochanym przez Boga. I ta właśnie miłość boża przenosi go ponad wszystkie przepaście, a także ponad przepaść pogardy świata i odrzucania jego autorytetów. On się nie rzuca, nie hałasuje, nie wrzeszczy, nie słycać krzyku jego na ulicach, idzie cicho swą drogą, pewien swego posłannictwa i, mimo oporu świata, ostatecznego pewien zwycięstwa. W miłości Boga tkwią także korzenie jego miłości ludzi: przecież to dzieci jego ojca. Prawda, zmarniałe dzieci boże, ale w nich wszystkich żyje dalekie, ciemne wspomnienie ojcowskiego domu, z którego pochodzą. I mówiąc im o tym, wzbudza w nich tęsknicę, wzbudza odwagę do powrotu: dlaczego chcecie być lichy płatnymi najemnikami świata, jeżeli powołani jesteście na wolnych synów Boga, na obywateli jego królestwa? Nie zaprzęta on się rozkawalkowywaniem nędzy i nikczemności ludzi, takich, jakimi są, ale trzyma się idei, zajmuje się tym, czym człowiek być powinien, czym jest właściwie. I tak żyjąc w idei, znajduje siłę, ażeby życie swoje oddać za królestwo boże i przyjście jego na ziemię.

I tak więc pozostanie przy tym: nie Schopenhauer, nie Nietzsche wychowawcą, nie żadne inne modne bożyszcze, które sobie postawić może świat, za błędnymi idący ognikami, lecz wychowawcą będzie Nazareńczyk.

---

<sup>58</sup>*amor Dei* (łac.) — miłość Boga. [przypis edytorski]

# HAMLET. TRAGEDIA PESYMIZMU

Feiger Gedanken  
Baengliches Schwanken,  
Weibisches Zagen,  
Aengstliches Klagen  
Wendot kein Elend,  
Macht dich nicht frei.  
Allen Gewalten  
Zum Trotz sich erhalten,  
Nimmer sich beugen,  
Kraeftig sich zeigen  
Rufet die Arme  
Dor Goetter horbei.

Goethe<sup>59</sup>

*The gods are just, and of our pleasant vices Make instruments to plague us.*

King Lear <sup>60</sup>

## I.

Poniższa próba zrozumienia tajemniczej postaci królewicza duńskiego, ogłoszona po raz pierwszy przed laty dziesięciu, spotkawszy się z żywym uznaniem, wywołała także, w uwagach drukowanych i listownych, stanowczy, aż do głośnego oburzenia posunięty opór. Pojęcie moje charakteru Hamleta postawiono pod pręgierz jako mylne, bezduszne, bezsensowne. Nie narzekam na to, jest to w literackiej krytyce niemieckiej dawno praktykowany obyczaj. Co prawda nie wpłynęło to absolutnie na poniechanie mego pojęcia. Wzmiankę powyższą uczyniłem dlatego, ażeby temu pojęciu ułatwić drogę.

Pierwsza premisa<sup>61</sup>, na której sąd mój się opiera, polega na tym, że bezpośrednie wrażenie, jakie odbiera nieuprzedzony czytelnik lub widz, w błąd go nie wprowadza. Zachowanie się Hamleta jest dziwaczne, niesamowite. Z tymi, którzy zachowanie się jego uważają za rozsądne, czynności jego za niewykraczające przeciw zdrowemu rozumowi — z tymi do ładu przyjsć się nie spodziewam. Wychodzę z założenia, że poeta chciał nam przedstawić charakter nienormalny i nienormalne postęпки. Owa słynna chwiejność polega nie na rozumnym rozważaniu tego, co czynić należy, aby należyty osiągnąć skutek, nie opiera się ona też na nadmiarze wątpliwości pod względem moralnym, ale wynika ze stanu duszy, graniczącej z chorobliwością.

Istnieje jad roślinny, używany przez Indian amerykańskich do zatruwania strzał, ubezwładniający nerwy ruchu i znoszący zdolność poruszania się, nie usuwający jednakże zdolności odczuwania. W czymś podobnym kochał się Hamlet. Przykre wrażenia, jakich doznał, wróciwszy do domu, z powodu śmierci ojca, zatrwały go niejako moralnie i to w ten sposób, że znikła zdolność moralnego chcenia i działania, pozostała natomiast zdolność odczuwania i cierpienia. Stan jego, objawiający się zaraz na wstępie, w pierwszym monologu, można by nazwać zatruciem, wstrętem. To nie smętek, wywołany w melancholijnym umyśle przez śmierć ojca; naturalnie, w wnętrzu Hamleta jest ból i troska, przewagę ma jednak pierwiastek wstrętu, pogardy, obrzydzenia z powodu niewymownej ohydy i marności człowieka. Jak wrzód, pękający wewnątrz, sprawia spustoszenia, tak oburzenie jego na to, co widzi, z czym się spotyka, nie wyładowuje się na zewnątrz w silnym gniewie i nienawiści, będących bodźcami do czynu, lecz na wewnątrz w uczuciach

<sup>59</sup>*Feiger Gedanken...* — Tchórzliwe, lękiem przejęte, niezdecydowane myśli, niewieścia chwiejność i trwożne skargi nie odwrócą nieszczęścia, nic wyzwolą ciebie. Trzymaj się, na przekór wszelkim potęgom, nie uginaj się, bądź silny, a bogowie z pomocną przyjdą ci ręką. [przypis tłumacza]

<sup>60</sup>*The gods are just...* — Bogowie są sprawiedliwi i rozkoszne nasze grzechy zmieniają w narzędzia męki dla nas. [przypis tłumacza]

<sup>61</sup>*premissa* (daw.) — przesłanka. [przypis edytorski]

i wyobrażeniach, przesyconych wstrętem. W tym usposobieniu znajduje go nakaz ducha. I oto dziwny wewnętrzny stan chorobowy w dziwnym ujawnia się zachowaniu.

W jaki sposób postępowałby na miejscu Hamleta człowiek zdrowy, u którego wola i rozum działają normalnie? Zachowanie mogłoby być rozmaite. Jak w podobnej sytuacji reaguje młodzieniec choleryczny, widzimy to w zachowaniu się Laertes, który na samo przypuszczenie, że król umaczał rękę w nagłej, tajemniczej śmierci jego ojca, zbiera kupę niezadowolenców i z szpadą w ręku żąda od niego krwi ojca. Człowiek z większym zastanowieniem byłby powstanie przygotował, zorganizował, ażeby działać tym pewniej. Inny, charakter bardziej prawniczy lub policyjny, byłby może uważał za konieczne zbierać po cichu świadectwa i dowody, ażeby mieć je w pogotowiu i przeprowadzić dowód publiczny. Natura podstępna ukryłaby w sobie nienawiść i podejrzliwość i czekałaby chwili, ażeby napaść na króla i urządzić sprzysiężenie. Inny znowu, natura bardziej szczerza i doświadczona, stanąłby jako oskarżyciel publiczny, zarzuciłby królowi zbrodnię w oczy i wyzwałby go przed sąd boży. I jemu może by się zemsta udała: samo przedstawienie mordu według relacji ducha wystarczyłoby na to, ażeby król pobladł i zamilkł i stanął w oczach ludu jako morderca. A gdyby chciał zabić oskarżyciela, przypieczętowałby tylko swą zbrodnię. Hamlet postępuje zupełnie inaczej: wdziewa maskę obłąkańca, czego dla zdemaskowania i ukarania króla wcale nie potrzeba; byłoby może daleko racjonalniej udaną wesołością zmylić podejrzliwość króla. Na jedno atoli przydaje mu się symulowany obłęd: dzięki niemu może on króla i królową straszyć przytykami i, zrzuciwszy wszelką dostojność, może towarzystwo dworskie ukazywać w całej jego nagości. Dzięki spotkanej przypadkowo trupie aktorskiej wykombinował sobie nagle plan, ażeby za pomocą dyrygowanego przez siebie przedstawienia doprowadzić króla do okazania się mordercą w oczach dworu; zamiar ten usprawiedliwia on przed samym sobą: wina jeszcze jest wątpliwa, zjawisko ducha może być piekielnym mamidłem. Plan się udaje, król opuszcza dwór jak oskarżony, który sam się przyznał i osądził. A Hamlet co teraz czyni? Zamiast skorzystać z sukcesu, zamiast powiedzieć królowi: „ty jesteś zabójcą!”, przywołuje muzykantów, chcąc uczcić tryumf swego talentu reżyserskiego!

Werder postanowił w wykładach swoich o Hamlecie pokazać, że postępowanie królewicza z racjonalnych wypływa motywów. Wychodzi on z założenia, że nie idzie tutaj o zabicie króla, lecz o zmuszenie go do przyznania się do winy, i w tym celu owo widowisko teatralne znakomitym było środkiem; zresztą dla Hamleta wina aż do przyznania się jest wątpliwą. Przyjąwszy to, jakkolwiek środek ów pozostanie dziwnym, a przy tym nasuwa się czysto przypadkowo, to przecież wszelka sztuka racjonalnego wytłumaczenia rzeczy rozbija się o postępowanie Hamleta od chwili, gdy się ten zamiar udał. Werder mniema, że przyznanie się króla jest tylko pantomimiczne, wystarczyć by tu mogło jedynie wyraźne słowo. I owszem, w chwili, gdy król stanął w jego oczach jako morderca, a on w oczach króla jako wiedzący o zbrodni, powinien był Hamlet wszelkimi środkami wymusić na nim zeznanie; jeżeli zaś tego nie umiał, albo nie było wolno mu tego uczynić, wówczas środek ów okazał się niedostatecznym. Bo ażeby król miał wstać sam i wobec zgromadzonego ludu przyznać się do mordu, tego tak bez powodu spodziewać się nie było można.

Zresztą nie przypuszczam, ażeby istniał kiedykolwiek widz nieuprzedzony, który, będąc na przedstawieniu Hamleta, nie miałby od samego początku, to jest od chwili zjawienia się ducha, gdzie twórca spożytkował wszystkie środki swego niedoścignionego kunsztu, ażeby dać nam wrażenie jego obiektywności — a więc nie przypuszczam, ażeby widz ten nie miał pewności, że Hamlet bynajmniej o prawdzie świadectwa tego nie wątpi i że w ogóle najmniejszego nie ma tutaj wątpienia. Niemniej też sam poeta usiłuje wpoić wiarę w widza, że dla syna nie było trudnym zadaniem przekonać naród duński nasamprzód o zjawieniu się ojca — zjawiał się kilkakrotnie wobec świadków — a następnie o prawdziwości zeznań ducha w sprawie jego nagłej śmierci. A z tym wszystkim narzuca się nam przekonanie, że cały ten szczegółowy proces dowodowy za pomocą widowiska teatralnego, był z punktu widzenia działalności rozsądnej zupełnie zbyteczny i że wprowadziła go wyłącznie dziwna istota Hamleta.

Czyż więc Hamlet chory jest umysłowo? Można odpowiedzieć na to: tak i nie. Tak, niewątpliwie, nie jest to człowiek normalny, znajduje się w stanie rozterki dusznej, widocznej na każdym punkcie jego dusznej działalności. Przede wszystkim ograniczoną jest

u niego wolność normalnej decyzji i przeprowadzania powziętego zamiaru. Zresztą i nagle wahania nastroju są oznakami rozterki wewnętrznej; od najgłębszego przygnębienia przechodzi on bezpośrednio do nieokiełznanej wesołości. Mowa jego odzwierciedla te nagle przemiany duszy. Słyszymy u niego wyrazy spokojnego rozmysłu, tak np. w obcowaniu z aktorami, a bezpośrednio potem mamy wybuch najwściekłego lżenia samego siebie; kiedy indziej znowu zmieniają się słowa współczucia dla przyjaciół w zimne trzymanie się zdaleka; humor, zaprawiony weltszmercem, ustępuje nagle gwałtownemu patosowi (scena cementarna). Albo przypomnijmy sobie stosunek jego do Ofelii. Trzeba nam przypuścić, że właśnie w kilku tych tygodniach, leżących pomiędzy śmiercią ojca a początkiem sztuki, nagle rozpłomieniał namiętnością; w tym samym czasie, w którym dusza jego pełna jest bólu i smutku z powodu śmierci ojca, a wstrętu i obrzydzenia z powodu ponownego zamążpójścia matki, pisywał owe dziwne listy miłosne, ich królewskim mościom czytowane następnie przez Poloniusza. A bezpośrednio polem (namiętność miłosna zmienia się nagle w wstręt i pogardę, niemogące się nasycić najbrutalniejszymi przytykami, a które przy końcu ustępują znowu miejsca deklamowanej patetycznie namiętności miłosnej. Tak więc nie ma wątpliwości, że stan Hamleta jest nienormalny, chorobliwy. Ale naturalnie — i to jest druga strona sprawy — nie w tym sensie, w jakim go w czasach najnowszych usiłowali przedstawić lekarze i psychiatrzy. Poeta nie chciał nam pokazać pewnej, określonej formy patologii psychicznej; nie ma on zamiaru używania sceny jako kliniki, ażeby zademonstrować nam jakiegoś neurastenika czy melancholika lub też wypadek patologicznej abulii<sup>62</sup>. Zachowanie się Hamleta może w tym lub owym przypominać tego rodzaju stany choroby, w ogólności jednak trzyma się ono w granicach tego, co w oczach sądu moralnopraktycznego uchodzi za czynność swobodną, rozsądną. Posiada on nie tylko bystry rozum, szybką, dywinatorską<sup>63</sup> kombinację, ale także dokładną obliczalność i konieczne panowanie nad sobą. Pomieszenie jego nie znosi poczytalności. Wychodzi ono z sfery moralnej, co więcej, jest ono w pierwszym rzędzie fenomenem moralnym: jest to brak należytego oznaczenia woli, z tego braku wypływa właśnie cała rozterka jego istoty. Goethe powiada w jednym miejscu:

„Pytasz się o sztukę życia?  
Ucz się wyżyć z złym i głupim”.

Tego kawałka sztuki życia, niewątpliwie kawałka ważnego, Hamlet nie posiada i z braku tego ginie. Nie może znaleźć odpowiedniego stosunku do złego; zamiast je odważnie pochwyć i zwalczać, cała jego energia duszy zwraca się ku wysłedzeniu tego zła, ku zdemaskowaniu go i obsypaniu obelgami. Zadanie, wobec którego postawiły go losy, polega na zmożeniu<sup>64</sup> złoźcyńcy, który uwiódł jego matkę, zamordował mu ojca i usadowił się na królewskim tronie Danii. Niewątpliwie, zadanie straszne, albowiem złoźcyńcą tym jest brat ojca. Zadanie atoli ściśle jest określone, idzie o to, ażeby pomścić ojca, lotra pozbawić korony, uwolnić lud od zatrutego tchnienia mordu i kłamstwa, którym zieje naokoło zadżumiony dwór królewski. Zadanie to samo przez się nie jest nierozwiązalne; Laertes, Fortynbras wykazują, w jaki sposób rozwiązać je można; ale Hamlet jest do tego zupełnie niezdolny. Pojmuje ich należycie w drodze rozsądku, nakaz ducha tłumaczy w sensie potrzeby czynu, z którym zwlekać nie można, a nie, jak tego chce Werder, w wygórowanym sensie wykrycia zbrodniarza i udowodnienia mu zbrodni. Ale dokonać tego nie może, wola odmawia mu posłuszeństwa: zamiast zwrócić się do czynu, do zmożenia zła, oddaje się jego badaniu, analizowaniu, lżeniu. Chodzi naokoło niego, wpatruje się w nie, pobudza się do gwałtownej wymowy i zużywa energię swą na nagromadzenie wyzwisk i przekleństw dla mordercy i jego towarzyszki. Zamierzył się, ażeby za pomocą przedstawienia teatralnego podstępem wpędzić lotra w zastawione sidła; skoro go jednak pochwył, nie zamyka sideł, ale tryumfalny podnosi głos z powodu swej sztuki i wypuszcza zdobycz. Raz jeszcze losy mu oddają króla w ręce, ale znowu idzie za popędem malowania i lżenia zła i podłości: zamiast przekonanego ukarać mordercę, lubuje się w fantastycznym odmalowywaniu przyszych okropności i przyszej zemsty.

<sup>62</sup>abulia — brak woli. [przypis edytorski]

<sup>63</sup>dywinatorski (z łac.) — zdolny do przewidywania przyszłości. [przypis edytorski]

<sup>64</sup>zmóc (daw.) — pokonać. [przypis edytorski]

A potem zwraca się do matki, aby „przemawiać do niej sztyletami”. Koniec zaś tego, że trwałym poddawaniem się wstrętnym i deprymującym wyobrażeniom i uczuciom pozbawiony siły, podlega złemu bez oporu, zamiast nad nim zapanować. Bez woli kazał się wysłać do Anglii, bez woli też wyrzucony przypadkiem na wybrzeże duńskie, staje przed zatrutą szpadą Laertesza. Właśnie powracając znad grobu kochanki, gdzie ponownie ulega napadowi wielomówności, daje się przez króla, o którego pięknej zasadzce na swe życie opowiedział Horacjuszowi, nakłonić do przyjęcia pojedynku, w którym ginie.

W jaki sposób doszedł do tego chorobliwego zwyrodnienia? Poeta pozostawił nam wolne pole do przypuszczeń co do poprzedniego życia Hamleta; jak zwykle, tak i tutaj wprowadza go przed nasze oczy jako charakter gotowy, zajmujący względem stosunków i otaczających go osób stanowisko wyrobione. Rozwój księcia moglibyśmy mniej więcej w ten skonstruować sposób: Od małości już okazywał młody Hamlet niezwykle uzdolnienie; posiadał szybką pojętność, bystry umysł, żywą wyobraźnię, wielką wrażliwość estetyczną, przy tym łatwość języka i dosadny, trafny dowcip. Dlatego właśnie był on przedmiotem dumy i podziwu ojca, u którego strona woli posiadała przewagę. Żywy popęd do poznawania rzeczy był w jego czasach chłopięcym rysem dominującym, w młodzieńcu zmienił się w wrażliwe umiłowanie prawdy, w skłonność do gorzkiego i bezwzględnie krytykowania wszelkiego gatunku nieprawdy, oszukaństwa i obłudy; Wytworzyło to w nim owo bystre, charakterystyczne oko na słabości ludzi, połączone z silnym i drażliwym samopoczuciem. Od wczesnych lat przyzwyczajony do odczuwania swej duchowej przewagi i do dawania jej odczuwać innym, nie był zbyt dogodnym dla swego otoczenia; wrodzoną zdolność do satyry, a także i do przedstawień mimicznych rozwinął do wirtuozostwa w patrzeniu na rzeczy i w pokazywaniu ich z odwrotnej strony; jako syn swego ojca, jako prawdopodobny przyszły władca, mógł on tę skłonność swoją wykonywać bez obawiania się zemsty ze strony dotkniętych pociskami jego szyderstwa. Nie uważam natomiast za wiarygodne, ażeby, jak to przypuszczają inni, był kiedykolwiek sentymentalnym, marzycielskim idealistą, mającym o świecie i ludziach przesadnie korzystne pojęcie, zburzone potem przez straszne doświadczenia. Królewicz miał ideały, niepodobna mi jednak zgodzić się z tym, ażeby kiedykolwiek hołdował wierze, iż ludzie jego otoczenia zbliżali się do tych ideałów i że dopiero w kilka miesięcy po śmierci ojca, zbudziwszy się strasznie z tego wymarzonego świata, przedzierzgnął się z przyjemnego i ufego optymisty w gorzkiego szydercę, tak, jak go widzimy w sztuce. Nie dostraja się to do przenikliwej bystrości jego umysłu. Zdaje się, że już od dawna ideałów swych używał raczej do mierzenia nimi otoczenia i do wyszukiwania w nim stron mało wartych, aniżeli do idealizowania go. Wtem nastąpiła straszna zmiana w jego losach. Folgując popędowi do kontemplacji, udał się wbrew zwyczajowi królewskiego domu, ale za pozwoleniem ojca, w wieku nie całkiem już młodzieńczym za granicę, ażeby poświęcić się studiom uniwersyteckim. Wtem odwołuje go do domu niespodziewana wiadomość o naglej śmierci ojca. Zastaje stryja przy władzy; w ślad za pogrzebem idzie wesele; na dworze wszystko się zmieniło; widzi też że jego samego traktują z nieufnością i lękiem. Nawiedzają go rozmaite podejrzenia; musi język trzymać na wodzy; tym bardziej gorzknieją jego myśli. Idzie w ślad za nimi i daje im wyraz w monologach; cały dwór, cały świat przedstawia się jego oczom jako „zachwaszczony ogród”; znenawidził życie, pożąda śmierci.

Śród takiego usposobienia zjawia się duch. Wstrząsa nim do głębi. Ale równocześnie wyjaśnia mu błyskawicznie całe położenie, ba, cały dramat życia ludzkiego. Wyciąga tabliczkę z kieszeni i z przenikliwym śmiechem zapisuje na niej, co widział: wielką, jedyną prawdę: że człowiek może się uśmiechać i uśmiechać, a mimo to niewymownym być łotrem. Przynajmniej, dodaje w sarkastycznym nawiasie, jestem tego pewny, że zdarza się to w Danii. A potem, raz jeszcze przesuwając notes przed oczami, nie bez pewnego zadowolenia przygląda się udałemu rysunkowi: „I oto mam was, stryjaszku, w całej waszej postawie: jesteście łotrem, mordercą, jakiego nie było dotychczas — a niewinny, przyjazny uśmiech macie na obliczu!”

Doznaje czegoś w rodzaju satysfakcji. Od dawna już w proroczej przeczuwał duszy, od dawna myślał, że coś się psuje w państwie duńskim; teraz potwierdzenie tego ma w ręku. Tak, może mieć poczucie siebie; dobry posiada węch, jest znawcą ludzi, przenika błyskotliwą powierzchwnością, jest filozofem, docierającym do jądra rzeczy. Jest w nim



jak gdyby przypomnienie owego poczucia duszy, stanowiącego główny ton w schopenhauerowskim nastroju życiowym, przypomnienie pewności, że umie patrzeć głębiej niż ludzie przeciętni. Przybyłych właśnie oddanych mu przyjaciół, powiernika Horacja, którego wierności i przywiązania innym razem nachwalić się nie może, odprawia na pytanie, co mu duch wyjawiał, odpowiedzią, jaką się daje natrętom. Odkrycie więc pragnie zachować dla siebie, zarówno szczegółowe, jak i ogólne; tabliczka ma być jego powiernikiem, jak dla Schopenhauera książka rękopiśmienna.

Gwinner wspomina, że Schopenhauer chciał pewnego razu kazać sobie namalować na wieczku od tabakerki parę błyszczących dzikich kasztanów, ażeby mieć zawsze przed oczami odkrytą przez siebie wielką prawdę: ludzie są jak te dzikie kasztany, piękni z zewnątrz, a wewnątrz gorzcy i nie do użycia. Hamlet mógłby sobie ten sam symbol kazać namalować na okładce swego notesu.

I w tej samej chwili strzela Hamletowi myśl do głowy, w tej samej chwili uświadamia sobie rolę, którą ma zagrać: będzie udawał obłąkańca, błazna; wówczas może drwić sobie z całego świata, może każdemu gadać złośliwości i winnego rozmaitymi przytykami smagać aż do krwi. I w przeczuciu tych bolesnych rozkoszy staje się wielomównym, dowcipnym, przyjaciółom swoim odsłania też od razu próbkę swego talentu mimicznego: nie powinni — wmawia w nich — tak a tak wykręcać ramion, tak a tak potrząsać głową, albo mruczając pod nosem, dawać do poznania, że znają jakąś tajemnicę. — I raz jeszcze nawiedza go myśl podobna, w chwili, gdy stają przed nim aktorowie: spożytkuje ich, ażeby pantomimicznie i dramatycznie przedstawić dworowi jego wielką tajemnicę. Zainscenizowawszy to wszystko, zagrawszy dla swej satysfakcji i błazna, i dyrektora dramatu, a w owej breughelowskiej piekielnej uczcie nocnej z matką, także i moralistę, skończył swoje zadanie. Do czynów siły nie posiada, ani nawet woli. To, co dzieje się dalej, nie jest już widowiskiem Hamleta, lecz króla, który prowadzi akcję w ostatnich dwóch aktach. Że wskutek zamiany papierów znajduje śmierć i król Klaudiusz razem z Laertesem i królową, to zemsta losów, nie dzieło Hamleta.

Gdyby poeta zostawił był króla przy życiu, jak to przy prowadzeniu akcji było wewnętrznie zupełnie możliwe, byłoby się jeszcze bardziej uwidoczniło niepowodzenie Hamleta. Szekspir liczył się widocznie z swymi widzami: pozostawienie obłudnego króla przy życiu dałoby zbyt uczuwać luki moralnego ustroju świata. Wielu z pomiędzy widzów odczuło jako treść, jako ideę sztuki właśnie owo doprowadzenie do zwyczajstwa moralnego ustroju świata, który za pomocą potęgi sumienia wydobywa na jaw i karze ukrytą winę. I ci zapewne mieli także słusność.

Takie jest moje pojęcie istoty Hamleta i jego charakteru. Zarzucano mi niejednokrotnie, że przedstawiam królewicza jako złoczyńcę, jako kreaturę złośliwą i nikczemną. Do tego mylnego mniemania dałem, być może, powód w pierwszej publikacji niniejszego szkicu przez pomieszczenie kilku zdań początkowych; wstęp ten obecnie opuściłem. Nie uważam Hamleta za złoczyńcę i nigdy go nie uważałem, tak samo jak i Schopenhauer nie jest w mych oczach złoczyńcą. Z drugiej strony nie mam powodu dopatrywać się w nim „czystego, szlachetnego i pod względem moralnym wydoskonalonego charakteru”. Może w nim był zadatek na wybitnego, a nawet wielkiego człowieka, na podstawie jego uzdolnienia porównywałem go z królewiczem Fryderykiem, późniejszym wielkim monarchą. Ale, co prawda, nie rozumiem, jak może ktoś pasować go na człowieka szlachetnego i dobrego właśnie na podstawie tego, co widzimy i słyszymy w dramacie. Że boleje nad śmiercią ojca, że nienawidzi mordercy, a większy jeszcze odczuwa wstręt z powodu nowego stosunku matki i że stosunek ten obrzuca obelgami, w tym nie ma chyba żadnej szczególniejszej szlachetności; nie jest także wielkim czynem etycznym, jeśli Poloniusza i towarzyszy niszczy naprzód moralnie, a potem pozbawia ich życia. Niewątpliwie uzdolnienie posiada wielkie, losy obdarzyły go dowcipem i siłą genialnej intuicji. Nie mogę jednak poniechać myśli, że bystry królewicz posiadał w sobie od początku żyłkę mefistofelesowską, nieobcą także naturze Fryderyka II. Okrutne stosunki, w które los go wciągnął, sprawiły, że inne strony tej bogatej natury zostały coraz to bardziej przytłumione, gdy tymczasem owa żyłka znalazła w nich korzystne źródło rozwoju. Skutkiem tego mamy, co prawda, przed sobą charakter, wywołujący nie szacunek i cześć etyczną, ale tragiczne współczucie, że skojarzenie się winy i losów sprowadziło upadek wspaniałego ducha. Byłoby może nie bez racji, gdyby zamiast owego zarzutu, że z Hamleta czynię

złoczyńcę, chciano inny podnieść zarzut, że może zbyt jednostronnie roztrząsam go ze strony moralnej. Odpowiedziałbym na to, że dotychczas stronę tę zaniedbywano zbyt często, a dalej, że dla pojmowania i sądzenia spraw ludzkich pierwiastek moralny nie jest również bez znaczenia, a według wiarygodnych przypuszczeń, znaczenie posiada istotne, czemu, zdaje mi się, i sam Szekspir zaprzeczyć by nie mógł.

## 2.

Spróbuję teraz pojęcie to charakteru Hamleta szczegółowo uzasadnić.

W środku sztuki znajduje się zewnętrznie i we wnętrzu scena widowiskowa, w niej leży perypetia: pierwsza połowa prowadzi do niej, druga połowa z niej wychodzi. Jest ona również tą częścią akcji, której w źródle swoim Szekspir nie znalazł, jest ona własnym dodatkiem poety, wynalazł ją dlatego, aby w niej bohater w najjaśniejszym stanął świetle. Jakżeż on tam wygląda? Jako człowiek, który jest wirtuozem w sztuce wydobywania na światło rzeczy ukrytych, zupełnie jednak niezdolny do spełnienia czynu.

Przedstawienie zaczyna się pantomimą, wynalezioną przez Hamleta. Podaję tekst w całości:

Wchodzi król i królowa, czuląc się wzajemnie; królowa ściska króla, a ten ją; królowa klęka przed nim, czyniąc ruch, jak gdyby przysięgała. Król ją podnosi i głowę swą kładzie jej na piersi, siada na darni i zasypia. Ona go puszcza, widząc, że usnął. Wkrótce potem zjawia się jakiś łotr, zdejmując mu koronę z głowy, całuje królową, nalewa trucizny do uszu króla i odchodzi. Królowa wraca, a przekonawszy się, że król nie żyje, namiętnie gestykuluje. Truciciel zjawia się, z dwoma lub trzema niemymi i udaje, jak gdyby z nią narzekał. Wynoszą trupa. Truciciel stara się za pomocą podarunków o rękę królowej; królowa udaje z początku niechętną, później jednak miłość jego przyjmuje.

To jest widowisko, wynalezione przez Hamleta, widowisko małe, służące mu do wytłumaczenia widowiska wielkiego, które przedstawiają właśnie w Danii, a które przedstawiane będzie po wszystkie czasy. Treścią jego: skrytobójstwo, kradzież, cudzołóstwo, kłamstwo i obluda. Bodźcami, poruszającymi figury na tej scenie, są: ambicja, żądza władzy, chciwość, rozpusta u mężczyzn i rozpusta, chciwość, żądza władzy u kobiet.

Po skończeniu pantomimy pyta się Ofelia:

OFELIA

Cóż to ma znaczyć, mój książę?

HAMLET

Bigos hultajski; oznacza nieszczęście.

OFELIA

Zapewne widowisko to zawiera w sobie treść sztuki?

Wchodzi PROLOGOS.

HAMLET

Dowiesz się od tego hultaja. Aktorzy nie umieją niczego utrzymać w tajemnicy, wypaplą wszystko.

OFELIA

Czyż on nam odkryje, co widowisko to oznacza?

HAMLET

A juści! Lub też widowisko, które wy byście mogli mu odkryć. *Nie wstydzicie się tylko odkryć mu widowiska, to i on nie będzie się wstydził odkryć wam, co ono oznacza.*

A więc życie jest tą niemą grą; widowisko Hamleta tłumaczy to naprzód pantomicznie, a potem i słowami. Celem rzeczy — powiada na początku swej wkładki — „jak dawniej, tak i teraz było i jest służyć niejako za zwierciadło naturze, pokazywać cnotę własne jej oblicze, złości żywy jej obraz, a ciału i duchowi wieku postać ich i piętno”.

A jaki miał zamiar twórca Hamleta, przedstawiając nam go w roli poety i reżysera? Chyba ten, aby Hamleta pokazać nam w zwierciadle. Jak człowiek taki, jak Hamlet, widzi

ludzi i życie, jakie zajmuje stanowisko wobec zadań życiowych, jak to wpływa na jego postęпки i jego losy, wszystko to pokazuje nam poeta w swej tragedii hamletowskiej. Nie zapominajmy o jednym: Szekspir nie jest Hamletem, tylko twórcą Hamleta.

Zanim się tym zajmiemy bliżej, przyjrzyjmy się nasamprzód publiczności, dla której Hamlet stworzył swoje widowisko i przed którą grać je każe. Niewątpliwie nigdy nie było towarzystwa podatniejszego dla tego rodzaju widowiska, nie było towarzystwa, które by dla sztuki odkrywania zła i łostrostwa wdzięczniejsze przedstawiało pole.

Znajdujemy się na dworze królewskim, na królewskim dworze Danii. Zgromadziło się tutaj najlepsze towarzystwo kraju, nadzwyczaj godne, nadzwyczaj moralne, nadzwyczaj patriotyczne. Król i królowa to wzór zgodnej i czulej pary małżeńskiej. Czują też otaczając opieką swego syna i pasierba; przemówienia ojczyma i matki pełne są miłości i troski o jego dobro. Niemniej i stosunek ich do otoczenia jest jak najlepszy i najgodniejszy; jeżeli dworacy służą królowi z przyjaznym szacunkiem, to król ma dla nich, jak dla przyjaciół, pełno serdeczności. Jest jeszcze ktoś inny, z którym bliższe wiążą ich stosunki: zmarły małżonek i brat. Wspominają go z wierną miłością w sercu; o tyle tylko poszli za głosem rozsądku, że myśląc o nim z „rozumną żalobą”, nie całkiem zapominają o terażniejszości i jej wymaganiach.

A teraz przyjrzyjmy się tym samym osobom z wewnątrz! Nieżyjącego króla oni zabili; wspomnienie tej chwili budzi grozę w ich sercu. Jakkolwiek królowa nie brała bezpośredniego udziału w mordzie, to przecież dodawała otuchy złym chuciom mordercy. Na syna zmarłego, na jej syna patrzą oboje z lękliwą podejrzliwością: co on zamierza? Co oznacza jego dziwne, tajemnicze zachowanie? Niechby sobie poszedł, gdzie słońce i miesiąc nie świecą — oto najgorętsze życzenie przynajmniej króla. Ale równocześnie potrzebują go; dopóki żyje, musi przebywać na ich dworze; nie może wracać do Witembergi; jego nieobecność tłumaczono by sobie jako nieme oskarżenie, jako cichy protest przeciw nowemu związkowi. Tak i tak rozmaite chodzą szept; prosty lud nie dowierza, jak to się okazuje potem przy powstaniu Laertes; Hamlet musi pozostać; jeżeli syn żyje na dworze świeżej pary, to któż rzuciłby kamieniem na wczesne wesele? Któż by następcę powoływał do odpowiedzialności, jeżeli prawowite dziecko rachunku nie żąda?

Tak samo i stosunek pomiędzy parą królewską a dworakami, który dla patrzących nań z zewnątrz wydaje się tak przyjaznym i serdecznym, jest w rzeczywistości tylko stosunkiem wzajemnego wyzysku. Dworacy służą dla zdobycia łaski i pieniędzy; pochlebiają każdemu, kto płaci. Ci sami ludzie, którzy przedrzeźniali księcia Klaudiusza, prawdopodobnie nie będącego w łaskach u starego króla, kupują teraz jego miniatury po 20, 40, 50, a nawet 100 dukatów (II. 2). Co myślą o nim w duszy, z tym się wprawdzie nie zdradzają; naturalnie jeden drugiemu nie dowierza, to też ulżyć sercu nie można. Stary Poloniusz wyklada synowi tajemnicę zachowywania się na dworze:

„Każdemu ucho podawaj, nie język!  
Porady przyjmuj od wszystkich, lecz skąpym  
Bądź w swoich sądach...”

Jak się zaś przedstawia stosunek króla do dworzan wewnątrz, widzimy to z zachowania się jego na wieść o zabójstwie Poloniusza, najstarszego z doradców, z którym korona Danii tak blisko była spojona, jak głowa z sercem (I. 2; IV. 5). Pierwsza jego myśl jest ta: tak by się stało z nami, gdybyśmy w swej wysokiej osobie stali poza tapetami. A druga: Sprawa to arcynieprzyjemna; źle wywoła wrażenie, mogą ją nam przypisywać. A trzecia i ostatnia: Hamlet musi wyjechać, do Anglii, na śmierć, wymaga tego nasze bezpieczeństwo. Ani słowa skargi czy bólu; na ustach jego nie zjawilo się nawet marne słówko pożałowania; myśli tylko osobie i o przykrościach, które mogą dla niego stąd wyniknąć.

Z właściwą sobie wyrazistością mowy tłumaczy Hamlet w następnej scenie Rosenkranzowi, jakby tego jeszcze nie wiedział, co znaczy dworzanin w oczach króla: jest „gąbką, która wciąga w siebie królewskie względy, nagrody i wpływy. Atoli tacy urzędnicy wyświadczają królowi najlepsze usługi w świecie. On ich trzyma tak w kąciku swej szczęki, jak małpa; bierze ich do gęby, aby ostatecznie ich połknąć. Jeżeli potrzeba mu tego,

czym wyście nasiąknęli, potrzebuje was tylko pocisnąć, wtedy jesteście gąbką, ale już suchą” (IV. 2).

A więc istotą króla jest samolubstwo, pokryte udaną godnością i humanitarnością, która jednak, gdy tego zajdzie potrzeba, przed żadną nie cofnie się zbrodnią. Zresztą nie jest to bynajmniej człowiek mały, nic nieznaczący. Ody Hamlet nazywa go biednym łotrem, królikiem w łachmanach, to jest to karykatura, będąca wynikiem jego zgorzkniałej wyobraźni; obraz, namalowany przez poetę, jest inny. Król Klaudiusz nie jest człowiekiem bez siły i powagi. Nie jest to wprawdzie żaden bohater i król z urodzenia; ale jest to władca zręczny, mądry, umiejący się posługiwać wszelkimi środkami dyplomata, jest to król, na dziesięciu królów przewyższający dziewięciu rozumem, pewnością woli i bezwzględnością w spełnianiu tej woli. Tak samo nie należy też malować obrazu królowej jedynie według tego, co mówi o niej Hamlet. I ona nie jest kobietą pozbawioną królewskości, zewnętrznie postać pewna siebie i okazała; posiadała miłość starego Hamleta, nie pozbawiona jest też miłości dla syna. Prawda, nie przeszkodziło to jej bynajmniej dać posłuch uwodzicielowi i po śmierci męża stać się jego małżonką.

To pierwsza rodzina kraju; przyjrzyjmy się tedy drugiej, rodzinie Poloniusza. Patrząc na nią z daleka i z zewnątrz, zobaczymy i tutaj samo szczęście i świetność. Poloniusz jest po królu pierwszym w państwie człowiekiem, najdoświadczeńszy i najszczęśliwszy to mąż stanu, najgodniejszy i najszanowniejszy ojciec rodziny. Syn jego Laertes, dobrze wychowany, wykształcony młodzieniec, który co dopiero w Paryżu dokończył edukacji, odziedziczył jego stanowisko; węższą to już dworacy, Ozryk nie może znaleźć miary w pochwałach: „jest to wizytówka albo chodzący przepis dobrego tonu, albowiem znajdziecie w nim wszystko to, na co prawdziwy kawaler patrzy z przyjemnością” (V. 2).

Tak samo i siostra jego Ofelia jest synonimem i wykwitem szlachetnej kobiecości: piękna i czysta jak róża majowa, szlachetnego i miłego usposobienia, czule oddana rodzinie, jednym słowem przymioty jej „wyzywające w swej doskonałości, jaśniały zawsze na szczycie widowni naszego wieku!”

Dzięki niej przygotowuje się snadź<sup>65</sup> nowe wywyższenie rodziny: kocha ją Hamlet, królewicz i dziedzic korony duńskiej; otwierają się widoki spokrewnienia domu z rodziną królewską. Ale nie tylko szczęście, w domu tym panuje obok szczęścia i dobry obyczaj. Co więcej, w domu tym aż się przelewa od moralności. Od samego początku, wszedłszy do niego, słyszymy dwa piękne kazania moralne; jedno brat powiada siostrze, drugie ojciec wygłasza synowi; widocznie nauczył się ich na pamięć przed dawnymi laty; może ochmistrz jego wpisał mu te sentencje do albumu, kiedy on, Poloniusz, jako młodzieniec udawał się do Paryża.

A teraz odwrotna strona medalu. W pierwszej zaraz scenie aktu drugiego dowiadujemy się, czym jest ta moralność starca i jak wygląda zaufanie syna do ojca. Poloniusz wysłał w ślad za synem zaufanego sługę, dając mu wskazówki, aby szpiegował jego życie. Widzimy, jak stary ten dworak, przygarbiony na drodze kłamstwa, z zadowoleniem wpaja mu swą sztukę „chwytania karpia prawdy na wędę kłamstwa”. Umie tylko dyplomaty-zować; kłamstwo stało się jego drugą naturą, a gdzie sam we własnej osobie nie może kłamać, podsłuchiwać, szpiegować, tam z lubością rajfurzy<sup>66</sup> kłamstwu. Dowiadujemy się także, na czym polegać winna moralność światowa: gra, picie, zwady, przekleństwa i t. d., byle tylko zachować w nich miarę, bynajmniej honorowi młodego człowieka w oczach ojca ujmy nie czynią. Sługę, liczącego się bardziej z skrupułami, poucza on wyraźnie i dobitnie, że są to małe plamki swobody i młodości; sam też w innym miejscu z zadowoleniem przypomina sobie swoje własne szaleństwa miłosne (II. 2). Nie mamy powodu przypuszczać, że syn pod tym względem nie odpowie oczekiwaniom ojca.

A jak się ma sprawa z rycerskością naszego dżentelmena, tego „wzoru wszelkiej szlachetności”, przekonujemy się z chwilą, gdy się dowiaduje, że ojca jego zamordowano na pokojach króla. Sądzi — a naprowadza go na to utajenie zajścia i zaniechanie pogrzebu na koszt państwa — że ojciec wraz z rodziną popadł w niełaskę; plan od razu gotowy: ja lub ty. Zbiera gromadę niezadowolonych i wpada do zamku. Królowi udaje się roz-wiać jego podejrzliwość; Poloniusza zabił Hamlet nie z wolą króla, lecz wbrew jego woli;

<sup>65</sup>snadź (daw.) — widocznie. [przypis edytorski]

<sup>66</sup>rajfurzyć (daw.) — stręczyć. [przypis edytorski]

Hamlet jest wrogiem, zagrażającym jednemu i drugiemu. I od razu z zrozumieniem rzeczy i zapalem godzi się Laertes na plan królewski, aby Hamleta usunąć skrytobójczo. Ba, szlachetny rycerz uprzedza króla; nie wystarczy mu użyć w pojedynku niestępionego rapiera, smaruje go jeszcze maścią trującą, którą kiedyś sobie kupił i którą ma pod ręką — zdaje się, że i ta sztuka nie jest dla niego pierwszoznaczną. Tak wygląda kwiat rycerstwa duńskiego, skrytobójca i truciciel, tak jak i król. A dla uzupełnienia obrazu przypomnijmy sobie jeszcze ten wstrętny, samochwalczy patos jego obłudnego bólu z powodu siostry i ojca!

A jaką jest Ofelia? I jakiego rodzaju jest stosunek jej do Hamleta?

Słyszmy przede wszystkim, co o „stosunku” tym myśli ojciec i brat (I. 3); mówią o tym długo i szeroko. Bądź mądrą, powiada brat, Hamlet kocha się w tobie, ale niepomahowanej namiętności jego folgi nie dawaj, bo niepewną jest rzeczą, czy weźmie cię za małżonkę i czy wziąć cię może. Bądź mądrą, mówi i ojciec; powiedziano mi, że królewicz Hamlet od niedawnego czasu zbyt często widuje cię sam na sam, a i ty zbyt pochopną jesteś w ułatwianiu mu przystępu; jeżeli tak jest, to muszę ci powiedzieć, że sama nie masz o sobie tak jasnego pojęcia, jakby to na córkę moją przystało i jakby to się godziło z twą czcią:

„Raczie być odtąd nieco oszczędniejszą  
Ze swą dziewiczą obecnością; wyższą  
Do swej rozmowy przykładajcie miarę,  
Niżby na rozkaz śpieszyć zaraz z słowem” (I. 3).

Widzimy, że z tej strony nie zbywa Ofelii na pouczeniu, zarówno pod względem tego, co ma czynić, jak i czego ma zaniechać, dla zdobycia Hamleta. Wychodzi to mniej więcej na jedno: im więcej będziesz powściągliwą, tym bardziej będziesz pożądaną; a przede wszystkim:

„Tylko cię złodziej  
Niech nie uwodzi,  
Chyba na palec  
Ślubny ci włoży pierścionek”.

I oboje, zda się, radę tę uważają za potrzebną; ona jest jedynie niedowarzoną, powiada ojciec, i nie ma w tych niebezpiecznych rzeczach należytego doświadczenia; a brat napomina: najostrożniejsza dziewczyna staje się rozrzutną, jeżeli wdzięki swe odsłoni mężczyźnie.

Czyż rada była tu potrzebna? Zdaje się, że aż nadto; gdyż Ofelii snac<sup>67</sup> nie inaczej wiedzie się z Hamletem, jak Małgosi z Faustem. Jak ta, tak i tamta doznała pomieszania zmysłów, gdy Hamlet zabił ojca i gdy znikła nadzieja prawowitego związku, pomieszania, które doprowadziło do śmierci. Czy do samobójstwa? Tak myślą grabarze i księża; w relacji swej o wypadku nadaje królowa sprawie tej kierunek właściwy. Czy mamy tutaj do czynienia z relacją autentyczną, jak to przyjmują komentatorowie, lub czy też z zwykłymi spotykamy się osłonkami, wchodzić w to nie potrzeba. Godzi się nam przypuścić, że królowa rozumie się na osłanianiu i fałszywym przedstawianiu rzeczy, tak że nie każde jej słowo co do Ofelii należy brać za dobrą monetę; przypomnijmy sobie tylko, jak ona, wbrew prawdzie, mówi o Hamlecie, po zabójstwie Poloniusza, że nad czynem swoim lży wylewa (IV. 1).

Tak samo, jak co do rodzaju śmierci Ofelii, pozostawił nas poeta w niepewności także i co do jej stosunku do królewicza. Zdaje mi się jednak, że jest kilka rysunków, rzucających światło na ten stosunek. Wystarczający motyw mieliśmy nie tylko w jej pomieszaniu zmysłów, ale także w rozmaitych napomknieniach obojga osób, które jedynie mogą o tym wiedzieć. Przypominam wiersze, które Ofelia śpiewa w obłąkaniu, wiersze o dziewczynie, co to w dniu świętego Walentego stanęła pod oknem kochanka: żądała aby ją wpuszczono i żądaniu temu uczyniono zadość. Albo przyjrzyjmy się przytykom

<sup>67</sup> *snac* a. *snadź* (daw.) — widocznie. [przypis edytorski]

i brzydkim przymiotom, którymi Hamlet w akcie III obsypuje Ofelię i jej ojca; dopiero w przypuszczeniu powyżej zaznaczonym zrozumiałą będzie dla nas cała jadowitość ich sensu.

Ale Ofelia czyż nie jest uosobieniem niewinności i skromności? Vischer mówi o „przysłonionej piękności duszy”. Że nie jest to jedynie możliwe pojęcie, widzimy to z charakterystyki Goethego: cała jej istota obraca się w dojrzałej, słodkiej zmysłowości. Postać tę poeta tylko naszkicował, tak że aktorka ma tutaj rozległe pole do popisu. Ja bym powiedział, że i z pojęciem Vischera dałby się pogodzić wynik jej stosunku miłosnego; raz jeszcze przypominam Małgosię: czyż, mimo wszystko, nie jest ona duszą najczystsza i najmiłszą? Zresztą, czyż Ofelia, córka takiego Poloniusza, siostra takiego Laertesza, dama dworu takiej królowej, jest naprawdę dziewczyną tak głupiuchną, jak mniema ów starzec? Przypominam wreszcie, jak później, w obłąkaniu, podaje rutę sobie i królowej (angielskie „rue” oznacza także skruchę): Zdaje się, że tak samo jak króla, któremu podaje koper i orliki (symbole pochlebstwa i wiarołomstwa), zna także i królowę; widowisko Hamleta śledziła widocznie nie bez zrozumienia. Jeżeli więc za pomocą języka kwiatów stawia się wyraźnie obok królowej, co prawda w pewnym oddaleniu, to widocznie albo ona, albo też poeta, chcący pozostać przy napomknieniach, wyraźniej przemawiać nie mogli<sup>68</sup>.

A Hamlet, człowiek, karmiący się troską, niemal ginący z bólu z powodu śmierci ojca i hańby, jaka go spotkała ze strony matki? — No, jeżeli troska i żal nie powstrzymały go od zakochania się i pisywania miłosnych listów, to z pewnością i owego zajścia nie będzie potrzeba uważać za wypadek, znajdujący się poza obrębem możliwości psychologicznej. Wróciwszy, po kilkuletniej może nieobecności, z Witembergi, ujrzał młodą dziewczynę, którą znał od małości, w pełni dziewiczego rozkwitu. Piękność ta podziałała na niego; Ofelia pełna była podziwu dla wykształconego, dowcipnego księcia; stosunek stawał się coraz to bliższy, tym bardziej, że królewicz czuł się na dworze zupełnie osamotnionym.

„Tak się wszystko stało,  
Jak się stać musiało” —

---

<sup>68</sup>Zaznaczam, że pod względem takiego pojęcia stosunku Hamleta do Ofelii nie jestem odosobniony; tak samo zapatruje się Tieck (Dramaturg. Blaetter II. 58 i n.), a po nim kilku innych; przypuszczenie to, mniemam, musi się nasuwać każdemu uważniejszemu czytelnikowi, nie dającemu się powodować zwykłemu, zbyt sentymentalnemu przedstawieniu Ofelii na scenie. Oczywiście, stanowczego dowodu przeprowadzić niemożna; poeta nie dopowiedział wszystkiego, a uczynić tak musiał, aby scenom pomiędzy Hamletem a Ofelią oraz Hamletem a Poloniuszem nadać charakter, jaki w sztuce posiadają. Zresztą uwagi godnym jest i to, że w substracie dramatu, w dziejach Amletha w *Historia Danica* Saxona Gramatyka w opracowaniu Francuza Itelleforest w *Histoires tragiques*, jest również mowa o tajemnym porozumieniu królewicza z pewną piękną, oddaną mu damą dworu. Król Fengo, bratobójca i zaborca tronu, nie dowierza szaleństwu pasierba; dla zdemaskowania go jako symulanta radzą mu dworzanie sprowadzić go sam na sam z piękną, młodą dziewczyną: jeśli szaleństwo jest udane, to się wobec takiej pokusy nie ostoi. Spotkanie urządzono niby przypadkiem w samotnym ustroniu leśnym. Atoli zakochana w nim dziewczyna zawiadamia go, że zastawiono nań sidła. Po czym wprowadza dworzan w błąd co do swego stosunku; on potwierdza, że był jej bliski, ona temu stanowczo zaprzecza. Widzimy więc, że tutaj już znajduje się zarys Ofelii, jakkolwiek bardzo lekki; dotyczący rys znajduje się jednak i w tym wizerunku. Zresztą, jaką namiętną, osobistą sympatię wywołują wciąż jeszcze losy Ofelii — Tieck o mało nie został przez jakiegoś angielskiego szlachcica wyzwany na pistolety — wynika z pisma, które otrzymałem od pewnej bezimiennej damy angielskiej, czyniącej mi najgwałtowniejsze wyrzuty z powodu zelżenia kochanki Hamleta. I Loening (*Tragedia Hamleta* 1893) oburza się na wątpliwości o cnotliwości Ofelii: takie ciągle zajmowanie się tą dyskretną sprawą, to — powiada on — nieuzasadniona ciekawość, jeżeli nie coś gorszego — mianowicie dowodzi to, jak mówi zaraz potem, zdeprawowania wyobraźni; dla sztuki kwestia ta jest dość obojętną, obraz Ofelii przez to samo wcale się jeszcze nie zmienia. — A więc po co wówczas te gniewy? Mnie się jednak zdaje, że sprawa ta dla sztuki nie jest przecież tak bez znaczenia: jeżeli nie obraz Ofelii, to wizerunek Hamleta otrzymuje dzięki temu rys dosyć ważny. A potem: zdeprawowanie wyobraźni ma być źródłem tego przypuszczenia? Na zdeprawowanie wyobraźni chorują ludzie, nie wierzący w cnotę Ofelii? W takim razie niedaleko byłibyśmy od — pistoletów. I Kuno Fischer mówi o ludziach, którzy z Ofelii pragną zrobić jakoby ladacznice! Ależ, gwałtowni panowie, / Po co wam zaraz tak przesadzać w słowie! / Tak samo i Vischer (w ogłoszonych co dopiero *Odczytach o Szekspirze*) ledwie zdoła się umitygować, gdy punkt ten porusza; co prawda, musi on wówczas obrzydliwe przytyki Hamleta kłaść na karb „surowości wieku” i przyganiać poecie z powodu wierszy Ofelii o owej dziewczynie w dzień św. Walentego. No, Szekspir chyba wiedział, co, odpowiednio do ich charakteru, kładł osobom swym w usta. Zresztą co się tyczy wierszy, które Ofelia śpiewa w obłąkaniu, to oczywiście nie dowodzą ono niczego, mogą to być również mamidła obłądnej wyobraźni. Atoli razem z innymi momentami trzeba je będzie przecież uważać za coś w rodzaju napomknienia poety. [przypis autorski]

jak mówi Hamlet do ucha Poloniuszowi, staremu Jefcie — Jefta miał również córkę, która tak samo padła ofiarą ojcowskiej ambicji. Potem zjawił się duch. I oto wzrastająca u Hamleta gorycz i nienawiść ludzi zwróciła się także przeciw Ofelii; podejrzewa ją o wyrachowanie w miłości. Jest przecież damą dworu królowej i córką Poloniusza! Chciano go chwycić w pułapkę! Podobało się to staremu: teść przyszłego króla! A ichmości królewskie przytakiwały głową: niech się ożeni, a pewnie się uśmierzy!

Z takiego nastroju wywnioskować by można ową scenę, o której Ofelia wspomina ojcu: jak w zaniedbanym przychodzi do niej ubraniu, jak ją chwyta za przegubie i długo patrzy jej w oczy, jak bada jej twarz, jakby chciał ją odrysować, i potem niemy odchodzi, jak przyszedł. Spojrzenie w twarz Ofelii powiedziałoby to samo, co powiedziało spojrzenie w twarz króla: tak piękna, tak miła dla oka, a wewnątrz tak brzydka i podła! I z tym głębokim, litość wzbudzającym, pożegnalnym westchnieniem, które snąć<sup>69</sup> wstrząsnęło całą jego budową, wyrzuciłby wówczas z serca ostatnie resztki wiary i ufności. Od tej chwili spotyka się z Ofelią tylko pod formą cynicznych przytyków i mieszaniny pogardy i zgrozy. Przeczytajmy w akcie III sceny z Poloniuszem i Ofelią i zapytajmy się, czy bez tego przypuszczenia są zrozumiałe, inaczej musielibyśmy je traktować jako odegranie scen obłąkania. Ale i w pozornym obłąkaniu Hamlet nie mówi nic takiego, czego by nie było można i w właściwym wypowiedzieć sensie. Że zresztą w ogóle natura Hamleta nie jest pozbawiona pomysłowości, wskazuje na to poeta, zda się, rozmaitymi drobnymi rysami: ojciec i brat przestrzegają Ofelię przed jego natarczywością; a i listy jego, których próbkę z zadowoleniem cytuje Poloniusz, nie były snąć również pisane tonem sentymentalnego kochanka. Wiersze brzmią, co prawda, tak, jak gdyby chciał sobie zażartować z jakiejś gąski<sup>70</sup>.

To są oba naczelné rody kraju: zewnątrz świetne i szczęśliwe, pełne cnoty i zasługi, miłe i piękne, a wewnątrz: strupieszale i brudne! „A nie ma w tym nic nieobyczajnego?” pyta się król Klaudiusz przed przedstawieniem widowiska. Cały dwór taki przecież cnotliwy, tak wysoce moralny, tak skrupulatnie przyzwoity, czyta tylko kroniki rodzinne i nawet w teatrze nie chce się spotkać z czymś, coby mogło wywołać zgorzienie. Z gniewnym sarkazmem odpowiada Hamlet: „Nie, nie! żartują tylko, trują na żart, żadnego w niczym zgorzienia”. Trują — i uśmiechają się przy tym, cudzołożą — i uśmiechają się, kradną korony i uśmiechają się — wszystko to dla nich żart: nic więcej! Nie, nie! Na dworze tym żadnego nie ma zgorzienia!

### 3.

Zwracamy się do *Hamleta*: co zacz on i jakie w tym towarzystwie zajmuje stanowisko?

Powiedziałem już na wstępie: odkrywcą jest tego świata, pełnego złości i kłamstwa; zdemaskowanie tych obłudnych morderców i cudzołożników, tej zgrai dworskich pochlebców oto jego rola, rola, którą sobie sam przeznaczył. W istocie, zgodnie z tym, co mówi Ofelia do objaśniającego dramat w dramacie, jest on interpretatorem zarówno wkładki, jak i sztuki, granej przez osoby, z którymi w tej chwili siedzi jako widz przed sceną, sztuki, granej w życiu: powiada im, kim i czym oni są właściwie. W toku sztuki ujawnia to, co mu objawił duch na początku sztuki, co jego własny duch już był poprzednio przeczuł. Ujawnia króla jako zaborcę tronu i bratobójcę, królową jako rozpustną cudzołożnicę. Wielkiego i godnego dworaka i męża stanu ujawnia jako cierpiącego na uwiad starczy błazna; czyni zeń błazna jego własnej dotychczasowej sztuki szpiegowania, podsłuchiwania, rajfurstwa i kłamstwa: czyż ten stary dureń naprawdę nie wyobraża sobie, że podszedł Hamleta, że upoluje w nim zięcia? Nie sądzi on później, że dzięki swej doświadczonej znajomości świata i ludzi na wskroś przeniknął Hamleta i jego

<sup>69</sup>snąć a. snadź (daw.) — widocznie. [przypis edytorski]

<sup>70</sup>Muszę się przyznać tutaj do pewnej pomyłki: w słowach Hamleta, wystosowanych do aktorki trupy wędrowniej, doszukałem się zwrócenia pewnej uwagi na jej wdzięki. Późniejsi interpretatorzy Hamleta, z uprzejmą troskliwością miejsca to podkreślwszy, ogłosili je jako próbkę mojej zupełnej nieświadomości: nie wie nawet tego, że na scenach szekspirowskich role kobiece grywane były przez mężczyzn! Nawet gdyby pouczenie to podano mi w formie nieco uprzejmiejszej i z zamiarem odpowiedniejszym, mógłbym być za dobre chęci tylko wdzięczny. Że wówczas kobiety nie występowały, o tym coś kiedyś czytałem; przypominam sobie również, że pisząc ową uwagę, sam miałem wątpliwości, ale mam zaznaczyć ich zaniechał; dla sceny młody ów człowiek będzie naturalnie tak samo aktorką, jak ów grający Ofelię. Przeoczyłem przy tym, że wędrowni aktorowie nie są w kostiumach i dlatego pomyliłem się co do owego ustępu. [przypis autorski]

całe usposobienie: oszalał z miłości! Hamlet, ten mąż nienawiści i pogardy, oszalał — z miłości! Z całym przeświadczeniem nieomyślności opowiada Ich Królewskim Mościom o przyczynie i skutku, o efekcie i defekcie, i na nowo wmawia w nich, że jest im niezbędny. Niemniej też pokazuje w całej nagości niewinność nadobnej Ofelii i rycerskość „skończonego szlachcica”; nie mówiąc już o ostatnich dworakach, którzy, ile razy z nim się zetkną, są od razu tym, czym są: lalkami na drutach, które porusza dwór za pomocą sprężyn korzyści i próżności.

Wszystko to robi, właściwie nie działając wcale. On to wprawia w ruch wszystkie te osoby aż do zaparcia oddechu, ale nie przez jakąś działalność celową, lecz właściwie przez samą swoją obecność. Nie bierze udziału w akcji, nie uderza w ton ogólnie przyjęty: oto z powodu czego od początku napęła troską Ich Królewskie Moście. Na dworze zabawy i uciechy; nowy król, używający z królową miodowych miesięcy, lubi uczyty i biesiady; Hamlet trzyma się z daleka, chce wyjechać. Zatrzymują go, starają się go przyciągnąć, zaprzętnąć czymś jego umysł. Obaj dworzanie dostali równocześnie polecenie wybadania go: cóż mu się stało, że tak zagadkowo i zatrważająco trzyma się na uboczu? Sprowadzają aktorów, aby go zabawić. W tej samej chwili, gdy mu zameldowano aktorów, strzeliła mu świetna myśl do głowy: aktorzy mają wobec dworu odegrać widowisko, które dwór popamięta. W ten sposób następuje wielka scena zdemaskowania w akcie trzecim. Bezpośrednio za tym idzie scena nocna z matką, przy czym ginie Poloniusz. Śmierć jego prowadzi znowu do planu króla, aby Hamleta pozbawić życia, przy czym Hamlet umie skierować topór na głowy obu swych towarzyszy, z drugiej zaś strony do rokoszu Laertes, a przez to wreszcie do dnia walnej bitwy w akcie ostatnim. Laertes i król przygotowali dla tego niebezpiecznego człowieka rapiery z podwójną trucizną. Zamach się udaje, obaj jednak w własne popadają sieci, a i królowej dostaje się przy tej sposobności cząstka trucizny. Równocześnie z tym rozegrała się historia Ofelii: i ona zetknąwszy się z tym straszonym człowiekiem stała się pastwą zguby. Zaprawdę, ma on słuszość, gdy przy grobie Ofelii mówi do Laertes:

„Bo choć nie jestem gwałtowny i prędko,  
Mam jednak w sobie coś niebezpiecznego”.

Na czym polega ten pierwiastek niebezpieczeństwa? Na tym, że *widzi i mówi rzeczy, które są. Jasnovidzącym jest i prorokiem*. Dzięki temu staje się dla otoczenia kamieniem obrazy, skałą zgorzienia, o którą otoczenie to rozbija sobie głowę. Nie kłamie i nie udaje z nim razem, a tego ono znieść nie może. Jest on złym sumieniem całego tego koła, sumieniem, które na światło wyprowadza prawdę. Prawda zaś działa tutaj jak w ciele otrutego króla działa kwiat szaleju,

..... „który w swych skutkach  
W takiej z krwią ludzką stoi nieprzyjaźni,  
Że wszystkie ciała ludzkiego przewody  
I naturalne kanały przebiega  
Z szybkością srebra żywego, i naraz  
Niby to mleko zesiadłe i kwaśne,  
Tak krew on naszą przeczystą i płynną  
Ścina i warzy z niespodzianą siłą”.

Tak więc Hamlet przedstawia się nam w sztuce jako człowiek zdzierający maskę z wszelkiej przewrotności.

Poeta obdarzył jego istotę jednym jeszcze rysem: wykonywa sztukę demaskowania z rozkoszą. Według słów apostoła miłość znajduje radość w prawdzie, lecz nie w niesprawiedliwości. Miłości tej nie ma w Hamlecie; znajduje on radość w prawdzie, ale równocześnie i w niesprawiedliwości, nie w ten sposób, ażeby niesprawiedliwość sama przez się sprawiała mu rozkosz, byłoby to po diabelsku; ale w ten sposób, że czuje radość, jeżeli mu się uda ją odkryć i obnażyć. Daje on tutaj dowody pewnej srogości; pokrewna jest ona srogości fanatycznego doktrynera. Wytworzył sobie z człowieka teorię i to



nie dopiero od wczoraj: nikczemne i obłudne to plemię, zarówno mężczyźni jak i kobiety; i oto cieszy się, znalazłszy przykłady, potwierdzające jego teorię; wykazuje on ją z pewnym tryumfem. Bez wątpienia, nienawidzi zła i złych; ale równocześnie zagłębia się w przedmiot, jak wiwisektor; a jak wiwisektor do rzemiosła swego nabiera upodobania, przytępiającego w nim wszelkie inne uczucia, tak samo ma się sprawa z Hamletem. Schopenhauer sam sobie pewnego razu daje radę: nie zapominać i nie lekceważyć sobie dowodów złośliwości i nikczemności ludzkiej, ale skwapliwie je zbierać i chować jako *alimenta misanthropiae*<sup>71</sup>. Hamlet postępuje sobie zupełnie według tej rady: wygrzebuje zło, aby je chować, analizować i wystawiać na widok.

Rys ten pokazują nam obie sceny w środku sztuki, obie wielkie sceny z demaskowaniem. Nasamprzód scena widowiska. Kiedy zdemaskowany i ugodzony w samo serce król wstaje z miejsca i chwiejnym odchodzi krokiem, Hamlet udanie się zamiaru wita głośnym okrzykiem radości; nie korzysta on ze sposobności tej, aby zniszczyć króla za pomocą jawnego oskarżenia, albo niezwłoczną napaścią na złamanego, nie stanie też, jak wryty, wobec odkrycia takiej bezdennej otchłani zła, lecz niepohamowaną wybuchnie radością; czuje rozkosz łowca, który w sidła pochwycił zdobycz, wybucha śpiewem. Wśród tego tryumfalne rzuca pytanie Horacjuszowi: „Nieprawda, panie, arcydzieło sztuki aktorskiej? Czyżby mnie to, mój panie, wraz z lasem piór — jeżeli mi resztek szczęścia Turek nie zabierze — z parą róż prowansalskich na dziurawych moich trzewikach nie pomogło do zajęcia miejsca w trupie aktorów, mój panie?”

A potem z cynicznym rozpasaniem woła muzyki, ażeby godnie to wyjątkowe obchodzić zwycięstwo. A podniecony nastrój jego trwa i w chwili, gdy przychodzą Rosenkranz i Gildenstern: jest wielomówny, pomysłowy, dowcipny, naturalnie kosztem obu. Prawda, radość, z którą obchodzi swe zwycięstwo, to radość nerwowa, wzburzona, złowroga. Mimo to jednak jest to usposobienie wesołe: udał mu się wielki rzut, na który założył stawkę; nie uratował życia ojca, nie pomścił jego śmierci, matki na lepszą drogę nie sprowadził, nie, ostatnią tylko uczynił próbę dla udowodnienia swego zadania, i próba ta się udała — rzeczywiście i niewątpliwie: stryj jest mordercą mego ojca, a pomimo to aż do tej chwili taki na twarzy ma uśmiech! No, teraz mu się uśmiechu tego chyba odechce!

Coś z tej złowrogiej radości było zresztą i w jego przemowach po pierwszym zjawieniu się ducha, przy czym nabrał pewności co do wielu przeczutych dotychczas występków. Zupełnie według rady Schopenhauera wyciąga notes, aby co tchu naszkicować sobie wizerunek stryja: „Iotr, a uśmiecha się”. A kiedy Horacio woła nań poza sceną, odpowiada mu Hamlet z radością myśliwego: jesteśmy na tropie zwierza:

„Hej! Hejże, chłopcze! Chodź, mój ptaku, chodź!”

Ptakiem tym, naturalnie, jest sokół; a i później, z aktorami pragnie, jako „sprawny sokolnik uderzać na wszystko, co tylko ujrzymy”.

A coś z tego samego złowrogiego humoru pobrzmiwa także i w scenie z przysięgą. Złowrogiej radości, z jaką wykonywa rzemiosło tropienia zła, odpowiada srogość, z jaką zdemaskowanym pokazuje ich przewrotność. Takim jest w drugiej scenie głównej, w straszliwej scenie z matką (III. 4). Już w drodze do niej przedsięwziął „pokazać jej zwierciadło”, „przemawiać do niej sztyletami, ale ich nie używać”, można by niemal powiedzieć, dlatego, że sztylet zabija od razu, natomiast językiem zabijać można godzinami i latami. Zgadzałoby się to przynajmniej z tym, co po drodze mówi do matki. Zastaje króla na klęczkach; przykładą już rękę do szpady, teraz mógłbym to uczynić, wygodnie; teraz to uczynię. Wtem strzela mu myśl do głowy: teraz jeszcze nie. Za tanim wyszedłby sposobem. Nie byłaby to zemsta, gdyby króla zabił podczas modlitwy i wysłał go do nieba. Nie, do piekła z nim, i dlatego na inną poczekam sposobność; gdy będzie podchmielony, gdy będzie na ohydnej drodze rozpusty, wówczas go zakłuję, tak, że aż nogi zadrze ku niebiosom, by jego dusza była tak przeklęta, a i tak czarną, jak przepaście piekła, w których utonie.

I odwróciwszy się do sypialni matki, cedzi przez zęby: „Medycyna ta chorobę tylko ci przedłuży”. Nie zamierza on leczyć, ani karać, grzebie on, przynajmniej w wyobraźni, w katuszach swej ofiary, tak jak innym razem grzebie w jej przewrotności.

<sup>71</sup>*alimenta misanthropiae* (łac.) — pożywki dla mizantropii. [przypisy edytorski]

A teraz scena w sypialni matki. Poprzedza ją przegrywka: zabija Poloniusza, przez niewagę. Nie wzruszając się tym zbyt — nie ma co żałować tego natrętnego błazna — zwraca się do matki i w obecności skrwawionego trupa zaczyna „przemawiać sztyletami”. Nigdy sztuki tej z większą nie wykonano srogością, jak ją tutaj wykonał syn wobec matki. Nurza, zatapia się w wstrętnych obrazach, którymi maluje jej hańbę. Przy tym zdaje się nie tyle oburzać na wiarołomstwo jej wobec pierwszego małżonka, ile raczej na absolutną nikczemność, brzydotę i marność uwodziciela, któremu się oddała; nie ma dość słów na odmalowanie ohydy tego nadętego łotra w koronie. Błąd moralny mniejszą ma u niego wagę, aniżeli zboczenie estetyczne.

Zjawienie się ducha, który tym razem, widziany tylko przez niego, przychodzi w sukni<sup>72</sup> domowej i napomina go, ażeby oszczędzał matkę, a myślał o wykonaniu zemsty na królu, sprawia, że Hamlet przestaje go szarpać w swej wyobraźni. Poniechał przede wszystkim „przemawiania sztyletami”; znajduje on teraz naprawdę porywające słowa o skrusze i poprawie, o przyszłym zbawieniu. Niebawem jednak wpada na powrót w ton poprzedni; kończy zaś tym, że głosem na pół stłumionym jadowitością i obrzydzeniem wzywa matkę, ażeby prowadziła dalsze życie w hańbie i grzechu, aby je uwieńczyła zdradą wobec niego samego i potem złamała kark. — Odchodząc, opowiada jeszcze, że musi jechać do Anglii i napawa się odmalowywaniem sytuacji, mającej nastąpić w chwili, gdy on wraz z towarzyszami będzie w drodze: myśli, że go podminują, ale on wykopie kontrminę na sążeń głębiej i cieszy się już w oczekiwaniu widowiska, kiedy zakładający minę wylecą razem z nią w powietrze: „O, jak to pięknie, gdy przy jednym dziele z stron się przeciwnych zetkną dwa fortele!” Z kilku wzgardliwymi słowy zwraca się w końcu do trupa Poloniusza i zawłóczy go do przyległego pokoju. Scena z matką ważna jest dla pojęcia charakteru Hamleta. Jakże ją sobie tłumaczyć? Czy Hamlet naprawdę jest głosicielem pokuty, pragnącym wstrząsnąć sercem, aby je potem poprawić udręką pokuty? Uczucie palącej skruchy pragnie on naturalnie wzbudzić i w matce, pragnie wpoić i w nią swój wstręt do wzgardzonego króla. Ale czyż myśli on o możliwości poprawy, czy wierzy w nią? Zdaje mi się, że poeta uczynił wszystko, by w oczach naszych uczynić to nieprawdopodobnym. Przede wszystkim to: partię środkową, w której brzmią tony cieplejsze, miększe, naprawdę wnikać do serca, wywołuje widmo ojca. Jak gdyby poeta chciał nam powiedzieć: tak przemawiałby człowiek szlachetny, kochający grzesznicę mimo jej grzechu. Skoro widmo wraz ze skutkiem swego zjawienia się znika, skoro Hamlet znowu jest sobą, popada na powrót w ostry ton oskarżyciela, tym razem w postaci żądania, ażeby przecież wszelką popełniła ohydę. I jak gdyby poeta pragnął uniemożliwić wszelką omyłkę w należytych pojęciu sprawy, zamknął ową scenę w ramy prologu i epilogu z Poloniuszem; albo czy też wszystko, co Hamlet tutaj czyni i mówi, należy do działalności głosiciela pokuty? Zdaje mi się, że nigdy nie przedstawiono dobitniej nastroju zaciętej pogardy ludzi, jak w tym nieopatrzonym, przypadkowym usunięciu starca i w tych wzgardliwych dowcipach, towarzyszących tej czynności i którymi się posługuje przy oglądaniu i usuwaniu trupa. A kogo to nie przekona, ten niechaj zwróci uwagę na różnicę pomiędzy wydaniem z r. 1603 a przeróbką z r. 1604: w wydaniu pierwszym scena kończy się tym, że matka — jak to widzimy także w podaniu — przyrzeka synowi być mu pomocną w dziele zemsty, a i Horacjo donosi jej później o powrocie Hamleta z Anglii. Zmiana w drugim wydaniu ma nam widocznie pokazać beznadziejność sprawy.

Z tym samym rysem, występującym w scenach głównych, spotykamy się także w licznych scenach pobocznych: jest to sroga rozkosz w obnażeniu tych, z którymi się styka. Jak w scenie w sypialni matki uporczywie wywleka jej hańbę, najwyższymi malując ją wyzwiskami, tak samo nie przestaje prostytuować wszystkie osoby dworu. Cynicznymi przytykami dręczy biedną Ofelię, dawniejszą swą kochankę; ile razy spotka starego Poloniusza, przesładuje go szyderczymi pytaniami i przymówkami; w wielokrotnych scenach ośmiesza Gildensterna i Rosenkranza, a kiedy ci dwaj tracą biedne głowy dzięki jego głębiej wykopanej minie (jakież zdumienie musiało ich ogarnąć na przywitaniu w Anglii!), ma poeta natychmiast kompensatę w zanadrzu, robiąc z Ozryka tarczę dla jego szyderczych pocisków. Czyniono zarzut Szekspirowi, że powtarza motyw przedrzeźniania dworaków jako uległych pochlebców. Zdaje mi się, że poeta wiedział, co robi; chciał

<sup>72</sup>sukna — tu: strój. [przypis edytorski]

pokazać, że Hamlet nie umie żyć bez wykonywania swej sztuki, sztuki szyderczego obnażania swego otoczenia, doprowadzonej do wirtuozostwa; ona jedyna sprawia mu drobną ulgę od niesłychanego jarzma gniewu, wstrętu i pogardy, przygniatających jego duszę.

Co prawda — i to jest odwrotna strona rzeczy, na którą poeta silny kładzie nacisk, ulga ta jest tylko chwilową. Rozkosz, z jaką Hamlet wykonywa swą sztukę, szczęścia mu nie daje; poczucie najgłębszej nieszczęśliwości — oto główny nastrój jego duszy. Według Schopenhauera złośliwości dopuszczamy się tylko dla ulżenia nieznośnej katuzszy wewnętrznej. Tak samo i tutaj: choroba Hamleta to pogarda ludzi i wstręt do życia, najstraszniejsza i najboleśniejza ze wszystkich chorób. „Nie znajduję przyjemności w mężczyźnie, a i w kobiecie także nie”, powiada do Rosenkranza; a raczej — tak by powinien mówić dalej — mam wstręt do kobiety, do jej nieustannej, zmiennej, wstrętnej lubieżności — czyż matka moja nie jest kobietą? — do jej ohydnej, wyrachowanej kokieterii, uciekającej się do przeróżnych podłych sztuczek — czyż moja dawniejsza kochanka nie jest kobietą? „Wiem także coś o waszych malowidłach — mówi do Ofelii. Bóg wam dał jedno oblicze, a wy sobie robicie drugie. Patroszycie się, krygujecie się, cedzicie słówka, przedrzeźniacie boże stworzenia i lekkomyślność swoją pokrywacie nieświadomością” (III. 1). Nie mniejszy czuje wstręt do mężczyzn: do ich kłamstw, oszustw, chytrych, żebractwa, pełzania, kradzieży, skrytobójczych mordów; wszyscy są jednakowi. „Być uczciwym, to znaczy być wybranym z pośród dziesięciu tysięcy”. Dania jest więzieniem, cały świat jest więzieniem i to wielkim, gdzie jest niejeden loch i niejedna turma, a wszystkie pełne takich rzezimieszków i łotrów (II. 2).

Gdyby to mógł ich nienawidzić, gdyby mógł te wstrętne kreatury nienawidzić silnie, należycie, jak zdolny nienawidzić mężczyzn, którego nienawiść pcha do czynu, ale on tylko doprowadza do *uczucia* nienawiści i pogardy. Przy sposobności zabija jedną z tych kreatur, Poloniusza, zabija tak, jak kopnięciem nogi odrzuca się na bok albo depce jakiś niemiły, zawadzający nam przedmiot — ot, dajmy na to, jakiegoś szczura! Tak samo wysłał na śmierć Rosenkranza i Gildensterna, bez namiętności, bez nienawiści, ale krwawy ten żart daje mu chwilę przemijającego wzruszenia. Nienawidzi króla, ale daleko większy ma wstręt do brzydala; w całej też sztuce więcej materiału do inwektyw dostarcza mu małżeństwo matki z tym nędznikiem, aniżeli mord, spełniony na ojcu.

Wstręt do ludzi rozciąga się też na *niego samego*; obok matki i stryja jest on sam dla siebie najgłówniejszym przedmiotem najwzgardliwszych obwinień. Słowa, które mówi o sobie w scenie z swą byłą kochanką (III. 1), są niewątpliwie zupełnie szczerym wyrazem jego uczuć: „Byłoby lepiej, gdyby mnie matka była nigdy nie porodziła; po co mają takie lotry jak ja pełzać pomiędzy niebem a ziemią? jesteśmy skończonymi zbrodniarzami! My wszyscy! Nie wierz żadnemu z nas”. (III. 1).

Zmarły w nim naturalne, zdrowe instynkty: nie umie się już gniewać, nienawidzić, boleć, a tym mniej zdrową odczuwać rozkosz i miłość. Słyszając aktora, ze łzami w oczach deklamującego o losach Hekuby<sup>73</sup>, nazywa się „podlcem i nędzarzem”.

Zamiast co tchu pójść na mordercę, w wyzwiskach, jak dziewczka uliczna, szuka ulgi dla serca (III. 2). A powód do podobnego wyładowania uczucia wstrętu daje mu pochod Fortynbrasa (IV. 4). Straszliwy dar jasnowidzenia zwraca się także przeciw niemu samemu. Widzi wewnętrzny rozkład swej istoty, postępujący paraliż woli, zdrowego odczuwania i działania; z uczuciem srogiej i bolesnej zarazem rozkoszy grzebie w swym wnętrzu. Mógłby o sobie powiedzieć z Mefistofeilesem:

„Mąż to nie lada! strach przed sobą czuje,  
A przejrzy siebie, wówczas tryumfuje”.

Z tymi samymi uczuciami grzebie w *obrazach śmierci*. Ciągną się one przez całą sztukę, od pierwszego monologu (I. 2) aż do sceny cmentarnej w akcie ostatnim; przypomnijmy sobie tylko straszne malowidło wieczery, na której Poloniusz nic nie je, ale na której go zjedzono; albo też uprzytomnijmy sobie ową straszliwą wesołość w pogawędce z trupimi czaszkami albo też przykry udział jego wyobraźni w pogrzebowym pochodzie Cezara, lub Aleksandra Wielkiego. Nic, nic, wszystko jest niczym, zarówno rzeczy wzniosłe, jak

<sup>73</sup>Hekuba (mit. gr.) — żona Priama, króla Troi, matka Hektora. [przypis edytorski]

i śmieszne, dobro i zło; albo, mówiąc z Leopardim, świat to błoto! Świat ten może nas tylko jednym napełnić życzeniem: oddalić się z niego i to jak najprędzej. Od samego początku zajmuje się Hamlet myślami samobójczymi; ale jest to tylko gra myśli. Nie ma siły woli, potrzebnej do ich urzeczywistnienia; doprowadza tylko do bezpłodnej żądy: umrzeć — zasnąć — oto cel ze wszystkich najbardziej upragniony. Dopiero zatruty rapier Laertes daje wyzwolenie. Do jakiego stopnia doszła tymczasem rozterka wewnętrzna, dowodzi tego zajście z Laertesem przy grobie Ofelii, gdzie go pobijają kontrastem miłosnych zapewnień: jest to bezmyślna reakcja refleksu, słyszy, że ktoś wrzeszczy i hałasuje, więc chce go pobić wrzaskiem i hałasem; dowodzi tego również i pojedynek z Laertesem, na który się godzi. Hamlet przeczuwa, że poza tym kryje się podstęp, zastanawia się nad tym razem z Horacjem i dochodzi do wniosku: wszystko jedno, raz to nastąpić musi; ponieważ żaden człowiek nie wie, co opuszcza, więc cóż z tego, że rychło zejdzie ze świata? Niech się dzieje co chce. Podstępu nie zwalcza już nawet podstępem: jakby za pomocą jakiejś sugestii oddziaływała wola króla na wolę Hamleta i prowadzi go do jatki. Dopiero kiedy śmierć czuje w kościach, zdobywa się na ostatek sił i zadaje cios królowi. Rana śmiertelna wywołuje, zda się, chwilowy proces uzdrowienia; myśli o swojej sławie i poleca ją przyjacielowi; myśli o kraju i oddaje go Fortynbrasowi, jako powołanemu władcy. Zdjęto zeń ciężar strasznego przeznaczenia życia; król nie żyje, on sam stoi wobec chwili ostatecznej; odetchnąwszy, jak gdyby z strasznego przebudzony snu, widzi obecnie naturalny stosunek rzeczy.

Tyle o charakterze Hamleta. Przyznaję się, że nie znajduję w nim niczego, co by mogło rościć sobie prawo do nazwy szlachetnego i dobrego człowieka. Jest to, niewątpliwie, człowiek znakomity, wielkie posiadający zdolności duchowe; nie zbywa mu także na żywości uczucia moralnego; cierpi pod wrażeniem, które na umysł jego wywiera podłość i złośliwość innych. Ale zachowanie i czyny jego nie świadczą, jakoby to był człowiek szlachetny i dobry. Czy mógłby się nim stać? Czy miał w sobie zarodki po temu? Czy tylko zawistne losy skrzywiły naturę jego? To jest możliwe. Ale działalność jego w dramacie nie dowodzi szlachetnego charakteru. Tak, czyny jego, wzięte same w sobie, bez względu na jego losy, na jego cierpienia, jego zamęcenie umysłu, są nieomal zbrodniami i to nie tylko w znaczeniu ustawy karnej. Dziwnym mi się zawsze wydawało, że jego komentatorowie tak lekko przechodzili nad jego mordami, spełnianymi, co prawda, tak tylko mimochodem. Ostatecznie ma on na sumieniu trzy życia ludzkie, a jeżeli doliczymy Ofelię, to będzie ich cztery. Poloniusza zakłują wprawdzie jedynie przez pomyłkę, ale sposób zachowania się jego wobec śmierci starego człowieka, zmienia zabójstwo niemal w coś gorszego od mordu; prawie tak mówi o tym, jak gdyby przykre usunął robactwo. A Rosenkranza i Gildensterna pozbawia życia za pomocą podstępnie obmyślonego planu. O konieczności obrony nie może być mowy, i jeden i drugi nie wie nic o treści pisma, które mu przynoszą; nie uczynili Hamletowi w ogóle nic złego. Są to dworacy, służą królowi, i owszem, ale to jeszcze bynajmniej nie jest zbrodnią, godną śmierci. Łatwo było poecie udzielić Hamletowi jakiegoś prawa do nich; potrzebował ich tylko uczynić współnikami króla — dało się to zrobić jednym jego słowem. Nie chciał tego uczynić, i w ten sposób zmienia czyn Hamleta w mord zupełnie bezpodstawny i podstępny. Ocalenie jego nie wymaga bynajmniej ich śmierci: mógł być w liście cokolwiek bądź napisać, np. że oddawców listu, których wysłał z oznajmieniem zajęcia tronu, powinna Anglia z królewskimi przyjąć honorami. Niewątpliwie, gdyby nam się zdarzyło coś podobnego w rzeczywistym życiu, mielibyśmy jeden tylko o tym sąd: że jest to mianowicie ohydny mord, spełniony dla rozrywki na dwóch całkiem obojętnych osobistościach. Czyż Hamletowi wolno czynić, co mu się podoba, dlatego tylko, że jest umysłem wybitniejszym od owych dwóch biednych baronów duńskich? Czyż jest nadczłowiekiem, dla którego inni są tylko przedmiotem krotochwilnej<sup>74</sup> zabawki? Kto Hamleta uważa za normalnego, całkiem rozsądnego człowieka, ten na pytanie to będzie musiał odpowiedzieć. A może wtedy zastanowi się raz jeszcze nad jego stosunkiem do Ofelii: jeżeli naprawdę ją kochał, czyż mógł potem tak się o niej wyrażać, tak występować przeciw niej? Mógłżeż tak przejść do porządku nad skonem jej ojca z jego ręki i nad jej własną śmiercią, którą sam sprowadził?

<sup>74</sup>krotochwilny (daw.) — żartobliwy. [przypis edytorski]

Jakżeż więc ma się sprawa z *winą* Hamleta? Czyż Hamlet jest tylko ofiarą złośliwości innych, albo czy też sam ponosi współwinę w swoim upadku? Bez wątpienia śmierć swoją w sensie zewnętrznym, można by powiedzieć politycznym, sam spowodował, upadek jego to skutek „sposobności nieużytkowanych”, jakby się wyraził Bismarck. Ale mnie się zdaje, że nie brak tutaj winy wewnętrznej. Nie chcę raz jeszcze poszczególnych wyliczać czynów, wynikają one z jego charakteru. Ale właśnie charakter jego stanowi także pod pewnym względem jego winę. Do niego samego da się zastosować to, o czym w swym wielkim mówiu moralnym do matki, mianowicie, że przyzwyczajenie to szatan, który jednakże równocześnie jest aniołem, albowiem dostarcza nam sukni i do czynów dobrych, sukni, dającej łatwo się nosić. Naturalny swój popęd widzenia rzeczy z ich odwrotnej strony i w fantastycznie rozszerzonym ich malowidle mógłby nieco hamować i powinien był to uczynić:

„wprawa może bowiem  
przemienić piętno natury; szatana  
zdoła okiełzać i precz go wygania  
mocą przedziwną”.

Nie uczynił tego; przeciwnie, naturalną tę skłonność doprowadził ćwiczeniem do wirtuozostwa. I oto czyni jego z wewnętrzną wynikają koniecznością z charakteru nabytego. W tym względzie różni się od Volkelta, który zresztą o charakterze Hamleta podał szereg trafnych uwag (w znakomitej książce: *Aesthetik des Tragischen*, 1897, str. 140, 176, 275, 295). Twierdzi on, że nie należy czynić Hamleta moralnie odpowiedzialnym za chorobę jego woli, będącą w związku „z nadmiarem drażliwej, w pesymistycznych malowidłach zamilowanej wyobraźni, z nadmiarem ducha skłonnego do samokatuszy i melancholijnych zaciekań”, choroba ta jest wynikiem jego nieszczęsnego wrodzonego usposobienia. To prawda; ale tak samo i sprawy, z których czyni zarzut matce, trzeba wywodzić z przymiotów wrodzonych; zmysłowość i lekkomyślność są cechą każdej natury, w jednej występują słabiej, w drugiej silniej; to samo jednak odpowiedzialności nie znosi. Zadanie człowieka polega właśnie na tym, ażeby za pomocą rozumnej i moralnej woli wziąć naturę w karby. A kto tego nie umie, kto nad niebezpiecznymi stronami swojej natury zapanować nie zdolen, ten musi ponosić tego skutki. A jeżeli zginie, będzie to skutkiem braku siły moralnej, braku odporności przeciw niebezpiecznym popędom natury. Popęd do obmowy, do kierowania oczu na złe trzeba będzie w tym sensie tak samo oceniać, jak zmysłowość lub żądzę zaszczytów, albo jakikolwiek inny popęd natury.

I oto doszliśmy do kwestii, jakie *przymioty przyrodzone* warunkują charakter Hamleta? Dodam jeszcze kilka słów do tego. Poeta lekkimi narysował je kreskami, ale ręką tak pewną, że widzimy je dostatecznie wyraźnie. Hamlet jest z przyrodzenia naturą bardziej sensualną, aniżeli czynną. System motoryczny nie jest u niego silny. On sam nazywa się przeciwieństwem Herkulesa; matka mówi o nim jednego razu, że jest tłusty; trzeba będzie uważać to w ten sposób, że masa miękkiego ciała na cienkich, delikatnych kościach nadaje jego niewielkiej postaci kształty okrągłe. Łatwo go męczy napięcie fizyczne, rozgrzewa go, zapiera mu oddech. Natomiast strona sensualna bardzo jest u niego rozwinięta; odczuwa subtelnie każdy rodzaj rozkoszy. Wielce oddany jest sztuce, posiada zwłaszcza pasję do teatru i muzyki; sądy jego dowodzą najgłębszego znanstwa. Niemniej zajmuje go literatura, wiedza i filozofia. Natomiast zbywa mu na ambicji wojownika i władcy: „Mógłbym siedzieć zamknięty w łupinie orzecha i uważać się za władcę niezmiernych obszarów — gdybym tylko złych snów nie miał” (II. 2). Natomiast nie jest mu obce naiwne samolubstwo, właściwe tego rodzaju naturom; nie obcą także skłonność posługiwania się duchową przewagą w wydrwiwaniu otoczenia; nieobcą jest mu wreszcie skłonność do podstępного podkopywania, a w związku z tym do odkrywania konwencjonalnej obłudy i kłamstwa. Nienawidzi intryg dworskich, doznaje atoli pewnego zadowolenia w wzięciu udziału jako zwycięski partner w tej grze.

Być może, podczas studiów uniwersyteckich księcia, żywa jego wyobraźnia namalowała mu ponętną wizję przyszłości: spokojne życie epikurejskie<sup>75</sup> — coś w rodzaju

<sup>75</sup>epikurejski — oparty o filozofię Epikura, atomisty który utożsamiał szczęście z przyjemnością. [przypis edytorski]

życia na dworze Rheinberskim — dzielące się między studia a przyjemności towarzyskie, na które może sobie pozwolić użyty z smakiem majątek książęcy. I gdyby losy spełniły nadzieję, można by przypuszczać, że prowadziłby życie bogate i niepozbawione szczęścia; nie zbywałoby mu tak samo na wykształconych przyjaciółach i nadobnych przyjaciółkach, którzy by ożywiony brali udział w tych rozkoszach, jak jemu nie zbywałoby na zdolności wynajdywania rozmaitych uciech i zabaw. Prawdopodobnie zjawilyby się także godziny przesyty; skorzystałby z nich, ażeby filozofować na temat próżności świata i pisać traktat *de contempto mundi*<sup>76</sup>. Lub też może wmieszałby się, jako anonimowy autor, pomiędzy pisarzy scenicznych: pokazałby „światu jego zwierciadło”, albo też świat odzwierciedliłby w jakim romansie *in impuris naturalibus*<sup>77</sup>, zapożyczwszy ten wyraz od Nietzschego; albo też, za przykładem tegoż autora, pisałby aforyzmy i „filozofowałby młotkiem”, wszystkie przez świat uwielbiane opukując wielkością i „z rozkoszą” dosłuchując się w nich tonu, właściwego pustym przestrzeniom. I można przypuścić, że jako autor zdziałałby niemało. Hamlet ma bez wątpienia wybitne zdolności pisarskie, przede wszystkim nader żywą, bogatą wyobraźnię, idącą w parze z przenikliwym rozumem. Vischer w wydanych niedawno pośmiertnych prelekcjach o Szekspirze, w których ostatnie o Hamlecie wypowiedział słowo, charakteryzuje go jako *geniusza wyobraźni*. Określił on tym w trafny sposób ważną stronę w charakterze królewicza. Dziwnie twórcza siła wyobraźni jest jego siłą, w niej spoczywa całe to duchowe bogactwo, czyniące z Hamleta osobę tak ponętną; z drugiej strony jest ona także jego klątwą: poddając się falowaniu nastroju, malując od razu klęskę i skutek w sposób przesadny, hamuje rozsądne zastanowienie i celową unie możliwia działalność. I o tym wspomina Vischer, mówiąc, że w kierowanym wyobraźnią odmalowywaniu złego i zemsty czerpie Hamlet zadowolenie, które człowiek normalny znajduje w usilnym i skutecznym ich zwalczaniu.

W wzmiance o książce tej („Preussische Jahrbuecher”, wrzesień 1900) nazwał Maksymilian Lorenz rys ten w naturze Hamleta charakterystycznym mianem *estetycyzmu*. Dopatruje się on w tym również wytłumaczenia komedianckich skłonności Hamleta: czyny jego właściwie nie są czynami, ale tylko pociągnięciami przeciwnika na szachownicy, jak gdyby życie było tylko grą. Uwaga to niewątpliwie słuszna, a w związku z estetycyzmem stoi także skłonność do zniewieściałego ulegania swoim własnym zachciankom, niezdolność opierania się chwilowym pomysłom i nastrojom, lubowanie się w planowaniu i odmalowywaniu przyszłych sytuacji działania, złączone z trwogą wobec stanowczych postanowień i czynów: wszystko to przymioty, idące nieraz w parze z wybitną organizacją twórczą i wytwarzające niebezpieczny ów temperament, który w życiu tak łatwo prowadzi do rozbicia.

Te same cechy występują także wyraźnie w naturze Schopenhauera. Że jednak nie są one niezbędną odwrotną stroną w genialności intelektualnej, dowodem tego Goethe, człowiek zupełnie zdrowy także w woli i czynie. Natomiast nierozstrzygniętą i z natury rzeczy nie dająca się rozstrzygnąć wydaje mi się kwestia, czy Hamletowi można właściwą przypisywać genialność, jak tego pragnie i Lorenz, dopatrujący się właśnie problemu hamletowskiego w przeciwieństwie pomiędzy geniuszem Hamleta a jego indywidualium. Niewątpliwie Hamlet ma ducha w sobie, ale ducha można posiadać bez owej najwyższej formy produktywności, stanowiącej zamię geniusza.

Turgieniew zestawił w prześlicznej paraleli Hamleta z *Don Kichotem*<sup>78</sup>. Don Kichot, to chudy, kościsty, żyłasty człowiek, pełen woli, żyjący całkowicie dla wzniesłego ideału, pozbawiony zmysłowości, nie uznający uciech, jakie daje stół biesiadny i miłość, nieczuły na rany i ciosy, na wszelkiego rodzaju trudy i znoje, oddany jedynie i wyłącznie podniosłej chwale wysokiej rycerskości, silny, wierzący idealista. Hamlet to zupełna jego antyteza: tak samo jak na jędrności ciała, zbywa mu także na potęgę woli i wiary; jest to sceptyczno-realistyczny samolub. A ponieważ nie ma wiary, więc zbywa mu także na zdolności czczenia czegokolwiek. Wątpi o wszystkim i drwi z wszystkiego. Rycerz jest przedmiotem pośmiewiska; sam nie śmieje się i nie dziwi; żyje w kontemplacji dobra i wielkości.

<sup>76</sup>*de contempto mundi* (łac.) — o pogardzie świata. [przypis edytorski]

<sup>77</sup>*in impuris naturalibus* (łac.) — w nieczystych sprawach natury. [przypis edytorski]

<sup>78</sup>*Wybór pism*. Hamburg 1884, tom XII. Turgieniew zwraca uwagę na to, że Hamleta i Don Kichota wydrukowano po raz pierwszy w jednym i tym samym roku (1603); Shakespeare i Cervantes w jednym też roku umarli (1616). [przypis autorski]

Hamlet to uosobienie refleksji, analizuje się, nie bez ukrytej próżności badając siebie samego i obarczając się obelgami. Rycerz o siebie wcale się nie troszczy; cały pograża się w obiektywności; obraz jego skierowany jest wyłącznie ku wielkim celom życia. Królewicz analizuje nie tylko siebie, ale i otoczenie: gardzi i — prawdziwy wirtuoz w tego rodzaju wymowie — lży próżność, występki, kłamstwa towarzystwa dworskiego; sam jednak nie idzie śladami świętego na puszcze; nie udaje się w góry, aby wzorem rycerzy szukać awantur z olbrzymami i smokami; pozostaje na dworze, należy do towarzystwa; swobodnie obraca się na parkietach, zna się na toaletowych tajemnicach eleganckich dam i panów; język jego odczuwa smak kawioru, nos jego przyzwyczajony jest do pachnideł. Mistrzowski to rys w rysunku poety: w scenie cmentarnej podnosi Hamlet czaszkę Yori-ka; pofilozofowawszy trochę na temat jej wyglądu, przytyka ją do nosa i mówi:

HAMLET

Proszę cię, Horacjo, jedno mi tylko powiedz.

HORACJO

A cóż takiego, mój księżę?

HAMLET

Czy sądzisz, że Aleksander tak samo wyglądał w ziemi?

HORACJO

Zapewne tak samo.

HAMLET

I *czuć go tak było?* Fe!

*Rzuca czaszkę.*

W wybitny sposób występuje także różnica obu natur w stosunku ich do płci żeńskiej. Rycerz, powiada Turgeniew, kocha Dulcyneę, kobietę nieistniejącą, i każdej chwili gotów jest umrzeć dla niej; gdyby mu się zjawiała w rzeczywistości, tak jak istniała w jego wyobraźni, doznałby lęku przed nią i nie miałby odwagi z nią się połączyć. Królewicz lekce sobie waży kobiety, lubi filozofować na temat ich słabości; jest przecież zmysłowy i od romansu z piękną dziewczyną nie stroni. Takie samo przeciwieństwo istnieje także i w stosunku ich do śmierci: królewicz wzdycha do śmierci, ale z chwilą, kiedy się z nią spotkać może, uchodzi z drogi: ma wstręt do życia, ale rozłączyć z nim się nie może; rycerz nie posiada żadnej sentymentalnej tęsknoty do śmierci, ale bez trwogi zagląda jej co chwila w oczy, gdzie tego wymaga rycerskość.

Nasuwa się nam tutaj łatwo zrozumienie stosunku królewicza do towarzysza, którego mu przy dał poeta. Horacjo to człowiek rycerski, pokrewny Don Kichotowi, tylko że nie opuszcza go zdrowy rozum. Słowa, którymi charakteryzuje go Hamlet, dadzą się zupełnie zastosować do szlachetnego rycerza z Manszy:

„bo ty, wiele cierpiąc,  
Zawsześ był takim, jakbyś nic nic cierpiał;  
Boś ty z jedną przyjmował podzięką  
Zarówno ciosy, jak dary Fortuny”.

I to właśnie ciągnie królewicza ku Horacemu; jest to prosty, szczerzy człowiek, który nie chce być czym innym, niż jest, który nie chce niczego udawać, który również nie przemyśliwa nad sobą, człowiek, który jest. Człowiek to jakby stworzony na powiernika królewicza; nie prowadzi dowcipnej konwersacji; o ile nie zdaje sprawy z faktów, wszystko to, co mówi, jest tylko formalnym akompaniamentem słów Hamleta, posiada atoli duszę, pełną ufności i wiary. Z bezwzględny przywiązaniem stowarzysza się z inteligentniejszym od niego królewiczem. I dla tego stosunku można by znaleźć analogię na dworze Rheinberskim i w otoczeniu filozofa z Sanssouci. — Zresztą może i głęboki stosunek Hamleta do ojca polegał na podobnej różnicy ich natur. Ojciec, rycerski bohater, zwycięski wojownik, władca silnej ręki, miał swą radość i dumę w mądrej, bystrej naturze

syna; wszakże i Goetz z Berlichingen nie bez pewnego zadowolenia przysłuchuje się swemu małemu uczonemu, i on lubi Weislingena. Można także przypuszczać, że z bystrych oczu syna przezierało ku niemu oblicze ukochanej kobiety; według spostrzeżenia Schopenhauera, inteligencję dziedziczyliśmy wszakże po matce. Na odwrót znowu syn podziwiał w ojcu właśnie to, na czym jego własnej zbywa naturze, prostą, nieskomplikowaną siłę i stanowczość woli: był mężem i w tym mieści się wszystko. Natomiast stosunek Hamleta do stryja chyba nigdy nie był dobry; umysłowa przewaga synowca, jego wymowa, jego talent do maskowania się i sztuki aktorskiej był tamtemu zapewne wstrętny od dawna. Obaj znali się zbyt dobrze, aby się mogli kochać.

Mamy więc w Hamlecie królewicza o niezwyklej, wybitnej, ale równocześnie niebezpiecznej naturze. Obdarzony świetnym uzdolnieniem intelektualnym i estetycznym obok przenikliwego i bezwzględniego zmysłu prawdy, pełen pogardy dla obłudy i kłamstwa, posiada w przyrodzonym wstręcie subtelnej organizacji ochronę przeciwko pierwiastkom brutalnym i podłym. Jest to atoli równocześnie natura niebezpieczna, nie wzbudzająca miłości, „organ czci” dla czegokolwiek słabo w nim rozwinięty, tym mniej dobroćliwosc. Węch ma przenikliwy dla ludzkich błędów i przywar i skłonności wydobywania ich na jaw rad popuszcza cugle. Wielce zależy będzie od okoliczności, jak się jego ukształtuje życie, czy wyrosnie zeń coś dzielnego i prawego. Horacio, stary Hamlet to natury pewne w każdym przypadku; młody Hamlet nie posiada w sobie stanowczości, uniezależniającej życie od losu, stanowczości, którą widzi i wielbi w Horacju. Fortynbras wypowiada przy końcu sztuki przekonanie: gdyby Hamlet został królem, zachowałby się jak król prawdziwy. Być może, ale tylko wówczas, gdyby się był od wczesnej młodości chował w bardzo poważnej szkole życia. Przypominam tu raz jeszcze królewicza Fryderyka, który widocznie posiadał rysy pokrewne Hamletowi. Straszna surowość, z jaką ręka ojcowska wyrwała młodzieńca z obranej przezeń drogi, była dla niego ocaleniem, jak to sam później przyznał i uznał. Cóż by byłoby się stało z niego, gdyby dziewiętnastoletniemu młodzieńcowi udało się być ucieczką do Anglii, gdyby, odepchnięty przez ojca, zmuszony był żyć na dworze londyńskim lub paryskim, jako zbieg i pretendent, otoczony literatami i katylinarnymi osobnikami?<sup>79</sup>

Jeżeli niebezpieczną naturę Fryderyka okiełzała bezwzględna, ale i zbawcza surowość króla i ostatecznie zwróciła ją na tory poważnej woli i skutecznej siły, to i Hamleta można było wychować przedstawieniem mu jasnych i niezbędnych zadań. Gdyby był na przykład ojciec poległ zwyciężony w bitwie z Norwegami, gdyby syna powołano do odbudowania pokonanego państwa, byłaby się wówczas rozwinęła w nim energia, na której naturze jego nie zbywało — przecież i Fryderyk Wilhelm I nazywał swego syna „zniewieściałym chłystkiem” — i w związku z jego wielkim uzdolnieniem umysłowym mogła być dokonana rzeczy znakomitych. Zamiast tego, stało się co innego. Ojciec jego umiera nagle śmiercią; królewicz, odwołany z Wittembergi, zastaje stryja w posiadaniu korony. Do-

<sup>79</sup>Przytaczam tutaj wiersze, w których Wolter, co prawda w gniewie, narysował wizerunek króla; dają się one może bardziej zastosować do Hamleta, niż do Fryderyka, ale i w nim znajdowały się zapewne rysy podobne. Wiersze te wzięłem z wydanych co dopiero dziejów akademii A. Harnacka. *Assemblée élatant de qualités contraires, / Ecrasant les mortels et les nommant ses frères, / Misanthrope et farouche avec un air humain, / Souvent impétueux et quelque fois trop fin, / Modeste avec orgueil, coléré avec faiblesse, / Pétri de passions et cherchait la sagesse, / Dangereux politique et dangeux auteur, / Mon patron, mon disciple et mon persécuteur.* Porównaj Kosera wizerunek króla z czasów pomiędzy 2. a 3. wojną śląską: „Człowiek, ulegający usposobieniu chwilowemu, to wybuchający gniewem, to znowu jak roztargniony uczony zapadający w marzenia; a przy całym panowaniu nad sobą, które według swego mniemania stosował w życiu, zdarzało mu się niejednokrotnie, że dawał folgę zarówno dowcipowi i językowi, jak i uczuciom i łzom: niechętni mu twierdzili, że z sobą w wiecznej był sprzeczności”. (M. Koser, *Król Fryderyk Wielki* II. s. 4). Z dzieła Harnacka przytaczam próbkę Fryderykowskiego dowcipu, który i Hamletowi wstydu by nie uczynił. Kiedy prezydent akademii Maupertuis polecił królowi jednego z książąt Radziwiłłów, odpowiedział tenże: „Możecie z swoją akademią, mój kochany Maupertuis, robić, co wam się podoba, co do mnie, to, wiem, że gdybym ja posiadał akademię, nie wpuściłbym do niej żadnego księcia, żadnego ministra. My, książęta, jesteśmy z reguły powierzchownymi stworzeniami, w stowarzyszenia, w które wступujemy, wnosimy tylko długą litanie tytułów, nic więcej; ale książę polski, który się wam prezentuje, przeraża nasz gatunek sporą dozą właściwego mu błazństwa. Nie powiadam tym samym, że czynię wyjątek z siebie i z moich współbraci, ale jego błazństwo przecież jest większe od naszego”. A kiedy Maupertuis mimo to nalegał, odparł mu król: „Przyjmijcie swego księcia! Widzę, że świat we wszystkich krajach jednakowy i że błazny wciskają się wszędzie; tworzą oni coś w rodzaju plastra piękności dla ludzi, którzy są nieco mniejszymi błaznami od nich. Przypominam sobie, że na dworze królowej Polski widziałem murzynkę, monstrum afrykańskie, i nie zaprzeczam, że przy niej królowa wyglądała mniej odstrasząco. Wasz książę nada się zupełnie waszym panom Grischowom i Sackom”. [przypis autorski]



pomógł do tego dwór z Poloniuszem na czele; stary król zapewne nigdy nie był po jego myśli, tak jak on nie podobał się królowi; zawsze z księciem Klaudiuszem porozumienie było łatwiejsze. Młody Hamlet dostał się przez to w przykre położenie. Otwierające mu się widoki życiowe nie bardzo były ponętne. Jako syn swego ojca, jako ulubieniec narodu, ściągnął na siebie nienawiść i podejrzliwość nowego króla. Będzie przy tym musiał grać publiczną rolę ukochanego syna i spadkobiercy tronu i to, być może, przez cały ciąg życia; nic bowiem nie przeszkadza przypuszczeniu, że król Klaudiusz znacznie jest młodszy od starego Hamleta, a zapewne niewiele co starszy od młodego, który, oczywiście, jest człowiekiem dojrzałym, a nie, jak twierdzi jeden z nowszych komentatorów Hamleta, dziewiętnastoletnim młodzianem, mającym zaledwie chłopięcy wiek poza sobą; przypisywanie Hamletowi lat prymanerskich (ucznia ostatniej klasy gimnazjalnej — przyp. tłum.) uczyniłoby moim zdaniem postać tę zupełnie niemożliwą; grałby on wówczas wobec króla i Poloniusza rolę przemądrzałego wścibskiego. A więc takie są widoki Hamleta; dodać do tego trzeba całą ohydę nowego dworu, jego wyuzdanie, karierowiczostwo rozmaitych wstrętnych egzystencji; a wreszcie do tego wszystkiego ożenek nowego króla z matką. Tak więc całe tygodnie po powrocie do kraju wchłaniał w siebie wstręt, pogardę, obrzydzenie; każde zetknięcie się z dworem wywołuje w nim równocześnie wylewy gniewu i oburzenia w postaci gorzkich przytyków i jadowitych szyderstw. Wtem ukazuje mu się duch i odsłonięciem tajemnicy dodaje grzebiącej się w rzeczach wstrętnych wyobraźni Hamleta nowej strawy. Cóż więc czyni Hamlet? To, czego spodziewać się można po tego rodzaju człowieku. Gdyby Don Kichot w podobnym znalazł się położeniu, byłby królowi i zgromadzeniu dworskiemu rzucił w oczy mord i wyzwiał go do walki na życie i śmierć, przed sądy boże. Myśli Hamleta od razu inny obierają kierunek: on sobie to zapisuje na tabliczce — jak gdyby niespodziewanie nasunął mu się temat do ballady lub tragedii: cudzołóstwo i bratobójstwo! Potem dziko i zapalczywie się zaśmieje: naprawdę! wypadek to przedziwny! zabija brata, zabiera mu tron, uwodzi mu żonę, a przy tym się uśmiecha; zawsze i wszędzie ten sam słodkawy, niewinny uśmiech na wargach! I skarb swój chowając przed przyjaciółmi, jak gdyby się bał, że go utraci, mówiąc o nim, usuwa się na bok. Wkrótce potem wzywa go przypadek do naszkicowania i wystawienia swej tragedii: zjawiają się aktorowie. W jednej chwili tworzy z znalezionej materiału zarys sztuki i wprowadza ją na scenę przed oczy dworu. I rzeczywiście, nigdy tragedia większego nie odniosła skutku: ma przed sobą króla, położonego jak gdyby na stole sekcyjnym, widzi, jak pod jego słowami wije się i kurczy. A potem w najwyższym wzburzeniu, nie pozbawionym pewnej przymieszki zadowolenia ze skutku, udaje się do sypialni matki i z tym samym skutkiem wygłasza wobec niej epilog swego poematu. I na tym poprzestaje; spełnił, co do niego należało, odegrał swą rolę. A teraz zarządza król swego rodzaju środki, i one odnoszą skutek: po pierwszej próbie, której Hamletowi udało się zapobiec, i on inscenizuje sztukę, na którą zaprasza królewicza — aktora: w obliczu dworu odbędzie się widowisko pojedynkowe z trucicielstwem i skrytobójstwem. Ale tym razem nie jest to tylko obraz sceniczny; śmierć tutaj naprawdę zawitała w gości. Pierwszą jej ofiarą będzie królewicz; ale jak gdyby podsyciła w sobie żądzę krwi, zabiera ta „straszna oprawczyni” od razu: Laertes, króla i królową.

Że rysunek ten zgadzał się z zamiarem poety, dowodzi tego zmiana, przeprowadzona przezeń w figurze Hamleta, zaczerpniętej z legendy. Amleth z legendy duńskiej, którą Shakespeare znał niewątpliwie wcześniej, obojętną jest rzeczą, skąd — być może poznał ją w owych czasach, skłonnych do opowieści, z tradycji ustnej — jest zupełnie innym, niżeli Hamlet dramatu, to znaczy dramatu szekspirowskiego; gdyż Hamlet z tragedii *Zemsta Hamleta*, grywanej już w dziewiątym dziesiątku lat na scenach londyńskich (tak zwany Hamlet pierwotny, który się nie zachował), był, jak to należy przypuścić, „piorunującą sztuką zemsty”, w myśl legendy zemsta odniosła w nim należyty skutek. A zatem Hamlet z legendy jest nieugiętym, surowym wojownikiem. Ma on tylko jeden rys wspólny z Hamletem Szekspira: po smaku słoniny poznaje, co żarły wieprze, a po miodzie, że pszczoły, które go zniosły, siedziały na trupie. Tak samo poznaje od razu po królu i królowej angielskiej, że (po cudzołóstwie) pochodzą z parobków. Przy tym dzieli on z naszym Hamletem zdolność udawania obłąkanego i wypowiedania w symulacji tej prawdy za pomocą dwuznaczników. Zresztą różni się całkiem od bohatera naszego dramatu: umie w wysokim stopniu panować nad sobą i posiada energię do celowego działania. I sytuacja

jest tylko zewnętrznie podobna, wewnętrznie jest ona zupełnie inna. W podaniu duńskim zamordowanie starego króla (Horwendilla) przez brata i następcę (Fenga) jest faktem, znanym od początku. Zmiana tronu nastąpiła za zgodą wielmożów. Aby się ratować i równocześnie przygotować zemstę, Amleth zmuszony jest udawać obłąkańca; rolę tę przeprowadza z ostateczną konsekwencją, tak, że mimo kilkakrotnych prób (pierwsza to wspomniane już spotkanie z piękną dziewczyną; druga to rozmowa w cztery oczy z matką, przy czym Amleth zabija indywiduum podsłuchujące) nie udaje się królowi przeczuwanej wykryć symulacji. Nareszcie Amleth dochodzi do celu: powróciwszy z Anglii, dokąd go był wysłał wuj z listem Uriaszowym, który, tak samo, jak w dramacie, sfalszował na niekorzyść swych towarzyszy, zastaje dwór, uczujący właśnie na jego stypie; chytrze podchodzi to towarzystwo, podkłada ostatecznie ogień pod zamek i z nim razem pali całe, w głębokim, pijackim śnie pogrążone, poprzednio jeszcze w sieci jego zawikłane zgromadzenie. Królowi zaś odcina głowę i za zgodą ludu sam się ogłasza królem.

Widać, że Szekspir z gruntu przeinaczył charakter i rolę bohatera: energię zmienił na beczynność, powodzenie na klęskę, zgodę z samym sobą i zadowolenie na rozterkę wewnętrzną. Jedno tylko nowemu pozostawił Hamletowi: subtelną zdolność tropienia. A teraz zwróćmy uwagę na zmienioną odpowiednio sytuację: w legendzie Hamlet symulowane obłąkanie swe osłania tajemnicą; król nie ma nic do ukrywania. W dramacie zaś musi król strzec straszliwej swej tajemnicy. W ten sposób rola wytropienia jej przypada królewiczowi; proces tropienia tego wypełnia treść tych pierwszych aktów, sprowadza widowisko w widowisku. Dalszy rozwój w dramacie będzie następnie polegał na tym, że Hamlet, którego w podaniu powstrzymują na razie od działania zewnętrzne tylko motywy, znajduje tutaj hamulec w czynnikach wewnętrznych i że ostatecznie, dzięki kierunkowi swej duszy, zwróconemu ku tropieniu i demaskowaniu, stanie się wewnętrznie w ogóle do niczego nie zdolny. Z tego wypływa też różnica zakończenia: Amleth dokonuje zemsty i wraz z nią zdobywa koronę, Hamlet zaś ginie dzięki zaciętemu, gniewnemu zastanawianiu się i deklamowaniu na temat nędzy świata i niegodziwości ludzi, a przede wszystkim na temat samego siebie.

W dramacie dodany został jeden jeszcze godny uwagi pierwiastek, którego nie ma w podaniu: stosunek do Norwegczyków. Choremu królewiczowi duńskiemu przeciwstawił poeta Norwegczyka Fortynbrasa, widocznie — jak na to niejednokrotnie zwracano uwagę — dlatego, ażeby za pomocą przeciwieństwa tego rzucić światło na charakter Hamleta. Przy końcu dramatu zajmuje Fortynbras miejsce, na które z urodzenia powołany był Hamlet: zjawia się on jako człowiek, który dzięki naturze swojej godny jest objąć koronę; i umierający Hamlet głosuje na niego. Któż jest ten Norwegczyk? Widać to na pierwszy rzut oka: młody człowiek z silnymi popędami i rześką odwagą, który żyje, nie grzebiąc się w majaczeniach o wartości życia, który działa, gdy honor na szwank wystawiony, a nie wygłasza monologów na temat być czy nie być; urodzony władca, który wierzy w siebie i dzięki temu i w innych wiarę tę wpaja. Idą przeciw za nim jego wojownicy, „jak gdyby szli na łożę, a nie do grobu”; i oni nie troszczą się o wielki problemat bilansu rozkoszy czy wartości: nie wiedzą nawet, czy ten kawał ziemi, który zdobywać przychodzą, wystarczy dla nich wszystkich na mogiłę (IV. 5). Tak charakteryzuje go Hamlet, nie bez pewnego siebie uśmiechu, ale co prawda i nie bez wybuchu gniewnych obelg, rzucanych samemu sobie. Tym samym charakteryzuje on równocześnie siebie jako świetny umysł, docierający do dna nicości i niegodziwości wszechrzeczy, zwłaszcza zaś człowieka — najniewdzięczniejsze i najniebezpieczniejsze zadanie, którego mężczyzna podjąć się może.

#### 4.

Spróbujmy teraz naukę, zawartą w dramacie — zawartą, oczywiście, w formie, w jakiej zawiera ją samo życie — ująć w formułę. Można ją wypowiedzieć słowami 13. rozdziału pierwszego listu do Koryntian, z którego już powyżej jeden zacytowaliśmy ustęp: „Choćbym mówił językami ludzkimi i anielskimi, choćbym miał proroctwo i wiedziałbym wszystkie tajemnice i wszelką umiejętność, a miłości bym nie miał, niczym nie jest”. Hamlet zna wszystkie tajemnice, posiada dar jasnowidzenia i proroctwa; posiadał przemawiania językami, a choć to nie są języki anielskie, to umie on przecież języka-

mi ludzkimi, patosem, dowcipem i rozumem mówić w sposób przedziwnie porywający o wszystkim. Ale to wszystko na nic się nie przyda ani jemu, ani jego otoczeniu. Posiada on dar wysłedzenia i obnażania zła i wszelkiej podłości, umie bystrym godzić w nie słowem: i w subtelnie wymyślonej tragedii wprowadzać je na scenę; ale dar ten okazuje się do uchronienia świata od zła zupełnie niezdatny. Przeciwnie, dla tego, który go posiada, niebezpieczną jest sztuką, ostatecznie gotuje ona mu ten sam upadek, co i złemu, które miał karać, a które umiał tylko podniecić i podrażnić. Aby uchronić się od zła, na to innych; potrzeba sił, trzeba na to męskiego gniewu, silnej woli, szybkiej decyzji. Nie dojdzie z nim do ładu człowiek, umiejący je tylko dowcipnie wyszydzać, patetycznie oskarżać, filozoficznie rozbierać; a kto z pesymistyczną zagłębia się w niem wyobraźnią, tego ono zniszczy wewnątrz.

Obok Hamleta istnieją jeszcze dwa dramaty Szekspira, zajmujące się problemem zła, mianowicie „Tymon Ateńczyk” i „Król Lir”. Pokazują one, że jak zimny, przewidujący zmysł śledczy zła opanować nie umie, tak samo nie poradzi sobie z nim ślepa dobroduszość, przeciwnie wychowuje wśród otoczenia niewdzięczność i niegodziwość. Dobrodziejstwo, nie kierowane mądrością, złe za sobą pociąga skutki. Z srogą pewnością nakreślona w „Tymonie” niegodziwość pochlebczego pasożytnictwa, gromadzącego się około człowieka z otwartą ręką, jest nieuniknionym skutkiem ślepoty tego człowieka, któremu się zdaje, że dawanie podarunków i hojność wobec każdego jest szlachetnym i niezbędnym spożytkowaniem bogactwa, a co najmniej jedną z najniewinniejszych i najpiękniejszych rozkoszy, na jaką pozwolić sobie może człowiek bogaty. Jak gdyby Tymon mógł w ogóle czynić coś niebezpiecznego lub dla ludzi szkodliwego! Stawszy się wskutek „niewdzięczności” wrogiem ludzi, napomina on złodziei i ładacznice z otoczenia Alcibiadesa, ażeby wytrwali w procederze swoim na szkodę ludzkiego rodu. Miał on daleko bliższy środek pod ręką, aby się pomścić na ludziach: potrzebował tylko z znalezionym co dopiero skarbem powrócić do miasta, dawniejsze rozpocząć życie, znowu gromadzić dwór naokoło siebie i z „przyjaciół” — swoich zrobić pasożytów. Co prawda, Tymon nie wyleczył się jeszcze z złudy, jakoby był dobroczyńcą a nie niszczycielem ludzkości i jakoby miał prawo domagania się od niej podziękii; jest to złuda, tak samo rozpowszechniona w dobie dzisiejszej, jak za czasów Tymona Ateńczyka Szekspira. I dzisiaj jeszcze robienie zbytków, „puszczanie pieniędzy pomiędzy ludzi”, dawanie napiwków i wyświadczenie łask za chwalebłą uchodzi zasługę i to nie tylko wśród tych, którzy z otwartymi rękami gromadzą się naokoło hojnego łaskodawcy. A prawdopodobnie i na przyszłość daremnie będzie Tymon Szekspirowski uczył, że świadczenie dobrodziejstw, w małym czy wielkim stylu, będzie zawsze sprzyjało rozwojowi psich właściwości w naturze ludzkiej i że wreszcie „przyjaciela ludzi”, przerażonego ostatecznie widokiem wychowanych przez siebie stworzeń, przemieni w „nieprzyjaciela”. Prawdopodobnie, dopóki istnieją ludzie, będą istniały także i dwory, bądź, że stwarzać je będą naokoło siebie władza i wielmożność, zaszczyty czy bogactwa, wpływ na potentata czy jakieś ciało ustawodawcze i łaskodawcze, albo jakiś organ opinii publicznej; a dopóki dwory będą istniały, działać będą według naturalnego prawa swej istoty; dzielne i szlachetne przymioty natury ludzkiej mniej tu się rozwijają, aniżeli właściwości brzydkie i nikczemne: chciwość, zawiść, kłamstwo, pochlebstwo, służalstwo, złośliwość.

W sposób tak bezwzględny nikt zresztą przedtem ani potem „nie pokazał dworowi jego zwierciadła”, jak to uczynił Szekspir z królewskim dworem londyńskim. Czy też Francis Bacon, najsłynniejszy i najzręczniejszy z wszystkich pochlebców i karierowiczów, widział kiedy Hamleta czy Leara, których autorstwo pragnie mu przypisać nowomodne nieuctwo?

Za *pozytywne* uzupełnienie utworów tych można uważać *Burzę*, ową dziwną sztukę fantastyczno-alegoryczną, którą Szekspir według wiarygodnej tradycji pożegnał się z sceną na zawsze. W osobie Prospera zlały się w jedno pierwotna *dobroć serca* i w drodze ciężkich prób zdobyta *mądrość*: posiada on w nich ową łaskę czarodziejską, za pomocą której kieruje sercami jak potokami; udaje mu się wychowanie szlachetnych, nawrócenie złych, poskromienie podłych; służą mu nawet siły przyrody, posłuszne czarodziejskiej jego lasce.

Na koniec słówko jeszcze w kwestii: jaki istnieje związek wewnętrzny pomiędzy Szekspirem a Hamletem? Czyż w poetyczną tę postać wcielił on sam siebie? Czyż ustami

Hamleta wypowiada swój własny pogląd na świat i życie? Przypuszczano to niejednokrotnie. Szereg tragedii, w których przeważa ponura strona życia, *Hamleta*, *Otella*, *Leara*, *Koriolana*, *Tymona*, stojących i pod względem czasu w bliskim związku z sobą, uważano za świadectwo ponurego albo przynajmniej chwilowo zaszępionego nastroju i poglądu życiowego Szekspira i źródła tego szukano w osobistych doświadczeniach poety. Tak np. w studiach o Szekspirze mówi Ruemelin o pesymistycznym kierunku angielskiego poety i przeciwstawia go pogodnym, optymistycznym poglądom Goethego. W wielkim i bogatym dziele o Szekspirze, usiłującym na każdym kroku pokazać poetę w jego utworach, wysnuwa Jerzy Brandes charakter tragedii z czasów *Hamleta* z chwilowego zaszępienia duszy ich twórcy. Przytacza on pełno szczegółów z publicznego i prywatnego życia poety, objaśniających przewrót, jaki nastąpił w czasie pomiędzy Hamletem a poprzedzającymi go komediami *Jak wam się podoba*, *Co chcecie* (*Noc trzech króli*); przede wszystkim przytacza sonety i tłumaczy je bolesnymi doświadczeniami poety na polu miłości kobiecej i przyjaźni w świecie pańskim, z którym zawarł stosunki, ale do którego, jako wzgardzony aktor, należeć nie mógł. Po chorobie nastąpiła według niego w ostatnich latach życia rekonwalescencja; z ostatnich utworów przemawia do nas dusza pojednana ze światem, łagodne mająca znowu współczucie dla wszystkiego, co ludzkie.

Jest to oczywiście zapatrywanie słuszne, że takie utwory, jak wielkie tragedie Szekspira, są rezonansem osobistych nastrojów życiowych poety; wytwory samej wyobraźni, przenoszącej się w stosunki wymyślone, nie wydobędą takiej potęgi przekonywającej rzeczywistości. Z faktu, że pierwiastki okropności, straszliwości, niegodziwości i zła tyle zajmują w nich miejsca, usprawiedliwiony trzeba będzie wyciągnąć wniosek, że zjawiska te nasuwały się poecie i wdrażały się w jego duszę z całą mocą, bądź to wkraczając w jego własne życie, bądź też, że je widział w życiu innych i przeżywał je razem z nimi z potęgą wczuwania się w nie, która stanowi poetę. U Goethego daremnie szukać będziemy postaci, czynów i losów, które Szekspir przedstawia w *Hamlecie*, *Learze*, *Otellu*; u twórcy niemieckiego nie ma zupełnie wirtuozów zła, ani też owych ludzi niezłomnych z niesłychanymi namiętnościami i brutalnym sumieniem, a tym samym nie ma też i niesłychanych cierpień.

Poezja Goethego odzwierciedla jego życie, które nie zaznało ani wielkiej, namiętnej walki, ani też gwałtownych, srogich cierpień — nie zaznało ich w tym stopniu, w jakim nie mogły one w otoczeniu życiowym Szekspira oszczędzać człowieka, w świecie tym żyjącego: zestawmy tylko świat polityczny na dworze królowej Elżbiety, obracającej się wśród ciągłych walk i katastrof, w których zawsze szło o głowę, z spokojnym, sielankowym życiem na dworze weimarskim.

Trzeba więc będzie z całą przypościć słusnością, że pierwiastek zła i okropności wywieriał na duszę Szekspira wrażenie daleko głębsze, aniżeli na Goethego. Natomiast nie mogę się przekonać, ażeby wrażenie to w jakimkolwiek bądź czasie złamało go wewnętrznie. Nie mogę uwierzyć, ażeby tragedie owe były wyrazem duszy zgorzkniałej, która zwątpiła o świecie i ludziach; nie wierzę też, że monologi Hamleta, pełne rozpaczliwego nastroju, były sądem poety o życiu. Odczuwał on niewątpliwie niezmierny ciężar życia, ale nigdy się pod nim nie złamał. Utworami, na które pod tym względem lubimy się powoływać, są *Hamlet* i *Tymon Ateńczyk*. Dwie te postaci ucieleśniają w sobie nienawiść ludzi, pogardę i wstręt do życia. Ale w obu tych utworach uczucia te nie są normalnym zalecaniem lekceważenia życia i ludzi. Dzieje się to u Schopenhauera i Leopardiego<sup>80</sup>, lecz nie u Szekspira, przedstawiającego je jako chorobę duchowo-moralną, która wśród pewnych okoliczności u pewnych zjawia się natur. Wierny aż do srogości w kreśleniu tej choroby, nie nadaje on jej absolutnie pozorów wyższej mądrości życiowej. Prawda, królewicz ten jest umysłem wyższym i wielce interesującym; daje on też folgę skłonności swojej do refleksji „weltschmerzowych<sup>81</sup>”, pesymistycznego lżenia i osobistego obnażania poszczególnych natur z taką dozą sprytu i dowcipu, że słowa z ust jego z wielkim łowimy zaciekawieniem; według zdania Goethego jesteśmy w ogóle skłonni do zbyt pochopnego słuchania lżeń i obmów:

<sup>80</sup> Leopardi, *Giacomo* (1798–1837) — włoski poeta i filozof okresu romantyzmu. [przypis edytorski]

<sup>81</sup> weltschmerzowy — charakteryzujący się smutkiem wynikłym z przekonania o niedoskonałości świata. [przypis edytorski]

„Chętnie rozumne przyjmujemy słowa,  
Lecz bardziej jeszcze nęci nas obmowa”.

Przeważna część ludzi posiada żyłą mefistofelesowską. Być może nie bez słuszności twierdzi Turgeniew, że wszyscy podziwiamy Hamleta i za przyjemne uważamy pochlebstwo, jeżeli nas z nim porównają, podczas kiedy nazwanie nas Don Kichotem bynajmniej nam nie schlebia; wszakże dotychczas jeszcze większą czujemy przyjemność, jeżeli w nas widzą rozumnych aniżeli dobrych. Ale niemniej ma on słuszność, dodając, że nikt Hamleta nie może kochać, ponieważ on sam nikogo kochać nie może. Nikogo też dramat Szekspira nie skłoni do tego, ażeby życie bez miłości, choćby najświetniejszego pełne ducha i dowcipu i najsztudniej obdarzone wężem na słabości ludzkie, uważać za szczęśliwe i godne pożądania. W sposób wyraźny, zbliżający się do zamierzonego planu, a tym samym do granicy tego, co ze stanowiska arcyzmu jest dozwolone, przeciwstawia on Hamletowi postać Fortynbrasa, jakkolwiek dla biegu akcji nie ma ona żadnego znaczenia i jakkolwiek poeta jej nie rozwinął, a stworzył ją tylko jako przyczynek, służący do przedstawienia pierwiastku zdrowia pierwiastkowi choroby; sam przecież umierający Hamlet musi przy końcu, niemal znowu wypadając z roli, wskazać nań, jako na człowieka, mającego podjąć i wykonać zadanie, którego on wypełnić nie zdołał. A i na to trzeba zwrócić uwagę: Szekspir przedstawia nam w ten sposób panowanie Klaudiusza wyraźnie jako epizod w dziejach Duńczyków; panowanie to poprzedziły rządy starego Hamleta, a teraz ustępuje ono miejsca Fortynbrasowi. Z tego punktu widzenia dramat nasz przedstawia nam fakt, że królestwo zła jest niemożliwe i że niszczy ono samo siebie.

Czy Szekspir miał w sobie skłonność do pesymistyczno-mefistofelesowskiego pojmowania spraw ludzkich? Można by dać temu wiarę; przy przenikliwej bystrości i pewności wzroku dla spraw ludzkich pojmowanie takie rodzi się bez trudu. Uprzytomnijmy sobie tylko długi szereg owych ról błazeńskich, które stworzył; każdy z tych błaznów to wirtuoz w odkrywaniu ludzkich słabości i przywar. Może być, że przede wszystkim to właśnie pociągnęło go ku postaci Hamleta; była mu ona zapewne znaną dawno przed napisaniem dramatu, nadał przecież synowi swemu imię Hamleta: królewicz, na bujnym, zbrodniczym, obłudnym dworze grający rolę obłąkańca i nadający sobie przywilej błazna mówienia prawdy — jakież z tego wynikają sytuacje, co za rzeczy można mu wówczas wkładać w usta!

A teraz rozważmy, jaki zwrot nadał poeta tej sprawie. Skłonności Hamleta do odsłaniania obłudy i do mówienia złośliwości nieograniczoną daje folię; ale równocześnie wskutek tego właśnie gotuje mu wewnętrzny i zewnętrzny upadek. Możemy więc teraz powiedzieć, że jeśli Szekspir miał w sobie tego rodzaju skłonność, to byłby ją w poemacie umieścił niejako poza sobą i w ten sposób byłby się od niej wyzwolił. Tak jak Goethe niektóre strony swej duszy w poezji swej obiektywizował i wewnętrzną wobec nich zyskiwał wolność, tak samo byłby i Szekspir w *Hamlecie* ową stronę swej duszy obiektywizował i własną duszę od niej wyzwolił. Wiara w sprawiedliwy i boski porządek rzeczy jest i tutaj ostateczną konsekwencją. Hamlet, człowiek bez siły, wiary i miłości, śledzący i wykrywający zbrodnię nie na to, aby ją karać i przez karę uzdrowić i powalić tych, którzy ją spełniają, ale aby moralizować na jej temat, aby żyć i ćwiczyć na niej patetyczną swą wymowę i satyryczny dowcip, ginie razem z pokoleniem, któremu zdziera maskę z twarzy.

Zdanie, które Goethe wpisał do pamiętnika młodego Schopenhauera:

„Ku czemu dążyć mają nasze lata?  
Aby świat poznać i nie deptać świata —”

mogłoby także służyć jako hasło dla dzieł Szekspira, a przede wszystkim dla Hamleta.

5.

Takie jest moje zdanie o charakterze Hamleta i o znaczeniu dramatu. Przedstawiłem je, zda mi się, tak wyraźnie, że zrozumie je każdy, kto mu trochę poświęci uwagi.

Natomiast nie żywię bynajmniej nadziei, że zdanie to się upowszechni. Dopóki *Hamleta* czytać będą i wyjaśniać, dopóty będą go sobie także rozmaicie pojmowali. A czyż komentatorowie *Hamleta* będą wzajemnie uważali siebie za głupców? Sądzę, że jest prawdopodobne, zwłaszcza w Niemczech, jakkolwiek nie jest to wcale koniecznym, ażeby ludzie, mający o pewnej rzeczy odmienne przekonanie, uważali się wzajemnie za głupców i wypowiadali to publicznie.

Wynika to jednak z natury rzeczy, że taka postać, jak Hamlet, rozmaite wywołuje tłumaczenia. Jeżeli nie było znakomitszej osobistości historycznej, co do której sąd byłby jednolity (przypomnijmy sobie tylko Lutra lub Fryderyka Wielkiego), tak samo i każda wielka postać poetycka, rzeczywistym obdarzona życiem, rozmaicie będzie pojmowana. Wszystko, co żyje, ma w sobie pierwiastek nieskończoności. Każdy badacz otrzymuje od niej specjalne wrażenia, na które składają się także stanowisko, własne myśli i uczucia. Każdy też wiek napelnia postać wielkiego utworu swoimi własnymi nastrojami i myślami, tak że w ten sposób postaci te żyją również jego życiem. Zagadki *Hamleta* nie rozwiążemy nigdy w tym sensie, ażeby o *Hamlecie* nie można już było powiedzieć nic nowego — powiedziałbym prawie, że mam nadzieję, iż to nigdy nie nastąpi. „Gdyby kiedykolwiek przestano się zajmować wyjaśnianiem *Hamleta*, wówczas Szekspir dla nas by umarł!”; tymi słowami poprzedził A. Brandl ogłoszenie wspomnianych powyżej odczytów Vischera.

I dlatego też właśnie najmniejszej nie czuję potrzeby zbijania obcych sądów albo nawet pomnażania niezmiernego balastu nieomylnych przywidzeń i złego humoru, nagromadzonego w literaturze hamletowskiej. Usiłowałem tylko pokazać *Hamleta* w świetle, w jakim on mi się przedstawia; przy czym naturalnie położyłem główny nacisk na to, co według mego zdania zbyt dotychczas lekceważono, mam na myśli skłonność *Hamleta* do śledzenia za pomocą bystrej wyobraźni pierwiastków brzydoty, podłości, nikczemności, zła i okropności, do wyciągania tych pierwiastków spod powłoki pięknych pozorów i do ostrzeżenia na nich patetycznej wymowy i gorzkiego dowcipu. Nie mam zamiaru sprzeczać się z ludźmi, którzy rysu tego nie widzą, dla których *Hamlet* jest człowiekiem szlachetnym, subtelnie czującym i bardzo sumiennym, albo rozważnym i rozsądnie myślącym, albo do marzycielskich skłonny zaciekań, albo leniwym i flegmatycznym, albo melancholijnym neurastenikiem<sup>82</sup>, albo genialnym idealistą: ludzie ci znajdują i w mojej rozprawie niejedną punkt wyjścia dla siebie: w każdym przecie człowieku istnieją wszystkie cztery temperamenty i do tego kilka innych. Usiłowałem tylko zwrócić uwagę czytelnika na punkt, który wydaje mi się jądrem charakteru, przynajmniej tak, jak się ujawnia w dramacie, bez względu na to, jakim był przedtem. Nie mogę zmusić nikogo, aby go widział lub słyszał. Sądzę jednak, że kto nie ma ucha dla tego przeraźliwego, gorzkiego, szyderczego, gniewnego śmiechu, rozbrzmiewającego w całym ciągu dramatu, od zanotowania stryja na tabliczce aż do rozmowy z grabarzami i czaszkami byłych radców i adwokatów, temu do zrozumienia *Hamleta* bardzo ważnego brakuje przyczynka.

Będzie to może dla mojego *Hamleta* z korzyścią, że staje on teraz przed oczami czytelnika w towarzystwie Schopenhauera. Zdaje mi się, że podobieństwu obu tych osobistości zaprzeczyć nie można. Obok jednakowego uzdolnienia intelektualnego, obok bystrego, intuitywnego rozumu, żywej, ruchliwej wyobraźni, posiadają także jednako- we braki i niedobory na punkcie woli, posępność, podejrzliwość, skłonność do widzenia rzeczy na czarno, niezdecydowanie. Gdyby losy postawiły były młodego Schopenhauera w podobnych stosunkach, jak *Hamleta*, postępowanie jego nie różniłoby się od postępowania *Hamleta*: zamiast z całą działaczą stanowczością, byłby był tak samo śledził i obnażał zło; i on byłby był rzucał obelgi, drwił i prawił złośliwości i prawdopodobnie od czasu do czasu dawałby się w przystępie chwilowych wzburzeń porywać do czynów gwałtownych, dopóki by nie padł ofiarą przewagi rozważnej niegodziwości. Schopenhauer na tak twardą próbę nie był wystawiony; losy były mu życzliwsze; pozwoliły mu z wiru świata usunąć się do frankfurckiej celi filozofa i żyć tutaj wyłącznie w kole swych myśli. Gdyby lak łatwo było poszło *Hamletowi*, gdyby się był nie urodził królewiczem, gdyby się był schronił do pustelni i tutaj mógł się oddawać swym myślom i fantazjom, życie jego byłoby się mogło ukształtować całkiem znośnie. Po jednej lub drugiej daremnej próbie ułożenia się ze światem, byłby się był i on, podobnie jak Schopenhauer, zdecydował,

<sup>82</sup>neurasthenik (daw.) — człowiek znerwicowany. [przypis edytorski]

aby życie poświęcić kontemplacyjnemu badaniu życia. Możemy dodać, że wyniki tych badań nie byłyby zbyt miłe i przyjemne; i on byłby był wszystkie swoje rozczarowania i oburzenia ujął w system i według tego systemu badałby znowu i tłumaczył życie. I on byłby może literackiej pragnął sławy, a nie zaznawszy jej, mściłby się na szczęśliwszych współzawodnikach z nie mniejszą zapalczliwością i nie mniejszym zadowoleniem, niż to Schopenhauer czynił z Heglem i profesorami filozofii.

Losy biednego Hamleta mniej były szczęśliwe; syn królewski, rzucony w świat mordów i okropności, musiał przyjąć wezwanie do straszliwej walki. Stoczył ją środkami, danymi mu przez naturę, udawaniem i aktorskimi sztuczkami w demaskowaniu, inwektywami dowcipnymi i patetycznymi. Ale w tym twardym świecie realnym środki te nie wystarczyły. Słowa ranią wprawdzie, lecz nie zabijają. Pada więc Hamlet jako tragiczna ofiara losów, które narzuciły mu rolę, do jakiej nie był stworzony.

# MEFISTOFELES

Die boesen giftigen Zungen moegen recht heissen Teufelskinder, wie auch er, dor Teufel (diabolus), nichts anderes heisst, denn ein bitter, giftig und boes Maul.

Luther.<sup>83</sup>

## I.

Charakter Mefistofelesa chcąc wyrazić formułą, można by powiedzieć: rdzeniem jego najwewnętrzniejszym jest rozkosz w tym, co podłe, albo, w pojęciu negatywnym, zupełna odporność na wszystko, co czyste, wzniosłe i szlachetne. Dobrze mu jest z tym, co podłe, wszystko też spycha do poziomu podłości; za pomocą zjadliwego dowcipu lub szyderczego grymasu nadaje wszelkim sprawom znaczenie czegoś podłego, za pomocą rozmaitych mamideł i kłamstw sprowadza ludzi na drogę podłości. Jest podły, *widzi* podłe, *czyni* podłe. Wykażę trzy te szczegóły jeden po drugim.

Nasamprzód jest podły i dobrze mu jest z tym, co podłe. Trzy sceny pierwszej części pokazują go nam w tym żywiole: piwnica Auerbacha, kuchnia czarownic, noc walpurgowa.

Pierwszą swą wycieczkę z pozyskanym świeżo towarzyszem kieruje do knajpy. Panuje tutaj podłość w postaci najpowszedniejszej, podłość życia opalców, upływającego w zmysłowej rozkoszy. Bez pracy, bez celów, bez myśli uchodzi studentom dzień boży, którzy w pustej monotonii stępałego życia knajpiarskiego oplacają nikle koszta zabawy tymi samymi ubogimi lub świńskimi dowcipami, odkorkowywaniem beczek i śpiewem okrężnym. Nie przyczynia to bynajmniej sławy uniwersytetom niemieckim, że życie ich studentów posłużyło za wzór dla namalowanego z przeraźliwą wiernością obrazu. Gdy Faust trzyma się z dala (w poemacie skończonym; w opracowaniu pierwszym, w tak zwanym „Fauście pierwotnym” czynniejszą odgrywa rolę, zwłaszcza tam, gdzie według wskazówek podania o Fauście rozpoczyna działać czar wina), Mefistofeles od razu miesza się do towarzystwa. Czuje się tutaj zupełnie jak u siebie, władnie tutaj duch jego ducha, jakkolwiek duchowi Mefistofelesa ustępuje w szyderstwie i złośliwości. Piosnka, którą śpiewa na żądanie, piosnka „o wielkiej pchle», którą król chowa w spodnie i robi z niej ministra, tak utrafia w ton towarzystwa, że przyjęto ją rozpasanym rykiem aplauzu. Kiedy podochocenie doszło pod wpływem ognistego trunku do zenitu:

„Tak nam kanibalicznie błogo,  
jakby pięciuset świniom”,

wówczas Faust odwraca się z obrzydzeniem od tej zabawy: „Miałbym ochotę odjechać”. Mefistofel zatrzymuje go jednak na nowe krotochwilne widowisko: „Teraz dopiero pokaże się nader wspaniale cała bestialność”. Z głębokim zadowoleniem przygląda się ostatnim skutkom opilstwa, przechodzącego w stan maniacki.

W następującej bezpośrednio potem *kuchni czarownic* podłość w nowej przejawia się nam postaci: w postaci brzydoty, maskary, zabobonu, absurdu, będących w najciślejszym z nieczystością związku. W życiu i języku rzezimieszków i łotrów, jak je nam przedstawił Avé-Lallemant, dwa te żywioły, ściśle z sobą związane, pierwszorzędą odgrywają rolę; zabobon i rozpusta w każdej postaci są tu jak u siebie w domu. I tutaj trzyma się Faust z daleka: „Te czarnoksiężskie sztuki wstręt mi sprawiają”. Mefistofel natomiast oddycha znowu tym powietrzem z całą rozkoszą; pokazuje przyjacielowi koty morskie, „delikatne te zwierzęta”; z starą czarownicą czuły utrzymuje stosunek, żegna ją zapowiedzią schadzki w noc walpurgową. Za to Helena niezupełnie mu się podoba; „ładna jest, to prawda”, wyznaje, gdy się zjawiła, „ale nie odpowiada memu gustowi” (6480). Nie przypada mu do smaku naga piękność starożytnego świata — „lubię co nieco rozbierać” — tak samo nie do smaku mu czysta piękność aniołów. Zbywa im na jednym i tym samym, na pierwiastku lubieżnej rozpusty, wypełniającej atmosferę kuchni czarownic i Łysej góry.

<sup>83</sup>Die boesen giftigen Zungen... — Złe, jadowite języki można słusznie nazywać dziećmi diabła, tak jak i on, diabeł (*diabolus*), nie oznacza niczego więcej, jak tylko zły i jadowity pysk. [przypis tłumacza]



Ale tak samo jak brzydota i rozwiązłość, jest mu też sympatycznym wszelki absurd; dużo strawił czasu nad książką, w której czarownica dziwacznie czyta abecadło: „taki właśnie dyskurs” — powiada do niechętnie słuchającego przyjaciela — „lubię najbardziej”.

Wreszcie w *nocy walpurgowej*, na Łysej górze, kawaler Voland w swoim jest żywiole; znajdujemy się w samym środku królestwa piekieł, które tutaj na przyjęciu dworskim w całej przedstawia się gali. Pierwiastek podłości zjawia się tutaj w postaci rozpustnej brzydoty. Kulminacyjny punkt wszystkiego tworzy tutaj scena, co do której mamy tylko w *Paralipomenach* kilka szczegółów. Jego piekielna mość (Mefistofel jest diabłem podrzędnym) raczy siedzieć na tronie i przyjmować objawy hołdu, mające odpowiednik tylko w pantoflu papieża, objawy z odwrotną stroną ich przyjemności. Jest to orgia podłoty, na jaką nie zdobyła się żadna literatura; i Goethe nie miał odwagi ją drukować. Zresztą scena ta została widocznie pomyślana jako pendent do początkowej i końcowej sceny *Fausta*: tutaj królestwo niebieskie — sama czystość, jasność, harmonia, spokój, miłość, bogobojność; tam, w przeciwnym władztwie szatana, chaos, wrzask, ciemność, brud, smród, kłótnia, kłamstwo, obluda, bezczelność, rozwiązłość, krwawym oblana światłem piekielnego ognia.

W scenach tych przeciwstawił poeta to, co dla umysłu ludzkiego najwyższym jest i najniższym.

W ten sposób, za pomocą przeciwstawienia, określoną została cała *moralna* istota Mefistofelesa. Rozkosz mu sprawia wszystko, co brzydkie, bezwstydne, ohydne; natomiast doznaje bólu na widok wszystkiego, co piękne jest i czyste, jasne i dobroczynne, wszystko, co z niebieskiego pochodzi królestwa, a więc jasna światłość niebieska,

„Ta dumna światłość, co berłem swej mocy  
Odbiera władzę daną matce nocy;”

a więc śpiew zastępów niebieskich przy końcu drugiej części:

„Zgrzyty ja słyszę, ohydne pobrzęki,  
Z góry płynące w dzień niepożądany”.

A więc nareszcie światło duchowe, rozsądek, gdy tymczasem całkowicie odpowiada jego naturze kłamstwo, pozór i mamidło. Największą dla niego rozkoszą, gdy może człowieka spowodować do posługiwania się rozsądkiem w tym jedynie celu, aby „stał się większym zwierzęciem, niż wszelkie zwierzę”. A jak chaos w przyrodzie, góra Brocken podczas naporu burzy, tak samo raduje go chaotyczny bezład w świecie ludzkim: ujadania i kłótnie, drapanie i gryzienie, które słyszymy w kuchni czarownic, to muzyka dla jego uszu.

Ta wola, ta żądza podłości, idzie w parze z bystrym, przenikliwym rozumem. Zwraca on przesywający wzrok przede wszystkim na ludzi i na sprawy ludzkie, podczas gdy całkiem obojętny jest dla przyrody, w której Faust tak rad się zatapia. Z żywym zawsze węchem szuka on w istocie ludzkiej pokrewnej sobie strony, szuka samolubstwa i rozpusty, kłamstwa i pozoru. Z złośliwą rozkoszą wydobywa on spod ukrycia pięknego pozoru to, co w jego oczach prawdziwą jest ludzką naturą. Tak zwane idee, prawda, dobro i piękno, nie są niczym więcej, jak tylko liśćmi figowymi, którymi mężczyźni i kobiety okrywają się wzajemnie, przed drugimi i sobą.

Posiada niewątpliwie bystrość umysłu i dowcip, z ust jego nie wyjdzie słowo nie zaprawione dowcipem. Ale to umysł negatywny, niszczycielski, nie pozytywny i produktywny; nikt nie uprawiał z większą siłą i sztuką intelektualnego unicestwiania rzeczy, jak Mefistofeles. A ponieważ w świecie ludzkim tyle jest nicości, lubiącej przybierać pozory czegoś wielkiego i rzeczywistego, przeto wykonywanie tej sztuki obszerne znalazło tu pole. Trzeba przy tym jeszcze zauważyć, że wszystko to jest właściwie czynnością samoniszczycielską: chcąc budować swe królestwo, powinien by Szatan pozór ten i kłamstwo wszędzie utrzymywać, a nie dowcipnym burzyć je odkryciem. Ale jak już zauważył Arystoteles, natura złego ma tę właściwość, że nigdy nie jest z sobą w zgodzie: dobro i prawda wewnętrznie posiada harmonię, natomiast fałsz i zło zawsze jest z sobą w sprzeczności. I dlatego to diabeł, nie mogąc zaniechać odkrywania pozoru, musi służyć prawdzie.

To byłaby duchowa istota, osobistość Mefistofelesa. Dokładniejsze zajmowanie się kosmiczno-metafizyczną stroną jego bytu nie odpowiada chyba naszemu celowi. Zauważę tylko to: podstawę ogólnego pojęcia tworzy fantastyczne wyobrażenie świata, jakie sobie schyłek średniowiecza z biblijnych i greckich wytworzył źródeł: Wszechświat to w granice zamknięta kula, ziemia to środek, około którego w sferach koncentrycznych obracają się gwiazdy, a nad wszystkim świat niebieski. Każda gwiazda ma swojego ducha-wodza; tak samo i ziemia: duch ziemi to jedność wszystkich tworzących i poruszających ją sił, jedność w postaci jakiejś uduchowionej istoty. Tak samo też każda poszczególna istota ziemna posiada swą tworzącą i poruszającą duszę, dusza ludzka jest specjalnym przypadkiem ogólnego uduchowania wszystkich istot w przyrodzie. Oprócz tych duchów przyrody istnieje także inny gatunek duchów, to jest czyste duchy bezcielesne. I to w dwojakiej postaci: duchy niebieskie (aniołowie) i duchy piekielne (diabły). I ci byli pierwotnie duchami dobrymi; odpadli jednakże od Boga i strąceni zostali w sfery ziemskie, gdzie czynni są jako demoniczne potęgi pokusy i zatury, starając się przede wszystkim o to, by dusze ludzkie odwozić od Boga.

Do tych duchów należy także Mefistofeles. W hierarchii ich, stworzonej na wzór hierarchii duchów niebieskich, pośrednie zajmuje stanowisko; uznaje nad sobą wyższego władcę, szatana, tak jak się nam w całej swej piekielnej wspaniałości przedstawia w środku swego państwa w nocy walpurgowej. Z drugiej strony ma pod sobą złe duchy i rozmaite duchy przyrody, posłuszne jego skinieniu. Wraz z całym zastępem diabelskim istota jego tkwi w atmosferycznym kole mgieł, otaczającym ziemię; obok tego zaś właściwym miejscem tych duchów jest ogniste wnętrze ziemi (piekło). W kosmogonicznej rozmowie z Faustem (część II, akt IV) powiada Mefistofeles: „Po upadku strącił Pan złe duchy z świata jasnego do płomienistego wnętrza ziemi; w ścisku jednak i ciasnocie tyle diabli wydali ze siebie siarczanego smrodu i kwasu”, że pękła cienka skorupa ziemi i w ten sposób zastępy ich „z służalczo-gorącej mogiły w nadmiar swobody powietrznej się wzbily”, jak o tym czytamy także w Biblii (Eph. 6. 12). Że zwykłym pobytom złych duchów jest atmosfera, wnioskujemy to przy pierwszym zaraz pojawieniu się Mefistofelesa; wracając do domu w wieczór owej niedzieli wielkanocnej przywołuje Faust „duchy z powietrza, żyjące i władające pomiędzy niebem a ziemią”; toteż Wagner ostrzega:

„Nie wyzywajcie nazbyt znanej zgrai,  
Przelewającej się we mglistym kole”.

Odtąd jest też jasnym dla nas, że Faust może później niejednokrotnie nazywać Mefistofelesa duchem podległym duchowi ziemi, że, co więcej, powiada, iż właśnie duch ziemi dał mu go za towarzysza. Duchowi ziemi podlegają wszystkie duchy przyrody, a wraz z nimi także strącone w jego sferę złe duchy; w nim znajdują się zarazem potęgi twórcze, jak i siły niszczące.

Zły ten duch w kosmicznym ustroju podrzędne zajmujący stanowisko, niedający się porównać z duchem ziemi lub duchami sfer niebieskich, a już tym mniej z wielkim twórczym duchem świata, duch ten, stojący nawet poniżej ducha ludzkiego, ponieważ nie posiada jego sił produktywnych, moralno-duchowych, ma jednak pod każdym względem przewagę nad człowiekiem. Przede wszystkim wyłącznie będąc duchem, nie przywiązany jest do granic cielesności; nie więzi go czas ani przestrzeń, ma też władzę nad pośledniejszymi siłami przyrody, zwłaszcza nad upiorami i wstrętnymi istotami wszelkiego gatunku, nad szczurami, myszami, robactwem, nad duchami elementarnymi<sup>84</sup>. Tak więc jest on dla człowieka pożytecznym sługą niskich jego pożądań. W tym celu posiada cenny też przymiot: umie do woli wywoływać złudy i mamidla, siłą, którą okazuje przede wszystkim w dworskim świecie części drugiej. Na dworze czuje się on w ogóle *à son aise*<sup>85</sup>, prawdopodobnie dlatego, ponieważ wdzięczne znajduje tu pole dla przeróżnych swoich sztuk, zwłaszcza dla sztuki tumanienia i oślepiania ludzi. Na uwagę zasługuje i to, że, we-

<sup>84</sup>elementarny — tu: powiązany z żywiołem. [przypis edytorski]

<sup>85</sup>*à son aise* (fr.) — dobrze, wygodnie. [przypis edytorski]

dług własnego wyznania, umie sobie bardzo dobrze radzić z policją; a więc i tutaj, zdaje się, nie znajdziemy królestwa prawdy i sprawiedliwości.<sup>86</sup>

Po przedstawieniu istoty Mefistofelesa przedstawię udział jego w poemacie. Polega on na tym, że w rzeczach widzi swą własną istotę i że istotę swą w rzeczy te wprowadza.

Nasamprzód widzi w świecie swoją własną podłość, przede wszystkim w świecie ludzkim. Nie wierzy w dobro; wszystko co dobre i szlachetne, wszelka wielkość i wzniosłość jest dla niego błyskotliwym tylko pozorem, rzeczywistością jest podłość, ukrywająca się pod tym blichtrzem. Samolubstwo i chęć użycia to panujące popędy człowieka, chciwość i lubieżność to najglówniejsze ich formy. Wypowiada to sam szatan w mowie tronowej, stanowiącej kulminacyjny punkt wzmiankowanej już sceny na Blocksbergu; w wierszach zaledwie zaznaczonych i paralipomenach czytamy: złoto i lubieżność to dwa najpożądane dobra, pan tego królestwa rozdziela je pomiędzy swoich. To objawienie szatana, ta niejako ewangelia królestwa piekielnego, to *mysterium magnum iniquitatis*<sup>87</sup>, stanowi także tekst wszystkich uwag Mefistofelesa nad życiem człowieka. Z niewyczerpaną, nieznużoną bystrością umie on owe rzeczy przedstawić jako właściwe, rzeczywiste cele wszelkich dążeń ludzkich. Z szyderczym chichotem zdziera on zasłonę, którą człowiek zakrywa istotę swoją przed sobą i przed innymi; zdziera wstydlivość, poświęcenie, miłość; złośliwym dowcipem rozświetla mgły wysokich imaginacji, którymi człowiek osłania swą zwierzęcość, to największa dlań rozkosz.

W miłości przenikają się najgłębiej duchowe i zmyslowo-zwierzęce strony natury ludzkiej, tu właśnie stykają się pierwiastki najwznioślejsze i najniższe. Mefistofeles jedną tylko uznaje stronę, myśli i mówi o miłości jako krańcowy „realista”: Miłość jest to samo, co i u psów. Samo „bzdurstwo imaginacji” zmierza ku temu, służy po to, ażeby, z najrozmaitszego gatunku maskaradami, ulepić i oporządzić lalkę, w czym Włosi od dawna byli mistrzami. Gdy dla niemieckiego doktora zaczyna miłość przybierać cechy nazbyt spirytualistyczno-metafizyczne, potrafi Mefistofeles swoimi kuglarstwami rozbudzać w nim zmysłowość i cieszy się myślą o końcu, w co się wysokie te intuicje ostatecznie obróćą.

W związku z poglądem na miłość stoi także jego sąd o kobietach. Nastrojony on jest na ton Schopenhauera: piękne czy brzydkie, młode czy stare — cała ich istota do jednego zwraca się punktu. Pani Marta to typ skończony, dalszych rysów dostarczają czarownice w nocy walpurgowej. Pokrewne jego istocie są zwłaszcza dzięki rozlicznym sztukom, za pomocą których „umieją oddzielać pozór od rzeczywistości” (10715). Wiersze z spotkania z Lamiami przypominają wyrazy, które rozczarowany Hamlet mówi do Ofelii:

„Wiemy, że licha z gruntu jest ta zgraja;  
Jak się kryguje! jak się w róż przystraja!  
Zdrowego słowa powie ci niewiele,  
Gdzie się jej dotkniesz, same-li piszczele:  
Wiemy to dobrze, widzimy na oczy,  
A niech no zagra, człek się w tan potoczy!...”

Przeciwieństwo z tym Mefistofelesowskim poniżeniem kobiety stanowi hymn „o wiecznej kobiecie”, którym się kończy poemat: kobieta boskie narzędzie Odkupienia.

<sup>86</sup>K. Fischer (*Goethes Faust* II. 3., 190, 236) twierdzi, że należy dwóch wyróżniać Mefistofelesów; Mefistofel w pierwotnym *Fauście* nie jest jeszcze „szatanem, nie jest duchem piekielnym, lecz elementarnym duchem ziemskim, który może wprawdzie grać, zastępować, parodiować rolę diabła, ale diabłem w właściwym znaczeniu jeszcze nie jest, nie jest szatanem, jakim się nowy posługuje poemat i jakim wprowadza go do prologu”. Przez ducha ziemi wysłany w charakterze posłańca, ma on posiadać właściwości owych przekornych, podstępnych koboldów, tak jak nam ich przedstawia baśń o duchach elementarnych. — Do rozdławiania tego nie widzę powodu; istota i charakter Mefistofelesa są, według mnie, w całym poemacie jednolite; szczególnie wydaje mi się już w pierwotnym poemacie z siódmego dziesięciolecia dostatecznym diabłem, ażeby rościć sobie prawo do pochodzenia piekielnego. Największe jego diabelstwa należą chyba do tragedii Małgosi, daleko niewinniej występuje ten wielki czarodziej w części drugiej. Że w mowie tu i owdzie wypada z roli, zaprzeczć się to nie da. Zresztą i szatan biblijny ma dar przemieniania się od czasu do czasu w anioła światłości, i dar ten posiadać musi; gdyby do kłamstwa nie mieszał prawdy, to jakżeż znalazłby wiarę? — Inaczej ma się sprawa z Faustem: Faust z siódmego dziesięciolecia jest niewątpliwie innym, niż Faust z dziewiątego albo z r. 1830; a przecież jest on znowu jeden i ten sam, mianowicie tak, jak młodzieniec, mąż i starzec jedną i tą samą są osobą. [przypis autorski]

<sup>87</sup>*mysterium magnum iniquitatis* (łac.) — tajemnica wielkiej niegodziwości. [przypis edytorski]

Dziewica-matka, podniesiona do godności królowej niebios, ciągnie Fausta ku sferom wyższym; miłość do Małgosi okazuje się ostatecznie tą spójnią mistyczną, łączącą go z światem wyższym.

Cynizmom Mefistofelesa na temat miłości towarzyszą sarkastyczne uwagi o *religii*. Religia to wynalazek klechów, ażeby uzyskać władzę nad sumieniem i kieszenią wiernych. Umieją ich też cenić i korzystać z nich kobiety, i dlatego też, łącząc się z klechami, tak się wszędzie trzymają religii; myślą, jak Mefisto, objaśniający troskę Małgosi o wiarę swego Henryka: korzy się, to juścić idzie w nasze ślady. — Przed Panem Bogiem korzy się i Mefistofel, ale poza jego plecami drwi sobie z staruszka, jak, dajmy na to, pokpiwa sobie błazen z króla, któremu służyć musi, a ponad którego czuje się wyższym. Przede wszystkim z gruntu zna ludzi, podczas kiedy „staruszek” w swojej dobrotliwości pozwala się im tumanić i, Bóg wie, czego jeszcze po nich się spodziewa.

Niemniej umie on także zbywać drwinkami *popęd poznania* i dążenie do prawdy: uwielbiana wiedza jest wynikiem próżności; treścią jej pozór i pusta gadanina. W owej scenie z uczniem, gdzie, ubrawszy się w odzienie Fausta, udaje docenta, umie on o każdym fakultecie niejedno silne wypowiedzieć słowo, zupełnie zresztą w myśl Fausta, znajdującego się w rozterce z wiedzą szkolarską, a pod pewnym względem i po myśli młodego Goethego, który życiem akademickim bynajmniej się nie zachwycał. Wysztycha bezowocność logiki, pustość metafizyki, która na wszystko, co nie da się pomieścić w mózgu ludzkim, wyborne znajduje słowo; urąga nędzy nauki o prawie, gdzie ustawy i prawa czasów przeszłych ciągną się na kształt przewlekłej choroby; wydrwiwa teologię, gdzie ludzie się uczą przysięgać na słowa mistyka, aby w ten sposób wejść do świątyni pewności; a wreszcie kpi sobie z medycyny: cała jej sztuka polega właściwie na tym, że, zbyt wiele nie chodząc w kółko pod względem naukowym, wkradamy się z jako tako okazałą powierzchownością i z sprytem złodziejskim w łaski kobiet; wówczas skończonym jest się człowiekiem. Co Schopenhauer o filozofii na uniwersytetach, to Mefistofeles o wszelkiej mówi nauce: szarlataneria i hokus-pokus, celem nie prawda, lecz nasycenie głodu i próżności. Uwagi godnym jest zresztą i to, że sam w duchu swoim myśli co do tego punktu nieco inaczej, obawia się tego, co przedrwiwa; właśnie przed tą sceną, zaraz po wyjściu Fausta, mówi za jego plecami:

„Gardź tylko, bracie, wiedzą i rozsądkiem,  
Tym siły ludzkiej najwspanialszym wątkiem,  
A ja od razu chwycę cię w swe sidła!”

Zna on swojego wroga, prawdę; dlatego właśnie przedstawia ją młodemu człowiekowi jako niemożliwość, wszelkie dążenie ku niej jako płonność. Ale patrząc na rzeczy, jak patrzą inni, możemy z wiedzy swojej mieć korzyści i nazwisko.

Ogółem — tak brzmi jego filozofia — życie jest nikłe i nędzne. Mamidłem i tumanieniem siebie samego są wszystkie te wzniosłe uczucia i myśli górne, którymi filozofowie i poeci przyozdabiają to życie. Nie ma nic wielkiego i trwałego; *vanitas, vanitatum vanitas*<sup>88</sup> oto stosowny napis dla rozdziału historii przyrody: człowiek, dla rozdziału, który próżność człowieka nazwała dziejami świata. Albo czy wreszcie liczysz na *sławę pośmiertną*? Stojący nad grobem Faust pochlebia sobie, że wieczny będzie wywieriał wpływ i że wieczna pozostanie po nim pamięć:

„Ślad dni moich ziemskich  
Nie może zaginać w eonach”.

Mefistofeles wie to lepiej: Twoje tamy, twoje nasypy, które ci tyle sprawiają zadowolenia, gotują tylko ucztę diabłu morskemu, Neptunowi;

„Żywioly sprzęgły się z nami,  
A ostatecznym końcem jest zniszczenie”.

<sup>88</sup>*vanitas, vanitatum vanitas* (łac.) — marność, marność nad marnościami. [przypis edytorski]

A sława pośmiertna? Paralipomenon do drugiej części powiada, czym właściwie jest ta sława:

„Po krótkim wrzasku Fama się ucisza;  
Los bohatera jeden i hołysza<sup>89</sup>.  
Największy władca gdy umrze, w tę chwilę  
Lada pies idzie sz... ac mu na mogile”.

A więc: wszystko przemija! — głupie to słowo i ostatnie; — oto jak Mefistofeles peroruje przy zwłokach Fausta:

„Wszystko przemija i wszystko jest niczym!  
Po co się trudzić? po co działać? tworzyć?  
Na to, by twór się mógł do grobu złożyć!  
Wszystko przemija! cóż stąd za morały?  
Byty, tak dobrze jakby nie istniały.  
Przecież, by żywe, wciąż się kręcą w kole.  
Ja-ć w zamian tego wieczną pustkę wolę”.

Albo czy wierzy w *nieśmiertelność*? Tak, nieśmiertelność! W „wstrętnego robaka” przemienia się duszyczka z chwilą, gdy diabły przy śmierci oskubały jej skrzydła (idee, wszelkie imaginacje); widmem, błędnym ognikiem może sobie wówczas w ciemnej ugańnić pustce. —

Tak więc gryzącym jadem szyderczego dowcipu oblewa Mefisto wszystko, co jest. Posiada niewątpliwie ducha, ale duch to negatywny, niszczycielski, nie pozytywny, twórczy, budujący, To, co w języku francuskim nazywa się *esprit*, w najwyższym można do niego zastosować stopniu; ale brak mu tego, co więcej jest niż *esprit*, brak mu duszy, zbywa mu na sile tworzenia, wiary, czci, miłości<sup>90</sup>. Zimny i czelny, bez najmniejszej zdolności do zapалу, przechodzi nad wszystkim do porządku, umie za pomocą gotowego dowcipu ściągać w błoto wszystko, co piękne i dobre; „parodia płodu, ulepiona z kału i ognia”, jak go w jednym miejscu nazywa Faust, oburzony na bluźniercze jego wyrazy, rzucone Małgosi i jej wierze. A w owej scenie w lesie i jaskini wznosi krzyk do górnego ducha, który mu się zjawia jako duch ziemi, krzyk, przepojony bólem z powodu towarzysza, który dla niego stał się już niezbędnym,

„przede mną samym mnie poniża, słowa  
jednego tchnieniem niweczając Twe dary”.

Filozofia to sceptycznego nihilizmu, kwitnąca w sferze świata dworskiego, mająca powodzenie przede wszystkim w towarzystwie światowców, zbankrutowanych fizycznie i moralnie: znają wszystko, wiedzą wszystko, mieli wszystko, użyli wszystkiego, spoglądali poza kulisy życia i cóż znaleźli? Mądrość starego, znużonego Salomona, króla światowców: wszystko jest próżność! Próżność szczęście i blask ziemski, próżność wszystko, co z taką pompą podaje się za najważniejszą i najgodniejszą treść życia ludzkiego: po cóż się więc rozpalać i wrzasać? Zadowolnij się tym, co ci daje chwila i śmieję się z ludzi, patrzących na świat poważnie. „*Je ne crois rien, je ne crains rien, je n'aime rien*<sup>91</sup>”, oto hasło zbankrutowanego światowca, jest to także hasłem Mefistofelesa, którego poeta nie na darmo przybrał w maskę i strój światowca.<sup>92</sup>

<sup>89</sup>hołysz (daw.) — biedak. [przypis edytorski]

<sup>90</sup>W rozmowie z Eckermannem (21 marca 1831) rozróżnia Goethe: francuski *esprit* zbliża się do tego, co my nazywamy dowcipem. Nasz wyraz „duch” oznaczaliby Francuzi może przez *esprit* i *âme*; leży w tym równocześnie pojęcie produktywności, której francuskie *esprit* nie posiada” [przypis autorski]

<sup>91</sup>*Je ne crois rien, je ne crains rien, je n'aime rien* (fr.) — w nic nie wierzę, niczego się nie boję, niczego nie kocham. [przypis edytorski]

<sup>92</sup>Słusznie zauważył Schroer w swoim komentowanym wydaniu *Fausta* (wyd. 4., 1898. str. 129): „Mefistofelesa trzeba przedstawiać w charakterze przeżytych światowców w wieku nieokreślonym, który przekroczył jednak lata młodości, gdzie przeważają jeszcze popędy zmysłowe. Człowiek to zimny, bez serca, nieustanny jego uśmiech dowodzi tylko szyderczego upodobania w słabościach ludzkich”. [przypis autorski]

Słowom Mefistofelesa odpowiadają wreszcie jego czyny: *czyni* podle. Dzieło jego na ziemi polega na tym, aby ludzi zniżyć do podłości jego własnego charakteru i sposobu myślenia. Pod tym względem wykonywa on swą sztukę na dwóch osobach, na Fauście, przedstawicielu męskiego pierwiastka natury ludzkiej, rozumu i woli; właśnie za pomocą jego wysokiego popędu do poznania i działania usiłuje zaplątać go w swe sieci; i na Małgosi, przedstawicielce kobiecości, serca, duszy: Małgosię stara się on zniszczyć przez miłość.

Udaje mu się oboje doprowadzić do upadku. Fausta wtrąca we wszystkie grzechy śmiertelne. Dzięki przemożnemu, spekulatywnemu popędowi swej natury dał się Faust nakłonić nasamprzód do związku z potęgami nadziemskimi, demonicznymi. Po daremnych próbach, ażeby za pomocą magicznych sztuczek wznieść się do świata duchów wyższych i wniknąć w tajemnicę bytu i życia, następuje gwałtowna depresja:

„Me wzloty zbyt były harde,  
Do twego-li rzędu należę.  
Duch wielki ma dla mnie pogardę,  
Natura zamknęła mi dźwierze.  
Porwana myśli mej przędza,  
Wstręt mnie od wiedzy odpędza”.

Podczas tego nastroju rozczarowania, niechęć z powodu spełnienia na niczym najwznioślejszych jego dążeń, wstrętu do tego, co posiadał, podczas nastroju, że jest opuszczony przez Boga, i rozpacz nad sobą samym — „a w głębinach zmysłowości płomienne nasyćmy żądzę” — podczas tego nastroju Fausta zjawia się Mefistofel w samą porę. I tutaj ma on radę gotową. Oszołomiwszy wprzód Fausta potężnym łykiem atmosfery rozpuszty w kuchni czarownic, sprowadza go razem z Małgosią. Jako dobrze poinformowany ochmistrz, towarzysząc Faustowi, przebranemu już na światowca, dyryguje uwodzeniem; wbrew lepszej naturze Fausta, występującej na jaw przy zetknięciu się z niewinnością, umie on tak długo podszeptami swoimi rozbudzać w nim zmysłowość, aż nie dojdzie do czynu. On też kieruje szpadą swego ucznia przy pojedynku z bratem kochanki, on też wpraktykuje mu do ręki usypiający trunek dla matki. Ostatnim jego dziełem, które spełnił (przy końcu drugiej części) jako majordomus Fausta, wielkiego już pana, to gwałt, zadany Filemonowi i Baucydzie. Popęd działania zbudził w Fauście żądzę władzy i posiadania, a żądza ta nie ma granic. Powróciwszy właśnie z zbójckiej wyprawy na morze — „wojna, handel i rozbój to trójjednia, której rozdzielić nie można” — usuwa Mefistofeles z polecenia Fausta spokojną parę starców, których mała posiadłość przeszkadza właścicielowi ogromnego wybrzeża, przy czym znakomity ten *politicus* tak się urządza, że nie obejdzie się bez pożaru i mordu. Tak obarczony winą, schodzi Faust do otwartego grobu — jako zdobycz diabła, według jego przekonania, potrzebuje on tylko jeszcze i zewnętrznie opanować duszę, która mu się już dawno oddała.

I biedna Małgosia popada w jego sidła. Umie on niewinną próżność młodego, lubego stworzenia uwieść klejnotami; kasetka, której nie ma odwagi pokazać matce, prowadzi ją do sąsiadki; towarzystwo zacnej pani Marty Schwerdtlein dokonywa reszty: dom jej tym jest dla Małgosi, czym kuchnia czarownic dla Fausta. I tak doprowadza ostatecznie do tego, że niewinna ta istota, nad którą właściwie żadnej nie posiada władzy — nie ma w niej ani odrobiny jego istoty, jest ona czymś zupełnie odmiennym od niego, sama dusza, sama miłość, bogobojność, ufność, oddanie się — doprowadza więc do tego, że Małgosia kończy, jako dziecięciobójczyni, pod toporem kata.

Takim jest Mefistofeles: odkrywca wszelkiej podłości i sprawca wszelkiej hańby i ohydy, albo, mówiąc słowami apostoła: „wynałzca złego” *εφευρετης χαχων*, do Rzymian I. 30).

## 2.

We wszystkim, cośmy dotychczas powiedzieli, nie ma pomiędzy Mefistofeilesem poematu a diabłem z legendy Faustowskiej i wiary kościelnej żadnej różnicy — jest to istota jedna i ta sama. Teraz atoli znaczną znajdujemy odmianę: leży ona w ostatecznym skutku albo

raczej w nieudaniu się jego zabiegów. I od tej chwili otrzymuje charakter jego rys nieco inny: traci cokolwiek na swej straszliwości, nabiera konturu groteskowo-komicznego. W legendzie diabeł cel swój osiąga. Księgi Faustowskie, przedstawiając okropny koniec Fausta, mają w założeniu swoim chęć odstraszenia ludzi od zadawania się z diabłem i jego sztukami. Odpowiada to także pojęciu kościelnemu: skutek raz zawartego przymierza z diabłem i skutek grzesznego życia, z drogi którego schodzi bez skruchy, musi Faust zginąć na wieki. Natomiast w poemacie Goethego diabeł celu swego nie osiąga; zamiary jego udają się tylko tymczasowo, koniec jest ten, że zdobycz wypada mu z sieci. Jak pierwsza, tak i druga część kończy się jednym: „ocalony”.

W pierwszej części sieć tę rozrywa Małgosia. Raz uwiedziona, popadła, winna czy niewinna, we wszystkie grzechy śmiertelne; a jednak wewnętrznie nie jest zepsuta, upodlenie nie uzyskało właściwie ani na jedną chwilę mocy nad nią; nawet w grzechu jest ona miłującą, ufającą, poświęcającą się kobietą. A zbudziwszy się i poznawszy, co się stało, odrzuci skruchą grzech od siebie, poddaje się pokucie i oczyszcza się z winy. Odrzucając kochankę, chcącego uwolnić ją z kaźni, rozłącza się na zawsze ze wszystkim, co go jeszcze z piekielnym wiąże towarzyszem, który ją zawsze napełniał grozą.

I sam Mefistofeles w tym jej pomaga. Jakkolwiek przechytry, jest to przecież diabeł głupi; jako „zły duch”, w scenie w katedrze, potęguje podszeptami swoimi lęk w jej sumieniu, zamiast ją uspokajająco przekonywać, że to samo stało się już innym, że właściwie nic złego nie zrobiła, że to, co ją do tego popchnęło, było przecież tak lubym i pięknym. W ten sposób byłoby mu się udało ją oszołomić, przytępić jej sumienie i powoli sprowadzić na drogę, na której już ją widzi brat umierający, na drogę do rzeczywistego upodlenia. Przyczyna nieudania się jego zamysłów leży w jego własnej istocie, jest to chęć rozkoszowania się szkodą, napawania się zgubą swej ofiary; nie może się przemóc, musi on towarzyszyć jej niedoli i z szyderym przedstawiać jej zadowoleniem, co uczyniła. Ale właśnie przez to wpędza ją coraz to głębiej w pokutę i w ten sposób traci duszę, nad którą, co prawda, nigdy nie panował, jak to w przeczuciu zaraz po pierwszym wyznaje spotkaniu.<sup>93</sup>

Faust daleko głębiej zarażony jest mefistofelesowską istotą, dlatego leż ocalenie jego daleko jest trudniejsze i, być może, trzeba nam powiedzieć, że poecie w drugiej części uprawdopodobnienie tego ratunku nie udało się tak, jak zbawienie Małgosi w części pierwszej. Na początku poematu Faust jest w usposobieniu całkiem negatywnym; niezadowolony, zobojętnienie, pogarda świata i siebie samego — oto zasadniczy nastrój jego ducha, nastrój, od czasu do czasu przerywany wahaniem w pozytywnym kierunku skali uczuciowej. Niezadowolony jest z swego zawodu; umiejętność, której się naprzód uczył, a którą teraz, ucząc innych, przeżuwa, jest dla niego niczym więcej, jak tylko marną, pustą, bezmyślną szermierką słów, napełniająca go wstrętem. Za pomocą czarnoksięskich sztuczek usiłuje on wznieść się ponad formę ludzkiego poznania; daremnie; widzi się odrzuconym w towarzystwo duchów ostatnich, reprezentowanych przez jego famulusa. Wstręt do tego najbliższego otoczenia, do głów tych pustych, z podziwem podążających jego śladem, w dzień i w noc trapiących go swymi płoczościami, rozszerza się do ogólnego obrzydzenia sobie ludzi i życia. W noc wielkanocną był już bliskim opuszczenia tego planety, ale powstrzymały go dzwony i śpiewy na cześć Zmartwychwstałego,

<sup>93</sup>Przyjęliśmy poprzednio, że poza „złym duchem” tkwi Mefistofeles. Tłumaczenie to jest sporne. Inni mówią, że to złe sumienie Małgosi. Nie — jest to, oczywiście, niesłusznie, tak samo jest Mefistofeles złą żądzą Fausta; czym byłby diabeł, gdyby godził tylko na zewnątrz? Nie powie on człowiekowi niczego, czego by sobie człowiek sam nie powiedział. Ale poeta, idąc za wielką, obiektywną poezją ludzkości, stawia złego ducha poza człowiekiem, jako kusiciela obok Fausta, a tutaj, jako oskarżyciela obok Małgosi, albo raczej poza nią, i każe mu podszeptywać jej słowa, które sam słyszy w swym wnętrzu. Nic można jednak pominąć wskazówek scenicznych: nasza scena skomponowana została jako dialog, a nie jako monolog, jakkolwiek Małgosia sama do złego ducha nie przemawia i jakkolwiek nie pojmuje jego słów jako przychodzących z zewnątrz; jest w niej coś w rodzaju wizji sądu ostatecznego, na którym, według pojęć Kościoła, staje szatan w charakterze oskarżyciela duszy. Czy ten zły duch to Mefistofel? Niekoniecznie; szatan w wielu występuje postaciach. Nic nam jednak nie przeszkadza, abyśmy to pojmowali w ten sposób; zgadza się to z jego rolą: przedstawiając jej winy, chce ją doprowadzić do rozpacz, co mu się też udaje, ale co równocześnie taki odnosi skutek, że, odczuwając zgrozę przed swoim czynem, rozłącza się ze złem na wieki. — Ale dlaczego Goethe nie nazywa go wtedy po imieniu? — Ponieważ przedstawia go zamaskowanego; do kościoła przychodzi Mefistofel *incognito*; w kuchni czarownic występuje jawnie jako imć pan szatan. A mowa jego dopasowuje się naturalnie do celu: straszy on Małgosię właśnie przypomnianiem jej dawnej czystości i niewinności. Zresztą nie chcę się z nikim sprzeczać o utożsamianie „złego ducha”. [przypis autorski]

zbożne, dziecięce budząc w nim uczucia. Ale na spacerze w niedzielę wielkanocną, wytrzymawszy aż do znużenia pochwały chłopów i podziw Wagnera, uczuł, że przemógł w nim znowu nastrój negatywny. W chwili tego nastroju zbliżył się ku niemu diabeł w postaci pudła. Faust, poznawszy natychmiast pierwiastek demoniczny, zaprasza go do towarzystwa i niebawem zgubne zawiera z nim przymierze: na tym świecie ma on rozporządzać diabłem, na tamtym diabeł nim rozporządzać będzie.

Diabeł wypełnia pakt zawarty. Mimo to wymyka mu się z rąk dusza Fausta; i on ocaleje.

W Fauście trzy są rzeczy, umożliwiające mu ratunek. Nasamprzód wstręt do tego, co podłe. Jak już zauważono powyżej, w uciechach przyjaciela nie znajduje smaku. Proch ma żreć i to z rozkoszą, tak Mefistofeles zapowiedział panu w swojej pierwotnej pewności zwycięstwa. Faust pożera proch, ale nie z rozkoszą. Nie umie on także kłamać i być obłudnym; znamienne jest bezradna niespodzianka, w którą wprawia go żądanie Mefistofelesa, aby zaświadczył o śmierci pana Schwerdtleina. Drugi moment, to szlachetne niezadowolenie; sam on wie o tym, że w doczesności zadowolenia nie znajdzie, że nigdy siebie samego nie zadowoli:

„Pochlebstwem ty mnie nie okłamiesz,  
Bym w sobie miał upodobanie,  
Życia mojego dzień przełamiesz,  
Nim mnie rozkoszą zwiedzisz, panie —  
Tak, trzymam zakład...”

A wreszcie moment trzeci: zmysł dla rzeczy wzniosłych, dla czystości, piękna, prawdy i dobra. Zmysł ten objawia się w szczerzej miłości dla Małgosi, do tego czystego, prostego, pokornego dziecka natury; występuje on w rozkoszowaniu się pięknem, w przyjemności w badaniu przyrody i dziejów, wreszcie w żądzy czynu i działania i w od wrotnej jej stronie, w wstręcie do biernego, stępnego używania — „używanie zamienia nas w ludzi podłych”. Jako wiecznie dążący w górę, jako nigdy nie zadowolony używaniem, wyrwa się Faust spod władzy diabła, mimo jego słusznych tytułów prawnych. Popęd ku wyży silniejszy jest od popędu ku nizinom.

Niezadowolenie Fausta to druga komplementarna zmiana, dokonana przez poetę w tradycyjnym materiale. W księgach faustowskich z zadowoleniem trawi Faust życie na zgotowanych mu przez diabła ucztach i w towarzystwie dziewczek i dopiero wówczas popada w rozpacz, kiedy się zbliżył jego koniec. Faust Goethego gardzi tą strawą, pozbawił go też poeta owych sztuczek czarnoksiężskich, wykonywanych przez legendowego Fausta z całym aparatem rozmaitego komedianstwa i sowizdrzalstwa; we wszystko to ubiera poeta Mefistofelesa. Pozostał mu tylko potężny popęd poznania i dodana do tego żądza wielkiego czynu. — Są to te same dwie zmiany, które i Lessing wprowadził do swego dramatu o Fauście; wiek ośmnasty nie mógł już ani sobie pomyśleć diabła, który by opanował pełnego górnych pragnień ducha ludzkiego, ani go znieść. Tak więc poeta podniósł człowieka, a poniżył diabła, tak że ten musiał przegrać stawkę.

Mimo to, jakeśmy już zaznaczyli, ocalenie Fausta jest dla nas pewną niespodzianką. Nie można się opędzić uczuciu, że Mefistofeles niezupełnie pozbawion jest słuszności, skarżąc się przy końcu, iż mu zabrano rzetelnie zdobyte prawo. Faust powinien się był wewnętrznie oczyścić, jak Małgosia, albo przez wielkie, w dobrowolnej skrusze poczęte cierpienie, albo za pomocą wielkiego ofiarnego czynu. Na tym wszystkim mu zbywa, gdyż i ostatnia jego działalność, budowanie tam i grobli, jakkolwiek chwalebne, nie posiada właściwie oczyszczającej siły; do ostatniej chwili pomaga mu w tym diabeł, jako jego sługa. Faust więc został ocalony nie dzięki własnej zasłudze i godności, lecz zupełnie według zapatrywań Kościoła: zbawia go Łaska. I tak też przedstawia to poeta, tylko że odkupienie przez krew Chrystusa i sprawiedliwość zastępuje pociągającym nas pierwiastkiem wiecznej kobiecości, zbliżając się w ten sposób do pojęć katolickich, które dzięki poetycznym przymiotom zalecały się pocie pod każdym względem.<sup>94</sup>

<sup>94</sup>Z paraliipomenów do aktu V (Loeper, wydanie Hompla, XII. 232; Strehlke, *Paraliipomena do „Fausta”* Goethego str. 133 i n.) wynika, że Goethe miał zamiar rzecz tak przedstawić, ażeby diabeł na tamtym jeszcze



Z drugiej strony ocalenie Fausta niezupełnie odpowiada wymaganiom wiary kościelnej; umiera bez skruchy i pokuty. Byłoby dla poety niewątpliwie łatwo liczyć się nieco więcej z wyobrażeniami Kościoła. Mógłby mu być kazać umierać przynajmniej w miękkim usposobieniu skruchy. Najbliższy w tym celu motyw znalazłby w gwałtownej śmierci owych dwojga starców. Ale Faust przechodzi nad tym do porządku z samym tylko wyrazem niezadowolenia; pomiędzy czterema szarymi kobietami znajduje się nie skrucha, lecz wina, ale ta nie ma przystępu. W wyraźnych, surowych słowach rezygnuje Faust już w bramie śmierci z bytu pozaziemskiego:

„Nad kulę ziemską nic mi już nie trzeba,  
Dla nas zamknięty jest widok do nieba;  
Kiep, kto tam szuka drogi dla swych oczu,  
Chcąc równych sobie znaleźć w nadobłoczu.  
Stać mu na miejscu i patrzeć po ziemi!  
Świat wita dzielnych słowy przyjaznymi”.

Widzimy, że prometejski to nastrój, lecz nie w nastroju Prometeusza pojedynanego zęgan się Faust ze światem. Nastrój przy końcu faustowskiego poematu nie był własnym nastrojem życiowym Goethego; nastrój ten był daleko uleglejszy — i to nie tylko w dniach starości — daleko mniej negatywny wobec wiary zarówno w Boga i władzę potęg niebieskich nad nami, jak i w dalsze życie i dalszą działalność po śmierci<sup>95</sup>. Niewątpliwie zatem miał on z góry powzięty zamiar kazania Faustowi umierać bez pokuty i bez wiary, ażeby dopiero tam ostatecznie znalazł oczyszczenie. Chciałbyż się on sprzeciwić oficjalnemu, kościelnemu pojęciu o potrzebie zbawczej siły skruchy na łożu śmierci? Lekceważył sobie wartość samej skruchy; czyn poprawia, nie skrucha. Jak w pierwszej części kazał Fausta z przeżytej grozy uleczyć elfom, bez jego przyczynku („święty, czy zły, żał im tego nieszczęśliwca”), tak teraz każe aniołom niebieskim, z pominięciem skruchy i pokuty, uświęcić jego duszę i do wiecznej powieść ją chwały. Pragnął *snac*<sup>96</sup> powiedzieć, że człowieka o dążeniach poważnych i tęgiego w czynach (miał on tutaj zapewne takich mężów na myśli, jak Fryderyk Wielki lub Karol August) Pan Bóg odepchnąć nie może i nie odepchnie, choćby człowiek ten nie starał się, według szematu kościelnego, o zmazanie swych win za pomocą skruchy i wiary. Łaska boża swobodniejsza jest i większa, niż łaska ludzka, którą wyżebrać można przez skruchę i uległość; Bóg udziela swej łaski i nie proszony. Dopiero tam otwierają się oczy Faustowi; mówi on też, modląc się w obliczu nieba:

„Zwróćcie oczy w miękkiej skrusze  
Ku zbawczej żrenicy,  
Aby wdzięczne wasze dusze  
Siadły po prawicy.  
Každy czyn wasz, każde słowo  
Cną niech służbę czyni;

świecie procesował się o prawo do duszy Fausta, że jednak proces ten przegrał wskutek interwencji Chrystusa, namiestnika państwa. — Sam on zresztą mówi bardzo wyraźnie, że w całym pojęciu końca powodował się wyobrażeniami kościelnymi o Odkupieniu. (*Rozmowy z Eckermannem*, 6 czerwca 1831). Wiersze: „Od zła ocalon już na wieki/ Cnych duchów świata członek szczerzy;/ Zbawcze my zawsze mamy leki/ Dla tych, co w górne dążą sfery./ A jeśli jeszcze miłość święta/ Zabierze udział w zbożnym dziele,/ Anielskie przyjmą ich panięta,/ Radosne sprawią im wesele. —” Otóż wiersze te nazywa poeta kluczem do ocalenia Fausta, zupełnie zgodnie z naszymi wyobrażeniami religijnymi, według których „dostępici możemy zbawienia nie tylko dzięki naszej własnej sile, ale za pośrednictwem łaski bożej». Wynikałoby z tego, że własnego sądu Fausta o tym, co życiu nadaje wartość, nie mamy prawa tak bez niczego uważać za sąd poety: tylko usilna praca nadaje wartość życiu. Wielki badacz Goethe nie mógł zapewne tak przemawiać. W całym życiu i we wszystkich jego czynnościach, w wesołym używaniu i w skrzętnym tworzeniu, w kontemplacji i twórczym czynnie spoczywa wartość bytowania ziemskiego. I w życiu Fausta nie można skreślić ani jednego z tych czynników, żadnemu z nich nie można wyłącznej przypisywać wartości, jakkolwiek on sam w każdym momencie życia dopatruje się wartości absolutnej w czynniku, w danej chwili dominującym — jest to przymiotem uczucia w przeciwieństwie do refleksji. [przypis autorski]

<sup>95</sup>Zwracam uwagę na znakomitą książkę E. Filtscha, *Religijny rozwój Goethego* (1894). W subtelny sposób wykazuje tutaj autor zasadniczy, mimo rozmaitych wahań, trwały nastrój religijny poety. Porównaj także K. Sell, *Stanowisko Goethego wobec religii i chrześcijaństwa* (1893). [przypis autorski]

<sup>96</sup>*snac* a. *snadz* (daw.) — widocznie. [przypis edytorski]

Łaski, Panno i Królowo,  
Matko i Bogini!”

Wracając do Mefistofelesa, widzimy, że dramat kończy się dla niego wielką klęską. Jest on też wielce przygnębiony, ostatnie jego słowa, to wyrazy niepohamowanego gniewu.

„Skarb mi skradziono jedyny, wspaniały —  
Podstępne ręce duszę mi zabrały,  
Sprzed nosa wzięły nabytą zastawem...  
Do kogóż pójdę żalić się z swym prawem?  
Kto mi je zwróci? Ej! Na stare lata  
Srodze skarcono imci pana-brata!  
Alem zasłużył! Ostatni kiep ze mnie!  
Tyle zachodu i wszystko daremnie! —”

Z tego punktu widzenia otrzymuje poemat charakter komedii, której bohaterem Mefistofeles: przedsięwzięcie jego pozyskania Fausta, jakkolwiek chytrze zamierzone i wielkie z początku, ostatecznie całkiem chybia celu; przegrywa zakład, proponowany Panu z taką pewnością, i odchodzi „w przeszywającym poczuciu swojej nicości”. Figura jego otrzymuje w ten sposób przymieszkę krotocwilnej<sup>97</sup> komiki, która ją łagodzi i czyni z niej motyw pod względem dramatycznym pożyteczniejszy. Jest to wprawdzie chłystek bezdennie podły i zły, ale zarazem dowcipny i kuty na cztery nogi, ostatecznie jednak widzimy w nim „głupiego diabła”, tak jak go lubią przedstawiać średniowieczne historie diabelskie, koniec końcem wywiedzionego w pole. I on sam świadom jest tego, w ciągu całego poematu ma on napady humorystyczno-ironicznej pogardy dla samego siebie. Tak przede wszystkim przy końcu:

„Niedobrze ze mną! Hiobowa męka!  
Od stóp do głowy wrzody! Człek się lęka  
Samego siebie, lecz wraz najgorętsze  
Czuje tryumfy, przejrzawszy swe wnętrze!”

Ale na pytanie, co zacz on, przedstawia się Faustowi, zaraz na początku, jako część owej mocy, co pragnie, „by było najgorzej, a zawsze tylko samo dobro tworzy”. A do tej zagadki dodaje zaraz objaśnienie, co prawda nazbyt otwarcie, że wszystkie jego z amiary, aby dokuczyć światu wylewami, burzami, trzęsieniem ziemi i pożogą, spełzły na niczym:

„Z podłą hołotą tych zwierząt i ludzi  
Juścić ja, widać, nie poradzę sobie!  
Tylum uśmiercił, tylum złożył w grobie,  
A w nowych żyłach nowa krew się budzi!  
Tak bez ustanku! Oszaleć by można!...”

Tak więc spektator<sup>98</sup> tej wielkiej komedii ma od samego początku tę jedną pewność: cokolwiek się stanie, ostatecznie źle być nie może. Pod wpływem piekielnego towarzysza może Faust niejedną fałszywą kroczyć drogą — „człowiek błądzi, dopóki dąży” — w końcu jednak opamięta się, a diabeł będzie musiał przyznać ze wstydem:

„Szlachetny człowiek w swym dziwnym popędzie  
Zawsze szlachetnej drogi świadom będzie”.

Tak, szatan sam należy ostatecznie do sług Pana, i on, służąc wbrew swojej woli, boskie popierać musi cele; w prologu zjawia się też na uroczystości Niebieskiego Dworu i miesza się w tłum „czeladzi”. Bóg może oto rozmaitych potrzebować służebników; jako kusiciel do złego, daje szatan człowiekowi sposobność, ażeby swobodnie, całą swą istotą

<sup>97</sup>krotocwilny (daw.) — żartobliwy. [przypis edytorski]

<sup>98</sup>spektator (z łac.) — widz. [przypis edytorski]

i wolą decydował się na służbę Pańską. Jak ongi Hiob, tak teraz Faust oddał się dzięki szatanowi od Boga, w końcu jednak oddaje Mu się zupełnie. Dobro może tylko w walce ze złem wydoskonalić się wewnętrznie.

Poemat byłby zatem wielkim hymnem na cześć Boga. Potęga i majestat Boga, w prologu wielbione przez aniołów w dziełach przyrody w jej wiecznym pochodzie, występują teraz na nowo i przedziwnie w prowadzeniu człowieka i rodu ludzkiego. Mimo labiryntowo-błędnego biegu życia, albo właśnie przez niego wybija się boski rdzeń istoty ku wewnętrznej doskonałości; połączenie z pierwiastkiem bożym, powrót do pierwotnego źródła, oto cel ducha mimo wszystkie błędzenia i zamącenia: *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*<sup>99</sup>. Poemat kończy się tym hymnem na odkupienie przez miłość, idącą z góry, na odzyskanie tego, cośmy pozornie stracili, na odzyskanie królestwa piękna, dobra i wieczystej szczęśliwości. Używając formuły wiary religijnej, tematem utworu byłaby potęga grzechu i większa potęga miłości bożej. Stara legenda faustowska, powstała w wieku 16. w czasie największego opanowania ziemi przez wiarę w diabła, każąca diabłowi wygrywać partię, została tutaj przetworzona w kierunku powszechnego Odkupienia, wyrosłego na gruncie ewangelii, na gruncie wesołej nowiny o przewyciężeniu królestwa szatana przez królestwo boże, jakkolwiek w tej formie nie zaliczono jej pomiędzy artykuły wiary.

### 3.

Spróbujmy myśli te przenieść z języka poezji i religii w język prozy filozoficznej; naturalnie nie w mniemaniu, jakoby w ten dopiero sposób można było wypowiedzieć to, co stanowi istotę poematu; prawdziwa poezja, tak samo jak życie, nie może być pochodną ilustracją myśli filozoficznych. Ale jak życie daje nam powód do zastanawiania się nad nim, tak samo i poezja. W tym sensie możemy więc powiedzieć: przedmiot poematu faustowskiego stanowi sprzeczność i walka dwóch przyrodzonych stron natury ludzkiej: duchowo-moralnej i zmysłowo-pożądlivej. Ta druga pcha nas w kierunku zmysłowej rozkoszy i zmysłowego nasytu, stara się ona unikać trudu, walki i cierpienia. Tamtą zaś nęcą wzniosłe pojęcia o godności ludzkiej i ludzkim przeznaczeniu; wiodą one do pracy, do walki, do poświęcenia się za idee i ideały. Dwom tym stronom natury ludzkiej odpowiadają dwie formy poglądu na życie i filozofii moralnej: idealizm etyczny i etyczny materializm. Tamten widzi zadanie życia w rozwijaniu i używaniu sił naszej istoty duchowej; życie uzyskuje prawdziwą wartość dopiero w wyswobodzeniu i umartwianiu ducha, w oddawaniu zmysłowej strony naszej istoty i natury w służbę rozsądku i w przygotowywaniu jej do tej służby. Etyczny ten idealizm zmienia się w idealizm metafizyczny; wydaje on z siebie wiarę w absolutne znaczenie dobra w świecie, wiarę w Boga i pierwiastki boże; materializm etyczny widzi natomiast największe dobro w zadowoleniu naszej istoty zmysłowej, w sytej błogości popędów; inteligencja czy rozum jest dla niego środkiem czy narzędziem do tego celu: a i obyczaj i obyczajność sprowadza on do użyteczności dla utrzymania i zadowolenia naszego zmysłowego, pożądlivego „ja”; zlewa się on z materializmem metafizycznym, z mniemaniem, iż rzeczywistość jest bezmyślną igraszką bezmyślnych potęg, z ateizmem.

Mefistofeles to ucieleśnienie tego materializmu etycznego. Przedstawia on nie tylko zmysłowo-zwierzęcą stronę natury, ale także zasadę; jest on inkarnacją właśnie owej przewrotnej zasady ponizania ducha do służby zmysłowych popędów. Zmysłowość jako taka jest naturalną; jak w ogóle natura jest czymś rzeczywistym i jako taka ani złą, ani dobrą, tak samo natura w człowieku: zmysłowość i jej popędy nie są zdrożnością. Dopiero wywrócenie rzeczy, zasadniczo podporządkowujące niższemu to, co jest wyższe, poddające ducha w służbę zmysłowości, stanowi istotę złej woli. Wcieleniem tej przewrotności jest Mefistofeles. Pierwiastek duchowy, inteligencja, to znaczy jego filozofia do podwójnego służy mu celu: nasamprzód do potęgowania popędów zmysłowych za pomocą wyrafinowania, przede wszystkim chuci cielesnej. W tym kierunku poucza Fausta; on sam nie posiada właściwie żadnej zmysłowości, jest tylko duchem, używanie dla siebie widzi w rozkoszy uwodzenia ludzi do przewrotności; właściwie używa on tylko na

<sup>99</sup>*inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* (łac.) — niespokojne jest nasze serce, póki nie spocznie w tobie. [przypis edytorski]

spirytualnym pierwiastku grzechu. Z drugiej strony rozum służy mu tylko do tego, aby za pomocą sofisterei przechodzić do porządku nad wszystkim, co wyższe i wznioślejsze; bystrością swą, dowcipem i doświadczeniem światowca posługuje się on jedynie w tym celu, ażeby sprawy ludzkie z odwrotnej pokazywać strony; w gruncie rzeczy wszystko kończy się tylko na tym, *ut ventri bene sit et iis, quae sub ventre sunt*<sup>100</sup>. Napis grobowy Sardanapala, skomponowany przez jakiegoś Greka na cześć króla żarłoków i lubieżników, mógłby mieć Mefistofelesa za autora:

„Moimli to jest, com wypił com zjadł, com użył w miłości —  
To, co poza tym, niech wielkim dla innych będzie, nie dla mnie”.

Faust natomiast rzeczywistym jest człowiekiem; są w nim obie strony natury ludzkiej. Dwie dusze, jak mówi, mieszczą się w jego piersi:

„Jedna się trzyma padolnego świata,  
Lepiąc się k'niemu z surową miłością,  
Draga przemocą z jego mgieł ulata  
Ku wielkich przodków ponadziemskim włościom”.

Przeżywa on w sobie to, co w sprawie poglądu na świat skonstruowała filozofia średniowieczna, trzymając się myśli platońskich i chrześcijańskich: człowiek, półzwierzę, półanioł, stoi pomiędzy dwoma światami, górnym i niższym, pomiędzy *mundus coelestis*<sup>101</sup> i *mundus infernus*<sup>102</sup>. Oba roszczą sobie do niego prawo, ku obum go ciągnie. Ziemskie jego życie to walka tych dwóch znajdujących się w nim tendencji, walka, będąca zarazem walką, którą poza nim toczą o jego duszę potęgi wyższe i niższe. Potęgi niebieskie i piekielne, duchy wyży i demony przepaści, z nieustanną uwagą i czynnym współudziałem towarzyszą walce tych ku górze lub ku nizinom zwróconych tendencji jego natury. Pojęć tych użył Goethe dla swego poematu jako scenerii. Spór pomiędzy niebem a piekłem o duszę Fausta, toczący się w piersi Fausta, wahający się naprzód to w tę, to w ową stronę, ostatecznie jednak zakończony zwycięstwem pierwiastku bożego.

I teraz możemy zasadniczą myśl poematu w następującej wypowiedzieć formule: dobro silniejsze jest od złego; duchowo-moralna strona natury ludzkiej silniejszą jest aniżeli strona zmysłowo-pożądliva i jej sofistyka. To jest przynajmniej wynik normalny; antropologia mefistofeliczna, dowodząca inaczej, nie ma słuszności.

Widzimy to na dwóch typowych przypadkach. Małgosia posiada moralność obiektywną, posiada przyrodzony, nie wyrozumowany, ale przez obyczajność i wiarę wytworzony zmysł dla piękna i dobra; zmysł ten z pewnym wiedzie ją instynktem do poznania zła i do pogardy dla niego. Jeżeli mimo to zakaziła się nieczystością, rychło nieczystość tę z gorzkim odczuwa bólem i wyrzuca ją ze siebie.

W przedziwnej postaci Małgosi ucieleśniły się poglądy Goethego na istotę kobiecości, cześć jego dla nieskazitelności pierwiastku kobiecego. Małgosia z instynktowną nienawiścią gardzi Mefistofeilesem; sam jego widok zadaje cios jej sercu. Istota kobiety to przeciwieństwo wszelkich srogich, niszczących wpływów, to ideał chroniący od buntu, zniszczenia i negacji, które w życiu mężczyzny tak znaczną odgrywają rolę. Życie kobiety to nie pycha, walka, niewiara, pogarda, ale pokora, miłość, wiara, cześć. I dzięki temu staje się kobieta moralną substancją mężczyzny, wiecznym źródłem żywota.

Co innego Faust, mężczyzna. Odrywa się on od substancji powszechności i przeciwstawia się jej jako indywidualium. Obok wzniosłych sił duchowych, ma on w sobie namiętne, gwałtowne żądze, bezmierne pragnienie rzeczy najwyższych i najgłębszych, a do tego wszystkiego posiada jeszcze bystry, chłodny rozsądek, z sceptyczną refleksją witaający życie i jego sprawy. I tym właśnie rozsądkiem jest Mefisto, którego poeta daje za nieodstępного towarzysza Faustowi.

<sup>100</sup>*ut ventri bene sit et iis, quae sub ventre sunt* (łac.) — aby dobrze było brzuchowi oraz temu, co znajduje się poniżej brzucha. [przypis edytorski]

<sup>101</sup>*mundus coelestis* (łac.) — świat niebiański. [przypis edytorski]

<sup>102</sup>*mundus infernus* (łac.) — świat piekielny. [przypis edytorski]

Wszystkie szydercze przymówki Mefistofelesa to refleksje, za pomocą których usiłuje mieszkający w własnej piersi duch nihilizmu, karmiony nastrojem negatywnym, stłumić, zwalczyć jego dążenia podniosłe: poznanie, prawda, dobra duchowe to nic; użycie, posiadanie, moc i władza, przeparcie swojego ja, któremu te pierwiastki przeszkadzają, to dopiero właściwa jest rzeczywistość. Obyczajność, wiara, niewinność to historie nianiek, przez księży i filozofów podniesione do znaczenia dogmatu i metafizycznych kanonów. Natura nic o tym nie wie; przemawia językiem popędów i te są prawdą i rzeczywistością; jeżeli więc Bóg stworzył naturę, no, to dość wyraźnie wskazał nam drogę:

„Bóg, co stworzył chłopca i dziewczynę,  
Poznał od razu zadanie jedyne,  
Że trzeba ludziom i sposobność stworzyć...”

A cóż dopiero skrucza i wyrzuty sumienia — to istna głupota: ale nie pierwsza! Taki to bieg świata. Cóż sobie będzie z tego robił silny mąż, nadczłowiek, że mu tam przypadkiem zaszło drogę jakieś stworzonko i nie uszło bez szwanku!

Atoli sataniczny nastrój wnętrza jego nie zdoła w nim przytłumić lepszej istoty. Nie umie wpaść w niego ani zamilowania w pośledniejszych rozkoszach zmysłowych, ani też nic zapobiec nie zdoła, ażeby stosunek do Małgosi, tak lekkomyślnie nawiązany z początku, nie przerodził się w prawdziwą i głęboką miłość. A potem z siłą budzi się w nim żądza badania, tęsknota do piękna, miary i ładu, pęd ku twórczej, owocnej, trwałej, powszechnemu pożytkowi poświęconej działalności. Tak więc utrzymuje się i zwycięsko się wznosi w górę pierwiastek w istocie Fausta, zwrócony ku Bogu i boskości. Na mefistofelesowskie „nie” jego właściwe i prawdziwe ja odpowiada ostatecznie silnym „tak”: świat i dusza ludzka nie wyszły z rąk diabła i nie są dla diabła, niszczyciela i kłamcy, ale stworzone zostały przez Boga dla Boga.

*Tomasz Carlyle*<sup>103</sup>, wielbiciel i interpretator Goethego, opowiada w swoim *Sartor Resartus* o pewnym wewnętrznym doświadczeniu, od którego datuje się w nim początek nowego życia. Czując się nieszczęśliwym, biednym i wyklętym, szedł on pewnego razu, jako młody człowiek, w jeden z dni upalnych, brudną i gorącą drogą z Edynburga do Leith. „Wtem naraz błysnęła mi idea, i zapytałem się: czego ty się właściwie obawiasz? Czyż wieszcznie będziesz jęczał i skomlał, ty wstrętny dwunożniku? Jakaż może być ostateczna suma tego, co cię czeka? śmierć? I owszem, dodaj do tego jeszcze wszystkie katusze Topheta (ołtarza Molocha w dolinie Hinnom) i wszystko, co człowiek albo szatan na twoją zgubę wymyślić lub uczynić może! Nie masz serca? Nie umiesz-li znieść wszystkiego, cokolwiek spotkać cię może i, dziecię wolności, jakkolwiek wyklęte, samego Topheta rzucić sobie pod nogi, i deptać go, podczas tego, gdy cię pożera? Tak we wszystkie zakątki mojego wnętrza wniknął chcący mną zawładnąć piorunny głos wieczystego „nie”, i oto wszystka moja istota wyprężyła się w swym całym przez Boga stworzonym majestacie i z naciskiem założyła przeciw temu protest. Wieczyste „nie” mówiło: Patrzaj, jesteś bez ojca, bez domu, a i wszechświat jest moim (szatana); a na to odrzekło wszystko me wewnątrz: Nie należę do ciebie, jestem wolny i nienawidzę cię na wieki<sup>104</sup>. To wrażenie, skupione w jedną bohaterską chwilę, stanowi sumę życia Fausta.

I teraz, filozofując dalej w myśl poematu o istocie złego, możemy powiedzieć: Zło, przedstawione nam tutaj jako coś bezsilnego i ostatecznie odepchniętego, wzgardzonego, jest w istocie swojej w ogóle czymś negatywnym, nieistniejącym, ale nie czymś, co istnieje pozytywnie. Zło nie jest rzeczywistością samą w sobie, ale tkwiącym w rzeczywistości przeciwieństwem tej rzeczywistości. Nawiązując do myśli platońsko-arystotelicznych, odżytych znowu u Augustyna, a inaczej u Spinozy i Leibniza, możemy też powiedzieć tak: Rzeczywistością jest dobro, rzeczywistość i doskonałość (*realitas* i *perfectio*) zlewają się w jedno. Zło występuje tylko jako forma braku czegoś, co nie istnieje, (*privatio*, *στειρησις*), ale nie jako coś istniejącego.

<sup>103</sup>Carlyle, Thomas (1795–1881) — szkocki satyryk i eseista, a przede wszystkim historyk i filozof historii, popularyzator i jeden z twórców swoistej historiozofii zwanej heroizmem. Wzbudzał kontrowersje jako społeczny komentator i miał duży wpływ na myśl prawnicową w epoce wiktoriańskiej. Dzieła: *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii, Sartor Resartus*. [przypis edytorski]

<sup>104</sup>Sartor Resartus, na język niemiecki przełożył i życiorysem opatrzył Tomasz A. Finter. 1882. T. II. Str. 145 i nast. [przypis autorski]

Poeta wskazuje niejednokrotnie na takie pojęcie rzeczy. Tak na samym zaraz początku wkłada w usta Mefistofelesa następujące słowa co do jego własnej istoty: „Jać jestem duchem, który zawsze przeczy”; albo zaraz dalej: „Nic, któremu przedstawia się „coś””. A w rozmowie z Eckermannem<sup>105</sup> o istocie demoniczności (2 marca 1831) odpowiedział Goethe na pytanie Eckermanna, czy i Mefistofel nie posiada rysów demonicznych?: „Nie, Mefistofel jest istotą zbyt negatywną, pierwiastek demoniczny zaś objawia się w czynności absolutnie pozytywnej”. I rzeczywiście, na tym całkowicie mu zbywa; nie posiada żadnej siły twórczej, nie umie dokonać nic rzeczywistego, nie umie nawet przyrządzić trunku w kuchni czarownic:

„Wprawdzie ich tego czart nauczył,  
Ale przyrządzić sam nie umie”.

Tylko pasożytniczo zagnieżdżony się w człowieku, zyskuje zły duch, także według wiary ludowej, zdolność czynienia czegoś rzeczywistego, za pomocą czarodziejstwa i czarownic. Z siebie samego wysnuwa Mefistofeles zawsze tylko mamidła. Bóg płodzi rzeczywistość, szatan, małpi jego naśladowca, stwarza li<sup>106</sup> pozór. Od piwnicy Auerbacha aż do bitwy, którą wygrywa dla cesarza (II. akt IV) olśniewa wirtuozostwem w sztuce oślepienia i tumanienia, jako czarodziej pozoru. A jak rzeczywistości stworzyć nie może, tak też i zniszczyć jej nie zdoła. Sprawia zamieszanie, uwodzi, niszczy wgardliwymi przemowami, w rzeczywistości jednak tego, jak mówi opryskliwie, „niezdarne go światu” zniweczyć nie może. Próbuje to nieustannie, ale zawsze doznaje rozczarowania. Tak więc zły jest niczym, jest czymś nieistniejącym.

Ale w jakim sposobie zły na świat przychodzi, jeżeli w rzeczywistości jest niczym? Dałoby się może w myśl poety odpowiedzieć na to: dzięki świadomości ludzkiej, która z natury lubi się obracać w sprzecznościach. Myślenie boże leży poza sprzecznościami, ale dla myślenia ludzkiego, dla ludzkiego czucia i sądu forma sprzeczności stanowi granicę, od której uwolnić się nie zdołasz. Nie możemy sobie pomyśleć bytu bez niebytu, „tak” bez „nie”, czynników pozytywnych bez negatywnych, zestroju bez rozstroju, życia bez śmierci, rozkoszy bez bólu, piękna bez brzydoty, a więc i dobra bez zła. Pierwiastek pozytywny, pierwiastek tego, co jest, rzeczywistość, dobro subsystuje samo w sobie, jak cień nie odstępował go jednak pierwiastek negatywny, to, czego nie ma, zło.

„Natura może sobie być, jaką chce, diabeł był przy jej stworzeniu, to jego punkt honoru” — powiada Mefistofeles w roztrząsaniach kosmogonicznych w akcie czwartym części drugiej; bez gwałtu i zniszczenia nowej budowy nie stworzymy — oto jak zaznacza on logiczno-metafizyczną konieczność zła.

Pod pewnym względem możemy tę logiczno-metafizyczną konieczność przemieniać także w konieczność teologiczną. Przeciwnieństwo jest dla rzeczywistości niezbędne, jest ono twórczą zasadą postępu. Wypowiada to Pan w prologu w niebie odnośnie do świata ludzkiego:

„Działalność człeka łatwo się ucisza,  
Bez względu na spokój wnet, jak sen, go zmorzy.  
Przeto mu chętnie dałem towarzysza,  
Co go podnieca, jako diabeł, tworzy”.

W przeciwnieństwie uświadamia rzeczywistość swą istotę; przeciwnieństwo sprawia, że jest ona sobą. Najwidoczniej dzieje się to w świecie moralnym: w złym nabiera dobro świadomości i pewności siebie. Tak jest z Małgosią; dzięki upadkowi dochodzi ona do świadomości swej istoty i dopiero przez pokutę i skruchę wznosi się na wyższy stopień czystości moralnej i doskonałości; w tej chwili znalazła ochronę przed pokusami nieczystymi na zawsze. A równocześnie dzięki upadkowi swemu nauczyła się tego, czego przedtem nie знаła, miłosiernej, przebaczącej miłości: „Jakżeż ja mogłam tak uporczywie krzywdzić!” Tę twardą sprawiedliwość wobec nas samych, sprawiedliwość moralnego człowieka według utartych wyobrażeń ujawnia brat, w konturach najwyraźniejszych,

<sup>105</sup>Eckermann, Johann Peter (1792–1854) — poeta niemiecki, znany jako autor *Rozmów z Goethem*. [przypis edytorski]

<sup>106</sup>li (daw.) — tylko. [przypis edytorski]

w owych surowych obelgach, którymi, umierając, dręczy siostrę. A wreszcie, jak to wiadać z jej modlitwy w końcowej scenie części drugiej, znalazła ona sama w uzyskanym przebaczeniu miłosierdzia bożego wyższy stopień szczęśliwości, aniżeli błogie poczucie naturalnego zdrowia moralnego. I oto pojmujemy słowo ewangelii, że w niebie większa panuje radość z powodu jednego pokutującego grzesznika, aniżeli z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy pokuty nie potrzebują. Przez grzech prowadzi droga do zbawienia, do zupełnej swobody, pewności siebie i szczęśliwości. Tak samo i Faust zyskuje świadomość swej istoty i swej drogi w orientowaniu się w przeciwieństwie. Przy podłości poznaje dopiero czystość, dzięki brzydocie i karykaturze rozumie piękno, przez absurd i bezsens dochodzi do pojęcia prawdy i rozsądku; na rozleniwiałym używaniu uczy się dążenia do czynu, na bezmyślnym niszczeniu poznaje dopiero prawdziwą istotę i wartość działalności twórczej. Potrzebuje on dużo czasu do tego, więcej, aniżeli Małgosia, ponieważ istota jego tak nieskończenie jest bogatszą, wszechstronniejszą, bardziej skomplikowaną; w osobie swojej musi przebywać to wszystko, co przebywa cała ludzkość. Dlatego też przy końcu mówi się o nim: „Lecz ten się uczył, dziś nas uczyć będzie”. Przeszedł wszystkie nieskończone drogi życia, proste i błędne, i w ten sposób wniknął lepiej w ich treść, aniżeli człowiek, który w życiu na prawym pozostał torze.

To samo, co widzimy w życiu pojedynczym, ta potrzeba pierwiastków przeciwnych, zjawia się także w wielkich dziejach świata; przeciwieństwo jest niezbędnym czynnikiem rozwoju. W przeciwieństwie orientuje się co do swej istoty każdy kierunek duchowy. Przeciwieństwo prowadzi go w drodze re akcji do zupełnego rozwoju jego istoty. Naród żydowski uzyskał świadomość siebie przez pogaństwo, pogaństwo w nim i poza nim, naród helleński przez barbarzyństwo. A czyż możemy wyobrazić sobie nasz świat bez podobnych przeciwieństw i sprzeczności? Cóż by nam pozostało, gdyby znikły wszelkie różnice społeczne, polityczne, religijne, filozoficzne? Nienawidzą i zwalczają się wzajem; ale bez walki nie ma życia. Bez walki z przeciwieństwem wszelka treść duchowa słabnie i gnuśnieje. Prawdy ogólnie uznane są nudne; ogólnie uznana forma w sztuce i poezji zmienia się w konwencjonalny szablon. Przeciwieństwo oddziałuje pobudzająco, wyzywająco, nowe wywołuje siły. Przypomnijmy sobie czasy młodości Goethego: zasady oświecenia odniosły zwycięstwo i zaczęły już zasypiać na zdobytych laurach; świat stał się tak rozsądny, tak jasny, tak utylitarny, że dla oświeconego umysłu nie było w nim żadnych tajemnic. I oto geniusz narodu niemieckiego spłodził ową młodość, która naporem i burzą przełamała granice spokojnego filisterskiego życia Nicolaiów i Gottschedów. A czyż w dzisiejszej chwili nie doczekaliśmy się tego samego? Zgnuśniał zadowolony z siebie klasycyzm, mniemający, że sam posiadał idealizm i piękno; i oto zjawiał się tak zwany naturalizm, wypowiadając wojnę konwencjonalizmowi, wyobrażeniom ogólnie uznanym, istniejącemu pięknu przeciwstawiając to, co się dotychczas wydawało niesłychanym i niemożliwym, pierwiastek brzydoty i okropności. I mamy znowu ruch i życie. Da się i tutaj zastosować słowo, przez Goethego włożone w usta Mefistofelesa, dotyczące pijanego najświeższą nowością, romantyczną filozofią i poezją oszołomionego bakalarza, reprezentującego burzliwą młodość, nowym prądom oddaną młodość:

„Z moszczu, choć dziwnie pieni się i burzy,  
Będziemy przecież mieli w końcu wino”.

I świat niemniej potrzebuje wielkich historycznych form życia, państwo i Kościół potrzebują walki, przeciwieństwa, rewolucji. Gdy kościół rzymski całkowicie zapanował nad światem, gdy wiarę jego uznano za bezwarunkową, gdy kler zaczął używać swej władzy i potęgi, wówczas skostniał wewnętrznie, stał się twardym, chciwym władzy, sytym i leniwym. Wielka burza, wszczęta przez Lutra, wyswobodziła siły i nowe spowodowała — po obu stronach — życie religijne. Podobnym był także skutek wielkiego przewrotu politycznego, który na schyłku wieku ośmnastego zburzył dawny dynastyczny ustrój państwowy nasamprzód we Francji, a potem w całej Europie: na ruinach świeże zakwitło życie. W ten sposób to, co się nazywa zniszczeniem — Goethe dopatruje się tego i w rewolucji francuskiej, która mu zresztą była wstrętną — staje się warunkiem nowego, płodnego życia. Jak w życiu przyrody śmierć, według wyrażenia Goethego, jest

środkiem, użytym przez przyrodę do uzyskania pełni życia, tak przewrót, rewolucja, służą jej za środek do podniesienia żywotnego, różnorodnego życia dziejowego.

Wynika stąd, że pierwiastek wrogi, niszczycielski, zło, należy do rzeczywistości, nie mogła ona istnieć bez „tamtego”; mówiąc z Arystotelesem, jest to „niezbędny wynik założenia”; ten świat, to życie, ten ludzki byt dziejowy jeżeli w ogóle miał istnieć, to musi wchłaniać w siebie pierwiastek „tamtego”. Bez przeciwieństwa, bez zła ziemskie dzieje ludzkie byłyby niemożliwe. Niebios tego nie posiadają; dlatego też w niebiosach nie ma dziejów. Życie niebieskie zaczyna się od „Sądu Ostatecznego”, który dzieje zamyka.

Cały więc poemat moglibyśmy też nazwać poetycką teodyceą<sup>107</sup>, usprawiedliwieniem Boga z powodu zła na świecie. Zło i zniszczenie, grzech i niedola są niezbędne: bez nich świata sobie nie wyobrazisz, bez nich też, będąc takim, jakim jesteś, świata byś nie wytrzymał. Pogódź się więc z tym i tocz walkę życia jak mężczyzna; być człowiekiem znaczy być bojownikiem. Istnieje stanowisko poza walką, poza niepokojem powstawania i zanikania, a i poza dobrem i złem; jest to stanowisko wieczystości i wszechjedni; dla Boga wszystkie dysharmonie w jedną wielką zlewają się harmonię. Ty atoli żyjesz na tym świecie, uważaj więc, ażebyś stanął po stronie właściwej, po stronie dobra i rzeczywistości, a nie po stronie nieistniejącego zła.

W jednej z chwil jaśniejszych, w chwili wyższego natchnienia, które i on posiada, wypowiedział Mefistofeles następującą prawdę:

„Zechciej mi wierzyć: li dla Boga  
Ta niepodzielna wzeszła całość;  
On blasków wiecznych ma wspaniałość,  
Gdy nas otacza ciemność wroga,  
Wam zasię dzień i noc jest dany...”

#### 4.

Na końcu chciałbym jeszcze zaznaczyć, jak te myśli z poematu o Fauście wyrosły z poglądu Goethego na świat, a nawet z jego własnej istoty. Zasadniczym rysem w Goethowskim nastroju życiowym jest *wiara w naturę ludzką*. Powiedział on kiedyś odnośnie do swej młodości do Eckermanna: „wierzę w Boga, w naturę, w zwyczajstwo pierwiastka szlachetnego nad złem” (4 stycznia 1824) — słowa te przenikają jako suma jego wiary wszystkie jego zdania o sprawach boskich i ludzkich. Jak powiada dalej, koła religijne, z którymi stykał się w młodości, uważały wiarę tę po prostu za niewystarczającą; oprócz braku wielu innych artykułów dogmatycznych raził jego przyjaciół przede wszystkim brak wiary w absolutne zepsucie natury ludzkiej; zapatrywanie poety nazywali pelagianizmem<sup>108</sup>. Ale Goethe nie dał się wprowadzić w błąd. Jeżeli chrześcijaństwem ma być wiara w absolutne zepsucie w ogóle, a w szczególności w zepsucie natury ludzkiej, to nie może on go uważać za swoją religię, woli on pozostać „zdecydowanym niechrześcijaninem”. Jest to rozstrzygający punkt w jego stanowisku wobec chrześcijaństwa. Chrześcijaństwa negatywnego, lęklivego, bojącego się natury, chrześcijaństwa purytanów, patrzącego podejrzliwie na wiedzę, chrześcijaństwa, które rozkosz, jaką nam daje piękno, zalicza do uciech świeckich, a które tak samo wierzy w Boga, jak w diabła, co więcej, dla którego potęga diabła ostatecznie większą jest, aniżeli moc boża — bo jakżeż w przeciwnym razie mogłaby większa część ludzi pójść na wieczyste zatracenie wbrew woli Boga, a za wolą szatana? — takiego chrześcijaństwa nie znosi i nienawidzi.

A może to też nie jest chrześcijaństwo rzeczywiste, prawdziwe, może to nie jest chrześcijaństwo Jezusa. W jednym z listów do Goethego (17 sierpnia 1795) potrąca Schiller o swoje wyobrażenie o chrześcijaństwie: „Szczególny charakter religii tej polega nie na czym innym, jak tylko na zniesieniu zakonu, kantowskiego imperatywu, na miejscu jego pragnie chrześcijaństwo widzieć swobodną skłonność. Jest ono więc, w swojej formie

<sup>107</sup>*teodycea* — próba uzgodnienia przekonania o dobroci i wszechmocy Bożej z obecnością zła na świecie. [przypis edytorski]

<sup>108</sup>*pelagianizm* — heretycka doktryna, wg której dusza ludzka jest zdolna sama z siebie przewyciężyć grzech, potępiona na soborze efeskim (431). [przypis edytorski]



swobodnej, przedstawieniem pięknej moralności albo uczłowiczeniem pierwiastka świętości, i w tym sensie jedyną religią estetyczną; tym też tłumaczę sobie, dlaczego religia ta znalazła tyle szczęścia u kobiet i że tylko u nich znaleźć ją można w formie znośnej”. Goethe żywo temu przytakuje; chrześcijaństwo bez przymusowej wiary w wszechmoc szatana, bez wymagania, aby poniechać wiarę w objawienie boże w przyrodzie i dziejach, chrześcijaństwo ufności i miłości Boga i ludzi — takie chrześcijaństwo mu się podoba i takie też chrześcijaństwo — jak to pokazują przede wszystkim jego *Lata wędrówek* — umiał on sobie na swój sposób przyswoić. Nie chcemy się przy tym zastanawiać, czy w chrześcijaństwie dawnym nie było więcej sprzeczności z światem i naturą, aniżeli to widział Schiller; każda epoka przyswaja sobie chrześcijaństwo na swój sposób. I będzie to nie tylko prawem każdej epoki, ale także i wolą tego, który „koniec świata” odsunął tak daleko poza oczekiwanie pierwszych chrześcijan.

Na gruncie tego zasadniczego poglądu wyrosło także pojęcie Goethego o istocie zła. Nie ma absolutnego zła, zło nie jest właściwie czymś istniejącym, ale przypadkowym, ograniczonym wyobrażeniem czegoś istniejącego. Już w jednej z recenzji w czasopiśmie „Frankfurter Anzeiger” z r. 1772 znajduje się charakterystyczna pod tym względem zapiska o zapowiedzianym dziele (*Briefe ueber die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung — Listy o najgłówniejszych prawdach objawienia* — wyszłym spod pióra Hallera, a zwracającym się, według słów Goethego, „przeciw dumnym mędrcom naszego wieku, którzy w Bogu widzą coś więcej niżli samego tylko kata haniebnego rodu ludzkiego, który wierzą, że twór jego ręki nie jest potworem, którzy nawet mają odwagę spodziewać się, że On wieczystych kar wymierzać nie będzie”) — otóż w jednej z tych recenzji powiada Goethe: — Niechże się fanatycy namyślą, czy się to zgadza z pojęciem najwyższej istocie twierdzić w duchu przesładowczym, że to, co my według woli Boga mamy uważać za złe czy dobre, jest także złem czy dobrem w Jego obliczu, lub czy to, co dla naszych oczu łamie się w dwa kolory, dla źrenicy bożej nie zlewa się w jeden promień”.

Z wypowiedzianą tutaj myślą, że różnica pomiędzy złem a dobrem nie jest absolutną, że ponad stanowiskiem człowieka może istnieć stanowisko wyższe, z którego różnica ta spada do pojęcia względnego, spotkał się potem Goethe jako z jedną z zasadniczych myśli w *Etyce Spinozy*<sup>109</sup>.

*Bonum et malum*, dobro i zło — mówi Spinoza w dodatku do czwartej księgi *Etyki* — to tylko *modi imaginandi*<sup>110</sup>, pojęcia należące do dziedziny nieodpowiadających przedmiotowi przedstawień, a nie do dziedziny odpowiadających przedmiotowi myśli. Dla filozofii, uważającej wszystkie istnienia za wieczyste skutki wieczystej istoty bożej, istnieją tylko byty rzeczywiste o różnej zawartości moralnej i o różnych stopniach wydoskonalenia. Pojęcie zła powstaje przez porównanie jednego z drugim. Ale ujemność jednego, wynikła z porównania z drugim, nie jest właściwością tamtego, lecz tylko przypadkowym jego stosunkiem do drugiego. Dla Boga, widzącego rzeczy tak, jakimi są same w sobie, wszystko jest doskonałym, w ogóle nie ma nic złego i gdyby duch ludzki posiadał tylko odpowiadające przedmiotom przedstawienia, to i on zapewne nie wytworzyłby sobie pojęcia zła. — Jest to ten sam pogląd, któremu Spinoza podsumowuje także pojęcie nieprawdy i fałszu; błąd niczym nie jest pozytywnym, fałszywe wyobrażenie nie jest fałszywym przez swą treść pozytywną, ale dzięki właśnie brakowi tej treści; połowa poglądu, uważanego za całość — oto czym jest fałsz. I tutaj zgadza się Goethe z Spinozą: błąd jest połową prawdy, leży on na drodze do prawdy — mówi też Goethe ustami Mefistofelesa: „Jeżeli błędzić nie będziesz, do rozumu nie przyjdiesz”. A w innym miejscu tak to wyraża: „Ci są tylko prawdziwi mędrcomie, którzy do prawdy dążą drogą błędu”.

U obu, zarówno u Spinozy jak i u Goethego, pozytywny, optymistyczny ten pogląd na świat wyrósł na gruncie ich osobistej istoty. Dwa to duchy pozytywne, oddane poznawaniu, tworzeniu i działaniu, i radujące się ze swego działania. *Bene agere et laetari* — dobrze czynić i radować się z tego — oto formuła *Etyki* Spinozy, wyrażająca nie tylko maksymę, ale także osobisty habitus obu. Negatywne afekty i postanowienia woli, gniew, nienawiść, zazdrość, pycha, pogarda, szyderstwo, a także litość, skrucza, którym Spinoza

<sup>109</sup> Spinoza, Baruch (1632–1677) — holenderski filozof pochodzący z żydowskiej rodziny z Portugalii. Przedstawiciel racjonalizmu, twórca systemu filozoficznego mającego u podstaw jedną, wieczną i wszechogarniającą substancję, nazwaną naturą lub Bogiem. [przypis edytorski]

<sup>110</sup> *modi imaginandi* (łac.) — sposoby wyobrażania sobie. [przypis edytorski]

z takim zapalem odmawiał wartości, nie miały nic wspólnego także i z jego życiem. Jego etyka wyraża takie jego najgłębsze doświadczenie życiowe: nie żywi nienawiści, nie pogardza, ale usiłuje poznawać rzeczy ze stanowiska ich konieczności; na ludzi i na afekty ludzkie patrzy z beznamiętnym spokojem badacza przyrody i lekarza, albo, mówiąc jego własnymi wyrazami, spogląda na nie tak, jak matematyk na linie i trójkąty. Może tak postępować, ponieważ wierzy w dobro, w rozsądek; wierzy, iż prawdziwe poznanie rosnąć będzie, że zwalczy się afektów i poprowadzi ludzkość do coraz to wyższej jasności, wolności i potęgi.

Tak samo też istota Goethego zajmuje się pierwiastkami pozytywnymi, zmierza ku poznaniu i ku uznaniu świata rzeczywistego. Radością jego badanie i tworzenie. Namietność sądenia i potępania była mu nieznaną i stawała się coraz to bardziej obcą. Wyrzucił on zupełnie z istoty swojej afekty negatywne, nieprzyjaźń, nienawiść, pogardę, zazdrość, pychę i skrucę. W następujących wierszach wyraża on wewnętrzną formę swego własnego życia:

„Chcesz sobie nowe zbudować życie,  
Musisz zapomnieć o przeszłym bycie,  
A jeśliś nawet coś tam utracił,  
Czyń, jakbyś znowu czymś się zbogacił.  
Czego dzień żąda, o to się pytaj,  
Dzień ci odpowie, ty w lot to chwytaj.  
Niech cię twych czynów cieszy spełnienie,  
A czyny drugich miej zawsze w cenie;  
Przedsię<sup>111</sup> człowieka nie miej za wroga,  
A wszystko inne zdajże na Boga”.

Nie dziwota, że, taki mając sposób myślenia, musiał Goethe uchodzić za zimnego i człowieka bez uczucia w oczach wszystkich, żyjących gniewem, nienawiścią i pogardą. Ludzie stronnictwa mówili: nie zna nienawiści ani pogardy, nie może więc znać miłości; patrioci zaś dowodzili: powinien być przynajmniej nienawidzić Napoleona i Francuzów. Ale on nie mógł i nie chciał nienawidzić; ten wyjątkowy, potężny mąż był dla niego raczej przedmiotem podziwu, że człowiekowi może być dana taka demoniczna siła woli i czynu.

A nie znając nienawiści, nie zna także pogardy. I rzecz najdrobniejsza i najlichsza ma jako ogniwo wielkiego łańcucha rzeczywistości wielką dla badacza doniosłość i znaczenie. Od młodości był Goethe ogarniającym wszystko badaczem świata realnego i skłonność ta wzmacniała się w nim z latami. Nie ma niczego, zarówno w świecie przyrodniczym, jak i dziejowym, czego by nie wciągał w zakres swoich badań, pragnąc w powszechności odnaleźć swoje stanowisko i swą duszę. Jak to wykazuje kuchnia czarownic i obie nocy walpurgowe, poświęca on nawet płodom fantastycznej, karykaturalnej wyobraźni subtelną, miłości pełną uwagę. Tak samo i w sprawach czartowskich umie on pewnego dopatrzeć się znaczenia i wciągnąć je w służbę swojego wielkiego, świat cały ogarniającego poematu.

*Herman Grimm* mówi w jednym miejscu o Goethem (przy sposobności uwag o jego korespondencji, „Deutsche Rundschau”, styczeń 1897): „Przymiot Goethego, że i z najmniejszymi ludźmi obchodził się z przyjazną troskliwością, z szczególniejszego wypływał źródła. Nie istniała w ogóle nic dla niego, co by nie miało prawa, ażeby je traktowano albo przynajmniej patrzano na nie stosownie do jego wartości przyrodzonej. Wszędzie odkrywał on fakta, będące w związku z wszechświatem. Wszystko, co jest, napępniało go czią... Dlatego też był dobrotliwy i przyjazny. W tym należy szukać przyczyny, dlaczego nie słyszeliśmy nigdy, ażeby Goethe powiedział cośkolwiek złego o ludziach. Jeżeli to się kiedykolwiek zdarzy, wymaga tego jakaś konieczność, ale i wówczas podkreśla on natychmiast to, co w ludziach jest dobrego, a przywary ich usiłuje tłumaczyć... Nie miał Goethe przyjemności w wygadywaniu na ludzi, niepowodzenia przeciwników zadowolenia mu nie dawały, natomiast w rozkoszy z powodu faktów pozytywnych, choćby nawet drobnych, idzie tak daleko, że częstokroć nie skąpi uznania usiłowaniami, nie przekraczającym nawet średniej miary”. Jest to określenie znakomite i całkowicie odpowiadające

<sup>111</sup>przedsię (daw.) — jednak. [przypis edytorski]

najwewnętrzniejszemu usposobieniu Goethego. Rozkoszowanie się rzeczywistością, obserwowanie planowej konieczności rzeczy choćby nawet drobnych, a nawet wstrętnych i głupich — oto cały Goethe. Na wszystko patrzy *sub specie boni*<sup>112</sup>, jako na manifestację absolutu, jako na *modi* substancji, powiada też w scenie z Heleną: „tworzyć, przetwarzać — oto wiecznego ducha wieczyste zajęcie, otoczone obrazami wszelkiego stworzenia”.

To jego świat, to jego pogląd na świat: pogląd optymistyczny, zupełnie w duchu Spinozy, Leibniza<sup>113</sup>, Shaftesbury’ego: wszystko w odpowiednim miejscu do wydoskonalenia całości niezbędne.

Ten swój pogląd na świat znalazł Goethe jeszcze gdzie indziej, mianowicie w starożytności: i to właśnie sprawiło, że świat starożytny był mu tak drogi: odpowiadał mu duch jego jasny, radosny, czynny, mający oczy otwarte na świat i jego sprawy, duch, objawiający się w myśleniu i tworzeniu, w wiedzy i działaniu. Wobec starożytności wieki średnie wydają mu się ponure, negatywne, stroniące od świata, transcendentalne. I dlatego też wita epokę renesansu jako uzdrawianie ducha nowożytnego z choroby negatywnego supernaturalizmu, jako oczyszczenie świadomości ogólnoludzkiej z grozy piekieł i czarownic, która w czasach przyciemnienia myśli naukowej i filozoficznej napępiała chorobliwie podnieconą wyobraźnię człowieka. Scena z Heleną, tworząca punkt środkowy drugiej części *Fausta*, a symbolizująca zaślubiny ducha germańskiego z starożytnością, przedstawia nam w poetycznym upiększeniu historyzofię Goethego, zwłaszcza zaś tłumaczenie jego czasów nowożytnych. Ufa on duchowi nowożytnemu, wierzy, iż mimo swoich dumnych, a może i tytanicznie pysznych usiłowań, znajduje się przecież na dobrej drodze, na drodze do najwyższego: do pełnego rozwoju ducha w kierunku pełnej *humanitatis*.

Diametralnym przeciwieństwem tego poglądu na świat jest nihilistyczny pesymizm, wyobrażony w Mefistofelesie. Ten na wszystko patrzy *sub specie mali*<sup>114</sup>; uosobieniem jest pogardy i nienawiści; unicestwia wszystko przynajmniej w myśli i mowie; i chełpi się tym:

„I wielce słusznie, albowiem, prawdziwie,  
Godne jest skonu wszystko to, co żywie<sup>115</sup> —  
Byłoby lepiej, gdyby nie powstało...”

Tak patrzy na sprawy *Schopenhauer*. Jego to sztuka i radość, ażeby na każdym kroku wykazywać, w słowach co chwila nowych, zaprawionych dowcipem i gniewem, całą nicość, marność, niegodziwość stworzeń, a przede wszystkim stworzenia dwunożnego, które w dziejach przyrody zapisało się dumnym tytułem *homo sapiens*<sup>116</sup>. Dzięki duchowi, przejawiającemu się w tym jego rzemiośle, stał się Schopenhauer wielkim i podziwianym pisarzem, jednym z duchowych przywódców dzisiejszego pokolenia.

I Goethemu duch ten nie był obcy, znał go, i to nie tylko poza sobą, może u Mercy, albo też Herdera<sup>117</sup>, odnajdywał go on i w sobie. I jemu nie zbywało na bystrości w spostrzeganiu błędów i słabostek ludzkich; posiadał też dar przedstawiania ich z sarkastyczno-szyderczym dowcipem, przypomnijmy sobie satyry literackie z lat młodości lub *Xenie* w wieku dojrzałym; jakżeby zresztą mógł stworzyć postać Mefistofelesa? Duch to przecież nie jego; postawił go poza sobą i uwolnił się od niego, obiektywując go właśnie w Mefistofelesie. Widział on przy tym konieczność i tego ducha; duch przeczenia ma

<sup>112</sup>*sub specie boni* (łac.) — z perspektywy dobra. [przypis edytorski]

<sup>113</sup>*Leibnitz, Gottfried Wilhelm* (1646–1716) — niem. filozof, a także matematyk (wynałazca rachunku różniczkowego i całkowitego, niezależnie od Newtona), fizyk i konstruktor. Monadologia stanowi koncepcję opisującą świat jako złożony z monad, czyli osobnych bytów, z których każdy zawiera całą prawdę o sobie, stanowiąc niejako świat sam dla siebie. Człowiek postrzegany jest jako jedna z nieskończenie wielu niepowtarzalnych monad. Według Leibniza monady nie oddziałują na siebie nawzajem, są niezienne (czas i przestrzeń stanowią rodzaj złudzenia poznawczego), a ich wzajemne relacje zostały raz na zawsze z góry ustalone na zasadzie harmonii przedustawnej przez Boga jako naczelną monadę stanowiącą dla pozostałych monad przyczynę i cel istnienia. Świat uregulowany na kształt zegara (czy też zbioru wielu mechanizmów tego typu) miał być zdaniem Leibniza najlepszym z możliwych do pomyślenia światów. [przypis edytorski]

<sup>114</sup>*sub specie mali* (łac.) — z perspektywy zła. [przypis edytorski]

<sup>115</sup>*żywie* — dziś popr.: żyje. [przypis edytorski]

<sup>116</sup>*homo sapiens* (łac.) — człowiek rozumny (nazwa człowieka jako gatunku). [przypis edytorski]

<sup>117</sup>*Herder* (1744–1803) — niem. filozof i pisarz, zaliczany do klasyków weimarskich, podkreślający rolę i znaczenie ludu i ludowości. [przypis edytorski]

także swoje pole w tym świecie, zwłaszcza zaś w świecie literackim i naukowym; potrzebna jest krytyka, ten niszczący wyrok dla rzeczy miernych, małostkowych, filisterskich, pyszałkowatych, niezbędnym jest nawet duch bluźnierstwa. Mimo to duch przeczenia podrzędną jest siłą; wyższym jest duch twórczo-produktywny, duch z ducha bożego. Po *Xeniach* uczuwał Goethe coś w rodzaju wstydu, jak gdyby miał coś do naprawienia; pisze do Schillera: „Po tym szalonym zuchwałstwie musimy dążyć do stworzenia wielkiego i godnego dzieła, musimy, ku zawstydzeniu wszystkich przeciwników, proteuszową naturę naszą przemienić w kształty dobre i szlachetne”.

Eckermann przekazał nam kilka uwagi godnych spostrzeżeń Goethego co do negatywnego kierunku w poezji. Mówiąc o *Byronie*, zauważył Goethe, ile on, dzięki swojej negatywnej istocie i swej tak często negatywnej działalności, traci w porównaniu z pogodną produktywnością Szekspira, i dodaje: „Gdyby był miał sposobność pozbycia się swych pierwiastków opozycyjnych za pomocą silnego, szorstkiego wypowiedania się w parlamencie, byłby jako poeta daleko czystszy. Tak zaś zachował w sobie wszystko, cokolwiek dolegało mu w stosunku do swego narodu, i aby się od tego uwolnić, nie miał innego środka, jak to w poetyckim wypowiedzieć wypracowaniu”. Potem zaczęto mówić o Platynie, z którego kierunkiem negatywnym również się nie zgodzono. „Nie da się zaprzeczyc — powiedział Goethe — posiada on wiele wspaniałych przymiotów, brak mu atoli *miłości*. Tak samo nie kocha swoich czytelników, kolegów po piórze, jak i siebie; dzięki temu trzeba też i do niego zastosować zdanie apostoła: „A choćbym przemawiał językami ludzkimi i anielskimi, a nie miał w sobie miłości, byłbym jako kruszec dźwięczący, lub jako dzwonek dzwoniący”. Ludzie będą się go bać, i on zostanie Bogiem dla tych, którzy chętnie byliby negatywnymi, jak on, ale nie mają do tego talentu”.

Postać Mefistofelesa, to ucieleśnienie ducha negatywnego, można by więc uważać za poetycką *katharsis*, za uwolnienie się Goethego od pierwiastka bezpłodnego przeczenia, które było i w nim, i zapewne kiedyś w młodości groziło mu niebezpieczeństwem.

Przytoczę tu raz jeszcze wiersze Goethego, którymi zamknąłem uwagi moje nad Hamletem; zawierają one ostatnie słowo jego łagodnej mądrości:

„Dokąd dążyć zatem? —  
Świat trzeba poznać i nie gardzić światem”.

Wpisał on wyrazy te Schopenhauerowi do pamiętnika przy końcu dłuższych z nim stosunków. Czy on zastanawiał się częściej nad nimi? Przedziwnie wyraża się w nich różnica istoty obu tych mężów. I Schopenhauer dąży do poznania świata, ale po to, ażeby ostatecznie sam nim pogardził izohydzał go innym. Nie idzie za radą Goethego, lecz za sentencją, którą mądry i doświadczony Mefistofeles wpisał do albumu scholara: *Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum*<sup>118</sup>, to znaczy wiedzący, że dobro to pozór, a zło to rzeczywistość. Mądrość Goethego zaś prowadzi go, wraz z Spinozą, do *amor intellectualis Dei*<sup>119</sup>, do radości i umiłowania Boga i Jego stworzenia. Do nich obu zastosować należy słowa Pana, zamykające prolog w niebie:

„Lecz wy się ciescie, wy, synowie boży,  
Pięknym, co życia skarb bogaty tworzy;  
Płód powstający, w wiecznym żyw rozczytnie.  
Niech was miłości ramieniem owinie,  
A co was chwiejnym li zjawiskiem mami,  
Kształtującymi utwalcie myślami”.

Brzmi to jak gdyby odpowiedź poety, gdy patrząc na swoje długie i bogate życie, z wdzięcznym mówi sercem:

„W czynne życie, w świat szeroki  
Nieustannie zwracać kroki,

<sup>118</sup>*Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum* (łac.) — bądźcie jak Bóg, znający dobro i zło (kwestia diabła wypowiedziana w biblijnej *Księdze Rodzaju*). [przypis edytorski]

<sup>119</sup>*amor intellectualis Dei* (łac.) — intelektualne umiłowanie Boga. [przypis edytorski]

Badać, tworzyć, doskonalić,  
Przeszłość w sobie z czcią utrwalić,  
A przyjmować wciąż radośnie  
Co z przyszłości dla nas rośnie,  
Mieć dla czystych celów pieczę,  
Oto w czym jest szczęście człecze.<sup>120</sup>”

---

<sup>120</sup>Cytaty wierszowane są moim przekładem. J.K. [przypis tłumacza]

---

Wszystkie zasoby Wolnych Lektur możesz swobodnie wykorzystywać, publikować i rozpowszechniać pod warunkiem zachowania warunków licencji i zgodnie z *Zasadami wykorzystania Wolnych Lektur*.

Ten utwór jest w domenie publicznej.

Wszystkie materiały dodatkowe (przypisy, motywy literackie) są udostępnione na *Licencji Wolnej Sztuki 1.3*. Fundacja Nowoczesna Polska zastrzega sobie prawa do wydania krytycznego zgodnie z art. Art.99(2) Ustawy o prawach autorskich i prawach pokrewnych. Wykorzystując zasoby z Wolnych Lektur, należy pamiętać o zapisach licencji oraz zasadach, które spisaliśmy w *Zasadach wykorzystania Wolnych Lektur*. Zapoznaj się z nimi, zanim udostępnisz dalej nasze książki.

E-book można pobrać ze strony: <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/schopenhauer-hamlet-mefistofeles>

Tekst opracowany na podstawie: Fryderyk Paulsen, Schopenhauer, Hamlet, Mefistofeles, tłum. Jan Kasprówicz, nakł. Księgarni H. Altenberga, Księgarnia pod firmą E. Wende i Spółka, Lwów-Warszawa 1905.

Wydawca: Fundacja Nowoczesna Polska

Publikacja zrealizowana w ramach projektu Wolne Lektury (<http://wolnelektury.pl>). Reprodukacja cyfrowa wykonana z egzemplarza pochodzącego ze strony: <http://rcin.org.pl>. Wydano z finansowym wsparciem Fundacji Współpracy Polsko-Niemieckiej. Eine Publikation im Rahmen des Projektes Wolne Lektury. Herausgegeben mit finanzieller Unterstützung der Stiftung für deutsch-polnische Zusammenarbeit.

Opracowanie redakcyjne i przypisy: Paulina Choromańska, Paweł Kozioł.

Okładka na podstawie: *typewriter, nicoleleec, CC BY 2.0*

ISBN 978-83-288-0681-8

*Wesprzyj Wolne Lektury!*

Wolne Lektury to projekt fundacji Nowoczesna Polska – organizacji pożytku publicznego działającej na rzecz wolności korzystania z dóbr kultury.

Co roku do domeny publicznej przechodzi twórczość kolejnych autorów. Dzięki Twojemu wsparciu będziemy je mogli udostępnić wszystkim bezpłatnie.

*Jak możesz pomóc?*

Przekaż 1% podatku na rozwój Wolnych Lektur: Fundacja Nowoczesna Polska, KRS 0000070056.

Dołącz do Towarzystwa Przyjaciół Wolnych Lektur i pomóż nam rozwijać bibliotekę.

Przekaż darowiznę na konto: *szczegóły na stronie Fundacji*.