



WŁADIMIR SOŁOWJOW

IDEA NADCZŁOWIEKA¹

W ostatnim zeszycie moskiewskiego pisma filozoficznego (styczeń – luty 1899), analizując jeden z niedawnych przekładów z dzieł Nietzschego, W. P. Prieobrażeński², znawca i wielbiciel tego pisarza, zauważył mimochodem, że „z pewną szkodą dla niego samego, Nietzsche staje się, jak można sądzić, pisarzem modnym w Rosji; istnieje tu na niego

¹ Pierwodruk: Владимир Сергеевич Соловьёв, *Идея Сверхчеловека*, „Мир искусства” 1899, nr 9, s. 87-91, przedruk m.in w: В. С. Соловьёв, *Сочинения в двух томах*, Издательство Мысль, Москва 1988, t. 2. s. 625-634. Dwa skróty w oryginalnym tekście zostały wprowadzone przez Tłumacza.

² Wasylj Pietrowicz Prieobrażeński był autorem pierwszego poważnego, a zarazem — co istotne — przychylnego studium myśli Nietzschego w Rosji: В. П. Преображенский, *Фридрих Ницше, критика морали альтруизма*, „Вопросы философии и психологии” 1892, nr 15, s. 115-160 (Online: <http://www.nietzsche.ru/look/century/preobragen/> Data dostępu: 23.03.2021). Ukazanie się artykułu Prieobrażeńskiego było wtedy czymś na tyle kontrowersyjnym i ryzykownym (cenzura), że redakcja pisma zdecydowała się zamieścić specjalną notę przed tekstem, w której odcięła się od „oburzającej doktryny” Nietzschego. Publikację usprawiedliwiono potrzebą pokazania „jakie dziwne i chorobliwe zjawiska nękają dziś znany prąd zachodnioeuropejskiej kultury” oraz „jak wielką i pouczającą lekcję przedstawia los tego nieszczęsnego pyszałka, który trafił do domu umysłowo chorych z powodu swojej idée fixe, że to on jest Stwórcą świata” — tamże, s. 115 (Przyp. tłum.).

widoczny popyt”. Jednak „nieszczęście” owej *mody* odbija jedynie głębszy fakt, że słynna idea zaczęła naprawdę żyć w świadomości społecznej. Przecież zanim stała się przedmiotem rynkowego *popytu* (*cnpoca*), idea ta przyniosła odpowiedź na jakiś duchowy *dylemat* (*zanpoc*) ludzi myślących.

Pięćdziesiąt-sześćdziesiąt lat temu przyszła moda na Hegla, również nie bez „pewnej szkody” dla samego Hegla. Lecz jeśli rosyjska myśl, oprócz czarownych kwiatów naszej poezji, wydała jeszcze dojrzałe płody autentycznego rozumienia i urządzania życia, to za pierwszy, niejasny załączek tych płodów z pewnością wypadłoby uznać rosyjski heglizm lat 30-40-tych.

To samo należy też powiedzieć o intelektualnych zachwytach, modyfikujących heglizm „z pewną szkodą” dla Darwina, Comte’a i wielu innych. Myślę, że to wszystko postrzegać by można z zewnątrz jako zabawne, lecz w istocie konieczne etapy, jako „zachwyty młodości”, bez których nie może nastąpić prawdziwa dojrzałość. (...)

Przechodząc od wspomnień ku temu, co mamy przed oczami, zauważyć musimy pewną różnicę między minionymi a obecnymi zachwykami ideowymi w rosyjskim społeczeństwie. Chociaż dawniej takie namiętności zmieniały się dość szybko, to jednak w każdej epoce któraś z nich panowała przez dany czas niepodzielnie (rzecz jasna, z różnicą w odcieniach). Wewnętrzny rozwój naszego społeczeństwa wydawał się jakimś uroczystym pochodem naprzód i kto nie chciał zasłynać jako „zacofany” i spotkać się z powszechnym lekceważeniem, ten musiał razem ze wszystkimi „postępowymi ludźmi” osiągnąć jedno i to samo stanowisko intelektualne. Taka prostolinijność i, by tak rzec, jedno-stajność (*одностаиционность*) naszego ruchu umysłowego już dawno zanikła, po pierwsze dlatego, że ludzi, mających dostęp do jakiegoś wykształcenia, zrobiło się znacznie więcej i nie sposób ich tak

łatwo zjednoczyć, po drugie zaś, że ci ludzie okazują się jeśli nie bardziej dojrzały, to w każdym razie mniej naiwni, czyli mniej podatni na stadną „jednomysłność”. Dlatego wszędzie widać i osoby, i wyodrębnione, pojedyncze grupy, które kroczą własną ścieżką, nie przyłączając się do większego, powszechnego ruchu. Jest również tak, że ludźmi szczególnie wyczulonymi na powszechny wymóg historycznej chwili nie włada dziś jedna, lecz przynajmniej trzy różne modne idee: materializm ekonomiczny, abstrakcyjny moralizm i demonizm „nadczałowieka”. Z owych trzech idei, związanych z trzema wielkimi nazwiskami (Karola Marksa, Lwa Tołstoja i Fryderyka Nietzschego), pierwsza nakierowana jest na sprawy bieżące i pilne, druga ujmuje częściowo dzień jutrzejszy, trzecia zaś związana jest z tym, co nastąpi pojutrze i później. Ta ostatnia wydaje mi się najciekawsza.

Każda idea sama z siebie jest li tylko *okienkiem* umysłu. W okienku materializmu ekonomicznego widzimy tylne, albo — jak mówią Francuzi — niskie podwórze (*la basse cour*) historii i współczesności; okno abstrakcyjnego moralizmu wychodzi na czyste — wręcz *nazbyt*, aż do całkowitej pustki czyste — podwórze beznamiętności, zapomnienia, niesprzeciwiania się, niedziałania; z okna nietzscheańskiego „nadczałowieka” otwiera się zaś bezgraniczny przestwór dla wszelkich życiowych dróg. I jeśli puszczając się nieostrożnie w ten przestwór, niejedyn wpadnie w dziurę, ugrzęźnie w bagnie lub zapadnie się w malowniczą i majestatyczną, choć beznadziejną przepaść, to przecież takie kierunki dla nikogo nie stanowią bezwarunkowej konieczności; każdy jest wolny do tego, by obrać tę właściwą i przepiękną górską ścieżkę, u końca której już z daleka jaśnieją wśród mgieł oświetlone wiecznym słońcem nadziejskie szczyty.

Nie chciałbym w tym miejscu analizować nietzscheanizmu z filozoficznego lub historycznego punktu widzenia, lecz odnieść do niego pierwszy warunek prawdziwej krytyki: pokazać główną zasadę badanego zjawiska intelektualnego, na tyle, na ile to możliwe — od *pozytywnej strony*.

I

Myślę, że można się zgodzić, iż każdy błąd — przynajmniej każdy błąd, o którym warto mówić — zawiera w sobie niewątpliwą prawdę i jest tylko mniejszym lub większym zniekształceniem owej prawdy; to jej się trzyma, przez nią jest przyciągany i tylko dzięki niej może zostać zrozumiany, oceniony i ostatecznie obalony.

Dlatego pierwszym zadaniem rozumnej krytyki w stosunku do jakiegoś błędu jest określić tę prawdę, której on się trzyma i którą przeinacza.

Negatywna strona nietzscheanizmu od razu rzuca się w oczy. Pogarda dla słabej i chorej ludzkości, pogańskie spojrzenie na siłę i piękno, przywłaszczenie sobie z *góry* jakiegoś wyjątkowego, nadludzkiego znaczenia — najpierw sobie indywidualnie, następnie zaś sobie kolektywnie, jako przedstawicielowi wybranej mniejszości „lepszyc”, to znaczy silniejszych, bardziej uzdolnionych, władczych, albo „pańskich” natur, którym wszystko wolno, jak gdyby ich wola była najwyższym prawem dla innych — to jest widoczna pomyłka nietzscheanizmu. Ale dlaczego jest on tak przemożny i pociągający dla ludzkiej duszy?

Różnica między prawdą a błędem nie wypowiada się tu w dwóch oddzielnych słowach. Jedno i to samo słowo łączy w sobie i kłamstwo, i prawdę tej zadziwiającej doktryny. Cała rzecz w tym, jak rozumiemy

i jak wypowiadamy słowo „nadczyłowiek”. Czy brzmi w nim głos ograniczonej i pustej pretensji, czy głos głębokiej samoświadomości, otwarty na większe możliwości i wyprzedzający nieskończoną przyszłość?

Z wszystkich istot ziemskich tylko człowiek może odnosić się do siebie samego krytycznie — nie w sensie zwykłego niezadowolenia takim czy innym swoim położeniem czy działaniem (to potrafią również zwierzęta), ani też w sensie niespokojnego i nieokreślonego poczucia marności, właściwego dla całego „jęczącego i wzdychającego stworzenia” (Rz 8, 22 – przyp. tłum.), lecz w sensie świadomej, negatywnej oceny samego sposobu swojego bycia i podstawowych dróg swojego życia, jako nieodpowiadających temu, co powinno być. To my siebie sądzimy, a jeśli jest to sąd rozumny i sumienny — ganimy. Istnieje jakaś wyższa instancja w głębi ludzkiej duszy, która zmusza nas, byśmy pożądali nieskończonej doskonałości; rozmyślanie wskazuje nam na ciągły i uniwersalny fakt naszej niedoskonałości, a sumienie podpowiada, że stan ten nie jest tylko przypisaną nam koniecznością, lecz że zależy także od nas samych.

Człowiek naturalnie chce być lepszy i większy, niż jest w rzeczywistości, *naturalne* jest dlań dążenie ku ideałowi nadczyłowieka. I jeśli *naprawdę* tego chce, to może, a jak może, to powinien ku niemu dążyć. Ale czy to nie nonsens — być lepszym, wyższym, większym od swojej własnej rzeczywistości? Tak, to jest nonsens dla zwierzęcia, ponieważ dla niego rzeczywistość jest tym, co *je* stwarza i co nim włada; ale człowiek, choć *również* jest tworem już danej i istniejącej przed nim rzeczywistości, to *zarazem* może oddziaływać na nią od wewnątrz, tak więc jego rzeczywistość jest, tak czy inaczej, w tej czy innej mierze, tym, *co on sam robi* — robi w sposób widoczny i jawny w wymiarze *zbiorowym*, jak i, niewątpliwie, w wymiarze *osobowym*.

II

Można się spierać o metafizyczną kwestię bezwarunkowej wolności wyboru, ale samodzielna aktywność człowieka, jego zdolność do działania z pobudek wewnętrznych, podług mniej lub bardziej dostojnych motywów, a wreszcie zgodnie z ideałem doskonałego dobra — to nie jest kwestia metafizyki, lecz doświadczenia duchowego. Cała historia mówi tylko o tym, jak człowiek zbiorowy staje się lepszy i większy od samego siebie, przerasta swoją rzeczywistość, odsuwa ją w przeszłość, a w teraźniejszość wkłada to, co jeszcze do niedawna było czymś przeciwnym rzeczywistości — marzenie, subiektywny ideał, utopię.

Wewnętrzny wzrost człowieka i ludzkości od samego początku ściśle łączy się z tym procesem komplikowania i doskonalenia naturalnego bytu, z owym wzrostem kosmicznym, który szczególnie wyraźnie wyraża się w rozwoju. Przed pojawieniem się człowieka bujnie i różnorodnie rozwijają się formy życia zmysłowego; nastaje człowiek prehistoryczny i na oczach historii toczy się rozwój życia rozumnego. Z najbardziej obiektywnego i realistycznego punktu widzenia, pomimo wszystkich spornych różnic, istnieje jedna bezsporna, zasadnicza i ogólna różnica między światem przyrody a światem historii, ta mianowicie, że wzrost organizmu fizycznego odbywa się przez stopniowe wyrabianie nowych form fizycznych, które w trakcie rozwoju na tyle oddalają się od form starych, na tyle stają się do nich niepodobne, że zrazu trudno byłoby dostrzec ich genetyczny związek. Kto na przykład, bez pomocy nauki, zauważyłby naturalne pokrewieństwo konia i ślimaka, jelenia i ostrygi, skowronka i gąbki, orła i polipa koralowego, palmy i grzyba?

Na takim wszechstronnym rozwoju i komplikacji form fizycznych polega również rozwój duchowego życia organizmów (przynajmniej jeśli chodzi o królestwo zwierząt). Gdyby wykształcanie nowych form fizycznych zatrzymało się, załóżmy, na formie ostrygi, to nie byłoby żadnego dalszego rozwoju psychicznego, jako że w takiej formie życia nie mogłoby się zawrzeć nie tylko duchowa twórczość człowieka, lecz także duchowe życie psa, małpy, czy choćby pszczoły. To znaczy, że dla wzrostu życia wewnętrznego i psychicznego potrzebny był długi rząd nowych fizycznych organizmów jako *warunków* jego możliwości. Ale oto wraz z pojawieniem się ciała ludzkiego w świat wkracza taka forma zwierzęca, która dzięki szczególnie rozwiniętemu aparatowi nerwowo-mózgowemu nie wymaga kolejnych istotowych zmian w organizacji fizycznej. To zaś dlatego, że właśnie ta forma, zachowując wszystkie swoje charakterystyczne cechy i pozostając sobą, *może* zawrzeć w sobie *nieograniczony* rząd stopni rozwoju wewnętrznego — umysłowego i duchowego: od barbarzyńcy i pół-zwierza, który tylko potencjalnie wyodrębnia się ze świata innych zwierząt, aż do największych geniuszy myśli i twórczości.

Ten wewnętrzny wzrost, dokonujący się w historii, znajduje oczywiście swoje odbicie zarówno w zewnętrznym wyglądzie człowieka, jak i w jego cechach *dla biologii* nietypowych i nieistotnych. Uduchowienie ludzkiego wyglądu nie zmienia anatomicznego typu, stąd, niezależnie od tego, na jakie wyżyny wznosiłaby się myśl geniusza, każdy najbardziej nieokrzesany dzikus posiada tak samo zbudowaną głowę co on, pozwalającą mu swobodnie patrzeć w bezkresne niebo.

III

Człowiek nie staje się historią i nie potrzebuje żadnej nowej nadludzkiej formy, ponieważ może się nieskończenie doskonalić pod względem wewnętrznym i zewnętrznym, *pozostając zarazem tą samą formą*, która zdolna jest pomieścić i związać w sobie wszystko, stać się narzędziem i nośnikiem wszystkiego, do czego tylko można dążyć, zrealizować doskonałą wszech-jedność lub boskość.

Taka morfologiczna stabilność i pełnia człowieka jako typu organicznego wcale nie jest sprzeczna z naszą prawdą o dążeniu człowieka do stania się większym i lepszym od swojej rzeczywistości, lub stania się nadczłowiekiem, jako że zasadność tego dążenia nie odnosi się do takich lub innych form istoty ludzkiej, lecz jedynie do sposobu jego funkcjonowania w tych formach, co nie ma żadnego związku z samymi formami. Możemy na przykład być niezadowoleni z rzeczywistego stanu ludzkiego wzroku, ale oczywiście nie pod tym względem, że mamy tylko dwoje oczu, lecz takim, że źle nimi widzimy. Przecież po to, by widzieć lepiej, człowiekowi nie potrzeba żadnej zmiany morfologicznego typu swojego narządu wzrokowego. Człowiekowi w ogóle nie potrzeba wielu oczu w miejsce dwóch, ponieważ przy tych dwojgu oczu, jakie posiada, słabość widzenia (w dosłownym w sensie) i tak znika za sprawą wymyślonych przez niego lunet, teleskopów i mikroskopów. Z kolei w perspektywie wyższego sensu wraz z tym dwojgiem oczu otworzyć się mogą u człowieka „żrenice wieszczce, jak ptak, porwany w strachu dreszczce” (A. Puszkina, *Prorok*, przeł. M. Koroway-Metelicki — przyp. tłum.), wraz z tym dwojgiem oczu człowiek może się stać prorokiem i nadczłowiekiem, podczas gdy w przypadku innej organicznej formy życia dana istota, chociażby wyposażona w setkę oczu, zawsze pozostanie tylko muchą.

IV

Podobnie jak nasz narząd wzroku, tak samo cały organizm ludzki w żadnej z typowych cech swojej morfologicznej konstrukcji nie przeszkadza nam wznosić się ponad naszą rzeczywistość i stawać się w stosunku do niej nadludźmi. Przeszkody po temu pojawić się mogą jedynie ze strony funkcjonalnego aspektu naszego istnienia, ze strony tak jednostkowych i poszczególnych przypadków patologicznych odchyłeń, jak również zjawisk, których powszedniość karze je uważać za normalne.

Takim jest przede wszystkim zjawisko *śmierci*. Jeśli coś ciąży nam w sposób naturalny, jeśli z czegoś w danej rzeczywistości jesteśmy absolutnie niezadowoleni, to właśnie z tego krańcowego momentu całego naszego widzialnego istnienia, z tego jego naocznego bilansu, który wychodzi na minus (*сводящимся на нет*). Człowiek, który myśli tylko o sobie, nie może pogodzić się z myślą o swojej śmierci; człowiek, myślący o innych, nie może pogodzić się z myślą o śmierci innych. To oznacza, że zarówno egoista, jak i altruista — a przecież jasne jest, że ludzie muszą należeć, w różnym stopniu, do jednej bądź drugiej z tych kategorii moralnych — tak samo powinien uważać śmierć za nieznośną sprzeczność, tak samo nie może zaakceptować owego zamknięcia ludzkiego istnienia jako czegoś ostatecznego. I na tym właśnie powinni logicznie skupić swoją uwagę ludzie pragnący wznieść się ponad zastaną rzeczywistość, pragnący stać się nadludźmi. Bo czymże tak w ogóle charakteryzuje się owa ludzkość, ponad którą oni chcieliby się wywyższyć, jak nie tym właśnie, że jest ona *śmiertelna*?

Słowa „człowiek” i „śmiertelny” to synonimy. Już u Homera ludzie stale przeciwstawiani są nieśmiertelnym bogom właśnie jako istoty

narażone śmierć. Chociaż wszystkie inne zwierzęta umierają, to nikomu nie przyszłoby na myśl określać je mianem śmiertelnych. W przypadku człowieka jednak nie tylko owa właściwość uchodzi za charakterystyczną. W samym słowie „śmiertelny” czuje się jakiś smutny wyrzut skierowany wobec samego siebie; czuje się, iż człowiek, uświadamiając sobie nieuchronność śmierci jako istotową właściwość swojej rzeczywistej kondycji, stanowczo nie chce się z nią pogodzić, nie znajduje bynajmniej ukojenia w świadomości jej nieuchronności w *danych warunkach*. I w tym ma on oczywiście rację, ponieważ jeśli śmierć jest absolutnie nieuchronna w tych aktualnych warunkach, to kto powiedział, że same te warunki są niezmiennie i nienaruszalne?

Zwierzę nie walczy (świadomie) ze śmiercią, a więc nie może być przez nią pokonane, dlatego też nie wyrzuca sobie śmiertelności i nie czyni z niej swojej cechy charakterystycznej. Człowiek jest jednak przede wszystkim i w szczególności „śmiertelny”, w znaczeniu bycia kimś *zwycięzanym, pokonywanym* przez śmierć. Jeśli tak, to oznacza to, że „nadczłowiek” powinien być przede wszystkim i w szczególności *pogromcą* śmierci, oswobodzonym wyzwolicielem ludzkości z tych istotowych okoliczności, które czynią śmierć czymś nieuniknionym, czyli *egzekutorem (исполнителем)* takich warunków, dzięki którym można by w ogóle nie umierać, lub — umarłszy — zmartwychwstać do życia wiecznego. To śmiałe zadanie. Ale ten, kto jest śmiały, nie jest sam. Jest z nim Bóg, który nim kieruje. Przypuśćmy, że nawet z taką pomocą, przy dzisiejszym stanie ludzkości zwycięstwo nad śmiercią nie może zostać odniesione w ramach jednostkowego istnienia. Chociaż można o tym wątpić, gdyż nie można tego dowiedzieć z góry i z doświadczenia, to przyjmijmy jako coś dowiedzionego, że każdy z nas, ludzi tego i następnego wieku, jak również wielu późniejszych stuleci, nieuchronnie umrze, nie przygotowawszy sobie i innym

natychmiastowego zmartwychwstania. Załóżmy, że cel jest tak samo odległy teraz, jak wtedy, gdy jawił się takim owym naiwnym chrześcijanom pierwszych wieków, którzy myśleli, że życie wieczne w postaci zmartwychwstałych i nie poddanych prawom gnicia ciał spadnie im z nieba. Ale przecież ta droga, która prowadzi do celu, zbliżanie się do niego na owej drodze — chociażby powolne, to spełnienie — chociażby niedoskonałe, doskonałą wszystkie te warunki, których pełnia potrzebna jest do zwycięstwa nad śmiercią — to wszystko jest przecież niewątpliwe, możliwe i rzeczywiste.

Te warunki, w których śmierć przejmuje nad nami władzę i zwycięża nas, są nam wystarczająco dobrze znane zarówno z jednostkowego, jak i powszechnego doświadczenia. Powinniśmy też jednak znać warunki odwrotne, przy których to my przejęlibyśmy władzę nad śmiercią i mogli ją w końcu pokonać.

V

Nawet gdyby nie powstał w naszym wspomnieniu obraz oryginalnego „nadcześniaka”, rzeczywistego zwycięzcy śmierci i „pierworodnego z martwych” (czy nie byłaby to jednak z naszej strony wielka nierozwaga?), gdyby nawet ten obraz został do tego stopnia zaciemniony i zakłany przez kolejne warstwy, że już nie mógłby nam nic powiedzieć o swoim znaczeniu dla naszego życiowego zadania (dlaczego jednak nie mielibyśmy go rozwikłać i rozjaśnić?), gdyby nawet nie było przed nami rzeczywistego „nadcześniaka”, to istnieje w każdym razie *nadludzka droga*, którą szło, idzie i będzie iść wielu ludzi dla dobra wszystkich i z pewnością w naszym najważniejszym i żywotnym interesie jest, by coraz więcej ludzi wstępowało na tę drogę, by prosto

i coraz dalej nią zachodziło, bo u jej końca widnieje pełne i zdecydowane zwycięstwo nad śmiercią.

I to jest prawdziwe kryterium dla oceny wszystkich spraw i zjawisk w świecie w tym stopniu, w jakim każde z nich koresponduje z warunkami, niezbędnymi dla przeistoczenia się śmiertelnego i cierpiącego człowieka w nieśmiertelnego i błogosławionego nadczłowieka. I jeżeli stara, tradycyjna wersja idei nadczłowieka, skamieniała w szkolnych umysłach, przesłoniła wielu ludziom żywą istotę samej tej idei i doprowadziła do jej zapomnienia — do zapomnienia przez człowieka jego prawdziwego, wzniosłego przeznaczenia, do zjedwania go z dolą innych stworzeń — to czyż nie należy radować się z faktu, że owo zapomnienie i tchórzliwe pogodzenie z rzeczywistością już się kończy, że rozlegają się zarazem, choćby na razie gołosłowne, oświadczenia: „jam nadczłowiek”, „my nadludzie”? Takie oświadczenia, zrazu wzbudzające zmartwienie, w gruncie rzeczy powinny cieszyć już choćby z tego powodu, że otwierają możliwość interesującej rozmowy, czego nijak nie da się powiedzieć o pewnych innych poglądach. (...)

Teraz, dzięki Nietzschemu, postępowi ludzie oznajmniają, że możliwa i potrzebna jest z nimi logiczna i poważna rozmowa o sprawach nadludzkich. Na niniejszych stronach chciałem dokonać wstępu do takiej rozmowy.

Z języka rosyjskiego przełożył i opracował
Michał Kruszelnicki