

אלמלי ניתן לנו להסתכל לפנים מן החיים היינו רואים, האיך תוכן רך וגרר לחיך כטיפים של תכנים אחרים והאיך אנב נררה הלך וגרר אותם, הפחית משלהם ומלא את בטנים משלו ער שכבשו לעצמי; החליף את התוך ולא עקר את הצורה. אבל אנו דנים על-פי הבטויים העומדים ואין אנו יודעים בכח הצעיר התועה בהם ומבקש לו דרך, ואין אנו יודעים בו כשהוא בוגר וביקע לו דרך בצנור זה.

אלמלי ניתן לנו להסתכל היינו רואים, האיך, משהוים של תכנים רלים הולכים ונגננים באוצר הנשמה, מוקצים בקרן זווית ופועלים בהיסח הדעת, והאיך צרופי המשהוים מוליכים את האדם לידי מעשים נרולים. אבל אנו דנים על-פי קטע הדרך של הכרה שהחיים עוברים בה ותולים איתם במה שנתלה בהם.

תרע, מיעפים הם הבטויים המכוינים ורוב הבטויים הם בטויי סרך. וזו אחת מתעודותיו של היוצר: הוא יורד לבית שקועם של הכחות ונאדם מן הסרך ומן הגלגל ומעמיד להם בטויים מכוינים להם.

== == == ==

הלל צייטלין

בְּקִרְתֵּי הָאָדָם

(לחקר עולמו הפנימי של פרידריך ניצשה)

לפני עשר שנים, ואני טרם אמצא או את השער לעולמי שלי, הלכתי הלך נקעה בעולמות אחרים, בעולמות זרים. צוד צדני אז בחבלי-קסם גם עולמו הפנימי של ה"אדם העליון" — פרידריך ניצשה. עתה כבר יצאתי מן העולמות ההם. עובתים, נמשחים, סגרתיו את שעריהם בעדי. חי אני עתה את חי-הנשמה שלי בעולם, שאין בו מקום לכל אלה השאלות של רעל ואדם, שמענות הן את נפשות המבקשים דרכים רק לעולם, למכע, לכריאה או ל"אני" שלהם ולא לאלהים. בבקשי עתה את הדרך לאלהים, שוב אין לבי פונה אל ה"שאלות הארורות" עם כל הקפן ועוון. אין האלהים משיב תשובות על השאלות האלה, אלא בטלות ומבוסלות הן באין-סופו. ונחמתי על עפר ואפר. אין ה"עפר ואפר" יכול לשאול שאלות מאת "ד" הנגלה בסערה".

בבקשי את הדרך לאלהים עובתי מאחרי את קול המוני של האדם ונחם את רגתו נבירתו של ה"אדם העליון". מהו האדם? כמה נחשב הוא? ואם גם "אדם עליון" הוא — כמה נחשב הוא? גם הוא, אותו האדם, רק שוכן ביה-חיסר הוא. עפר הוא בחייו, קל וחומר במיתתו. ואם גם רוחו ירקיע שהקים — רק או יש ערך לרוח הנשגב ההוא, אם מכיר הוא את אפסותו ובטל הוא באלהים. אבל ה"אדם העליון" של ניצשה הלא רק מבצר הוא את עמדתו, מבליט את אישיותו, את עצמותו, רק כי בעצמו הוא רואה חוות הכל, וסוף סוף האדם כשהוא לעצמו מה הוא?

בדרכי זו שאני הולך יבה עתה — מה לי ולקול ענית נבירה של ה"אדם העליון"? אודה אני אותו רק עד כמה שהוא רואה באדם רק מעבר. הוא רואה את האדם כחור בעבר אלו — אל ה"אדם העליון", ואני ברחבי רואה, והנה ה"אדם העליון" גם הוא אינו אלא מעבר, צריך לעבור מן ה"אדם העליון" אל אל עליון...

ולפיכך קרובה לרוחי עתה רק העבודה השלישית של ניצשה בתקופה השלישית של חיי הרוח שלו — תקיפת צרטוסטרה. מניח אני לו את ה"אדם העליון" שלו, אבל מוצא אני טוב לעיני זה הבטול העמיק, שהוא מבטל כל מה שהוא, אנושי, אוניוירסיטטי, שבהם הקריש והעריץ ניצשה דוקא מה שהוא, אנושי, אוניוירסיטטי, אבל בתקיפת צרטוסטרה שלו עוב מאחוריו את כל מה שהוא, אנושי, ונשקע כמה שבעל לאנוש, ומפני שלא רצה להכנע לפני יוצר נשמתו, המציא את ה"אדם העליון" שלו, והרי הברירה בידינו להניח את ה"אדם העליון" לו לברו ולתפוס מאותה התקופה רק את בקירת האדם בכלל, כדי לבנות על משואות המקדש ההוא מקדש לאלוה רחוק מכל רחוק וקרוב מכל קרוב.

נשתדל נא לעמוד על עיקר נקודת השליטה, ולא לשלילה מדעית הרברים מכוונים, אלא לשליטה המדע עצמו, לשליטה כל מה שבינה ויוצר האדם בבקשו רק תועלת לעצמו. ואותה השליטה עצמה, שהביאה את ניצשה לידי ה"אדם העליון", תביאך, אם לא הסיר ממך האל כל הנחומותיו, אל מחולל כל החי בכל ועומד ממעל לכל ומחזיק לכל.

הדבר היותר מפליא בקורות נלוליו הרוחניים של ניצשה הוא המעבר מן ההשקפה המדעית החיובית אל מצב נפש מיוחד ואופן השקפה מיוחדת, שקשה להגדירם בשם.

אם נאמר, ששב ניצשה אל חלומות ימי נעוריו, אל הרומנטיקה, אל המספיקה ואל הפסימיסטים המספיקים — נחמא אל האמת השלמה.

ברברים אלה יש מקצת מן האמת, ואולם אין הם כל האמת.

כי גם בספריו האחרונים, מעבר לטוב ולרע, צרתוסטרה, המדע העליון ועוד נלחם ניצשה כנגד הרומנטיקה, כנגד המספיקה וכנגד הפסימיסטים מיסודו של שופנהויאר, כשם שנלחם בכל זה בספרים שקדמו לאלה, ולא עוד אלא שבספרים האחרונים מלחמתו היא יותר קשה ויותר מרה.

יחד עם זה הולך ניצשה ומתרחק מן הדעות המדעיות החיוביות, שסגל לעצמו, מן הבהירות שלהן, מן ההתקשרות אל כל מה שהוא, אנושי, בספרים האחרונים האלה אין אנו מוצאים עוד אותו היחס של בטול לכל מה שהוא מעל לאנושיות, — יחס שהתבסא באופן קצוני כל-כך בספר "אנושי, אנושי ביותר".

נלחם הוא גם בספרים האחרונים כנגד כל מיני הציורים המספיקים

וכנגד כל מיני הצרכים הרומנטיים והמספיקיים, ואולם עם זה ניכרת הקורבה הנפשית, שישנה ללוחם לכל מיני הציורים והצרכים, שבהם הא נלחם.

כי במקום הבטול אתה רואה שם כעס והתמרמרות, ומבעד לכעס ההוא והתמרמרות הקיא — נענועים עזים והמיתרנפש מאין כמוהו. ונדולה מו אתה רואה: כל זה הכעס וכל זו ההתמרמרות לא באו אלא כדי לפנות מקום לצרכים רוחניים יותר עמוקים, יותר אמתיים ויותר פנימיים.

כל זו המלחמה, שבאה מתחילה בשביל להרוס את כל מה שהוא ממעל לאנושיות ולבנות במקומו את בנין האנושיות, באה עתה בשביל דברים שגם הם ממעל לאנושיות, אלא שלהם מבע אחר ותכונה אחרת.

הד המלחמה הזאת הוא האפוריזמוס: כדי לבנות מקדש צריך להרוס מקדש.

מתחילה הרס ניצשה את המקדש לא, כדי לבנות מקדש, אלא כדי לפנות מקום לאדם עצמו; עתה נהרס מקדש זה, כדי שיבנה על מקומו מקדש יותר מפיאר ויותר נהדר.

מתחילה כתב ניצשה: "מעט יתר מראי היא האהבה בלב האדם, עד שיוכל לתת חלק ממנה גם לצללים..."

לכסוף כתב ניצשה: "האדם — זהו דבר שצריך להתירום עליו". האהבה לצללים היא הרבה יותר טהורה, לא לאהוב את הקרובים אני מלמד אתכם, כי אם לאהוב את הרחוקים."

אהבת הצללים והרחיקים — זו היא כבר ההפך הגמור מן ה"אנושיות", שרשמה נלחם ניצשה בשעה שעוב לראשונה את הפילוסופיה של שופנהויאר ואת הרומנטיקה של וואגנר.

הצער העולמי, שהבינו ניצשה בכל העומק והריחב של שופנהויאר (רבו מלפנים) ושהרגישו הרבה יותר מזה, מפני שהיה בעל חושים יותר דקים, בעל נפש יותר עדינה ומוסיקלית, יותר אוהבת ומרחמת על הבריות (אף-על-פי שנלחם תמיד כנגד מדת הרחמים); צער עולמי זה, שנעשה חריף ומורכב ביותר על-ידי הרגשת כאב פרטי של שלשים שנה, שהתנכר מיום ליום והביאו לידי נפילה וירידה תמידית, מבלי ליתן לו ליצור יצירות עולמיות קימות; הרגשת הבדידות של אדם בעל הרגשות ושאיפות, השינות לגמרי מאלה של כל הסיובכים אותו, הרגשה שנעשתה יותר מרה וקשה על-

ידי אותה המחלה התמידית, התכיפה והממושכה, — כל אלה דרשו בהכרח את צדוק-החיים, למדיניות על חיי יסורים, כאב, כוז ושפלות. בשארם נער אומר דברי זמר... כשבקש ניצשה את צדוק-החיים, והוא עודנו צעיר ומשתעשע על שימתו של שופנהויאר ועל המוסיקה של וואגנר, והוא עצמו משרר וקומפוזיטור לפי טבעו, ראה את צדוק-החיים באמנות. אמנם, גם בתקופה ההיא לא באמנות בכלל, אלא במרנדיה ראה את צדוק-החיים. ניצשה הבא בשנים נראה כבר בניצשה הצעיר... ואולם באופן הבנתה של המרנדיה ובאופן באורה המאפסי נראה הרבה מן הילדות והשעשועים.

כשהתעמק ניצשה יותר בחיים ובמדע, כשיסורי החיים תבעו ממנו את עלבונם, דרשו את צדוקם במפניע, כשראה ונוכה, שבמספיקה וברומנטיקה יש גם הרבה מן היוף והשקר, כשקצה נפשו באפקטים המרעישים של וואגנר, כשראה פתאם יופי ועוז מיוחדים במדע החיובי ובבעליו — התחיל רואה את צדוק-החיים בדעת והכרה.

וכשם שבקש באמנות את המרנדיה, כך בקש גם במדע את המרנדיה של המדע. את המדע כבר לא בשביל החיעלל שהוא מביא לאדם, אלא בשביל הערך והתוכן, שהוא נוהן לחיי האדם, בשביל העוז והיופי שבבני-אדם, המקריבים את הכל בשביל האמת המהורה, המצורפת והמוקקת.

ולפיכך אי-אפשר להסתפק בבקשת-אמת נרדא, בפרוצס של בקשת-האמת, אלא צריך למצוא את האמת שבאמתיות, אף אם תהי רעה ומרה, כעורה ומנוולת.

לסינג אמר, שאילו היה האלהים נותן לו את האמת, היה אומר לו: חנה את האמת הערוכה כך, ולי תן רק את החפץ והרצון לבקש את האמת.

הפרוצס עצמו של הבקשה, הקדושה והיופי שבדבר, היו אפוא עיקר בעיני לסינג, ואולם ניצשה, בעל נפש יותר עמוקה, לא הסתפק בזה. כבעל נפש טרגית הכיר וידע, שיש בבקשת-אמת זו גם מעין יראה מפני האמת הערומה, ובמקום שיש יראה שם אין נבירה. היופי האמתי הוא אפוא לא בבקשה נצחית, אלא במציאת האמת האיומה, שעל מובחנה יוקרב כל מה שהוא יקר וסוב בעיני האדם.

ולא מזני שחאמת הרעה והבעירה מצד עצמה יקרה וחשובה כלי-כך,
אלא מפני שיש יופי מרגי מיוחד ועלית-אנושיות מיוחדת
באותי הרצון העז והנמרץ למצוא את האמת, ותהי מה שתהי.
ולפיכך לא נחקררה דעתו של ניצשה, עד שהוציא את המסקנות ההגיוניות
הקיצוניות מן ההשקפות האיבולוציוניות על מושגי הדת, המטפיסיקה והמוסר
ועד שהחלים, שאין מקום כלל לביני החישים המוסריים, שהחברה האנושית
מתבססת עליהם.

ובשעה שהפוזיטיביזם והריאליזם השכיח מוקיר ומכבד את המדע מפני
שהוא סם חיים, לא ירא ניצשה גם מן המדע שהוא סם מות...
ויש בזה בחינה עוד יותר מרגית פנימית, והיא זו שנתגלתה בדברי
ניצשה: "חולים אין להם הזכות להיות פסימיסטים" ובכל האפוריזמים
הרבים והשונים על החלי ועל הבריות ועל מצבי-הנפש המלוים אותם
ובהקדמות ופתיחות למפריו השונים, הנושאות ונותנות בענין זה.
ושי פה הכלל שהקצוות נוגעים זה בזה רואה ניצשה בכל דבר —
במתנגדו היותר גדול מכם נורדוי—סימני מחלה וירידה ומבקר הוא כל סופר,
פלוסוף ומשורר מנקודת השקפת הרלדול וההתנוונות ("ענטארמונג"), ובהיותו
בעל נפש ריליגיוזית וישרה מאד הבין והכיר, שחייב אדם לתבוע ולדרוש
מעצמי יותר ממה שהוא תובע ודורש מאחרים.

ולפיכך היה חושד תמיד בכל מחשבה ונמיה ורגש שבו, שמא תושפע
על ידי הרוח החולה, היורד והמדוכא.

"חולים אין להם הזכות להיות פסימיסטים", הפסימיסמוס הוא הנחמה
היחידה של החולה האומלל, מה יעשה החולה הבודד, העווב מאלהים
ואנשים, החש ומרגיש בכל נשימה שהוא נושם, שאין לו עוד כל תקוה,
ולא יקלל את יומו ולא יחרף ויגדף את העולם ומלאו?

לא! עונה הרגש הריליגיוזי המיוחד של ניצשה, אין לך רשות לכך,
אין לך הרשות להחליט החלטית לשם הנחמה הנפשית היחידה שלך. אף
בשעה שאתה הושב, שמביע אתה את האמת עצמה, אין לך הרשות לנלותה
לאחרים, לפי שצריך אתה לחשוד את עצמך, שמא אין האמת היא
אלא הד האסון של עצמך והכאב של עצמך.

ולפיכך התרחק ניצשה, החולה האומלל, על פי הרגשה ריליגיוזית-
אינסטינקטיבית מיוחדת, מן השיטה המטפיסית של שופנהויאר ומן
הרומנטיקה של וואגנר, מאלה הדברים היחידים, שהיו ממציאים לו נחמה
וישועת-נפש.

ולפיכך בקש דוקא את היותר רחוק לו ואת היותר מזור לו, לחילה, את הרבר היותר קשה לו, את נור-דינה של הביולוגיה, שאך לכריאים ולחוקים הרשות לחיות ולהתקיים...

וכשאנו מבינים כך את המצע ההגיוני והפסיכולוגי של המעבר מן המטפיסיקה, מן הדימונסטיקה, מן הפסימיסמוס אל המדע החיובי, אל הבקורת, אל האופטימיסמוס הנשגב, נבין גם את המעבר האחרון של ניצשה אל מה שהוא גבוה ונערץ מן המטפיסיקה והפויטיביסמוס גם יחד. וגם במעבר אחרון זה נכיר את המימנטים ההגיוניים ואת המימנטים הנפשיים העמוקים.

המימנטים ההגיוניים כיצד?

לפי שלא עמד ניצשה במקום שכל הפויטיביסמוס עומדים, לפי שלא היתה שום תועלת חברתית לנגד עיניו, לפי שהוציא מן הדעות האיבולוציוניות את המסקנות היותר קצוניות והיותר מבהילות, הרי צריך היה לבקר סוף סוף גם את מהותה של האמת המדעית עצמה.

אותה ההנחה של הפויטיביסמוס: „אין אמת מוחלטת בעולם, אלא אמתיות יחסית“, אם נרחיבה ונעמיקה כראוי, הרי עיקר פרושה כך הוא: ישנן בעולם רק אמתיות אנושיות, שמן האנושיות באו יאל האנושיות ישיבו, שרוחי של האדם ילדו ולצורך האדם ילדו, שעומדות וקיימות ביחס של אדם לחבירו ולצורך קיומו של עולם.

ולפי שגם כל מושגי המוסר אין להם שום חיוב מוחלט עומד וקיים מצד עצמו, אלא השתלשלו מצרכי-חברה שונים ובאים לשם צרכי-חברה שונים, הרי אפשר לו לאדם לאמר: דבר אין לי לחברה, לצרכיה, לתועלתה ולהנאתה.

ובין שכן, הרי אפשר לו לאדם להגיד, שדבר אין לו לכל אלה האמתיות היחסיות, שחיתמה של החברה טבועה בהן. אם אין הוא מודה באמתיות מוחלטות, הרי אפשר לו לבקש אמתיות יחסיות אחרות שונות ומשונות אלו מאלו ככל העולה על רוחו.

והרי שהוכח בידו לבחור לו היום אמת יחסית זו, מחר — אמת יחסית אחרת, ומחרתם — אמת שדבר אין לה עם כל מיני האמתיות, וכדומה. ובכח איוו זכות הפויטיביסמוס מניח הנחות קבועות, מחוקק חוקים קבועים, נור גזירות קבועות? בכח איוו זכות הפויטיביסמוס חושב, שהוא השקפת-העולם האמתית היחידה? כיצד הוא יכול להוכיח, שאלה שאינם מצאים נחת באמתיות יחסיות טועים הם? כיצד הוא מוכיח, שהאדם

מחויב להסתפק דוקא באמתיות יחסיות אלה? כיצד הוא מסילן חובה על מי שאומר: הריני חי לעצמי ודבר אין לי אל מה שנקבע על ידי ההתפתחות של חיי החברה?

ואף גם זאת: מכיון שהאמתיות יחסיות הן, הרי יש לי האמת היחסית הפרטית שלי, שהיא ההפך מן כל האמתיות המקובלות? והידיך תוכיחו, שהאמתיות היחסיות שלכם הן עדיפות מן האמת היחסית שלי? וכך הרי אנו באים לידי הפרובלמה של האמת עצמה, מי מוכיח, שהאמת נעלה ונשגבה היא מן השקר? האמת אולי מועילה יותר וטובה יותר לאדם, ואולם כשאנו עומדים מעבר למושגי המוסר ואין אנו רואנים למה שהוא מועיל וטיב לאדם, מדוע עלינו לאחוז באמת ולעזוב את השקר?

„אמת מדעית“, מדוע לא אמת דמיונית? מדוע לא שקר יפה, המרומם את האנושיות ומעלה אותה? למה הוא כל אותו השעבוד אל האמת והקרבנות על מזבחיה?

„צדוקה-החיים על ידי מציאת האמת“, מדוע דוקא על ידי מציאת האמת האנושית הכללית ולא על ידי מציאת אמת פרטית של אינדיבידואל פרטי? וכי אין יופי מיוחד ועוור-רוח מיוחד בשאיפה לאמת פרטית, אי, יותר גבוה, לשקר יפה, נעלה ומרומם?

ומדוע צריכה האנושיות לעלות לקרבן על מזבחיה של האמת הערומה? שמה הרבה יותר יפה, שתעלה לקרבן על מזבחיה של האמת, שתבא היא בעצמה, שתבחר היא בעצמה, שתקבע היא בעצמה בתור תכלית ומטרה לה, מבלי להביא בחשבון את התנאים האובייקטיביים ואת דרך ההתפתחות שנקבע מאליו?

ואם נרשה לעצמנו לתעות עוד יותר בהיכל הספקות, הרי עלינו להרהר אחרי עיקר של ההנחות הקבועות, שההשקפה המדעית החיובית מתבססת עליהן, אחרי החוקיות בכלל, אחרי חוק הסבה והמסובב, אכן הפנה של כל משפט אנושי, וכדומה.

מכיון שהפויטיביסמוס כושר בטבעם האפריורי של כל אלה ההנחות הקבועות והמושכלים הראשונים וחושבם רק לתולדות הנסיון ואופן המשפט היותר נוח, מקובל ומובן לאדם, משום מה אין אנו רשאים להפיל ספק בעיקר אמתתם?

ואם הורה הנסיון האימפירי עד עתה כך, מאין אנו בטוחים, שלא יבוא מחר נסיון אימפירי אחר, שיסתור אותו כולו?

ואם הפויטיכיסט מציב גבולים ואזאר, שדבר זה צריך האדם לדעת ודבר זה אינו צריך לדעת, דבר זה מוכשר הוא להשיג וזה אינו מוכשר להשיג, שכסדר זה אפשר לו לדעת ולהכיר דבר מה ובסדר אחר אי אפשר לדעת ולהכיר כלום — מאין הוא יודע כל זאת? מה מקורה של וידואת זו שלו?

שמא כל אלו ההנבלות אינן אלא פרי הצורך הנפשי של הפויטיכיסט עצמו, הצורך הנפשי של אדם המסתפק במיעוט?

שמא שואף הוא האדם בכלל דוקא אל מה שעובר את הגבולים, דוקא אל מה שאין לו מסגרת נסיון אימפירי והחלטות מדעיות קביעות, דוקא אל מה שהוא יותר דמיוני, יותר פיוטי ויותר נהדר?

שמא באה כל זו הנטיה המדעית לבקש ולמצוא חוקיות כמכע מתוך הנטיה החברתית לכונן סדר ומשטר, חוק ומשפט בכל דבר, נטיה זו שדבר אין לה למהות העצמית והטבעית של הדברים?

ומדוע דוקא סדר וחוק? מדוע לא הפרעה-הסדר ומשחק חפשי של הכחות? מדוע לא חלומות נאדרים מלאים קסם? מדוע לא תקוות ואמונות שהן מעל למה שאנו רגילים לחשוב ולצייר, להתכונן ולחקיר?

ובשביע מה ולמה הוא אותו הצמצום של כל היפה והנשגב, המלבב והמקסים, בגבולות האמנות דוקא? מדוע אין הללו יכולים לבוא בתור מראה וחזיון המידות של הדברים, בתור ראיה, התכוננות והסתכלות המידית, בתור חיי נשמה של כל רגע ורגע? מדוע לא אמונות פנימיות ויצירה פנימית נצחית? מדוע אין הדמיון דגערץ יכול לעמוד במקום האמת המוחשית והציוריים המונבלים?

* * *

שאלות אלו וכיוצא בהן הביאו את ניצשה לידי, בקורת-האדם, לידי שירת האדם העליון, כפי שיבואר עוד להלן. ואם זו היא ההשתלשלות ההגיונית, שהביאו את ניצשה אל המעבר, הרי נצטרפו לו עוד גורמים נפשיים-פנימיים עמוקים.

כידוע, הוכרח ניצשה לעזוב את הקתדרה של פרופיסור, מפני שמחלתו הקשה לא נתנה לו לעבוד עבודה קבועה ותכופה. לא עבר זמן מועט והתחילו להופיע בזה אתרי זה הספרים, דמדומי-שחר, אנושי, אנושי ביותר ועוד, אותם הספרים שהפרופיסורים האשכנזים מוצאים אותם ליותר

טובים ובריאים שבספרי ניצשה, דוקא בעת התגברות הסתירה נכתבו הספרים, הבריאים...

ואולם ניצשה, כדרכו, קורא את, בריאותי זאת בשם, הבריאות הנדולה. שם זה הוא, לכאורה, מזור ותמוה קצת...

מה זאת, בריאות נדולה? בריאות הרי היא בריאות, שלמות, כח. אינו נדלות וקטנות יש כאן?

הנדלות היא לא בבריאותו של אדם בריא, אלא בבריאותו של אדם חולה, כלומר באותו עיו-הרוח, שבעזרתו מרחיק החולה מעצמו כל מחשבה והרגשה, שיש להן יחס אל המחלה ושמקבלות השפעה ממנו.

ואף-על-פי-כן אי-אפשר, להטמין את הפרצץ בעק. הנדלות הרי היא נדלות; להחנך על עצמו המיד ולעלות על עצמו המיד — הרי זו גבורת-נפש מאין כמות, ואולם מתוך כל הזהירות וההתאמצות היתרה ניכרת המחלה, מי שהוא בריא באמת איננו צועק תמיד על-דבר בריאותו...

ואולם ניצשה מלא את חובתו הרליגיוזית המיוחדת כסדה שאין למעלה הימנה, היא ההגבר על מחלתו עד קצה גבול היכולת האנושית. באכזריות מיוחדת כתר והרס את כל מה שנפשו ולבו היו נוטים אליו ביותר, כל מה שהיה יכול ליתן ערך ויתכן לגאון חילה...

דבריאות הנדולה היתה צריכה לו, לדרכיו הוא עצמו, כדי לרכוש שוב את הזכות להיות פסימיסט, כדי להעסיק את הפסימיסטים.

מכיון שעשה את שלי, מכיון שהרס את כל האלים הסוככים על החילים והאימללים, מכיון שלא יכול עוד לחשוש את עצמו בשום נטיה לחולשה ולירידה, יכול היה להתמכר אל הפסימיסטים שלו, אל הפסימיסטים של מרגדיה, אל הפסימיסטים של יצירה נצחית, של קרבן המיד ועליה המידית.

ומכיון שרכש לו את הזכות ללכת אל מקום שלבו נוטה ושהוא שואף לשם על פי מבעו, להיות מה שהוא, להיות נאמן להעידתו האישית הפנימית; מכיון שהתעורר בו באופן זה הקומפוזיטור הטבעי, המשורר הטבעי, הפלוסוף בעל הסיתות הרחבה והעמוקה, — עבר מ,אנושי, אנושי ביותר אל צרתו-סתר.

במדע החייבי ובהשקפה מדעית דחויכות, שכל פלוסוף אי מלימד מן המצויים מוצא בהם ספק נפשי חיובי, מצא ניצשה ספק שלילי. הם עזרו לו להרוס את האלים ולמצוא את עצמו.

ומכיון שמצא את עצמו, מכיון שרכש לו את הזכות להיות מה שהוא — שיב לא היה לו עוד צורך חמירי בהם. הוא לקח מהם דברי-מה לפעמים וגםתייע בהם לפעמים, ואולם רק עד כמה שהיה לו לעצמו צורך בהם. ומנקודת-השקפה זו יש קורטוב של אמת בהסברתה של פרספר ניצשה (על פי דרכה) ובהסברתו של ל. שסטיב (על פי דרכו), המבחינים רק שתי הקופות בחייו של ניצשה: תקיפת ההכנעה וההקשבה לדברי דגרים ומורים ותקיפת החיפוש והיצירה העצמית.

ואולם קורטוב האמת שיש בהשקפה זו מתאים אמנם אל הצד הפסיכולוגי שבגלגליו נשמתו של ניצשה, אבל אין הוא מתאים כלל אל ההשקפות הפלוסופיות והשאיפות הפיוטיות שמצאו להן מקום בספריו השונים של ניצשה, שהרי כל אותם הספרים שהם, אנושיים, אנושיים ביותר עומדים ביחס של נגוד נמור אל הספרים הראשונים של ניצשה מצד אחד ואל הספרים האחרונים שלו מצד אחר.

וגם מן הצד הפסיכולוגי יש בהשקפה זו רק, קורטוב של אמת ולא אמת שלמה, אמת שהמצע הנפשי של שתי התקופות האחרונות כמעט אחד הוא, ואולם גלגליו שונים הם.

ועדות נאמנה אני מוצאים לזה בדבריו של יוצר, צרתוסטרה עצמו. ראה והתבונן בפיק המרבר, על שלש חליפות הרוח...

עד כמה שרבות הן הסתירות בספרי ניצשה, הנה הרוח הכללי של צרתוסטרה שונה הוא לגמרי מן הרוח הכללי של, אנושי, אנושי ביותר. בעוד שספר זה עומד, כפי ששמו מעיד עליו, בנבול האנושיות, הנה המולד העיקרי של, צרתוסטרה הוא: הטפוס שהוא מעל לאדם.

אנו מתרגמים את המלה *Uebermensch* בעברית, אדם-העליון, מפני שאין לנו מבטא אחר יותר מדויק, ואולם באמת יש בזה ערכוב מישנים, אדם עליון, כלומר לאדם יפה, קדוש וגשנב שאפו כל המשוררים וכל הפלוסופים, ואילו משום זה כלכלר לא היה צורך כלל בתורתו של צרתוסטרה. ואולם, צרתוסטרה שאף לא ל, אדם עליון, אלא לטפוס אורגני מיוחד, שהאדם עם כל מיני השלמות, מעלותיו, יתרונותיו, אמונותיו, תקוותיו ושאיפותיו הוא בפניו, בפני אותו הטפוס האורגני העליון, כקוף בפני אדם...

ראה והתבונן היטב בנאום אשר נשא צרתוסטרה לפני המון העם, ששם בא הבטוי היותר כללי, היותר אופי והיותר שירי של שאיפת צרתוסטרה, ונזכרה, שלא לאדם יפה, נעלה וגשנב היא מכוונת, כי-אם

למפוס נבזה מעל נבזה, שגם האדם היותר יפה ונעלה צריך לפנות לו מקום...

ואף-על-פי-כן הרי לפי הנתוח ההגיוני והפסיכולוגי, שכבר בא בזה, יוצא לנו, שהמעבר מן, אנושי, אנושי ביותר אל צרתוסטרה הוא מבני ומיכן כל צרכו.

והו המעבר מן המרגריה של המדע אל המרגריה של החיים. ויסודו של מעבר זה הוא בשלשה דברים אלה: א), צדוק-החיים על ידי המדע וההכרה צריך היה לפניית מקום לצדוק יותר טבעי, יותר אמת ויותר פנימי, והוא צדוק-החיים על ידי החיים עצמם, על ידי יצירה אורגנית שאינה פוסקת, יצירת טפוס עליון וגבוה. ב) הפוטיביזם שאינו נרתע לאחר מפני המסקנות הקיצוניות ואינו שם לב אל מה שיש לו יחס אל האדם ואל צרכיו, נעשה בהכרח סקפטיציזם פלוסופי קצוני, ואם לסקפטיציזם זה מצטרף כח נובע של יוצר ומשורר, יוצאת מזה שלילת כל האידיאלים המקובלים ויצירת אידיאל אורגני-פנימי. ג) כל המדעות והפוטיביזם של ניצשה לא היו מלכתחילה, לפי הצורך הנפשי היותר עיקרי, אלא אמצעי-שחרור, כלי-יוצר, — לא היו אלא, כריאות גדולה, רכיבת, זכות להיות פסטיט של מרגריה, פסיטיט של גבורה ויצירה.

דברינו לא יהיו שלמים כל צרכם, אם לא נצרף אל המושגים הרגיוניים והפסיכולוגיים האלה גם מיטנס פיוולוגי אחד, והוא: המחלה הקשה והממושכה, הבדידות הכרוכה בה, הדסגר הארוך וההתרככות הפנימית, האינואיסטים המיוחד של החולה, הפחד מפני עצמו והדאגה היתרה לעצמו — כל אלה הדברים, שנצטרפו אל בדידות מיוחדת במינה של נאון, הנתון כסביבה של אנשים טובים, אבל לא עמוקים ולא נבונים כל צרכם, — כל אלה צריכים היו להרחיק בהכרח את מהלך מחשבתו של ניצשה ממה שהוא, אנושי כללי ולכיוונו אל מה שהוא יותר פנימי ויותר עמוק, אל שירה פנימית שבפנימית והמית ההרנשות היותר כמסית וגנויות. נגד הכרח של ברול זה לא הועילה שום, כריאות גדולה, שום עוז-רוח והתאמצות שבעולם.

ותקופה זו, שאנו עומדים בה עתה, (מן שנת 1882 בערך ועד שנת 1889) היא גם תקופה של מעבר במיכן עוד יותר טרגי: תקופת המעבר מחללים וענייני נוף ונפש שאין דוגמתם אל השעון... ובאותה התקופה, שחיי הצער של ניצשה נעשו יותר עמוקים ויותר

זה, החביב ביותר על ניצשה, מציין פה את השאיפה לבקר את כל האדם וללבוש, עור חדש, לשיר את שירת האדם העליון.

הנחש, מסית ומרית זה, האימר לאדם: והייתם כאלהים יודעי טוב ורע, מביא את ניצשה עד לכפירה ב"אידואליזם", ב"פרונרס", ב"רעות ושאיפות פרונרסיביות" וב"מדע" בכבודו ובעצמו, ועם זה לידי "אפיקורסית" ו"ציניסמוס".

ובשעה שמצד אחד אנו מוצאים בספר הזה כמה מהשנות, אנושיות, אנושיות ביותר והלל הנדול על המדע, הננו רואים מצד אחר (ביחוד בפרקים האחרונים של הספר) גלוי-ריות יותר פנימי, יותר עז וסוער, גלוי-רוח העומד ביחס של נגוד גמור אל כל ה"טוב" והמקובל.

ולפי שספר זה נכתב, כרוב ספרי ניצשה, פרקים פרקים, אפוריזמים אפוריזמים, בומנים שונים שבין מפנע למפנע של המחלה, אפשר לעמוד על-פיו על התפתחותה של השקפתו הסרנית.

מתחילה הוא מתמרמר על העדרה של מרת היושר האינסטינקטואלית כהמון, על העדר דבקירת המדעית שבו, על שאין הוא מתבייש להאמין לפעמים בזה ולפעמים בזה—הכל ברוחם של, אנשי-מדע, המהמרמים יותר מכל על אמינות השוא שבהמון (ראה אפוריזם 2 ועוד).

וכשהוא בא לבסס את השקפתו הסרנית העיקרית, את הפלוסופיה של טרנדיה שלו, התאכזב להתאימה עם ההשקפות האיבולוציוניות הרגילות. הוא מאמין עדיין בהנחה העקרית והיסודית של המדע האיבולוציוני, שהמנסה הפנימית של כל החיים ושל חיי האנושיות היא: להתקיים. ולפי שעיקר כהותה של הטרנדיה הוא יבכל אופן לא רצון-הקיום (מי הוא הנביר החושך את נפשו ואיננו מקריכה כשביל הדבר החביב והיקר לו?), מכרח היה ניצשה להוכיח, שהטרנדיה והמפוסים הסרניים מביאים תועלת לקיומו של המין האנושי, ולא עוד אלא שבזכותם, בזכות האנשים הקשים ביותר, הרעים ביותר והעמוקים ביותר, העולם עומד, אלמלא הם היה המין האנושי אוכל כבר מחולשה ומרפיין, פרוך ומעצלות. (ראה אפוריזם 1, 4, 19, ועוד).

ואולם להלן אנו מוצאים כבר השקפות יותר מתאימות להפלוסופיה העצמית של ניצשה, אנו רואים את ההפך להשתחרר משעבודו של המדע האיבולוציוני, ובסוף הספר אנו מוצאים דברים ברורים, מלחמה גלויה כנגד השקפותיהם של, כעלי המדע ואופן הסתכלותם בעולם.

אינטנסיביים, היתה גם הרגשת הברירות שלו הרבה יותר חזקה והרבה יותר קשה, לפי שנים אוחביו ורעיו היווהו מיבים התרחקי ממנו אחר אחר, או היא התרחק מהם.

ובמצב זה של חיים מרוכזים והתברלות והתרחקות מכל מה שמזכיר את החברה והצבור ידע ניצשה, ברגעים של הקלת הכאב יעלית הנשמה, את המדע העליון ונבא את נבואת צרתוסטרה.

בעתים יותר קשות ומרות עבר את עבודת ההריוס שלו, הוסיף ספק על ספק ושאלה על שאלה, בקר את כל הטוב והיפה שכקרב האדם, מצא בהם את ה"תולעת", את ה"עדר", את ההמוניות ואת הפחיתות ופנה בזה מקום אל מה שהוא רחוק מרחק רב מן האדם...

כך אנו עוברים מן ה"אנושות היתרה" אל בקורת האדם, כפי שבאה בספריו האחרונים של פרידריך ניצשה.

כל ספרי ניצשה מוקדשים לבקורת ולחערכה חרשה של ערכי האנושיות, אבל ספריו האחרונים מצטיינים בזה, שהם מכירים לא מישנים שינים של האדם, כי אם את כל האדם.

כשאר ספרי ניצשה באה, לרוב, בקורת מישני המיסר והציורים הקשורים בהם, ואולם בספריו האחרונים באה הבקורת על כל מה שיותר נעלה ונשגב בחיי האדם ככלל, בקורת כל מה שנוהן לו איזה ערך, נאין וריסמות.

ובשורה זו חופס את המקום הראשון הספר ה"מדע העליון" (נכתב בשנות 1881, 1882 ויצא לאור בשנת 1882). ספר זה כולל בעיקר השקפות פוזיטיביות רבות מצד אחד (ומזכיר הוא בזה את הספר, רמדותי שחר) והשקפות שליליות מהרסית, המשמשות מעבר ל"אדם העליון", מצד אחר. ספר זה הוא, אפוא, במדה ידועה המתווך בין ספריו הראשונים של ניצשה ובין ספריו האחרונים. והנטייה לצד, צרתוסטרה מורגשת גם בזה, שלפעמים לא רחוקות הוא עוזב את הפרווה ואת ההרצאה הפרווה ומתחיל לשיר שירים, כיאות ל"מדע עליון"...

בספר זה עוד לא עלה ניצשה אל, נוכח ששת אלפים רנל מעל לארץ ולאנושיות, אבל רנליו נהקו מן ה"מישור" של, אנושי, אנושי ביותר והרגש הרגיש, כי ה"נחש" מתפרץ לצאת ממנו.

הנחש, זה המימבול של החכמה והערמח גם יחד, מימבול ורורתי.

בהפריו, אנושי, אנושי ביותר ועוד התאמץ ניצשה להוכיח, שהמלומדים נעלים הם על האמנים במנוחתם ושלומם, באהבת-האמת ובחירות-הרוח שלהם, ואלו בספר זה שלפנינו אנו מוצאים כבר שירים ותשבותות לאמנית. האמנית נחשבת מעתה לדבר היותר יפה והיותר טהור.

ואולם, האמנות היא כאן סימבול לדבר יותר פנימי, נפשי ועיקרי ליסודה העצמי של האמנית, לכה הרמיון שאינו פוסק, ליצירה חפשית של חיי יום יום.

האמנות והאמנים כסוכן המונבל של המלים האלה מעוררים בקרבו מחשבות-ספק (ראה אפוריום 361 ועוד), ואולם דורש הוא אסנות של עצם החיים.

אצלם, אצל האמנים, חדרה ההרגשה הרקה שלהם במקום שמסתיימת האמנות ומתחילים החיים. אנו, להיפך, רוצים להיות משוררי החיים שלנו, ובראש ובראשונה בכל מעשה קטן שבקטנים, במעשים בכל יום. (אפוריום 299).

תובע הוא ניצשה את ערכי של כח הרמיון, רוצה הוא להצילי מממשלה השכל, שהולכת ונעשית מ'פשט' יותר ויותר ומקצצת את כנפיו של זה.

ודבר זה הוא דורש לא בתור בעל-רמיון סתם, אלא בתור אמן-יוצר, בתור פלוסוף-התרבות, בתור משנה-ערכים.

בדבריו על תקופת ה'הירידה' (דעקאדאנס) ועל היופי המיוחד הנגלה לפעמים דוקא בתקופות אלה, הוא אומר, שאחר מן החסרונות היותר גדולים של תקופות אלו הוא מעלתן, מ'איים תמיד על, אמונות-שוא' שמתפשטות אן, ובאמת יש ב'אמונות-שוא' אלה צער גדול קדימה. מה הן, אמונות-שוא' ? איתן האמונות, שניצרות ומתחדשות בנגוד לאמונות המקובלות והקיימות. אמונות-שוא' אלה מעירות אפוא על כח יוצר חדש, על כח פורה ומפרה חדש. הרמיונות הישנים, לפי שישינים הם, לפי שקבועים הם, לפי שנחשבים הם כמעט לדבר מציאותי נגלה, אינם מפרנסים עוד את הרוח החפשי, המבקש אפיקים חדשים שעיר לא נגלו, המבקש את הסתים והחתים, הרו והתעלומה, ומתפרץ לעליות אל הערפל. הרוח החפשי מבקש את שלו, כונה עולמות משלו, יוצר יצירות חפשיות עצמיות. (ראה אפוריום 23).

הקרמונים אהבו את הפלא ואת הנומא, את הערבוב ואת התהו. האגדות היו להם לדבר שבמציאות, לדבר חיים ממשי; אנחנו אוהבים

להיפך, את הסדר, את הסיסטמה, את החוק, את הנזירה שאין לשנותה, את ההכרה הנטויה, וביחוד אנו יראים מפני ערכיב המושגים וחוששים, שמא יכנס הרמיון לרשותם של ההכרה ושל המדע שלנו. מן המדע אנו דורשים רק עמידה, קביעות והתבססות.

לפי שרשמי חיינו הלשים דם, לפי שרבה המהומה בקרבנו פנימה, לפי שרבו בקרבנו הפחיתות, הבלבול והתעתועים, אנו דורשים מן המדע את הדבר החסר לנו. (ראה אפוריום 46).

הקרמונים התכוננו בטבע באופן שונה מזה שאנו מתכוננים בו. הם התבוננו בו כחושקים ובאהבים. כל מה שהשמיעו להם אסטרונומים, גיאולוגים, פיזיולוגים ורופאים נחשב בעיניהם לחלול הקדוש. חיק הטבע—בשם זה עצמו ראי פניעה בנושא אהבתם.

הם רצו לראות בכל דבר ודבר פעולתו של הרצון החפשי ושל היצירה החפשית; ומפני שהמכניקה עמדה לשמן להם, העלימו מעצמם גם את הטבע וגם את המכניקה ובחרו לחיות בעולם החלומות.

לא מ'קיצר השנה' התנודי לכל מיני סגלי, חוקים' בטבע, כי אם מפני שלא חפצו לדעתם.

משל למה הדבר דומה? למי שמקדיש ומערין אינו אשה ואין הוא רוצה לראות את, סכעיות' של נושא אהבתו ואת הכעור שב'סכעיות' זו... כשאנו אוהבים אינו אשה, אנו מתחילים לשנוא את הטבע בשעה שאנו מעלים על לב את כל מיני הכעור שב'סכעיות' שונות, מנת נורלה של כל אשה ואשה. בכלל אין אנו אוהבים לחשוב על כל אלה. ואולם בשעה שנפשונו נוגעת בהם היא נרתעת ונבהלת ומתחילה לבו לטבע. אנחנו נעלבים, אנחנו מדמים, שהטבע נגע בקנינו בידים לא טהורות. בטקרים כאלה מעלימים עין מכל פיזיולוגיה ומחליטים: מלכך נפש וצורה כארם אין אני רוצה לדעת כלום.

בשכיל שאהב האדם הקרמיון את הטבע, בשכיל שחשק בת, ראה בה רק אלהים אדירים, העושים את הכל כרצונם האדיר וכילכלתם שאין לה גבול. על-כן ההנגד בכל חוקף ועו למה שאנו קוראים בשם, טבע', כלומר לכה העור, המוכרה, העושה את הכל בלי רצון ובחירה, חופש וחשק. נגר מושג זה התקומם הרגש של חרדת-הקדוש שלו, רגש ההערצה וההשתוממות שלו.

ואולם אנחנו הפקחים, הוהירים, החושדים, הרפים, חסרי האהבה והחשק, קשה לנו להבין את כל אלה. ביחרים אנו דוקא ב'סכעיות' וב'הכחיות'.

רוצים אנו לראות את הכל דוקא בקרוב, חפצים אנו לנגוע בכל דבר, חפצים אנו לראות את הכל מנולה, פשוט והמוני.

ורק אנשי מספר מיכשדים להרניש במצבים ידועים מעין מה שהרניש לפני האדם הקדמון ולחיש את כל כשרון היצירה שבו.

גם אנו, בני ההוה, יכולים לפעמים לעשות את זאת בכל אהבתנו לאור היום ולקיצה. יש אשר אנו אוהבים, שונאים, חפצים, מרנישים, — ותרדמת אלהים נופלת עלינו ונלוויי-עינים ועשיים לבלי חת אנו הולכים בדרכים מלאים חתהתים ועולים על מגדלי הרמיון, מבלי להרניש את סחירות-הראש, כאילו נולדנו לעליה למרום, — מוכי-ירח ביום! אמנים! שוללי הסכעיה והזוים! עולים אנו למרומים ומולזים בכל עמל ויגיעה. ואלה המרומים נראים בעינינו למישורים, למישורים שלנו. (אפוריום 59).

מה הוא עצם מהותם של בני-עליה, שואל ניצשה, האם הקיבתי קרבנות? לא! גם בעלי-תאווה מן המצויים מקריבים קרבנות. האם מסירות נפש לטובת אחרים? לא! אין כמעט אינאיסמים כבני-עליה. הדבר המציין איפוא באמת את בני-העליה הוא אופן החשק שלהם, איפן התאווה שלהם, אופן הסערה והאש שלהם. החשק שהוא ריח החיה בבני העליה, חשק זה שיש לו אופי מיכר, מבלי שירנישו בני-העליה בעצמם בהבדלה זו, — מדה מיוחדת ומשוונה לכל הדברים, המגיעה כמעט לידי שנעון, — הרגשת המתלהבות לרשמי אותם הדברים, שאחרים אינם רואים בהם כלום, — רנשי כבוד למעלות כאלה, שעדיין לא נמצא להן מדה ומשקל, — דקרבנות קרבנות על מוכחות המיקרשים לאלהים רחוקים, — הרף-נפש בלי אהבת-הכבוד, — שפעת השמחה המשתפכת לכל צד והנמסרת לכל, באחת, זרות, שאיננה יודעת את עצמה, — אלה הן התכונות העקריות של בני-עליה. (ראה אפוריום 55).

ואף-על-פי-כן הרי הוא כאן עדיין מפקפק בדבר ונוטה לחשוב, שבשביל אוהן התכונות עצמן בני-העליה הם יוצאים מן הכלל ואין לזלזל במדות ותכונות שהן קנין הכללי, ולא עיד אלא שבני-העליה צריכים להראות נדיבות גדולה ולהפקיר את המדות והתכונות היותר עצמיות להן בשביל המדות והתכונות, שהן קנין הכללי. ובמקום אחר מספרו, כשהוא מכאר את תולדות השירה ומוצאה כרוח הפויטיביסמוס והאוסיליפריסמוס (לפי שהריהמים הביא תועלת לאדם הקדמון, כגרשו את החונה ואת הרוח הרעה, כהשפיעו על אחרים ובהטילו עליהם את רצונו, כהשביעו את כל מיני האלים ובהכריחו אותם לקבל את תפלתו, כהקלו את העבודה,

בעוררו את שמחת העבודה), הוא מתמרמר עדיין על אלה הפלוסופים, ההולכים גם עתה בדרכי של האדם הקדמון, ובחפצם לחיוב את האמת שלהם הם משתמשים בסגנון הפיוטי וכריתאוס. לא כן בסוף הספר. כאן הוא מכיר את צדקת בני-העליה, את צדקת התכונות היוצאות מן הכלל ואת צדקת האמת המסתיועת ביופי ובדמיון וכא גם הוא לידי ריתמוס ושירה — ומתחיל את ההקדמה לצרתוסטרה.

ושוב תיזר ניצשה אל הפרובלימה של המלומדים. שוב היא תיחה על קנקנס, כיון ובורק את נועם ומוצאם, טבעם ומהותם, תכונתם ושאיפתם. שוב הוא חוזר אל המפנים של סוקרטס ובקרת המפנים ההוא. ונתחדשה כאן הלכה יותר עמוקה, והיא: הפרובלימה של המדע עצמו. לא רק טפוסו של המלומד נכחן ונברק פה, כי אם גם איפיה ותכונתה של החכמה שלו.

המלומדים הם בני כל המעמדות וקיימים הם בכל תליפות המצבים החברותיים השונים, כאיתם הצמחים שאינם זקוקים כנדולם לשום אקלים מיוחד. מטעם זה הם גם לפי נטיתם גם לפי עצם טבעם נושאי מחשבה הדימוקרטית. ואולם מצבם זה מנלה את הכל. אם ראייתך חדה עד כדי להבחין ולתפוש בספרי המדע ובעבודתם של בעלי המדע את האידיאוס נקרויה השכלית של המלומדים, — לכל מלומד ישנו דבר זה, — כי אז הראה מבעדה את המלומד, את משפחתו, כשרונה, אימונה. בכל מקום שתופס אתה את המנטא, עתה הרי מוכח הדבר, השתא אתי שפיר — שם מרחפת רוחו של איזה אב בדמו ובאינסמינקטיו של המלומד, והוא, האב ההוא, אומר יישר כח ל"עבודה הנגמרת". מתוך אופן האמונה ב"הוכחות" אתה יכול לדעת, מה היתה בעיניה של איזו משפחת עובדים, מלאכה טובה.

בני משפחה של לבלרים ורושמי רשימות, למשל, שעיקר מלאכתם הוא להביא סדר בחומר מפור, לחלקו בתיבות מיוחדות ובכלל לחביאו לידי סחימה מסוימה, כשהם נעשים למלומדים אתה מוצא בהם נטיה לחשוב, שהפרובלימה כבר נפתרה כיון שמצאו איזו סחימה. ישנם פלוסופים, שבאמת הם רק בעלי סחימה: הצד הפורמלי של אמונות אבותיהם היה להם לתוכן פנימי. הכשרון לקלסיפקציה ולסדור טבלאות שינוי מנלה דבר מה: הן לא לחנם הם בני משפחה ידועה. בנו של איזה ארכיבסט נשאר ארכיבסט גם בהיותו לחוקר; קידס-כל יגן על זכות עצמו, ואחריו כן אולי יתאמץ להיות זכאי באמת. אפשר להכיר את בני הכתנים

הפרוטסטנטים ובני טורי הכפר על ידי אותה הנקמה התמימה שיש בהם, בהיותם למלומדים; הם חושבים, שכבר הוכיחו אמתו של איזה דבר, כיון שדברו עליו כחום הלב; הם הורגלו יותר מראי, שיאמינו להם: הן האמונה היתה אומנותם של אבותיהם. היהודים, להיפך, מפני שעל ידי משלח ידם ועברם לא הורגלו שיאמינו להם, על כן אפשר להכיר את מלומדיהם על ידי מה שהם מרגישים בעיקר את ההגיון; הם יודעים, שרק בכח ההגיון יוכלו לנצח את אלה, שיש להם דעות קדומות, גזעיות ומעמדיות, כנגדם". (אפוריום 348).

הרצון לשמור את עצמו הוא סימן-דלות, הנבלת השאיפה היסודית של החיים, הנבלת השאיפה להרחבת הכח. במקום שישנה שאיפה אחרונה זו, שם אין חוששים גם לרגש של שמירת-עצמו. יש לראות סימנים מיוחד בזה, שפלוסופים אחדים, כגון הפליסיף מיכה-השחפת שפינוזה, ראי וצריכים היו לראות חוות הכל בשאיפה לקיום-עצמו: הן אלה היו אנשים שראו עוני, ומה שחכמת הטבע שלנו קשורה בקשר אמיץ עם הרגשנות של שפינוזה (ובצורה יותר נמה — בדרוויניסמוס ובתורתו המונבלת על דבר מלחמת-הקיום) — דבר זה, קרוב לדאי, שמקורו הוא בתולדתם של הוקרי הטבע: מוצאם הוא מן העם, אבותיהם היו אנשים עניים ושפלי-מעמד, שידעו יותר מראי, עד כמה קשה לאדם להציב מעמד בחיים ולהיות לאיש, בדרוויניסמוס האנגלי אנו נושמים את האויר המחניק של הקביה האנגלית, מריחים ריח של אנשים קטנים, ריח של מחסור ודחוקות, ואולם חוקר הטבע צריך לצאת מן הפנה האנושית שלו, כי בטבע מושל לא העוני, אלא העושר, המותר, השקפה, שפעה המנעת לפעמים לידי פור משונה. מלחמת-הקיום היא רק דבר יוצא מן הכלל, הנבלת ומנית של חפץ-החיים. עיקרה של המלחמה העילמית שאינה פוסקת היא — בעד היתרון, בעד הנדול וההתפשטות, בעד השלטון, בהתאם לחפץ הכח שהוא הוא באמת עיקרו של חפץ החיים" (אפוריום 349).

אין הזכות לבעלי המדע לפתור פרובלימות גדולות, מפני שהם עצמם, לפי עיקר תכונתם וסוגם, מן הבינונים. בשביל לפתור פרובלימות גדולות צריך כח-ראות גדול וגבורה נפלאה, דברים החסרים לבני-אדם שכמותם. עיקר הצורך המביא אותם אל המדע, חפציהם ומאוייהם היותר גנויים, שאיפותיהם ותקותיהם היותר פנימיות, אינם נותנים להם את הזכות לנשט אל ההיכל הפנימי של הטבע. דרישותיהם קטנות הן וגלגל מאד למלאותן. כל מה שהומה ורוחש בקרבם, גם פחדם גם תקוותם,

נעשה במהרה שפוי, מיושב, נוח ושליו. מה היא השאיפה היותר פנימית של הרברט ספנסר? בשביל מה ולמה בנה את כל הכנין הנדול של הפלוסופיה המיתולוגית? בשביל מה ולמה טרד את הכל באמת-מדה אחת ומתח תחת כל הדברים שבעולם קי אחד? — בשביל לעשות שלום, בין האיגואיסטים ובין האלטרואיסטים. פרספיקטיבות כאלה של ספנסר אינן מרימות בעינינו את האנושיות, אלא אדרבה, מכוות ומשפילות אותה. מה היא האמונה היותר גדולה, המחיה את הוקרי הטבע המטריאליסטים? הלא היא האמונה בעולם, שיש לו הערכה שלו, אמינה במחשבת האדם והשגותיו וערכיו, בעולם האמת, שאפשר לנשט אליו על ידי השכל הקטן של האדם. עולם זה של המטריאליסטים הוא כל כך מונבל ומצימצם, עד שבאמת אין לו שום יחס לעולם החיים. עולם זה אינו באמת אלא טבלא אחת ארוכה של איקוויבאלינטים וחשבוניות. כלום אפשר לו להאין-סיף שיצטמצם בחדרו הצר ובסוחו הצר של המלומד? כלום ניתן כל זה העושר של חליפות ותמורות, פשיטת-צורות ולבישת-צורות, צבעים וגוונים וחלופיהם ומיניהם וסגנוניהם, קולות והדים, טעמים וגעשיות וכל מיני הרכבותיהם, להתקפס כאילו דרך אחת מונבלת ומחלטה?

הפתרון המדעי של העולם, כפי שאתם מכירים אותו, הוא אילי הפתרון היוהר אוילי, כלומר היותר חסר-תוכן מכל מיני הפתרונות שאפשר לצייר: כל האמור מתיחס אל המיכניקים, אשר בעת האחרונה הם אוהבים לעלות אל מחנה הפלוסופים והם מאמינים באמת, שהמיכניקה היא תורת כל החוקים הראשונים והאחרונים, שעליהם כל המציאות עומדת. ואולם עולם שכולו מיכניקה הרי הוא עולם של שטות! אילו היינו שופטים על מהותה של המוסיקה לפי המספרים השונים והפורמולות השונות, — כמה מנוחבת היתה הערכה מדעית! כו! כלום אפשר היה לדעת דבר מה מן המוסיקה באופן זה ולרכוש איזה מושג ממנה? כך אי-אפשר היה לדעת אף משהו מן המשהו כמה שנקרא בשם מוסיקה בעצם.

כשם שאי-אפשר לדעת את מבעה ומהותה של המוסיקה בלי טעם, בלי רגש, בלי חוש השמיעה, כשם שאי-אפשר לדעת את המוסיקה לפי ההערכה החיצונית של הקולות, כך אי-אפשר לדעת את המוסיקה של העולם כולו, את התוכן האמתי של החיים, את השטף הנצחי והמרוצה הנצחית, ההריסה הנצחית והיצירה הנצחית, ההתעלות וההתגדלות הנצחית על ידי הערכה מיכנית. (ראה אפוריום 373).

וכשם שניצשה מתיחס כאן בשלילה אל ה"מלומדים" ו"אנשי-המדע"

מצד אחד, כך הוא מתיחס בשליה גם אל המספיקים והרובסטים מצד אחר. המענות הבאות כנגדם בספר זה הן בעיקרו של דבר אותו המענה שבספריו ה"אנושיים".

וגם בקורת מושגי המוסר והציונים הקשורים בהם, שבאה בספר זה שלפנינו, אינה בעצם חדשה. היא היא אותה שבספרים ה"אנושיים", אלא שהכננו והמבטאים הם לפעמים חדשים. ואולם יש כאן הבדל דק אחד, שאותו ראוי להזכיר, והוא: בספרים הראשונים הוא מראה לרוב על התועלת ועל אינסטינקטי-העדר, המונחים ביסודם של כל מיני מושגי מוסר, וכאן הוא מראה גם על אהבת-השלטון והחפץ להרגיש און ועצמה, המונחים ביסודם. עיקר חפצו של האדם הוא להתאות את כחו ועצמו. לרוב הוא עושה לחבירו רעה, לפי שהרעה מורגשת יותר ושמורה יותר כלב מקבלה, ולפעמים הוא עושה טוב בחפצו לשפוך את משלחו על חבירו כאופן זה, וכדומה. האהבה, — וביתור האהבה המינית — היא הנלוי היותר חזק של האינדיבידואל, הנלוי היותר חזק של אהבת השלטון והכבוש. האהבה רוצה, שנושא אהבתו יהיה כולו שלו.

כיוצא בזה אנו מוצאים בספר זה יחס שלילי אל הסיציאליסטים ואל החברותיות בכלל.

בקורת-האדם, שבאה בספר, צרתוסטרה" (נכתב בשנות 183 1885 ויצא לאור חלקים חלקים), יש לה תכונה מיוחדת, כשם שישנה תכונה מיוחדת לכל הספר הנפלא הזה. בספר זה אין ניצשה מדבר כחוקר, כחוקר, כדורש, כמפקפק, כמפקק, כי אם כנביא, כחזה, כשופט את מעללי האדם, כמי שעמד על עצם האמת והוא מנלה אותה לאחרים, כמקריב מתנה יקרה לבני-אדם. הכל ודאי, ברור, מוחלט ומחוייב. מדבר הוא ממוסר, הוא יורד מן ההרים הגבוהים לבני אדם ומדבר בלשונם של הרוחות הטורות וצללי-הנצח.

ואף, שמים לא זכו בעיניו...

מדת הפרישות אינה אלא החושיות הנסה, שמסכת-מה איננה מוצאת את ספוקה, ובחמתה וקנאתה, אשה ומרירותה היא מתנפלת על ה"חטאים". (פאן דער קיישהייט).

אהבת-רעים אינה אלא אהבה פנומה של האדם לעצמו. מפני שאין לו הכח והגבורה לחיות בעצמו ולעצמי, מפני שאין נפשו עשירה עד כדי שתוכל להתפרנס מעצמה, מפני שהבדירות מעיקה לו ומביאותו לירי שעמו, יחרי הוא מבקש טרבת-רעים ואהבת-רעים. (פאן דער נאכטענליעבע).

מדת החמלה כפי שהיא מתגלה לרוב, אינה אלא החפץ להתראות יתרונות על זולתו, יכלתו אנהנו ואי-יכלתו של רענו; בחמלתו אנו משפלים את רענו, רואים את חולשתו וירידתו, מכישים ומכלימים אותו. (פאן דער מיטליידיגען).

הקדושה והתשובה באית מתוך הכרת החטא, והכרת החטא מקיחה בחוסר-הטהרה של הנפש, מתוך כושה לפני השמים המהירים, יש אשר הנכירה והחמלה כלות איהן, ואולם המיד מיפיעה גם דמנשות עמחן. (פאן דער גריעסערן).

המדברים על מעשים טובים יש אשר הם מכוננים לתועלת ושכר; יש אשר הם רואים את עצמם נכזים ושפלים, והם מדברים על מעשים טובים כעל אירואל רחוק, כעל עושר אשר יראי בחלום, יש קוראים מעשים טובים לרשלותם, לעצלותם, לחוסר-יכלתם להסתגל ולחיות; יש מדברים על מעשים טובים מתוך הרגל ישן, מתוך קביעות וחוקה (5, טיקטאק שלהם הם קוראים צדקה); יש קוראים מעשים טובים למעשי עצמם ומעשים רעים למעשי אחרים; יש קוראים לכל אשר יעשה כבצה שלהם מעשים טובים; יש מכבדים את המעשים הטובים מפני הדרת-השיבה שלהם; יש מרכים דבר על נחיצותו של מעשים טובים, ובסתר לבם הם מאמינים רק בנחיצותם של שימים... (פאן דען מונענדהאפטען).

מקרים האמתי והיסודי של רוב תכונותיו פעילותיו ומעשיו של האדם הוא: החלשה, הקטנות, האפסות, הפחד, העבדות, תאווה, כהמיות, ערמה, וכל אלה מצטרפות לפעמים זו לזו ונעשות מורכבות ביותר.

היסוד העיקרי של כל אלה הדברים, שהאדם מדבר על ה"צדקה" ועל ה"טוב", הוא: השאיפה אל המניחה, אל רעמידה, אל השינה. חפצים כטיב מפני שתחצים בשלום, וחפצים בשלום מפני שדואנים להנאת-הגוף.

כשבא צרתוסטרה לשמוע את דרשתו של אהר ממורי האנושיות ע"י הטיב מצאנו מדבר על השינה. (פאן דען לעהרשטיהלען דער טינענד).

כל אלו החלומות רבי-הצבע ורבי-הקסם על עולמות עליונים ניכעים, עם כל יפים ואצילותם, מתוך חולשתו של האדם, מתוך ליאות יעפית, מתוך ספק בכח-עצמו ובעליות-עצמו. (פאן דען הינטער-יועלטלען).

כך חירו ניצשה ועיבר ממדה למדה ומיצא דופי בכל המדות
היותר טובות של בני-האדם. ה"אדם" צריך אפוא לפנות מקום ל"האדם
העליון".

ואנו היודעים עתה, שגם מושג "האדם העליון" הוא רק מושג "אנושי",
אנושי ביותר, רק הד שאיפתו של אדם לצאת מן המסגר שבהוה, מכל
בלהותיו והלאותיו, מן האופק הצר, שהאדם התרבותי נתון בו בהכרח, —
אנו לא ב"אדם עליון" נהלה את תקינתו ונמצא מרגוע לרוחנו, כי-אם במה
שהוא מעל לכל אדם באמת; לא ב"אדם עליון", שבראו המשורר
ברמותו, כי-אם ב"אל-עליון", אשר ברא את האדם ברמותו, — את האדם
אשר רק מגני שהוא פונם את "צלם האלהים" הוא יורד אל ה"שכל הקטן"
ונעשה שפל ופעוט.

תקינתו של האדם הוא בתשיבתו אל שורש נשמתו, אל נשמת
נשמתו, — אל האלהים.

== == ==

