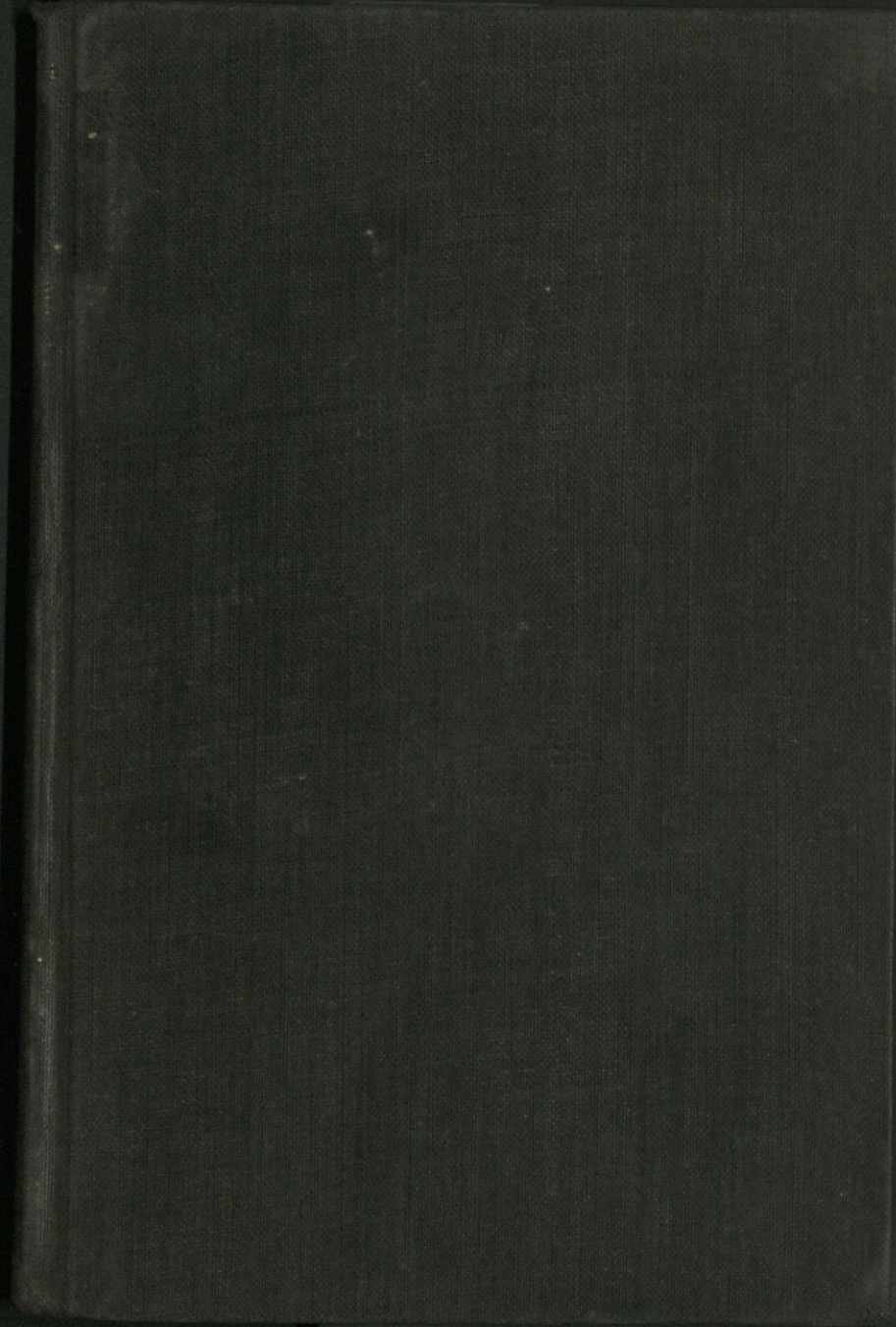


Inches 1 2 3 4 5 6 7 8  
Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

# Colour Chart #13



Blue	Cyan	Green	Yellow	Red	Magenta	White	3/Color	Black

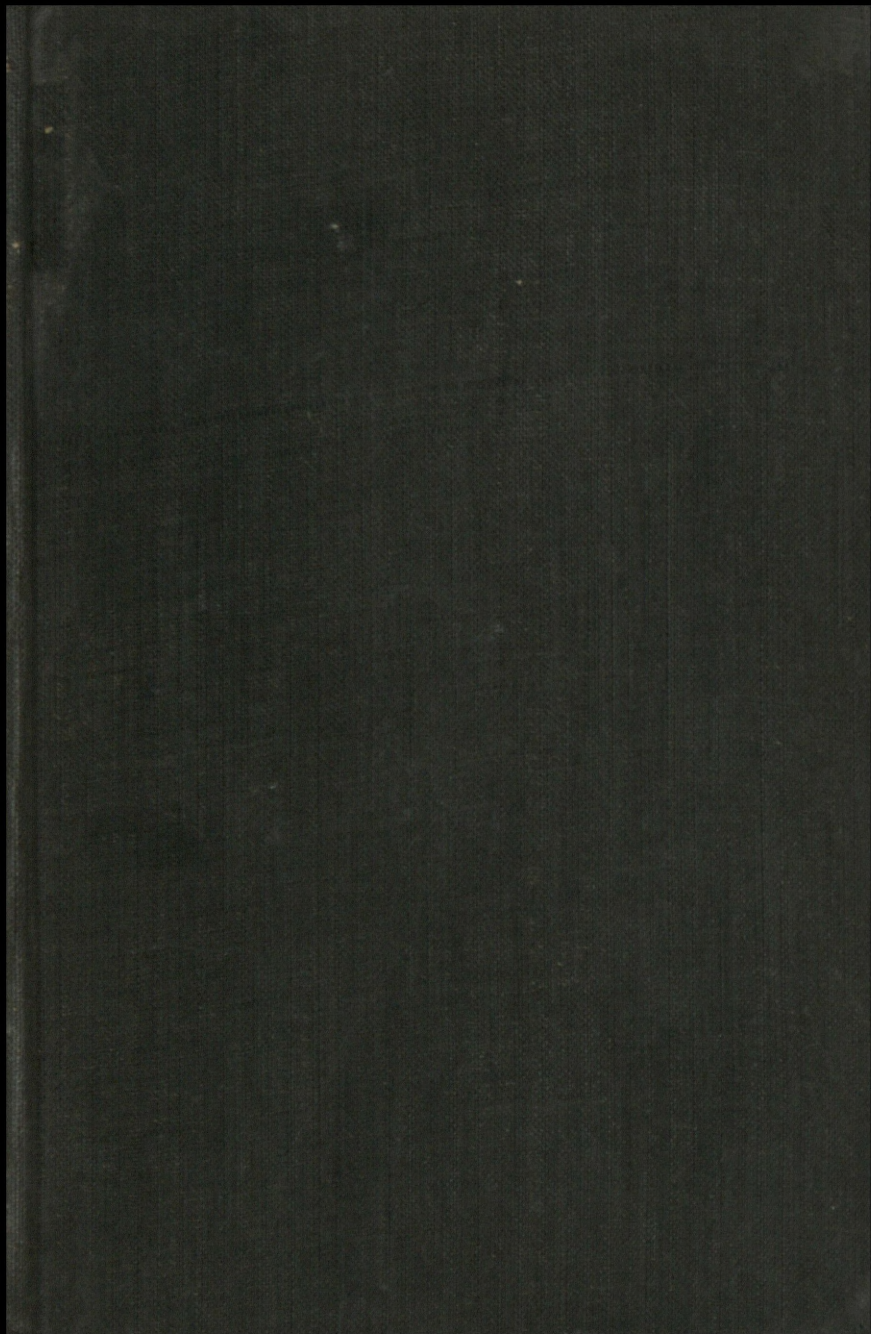


**A** 1 2 3 4 5 6 **M** 8 9 10 11 12 13 14 15 **B** 17 18 19

R G B WH GR BL

Grey Scale #13

C M Y K



W. M. KOZŁOWSKI

# Dekadentyzm współczesny

jego geneza i filozofia.

(FRYDERYK NIETZSCHE)

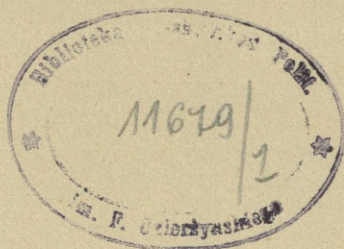
Wydanie drugie, rozszerzone i przerobione

„Przeznaczeniem mojem być musi:  
istnieć dla siebie w zawistości od wszyst-  
kiego; istnieć chwilę tylko, a trwać je-  
szcze po za tą chwilą; dbać o siebie na  
korzyść całości; służąc całości, służyć  
sobie”.

*J. Supiński: Myśl ogólna  
fizyologii powszechnej.*

Warszawa 1904 = Jan Fiszer

14 a





## I.



osługujemy się często kojarzeniami wyrazów, które, jakkolwiek utarte, pozbawione jednak są rzeczywistej logicznej podstawy, a etymologicznie są nonsensem, i sędzę, że wiele kursujących błędnych mniemań, łatwych do sprostowania przy bliższem zastanowieniu się, pochodzi z niekrytycznego posługiwania się podobnemi wyrażeniami, a raczej płynie z tego powierzchownego związku wyobrażeń, którym zawdzięczają one swoje istnienie, a które same podtrzymują i utrwalają. Rozumiała to dobrze filozofia angielska, gdy kładła nacisk na analizę mowy.

Kiedy mówimy o „przejrzalej cywilizacji“, mamy oczywiście jakieś niejasne poczucie podobieństwa pewnego stanu społeczeństwa do przejrzalego owocu; podobieństwo takie istnieje rzeczywiście w tym względzie, że stan wymieniony może się wytworzyć jedynie tam, gdzie kultura w pełnych kołach społecznych osiągnęła znacznego sto-

pnia rozwoju, a więc była „dojrzałą“. Co jednak uważać będziemy za stan dojrzałości społeczeństw, po którym następuje „przejrzałość“? Dlaczego ta przejrzałość ukazuje się zarówno w społeczeństwach, które liczą dzieje swoje na setki lat, jak i w takich, co przeżyły ich tysiące, zarówno w Grecyi i Rzymie starożytnym, jak i w Europie dzisiejszej, która jednak o niejednym dziesiątku wieków posunęła dalej zdobycze kulturalne starożytności?

Używając wyrażenia „przejrzała kultura“, mimowoli bez zastanowienia się przenosimy do dziejów zapożyczone od owocu analogie. Wyrażenie to nasuwa przypuszczenie, jakoby tylko do pewnego stopnia posunięta cywilizacya była dobrą; dalszy rozwój czyni ją niezdatną, jak przejrzęły owoc. Czyżbyśmy hołdowali poglądom Vica i Machiavellego, każącym dziejom obracać się w kółko? Czyżbyśmy śladem ich w życiu każdego narodu mieli dostrzegać wiek młodzieńczy, dojrzały i zgrzybiałość, prowadzącą do śmierci dziejowej i narodzin nowych społeczeństw? Ale przeciwnie, pojęcie postępu zdaje się z taką wyłącznością zawładnęło umysłami nowoczesnymi, że służy za jedyną miarę wartości wypadków dziejowych: im prędzej wypadki te posuwają naród po drodze postępu, tem wyżej je oceniamy. Postęp — to ustawiczny bieg naprzód, bieg ku niedościętemu celowi, a zatem nieskończony. Jeśli

wierzymy w postęp, jak możemy mówić o cywilizacji „przejrzałej”? Jeśli każdy krok na drodze rozwoju posuwa nas dalej w kierunku owych niedościgłych celów, ideałów ludzkości, dlaczego potępiamy część drogi, która przekracza dowolnie przez nas oznaczony stopień dojrzałości? Jedno z dwojga: albo postęp jest złudzeniem, albo społeczeństwa takie zboczyły z jego drogi.

Dalej, mówiąc o cywilizacji „przejrzałej”, uważamy za rzecz zdecydowaną, iż ów stan przejrzalności jest naturalnym wynikiem biegu czasu, tak jak starość — następstwem dojrzałego wieku; nie zadajemy więc sobie pracy szukania innych przyczyn i uważamy chorobę za nieuleczalną. Przenosimy poprostu na życie narodów to, co daje się widzieć w życiu osobnika. Dość jest jednak chwili zastanowienia, ażeby zrozumieć, że porównanie takie nie ma żadnej podstawy. Człowiek pojedynczy starzeje się dlatego, że niszczy się fizyczny organizm jego; materyalna zaś podstawa społeczeństwa — składające je pokolenia ciągle się odnawiają. Moglibyśmy mówić o wiekach narodów, gdyby każdy składał się z jednego pokolenia. Możemy mówić o młodzieńczych, dopiero rozpoczynających życie dziejowe ludach, w przeciwstawieniu do dojrzałych, które opierają się na większem doświadczeniu przodków i którym służy dorobek dziejowy większej ilości pokoleń; ale niema żadnego powodu, ażeby ludy

starzały się, gdyż starość nie polega na ilości wiedzy ani przeżytego doświadczenia, lecz na zgrzybiałości fizycznej organizmu, którym społeczeństwo nie jest.

Jakiż więc sens mają te wyrazy „przejrzałości“, „przerafinowania“, „dekadencji“, ukrywające myśl, że cywilizacja, jak słońce, doszedłszy zenitu, pochyłać się zaczyna?

Dzieje tyłu narodów zdają się jednak uprawniać te wyrażenia. W samym wykładzie czy to historii sztuki i literatury, czy to życia politycznego lub społecznego, często spotykamy się z charakterystyką, jak: okres wzrostu, okres rozkwitu, okres upadku. Czy mogły-by się utrzymać te podziały, gdyby im nic w rzeczywistości nie odpowiadało? Wszak i przyczyna zgrzybiałości organizmu fizycznego nie jest dotąd znana fizyologom; mimo to jednak, starość i śmierć zostają faktami niezachwianymi, urągając zasadniczemu prawidłu, tkwiącemu u podstawy metody przyrodniczej, według którego czas i miejsce nie mogą być przyczynami w znaczeniu fizycznym. Rzecz tak wygląda, jakby sam czas był przyczyną zniszczenia.

Pomimo usiłowań niektórych nowszych historyków, próbujących, w teorii przynajmniej, wciągnąć w zakres dziejów całe życie narodowe, zostają one i zostaną zawsze tylko historią tych kół i jednostek, które je stwarzają. Tylko wy-

padki, które osobliwością swoją wybijają się ponad szare tło zwyczajności, tylko jednostki, które wnoszą coś swego, osobistego i tem się wyróżniają od masy narodu, stają się przedmiotem historii; z warstw więc społecznych — te, które biorą czynny udział w życiu politycznym narodu; z jednostek — te, które szczęśliwe warunki, nadzwyczajne uzdolnienia lub wyższość umysłowa postawiły w wyjątkowem położeniu.

Staje się to przyczyną, że ktokolwiek spogląda na przeszłość ze stanowiska dziejów, otrzymuje wrażenie, jakoby istniały tylko te koła i warstwy, którym szczęśliwy los pozwolił stwarzać dzieje, zamiast być ich przedmiotem. Epokami rozkwitu w dziejach nazywamy zwykle chwile, gdy warunki przyjazne powołają do życia umysłowego taką warstwę; jej oświatę uważamy za oświatę całego narodu; zbyt kowne jej życie — za objaw bogactwa narodowego; jej wady, poniżenie, upadek — za wady, poniżenie i upadek całego narodu, całej cywilizacji. Zjawisko dziejowe, które nazywamy upadkiem cywilizacji, odbywa się zwykle tylko w tej warstwie, będącej na widowni dziejowej, a fakta historyczne wykazują, że tem łatwiej następuje, im warstwa owa w oiaśniej-szem zamyka się kole, im jest wyłączniejszą.

Gdzie tylko rozkwit materyalny i intelektualny garstki ludzi odbywa się kosztem przeciążenia mas pracą, ich ciemnoty i ubóstwa, taka

sztuczna cywilizacja rychło idzie ku upadkowi, mniejsza o to, czy te masy, jak niewolnicy w epokach rozkwitu starożytnych społeczeństw, nie uważane są za składową część narodu, czyli też — jak metejkowie w Grecji lub plebejusze w Rzymie — stanowią jego klasy. Dlatego też prawodawcy wszystkich czasów dążyli do tego, aby niedopuszczyć zbyt wielkich przeciwieństw bogactwa i ubóstwa, pracy i nieczynności, oświaty i ciemnoty.

Przyczyną więc „upadku“ cywilizacji nie jest jej przejrzalność, ale jej sztuczność, brak trwałych podwalin: podobna do bezużytecznych pałaców z lodu, topi się ona przy pierwszym powiewie cieplejszego wiatru.

Cywilizacje takie muszą mieć w sobie źródła choroby; odkryć je pomoże nam psychologiczna analiza warunków, jakie wytwarza bystry wzrost materialny pewnej warstwy, a przykłady minionych epok ułatwią zrozumienie źródeł tego nastroju współczesnego, który swą nazwę zapożyczył od wyrazu „upadek“ (decadence).

Praca przymusowa jest dla ogromnej większości ludzi koniecznym warunkiem zdrowia moralnego i fizycznego, a jeśli nie jest przeciążającą, jest zarazem źródłem prawdziwej przyjemności, jaką sprawia czynność, odpowiadająca przeznaczeniu organów, przyjemności, której nie może zastąpić bezcelowe wprawianie ich w ruch,

jak nie zastępuje np. gimnastyka pracy w polu lub ogrodzie.

Jeżeli, wskutek warunków historycznych i społecznych, pewna warstwa narodu zostanie uwolniona od konieczności pracy na życie, jak to było np. w Atenach, po wojnach Perskich, gdy urosła znacznie ilość niewolników, nie wszyscy potrafią skorzystać z tych warunków dla wzniesienia się umysłowego i moralnego. Kto ma talent i rzeczywistą miłość prawdy lub piękna, może teraz, nieobarczony troską o chleb powszedni, oddawać się zupełnie ukochanemu zajęciu; zostaje mędrcem, artystą, poetą, bo pracował szczerze nad dziełem swoim, tak jak pracuje nad swoim rzemieślnik; różnica była tylko w podobkach. Aby jednak oddawać się tak pracy, do której nie nie przymusza — nawet poczucie obowiązku moralnego — potrzebna jest wielka miłość przedmiotu, potrzebny przedewszystkiem umysł syntetyczny, geniusz, który popycha do twórczości nawet wbrew grożącej od niej śmierci — jak to widzimy np. u Mozarta w ostatnich chwilach jego życia — lub przynajmniej tyle miłości i talentu, żeby znaleźć zadowolenie w dziełach rąk swoich. Z wyjątkiem bowiem nielicznych maniaków zbierania, którzy z równym zapalem, a nieraz z wielkiem zaparciem się siebie, gromadzą wiadomości lub materyalne przedmioty, nie

wyłączając guzików od odzienia znakomitych ludzi — tylko dla potrzeb twórczości może się człowiek niczem nie przymuszony oddawać poważnie pracy umysłowej i traktować ją jako pracę. Takie jednostki atoli po wszystkie czasy należą i należały do wyjątków.

Ale cóż będzie robiła pozostała większość tej warstwy wolnej od pracy, większość, która nie ma daru twórczości ani zamiłowania do badań naukowych? Która pragnie sobie tylko żyć przyjemnie i nic więcej? Oczywiście będzie się starała wyzyskać wszystkie środki cywilizacji dla uprzyjemnienia życia. Zamiast uczyć się na mędrca, zadowolni się mędrkowaniem; zamiast wyrobienia się na artystę, zostanie na stopniu dyletantyzmu. Innemi słowy, będzie się zajmowała każdą rzeczą, nie dopóty, aż ją zgłębi, ale dopóki będzie bawiła.

Obok bujnego rozkwitu wyjątkowych jednostek, które nosiły na sobie piętno geniuszu — dla nich bowiem warunki rozwoju są niezwykle przyjazne — szerzy się wśród większości wiedza powierzchowna i skłonność do traktowania jej jako rozrywki.

Ogromna większość tego uprzywilejowanego ogółu może jeszcze zachować przez tradycję dawne pracowite nawyki i dawne obyczaje. Ale znajdzie się garstka ruchliwsza, garstka inicjatorów — natur stanowiących wogóle „postę-

powy“ typ — tj. ludzi szybko orientujących się w nowych warunkach i łatwo się do nich przystosowujących. Tacy — a będą oni stanowili już pokaźną liczbę w najbliższych pokoleniach, wychowanych wśród zmienionych warunków — wkrótce dostrzegą niewłaściwość dawnych zwyczajów, „rutyny“ i bardzo rychło wytworzą sobie nową filozofię życia, której podstawą będzie *użycie*; bo czyż nie byłoby niedorzecznem wyzekać się czegoś, skoro jest możność zadośćuczynienia wszelkim pragnieniom?

Ale *użycie* ma swoje granice fizyologiczne i psychologiczne. Bawić się ustawicznie nie może człowiek dorosły i zdrowy; chociażbyśmy tę zabawę urozmaicili, chociażbyśmy jej nadali pozór zajęcia czy „zaaferowania“ — jak to umiała zrobić arystokracja francuska przed rewolucją, tak barwnie i z takim zamiłowaniem opisana przez Taine'a, a w której tak gustują dekadenci dzisiejsi — zawsze uczujemy pustkę w duszy, a co zatem idzie, nudę śmiertelną, rozpaczliwą, doprowadzających do samobójczych myśli, chyba, że sami płytkością dorównamy owym płytkim zajęciom. Nuda musi doprowadzić jeśli nie do pesymistycznej filozofii, to przynajmniej do pesymistycznego usposobienia, wynikającego z poczucia bezcelowości życia. Spleen może być tylko chorobą bogaczy, a cała ta tak świetnie bawiąca

się arystokracja u dworów Ludwika XV i XVI w chwilach, gdy przestawała bawić się, zapadała na spleen i pesymizm.

Powierzchnowne mędrkowanie prowadzi zwykle do sceptycyzmu: jest to wynikiem owej dziecinnej natury bawiącego się wiecznie człowieka, który, gdy mu wiedza bez trudności nie wyłoży wszystkich tajników świata, powiada, że nie warta, że w nią „nie wierzy“. Sceptycyzm to nie niszcząca, druzgocąca wszystko, ale i oczyszczająca atmosferę duchową burza, która często tak jest pożądana w dziejach myśli; to drobne kołysanie, nieznaczące, jak kołysanie się fal na płytkiej wodzie, które jednak rozchwiewa i rozluźnia wszystko. To czynnik ujemny w dziejach.

Skoro wiedza staje się środkiem zabicia czasu, ostateczny cel jej i wyniki usuwają się na drugi plan; mniejsza o to, do czego się przyjdzie, byle iść przyjemną drogą, byle sama podróż bawiła. Stąd zamiłowanie w dyalektyce, sofisteryi, „rozumowaniu dla rozumowania“, w wygładzonej formie, która bierze stanowczą przewagę nad ideą w poezji i w prozie, w wiedzy i sztuce.

Wreszcie nuda popycha ruchliwszą naturę do szukania gdziekolwiekby rozrywki i rozkoszy, a bogactwo i wytworzone przez sceptycyzm i dyletantyzm rozluźnienie pojęć moralnych, czynią ją wielce przystępną. Dlatego też spotykamy

u wszystkich poetów i pisarzy z epok raptownego rozkwitu cywilizacji skargi na upadek dawnych surowych obyczajów i moralności, na zniewieściałość i pochop do rozkoszy zmysłowych. Dość jest tu przypomnieć „Satyra“ Kochanowskiego, lub skargi Danta na współczesnych i pełne melancholii wspomnienie owego czasu, gdy „nie widziało się pałaców tak wielkich, że się zawsze puste wydają, ani Baltazarów, gotowych zawsze pokazywać, co się w tak wielkich salach ucztować może“; kiedy majątki były mierne, skromne posagi dziewcząt, a stroje kobiet proste. Naczelnik wielkiego domu poprzestawał na skórzanem odzieniu, ale też kobieta płocha, mąż podstępny, a w zyskach swych nierzetelny, były tak rzadkiem w owym czasie zjawiskiem, jak dziś byłaby Cornelia albo Cincinnatus“. Jako komentarz do tych skarg, przytacza autor „Wieczorów Florenckich“ następujący ustęp ze współczesnego Dantemu historyka Villaniego: „Florenycja posiadała wtedy osmdziesiąt banków, w których wszystkie państwa europejskie zaciągały pożyczki; wyrób sukna sam jeden zatrudniał tam dwieście fabryk i trzydzieści tysięcy robotników, a roczny dochód Rzeczypospolitej wynosił 300.000 czerwonych złotych...“ I od takich-to kupców książąt, dodaje Klaczko, chciał Dante, żeby wrócili do dawnych obyczajów, żeby nosili skórzane odzie-

nie, jak niegdyś naczelnicy starych domów Bertich, de Nerlich albo de Vecchio!...<sup>1)</sup>

Wreszcie przesycenie wszytkiem, co zdrowe, każe szukać rozkoszy, chociażby w złem, chociażby we wstrętnem — byle nowem, a rozchwiana przez sceptycyzm moralność nie staje temu na przeszkodzie. Jednocześnie zatracą się przewodnictwo zdrowego poczucia estetycznego w gonitwie za nowością i pieśczożliwością stylów, wytworzonych przez pustkę duchową upadającej sztuki, a nawyknięcia sofistyczne i skłonność do dyalektyki służą za środek do usprawiedliwienia siebie.

Dodajmy do tego, że owo *ja*, które chce ciągle się bawić, pragnąc zrobić z życia wieczny odświętny salon, staje się bogiem dla siebie samego i wszystko dla niego się poświęca; kocha i widzi tylko siebie i z całego świata robi swoją zabawkę. Cyniczne samolubstwo jest zwykle wynikiem próżniactwa i nudy.

Z łatwością poznamy w wysnutych tu drogą rozumowania właściwościach „cywilizacji przejrzałych“ rysy charakterystyczne dzisiejszego usposobienia pewnej części klas inteligentnych. Łączą one sofisteryę, zamiłowania dyalektyczne i charakterystyczną filozofię rozkoszy epoki Periklesa, z dyletantyzmem, nienaturalnemi wa-

---

<sup>1)</sup> J. Klaczko. „Wieczory Florenckie“ str. 273—274.

dami i brakiem twórczości oryginalnej rzymskiego cesarstwa, z właściwym temu czasowi pesymizmem i znudzeniem życiem, z panującym wtedy dyletantyzmem i sceptycyzmem, co jeszcze potęgują niektóre cechy zupełnie nowożytne, nieznanne społeczeństwom klasycznym.

Jakiegokolwiek bądź są przyczyny nastroju umysłowego pewnej doby dziejowej, jednostki świadome starają się go analizować i uzasadnić; stwarzają prawdziwą lub błędną filozofię tego nastroju; tembardziej stosuje się to do epoki tak daleko posuniętej analizy i dążności poznania samego siebie, jak nasza.

Stwarza się więc przedewszystkiem nowa nazwa — *dekadentyzm*, następnie rozmaite jego teorye literacko-artystyczne, a wreszcie próby filozofii.

Zanim spróbujemy zebrać rozprószone w literaturze i sztuce rysy dekadentyzmu współczesnego; zanim z warunków społecznych chwili bieżącej wysnujemy jego źródła psychologiczne i przyczyny powodzenia, zatrzymajmy się przez chwilę na równoległych dobach w cywilizacji starożytnej. Bliższe nieco ich poznanie rzuca jaśkrawe światło na prądy analogiczne myśli współczesnej, pozwala należycie ocenić ich oryginalność oraz ich rolę w dziejach postępu i cywilizacji.



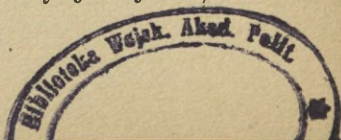
## II.



oba dekadentyzmu w cywilizacji hel-  
leńskiej nastąpiła tak rychoło po jej  
rozkwicie; przejście od szczytów ku  
schyłkowi było tak nieznaczące, że  
gdybyśmy chcieli widzieć w wyrażeniu „prze-  
rzała cywilizacja“ coś więcej nad mgliste podobieństwo, moglibyśmy powiedzieć, iż przekwit  
jej był tak wczesny, jak bujnym rozwój.

Stało się dziś zwyczajem nazywać dobę so-  
fistów w Grecji okresem oświaty starożytnej.  
W zestawieniu tem uwzględnia się tylko pewne  
podobieństwo, pomijają się natomiast różnice bar-  
dzo istotne. Jeśli bowiem owa tak zwana oświata  
starożytna miała wspólną z nowożytną dążność  
do wyzwolenia myśli z pod ucisku tradycyi, do  
uczynienia rozumu władcą najwyższym i praw-  
dawcą zarówno w dziedzinie teoretycznej jak  
i praktycznej; jeśli obie dążyły do wyzwolenia  
jednostki, to odmienny był ich stosunek do za-  
sad, według których reguluje się wzajemny sto-

sunek tych jednostek do siebie, ich połączenie w społeczeństwo. Oświata nowożytna dążyła ku pewnym wyższym formom uspołecznienia; ideał państwa zabezpieczającego najlepiej ową niezależność jednostki dla wszystkich członków społeczeństwa unosił się przed nią ustawicznie, stanowił istotny cel wszystkich jej wysiłków. Jako też czynem dziejowym, w którym wcieliły się jej dążności, była Rewolucya francuska, mająca, w myśl jej uczestników, urzeczywistnić ideał nowego społeczeństwa zabezpieczającego szczęście ludzkości. Przeciwnie, oświata starożytna była czysto indywidualistyczną i negacyjną; jednostka była jedynym przedmiotem jej aspiracyj; nie jednostka jako samodzielny, świadomy, równoprawny składnik nowej społeczności, jak to pojmowała zadanie swoje oświata nowożytna, lecz jako cel dla siebie samej; w wyzwoleniu jej nie widziała środka ku udoskonaleniu wszechstronnemu, lecz jedynie ku utworzeniu drogi do rozkoszy i użycia tym, którzy używać mogą. Dlatego też sofistyka grecka uderza z równą siłą na więzy tradycyi krępujące myśl ludzką, jak i na zasady etyki i uspołecznienia, wiążące jednostki w społeczeństwa. Idea postępu i doskonałości jest jej obcą. Hedonizm i atomizm społeczny stanowią jej cel jedyny, jeśli można mówić o celu w tej powierzchownej chociaż bystrej i subtelnej często dyalektyce, niweczącej wszystko,



na czym spoczywał dotąd umysł: od pewności poznania do możności porozumienia się wzajemnego.

*Idea postępu* była obcą dobre oświaty starożytnej narówni z *ideałem uspołecznienia*; dlatego też tak odmienne wyniki wydały te dwa prądy umysłowe. Oświata starożytna pociągnęła za sobą rychło objawy dekadentyzmu, utratę niepodległości Grecyi, a wkrótce rozkład zupełny społeczeństwa starożytnego. Oświata nowożytna, zdaje się, otwiera dobę mocy, wzrostu coraz dalszego kształtowania się społeczeństw europejskich i zachodniej półkuli, dokąd przeniesione zostają jej zdobycze cywilizacyjne i jej zasady. Ta odmienna jej rola, jako czynnika dziejowego, jest następstwem dwóch wymienionych wyżej składników, obcych oświacie starożytnej. Obok tych wszakże składników nowych, owocu pracy cywilizacyjnej stuleci dzielących od siebie obie epoki, oświata nowożytna miała w sobie i czynnik wspólny ze starożytną, chociaż złagodzony przez nie. Tym czynnikiem był *indywidualizm*, jako wspólny punkt wyjścia... Jeśli więc indywidualizm starożytny przyczynił się do szybkiego rozkładu nie tylko poszczególnych społeczeństw, ale całej cywilizacji starożytnej, to należy spodziewać się, że jakkolwiek przeciwdziałały mu pozytywne prądy w oświacie nowożytnej, nie pozostanie on bez wpływu i wytworzyć musi przynajmniej

częściowe objawy schyłkowe. Jakoż objawy te zaczynamy dostrzegać równolegle z tryumfem zasad oświaty: w końcu XVIII, a zwłaszcza w XIX stuleciu, zaraz po upadku Rewolucyi francuskiej.

Tem, co utrzymuje w związku z sobą jednostki wchodzące w skład narodu, państwa, społeczeństwa, jest pewna wspólność poglądów i wierzeń, pewna łączność ideowa, pewna sympatya wynikająca z poczucia jedności. Ani potęga rządu, ani jedność instytucyj politycznych, ani tradycya wspólnej przeszłości historycznej nie są w stanie utrzymać związku społecznego, skoro łączność myśli i uczuć zostaną utracone; bo te zewnętrzne objawy jedności tracą wówczas treść swoją; wiara w ich celowość zanika, a chociaż siła władzy może jeszcze utrzymywać w spójni jednostki, klasy i warstwy społeczne, wszakże wewnętrzne życie narodu jako całości ustaje; następuje rozkład staczający się jego, i to, co pozornie wyglądało na kolos potęgi, rozsypuje się pod pierwszym naciskiem zewnętrznym. Tak było z cesarstwem rzymskim. Wcześniej jeszcze podobnym losom uległy rzeczypospolite greckie.

Dwie były główne przyczyny, które zerwały łączność tradycyjną i jedność duchową w społeczeństwach greckich po wojnach perskich. Jedną z nich był rozwój filozofii, wytwarzający rozdźwięk ideowy pomiędzy klasami oświeconemi

a ogółem na polu teoretycznym. Drugą była szybko wzrastająca nierówność ekonomiczna, wynik rozkwitu handlu i instytucyj demokratycznych; wytworzyła ona rozmaite, często przeciwstawne interesa klas, zmuszając obywateli jednego państwa do zapatrywania się z odmiennego stanowiska na najważniejsze sprawy praktyczne. Położenie geograficzne z jednej strony, rola zaszczytna Aten w wojnach perskich z drugiej, stały się przyczyną, że miasto to zostało widownią przeobrażeń, które odbywać się zaczęły pod wpływem tych czynników, a hegemonia Aten nad większością Grecyi ówczesnej, świetność ich kultury, przyczyniły się do tego, że wpływy owych przeobrażeń sięgały daleko i głęboko w świat helleński. Na tym samym gruncie powstała i opozycja przeciwko rozkładowym dążeniom indywidualizmu starożytnego; opozycja, która nie zdołała wprawdzie ocalić społeczeństw starożytnych, której wszakże płodne ziarna, wcielone w ducha dziejów nowożytnych, wydały z siebie owe ograniczające i łagodzące indywidualizm współczesny prądy etyczne i społeczne, rokujące dla cywilizacyi nowożytnej lepsze widoki, niż te, które wysnuwają niekiedy historycy z powierzchownych i niekrytycznych paraleli dziejowych. Opozycję tę przedstawiają Sokrates i Plato, a kanałem, przez który ich nauka wciska się we wszystkie pory myśli nowożytnej, jest

chrześcijaństwo historyczne, wchłaniające w siebie owe uspołeczniające pierwiastki filozofii starożytnej.

Pierwsze szkoły filozofii greckiej powstały na dwóch krańcach ówczesnego świata helleńskiego: w Jonii i w koloniach włoskich. W Jonii, gdzie życie greckie ulegało wpływom sąsiedztwa z despotycznymi państwami Wschodu, zwłaszcza zaś z Persją, gdzie stosunki handlowe wytworzyły wcześniej zbytek i zniewieściałość, kwestye teoretyczne i kosmologiczne były wyłącznym przedmiotem zajęcia. Przeciwnie w koloniach włoskich odmienne warunki życia, a przede wszystkim zajęcie się zagadnieniami samorządu, sprawiło, iż pierwsza z powstających tam szkół filozoficznych, pitagorejska, miała już znamiona reformatorskie i etyczne, a nie była tylko szkołą, lecz i związkiem politycznym.

Gdy zwycięstwa nad Persami wysunęły Ateny na pierwszy plan w życiu rzeczypospolitych helleńskich, gdy miasto to stało się punktem atrakcyi dla świata greckiego, wpływy wschodnie i zachodnie musiały się krzyżować w niem. Jako społeczeństwo rolnicze, Attyka zostawała przez dłuższy czas nietkniętą przez prądy filozoficzne, gdy jednocześnie zamożne klasy miejskie naśladowały stroje i zwyczaje wschodnie. Stanowisko przodujące, które zajęła po wojnach perskich, wymagało wszechstronniejszego rozwoju, budziło

świadomość narodową, wytwarzało potrzebę nowego życia duchowego.

Tej potrzebie czyniła zadość przybywająca ze wschodu filozofia. Filozofowie z rozmaitych kolonii przybywają do Aten; filozofia staje się popularną. Ale jednocześnie z uwielbieniem dla nowej nauki budzi się i opozycya przeciwko niej, jak i przeciwko zwyczajom wschodnim. Źródłem jej staje się klasa rolnicza, której zwycięstwo pod Marathonem przywróciło wpływ, dotąd spoczywający w ręku zamożnych rodów miejskich. Owo wystąpienie na widownię dziejową tego, co byśmy dziś nazwali „średnim stanem“ objawia się przedewszystkiem w zmianie mody.

„Kiedy za czasów Solona, pisze Kureyusz, zbytek joński panował w Atenach a zamożni obywatele chętnie wystawiali na jaw bogactwa swoje, lubili zdobić się w purpurę i złoto, ukazywać się w różach i maściach, w otoczeniu psów myśliwskich, pięknych chłopców i świątecznych strojach; po wojnach perskich nastąpił widocznie nastrój poważniejszy, odpowiadający potrzebom czasu. Dawne plemię rolników attyckich zastąpiło ponownie pod Marathonem, a im bardziej czuła się owa masa ludu attyckiego wyższą nad jończyków, tem chętniej starała się wyróżnić od nich w stroju, obyczaju i mowie. Za czasów wojen perskich zamożni obywatele chodzili jeszcze w fałdzistych szatach, spadających

do stóp; niewolnicy nosili za nimi miękkie krzesła; włosy mieli spięte nad czołem za pomocą złotych szpilek. Była to pozostałość dawnego zamiłowania do zbytku, które wyszło stopniowo z mody dopiero za czasów Peryklesa. Zamiast tego zaczęto nosić odzienie lżejsze, krótsze i prostsze, nie dającej sposobności do zbytku: koszulę wełnianą bez rękawów, jak było w zwyczaju u Dorów, na którą narzucano czworoboczny płaszcz utworzony z kawałka sukna. Strój ten lepiej odpowiadał poczuciu równości republikańskiej i potrzebom życia czynnego<sup>1)</sup>.

Ów rozkwit życia politycznego razem z wzrastającą zamożnością wytwarza warunki, które spychają nowozaszczepioną w Atenach filozofię na zupełnie odmienne tory. Zamożność i popęd do życia czynnego budzą ambicye, dla których szerokie pole otwierają instytucye republikańskie. Filozofia, wymowa i poezya, które wyrobiły sztukę myślenia, wyrażania się i narzędzie jej, język, zostają powołane na służbę tej ambicyi. Dawniejsi filozofowie nauczali bezinteresownie w gronie przyjaciół-uczniów, jak bezinteresownie oddawali się poszukiwaniu prawdy. Teraz wytwarza się klasa płatnych nauczycieli, którzy za wysokie wynagrodzenie uczą młodzież, nie tego

---

<sup>1)</sup> Ernest Curtius. Griechische Geschichte. 1861. T. 2 str. 170.

co jest prawdą, ani też jak jej szukać, ale sposobów przekonania innych o tem, w co chcemy, aby uwierzyli. Dialektyka i wymowa, umiejętność dowodzenia dwóch przeciwnych zdań, stają się głównym przedmiotem tej płatnej nauki.

Sztuka przekonywania w demokracji, gdzie urzędy są obieralne i zależą od życzliwości tłumu, jest drogą do zaszczytów, do wpływów, do bogactwa. Z drugiej strony nic nie sprzyjało tak rozwojowi współzawodnictwa jak owe na szerokim udziale mas oparte instytucje demokratyczne, które zastąpiły dawną konstytucję Attyki po wojnach perskich. Klasa ludzi ambitnych i chciwych przepycha się łokciami i pięściami ku wyżynom społecznym, a sofisci przez nią opłacani, od niej zależni wytwarzają filozofię, która zrzuca ostatnie więzy tradycyi, obyczaju, etyki, mogąca krępować ich umysł w owej „walce wszystkich przeciwko wszystkim“, w owem wściekłym i bezwzględnym współzawodnictwie pod hasłem „laisser faire“. Zaczyna się więc „odwracanie wszystkich wartości“.

Przedewszystkiem wartości teoretycznych. Dawniejsi filozofowie dążyli do prawdy wierząc w możliwość jej osiągnięcia. Sofisci zaprzeczyli tej możliwości. Prawdy niema, bo „człowiek jest miarą rzeczy“ jak twierdzi Protagoras. Człowiek, nie jako pojęcie zbiorowe ludzkości, lecz jako jednostka. Nie może więc być mowy o *badaniu*; je-

dynym zaś środkiem na różnorodność opinij ludzkich jest sztuka *przekonywania*, czyli dyalektyka. Zresztą, co mamy badać? — snuje dalej myśl tę Gorgias, kiedy nic niema, a gdyby coś było, tobyśmy nie mogli tego poznać; a gdybyśmy nawet poznali, nie moglibyśmy innym udzielić naszej wiedzy?

Główne jednak ciosy kierują sofisci przeciwko uznanym wartościom etycznym i społecznym. Hypias i Trazymachos usiłują wytknąć różnicę pomiędzy prawem przyrodzonym, przez naturę człowiekowi przepisaniem, a sztucznym konwencyjnym prawem społeczeństw; z różnicy tej wszakże większość z nich robi odmienny użytek niż szkoła prawa przyrodzonego w XVII i XVIII stuleciu naszej ery<sup>1)</sup>.

Najjaskrawszy wyraz antispolecznej dążności sofistów daje Kallikles, w którego usta Plato wkłada następujące przemówienie:

„Prawdą bowiem jest, Sokratesie, że ty, który twierdzisz jakobyś zajęty był poszukiwaniem prawdy, odwołujesz się obecnie do popularnych i pospolitych pojęć o prawie, które nie są przyrodzone, lecz tylko konwencyjne. Zwy-

<sup>1)</sup> Byli wszakże i między sofistami tacy, którzy na prawie przyrodzonym opierali protest przeciwko instytucjom zacofanym lub nieludzkim. Lykofron zwalczał z tego stanowiska przywilej urodzenia w imię równości demokratycznej; Alkidamas powstawał przeciwko niewolnictwu.

czaje i przyroda najczęściej nie są w zgodzie z sobą... Gdy bowiem prawidłem przyrody jest, że na potępienie zasługuje tylko to, co stanowi największe zło: jak n. p. znoszenie niesprawiedliwości, według prawidła zwyczajowego bardziej potępienia godnem jest czynienie złego. Znosić niesprawiedliwość nie jest godnem człowieka, lecz niewolnika, któryby lepiej uczynił umierając, niż zostając przy życiu; gdyż skoro mu czynią krzywdę lub depcą go, nie jest w stanie dopomódz sobie, lub komukolwiek, kto mu jest drogi. — Przyczyną (tego rozdźwięku pomiędzy naturą a zwyczajem) jest, o ile rozumiem, to, że prawodawcy należą do owych wielu słabych; wydają oni prawa, udzielają pochwały lub nagany, mając samych siebie na względzie oraz swój własny interes. Zastraszają więc ludzi silnych, oraz tych, którzyby mogli osiągnąć lepszy niż oni dobrobyt, aby tego nie uczynili. Powiadają, że nieuczciwość jest hańbą i niesprawiedliwością; mówiąc o niesprawiedliwości, mają na myśli pragnienie posiadania więcej niż ich sąsiad, poczuwając się bowiem do niższości swojej, są zbyt zadowoleni z samej równości. Ztąd też owo dążenie do posiadania więcej niż ogół, konwencyjnie uważa się za rzecz hańbiącą i niesprawiedliwą, gdy przeciwnie sama przyroda uczy, że słusznem jest, aby lepszy posiadał więcej niż gorszy; potężniejszy więcej niż słabszy.

Tysiącznymi sposobami wykazuje ona na przykładach zarówno ludzi jak i zwierząt, a nawet państw i narodów, że sprawiedliwość polega na tem, aby ten, kto jest wyższy, panował nad niższym i posiadał więcej od niego. Na jakiej-że bowiem zasadzie słuszności Xerxes najeżdżał Greków, a ojciec jego Scytów?... Postępują, jak sądzę, zgodnie z przyrodą; tak jest i zgodnie z prawem przyrodzonym. Może niezgodnie z tem prawem sztucznym, które my wytwarzamy, biorąc najlepszych i najsilniejszych wśród nas w młodym wieku i oswajając ich, podobnie jak młode lwiąta, czarując ich wdziękiem głosu, wmawiając im, iż powinni zadowolnić się równością; że ona jest zaszczytną i słuszną. Gdyby wszakże znalazł się człowiek posiadający siłę dostateczną, otrząsnąłby się z tego wszystkiego, przełamałby te przepisy i wyłamałby się z nich. Zdeptałby wszystkie nasze formułki i zaklęcia i czary i wszystkie nasze prawa, które są grzechem przeciwko przyrodzie: niewolnik powstałby w buncie i zostałby panem nad nami, a światło przyrodzonej sprawiedliwości zabłyśnoby odtąd<sup>1)</sup>.

Widzimy tu źródło, z którego pełną garścią czerpał Nietzsche formułki i podobieństwa o „mo-

---

<sup>1)</sup> Plato, Gorgias. (wyd. B. Jowelta Oxford 1871. Tom III. str. 77-78).

ralności niewolniczej“, o „silnym“, o lwie i wielbłądzie itp., z którymi poznamy się nieco niżej.

Ruch objęty pod nazwą sofistyki jest bardzo skomplikowany i wielostronny, a bardzo dużo brakuje jeszcze, do dokładnego jego poznania. Z tego, cośmy przytoczyli, widzimy, że i prąd humanitarny znalazł w nim pojedyncze wyrazy; przeważa tu jednak dążność antyspołeczna. Nie stoi to w żadnej sprzeczności z obroną sofistów przez myślicieli tak poważnych, jak Grote i Buckle. Przedewszystkiem pamiętać należy, że obaj wychowani byli pod wpływem idei indywidualizmu ekonomicznego, zasady „laissez faire“; w tej dobie, gdy idea ta była uważana za najbardziej postępową, gdy sądzono, że zasada współzawodnictwa jest najlepszym impulsem do postępu jednostki i gwarancją harmonii społecznej, a kiedy ujemne oddziaływania tej zasady nie ujawniły się jeszcze w stopniu tak rażącym, aby mogły zachwiać owe przekonania. Żyli oni wśród społeczeństwa, w którym zasady demokratyzmu torowały sobie drogę, przy pośrednictwie wzrostu klasy przemysłowej, ku zwalczaniu ostatnich zabytków tradycji arystokratycznych, w ten sam sposób, jak to się działo w Grecji za czasów Peryklesa. Pojęcie „lepszego“ ulegało szybkiemu przeobrażeniu w obu społeczeństwach: przestano zaliczać do tej kategorii ludzi dawnych rodów, wpływowych przez tradycję; „lepszym“ w pojęciu greka

z czasów Peryklesa lub anglika z pierwszej połowy XIX stulecia, był ten, który miał powodzenie w walce o byt („who has succeeded“), najlepiej przystosowany („the fittest“), jak powie biologia późniejsza.

Słusznie zaznacza jeden z autorów piszących o sofistach (jeśli nie mylimy się, jest to uwaga Grote'a), że ich pojęcie „prawa przyrodzonego“ jest całkiem naturalistyczne: nie biorą oni natury ludzkiej w jej całości, w jej komplikacji psychologicznej i moralnej; lecz tylko fizyologiczną stronę, tylko sensualną. Zobaczymy też niżej, że naturalizm przyczynił się w znacznym stopniu do genezy dekadentyzmu współczesnego. Zupełnie inaczej pojmowała prawo przyrodzone szkoła Hugo Grotius'a i Rousseau'a: to też niema słów obelżywych, któremi-by nie ciskał Nietzsche w te wielkie umysły, w tych prawdziwych apostołów ludzkości.

Obrona Grote'a ściąga się głównie do dwóch punktów. Społeczeństwo greckie, powiada on, nie było więcej zepsute, w końcu doby sofistów, niż na jej początku. Chętnie wierzymy temu twierdzeniu znakomitego historyka, jakkolwiek trudnem byłoby jego ścisłe udowodnienie. Przypuszczamy nawet, że przeciętny poziom moralności musiał stać się wyżej. O ile bowiem lekko-myślność bawiących się warstw mogła przyczynić się do zaniedbania zasad domyślnie uważanych

za podstawy uspołecznienia, o tyle wyraźna i drastyczna wycieczka przeciwko nim wywołać musiała opozycję wszystkich poważnie myślących ludzi. Opozycja ta ukazała się istotnie, a w formie tak doniosłej, że stanowi prawdziwą epokę w rozwoju ludzkości. Mam tu na myśli Sokratesa, poprzednika etyki chrześcijańskiej. Ale też zarzut zepsucia nie należy do tych, któreby można poważnie stawiać sofistom; godny on jest raczej kumoszki niż historyka. Co historyk ma do zarzucenia sofistom, to nie zepsucie obyczajów; przyczynili oni największą krzywdę społeczeństwu greckiemu tem, że rozwinęli i spopularyzowali dążności indywidualistyczne i antyspołeczne, stając się adwokatami klasy uprzywilejowanej; wytwarzając specjalną filozofię tej klasy.

Drugi zarzut Grote'a przeciwko przyjętemu sądowi o sofistach polega na tem, że wszystko, co wiemy o nich, pochodzi od ich przeciwników. Ale należy zastanowić się nad tem, dlaczego ludzie, jak Sokrates i Plato byli ich przeciwnikami? Ten brak wiadomości dokładnych, każe nam zresztą snuć dalsze wnioski, nie na korzyść sofistów. Istotnie, ci wśród nich, których imiona przekazały nam dzieje, należą niezawodnie do najlepszych, a przynajmniej do najbardziej oryginalnych. Jeśli chcemy utworzyć sobie wyobrażenie o przeciętnej fizyonomii tych płatnych nauczycieli sztuki przekonywania, powinniśmy prze-

nieść się myślą do usposobienia ogółu ówczesnego, a przyjdzie to nam tem łatwiej, że cały charakter umysłowy epoki tej był bardzo zbliżony do dzisiejszego.

Ogół ów, jak to bywa zwykle w chwilach, gdy unosi się w powietrzu bliskość i konieczność wielkich przeobrażeń społecznych, chciwie rzucał się na każdą nowość, a im dziwniejsze wygłaszano zasady, tem większy jednały one rozgłos ich promotorowi. Podobnie jak dziś tłum gamoniów, chcących uchodzić za znawców sztuki, staje z nabożeństwem przed niemożliwie zapecakanymi płótnami, podziwia rozmyślnie niedołężne rzeźby, bezsensowe sztuki teatralne lub książki, tak rozgłos sofisty był tem pewniejszy, im w jaskrawszym stawał rozdźwięku z powszechnie uznanymi poglądami; im brutalniej rozmijał się z prawdą, zdrowym sensem i dobrym smakiem. A nie należy zapominać, że, jak i dziś, rozgłos ten nie był tylko idealną nagrodą, podobną do sławy dawnych i późniejszych filozofów, uczących bezinteresownie. Pieniądze pobierane od jednego ucznia stanowiły niekiedy cały majątek<sup>1)</sup>. Łatwo też zrozumieć, że przeważającą dążnością w ich nauce było dogodzenie klasie, która tak hojnie

<sup>1)</sup> O Protagorasie donoszą, że brał po 100 min (około 10.000 franków) od ucznia. Biorąc pod uwagę ceny produktów, należy dziesięćkroć powiększyć tę sumę, aby porównać z rzeczywistą jej wartością.

ich wynagradzała. Próżność szukająca chociażby efemerycznego rozgłosu i chciwość ostrzająca apetyt na łatwe zyski stanowiły ich główne pobudki, a pomysłowość ich zwracała się ku środkom ściągnięcia na siebie uwagi. Nie była ta oryginalność twórcza umysłów szukających prawdy lub piękna, lecz węż zręcznego komedyanta, znającego publiczność swoją i wiedzącego, jak poruszyć jej czułą strunę.

Przeciwko takiemu to podniesieniu jednostki na tron prawodawcy w zakresie teoretycznym i praktycznym wystąpił Sokrates. Owym wartościom brutalnie-zmysłowym, których probierzem było powodzenie, przeciwstawił czyste idealne wartości moralne, opierające się na poczuciu godności duchowej. Sokrates nie był konserwatystą broniącym tradycyi i powagi; był on reformatorem daleko sięgającym, „odwracaczem wszystkich wartości“. To też tłum niekrytyczny mieszał go z innymi sofistami, dając mu tę nazwę wspólną wszystkim mędrkującym. Ale Sokrates wznosił się wysoko ponad nimi, stał na biegunie przeciwnym, samotny i prześladowany, jak później Rousseau wobec mieszanej gromadki duchów płytkich, jak Voltaire, lub wyłącznych, jak encyklopedyści.

Na miejsce jednostki postawił on zbiorowe pojęcie ludzkości. Nie człowiek, jako jednostka, kapryśna i samowolna, jest miarą rzeczy, lecz

człowiek, jako typ, jako istota zbiorowa, jako ogół. Prawdą jest to, co się odbija w pojęciach ogólnych; co jest wyzwolone z indywidualnych wahań i niedoskonałości. A ponieważ wiedza utworzona z takich pojęć jest powszechną, jest tem, na co się wszyscy zgadzają, więc i cnota może być przedmiotem poznania. Bo i dobrem naprawdę jest to, co jest dobrem dla wszystkich; dość jest poznać je, aby zapragnąć.

W ten sposób znaleziony został punkt wyjścia do nawiązania zerwanych przez sofistykę nici łączności pomiędzy ludźmi, nie wracając do dawnych powag i tradycji. A publiczność, do której zwracał się z nauką swoją Sokrates, była ta sama, która pierwsza przywitała doktrynę Chrystusa: byli to ubodzy i prości rzemieślnicy. Nie pod marmurowymi kolumnadami przewiewnych portyków, nie wśród wytwornej gromadki zamężnych uczniów, lecz na spieku słonecznym, wśród targu prowadził Sokrates gawędy swoje: ubogi dla ubogich, gardzący przepychem i wygodami; ucząc, że lepiej jest znosić niesprawiedliwość niż być jej sprawcą. Zaiste były to zupełnie nowe wartości dla owego dziecinnie-zmysłowego świata!

Lecz ci, którzy byli prawodawcami społeczeństwa attyckiego, nie skłaniali się oczywiście do nauki Sokratesa; a jeśli jednostki przejęły coś od niego, to rychło przystosowały do wy-

magań swojej klasy. I oto na tle różnego pojmowania, czem jest dobro, wytwarzają się dwie przeciwstawne sobie szkoły. Jedni, w ślad za Aristippem, uważają za dobro rozkosz i wszystko to, co ją przyczynia; drudzy z Antistenesem na czele uczą, że tylko cnota jest dobrem; że tylko postępowanie zgodne z wymaganiami rozumu czyni człowieka szczęśliwym. Człowiek znajduje szczęście tylko w zadowoleniu wewnętrznym, a mędrzec uzyskuje niezależność od warunków zewnętrznych przez ograniczenie potrzeb swoich.

Łatwo zrozumieć, że owa nauka o najwłaściwszem użyciu rozkoszy mogła być jedynie filozofią tej klasy, która miała możność ich używania; gdy przeciwnie etyka rezygnacyi najlepiej odpowiadała warunkom życia tych, dla których ograniczenie potrzeb było koniecznością nieuniknioną. Z dwóch więc stron teraz społeczeństwo ulegało ciosom krytycyzmu. Cynicy głosili zasadę powrotu do stanu natury; stawali wrogo wobec kultury krzywdzącej większość: ich nauka szerząca się wśród klas ubogich była rewolucyjną. Cyrenaicy reprezentujący aspiracye klas uprzywilejowanych ku wyzuciu się z krępujących obowiązków względem ogółu w imię swobody użycia podkopywali z góry podstawy uspołecznienia. Nauka ich była rozkładową.

Tak więc z obu stron szerzyło się niezadowolenie względem społeczeństwa opartego na

zasadach współzawodnictwa. Plato odczuł ten moment krytyczny, który przebywała kultura helleńska. Usiłował on naprawić złe szkicuując plan idealnego społeczeństwa, opartego na zasadzie wspólności i kooperacji wszystkich składowych części ku dobru ogółu. Plan ten jednak, pomimo wielokrotnych usiłowań mędrca, ku jego urzeczywistnieniu został tylko świadectwem jego wzniosłych aspiracji, nigdy nie wcielonych w życie.

Nie miejsce tu śledzić, jak żywioły uspołeczniające zawarte w etyce Sokratesa i w ideałach społecznych Platona oddziaływały przez pośrednictwo chrześcijaństwa na późniejsze pokolenia; jak złagodziły i uszlachetniły odradzający się indywidualizm starożytny, wcielając się w coraz to szerszym stopniu w świadomość społeczeństw nowożytnych. Szło nam tu o wytknięcie tych składników cywilizacji greckiej, które oddziaływały jako czynniki podstawowe na dekadentyzm współczesny. Szkic ten pobieżny momentu tak zbliżonego do doby dzisiejszej w cywilizacji starożytnej pozwala nam dostrzedz, gdzie tkwi klucz do zrozumienia sytuacji. Indywidualizm jest tym kluczem a łatwo dostrzeżemy, że on to jest podstawową cechą tego, co nazywamy zwykle „cywilizacją przejrzałą“.

Możemy teraz przerwzić się do chwili bieżącej i w niej szukać rysów charakterystycznych

dekadentyzmu współczesnego; a badając jego filiację łatwo wysledzimy wątek tego prądu wstecz do momentu, który blisko odpowiada epoce Peryklesa w Atenach: do chwili, gdy zasady demokracji indywidualistycznej zaczęły przeważać na Zachodzie Europy pod wpływem Rewolucyi Francuskiej.



### III.



osłuchajmy naprzód francuskiego anality i obrońcy dekadentyzmu, należącego do pokolenia i typu ludzi, występujących na pole literackie po 1870—71 r. — bo od tej chwili datuje się dekadentyzm we Francyi, jak i każdy inny zwrot myśli, zainaugurowany przez wypadki polityczne. Rok 1848-my, w którym upadły wielkie nadzieje i marzenia polityki romantycznej, był hasłem odnowienia materyalizmu i realizmu. Po rozbiciu Francyi, przewadze wojskowej Prus i upadku komuny, zapanowała ta zgniła atmosfera, którą mieszczaństwo francuskie usiłuje daremnie zwać na karb rządów drugiego cesarstwa.

„Przez słowo *dekadentyzm* — pisze Paweł Bourget<sup>1)</sup> — rozumiemy stan społeczeństwa, w którym wytwarza się zbyt wielka ilość jednostek, niezdolnych do prac wspólnego życia“.

<sup>1)</sup> „Essai de psychologie contemporaine“ 4-me ed. 1886 Str. 24.

Porównywając społeczeństwo do organizmu, widać on dalej przyczynę jego upadku w zbyt wielkiej samodzielności pojedynczych komórek, tj. jednostek. „To samo prawo rządzi rozwojem innego organizmu, którym jest język. Stylem upadku jest ten, w którym jedność książki rozkłada się, ażeby dać miejsce niezależności stronic, stronica rozprasza się na zdania niezależne, a zdanie znika dla wyrazu“. (Str. 25).

Dekadentyzm więc nie jest doktryną, to fakt psychologii społecznej, a oto niektóre z rysów tego usposobienia podane przez wyżej cytowanego autora: uczone znawstwo rozkoszy („l'entente savante du plaisir“), wyrafinowany sceptycyzm, zniewieściałość uczuć, niestałość dyletancyzmu“ (str. 27). Literatura dekadentyzmu, to literatura jednodniowa; nie dba ona ani o potomność, ani nawet o powodzenie wśród ogółu swego czasu; przeciwnie rada zamyka się w ciasnym kółku, wymyśla swoją gwarę, niezrozumiałą dla ogółu, a zdaje się jej, że ta niezrozumiałość jest znamię wyższości, tak, jak nieraz dzieci czują zadowolenie, gdy w zabawie przekreślą tak wyrazy, że starsi ich nie rozumieją. Wogóle dekadentyzm czuje potrzebę ciągłego wmawiania w siebie swojej wyższości i lubią jego zwolennicy posługiwać się, mówiąc o swoich wadach, takimi epitetami, jak „wyrafinowany“, „subtelny“, „delikatny“, „uczony“, jak gdyby chcą

zaznaczyć, że ich próżniactwo, samolubstwo, nieuctwo i płytkość są jakimiś grzechami wyższego typu, prześcigającymi „poziome i brutalne“ cnoty ogółu.

„Przychodzi doba w dziejach społeczeństw, kiedy owa płodna lecz za mało *subtelna* karność (barbarzyńców) wytworzy kapitał zdolności, z którego korzysta jednostka ucywilizowana, nie zapytując, skąd się wziął, tak jak syn bogatego domu, który już nie powiększa dostatku. *Wykwintne* poczucie dzisiejszej rozkoszy staje wtedy na miejscu głębszego zmysłu siły na jutro. *Wyższe* towarzystwo współczesne — nazywamy tak to, które się rekrutuje z najbardziej *wyrafinowanych* przedstawicieli *wykwintnej* cywilizacji — doszło do tej chwili, może występnej, w każdym razie rozkosznej, w której dyletantyzm zastępuje czyn<sup>1)</sup>).

Dekadent chce „wyssać życie“ jak pszczoła kwiat, nie rozumiejąc tego, że życie traci swój smak, skoro tylko rzucamy się na nie, jak dzieci na pudełko łakoci. Ale najbardziej charakterystycznym rysem tego usposobienia jest fanfaronada złem, którą Paulhan<sup>2)</sup> nazywa „subtelne*m* i wyrafinowan*e*m uczuciem zamiłowania do złego“.

Dekadenci mają coś w swoim duchowem

<sup>1)</sup> Podkreślamy w tym ustępie z książki Bourget'a (str. 307) epitety charakterystyczne dla dekadentyzmu.

<sup>2)</sup> „Le nouveau mysticisme“. Paris, 1891.

oku, co działa jak soczewki odwracające w lunetach; wszystkie wartości wydają się im odwrotnie: gotowi są zachwycać się szczytową brzydotą, jakby niezwykłą pięknnością, podnosić cechy upadku jako objaw wyższości i t. d. Stosuje się to zwłaszcza do oceny moralnej przedmiotów; poprostu cierpią na pewien rodzaj daltonizmu moralnego.

Każdy człowiek ma w swojej naturze coś z dzikich instynktów zwierzęcia niezupełnie poskromionego przez cywilizację; ale normalna jednostka dąży do ostatecznego starcia tego „śladu zwierzęcości“, jak go nazywa Szyller, instynkta te drzemią gdzieś w tajemniczych głębiach naszego ducha, a jeśli, wynurzając się z nich, rozbudzą uczucia chorobliwe i dzikie, staramy się je stłumić, jak możemy, zasłaniamy się od nich, kryjemy się przed innymi. Dekadent wyciąga je na jaw, popisuje się nimi, szuka w nich źródła oryginalności, którą usiłuje zastąpić brak geniuszu twórczego.

Zola — to jeszcze nie dekadent; to po prostu zdrowy cynik, nie wstydzący się zwierzęcia w człowieku, nie rozumiejący, dlaczego miałby się go wstydzić. Bohaterowie jego — to przeważnie tępe moralnie jednostki, a najczęściej i płytkie umysłowo; nie mają one żadnych cugli na powściągnięcie brutalnych instynktów; po za tem jednak są zupełnie zdrowe — może trochę

zwierzęcem zdrowiem idiotów — lub jeśli chore, to przedstawione jako takie, z całą okazałością objawów chorobliwych. Po za tem powieść Zoli stara się zająć tem, czem i każda inna: intrygą, niespodziewanymi wypadkami, strasznemi scenami, kolorytem miejscowym lub obyczajowym, a jeżeli wogóle mówiąc jest nudną, o ile nie zajmuje w niej samo tło wypadków, to nie tyle z powodu pozbawionych niekiedy poezyi sążnistych opisów, nietyle dla fałszywych zasad estetycznych, ile przedewszystkiem z przyczyny zupełnej niezdolności obudzenia w czytelniku jakiegokolwiek zajęcia ku bohaterom, wskutek ich nicości umysłowej i moralnej.

Zupełnie co innego spotykamy u Baudelair'ea<sup>1)</sup>. Tu już mamy poezję domu waryatów, rozumiałą tylko dla obłąkanych. To jakieś brzęczenie słów, jakieś wyrazy o których sam teoretyk i obrońca dekadentyzmu mówi, „że robią styl niezrozumiałym dla przyszłych pokoleń“. A co do treści — jeżeli jest jaka — to same majaczenia gorączki, z których wszelki zdrowy żywioł został wyrzucony precz, jako nie dość subtelny dla tych wyrafinowanych nerwów.

Dekadentyzm nie jest doktryną, jeszcze mniej

---

<sup>1)</sup> Do tej poezyi deprawacyi zmysłowej i kazirodziej wyobraźni należy obecnie gromadka ludzi, piszących prozą: jak Catulle Mendès, Sylvestre i inni, których czytanie jest niemożliwe dla człowieka ze zdrową głową i zdrowem sercem.

nazwać go można systematem. Ale jako usposobienie psychiczne wiąże się on tak z pewnymi poglądami na świat, jak i z pewnymi uczuciowymi nastrojami, estetycznymi i moralnymi. Łatwo też wykazać filiacye dzisiejszego dekadentyzmu.

Niektórzy (do tych należy i Bourget) wywodzą go od romantyzmu. Taka filiacya grzeszy nieuznaniem Hegłowskiego prawa rozwoju ze sprzeczności. Że dekadentyzm nastąpił historycznie po romantyzmie, było to wynikiem całego szeregu wypadków przeważnie politycznych (wzniesienie się i upadek Napoleona), które przeczucując umysłowość Europy na przeciwny jej biegun romantyzmu, przeszkodziły filozofii XVIII wieku dojść do jej ostatecznych konsekwencji. Gdy zaś po rewolucyi 1848 r. upada romantyzm a odświeża się materyalizm i sensualizm przeszłego stulecia, snując dalej w życiu praktycznym konsekwencye swoje, filozofia wytwarza dekadentyzm — bo, jako pogląd na świat, dekadentyzm jest w prostej linii dziedzicem sensualizmu i ideologii końca przeszłego stulecia — lecz oddziaływa już społem z romantycznymi wpływami, oraz z burzą namiętności, rozbudzonej w społeczeństwach europejskich wecieleniem w czyn przez Napoleona myśli, którą chętnie wygłaszał, mówiąc, że każdy żołnierz nosi w tornistrze laskę marszałka. Myśl ta jest albo oczy-

wistym fałszem — jeśli weźmiemy ją pod uwagę z punktu widzenia ogólnego — bo oczywiście, że z miliona żołnierzy tylko *jeden* może zostać marszałkiem lub cesarzem, jak on, albo jest zaprzeczeniem wszelkiej zasady uspołecznienia, wygłoszeniem hasła: *co dla mnie dobre, złe dla innych*; filozofią wyjątków. Istotnie orzeczenie to możemy tak parafrazować: *pracuj łokciami i pięściami, aby precyzyjnie się naprzód, a mniejsza o to, ilu zgnieciesz i zdepcesz po drodze!* Jest tu zawarta cała filozofia dorobkiewiczowstwa, czyli, jak dziś chętnie się wyrażają — arystokracji ducha, w rzeczywistości arystokracji pochodzenia, dla której teoria Darwina dała tylko formułę w hasło „zwycięstwo lepiej przystosowanemu“, co wcale nie znaczy (jak usiłują przedstawić arystokraci-dorobkiewicze) zdolniejszemu, a jeszcze mniej lepszemu, bo któż zaprzeczy, że glista żyjąca w kiszki człowieka, jest lepiej przystosowaną do warunków życia i mnożenia się bezgranicznego, niż szlachetny król pustyni, który niedługo już będzie należał do paleontologii?

Najlepszym dowodem związku dekadentyzmu z sensualizmem i ideą napoleonowską jest fakt, że oba te czynniki złożyły się na wydanie dekadenta na pół stulecia przed naszym czasem. Jest nim Stendhal (Henryk Beyle), tak zbliżony swymi upodobaniami, poglądami i sposobem pi-

sania do dzisiejszego pokolenia dekadentów, że Bourget nie zawahał się wciągnąć go w zakres studyów nad psychologią współczesną. Wyprzedził on swój wiek. Kiedy cała literatura, zgodnie z prawem Hegla, przechodząc z „twierdzenia“ do „przeczenia“, odbywała wahanie od materyalizmu i sensualizmu ku idealizmowi i romantyzmowi; kiedy Francya po filozofii szkoły szkockiej i Jouffroy poszła za Cousin'em i Heglem, Stendhal szedł sobie po prostej linii od sensualizmu.

W dziejach literatury i myśli dają się widzieć niekiedy takie oderwane od swego wieku postacie. Są to jakby mamuty na wywrót: nie skamieniałości minionej opoki, ale skryształizowane, zastygłe poprzedniki przyszłości, nad którymi ich czas przechodzi, nie zostawiając na nich żadnego śladu; umysły konsekwentne, ale nie twórcze, najczęściej jednostronne, nie poddające się falom uczuciowym wielobarwnego życia, unoszącą masę w przeciwległą krańcowość, lecz snujące do końca konsekwencye tego prądu, którego się uczepili, lub nauki mistrzów swoich, nadając im zabarwienie osobiste. Później, gdy według prawa rozwoju ze sprzeczności, przerzucającego myśl ludzką z jednej przeciwności w drugą, przyjdzie kolej na ich kierunek, zapomnianych lub nieuznanych przez współczesnych wygrzebuje następne pokolenie z kurzu przeszłości i robi

z nich swoich geniuszów, wytykając palcem ciemnotę tych, którzy nie potrafili ich w swoim czasie ocenić... Przemija ta fala i unosi wraz z nowem pokoleniem tych wskrzeszonych przez nie bożków — tym razem już na zawsze — w otchłań niepamięci. Tak było z Schopenhauerelem w filozofii, z Balzakiem i Stendhalem w powieści.

Jest to właśnie społecznie-psychologiczna podstawa t. zw. prawa rozwoju ze sprzeczności, a która zupełnie naturalnie je tłumaczy; kiedy jakiś prąd zdaje się panować wszechwładnie nad myślą danego pokolenia, w ciszy, w pojedynczych jego umysłach kielkują zawiązki wprost przeciwnego; w duchach wrażliwszych i wielostronnych występuje reakcja przeciwko wyłączności wszechwładnego kierunku, a oburzenie na jego ciasnotę każe im przeciągać łuk w przeciwną stronę. Pokolenie, które kształci się na ich pismach, znużone despotyzmem poprzedniego prądu, również chętnie śladem ich przerzuca się w krańcowość, ale zdrowe pierwiastki owego dziś opuszczanego kierunku myśli ojców lub starszych braci wplatają się prawie bezwiednie do nowego, zmniejszając jego jednostronność i krańcowość, a tak, odbywając coraz mniejsze wahania, myśl ludzka zbliża się do „syntezy“, do harmonijnego skojarzenia sprzeczności.

W Stendhalu niema chorobliwego zepsucia

i rozpieszczenia dzisiejszych dekadentów. Tęgi organizm, odważny żołnierz napoleoński, który szukał rzeczywistych, silnych wrażeń i doświadczeń ich, który nie w buduarach i nie na maskaradach, ale pod kulami w Bautzen, w odwrocie z Moskwy ćwiczył nerwy swoje, a smakował w niebezpieczeństwie, pisząc o niem: „Rozkosz polega na lekkim wzruszeniu, wytworzonym pewnością, że dzieje się coś, o czem wiemy, że jest okropne“ — taki człowiek nie mógł i nie potrzebował szukać deprawacyi zmysłowej, jak Baudelaire. Jego epikureizm uszlachetniają przebyte przezeń niebezpieczeństwa; na jego próżniaczą gonitwę za rozkoszą spada nieco blasku ohwały nieśmiertelnych pochodów. Z tem wszystkim spotykamy w nim już zasadnicze rysy dzisiejszego dekadentyzmu.

Stendhal jest przede wszystkim apostołem i apologetą parweniuszostwa, tej pierwszej z onót mieszczańskich, której militarnem wcieleniem i kolosalnym przykładem był Napoleon. „Co go zajmuje w człowieku, to sposób, w jaki poluje na szczęście“ powiada o nim Bourget: „Juliana (bohatera głównej jego powieści „Rouge et noir“) pożera zimna namiętność zostania „czemś“ (de parvenir), której nie ukrywa przed sobą“. Niema *prawa przyrodzonego*... *Prawo* jest tylko tam, gdzie jest ustawa, zabraniająca czegoś pod grozą śmierci. Przed prawem istniała tylko siła *przyrodzona* lwa,

lub potrzeba bytu, która czuje głód i zimno“ — tak rozumuje ów bohater parweniuszostwa, gdy dostaje się, za zbrodnie swoje w ręce sprawiedliwości. A doświadczenie uczy go, że jeszcze lepiej niż siła lwa popłaca w życiu przebiegłość lisa; że „wszelkie przywileje społeczne należą do tego, kto potrafi je zdobyć. A jakie skrupuły zdołają go wstrzymać w tej gonitwie? Moralność? Ale naokół widzi tylko chciwych drapieżników i oszukane ofiary. Współczucie dla bliźnich, to, co chrześcijaństwo nazywa wspaniałe miłosierdziem? Ależ w młodości bił go ojciec, a bogacz, któremu służy, daje mu uczuć cały ciężar niewolnictwa współczesnego — płacy zarobkowej. Troska o spokój? Lecz jego umysł szalony podobny jest do tych potężnych maszyn, które potrzebują pewnej ilości węgla codziennie. Głodny jest i spragniony wrażeń, chociażby okrutnych, chociażby występnych. Wszystko dąży ku temu, ażeby zrobić z niego drapieżne zwierzę, polujące bronią cywilizacji, t. j. używające podstępów zamiast walki, maskujące siłę, ażeby lepiej panować. Zostaje obłudnikiem, jak Tartuffe, gdy nie może być panem, jak Bonaparte“.

Czyż nie mamy całej filozofii walki o byt w charakterystyce moralnej tego Juliana, podanej przez współczesnego krytyka? I jakaż może być mowa o moralności u Stendhala? Jako wierny uczeń szkoły sensualistycznej, doprowadzający

do końca jej wnioski, za pierwszą zasadę moralności uważa jej względność, tak jak Boga usprawiedliwia tylko tem, że go niema. W liście do jednej z przyjaciółek pisze wkrótce po wydaniu tej powieści: „Tydzień temu otrzymałem list podobny do listu Pani — jeszcze gorszy; ponieważ Julian (z powieści) jest nicponiem, a jest to mój portret, więc kłóćą się ze mną. Za czasów cesarza Julian byłby uczciwym człowiekiem. — Ja żyłem za czasów cesarza. Więc... Zresztą co to mnie obchodzi?...“ Spotykalmy u niego i współczesną fanfaronadę niemoralności. W „Chartreuse de Parme“ znajduje się zdanie o jednej z osób: „Może ma dosyć rozumu, ażeby gardzić swoim ojcem?“ a motyw ten powtarza się niejednokrotnie i w innych pismach.

Najbardziej jednak charakterystyczną cechą współczesnego dekadentyzmu jest poczucie kastości, połączone z kosmopolityzmem narodowym, to, co apostołowie mieszczaństwa dziś lubią nazywać „arystokracją ducha“, a czemu Renan usiłował nadać postać utopii politycznej w swoim Kalibanie, przez co jeszcze bardziej uwydatnił wstrętne jej rysy. Wszystko to u Stendhala znajdujemy w zupełnie wykończonej formie: „Modą było wszędzie mnie dobrze przyjmować, pisze on, doświadczyłem więc przyjemnych rzeczy od wielu krajów. Mam sześć lub siedm ojezyn: Cesarstwo, Francya, Flandrya, Austrya, Polska, Rosya i pra-

wie Węgry...“ Czyż może być naiwniejsze wyznaczenie maksymy: *ubi bene ibi patria*, jak w tem wnioskowaniu od przyjemności do ojczyzny? Mówiąc o swoim kółku, wyraża się dalej w ten sposób. „Dalecy jesteśmy od wyjątkowego patryotyzmu Anglików. Świat dzieli się w naszych oczach na dwie połowy, wprawdzie bardzo nierówne: łotrów i głupców z jednej strony, z drugiej istot uprzywilejowanych, którym przypadek dał duszę szlachetną i trochę rozumu. Czujemy się współrodakami tych ostatnich (naturalnie!), gdziekolwiek się urodzą: w Veletri czy w Saint-Omerze“. Dodajmy, że nic łatwiejszego nad przejście do owych łotrów i głupców do łachmaniarzy wogóle.

Jakiż staszny cień pesymizmu musiał rzucać na umysł taki pogląd życiowy! Może być, że ta filozofia jest prawdziwa, pisze sam Stendhal, komentując ostatnie rozmyślenia swego bohatera, lecz należy ona do tych, które każą pragnąć śmierci. Dekadenci współcześni rozumieją inaczej.

Istnieje jedna osobliwość, która wyróżnia dekadentyzm doby dzisiejszej od wszystkich innych epok upadku, która nadaje mu rysy bardziej krzyczące, czyni niezadowolnienie boleśnieszem, pesymizm więcej ponurym. Jest nią wielkie przeciwieństwo pomiędzy ideałem moralnym naszej epoki a rzeczywistością. Nigdy wymagania

moralne starożytności nie podnosiły się do takiego poziomu, na jaki je wyniosło chrześcijaństwo, nigdy nie posiadały tego uniwersalizmu i nie obejmowały w takim stopniu całej ludzkości, jak religia, która w każdym człowieku każe widzieć brata.

Z drugiej strony rozwój przemysłu i handlu, a w ostatnim stuleciu zwłaszcza wytworzenie wielkiej produkcyi, coraz bardziej ujawniały ścisły współdział rozmaitych klas i warstw narodu w jego dorobku cywilizacyjnym, uwidoczniły, że dobrobyt materyalny jest wynikiem skojarzonych usiłowań całego społeczeństwa.

Świadomość tego ścisłego związku pomiędzy pojedynczemi częściami ciała społecznego, łącznie z wymaganiami moralności chrześcijańskiej, budzi w lepszych jednostkach gromady, która zagarnęła prawie w wyłączne posiadanie wspólny dorobek cywilizacyjny, poczucie nieprawości i niezadowolenia, szerzące się i na inne mniej świadome jednostki tej warstwy, a przybierające kształty rozmaite.

Również i masy pominięte w loteryi życia, rozdającej nieliczne wielkie losy szczęścia kosztem rozczarowania i zawodu wielu, coraz bardziej przychodzą do świadomości, że ta cywilizacya, od której są odsądzeni, jest organicznym wytworem pracy całego społeczeństwa i coraz natęczywiej upominają się o swoją część tego wytworu.

Epokom prędkiego rozkwitu umysłowości towarzyszą wprawdzie zawsze głębokie przewroty w pojęciach moralnych, nowe teorye i zaburzenia społeczne. Ta sama oświata, która rozchwiewa dawne tradycyjne opory moralności i obyczajów, jednocześnie rozszerzając widnokreśli, zaciera w myśli granice, dzielące rozmaite warstwy i klasy społeczne, a nawet i narody. Wykształcony Grek z epoki Peryklesa z trudnością chyba już mógł wierzyć, żeby niewolnik z natury był przeznaczony do swego losu; władze uogólniające umysł pobudzały go mimowoli do rozszerzenia na całą ludzkosć tych zasad moralnych, które początkowo miały zastosowanie tylko do nielicznej garstki obywateli swego miasta. Tembardziej stosuje się to do Rzymianina z czasów cesarstwa, który tak wielu rzeczy uczył się od swoich niewolników Greków. Z drugiej strony, egoistyczna myśl o tem, że te wszystkie przywileje bogactwa i władzy, że rozkosz ducha i ciała zawdzięcza swemu położeniu właściciela niewolników, kazały mu uporeczywie twierdzić w ślad za Arystotelesem, niewolnictwo jest podstawą społeczeństwa. To rozdwojenie wewnętrzne stanowi właśnie pierwszy, jeszcze nieświadomy siebie, zawiązek choroby, którą nazywamy dekadentyzmem.

Ale gdy wysoki ideał moralny dojrzewa wśród inteligencji danego społeczeństwa, a warunki rzeczywistości nie się nie przybliżają do

jego wymagań, poczucie to niezadowolenia przybiera ostre formy, pobudzając jednych do prób usprawiedliwienia tego stanu rzeczy, drugich — do szukania dróg poprawy. Są to epoki wszelkich sofistów, którzy za pieniądze i na zawołanie gotowi są robić czarne białem i białe czarnem, ale zarazem i epoki apostołów nowej moralności, reformatorów społecznych. W tych-to chwilach piją Sokratesy swoją cykutę, w takich umierają na stosach męczennicy nowej wiary lub wyższych wymagań moralnych, jak Savanarola; w takich powstają zawiązki nowych doktryn społecznych. W takich warunkach było cesarstwo rzymskie, gdy rozlało się po niem chrześcijaństwo. Sokrates uciekający od złotej młodzieży, tak hojnie opłacającej sofistom sztukę dowodzenia wszystkiego, co się spodoba, udający się do rzemieślników, uczący na rynku, a za probierz prawdy uważający „zgodę wszystkich“ (consensus omnium) jest prawdziwie obcy (*athopos*) swemu społeczeństwu; na równi z niewolnikiem-filozofem Epiktem, który zgodnie z wygłaszaną przez siebie nauką stoicką znosi bez narzekania ból złamanej przez rozgniewanego pana nogi, jest zwiastunem owej „moralności niewolniczej“, jak Nietzsche nazywa chrześcijaństwo, moralności nienawistnej dla filozofii dekadentyzmu współczesnego.

Lecz dopiero wśród narodów wychowanych pod wpływem religii miłości, w podniesionej

przez oświatę i wyzwolenie duchowe Europie współczesnej, z całą siłą występuje rozbrat pomiędzy ideałem moralnym a rzeczywistością. Rozdwojenie daje nam się odczuwać boleśniej niż stoikowi starożytnemu, który „beznamiętnością“ (*ataraxia*) jak tarczą osłaniał się od czułości na swoje i cudze cierpienia. Tymczasem z dołu, z tych zapomnianych suterren społeczeństwa, które są zarazem jego podwalinami — bo przecież musi być jakiś Atlas, dźwigający na barkach te kryształowe pałace inteligencji — dochodzi coraz wyraźniej szmer niezadowolenia, coraz natarczywsze domagania się udziału w uczie życia.

Ten groźny choć głuchy i daleki szmer budzi obawę, a podniecona strachem wyobraźnia widzi niebezpieczeństwo, zagrażające całej cywilizacji. Strach łączy się z nienawiścią; coraz częściej powtarzają się głosy na temat *Odi profanum vulgus*<sup>1)</sup>; ale pomimo całej chęci owych „wybranych“ do zamknięcia się w tem, co St.-Beuve nazywa „wieżą ze słoniowej kości“, nie mogą oni już dziś z tym spokojem, jaki zaleca Lukrecyusz spoglądać na otaczające ich burze, chociażby dlatego, że nie osują się zupełnie bezpiecznymi na swoich kryształowych wyżynach. Szumiące pod oknami bałwany nie dają im spo-

---

1) Gardzę ciemnym motłochem.

kojnie „smakować życia“; zapominając więc o swojej olimpijskiej pogardzie dla tłumu, taki filozof od czasu do czasu ciska weń kilkatomowym pamfletem, jak „Początki Francji“ Taine'a, lub broszurę o „Nadchodzącem niewolnictwie“, jak Spencer<sup>1)</sup>, który już wcześniej w „Religii miłości“ narzekał, że zmuszeni jesteśmy zewnętrznie hołdować formom tej religii, kiedy rzeczywistość naszą wiarą, jest nienawiść i walka; lub jak Renan, prześcigający wszystkich w swoich marzeniach o strasznych machinach zniszczenia, które, będąc tak urządzone, że posługiwanie się nimi możliwe byłoby tylko dla ludzi wielkiej nauki, oddałyby cały świat sterroryzowany na łaskę lub niełaskę oligarchii uczonych. „Siły ludzkości byłyby wtedy skupione w niewielkiej ilości rąk i stałyby się własnością związku, rozporządzającego nawet istnieniem naszej planety, mogącego terroryzować świat cały. W chwili bowiem, gdy kilku uprzywilejowanych znalazłoby się w posiadaniu możliwości zniszczenia planety, ich najwyższowładztwo zostałoby zapewnione; uprzywilejowani panowaliby przez bezwzględny strach, gdyż w ręku ich, byłoby istnienie wszystkich. Rzec

---

<sup>1)</sup> Pozwolę sobie przy tej sposobności zaznaczyć całą niewłaściwość zmiany tytułów przy tłumaczeniu książek z obcych języków, co jest zawsze fałszowaniem myśli autora. Dlaczego w polskim przekładzie „Forthcoming slavery“ zamieniło się na „Jednostkę wobec państwa?“

można prawie, że byliby bogami i że wtedy spełniłby się wymarzony przez poetę dla pierwotnej ludzkości stan teologiczny: „Primus in orbe Deos fecit timor...“<sup>1)</sup>.

Dalej mówi ten autor:

„Tyrani pozytywiści, o których mówimy, nie uważaliby za rzecz zdrożną utrzymanie gdzieś w straconym kącie Azyi jądra Baszkirów lub Kałmyków, narzędzi posłusznych, wyzutyk ze wstrętów moralnych a gotowych na wszelkie okrucieństwa“ i tuż dodaje: „Pamiętajcie, że przyjmuję hipotezę olbrzymiego postępu świadomości ludzkiej, realizacyi prawdy i sprawiedliwości, jakiej dotąd nie było przykładu“ (Dialogues 111). Więc to dla wykonania owej bezprzykładnej sprawiedliwości potrzebna będzie hodowla dzikich Baszkirów!

Co to? Czy majaczenia obłąkanego? Czy piorunowa satyra w stylu Swifta? Nie, to są rzeczywiste pragnienia mędrca XIX wieku, doprowadzone do ideału świeże odgłosy masowych

---

<sup>1)</sup> „Dialogues philosophiques“ str. 113. Autor tych dialogów, pisanych w r. 1871, uciekł z Paryża do Wersalu, aby zająć się temi „niewinnemi marzeniami“ („chimères inoffensives“ str. XX), ki. dy jego współrodacy przelewali krew. Charakterystyczną jest obłudna, pełna wykrętów przedmowa do tej książki, złagodzonej już przed wydaniem, które nastąpiło dopiero w 5 lat później. Znajduje się tam i skarga na niepowodzenie w wyborach 1869 r.

kartaczowań zwyciężonych obrońców Paryża. Wszak ten sam autor powiedział przez usta Prospera w „Kalibanie“, że praca materyalna jest niewolnicą intelektualnej. Wszystko powinno służyć temu, kto modli się, t. j. myśli. *Demokraci, którzy nie uznają poddania się jednostek wspólnemu dziełu, znajdują to potwornem...*“ Podkreślamy ostatnie wyrazy, wyróżniające Renana od właściwych dekadentów, którzy robią demokracji zarzut wprost przeciwny, bo też ani Renan, ani Taine, ani Strauss z swoją „starą i nową wiarą“, ani Schopenhauer z pesymizmem w Niemczech, ani Spencer ze swoją mieszczańską filozofią w Anglii, nie należą jeszcze do typowych dekadentów, choć są ojcami intelektualnymi dekadentyzmu, jak odnowiciele ujemnych doktryn przeszłego stulecia. Dopiero w drugiej połowie życia przyłączyli się oni do swoich duchowych dzieci, ale nie wszyscy zdołali przejąć się ich poglądami, a co najważniejsza, nie mieli tego temperamentu, tego składu uczuciowego, który wytwarza się dopiero w pokoleniu wychowanem pod wpływem nowych zasad. W niedawno wydanej, ale pisanej w 1848 r., książce Renana<sup>1)</sup> spotykamy głęboką wiarę i uwielbienie wiedzy, z pewnym rodzajem estetycznej moralności i z szlachetną dążnością do rozpowszechnienia wiedzy

---

<sup>1)</sup> „L'avenir de la science“ 1890.

na masy<sup>1)</sup> z najwyższym uznaniem dla postępu ludzkości, któremu wszystko gotów poświęcić. „Prawem jest postęp ludzkości i niema prawa przeciwko temu postępowi i odwrotnie, postęp wszystko uprawnia“ (str. 381). „Przyjdzie dzień, powiada jej autor, kiedy ludzkość nie będzie więcej wierzyła, lecz będzie znała świat metafizyczny i moralny, jak dziś zna świat fizyczny“ (str. 91). „Wobec uczynku zapytuję raczej, czy jest piękny lub brzydki, nie zaś zły lub dobry, a zdaje mi się, że mam w tem dobry probierz“ (str. 177). „Moralność była dotąd zbyt ciasno pojęta, jako posłuszeństwo prawu, jako wewnętrzna walka między sprzecznymi prawami. Co do mnie, gdy postępuję dobrze, nie jestem nikomu posłuszny, nie staczam żadnej walki, nie jestem żadnym zwycięzcą; spełniam czynność równie niezależną i samowolną, jak czyn artysty wydobywającego piękność z głębi swego ducha, ażeby ją urzeczywistnić na zewnątrz... Człowiek cnotliwy jest artystą, który urzeczywistnia piękno w życiu ludzkim, jak rzeź-

---

<sup>1)</sup> Porównajmy z tem następujący ustęp w „Dialogues philosophiques“: „Należy się obawiać, aby lud, który otrzyma wykształcenie początkowe, nie wzbraniał się pełen głupiej próżności od podtrzymywania kultury, wyższej od swojej, tj. od dania sobie panów“ (str. 103). I ten *enfant terrible* mieszczkańskiej filozofii jeszcze się dziwi swemu niepowodzeniu na wyborach?

biarz wciela je w marmur, jak muzyk w dźwięki“ (str. 354). Dla niego samego i dla jego współczesnych, „umysłów młodych i czynnych“, rewolucya 1848 r. była „jakby spadkiem zasłony z chmur, które okrywały widnokrąg“<sup>1)</sup>. Ale nie radosny był ów widnokrąg, choć w pełni wiary żeglowało ku niemu młode pokolenie pod sztandarami wiedzy. Wkrótce przekonało się, że ideał i rzeczywistość nie mają z sobą nic do czynienia, że świat, aż do nowego rozkazu, skazany jest bezpowrotnie na płytkość i mierność, że sprawa, która podoba się duszom dobrze urodzonym, zawsze zostanie zwyciężoną. Wypadki, które zaszły po rewolucyi 1848 roku, wzmocniły to przekonanie. Okazało się, że najpiękniejsze sny, przeniesione w dziedzinę faktów, stawały się zgubnymi i że sprawy ludzkie dopiero wtedy zaczną się mieć lepiej, gdy ideologowie przestaną się nimi zajmować“ (str. 122). Widzimy tu już kiełkujący pesymizm i kwiecyzm Schopenhauera, oraz ową ukochaną przez indywidualizm na polu społeczno-ekonomicznem teorię „nie wtrącania się“ („laissez aller“, którą później Nietzsche przeniesie w zakres moralności. A dalej spotykamy znowuż pozornie sprzeczne, w gruncie rzeczy ze wspólnego źródła płynące, korzenie się przed rozumem „wszystkich“<sup>2)</sup> po-

<sup>1)</sup> „Souvenirs d'enfance et de jeunesse“ (str. 336).

<sup>2)</sup> *Tout le monde a plus d'esprit que Voltaire*, mówi francuskie przysłowie bardzo nietrafne, bo Voltaire właśnie

łączone z arystokratyzmem duchowym najświeższej daty. „Publiczność ma więcej rozumu, niż ktokolwiekbydź. „Wszyscy“ zawierają w swej liczbie wielu głupców; lecz wśród nich znajduje się te kilka tysięcy ludzi rozumnych, dla których jedynie świat istnieje“ (str. 367). Więc świat istnieje dla tych kilku tysięcy, które oczywiście czytają pisma Renana, dla tych istot uprzywilejowanych, z którymi się poczuwał Stendhal do współrodactwa, „gdziekolwiek się urodzą, w Velletri czy w St-Omerze!“ Cóż dziwnego, że gotowi są oddać kulę ziemską do ich rozporządzenia, wysadzić ją w powietrze wraz z motłochem, nie umiejącym ocenić wyższości tych wybranych, ani uczenie smakować życia, skoro tylko tłum okaże się im nieposłusznym?

---

ani mniej ani więcej nie miał rozumu nad owe *tout le monde*; był prawdziwym wcieleniem rozumu przeciętnej masy, z całą jego płytkością i połowiczością.



#### IV.



omantyzm był wyrazem dążenia społeczeństw XIX stulecia do jakichś nowych form, był porywem ku wielkim ideałom, poszukiwaniem idei postępowej swego wieku, której znaleźć nie potrafił i zabłąkał się w egzotyzmie, w średniowiecznym mroku, w oderwanem od życia marzycielstwie. Wiek XVIII był na tyle szczęśliwy, że ujrzał urzeczywistnienie swoich ideałów; nasze stulecie rozminęło się ze swojemi, a rozczarowanie zostawiło głęboką ranę w duchu pokolenia, które widziało marzenia swoje, wielkie choć nieokreślone, stargane brutalną ręką rzeczywistości. Rozczarowanie to znajduje gotowe już sformułowanie w znacznie wcześniej powstałej filozofii pesymistycznej Schopenhauera; a twierdzenie tego filozofa, że nigdy w życiu nie znajdujemy zadowolenia, występuje jako przewodnia myśl wszystkich powieści Flaubert'a: czy przenosi on nas

w daleką przeszłość Kartaginy w „Salambô“, czy maluje „Pokusy św. Antoniego“, czy bierze bohaterów ze swego czasu, jak „Pani Bovary“ lub Fryderyk z „Wychowania uczuciowego“, wszyscy zdają się mówić słowa jednego z nich: „Dlaczegoż prawem wspólnem istot ludzkich to, że rozkosz nigdy nie jest w należytych stosunku do pragnienia? Dlaczego każda dusza płomienna zostaje oszukana przez złudzenie, które jej wmawia, jakoby miała w sobie dość sił na słodycz ciągłej ekstazy?“ Są to prawie te same wyrazy, jakich używa niemiecki twórca pesymizmu. I w „Dialogues philosophiques“ Renana znajdujemy tę samą myśl, wypowiedzianą prawie temiż słowy: „Pożądanie jest wielką opatrnościową sprężyną wszelkiej czynności; wszelkie pożądanie jest złudzeniem, lecz wszystko tak urządzone, że nicość pragnień ukazuje się dopiero po ich zadowoleniu... Niema przedmiotu pożądania, któregośmy czczości nie uznali, skoro go osiągniemy. Ani razu od początku świata nie było wyjątku pod tym względem<sup>1)</sup>.

Ale w pokoleniu, które się wychowało na pismach i ideach tych rozbitków romantyzmu i ideałów pierwszej połowy stulecia, które formowało swoje poglądy i ideały pod wpływem

---

<sup>1)</sup> Certitudes str. 27. Jak pogodzić ten pogląd z optymistycznym określeniem życia, jako „miłego spaceru“, o tem kilka słów powiemy niżej.

wytworzonej przez nich atmosfery duchowej, wiara w wiedzę przemieniła się na dyletancki sceptycyzm, bo wiedza zawiodła pokładane w niej nadzieje, względność zasad moralnych wydaje jako owoc pokolenie pozbawione woli; niewiarę w ideały zastępuje obojętność na nie. Jeśli pokolenie poromantyczne wlokło po ziemi swoje zranione skrzydła, to następujące po niem już urodziło się bez skrzydeł.

Teraz-to wyciągają się na jaw dzieła Schopenhauera, a przystrojony w odzienie, uszyte z różnobarwnych strzępków jego systematu, pajac pesymizmu, Hartmann, wygłasza kult siły; Nordau osłania się pesymizmem, jak strojem salonowym, usiłując nim daremnie ukryć banalność i pospolitość myśli; Strauss wygłasza swoją „Nową wiarę“, a płytki i powierzchowny, jak zawsze, Brandes, piętnuje romantyzm jako reakcję“, pasując w zamian na wielkiego człowieka... Moltkego! We Francyi występuje pokolenie, które, jak Bourget, nazajutrz po wojnie 1870 r., świeżo porzuciwszy kollegia, słuchało w sali Szkoły Sztuk Pięknych wykładów Taine'a, głoszącego, prawie tak jak Vogt przed kilkunastu laty w Niemczech: „Czy fakta są fizyczne, czy moralne, zawsze mają swoje przyczyny. Ma je ambicya, odwaga i prawdomówność, również jak trawienie, ruch mięśni, ciepłik zwierzęcy. Cnota i zbrodnia są produktami, jak kwas siarczany

lub cukier..." pokolenie, które czytało to zdanie, wywieszane jak sztandar, jak program na jednej z powieści Zoli.

Taine był doktrynerem; należał on do liczby tych, „którzy nie ukazują się w świecie, nie grają w wista, nie zażywają tabaki, nie zbierają starożytności — którzy lubią rozumować“ — tak sam maluje siebie w jednym z metafizyków z „Jardin des Plantes“ — ale i do tych, dodajmy, którzy nie chcą wiedzieć, jak to „rozumowanie“ odbije się w umysłach jego współrodaków, jaki wpływ wywrze na życie, na szczęście jego kraju. Nic go nie obchodzi, czy dobre ziarno sieje, czy złe; szuka wprost tego, co mu się wydaje być prawdą. „Odróżniam w sobie dwu ludzi, mówi Taine: człowieka zwyczajnego, który je, pije, załatwia swoje interesa, unika tego, aby nie zaszkodzić, stara się być użytecznym. Zostawiam tego człowieka za drzwiami. Niech ma zdania, postępowanie, kapelusze i rękawiczki, jak publiczność — to obchodzi publiczność. Drugi człowiek, któremu pozwalam na przystępy filozofii, nie wie o tem, że publiczność istnieje. Ażeby z prawdy można było wydobyć jakąś korzyść, nigdy tego nie podejrzywał. — Ależ pan żonaty? — mówi mu Reid. — Ja? Wcale nie. Dobrze to dla zwierzęcia zewnętrznego, które wyrzuciłem za drzwi. — Ale, powiada Royer-Collard, pan zrewolucyonizujesz Francuzów. — Nie o tem nie

wiem. Czy są Francuzi na świecie?“ — Usuwa on ustawicznie pierwszego człowieka, zmniejsza go, redukuje do zera; gdy idzie o to, żeby zrobić coś dla życia, zapina się sztywnie w akademicki mundur drugiego. Ale gdy życie zbyt głośno zaszumiało pod oknami eleganckiego salonu uczonego, obudził się w nim pierwszy człowiek i wylał gniew swój w „Początkach Francyi współczesnej“. — Ci jednak młodzi słuchacze spodziewali się po nim słowa prawdy żywej, nie abstrakcyjnej i obojętnej; widzieli w nim, jak i w Renanie, jak w tylu innych, których zaliczano do skrajnej lewicy myśli, apostoła nowej wiary. A gdy większość odepchnęło ostatnie wielkie dzieło ich mistrza, jak i wogóle wyniki ostateczne tych koryfeuszów wiedzy, którzy wystąpili pod jej hasłami, przyrzekając zreformować i uszczęśliwić świat; gdy okazało się, że ta wiara w wiedzę była naiwnem złudzeniem, że wiedza pozytywna i czysta, oderwana od życia, jest mu obcą i bezużyteczną, a jej apostołowie, ci, którzy z pracowni i bibliotek chcieli ją wynieść na szerokie targowisko interesów, niedorośli do swego zadania i, zupełnie nie rozumiejąc potrzeb chwili dziejowej, potrafili tylko stworzyć kwietystyczną filozofię życia, dobrą dla garstki smakoszków wiedzy, dla arystokracji duchowej, istniejącej kosztem realnej pracy innych, na wszelkie zaś domaganie się rzeczywistości o rozwiązanie dla

palących zagadnień rzucali tłumowi wymyślania od egoistów, nie umiejących zdowolnić się tem, że ich kapłani-mędracy poznają prawdę dla samej prawdy i tworzą sztukę dla sztuki, od brutalnych barbarzyńców, których życiu zagrozić trzeba piekielnymi machinami, ażeby ich poskromić — wtedy masa byłych adeptów tych mędrców rozpierzchła się w różnych kierunkach, szukając deski zbawienia wśród chaosu i pustki, które pozostawiło to wielkie rozprysnięcie wydętych z wiedzy baniek mydlanych. Jedni rzucili się do ratowania potarganych strzępów danej wiary, inni pograżyli się w bezmyślności oportunistów; ale znalazła się garstka ludzi konsekwentniejszych, nie mogących obejść się bez poglądu na świat, a uporcezywie obstających przy nauce swych mistrzów. Tacy probowali z jej zasad wysnuć jakąś filozofię życia, a zarazem wyrozumować usposobienie chwili bieżącej.

W taki sposób powstała filozofia dekadentyzmu, której sformułowanie znajdujemy w studyach Bourget'a. Cytowane już wyżej dzieło tego autora, uważać możemy za prawdziwą ewangelię dekadentyzmu, ewangelię, która natchnęła niejednego apostoła tego kierunku. Żywiołowym zaś wcieleniem tego sposobu myślenia, usposobienia i temperamentu jest pisarz niemiecki, Fryderyk Nietzsche.

Ażeby ze stanu psychologicznego, który nie jest wynikiem żadnej określonej dążności, żadnego jednolitego systematu idei, lecz przeciwnie właśnie skutkiem ich braku i następstwem różnorodnych przyczyn, działających w kierunku rozkładowym, wytworzyć doktrynę, trzeba pod ten stan podłożyć jakąś myśl, która-by była jego formułą teoretyczną, lub przyczepić doń hasła, któreby zostały jego sztandarem w życiu praktycznym. Jedno i drugie usiłowali uczynić ideologowie dekadentyzmu.

Jakże się to dzieje?

Oto najprzód za zasadę metafizyczną bierze się ten rys wiedzy, który ją czyni tak oderwaną od życia, tak mu obcą, tak na nie obojętną — jej przedmiotowość. *Niema wartości w świecie!* Takie jest hasło filozoficzne dekadentyzmu, zapożyczone od poprzedniego pokolenia pozytywistów. Jak kamienne, wiecznie nieruchome i zawsze jednakowe rysy sfinksa, stoi przed nami oblicze wiedzy, obojętne na cnotę i zbrodnię. Niema dla niej dobrego ani złego; służy każdemu kto *wie*, kto *umie* nią się posługiwać; sama ani zła, ani dobra, staje się jednym lub drugim, stosownie do rąk, w których się znajduje. Cóż nam poradzi w życiu, które całe polega na ocenach naszych czynności, na wartościach moralnych. Jakąż filozofię prócz bezwzględnego nihilizmu potrafimy wysnuć z tej zasady?

Kto odrzuca wartości, pozbawia się podstaw do filozofii praktycznej. Dekadentyzm zaś, jako wyraz usposobienia i dążności pewnych warstw społecznych, musi kłaść nacisk na zagadnienia praktyczne, a w braku podstaw filozoficznych, szuka ich w dogmatyzacyi faktu wiedzy, mianowicie rozwoju organizmów w myśl hipotezy Darwina, i jako dziecię sensualizmu oraz warstw społecznych, posiadających możność użycia, stara się mu utorować drogę; występuje więc niby to w imię praw jednostki, pragnąc zerwać ostatnie spójnie, wiążące ją z ogółem, tj. więzy moralne, krępujące swobodę użycia, w rzeczywistości zaś w imię przywileju przeciw równości praw i obowiązków. Jak morfinista szuka ulgi cierpienia, spowodowanego nadużyciem trucizny, w nowych i coraz większych jej dawkach, tak dekadentyzm — stan chorobliwy, powstających w warstwach społecznych, w których przeważnym celem istnienia jest użycie — szuka dróg rozszerzenia jego zakresu, prowadząc coraz bardziej przyspieszonym krokiem do ostatecznego upadku tych warstw i stworzonej przez nie kultury.

Posłuchajmy najprzód Bourget'a, który ułatwia nam nawiązanie nici logicznej z pokoleniem doktrynerów, duchowych ojców dekadentyzmu.

„Jeśli obywatele epoki są niżsi jako twórcy wielkości swego kraju, czy nie posiadają znakomitej wyższości jako artyści wewnętrzni ducha?”

Jeśli są mało zdolni do czynności publicznych lub prywatnych, czy nie pochodzi to stąd, że są zanadto zdolni do samotnego myślenia? Jeśli są niezdolni na ojców przyszłych pokoleń, czy nie pochodzi to stąd, że obfitość wrażeń delikatnych i wyszukanie rzadkich uczuć zrobiły z nich wirtuozów jałowych, lecz wyrafinowanych, rozkoszy i cierpienia? Jeśli niezdolni są do poświęceń głębokiej wiary, czy nie dlatego, że nadto wykształcona inteligencya uwolniła ich od przesądów i że, obiegłszy wkoło wszystkie idee, doszli do tej wyższej sprawiedliwości, która uprawnia wszystkie doktryny, wykluczając wszystkie fanatyzmy? Zapewne wódz germański II-go stulecia zdolniejszy był do opanowania cesarstwa, niż patrycyusz rzymski do jego obrony; lecz Rzymianin uczony i subtelny, ciekawy i wolny od złudzeń, jakim znamy cesarza Adryana, wielbiela Tybura, stanowił zapewne bogatszy nabytek dla skarbu ludzkości. Wielkim argumentem przeciwko epokom dekadentyzmu jest ten, że nie mają one jutra i że zawsze zgniała je barbarzyństwo. Lecz nie jest-że to jakby fatalnym udziałem tego, co wyszukane i rzadkie, że nie ma racyi wobec brutalności? Mamy prawo przyznać się do podobnego błędu i przełożyć porażkę Aten nad tryumf gwałtownego Macedończyka<sup>1)</sup>.

---

1) „Essai de psychol. contemp.“ I, 27—28.

Usprawiedliwienie więc owego „stanu społeczeństwa, wytwarzającego wielką ilość jednostek niezdolnych do pracy wspólnego życia“, ma stanowić wyższość tych jednostek. Ale na czym ona polega, skoro usuwamy tę miarę pewną i niechwiejną, którą jest stosunek jednostki do społeczeństwa, jej użyteczność w pracach wspólnego życia, jej wartość jako obywatela kraju? Zostaje jakaś wyższość, która jest sama sobie celem, wytworzenie jakiejś doskonalszej rasy, wyższego typu.

Ten typ wyższy kreśli nam Bourget pod nazwą *homme supérieur*. „Człowiek wyższy“ Bourgeta, to nie człowiek genialny, nie bohater, nie apostoł poświęcenia — te miary wartości umysłowej, czynnej, moralnej, którymi przywykliśmy mierzyć wielkość, odrzucone są jako względne. „Człowiek wyższy, powiada Bourget<sup>1)</sup>, różni się od geniusza, który może być dość nieinteligentnym (sic!) i od człowieka utalentowanego, który zbyt często jest tylko specjalistą; różni się zdolnością tworzenia o wszystkim wyobrażeń ogólnych“. „Usposobienie umysłowe, które wytwarza wysoka cywilizacja, odznacza się mnogością punktów widzenia, zamiłowaniem w odzieniach, nieufnością ku formułom bezwzględny, poszukiwaniem złożonych rozwiązań“<sup>2)</sup>. „Ten wyż-

---

<sup>1)</sup> l. c. str. 100.

<sup>2)</sup> l. c. str. 102.

szy człowiek“ zostaje naturalnie niezrozumiany przez tłum (który umie jednak ocenić prawdziwych geniuszów i oddać im cześć!); powszechne więc głosowanie i demokracja wogóle wrogie są wyższym typom; stąd ich pogarda i nienawiść dla tłumu. Tak tłumaczy sobie Bourget przyczynę, dlaczego Renan i Prevost-Paradol nie zostali wybrani na posłów, tak tłumaczy ową niechęć do mas arystokratów ducha, którą już zaznaczyliśmy, a której wykazaliśmy prawdziwe pobudki. W tem całym rozumowaniu ukrywa się pewna osobliwa filozofia dziejów, widząca cel historii w wytworzeniu kosztem całej ludzkości, garstki nieprodukcyjnych próżniaków i smakoszów życia, geniuszów bez teki, arystokratów ducha, dla których wiedza i sztuka istnieją jedynie po to, aby ich nauczyć „smakować gorzkie i słodkie życia“<sup>1)</sup>. Źródła tej teorii, którą śladem Renana<sup>2)</sup> bez ogródek sformułował niemiecki filozof dekadentyzmu, objawiają się wyraźnie u pisarza francuskiego, ucznia Taine'a, wyznawcy pozytywizmu i darwinizmu, gdy, skarżąc się na „złobną teorię umowy społecznej“<sup>3)</sup>

---

<sup>1)</sup> ...cette science de goûter la vie amèrement et doucement à laquelle se réduit peut être tout l'Art“ (116).

<sup>2)</sup> La fin de l'humanité, c'est de produire des grands hommes. „Dialogues“ 103.

<sup>3)</sup> ...cette théorie du contrat social, dont l'influence

i na kartezyański kierunek naszego sposobu myślenia, widzi zbawienie w przesiąknięciu do świadomości ogółu tych doktryn, których bankructwa zupełnego na polu społecznem byliśmy razem z autorem świadkami. „Wyobrażenia Darwina i Herberta Spencera szerzą się w atmosferze umysłowej i przenikają nowo przybywających. Miejmy ufność w wartość tych doktryn, które dokonają przewrotu w polityce, jak go dokonywały obecnie w literaturze, jak już dokonały w wiedzy przyrodniczej. Nadchodzi czas, gdy w oczach adeptów filozofii ewolucyjnej społeczeństwo okaże się czemś innem, niż dziś się wydaje ostatnim dziedzicom ducha klasycznego. Nie będą już widzieli w niem wykonania umowy logicznej, lecz czynność organizmów, których komórką jest jednostka. Taka idea brzmienna jest *moralnością publiczną, zupełnie odmienną od tej, która dziś nami rządzi*“<sup>1)</sup>).

Potrzebna więc była praca myśli dwudziestu kilku stuleci, ażeby wrócić do tej dziecinnej bajki, którą durzył niegdyś Menenius Agrippa uciekających od bezprawia proletaryuszów rzymskich? Od dwu stuleci, nie licząc już starożytności, tworzyli biologowie rozmaite teorye pocho-

---

désastreuse sur notre existence nationale commence à eclater aux yeux des plus prévenus („Essai“ str. 88).

<sup>1)</sup> Str. 107—108.

dzenia gatunków i organizmów w stylu darwinowskim. Prawdy lub błędy, które sobie jak najniewinniej w świecie zaprzętały głowy oderwanych od niego uczonych w ich pracowniach, stały się nagle fermentem rozkładowym, gdy w drugiej połowie XIX wieku wyniesiono je na targowisko interesów, gdy usiłują w nie gwałtem weisnąć życie, które się nie mieści na owym prokrustowym łożu wiedzy rzezańców duchowych, lecz żywe, drgające, wielobarwne, potrzebuje innych, szerszych stanowisk, rozleglejszych widnokręgów, powietrza, przestrzeni, nieba, a przede wszystkim iskry ducha, tego ducha żywego, od którego odwrócił się uczony specjalista, którego nie zdołały uwieźć jego retorty, który odleciał z jego pracowni, zostawiając mu tylko trupa.

Toć zamiast żywej, swobodnej natury.  
 Co Bóg ją ludziom dał w udziale,  
 Tu widzę tylko pleśń, zczerniałe mury,  
 Szkielety zwierząt i piszczele.

(„Faust“, przekł. Jenikego).



## V.

**W**yrazy, podkreślone w ostatniej cytacie z Bourget'a, pozwalają nam przejść do Fryderyka Nietzschego<sup>1)</sup>, który właśnie usiłował dać podstawy tej nowej, odmiennej od dzisiejszej, moralności.

W kilku tomach pism swoich<sup>2)</sup> zmierza on ku obaleniu lub odwróceniu przyjętej powszechnie

---

<sup>1)</sup> Fryderyk Nietzsche, potomek polskiej rodziny Nęckich (?), która w r. 1715 emigrowała do Niemiec, urodził się w 1844 r. — Od 1869 do 1878 profesor filologii klasycznej w Bazylei; później obłąkany umarł w jednym z włoskich zakładów leczniczych.

<sup>2)</sup> Pisma Nietzschego wyszły w przeciągu czasu od 1872 do 1889 r. Pierwsze jego dzieła są: „Unzeitgemässe Betrachtungen“, (ten wspólny tytuł „rozważań nie na czasie“ obejmuje artykuły o Dawidzie Straussie, o korzyści historii w życiu, o Schopenhauerze jako wychowawcy, o Rysz. Wagnerze), oraz „Die Geburt der Tragödie oder Griechenthum und Pessimismus“. Po niedługiej przerwie wydaje Nietzsche szereg dzieł, które już samą formą swoją wyróżniają się od

skali wartości moralnych, zwłaszcza zaś sroży się przeciw ideałowi moralności chrześcijańskiej, którą nazywa moralnością niewolników i o której odzywa się wciąż z największą pogardą. Z drugiej strony stara się on nakreślić w Zaratuście ideał mędrca, wcielenie nowej nauki moralnej, której ewangelią mają być słowa Zarathustry („Also sprach Zarathustra“).

Już sama forma zewnętrzna pism Nietzschego odpowiada najzupełniej wyżej podanemu określeniu stylu dekadentyzmu, w którym jedność książki ustępuje miejsca niezależności stronic, stronica — wierszom, wiersze — wyrazom; z drugiej strony

---

poprzednich, objawiając chorobliwe usposobienie. Są to przeważnie zbiory aforyzmów, ogłoszone pod rozmaitymi tytułami. Należą tu: „Menschliches allzumenschliches“, „Morgenröthe“, „Die fröhliche Wissenschaft“, „Also sprach Zarathustra“, „Jenseits von Gut und Böse“, „Zur Genealogie der Moral“, „Der Fall Wagner“, „Götzendämmerung“, prócz tego poemat z muzyką na chór i orkiestrę p. t. „Hymnus auf das Leben“. Pierwsze dwa pisma wyróżniają się od innych treścią i formą: zdają się one zapowiadać kierunek nieco odmienny od tego, w którym poszedł następnie filozof. W pierwszym z nich spotykamy surową krytykę Straussa „filistra wykształcenia“ jak go nazywa. Dziwną i niezrozumiałą zdaje się ta gwałtowna nienawiść do Straussa, któremu się zarzuca, że jest „plebejuszem w społeczeństwie intelektualnem“, jeśli przypomnimy, że autor „Starej i nowej wiary“ należy do duchowych ojców dekadentyzmu w Niemczech, jak Taine i Renan we Francji. Wszak to Strauss rzucił cały szereg oskarżeń przeciwko chrześcijaństwu za jego kult ubóstwa, za po-

służy za mimowolny wyraz tego bezgranicznego indywidualizmu, który nie chce się krępować żadnymi względami, nawet konsekwencji w myśli i systematyczności w wykładzie. Książka jego — to zbiór luźnych aforyzmów, objętych wspólnym tytułem, ugrupowanych jako tako pod poszczególnymi tytułami, które można uważać za nagłówki pojedynczych rozdziałów lub artykułów, ale które nie wpływają nawet na numerację aforyzmów, idącą jednym ciągiem. A w licznych, ukutych przez autora wyrazach złożonych nie należy widzieć wyłącznie chorobliwego usposobienia, ale może przedewszystkiem są one obja-

---

gardę dla bogactwa i moralność ascetyczną, podnosząc natomiast pochwały Buckle'a na cześć bogactwa; wszak on to uważał chrześcijaństwo za wrogie społeczeństwu i znośne tylko dzięki poprawkom, które wprowadził doń racjonalizm, a na pytanie, czy jesteśmy chrześcijanie? odpowiada stanowczem *nie*, szukając natomiast podstaw nowej wiary w zasadach przyrodznawstwa i w hipotezie Darwina; wszak on, na równi z Nietzschem, piorunuje przeciw socjalizmowi i, stawiając religię uprzywilejowanych na miejscu religii nędznych i uciśnionych, zrzuca się jedności kościelnej z masą; on jak Nietzsche przemawia w imieniu bogatego mieszczaństwa i formułuje jego filozofię. Niechęć Nietzschego do Straussa tłumaczy się nie tyle odmiennem stanowiskiem, ile gniewem prozelity na nowatora, który nie wysnuł wszystkich konsekwencji ze swoich zasad i nie posunął się tak daleko, jakby pragnął zbyt gorliwy prozelita. Jest tu wszakże i inna pobudka: Nietzsche wogóle sroży się najwięcej na tych pisarzy, od których najwięcej skorzystał.

wem dążności do rozbicia zdania na pojedyncze słowa, do zamknięcia w każdym z tych ostatnich jakiejś skończonej myśli. Jeśli przytem w pismach Nietzschego znajdujemy zupełnie określoną tendencję, jeśli, pomimo zaciemniających metafor i dziwactw stylu, pomimo licznych sprzeczności i niekonsekwencji, wszyscy krytycy i komentatorowie zgadzają się co do zasadniczych punktów jego nauki, pochodzi to stąd, że jest ona wynikiem niczem niepohamowanego, żadnym systematem myśli nie przymuszonego, uczuciowego nastroju autora, jego instynktów i temperamentu, który, pozostając ten sam, kładzie jednolite piętno na wszystkie jego myśli.

Stosownie do trzech zasadniczych celów, jakie sobie postawił Nietzsche, t. j. odwrócenia wszystkich pojęć o wartości, stworzenia ideału nowego człowieka, mającego tę cywilizację przeprowadzić, możemy zaznaczyć i trojaką tendencję krytyczną w jego pismach, z których jedne są surową napaścią na całe wykształcenie dzisiejsze, a zwłaszcza na filozofię<sup>1)</sup>, dla której nie ma dość

---

<sup>1)</sup> W czem również staje w sprzeczności do pierwszych swych pism, w których, jako cechę, wyróżniającą człowieka od zwierzęcia, podawał zdolność wzniesienia się ponad cierpienia przez metafizyczne pojęcie o bycie, a w Schopenhauerze widział, obok Ryszarda Wagnera, wychowawcę, wprowadzającego człowieka do wyższej kultury. Jednak i tu już stawia on (w ślad za Renanem), jako zasadniczy cel wszelkiej cy-

wyrazów potępienia („Menschliches allzumenschliches, ein Buch für freie Geister“), drugie krytyką współczesnej moralności (tu należą przeważnie: „Morgenröthe; Gedanken über die moralischen Vorurtheile;“ „Die fröhliche Wissenschaft“) i wreszcie uzasadnieniem tej krytyki przez wywód historyczny współczesnych wartości moralnych („Jenseits von Gut und Böse; Vorspiel einer Philosophie der Zukunft;“ „Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift“). Zresztą motywa te wciąż się powtarzają; te same myśli wracają pod inną postacią w każdym dziele. Pozytywną część, właściwą naukę, zawiera pismo „Also sprach Zarathustra“, w którym aforystyczny styl poprzednio wymienionych ustępuje miejsca przypowieściowemu, obfitością metafor i dziwaczną obrazowością naśladowującemu księgi święte narodów wschodnich.

Wszystkie dotychczasowe systemata filozoficzne są to złudzenia, które wabiły i ogłupiały ludzkość jeden po drugim. W gruncie ich leży jakiś przesąd ludowy z niepamiętnych czasów, jakaś igraszka słów, lub zbyt odważne ogólnienie bardzo i bardzo ludzkich (*menschlich-allzumenschlichen*) faktów. Największym jednak i najniebezpieczniejszym błędem dogmatyków jest

---

wilizacyi, wytworzenie filozofa, sztukmistrza i świętego i tu potępia naszą współczesną cywilizację.

wynaleziony przez Platona duch, oraz bezwzględne dobro (*Gut an sich*); szczęściem z mora ta została przewyciężona, a od czasu, jak walka z chrześcijaństwem, które jest „platonizmem dla ludu“, wyteżyła wspaniale ducha ludzkości, można z tego napiętego łuku mierzyć do jak najwyższych celów i godzić w nie... Tym strzelcem rozumie się, będzie sam Nietzsche.

Nie potrzebujemy dłużej zatrzymywać się nad tą częścią nauki Nietzschego; napaści na „zgubną metafizykę“, a zwłaszcza na idealizm, należą jeszcze do chwili odrodzenia materjalizmu; tu Nietzsche powtarza tylko to, co słyszał od Büchnerów i Vogtów, co czytał w książkach Schopenhauera. Może, gdyby zamiast „czytać między wierszami filozofów i patrzeć na ich palce“<sup>1)</sup>, postarał się zrozumieć, co jest w wierszach i przysłuchać się ich słowom, możeby znalazł w filozofii coś więcej nad zmorę, ciężącą na Europie.

„Wiara w wolność woli jest błędem początkowym każdego organizmu od chwili, jak pierwsze pobudki logiczne w nim powstają;”<sup>2)</sup> wiara

1) „Jenseits von Gut und Böse“. Afor. 3.

2) Nietzsche jest tu wspaniałomyślniejszy dla wolności woli, niż najkonsekwentniejszy z deterministów, Spinoza. Ten ostatni mówił, że gdyby spadający kamień mógł myśleć, przypisałby swojej woli ten ruch. Dziwne, że nie przyszło mu na myśl stanąć w położeniu tego kamienia i zapytać

w bezwzględne substancje i podobne rzeczy jest również pierwotnym, również starym błędem wszystkiego, co organiczne. O ile zaś metafizyka przeważnie zajmowała się substancją i wolnością woli, należy ją uważać za umiejętność, traktującą o zasadniczych błędach ludzkich, tak jak gdyby to były prawdy zasadnicze“.

„Historja uczuć moralnych jest historją błędu, błędu odpowiedzialności; ten zaś spoczywa na błędzie wolności woli“.

„Nikt nie jest odpowiedzialny za swoje czyny, nikt za swój byt; sądzić, znaczy tyleż, co być niesprawiedliwym. Stosuje się to i wtedy, gdy jednostka sama siebie sądzi“.

Te kilka ustępów z „Menschliches-allzumenschliches“, zaznaczając już stanowisko Nietzschego wobec moralności, pozwalają przejść do jej krytyki. Zrywa tu Nietzsche z Schopenhauerem, którego wpływowi ulegał w pierwszych dziełach, robiąc proste złudzenie z „rzeczy w sobie“, jaką była wola dla jego mistrza.

Wogóle filozofia nie jest wyrazem „samodzielnego rozwoju zimnej, czystej, bosko-nietroskliwej dyalektyki“ („Jenseits“, 75), ale poprostu „instynktem osobistej dyety; instynktem, który

---

siebie, czy człowiek, spadający przez nieostrożność z piętra, uważa swój ruch za dowolny? Nie chcemy tym argumentem zwalczać determinizmu, ale tylko wykazać bezzasadność podobnych twierdzeń.

szuka ubocznej drogi przez moją głowę ku memu powietrzu, moim szczytom, mojej pogodzie, memu rodzajowi zdrowia“ (Morgenröthe“, str. 35). „Wasze myślenie jest nierównie mniej odkryciem, niż poznawaniem, przypominaniem, powrotem do bardzo odległego zbiorowego gospodarstwa duszy z którego niegdyś urosły te idee: — filozofowanie jest rodzajem atawizmu wyższego rzędu („Jenseits“, af. 20). Czy nie wydaje się, jakobyśmy tu słyszeli ucznia tego potępionego Platona, mieszającego tylko trochę współczesnego darwinistowskiego *argot* do boskiej mowy swego mistrza? Taki dziwny wpływ wywarł darwinizm na materializm, który dawniej, wrogi teorii idei wrodzonych, a przyjmujący bez zastrzeżeń założenie sensualistyczne, dziś (u Spencera) „próbuje stanąć między Lockem a Kantem“ (żadnego z nich nie rozumiejąc), lub w osobie Nietzschego przemawia językiem Platona o wspomnieniach pozaświatowych duszy i odrzuca „powierzchność Locke’a w kwestyi pochodzenia idei“ (ten sam aforyzm). Tu daje się widzieć zwrot myśli od racjonalizmu ku mistycyzmowi; i w tem właśnie najbardziej odbiega Nietzsche od swoich mistrzów racjonalistów, a zbliża się zarazem do sofistów („człowiek jest miarą rzeczy“), z którymi się poczuwa do pokrewieństwa duchowego. Porównajmy z tem słowa intelektualisty i racjonalisty najczystszej wody, jakim jest Renan: „Osoby,

nie posiadające umysłu naukowego, nie rozumieją, że opiniom pozostawiamy swobodę tworzenia się poza nami przez rodzaj nieosobowej konkrety, której człowiek jest tylko widzem...“ Mówi on o obowiązku, jaki ma człowiek „stanąć wobec prawdy, obnażonej z wszelkiej osobowości, dać się pociągnąć w stronę, na którą się chyłą przeważne dowody“ („Souvenirs, str. 263). „Życie powinno być doświadczeniem poznającego<sup>1)</sup> — nie obowiązkiem, nie ciężarem, nie złudzeniem“ prawi dalej Nietzsche, („Fröhliche Wissenschaft“, str. 233). Oceny, które wprowadzili filozofowie, są to pozostałości dawnych przesądów; niema dobrego ani złego: „Nowe jest zawsze złem, jako to, co ma być zdobywcą, co ma obalić dawne granice i dawną cześć: tylko stare jest dobre“ (Fröhliche Wiss. str. 31). „Być moralnym, etycznym, cnotliwym, znaczy być posłusznym dawnemu prawu lub zwyczajowi“ (Menschliches-alzumenschliches“ I, str. 78). „Moralność nie jest niczem innym (a więc przedewszystkiem niczem więcej), tylko posłuszeństwem obyczajom, jakiegokolwiek będą; obyczaje zaś stanowią *przyjęty* sposób postępowania“ („Morgenröthe“, str. 7)<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Przypomnijmy określenia Bourget'a: „rêver le rêve de la vie“; „sztuka smakowania życia“.

<sup>2)</sup> Przypomnijmy przy tej sposobności opisanie salonu u Bourget'a („Essai“, t. I, str. 70—73), tego salonu, który jest całym światem dla arystokratów ducha dekadencji,

„Tylko wtedy można byłoby mówić: *powinniśmy* postępować tak, lub owak, gdyby ludzkość miała jakiś powszechnie uznany cel: tymczasem takiego celu nie mamy“ (Morgenröthe“, str. 94).

Nietzsche więc odrzuca *wszelką* moralność i jest w tem konsekwentniejszy od swoich wielbicieli, którzy, jak Gast np. (w przedmowie do 2-go wydania „Also sprach Zarathustra“, strona XXIV), stara się wmówić, jakoby zaprzeczeniu ulegała tylko „niewolnicza moralność“. Ktokolwiek bowiem odrzuca ocenę uczynków według

---

w którym każdy ma inne zdania o polityce, wiedzy, religii „i tylko jedna jest wspólna wiara — przyjętych zwyczajów“. Jak w tym wypadku, tak i we wszystkich innych, rozumowania Nietzschego są uogólnieniem bardzo ciasnych, bardzo małoszkowych, bardzo osobistych wrażeń i spostrzeżeń. Umysł dyletancki i nieczynny, traktujący życie „jako doświadczenie“, lub, jak Renan wyraża się, jako „miły spacer“ („Une promenade charmante“), wałęsający się ustawicznie, szukając w podróży — tem pracowitem próżnowaniu ludzi ruchliwych, ale nie czynnych — lekarstwa od nudów i pobudki do myślenia, rzucający na papier swoje wrażenia i spostrzeżenia osobiste, nie zadając sobie nawet pracy domyslenia do końca swoich myśli, spojenia ich w całość, popełnia on na każdym kroku ten błąd, który zarzuca filozofom, czyniąc z swojej osobistej „dyety“ chorobliwego człowieka (Nietzsche przez szereg lat cierpiał na uporczywe bóle głowy — niezawodnie prognostyk jego następnej choroby umysłowej, wbrew usiłowaniom wielbiciela jego, Gasta, wytłumaczenia ich inaczej) prawidło ogólne, lub zjawisko powszechne.

kategorii „dobry i zły“, oraz nakaz bezwarunkowy, obierania dobrych, ten nie powstaje przeciw jakiegokolwiek formie moralności, lecz zaprzecza moralności wogóle<sup>1)</sup>. Uczynek może być poza tem użyteczny dla kogoś, lub nie, celowy lub niecelowy, piękny, lub brzydki — ale to już nie należy do moralności; bardzo więc naturalnem jest ze strony Nietzschego, że stanąwszy poza pojęciem dobrego i złego, domaga się, aby mu wskazano cel ludzkości, jeśli idzie o bezwzględną ocenę uczynków; i w ślad za Iheringem, który prawo wyprowadza z celu, chce w podobnyż sposób uzasadnić swoją filozofię praktyczną, swoją „moralność“. Bo odrzuciwszy moralną ocenę postępowania, nie wyrzeka się jednak nakreślenia przepisów jego.

Za punkt wyjścia służy tu osobliwe historyczoficzne wyobrażenie o pochodzeniu moralności. Przepisy moralności są dla Nietzschego jedynie wyrazem przyzwyczajień i instynktów mas; stosownie do tego, czy przepisy te wyrabiały się wśród klasy panującej, czy niewolniczej, otrzymują się dwojakiemu rodzajowi typy obyczajności: moralność pańska i niewolnicza; pierwsza jest wyrazem tych nawyknień i instynktów, które wyrabia panowanie, a więc przedewszystkiem

<sup>1)</sup> Zresztą sam Nietzsche mówi, że nie chce być lokajem „jakiegokolwiek bądź moralności“ (Kammerdiener irgend einer Moral“).

wyniosłości<sup>1)</sup>), druga jako enoty, podnosi nawyknięcia ludzi, zmuszonych do posłuszeństwa, a więc pokorę, łagodność, dobroć, wyrzeczenie się. Walka pomiędzy Judeą a Rzymem, to zapasy tych dwóch typów moralności; chrześcijaństwo, jako religia miłości bliźniego, jest dziedzictwem judaizmu<sup>2)</sup>; ono-to razem z filozofią

---

<sup>1)</sup> Niemieckie *vornehm* znaczy: znakomity, wybitny, dystyngowany; najlepiej może oddaje myśl Nietzschego polski przymiotnik *butny*.

<sup>2)</sup> Zresztą nie zdaje się być obcą Nietzschemu świadomość tego łańcucha dziejowego i logicznego, który przez Platona i nowoplatonizm łączy naukę Sokratesa z chrześcijaństwem; nie ukrywa też sobie, że ta jest przyczyna jego nienawiści dla Sokratesa, jak nie mniej wrogo usposabia go racjonalizm tego ostatniego:

„Dawne zagadnienie teologiczne (sic!) o „wierze“ i „wiedzy“ — czyli, jaśniej mówiąc, o instynkcie i rozumie — a więc pytanie, czy w ocenie wartości instynkt zasługuje na większą powagę, niż rozum, który chce oceny postępowania według zasad, według „dlaczego“? a więc według celowości i użyteczności — jestto odwieczne zagadnienie moralne, które w osobie Sokratesa wystąpiło po raz pierwszy i rozdzieliło umysły. Sokrates sam wprawdzie, zgodnie z usposobieniem swego talentu — talentu wprawnego dyalektyka — stanął początkowo po stronie rozumu; i w rzeczywistości cóż innego robił przez całe życie, prócz wyśmiewania nieroztropności swoich wyniosłych (*vornehmer*) Ateńczyków, którzy byli ludźmi instynktu, jak wszyscy ludzie wyniosli, i nigdy nie mogli zdać sprawy z powodów swoich uczynków... Platon w tych rzeczach niewinniejszy i nie posiadający przebiegłości plebeusza, chciał... dowieść, że rozum i instynkt zmierzają

najwięcej przyczyniło się do zepsucia Europy, stwarzając „moralność trzody“ (*Herdenthier-Moral*), a ruch demokratyczny jest dziedzicem chrześcijaństwa. „Tempo jego wydaje się zbyt powolnem dla niecierpliwych i chorych, zakażonych pomienionymi wyżej instynktami trzody, jak tego dowodzi coraz wścieklejsze szczekanie psów-anarchistów, błakających się po ulicach europejskiej cywilizacyi, coraz jawniejsze pokazywanie przez nich zębów“ (*Jenseits*“, II. w., str. 125). W przeciwstawieniu do tej moralności współczucia i miłości, wygłasza Nietzsche przez usta Zarathustry hasło: „*bądźcie twardzi!*“ „Nie oszczędzaj twego bliźniego!“<sup>1)</sup>. Taki jest ideał owej

do jednego celu, ku dobremu, ku Bogu, a od czasów Platona wszyscy teologowie i filozofowie poszli tą samą drogą — tj. w rzeczach moralnych dotąd zwyciężał tylko instynkt, czyli, jak to nazywają chrześcijanie, „wiera“, lub, jak ja nazywam „trzoda“. Wyjątek sanowi Kartezyusz, ojciec racjonalizmu...“ (*„Jenseits“*, af. 191).

Czytelnik z łatwością dostrzeże zawarte w tym aforyźmie sprzeczności.

1) „Opowiedzieć treść Zarathustry, to znaczy opowiedzieć blask słońca, woń kwiatów, huk bałwanów“ — pisze jeden z mdlejących z zachwytu (w ślad za Ola Hansonem) sprawozdawców naszych... Tego wszystkiego w Zarathustrze nie dostrzegliśmy, przyznać jednak winniśmy, że istotnie treści tej książki opowiedziećbyśmy nie umieli. Streścić Zarathustrę również niepodobna, jak wycisnąć zawartość z trajkotu gadatliwej kobiety przy kołowrotku. Jest to zbiór najpospolitszych sądów o pospolitych przedmiotach, często cie-

wyższej garstki *nadludzi*, która ma powstać kosztem niewolnictwa mas: *być wyniosłymi* (*vornehm*). Co znaczy być wyniosłym, określa sam autor w szeregu aforyzmów, mających ten wspólny tytuł („Was ist vornehm? w „Jenseits“ — neuntes Hauptstück), należą tu przede wszystkim: samolubstwo<sup>1)</sup>, „patoś odległości“, czyli mówiąc po polsku, buta pańska, instynkt rangi (af. 263) i wiele innych pięknych rzeczy. „Istotą dobrej i zdrowej arystokracji jest to, żeby się nie uważała za funkcję czegoś (np. władzy kró-

wnych, jak wyrocznie delfickie, najczęściej jednak banalnych. Ale gdy ten sam sprawozdawca pali sobie taki komplement: „zdaje nam się dalej, że kto pojął ducha kilka bodaj myśli Zarathustry — należy do ludzi lepszych, umysłem wyższych“ — to mimowoli przypomina się nam bajka Andersena o owym królu, któremu sprytny krawiec sprzedał bardzo drogo wspinałkę, lecz niewidzialną dla głupich szaty; i kiedy król paradował w stroju Adama, dworacy, nie chcąc ujść za głupich, przesadzali się w wyrazach zachwyty dla nieistniejących szat. Nietzsche, oczywiście, nie zupełnie był waryatem, gdy puszczając w świat Zarathustrę, zaopatrzył go w taką dewizę: „mądry, kto zrozumie tę najmądrszą z książek“. Trzeba zresztą być zupełnie ślepym wielbicielem, żeby w tym stylu, niekiedy w całych rozdziałach pozbawionych sensu, nie dostrzedz objawów obłąkania. Cała księga, pisana na wzór ewangelii, jest przeważnie symptomatem choroby, na który cierpi autor — manii boskości.

<sup>1)</sup> Egoizm należy do znamion wyniosłej duszy, to jest niezachwiana wiara, że istocie, jaką jesteśmy, wszyscy inni z natury rzeczy są poddani i powinni się dla nas poświęcać („Jens.“).

lewskiej lub rzeczypospolitej), ale za jego *sens* i najwyższe uzasadnienie, ażeby więc z czystem sumieniem przyjmowała ofiary niezliczonej mnogości ludzi, którzy *dla niej* zostali poniżeni do roli niewolników i narzędzi<sup>1)</sup>. Jej wiarą zasadniczą powinna być ta, że społeczeństwo nie istnieje dla siebie samego, lecz jako podwalina lub ruztowanie, na któremby mógł się wznieść wyższy gatunek istot dla swego wyższego zadania i wogóle dla wyższego *bytu*; podobna do owej pnącej się ku słońcu rośliny na Jawie — nazywa się ona *Sipo Matador* — która oplątuje dąb dopóty aż się sama, wzniosłszy nad nim, rozpostrze koroną na wolnem świetle i szczęście swoje wszystkim okaże“ (af. 258). Mamy więc tu jawne uświę-

<sup>1)</sup> Tu, jak i w całej teorii „nadludzi“, owych arystokratów ducha, Nietzsche powtarza jedynie gładko pacierz za Renanem (por. jego „Dialogues“, str. 128—131), wyciągając tylko niekiedy na jaw to, co politykujący pisarz francuski zręcznie maskuje, ale tak, aby każdy „komu należy“ mógł zrozumieć. Tak mówiąc o ofiarach dla „nadludzi“, Renan zręcznie podstawia zwierzęta, zamiast „kasty pracy przymosowej“: „Zwierzęta które służą za pożywienie dla genialnych lub cnotliwych ludzi (*homme de sabien*), powinnyby być zadowolone, gdyby wiedziały, na co służą“ (str. 129). Książka ta, pisana tchórzliwie i obłudnie, na każdej stronie podnosząca obłudę do zasady wszechrzeczy, jest głównem źródłem natchnień Nietzschego. Zresztą myśli te zaczerpnięte może są przez obu od Lapouge'a, Galtona i bezimiennego autora broszury „Aristokratie des Geistes“ (por. Krzywickiego „Ludy“, str. 427—428).

cenie pasożytnictwa; jakoż nie ogranicza się autor do podobieństwa; ażeby usunąć nawet cień wątpliwości, mówi on wyraźnie, że wyzysk jest podstawowym objawem życia (afor. 259). „Wstrzymywać się nawzajem od obrazy, od gwałtu, od wyzysku, stawiać swoją wolę na równi z wolą innych: może to być uważane w pewnym surowem znaczeniu za dobry obyczaj między osobnikami, jeśli warunki są po temu (mianowicie ich faktyczne podobieństwo co do ilości sił i wartości, oraz ich należność do jednego ciała [„kasty wybranych!“]). Skorobyśmy jednak zasadzie tej chcieli dać szersze zastosowanie, a zwłaszcza uważać ją za podstawę społeczeństwa, okazałoby się natychmiast, czem jest: „chęcią zaprzeczenia życia, zasadą rozkładu i upadku“ („Jenseits“, af. 259). „Dusza wyniosła ma cześć dla siebie samej“ (af. 287).

Za motyw do tych gwałtownych napaści na „moralność trzody“ służy domniemany zgubny jej wpływ na rozwój jednostki. Rozwój ten — osiągnięcie najwyższej doskonałości przez kilku — ma być celem dziejów, a istnienie społeczeństwa tylko podwaliną. Zgodnie z tem uznaje się nierówność i niewolnictwo mas, jako konieczny warunek cywilizacji: „Wyższa cywilizacja może powstać tylko tam, gdzie istnieją dwie kasty społeczne: pracujących i niezajętych, zdolnych do prawdziwego wypoczynku, lub silniej-

szemi słowy: kasta pracy przymusowej i pracy wolnej“ („Menschl.“).

Z łatwością dostrzegamy u Nietzschego wszystkie zasadnicze rysy dekadentyzmu: taż filiacya idei materyalistycznie-sensualistyczna, połączona z niewiarą w same zasady. „Niema prawdy, wszystko dozwolone“, tak formułuje bardzo trafnie Nietzsche swój nihilizm metafizyczny i moralny w „Genealog. der Moral“<sup>1)</sup>. Tym właśnie sceptycyzmem różni się dekadenci od poprzedników swoich „pozytywistów“, którzy wierzyli w bezwzględną prawdę wiedzy<sup>2)</sup>. To samo dążenie do wysnucia katechizmu postępowania z darwinowsko-ewolucjonistycznych teoryj<sup>3)</sup>; taż

<sup>1)</sup> „Błądność sądu nie jest jeszcze zarzutem przeciwko niemu“ („Jenseits“, afor. 4).

<sup>2)</sup> „Ujawnia się jedna prawda zamglona i niejasna, lecz już dostrzegalna: że istnieje wiele sposobów równie uzasadnionych smakowania snu życia“ (Bourget, l. c. str. 123).

<sup>3)</sup> Por. afor. 259 w „Jenseits von Gut und Böse“. Nietzsche robi wprawdzie zarzuty przeciwko darwinizmowi, również powierzchowne, jak wszystkie jego uwagi w zagadnieniach, przekraczających zakres najbliższego spostrzeżenia — we wszystkich takich rzeczach sądy jego rażą pospolitością i tożsamością z najbanalniejszymi przesądami tłumu. Uogólniając na całą przyrodę wrażenia salonowego życia, powiada on: „Co do znakomitej walki o byt, zdaje mi się, że więcej o niej mówią, niż jej dowodzą. Zdarza się ona, lecz jako wyjątek. Ogólny wygląd życia nie jest stanem nędzy i głodu, lecz raczej bogactwa, zbytku, nawet niedorzecznej rozrzutności — gdzie toczy się walka — walczą o władzę“ (Götzen-

sama pogarda dla mas, dla tych, których „o wiele za wiele“, jak mówi Nietzsche, i ochęć ich ujarznienia dla garstki „nadludzi“ („te kilka tysięcy, dla których świat istnieje“, mówi Renan, „wyższych ludzi“, jak nazywa Bourget); także samo wyznaczenie dla filozofów roli prawodawców<sup>1)</sup>, ta sama sympatya dla „wyniosłych, butnych“ i nienawiść dla Rousseau, tego szermierza w obronie praw jednostki, dla umowy społecznej i demokracji, także sama wreszcie dążność do uwolnienia owych wybranych — o których mówił jeszcze Stendhal — od ucisku „moralnej trzody“, stanowiącej jakoby przeszkodę do rozwoju wielkich jednostek.

Zostawiając na uboczu pytanie, czy istotnie za cel dziejów powinniśmy uważać wytworzenie jakichś potężnych osobowości, a przy całym estetycznym powabie takich postaci, gdyby ich istnienie możliwe było tylko kosztem uciemienia i nieszczęść ogółu, czy wymagania sprawiedli-

dämmerung“). Nie zgadza się również na to, aby zwycięzał silniejszy — „słabszy-to zwycięża przez liczbę“ — zdaje mu się wciąż, że to tłum uciska tych nieszczęśliwych uprzywilejowanych. — Nie przeszkadza to, ażeby cały sposób myślenia Nietzschego był na wskróś darwinistyczny, jak u Straussa i Renana, tych dyletantów wiedzy. I „nadcześnik“ nie jest dla Nietzschego ideałem, ale raczej produktem rozwoju i doboru sztucznego.

<sup>1)</sup> „Właściwi filozofowie są rozkazujący i prawodawcy: mówią oni „tak być powinno!“ („Jenseits“).

wości społecznej nie nakazałyby nam wyrzec się przyjemności ich oglądania — tak, jak niezawodnie względy utylitarne każą mieszkańcom Jawy niszczyć pasożytną roślinę, wprawiającą w zachwyty Nietzschego, ale psującą dęby; — pomijając to zagadnienie, poddajmy tylko próbne twierdzenie, jakoby moralność wogóle, a „moralność miłości bliźniego“ w szczególności przeszkadzała rozwojowi takich potężnych osobistości.

Słuszną jest uwaga, że brak twórczości jest jedną z cech dekadentyzmu<sup>1)</sup>. Skąd to pochodzi? Wiadomo, że niema nic tak jałowego, jak dyletantyzm, nic tak skłonnego do tyranii i znowuż

---

<sup>1)</sup> Ale nie jego przyczyną, jak twierdzi W. Weigand („Friedrich Nietzsche; ein psychologischer Versuch“, 1893); autor ten przypisuje osłabieniu twórczej siły sam upadek społeczeństw, co jest oczywiście zupełnie nieuzasadnionem. Dlaczegooby społeczeństwo miało ginąć przez wyczerpanie twórczości umysłowej, skoro praca poprzednich pokoleń wydała już tyle plodów, że (jak w Grecyi np.) cała ludzkość w następstwie przez szereg wieków mogła się nimi zadawać? Widzimy przeciwnie, że najtrwalszymi okazują się takie cywilizacje, gdzie, jak w Chinach, pomysłowość prawodawców zawczasu mądrze oznaczyła wszystkie szczegóły życia, aż do formy i materiału odzienia, stosując się we wszystkim do potrzeb klimatu, rasy, temperamentu narodowego i t. d., gdzie więc usunięta została wszelka twórczość. Wreszcie niewytłumaczonem zostaje: dlaczego nagle usycha źródło twórczości? Jak to staram się wykazać w tekście, autor, zdaniem mojem, odwrócił zagadnienie, wzięwszy skutek za przyczynę.

nie tak nieodłącznego od epok upadku, tak naturalnie z nią związanego.

Skoro tylko wytworzą się warunki, które dekadenci, dogmatyzujący fakt w tym wypadku jak i we wszystkich innych, uważają za swój ideał, tj. powstanie „kasty niezajętych obok kasty pracy przymusowej“, ci ludzie pracy wolnej to jest pracujący tylko dla rozrywki, muszą się niebawem przemienić w dyletantów; przywykli wszelkie zajęcie traktować jako rozrywkę, porzucają każde, skoro im się przykrzyć zaczyna, przerzucając się do innego, szukając nowości, jak motyl, lecący z kwiatu na kwiat. Nic więc poznać gruntownie, nie zgłębić nie mogą; nawyknięcia do pracy w tej wesołej i powierzchownej wędrówce po dziedzinach wiedzy i sztuki, w tym „miłym spacerze przez życie“ nabyć nie mogą. Wszelka zaś twórczość wymaga głębokiej wiedzy i pracy, nawet przy największym geniuszu: pracy w chwili tworzenia, które najczęściej jest wielkim wysiłkiem woli, i pracy przygotowawczej. Jeśli w pierwszym pokoleniu, które zastaje na widowni dziejowej rozkwit cywilizacji, wychowaniem jeszcze w surowej szkole ojców, przywykłych do „pracy przymusowej“, wytryskają bujnie jednostki twórcze, jest to właśnie wynikiem połączenia owej surowej szkoły tradycyi wychowawczej ze swobodą w zastosowaniu zdolności, która daje uprzywilejowane stanowisko w życiu. Ale następnie

rozpieszczone pokolenia, przywykłe tylko do „pracy dla rozrywki“ — są to pokolenia jałowych dyletantów. To też sam Nietzsche, ze zdumieniem kury, która wylęła kaczęta, wykrzykuje: „Zadziwiającym jest jednak fakt, że wszystko, co było, lub jest na ziemi wolności i odwagi, wyrafinowania i tańca<sup>1)</sup>, i mistrzowskiej pewności siebie, czy to w samem myśleniu, czy w panowaniu, czy w mowie, czy w przekonywaniu, w sztukach lub obyczajach, rozwinęło się jedynie, dzięki „tyraniu podobnych dowolnych praw...“ (tak nazywa on wszelką moralność w przeciwstawieniu do zasady *laisser aller*). „Jenseits“, afor. 188.

Z drugiej strony łatwość, z którą dyletant potrafi o rozmaite przedmioty i naucza się mówić o nich ze słyszenia, wytwarza w nim złudzenie, że również łatwo mógłby coś stworzyć; stąd te manie pisania, malowania, kompozycyi w dyletanckich warstwach. Maniak dyletant, widząc, że mu twórczość nie dopisuje, ani pomyśli o tem, że to właśnie brak owego przymusu po-

---

<sup>1)</sup> Ten wyraz „taniec“, tak źle się wiążący z treścią, spotyka się bardzo często i zupełnie nie do rzeczy u Nietzschego: filozof dla niego jest przedewszystkiem tancerzem, ludzkość powinna „tańczyć od stóp do głowy“ i t. d. bez końca. Są to oczywiście jakieś podrygi obłąkanego umysłu. Trudno też wytłumaczyć sobie zachwyty wielbicieli dla stylu Nietzschego.

psuł całą sprawę; przeciwnie, zdaje mu się, że ma go jeszcze za wiele. Moralność go krępuje; precz z tą niewygodną odzieżą! Niech zginie świat, byle zakwitł geniusz! Jego jałowość jest wynikiem zblazowania przez zbyt liczne i zbyt powierzchownie odczute wrażenia — jemu się zdaje, że za mało ma wrażeń, że brak silnych wzruszeń, ażeby rozbudzić ten potężny, drzeмиący geniusz. Gdyby tak naprzykład spalić Rzym, mówi sobie Neron<sup>1)</sup>, i raz spojrzeć na to widowisko, tobym dopiero stworzył poemat wspa-niały! I palą się Rzymy, giną tysiące ofiar, a poematu jak niema, tak niema... Kto nie może spalić Rzymu, ten depce po uczuciach swoich blizkich, każe im składać wszelkie ofiary w imię swojej domniemanej genialności... i nic nie stwa-rza. Bo dyletant nie stworzyć nie może; zostaje zawsze tem czem był, t. j. zerem.

Czy jednak dla tego zera niema wyjścia? Czy, nie będąc geniuszem twórczym, nie może już stać się jednostką?

To pytanie zbliża nas do głównego punktu, którego niezrozumienie stanowi podstawę wszyst-kich błędów i nonsensów dekadentyzmu, do py-tania, na czem polega wartość osobnika?

Stawiając za cel dziejów wytworzenie kilku

---

<sup>1)</sup> Flaubert, jeden z „współczesnych“ i blizkich duchem dekadentyzmowi, nazywa go „Phomme culminat du monde ancien“.

potężnych jednostek kosztem mas, dekadentyzm nie zadaje sobie pracy określić, na czym polegać ma wyższość owych jednostek: bo te określenia, które widzieliśmy u Stendhala lub Renana, Bourget'a lub Nietzschego, są czysto podmiotowe; są to określenia, odpowiadające smakowi chwilowemu i osobistemu. „Gdyby jednak człowiek nie był miarą rzeczy?“ — powtórzmy za tym ostatnim; a przynajmniej „ci ludzie?“ Dlaczego *l'homme supérieur* Bourget'a ma być wyższym? Czy dlatego, że jest jałowym? czy dlatego, że egoistą, że umie lepiej smakować życie? Niekiedy nazywa go autor „bardziej złożonym“, jakby utożsamiając, w duchu ewolucjonistów, to pojęcie z pojęciem wyższości. Ale czy mechanizm bardzo złożony i z przyczyny tej komplikacji właśnie niezdatny do celu, jest wyższym od prostego i dobrze funkcjonującego? Lub jeśli sam jest sobie celem, dlaczegoż ma być wyższym? Czy nie szukamy raczej wyrazu wyższości w prostocie, gdy np. (jak metafizyka dawna) określamy duszę, jako substancję prostą, lub gdy mówimy o prostocie melodyi wielkich mistrzów muzyki? Co kogo może obchodzić „artyzm wewnętrzny“, który nie objawia się w dziele sztuki? Dlaczego ma być bogatszym nabytkiem ludzkości? Czy są choć jedno zdrowe płuca, któreby powtórzyły za Bourget'em, że wolą porażkę Aten nad zwycięstwo barbarzyńca?

U Nietzschego znowu ocena „wyższej rasy“ wprost przeciwna. „Wyniosłymi“ (*vornehm*) są dla niego barbarzyńcy, gdyż są „bardziej *całymi* ludźmi“ („Jenseits“, af. 257). Ten znowu widzi wyższość rasy w niepohamowanych instynktach (co zresztą nie przeszkadza mu nazywać wiedzę, sztukę i t. d. jedyne rzecząmi, dla których warto żyć). Mamy tu wogóle bardziej naturalistyczne pojmowanie wyższości (nadczołowiek różni się od człowieka, tak jak ten od małpy), obok tego zaś podniesienie rysów, które jemu osobiście najbardziej imponują, najlepiej dogadzają jego gustom<sup>1</sup>). Widzimy tu przemianę oceny moralnej na estetyczną<sup>2</sup>), właściwie mówiąc, pseudoestetyczną. Taka przemiana wartości w ocenie jest naturalnem następstwem sensualistycznego punktu wyjścia. Skoro za jedyne pobudki do czynu

---

<sup>1</sup>) Można byłoby, posługując się tem samem, co Nietzsche, rozumowaniem wysnuć jego uwielbienie dla siły, butności i dumy z „niewolniczych instynktów“. Każdemu bowiem najwięcej imponuje to, czego mu brak. W rzeczywistości o ile jest słusznem, że chrześcijaństwo to religia dla uciśnionych i niewolników, o tyle filozofię Nietzschego można nazwać niewolniczą co do istoty swej; cześć bowiem dla kańczuka jest cechą prawdziwego niewolnictwa duchowego.

<sup>2</sup>) Przyznając w tem słusność Weisengrünowi, który zaznacza, że Nietzsche wprowadza estetyczne wartości zamiast etycznych („Das Problem“, 1893, str. 165), nie możemy przystać na to, by był to „nowy zwrot“, ani żeby był „uzasadniony“.

przyjmujemy przyciągającą siłę przyjemności, lub odpychającą — nieprzyjemności, „dobrem“ staje się to, co dogadza nam: czy to naszej korzyści (użyteczności), czy też naszemu smakowi (moralność pseudo-estetyczna)<sup>1)</sup>. Moralność znika, rozplywając się w ocenie użyteczności lub wykwintnego życia.

Ale czy możliwe jest pojęcie wyższości bez pierwiastku moralnego? Dlaczego moralność mamy uważać za środek i ku czemu?

Nietzsche, który na seryo biorąc pojęcie o „filozofii, jako dyecie osobistej“, ani na chwilę nie spróbował poddać swoich luźnych myśli — wyrazu osobistych popędów, kaprysów i upodobań — ocenie bardziej przedmiotowej, który nawet nie zadał sobie pracy usuwać z nich sprzeczności logicznych, zapewne nie zapytał siebie ani razu, jak też wydałby mu się ten świat, który nie zawiódł go, z którego jest zadowolony, gdyby zmienność losu przerzuciła go do owej kasty pracy przymusowej? Czy nie oburzałby się, że geniusz został zgubiony, że Pegaza uwięzili w jarzmo? A któż to mo że powiedzieć, ile wyższych, prawdziwych geniuszów ginie przed rozkwitem w tej nieszczęsnej kaście?

<sup>1)</sup> *Pseudo-*, bo pojęcia estetyczne są tu *mylnie* zastosowane, poza granicami swojej rzeczywistej wartości. Nie należy jej mieszać z „piękną moralnością“ Szyllera, w której ideał estetyczny zlewa się w jedno z moralnym.

Filozofia dekadentyzmu grzeszy prosto nieznamością arytmetyki. Wprawdzie „tam, gdzie się serca palą, cyrklem uniesień duch, dobro powszechne skalą, tam! jedność większa od dwóch...” ale tylko dlatego, że mierzy się skalą powszechnego dobra, t. j. że za nią stoi milion.

Gdy Hektor, żegnając Andromachę, mówi, że „na nim Troja spoczywa“, wie, że użył najsilniejszego dowodu, wobec którego zmilknąć powinna nawet trwoga czulej małżonki. Bo niema takiego szaleńca, któryby nie rozumiał, że Pergam stanowi więcej, niż Andromacha. A w tem właśnie tkwi z drugiej strony i wielkość Hektora, tem się różni dla nas pożegnanie Hektora od pożegnania Filona.

Jednostka jest tem większą, im cięższe brzemie obowiązku niesie, im więcej na niej spoczywa. Wielkość nie osiąga się przez wskakiwanie na barki milionom, jak sądzi Nietzsche, ale przez dźwiganie milionów na barkach swoich. A czyliż znajdziemy w dziejach osobowość wyższą nad tę, która za całą ludzkość wisiła na krzyżu, na krzyżu, „którego olbrzymi cień osłonił całą Europę“, tę, którą Nietzsche nazywa twórcą moralności niewolniczej?

Chciałbym tu uniknąć nieporozumienia, o które bardzo łatwo w podobnych wypadkach. Nie myślę twierdzić, że jednostkę nazywamy wielką *za to*

że dźwiga wielki ciężar na barkach; byłoby to odwróceniem pseudo-estetycznej oceny Nietzschego na utylitarną; dogmatyczne przywrócenie tego, co on równie dogmatycznie zaprzecza. Mam przeciwnie na myśli ścisły logiczny związek moralności — ogniwa, łączącego jednostkę z ogółem — a wielkości, jako miary osobowości, krytyczną nierozzerwalność tych pojęć. „Potężna indywidualność“ jest dźwiękiem, pozbawionym treści, który, użyty w 1-ej osobie, może być tylko symptomatem manii wielkości, jeśli ta indywidualność nie objawia się w czynie dziejowym. Potężną indywidualnością nazywamy taką, która wyciska piętno swoje na czasie i otoczeniu, a więc jednostkę twórczą przede wszystkim, czy to na polu sztuki lub wiedzy, czyli też moralności lub polityki. Wszelki zaś doniosły czyn dziejowy, jako wcielenie jakiejś idei, ma najbliższy związek ze szczęściem ludzkości, lub wytworzeniem jakichś wyższych form życia. W pojęcie wyższości zaś wchodzi ocena moralna. Nie może więc wielkość jednostki istnieć w oderwaniu od ogółu i niezależnie od moralności, tak, jak nie może istnieć słowo, nie wyrażające pojęcia. Jeśli odbierzemy Hektorowi to, że jest „ramieniem Pergamu“, jeśli wyzujemy go z odwagi, która jest zaletą moralną, cóż zostanie? Siła mięśni i zręczność. Bohater został zdegradowany na atletę cyrkowego; przedmiot podziwu zeszedł na przedmiot pogardy.

Niejasne poczucie tego posiadał i sam Nietzsche, w którego głowie tuż obok jakiegoś „tak“ mieści się zawsze „nie“, gdy mówi w „Zaratu-strze“: „czyliż oglądam się na swoje szczęście? oglądam się na dzieło swoje!“ (str. 472, wyd. II.).

Nietzsche uczy, że człowiek początkowo był wielbłądem i dźwigał ciężary, później staje się lwem, a następnie zostanie dzieckiem<sup>1</sup>). Dzieckiem więc ma być człowiek, pragnąć, jak dziecko, i iść za pociągiem swych żądz? Czy po tylu stuleciach cywilizacyi nie czas, aby już urósł na męża?

Gdy orzeł wzbija się w błękity, zdaje mu się, że powietrze oporem swym przeszkadza jego polotowi; ale im wyżej się wznosi, im rzadsze otaczają go warstwy, tem trudniej popychają go skrzydła, tem bardziej czuje, że powietrze służy mu za jedyną podporę w locie, której gdy mu zabraknie, wreszcie stanąć musi i wrócić ku ziemi.

Tak dziecku zdaje się, że go krępuje moralność, że cięży mu obowiązek; chce się wyrwać z tych powijaków, sądząc, że wtedy dopiero zostanie dorosłym, gdy nikogo słuchać nie będzie; ale człowiek dojrzały wie, że na wielkości i ciężarze obowiązku, który dźwiga, polega wartość i siła jego; gdy maleje jego brzemię — maleje sam, gdy znika — zostaje zerem.

---

<sup>1</sup>) „Also sprach Zarath.“ Von den drei Verwandl. II. wyd., str. 29 i nast.

Prawo moralne nie jest różdżką, którą teologia zagraża dojrzałemu dziś, a więc nie potrzebującemu jej, człowiekowi, jak powtarza za Schopenhauerem Nietzsche. Jest ono punktem oparcia w życiu praktycznym, a nie tylko nie jest „tyranią“, ale czyni nas prawdziwie wolnymi tak dalece, że Kant oparł na niem swój dowód wolności: „powinieneś, więc możesz“. Kto chce się go pozbyć, łamie główną sprężynę swojej maszyny duchowej, i cóż dziwnego, że jak ptak raniony wlecze skrzydła po ziemi?

Prawo moralne jest konsekwentnym wynikiem dążenia do doskonałości, nadającego kierunek i barwę życiu, a jako postęp objawiającego się w dziejach ludzkości i jest może tylko podmiotowym objawem, duchową formą tej samej zdolności rozwojowej, którą biologowie dzisiejsi uważają za charakterystyczną cechę wszelkiego życia, wszelkiej organicznej materii.

Chęć zrobienia z życia nieustannej zabawy cechuje pewną dziecinność poglądów. Kółka arystokratyczne w końcu zeszłego stulecia dążyły do tego ideału, robiąc z życia nieustający salon, przedmiot zachwytów i westchnień dekadentów dzisiejszych. Ale działało się to kosztem ciemnoty i wyzysku całego narodu, a było najpewniejszym objawem upadku „starego porządku“. Od poważnego zapatrywania się na życie nieodłączną jest myśl o obowiązkach, który jest niejako odwrotną

stroną przyjemności, jej konsekwencją logiczną, a zarazem tem, co robi przyjemność przyjemnością, tak, jak cień uwidocznia światło, a złe — dobroć. Młodzieniec w którym pragnienia nieznanych rozkoszy budzą się z niezwykłą siłą, łatwo się łudzi marzeniem, że napełni nimi całe swoje życie; lecz w dojrzałym wieku złudzenie takie jest niedorzeczne i naganne. Jak majowe kwiaty wydają w lecie pełne owoce, tak w ogóle cała wiosna życia prowadzi do pełnej pracy, poświęceń i wyrzeczeń działalności dojrzałego człowieka, a wyłamanie się z pod jej obowiązków nie może ująć bezkarnie.

Była chwila w dziejach oświaty, kiedy zerwawszy nieprawnie narzucone przez ascetyzm średniowieczne więzy, a powstając przeciw chłodowi wyłącznie rozumowanego usposobienia wieku uczuciowość wystąpiła z energicznym protestem w imię praw serca przeciw wszelkiemu konwencyonalizmowi. Prąd ten, poczęty przez Rousseau i Bernardin'a de St.-Pierre, rozlał się szeroko po ojczyźnie Nietzschego i pod nazwą epoki burz i zapędów ogarnął wszystkie umysły, znajdując wyraz w dziełach jej największych wieszczów: w „Werterze“ i „Powinowactwie dusz“ Göthego, w „Zbójcach“ i w „Wolnomyślności uczucia“<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> „Freigeisterei der Leidenschaft“ jest początkowym tytułem wiersza w późniejszych zbiorach nazwanego „Walką“ (der Kampf).

Szyllera. Ale prąd ten łączył się z postępową myślą epoki i był chwilą przejściową, dyssonansem, którego rozwiązanie znajdujemy u Szyllera (po smutnej „Rezygnacyi“, i „Ideałach“); w idei estetycznego odkupienia znajdującej wspaniały wyraz w wierszu „Ideał i życie“;<sup>1)</sup> u Göthego w wierszu z nagłówkiem „Ilmenau, am 3 September 1783“. Czytamy tu te wiersze tak niezgodne z naszym potocznym wyobrażeniem o osobistości poety:

Der kann sich manchen Wunsch gewähren,  
 Der kalt sich selbst und seinem Willen lebt;  
 Allein wer andre wohl zu leiten strebt,  
 Muss fähig sein, viel zu entbehren<sup>2)</sup>.

Stan przejściowy, który przeżywali ludzie oświaty, który przeżywa każdy młodzieniec, wydaje się Nietzsche Ameryką przezeń odkrytą; a przemieniając Schopenhauerowskie *Wille zum Leben* (pragnienie życia) na *Wille zur Macht* (pragnienie władzy), stara się go sprządz z dążnościami wstecznymi. I w tem podniesieniu „pragnienia władzy“ do zasady wszechbytu ukazuje

---

<sup>1)</sup> Ten może zadość uczynić wielu życzeniom swoim, kto żyje oziębły dla siebie samego i swoich chęci; lecz kto dąży do tego, aby przewodniczyć innym, powinien zdobyć się na wyrzeczenie.

<sup>2)</sup> Ob. *Królestwo ideałów i odkupienie estetyczne* przez autora (Kraków, 1902).

się ciasność widnokręgów autora. Czyż nie jest owo zamiłowanie do rozkazowania, które każe filistrowi-fajkarzowi mieć chociażby wytresowanego psa, jeśli nie może bezwzględnie panować nad wolą służącej lub chłopaka — czy nie jest czysto mieszczańską potrzebą? potrzebą dorobkiewicza, który, nie czując się moralnie wyższym nad otoczenie, chce przynajmniej używać pozorów wyższości t. j. widzieć posłuszeństwo innych swojej woli? Z dogmatyzacyi podobnych spostrzeżeń, zrobionych w ciasnem kole filistrów-mieszczan, robi Nietzsche zasady wszechświata!

Nietzsche chce dać „moralność jednostki“, moralność wyjątkowych ludzi, mówią jego wielbiciele (Gast). „Ty powinienes słuchać, ja jestem wolny“ — takie wygłasza hasło.

Cóż to znaczy ta moralność jednostki? To znaczy moralność dla każdego inna. Dla jednostki uprzywilejowanej moralnem będzie, gdy pożera; dla nieuprzywilejowanej — gdy da się pożreć. Jest to stara moralność negra, który mówił: „dobrze jest, gdy ja biorę cudzą żonę, źle — gdy ktoś bierze moją“. <sup>1)</sup> Jest to absurd logiczny, możliwy tylko w głowie, pozbawionej wszelkiej zdolności uogólniającej. Kant doskonale określił

---

<sup>1)</sup> „Większość powinna używać życia przez upoważnienie (jouir par procuration)... Masa pracuje, kilku spełnia za nią wyższe cele życia — taka jest ludzkość“. (Renan; „Dialogues“, 130).

logiczne podstawy moralności, podając za jej zasadę: „postępuj tak, aby prawidło postępowania twego mogło stać się podstawą prawodawstwa powszechnego“, co zresztą jeszcze dawniej wyrażano prostą formułą: „nie czyń bliźniemu, co tobie nie miło“. Moralność może być albo dla wszystkich jednakowa, albo żadna; jest ona regułą a nie wyjątkiem. Ta powszechność, t. j. jednakowa dla wszystkich wartość wrażeń podmiotowych, na którą Kant wskazuje, jako na przewodniczkę wśród niepewności, a którą, jako „zgodę wszystkich“, przyjął Sokrates za probierz prawdy, szukając w niej ucieczki przy powszechnem zachwianiu przez sofistów wszelkiej pewności, zastosowana w zakresie czynu, da wyżej przytoczone prawidło Kanta. Uczynek jest wtedy dobry, gdy jego zasada może być zasadą postępowania dla wszystkich.

Nie prowadzi to bynajmniej do niwelacji i zatarcia wszelkiej potężniejszej osobowości. Prawo moralne pozostawia szerokie pole dla najrozmaitszych stopniowań zalet moralnych, bo obok reguły powszechnej, zakreślającej poziom, niżej którego nikomu upaść nie wolno, istnieje niedościgły ideał moralnej doskonałości, a każdy, według własnego poczucia i mocy duchowej, usiłuje zbliżyć się do niego. Ideał moralnej doskonałości jest jedną ze składowych części ideału wogóle, przewodniczącego nam w życiu; a na

zgodzie z nim opiera się pojęcie wyższości; on to nadaje charakterystyczne piętno ideałom naszej epoki w przeciwstawieniu do fizycznie-estetycznych ideałów starożytności. Jako składowa część ideału, moralność nie może być przeszkodą do jego osiągnięcia, a obowiązek jest logiczną konsekwencją ideału etycznego: samo bowiem pojęcie takiego ideału zawiera obowiązek możliwego do niego zbliżenia się, bo nie jest on ideałem kontemplacyi, lecz czynu; w tem dążeniu jednak nie wszyscy dochodzą do jednakowego stopnia.

Trudno więc zrozumieć, po co tyle wrzawy, tyle gniewu, tyle piany i tyle przygotowań, ażeby powiedzieć dawno znaną rzecz, że nie wszyscy mogą się wznieść do jednakowej doskonałości; jak również niepojętemi dla każdego bezstronnego czytelnika zostaną ekscentryczne zachwyty ślepych wie bicieli Nietzschego, wobec „nowości“ jego doktryny. Wszak te wyjątki, o które się tak dobija, zawarte są w wyżej wspomnianem pojęciu niedościgniętego ideału moralnego; prawo moralne zabrania tylko spadać niżej jego wymagań, ale nie stawia żadnych przeszkód wzniesieniu się ponad nie, a im kto dalej odbiega od przeciętnego poziomu, tem rzadszy stanowi wyjątek, ale wyjątek w kierunku doskonałości, nie zaś jej przeciwnym.

Roszczenia więc dekadentyzmu do wyzwolenia jednostki z pod ucisku moralności są bezza-

sadne; moralność jest tem, co nadaje jednostce wartość, jest tą podstawą, na której spoczywa wszelka wielkość, jest głównym czynnikiem, wchodzącym w skład ideału doskonałości ludzkiej. Jak czynnik ten doprowadzić do harmonii z innymi — ze swobodą i samorzutnością woli — zadanie to rozwiązać powinna prawdziwie ludzka filozofia oświaty; filozofia praktyczna Kanta i poezye filozoficzne Szyllera wytknęły drogę, doprowadzającą do harmonii wolności jednostki z wymaganiami konieczności przyrodniczej i moralnej. Owa szlachetna postać człowieka światłego wiedzą, wzniesłego w sztuce, oczyszczonego przez prawo moralne, człowieka, który się nauczy szlachetnie pragnąć (*edel zu begehren*), ażeby zbytecznym było wzniosłe chcenie (*erhaben zu wollen*)<sup>1)</sup>, ta postać nie potrzebuje być *nad-człowiekiem*, ażeby pociągać nas czarem wewnętrznego piękna. Ideał to otwarty dla wszystkich, nie dla jakiejś kasty arystokratycznej.

Również niepoprawnem jest inne sformułowanie tego samego, co do istoty zarzutu, z którym spotykamy się w twierdzeniu, jakoby masa przeciwną była wielkości, jakoby demokracya

<sup>1)</sup> Por. te wiersze z „Artystów“:

Przymusu praw nie potrzebuje  
 Serce, gdy piękno wskaże bieg;  
 Choć inną drogą, wciąż żegluję  
 Na ten sam cnoty jasny brzeg.

z jej głosowaniem powszechnem wrogą była wyższości umysłowej. Cóż, jeśli nie opinia ogółu, uwieńczyło skronie wszystkich wielkich geniuszów? I czyż nie był właśnie wiek zwycięstwa idei demokratycznych świadkiem tych nadludzkich objawów czci, jakie oddawano Voltaire'owi i Göthemu? Czyż nie w demokratycznej Francji uczczono przed kilku laty z niezwykłą okazałością zasłużoną sławę Wiktora Hugo, tego króla poezyi.

Czy alternatywa pomiędzy barbarzyńcą a dekadentem, którą wystawia Bourget, jest tak nieunikniona? Czy „nadezłowiek“ — jeśli spróbujemy nadać temu zoologicznemu wyrazowi szlachetne znaczenie człowieka idealnej siły osobowości — czy nadezłowiek musi być koniecznie barbarzyńcą, jak twierdzi Nietzsche? Czyż nie możemy sobie wyobrazić takiego rozwoju form państwowych i społecznych, któreby nie wydały tylko „kruchej“ cywilizacyi, upadającej pod pierwszym naciskiem barbarzyństwa? — Wytworzenie takich form — form, w których każda jednostka znalazłaby jak najszersze poparcie w dążeniu ku owemu ludzkiemu (nie nadludzkiemu!) ideałowi, największą swobodę dla rozwoju osobowego, najszersze pole do zastosowania swoich zdolności, a więc zostania „potężną osobowością“ — stanowi właśnie najwyższe zadanie *etyczne* bo ich wcielenie w życie prowadziłoby do usu-

nięcia wszelkiej krzywdy społecznej, wszelkiego spychania jednostki na stanowisko niższe, niż jej naturalne zasoby wskazują.

Gdy mówimy o celach cywilizacji, nie powinniśmy zapominać, że ostatecznym jej celem jest zawsze człowiek, i że cywilizacja, której koniecznym warunkiem zrzeczenie się jej przez ogół, nie jest ani sprawiedliwą, ani trwałą.

Jednostka jest ostatecznym celem dziejów, ale nie wyjątkowa, tylko przeciętna, powszechna każda; i nie przez oderwanie się od całości, ale przez bliższe z nią zespolenie osiąga ona najwyższą wartość i najwyższe szczęście, wcielając ideał harmonijnego rozwoju — *kalòs kaj agatòs* Greków, a słusznem jest żądaniem od warunków społecznych — ażeby dały jej możność tego rozwoju, nie wyjątkom, lecz wszystkim; ażeby na miejsce walki i wzajemnego pożerania się, które, biorąc fakt za prawo, zaleca dekadentyzm, wprowadziły braterstwo wzajemnej pomocy i szczęście wzajemnej miłości, zgodnie z tym wielkim ideałem, ku któremu obowiązek dążenia wkłada na nas religia miłości, aby mogły usprawiedliwić określenie Arystotelesa — państwa, jako ośrodka szczęśliwego życia.

Jeszcze słów kilka odpowiedzi na pytania: o ile oryginalnym jest Nietzsche? W jakim stop-

niu zasługuje na epitet „genialności“, którym go tak wspaniałomyślnie darzą jego wielbiciele?

Co do pierwszego — powinniśmy stanowczo zaprzeczyć oryginalności niemieckiemu przedstawicielowi dekadentyzmu. Nie jest on w niczem twórcą; nie wniósł nic istotnego do filozofii dekadentyzmu, oprócz dziwacznej terminologii i nieścisłej formy; nie spróbował nawet nadać jej systematyczności. W liczbie ludzi, którzy wpłynęli na Nietzschego (oprócz Schopenhauera), wlicza Weigand<sup>1)</sup> Darwina, Comte'a, Stendhala, Dostojewskiego, Bourget'a, Renana<sup>2)</sup>. Kreśląc ogólne zarysy dekadentyzmu, potrąciliśmy o niektórych z tych pisarzy, a przedstawiając zarys doktryny Nietzschego, odkrywaliśmy w niej tylko znajome cechy. Nietzsche nie jest nawet kontynuatorem, tem, co Niemcy nazywają „Weiterdenker“. Wszystko, zaczynając od przeznaczenia filozofa, jako prawodawcy, a kończąc na utopii społecznej, zapożyczył od swoich francuskich współwyznawców, lub znalazł gotowem u niemieckich poprzedników. Całą teorię „nadczo-

---

<sup>1)</sup> L. c. str. 45.

<sup>2)</sup> Wpływ, zwłaszcza Bourget'a, widoczny jest dla każdego, kto się wczytuje w jego pisma, nie mniej, jak Renana, o którym zresztą z nienawiścią się odzywa, jak o wszystkich prawie, od kogo korzystał. Cechą charakterystyczną dla pisarzy tego typu jest zaprzeczenie swoich ojców duchowych.

wieka<sup>4)</sup>, którą uważają za najbardziej oryginalną część doktryny Nietzschego), znajdujemy w „Dyalogach“ Renana (wydanych w 1876 roku, od którego zaczyna się główna literacka działalność Nietzschego), wyłożoną prawie w tych samych wyrazach. *Renan*: „Można sobie wyobrazić (zapewne poza granicami naszej planety — dodaje wiecznie politykujący uczeń Jezuitów) możliwość istot w porównaniu do których człowiek znaczyłby również mało, jak zwierzę w stosunku do człowieka“ (str. 118). *Nietzsche*: „Czem jest małpa dla człowieka? Śmiesznym lub bolesnym wstydem. Tem samym powinien być człowiek dla „nadczołwieka“ („Zarath“ str. 9). *Renan*: „Jak ludzkość wyszła ze zwierzęcości, tak boskość wyjdzie z ludzkości“ (str. 118). *Nietzsche*: „Człowiek jest liną, naciągniętą pomiędzy zwierzęciem i nadczołwiekiem“ (str. 12). Również i myśli o sztucznem wytworzeniu tej wyższej rasy znajdują się u Renana (str. 116, 118). Toż samo dotyczy wyjątkowej moralności. „Obowiązkiem Göthego było zostać egoistą dla jego dzieła. Niemoralność transcendentálna (transcendante) artysty jest w swoim rodzaju moralnością wyższą“ („Dialogues“, 133). Sam Nietzsche uznaje siebie za dekadenta (w przedmowie do „Fall Wagner“),

---

<sup>4)</sup> Sam nawet wyraz ten nie jest jego wynalazkiem. Zapożyczył go od Göthego.

ale niby świadomego tego dekadentyzmu, wzbra-  
niającego mu się; dlatego, gdy Bourget przeciw-  
stawił barbarzyńcowi wyrafinowanego człowieka  
upadającej cywilizacji, Nietzsche chciał mieć bar-  
barzyńcę za ideał. Jednak w gruncie rzeczy jest  
on całkowicie wytworem swojej epoki, nieświadomym,  
instynktowym i niekrytycznym deka-  
dentem; jeśli w jednych aforyzmach jego spoty-  
kamy trafne uwagi krytyczne, dotyczące błędów  
i naiwności filozofów, to w innych sam popełnia  
te błędy w sposób najbardziej krzyczący; wszyst-  
kie jego sądy o zagadnieniach, wznoszących się  
cokolwiek nad poziom drobnych kwestyi faktu,  
rażą płytkością, pospolitością i szczytową fili-  
steryą.

Niech mi wolno będzie przytoczyć tu, jako  
przykład, parę sądów o kobietach. Gdyby zapa-  
lanie się do rzeczy nieznanych, o których sły-  
szymy tylko dalekie trąbienie i zachwyty „ze  
słyszzenia“, nie było w równym stopniu cnotą  
pięknej, jak i brzydkiej połowy naszego narodu,  
sądzę, że przeczytanie aforyzmów 231—239  
w „Jenseits“ zniżyłoby znacznie temperaturę  
uwielbień dla Nietzschego ze strony tej pierwszej  
przy najmniej. Wyciągam stamtąd kilka miejsc.

Mówiąc o dążności kobiet do wiedzy:... „Je-  
śli kobieta nie szuka w tem nowego dla siebie  
stroju — sądzę przecie, że strojenie się należy  
do „wiecznie-niewieściego“ (*das Ewig-Weibliche*)

— chce więc obudzić ku sobie strach: może tą drogą dąży do władzy. Ale nie szuka prawdy: co kobietę obchodzi prawda! Nic niema tak zasadniczo obcego, wstrętnego, nieprzyjaznego jej, jak prawda — jej wielką sztuką jest kłamstwo, jest największą sprawą — pozór i piękność“ (af. 232). Godny syn swojej ojczyzny chce on zamknąć kobietę do kuchni i tylko oburza się, że dotąd z tej kuchni nie zrobiono całej filozofii kobiecego życia: „Gdyby kobieta była istotą myślącą, byłaby jako kucharka (!) od tysiącoleci odkryła największe fizyologiczne fakta (?!) i wzięłaby medycynę w ręce swoje! Dzięki złym kucharkom — dzięki zupełnemu brakowi rozumu w kuchni, rozwój ludzkości został przez długi czas wstrzymany, ulegał jak najgorszym wpływom: i dziś nie wiele jest lepiej. To przemowa do uczących się panien!“ („Höhere Töchter“ — wyraz wzięty od „höhere Töchterschule“, co znaczy pensja żeńska — af. 234). Wreszcie porywając zasadnicze zagadnienie „mężczyzny i kobiety“, tak rokuje: „Człowiek, posiadający głębię w swoim duchu i w swoich pragnieniach, ową głębię życzliwości, która się umie zdobyć na srogość i surowość, nie może inaczej, jak *na sposób wschodni* myśleć o kobiecie: musi mieć kobietę w posiadaniu, jako własność zamykalną (*als verschliessbares Eigenthum*), jako coś, prze-

ozonego na usługi i w tej czynności znajdującego ostateczny swój cel“ (af. 238).

Najbardziej zaś przejmuje go zgrozą stopniowe „pozbawienie kobiety *czarów*“, uczynienie jej *nudną* (*Entzauberung und Verlangweiligung des Weibes*). To też piorunuje na winowajców tego zepsucia: „dość jest — powiada — obłąkanych przyjaciół kobiet i kazicieli niewiast (*Weibs-Verderber*) pomiędzy uczonymi osłami męskiego rodzaju, którzy doradzają niewiastom takie pozbycie się kobiecości... którzy chcieliby doprowadzić kobietę do wykształcenia ogólnego“, a nawet do czytania gazet i rozprawiania o polityce“ (af. 239).

Wogóle sposób myślenia Nietzschego jest wyższym stopniem tej ślepoty na kategorię „powinno być“, tego płaszczenia się przed faktem — i to faktem najbardziej małostkowo pojętym — którego jednym z objawów jest dekadentyzm wogóle — bez najmniejszej próby wydzielenia krytycznego, co w tym fakcie jest istotnem, co przypadkowem.

Niekiedy we śnie lub przy lekkim zaozadzeniu doznajemy złudzenia, że wynajdujemy świetne pomysły, komponujemy cudne melodye. Po przebudzeniu, jeśli przypomniemy je sobie, lub odczytując notatki pisane w owym stanie sztucznego podniecenia i przekonawszy się, że myśli w nich zawarte są reminiscencyą najbanal-

niejszych oklepanek: tylko specjalny stan podrażnienia mózgu nadawał im pozór czegoś nowego i niezwykłego. W takim stanie był umysł Nietzschego w czasie twórczości jego literackiej, zapewne pod wpływem wzrastającego ustawicznie cierpienia umysłowego. Będąc z natury swej zresztą analitykiem, pozbawionym władzy syntetycznej, ulegał temu złudzeniu, że torował nowe drogi, gdy w rzeczywistości był tylko zwierciadłem odbijającym w nieco karykaturalnej formie znamiona swego czasu i swojej klasy. Gdy sądzi np., że karność pruskiego żołnierza jest narzędzem „niemieckiego odrodzenia świata helenckiego“; gdy podnosi do zagadnienia życiowego „problem rang“; gdy mówi o „patosie dystansu“, gdy przepowiada nową arystokrację, to łatwo dostrzegamy w tem wszystkim kopię rzeczywistości: pruskiego bagnetu z jego brutalnością; pruskiej biurokracji z jej płaszczaniem się przed rangą i tytułem; pruskiego junkierstwa z całym filistersko-służalczym akompaniamentem. W pomysle zaś „nadezłowieka“, rabusia i pasożyta, odbija się znowuż cecha owej „cywilizacji“ dzisiejszej, tej, na której drogę wkroczyły Prusy po r 1870, po „zwycięstwie barbarzyńcy“ nad kulturą Zachodu, a której zamię charakterystyczne wygłosił Bismark, brutalny żołnierz, przedmiot czei i naśladownictwa dla Nietzschego, pierwowzór „nadezłowieka“, w hasle: „siła przed

prawem". Filozofia dekadentyzmu jest obroną prawa pięści. Jakże inaczej odbił się rok 1870 w takich umysłach jak Fr. Alb. Lange! Umysły płytkie klękają przed powodzeniem, entuzyazmują się dla faktu dokonanego.

Jakże wytłumaczymy sobie powodzenie Nietzschego?

„Świat nie obraca się dokoła tych, co wynajdują sposób robienia gwaru, lecz niedostłyszalnie wiruje dokoła wynalazców nowych wartości“ — powiada Nietzsche w jednym z aforyzmów swoich. Istotnie świat nieznacznie zmienia bieg swój pod wpływem tych wynalazców nowych wartości, jak planeta ulegająca atrakcyi nowego niewidzialnego ośrodka ciężenia. Ale ten „światek dla którego pisze Nietzsche, owe „dzieści tysięcy“, dla których warto żyć według Renana nie dostrzega tych nowych centrów. Sokrates pije cykutę, Chrystus umiera na krzyżu, nie zwracając wcale na się uwagi owego światka, który przechodzi nad tymi wypadkami dziejowej doniosłości, jakby nad najpospolitszemi przygodami dnia<sup>1</sup>). Dopiero w perspektywie wieków

---

<sup>1</sup>) Mistrzowsko oddana jest ta lekkomyślna obojętność, ten brak perspektywy dla męki Chrystusa w obrazku p. Sienkiewicza „Pójdźmy za nim“. Dla ogółu patrycyuszów rzymskich i inteligencyi współczesnej śmierć Chrystusa, była tylko jednym z epizodów co dnia powtarzających się kar nad „zbrodniarzami“ często niewinnymi.

ujawnia się zбочenie, któremu uległa droga ludzkości pod wpływem ich nauki, ich życia, ich śmierci. Ale ten mały świątek rzuca się chciwie na wszystko, co ma pozór nowości drastycznej, co robi dokoła siebie gwar, a przy tem nie odbiega zbyt od przeciętnych pojęć. Nic bowiem nie dogadza tak owej gawiedzi, jak widzieć siebie samego w zwierciadle myśli filozofa, czuć, że jest bohaterem poety.

Że Nietzsche nie był „odwracaczem wartości“, o tem przekonaliśmy się zbyt dowodnie. Cóż czynił nad to, że podnosił egoizm, brutalną siłę i wyzysk wobec tych, których zasadą postępowania są i bez tego? Że z powodzenia czynił zasługę? Natomiast nie pominął żadnej sposobności, aby wskazać na siebie palcem nie dość domyślnym czytelnikom mówiąc doń: „Oto ja odwracacz wszelkich wartości! Mądrym jesteś jeśli zrozumiesz chociażby część myśli moich!“ Któż wobec tego wolał być głupcem? Tem bardziej, że myśli te tak dogadzają własnym instynktom czytelnika; są właściwie mówiąc jego ukrytymi myślami.

Taka jest ogólna przyczyna powodzenia efemerycznych, ale hałaśliwych niby-nowatorów. Sięgając głębiej dostrzeżemy, iż istnieją dwa odmienne typy wielbicieli Nietzschego.

Znużona wyłączością racjonalizmu i inte-

lektualizmu<sup>1)</sup> Europa wita chętnie powrót do innych źródeł poznania. Jedni wracają do Objawienia, drudzy szukają ich w głębi własnego ducha. Rozum — to machina arytmetyczna, która wtedy tylko daje jakiś wynik, jeśli założymy jakieś liczby. Ci, którzy, jak Taine, chcieli wyciągnąć wszystko aż do pierwotnych założeń etyki z wiedzy pozytywnej, przekonali się, że sama ona nie dać nie może płodnego w tym zakresie. Gotowi więc są od niej zupełnie się odwrócić i, jak Pascal, w uczuciu i natchnieniu szukać nawet zasadniczych pewników matematyki, zapoznając przytem prawdziwe stanowisko oświaty, która, nie zaprzeczając braku pierwotnej twórczości rozumu, przyznaje mu jednak zdolność oceny tego, co pochodzi z owych niejasnych, a czasem mniej pewnych źródeł; która przez Locke'a daje probierz rozumowy dla oceny prawdziwości objawienia, a przez Kanta rozumowe podstawy moralności. Gdyby zamiast iść na oślep za popędem ciemnych instynktów, kotłujących w niezdrowym mózgu, Nietzsche sprobował był rzucić na nie światło filozofii — tego zbiorowego rozumu ludzkości — byłby z pewnością przy-

---

<sup>1)</sup> Pojęcia te nie są jednoznaczne: *racyonalizm* jest wiarą w rozum, jako jedyne źródło poznania; *intelektualizm* — skłonnością do wyłącznego uwzględnienia potrzeb i interesów poznania z zaniedbaniem innych stron życia, zwłaszcza woli (czynu).

szedł do innych wniosków; nie byłby wziął wygrzebanych z jakichś głębin ducha szczątków człowieka pierwotnego, aby z nich ulepić swego nadczłowieka. Postać tego oczyszczonego przez oświatę wszechczłowieka, „z którego czoła znak człowieczeństwa ściera ostatni ślad zwierzęcości, a myśl opromienia go swoim blaskiem“<sup>1)</sup>, tego, którego podniósłszy do ideału, zrobił Comte przedmiotem kultu, zaćmiłaby dziką mrzonkę o sztucznej hodowli nowej rasy ludzkiego zwierzęcia.

Ale właśnie tych, którym brak wykształcenia filozoficznego nie pozwala znaleźć prawdziwego punktu oparcia dla pojednania sprzeczności, napełniających ich umysł, zarówno jak i umysł Nietzschego, a którzy znużeni są oschłością i czczością pozytywizmu, pociąga owa „mistyczna“, jak sam Nietzsche nazywa — strona jego doktryny. Jestto ta sama publiczność, która wczoraj złożona z pozytywistów, dziś rzuca się na spirytyzm, rozmowy z duchami i wiarę we wszelkie niestworzone rzeczy.

Nierównie jednak liczniejszą część zwolenników doktryny dekadentyzmu spotykamy w tych kołach, którym dogadza nauka o arystokracji ducha; tę oto naukę powinniśmy uważać za właściwe ognisko całego kierunku.

---

<sup>1)</sup> Por. *Filozofia Schillera i wiersz Artyści*, przez autora. Warszawa 1899.

„Wszystko dla najlepszego!“ Takie jest hasło indywidualizmu, a tymi najlepszymi są oczywiście ludzie, stojący na wyżynach społecznych, warstwy uprzywilejowane. Dla nich to przyroda roztacza bogactwa swoje, dla nich w pocie czoła wyciska winiarz sok winogron, a żeglarz sprowadza z dalekich krajów zbytkowne przysmaki; dla nich sztuka wydaje arcydzieła a wiedza wytworami swymi podsyca ich kontemplację leniwą; oni powinni zostać prawodawcami ogółu, właścicielami planety. Im wszystko wolno: moralność nie powinna ich krępować, religia dla nich nie potrzebna; co innego ciemne masy: dla tych w ślad za Voltaire'm, gotowi wymyślić Boga, gdyby nie istniał; one stanowią tę drugą osobę, do której mówi Nietzsche: „*ty* powinieś służyć“; potrzeba je trzymać w strachu i pokorze, a gdy, widząc zły przykład starszych, przestaną bać się Boga i piekła, nauka da możność zastraszać je realniejszemi piekielnymi machinami.

A kimże jest owa uprzywilejowana arystokracja?

Dopóki wierzono, że „lepsi ludzie“ ulepieni są z innej gliny, byt arystokracji był uzasadniony i uprawniony; lecz gdy literatura oświaty przekonała ludzkość, że nikt nie rodzi się „z ostrogami na piętach, ani z siodłem na grzbiecie“, gdy wraz z wielką Rewolucją i Napoleonem powstała nowa arystokracja dorobkiewiczów

i parweniuszów — arystokracja przypadku i pieniądze, pojawiły się teorie ekonomiczne, uzasadniające to wyniesienie się osobistą zasługą. Taką jest teoria indywidualizmu: kapitał jest owocem osobistej oszczędności i dlatego sprawiedliwą jest przewaga, jaką daje swemu właścicielowi. Wogóle w życiu społecznym zwycięża i ma pierwszeństwo zdolniejszy; ażeby zaś nie było żadnych skrupułów, co do tych „mniej zdolnych“, którzy zostają zwyciężeni, dogmatyka egoizmu wymyśla doktrynę, jakoby każdy, uganając się za własnym dobrobytem, w jak najbardziej względniejszej walce z innymi najlepiej służy ogólnej pomyślności; każe ona wyrzucić wszelką litość i współczucie, jako szkodliwy balast, jako zboczenia, krzyżujące mądre plany harmonii interesów. A kiedy niedorzeczność tych teoryj stała się jawną dla najciemniejszych nawet, ci, dla których one były tak dogodne, szukają nowego uzasadnienia przywileju i znajdują je w jakiejś wyższości duchowej — nie talentu lub geniuszu — lecz „wyrafinowanych nerwów“, które oczywiście mogą wyrobić się tylko wśród zamoznego otoczenia i pieczołotliwego wychowania<sup>1)</sup>. Doktryna ta znajduje energiczne poparcie

---

<sup>1)</sup> Godnem jest uwagi, że jak w dogmatyzacji determinizmu materializm wkracza na tor wytknięty przez Hegła. przedzierzgając jego formułę „wszystko istniejące jest rozumne“ na swoją „fakt jest prawodawcą w życiu“, tak i dok-

w darwinizmie, który nie jest niczem innym, tylko przeniesieniem na grunt biologiczny teorii współzawodnictwa, rozwiniętej przez ekonomię mieszczańską w Anglii, a która w dziele Malthusa zrzuciła wszelkie osłony wstydlivości, ucząc, że tylko głód i nędza może wstrzymać masy od nadmiernego rozmnożenia się, grożącego przeludnieniem naszej planecie. Czytanie tego dzieła zrodziło w umyśle Darwina, myśl uczynienia z „walki o byt“ dźwigni postępu<sup>1)</sup>. Dalecy jesteśmy od myśli składania na tego bezinteresownego badacza, oddanego jedynie poszukiwaniu prawdy naukowej, odpowiedzialności za naduży-

---

tryna „arystokracji ducha“ jest tylko materialistyczną metamorfozą nauki romantyzmu niemieckiego, która powstała ze spaczenia idei Szyllera o szlachetności w świecie moralnym. Według tej nauki, której wcieleniem jest „Lucynda“ Schlegla, geniusz nie ulega prawom moralnym, obowiązującym zwykłych śmiertelników, jest on sam dla siebie prawodawcą (*exemplarisch*). W tej lub innej szacie filozofia zawsze odzwierciadla dążność kół, wśród których powstała.

<sup>1)</sup> Zdaje mi się, że dotąd nikt nie położył należytego nacisku na słabość tej głównej podstawy teorii Darwina. Że walka o byt nie może być przyczyną „doskonalenia“ się, ale tylko upadku i zwyrodnienia gatunków, czego zresztą świadkami jesteśmy w epoce historycznej, a czego najlepszym dowodem w społeczeństwie ludzkim jest dekadentyzm, starałem się to udowodnić w innym miejscu (ob. *Szkice filozoficzne* Warszawa 1899: „Następcy Darwina i losy darwinizmu“. Do tegoż szkicu odsyłamy po bliższe szczegóły dotyczące nadużyć darwinizmu w zakresie społecznym).

cia jego poglądów w zakresie społecznym. Inne były zgoła jego pobudki niż Malthusa. Tak wszakże złożyły się warunki, że idea walki o byt stała się orężem w rękach indywidualizmu społecznego. Podobnie jak atomistyczne teorie fizyki stawały się pierwowzorem dla rozbitcia społeczeństwa na atomy, „walka o byt“ służy za przyrodnicze usprawiedliwienie współzawodnictwa w społeczeństwie; uważa się za środek torujący drogę „najzdolniejszemu“, za narzędzie wytwarzające nową arystokrację — powodzenia.

Dziedziczność jest zasadą, uprawniającą tę nową arystokrację w następnych pokoleniach<sup>1)</sup>, jak walka o byt — podstawą pierwotnego zdobycia tego tytułu. Nie powinno więc nas dziwić, gdy Bourget szuka w dziełach Darwina i Spencera podstaw dla nowej wiary, że Strauss opiera swoją na teorii walki o byt, a Nietzsche poprawia darwinizm, aby lepiej go zastosować do idei „nadczołowieka“.

Dekadentyzm jest więc tylko wynikiem potrzeby uzasadnienia przywilejów, które gwałtem pragniemy utrzymać, jest dogmatyką egoizmu, przeniesioną z ekonomii społecznej na szersze pole filozofii życia. Dla nadania doktrynie tej pozoru

---

<sup>1)</sup> Por. „Jenseits“, af. 264 (str. 240, II wyd.). „Z duszy człowieka nie da się usunąć śladów tego, co najchętniej i najczęściej robili jego przodkowie“ i t. d.

naukowości, przebrano ją początkowo w szaty przyrodniczej teorii i w tym maskaradowym stroju wprowadzić usiłują drzwiami wyrzuconą poprzednio przez okno z ekonomii społecznej i prawa państwowego teorię *laiser aller*.

Nie ukrywają zresztą dekadenci pokrewieństwa swego z tą doktryną, ani swoich sympatii społecznych. Nietzsche używa w stosunku do moralności wyrazu *laisser aller*, który był hasłem dogmatyki egoizmu w ekonomii społecznej; a Bourget, z właściwym narodowi swemu zmysłem praktycznym, wyraża bez ogródek swoje oburzenie w następujących wierszach: „Lecz czego się można spodziewać po mieszczaństwie, wśród którego prawidłem jest ukończenie nauki w dwadzieścia lat, i które nie rozumie, że przywileje bogactwa i wypoczynku stają się zasadami niszczacemi dla posiadającej je klasy, jeśli się nie przemieniają w narzędzia wyższości intelektualnej i politycznej“<sup>1)</sup>. Ten przynajmniej jasno sformułował swoją zasadę społeczną. Najbardziej jednak otwartym w swoim poczuciu solidarności z bogatymi klasami, w swojej dla nich usłużności, jest Renan, który zapędza się aż do następnej tyrady: „Nie umiemy dość ocenić, jaką wdzięczność winniśmy tym, którzy podejmują się za nas (t. j. mędrców) ciężaru bogactwa. Toalety, spacer,

---

<sup>1)</sup> L. c. str. 133.

powozy, opera, wyścigi, pochłaniają czynność, która bez tego byłaby szkodliwą, i uwalniają dobre płaty mózgu ludzkości od dokuczliwości kadrylu. Tak, całe to szumne życie światowe potrzebne jest, ażeby jakiś Cuvier lub Bopp zostawali spokojni w swoich pracowniach, posiadali dobre biblioteki i nie byli kuszeni, ani zmuszeni tracić swój czas na te próżności... Dlatego też uczony chętnie uchyla czoła (nie bez pewnej ironii) wobec wojskowych i ludzi salonu. Spostrzegacz żyje spokojnie za ich karkiem, kiedy ksiądz krępuje go swoim dogmatyzmem, lud zaś swoim powierzchniowym sądem, owocem wykształcenia elementarnego i swojemi ideami zapożyczonemi od nauczyciela wiejskiego“ (Dialogues“, str. 76—77).

Niejedna dama światowa, przypinając broszkę, lub strojąc swój powóz w kwiaty, których wartość równoznaczna jest z utrzymaniem rocznem wielu rodzin, powtarza sobie z nabożeństwem te słowa „mędrca“, w słodkiem przedświadczeniu, że tym czynem przykłada się do twórczości jednego z podobnych jemu.

Adeptami dekadentyzmu są oczywiście ci, którym dogadza jego nauka, ci, którzy zawsze znajdowali obrońców wśród „myślicieli“, ci dla których Mandeville w XVII w. pisał swoją „Bajkę o pszczołach“<sup>1)</sup>, a w XIX Nietzsche swego

---

<sup>1)</sup> Całą tę bajkę znajdują czytelnicy w „Historii literatury

„Zarathustrę“, a w których autor „Niedokończonego poematu“ przedstawia, jako deprecujących wory pieniężne, gdzie zamknęli swoje sumienie. Cały dekadentyzm jest właśnie podobnem udeptywaniem sumienia, które jednak nie chce zamilknąć.

I właśnie ta okoliczność, że nie chce zamilknąć, jest przyczyną dziwnego rozdźwięku pomiędzy wygłaszanym przez dekadentów optymizmem, a zgrzytającą nutą pesymizmu, zabarwiając wszystkie ich rozumowania. Bourget uważa pesymizm za nastrój powszechny naszej epoki i trudno się z tem nie zgodzić, jeśli przypomnimy wyżej przytoczone ustępy, czy to ze Stendhala lub Flauberta, czy to z Renana lub Nietzschego. A jednak wszyscy prawie oświadczają, że życie ich nie zawiodło. Renan nazywa je miłym spacerem, toż samo powtarza za nim Nietzsche („doświadczenie poznania“), przeciwstawiając swoją doktrynę pesymistycznemu buddyzmowi i chrześcijaństwu; jeszcze wyraźniej mówi Strauss: „Tak żyjemy, tak kroczymy dalej uszczęśliwieni!“

Jakże pogodzić ten ponury pogląd na świat, pełen złudzeń i zawodów, z owem zadowoleniem z życia? Zagadkę rozwiąże nam odpowiedź na pytanie, kto są owi „my“, szukający nowej wiary,

---

angielskiej XVIII w.“ przez Hettnera (przekład P. Chmielowskiego). Jest to prawdziwy pierwowzór teorii „niemoralności“, uzasadnionej na podstawie powszechnego dobra. Nietzsche odrzucił ostatecznie tą maskę.

w których imieniu przemawia Strauss, którym tak przykrzy się ta maska „religii miłości“, której w rzeczywistości już nie wyznają: — są to, według jego własnego oświadczenia, „nietylko uczeni i artyści, lecz urzędnicy i wojskowi, przemysłowcy i właściciele dóbr“. — Wiedzą, że zajmują najlepsze miejsce w tym najgorszym ze światów. To też im wcale źle nie jest, bo mają pewność, że nie będą należeli do oszukanych, do wyzyskanych, do „kasty pracy przymusowej“; dlatego „uszcześliwieni“ odbywają ten „miły spacer“, gotowi uznać, że są „tysiące sposobów równoprawnych prześnięcia snu życiowego“. Dlatego tak wszyscy zgadzają się, że nudy — to najstraszniejsza klęska, zagrażająca „współczesnej cywilizacji“ i gotowi, jak Neron, spalić Rzym, byle się nie nudzić.

Jakżeż znowu z drugiej strony nie będzie tryumfował dyletantyzm, który jest chorobą endemiczną warstw uprzywilejowanych, dyletantyzm — ten chwast nieunikniony społeczeństwa, gdzie czynniki dziejowe, jakimi są wiedza i sztuka, filozofia, religia i moralność, albo zamieniają się na rozrywkę wśród nudów nieczynności, albo jako przeszkoda do takiego bawienia się, odrzucone są precz — jakże ten dyletantyzm powinien czuć się uszcześliwionym, gdy znajduje filozofów, którzy go podnoszą jako cechę wyższości? Wita więc ich oklaskami tak, jak w XVIII wieku mieszczaństwo

witało dramat realistyczny, uszczęśliwione, że widzi siebie na scenie zamiast królów i bohaterów klasycznej tragedyi. Płytkim umysłem dogadza usunięcie ideału; przez to jakby się mówi do nich: nie masz nic lepszego nad rzeczywistość, tj. nad ciebie. Jesteś koroną stworzenia!

Taki jest sens dogmatyki faktu i kwaskowatego optymizmu dekadentów.

Nietzsche chciał zrobić prawidło z tych pierwiastków, które analityczny umysł Bourget'a wykrył w współczesności. Powieściopisarz francuski jest tylko analitykiem; ale te same pierwiastki, gdy zapadły w twórczy duch prawdziwego poety, jakim jest Sienkiewicz, ubrały się w krew i ciało i wydały żywą postać Płoszowskiego, owego arystokraty ducha i sceptyka, geniusza bez teki, człowieka bez dogmatu, cierpiącego na chroniczną jałowość (*improductivité*), uczuwającego we wszystkich nerwach drzenie „kruchości“ cywilizacji, do której należy, zamykającego się od życia w swoich „causeries romaines“; darwinisty i analityka, jak wszyscy dekadenci, ceniącego przedewszystkiem rasę i wyrafinowane nerwy, słowem, typu dekadenta.

W innem studyum<sup>1)</sup> starałem się wyświetlić

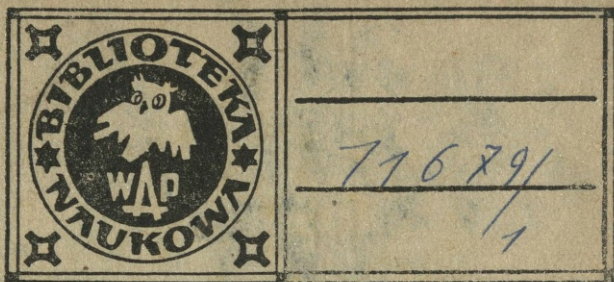
---

<sup>1)</sup> Ob. *Manfred, hr. Henryk i Płoszowski* (Warszawa 1895). W ścisłym związku z tymi dwoma zostaje i trzecie studyum: *Idea etyczno-społeczna w ostatnich powieściach Orzeszkowej* (Kraków 1902).

genezę typu tego na tle wypadków historycznych XIX. stulecia i jego rodowód poetycki; stałem się dać tam indywidualną psychologię dekadentyzmu, jak tu usiłowałem przedstawić jego psychologię społecznie-historyczną.

## TREŚĆ.

I. Co znaczy »cywilizacja przejrzała?« . . . . .	1
II. Doba sofistów w Grecji . . . . .	14
III. Charakter dekadentyzmu współczesnego . . . . .	35
VI. Geneza duchowa dekadentyzmu współczesnego . . . . .	58
V. Filozofia dekadentyzmu współczesnego; Fryde- ryka Nietzschego. Jego nauka; jego oryginalność. Tendencja dekadentyzmu współczesnego . . . . .	71



77679/  
1