

Part Code  
ST1318



K



Y



M



C



Grey Scale #13

BL



GR



WH



B



G



R



A

1

2

3

4

5

6

M

8

9

10

11

12

13

14

15

16

B

17

18

19

Inches

Centimetres

# Colour Chart #13



Blue

Cyan

Green

Yellow

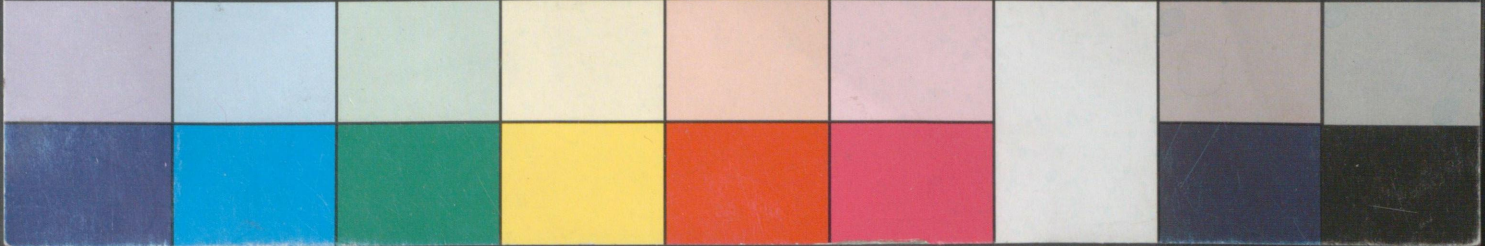
Red

Magenta

White

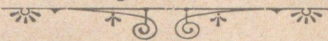
3/Color

Black





Henryk Struve.



# ANARCHIZM DUCHA

U OBCYCH I U NAS.



STUDYUM KRYTYCZNE.



I. Sprzeczności życiowe. — II. Rozwój anarchizmu ducha. —  
III. Fryderyk Nietzsche. — IV. Nasz bezwzględny indywidualizm.

*Odbitka z „Biblioteki Warszawskiej“.*

WARSZAWA.

Skład główny w księgarni E. Wendy i Sp.  
Druk Józefa Sikorskiego, Warecka 14.

—  
1899.

Wydawnictwo

WYDAWNICTWO

WYDAWNICTWO

WYDAWNICTWO

Дозволено Цензурою.  
Варшава, 1 Июля 1899 года.



## I.

### Sprzeczności życiowe i anarchizm ducha.

Dziwne sprzeczności kryją się w głębiach duszy ludzkiej! Któż ich nie doznał w samym sobie, nie spostrzegł w swem otoczeniu, nie odczuł w dziejach narodu, ludzkości?

Tu podziw dla wspaniałego porządku wszechświata, dla odwiecznych, niezmiennych praw jego; tam zaprzeczenie wszelkich praw, dążność do bezwzględnej niezależności i samowoli! Tu jedność, harmonia, zgodny ustrój i współdziałanie sił; tam chaotyczna mnogość i rozstrój, nielitościwa walka wszystkich przeciw wszystkim o byt i pierwszeństwo! Tu kult dla wzniosłych ideałów, wynoszący duszę wysoko ponad codzienne potrzeby i troski; tam ponure zwątpienie wśród próżnych wysiłków o wymarzony dobrobyt, niechęć do wszystkiego, szyderstwo i rozpacz! Tu nieskończoność, rozszerzająca z każdym dniem życia ograniczony widnokrąg uczucia i myśli; tam świadomość nieprzepartytych granic poznania, osłabiająca wszelkie dodatnie uczucia, podrywająca energię badawczą! Tu heroizm, ofiarność bez granic, nieszczędzące ni mienia, ni życia, gdy chodzi o spełnienie wyższego posłannictwa; tam brudna chciwość i samolubstwo, wyzyskujące wszystko i wszystkich na swoją korzyść! Tu piękno, tam szpetne; tu prawda, tam kłamstwo; tu cnota, tam nikczemność, upodlenie; tu światło, tam ciemnota; tu życie, tam śmierć!

Od najdawniejszych czasów filozofowie zdawali sobie sprawę z tych głębokich sprzeczności świata i życia, uczuć i myśli człowieka. Pomijając nauki religijne, będące bezpośrednim, intuicyjnym wyrazem tych sprzeczności, a więc nauki o dobrych, światłych oraz o złych, ciemnych bogach, jak Ormuzd i Aryman Zoroastra, o Bogu i dyable, o niebie i piekle; przypomnijmy sobie tylko, że już *Heraklit*, w VI tym wieku przed Chrystusem, sprowadził cały proces twórczy wszechświata do *walki* jego pierwotnych czynników. *Empedokles* zaś, idący w ślady Heraklita, dowodził, że świat zjawiskowy jest wytworem dwóch zasadniczych przyczyn wszelkiego ruchu, jakimi są: *miłość* i *nienawiść*, z których z biegiem czasu urobiły się w fizyce owe znane po dziś dzień siły *przyciągania* i *odpychania*, przypisywane atomom.

W dalszym rozwoju pojęć filozoficznych owe sprzeczności przyjmowały w naukach myślicieli najrozliczniejsze formy. *Platon* swemu światu idealnemu doskonałych pierwowzorów wszechrzeczy przeciwstawiał świat zmysłowy, jako objaw upadku dusz, wszelkiej wogóle niedoskonałości. W tym też duchu cała średniowieczna filozofia scholastyczna uznawała zmysłowość za główne źródło złego, a żądając wyzwolenia się człowieka z pod jej wpływu, widziała ideał ludzkiej doskonałości w prywatyci i ascetyzmie. Wyrzec się świata, jako siedziby zepsucia, zerwać wszelkie związki z nim, nawet najściślejsze związki natury, — oto była najprostsza droga do nieba, najniewątплиwszy środek wzniesienia duszy do Boga, osiągnięcia świętości. „Świat,“ „światowość,“ stały się pojęciami ujemnymi, którym przeciwstawiano wyższe, dodatnie wartości etyczne.

W nowszych już czasach *Spinoza* przedstawiał owe sprzeczności w odmiennem oświetleniu. Dodatnią wielkością był dla niego jedynie Bóg, panteistycznie pojmowany, jako wszystko we wszystkim. Obok niego właściwie nie było już miejsca na jakikolwiek czynnik ujemny. A zatem należało-by się na tem stanowisku spodziewać wykluczenia wszelkich sprzeczności, wszelkiej walki i złego zarówno ze świata wogóle, jak i z umysłu ludzkiego. Ale, niestety, żadna filozofia nie może zmienić faktycznego stanu rzeczy, lecz z nim liczyć się musi w ten lub inny sposób. Więc i *Spinoza*, jak i wszelki po nim panteizm, nie mógł wyrwać ani z łona wszechbytu, ani z duszy ludzkiej owego zarodka sprzecznych ze sobą objawów i dążeń. Wszystko, co panteizm w tym kierunku uczynić zdołał, ujawniło jedynie dobre jego chęci możliwego zlagodzenia owych sprzeczności, sprowadzenia ich do minimum.

*Hegel* stanął na wysokości tych dobrych chęci i nadał sprzecznościom świata i życia najlżejszy, najbardziej ulotny i abstrakcyjny wyraz. Wiedział on, że mityk *Böhme*, ów szewc filozofujący, z którym i nasz Mickiewicz głębiej się zapoznał, sprowadzał tragedję wszechbytu do dwóch sprzecznych czynników, działających w samym Bogu, do „Tak“ i „Nie“ w jego przedwiecznej myśli. Tym-to czynnikom mistycznym przyznał *Hegel* doniosłość pierwszorzędną i cały rozwój wszechbytu określał jako proces dyalektyczny bezwzględnej Idei, polegający na przejściu od tezy (twierdzenia) do antytezy (przeczenia) i na ciągłym szukaniu ich wyrównania w syntezie (w różnojedni *Trentowskiego*). Tu zło, we wszystkich swoich objawach, stało się prostą negacją, a w tym charakterze uznanem zostało za konieczny współczynnik rozwoju postępowego. Więc w gruncie rzeczy nie zasługiwało na bezwzględne potępienie, z jakim występowano przeciwko niemu ze stanowiska czynników twierdzących, dodatnich rozwoju.

Najnowsze sformułowanie owych sprzeczności, niepokojących umysł ludzki, napotykaemy w naukach *pessimizmu* i *naturalizmu* naszych już czasów. Nazywamy to sformułowanie najnowszem, bo dotąd wywiera wpływ potężny na umysły, ale ze stanowiska dziejowego jest ono zwrotem do poglądów pierwotnych w nowej tylko, modernizowanej formie.

Pessimizm, z *Schopenhauera* na czele, podnosi zło, wogóle czynnik ujemny, do wysokości jedynej, najwyższej zasady wszechbytu. Świat sam przez się, istnienie, byt jest wytworem zła, a mianowicie przewrotnej, nierozumnej, ciemnej „woli do życia (*Wille zum Leben*)“. Wskutek tego niema wyjścia z tego zaczarowanego koła przewrotności i nierozumu póki cośkolwiek istnieje. Jedyne negacya samego bytu, uśmiercenie „woli do życia“ we wszystkich jej objawach, zbawić może ludzkość od mąk i cierpień, związanych nierozzerwalnie z samem istnieniem. Czynnikiem optymistycznym, dodatni tego pessimizmu objawia się w przekonaniu, że powrót do niebytu, nicości, do nirwany buddyjskiej, jest możliwym i zbliżyć się musi prędzej czy później. *Edward Hartmann*, współczesny przedstawiciel pessimizmu, sili się nad rozwinięciem najdziwniejszych argumentów w celu udowodnienia właśnie owego procesu stopniowego unicestwienia samego bytu.

A jeśli i ta nadzieja zawiedzie, ujawni się jako nowa illuzya, wśród tylu innych,— co wtedy? Wtedy dojdziemy do ostatecznej konsekwencyi pessimizmu, którą jest albo bezwzględna rozpacz, ciągle na

nowo powtarzające się przekleństwo istnienia; albo też lubowanie się w przewrotności i nierozumie, cyniczne poddanie się temu, czego ani zmienić, ani ułagodzić niepodobna!

Do tych samych wyników, opartych tylko na innych przesłankach, doprowadza ostatecznie i *naturalizm* nowoczesny. Najdonioślejszym wytworem w tym zakresie pod względem życiowym jest *Darwin* — walka o byt. Stary Heraklit przyznał-by się do niej niewątpliwie. Czynnikiem fizyczny przyrody, *siła*, jest tutaj głównym żywiołem rozwoju, postępu. Kto silny, ten zwycięża i przekazuje swą siłę przyszłym pokoleniom. Inne, dodatnie czynniki, jak rozum, wyższość intelektualna i moralna, mają wprawdzie także pewne znaczenie, ale tylko pochodne, tylko o tyle, o ile ujarzmiły siłę, o ile przy jej pomocy górują nad innymi czynnikiemami. Bez siły, i to fizycznej, nikt niczego nie dokona. Nie dziw, że z takiego ubóstwienia siły fizycznej wywiązała się wnet teoria życiowa: „Siła przed prawem”. Przyznawali się do niej silni z szyderczym cynizmem; a przeklinali ją bezsilni i wpadali w rozpacz, gdy utracili wiarę w zwycięstwo zasady odwrotnej: „Prawo przed siłą”.

Dodajmy wreszcie, dla zaokrąglenia tego poglądu na wysiłki myślicieli w celu wyjaśnienia owych sprzeczności, że *Kant*, mając na uwadze głównie ich znaczenie teoretyczne, poznawcze, nazwał je „antynomiami” rozumu i wytworzył przez to termin techniczny, który zastosować możemy do wszystkich poruszonych powyżej sprzeczności, o ile one mają charakter zasadniczy w poglądach myślicieli na świat i życie.

---

Pomimo bogactwa i różnorodności zaznaczonych wyjaśnień, nie można powiedzieć, aby owe antynomie, o których mówimy, znalazły już swe ostateczne sformułowanie, wypływające z istoty rzeczy, czyniące zadość wszystkim faktycznym danym. Przeciwnie, badania w tym kierunku ciągle dalej się prowadzą; co więcej, każdy czas, każda chwila dziejowego rozwoju, nadaje owym sprzecznościom inny wyraz, inaczej je pojmuje i określa, inne z nich wyprowadza wyniki. Czy

dojdziemy wreszcie do formuły wszechstronie zadawalającej, o charakterze bezwzględnym, któż to rozstrzygnie? Tylko dalszy postęp wiedzy i filozofii da odpowiedź na to pytanie.

Tymczasem, liczne objawy współczesne w zakresie poezji i sztuki, nauki i filozofii, religii i moralności, a przede wszystkim na polu życia społecznego, dowodzą, że formuły antynomiczne pesymizmu i naturalizmu już się przeżyły, już nie mogą uchodzić, jak chcą zwolennicy tych szkół, za ostatnie wyrazy teoretycznego wyjaśnienia tragedii bytu i życia. Przeżyły się one wobec nowych potęg, występujących na arenę dziejów, podobnie jak w swoim czasie abstrakcyjne antynomie hegloskiej dyalektyki ustąpić musiały miejsca zagadnieniom zaszczerpionym w starzejące się dziś pokolenie przez pesymizm i naturalizm. Nowe sprzeczności bieżącej chwili domagają się nowych wyjaśnień i wykazują niedostatki dotychczasowych pojęć i poglądów.

A nie brak, niestety, takiej nowości!

Nową bowiem, straszną, przerażającą antynomię, nową sprzeczność, szarpiącą nielitościwie umysł i serce współczesnego człowieka, powołał na porządek dzienny dziejów *anarchizm*, jako objaw w tej formie dotąd nieznaną, jako czynną, potężną negacyą nie tej lub owej zasady, tego lub owego ustroju społecznego, lecz jako negacyą zgoła wszystkiego, co dotąd uchodziło za ostatnie remedium każdego rozumnego człowieka, jako negacyą wszelkich wogóle zasad, wszelkiego wogóle ustroju.

Anarchizm współczesny tem jest strasniejszy, tem większymi grozi niebezpieczeństwami, że nie posiłkuje się tylko siłą fizyczną nieokrzyszczanych mas, lecz wdiera się w umysł i serce wielu przedstawicieli ducha czasu, że gromadzi około swego sztandaru licznych rzeczników o wyższem uzdolnieniu, ale zdenerwowanych, zwyrodniałych, o charakterze słabym, ulegającym zbyt łatwo zarówno własnym chwilowym zachciankom, jak i obcym najprzewrotniejszym sugestjom.

Z anarchizmem bowiem, jako objawem degeneracyi społecznej, łączy się coraz wyraźniej anarchizm ducha, rozstrój najelementarniejszych współczynników życia i rozwoju umysłowego. A to grozi śmiercią duchową, upadkiem, powrotem do barbarzyństwa. To też wobec takiego objawu wszelka obojętność była-by grzechem, niedającym się niczem usprawiedliwić, była-by współwiną w Herostratowem zniszczeniu wspaniałej świątyni piękna, prawdy i dobra, wzniesionej tysiącoletnią ciężką pracą całej ludzkości!

Do jakich atoli wyrazów zasadniczych sprowadza się antynomia, powołana do życia przez anarchizm siły fizycznej i ducha? O co tu właściwie chodzi?

Bez szerokich wywodów postaramy się o możliwie krótką odpowiedź na te pytania.

---

Dwa są konieczne czynniki wszelkiego ustroju, czy nim będzie wszechświat, pojęty jako całość, czy organizacja fizyczna lub umysłowa pojedynczego osobnika, czy wreszcie to lub owo społeczeństwo. Czynniki te są: ogół i szczegóły, prawo powszechne, uniwersalne, wytwarzające ustrój, jako całość, i pojedyncze, indywidualne części lub członki składowe, zjednoczone w całości.

Od prawidłowego związku i wzajemnego dopełnienia się tych dwóch czynników wszelkiego ustroju, zależy jego rozwój normalny, spełnienie jego funkcji, a więc jego życie, zdrowie i dobrobyt. Wszelkie zaś naruszenie tego prawidłowego związku pociąga za sobą osłabienie zarówno całości, jak i części składowych, ich rozstrój, a w końcu zupełny upadek i śmierć.

Najwspanialszy typ takiego ustroju oraz prawidłowego związku jego składowych czynników przedstawia nam wszechświat astronomiczny. Jego czynnikiem ogólnym, uniwersalnym, są pewne zasadnicze prawa, dające się określić matematycznie, jak np. prawo powszechnego ciężenia. Pojedyncze zaś ciała niebieskie stanowią czynniki szczegółowe tego ustroju, zjednoczone w jedną całość przy pomocy i na podstawie owych praw zasadniczych.

Każdy organizm żywy istnieje i rozwija się na podstawie tych samych danych. Czynnikiem ogólnym polega tu jednak nie tylko na prawach ogólnych, rządzących całością, biologicznych i fizyologicznych, lecz ześrodkowywa się nadto w pewnych centralnych organach, np. w centralnym organie systemu nerwowego, w mózgu, z którymi w wyższych organizmach łączy się mniej lub więcej rozwinięta indywidualna świadomość, jako ostateczne zjednoczenie całego ustroju, a głównie jego czynności psychicznych, kierujących samodzielnym działaniem każdej istoty żywej.

I w zakresie życia umysłowego, pojętego jako całość, uwydatniają się jak najwyraźniej na każdym kroku owe dwa zasadnicze czyn-

niki. Czynnikiem ogólnym, uniwersalnym życia umysłowego są tu jednak znowu nie tylko zasadnicze prawa psychologiczne, określające czynności i wzajemny do siebie stosunek szczegółowych objawów uczucia, myślenia i woli; ale nadto świadomość tych praw, a w każdym razie poczucie zależności szczegółowych objawów psychicznych od pewnych norm ogólnych. W człowieku szczególniej ujawnia się już bardzo wczesnie to poczucie zależności szczegółowych funkcji psychicznych od praw ogólnych i staje się z czasem jasną świadomością zarówno racji bytu tych praw, jak i konieczności stosowania się do nich w celu pełnego rozwoju indywidualnych zasobów życia umysłowego.

To poczucie zależności od praw ogólnych, oraz potrzeby zastosowania do nich szczegółowych czynności umysłu i woli, znane jest powszechnie jako objaw psychiczny, nazwany *sumieniem*. Ale objawu tego nie należy ograniczyć wyłącznie sferą moralną, jak to zwykle czynią, gdyż uwydatnia się on z równą siłą i na innych polach życia umysłowego, np. na polu myślenia logicznego. I tutaj każdy rozumny człowiek dochodzi do świadomości, że myśl jego nie powinna rozwijać się samowolnie, lecz w szczegółach stosować się winna do pewnych ogólnych praw, nazwanych prawami logicznymi; — np. do prawa wyłączenia sprzeczności w pochodzie myśli, — gdyż inaczej nie można się myślał posilkować dla osiągnięcia odpowiednich celów — np. dla poznania prawdy, — podobnie jak, kulejąc na nogę, nie można iść w zapasy z biegającymi do mety. Posiadamy tedy nie tylko sumienie moralne, określające zależność szczegółowych objawów woli i działania od pewnych praw ogólnych, czynnych w nas samych, ale mamy również sumienie logiczne i estetyczne, domagające się od każdego rozumnego człowieka, aby szczegółowe objawy myśli i uczucia stosował do praw ogólnych, rządzących temi objawami. Cała kultura umysłowa człowieka, cały rozwój i postęp poezji i sztuki, nauki i filozofii, religii i moralności polega na takim zastosowaniu szczegółowych dążeń ducha ludzkiego do owych zasadniczych praw jego organizacji umysłowej.

W ustroju społecznym zaznaczone czynniki przyjmują odrębną formę, wynikającą z natury tego ustroju. Czynniki ogólne uwydatniają się tu zewnątrz we władzy prawodawczej i rządzącej całym społeczeństwem, wszystkimi jego osobnikami, a wewnątrz znajduje swój wyraz w każdym osobniku, jako poczucie przynależności do danego ustroju społecznego i pewnych względem niego obowiązków. Poczucie to możemy nazwać narodowym, patriotycznym, albo wogóle społecznym. Życie, rozwój i dobrobyt ustroju społecznego, jak i wogóle każdego innego ustroju, wiąże się z prawidłowym ustosun-

kowaniem jego składowych czynników, a więc z jednej strony ogółu społeczeństwa, jako całości, oraz jego przedstawicieli, a z drugiej pojedynczych członków społeczeństwa, czyli osobników, do niego należących.

W faktycznym rozwoju ustrojów, a mianowicie organizacji fizycznych i umysłowych, oraz społeczeństw, nie napotykamy nigdy bezwzględnej równowagi między ich składowymi czynnikami, między ogółem, całością i szczegółami, częściami, członkami. Przeciwnie, życie rzeczywiste wykazuje w różnych ustrojach i w różnych momentach ich rozwoju to przewagę czynnika ogólnego, uniwersalnego, nad czynnikami szczegółowymi, indywidualnymi; to odwrotnie, przewagę tych ostatnich nad tamtymi. Sam rozwój ustrojów polega na wytworzeniu z pierwotnej całości coraz większego bogactwa szczegółowych, indywidualnych czynników, i na ich stopniowym zrównoważeniu z rozszerzającą się w ten sposób całością.

Przy teoretycznym określeniu powyższych faktycznych danych każdego wogóle ustroju, myśliciele i uczeni kładli również nacisk to na czynnik uniwersalny, ogólny, będący zasadniczą podstawą zjednoczenia szczegółów, oraz indywidualnych osobników; to odwrotnie, na te czynniki szczegółowe, indywidualne, dowodząc, że bez nich całości, ogółu wcale-by nie było, że im zatem należy się pierwsze miejsce w ustroju. Z tego wynikają dwa przeciwległe poglądy na świat i życie, które właściwiej nazwać możemy *uniwersalizmem* i *indywidualizmem*, albo też *objektywizmem* i *subiektywizmem*, bo czynnik ogólny, uniwersalny, jako obejmujący większą liczbę jednostek, przedstawia się zawsze jako samoistnie bytujący, niezależny od podmiotu; podczas gdy czynnik indywidualny, szczegółowy, stanowi bezpośrednią treść danego podmiotu, subiekty. Stąd uniwersalizm łączy się w konsekwentnym rozwoju z objektywizmem, a indywidualizm z poglądami subiektywizmu.

W zakresie dążności życiowych, a mianowicie na polu politycznym, powyższy antagonizm znajduje swój wyraz w dwóch przeciwległych partyach, *konserwatywnej* i *liberalnej*. Konserwatyzm występuje zawsze z obroną pewnych praw i zasad ogólnych, a zatem zazwyczaj z obroną władzy, rządu, tradycji i domaga się możliwie pełnego podporządkowania jednostek i ich interesów pod owe czynniki ogólne. Przeciwnie, liberalizm staje po stronie jednostkowych osobników, broni ich potrzeb i dążności, żąda, aby ogół, władza, rząd, porządek społeczny do nich się stosowały.

Czynnik ogólny, uniwersalny jest z natury swojej pierwotnym, — już Arystoteles powiedział, że całość jest przed swymi częściami, organami, bo je z siebie wydaje. Stąd konserwatyzm zwraca się zawsze wstecz, powołuje się na doświadczenie dziejów, pragnie odtworzyć za-

mierzchłą przeszłość, lub oplakuje jej upadek; jednym słowem, reprezentuje w życiu mądrość starca! Liberalizm, przeciwnie, mając na oku rozwój ustroju, ze stanowiska czynników jednostkowych i indywidualnych, wytwarzających się ciągle na nowo, odznacza się wszystkimi zaletami, ale i ujemnymi stronami młodości. Z gorącym uczuciem i niespokojem ducha wygląda lepszej przyszłości, pragnie przyspieszyć jej urzeczywistnienie, więc w imię wzniosłych aspiracji bierze się, jak można najprędzej, do przekształcenia istniejącego porządku rzeczy. Jego hasłem jest postęp, akcja, w przeciwstawieniu do konserwatywnej wsteczności, reakcyi.

Oto starzy i młodzi na wszystkich polach ludzkiej działalności, życia umysłowego i rozwoju społeczeństwa! Wśród nich staje mąż dojrzały czynu. Ma on zrównoważyć przeszłość z przyszłością w chwili teraźniejszej! Energią swoją ma spożytkować mądrość starców, ale zarazem i kierować młodzieńczemi porywami, aby pójść naprzód krokiem rozważnym, ale pewnym, ku jasnym, wyrazistym celom! Czy sprosta temu zadaniu? <sup>1)</sup>.

---

Powyższe uwagi wyjaśniają bliżej owe sprzeczności życiowe, które anarchizm współczesny uwydatnia tak jaskrawo w najrozliczniejszych formach. Rozwinął się on właśnie na tle zaznaczonego antagonizmu między czynnikiem uniwersalnym, przedmiotowym, konserwatywnym i indywidualnym, podmiotowym, liberalnym życia umysłowego i stosunków społecznych.

Dotychczasowy rozwój każdego z powyższych czynników, pomimo całej swej jednostronności, uwzględniał jednak, choćby w sposób minimalny, i stronę przeciwległą, jako swoje konieczne dopełnienie. Za typowego przedstawiciela bezwzględności w uniwersalnym zjednoczeniu ustroju społecznego można uznać na zachodzie Nerona, który w duchu absolutyzmu Assyryjczyków i Babilończyków swoją wyłączną wolę, a więc samowolę, uznał za prawo ogólne, obowiązujące wszystkich

---

<sup>1)</sup> Szczegółowe rozwinięcie tych rzutów zob. w rozdziale: „Filozofia i życie“, w mym „Wstępie krytycznym do filozofii“, wydanie drugie, str. 434—540.

pozostałych członków społeczeństwa. Ale pomimo najprzewrotniejszego despotyzmu, do którego, jak wiadomo, doprowadzał neronizm, nie dążył on jednak do unicestwienia przeciwnego czynnika indywidualnego pojedynczych osobników, jako członków społeczeństwa. Chciał on nimi zawładnąć, poddać bezwzględnie swej woli, ale rozumiał konieczność ich istnienia dla własnego swego bytu, dla ustroju społecznego wogóle.

Toż samo miało dotąd miejsce i w zakresie jednostronnego rozwoju indywidualnych czynników, najjaskrawszych nawet objawów liberalizmu. Głównym wyrazem tych jednostronnych objawów są rewolucje wszelkiego rodzaju. Dotąd jednak żadna rewolucja nie występowała przeciwko wszelkiej wogóle władzy, jednoczącej członków społeczeństwa; przeciwko wszelkiemu wogóle ustrojowi społecznemu, lecz tylko przeciwko tej, lub owej jego tradycyjnej formie, pragnąc ją zastąpić nową, niby lepszą, doskonalszą.

Podobnie nie występowała dotąd żadna rewolucja przeciwko wszelkim prawom ogólnym, wszystkich obowiązującym. Najskrajniejsi przedstawiciele przewrotu dotąd zawsze jeszcze rozumieli dobrze, że bez takich praw ogólnych, wszystkich obowiązujących, nie może istnieć żadne zjednoczenie ludzi, nie może istnieć wspólna ich praca, na wspólnej drodze postępu, udoskonalenia przestarzałych form bytu i życia. Więc zastępowano zawsze stare prawa i zasady ogólne nowymi, z charakterem równie ogólnym, uniwersalnym. Najstraszniejsza dotąd w dziejach rewolucja, rewolucja wielka z końca XVIII wieku, miała na oku nową formę rządu, wygłaszała nowe hasła uniwersalne, nowe idee: wolności, równości, braterstwa, praw człowieka dla wszystkich bez wyjątku członków społeczeństwa.

Anarchizm współczesny różni się od dotychczasowych dążeń rewolucyjnych tem właśnie, że występuje przeciwko wszelkim wogóle rządóm, wszelkiemu ustrojowi społecznemu, przeciwko wszelkim prawóm i zasadóm ogólnym, wszystkich obowiązującym. Nie chodzi mu o zamianę istniejącego porządku rzeczy, uznanych powszechnie praw i ideałów, nowym lepszym porządkiem, nowymi doskonalszemi prawami, nowymi wznioślejszemi ideałami. Czuje on wstręt do wszelkiego porządku, do wszelkich praw i zasad, do wszelkich ideałów, jako czynników ogólnie obowiązujących, i wypowiada im walkę na życie i śmierć. A walkę tę prowadzi anarchizm przy pomocy środków tak barbarzyńskich i ohydnych, że w nich widzieć można tylko dowody zupełnego zwyrodnienia, stanu patologicznego, zbliżającego się bezpośrednio do rozstroju umysłowego, znanego pod nazwą obłąkania moralnego, moral insanity.

Wśród, niestety, bardzo licznych objawów anarchizmu, zatrzymujemy się obecnie tylko na tych, które oznaczamy mianem *anarchizmu ducha*, anarchizmu na polu życia umysłowego. Jest to anarchizm intelektualny i moralny, będący właściwie duszą owego anarchizmu praktycznego, który przeraża świat cały swemi morderczymi zamachami bez myśli i celu, jedynie z chęci zaznaczenia swego wstępu do wszelkiego wogóle porządku społecznego.

Anarchizm ducha polega na poniewieraniu wszelkich praw i zasad ogólnych, obowiązujących rozumnego człowieka w zakresie czynności umysłowych, uczucia, myślenia i woli, a więc i ich wytworów: poezji i sztuki, nauki i filozofii, religii i moralności. Punktem wyjścia jest dla niego bezwzględny indywidualizm i subiektywizm. Uznaje on wyłącznie dążności jednostkowego osobnika i odrzuca wszelkie bez wyjątku prawa i zasady, ograniczające w czemkolwiek swobodny rozwój najdzikszych nawet zachcianek, najsprzeczniejszych z logiką myśli i poglądów, najprzewrotniejszych czynów osobnika.

Osobnik, jednostka, posiada swe niewątpliwe i nienadwerężalne prawa, jako współczynnik danego ustroju. Musi on mieć swobodę ruchu i działania, musi się rozwijać w kierunku swych potrzeb, musi zaspakając te potrzeby jak można zupełnie i wszechstronnie. Całość, ogół ustroju, to jest wszystkie jego czynniki razem wzięte, oraz urządzenia, uwydatniające ich zjednoczenie, powinny się tedy liczyć z temi prawami jednostki, i nie ograniczać ich ponad konieczne warunki bytu i prawidłowego rozwoju samego ustroju, jako całości.

I na polu umysłowym jednostka tylko o tyle spełnić może swe zadania, o ile nie jest krępowaną w działaniu ponad zasadnicze wymogi organizacji umysłowej wogóle. Świeżość i polot ducha, niezbędne dla dokonania każdego dzieła wartościowego, wypływają głównie z jednostkowego poczucia twórczej samodzielności, którego zatem nie należy ograniczać formułami, z zewnątrz narzucanymi.

Broniąc tych praw jednostki, indywidualizm reprezentuje czynnik dodatni, postępowy życia. I z tego stanowiska nie myślimy bynajmniej występować przeciwko pełnemu rozwojowi twórczości w kierunku indywidualnym. Przeciwnie, uznajemy, że nowość i genialność wszelkiej twórczości tkwi przede wszystkim w bogatych zasobach jednostki, o wydatnym indywidualnym charakterze.

Ale, z drugiej strony, nie należy zapominać, że jednostka, najbardziej nawet uzdolniona, najgenialniejsza, jest zawsze tylko szczegółowym objawem ogólnego typu, przedstawicielem rodziny, narodu, szepu, ludzkości. Właściwości zaś tego typu, zasadnicze wymagania jego organizacji, są z natury rzeczy punktami wytycznymi dla działalności indywidualnej. Jednostka nie ulega tylko popędowi do zaspakajania

swych potrzeb osobniczych, ale nadto czuje, że powinna się stać możliwie pełnym wyrazem swego typu, rozwijać w sobie jego czynniki, i przez to przyczynić się wedle sił swoich do postępu całości, ogółu, do którego należy. Te aspiracye istnieją faktycznie i przejawiają się w dziejach; im zawdzięcza ludzkość swą kulturę, stopniowe udoskonalenie warunków bytu i życia, swój rozwój w kierunku sztuki, wiedzy i umoralnienia, ideałów piękna, prawdy i dobra powszechnego. Wyrzec się tych ogólnych, humanitarnych aspiracyj, na korzyść popędów osobniczych, znaczy to samo, co wstrzymać jedną z funkcji organicznych umysłu, a więc przyczynić się do jego rozstroju.

Otóż bezwzględny indywidualizm sprowadza owe aspiracye ogólne, humanitarne, do minimum. Anarchizm ducha zaś wyrzeka się ich zupełnie, depece je nogami!

Wyjaśnwszy w ten sposób istotę anarchizmu ducha, pragniemy w dalszym ciągu przedstawić w ogólnych zarysach jego rozwój, oraz charakterystykę najwydatniejszych jego objawów u obcych i u nas.

---

## II.

### Rozwój anarchizmu ducha.

---

Od dość dawnego już czasu, bo, mniej więcej, od połowy kończącego się wieku, występował na widownię życia umysłowego coraz wyraźniej bezwzględny indywidualizm, z którego miał się następnie wywiązać współczesny anarchizm ducha.

Upadek wszechwładnej, w pierwszej połowie wieku, filozofii panteistycznej, szczególnie panlogizmu *Hegla*, spowodował wielki zamęt w umysłach, podobny pod różnemi względami do zamętu, wywołanego na polu polityki europejskiej przez upadek Napoleona. Nie było już hasła powszechnych, ogólnie, przez wszystkich uznanych. Wszędzie wytwarzały się nowe formacye myśli, nowe szkoły. Rozważny głos ducha

badawczego, domagający się krytycznego rozbioru dotychczasowych zasobów wiedzy, w celu jej dalszego normalnego rozwoju, ginął wśród wrzasku i krzyku przedstawicieli nowych kierunków. Każdy z nich zatykał swój sztandar na ruinach zwałonego zamczyska i wołał w niebogłosy, aby się gromadziło około niego.

W takim zamęcie złota nie postępu ukrywa się zazwyczaj pod gruzami, deptana brutalnymi nogami nowych wielkości. A nie brak ich było przy pochodzie pogrzebowym straconego z tronu króla myśli. Przedewszystkiem dzielili się bogatą spuścizną marszałkowie jego z dnia wczorajszego. *Dawid Strauss* widział w chrześcijaństwie tylko nową mitologię i bronił następnie nauk skrajnego materjalizmu. *Ludwik Feuerbach* wyprowadził konsekwencye hegloskiego panteizmu i uczył, że nie Bóg stworzył człowieka, lecz człowiek stworzył Boga, a tak zwana miłość Boga dla ludzkości, to tylko ludzkie samolubstwo. *Bruno Bauer* wtórował mu, dowodząc, że Bóg wie o sobie tylko w człowieku, więc człowiek jest właściwym Bogiem!

W tym chórze zabrał głos dziś znowu dość popularny *Max Stirner* (pseudonim Kacpra Schmidta). W książce: „*Der Einzige und sein Eigentum*“, wypowiedział między innymi zdania: „Ja nie korzę się przed żadną potęgą“. „Gdy mi kto w drogę wchodzi, zjadam go dla zaspokojenia głodu swego egoizmu. Ty jesteś dla mnie tylko pokarmem, podobnie, jak ty pragniesz mnie spożyć“... „Spożyj to, co nazywasz świętem, a stanie się ono twoją własnością“.

We Francji znowu, dawny heglista, *Ernest Renan*, idzie w ślady Straussa, a nadto ze swej strony rozwija zdanie: „*Primus in orbe Deus fecit timor*“. Nauka—dowodzi on—zawładnie z czasem środkami, decydującymi o bycie, lub niebycie, naszego planety. W tym duchu broni wszechwładzy i boskości rozumu ludzkiego, mówiąc: „*Quand la raison sera toute-puissante, c'est alors qu'elle sera vraie déesse*“. W Anglii zaś *Tomasz Carlyle* wykazuje doniosłość wielkich osobistości, bohaterów rodu ludzkiego, i sprowadza dzieje do kultu heroizmu (the heroic in history, Hero-worship).

W ten sposób panteistyczny nastrój umysłów przerzucił się mimo woli i wiedzy w przeciwną ostateczność skrajnego indywidualizmu. „*Les extrêmes se touchent*“. Skoro Bóg jest wszystkim, to wszystko jest Bogiem, a więc też każdy człowiek ma prawo zastosować tę nazwę do siebie i uznać siebie za Boga, choćby tylko własnego. Przecież to już *Leibnitz*, twórca nowoczesnej metafizyki indywidualizmu, nazywa monadę, ten pierwotny atom psychiczny, *parvulus in suo genere deus*.

Oto pierwszy współczynnik późniejszego anarchizmu ducha, wyłaniający się z panteizmu doby minionej, — ubóstwienie człowieka; początkowo człowieka wogóle, następnie każdego pojedynczego osobnika,

a w końcu osobników, górujących nad innymi, wydatnych, genialnych, silnych.

Drugim sztandarem, zatkniętym na giuzach filozofii Hegla, był sztandar materyalizmu. Bronili go: *Karol Vogt*, *Ludwik Büchner*, *Jakob Moleschott* i wielu innych, a gromadził się około niego we wszystkich narodach niezliczony zastęp nawpół wykształconej publiczności, oraz bezkrytycznych, po większej części młodocianych zwolenników, którym przypadała do gustu prostota teoryj materyalistycznych, a schlebiała popularna, dla każdego dostępna, forma wykładu. Nadto nie mogła nie wywrzeć przynęcającego wpływu na te warstwy materyalistyczna opozycya przeciwko wszelkiemu rygorowi moralnemu, ograniczającemu porwy natury młodzieńczej. Więc nie dziw, że materyalizm stał się wnet najpopularniejszą filozofią, wobec której zapomniano o istnieniu wszelkiej innej.

Zdania Vogta, że myśl znajduje się w tym samym stosunku do mózgu, jak żółć do wątroby, lub mocza do nerek; elokubracye Büchnera na temat, że duszy niema, bo jej żaden anatom, ani fizyolog na oczy nie widział, uchodziły za niewątpliwe pewniki nauki doświadczalnej, od których niema apellacyi. A gdy następnie w ten zakres wciągnięto wyniki poważniejszych badań przyrodznawstwa, gdy i darwinizm uznano za naukowe stwierdzenie materyalizmu, natenczas jego konsekwencye życiowe nabrały coraz szerszej popularności. Nie omieszkało też ujawnić tych konsekwencyj.

Skoro człowiek, wraz ze swem życiem umysłowem, jest wytworem materyi, to podlega też jej prawom niezmiennej konieczności, determinizmu, a więc nie może być pociągnięty do odpowiedzialności za swe uczucia, myśli i popędy, najmniej za te, które mu się z pewną siłą narzucają. Są to wszystko objawy wszechwładnej, jedynie uprawnionej natury, więc walka z niemi jest przestarzałym przesądem, pozbawionym racyi i celu.

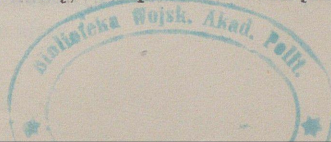
Do powyższego zasiewu, rzuconego na niwę naszego czasu przez panteizm i materyalizm, dodać należy szeroką popularyzację nauk pesymizmu przez *Edvarda Hartmanna*, oraz pozytywizmu przez licznych zwolenników *Augusta Comte'a*. Niedowiarstwo pesymistyczne, zaprzeczające istnieniu moralnego porządku świata i rozumnego celu życia, oswajało ludzi ze złem w najprzewrotniejszych jego formach, jako z czemś koniecznem, nieodzownem, z czem walczyć nie można, co uznać należy za fatalny objaw samego bytu, z czem się tedy w ten, lub inny sposób pogodzić potrzeba. Pozytywizm zaś, szczególnie w związku z niektórymi argumentami nowo-kantyzmu, zaszczerpał w umysły ów agnostycyzm i probabilizm, który zrzuca się wszelkich badań nad najwyższymi zagadnieniami wiedzy, i wywołał skutek tego mimo

woli zupełny sceptycyzm, podkopujący zaufanie rozumu do samego siebie, a więc i do wyników nauki. W ten sposób poddawano wszystko wątpliwości i nie uznawano już powagi nauki przy zbijaniu najsamowolniejszych urojeń i przesądów. Komu nauka stała w czemkolwiek na zawadzie, ten bez ogródek powoływał się na jej „bankructwo“.

Ze wszystkich powyższych danych skorzystał sowiecie indywidualizm i stał się coraz potężniejszym czynnikiem życia umysłowego naszych czasów. Wykazywał on przedewszystkiem, że uległość dla bezpośrednich porywów jest prawem natury każdego osobnika; prawem nienadwerezalnym, którego nie mogą i nie powinny ograniczać żadne konwencyonalne przepisy, na żadnym polu ludzkiej działalności. Wszędzie człowiek powinien być sobą w całej pełni swej natury, a że natura fizyczna, temperament, stanowi jego istotę, więc niechże raz na zawsze przycichną owe ochrypłe głosy, nawołujące człowieka do walki z samym sobą, do poddania siebie jakimkolwiek regułom ogólnym, z zewnątrz narzuconym. Niechże i nauka zaprzestanie deklamować o jakichś prawach, czy społecznych, czy logicznych, estetycznych i moralnych, mogących ograniczać człowieka w myśleniu i działaniu co mu się tylko podoba!

To też wnet ujawnił się ten, niczem nie kępowany, indywidualizm na różnych polach twórczości umysłowej. Francuzi przodowali w tym względzie, jak przystoi narodowi o wyjątkowo żywym temperamencie, bo temperament stał się zrazu bożyszczem powszechnem. Bez temperamentu nikt nie mógł zostać popularnym, głośnym. Głębokie uczucie, rozum, wzniosłe ideały, — to wszystko niczem było wobec temperamentu, wobec ognistej namiętności, gorących, wyuzdanych porywów, śmiałych urojeń, gwałtownych napaści na wszystko, co inni czczą i podnoszą!

Więc posypały się jak z rogu obfitości liczne objawy temperamentu, indywidualizmu! Parnasiści, dekadenci, hydropaci, dyaboliści, symboliści, impressyoniści, wibryści i tym podobni moderniści, wytwarzali zrazu nowe szkoły literackie i artystyczne, z których każda w swoim rodzaju powoływała się na swoje indywidualne aspiracje i zachcianki. Przejęci do głębi jedynie własną wielkością, szarpali oni w imię nowo-



ści swych pomysłów wszystko, co przed nimi było, lekceważyli wszelkie prawa i zasady ogólne, jako krępujące swobodę ich twórczości. Poeta, artysta ma być tylko sobą, i nie więcej, dbać tylko o zaspokojenie swego temperamentu, swych indywidualnych porywów,—nie pytać zresztą o nic i o nikogo,—to rozwiąże pęta jego twórczości, to powoła do życia nowe wielkie dzieła, nową epokę w rozwoju ludzkości!

W tym duchu pierwsi *Teofil Gautier* i *Karol Baudelaire* wystąpili ze swym „culte de soi-même,” „repliement sur soi,” uznając własną jaźń za jedyny przedmiot, godny poety. A że ta jaźń miała temperament, zatopiony zazwyczaj głęboko w brudach paryskiego życia, więc nie dziw, że, wdrapując się na Parnas, poeci tego typu o niczem innem mówić nie umieli, jak o młodzieży lubieżnej, kobietach upadłych, starcach przewrotnych, o złodziejach, mordercach, gwałcicielach oraz innych wyrzutkach społeczeństwa. Potrzeba tylko zajrzeć do takich utworów, jak „*Mademoiselle de Maupin*“ Gautiera, lub „*Les fleurs du mal*“ Baudelaire'a, aby nabrać pojęcia, czem ich jaźń poetycka się zajmuje. Inny znowu parnasista, *Katul Mendès*, zięć Gautiera skazany został przez sąd poprawczy za sztukę: „*Le roman d'une nuit*,” a następnie uchodził w swem kółku za męczennika dobrej sprawy, bo przecież w imię indywidualizmu występował z temperamentem przeciwko filisterskiej moralności!

Gdy krytyka takie objawy twórczości poetyckiej nazwała *dekadentyzmem*, upadkiem, zwyrodnieniem, przedstawiciele tego kierunku z cynicznym heroizmem przyswoili sobie tę nazwę i starali się tembardziej ją usprawiedliwić. podczas gdy inni wśród ich towarzyszy z równym cynizmem, a z większą tylko bezmyślnością, przyjęli tak sobie dla fantazyi miano... *hydropatów*.

Idąc w ślady swych mistrzów, uczniowie doszli wreszcie do ostatecznych granic wyuzdania moralnego.

*I. K. Huysmans*, pierwiastkowo fanatyczny wychwalacz Zoli, później największy jego przeciwnik, a naśladowca Baudelaire'a, w powieściach: „*A rebours*“ i „*Là bas*“ przedstawił ideał dekadenta przyszłości. *Des Esseintes*, bohater tych utworów, jest to człowiek, przejęty wyłącznie kultem samego siebie, próżniak, sceptyk, nienawidzący świata całego, natury i ludzi, jako objawów banalnych, znajdujący, przyjemność jedynie w systematycznym demoralizowaniu młodzieży, aby na jej widok nasycić się swemi romantycznymi wspomnieniami.

Ten-to ideał dekadenta doprowadził *Maurycy Barrès* do wysokości skończonego anarchisty w swych piśmiłkach: „*Un homme libre*,” „*Le jardin de Bérénice*“ i „*L'ennemi des lois*“. „Jedynie pewnem na świecie, mówi on, jest nasza jaźń. Trzymajmy się jej i brońmy od barbarzyńców“. Barbarzyńcami zaś, godzącymi na samoistność i nie-

zależność jaźni są, według niego, przedstawiciele obyczajów i praw społecznych. Prawdziwy dekadent przyszłości uzna przede wszystkim w rodzicach i opiekunach największych swych nieprzyjaciół, a innych ludzi będzie mniej lubiał niż psów, bo ludzie, szczególnie moralni, święci, nam tylko dokuczają, a od psów wiele nauczyć się możemy, szczególnie młodzież nauczyć się może od nich energii w zaspakajaniu swych popędów.

Oto próbki nowoczesnego cynizmu anarchicznego, wobec którego cynicy starożytni, w rodzaju Dyogenesa z Synopy, byli niewinnymi żartownisiami. Nie napróżno wyprowadzono nazwę cyników od psów (*κύων* = pies, *κύριος* = psi, bezwstydy).

Od lubowania się w upadku moralnym i nikczemności do ubóstwiania wymarzonego przedstawiciela wszelkiego zła, szatana, i igrania z nim jak z lalką, jest tylko krok jeden. Dokonali go *dyaboliści*, tworzący osobną sektę dekadentów. Już Baudelaire pisał „Litanie do szatana,“ w których się do niego modlił, aby go przyjął do piekła. W jego ślady poszli *Villiers, Barbey, Péladan, Richepin* i inni. Pierwszy z nich w swej „L'Ève future“ spodziewa się po dyable wytworzenia mechanicznego manekina kobiety do wszystkiego, a polet poetyczny innych przedstawicieli tej grupy wyraża się w samych tytułach utworów, jak: „Les diaboliques,“ „Vice suprême,“ „Les blasphèmes“ i t. p.

Przy takim znieważaniu treści poetyckiej było jeszcze wielkim postępem, gdy niektórzy dekadenci wygłaszali teorię o wyłącznem panowaniu formy nad treścią w poezji. *Gautier* dowodził, że poeta jest rzemieślnikiem. Nie potrzebuje on mieć więcej rozumu niż wyrobnik, aby tylko znał swoje rzemiosło, polegające na układaniu wierszy. Treść jest obojętną. W tym duchu już *G. Flaubert* powiedział: „Piękny rym bez treści ma większą wartość, aniżeli mniej piękny z treścią“. Wspomniany *Mendès* streścił tę nową poetykę w słowach:

Sous les Gémeaux  
Ou l'Amphore, faire en son livre  
Rimer entre eux de nobles mots,  
C'est la seule douceur de vivre.

*Teodor de Banville* zaś wydał książkę: „*Petit traité de poésie française*,” w której zaleca tego rodzaju poetom, aby korzystali jak najwięcej ze słowników, encyklopedyj i pism, nawet rzemieślniczych, w celu wyciągnięcia z nich jak najwięcej efektownych wyrazów, bo to ułatwia dobranie rymów, a przecież „łowienie rymów,” to główne zadanie poety.

Z podobnemi teoryami występowali i *symboliści* z *Pawłem Verlaine'm* na czele. W jego „*Choix de poésies*” znajduje się wiersz: „*Art poétique*,” który wychwala muzykę w poezyi. Polega ona na tem, co *symboliści* nazywają „la recherche de l'épithète rare et précieuse”. *René Ghil* łączy nawet w „*Traité du verbe*” wrażenia barwne z dźwiękami i widzi w takim zespoleniu wrażeń nie tylko symbol, ale po prostu narzędzie, instrument, dla wyrażenia różnych stanów duszy. To też pragnie wytworzyć nową szkołę *instrumentystów*, jako gałąź symbolizmu. Według niego dźwięki arfy są białe, organów czarne, fletu żółte, instrumentów dętych czerwone. *Artur Rimbaud* zaś w osobnym rozgłosnym sonecie: „*Les voyelles*” dowodzi, że samogłoska *a* jest czarną, *e* białą, *i* czerwoną, *u* zieloną, *o* błękitną. Ma to być jakaś głębokomyślna symbolika, sprowadza się ona jednak, ze stanowiska naukowego, do halucynacyjnego kojarzenia wrażeń słuchowych z barwnymi, napotykanego u niektórych zdenerwowanych osobników.

Na takich samych indywidualnych czynnikach, pozbawionych szerszej doniosłości, opierają się i wszystkie inne teorie symbolistów, uznające *intuicyę* za jedyne źródło twórczości. Takim teoryom czysto subiektywnym zawdzięczają swój byt sztuczne utwory wspomnianych i wielu innych symbolistów, jak *Karol Morice*, *Stefan Mallarmé*, *Karol Vignier*, *Maurycy Rollinat*, *Jan Moréas*, *Grek*, piszący po francuzku, *Ludwik Cardonnet*, *Maurycy Maeterlinck* i t. p. Wszyscy oni wynajdują swoje własne, im tylko właściwe i dla nich tylko zrozumiałe, symboliczne sposoby wyrażenia swych nieokreślonych, tajemniczych stanów psychicznych, i widzą w tego rodzaju dziwacznej twórczości jakieś nowe drogi przyszłego rozwoju poezyi.

Wraz z wysunięciem na pierwszy plan mistycznego czynnika bezpośredniej intuicyi, większość symbolistów ulega *skeptycyzmowi*, zaprzecza wszelkim prawdom przedmiotowym, a więc i nauce. Wspomniany *Morice* głosi z zapałem bankructwo współczesnej nauki, a *Paweł Desjardin* stara się wykazać, że wychwalany *empiryzm* jest fałszem i sprowadził umysł ludzki z drogi, wiodącej do prawdziwego pojęcia świata i życia.

Ten sam skrajny subiektywizm zawiadnął i współczesną sztuką francuską. Każdy artysta tworzy jak i co mu się żywnie podoba, bez wszelkiego względu na widza. Niema żadnych powszechnie uznanych i wszystkich obowiązujących zasad ogólnych, ani estetycznych, ani nawet technicznych. Wymownym wyrazem tego zamieszania jest tak zwany *impressyonizm*. Jest to technika malarska, rozpowszechniona przez *Klaudyusza Maneta* i jego naśladowców, wypływająca głównie z indywidualnych właściwości w budowie i czynnościach oka tych artystów. Technika ta polega na kładzeniu obok siebie na płótno, w stanie niepomieszonym, czystym, kilku zasadniczych farb: białej, żółtej, niebieskiej, czerwonej, oraz zielonej, w nadziei, że te barwy w pewnym oddaleniu złączą się w oku widza i wywołają w nim wrażenie natury. Tymczasem okazuje się na prawdę, że ten wyczekiwany efekt w oku widza zależy od tych samych indywidualnych warunków, jakie działają w oku artysty, więc nie jest powszechnym i dla tego nadaje tej metodzie malowania w oczach większości ludzi charakter dziwactwa, sprzecznego z normalnym poglądem na rzeczywiste barwy przedmiotów. Pomimo to, malarze tej szkoły, w imię zasady indywidualizmu, domagają się uznania dla swego sposobu widzenia. Publiczność zaś obstaje przy swoim sądzie i ma do tego tem większe prawo, że naturalny sposób malowania, mieszający farby na pałecie, a nie wyczekujący dopiero złączenia wrażeń barwnych w oku, nie daje powodu do tego rodzaju sprzeczności.

Jeszcze większe zamieszanie powoduje dość powszechne wśród poetów, artystów i publiczności dosłowne pojmowanie impresyonizmu, jako teorii, sprowadzającej artyzm do oddziaływania na *wrażliwość*, szczególnież zmysłów. Dziś już i tak pojęty impresyonizm złączył się z dawnym naturalizmem Zola i szuka swego usprawiedliwienia, jak i wszystkie powyższe teorie, w indywidualnym temperamencie, jako najwyższej zasadzie twórczości.

Teoretykiem estetycznym indywidualizmu we Francji jest *Eugeniusz Véron*, który zasady tego kierunku rozwinął w dziele: „*L'esthétique*“ (1878, przekład polski A. Langego, 1892) i sformułował ostatecznie w zdaniu: „*L'art n'est autre chose que l'expression émue de la personnalité humaine*“<sup>1)</sup>.

Nad rozwojem bezwzględego indywidualizmu w literaturze i sztuce innych narodów nie będziemy się obecnie szczegółowo zatrzymy-

---

<sup>1)</sup> Szczegółowy rozbiór poglądów Vérona zob. w mej książce: „*Sztuka i piękno*“, 1892, str. 105 i nast.

wali. Wystarczy w tym względzie kilka wskazówek, w celu zamknięcia tej ogólnej charakterystyki.

W Anglii *prerafaelici*, na których czele stanęli malarze *D. G. Rossetti*, *H. Hunt* i *J. E. Millais*, ujawnili początkowo swe indywidualne zamiłowanie do sztuki średniowiecznej; ale wkrótce, objawwszy i twórczość poetycką, wpadali, podobnie jak Francuzi, w samowolny subiektywizm, pełen przesady i dziwactw różnego rodzaju. Świadczą o tem zarówno utwory samego Rossettego, jak i *K. Swinburne'a*, który się pod wielu względami wzorował na Baudelaire, oraz *W. Morrisa*, śpiewaka proletaryatu, i wielu innych.

Zasady estetyczne prerafaelitów wyłożył *Jan Ruskin*, szczególnie w swych „*Mordern painters*“. Jest to osobistość wyjątkowa, oryginalna, jakby stworzona do przedstawicielstwa skrajnego indywidualizmu, nie tylko na polu estetyki i sztuki, ale i w zakresie codziennego życia, nawet ekonomii politycznej. Wszędzie idzie na przelaj ogółowi, ale w sposób szlachetny. Jako estetyk, dowodzi Ruskin, że sztuka ma za zadanie odnalezienie naszej własnej jaźni, naszej świadomości i myśli w przedmiotach zewnętrznych. Artysta powinien tedy że wszystkiego, co w świecie napotyka, uczynić środek dla wyrażenia swej treści podmiotowej. Malować myśli — oto zadanie sztuki. Nie chodzi tu o doskonałość formy, jako zewnętrznego wyrazu, lecz o głębokość samej myśli, wyrażanej przy pomocy najprostszych, najelementarniejszych form. Rozumiemy teraz, jaki zachodzi związek między taką subiektywną estetyką, a sztuką pierwotną, przedrafaelową. To ma być sztuka prawdziwa, bo treść subiektywna góruje w niej nad formą (Giotto, Memmi, Bellini, Perugino i t. p.); gdy przeciwnie, począwszy od Rafaela, artyści, według Ruskina, zaczęli zwracać głównie uwagę na formę, a zaniedbywali coraz bardziej treści podmiotowej, t. j. nie dawali już świadectwa swych własnych myśli i uczuć, lecz wyrzekali się ich dla zewnętrznego blasku beztreściowej formy. Tutaj wpada tedy indywidualizm w przeciwległą jednostronność, — lekceważy zupełnie formę artystyczną.

Obok prerafaelitów, nie zbrakło w Anglii i dekadentów czystej wody, jakim jest np. *Oskar Wilde*. Stanął on na czele tak zwanych *estetystów*, oddających się wyłącznie „wrażeniom artystycznym“. Chcąc w tym duchu wykazać swoją wyższość nad tłumem, oraz pogardę dla niego, Wilde przechadzał się po ulicach Londynu w fantastycznym ubiorze, z biretem na głowie i ze słonecznikiem w butonierce. Bez porównania niebezpieczniejszym, bo wielce utalentowanym, jest amerykański dekadentysta, *Walt Whitman*. Oświadcza on, iż kocha złodzieja i mordercę z równą miłością, jak pierwszego lepszego pobożnisia i moralistę. Nadto wyznaje, że jest zarówno materyalistą, jak i spirituali-

stą, stosownie do potrzeby i osobistej przyjemności. Jest również przeciwnikiem wszelkich reguł twórczości; bezwzględna bowiem nieforemność, w imię niczem nie krępowanej swobody indywidualnej, to jego jedyny ideał. Śpiewakiem zaś anarchizmu w duchu Stirnera jest młody jeszcze poeta, *J. H. Mackay*.

Powszechnie wiadomo, jakim potężnym przedstawicielem bezwzględnego indywidualizmu jest *Henryk Ibsen*. Przewyższa on swym artyzmem niewątpliwie wszystkich wymienionych dotąd indywidualistów. Okoliczność ta tłumaczy wprawdzie jego wpływ dominujący na współczesnych, lecz nie usprawiedliwia bynajmniej jego zasad. Schlebiamy to ludziom, gdy w formie artystycznej napotykać obronę tezy: „Największym obowiązkiem człowieka jest obowiązek względem siebie samego;“ ale czy teza ta jest słuszną, szczególnie w tym duchu, jak ją Ibsen w swych dramatach rozwija, to rzecz zupełnie inna. O właściwych, w gruncie anarchicznych, tendencyach tego wielkiego norweskiego poety objaśniają najlepiej jego listy, ogłoszone przez *Jerzego Brandesa*. W nich to otwarcie wyznaje, że walka o wolność osobnika polega na ciągłej opozycji przeciwko istniejącemu porządkowi; że państwo jest rzeczą zbyteczną, bo krępuje tylko jedność w swobodnym rozwoju indywidualności. I sceptycyzm ma w Ibsenie gorącego zwolennika. Kto może wiedzieć — mówi on — czy na Jowiszu dwa razy dwa nie jest pięć?

Że głośne dzisiaj na świat cały poglądy *Leona Tolstoja*, jego predylekcyą dla prostoty ludowej, przy pogardzie dla wyższego wykształcenia i nauki, wogóle dla dobytków cywilizacyi, mają również swe źródło w bezwzględnym rozwoju indywidualizmu, o tem, wobec wszystkiego, cośmy dotąd w tym względzie powiedzieli, wątpić nie można.

---

Powyższa charakterystyka indywidualizmu, stosownie do zadania naszego studyum, miała na oku wyłącznie jego objawy ujemne, patologiczne, to jest te objawy, które przyczyniły się do ostatecznego wytworzenia anarchizmu ducha. Mówiąc głównie o nich, zastrzegamy się jednak, że przez to nie mamy bynajmniej zamiaru poniżyć objawów dodatnich, wielkich, współczesnego indywidualizmu, łączących się często z tamtymi, nieraz nawet w twórczości jednego i tego samego ar-

tysty, poety, myśliciela. Nie brak tedy i w naszym czasie twórczości, wypływającej ze zdrowego indywidualizmu, godnego szczerego uznania, podziwu, a nawet uwielbienia. Ale to nie są objawy, które cieszą się najszerzym rozgłosem, które uchodzą za prawdziwe nowości chwili, za objawy nawskroś oryginalne. Za nowością zaś i oryginalnością przepada dziś większość publiczności, podniecona nerwowo przyspieszonym tętnem życia, przywykła do silnych wstrząśnień, łaknąca odmiany.

Z tem wszystkim nie zapominajmy, że nowatorstwo i oryginalność nie są jeszcze żadnym dowodem genialności, jak to wielu sądzi. Pierwszy lepszy zarozumialec, przy anarchicznym nastroju pewnych warstw społecznych, może zdobyć sobie popularność wielce oryginalnego nowatora. Prawdziwy zaś geniusz nie burzy, lecz buduje; nie szuka uznania dla swej oryginalności podkopywaniem fundamentów intelektualnej i moralnej, więc i artystycznej kultury, nie bluźni wielkim swym poprzednikom, lecz prowadzi dalej i doskonali rozpoczęte przez nich dzieło. Bez tej łączności nowych geniuszów z geniuszami przeszłości niema postępu. Nowość i oryginalność, pozbawiona tych dziejowych fundamentów, jest bańką mydlaną, rozpadającą się przy lada silniejszym powiewie świeżego powietrza.

Cały ów wszecheuropejski ruch indywidualistyczny, o którym dotąd mówiliśmy, znalazł swój teoretyczny wyraz w ojczyźnie systematów filozoficznych, w Niemczech, w tak zwanej „filozofii“ *Fryderyka Nietzschego*. Nad nią tedy, jako nad objawem, doprowadzającym do uświadomienia właściwe zasady i cele owego ruchu, będziemy musieli zastanowić się szczegółowo. Przedtem jednak zaznaczyć wypada, że *Nietzsche* nie znajdował się tylko pod wpływem zaznaczonych dotąd czynników, lecz nadto ulegał sugestjom literackim i artystycznym ze strony wydatnych przedstawicieli skrajnego indywidualizmu w swojej ojczyźnie. Do nich należeli przed innymi *Henryk Heine* i *Ryszard Wagner*.

*Heine* był w zakresie twórczości poetyckiej typowem uosobieniem owego cynizmu, który się wytworzyć musiał wskutek krytycznego poglądu na panteistyczne ubóstwianie człowieka. On sam wyznaje otwarcie tę ewolucję w swych „*Geständnisse*“. Jakże to lechtała, mówi, jego pychę osobistą ta świadomość, że on sam tu na ziemi jest Bogiem, i że niema Boga na niebie, jak twierdziła babka! A jednak wkrótce się przekonał, że heglizm jest fałszem, że człowiek jest co najwięcej „podupadłym Bogiem (ein heruntergekommener Gott)“, który powinien się udać w stan spoczynku, bo w gruncie rzeczy nic boskiego stworzyć nie może. Ale to przekonanie już mu nie wróciło wiary w żywego Boga; więc drwił sobie z Boga i z ludzi, oddając się na usłu-

gi cynizmu, który nie jest niczem innym, jeno anarchizmem dowcipnisiów, lekceważących wszystko, co podnosi ducha, co ogranicza choatyczną samowolę osobnika i wprowadza ład i porządek w jego życie i rozwój umysłowy. Nie zapominajmy, że gdy Nietzsche był młodym, Heine był jeszcze popularnym poetą, właśnie wśród młodzieży.

Bezwzględny indywidualizm Ryszarda Wagnera rozwinął się również na tle romantyzmu minionej doby. Zaczerpał on z niej zamiłowanie do fantastycznych bobaterów podań średniowiecznych, w których uosabiał mętne uczucia i myśli swego, na wskroś indywidualnego, mistycyzmu. Przejęty głęboko, nawet w życiu codziennem, sztuką aktorską, postanowił odegrać rolę proroka „sztuki przyszłości“ i dobił się uznania w tej roli wszelkimi możliwymi środkami. Przy pomocy wpływu osobistego i szkatuły równie fantastycznego, a nadto schorzałego króla, Ludwika II, udało mu się w końcu urzeczywistnić swe plany w teatrze w Beyreuth. Czem zaś jest ta Wagneroska „sztuka przyszłości“, o tem poucza nas jego książka „Das Kunstwerk der Zukunft“. Zatarcie odrębności pojedynczych sztuk, podkopanie najcenniejszych wyników długotrwałego rozwoju i kultury każdej z nich na rzecz wytworzenia samowolnego konglomeratu artystycznego—oto istota wagneryanizmu.

Nie trudno zrozumieć doniosłości wzajemnego dopełniania się i współdziałania sztuk pięknych, poparcia i podniesienia jednej przez drugą. Któżby chciał zaprzeczać uprawnieniu takiego związku? Ale w imię jasności wrażenia artystycznego domagać się należy, aby w takim związku jedna sztuka górowała nad resztą pomocniczych, królowała w ich gronie. Demokratyczna niwelizacya zaciera i tutaj charakter wyrazisty, prowadzi tylko do zamętu. W sztuce Wagnera muzyka właściwie przestaje być muzyką, poezya poezją, malarstwo malarstwem, a powstaje całość pozbawiona jednolitości, choatyczna, denerwująca, w której każda sztuka, walczy z pozostałemi o pierwszeństwo, a żadna nie jest sobą, nie rządzi, nie króluje w swem państwie.

Że Wagner nie jest poetą, choć ma pretensję do tego, o tem mało kto wątpi, ale wyda się może herezyą, szczególnie fanatycznym wagneryńczykom, zdanie, że nie stoi na wysokości samodzielnego rozwoju muzyki, jako sztuki pięknej—a jednak tak jest. Bo czyż stoi na tej wysokości muzyka, która lekceważy ściśle określoną melodyę, ten najwyższy wyraz poruszeń, nastroju uczucia, a usiłuje ją zastąpić jakąś „nieskończoną melodyą (unendliche Melodie)“, zależną wyłącznie od libretta, bez wszelkiej samoistności muzycznej? Czy stoi na tej wysokości muzyka, która wtrąca w otchłań symfonię, ten najwspanialszy

wytwór wiekowego rozwoju muzyki, jako odrębnej, wyzwolonej z pod wszelkich zewnętrznych ograniczeń, samodzielnej sztuki tonów — a opiera swą twórczość prawie wyłącznie na recytatywie, będącym najpierwotniejszą formą muzyki, skrępowaną jeszcze zupełnie w swych przejawach więzami słowa? Wytworzenie różnych czysto konwencyonalnych figur muzycznych dla oznaczenia takich konkretnych pojęć, jak np. smok, miecz, olbrzym, karzeł, służalstwo i t. p. oraz fantastyczne powikłanie tych figur, nie ratuje anachronizmu Wagnera, lecz jest tylko nowym dowodem owego bezwzględego indywidualizmu, który występuje przeciwko dobytkom wiekowej kultury, jej podstawom i wymaganiom, jedynie dlatego, aby zadosyć uczynić swym samowolnym porzywom.

Nie chcemy przez to zaprzeczyć wielkim zasługom Wagnera w kierunku instrumentacji, ani jego zręczności w przystosowaniu muzyki do treści utworu poetyckiego i w malowaniu dźwiękami sytuacji dramatycznych. Ale to wszystko są przeważnie czynniki dodatkowe, uboczne, nie dotyczące istoty muzyki, jej rysów odrębnych, jako samodzielnej sztuki pięknej. W tym właściwym zakresie muzyki Wagner nie był reformatorem, zaznaczającym prawdziwy postęp w jej rozwoju, lecz był rewolucjonistą, podrywającym dziejowe dobytki kultury artystycznej.

Ta opozycja Wagnera przeciwko ustalonym zasadom dotychczasowego rozwoju muzyki, oraz rozsiane dość licznie w jego pismach ziarna anarchizmu, nawet społecznego, wyrażające się między innymi w zdaniu, że anarchia oznacza postęp, bo daje możliwość każdemu robienia, co mu się podoba; wreszcie jego schopenhaueryzizm i arystokratyczna pogarda dla tłumu; to wszystko są czynniki, które żywo oddziaływały na Nietzschego i przyczyniły się do sformułowania jego poglądów na człowieka i życie. Wpływ ten wyraża się dobitnie w piśmie Nietzschego z r. 1872, p. t. „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“, ofiarowanem Wagnerowi i przepełnionem dowodami przesadnego ubóstwienia mistrza. To jednak nie przeszkadzało Nietzschemu w późniejszych pismach: „Der Fall Wagner“, 1888, i „Nietzsche contra Wagner“, 1889, obdarzyć swego dawnego przewodnika jak największą pogardą, równie mało uzasadnioną. Przyczyną tego była, podobno ta okoliczność, że Wagner nie pochwalał prób kompozycyjnych Nietzschego. W swej zarozumiałości on mu tego nie mógł zapomnieć.

Gdybyśmy chcieli wszechstronnie wyczerpać badania nad genezą współczesnego anarchizmu ducha, należało-by wszystkie zaznaczone dotąd objawy życia umysłowego dopełnić obrazem owych stosunków społecznych i dziejowych, które i ze swej strony przyczyniły się do anarchicznego nastroju fin de siècle. Odprowadziło-by to nas jednak zbyt daleko od naszego bezpośredniego zadania. Więc ograniczymy się tylko uwagą, że powszechna chęć używania, a zatem jak najprędzszego zubożenia się, mamonizm, ubóstwianie już nie grosza, lecz miliona, miała za skutek wyzysk, jeśli nie wszystkich przez wszystkich, to bardzo wielu; a mianowicie początkowo słabych i ubogich przez możnych i bogatych, a następnie, jako reakcja, możnych i bogatych przez śmiałych, niechętnych, przewrotnych, nikczemnych. Jeżeli do tego dodamy dwudziestoletnie panowanie nad Europą od roku 1870 polityki iście dekadencej Bismarcka, polityki, ni-by otwartej, szczerzej, a w istocie bezwstydniej, bo występującej z całą nagością w imię brutalnej siły, bez wszelkiej nawet osłony idealnym pozorem, który zawsze uchodził za konieczne ustępstwo dla wymagań sumienia powszechnego; natenczas zrozumiemy, że zasada anarchizmu „Siła przed prawem“, wygłaszana z góry, musiała obejmować coraz szersze warstwy społeczeństwa i wciskać się nawet w umysły wyższe które dotąd gromadziły się zawsze około sztandaru humanizmu, praw człowieka i braterstwa ludów!

Zobaczmy teraz, jak wszystkie te czynniki, razem wzięte, złożyły się na wytworzenie owego anarchizmu ducha, który stał się popularnym pod nazwą „filozofii“ Fryderyka Nietzschego.

III.

**Fryderyk Nietzsche, jako filozof anarchizmu.**

---

Mówiąc o anarchizmie Fryderyka Nietzschego, dla zapobieżenia wszelkim nieporozumieniom, z góry zaznaczyć winniśmy, że to, co liczni już dzisiaj zwolennicy jego nazywają jego „nauką“, lub „filozofią“, nie jest zgoła żadną nauką, ani filozofią. Gdyby się Nietzsche zdobył na jakąkolwiek naukę, gdyby był miał jakąkolwiek filozofię, nie był-by wtedy wyobrazicielem anarchizmu ducha, bo nauka, filozofia, wymagają koniecznie uznania pewnych zasad ogólnych kierowniczych, konsekwentnie rozwiniętych a to właśnie sprzeciwia się anarchizmowi, wywołuje największą jego niechęć. Jak dzikie pomysły i chaotyczne słowa dekadentów są wszystkim, tylko nie poezją; jak plamy barwne, rzucone na płótno przez impresjonistów, są wszystkim, tylko nie obrazami, zrozumiałymi dla zdrowego oka; tak również wyroczone Nietzschego, naśladowujące mądrość wschodnią, jego górnolotne frazesy i aforyzmy, wygłaszane bez wszelkiego nawet pozoru udowodnienia logicznego, bez wszelkich wyrazistych zasad, łączących je w całość umiejętną, są wszystkim, tylko nie nauką, lub filozofią.

Sąd ten nie dotyczy naturalnie pierwszych prac Nietzschego o Teokrycie, o lirykach greckich, o Dyogenesie Laërcyuszu itp. Są to prace ściśle naukowe z zakresu filologii, którym nic zarzucić nie można. Mamy tu na oku jedynie te utwory, które charakteryzują sposób myślenia Nietzschego, które stoją na wysokości—powiedzmy poprostu—jego obłąkania moralnego. A tu należy przedewszystkiem książka, co do której sam Nietzsche miał przeczucie (list z d. 1 lutego 1883), że z jej wyjściem na świat zaliczą go do obłąkanych. O tem-to samem dziele, nie grzesząc skromnością, powiedział, że jest „najgłębszą księgą, jaką ludzkość posiada“. Mówimy o jego Zaratustrze: „Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen“. 1883.

Sam tytuł tego utworu potwierdza nasz sąd o braku ścisłości myśli. Bo co to ma znaczyć: „Książka dla wszystkich i dla nikogo“? Ma to być widocznie jakiś głębokomyślny paradoks, ale prócz rażącej sprzeczności, trudno się w nim dopatrzeć jakiegoś wyraźnego sensu. Przedewszystkiem, kto pisze dla nikogo? Chyba grafoman, który pisze, aby pisać, bo czuje do tego popęd niepoohamowany, i też wcale nie pyta o to, co pisze. A co to za napis fantastyczny: „Tak mówił Zoroaster“. W każdym razie już te wyszukane zdania tytułowe nie są obietnicami ścisłej nauki, wyrazistej filozofii. Zresztą, nie wyprzedzajmy rozbioru tej „nauki“, nie dajmy zwolennikom Nietzschego, których i u nas nie brak, powodu do zarzutu, że potępiamy jego „filozofię“, jedynie na zasadzie tytułu jego głównego dzieła. Więc zajrzyjmy i do treści.

W tym jednak celu zapoznajmy się naprzód nieco bliżej z samym autorem.

Fryderyk Nietzsche urodził się dnia 15 października 1844 roku w Röcken, pod Lützen, w prowincyi saskiej Prus. Ojciec jego był pastorem, lecz go wczesnie odumarł. Pochodzenie swoje wywodził sam Nietzsche ze szlachty polskiej. Pradziad jego, Gotthelf Engelbert Nietzsche, miał być synem niejakiego Nieckiego, który, jako uczestnik w jakimś spisku politycznym, musiał około roku 1715 opuścić Polskę. Było-by rzeczą bardzo ciekawą, gdyby który z naszych historyków mógł w sposób autentyczny sprawdzić to podanie rodzinne.

Młody Fryderyk wychował się głównie pod opieką matki i siostry. Po skończeniu szkół studyował filologię klasyczną, i wczesnie bardzo, dzięki poleceniom swego profesora, Ritschla w Bonn, został sam w roku 1868 profesorem filologii w uniwersytecie w Bazylei. Z powodu nadwątłego zdrowia, szczególnie nerwowych cierpień głowy, zmuszony był w roku 1879 złożyć swój urząd i przebywał następnie to w Nizy, to w Sile Maria, to w Turynie. W ostatniem mieście stał się w roku 1889 ofiarą zupełnego obłąkania, w którem ma siebie za Boga. Od tego czasu znajduje się pod ścisłym nadzorem, to w domu obłąkanych, to w rodzinie.

Osoby, które bliżej znały Nietzschego, szczególnie jako profesora w Bazylei, świadczą, że był to człowiek w obejściu wielce delikatny, uprzejmy i skromny; czuły syn i brat, wesoły towarzysz, serdeczny dla przyjaciół. Chętnie przebywał w lepszym towarzystwie; lubił szczególnie obcować z wykształconemi kobietami. Ze względu na nie był elegantem. Latem chodził zwykle w jasnym ubraniu, i białym cylindrze. Bywał na koncertach i w teatrze. Wykłady jego odznaczały się starannem opracowaniem i wygłaszane były z wielkim spokojem,

bez przesady, lub patosu. Odczytywał je ze skryptów, elegancko oprawnych w skórę czerwona.

Oto kilka rysów charakterystycznych, znajdujących się w rażącej sprzeczności z autorską i „filozoficzną“ fizygnomią Nietzschego. Sprzeczność ta daje wiele do myślenia, wykazuje bowiem w sposób oczywisty, że zarozumiałość i pycha bez granic, oraz barbarzyńskie, a nawet poprostu krwiożercze instynkta, rozwinęły się w tym człowieku dopiero pod wpływem rozstroju nerwowego. Nie będziemy się jednak zatrzymywali nad tą smętną tragedią w życiu umysłowym Nietzschego. Jest to przedmiot raczej dla studyów psychiatrycznych, a nie dla krytyki filozoficznej. Mając atoli na myśli tę ostatnią, i uwzględniając szeroki rozgłos poglądów Nietzschego wśród zwolenników, zdrowych na umyśle, choć zapewne także bardzo zdenerwowanych, traktujemy „naukę“ jego na seryo, i poddajemy ją przedmiotowemu rozbirowi ze stanowiska logiki, ścisłej naukowości i filozofii.

---

Autorowie, którzy pisali o Nietzschem, a jest ich już liczba dość pokaźna, jak np. siostra jego, *Elżbieta Förster-Nietzsche*, która ogłosiła jego biografię, dalej: *Ola Hansson*, p. *Lou Andreas-Salomé*, *Hugo Kaatz*, *M. Zerst*, *P. Gast* (*H. Köselitz*), *R. Schellwien*, *H. Liechtenberger*, oraz krytycy: *H. Türck*, *L. Stein*, *M. Nordau*, *F. Tönnies*, *A. Riehl* i inni, dzielą piśmienniczą działalność Nietzschego na polu filozofii zazwyczaj na trzy okresy. Pierwszy bierze swój początek w roku 1872 wspomnianem wyżej entuzyastycznym pismem: „*Narodziny Tragedyi*“. W tym okresie Nietzsche znajduje się pod wpływem pesymizmu Schopenhauera i romantyzmu Wagnera; ale prądy te łączą się w nim już wtedy z szeregiem negacyj, występujących później na pierwszy plan. Do tego okresu należą także jego: „*Unzeitgemässe Betrachtungen*“, 1873 — 1876, poświęcone pamięci *Voltaire'a*. Drugi okres obejmuje pisma, mające charakter historyczno-krytycznych badań nad zasadami etyki w duchu pozytywizmu, jako to: „*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*“, 1873, 1879; „*Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*“, 1881; „*Die fröhliche Wissenschaft*“, 1882 i inne. Tu dochodzi Nietzsche do owego bezwzględne sceptycyzmu na polu etyki, który spowodował zerwanie jego więzów ducho-

wych nawet z Schopenhauerem i Wagnerem. W tym okresie znosi na grunt swojej duszy ową mierzwę moralną, albo raczej niemoralną, przy której udziale wytworzyła się w końcu jedyna dodatnia idea jego „filozofii“, idea „nadezłowieka. (Ueberschensch)“. Propagowanie tej idei z kaznodziejskiem namaszczeniem, godnem lepszej sprawy, stanowi treść jego „Zaratuustry“, 1883, i charakteryzuje trzecią epokę. Do niej należą nadto pisma, wyjaśniające bliżej ową ideę zasadniczą: „Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel zu einer Philosophie der Zukunft“, 1886, „Zur Genealogie der Moral“, 1887 i inne. Dodajmy wreszcie, że krótko przed zupełną utratą rozumu, powziął Nietzsche zamiar napisania swego „głównego dzieła filozoficznego (Hauptwerk)“, pod tytułem: „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe“. Do tego dzieła napisał jednak tylko pierwszą księgę: „Antychryst, czyli krytyka chrześcijaństwa“, wydana w zbiorze jego pism.

Nie mamy powodu śledzić obecnie stopniowego rozwoju „filozofii“ Nietzschego w zaznaczonych trzech okresach. Dla naszego celu wystarcza w zupełności przedstawienie ostatnich wyników tego rozwoju. Obejmują one to wszystko, co nadało rozgłos Nietzschemu, co się wiąże z jego imieniem, co w nim uwielbiają zwolennicy, a potępiają krytycy. A te właśnie ostateczne wyniki robią z niego typowego przedstawiciela anarchizmu ducha.

Oto dowody.

---

Uznanie prawdy i ścisłe jej odróżnienie od fałszu, oparcie pojęć i poglądów na niewątpliwych danych doświadczenia i rozumu, w przeciwstawieniu do mętnych, lub samowolnych urojeń.—oto pierwszy warunek nietylko nauki i filozofii, ale wogóle prawidłowego rozwoju umysłu, jego życia i zdrowia. Kto dla jakichkolwiek powodów tego zasadniczego warunku nie przestrzega, ten właściwie ani myśleć, ani swych myśli wygłaszać nie powinien, bo każda myśl bezpośrednio z natury swojej chce być prawdą, a każde zdanie wygłoszone chce być jej wyrazem. Bezwzględny sceptycyzm świadczy o wewnętrznej sprzeczności najprostszycy funkcji umysłu, a zatem o jego rozstroju, i jest w gruncie rzeczy stanem, wyprzedzającym samobójstwo ducha.

Taki stan umysłu ujawnia się w jednym z zasadniczych aforyzmów Nietzschego, który brzmi: „Nichts ist wahr!“

Weźmy to zdanie na seryo. Rozpatrzmy je ze stanowiska logiki, zdrowej myśli. Więc dobize: „Nic nie jest prawdą!“ A samo to zdanie, czy jest prawdą? Jeśli nią jest, — o, wtedy zamilcz na zawsze, wielki „filozofie przyszłości“, nie mów już ani słówka więcej, a szczególnie, nie pisz, nie pisz już ani jednego wiersza! Bo przecież wszystko, co wygłaszasz, podpada pod twoją własną zasadę, nie jest prawdą, jest tylko albo urojeniem, albo błagą, w każdym razie fałszem. Więc po co trudzić siebie pisaniem, a innych czytaniem? Czy to rozum? Nie, to tylko grafomania, silniejsza od rozumu, wyrwywająca się gwałtem z pod jego władzy! Lecz to wszystko już nie dla nas, którzyśmy dotąd rozumu nie stracili z tronu myśli. My nie mamy zaufania do owego Kreteńczyka, który niegdyś stanowczo twierdził, że wszyscy Kreteńczycy są kłamcami, nie wyłączając naturalnie samego siebie. Jest to prosty sofizmat.

Wśród licznych hymnów samochwalczych, Nietzsche podnosi i swój sposób pisania; ma siebie za twórcę nowej formy stylowej.—aforyzmu. „Jestem mistrzem—mówi—aforyzmu, sentencji, tych form wieczności. Dumą moją jest wypowiedzieć w dziesięciu zdaniach to, co inni wypowiadają w całych książkach, albo raczej nie to, co inni“. Zwolennicy Nietzschego wychwalają też genialność tej formy, choć jest ona w gruncie rzeczy tylko objawem rozstrzelonego umysłu, pozbawionego wewnętrznej ciągłości w rozwoju myśli. Ale przyznać można, że powyższy aforyzm: „Nic nie jest prawdą“, posiada w samej rzeczy zaletę koncentracji myśli, oraz sprzeczności z tem, co większość ludzi dotąd uznaje. W tym aforyźmie streszcza się cała teoria poznania Nietzschego. Wiele więcej o tej niezbędnej podstawie wszelkiej wogóle filozofii w „nauce“ Nietzschego powiedzieć nie możemy. Refleksya spokojna, logiczna, a szczególnie krytyka samego siebie, własnych czynności umysłowych — to wszystko są sprawy, przewyższające zdolności zderowanego osobnika. Skąd w nim miała się wytworzyć nawet świadomość tego rodzaju czynności krytycznych, a cóż dopiero wprawa w ich dokonywanie? Przecież umysł taki nie chce wcale stosować się do zasad ogólnych, poddać swoją myśl jakimkolwiek wymaganiom, służyć głosowi sumienia logicznego. To wszystko krępowało-by objawy jego samowoli, a ta stanowi właśnie istotę tego rodzaju osobników. Więc nie szukajmy u nich tego, czego nam dać nie mogą wskutek anarchicznego rozstroju składowych czynników świadomości.

Jedynie, aby pokazać, że ów aforyzm z teorii poznania nie jest przypadkowym wybrykiem, lecz charakteryzuje nastrój umysłowy

Nietzschego, dodajemy jeszcze kilka innych, równie wyrocznie wygłaszanych zdań z tego zakresu filozofii. „Po co prawda? — pyta. Dlaczego nie lepiej nieprawda, niepewność, a nawet nieuctwo (Unwissenheit?)“... „Czem-że zresztą są prawdy człowieka? Są to fałsze człowieka, niedające się zbijać“. „Wola, dążąca do prawdy, to utajona wola śmierci“. „Wypowiedzieć prawdzie posłuszeństwo, oto wolność ducha!“... „Kto wierzy w prawdę, nie jest duchem wolnym“. Bo: „Potęga i wolność ducha płyną z jego siły i nadsily (Ueberkraft), i ujawniają się w sceptycyzmie“. „Umysł, który dąży do wielkich rzeczy, niczem się nie kępuje, jest sceptykiem“... „Przekonania są więzieniami“. „Ludzie z przekonaniem nie powinni być wcale uwzględniani w sprawach, dotyczących ocen wartościowych“. „Aby mieć prawo mówienia o wartości, lub niewartości (Unwerth), trzeba patrzeć na pięćset przekonań pod sobą, i na tyleż za sobą“. Fałsz zdania jakiego nie stanowi jeszcze żadnej instancyi przeciwko niemu, bo i fałsz może być pożytecznym.

Z tem krańcowem poniewieraniem prawdy, wygłaszanem jednak, jak widzimy, z fanatycznym dogmatyzmem, a więc z bezwzględną wiarą we własną prawdę, łączy się u Nietzschego lekceważenie wszystkich myślicieli świata, którzy odważyli się mieć jakiegokolwiek „przekonania“. Sokrates jest w jego oczach zwyczajnym błaznem, od którego rozpoczyna się okres upadku greckiej filozofii. Platon, idący w jego ślady, jest nudziarzem; Arystoteles suchym systematykiem, którego omijać należy; Kartezjusz — powierzchownym gadułą; Spinoza — kuglarzem i trucicielem; Kant — kaleką umysłowym, Chińczykiem królewieckim; Schiller — trębaczem moralności; Comte — jezuitą; J. St. Mill, Darwin, Herbert Spencer są umysłami szanownymi, ale miernymi, i t. d., i t. d.

Jakie zaś Nietzsche ma pojęcie o postępach nowoczesnej nauki o tem świadczy dostatecznie, jako próbka, jego sąd o Koperniku. „Od czasów Kopernika — mówi — człowiek dostał się na pochyłość; stacza się po niej coraz prędzej z punktu środkowego na dół, w nicłość, w przeszyczące uczucie swej nicości (ins durchbohrende Gefühl seines Nichts)“. Naturalnie! Kopernik dowiódł, że świat cały nie obraca się około ziemi, a zatem, że i człowiek, jako pyłek ziemski, nie jest istotą centralną wszechbytu, lecz tylko drobnociątką jego cząstką, zależną od ustroju całości. Taka prawda nie łechce sobkostwa bezwzględnego indywidualisty, — więc precz z nią, jako z czynnikiem szkodliwym dla objawu samowoli jednostkowej! Co więcej, według Nietzschego, „cała dzisiejsza nauka przyrodnicza i nadprzyrodnicza, którą jest krytyka samego siebie, dąży do tego, aby pozbawić człowieka szacunku dla samego sie-

bie“. „Wszelka wiara w naukę jest wiarą metafizyczną, wiarą w tamten świat prawdy“. Więc precz z wszelką nauką, z nauką wogóle!

Wobec takich dowodów „nauki“, nikogo już nie zdziwi aforyzm, odsłaniający w całej nagości anarchiczną zasadę opozycyi dla opozycyi, przewrotu na wszystkich polach życia umysłowego, dla samego przewrotu. „Gdy ludzie ze mną się zgadzają, — mówi Nietzsche, — czuję zawsze, że nie muszę mieć racyi“. Z tego zaś wynika, że muszę czemprędzej zmienić swe zdanie, choćby po raz pięćsetny, aby tylko nie być w zgodzie z innymi, a szczególnie z ogółem. Jeżeli tedy wszyscy ze mną się zgadzają na to, że w danej chwili słońce świeci, że jest dzień, to, według tej logiki, odstąpię od własnego zdania i powiem: „Nie, słońce nie świeci, jest noc“! Co mi to szkodzi w ten sposób udowodnić swą indywidualną niezależność od ogółu, swoją silną, energiczną samowolę? Nazwą mnie anarchistą ducha? Tem lepiej, bo to rozniesie moje imię po całym świecie, jako mocnego umysłu. A w to mi graj!

---

Od teorii poznania Nietzschego, przejdźmy do jego metafizyki; zobaczymy, co on uznaje za byt realny, za rzeczywistość istotną.

Dla subiektywisty, jakim jest Nietzsche, bytem realnym, niewątpliwym, jest tylko jego jednostkowy byt, jego osoba, świadomość, jaźń. Z tym subiektywizmem łączy się zazwyczaj zaprzeczenie wszelkiej metafizyki, wszelkiej możności określenia istoty bytu. A jednak sam subiektywista nie może zaprzeczyć, że przynajmniej jego byt jest realnym, istotnym, w tej formie, w jakiej mu się bezpośrednio narzuca. Myśl odnosi się zawsze w ten lub inny sposób do bytu, jako swego koniecznego dopełnienia, jako swego przedmiotu, czy to będzie byt zewnętrzny, czy też byt własnej myśli, uznanej za jedyną realność. Więc nikt nigdy wyzwolić nie może swej myśli z objęć pewnych orzeczeń metafizycznych, jak nie może wyskoczyć z własnej skóry. To też najskrajniejszy nawet subiektywista ma swoją metafizykę, swój pogląd na byt, tylko subiektywistyczny.

Że Nietzsche z zasady jest przeciwnikiem metafizyki, to wynika bezpośrednio z jego sceptycyzmu. Więc wraz z licznym zastępem dekadentów filozoficznych nowszych czasów powtarza on przy lada spo-

sobności oklepane deklamacje o czczości, głupocie i bezmyślnych urojeniach nie tej lub owej błędnej, lecz wszelkiej wogóle metafizyki. Pomimo to z konieczności staje się metafizykiem, jak wszyscy zaprzeczający metafizyce. Treści zaś swych pojęć o bycie, jako umysł negacyjny, roztrójony, nie urabia naukowo, lecz czerpie mimo woli i wiedzy z mętnego źródła popularnych poglądów.

Aby mózł się przeciwstawić panującym prądom czasu na podstawie ich sumiennej krytyki, i własną myślą wyrobić sobie pogląd na świat, do tego potrzeba być umysłem bez porównania samodzielniejszym, aniżeli jest w istocie Nietzsche. Potrzeba być przede wszystkim, umysłem zdrowym, zdolnym do poważnej pracy myśli. Nietzsche zaś, jako autor, ulegał patologicznemu wzburzeniu uczucia i rozbujaniam fantazyi, a to nie są właściwości samodzielnego myśliciela. Przeciwnie, czyniło go to w najwyższym stopniu wrażliwym na wpływy zewnętrzne, i doprowadzało do przejścia się nimi w sposób dorywczy, subiektywny, pomimo pozornej, również dorywczej i samowolnej reakcyi przeciwko tym wpływom.

Pierwszym, najdonioślejszym postulatem metafizyki Nietzschego jest bezwzględny ateizm. Bezwzględność ta wyraża się w stanowczem zaprzeczeniu istnienia Boga, nawet pojętego choćby panteistycznie, jako ducha wszechświata. Podczas, gdy wielu sceptyków ogranicza ateizm jedynie przez zaznaczenie swej niewiadomości, czy Bóg jest, czy Go nie ma, Nietzsche twierdzi pozytywnie, nie tylko, że Boga nie ma, ale że nie ma w bycie wogóle żadnego czynnika, wyższego nad te czynniki, jakie działają tu na ziemi, w przyrodzie i człowieku. „Bóg — mówi — jest dziełem człowieka i jego obłąkania“. „Zmęczenie, biedne, ciemne, które nawet nie chce chcieć, stworzyło bogów i pozaświaty (Hinterwelten)“. „Tamten świat jest niebem nicości“. „Gdyby bogowie istnieli, jakże-bym wytrzymał nie być Bogiem? A zatem (!) nie ma bogów“. „Bogowie umarli!“ O jakimkolwiek, chociażby najabstrakcyjniej pojętym porządku moralnym świata, istniejącym nad, obok, lub w samym porządku fizycznym, nie może być naturalnie mowy przy takim ateizmie.

Ateizm powyższy doprowadza z konieczności do naturalizmu. Ale naturalizm Nietzschego nie opiera się znowu na żadnych ścisłych określeniach, nie przedstawia się jako konsekwentny rozwój pewnych zasad metafizycznych, lecz łączy się zupełnie doraźnie, przypadkowo, to z nauką Schopenhauera o woli, jako ostatecznej przyczynie procesu bytowego, to z pojęciami materialistycznymi, sprowadzającemi i wolę Schopenhauera do sił fizycznych, to wreszcie z teorią ewolucyi, pojmo-

Wola odgrywa w poglądach Nietzschego rolę wydatną, i to w duchu Schopenhauerowskim. Nie chcąc atoli uchodzić za zwolennika żadnej obcej filozofii, Nietzsche w ostatnim okresie swej piśmienniczej działalności starał się wykazać, że jego „dążenie (wola) do siły (Wille zur Macht)“ różni się od „woli do życia (Wille zum Leben)“ jego mistrza. Nie samozachowanie, lecz chęć objawu siły, władzy, ma stanowić istotę woli. Jest to różnica zbyt naciągana, aby mogła usprawiedliwić pretensye Nietzschego do oryginalności.

Z drugiej strony, wraz z materyalizmem, występuje Nietzsche przeciw tak zwanym „przesądom“ o istnieniu duszy, o substancji jaźni, broni determinizmu i t. p. Wprawdzie „ja“ ma dla niego znaczenie pierwszorzędne. „Uznano—mówi—świętość wyrazu *ty*, ale świętości *ja* jeszcze nie uznano“. „Jaźń twórczą, chcącą, oceniającą (das schaffende, wollende, werthende Ich)“ określa jako „miarę i wartość wszechrzeczy“. Ale dodaje, że ta jaźń „mówi tylko o ciele, i chce tylko ciała“. W innym miejscu tak się wyraża: „Jestem ciałem i duszą, — powiada dziecko. — I dlaczego nie miano-by mówić jak dziecko. Dorosły jednak i wiedzący mówi: jestem ciałem zupełnie i niczem nad to; dusza, to tylko wyraz dla oznaczenia czegoś cielesnego“. „Co nazywasz duchem, to tylko narzędzie twego ciała“. Mamy tu tedy przed sobą zupełnego materyalistę.

Darwinizm, a szczególnie walkę o byt, traktuje Nietzsche lekceważąco,—czegóż-by ten człowiek nie lekcewał? Chce ją zastąpić swą walką o siłę, władzę, i sądzi znowu, że przez to powiedział coś nowego. Pomimo to na teoryi Darwina opiera się ideał „nadczołowieka“, jako ostateczny wytwór „filozofii“ Nietzschego. Ideał ten wpada już w zakres etyki, będącej praktycznym dopełnieniem teoryi poznania i metafizyki. O ścisłym zaś związku tego ideału z naturalizmem przekonują nas bliższe wywody samego Nietzschego. I tak mówi on: „Naród jest wybiegiem natury, aby dojść do sześciu, lub siedmiu wielkich myślicieli“. Zaratustra zaś wygłasza narodowi naukę o nadczołowieku, z wymuszonym wschodnim patosem w tych słowach:

„Nauczam was nadczołowieka. Człowiek musi być przewycięzonym. Cóżście zrobili, aby go przewyciężyć? Wszystkie istoty wytworzyły dotąd coś wyższego od siebie, a wy chcecie być odpyływem tego wielkiego przyływu, i wrócić do zwierzęcia, zamiast przewyciężyć człowieka? Czem jest małpa dla człowieka? Pośmiewiskiem, lub bolesną sromotą. A tem właśnie ma być człowiek dla nadczołowieka: pośmiewiskiem, lub bolesną sromotą. Przebyliście drogę od robaka do człowieka, i pod wieloma względami jeszcze jesteście robakiem. Niegdyś byliście małpami, i teraz jeszcze człowiek bardziej jest małpą,

aniżeli jakakolwiek małpa. I najmędrszy z was jest tylko sprzecznością i mieszańcem rośliny i mary (Gespenst). Ale czyż żądam, abyście zostali marami lub roślinami? Słuchajcie, ja uczę was nadczłowieka! Nadczłowiek jest sensem ziemi (Sinn der Erde). Wola wasza niech powie: nadczłowiek *będzie* sensem ziemi! Zaklinam was, bracia, pozostaniec wiernymi ziemi, nie wiercie tym, którzy wam mówią o nadziejskich nadziejach! Są to truciele, czy o tem wiedzą, lub nie...“ „Bogowie umarli, — ja uczę was nadczłowieka“.

Ustęp ten wyjaśnia dokładnie o co właściwie idzie Nietzsche. Pragnie on wytworzenia nowego gatunku istot organicznych, wyższego od człowieka w tym samym stosunku, jak człowiek przewyższa małpę. Że zaś w tem wytworzeniu nowego gatunku istot ma na myśli przede wszystkim proces fizjologiczny, że go pojmuje naturalistycznie, o tem świadczy ciągle zastosowanie do tego procesu wyrazu „hodowanie (Züchtung)“. Jak hodowcy, dzięki prawu dziedziczności, przez dobór i łączenie osobników o różnych własnościach, wytwarzają nowe odmiany danego gatunku zwierząt, tak ma być wśród ludzi wyhodowany nadczłowiek.

Sama ta idea nadczłowieka i jego wyhodowania mogła-by mieć w gruncie rzeczy charakter niewinnej utopii. Mogli-byśmy powiedzieć, że teoria Darwina wbiła ćwiek w głowę uczonego filologa. Oszołomiony nią, wytworzył ową fantasmagoryę bez wszelkiej znajomości czynników przyrodniczych powstawania nowych gatunków istot organicznych na ziemi. W ten sposób mogli-byśmy nad tą utopią, jak i nad wieloma innymi, przejść do porządku dziennego.

Niestety, filozofia praktyczna, życiowa, Nietzschego, nie ogranicza się samem wytworzeniem utopii nadczłowieka. Dążąc do jej urzeczywistnienia, określa on bliżej owe czynniki, które, według jego zdania, od pierwotnych czasów działają w ludzkości i hodowane być winny w celu wydania nadczłowieka. A tu właśnie dokonywa się tragiczny przełom w rozwoju umysłowym Nietzschego; przełom, który z człowieka okrzesanego, członka społeczeństwa, stojącego na wyżynach kultury humanitarnej, wytworzył obrońcę krwiożerczych instynktów, skrytobójstwa i rozbojów, barbarzyńcę bez litości dla kogokolwiek, proroka gwałtów ernerńskich, odpychającego z zajądłym fanatyzmem wszelką ocenę moralną swych czynów, stojącego, jak sam mówi, na przeciwległej stronie dobrego i złego (jenseits von Gut und Böse). Zabierzmy się tedy do scharakteryzowania tej „etyki“ okrucieństwa, choćby tylko

w najwydatniejszych zarysach. Stanowi ona właściwą istotę nietzscheanizmu.

Na dalekim Wschodzie wytworzyła się w wiekach średnich, przy udziale muzułmańskiej samowoli i tyranii, kamarylla skrytobójców która, mając początkowo swe siedlisko w Kairze, rozszerzyła się z czasem po obszarach Azji pod nazwą zakonu Assasynów (Assassini). Na rozkaz przełożonych, lub przekupieni złotem, dokonywali oni zabójstw osób wskazanych, bez względu na ich stanowisko, budząc wszędzie postrach ponury. W XI i XII wieku dali się szczególnie w znaki rycerzom chrześcijańskim, walczącym o oswobodzenie grobu Zbawiciela z rąk muzułmańskich. Pod ich sztyletem padli między innymi Rajmund I, hrabia Tripoli, i Konrad z Montferratu, król jerozolimski. Hasłem tej szajki skrytobójców było zdanie: „Nic nie jest prawdą, wszystko jest dozwolone!”

Widzieliśmy wyżej, że pierwsza część tego hasła charakteryzuje teorię poznania Nietzschego; drugą zaś częścią posiłkuje się on dla określenia swej filozofii praktycznej, swej „etyki“. Z wyrazami sympatii podnosi on przedewszystkiem ową bandę zbójcecką, nazywa ją „zakonem wolnych duchów (Freigeister-Orden) par excellence“, a hasło: „Nichts ist wahr! Alles ist erlaubt!“ uznaje za wyraz swobody i niezależności umysłu, za owo „wypowiedzenie posłuszeństwa prawdzie“, które ma być warunkiem praktycznego urzeczywistnienia tej swobody.

Taka sympatya dla objawów moralnego zwyrodnienia i ich otwarta obrona powtarza się na każdym kroku w pismach Nietzschego z ostatniego okresu.

Któż nie zna z historii czynów Cezara Borgii, bratobójcy, okrutnika, który zdobywał władzę przy pomocy całego szeregu skrytobójstw, a własnymi rękoma udusił czterech sojuszników, zaproszonych do siebie na ucztę, nadto dręczył poddanych w sposób nielitościwy. Otóż ten-to wyrodek ludzkości jest uwielbianym ideałem Nietzschego, jednym z heroldów przyszłego nadezłowieka.

„Nie rozumieją — mówi — wcale dzikich zwierząt i dzikiego człowieka (das Raubthier und den Raubmenschen), np. Cezara Borgii, nie

pojmują natury ci, którzy się dopatrują jakiejś chorobliwości w tem najzdrowszem ze wszystkich zwierząt drapieżnych i roślin podzwrotnikowych. Zdaje się, że moralisci nienawidzą lasu dziewiczego i krajów podzwrotnikowych. Dlaczegoż człowiek podzwrotnikowy ma być koniecznie zdyskredytowanym? Po co? Czy na korzyść pasu umiarkowanego? Czy też na korzyść człowieka umiarkowanego? A może na korzyść miernoty?“

Więc zbrodnia, nawet nikczemne skrytobójstwa są usprawiedliwione, jako objawy siły, energii w zaspakajaniu zwierzęcych popędów!

„Sędziowie,—mówi w innem miejscu—skazujący zbrodniarzy, pozabawieni są zmysłu dla piękności ich czynów. Typ zbrodniarza jest typem silnego człowieka, tylko, że się znajduje w nieprzyjaznych warunkach... Brak mu puszcy i niebezpiecznego bytu, wśród których wszystko jest uprawnionem, co jest bronią i obroną w instynkcie silnego człowieka“. „Nienawidzę wszystkich moralistów, którzy głoszą: Nie rób tego! Wyrzecz się owego! Przewycięź siebie! Panowanie nad sobą! Moralisci, którzy wymagają, aby człowiek władał sobą, zaszczipiają w niego pewien rodzaj choroby“, bo osłabiają jego zdrowy instynkt wolności, t. j. właściwie jego bezwzględną samowolę.

Złe samo przez się dla złego pociąga schorzały umysł Nietzschego, znęcanie się nad słabym dla samego widoku obcego cierpienia sprawia mu zadowolenie. Trudno zapewne o wymowniejszy dowód zupełnego rozstroju moralnego u człowieka, z natury i wychowania humanitarnie usposobionego. „Co za uczucie przyjemności (Wohlgefühl), — woła w ekstazie okrucieństwa—wykazać bez namysłu swą siłę na bezsilnym! Co za rozkosz de faire le mal pour le plaisir de le faire! Co za uciecha w gwałcie (Vergewaltigung)“. Naturalnie, że z tego stanowiska i wojna, wzajemne mordowanie się narodów, nie uchodzi tylko za złe konieczne, ani za szkołę odwagi i męstwa, jak dowodził Moltke, ale po prostu staje się rozkoszą, jako zaspokojenie instynktów morderczych.

To wszystko stanowi jednak tylko preludium do apoteozy nadczłowieka w „nauce“ Nietzschego. Bo ten jego nadczłowiek nie jest bynajmniej wytworem kultury ludzkiej, wyrazem najwyższego rozwoju człowieka dotychczasowego, lecz jest zwrotem do barbarzyństwa, jego dzieckiem, a sam żyje jedynie uciskiem innych, bezwzględnem dręczeniem owej trzody rówieśników, ponad którą tylko gwałtem się wynosi. Owo „Wille zur Macht“ Nietzschego, ów instynkt wolności, o którym ciągle mówi, jako o czynniku, wytwarzającym nadczłowieka, nie jest niczem innym, jeno wyrazem bezwzględnej samowoli, objawiającej się nie tylko pogardą dla otoczenia, ale dzielną deptaniem tego

wszystkiego i wszystkich, co tylko deptać się daje. To też wyższość nadczołowieka ponad zwykłego śmiertelnika polega u Nietzschego jedynie na tem, że się wdrapuje na kupę trupów swych ofiar, i staje na krwią zbroczonych barkach swych niewolników.

Początkowo panowała wśród ludzi, według Nietzschego, kasta barbarzyńców, bo byli „całkowitszymi ludźmi (ganzzere Menschen)“, „a to—zdaniem jego— na każdym stopniu rozwoju znaczy, że byli całkowitszemi *bestyami*“. Bestya bowiem w człowieku, to jedyny ideał Nietzschego, owa „wspaniała (prachtvolle), na zdobycz i zwycięstwo lubieżnie czyhająca bestya“. Stanowi ona najpotężniejszy czynnik rozwoju wśród ludzi, jest głównym zarodkiem nadczołowieka. „Dokonywa ona—oto słowa tego propagatora barbarzyństwa—strasznych mordów, pożóg, zgwałceń, tortur, swawolnie, z zupełną równowagą ducha, jak gdyby to były figle studenckie“, — i na tem właśnie polega jej wyższość,—„silna bowiem, pełna natura nie bierze na seryo swych zbrodni (Unthaten)“.

Takie objawy siły, przemocy, wśród „zdrowych“ ludzi zawsze były uznawane za „dobre“, „szlachetne“, miały najwyższą wartość. To też w początkowych, zdrowych i naturalnych społeczeństwach, bezsilni, słabi, zawsze korzyli się przed silnymi, bo uznawali ich wyższość, bali się ich, widzieli w nich swych bogów i ulegali im bezwzględnie. Despota zaś, dopuszczający się gwałtu, widział w tem swoje nienaruszalne prawo, jako silnego, i znajdował pełne zadowolenie „moralne“ właśnie w poczuciu i w objawach swej siły.

Taki stan jest, według Nietzschego, jedynie naturalnym i właściwym, bo daje przewagę tym, którzy ją w istocie posiadać powinni, t. j. silnym. Są oni „panami“ tłumu, trzody, stada. Wynieśli się swą siłą ponad słabych, głupich, bezmyślnych, w krwawej z nimi walce uczynili z nich niewolników, i mają takie samo prawo władania nimi bezwzględnie, wedle swej woli i potrzeby, jak pierwszy lepszy skotarz swem bydłem; albo raczej nie jak pierwszy lepszy, lecz jak okrutny, pragnący na swem bydle wykazać swą siłę.

Oto w ogólnych zarysach geneza jedynej „moralności“, uznanej przez Nietzschego, a nazwanej przez niego „moralnością pańską“ (Herrenmoral). Bezwzględny egoizm, duma, pogarda dla trzody ludzkiej, a nawet okrucieństwo, są, według jego wyraźnych określeń, rysami charakterystycznymi prawdziwego pana. W tych rysach tkwi jego arystokratyczność (Vornehmheit); na nich opiera się prawdziwy postępek w wyhodowaniu nadczołowieka.

Reguły tej swojej pańskiej moralności wypowiada Nietzsche z właściwą sobie bezwzględnością między innymi w takich aforyzmach:

„Bądź panem“ (sei vornehm). „Bądź zawsze pierwszym, nie daj się wyprzedzić przez nikogo“. „Bądź nieustraszonym, a strasznym“. „Bądź bez troski, szyderezym, gwałtownym! Mądrość tego wymaga; jest ona kobietą; kocha zawsze tylko bojownika!“ „Wola twoja niech będzie twojem prawem“. „Kto ci złorzeczy, tego nie błogosław, lecz złorzecz mu!“ „Słabi niech giną“. „Kto chce być twórcą, musi być niszczy-cielem“. „O wolo moja,—modli się do siebie Zaratustra,—bądź nieubłaga-ną w zwycięstwie, gotową do niszczenia w zwycięstwie!“

Przy zastosowaniu tych „wzniosłych“ zasad do życia społeczne-go, dowodzi Nietzsche, że przyszłość ludzkości spoczywa jedynie w ręku arystokracji, ale takiej, która rozumie, że jest powołana do despo-tycznego panowania nad hołotą zwykłych śmiertelników. Wyższe wy-chowanie powinno być wyłącznie przywilejem kasty arystokratycznej. Demokracja współczesna przedstawia mu się jako zezwierzęcone sta-do (Heerdenverthierung), które zastąpić należy tyranią. Robotnik musi znowu zostać niewolnikiem, jakim był za błogich czasów panowania pańskiej moralności, bo inaczej pan przestał-by być panem, nie było-by komu pracować za niego, a nadto, nie miał-by na kim objawiać swej władzy bezwzględnej!

Tylko przy wprowadzeniu w życie takich zasad,—a wprowadzo-ne one być muszą, choćby przemocą,—można się spodziewać, według Nietzschego, w przyszłości, narodzin nadczołowieka wśród ludzi. Ale nie narodzi się on z jakiego filisterskiego małżeństwa, bo pan małżeń-stwa nie zna, dla niego małżeństwo jest ograniczeniem samowoli w sto-sunku do kobiet, które, jako słabsze, jemu naturalnie bezwzględnie ulegać winny. Małżeństwo jest tylko „deprawacją“ naturalnego konku-binatu. Pan prawdziwy jest rozwiązłym, nie daje się uwieść przez „oszczerców zmysłowości“. To też tylko w swobodnym popędzie prawdziwy pan spłodzi nadczołowieka!

Przeciwko tej-to „pańskiej moralności“, która niegdyś wszech-władnie panowała, i jako jedynie uprawniona, zawsze panować winna, dokonano, według Nietzschego, krnąbrnej rewolucyi wśród narodu izraelskiego. Niewolnicy podli, nikczemni, w bezsilności swojej, nie mogli, naturalnie, przemódz swych panów siłą i stać się sami panami, więc jęli się podstępu, próbowali „moralnie“ przewyciężyć silnych, stojących na wysokości, panów, zemścić się na nich „idealnie“. Głosili tedy na cały świat naukę, że przemoc jest „złem“, a brak siły „do-brem“, że wartość prawdziwa człowieka nie zależy od objawu woli do władzy, lecz przeciwnie, od miłości i współczucia, naturalnie, dla słabych, dręczonych, to znaczy, dla niewolników. Swoją nikczemną bez-

silność wynieśli do godności „cnoty“, a „przestępstwem“ nazwali wszelki objaw zdrowej siły, odwagi, męstwa, „pańskości“.

W ten sposób powstała „moralność niewolników, czy niewolnicza (Sklavenmoral)“, jako przeciwstawność do „moralności panów“. Chrześcijaństwo ma być ostatecznym i najprzewrotniejszym wyrazem tej rewolucyjnej moralności podłych niewolników, „słabych na duchu“. Spowodowało ono „odstępstwo od bestyjalności (Abfall von der Bestialität)“, na której przecież, jak widzieliśmy, polega prawdziwa wartość człowieka. Chce ono „zbawić“ słabych od przemocy silnych, i przestacza w tym celu wszelkie naturalne wartości w ocenie ludzi. Broni ono tego, co jest przeciwne zmysłom, instyktowi, naturze, zwierzęcości człowieka, a więc głosi jedynie ideały przeciwnyciowe (lebensfeindliche Ideale).

Najgorszym złem ma być, według Nietzschego, ta okoliczność, że chrześcijaństwo zaszczerpiło swą demokratyczną naukę o miłości i miłosierdziu dla słabych i schorzałych nawet wśród panów. Przez to przyczyniło się ono do zupełnego zwyrodnienia ludzkości. Prawdziwa moralność, moralność naturalna, zdrowa, silna, moralność panów upadła, a zwyciężyła moralność niewolników. „Nienawiść, okrucieństwo, żądza prześladowania, napaści, odmiany, niszczenie“, — te instynkta pańskie, te objawy żywotności, poddano pod sąd tak zwanego „sumienia“, potępiono jako „złe“, a wyniesiono na piedestał etyki chrześcijańskiej słabość, bezsilność. Ale pan, który dziś jeszcze, po objawieniu pańskiej ewangelii Nietzschego, daje włożyć na siebie te więzy „sumienia“, który swój zdrowy popęd do dręczenia innych zwraca w sposób chorobliwy ku samemu sobie i sam się dręczy w imię „złego sumienia“, jest pro prostu tylko głupcem (ein Narr).

Nienawiść Nietzschego przeciwko chrześcijaństwu nie zna granic, przybiera pro prostu charakter bezrozumnego fanatyzmu. Chrześcijaństwo jest, według niego, „objawem wielkiego, najgłębszego zepsucia (grosse innerlichste Verdorbenheit)“, „nieśmiertelną hańbą ludzkości (Schandfleck der Menschheit)“. Zatrulo ono zdrową krew człowieka. Z nadętą pychą jedyne go dziś przedstawiciela „niezależnej“ moralności, nazywa sam siebie antychrystem i antimoralistą (Antichrist und Immoralist). Zadanie jego, jego wielka missya, uosobiona w Zaratustrze, ma polegać na dokonaniu zupełnego przewrotu w zakresie etyki, na przeistoczeniu zaszczerpionej przez chrześcijaństwo oceny moralnej czynów ludzkich, na „przewartościowaniu wszelkich dotychczasowych wartości (Umwertung aller Werthe)“. Jeżeli dotąd mówiono w etyce o obowiązkach i sumieniu, to w przyszłości należy wykazać, że są to przesady, że siła i samowola człowieka niczem nie powinny być krepowane. Co dotąd uznano za dobre, prawe, szla-

chetne, wzniosłe, więc miłość dla bliźnich, miłosierdzie dla cierpiących, współczucie dla dręczonych, poświęcenie dla wszystkich, to uznać w przyszłości należy za złe, nikczemne, podle. Odwrotnie, to, na co niewolnicze pokolenie spogląda ze wstrętem, a więc objawy siły, gwałtu, okrucieństwa, pańskiej samowoli, krwawego despotyzmu, to należy podnieść, jako jedyne zawiązki postępu, zdolne wydać „wyższego“ człowieka, męża przyszłości, „pojutrze“.

Widzimy z powyższego, że aforyzm: „Wszystko jest dozwolone“, nie jest dla Nietzschego czczym frazesem, ale prawdą bezwzględną, niedopuszczającą żadnych wyjątków. Całej zgrozy atoli tych swoich nauk biedny Nietzsche nie pojmował. W swym cyniźmie nazywa on zasadę, głoszącą gwałt i mord wśród ludzi „wesołą nauką (fröhliche Wissenschaft)“. Nic nie jest prawdą, ale zdanie, że wszystko jest dozwolone, to ma być najwyższą, najniewątплиwszą, a przytem „wesołą“ prawdą! Tak jest, wesoła to prawda! Zapowiada ona orgie anarchizmu, tańce zbójów ze sztyletami, zboczonymi krwią serdeczną ludzkością! Tu już żadna logika, a tem bardziej etyka nie może rozgrzeszyć proroka takiej „nauki“, ani jego równie przewrotnych, jak bezmyślnych, zwolenników! Uczynić to może jedynie, — patologia! Ona też jedynie wobec takich smutnych zbroczeń uśmierza uczucie oburzenia i zamienia je na politowanie!

Zbytecznym było-by zapewne zbijać szczegółowo powyższą „filozofię“ Nietzschego na podstawie wszechstronnego rozbioru jej treści. Wykazanie jej fałszów zasadniczych, jej sprzeczności z wszelką krytyką naukową, z historią kultury ludzkiej, z psychologią i z najprostszymi wymaganiami porządku społecznego, — nie przedstawia chyba trudności. Ale czyż potrzeba widzącym dowodzić, że czarne jest czarnem, a białe białem? Czy warto rozwodzić się nad tem, co jest oczywistem? A jednak znalazł się u nas zwolennik Nietzschego, zarzucający jego przeciwnikom, że zadawałają się prostem przedstawieniem jego poglądów, nie zbijając ich „naukowo“. To też przy wzmiance o tym zwolenniku, nadarzy się poniżej sposobność i do kilku uwag krytycznych. Tu zaznaczymy tylko jeszcze co do Nietzschego, że skupia on w sobie wszystkie składowe czynniki anarchizmu ducha, staje się jego najpełniejszym wyrazem. Przejął się on zarówno panteistycznym ubóstwieniem człowieka, jak i zaprzeczeniem zasadniczej różnicy między duszą i ciałem z jednej strony, a dobrem i złem z drugiej, w duchu materyalizmu. Ze sceptycyzmem, lekceważącym prawdę i naukę, łączy pogardę pessimistów dla wszystkich wyższych dążeń rodu ludzkiego. Za przykładem Stirnera widzi w brutalnej sile osobnika jedyny czynnik rozwoju, a skrytobójstwa i assasynów dają mu pochop do wynoszenia krwiożerczych instynktów. W kulcie zmysłowych popędów walczy

o pierwszeństwo z dekadentami, przypominając nieraz, prawie dosłownie, Baudelaire'a, Huysmansa, Barrès'a i innych. Swą „moralność pańską“, apoteozę gwałtu i ciemnienia ludu przejął żywcem od junkrów pruskich, a Bismarckowi zawdzięcza bezwzględną obronę zasady: „Siła przed prawem“. Nad tem wszystkim unosi się jedyna idea, charakteryzująca Nietzschego, choć i ona opiera się na darwinizmie, idea przyszej bestyi—nadezłowieka, tego wcielenia rozuzdanej anarchii ducha.

#### IV.

### Nasz bezwzględny indywidualizm.

Jeden z naszych młodszych filozofów, wysoce uzdolniony i bardzo ruchliwy, znany lepiej u obcych, niż u nas, gdyż dla nich pisze znakomite dzieła, a nas darzy dotąd tylko rozprawami i artykułkami, głosi od pewnego czasu zdanie, jakoby naród polski był par excellence przedstawicielem indywidualizmu, i to nie owego indywidualizmu Leibnitsa, który jednoczy monady osobnicze w całokształt ogólny przy pomocy z góry ustanowionej harmonii (harmonia praestabilita), lecz indywidualizmu bezwzględnego, uznającego jednostkę za jedyny czynnik bytu i życia, bez żadnych współczynników uniwersalnych, działających czy to w samej jednostce, czy to poza nią w świecie. Starodawne *liberum veto*, instytucya konfederacyi, nie wyłączając targowicy, panowanie prywaty, i inne, tym podobne, objawy, zdają się na pierwszy pozór potwierdzać tę historyozoficzną zasadę. Przy bliższem atoli rozpatrzeniu rzeczy, nie trudno się przekonać, że mamy tu do czynienia z prostem przeniesieniem subiektywnej doktryny myśliciela na ogół, bez należytego uwzględnienia odnośnych faktycznych danych. Ponieważ kwestya ta łączy się bezpośrednio z charakterystyką współczesnych prądów indywidualistycznych w naszym życiu umysłowem, więc dotykamy jej choć w kilku słowach.

Indywidualizm i uniwersalizm są równie konieczne składniki wszelkiego wogóle ustroju. Przekonałiśmy się o tem na wstępie niniejszego studyum (rozdział I). To też w każdym narodzie, jako w żywym organizmie, rozwijającym się dziejowo, oba te czynniki wciąż się objawiają. A chociaż w danej chwili może górować jeden z tych czynników nad drugim, to jednak sam proces życiowy wywołuje zawsze znowu reakcyę na korzyść czynnika, przyduszonego w swem działaniu. Ta dążność do wyrównania zasadniczych funkcyj organizmu jest głównym objawem jego żywotności i podstawą jego dalszego, prawidłowego rozwoju.

Już z tego okazuje się, że jest rzeczą wielce ryzykowną oprzeć rysi charakterystyczne jakiegokolwiek narodu na bezwzględnem górowaniu jednej lub drugiej z równie koniecznych funkcyj ustroju, więc i życia umysłowego. To też obok zaznaczonych powyżej faktów, świadczących o jednostronnym rozwoju indywidualizmu u nas,—nie brak dowodów zdrowej a silnej reakcyi przeciwko nim w imię dobra ogólnego i jego potrzeb. Czy Skarga i cały szereg wielkich obywateli, przeciwstawiających się samowoli indywidualnej, prywatnie, nie dowodzą takiej życiowej reakcyi? A czyż oni nie reprezentują również ducha narodu? Zresztą, czyż zaznaczone objawy indywidualizmu są właściwością Polaków, w przeciwstawieniu do innych narodów? Czy brak było tego rodzaju objawów u Anglików, Francuzów, Niemców, Włochów, Hiszpanów? Czy u nich nie było przewrotów, rewolucyj różnego rodzaju na korzyść rozszerzenia praw indywidualnych?

Gdyby się nawet okazało, że w dawnej Rzeczypospolitej polskiej panował większy chaos społeczny, niż w innych krajach,—czemu, niestety, trudno zaprzeczyć,—to w tem nie objawia się charakter narodowy, lecz to jest w danym wypadku skutkiem innych, przeważnie zewnętrznych przyczyn, a głównie ciągłych wojen z napastnikami, szczególnie z Tatarami i Turkami, przy braku naturalnych granic państwa. Wojny te osłabiały proces konsolidacyi różnych warstw narodu; wstrzymywały rozwój owego zmysłu organizacyjnego, który u innych narodów doprowadzał do silnych formacyj państwowych, bardziej wytrzymałych zarówno na wewnętrzne zaburzenia, jak i na walkę z nieprzyjaciółmi. Skutki zaś, spowodowane przez takie warunki bytu i życia, nie dają jeszcze dostatecznego pojęcia o istotnym charakterze narodu. Oddziaływają one niewątpliwie na jego duszę, ale oddziaływanie to pociąga za sobą często reakcyę w kierunku odwrotnym, wywołując nowy zupełnie nastrój psychiczny. To właśnie miało miejsce i w danym wypadku. Wysoki rozwój poczucia społecznego, ograniczający sobkowsstwo jednoski na rzecz ogółu, jest najlepszym dowodem faktycznym

takiej reakcyi, i świadczy wymownie o tem, że bezwzględny, samowolny indywidualizm nie jest bynajmniej stałym rysem charakteru.

Na poparcie powyższego zdania powołano się także na „Improvizacyę“, w której wielki poeta swoją osobę przeciwstawia samemu Bogu, walcząc z nim, jak z równym. Ale czyż inne narody nie miały również geniuszów o sile Tytana, z aspiracyami Prometeusza? Zresztą, czyż ta zuchwała przeciwstawność jednostki względem Istoty Najwyższej, wszystko obejmującej, jest u Mickiewicza nastrojem stałym, mogącym uchodzić za wyraz typu narodowego? Bynajmniej! korzy się on znowu nieraz słowem i czynem z głęboką pokorą przed szczerze wyznawanym Bogiem. Kto zaś mógł o sobie powiedzieć: „Jestem milion“, kto żył i czuł za milion, ten nie błdził po manowcach indywidualnego sóbkowstwa!

Jakby dla potwierdzenia owego zdania o naszym bezwzględnym indywidualizmie, niektórzy niemieccy krytycy (L. Stein, F. Tönnies), wyjaśniali anarchizm Nietzschego jego słowiańskiem pochodzeniem. Ma to być objaw atawizmu, wskrzeszenia samowoli panów i szlachty, jedyne go wydatnego czynnika wśród chaosu stosunków społecznych dawnej Polski. Przy takim jednak stosowaniu teorii dziedziczności, można wszystko ze wszystkiego wyprowadzać. Tymczasem, gdyby szło o wynalezienie modelu dla „pańskiej moralności“ Nietzschego, nie potrzeba go szukać w dalekiej przeszłości,—jest nim pierwszy lepszy junkier pruski, przechadzający się po ulicach Berlina, z zadartym nosem i wypchanym biustem! — Przyjmując zaś myśl filozoficzną za pewien objaw charakteru narodowego, natenczas wiadomą jest rzeczą, że filozofia polska nie wydała ani metafizyki, ani etyki indywidualizmu. Typem tego kierunku myśli jest monadologia Leibniza, a głównymi jego przedstawicielami w nowszych czasach są Herbart, Lotze, Teichmüller i liczni ich zwolennicy. Przeciwnie, nasi filozofowie, a szczególnie ci, którzy najsilniej występowali z aspiracyami narodowemi, jak Trentowski, Libelt i Cieszkowski, byli uniwersalistami.

Rozumiemy dobrze, że każdy myśliciel pragnie osnuć swój pogląd na szerszem tle narodowem. Ale tła takiego nie można samodzielnie stwarzać, lecz musi ono być danem faktycznie, a określić je można tylko na podstawie głębszego wniknięcia w dzieje swojskiej myśli. Najdziwniejszą zaś jest rzeczą odszukiwanie takiego tła przez bezwzględnego indywidualistę, który, uznając w zasadzie zupełną samoistność jednostki, powinien-by się zadawała własnym zdaniem, bez powiązania go z jakąkolwiek tradycją.

Rozwój współczesnego anarchizmu ducha na naszej niwie stwierdza w sposób dobitny zdanie, że nie jesteśmy bardziej indywidualistami, niż którykolwiek z innych narodów cywilizowanych; przeciwnie, że jesteśmy mniej pochopni do bezwzględności w tym kierunku z powodu odmiennych warunków naszego życia społecznego. Idea ogółu ma tu znaczenie zbyt doniosłe, poczucie łączności z tym ogółem i jego dziejami, oraz obowiązku względem niego, jest zbyt głębokie, aby zasiew bezwzględnego indywidualizmu, zaniesiony z Zachodu, mógł zapuścić głębsze korzenie na naszym gruncie. Chętnym się wprawdzie nieraz, że jesteśmy Francuzami północy; to też za ich przykładem ulegamy chętnie porywom temperamentu, wogóle subiektywizmowi. Pragniemy przytem stanąć pod każdym względem na wysokości najnowszego „postępu“. Więć nie dziw, że wszystkie wydatniejsze prądy czasu znajdują u nas bądź zdolnych przedstawicieli, bądź miernych naśladowców. Dla „nowinek“ mieliśmy zawsze słabość wielką, jak wszystkie narody, nie stojące jeszcze pod względem umysłowym na wyżynach męskiej dojrzałości. Ale i wśród najskrajniejszych przedstawicieli „modernizmu“ w zakresie sztuki, literatury i filozofii u nas spotykamy takich, którzy nie mogą się bezwzględnie wyłamać z pod działania zaznaczonych warunków życia społecznego. Zawsze i wśród nich pewne wyższe, ogólniejsze ideały ograniczają rozwój jednostronnego indywidualizmu, łagodzą wybuchy samowolnej anarchii ducha, często nawet kosztem logicznej konsekwencji własnych zasad. I w tej sferze więcej jest u nas Połanieckich, niż Bukackich, albo też Płoszowskich, więcej takich, którzy, pomimo swych pierwotnych, negacyjnych zapatrywań, skłaniają się jednak w końcu do panujących ideałów i szanują je, aniżeli zakorzenionych dekadentów „bez dogmatu“.

Na ten rozwój jednostronnego indywidualizmu, wpadającego jednak tylko wyjątkowo w zupełny anarchizm ducha à la Nietzsche, złożyły się u nas te same czynniki, jakie powyżej (rozdział II) zaznaczyliśmy w życiu umysłowym innych narodów, z tą tylko różnicą, że czynniki te ujawniły się u nas w sposób bez porównania skromniejszy. Z heglizmu nie wywiązał się tak wyraźnie homoteizm, t. j. ubóstwienie człowieka, jak w Niemczech, ale czynnik ten wkraść się do świadomości wielu przy pomocy materyalizmu i pozytywizmu, wskutek zaprzeczenia wszelkiego wyższego porządku rzeczy ponad fizyczny. Zwolennicy naturalizmu uznali tedy i u nas człowieka za najwyższy objaw wszechbytu. Pessimizm zaś, łącząc się z tym poglądem, stał się i u nas szkołą

lekceważenia wszystkiego i wszystkich; podobnie przy jego udziale wysunęła się jednostka, jaźń osobnicza, jej bóle i żądze, na pierwszy plan, gdyż żadnych wyższych celów życia z tego stanowiska nie uznawano. Wreszcie ponętny przykład rozgłośnych dekadentów w rodzaju Baudelaire'a i Nietzschego dokonał dzieła! I oto powstał i w naszym zaścianku wędrowny teatrzyk ze sceną, na której aktorzy o bardzo różnym uzdolnieniu przedstawiali w miniaturowych rozmiarach wielkie orgie europejskiej anarchii ducha!

Mając na oku scharakteryzować refleks tego prądu na naszej arenie w kilku tylko zarysach, z góry zastrzegam, że nie wymienię imienia żadnego z jego zołenników u nas. Idzie mi o rzecz, a nie o osoby.

Bezwzględny indywidualizm rozpoczął u nas swój taniec przed piętnastu laty na polu krytyki artystycznej. Było to pole najdogodniejsze do tego rodzaju objawów. Potrzeba tylko było wygłosić starodawną zasadę: de gustibus non est disputandum, skierować swój młynek na wiatr francuski, wymyślać na wszystko i wszystkich, i wreszcie pleść, co się żywnie podoba o sztuce i krytyce u nas, o pięknie i estetyce.

Uczyliń to pierwszy jeden z młodszych naówczas artystów naszych. Przygotował on bombę, napchaną frazesami o indywidualizmie w sztuce, zaczerpanemi żywcem z Vérona, dodał szereg uwag technicznych, które wyczytał w pięknej książce Brückego, zaopatrzył to wszystko we własną już bawelnę strzelniczą niepohamowanego temperamentu, — i oto, dla wywołania huk z błyskotliwym fajerwerkiem niczego więcej nie potrzeba było, jak rzucić tę bombę na brucek warszawski. Gdy się to stało, należało tylko w dalszym toku tej pyrotechniki wygłosić z dumą światu, że odłamy bomby zabiły na śmierć nie tylko skromnych estetyków, przeciwstawiających się samowoli indywidualnej, ale i naszych pierwszorzędných przedstawicieli „wielkiej“ sztuki, z Matejką, Siemiradzkiem i Gersonem na czele, oraz, że ciężko rannymi od bomby legli na placu: Brandt, Fałat, Kowalski, Czachórski i wielu innych, którzy się odważyli zanieść protest publiczny przeciwko wybrykom swego kolegi. W ten sposób bez trudu i wielkiego zachodu obchodzono tryumfalnie zwycięstwo anarchii artystycznej u nas. Estetykę i historię sztuki, wszelkie wogóle zasady, krępujące samowolę twórczą je-

dnostki, złożono uroczyscie do grobu, jako rupiecie, wstrętne prawdziwemu artyście!

Od tej pory każdy artysta miał prawo „tworzyć“, co mu się tylko podoba, nie pytając o żadne wymagania estetyki, o żadne piękno w sztuce, co więcej, nie pytając nawet o to, czy się utwory jego komukolwiek podobają, aby się tylko jemu samemu podobały, aby jego indywidualność znajdowała zadowolenie w ich wydaniu na świat, w artystycznym upuście. Zwolennik anarchii artystycznej stanowczo wyrzekł: „Zastrzegam się, że jest dla mnie absolutnie wszystko jedno, jakie kto temata obiera do swoich obrazów“, — i na tem koniec. Od tego dyktatorskiego wyroku niema apellacyi. Temata są tylko dla „tłumu“. „Dla niego są i piękne tytuły, i rozdzierające dramata, i wstrząsające sytuacje“. Ale „nie należy ufać sądom tłumu o dziełach sztuki“. „Dlaczego śmierć jakiegoś hetmana ma być straszniejszą od śmierci szewca?“ „Chłop, rozpaczający nad stratą wołu, obywatel, rozpaczający nad upadkiem kraju, będą się różnili w obrazie nie wskutek różnicy straty i jej znaczenia dla reszty ludzi, tylko wskutek indywidualnej różnicy cech zewnętrznych, dodatkowych, ubioru, otoczenia, typu“. „Czy to będzie Zamoyski pod Byczyną, czy Kaśka zbierająca rzepe, nie przybędzie ani w pierwszym, ani w drugim wypadku ani jednego polysku, ani jednego cienia, albo refleksu, jeżeli oboje będą o tej samej porze dnia oglądani“. „Dlaczego Paweł i Gaweł, podbijający sobie oczy o posiadanie starego, domowego siennika, są mniej wzniośli od dwóch wielkich grup ludzi, wydzierających sobie temiz brutalnymi siłami posiadanie szmata ziemi? Ciasna estetyka odpowiada równie ciasnej etyce!“

Zwolennik anarchizmu estetycznego zapomniał rozszerzyć swe pytania, więc je dopełniamy. Co za różnica między „Panem Tadeuszem“ Mickiewicza, a dowcipnym czterowierszem z „Muchy“? Żadna, byle-by technika wierszowania była dobrą. Temat, rozmiary i tym podobne „dodatki“, pozbawione są wszelkiej doniosłości w utworze artystycznym! Więc stawiajmy pomniki „Musze“!

I któż-by po takich hucznych wystrzałach, po takich donośnych argumentach, śmiał jeszcze u nas bronić „wielkiej“ sztuki, rozprawiać o „malarstwie historycznym“?

Według Vérona i technika nie powinna być krępowana przez żadne reguły. Wskutek tego napada on na wszelkie uczelnie artystyczne, a szczególnie na *Ecole des beaux arts* i Cabanela. Naturalnie, że trzeba iść i w tym względzie w jego ślady, więc burzyć działalność Akademii sztuk pięknych w Krakowie i nie zostawić suchej nitki na jej kierowniku, Matejce. W żalości głębokiej rozdziera tedy swe szaty obrońca anarchii artystycznej i woła w niebogłoso, że Matejko ogranicza twórczość samorodnych talentów, wdraża swych uczni w bezmyślną

rutynę, przyucza do naśladownictwa, choć sam „nie wprowadził do sztuki nic takiego, coby miało rację dalszego rozwijania się i życia“; obrazy bowiem jego „nie wytrzymują żadnej krytyki“. Więc precz z nim, i dalej zatruwać, jak można, życie wielkiego mistrza sztuki historycznej u nas! Po co się dał wynieść przez estetyków, „szynkujących ideałami“, na stanowisko wydatne; po co uwierzył im, że jest wielkim, skoro maluje tylko temata popularne wprawdzie, lecz niemające w sztuce żadnego znaczenia!

W ten sposób rozstrój zupełny wcisnął się w naszą krytykę artystyczną, i zrobił z niej arenę indywidualnej samowoli. Już dzisiaj słyszemy z katedry publicznej głosy, że nikt nie ma prawa sądzić o dziele sztuki, prócz samego artysty. Tłum publiczności oraz krytyków powinien podziwiać jego utwory takimi, jakimi są, ale go nie obrażać swemi sądami estetycznemi. Wszystko, co tworzy „artysta“, musi być uznane za dobre i piękne, choćby go tłum nie rozumiał, choćby w nim nie budził upodobania!

Korzystali sownie nasi artyści z tej nowej teorii, pozbyli się kłopotu o wybór tematów i ich rozwinięcie, i tworzyli malowidła, które, dzięki swej indywidualnej oryginalności, im się tylko, a zresztą nikomu nie podobały. Tu rzucono na płótno jajecznicę, tam malowano szpinaikiem. Tu drażniono oko pstrym konglomeratem plam, lub nawet punkcików barwnych, tam pogrążono wszystko w czarność nieprzenikliwą. Gdzie światło wytwarza delikatne przejścia i łączy harmonijnie swe efekta barwne, tam, jakby na przekór, zaznaczono kontury grubemi kresami. Gdzie zaś w naturze występuje na jaw wyrazistość linii i kształtów, tam lubowano się w mglistem pogmatwaniu światła i cieniów. Tu namalowano z wielkim arcyzmem, ale na tle ordynarnem, twarz znakomitego męża, a ubranie zaznaczono w kilku czarnych kresach, rzuconych z niechęcią, wyglądających jakby strzępy łachmanów. Gdzieindziej znowu portret, pełen charakteru, lub obrazek udatny zeszepeciono niezrozumiałym fioletowym odcieniem. Tu wykonano z dziecinnym archaizmem mdłe i płaskie twarze to aniołków, to świętych, dodano im kształty, pozbawione plastyki, cieniowania; tam znowu rozbijała fantazya wytwarza dziwadła, nie tylko bez myśli przewodniej, ale i bez wszelkiego prawdopodobieństwa. Wszędzie panuje w tem kole indywidualistów samowola, idąca naumyślnie przeciwko wszystkiemu, co natura i sztuka dotąd wytwarzały! Niema dziwactwa, na któreby się „moderniści“ nie zdobyli, aby tylko wykazać swą oryginalność przed „tłumem“, a zręczność swoją przed „znawcami“, to jest przed skromnem kółkiem współników sekty.

Wyznać wprawdzie należy, że pomimo takich dziwactw, sztuka nasza wogóle jeszcze się trzyma na wyżynach. Ale gdyby dalej miała

postępować w kierunku samowoli indywidualnej, obawiać się można, że przy braku wzniosłych kierowniczych ideałów, wyrosłych na gruncie bądź ogólnie ludzkich, bądź swojskich aspiracji, zaczną z czasem upadać i skarłowacieje zupełnie. Nie mamy zbyt wielkich zasobów twórczości w sobie, abyśmy mogli za przykładem innych, duchowo bogatszych narodów, trwonić nasze siły na zdawkową monetę trywialnych oryginalneści!

Nasza literatura nadobna ulega naturalnie również wpływowi dekadentyzmu. Nie są to wszakże wpływy stanowcze, nie zmieniły też dotąd głównego charakteru naszej twórczości. Negacja anarchiczna, z zewnątrz narzucona, nie zdołała osłabić ani blasku, bijącego ze wspólniały, czysto rodzimych powieści historycznych Sienkiewicza, ani wielkich, przewodnich idei społecznych i cywilizacyjnych, wplatanych w inne jego utwory. Takież idee, rozwinięte na tle swojskiego życia, a podnoszące swą dodatnią potęgą powieści Jeża, Prusa, Orzeszkowej, Junoszy i wielu innych beletrystów ostatniej doby, oraz liryka głębokomyślna Asnyka, unosząca się i na skrwawionych skrzydłach w krainę ideału, nie przestały działać na umysły i serca, pomimo owych prądów ujemnych. Z tem wszystkim nie brakło u nas i na tem polu licznych objawów sobkowstwa, samowoli, bezwzględного indywidualizmu, graniczącego z zupełną anarchią ducha.

Jako przygręwkę do tego niezadowolenia sobą tylko zajętej jednostki ze wszystkiego, co ją w czemkolwiek ogranicza, a więc przede wszystkim z całej ludzkości, uważać można narzekania jednego ze zgasłych dziś już poetów, autora charakterystycznych utworów: „Bez Boga“ i „Don Juana“. Woła on:

Ludzka komedyo, na scenie świata  
Czterdzieści wieków grana bez przerwy,  
Jakżeż ty strasznie rozstrajasz nerwy  
Tym, którym dusza nad błoto wzlata!

Właściwy dekadentyzm, idący wyraźnie w ślady Baudelaire'a i Nietzschego, ich kultu zmysłowości i sobkowstwa, jest u nas plodem

ostatniej chwili. Głównym jego przedstawicielem jest poeta, pełen temperamentu i bujnej wyobraźni, który puścił wodze swej samowoli szczególnie w utworach niemieckich: „Wigilie“ i „Dzieci szatana“.

Erotomania zdenerwowanego osobnika jest duszą pierwszego z tych utworów. „Ze wszystkich ram moich obrazów — mówi autor — wynurza się kobieta, kosmiczna wola świata, matka wszechrzeczy, władczyni“. „Ja cię kocham,—woła w ekstazie—jako mój artyzm w barwach, tonach i słowach; ja cię kocham, jak moją nieskończoną przeszłość; ja cię kocham, jako zapach mej ziemi rodzinnej, jako mej świątyni mistyczne odurzenie, ale nadewszystko kocham cię, jako moją wszechświatową tęsknotę bolesną, jako najwyższy objaw mej żywotności w najstraszniejszym cierpieniu, w mem wyczerpaniu, w mej niemocy“. Wśród licznych uosobień tej miłości, nie brak, naturalnie, babilońskiej Mylitty. Ale nad wszystkie kocha „matkę własnej duszy“, będącą według niego zarazem i jego dzieckiem. On ją „wykarmił piersiami macierzystymi własnego mózgu“ („piersi mózgu“—co za „indywidualny“ obraz!), sam się zaś znowu przy jej piersiach wykarmił. „Ty matko mej duszy, ty moje dziecko!“ Oto misterya erotomanii, których zwykły śmiertelnik nawet zrozumieć, a tem bardziej rozwiązać nie potrafi.

Podobne nierozwiązalne zagadnienia stwarzają dzieci szatana, i rzucają w błyskotliwych słowach ku niebu. Pod wodzą Gordona, proroka szatana, starszego od Boga, dopuszczają się oni najstraszniejszych gwałtów i zbrodni, burzą wszystko, co istnieje. W jakim celu? po co? na co? Trudno powiedzieć; chyba tylko, aby utorować drogę nowej arystokracji w guście Nietzschego!

Przeniósłszy swą działalność na grunt swojski, poeta wygłosił zasadę bezwzględnego wyzwolenia poezyi z wszelkich tematów społecznych. Arystokrata ducha, sobą zajęty, sobie tylko śpiewa. Co go obchodzi „tłum“?

Inny poeta obdarzył nas bukietem z „Kwiatów grzechu“ Baudelaire'a; sam zaś, idąc w ślady jego, roznamiętnia się sztucznie erotomania, a następnie w rozpacz, że go nie uszczęśliwia, przeklina świat cały. Wynaję on otwarcie:

Nieujędzonym żrebcem była młodość moja,

a potem narzeka:

I życie moje przeszło jałowe, bezpłodne,

I serce moje próżne, a jak upiór głodne.

Jakże miało być inaczej? Jak można siać kłokol, a chcieć zbierać soczyste owoce? Czegoś podobnego wymagać może tylko bezwzględny indywidualista, pragnący gwałtem istniejący porządek fizyczny i moralny świata przeistoczyć według swych zachcianek. To też nie dziw, że w końcu przeklina wszystko i wszystkich, a szuka pociechy w „balladach pijackich“:

Przekleństwo jest kołyską świadomości ducha!

Jest hymnem, jest modlitwą do tych potęg wiecznych,

Co, zepchnięte zazdrośnie z wyżyn nadśłonecznych,

Wydzierają z niebiosów bogom — ich pioruny.

Gdy jednak przekleństwa ludzkie bogów nie trwożą i do zmiany istniejącego porządku rzeczy nie skłaniają, wtedy nastaje rozpacz, a w rozpaczyci pociecha: absynt, kawa, poncz, szampan i haszysz.

Idź, rozpaczyci dziki apostołe!

Pij absynt! Wstaniesz, jak bóg, pełny grozy,

Na górze będzie, co było na dole,

Dłoniom twym moce nada sturamiennie

Absynt, nad wszystkie wyższy alkohole!

.....

Pójdź, niech twój uścisk, jak grobu sierp żeńczy,

Mózg mi i serce na wieki wycięńczy,

Bo jeno wytwór z tej kuźni szatana

Uśmierzy boleść, co mi ducha męczy!

Utopmy rozpacz w kielichu szampana!

Dobrem jest życie. Lecz lepiej takiemu,  
Co precz odchodzi. Lepiej śmiertelnemu  
Psem być umarłym, niż żywym Jowiszem.  
Opium, jedyny to przedsmak edenu,  
Lecz śmierć najwyższym jest snem i haszyszem!

Jeszcze inny, znakomity przedstawiciel naszych „modernistów”, głęboki, czuły, ujawnia w swych utworach jedynie „odrchy psychiczne” swej jaźni, więc najsprzeczniejsze porwy i wzruszenia rozgorączkowanej duszy. Obok lirycznego nastroju i serdecznych marzeń, „słonecznego zamyślenia” i „błękitnego zadumania”, nie brak tu wybuchów żywiołowej namiętności, „pożądań wściekłych”, „spełnionych obłądów”, chęci „uchwycenia wicherów płomiennych za włosy” i „huraganów życia”. Z jękami pesymistycznej rozpacz, „tonącej w otchłaniach bezgranicznej głuszy”, „upaja się nicością” i śpiewa „Hymn do Nirwany”, której „unicestwiający oddechem pierś swoją syci”. Te chwile apatyi, przygnębienia, przerywa znowu pragnienie czynów wielkich, tytanicznych. Z pogardą dla „bezdusznej, ciemnej, bezmyślnej ludzkości” łączy się kult geniuszów, nadających jedynie życie „martwym pustkowiom” istnienia. Cały zaś ten kalejdoskop mieni się przy każdym poruszeniu duszy i wytwarza różnobarwne obrazy bez wewnętrznej ciągłości, bez jednolitego kolorytu, bez stałego nastroju i poglądu na świat i życie. Ta biedna, samowolna jaźń, chcąc się oprzeć wyłącznie o samą siebie, wyrzekając się wszelkiego wyższego porządku, jako całości, do której należy, staje się igraszką przypadkowych podniet, wątłą trzcina, naginającą się w rozliczne strony według wiatru, który w nią uderza! Nie dziw, że wobec tego poeta wyznać musi:

Dokąd iść? Nie wiem, — zgubiłem mą drogę!

. . . . .

Nie wiem, po jakiej sam tu winienem iść drodze,

Ani wiem, jaką drogą winien iść krąg świata!

Do jakiej atoli ostateczności doprowadza ta wewnętrzna chwiejność, ten brak jasno wytkniętej drogi, o tem świadczy jeden z najnowszych utworów tego poety: „Z motywów starożytnej Grecyi”. Kapłan,

w przystępie gniewu, że go pasterz nie obdarza ani wołem, ani jagnięciem, odpłaca mu się tutaj takimi karesami:

Gałganie! coś nie przygnał tu

Jednego nawet wołu!

Precz, parszywemu rówien psu!

Nędzny psie, hyclu ty!

Coś nie dał i jagnięcia!

Jak na utwór o kilku zwrotkach dosyć tu „poetycznych“ wyrażen, ujawniających żywy temperament autora.

Pod bezpośrednim już wpływem Nietzschego znajduje się twórca poematu w czterech pieśniach o wyższym polocie, pod tytułem: „Abbadonah“. Jest to starodawna historia wzajemnego do siebie stosunku Fausta i Mefistofelesa, człowieka i szatana, o którym Ign. Matuszewski napisał przed kilku laty pouczające studjum: „Dyabeł w poezyi“. Więc Abbadonah, to anioł upadły, wzywający człowieka, by poszedł w jego ślady, a za to obiecuje mu wolność, władzę nad światem i wszelkie rozkosze życia.

Czy wiesz, kim jestem? Praojcem Kaima,

Zbrodni i buntu, żądz i nienawiści,

Wolności, której tama nie zatrzyma,

Co wiecznie żąda i nigdy nie iści.

Praojcem jestem odwagi i siły!

Czy pójdziesz ty ze mną?

Obiecuje mu tedy, że go doprowadzi do prawdy, wykazującej baśnie ideałów, a uznającej panowanie żądz.

Następnie mówi dalej:

W szarej pustyni robaczego życia  
Ile się siły i prawdy zatracą,  
Ile rozkładów i śmierci i gnicia  
Słabość sumienia i serca opłaca!  
Ile się niszczy odbłasków i marzeń,  
Ile mrze myśli, łez w piersi strzaskanej,  
Ile rozkoszy i szału, i wrażeń  
Zabiła cnota, — trupi oddech z rany  
Zgniełego świata!

. . . . .

Nie ma dla ciebie ni blizkich, ni brata,  
Tyś jeden w świecie! Znikczemiony lud  
Innym niech słabe wyciąga ramiona,  
Innych niech modli o radę i moc.  
Walkę i myśl masz, a myśl ci za kata, —  
Słabość, to podłość, — a podłość to brud,

Tu przypomnieć należy, co powyżej powiedziano o pogardzie Nietzschego dla „moralności niewolników“, uznającej jakoby słabość, za najwyższą cnotę, podczas, gdy „pańska moralność“ uznaje cnotę chrześcijan za nieuprawnione ograniczenie osobniczej samowoli. W tym duchu dalej ciągnie szatan:

Ja orle przypnę ci skrzydła,  
Wzniosę nad ludzką niedolę,  
Rzucę pod nogi ci świat!  
Sprzątnę z przed oczu mamidła,  
Nad innych wzniosę twą wolę,  
Przed tobą będzie tłum błęd.

. . . . .

I wielkim zostaniesz, i ciśniesz w obłoki  
Przekleństwo za tymi, co mali,

I wżgardą tych oplwasz, potężny, wysoki,  
Że patrzeć na słońce się bali!

Który poeta mógł się oprzeć takim obietnicom? Nasz w każdym razie nie mógł się oprzeć i wyznaje:

Siła nieznaną mię pchała w ramiona  
By paść demonowi i oddać mu życie  
Na walkę, do buntu i wiecznego boju!

Więc idzie w ślady demona i słucha „psalmów przyszłości“, wśród których dźwięczą takie zdania à la Zaratustra: „Nie masz rodzenia, nie masz rozwoju, nie masz tworzenia, jeno wieczyste zniszczenie“. „Nie masz prawą, nie masz wolności, jeno siła i wola“. „Nie masz prawdy, nie masz kłamstwa, jeno bolesne dążenie“. „Gdzie ma wola, tam ma droga“. „Niema światła na szczytach, niema dla tłumów, niema dla nikiemnych“. „Każdy świątynie niechaj stawia sobie, każdy niech bóstwo ze swych cegieł ułoży, każdy niech w szczyty swoje jeno patrzy“. Jest tu i hymn do „ja“ ludzkiego:

Wielkie potężne ludzkie „ja“ niepojęte!  
W chaosie powstało, ze stali woli ukute.  
Co rzecz, prawem się staje!

Pomimo to okazuje się, że cała wiedza, która to „ja“ „głosi z butą“, „jest fałszem, barwą i kłamstwem zatrutą“. Jest ona przyczyną ludzkiej słabości, wstrzymuje działanie woli. Więc „nie wierz w mamił!“ Rozwiązanie zaś tragedii jest następujące:

Żyć nam, — to szaleć bez oglądania,  
Bez pytań trwożnych i ciągłych łez,  
Co było, będzie, — ciemne pytania  
Kirem nie mroczą użycia kres.  
Śmiało przed siebie, — dumni, samotni!  
Smutni, niech pieśń nam wesoła gra,

Niechaj do szalu pierś drga ochotniej...

Szerszego dechu!.. co los nam da!

Otóż ta wielka mądrość, to nie nowość żadna. Takimi „modernistami“ byli już starożytni Żydzi, gdy prorok Izajasz ich karci: „Radość i wesele wasze zabijać woły i bić owce, a jedząc mięso i pijąc wino, mówić: Jedzmy, pijmy, bo jutro pomrzemy!“

W naszej filozofii zwolennicy Nietzschego odgrywają rolę bardzo skromną, pomimo napuszoneści, z jaką, za przykładem mistrza, niektórzy z nich występują. Pierwszym był autor „Studyów i szkiców filozoficznych“, 1891. Na ostatnich ośmnastu stronicach tej książki, mającej za przedmiot głównie sprawozdanie z obcych prac, podaje autor „Zarys syntezy“, niby własny, będący jednak tylko parafrazą zdań Nietzschego, przyczem jednak zapomniiał wspomnieć nawet o istnieniu tego „filozofa“. W duchu jego jednak słyszymy tu naprzód, że już u pierwotnych plemion znajdujemy wszędzie uwielbienie dla woli, hartu, wytrzymałości, energii. „Siła woli i charakteru,—mówi autor—to najbardziej pozytywna, najbardziej widoma i namacalna dźwignia“. „Ale,—dodaje — w pierwszej linii wielbimy wolę, *jako siłę*, i nic więcej“. „Dla nas (no, i dla Nietzschego) czyn, *choćby najszkodliwszy dla społeczeństwa*, wrogi maksymacy szczęścia, o której mówi Bentham i Mill, jeżeli jest objawem, lub dowodem wielkiej siły woli, traci połowę, niekiedy całą swą *ohydę!*“. A z tego wypływa szczerze wyznanie: „Kult siły wyprzedza kult własnego, czy cudzego dobra“. „Jednostka ma prawo wyodrębnić się swą wolą ze społeczeństwa... Nazwiemy ją wówczas *szkodliwą*, ale nigdy niemoralną. *Owszem*, z podziwem patrzeć na nią będziemy, jako na wcielenie ideału woli“. „Lubimy postępować *na złość* *zaczynym popędem*, naprzekór pierwszemu radom tego głosu, który Sokrates nazwał Demonem wewnętrznym, dla samej idei zwycięstwa (!) nad sobą“. „Energiją woli można wypromieniować na sposób Napoleona I ku nędzy, niedoli i pogwałceniu ludzkości“. Niestety, można! „Żyźność ducha nie może stanowić żadną miarą ekwiwalentu obowiązku, albowiem jesteśmy organicznie czcicielami woli, *niezależnie od jej charakte-*

ru. Nie chcemy i nie możemy (wraz z Nietzschem) ograniczać jej. To świątynia jaźni, wobec której każda inna jaźń jest profanem“.

Z takiego wzniesłego stanowiska autor darzy sympatyą i szacunkiem tylko ludzi, którzy „potrafią gardzić zdawkową monetą pospolitego sentymentu, nie oglądając się na zwykle ujadania filistrów“. „Kto zrani czyje serce, lub serca, nie dla grosza, sławy, lub innej postaci egoizmu (skąd te wyłączenia?), nie przez słabość, lecz przez *siłę*, czy to z samego zamiłowania siły, czy z pobudek szerszych (jakich?), może być ochrzczony rozmaitemi nazwami, ale nie nazwą niemoralnego“.

Widzimy tedy, że wszystko sprowadza się tu do ubóstwienia pierwszego lepszego impetyka, postępującego „na złość zacnym popędem“ w poczuciu owej siły, i w imię zasady Nietzschego: „Alles ist erlaubt!“. Tej zasady, broniącej czynów „choćby najszkodliwszych dla społeczeństwa“, nie zmieni już mdła koncesyja na korzyść naszego poczucia społecznego, przyklepiona do Nietzschowskiej etykiety w tych słowach: „Jednakże na wyższych stopniach uspołecznienia, ideał woli, jako kult *siły*, i ideał dobra powszechnego, bratają się i dają w rezultacie *coś podobnego* do syntezy“.

Inny gorący zwolennik Nietzschego u nas napisał specjalne „Studjum filozoficzne“ o nim w jednym z naszych miesięczników. Nazywa on go przedewszystkiem „jedną z najpotężniejszych indywidualności naszego wieku (poznaliśmy wyżej tę potęgę!), jedną z indywidualności najpotężniejszych wogóle“. Ma on być „jednym z najgenialniejszych filozofów, patrzących intuicyjnym okiem w przyszłość, wcielających przyszłość tę w siebie, a siebie w nią (!)“. Jest on „jednym z największych poetów niemieckich, a nawet jednym z największych poetów świata“. Jego Zaratustra „stoi nieskończenie wyżej od Fausta Göthe-go“. „Okiem geniusza patrzył przed siebie i poza siebie“.

Dla usprawiedliwienia takiej ekstatycznej apoteozy proroka siły nie tylko przed naszym społeczeństwem, ale i przed redakcją pisma, niemającą zapewne na celu propagowania na naszym gruncie związku Assasynów, trzeba było przemilczeć o tych charakterystycznych rysach „nauki“ Nietzschego, któreśmy powyżej jego własnymi słowy zaznaczyli, a nadać całości odmienne, możliwie łagodne oświetlenie. Jakoż autor dowodzi, że Nietzsche „pierwszy pojmuje samą moralność, jako zagadnienie, badając jej powstanie i pragnąc nowe dla niej znaleźć tory“ Poddał on „pierwszy“ krytyce nasze pojęcia moralne, nawet same pojęcie „człowiek“, i to ma być jego wiekopomną zasługą.

Czyż jednak krytyka i bezwzględne zaprzeczenie moralności są jednym i tem samym? Krytyka moralności dawno jest znana w etyce; jej zaprzeczenie zaś jest w samej rzeczy nowością na tem polu. Ale czy można znaleźć „nowe tory“ dla moralności, skoro się wygłasza jej

unicestwienie? Moralność zaczyna się dopiero od chwili, gdy człowiek doszedł do świadomości istnienia różnicy między dobrem a złem. Nietzsche zaś chce wykazać, że ta różnica jest przesądem, że jest wytworem nikczemnych niewolników, powstających na panów, którzy tej różnicy nigdy nie uznawali, i do niej się stosować nie myślą w poczuciu swej bezwzględnej *sily*, która jest wszystkim. Więc dowodzić, że Nietzsche przyczynił się do postępu moralności i etyki, to znaczy to samo, co twierdzić, że postęp w zakresie prawa polega na wykazaniu słowem i czynem, że nie ma wcale prawa, że siła panuje nad prawem. Z takiego stanowiska można-by również powiedzieć, że pomimo Kanta, nie ma dotąd krytycznej teorii poznania, logiki, i że pierwszym krytykiem na tem polu będzie dopiero w przyszłości ten, kto zaprzeczy różnicy między prawdą i fałszem, między logicznością i nielogicznością. Tymczasem, jak tu, tak i w zakresie etyki, nauka nie może się opierać na zaprzeczeniu swego przedmiotu badania, a więc bezpośrednio, psychicznie danej różnicy między prawdą i fałszem, dobrem i złem, lecz zadaniem jej jest wyjaśnienie znaczenia i doniosłości tej właśnie danej różnicy dla życia i rozwoju umysłowego człowieka, dla jego kultury i cywilizacyi. Nietzsche wyrzeka się tego wszystkiego na korzyść powrotu do ubóstwianego stanu pierwotnego barbarzyństwa, na korzyść bezwzględnej anarchii ducha! A jego obrońca chce w nas wmówić, że on pragnie zaszczerpić w ludzkość „potrzebę przyjęcia nowych, wyższych ideałów”. Znamy te ideały i ich wyższość!

Zresztą, autor sam zmuszony jest wyznać, że „Nietzsche, przetłómaczony na nasz język, znaczy przewrót”, i że „kwintessencją jego nowej moralności, jest zasada: bądź twardym i życie kochaj nadewszystko”. Ale przecież ani jedno, ani drugie nie stanowi żadnej nowości. Od wieków istnieli ludzie, którzy życie kochali nadewszystko, nad honor, nad uczciwość, nad dobro powszechne! Już Schiller przeciwko nim wystąpił ze zdaniem: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht!”. Jaką tedy „genialną” nowość zawdzięczamy Nietzschemu? Jeżeli zaś autor w swej ekstazie dla niego, zagrzawszy się na dobre, woła w końcu: „Tak zagrzać, rozbudzić i uszczęśliwić potrafił, — waryat, — to mu chyba nikt ani tego ciepła, ani tego szczęścia nie pozazdrości!

Nawet dwie panie ogłosiły u nas studia nad Nietzsche. Szlachetne ich serce nie pamięta mu poniewierania kobiety i lekceważenia „babskiej moralności”; nie pamięta, że Nietzsche odmawia kobiecie poprostu rozumu. „Nic niema—mówi—tak zasadniczo obcego, wstrętnego, nieprzyjaznego kobiecie, jak prawda; jej wielką sztuką jest kłamstwo, jej największą sprawą pozór i piękność”. „Gdyby kobieta była istotą myślącą, była-by jako kucharka od tysiącoleci odkryła największe fizjologiczne fakta, i wzięła-by medycynę w ręce swoje”. Według

niego, tylko „osły męskiego rodzaju“ mogą pragnąć, aby kobieta dążyła do „ogólnego wykształcenia“, czytała gazety i rozprawiała o polityce. Wszystkie te zdania pozostają w ścisłym związku z „pańską“ bezwzględnością Nietzschego, nie szanującą zgłola nikogo, a tem bardziej słabej kobiety! Panie nasze, w swej delikatności, nie dotknęły, naturalnie, tej pięty Achillesowej swego bohatera. Wogóle miały intencję poddać czysto przedmiotowej krytyce jego „filozofię“, ale mimowoli uległy urokowi jego „arystokratyczności“.

Pierwsza z nich, autorka studjum o Nietzschem, „jako moraliscie i krytyku“, wyznaje wprawdzie, że „genialny umysł“ Nietzschego odsłania się nam często „w mętnej, paradoksalnej, a nawet wprost chorobliwej szacie“, że w nim napotykamy nierzadko „najmniej spodziewane skoki, najmniej oczekiwane zwroty, iście mgławicowy zamęt, przedstworzony, pojęciowy chaos“, że ślad walki geniuszu z obłędem, chorych nerwów „bolesną jakąś nicią w pismach Nietzschego przewija się stale, jęczy rozdźwiękiem chorobliwych majaceń, mieni się błyskotliwą paradoksu szatą“, że „myśli jego brakowało duszy“, że „cała działalność pisarska tego apostoła indywidualizmu powstała w okresie walki jego z niemocą, chorobą nerwową trawionego organizmu“, i t. p. Zdawało-by się, że ta piękna i prawdziwa charakterystyka powinna być wystarczającą do wyznania, że owych paradoksów, mgławicowego zamętu, pojęciowego chaosu, skoków, zwrotów, chorobliwych majaceń Nietzschego nie można nazwać „nauką“, „filozofią“. Dobrotliwa autorka tego jednak nie czyni, lecz, pomimo wszystkiego, dowodzi, że Nietzsche jest „niepospolitym epoki naszej myślicielem“, „upostaciowaniem i uplastycznieniem znamiennie i szeroko w łonie doby bieżącej tętniących ideałów i pragnień nieuświadomionych, jeszcze bezcelownych“. Te ideały zaś i pragnienia, mające, jak widzieliśmy, w „filozofii“ Nietzschego charakter pod każdym względem podejrzany, autorka określa znowu w bardzo udelikatnionej formie, streszczając je w tych zdaniach: „Żyj całą życia pełnią, kształć wszystkie władze natury swojej, wszystkie je rozwijaj. Strzeż się ascetyzmu! Bądź wierny sobie i instynktom swoim!“. Że Nietzschemu szło wyłącznie o te instynkta, do których całą naturę ludzką sprowadzał,—że pragnął jedynie ich niczem nieograniczonego barbarzyńskiego rozwoju, tego już nasza szanowna autorka zaznaczyć nie śmiała, bo to było-by instancją zbyt rażącą przeciwko jej sympatii dla przedstawiciela „ideałów i pragnień“ naszej doby.

Ten sam nastrój krytycznej „sympatii“ dla Nietzschego ujawnia autorka studjum literackiego pod tytułem: „Nietzsche - Zarathustra“.

Pragnie ona trzymać środek pomiędzy wspomnianym bezwzględny wielbicielem Nietzschego i Wł. M. Kozłowskim, który go potępiał w swej rozprawie o współczesnym dekadentyźmie. Wogóle jednak autorka zaznacza również patologiczny odcień „filozofii“ Nietzschego, zastrzega się przytem, że niepodobna za jego przykładem „stwarzać z góry dwojakich prawideł moralności“, dla panów innych, a innych dla niewolników i t. p. Z tem wszystkim i tutaj spotykamy się z podziwem dla Nietzschego, jako „wcielenia dążności i potrzeb współczesnych“, jako filozofa, w którym „świta myśl nowa“, którego nauka „ożywi pierwiastkiem świeżym jałową glebę naszej etyki“. „odświeży zatechłą atmosferę dzisiejszej naszej kultury“. Że i tutaj szanująca się autorka nie mogła odsłonić nagiej prawdy, lecz musiała, dla usprawiedliwienia takiego dodatniego sądu, wyidealizować nitzscheizm, to rzecz prosta. Zbyt jednak zaszła daleko w swej dobroci, twierdząc, że Nietzsche wspólnie z Wagnerem głosił zasadę: „Co jest zdrowem, silnem, śmiałem, uczciwem, pięknem, pełnem wdzięku, wzniosłem—to jest dobrem“. Z tego wszystkiego Nietzsche, jak wiemy, rzeczywiście uznawał tylko jedno, t. j. *siłę*, *Wille zur Macht*, i nic więcej, reszta więc pięknych rzeczy stanowi łaskawy dar autorki, którego Nietzsche nie przyjął-by nigdy. Szezerszą jest autorka, gdy mówi: „Zarathustra-Nietzsche, to duch wolny, nieskrępowany żadnemi więzami“, a więc też żadną uczciwością, żadnem pięknem i wzniosłością, — lub gdy wyznaje, że „znaleźć może wskazówkę przyszłej moralności indywidualnej u Nietzschego ten, co dusi się w atmosferze moralności litościwej, która mu przedewszystkiem myśleć każe o chorych, starcach, kalekach, z pominięciem nieraz zdrowych i udanych“. Tu już przeziera z poza mgły „bestya“ Nietzschego, tu już autorka, jak się zdaje, zdobywa się na potępienie miłosierdzia. Zapomina jednak, że „zdrowi i udani“ zwykłe sami sobie radzić potrafią, a „chorzy, starcy i kaleki“ bez pomocy giną, „duszą się w atmosferze nielitościwej obojętności“. Rad był temu prorok siły, ale czy za zagładą słabych przemawia i serce kobiety polskiej?

Najnowszym objawem bezwzględnego indywidualizmu u nas na polu filozofii jest książka, pod tytułem: „Seelenmacht. Abriss einer zeitgemässen Weltanschauung“. Dziwnie tu brzmi to „u nas“, a jednak tak jest, bo autorem tej książki jest wspomniany na wstępie niniejszego rozdziału filozof polski. Mamy tu przed sobą skończony, choć popularnie wyłożony systemat indywidualizmu, jego ogólnego poglądu na świat i życie; nie brak ani teorii poznania, ani metafizyki, ani etyki. O wszechstronnym rozbiorze tej książki na tem miejscu mowy być

nie może. Tylko w kilku ogólnych zarysach zamkniemy nią obraz anarchizmu ducha u nas.

Biorąc za punkt wyjścia metafizykę bezwzględnego indywidualizmu, monadologię, autor przyjmuje istnienie nieskończonej liczby samoistnych, substancyalnych czynników psychicznych, dusz, o nieskończeniu różnych właściwościach. Różność ta jest podstawą stopniowania dusz od najniższych, prawie jeszcze nieświadomych, aż do wyższych, działających pod wpływem jasnej świadomości. Wśród nich *może* naturalnie istnieć i dusza w stosunku do reszty najwyższa, którą nazwać można Bogiem, ale nie jest ona w żadnym razie najwyższą bezwzględnie, wszechmocną, wszystkowiedzącą, Bogiem w powszechnym pojęciu, bo ją ogranicza działanie wszystkich innych, równie samoistnych, odwiecznych, choć i słabszych dusz.

Brak wszelkiego uniwersalnego łącznika między temi indywidualnemi czynnikami powoduje naturalnie chaos działania i przeciwdziałania wszystkich w stosunku do wszystkich. Mieli-byśmy tedy i tutaj skończony obraz anarchii ducha, niczem nie krępowanej samowoli osobniczej, gdyby autor w swej własnej indywidualnej dobroci nie znalazł wyjścia z tej anarchii przy pomocy optymistycznej hipotezy, że niema z gruntu złych dusz, że „siła złego nigdy nie będzie wystarczającą, by narazić na niebezpieczeństwo wpływ boski na wszechświat“. Dlaczego? Skoro ten wpływ nie ma żadnych zasadniczych współczynników w jednostkowych osobnikach, nie jest wyrazem ich substancyjalnej wspólności i uniwersalnego porządku rzeczy, uosobionego w Bogu; to z jakiej racji nie można-by przypuścić, że istnieją z istoty swej złe dusze, i że wezmą górę nad dobrami, jak to, niestety, tu na ziemi wśród ludzi zbyt często ma miejsce? Wszelki optymizm wypływa z zaufania w rozumny porządek wszechświata, a takiego porządku, autor, jako bezwzględny indywidualista, nie uznaje; więc optymizm jego jest tylko dobrodusznym dodatkiem do metafizyki, z gruntu anarchicznej.

Na tym samym, sprzecznym w sobie dualizmie, wznosi się etyka autora. W zasadzie przemawia on za bezwzględną swobodą, a więc i samowolą jednostki. W tym duchu wskrzesza osądzone przez historię *liberum veto*, domaga się dla wszelkiego związku ludzi między sobą, dla wszelkiego prawa obowiązującego, bezwzględnej zgody wszystkich jednostek, bez najmniejszego wyjątku. W imię też niezawisłości indywidualnej rozluźnia związki małżeńskie, nadwęreża powagę rodziców i szkoły w wychowaniu młodzieży, osłabia wszelką spójność społeczną, sprowadza porządek ogólny, wszystkich obowiązujący, do minimum. Po-

mimo to oddaje się z drugiej strony sentymentalnym utopiom o przyszłym, idealnym zjednoczeniu ludzi, w którym panować będzie powszechne braterstwo, serdeczna miłość bliźniego, przy najwyższym zaspokojeniu materialnych i moralnych potrzeb ludzkości, jej dążenia do piękna, prawdy i dobra. Uznanie tych wzniosłych ideałów przynosi zaszczyt myślicielowi; różni go też zasadniczo od Nietzschego. Ale wyznać należy, że taka wspólność celów wszechludzkiego rozwoju ujawnia w naszym autorze, mimo jego woli i wiedzy, uniwersalistę z rodziny Kremerów, Trentowskich, Libeltów i Cieszkowskich; w każdym razie nie daje się wyprowadzić z zasad bezwzględnego indywidualizmu. To też chętnie-byśmy wstąpili w progi nowej świątyni myśli, wzniesionej przez naszego filozofa, gdyby nie obawa, że się zbyt łatwo zapadnie, bo stoi na luźnych, jak piasek, ziarnkach ludzkiego sobkownstwa, pozbawionych wewnętrznej spójności.

---

Doszliśmy do kresu naszego zadania. Odtworzyliśmy, choć w szkicowych tylko zarysach, groźny obraz anarchizmu ducha u obcych i u nas. Dodajemy jedną tylko jeszcze uwagę.

We wszystkich stolicach europejskich uderzają nasze oko wspaniałe utwory budownictwa od lat tysiąca. Obok świątyń, wzniesionych wiarą praocjów, na cześć Boga prawdy i miłości, widzimy rozległe pałace Akademij nauk, Uniwersytetów, Bibliotek, Muzeów sztuk pięknych, Sprawiedliwości, a w ich sąsiedztwie Szpitale, urządzone według najnowszych wymagań nauki, Domy miłosierdzia, Przytulki dla pozbawionych pracy i upadłych, Szkoły dla wszystkich warstw społecznych, dla bogatych i biednych, dla dzieci książąt i ludu!

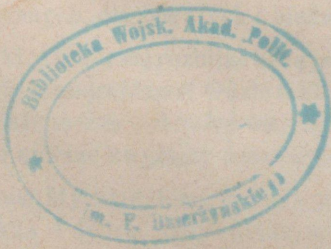
Oto opoki, o które się rozbijać będą jeszcze przez lat tysiące najsilniejsze nawałnice anarchizmu! Gdzie takie opoki jak skały się wznoszą ponad rozbijałe morze sobkownstwa, tam go się na seryo obawiać nie potrzeba, tam zawsze zwycięży ostatecznie rozum, porządek, ideał!

Ale u nas? My kładziemy dopiero fundamenta pod owe świątynie prawdy, piękna i dobra. Gdy u nas zabraknie wspólności dążeń ku tym ideałom, owej wspólności, która gdzieindziej zbudowała rozległe

przybytki wiary i miłości, nauki i sztuki, gdy u nas zawładnie anarchia wśród pracowników, gdy każdy hołdować będzie swemu widzi mi się, i pójdzie za popędem swej samowoli, — wtedy sami rozbijemy te skromne cegiełki, które praca wieków nagromadziła pod naszą budowę kultury i cywilizacyi! Czy to jest celem naszych czcicieli bezwzględne-go indywidualizmu?

K O N I E C.

Wszystkie sprawy...  
władze państwowej...  
i podlega...  
i...  
i...





45528/

12