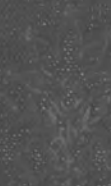




KULTURA ZACH



30

ДЕЛЪВЪ

Kultura i życie.

STANISŁAW BRZozowski

KULTURA I ŻYCIE

ZAGADNIENIA SZTUKI I TWÓRCZOŚCI.
W WALCE O ŚWIATOPOGLĄD.

06
B9

010 065

Станіслав Брозовський
7266
Культура

0



LWÓW 1907
NAKLADEM KSIĘGARNI POLSKIEJ B. POŁONIECKIEGO
WARSZAWA E. WENDE I SKA.



WITOŁDOWI KLINGEROWI

Wiosna 1904 — 19 grudnia 1906.

Miejscu
13-III
4143 S
82 (091) 18/19 : 130.21
44 r.

Kultura i życie.

Dwa rysy uderzają mnie szczególnie we współczesnej umysłowości polskiej — napozór przeciwstawne sobie zupełnie, a jednak dopełniające się wzajemnie, i z tego samego lub przynajmniej pokrewnych płynące źródła. Nazwałbym je lekceważeniem ideowości z jednej strony i rezygnacją z rzeczywistości z drugiej. Pierwszą z nich napotyka się najczęściej u naszych publicystów i to często nawet najpoważniejszych, najbardziej znanych i najsumienniejszych, — drugą u ludzi zajmujących się zagadnieniami t. zw. wyższej kultury, a więc filozofii, sztuki i t. p. Pierwsi z niecierpliwą wzgardą, w najlepszym razie z protekeyonalną pobłażliwością traktują wszystkie rozprawy, z których nie wypływa bezpośrednio żaden praktyczny wniosek, które nie zwalczają czegoś, w obecnych stosunkach, nie usuwają lub nie przekształcają; drudzy — nie zastanawiają się nad tem, jakie znaczenie może mieć to, co mówią oni i piszą po za ulgą, jaką sprawia wypowiedzenie się. A nie sądzę nawet aby wielu z naszych młodych, najmłodszych lub reprezentujących we własnym

mniemaniu drgnienia »nowej duszy« pisarzy stać było choćby na takie tylko wylegitymowanie się ze swej działalności. W gruncie rzeczy mamy tu do czynienia, jak to już zaznaczyłem, ze zjawiskami pokrewnymi: i tu i tam jedno i to samo lekceważenie i zwątpienie. Zagadnienia wyższej kultury, oderwanej od bezpośredniej rzeczywistości są traktowane i tu i tam jako sprawa czysto subiektywnych odczuć i mniemań. Nie trudno byłoby udowodnić, że już dzisiaj występują czysto życiowe niedogodności wypływające z takiego stanu rzeczy. Zachodzą fakty, zrozumienie, których wymagałoby wyjaśnienia wielu prawie czysto oderwanych zagadnień. Nie sądzę, aby np. rozprawa proletariatu warszawskiego z prostytutką dała się wtłoczyć w ramki czysto »praktycznych« »statystyczno-ekonomicznych«, że tak powiem roztrząsań. Fakt ten był olbrzymią, praktyczną leką historyzofii. Z żywiołową potęgą unaoczniał on, że jeżeli ekonomiczna strona przekształceń społecznych jest niewątpliwie i najłatwiej obliczalną i najbardziej zasadniczą, to przecież nie wyczerpuje bynajmniej ich treści. Sprawa ta naturalnie jest bardzo skomplikowana. W danym wypadku nie piszę jednak rozprawy teoretycznej, z konieczności więc na boku muszę pozostawić ostateczne, najgłębsze uzasadnienia. A zatem nowe przekształcenie ekonomiczne wysuwa na pierwszy plan ludzi o odmiennej niż dotychczasowa — formacji duchowej, co zatem więc idzie wyprowadza na świat nowe moralne życiowe postulaty. Chcieć twierdzić,

że ostatecznie i te postulaty są tylko wytworem warunków ekonomicznych, jako ich nadbudowa, znaczyło by myśl mistrza pojmować w sposób zdumiewająco doktrynerski, znaczyło by niemal ośmieszać ją; znaczyło by to bowiem w rezultacie twierdzić, że sam człowiek jest dodatkiem tylko i przedmiotem ekonomicznych przekształceń. Marks nie dał nigdzie całkowitego systemu swojej historyzofii. Niewątpliwą rzeczą jest jednak, że do końca pozostał wiernym zasadniczo Feuerbachowskiej myśli o reintegracji. Myśl ta polegała na następującem: człowiek wyrzeka po za siebie wyniki własnej swej twórczości: — religię, sztukę, prawo i t. d. i traktuje je jako byty niezawisłe, którym on służył; w gruncie rzeczy służy jednak zawsze sobie, gdyż temu, co sam stworzył. Uznanie tego jest uświadomieniem sobie własnych bogactw, wcieleniem na nowo w człowieka, tego co wylonił on z siebie, a zarazem jego wyzwoleniem. Myśl o wyzwoleniu człowieka była zasadniczym tematem pracy myślowej i duchowej, z koła której wyszedł Marks. Tylko, że on sięgnął głębiej i spostrzegł, że pierwszym dziełem człowieka, które stworzył on i któremu poddał się, było narzędzie, że cała dalsza jego twórczość załamywała się w pryzmacie tej zależności. To też i podstawą wszelkiej wyzwalającej reintegracji kulturalnej, musi być reintegracja ekonomiczna. Jeżeli człowiek ma być wolny, musi zaważać ekonomizmem, który dotychczas nim włada; inaczej wszelkie wyzwolenia pozostaną w dziedzinie iluzji. Udawa-

dnianie tego za pomocą cytata z pierwszych prac Marksa, w których wyraził on swoje stanowisko wobec Feuerbacha Bruno Bauera lub Maksa Stirnera zaprowadziło by mnie tu zbyt daleko. Odkładam więc do innej sposobności tę niezmiernie interesującą i ważną historyczną stronę sprawy, a tu podkreślam, że jeżeli Marks i Engels zaliczali cały dotychczasowy rozwój ludności — do t. zw. przeddziejów (Vorgeschichte) to w tem właśnie znaczeniu, że właściwe dzieje rozpoczyna się wtedy, gdy po zawładnięciu ekonomizmem i reintegracji rozpocznie się właściwa, swobodna, samowładna twórczość ludzkości. Materyalizm ekonomiczny nie dowierza bezinteresowności idei i ideałów. Pora bezinteresowności tej nie przyszła jeszcze: ludzkość nie dojrzała do niej. Prawdziwe, swobodne, bezinteresowne życie i tworzenie ludzkości rozpocząć się może dopiero po jej ekonomicznym wyzwoleniu. Fakty tego rodzaju, o jakich mówiłem wskazują, że w przeobrażeniach i prądach, nurtujących w nowoczesnych społeczeństwach europejskich, idzie nie tylko o przesunięcie centru ciężkości interesów czysto ekonomicznych, lecz o wyzwolenie rwących się dożycia i twórczości sił. Wszystko to nieuprzedzonemu czytelnikowi może wydać się zbyt czynnem, gdyż oczywistem i zrozumiałem samo przez się.

Mnie jednak idzie tu właśnie o powiązanie tej oczywistości z teorią, o wyzyskanie jej przeciwko powstającej przez zacieśnienie i zeszczywnienie wielkiej myśli doktrynie. Idzie mi więc o to, żeby przypomnieć tę aksjomatyczną, truistyczną pra-

wdę, że człowiek nie po to żyje, aby się utrzymać przy życiu, i że przekształcenia ekonomiczne, o które idzie, mają na celu właśnie zniesienie stanu rzeczy w ten sposób zacieśniającego istnienie najliczniejszej części ludności. Idzie mi o stwierdzenie tej prawdy, że człowiek i twórczość to równoznaczniki, że człowiek, walcząc dziś o swoje interesy, walczy właściwie o możliwość stania się bezinteresownym, a więc życia miłością, sztuką, sobą, przyrodą. Idzie mi o to, ażeby stwierdzić, że kto przypuszcza, iż wszystko to jest tylko odbiciem się interesów i walk ekonomicznych, ten chyba umyślnie zamyka oczy na historię, ten człowieka nie zna i właściwie pomniejsza go tak, że wszystkim dzisiejszym walkom odbiera właściwy cel i znaczenie. Można by powiedzieć, że cała dotychczasowa historia ludzkości i kultury była szeregiem prób zorganizowania bezinteresownego życia ludzkiego. Jeżeli upadły i rozwiały się kultura odrodzenia, kultura katolicyzmu i rycerstwa hiszpańskiego, kultura odrodzenia, kultura dworów francuska i XVII wieku, kultura szlachecka polska, to dlatego, że wszystkie opierały się na złudzeniu, że reprezentują one całkowitą wyzwoloną ludzkość; wszystkie opierały się na wyzwoleniu cząstkowym, wyzwoleniu jednych, opartem na niewolnictwie i wyzysku innych. Wyniesionym ponad ekonomizm był francuski *honnête-homme* przedstawiciel kultury, lecz byt chłopu opisuje La-Bruyere w terminach czysto zoologicznych. Wypływa ztąd dorywczość, efemeryczność i po-

wierzchowność tego rodzaju kultur. Człowiek, aby mógł tworzyć, musi się czuć w pewnym znaczeniu pierwszym, musi się czuć początkiem, źródłem własnej swej twórczości; inaczej będzie mu zbywało na powadze; musi mieć wiarę, że w dziele jego idzie mu o dzieło, że jest ono dziełem rzeczywiste. Kultura oparta na wyzwoleniu cząstkowym, ma w sobie samej warunki i czynniki swej nietrwałości, rozkładu i upadku. Cząstkowość jej wyzwolenia zmusza ją do nieustannego spojierania ku tym, poza nawiasem jej pozostającym siłom, które mogłyby zburzyć jej założenia i premisy. Dzięki temu, że jest wyzwoleniem cząstkowym, musi być odporna wobec dalszych przejawów swobody, mogłaby to być bowiem swoboda zwrócona przeciwko niej: staje się więc konserwatywną i konwencyonalną. Twórczość zostaje ograniczona do ustawicznie powtarzającego się nakładania na nią konwencji. Zrazu konwencja ta leży na linii twórczości wielu dusz, które szukając własnej prawdy, własnego piękna, miłują to właśnie, co przez konwencyę te jest objętem. Jest niewątpliwą rzeczą, że w obrębie każdej cząstkowej kultury są momenty takiej subiektywnej przynajmniej, nie obiektywnej bezinteresowności. Bez tej subiektywnej bezinteresowności nie może zresztą powstać nic cennego. Na śmieszność przeto naraził by się, ten jak to nie dawno wytknęło jedno z markowskich czasopism niemieckich, Fr. Mehringowi, ktoby chciał np. Leonarda da Vinci, Szekspira, Böcklina lub Götheho albo Mickiewicza wy-

dedukować z ekonomicznych interesów i warunków. Ba — nie uda się to nawet wobec całego Hegla lub Kanta albo J. de Maistre'a, pomimo niewątpliwie apologetycznego charakteru ich działalności. Bo są dwa momenty w każdej cząstkowej kulturze, po pierwsze cząstkowość, po drugie wyzwolenie, to, co jest wyzwolonem od ekonomizmu w człowieku czy ludziach, przez daną kulturę objętych. Pierwsza uwarunkowana i dająca się wydedukować z interesu strona ich działalności, druga — ich bezinteresowna twórczość. Można i należy wprawdzie zaznaczyć, że i ta bezinteresowna twórczość jest twórczością pewnego określonego typu ludzkości, wydobywa na jaw cechy, uwarunkowane przez strukturę ekonomiczną danego społeczeństwa. Jest to słuszne; lecz pomiędzy dwoma temi rodzajami ekonomicznego uwarunkowania, które nazwałbym apologetyzmem ekonomicznych interesów i reprezentantystyką ekonomicznej struktury, zachodzą ważne różnice, następnie zaś w samej reprezentantystyce zachodzą liczne stopniowania, wreszcie niewątpliwą jest rzeczą, że i tak pojęte nawet uwarunkowanie ekonomiczne nie da się rozciągnąć na całego człowieka, pozostaje wreszcie pewne *irreductibile quid*, często (Szekspir, Mickiewicz, Słowacki i t. p.) bardzo znaczne i właśnie rozstrzygające o trwałem znaczeniu danych twórców kultury. Nawet w opartej na cząstkowym wyzwoleniu kulturze jest coś wyzwolonego istotnie. Kultura cząstkowa żyje dotąd, póki w jej obrębie

twórczość bezinteresowna jest możliwa. Nastaje jednak taki moment, gdy coraz bardziej uwidocznią się fakt ograniczających konwencji, które przez to samo przestają być traktowane poważnie, kultura jest zawsze dziełem swobodnej twórczości. Gdy ta twórczość zostaje skrepowana, zamiera ona. Wszelki dogmatyzm kończy i musi kończyć samobójstwem. Zagładza się on. Wynika to z samej natury jego. Swoboda niezupełna staje się brakiem wszelkiej swobody. Kultury cząstkowe mrą na swą cząstkowość. Kultura i swoboda to równoznaczniki. Dopiero w swobodzie, w bezinteresownym tworzeniu poznaje człowiek siebie, przyrodę, sztukę, myśl. Póki walczy o swe utrzymanie, wszystko jest dlań środkiem lub przeszkodą, nie ma własnego znaczenia, wszystko ma znaczenie dla niego. Dopiero człowiek wyzwolony i w miarę jak jest wyzwolony od ekonomizmu, może wejść w stosunek z sobą, przyrodą. Wystawiając jako hasło prawo do próżnowania, czas nasz po episyersku sformułował prawo do twórczości, do swobody.

Kultura cząstkowa powstaje tam, gdzie pewna grupa ludzi odzyskuje dające swobodę twórczości wyzwolenie od ekonomizmu. Gdy powstaje taka kultura i rozkwita, rozkwita dusza ludzka, przyroda, Bóg. Trwa to jednak niedługo. Groźny cień powleka to wszystko, rzecz dziwna, nazywa się tak samo, jak to, co to wszystko powołało do życia: — swoboda. Teraz kultura staje się tradycją, a jednocześnie — obłudą, zwyczajem, a jednocześnie cynizmem, sztywnością dogmatu — a jedno-

ześnie ironią. Wszystkie rzeczy wyczerpują się w niej. Ludzie tracą stosunek do wszystkiego; zaczynają się czuć drwiącemi ze swych początków dalszemi ciągami. Te epoki zmierzchu i przejścia bywają bardzo dziwne. Obok szczątków kultury zamierającej spotyka się na każdym kroku zaczątki swobody, która tę kulturę burzy, bo była przez nią nieobjęta. Obraz komplikuje się przez to jeszcze, że wyrwany z obrębu kultury własnej i utraciwszy w nią wiarę, utraciwszy pierwiastkowość stosunków swych do wszystkich wartości stworzonych lub domagających się realizacyi, człowiek zaczyna tulać się po wszelkich kulturach jakie kiedykolwiek istniały. Każda epoka upadku jest zarazem epoką współlistnienia obok siebie nawet w jednej duszy — stylów, wiar, mniemań. Stopień siły i szczerości bywa różny. Niewątpliwie zdarzają się wypadki głębiej sięgających powinowactw duchowych, łączących nas z jakimiś obcemi kulturami. Powinowactwa te mogą być cząstkowe, nie rozciągać się na całą duszę. Często, nie znajdując żadnego związku pomiędzy treścią własnej duszy a epoką własną, uwiedzeni pewnem powierzchownem pokrewieństwem tej treści z kulturą obcą, tworzymy ją sobie z własnych tęsknot. Grecya była dla nas zawsze krajem uprzywilejowanym. Goethe uciekał do niej przed niemieckim filisterstwem, przed niemiecką pachnącą kawą, niemiecką pralnią i pieluszkami cuchnącą *gemütlichkeit*, uciekał do niej przed Niemcem w samym sobie. Ją ukochał Hölderlyn całą płomiennością swojego nieszczęścia,

swojego osamotnienia wśród swoich, swojego o-
 błędu. Lecz wszystkim tym miłościom zbywa cze-
 goś własnego, centru ciężkości, powagi. Gdy są
 bardzo szczerze — trawi je gorączka, w innych
 wypadkach stają się sceptyczną wędrówką. Czło-
 wiek staje się Anatolem France'm, kolekcjonerem,
 przechadzającym się po przez wieki, z którymi
 łączy go poszukująca własnej siedziby niewiara,
 i pomniejsza wszystko swoim znudzonym i wmó-
 wionym sceptycyzmem. Naokoło dyletanta wszyst-
 ko staje się dyletanta godnym i bibelocieje. Po-
 stacie i dusze France'a mogłyby zawsze umieścić
 się na gablotce. Powstają wreszcie inne kombina-
 cye. Odczuty zostaje jako coś niezwykłego własny
 brak stosunków, powstaje szacowanie nieokreślo-
 ności, w której przeświadczenie, że istnieją w nas
 i obok nas nie poznane i nie wyzwolone przez
 żadną kulturę siły, łączy się z poczuciem, że wa-
 runki, w obrębie których się żyło, straciły moc.
 Mistycyzm twórczy łączy się z mistycyzmem zwą-
 tpienia. Nie potrzebuję dodawać, że nasza kultura
 współczesna znajduje się właśnie w tym stanie,
 który tu charakteryzuję. Pomieszały się szczątki
 wszelkich kultur i zarodki nieskończenie różnoro-
 dnych i bogatych możliwości. U nas stan ten kom-
 plikuje się jeszcze przez to, że żadnej z tych kul-
 tur, z których pyłki i atomy krążą w powietrzu,
 nie przeżyliśmy porządnie, że z wieloma zaznaja-
 miamy się dopiero w tym ich spulweryzowanym
 stanie rozkładu, bez związku z ich przeszłością,
 a więc bez jakiegokolwiek bądź możliwości głębszego

zrozumienia. Stan duszy zaś, towarzyszący schył-
 kowi każdej cząstkowej kultury, a cóż dopiero
 kultury, która nigdy pełnego rozwoju i samodziel-
 ności nie zaznała, jak to ma miejsce z tą, która
 u nas dogorywa, nie może sprzyjać krytycznemu
 sprawdzaniu wartości. Mówiłem, iż każda kul-
 tura cząstkowa kończy na absolutnej niemożności
 wierzenia we własne wartości, normy, konwencye,
 na których się opierała. Tam jednak, gdzie kul-
 tura ta niegdyś była krystalizacją duchową o do-
 bitnych i określonych zarysach, sama niewiara,
 samo zwątpienie dziedziczą coś z tej określoności.
 Nawyknięcia męskiej, czującej grunt pod sobą
 i jasno przed sobą widzącej pracy kulturalnej
 udzielają się samym wytworom rozkładu tej kul-
 tury. Sam sceptycyzm ma tam jeszcze przez czas
 pewien przynajmniej — coś krzepkiego, Im mniej
 samodzielną, bogatą była sama kultura, tem jałow-
 szym, bezsilniejszym, ohydniejszym jest jej rozkład.
 Kultura współczesna wyzwolonego mieszczaństwa
 nie dosięgła nigdzie tego stopnia całkowitości, jaki
 wytworzył feudalizm lub choćby nawet oświecony
 absolutyzm i dworactwo. Właściwie nie była to
 wcale kultura, lecz coś przejściowego. Siła jej le-
 żała w krytycyzmie, w stosunku do kultur, weź-
 śniejszych okresów. Myśliciele, którzy, jak Saint-
 Simon lub Comte, uważali okres burżuazyjny
 w rozwoju kulturalnym Europy za *par excellence*
 krytyczny, mieli niewątpliwie słuszność. Być może,
 przypisać to należy temu, że sama natura tego
 okresu, sama natura burżuazyj, jako klasy, nie

sprzyjała powstawaniu tej subiektywnej choćby bezinteresowności, jaka jest cechą zasadniczą wszelkiej twórczości kulturalnej. Częstkowość wyzwolenia, jego materyalny substrat musiały tu być uświadomione z konieczności o wiele prędzej, niż to miało miejsce w poprzednich próbach stworzenia cząstkowej kultury; po pierwsze dlatego, że prawdziwa natura stosunku leżała bliżej powierzchni i strony zainteresowane stykały się ze sobą w sposób o wiele bezpośredniejszy i mniej możliwości pozostawiający dla powstania jakichkolwiek bądź iluzji, po drugie zaś dlatego, że ta sama broń krytyczna, jaką skierowywała burżuazja przeciwko klasom i stosunkom historycznym, poprzedzającym ją — musiały z natury rzeczy zwrócić się przeciwko niej. Burżuazji też zabrakło szczególniej prędko dobrej wiary, bez której powstanie kultury jest niemożliwe. Miała ona dech krótki. Od początku towarzyszyły jej zjawiska kulturalne, wyprzedzające ją nawet wtedy, gdy opierały się na stosunkach, poprzedzających ją. Romantycy np. — uważani — co w formie ogólnej i ryczałtowej jest naiwnym symplicyzmem, urągającym złożoności zjawisk psychologiczno-kulturalnych — za przedstawicieli rozkładającego się, umierającego feudalizmu, pośród gruzów swojej przeszłości, pośród teraźniejszości obcej im i wrogiej — dochodzili (Mickiewicz, Słowacki, Byron, Shelley itd.) do tworzenia w sobie typu człowieka i życia, zdającego się należeć dziś jeszcze do przeszłości, dziś jeszcze nieprzewyciężonego. To samo

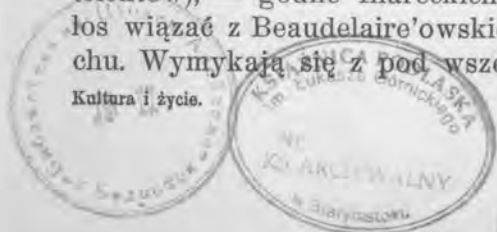
zjawisko spostrzegamy na wszystkich polach. — W sztuce reprezentował burżuazję naturalizm, a raczej ten odcień w nim, który polegał na odtwarzaniu rzeczywistości bez wiary w jej piękno i wartość. Brak godności jest cechą zasadniczą mieszczaństwa od czasu, gdy stało się klasą dominującą. Brak godności jest też cechą tego, co nazywamy naszą kulturą. To też nigdy z wątpliwością schyłku nie było tak zupełne i pozbawione nadziei. Znużenie i znużenie jest tak wielkie, że wszelka myśl o zmartwychpowstaniu byłaby nie do uwierzenia dla samych umierających. Feodalizm do dziś dnia ma swoich idealizatorów, swoich *laudatores temporis acti*. Burżuazja zdaje się czuć wstręt i obrzydzenie do samej siebie. *Après nous le déluge* jest jej hasłem. Wszystko zostało tak zabagnione, że wszelka nadzieja wydaje się niemożliwą. Literatura i głębsza twórczość współczesna są w zasadniczym charakterze swym ujawnianiem problemów nierozwiązalnych. Jeżeliby ktoś wziął samą twórczość artystyczną współczesną za wskazanie, to nie potrzebowałby wiedzieć nic o ludzkości współczesnej, aby dojść do przekonania, że musi tu nastąpić zasadniczy jakiś przełom, że życie musi zmienić się zasadniczo, że muszą wystąpić nowe siły, gdyż inaczej życie stanie się niemożliwością. Cynizmem żyć długo niepodobna. Literatura zaś i sztuka — te wskaźniczki sumienia, tam, gdzie nie potępiają i nie rozpaczają, są cyniczne.

Cynizm, sceptycyzm niemocy, nieuświadomione przeświadczenie, że człowiek jest chybionym eks-

perymentem, a więc, że zatem »już tylko nastrój«
 »już tylko styl — maska« »już tylko paradoks« —
 oto są wykładniki nowej epoki. Na zachodzie to-
 warzysz im przynajmniej głębsze uświadomienie,
 a co za tem idzie przynajmniej ta dziwnie na
 szczytach swych kusząca — *beauté de la déca-*
dence. U nas z natury rzeczy więcej naiwności
 i tragizmu. Oddzielne dusze i przebiegi twórcze
 straszliwie, o całe piekła głębsze, ale ogólny po-
 ziom, mięsza w jedno nieporadność niemowlęctwa
 z niedołęstwem starości: wszystko zlewa się w ja-
 kiś głęboko upokarzający bełkot, w jakieś maja-
 czenia, którym gorączka nawet nie może odjąć
 beztreściwości i szarzyzny. Zamiast kultury wspom-
 nienia o kilku usiłowaniach nawiązania do obcego
 wątku — a zarazem oddzielne wybliski tragizmem
 swym i powagą duchową przewyższające całą eu-
 ropejską twórczość, prócz rosyjskiej, która jest
 głębsza, krwawsza, lecz za to bez owych orlich
 rzutów w kraj zwycięstwa. O ogólnej atmosferze,
 o ogólnem uzdolnieniu kulturalnem rozstrzyga
 atoli przeciętność, ta zaś jest rozpaczliwa. Roz-
 braja naiwnością, a zarazem upokarza. Wyobraź-
 cie sobie ludzi, dla których kulturą była Rodzie-
 wiczówna, a Sienkiewicz już wyrafinowaniem, i wy-
 obraźcie sobie, czem będzie *dekadencya*, zwątpie-
 nie, sceptycyzm tych ludzi, którzy niczego nie za-
 znali, nie przeżyli. Są to żaki, powstrzymane w ro-
 zwoju. I im to przypada odegranie roli pępnego
 ducha pustyni i zniszczenia. Jeżeli polski »moder-
 nizm« będzie miał historyka, niechże on przede-

wszystkiem weźmie po Nowaczyńskim — i to nie odtwórcy wielkich kultur i stylów — lecz wprost autorze Facecyi i Małpiego zwierciadła pióro w spadku. Inaczej tej historyi pisać niepodobna. W kwestyi sztuki, psychologii artystycznej rzeczy u nas stoją tak: — przedstawiciele dotychczasowej myśli stracili zaufanie do siebie najzupełniej słusznie; z bojaźliwą skwapliwością, aby się tylko nie skompromitować oddają głos »młodszym rzeczoznawcom«. Ci mocno czują tylko jedno przeświadczenie, że wszystko przeżyło się, rozpadło, że życie jest czeze, że już tylko sztuka, a w samej tej sztuce nie mają żadnego innego sprawdzianu prócz własnej młodzieńczej i młodzieńczo naiwnej duszy, zaskoczonej przez zwątpienie chociaż zwątpić nie miała o czem. Nie zostało im w duszach tradycyi — jak wygląda męski stosunek do czegokolwiek bądź nie czują żadnych sprawdzianów, żadnych rozpoznań, nawet świadomości własnego zwątpienia, gdyż, nie przeciwstawiając się niczemu, do samowiedzy nie doszli. Są oddani więc na pastwę własnego sentymentu, włada nimi własne słowo, frazes, przypadek stylowy. Pociąga ich wszystko i na jedną chwilę przynajmniej zyskuje moc nad nimi. To nazywają oni swemi przeżyciami. Są sympatyczni, gdyż mają niewątpliwie najlepsze chęci i nie nie są winni temu, że czyśćć serc i niezamąconosc dusz (niestety też i intelektów), — godne filareckich piosnek kazal im los wiązać z Beaudelaire'owskiemi kwiatami grzechu. Wymykają się z pod wszelkich kwalifikacyj.

Kultura i życie.



Są to ofiary sentymentu i frazesu, wydzielające z natury rzeczy tylko sentyment i frazes. Niewątpliwie jednak reprezentują oni przeciętny typ współczesnej polskiej umysłowości. Rys zasadniczy: nieodpowiedzialność, brak męskości, rezygnacja bezwiedna z rzeczywistości. Z natury rzeczy sferą uprzywilejowaną, w której działają tego rodzaju umysły jest krytyka. Krytyka ich nie jest ani poznawaniem ani czynnym przeciwstawieniem się. Jeżeli mówię o tem, to dlatego, że uważam to za znamienne i ważne. Zgadza się, że dzięki przeciętnemu tonowi rozpraw o kulturze, stała się ona w pojęcia ogółu czemś rozciągliwym, jak frazes niedoświadczonego pisarza, który pisząc nie tyle wyraża to, co myśli, ile raczej dowiaduje się z napisanego, co pomyśleć się daje. Pomimo to jednak sądzę, że dowiodłem już 1-o że taki a nie inny stan rzeczy jest dziś u nas zupełnie zrozumiały i naturalny, 2-e że świadczy on o zbliżaniu się końca a co zatem idzie początku, 3-cie że roztrząsania kulturalne dziś są niezmiernie ważne, gdyż zbliża się pora kultury całkowitej opartej na całkowitem wyzwoleniu. Przyszłość przedstawia się. A. Franc'eom i Bellamy'm jako produkeya i używanie. Nic więcej. Perpetum mobile uregulowane, jak zegarek. Otóż nieprawda. Przyszłość, jak przeszłość i terażniejszość, będzie walcząca i tworząca, lub nie będzie jej wcale. Człowiek zacznie dopiero naprawdę tworzyć i rozwijać swe siły: namiętności spotężniają. Powstanie szczerłość niedostępna dla nas. Zniknie niwelująca moc troski o byt. Siła

bezinteresownych entuzjazmów przekroczy miarę nam znaną. Ludzie będą przeżywali przekraczające wszelkie wyobrażenia nasze swą głębią tragedye czysto metafizyczne. Wstrząsać niemi będą groźne konflikty i antagonizmy ideowe. Wszystko to będzie wspaniałe, potężne i tragiczne. Te tajemnice, o których dziś marzy się tylko mistykom staną się treścią ludzkiego życia. Nie kreślę tu utopii ani obrazu przyszłości, nie daję żadnych przewidywań ani przepowiedni, prócz tego pewnika, że istota człowieka jest twórcza, jest głęboka, że wydarcie jej z pod władzy wyrównywującego ekonomizmu będzie niesłychanem pogłębieniem duszy. Już idzie czas, gdy kwestye kultury, kwestye ducha, będą najważniejszymi — dlatego z jednej strony stać nas powinno na męskie, pełne powagi i tragizmu ich traktowanie, z drugiej zaś pamiętać, że jeżeli wierzy się w przyjęcie nowego świata, to wierzyć się musi, że gdzieś drga już dziś i świata tego dusza, że w czystej ideowości dzisiejszej, w jej konfliktach najgłębszych, w najtajniejszych nawarstwieniach współczesnej twórczości żyje już ona ze swemi zagadnieniami. Głębsze od wszelkich ujawnionych głębi, szersze i bardziej tajemnicze jest życie. Nie mierzymy go tylko swem znużeniem i nudą. Będzie ono większe od naszych przewidywań. Nie skazujemy więc wielkości w sobie na rolę nieziszczalnych marzeń.

Czerwiec 1905.

Zagadnienia sztuki i twórczości.

Medyceusze.

Sceptycy powątpiewają o ich istnieniu, przypuszczają, że do szczętu już wymarła rasa ludzi, którzy, jak ów pancerny papież, umieli za drzwi wyrzucić purpurata-kardynała, lub rozwalić okutym kijem bawoli łeb, obciążonego wielkowiekową przeszłością feodalnego barbarzyństwa magnata, za jedno lekkomyślne słówko o którymś z tych, kogo nazywali »swemi artystami«. Dziś szlachetna krew naszych karmazynów uderza im do głowy wtedy już tylko, gdy chodzi o jakiegoś zwycięskiego derbistę, albo jakąś Mańkowską, Scholcównę lub Sanssouci. Winną tu jest oczywiście — jak to orzekł najkompetentniejszy w tym względzie u nas sędzia, hermezyjski mag i hierofant, kodyfikujący w kanony ezoterycznej estetyki — wymagania i postulaty wyrafinowanej impotencji, demokratyzacya naszych niwelatorskich i zniwelowanych czasów urodzonych z ojca Napoleona i matki Gilotyny, winną jest francuska rewolucya — patronka i pramacierz tych wszystkich, których nazywa ów nieco przebaroczkowy prorok w swej, ułożonej w kształt bizantyńskiej mozaiki, z cytat

woskowo martwej i hieratycznie sztywnej, całkiem demokratycznie już, niby nie nasmarowane koło wołyńskiego wozu, poskrzypującej, prozie — »wrogami sztuki«.

Wielką jest wymowa faktów, streszczających w jednym, mieszczącym się w kilku wierszach dziennikarskiej wzmianki, przykładzie, wszystko to, czego nie zdołają wypowiedzieć nigdy najuroczystsze kazania i najbardziej eufuistyczne inwektywy.

... Znana powszechnie ze swej dobroczynności, urodzona z hr. Motłochów baronowa Filcufilska, dowiedziawszy się o krytycznym położeniu przebywającego obecnie w Paryżu artysty malarza NN zajęła się sprzedażą jego obrazów i osiągniętą stąd kwotę (od 25 aż do 500 rubli) złożyła na ręce redaktora *Warszawskiej Spluwaczki*, z prośbą, ażeby ten wysoce renesansowy fakt zapisany został na szpaltach tego pisma ku pamięci wieków i pogębieniu kosmopolitycznych sankiulotów.

Niepodobna zaprzeczyć. Jest w tem styl, jest to jeden z tych *faits caractéristiques*, z jakich Hipolit Taine i Jakób Burkhard układali swoje dziejowe obrazy.

Nawet dobre, nawet impresyonistyczne, nawet »dekadenckie« — symbolistyczne, nawet porubeże obrazy można kupić, sprzedać na jakimś raucie przy pomocy arystokratycznej karoty, jeżeli artysta jest suchotnikiem, konającym z nędzy, paralitykiem, rakowatym, bliźnięciem siamskim lub czemś podobnym.

Dlaczego Podkowińskiemu nie przyszło do głowy kazać sobie amputować nogę, rękę, albo oślepnąć? Kalece wybaczonoby nawet »Szał«, wybaczonoby nawet geniusz, rozsprzedanoby 100 biletów — po 10 złotych sztuka — na jego »obrazki« i osiągniętą kwotę wręczonoby mu uroczyście wśród tryumfalnych okrzyków i modlitewnych uwielbień naszych kulturalnych dzienników, redagowanych przez zblazowanych snobów, spekulujących na wyszynku skandalu i sensacyi karczmarzy lub tabetycznie dystygowanych kaznodziejów estetycznego manchesteryzmu.

Oh, ten arystokratyczny gest naszych błękitno-krwistych przywódców narodu, jakże odbija on na tle naszego plebeuszowskiego szarego życia.

Hrabia Kocio de Pustogłowa Sus Minor raczył zamówić portret swój, swojego konia i swojej utrzymanki u znanego w szerokich kołach, zarówno z obrazów swych, jak i ze sztuki znakomitego naśladowania szczekania ogarów i tokowania cietrzewi, malarza-portrecisty.

Rzeźbiarz, którego dzieło otrzymało złoty medal na wystawie paryskiej, został zaproszony na kawalerskie przyjęcie do księcia X. Y. i ku ogólnemu zadowoleniu odtańczył cake-walk w orginalnym stroju, sprowadzonym umyślnie z Nowo Zelandyi

A jednocześnie jakiś tam reklamowany przez Witkiewicza Siedlecki zbiera przez całe życie, odejmując sobie chleb od ust, skąpiąc na wszystkim, prawdziwie królewską kolekcję reprodukcji dzieł sztuki wszystkich epok i krajów.

Jakżeż *mesquin, bourgeois* — prawda? Jak w tem niema żadnej swobody, rozmachu, z krwią dziedzicznej jedynie dezinvoltury, jakaż różnica pomiędzy tym zaślepionym na wszystko, co nie jest jakąś tam reprodukcją, bo nawet nie oryginałem sknerą, a królewiatkiem kresowem, które umie po pijanemu cisnąć w twarz swojemu — pomimo pasażystnictwa utalentowanemu i w wolnych od nędznie płaconego błaznowania chwilach, zajmującemu się malarstwem — wesolkowi — zmięty banknot, a następnie użyć w ten sposób nabyty obraz za cel do popisów strzelniczych.

Jakież zaiste królewskie Pathos der Distanz. Tu człowiek życie wkłada w ciulanie reprodukcji, kopii, odbijanych nieraz w wielce demokratycznych setkach i tysiącach egzemplarzy — a z drugiej strony bez wahania rozstrzeliwa się oryginał, coś jedyne, coś, co nie będzie istnieć gdy je ja — blondynowa bestya — urękawiczniony nadezłowiek zniszczy dla zadowolenia swego momentalnego bonpleziru.

U nas tylko nauczycielki i studenci, buchalterzy, felczerzy, kopiści, korespondenci, subjecci traktują sztukę jako coś poważnego, umieją zastawić zegarek w lombardzie, wyrzec się obiadu (oh, mój Boże — co za sankiulotyczne, bezczelne plebejuszowskie zestawienie) ażeby zobaczyć nową sztukę Przybyszewskiego, kupić sobie nowy tom Żeromskiego, Reymonta, zawiesić nad biurkiem reprodukcją Böcklina lub litografię Rivier'a. Arystokratyczna elita, bardziej panuje nad swoimi nerwami i popędami, urządza sobie, zamiast rautu, abona-

mentowe przedstawienie w Rozmaitościach i dopuszcza do swojego towarzystwa Fredrę, (bądź co bądź był to hrabia, chociaż pospolitował się i poniżał aż do pisania tych tam komedyjek).

Nie można jednak grać nieustannie Fredry, czem więc wypełnić dziesięć wieczorów?

— Lubowski, Zalewski — bąka ktoś nieśmiałym głosem propozycję.

Fi done w naszym towarzystwie?

— Ależ nie rozumiem, któż mówi o towarzystwie, podczas obiadów przecież obecna jest też słu-ba, — lokaje, marszałek dworu, a nikt w tem nie widzi nic dziwnego.

— Dobrze więc. Ale trzeba uważać, aby zawsze ci *messieurs les ecrivailleurs* byli dobrze tresowani.

I urządza się dziesięciowieczorowa farsa zaznamiania przywódców narodu z jego dobrze tresowaną literaturą.

— O cóż więc idzie? Czy znowu skarga na nędzę artystów, na obojętność arystokracji i sfer majątnych?

— Oh, bynajmniej. Te ubolewania pozostawiamy reprezentantom tresowanej lub tęskniącej za tresurą sztuki.

Gdy jakiś pisarz skarży się na nędzę — w formie mniej lub więcej bezpośredniej, wydaje mi się zawsze, że czytam ogłoszenie: Sumienie do wynajęcia lub na sprzedaż, dla stałych klientów rabat!

Tu idzie o pewne fakty.

Sztuka i literatura, nauka nie powstają w dro-

dze jakiejś *generatio spontanea*. *Spiritus flat ubi vult* — głosi przysłowie. Jest to tylko konwencyonalne kłamstwo. W świecie ludzkim, rzeczywistym, wszystko jest zdobywane czyjąś pracą i czyjś poświęceniem. Duch, rozwój duchowy, kultura są to rzeczy kosztowne, i ktoś musi pokrywać ich koszty. Nie spadają one z nieba, lecz wyrastają z ziemi. Czyjaż więc dzieje się to sprawą?

Powiedziałem już. Kulturę naszą dźwiga dziś inteligentny proletaryat, dźwigają ci, którzy każdy grosz oddany na sztukę, lub wieczór, zaoszczędzić muszą na najbardziej palących potrzebach.

Ci to ludzie, którzy umieją chodzić w dziurawych butach, a kupić książkę, sprawiają, że nie dziejemy. Oni to, ci nędzarze ukochali od początku, podtrzymali krwawymi wysiłkami i narzucili obojętnemu, obłudnemu i tchórzliwemu ogółowi, który kulturę i każdy jej prawdziwy postęp przyjmuje — o ile nie przynosi ona bezpośrednich korzyści materialnych; jako smutny fakt dokonany, nad którym można ubolewać, lecz z którym niestety trzeba się liczyć — Żeromskiego, Przybyszewskiego, Kasprowicza, Wyspiańskiego, Kisielewskiego, Nowaczyńskiego, Malczewskiego, Stanisławskiego, Ruszczyca, Krzyżanowskiego, Biegasa, Dunikowskiego — oni to stanowią $\frac{3}{4}$ abonentów arystokratycznej *Chimery*. I tak jest wszędzie.

Nie w salonach pierwszego piętra, lecz w mansardach znaleźć można dzieła takich arystokratów, jak Viliers de l'Isle Adam, Gobineau lub Nietzsche, a nawet podobno jedynie u »bezwyznaniowców«

znaleźć można dzieła takich katolików, jak Leon Bloy lub Hello.

U nas jaśnie wielmożni i jaśnie oświeceni państwo czytują najczęściej Gypa, Ohneta, Bourgeta, lub też nie zgoła, ich nauczycielki i niżsi oficjaliści Żeromskiego, Staffa, Daniłowskiego i t. d., leśniczowie i ekonomowie Orzeszkową, Prusa, a nawet ich lokaje i stangreci Trylogię...

Takie jest ustopniowanie kultury i uczestnictwa w życiu duchowym narodu.

Przytem dla Bartłomieja Szczygła — Trylogia jest źródłem żywych przyjemności, dla jakiejś nauczycielki, nie dopuszczonej do stołu przy gościach — każda nowa książka jest rozszerzeniem istotnego, starannie pielęgnowanego we własnym wnętrzu prawdziwie ludzkiego życia, wobec którego całe codzienne bytowanie jest tylko nieodzownym materialnym podłożem.

Bo tu jest słowo zagadki.

Kto mówi Sztuka — mówi: Człowiek, kto mówi prawa sztuki — mówi prawa pełnego ludzkiego życia.

Nasi medyceusze — to tłumy istot, z dniem każdym czujących się bardziej ludźmi, nasi medyceusze to stający się i rodzący w bezimiennych masach — Człowiek.

»Człowiek«? — powiada hrabina Mops Wygrzewalska — nie słyszałam o takiej rodzinie.

Tego niema w Niesieckim.

— To można powiedzieć o lokaju, ale nie o kimś z towarzystwa...

— Człowiek — proszę państwa — to sankiulotyczna fikcja — szepłeni hrabia Kocio. To wymyślił Darwin. Człowiek przydomku *Sapiens* — urodzony z małpy...

— Ja zawsze myślałam, że to jest *quelque chose de malpropre*, — powiada baronowa Filcufilska. — Pamiętaj, Guciu — zwraca się do synka — abyś nie był nigdy człowiekiem.

Soyez tranquile, maman...

*
* *
*

Wolno nam już dziś żartować w ten sposób.

Ród nowoczesnych, prawdziwych, bezimiennych Medyceuszów — medyceuszów, których hasłem rodowym i jedyną godnością jest człowiek, rozrasta się i potężnieje coraz bardziej.

Sprawy sztuki związane są najściślej z tym rozwojem i wzrostem.

Gdy my artyści i pisarze walczymy o sztukę, to walczymy o treść duchową dla budzących się do życia tłumów — o słowo żywiące, którem prócz chleba żyje człowiek. Być człowiekiem t. j. myśleć, czuć bezinteresownie i rozwijać się, jest to jeszcze w naszych czasach zbytek. Nasi bezimienni medyceusze są luksusowym produktem naszego społeczeństwa, czemś ekscyponalnym. Trzeba by się stali nie wyjątkiem maltretowanym i zblakłym lecz prawidłem.

Niema walki o sztukę — bez walki o człowieka, jak niema wrogów sztuki innych prócz tych, któ-

rzy są wrogami »Człowieka«. Co prawda, niektórzy z nich nazywają się przyjaciółmi sztuki, lecz jest to albo maska i nieuczciwość, albo naiwność i nieporozumienie.

Sztuki nie kochają ci, co ją uważają za zbytek i eksces, lecz ci, komu jest ona prawdziwą potrzebą.

Istotą sztuki jest życie spotęgowane i najbardziej ludzkie. Ten tylko kocha twórczo sztukę, czyja miłość dla niej jest miłością dla człowieka, i zawartych w nim możliwości i bogactw.

Nie można wywalczyć dla sztuki żadnych praw, jeżeli się nie wywalczy dla ludzi możliwości być ludźmi w jak najwyższym i najpełniejszym znaczeniu.

Walka o sztukę — to walka o prawa ludzkie, o treść życia ludzkiego, o człowieczeństwo.

Et tout le reste est de la littérature.

Czerwiec 1904.

(Podpisano): Waclaw Berent, Artur Górski, Jan Kasprowicz, Jan Lemański, Wł. St. Reymont, Stanisław Wyrzykowski, Stefan Żeromski.

Protest?

O nie! To bojownicze, duchem walki, buntu, swobody krytycznej przepojone słowo nie licuje tu z istotnym stanem rzeczy.

Siedmiu pisarzy, przeświadczonych w znacznej mierze zasadnie i słusznie o spiżowym brzmieniu swoich nazwisk, ogłasza z niezawodnym przekonaniem, że słowa ich zostaną powtórzone przez najpoczytniejsze organy naszej prasy, w piśmie, popularnem i poczytnem protest swój, przeciwko artykułowi, wydrukowanemu w organie postępowym i nieznanym kompromisów, przeciwko artykułowi, napisanemu przez człowieka w literaturze polskiej prawie zupełnie odosobnionego i liczącego tyłu niemal nieprzyjaciół, zdobytych w piśmienniczej walce, ile napisał artykułów.

Protest? O nie!

To tryumfalne *Habemus papam!* zwiastowane przez kilku prawdziwych i rzekomych purpuratów słowa polskiego, to przedewszystkiem i nadewszystko anathema na heretyka.

Wiem, że Miriam uważa się za pewnego rodzaju *poète maudit*, za jednego z tych, wiecznym i niezmiennym losem których jest zapoznanie.

Złudzenie to udzielić się mogło i udzieliło zapewne pisarzom, którzy wystąpili w jego obronie.

Złudzenie to zburzyć należy.

W literaturze współczesnej Miriam jest nie

»poetą wyklętym«, nie »tschandalą« znieawidzonym i pogardzonym, nie Viliers de l'Isle Adamem i nie Nietzschem, lecz czemś tak ukochanem i umiłowanem przez mieszczańską filisterję kultury, jak drogą była niegdyś sercu kolekcjonera-holendra kosztowna i rzadka cybulka tulipanowa, lub jak drogim jest nowoczesnemu parweniuszowi, pamiętajacemu jeszcze czasy jadanía cynową łyżką ze wspólnej miski — stary i kosztowny serwis z sewrskiej porcelany!

Nie należy się dać wprowadzić w błąd, gdy od czasu do czasu słyszeć się dają w organach naszej prasy utyskiwania na »egzotyczność«, »niezrozumiałość« lub »arystokratyzm duchowy« Chimery. Tak lubi wyrzekać wzbogacony fabrykant lub giełdziarz na »bezużyteczność« swej galerji obrazów lub przepysznych koni rasowych, jakie utrzymuje w swej stajni. W obydwóch wypadkach jedno i to samo rozkoszne poczucie: oto już stać mnie na rzeczy drogie, rzadkie, których używać nie umiem, a które przecież posiadam. W tej niezrozumiałości i niedostępności tkwi właśnie cały urok; zlewają się tu i stapiają uczucia najbardziej charakterystyczne dla tej w istocie swej już pośredniej, przejściowej duszy mieszczańskiej. Gdyby parweniusz materialny lub duchowy nie czuł pomiędzy sobą a tem, co posiada, żadnego przedziału, posiadanie nie sprawiałoby mu jednej setnej części tej rozkoszy, jaką odczuwa. Współczesna dusza mieszczańska jest to przedewszystkiem dusza, nie mająca szacunku dla samej siebie; wszystko, co

stoi z nią na jednym i tym samym poziomie, staje się przez to samo w jej oczach godnem lekceważenia. Parweniusz ceni tylko to, co go maltretuje. Szczytem jego rozkoszy jest czuć władzę swą nad tem, co mu imponuje, a pomimo to jest wobec niego bezsilne. Arystokratyczna niemoc, pełna wyrafinowania bezsiła — oto są jego bożki i bożyszczka. W tem, że współczesna popularna prasa polska nienawidziła *Życia*, redagowanego przez Przybyszewskiego, a po krótkim wahaniu jawnie faworyzuje Chimere, wypowiadają się najgłębsze i najbardziej zasadnicze instynkty nowoczesnego mieszczaństwa. Tem, co odstraszało w *Życiu*, były nie modernizm, nie nowa sztuka, lecz rozmach, siła, patos, energja rozpaczy, egzaltacya, z jakimi się one w niem wypowiadały. Tem, co pociąga w *Chimerze*, jest hieratyczna impotencya, jest uznanie bezczynności i niezdolności do czynu za symbol i symptomat wyższości duchowej, jest zrozumienie swobody nie jako wzrastającego panowania nad światem, lecz jako ucieczki z niego. Uczynić dusze wyższe — bezsilnemi, wszczepić w nie przekonanie, że bezczynność i niemoc stanowią istotę ich wyższości, znaczy to unicestwić niebezpieczeństwo, jakim zagraża każdemu *status quo* geniusz lub talent, znaczy to unieszkodliwić sztukę, uczynić z niej przyjemną i bezpieczną ucieczkę, sprawić, że to, co piorunem, ciężącym nad głowami, być mogło, staje się niewinną i pożyteczną siłą, uprawiającą w ruch przyrzady do masażu nerwowego. Nie należy sądzić, że współczesna psyche

mieszczańska jest nawskroś prozaiczna: lubi ona też i ceni marzenia, szczególnie dzisiaj, gdy z dniem każdym widnokreśli rzeczywiste zachmurzają się coraz bardziej. Pragnie ona tylko, aby były to marzenia bezpieczne, zdezinfekowane że tak powiem, oczyszczone z tego wszystkiego, co stałoby się mogło zarodkiem czynu, przekształcającego rzeczywistość. Trzeba, aby raz na zawsze zniesiony był wszelki związek pomiędzy krainą marzeń a krainą rzeczywistości, pomiędzy błoniami ideału, na których rośnie *die blaue Blume*, a sferą życia z jego bankami, fabrykami, strejkami, prawami o asekuracji robotniczej etc. etc. Trzeba, aby przeciwstawność, niewspółwymierność tych dwóch światów podniesione zostały do godności z zasady. To też *si Miriam n'existait pas, il faudrait l'inventer*.

Jest doprawdy niezaprzeczalna, choć pełna goryczy logika w tem, że nikt z tych, którzy dziś podpisali się pod ogłoszonym w *Tygodniku Ilustrowanym* »protestem«, nie odezwał się, gdy cała nasza prasa znęcała się nad prawdziwym »poetą wyklętym« naszych czasów — Stanisławem Przybyszewskim, lub gdy *Głos* prowadził w obronie nowej sztuki podjętą zrazu walkę z Henrykiem Sienkiewiczem i tem wszystkim, co się poza nazwiskiem jego ukrywało.

Wtedy ci najkategoryczniej protestujący dziś artyści milczeli, i wyczekiwali z ironicznymi półuśmieszkami na ustach; słabość, brak gruntu pod nogami, szczerego stosunku do życia przybierali

w maskę taniego sceptycyzmu, arystokratycznie wytwornej rezerwy.

Oh! *La tristesse de tout cela!*

Z przyczyn, pokrewnych tym, jakie uczyniły z Miriama w oczach współczesnej »obywatelskiej« naszej prasy zjawisko dodatnie, stał się on droгим i niezbędnym »wybrańcom naszego ogółu — artystom polskim«.

Najtragiczniejszym i najgłębszym wyrazem stanu duszy współczesnego artysty polskiego jest »Wyzwolenie« Wyspiańskiego. Tu z krwawą wstrząsającą szczerością wypowiedział się ból człowieka, który czuje, że ideał jego niema egzekutywy nad życiem, że słowo jego jest słowem poety tylko, nie proroka i wieszcz.

Jest to rzecz najistotniejsza.

Każdy artysta polski, należący z urodzenia lub wychowania i wykształcenia do tych warstw społecznych, z których rekrutowała się i rekrutuje przeważnie nasza inteligencja, musiał napotkać na swej drodze w tej lub innej formie stan duszy, najsilniejszym dotychczasowym wyrazem którego jest »Wyzwolenie«.

Jednym wydawać się zaczęło życie nudnem, nużącym i bezużytecznem, inni widzieli w niem nonsens ironiczny i złośliwy, inni jeszcze otchłani grozy i przerażenia, inni bohaterstwo bezcelowe, pełne rozpaczliwego samozaparcia i tłumionej w sercu tęsknoty, skazane na jałową zgubę, na zaturę bezowocną i okrutną. Jednym słowem, dla najgłębszych ludzi epoki życie utraciło swe zna-

czenie i jeden po drugim intonować zaczęli poeci posepne hymny »ginącemu światu«.

Nie zadawał sobie pytania nikt, czy to, co ginącym światem się wydaje, nie jest końcem tylko i przeżyciem się pewnego ukształtowania duszy luezkiej, czy nie byłoby słuszniej zamiast świat ginący wypisać jako hasło: »ginąca psyche mieszczńska«! Nikt nie usiłował zbadać, czy w nowoczesnej sztuce naszej obok tej ginącej rozkładającej się duszy szlacheckiej i mieszczńskiej nie ukazują się już pierwiastki innej, nowej duszy, do której należy przyszłość i życie, czy to, co wydaje się męką beznadziejną, położeniem rozpaczliwym, bez wyjścia, nie jest bólem porodu, tęsknotą oczekiwania, pełnem trwogi i wątpliwości przecuciem?

Niewątpliwie, jedną z najtrudniejszych, najkrwawszych rzeczy jest takie odrodzenie i takie odbudowanie własnej duszy, o jakie tu chodzi. Zasadniczym i niezbędnym warunkiem zaś możliwości takiego odrodzenia jest czynny stosunek do własnej duszy, jest zrozumienie, że próżnia i pustka, jaką ujrzała dusza nowoczesna naokoło siebie i w sobie, stać się może dla niej źródłem nowej mocy, jeżeli zrozumie ją ona, jako zagadnienie. Dusze nowoczesne napotkały na drodze swej alternatywę: zginąć albo przywrócić, odzyskać, stworzyć na nowo taki stosunek do świata, aby on i nasza działalność w nim miały znów wartość, cel i znaczenie.

Jedynie przez rozwiązanie sprzeczności, tkwią-

cych w duszy własnej i czyniących z niej i ze świata niezrozumiały i przerażający chaos, uczynić można znów świat ładem, materiałem, w którym realizuje człowiek ideały swoje i wartości. Trzeba więc przedsięwziąć energiczną i konsekwentną pracę duchową, trzeba zмагаć się ze wszystkimi sprzecznościami i zagadnieniami, dążąc do prawdy i jedności, na której oprzeć się można. Droga ta prowadzi więc poprzez rzeczywistość i wszystkie zawarte w niej konflikty. Zdawałoby się, że przed artystą nowoczesnym jest tylko ta jedna droga, że pozostaje mu tylko ona, albo zguba.

I tu rozpoczyna się rola Miriama.

On potrafił dokonać prawdziwego odwrócenia wartości: uczynił słabość — mocą i siłą — słabością.

Nauczył artystów polskich, że swoboda jest to swoboda od świata, a nie zaś swobodne nim władanie, zwiastował im dobrą nowinę, że swobodę tę posiadają lub posiadać mogą oni już dziś, byle tylko zrozumieli, że polega ona na odwróceniu się od wszystkich zadań, jakie rzeczywistość nam przed oczy stawia.

Ponieważ świat niema sensu, wszystko może mieć sens.

Ponieważ niema prawdy, prawdą może być i jest wszystko.

Miriam nauczył artystów naszych żyć nicością i bawić się nią.

Uczynił ze sztuki bezpłodne i nieobowiązujące marzenie i nazwał to zaprzeczenie wszelkiego bytu—absolutem. Zawładnął wszystkimi słowami

i pojęciami, przez myśl świata wytworzonymi, i znieprawił je, zbliżając się do nich bez wiary. Odebrał wartość wszelkim słowom, jakie wymawiał, tak, że gdy przeszły przez usta jego, stawały się puste i kłamliwe.

Dusze współczesnych swoich ślepemi uczynił na ich zadania i ich przeznaczenie i nazwał przeznaczeniem ich i zadaniem ich niemoc.

Wszelka sztuka powstaje z życia i zmagania się z jego żywymi, nieustannie zmieniającymi się zadaniami. Miriam oderwał sztukę od życia i skazał ją na manieryzm. Manierę nazwał pięknem, duszą sztuki.

Wzamian za to wszystko zwolnił dusze artystów polskich od ciężących na nich zagadnień i zadań i przeniewierstwo to nazwał głębością.

Artyści zaś uczynili go tabu i nietykalność jego ogłosili za dogmat.

Sierpień 1904.

Miriam.

FRAGMENT DYALOGU.

A. Jedna rzecz mnie w tobie razi i nigdy zapewne razić nie przestanie: zaczynasz zawsze od początku. Mówisz i piszesz tak, jak gdyby wszystko było w zawieszeniu, dopóki ty nie przyjdiesz, nie rozpoznasz każdej rzeczy i sądu o niej nie wydasz. To czyni z każdego twojego zdania i z każdego twojego słowa — kipiący chaos. Wierzaj mi, że jest to bolesne. Powiedziałbym więcej: w naiwności swojej jest to nieprzyzwoite. Pomiędzy nami, a każdym słowem naszym i każdym gestem — powinien być dystans. Powinniśmy panować nad wszystkim i niczemu się nie oddawać. Dlatego boską jest rzeczą forma. Wybieramy ją sobie, lecz, gdyśmy się już na tej lub innej zatrzymali, — ona panuje nad nami, osłania nas. Jest to jedyna rzecz dostojna. Myśl zawsze przedewszystkiem o formie: ona niech będzie tem, co cię przejmuję, wzrusza i unosi! Jedyny to jest rodzaj nieściągającego śmieszności wzruszenia — mówię tu oczywiście, na razie tylko o sztuce, chociaż — ale passons...

W tej tylko postaci patoś jest czemś wytwornem. Ktoś tam powiedział: styl to człowiek. Ohydne to jest kłamstwo, jedna z najniebezpieczniejszych maksym, jakie znam. Zawiera w sobie apologię duchowego nierządu. Czyni wytwór żywiołu z tego, co jest dziełem samowładnej prawodawczej myśli. Pomiędzy każdym wzruszeniem twojem, każdą miłością i każdą nienawiścią, każdym zachwytem i każdą pogardą, a odbiciem się ich i wyrazem w słowie i czynie, powinna leżeć myśl o stylu.

B. Tak, tak. Tylko... Pewne epoki mają styl, a inne myślą o stylu.

A. Och... tak. Dajmy i temu pokój. Cytujesz mi Nietzschego: »Każda epoka dotychczasowa miała swój smak, my zaś mamy zmysł historyczny«. Takich rzeczy nie należy mówić zbyt często. Właściwie nie powinno się o nich mówić wcale. Jest to już meskineryą naszych czasów, że radzi zaw sze jesteśmy oddać rzecz samą za możliwość jej roztrząsania. Myśl jest parweniuszką: nie powinno się jej dopuszczać tam, gdzie niezbędnym jest takt i poczucie odległości. Zbywa jej na zmyśle gry, co chwila maści konwencye... Nieprzyzwoitą jest rzeczą mówić nieustannie o tem, co jest konieczne, u wprost już lichą — widzieć w konieczności — nieszczęście. Wszystko tu zależy od wyboru. Trzeba umieć we wszystkim doszukać się pogody. Niema rzeczy, która nie mogłaby się stać źródłem dumy i szczęścia. Trzeba tylko zająć wobec każdej odpowiednie stanowisko. To zaś już jest wyłącznie naszą rzeczą: — jesteśmy wolni.

B. Bajecznie dużo masz w sobie rezygnacyi.

A. O, mylisz się. Ja nie rezygnuję z niczego. *Quand même* postanowiłem zachować jasność i swobodę.

B. Wyboru postaci i rodzaju nicości...

A. Znów jedno z twych miłych powiedzeń, a nadomiar absurd. Jak może mieć formy to, czego niema? Gdzie jest wybór i możliwość wyboru, tam jest życie...

B. Ach. Zapewniam, że się mylisz. Tajemnica Proteusza na tem właśnie polegała, że nie istniał on wcale: on się tylko wydawał. Swoboda wyboru!... To nieokreśloność tylko. Tylko nicość jest względem wszystkiego wolna i wobec wszystkich forma obojętna. Nie jest się niczem, więc może się być wszystkim: — co za swoboda, moc! Jaki temat do nieustannych snów o potędze... Bajeczną jest ta nasza współczesna maskarada: umieliśmy z jednego słówka »nie« uczynić — cały język; i słuchającym istotnie się wydaje, że mają do czynienia z mową bogatą i wielokształtną. I jak prędko, jak prędko rezygnujecie wy wszyscy. Jak prędko uznajecie samych siebie, za coś »jednego z wielu«, za jeden z tułających się w odmętach nicości przypadków. Dla siebie samych we właściwym wnętrzu nie zjawiskiem nawet już jesteście, lecz epifenomenem. Gra fal, niezmiennie i nieustannie płynących tworzy jedną za drugą mieniące się w słońcu bańki. Jakie wyzwolenie jest dla was w tej myśli. Jest ona już w was, zanim jeszcze myśleć się nauczycie. Cały rozwój wasz,

to tylko jej dojrzewanie. Macie w sobie coś fantastycznego: jesteście widziadłami, pragnąciami wmówić w samych siebie, że są życiem. Niema w was nic z tego, co prawdziwe uczucie życia, jego wykładnik, patos bytu stanowi: z przeświadczenia o swej niepodlegającej żadnym regułom i prawidłom jedyności: »Jestem«. To, co jest, czuje się zawsze jedynem, z niczem niewspółwymiernem, innogatunkowem od wszystkiego, ma w sobie przekonanie, że nie może odstąpić od siebie, od żadnej rzeczy, którą ma w sobie. Nie wie o formie, gdyż jest treścią rodzącą z siebie kształty. Potęga jest tu zawsze określoną potęgą. Siła ma tu indywidualne oblicze i imię. Nowoczesności to przypa- dło w udziale za symbol mocy — uznać kłowna, przebierającego pomiędzy maskami. Tylko taki, od wewnątrz zrodzony kształt, o którym się nie wie, lecz którym się jest, jest prawym i wszystko inne jest szminką i maską. Od pewnego już czasu przyglądam się ludziom, którzy mnie otaczają, z głębokiem zdumieniem. Od wczesnego dzieciństwa doznawałem wrażenia, że wszyscy kryją się z czemś przede mną, że to, co widzę z ich życia i wiem o niem, jest sobie czemś powierzchownem, zewnętrznem, a właściwy sens tkwi w tym skrzętnie ukrywanym sekrecie. Lecz lata szły, i raz po raz przekonywałem się, że żadnego niema. I rósł pomiędzy mną a ludźmi jakiś przedział. Och!... Mówi się dużo o samotności, lecz wierzaj mi, prawdziwa samotność rośnie, rozwija się sama. Rodzi ją z siebie, nie wiedząc, co na świat wydamy,

aż wreszcie, stanie przed nami, otuli w swe skrzydła i w głąb duszy zajrzy smutnemi oczyma, najpiękniejszymi z oczu, jakie w snach swych widzą poeci. Z pośród tych, co mówią wiele o samotności, większość nie zna jej, pragnęłaby tylko z nią cudzołożyć. Nie mówmy tu o tem. Nie pojmuję was. Przyjmujecie wszyscy samych siebie, jako fakt i przechodzicie nad tem uznaniem do porządku dziennego. Sądzicie że, aby żyć, dość się jest urodzić. Nie znaną jest wam tęsknota, za powtór- nemi — narodzinami z myśli. Samemu sobie stać się pytaniem i na pytanie to odpowiedzią! Z początku widząc wasz spokój, ton stanowczy i nakazujący, myślałem, że macie do tego prawo i przystępowałem do was z niewypowiedzianym szacunkiem... Dziś...

A. Coś istotnie, istotnie jest to prawdą, co mówisz o tym szacunku swoim.

B. Tak. Głęboką prawdą. Gdym spotykał człowieka spokojnego myślałem: »on wie«; inaczej spokojnymby być nie mógł. Wie, a zatem będzie moim mistrzem.

A. Więc to było to! Zawsze też zdawało mi się, że jesteś wobec każdego człowieka, o którym mówisz lub piszesz, nieszczery, lub też aż do śmie- szności naiwny. Myślałem, że stawiasz ludzi zbyt wysoko po to tylko, aby ukazać, że do wysokości tej nie dorosli.

B. Stosowałem do wszystkich jedyną miarę, normalną, jaką znam. Miarę człowieka, który się urodził nietylko z matki, lecz i z myśli własnej.

A. I jakiej że wiedzy szukałeś u ludzi?

B. Jedynej, która prawo do życia i spokoju daje. Znajomości prawdy bezwzględnej, całkowitej i poczucia swojego z nią związku. Kto gruntu tej wiedzy pod sobą niema, temu nie wolno na niczem się zatrzymywać, niczego przyjmować. Ty mówisz o formie. Ale czy zadałeś sobie pytanie, kto ma prawo mieć formę wogóle i co znaczy mieć do tego prawo? Forma to kres. Jest odstępstwem, tchórzostwem lub kłamstwem, gdy pojawia się wcześniej. Formę mieć może tylko treść absolutna.

A. Oh, la, la, la! Ależ z tobą żyć niepodobna. Rygor, jaki Platon stosować chciał przeciwko poetom, przeciwko filozofom skierowaćby należało. Wy to stanowicie niebezpieczeństwo. Życie wymaga form, dla was zaś każda forma jest podejrzana. Macie też przykry zwyczaj rozpatrywania cudzej duszy, jak gdyby była waszą własnością. Jesteście urodzonymi despotami. Stwarzacie normy i miary, zamiast przyjmować każdego jakim jest i być chce...

B. Stanowczo strasznie przesadzasz. Filozof nie gwałci nikogo, on tylko uświadamia.

A. Ale uświadamia też ludziom i ich samym. Sądzę zaś, że jest to chyba największa tyrania. Rzeczą jednostki tylko powinno być rozstrzygnięcie, z czego pragnie zdawać sobie sprawę...

B. Jeżeli tak stawiasz kwestyę..., zgadzam się z tobą, że filozofia niebezpieczną jest rzeczą, niebezpieczną dla tych wszystkich, co zrezygnowali

już z prawdziwego i szczerego życia, którzy pragną samych siebie przed samymi sobą, aż do końca przemycić i umrzeć, nie widząc własnej swojej twarzy.

A. Filozofia chyba najmniej już ma praw do mówienia o życiu. Zabija ona.

B. Nie, tylko wyzwala. Bądź przekonany, że zabić niepodobna nic w wszechświecie. Wszystko, cóż jest, jest. Można tylko rzecz każdą uświadomić i przez to obdarzyć ją swobodą. Ideałem, do którego filozof dąży, jest takie uświadomienie świata, by wszystko, nie wyłączając i jego samego, stało się dla niego jego czynem.

* * *

INTERLUDIUM.

»Świat wyszedł z karbów, jaśnie oświecony panie« — zameldował Hamletowi groom — Horatio.

— Och, to do mnie nie należy, odparł Hamlet i wyszedł, nie oglądając się po za siebie.

W ostatnich czasach znacznie spowaźniał, zdobył wypukły brzusek i różowiejącą łysinę.

Na jednym z rogów otarło się o niego coś, niby żebrak...

— Hamlecie, pamiętaj o swoim ojcu, o swoim ojcu, który błąka się, szukając sprawiedliwości, żebrząc o nią zawsze nadaremnie i napróżno.

— To nie są godziny przyjęć, rzekł Hamlet. Zresztą niema mnie w domu, a na drzwiach mam tabliczkę: żebrakom i widmom wstęp wzbroniony.

Teraz zaś odejdz ode mnie, gdyż inaczej zobaczy nas ktoś razem i pomyśli, że cię traktuję na serio. Widzisz, dużo byłoby o tem do pomówienia, ale styl, nadewszystko styl, a w tem stanowczo niema już żadnego stylu.

— Jabył jednak radził, wtrącił Horatio. I wogóle, jeżeli pan pozwoli, przedłożyłbym mu pewne wątpliwości. Słyszałem, że świadomość, a zatem i ja, bo ja mam świadomość, jest tylko czemś, co unosi się ponad mózgiem i światem, niby mgła, ale skąd ja wiem o świecie? Ze świadomości. Zatem świadomość ze świata i świat z niej, mgła unosi się nad czemś, co jest samo w mgle. Innemi słowami, radbym wiedzieć, czy ja wogóle jestem?

— Głupiś, rzekł Hamlet, nie odpowiada się na takie pytania.

— Skoro jednakże ja nie wiem. Meldowałem już jaśnie panu, że wogóle, coś tam popsowało się z tym światem: od czego zacząć, wszystko się rozłazi.

— Bo masz brutalne ręce!...

— Ależ ja czekam, mój synu, ja czekam! Nie zniesiesz, abym ja, ojciec twój, błagał cię dłużej na próżno.

— Och, jakże wy mnie nudzicie. Wydaje się wam zapewne, że ja jestem jeszcze wciąż tym sentymentalnym studenciakiem z Witembergii. Ależ to przeszło, zaręczam wam, przeszło. Na twoje pytanie, Horatio, jest tysiąc i jedna odpowiedzi.

— Zrezygnowałbym z tysiąca, bylebym tę jedną poznać mógł naprawdę.

— Ty zaś stary, przynieś mi swoje papiery: musisz się przede mną wylegitymować.

— Ja? Ależ ty nie myślisz chyba!

— Nie inaczej. I wogóle nie wyobrażaj sobie, że ja dla ciebie popsuję sobie rysunek postaci. Żadnych głupstw, mój staruszk, żadnych głupstw.

Wtedy widmo wystąpiło nagle z mroku: ukazało się w całym swoim rycerskim przepychu.

— Istotnie, omyliłem się, rzekł ten duch pancerny, składając ukłon z wojskową grandezzą. Wybacz pan, żem go niepokoił. I zmierzwszy od stóp do głów całkiem już wytraconego z równowagi Hamleta, cisnął mu w twarz rękawicę.

Hamlet cofnął się i wyjąwszy lusterko i nese ser z kieszeni, twarz przypruszył pudrem.

Co za kabotyński patos mają ci starcy! — mruknął przez zęby.

ZAGADNIENIE METODY.

Zagadnienie metody nie jest bynajmniej czysto i wyłącznie formalnem. Metoda wtedy tylko zasługuje na swoje miano, gdy wyrasta z samej badanej i opracowywanej myśli, gdy jest szlakiem prawdy, przez nią samą w pochodzie swym ku samopoznaniu wykreślanym. Sceptycyzm i dyletantyzm tylko sądzić może, że forma daje się tu odłączyć całkowicie od istoty, że metoda jest czemś zewnętrznym, konwencyonalnem, narzuconem, od osobistości badacza, jego usposobienia, nastroju i wygody zawisłem. O metodzie nie rozstrzyga

dogodność subiektywna, lecz przedmiotowa i bezwzględna konieczność, wywiązująca się z samej natury zadania, o które idzie. Dopóki uznaje się myśl za organ prawdy, dopóki nie rezygnujemy z tego jej znaczenia, dotąd towarzyszy jej zawsze ścisłość, jeżeli nie jako wynik osiągnięty, to przynajmniej jako postulat i dotąd pragnie ona mieć pod sobą grunt pewny i ustalony, zdawać sobie sprawę z prawomocności i celowości każdego swego kroku.

Ponieważ niniejsza praca moja — ma być nie impresją, nastrojem, wyładowaniem liryzmu, inwektywą osobistą lub popisem krasomówczym, lecz roztrząsaniem krytycznym w najściślejszym znaczeniu tego wyrazu, ponieważ wreszcie w roztrząsaniu tem idzie mi nietylko o ustalenie faktów, ile raczej o uzasadnienie pewnych ocen i norm, oraz o zastosowanie ich do poszczególnego, zajmującego mnie tu narazie wypadku, ponieważ wreszcie współczesna opinia ludzi, którzy w sprawach tego rodzaju mają wogóle opinię — uważa kwestyę przedmiotowości w krytyce, za przesadzoną w nieprzychylnym dla tej ostatniej sensie, a ja zaś sądzę, że takie mniemanie przesądzeniem istotnie jest tylko, gdyż całkowicie i wyłącznie na nowoczesnych przesądach naturalizmu i psychologizmu dogmatycznego jest oparte, więc tem samym z natury rzeczy zagadnienie metody, w ten sposób pojęte, wysuwa się na pierwszy plan; i od takiego lub innego jego rozwiązania los całej mojej pracy jest zawisły.

Krytyce przedmiotowej szkodzą nietylko jej prze-

ciwnicy: ci bowiem nie umieją zazwyczaj zarzutów swoich przeciwko niej porządnie sformułować i przenieść na jedyny grunt teorii poznania — w najszerszym znaczeniu tego wyrazu, do której sama przez się cała ta sprawa należy, ile raczej jej zwolennicy. Z temi ostatnimi rzecz bowiem tak ma się zazwyczaj, iż to, co jest w pracach ich przedmiotowem, niema żadnego dla krytyki znaczenia, to zaś, co jest wartościowem, krytycznie przedmiotowo uzasadnionem nie jest. Jest to zrozumiałe, gdy się zważy, że wszyscy krytycy przedmiotowi dążyli świadomie lub bezwiednie do wyeliminowania z samego zagadnienia tego właśnie, co wyłączny i jedyny przedmiot zagadnienia tego stanowi — specyficznej natury dzieła sztuki jako takiego. Badali oni, czem jest dzieło sztuki, rozpatrywane jako wytwór warunków społecznych, lub jako czynnik społecznego rozwoju, jako przedmiot badań psychoologicznych i t. d., słowem, czem jest dzieło sztuki w swych stosunkach do innych dziedzin życia i myśli, nigdy zaś, czem jest ono samo w sobie. To istotne pytanie przeciekało im wprost między palcami, a wszystko, co robili oni dla jego rozwiązania, było wynikiem nie ich świadomej i celowej pracy myślowej, lecz wyłącznie żywiołowym skutkiem ich natury artystycznej, o ile ją mieli, co bynajmniej nie zdarzało się i nie zdarza się zawsze.

Krytyka ma być świadomością sztuki. Krytykiem jest ten, kto nietylko dzieło sztuki odtworzyć w sobie zdoła, lecz jednocześnie wie, czem twór-

czegoś jest, zdaje sobie sprawę z jej dróg i celów i jest w stanie z punktu widzenia tych ostatnich dzieło sztuki ocenić.

Krytyk więc powinien wiedzieć, czym jest w istocie swej dane dzieło sztuki, a o tem wie jedynie ten, kto zając jest w stanie wobec danego dzieła, twórcze i przytem świadomie twórcze stanowisko.

Następnie musi posiadać normę przedmiotową i bezwzględną, na której jedynie ocena dzieła sztuki oprzeć się może, normę nie zewnętrzną, opartą na stosunku sztuki do tej lub innej dziedziny życia czy myśli, lecz z samej wewnętrznej natury sztuki wyrosłą. Dzieła sztuki można sądzić jedynie z punktu widzenia sztuki samej i jej bezwzględnej prawdy, a więc wyłącznie i jedynie z punktu widzenia wiedzy integralnej, która poznaje nie stosunki fenomenów, lecz istotę rzeczy.

Krytyka przedmiotowa może być tylko krytyką filozoficzną.

Nauka nie jest w stanie ująć wprost dzieła sztuki. Dzieło sztuki, aby być poznane, musi być odtworzone, stworzone na nowo. Akt twórczy leży na początku wszelkiej działalności krytycznej i ustanawiając sam przedmiot jej, rozstrzyga tem samem o jej doniosłości.

Dla nauki akt twórczy — nawet gdy istnieje, staje się tylko faktem. Przeobrażenie zaś go w fakt sprawia to, że przedmiotowe znaczenie mogą mieć tylko stosunki pomiędzy oddzielnymi pierwiastkami tego przeżycia, a innymi faktami psychologicznymi

lub społecznymi, nigdy zaś samo przeżycie jako takie, jako integralna jedność i całość, od wewnątrz odczuta i w odczuciu tem absolutnie i równoważnie poznana. Akt twórczy — ustanawiający dla krytyka przedmiot badań, jest poznaniem bezwzględnem, poznaniem idealnem, w którym podmiot stwarza swój przedmiot, a więc utożsamia się z nim. Jedynym więc uzasadnionym punktem widzenia może być stanowisko absolutnego poznania, nigdy zaś stanowisko poznania naukowego, z natury swej uwzględniającego, ustosunkowującego i względnego. Jedynie na gruncie filozofii — jako poznania prawdy absolutnej, równoważnego poznania twórczości, krytyka może stać się przedmiotową, nie tracąc nic ze swych bogactw. Przedmiotowość *sub specie* nauki byłaby zawsze dla krytyki zubożeniem i sprzeniewierzeniem się swym istotnym celom. P. Zenon Przesmycki miał więc słuszość, usiłując nawiązać łączność pomiędzy krytyką a spekulacją metafizyczną. Ponieważ jednak ta ostatnia pozostała dla niego na zawsze zamkniętą krainą, gdyż nie zostaje się metafizykiem przez to tylko, iż się jest zblazowanym pozytywistą, lub też, że czyni się z filozofii Kanta pewien rodzaj lękliwego i nieszczerzego fetyszyzmu — więc też owo nawiązanie łączności skończyło się na barokowym przeciążeniu prozy redaktora *Chimery* — nadużywaniem i zacietrzewieniem kolekcyonera gromadzonemi kuryojami terminologii i erudycyi filozoficznej. Metafizyka p. Przesmyckiego była w gruncie rzeczy tylko bombastyką

paradoksalną i dlatego też tu już z góry zaznaczam, że usiłowania tego rodzaju o samej sprawie przesądzać nie są w stanie, że nie można rozstrzygać na zasadzie pozorów, rzecz naśladowanego, o samej rzeczy, nawet wtedy, gdy pozor ten samą rzecz wyprzedza, co jest zupełnie naturalne, ła twiej bowiem wywoływać wrażenie, niż czynić. Las, jako dekoracya na scenie, ustawia się w kilka minut, las naturalny rośnie wieki. Lecz stąd, że pierwszy cień nie daje, nie wynika jeszcze, że i prawdziwy dać go nie jest w stanie.

Wyrazy metafizyka, poznanie absolutne, prawda bezwzględna wywołują dziś u niejednego z czytelników uśmiech ironiczny, pobłażliwe wzruszenie ramion etc., etc. Jest to w porządku rzeczy. Trwa wciąż jeszcze okres myśli ludzkiej, w ciągu którego człowiek raczej skłonny był uwierzyć, że nie istnieje wcale, niż, że prawda bezwzględna jest rzeczą najbliższą go, gdyż jest nim samym.

Trzeba raz skończyć z mytem o jakiejś prawdziwej bezwzględnej, po za nami istniejącej raz na zawsze określonej i gotowej. Jedyną formą, w której znamy byt, bezpośrednio jest czyn, byt więc nie może być czemś, czyn i samą możliwość jego wykluczającym. Świat nie jest, lecz się czyni, ostatniem słowem rozwiązanie zagadki bytu jest swoboda. Byt będzie tem, czem się sam uczyni, czem my go uczynimy: jest więc swoboda.

Byt jest jednością czynną. Każda rzecz w nim pozostaje w związku z każdą inną i oddzielona od niej być nie może. Swoboda nie osiąga się za-

przeczeniem. Wszystko co jest, jest swobodą, więc musi być swobodą wszystkiego. Świat jest dziś walką: jedność formalna dąży w nim do tego, by stać się jednością realną. Po przez walkę dąży świat do harmonii, do stanu, w którym stanie się okiem, które podziwiając, samo siebie podziwia krzykiem Hosanna! który sławiąc, sam siebie sławi.

Dwa są momenty w drodze do swobody:
Pozyskanie pewnej treści i jej wyzwolenie.

Ku temu celowi dąży byt po przez wszystko. Dąży i po przez sztukę.

Miarą sztuki jest, co zdobyła i co wyzwoliła. Nie panuje się nad rzeczą zdobywaną, lecz przeciwnie ona panuje nad nami. Nie każda więc zależność w dziele sztuki jest zбочeniem i grzechem i nie wszystkie wyzwolenia są równoznaczne.

Jest swoboda prawdziwa i swoboda udana, pierwszą zdobywa się w walce, druga jest uchyleciem się od walki przymknięciem oczu. Swoboda jest zawsze swobodą nad czemś, być swobodnym od czegoś, znaczy zrzekać się i wyrzekać — najbardziej obłudna forma zależności.

Takimi są sprawdziany i miary, z jakimi przystępuję do pracy niniejszej.

Z tego punktu widzenia zmieniają się zasadniczo najbardziej rozpowszechnione, najbardziej ustalone w krytyce współczesnej punkty widzenia i perspektywy. Krytyka nowoczesna zatrzymuje się u progu swojego zadania i poprzestaje na odтворzeniu dzieła sztuki, jego integralnem i równoważnem odczuciu. Gdy to się jej udało, udało we

własnym mniemaniu przynajmniej, uważa ona pracę swą za skończoną. Krytyk nowoczesny jest najbardziej nieuchwytną istotą: przystosowuje się do wszystkich form i sam nie ma żadnej. Nie posiada własnego punktu ciężkości: wobec wszystkich zachowuje jednakową plastyczną giętkość. Plastyczność tę, polimorfizm duchowy, zdolność do nieustannych przekształceń — uznaje za swoje posłannictwo. »Domyślność serca« — jest jego *faculté maitresse*. Nie tak dawno jeszcze wydawało się nam to ideałem: znudzeni, zniecierpliwieni rozprawami ludzi, którzy sądzą, że mówią o dziełach sztuki przedmiotowo, dlatego, że nie łączy ich z nimi żadne indywidualne wzruszenie, ani przeżycie dlatego, że dzieło sztuki nie jest dla nich indywidualnie i wewnętrznie niczem, z tęsknotą zwracaliśmy się ku krytyce, która nie mówi o niczem, czego nie odczuwa, gdyż wie, że w stosunku do dzieł sztuki odczucie to stwarza jedynie sam przedmiot, o którym wogóle mówić można, że dzieło, sztuki, zanim się go wewnętrznie nie przeżyje, nie odtworzy — jest szematem tylko, pustym i pozbawionym wszelkiej treści, na tle którego można rozsnuwać całe systematy wywodów i sądów, które jednak w danych warunkach ani ze sztuką wogóle, ani z danym dziełem wogółności nie wspólnego mieć nie będą. Obrzydzeniem i niesmakiem zdjęci dla tych sądów, opartych wyłącznie, jedynie na profesorskiej oschłości, artystycznej gruboskórności i estetycznym analfabetyzmie — zbrzydziliśmy sobie wszelką krytykę, która sądzi. Zapomnie-

liśmy, że przedmiotowość — to nie obojętność i martwota, lecz właśnie szczyt i maximum życia, że przedmiotowym jest nie ten, kto zawiązawszy sobie oczy mówi: jestem bezstronny, gdyż jestem całkiem jednakowo na wszystko ślepy, lecz ten, kto z samej istoty swojej zdolny jest widzieć wszystko, odczuć i zrozumieć wszystko, nie dlatego, że jest wobec wszystkiego jednakowo sentymentalnie bierny i »wrażliwy«, lecz dla tego, że ma w sobie syntezę wszystkiego, że zajmuje i zdaje sobie sprawę z punktu, ku któremu cała sztuka dąży, w którym zestrzelają się i ogniskują wszystkie przedłużone promienie jej usiłowań. Do zrozumienia tego byliśmy absolutnie niezdolni dzięki podstawowemu stanowisku myślowemu zajmowanemu przez nas, stanowisku, którego wykładnikami emocjonalnymi była apatya, bierność, rezygnacya. Nasze poprzestanie na odczuwaniu zawierało w sobie przekonanie o bytowej równoznaczności wszystkiego. Ja sam pisałem przed dwoma laty mniej więcej, że równoprawność dusz jest zasadniczym postulatem nowoczesnej krytyki. Równouprawienie! Tak. To powtarzam i dziś jeszcze. Równouprawienie to znaczy, że każdy może tylko sam siebie, z siebie i przez siebie tylko rozwijać i prowadzić do coraz to wyższej, coraz to bogatszej i wielostronniejszej swobody. Z tego punktu widzenia każdego można tylko w nim samym i z jego własnego tylko punktu widzenia zrozumieć. Każda jednostka jest z adaniem rozwiązującym i urzeczywistniającym samo siebie, ale po-

mimo to rozróżnić można stopnie osiągnięte w rozwiązywaniu i urzeczywistnieniu samego zadania, jak i samą naturę zadania i miejsce zajmowane przez nie w nieustannie przekształcającej się i zmieniającej, lecz pomimo to istniejącej i dającej się ustanowić dla każdego momentu hierarchii. Równouprawnienie nie jest więc równoważnością. To ostatnie zaś przekonanie stanowi niewątpliwie zupełnie ustalony dziś dogmat. Talent z punktu widzenia nowoczesnej krytyki naszej jest wszyskiem, jedynym sprawdzianem, jaki może być stosowanym względem artystów i dzieł sztuki. Niewątpliwie — talent stwarza dzieło sztuki, sprawia, że dany wytwór ducha ludzkiego wogóle do niej należy, przeprowadza linię graniczną pomiędzy tem, co jest sztuką, a co należy do dziedziny nie zasługujących z artystycznego punktu widzenia na jakiegokolwiek bądź pobłażanie i uwzględnianie dobrych chęci. Istotnie, z punktu widzenia sztuki, ani przekonania, ani bohaterskie aspiracje, ani szczytna obywatelska przeszłość, przyszłość czy obecność, ani świadectwo najszlachetniejszej konduity moralnej, przy braku talentu, nie wchodzi w rachubę nawet w charakterze okoliczności łagodzących. Gdzie niema talentu, gdzie niema twórczości, niema i sztuki. Zasługą Przemyskiego jest i pozostanie, że z niezmordowaną cierpliwością wbijał to przekonanie w głowy naszego, cierpiącego na chroniczną atrofię kulturalną t. z. myślącego ogółu. Są ludzie, którzy sądzą, że do dziś dnia nie przyswoiliśmy sobie jeszcze

dostatecznie tego pierwszego paragrafu artystycznego katechizmu, i którzy twierdzą, że wskutek tego nie nastąpiła jeszcze pora iść dalej. Nie jestem pod tym względem dostatecznie biegły w pedagogii. Myślę, iż momentem wypowiedzenia prawdy jest każdy, w którym ją ktoś chce wypowiedzieć, że wprawdzie niewątpliwie prawda czekać może, ale nie zawsze czekanie to na dobre samemu człowiekowi wychodzi. Nie łatwiejszego jak stracić prawy i szczery stosunek do własnej myśli. Zdarza się to niekiedy całym epokom, w tak wysokim stopniu, iż zatraconem zostaje samo pojęcie myślenia, ginie zmysł dla jego surowej powagi i wtedy pozostają już tylko nastroje, wylewy uczuć i t. p. formy wzniosłe lub ohydne a zawsze nieco śmieszne lirycznego ekshibicyonizmu.

Myślę dalej, że niepodobieństwem jast patrzeć spokojnie, jak z punktu widzenia prawdziwego, lecz jedynie w charakterze pierwszego i podstawowego, lecz zarazem elementarnego paragrafu, uznanego nie tylko za alfę, ale i za omegę estetyki i filozofii sztuki — postponowane są i mieszane i utożsamiane z pierwiastkami swojskiej akulturalności estetycznej pierwsze przebliski wyższych i dalszych stanowisk. W sztucznie-hieratycznym tonie wygłaszane orzeczenia, niczem nieumotywowane (motywować *Chimera* nie lubi: nie darmo: »wyszliśmy poza myśl« nam wystarcza słowo) o Stanisławie Witkiewiczu — tym Lessingu polskiej nowoczesnej kultury — i Cezarym Jellencie, same przez się wystarczyłyby powinny do stwierdzenia,

że niezbędną jest zarówno rewizja pojęć, jak i faktów. Podejmę tu pierwsze zadanie. Wiązą się zresztą z sobą one jak najściślej. Zaczynam od pojęć jednak. Miriam tak dawno o metafizyce prawil, iż zasłużył sobie na to, ażeby przedewszystkiem ona załatwiła z nim swoje rachunki. Przytem chcę wierzyć, że długoletni uczeń Hoene-Wrońskiego czuje się na tym gruncie najsilniejszym. Wprawdzie nie znajduję w manifestach i studyach redaktora *Chimery* — uzasadnień filozoficznych zajmowanego przezeń stanowiska, lub też znajduję w niepokojąco obojętnem obok siebie współlistnieniu — uzasadnienia wprost wyłączające się wzajemnie, elementy niemożliwych do pogodzenia stanowisk filozoficznych i światopoglądów, nie chcę tu jednak wyprowadzać nasuwających się stąd wniosków i przypuszczam w interesach metodologicznych rozprawy, że p. Przesmycki myśli, i że wskutek tego miarę myśli stosować do niego można. Powtarzam, iż czynię to tu w interesach metody.

Od pierwszego rzutu oka, od pierwszego zetknięcia się z założeniami filozofii sztuki, reprezentowanej przez Miriamę i *Chimerę*, nasuwa się niepokojące zagadnienie. Sztuka jest wyższą od życia, pozostaje w bliższym i bezpośredniejszym związku, niż jakikolwiek bądź inny objaw życiowy z bytem. Logicznym, jedynie logicznym wydaje się tu wniosek, że w takim razie sztuka musi być dziedziną wzmożonej odpowiedzialności i powagi. Jeżeli istnieje bowiem jakakolwiek po-

waga, to chyba w związku z bytem wyrazić się ona powinna najdobitniej, jeżeli sztuka jest dziedziną najistotniejszego czynu, bo p. Przesmycki mówi też o swobodzie, o tworzeniu — a więc o czynie, potęgują się wszelkie odpowiedzialności, przez czyn rodzone. Znajdujemy jednak zgola co innego. Jedynym sprawdzianem, jaki tu jest zastosowany — jest talent, czyli jakieśmy wyjaśnili — fakt przynależności do sztuki. Uważać za sprawdzian jedynie talent jest to właściwie zrzekać się w sztuce wszelkich sprawdzianów. Metafizycznie możliwie jest to jedynie na takim stanowisku, dla którego sztuka jest *ideale Erkenntniss* i tylko *Erkenntniss*. Byt jest. Jest raz na zawsze skończony i zamknięty. Pozostaje go tylko poznać. Dzieła twórcze są aktami samopoznania bytu. Przyjmijmy na chwilę, że jest to stanowisko współczesnej, »Miriamem« się pieczętującej estetyki polskiej, i zapomnijmy o wszystkich tych »wypowiedziach« Przesmyckiego, które ze stanowiskiem tem nie licują. Zbadajmy wartość tego stanowiska, jego przedmiotowe znaczenie. Wtedy wyjaśni się nam stanowisko własne nasze, stanowisko, dla którego istotą świata jest czyn i swoboda. Zyskamy przez to wyjaśnienie, dobitniejsze zrozumienie sprawdzianu, do którego doprowadziły nas uwagi o »metodzie«.

PRZEŁOM W FILOZOFII.

Przełom, o którym chcę mówić — jest dziś jeszcze o wiele bardziej ideą i antycypacją, niż rze-

czywistością, leży on jeszcze poza progiem współczesnej świadomości filozoficznej. Najmniej zaś niewątpliwie wiedzą o nim filozofowie fachowi, urodzeni i nałogowi profesorowie filozofii.

Przełom, o którym mówię, jest najbardziej zasadniczy ze wszystkich, jakie kiedykolwiek bądź myśl filozoficzna przeżywała. No w a filozofia, przeciwstawia się nie jakimkolwiek bądź z istniejących systemów lub kierunków filozoficznych, lecz całej dotychczasowej filozofii, wszystkim jej usiłowaniom, całej wytworzonej przez nią i rządzącej nią orientacji. Ani jedno pojęcie, ani jedna metoda nie pozostanie, i pozostać nie może bez zmiany: idzie bowiem nie o przeciwstawność w stosunku do jakiegobądź choćby nawet najbardziej zasadniczego zagadnienia, lecz o sam sposób stawiania wszelkich zagadnień. Nowa filozofia, o której mówię, nie istnieje — ma ona tylko swych prekursorów i swych męczenników. Pierwsi w pewnej chwili swego umysłowego rozwoju — posiadali tę nową wiedzę, nową mądrość, o którą chodzi, lecz pomimo nawet, iż przeciwstawiali ją otwarcie i rozmyślnie dotychczasowym drogom myśli, sami nie ustrzegli się od wkroczenia na nie. Kant, Fichte, młody Schelling — najwyższy szczyt, dotychczas przez myśl filozoficzną osiągnięty — to wciąż jeszcze ta nowa wiedza, nowa mądrość, nowa filozofia, pojęta w kategoriach starej, poprzez kategorie te ujrzana, wypaczona i wynaturzona przez nie.

Inni: Feuerbach, Stirner, Fryderyk Nietzsche,

ostatni szczególnie — i cały szereg urodzonych filozofów — szukających przed stęchłą filozofii zawodowej ucieczki w sztuce, to ludzie, których całe życie było bolesnym procesem dojrzewania do tego nowego punktu widzenia, który już był w nich, lecz którego oni jeszcze zobaczyć, ani nazwać nie umieli.

Dojrzewanie musiało tu być bolesne i długie, o całkowite przerodzenie człowieka, w jego najgłębszych, najbardziej zasadniczych ustosunkowaniach duchowych tu idzie.

Cała dotychczasowa filozofia — operowała w tej lub innej formie pojęciem bytu.

Utracony został zmysł dla tych nieubłaganych konsekwencji, jakie geniusz metafizyczny Parmenidesa w pojęciu tem wykrył i odsłonił. Skoro jest byt, niemożliwa jest zmiana, różnorodność, ruch. Formułując w ten sposób swoje odkrycie — Parmenides dawał świadectwo, iż sam on tkwił tak głęboko w pojęciu bytu i odpowiadających mu postawach myślowych, że nie był w stanie znaleźć, przewidzieć, prawdziwego — istotnie zasadniczego przeciwstawienia. Zmiana — to jeszcze forma bytu i Heraklitowskie stawianie się poza byt nie wykracza. Jego potok jest istotnie bytem ciekłym, bytem niedostatecznie logicznie do końca przemysłanym. W takim ostatecznym bowiem przemysłaniu wystąpiłaby na jaw jego zasadnicza metafizyczna jedność z bytem Parmenidesa. U Heraklitesa wprawdzie jest miejsce na zmiany (zmienność — została u niego hypostazowana, uznana

za zasadniczy atrybut bytu), ale zarówno u niego, jak i u Parmenidesa niema miejsca na swobodę, czyn, twórczość.

Niema na nie miejsca w całej filozofii dotychczasowej.

Nawet w systemach ewolucjonistycznych — byt uznany jest za coś skończonego, określonego. Skończonego i określonego jeżeli nie realnie — to idealnie przynajmniej. Logicznie jednak i metafizycznie nie stanowi to żadnej zasadniczej różnicy. Zarówno u Hegla, jak i u naiwnego naturalisty, lub obłudnego agnostyka — byt jest, swoboda zaś, tworzenie, czyn — są tylko pozorem, złudzeniem; i ta iluzoryczność ich nie występuje i nie uwydatnia się dlatego tylko, że zdolność — ostatecznego, definitywnego — więc filozoficznego myślenia jest rzeczą rzadką; i dla uposażonych w nią wybrańców ciężką i niebezpieczną.

Przełom w filozofii, o którym mówię, na tem właśnie polega, że swoboda zajmuje to miejsce, jakie w filozofii dotychczasowej zajmował byt skończony i zamknięty.

Bytu — niema. — Istotą świata jest swobodne stwarzanie. Czyn i twórczość nie są złudzeniem lecz najwyższą prawdą.

Do zrozumienia i ujrzenia prawdy tej, ludzkość dojrzewała dotychczas. Cała istota dotychczasowego człowieka, dotychczasowej ludzkości — czyniła prawdę tę dla myśli ludzkiej niedostępną.

Człowiek wchodzi dopiero w okres realnego samostanowienia o sobie. Dotychczas stanowiły

o nim urządzenia prawne, społeczne, ekonomiczne — siły pozaosobnicze. Świat — był zawsze tworzeniem — ale teraz dopiero przewidzieć się daje chwila, w której człowiek, jako taki stanie się istotnie twórcą. Metafizyka dotychczasowa — była transpozycją filozoficzną urządzeń społecznych, rządzących życiem i ludźmi, tak jak dotychczasowa — iluzoryczna swoboda, o jakiej rozprawiali filozofowie, w systematach których na swobodę istotną nie mogło być i nie było miejsca, — była tylko transpozycją filozoficzną jurydycznej fikcji, niezbędnej dla uzasadnienia i upodstawowania odpowiedzialności osobistej.

Zmieniamy to wszystko.

Przeznaczenia niema.

Nie wystarcza nam swoboda — oparta na niewiedzy — a do tego redukuje się teoretyczna, (praktyczne, etyczne mająca podstawy) dystynkcyja pomiędzy determinizmem i fatalizmem.

Przyzwyczajona do operowania pojęciem bytu, przystosowana do tego pojęcia w całym zakresie uczuciowego swego życia — ludzkość nowoczesna odczuła rozkład logiczny tego pojęcia — jako unicestwienie wszystkiego. Swoboda ukazała się nam jako pustka osierocenia, samotności. Trzeba było wielkich wysiłków, zdruzgotania dziesiątków i setek głów i najszlachetniejszych serc — zanim dojrzelśmy do zrozumienia prawdziwego — królewskiego znaczenia — naszej samotności, zanim odsłoniło się nam, że — znaczy to — my jesteśmy.

Jeden ze zdruzgotanych w zaraniu życia i pracy, jeden z samotnych męczenników nowej prawdy — Otto Weininger — pisze w swej fantastycznej, chorobliwie genialnej książce:

»Tak pojmujemy my — krytykę praktycznego rozumu! Człowiek jest sam we wszechświecie, w wiecznej niezmierzonej samotności«.

»Niema on żadnego celu poza sobą, nie innego dla czego by był — daleko odbiegał od chęci, możliwości, musu niewolnego — uczuciem, głęboko pod nim znika ludzka społeczność, rozplywa się etyka społeczna, jest on sam. Sam.

To też dopiero teraz jest on kimś i jest on wszystkim i dlatego ma on prawo w sobie, dlatego jest on prawem, a nie kapryśną dowolnością«.

* * *

Takim jest współczesny horoskop filozoficzny. Pod powierzchnio oschłego i jałowego pedantyzmu i bardziej jałowych jeszcze wysiłków popularnych mistyków, a raczej niedostatecznie uświadomionych i wskutek tego głęboko komicznie wpadających we własne sidła mistyfikatorów dojrzeła wielka treść, która rozsądza wszystkie dotychczasowe formuły, kategorie, pojęcia.

Moment współczesny w filozofii, to moment tragicznego uśpienia, w którym czuje się, że lada chwila nastąpi coś, co wszystkim, czem obecnie się zajmujemy, u podstaw wstrząśnie.

Moment *par excellence* wulkaniczny.

I w takim to momencie — ku filozofii zwraca się u nas Miriam, istota chyba we wszechświecie — najmniej z wulkanami spowinowacona.

W myśl jednak swych metodologicznych założeń traktuję tu »filozofię« Miriama poważnie. Jest zresztą zbyt niebezpieczną rzeczą — obniżać miarę i poziom wymagań do stopy, jakiej wymaga rzecz szacowana. Wartość i miary dogodnościowe, konwencyonalne nie tu nas nie obchodzą. Uznanie ich za sprawdzian jest jedną z najlichszych i najszkodliwszych form sceptycyzmu, płynącego z bezsily. Wartość jedyna, bezwzględna — Platonizm oceny, którego krytykę Lask uważa za jedną z zasadniczych zasług Henryka Rickerta, są mi najzupełniej obce. Jest to inna postać wiary w byt. Byt zostaje tu antycypowany i stosowany jako norma do wysiłków twórczości. Pomimo to jednak wartość jest. Jest dla każdego momentu. Jest wytworem i wynikiem twórczości tego momentu. Wartością tą jest swoboda. Swoboda obejmująca sobą wszystko, co stanowi w danym momencie treść stworzoną. Uczynić wszelką istniejącą treść — swobodną, sprawić, aby wszystko, co jest było swobodnem wobec siebie samego i wszystkiego innego było aktem swobody — oto ideał, ideał kultury, której filozofia jest abstrakcyjną świadomością. Filozofia w formułach swych daje orientacje myślowe, przez zastosowanie których wszelka treść stworzona w danym momencie (dla uniknięcia metafizycznych powikłań i nieporozumień, na rozstrząsanie których nie mam tu miejsca —

ten termin pojmować proszę w logicznym, a więc nie związanym bezpośrednio z czasem znaczeniu) — stają się w prawdziwym znaczeniu aktem swobody. Uczynić swobodnymi względem samych siebie i wzajemnie wszystkie uczucia, wzruszenia, poglądy etc. istniejące — oto jest zadanie kultury. Wszelka kultura była dotychczas kulturą częściową. Wyzwalała ona tylko pewne pierwiastki życia. Wyłączność tę musiała motywować. Stąd przedział bezwzględny — pomiędzy tem, co może być wyzwolone i tem, co musiało być podporządkowane. Pierwsze stawało się nakazem, normą. Rzecz charakterystyczna: stawało się nakazem dla tych, dla kogo było wyzwoleniem. Człowiek dotychczasowy znosił zawsze swobodę wyłącznie jako nakaz, który przypadkowo tylko staje się przywilejem. Jaka kultura — taka filozofia.

My wszakże dziś pracujemy dla kultury integralnej, dla wielkiego wyzwolenia wszechżycia. Stąd i swoboda nasza nie jest już przywilejem, lecz czemś głębszem nawet, niż prawo — istotą naszą. Stąd też zmiana we wszelkich filozoficznych orientacjach. Przełom w filozofii jest tylko myśłowem odbiciem wielkiego przełomu w kulturze i życiu.

* * *

Tak, ale w jakim stosunku pozostaje to do Miriama? Do tego rzeczywistego Miriama, jakiego znamy, a nie zaś do jakiejś metodologicznej fikcji. Cierpliwości.

Przyjdzie czas i na to.

Obrońcy Miriama żądali odemnie stosowania miary poważnej.

To właśnie czynię...

Tylko: Powaga bywa niekiedy niebezpieczną rzeczą.

Figurka porcelanowa w zacisznej pracowni i jako żart — to jeszcze rzecz niewinna.

Ale figurka porcelanowa — jako dedukcja i analiza, figurka porcelanowa — jako aspekt metafizyczny, przeniesiony na wulkaniczne tło wszechświatowego i wszechludzkiego życia — to zapewniam, czasem, jest bardziej groźne.

Wierzajcie — bezpieczniej bywa niekiedy nie widzieć poważnego oblicza, kryjącego się poza roześmianą twarzą żartu.

KILKA SŁÓW O SZTUCE.

W systemacie tak pojętej kultury — czemże jest sztuka? Jaka jej rola w wielkim dziele wydobycia i wyzwolenia nienarodzonych i nieprzewidzianych bogactw duszy ludzkiej?

Z tego punktu widzenia rozpatrywana, jest sztuka wielką antycypacją, jest dziedziną, w której wykonywa duch te swoje prace, na które nie ma miejsca w t. zw. rzeczywistym życiu. Tu dochodzą do głosu, znajdują wyraz swój pierwiastki nowych, obcych życiu i wszystkim jego ziszczonym możliwościom i formom treści. Tu dochodzi do głosu wszystko to, co w życiu i z punktu widzenia życia — byłoby zagadką, szaleństwem,

zbrodnią. Poza wszystkimi kategoriami życia — buduje sztuka swój świat: wszystko to, co ma w sobie duch ludzki, lub pragnie zrodzić, a dla czego rzeczywistość życiowa jest zamknięta, to wszystko zostaje przeniesione, ocalone w sztuce. Życie jest przystosowaniem; jest kalectwem musowem i narzuconem nawet przez sumienie własne. To kalectwo nosi tu miano obowiązku, cnoty, jest ideałem. W sztuce stwarza sobie duch dziedzinę, w której wolno mu odetchnąć pełną piersią i być. Być sobą i tylko sobą. Tu jest obowiązkiem własna samość, tu meskinerya realizacji nie uczyni występku — z nowej, nieznaney dotąd postaci świętości. Tu wszystko, co w duchu ludzkości spoczywa, rozpromieni się, rozkwitnąć może, jaśnieć w gloryi własnego z siebie zrodzonego blasku. Tu unikamy kompromisu, konieczności, grzech i szpetotę rodzącej połowiczności. Grzech, to tylko piękno, wstrzymane w rozwoju, to wielkość nie doprowadzona do szczytu. Grzech — to ta pośrednia, ni chłodna, ni gorąca strefa — w której wszystko karleje. Sztuka jest dziedziną, w której znika konieczność tej mierności, tego umiarkowania, jest dziedziną, w której wszystko jest i ujawnić ma i może dobroć swą, prawomocność i świętość i w siebie uwierzyć. Jest dziedziną — w której stwarza sam siebie, poznaje i opanowuje duch, nie dbając już o konieczności bytu innych istot, o ich dogodnościowe reglamentacye prawne, społeczne, etyczne.

W tem znaczeniu jest sztuka ponad społeczeństwem, ponad życiem, ponad sumieniem.

Lecz pomimo to nie jest wroga życiu, nie jest odrębna od niego: jest jego wzorem, jego antycypacją, czarodziejskiem jasnowidczem objawieniem, czem ono jest w swobodzie swej.

Ukazać epokę — w jej najwyższem przeobrażeniu, ukazać czem by być mogła, ukazać jej w głębi dusz utajone pokłady czarodziejskiem światłem ducha promieniejących skarbów i szczyty nieskalane dusz, co w życiu przyziemność tylko znają, w nieskończoność wystrzelające, ukazać epokę, czem jest, nie jako mus i realizacya, lecz jako możliwość i swoboda — to jest prawo, obowiązek, wartość nieprzemijająca sztuki.

Życie jakiejś epoki — to nie tylko ta rzeczywistość, którą badają ekonomiści, socyologowie, statystycy, lecz rzeczywistość ta ujrzana, to sztuka. Nie można odedrzeć tych dwóch rzeczy od siebie: — stanowią jedność, jedność twórczej pracy ducha ludzkiego. Sztuka sprawia, że naginając się do konieczności przystosowań — duch nie ubożeje, sztuka sprawia, że nie giną nieobjęte przez kadry realizacji potencye. Sztuka jest więc dziedziną najwyższej koncentracji, najwyższego natężenia ducha, dziedziną, w której stawia on i rozwiązuje najśmielsze swoje problemy, przez zwycięża najgroźniejsze niebezpieczeństwa i pokusy. Sztuka jest to strefa ducha, w której rodzą się i krystalizują przemiany, dziedziną — największego napięcia mocy

elektrycznych, utajonych i pracujących w łonie ludzkości.

Lecz przez to właśnie, że stanowi wraz z t. zw. rzeczywistością życiową epoki wielką i nierozłączną jedność — sztuka nie może być rozpatrywana od tej rzeczywistości oddzielnie. Jeden i ten sam rytm gra i w niej w życiu, tylko że w niej rozwija się on swobodniej i pełniej. I życie i sztuka danej epoki wyrastają z jednego i tego samego korzenia; i w życiu i w sztuce żyje ten sam duch. Tylko sztuka jest pełniejszym rozwinięciem, bogatszym i szczęśliwszym rozkwitem. Sztuka wyzwala to, czego życie wyzwolić jeszcze nie jest w stanie, pracuje jednak nad tą samą, co i życie treścią, gdyż jest wyrazem tego samego momentu duchowego, który się w życiu odbija, a raczej jest sama tym duchem, gdyż o żadnej transcendencji nie może być mowy. Duch jest w treści, w jej nieustannem samounicestwianiu i samotworzeniu i napróżno szukalibyśmy go gdzieindziej, w jakiejś niewiadomej dziedzinie. W to przedewszystkiem uwierzyć, to zrozumieć potrzeba, że sztuka jest realnym, istotnym czynem ducha, czemś, co pociąga skutki, stwarza przeznaczenie, trzeba zrozumieć istotną metafizyczną powagę sztuki. Rozstrzygać o wzajemnej wartości, wzajemnym stosunku sztuki i życia, o przewadze jednego nad drugą — jest z tego punktu widzenia rzeczą zbędną, jest pytaniem krzywo postawionem. Póki istnieje twórczość duchowa, możliwość przekraczać zawsze będzie

granice realizacji — sztuka będzie, jak będzie i życie.

Sztuka jest dziedziną najistotniejszych czynów duchowych, najszerszych wyzwoleń. Jest więc dziedziną wielkiej odpowiedzialności. Mówić więc, że talent jest tu wszystkim, znaczy nie wierzyć w sztukę, nie wierzyć w realność twórczości, nie wierzyć, że przez sztukę duch nowe drogi i nowe przeznaczenia dla siebie stwarza. Jest to doktryna jałowego sceptycyzmu, bezsilnej rezygnacji. Jest to doktryna ludzi, którzy wszystko uważają za skończone, dla których życie, duch — są już zamkniętą księgą. Życie jest nudne i bezużyteczne z tego punktu widzenia. Sztuka stwarza jedyną rozmaitość, rozmaitość dość pokrewną grze kamyczków i szkieł w kalejdoskopie. I jeżeli wsłuchamy się dobrze w ton chimerycznych manifestów, spostrzegamy jak łatwo i nieustannie zlewa się tu perspektywa nieskończoności z perspektywą kalejdoskopu, jak wiele zblazowania jest poza tem wyrafinowaniem, jak wiele pogardy i lekceważenia dla sztuki w manifestacjach czci mistycznej dla niej; kto w sztuce szuka tylko talentu i na nim poprzestaje, ten w sztukę, jako czyn duchowy już nie wierzy, temu jest ona tylko *divertissement* Pascalowskim, bez Pascalowskiego tragizmu.

Wogóle używane bez żadnych zastrzeżeń, bez żadnych podejrzeń, że tu mogą mieć miejsce jakiegokolwiek trudności, wątpliwości — słówko: »talent« wymagałoby z wielu punktów widzenia

rozpatrzenia i analizy. Talent to — wrażliwość, zdolność widzenia, odczuwania, uwypuklania rzeczy, zjawisk i zdarzeń wewnętrznych czy zewnętrznych — których inni nie dostrzegają. Talent to zdolność uświadamiania sobie i innym, jakiejś treści dotychczas w tym odczuciu, w tem zabarwieniu, w tej kombinacji nie spostrzeżonej przez nikogo. Talent — »wizyonerskie sięgnięcie do istoty rzeczy«. Pięknie. Ale sama ta treść, sama ta istota rzeczy? Czy są one już dane raz na zawsze gotowe, skończone, czy już tylko uświadamiać je, tylko sięgać do nich pozostało. Czy sztuka istotnie jest tylko coraz to nowem, coraz to pod innym kątem i w innym oświetleniu nastawionem zwierciadłem, w którym przegląda się rozkochany w sobie Narcyz, żądny odzwierciedleń byt? Z takiego punktu widzenia istotnie zrozumiałą jest miriamiczna wzgarda dla życia, dla jego zgiełkowej działalności, dla czynu. Życie jest o tyle śmieszne, że wierzy w swoją powagę, w swoją rzeczywistość, że całe oparte jest na mniemaniu, iż istotnie coś nowego z siebie stwarza, wyłania. Tymczasem zaś jest ono w gruncie rzeczy czemś pozbawionem znaczenia. Byt jest skończony. Nic go już zmienić nie zdoła. Zawiera on w sobie *implicit* wszystko, co tylko życie wytworzyć jest w stanie. Zaślepińcy tylko, śmiesznym szaleem wielkości o władnięte marionetki przypisują poważne, prawdziwe znaczenie swoim giestom, myślom i słowom. Pocieszne. Równie pocieszne, jak gdyby bohaterowie powieści, której rozwiązanie przewidujemy,

i która jest już napisana, zapewniać nas zaczęli o swojej samodzielności, swobodzie, czynnem stanowisku wobec siebie samych i innych. Byt jest, jest jak napisana księga. Napisana przez autora starej daty i gawędziarza. To też jej rozdziały wloką się niepotrzebnie, stwarzając iluzję życia. Brać w niem udział? Oczywiście niepodobna. Cóż więc pozostaje? Byt jest gotów. Pomnożyć go, ani przekształcić nie jesteśmy w stanie. Wszelkie zdające się przeciwnie świadczyć pozory — są złudzeniami tylko. Pozostaje tylko odzwierciadlać, odczuwać. Podczas gdy życie jest komicznym i szyderskim snem, który w siebie, w prawdę swą wierzy, jest uludną i zmienną grą pozorów, sztuka przewycięża pozór i gwarliwe złudzenie, odbija w sobie byt bezwzględny i niezamącony, staje się ujawnieniem absolutu. Dumna rola, nieprawdaż? Niepodobna wznieść wyżej sztuki! Tak sądzi świadomość artystyczna, czy też pseudoartystyczna epoki, opinia, upajająca się bez końca zapewnieniami, że sztuka jest jedna i wieczna, protestujący przeciwko »napaści« na Miriama pisarze. W tem wywyższeniu ja widzę poniżenie, w entuzjazmie — niemoc, w tym zachwycie — zwątpienie. Sztuka z rozpatrzonego tu punktu widzenia — (ponownie przepraszam p. Przesmyckiego, że poza jego frazesami poszukuję punktów widzenia, ale trudno: analizować można tylko myśli — grzmiące słowa co najwyżej ośmieszać, ja zaś tutaj mam być przecież poważny) nic nowego nie stwarza, co najwyżej uświadamia, co najwyżej

odbija. Dla mnie zaś sztuka nie jest zwierciadłem, a twórczość tylko pustym słowem. Twierdzę, że treść każdego dzieła sztuki jest nie odbiciem rzeczy istniejących, lecz tworzeniem nowych. Sztuka nie odzwierciadla bytu, lecz go tworzy. Wmyśleć się potrzeba w te widnokreśli, by zrozumieć wszystkie płynące z nich konsekwencje. Każda treść w dziele sztuki objawiona jest stworzona, a więc gdy o ocenę dzieła sztuki idzie, należy pytać nie tylko o wyrafinowanie odbicia, nie tylko o rzadkość, wyjątkowość rzeczy odbijanych — (najwyższy sprawdzian, na jaki charakteryzowany tutaj punkt widzenia zdobyć się może), ale o prawdziwe znaczenie wytworzonej w dziele sztuki treści, o jej głęboką duchową wartość. Każda treść stwarzana jest dziełem w świecie ducha dokonaniem, dokonaniem w najgłębszym najpoważniejszym znaczeniu, i tak, jak w życiu zwykłym mierzymy znaczenie dzieł życiowych, tak samo mierzyć powinniśmy dzieła ducha, dokonane w sztuce, z tą samą surową powagą. I tu jest miejsce na miłość i nienawiść, na zespolenie i walkę. Kto sztuce daje tylko tolerancję swą, wszechobejmującą podziw dyletanta, ten w sztuce, jako w czyn ducha nie wierzy. Gdy się odbiera sztuce — tę miarę, gdy jedyną troską artysty staje się pielęgnowanie swego zwierciadła, coraz staranniejsze szlifowanie go, odbiera się sztuce to, co właściwą duszę twórczości stanowi. Na artystach, głęboko tkwiących w życiu czuć, w chaosie barw i kształtów, nie odbija się to zazwyczaj tak fatalnie. Inaczej z temi,

którzy wysiłkiem ducha zdobywać muszą treść swą. U tych myślowe możliwości zastępują miejsce pracą czynem osiągniętej, zdobytej rzeczywistości. Miejsce twórczości zastępuje kombinująca ciekawość. Walka duchowa, zmaganie się z sobą, dostarcza jedynie treści twórczej, gdy miejsce tej walki, tego pasowania się — zajmuje chłodne odbijanie, treść znika i pozostają tylko chłodne przybytki, jakie rozsnuwają się w dwóch postawionych naprzeciwko siebie zwierciadłach, w jednym z poematów Leśmiana. (Jeżeli chodziło o autoironię, trudno o zjadliwszą)! Źródłem twórczości było jest i na zawsze pozostanie życie osobiste, życie chociażby we wnętrzu własnej duszy zamknięte, w każdym razie jednak posiadające powagę życia, jego niebezpieczeństwa i ocalenia. Ono tylko — to życie czyni wizjonerem i to jest różnica pomiędzy Novalisem, Poem lub Micińskim, a Zejezem lub Leśmianem. Prawdziwym wizjonerem — twórcem, nie o wizję samą chodziło. Walczyli oni i zmagali się, a z ich nadziei i rozpacz, załamania i ocalań powstawały ich widzenia i ekstazy. Wyeliminujcie ze sztuki wiarę w życie, oderwijcie ją od niego, a pozostanie z niej tylko pole do kunsztownych popisów, sposobność dla zblazowanych dyletantów zaspokojenia swych próżnostek i ciekawostek. Tu oczywiście nie może być mowy o przekonaniu nikogo, kto sam w głębi duszy pewności, o którą idzie, nie ma. Dla tego tylko byt jest czemś gotowem, skończonym, kto go już w sobie nie stwarza, kto nie czuje odpowiedzial-

ności za całą przyszłość, dla kogo nieskończoność nie jest równomiernikiem swobody i nieograniczoności zadań własnych, kto już jest znużony przed urodzeniem, kto nigdy nie wiedział, czym jest twórcza moc, twórcza tęsknota i twórczy mus i twórcza swoboda. W miłości do absolutu, przeciwstawianego światu pełnemu rozgwaru i przepychu, bogactwa form i treści, tkwi raczej nieufność do wszelkiej treści, niechęć, znużenie, obojętność, *Wille zum Nichts*. Dla nas zaś jest sztuka wolą do wyzwolenia życia, do rozpętania wszystkich jego potęg, do uskrzydlenia wszystkich jego mocy, do napojenia purpurą krwi wszystkich jego tęsknot. Wierzymy w nią, gdyż w niej właśnie prowadzimy najgłębszą i najpoważniejszą walkę o siebie, w niej odsłaniają się nam najistotniejsze głębie i najpromienniejsze szczyty. Każda treść, w dziele sztuki ujawniona, jest wywalczona, zdobyta, przeżyta, zawiera więc w sobie ciężar własny i powagę własną rzeczy głęboko istniejących, jest tem, co krępuje lub wyzwala, przeznaczaniem lub zwycięstwem, w każdym razie czemś, czego niezawisłe istnienie mierzymy swoim wysiłkiem, swoją rozkoszą, swoim bólem. Nie jest wytworem myśli, jest realnością kanciastą, zagłębiającą okrutnie i boleśnie w duszę naszą swe ostrza. Walka z nią, z jej określonością, usiłowanie odziania jej niezawisłego, indywidualnego kształtu, tworzy rdzeń wysiłków formalnych w sztuce. Ona to — ta walka z określonością własnych czynów i sił, które tym czynom się przeciwstawiają —

rozsadza zawsze wszelki sztywniejący szablon w sztuce, manierę. Styl własny, forma własna — nie wynajdują się i nie wymyślają. Jedna jest tylko droga, do nich prowadząca — życie własne. »Wizyonersko sięga do istoty rzeczy«, ten tylko, kto się z nią w sobie samym zмага, kto jest nie odzwierciadlaczem, nie wędrownikiem, poszukującym osobliwości i dziwów, lecz walczącą, zmagającą się i przez to właśnie twórczą — jaźnią. Sztuka jest dziedziną, w której każda jaźń — może i musi być sobą, z niezbląganością — bezwzględną wydobywa na jaw najtajniejsze prawdy, niepodobna zataić się w niej i przed nią, jest nielitościwa, niepodobna jej przekupić, z pod najbardziej przeciążonych — barokową uroczystością okresów — występuje biedna, głęboko ludzka — nieudolność, niemoc i niewiara. Wielu potrzebna jest sztuka — aby ujawnić w niej to, czego życie ujawnić, wyzwolić nie pozwala. Ci idą do sztuki, bo im życie nie wystarcza. Lecz inni idą do niej dlatego, iż sami już nie wystarczają życiu, niezdolność swą i bezsilę uważają za wyższość, sztuka ma już być ostatniem ocaleniem, ostatnim wysiłkiem wmówienia w siebie samych, że jeszcze istnieją, rozpacziwą próbą samoosamiania, z dniem każdym w biednych tych i błądzących duszyczkach powstającej, rodzącej się nicości. Ale zdradziecką rzeczą jest sztuka...

Styl.

Tak, tak... Niewątpliwie. *Chimera* i *Miriam*, *Przesmycki* i *Wyrzykowski* posiadają swój wła-

sny, odrębny styl, tylko że jest to styl osobliwego nabożeństwa. Nic się w nim nie uśmiecha, nie polyskuje, nie wygina, nie pręży, jest jak dalmatyka, od nasadzonych w nią drogocności tak sztywna, że nie przedziera się po przez nią swoboda żadnego giestu, żadnego ruchu. Styl — to akcent własny rzeczy, które po przez nas mówią, lub też nasze panowanie bezwzględne, drapieżna królewska swoboda we władaniu temi rzeczami. W pierwszym wypadku to patos, namiętność, liryzm, siła, w drugim wytworność, wdzięk, giętkość — maestrya, pańska wszechwładza.

Bo tu trzeba usunąć pewne nieporozumienie. Pańskość, wytworność, wykwiń to zawsze wynik swobody, to zawsze niepostrzeżenie różnicy pomiędzy tem, co jest i co nie jest dostojne. Arystokratyczność giestu mierzy się właśnie brakiem wysiłku, nieobecnością podejrzenia, przeczucia nawet, że mogłoby się być czemś innym. Wytworność — to zlanie absolutne, bezwzględne ideału z naturą, zlanie całkowite, aż do zatarcia myśli o różnicy dwóch tych rzeczy, to właśnie beztrośliwe, instynktowne samoprzyjęcie. Pańskiem, wytwornem jest dla duszy prawdziwie wytwornej i pańskiej to, co jest jej najbliższem. I to niezachwiane sięganie po najbliższość, pewnośc tak wielka, że się nawet w odrębną myśl nie krystalizuje, iż ta najbliższość nigdy nie zawiedzie, że nigdy nie wywlecze na jaw czegoś, czego by się w sobie ujrzeć nie chciało, ta bezgraniczna, instynktowna ufność do siebie, wiara w każdy giest

i każde słowo, zanim się jeszcze narodzi — to są kryteria jedyne.

Plagą trapiącą wszystko, co jest duchowo roturier, wszelkie parweniuszostwo jest przekonanie, że miarą dostojności, każdej rzeczy, jest odległość jej od nas, jest brak szacunku dla samego siebie, dla własnej istoty jest nieustanna instynktowna dążność do sięgania po to, co jest od nas najdalsze, najodleglejsze, aby za jego pomocą siebie samego uświęcić. Dusza wytworna — ma w sobie poczucie, iż jest źródłem i istotą wszelkiej wytworności, że wszelka świetność z niej promieniuje i wypływa. Parweniusz — szuka światła zawsze poza sobą, wszelka dostojność i piękno jest dla niego czemś, co trzeba sobie narzucić, jak tatuaz. Ponieważ nie wierzy w siebie, nie ma więc żadnej miary w sobie, wszystko co jest wartością i miarą, — leży dla niego poza nim. Stąd nieuniknioność przeciążenia, barbarzyńska pstroczizna, stąd nienasyconość w przyozdabianiu samego siebie w coraz to nowe, w coraz to odleglejsze, trudniejsze do zdobycia świecidełka, ażeby wreszcie pod ich ciężarem uwierzyć w siebie, móżdż szanować siebie.

Rozpatrzenie się w stylu, języku samym Chimery, czy nie jest to nieustanna pogoń za słowem możliwie najdalszem, nieprzewyciężona niewiara w to wszystko, co naturalne, blizkie, własne.

A jednak, pomimo nagromadzenia najodleglejszych światel — jest tu ciemno. W tej kolekcji nawet Syryusz staje się kotylionowym orderem.

Bo w tem właśnie leży tajemnica. To tylko w nas żyje, co ożywiamy, co uświetniamy własnym życiem.

Lecz dla *Chimery* — wszystko ma być odległym, cudzem i dlatego — uświetniać!

Wezytajcie się w uroczystość tych manifestów i objawień. Czy nie czujecie w tym stylu dymu kadzideł, jakim przesłania zbyt pokorny czciciel każdą rzecz, którą czci, aby mu nadał, od niego kadzidłowym obłokiem oddzielona — świętą pozostała.

Fall: Miriam.

Wypadek w gruncie rzeczy dość zwyczajny, historia przedziwnie prosta, i przez to właśnie ogromnie ludzka, nadto niezmiernie współczesna i nawet nasza.

Są naiwni — a w danym wypadku do tych naiwnych — dla wielu osobliwych przyczyn, o których poniżej, należą nawet najprzenikliwsi, którzy w Miriamie widzą pewnego rodzaju meteoryt, od świata wielkiej kultury, sztuki i filozofii oderwany, w nasz partykularz ciśnięty.

Naiwność ta jest z pewnego punktu widzenia sympatyczna, gdyż świadczy o wielkiej wierze w sztukę, kulturę, życie, o niepospolitej zdolności ożywiania i uduchowiania nawet rzeczy martwych, jest w niej dużo z pierwszego młodzieńczego osłupienia, które nawet zwykłe gazowe żyrandole rozpromienia w słońce i gwiazdy.

Pomimo to jednak...

Pomimo to faktem jest, że przynależność do

partykularza, poczucie nieustanne tej przynależności — to właśnie zasadnicze tło całej działalności Miriama, jej rys najbardziej charakterystyczny i rozstrzygający.

Całe nieszczęście i przeznaczenie Miriama, jedyne może przeznaczenie w tem tak niebogatem w swobodę i jej współodpowiednik — fatalność — życiu — było to, że polska rzeczywistość stała się dla niego odrazu partykularzem.

Dla — twórcy kultury — wszelka rzeczywistość — jest zadaniem, dla człowieka czynu — niemoce jest wezwaniem, jeżeli nie dostrzeżga sił, sam staje się pierwszą siłą. Tak u nas ci wszyscy, których imiona — na dziejach naszej kultury lat ostatnich — prawdziwie zaważają: A. Świętochowski, Stanisław Witkiewicz, J. K. Potocki, St. Krusiński, Cezary Jellenta, Stanisław Przybyszewski, Stanisław Wyspiański, A. N. Nowaczyński i inni. Tem, co czyni dla nas rzeczywistość jakąś partykularzem — czems niezdolnem do rozwoju i życia — jest tylko własna niemoce rozniecienia, rozkrzewienia w środowisku życia tego — własna bezsiła. Tylko człowiek bierny — widzi naokoło siebie bierność, bezwład i martwość. Człowiekowi czynnemu nawet bierność — staje się czemś żywym, wrogiem, a walka ma na celu — uczynienie z wroga przymerzeńca. Dla siły wszystko jest siłą, nawet bezwład. Im większą, beznadziejniejszą martwość, tem większa chluba zwycięstwa i pokusa walki. Kto wie, jakim głosem wołać umie polska rzeczywistość, ten zrozumie, jak bardzo potrzeba być głu-

chym, zmartwiałym wewnątrznie — by tego wołania nie słyszeć.

Proszę zważyć nie doktrynersko-społeczną, lecz psychognostyczną doniosłość faktu, że w czasie polemiki między J. K. Potockim i L. Krzywickim, a więc i przetworzeń społecznych, które tej polemiki były życiową podstawą — p. Zenon Przesmycki redagował pismo, wygłaszające w artykułach wstępnych poglądy na życie społeczne, jakie by chętnie zaakceptował nasz nieoceniony Adam Dobrowolski.

Ani jednego giestu w kierunku przetworzenia życia, tylko odwrócenie się od niego, zapomnienie o niem, obojętność, ucieczka.

Pan Przesmycki był polską rzeczywistością znudzony i to znudzenie było w nim jedynym faktem pozytywnym. W jego psychice mamy do czynienia z objawem spontanicznego rozkładu pewnej struktury duchowej bez żadnego przeblýsku, któryby zwiastował możliwość przetworzenia siebie.

Jedynym pierwiastkiem czynnym jest chęć ucieczki od siebie i jej niemożność, a stąd chęć zamaskowania przed sobą niemocy.

Stąd wszelkie wartościowanie p. Przesmyckiego. Czuje on to wszystko, co odległe, obce, co mu ułatwia zapomnienie o sobie, ale ze wszystkim wiąże go nie treść — tylko wzgląd negatywny, obcość tej treści własnej jego istocie. Stąd w przedziwnym niezrozumieniu własnego, istotnego znaczenia rzeczy, któremi operuje, chwytą i anektuje wszystko, co posiada w sobie cechy tej obcości:

Nietsche, Maeterlinck, Rimbaud, Villiers de l'Isle Adam, Mallarmé, Böhme, Komornicka, Kasprowiez, stąd przedziwna wzruszająca naiwność sądów — samej treści dotyczących — (vide artykuł o Rimbaudzie). Stąd najlepszą rzeczą p. Przesmyckiego jest studyum o Maeterlincku t. j. poecie, zacierającym kontury wszelkiej treści w mgle niezdecydowania.

Stąd proza p. Przesmyckiego — i jej trzy formy: 1) zwykła nieudolna, pozbawiona jakiegokolwiek bądź rytmu, giętkości, 2) ta sama, przyozdobiona w imponujące tatuaze, 3) wreszcie zawistnie kąsająca, prawdziwy styl — eklezyastycznie pielęgowanej, zjadliwej, zazdrosnej niemocy.

Młoda Polska.

A teraz co uczyniło ten bardzo prywatny, bardzo indywidualny wypadek ogólnym.

A nadewszystko, co łączy Miriama z Młodą Polską? Co wspólnego pomiędzy Kasprowiezem, Przybyszewskim, Micińskim, Nowaczyńskim, Żeromskim, Reymontem, Kisielewskim, Berentem — a tym Pécuchetem, któremu sztuka jest tylko ekwiwalentem jakiegoś innego divertissement, jakiejś innej manii.

I to jest jedyną rzeczą, czyniącą wydarzenie »Miriam« czemś poważnem.

Jest moment, moment — w którym pieśniarz musi przystanąć w swoim rozwoju lub stać się wieszczem, w którym kończy się układanie dramatu, a zaczyna tragedia, tragedia, której jest się już nie autorem, lecz bohaterem lub ofiarą.

Moment wahania.

I wszystkie słabości, wszystkie trwożliwe instynkty skupiły się, skrzystalizowały na osobie wydoskonalonego w swym kunszcie systematyka i dekoratora — niemocy, na drogiem temu wszystkimu, co w twórczości — jest ucieczką przed odpowiedzialnością i czynem imieniu Miriama.

Październik-Grudzień 1904.

Antoni Czechow.

Alles ist Gleichniss!

Tak dziwnie pokomplikowało się wszystko, tak głębokiej nabrało powagi, że nie dostrzegamy już naokoło siebie ani w sobie zjawisk pojedynczych, faktów poszczególnych i całkowicie wobec nas zewnętrznych, poznawaniem i opisem których bezinteresownie a bezpiecznie bawić się można. Każde wydarzenie, do którego zbliżamy się, staje się naszym wydarzeniem, czemś, co przeinacza, zmienia, grozi, jest niebezpieczeństwem lub wybawieniem, wrogiem, którego trzeba zwalczyć, lubo często wkrada się w duszę pod postacią zbląkanego przechodnia lub wspaniałomyślnego dobroczyńcy. Wszystko naokół nas i w nas samych ostrzeżeniem jest i materiałem dla przypowieści tragedya i losem.

Człowiek, który chciał być widzem! — Tak nazywałby się mogła przypowieść krytyczna o Antonim Czechowie.

Wydarzenie widza! nazywałby się mogła inaczej, a to, że i widzowie mają swoje wydarzenia, przeznaczenia, przygody, tragedye(?) jest znowu

jednym z najciekawszych wydarzeń naszych czasów, wydarzeniem, o jakie każdy z nas ociera się lub otarł na swej drodze.

Alles ist Gleichniss!

* * *

A *propos* Gavarniego, o ile mnie pamięć nie zawodzi, mówią bracia de Goncourt w swoim pamiętniku: »Wszyscy, umiejący patrzeć, — są smutni«. Mają tu oni na myśli także i samych siebie oczywiście i wszystkich pisarzy i artystów, współubiegających się z nimi w sztuce podpatrywania życia, chwytania na gorącym uczynku. Z punktu widzenia naiwnego naturalizmu, który był ich zasadniczą postawą myślową, spostrzeżenie to zamienia się w argument przeciwko życiu, w dowód, przemawiający na korzyść pesymizmu. Nie darmo Schopenhauer przypisywał tak wielkie znaczenie postrzeganiu. (*Schauen*).

Życie jest złe. Kto więc umie je widzieć, musi być smutny. Szczęście i radość rodzą się jedynie z zaślepienia.

Wszystko tłumaczy się zupełnie jasno. I można by nad całym zagadnieniem przejść do porządku dziennego, gdyby nie złe sumienie widza. Jest to uczucie dziwne i niepokojące. Czyż można mówić o odpowiedzialności wobec widowiska? Czy może tu być mowa o winie? Czy można grzeszyć patrząc? Czy może tu być mowa o czynie? Skąd więc niepokój i poczucie winy?

Nasuwają się i inne pytania. Dlaczego zmienia się widz, w jaki sposób widowisko staje się dlań wydarzeniem!...

Oto — ludzie, przystępujący bez żadnych uprzedzeń do życia, bez żadnych żądań względem niego, a więc zabezpieczeni od wszelkich rozczarowań i pragnący jedynie widzieć i bawić się kalejdoskopieczną grą sił i zjawisk, tracą wesołość, swobodę, smutnieją, rzecz najdziwniejsza, przeklinają widok, na który patrzą i nie mogą odejść. Gra staje się koszmarem, zabawa zmorą. Muszą być widzami wbrew własnej woli. Gardzą życiem, przeklinają je, obrzydzeniem przejmuje ich jego monotonia, banalność rozpaczliwa szarzyzna, lecz mimo to nie mogą się z pod tej dławiącej wstętem obsesji wyzwolić. Stają się oni opętańcami codzienności, — *des possédés* w najparadoksalniejszym znaczeniu, odkrywa się przed nimi przerażliwy demonizm niedorzecznych, rozpaczliwych w swej miałkości faktów powszedniego życia. Staje się ono dla nich złowrogą, ciężącą nad wszystkimi myślami i ich uczuciami kłątwą. Każdy krajobraz, którego dotkną swym wzrokiem, staje się piaszczystą mielizną, każda dusza — nudną i od wieków znaną, każde wzruszenie — śmiesznym i nieszczerem. Własny ich bunt nawet przeciwko ciemńskiej szarzyźnie jest jednym z jej pozbawionych liczby i kresu objawów. Wybuchy — smutek, rozpacz, melancholia, *taedium vitae*, ucieczka przed życiem — śmierć, wszystko przyobleka piaszczystą barwę nudy. Niema ratunku, wyzwole-

nia, nadziei. Trzeba truć się dalej przemierzłym widokiem, trzeba być widzem pomimo rozpacz, obrzydzenia do samego siebie i wszystkiego — tragedia najbardziej utalentowanych i uduchowionych przedstawicieli francuskiego naturalizmu — Guy de Maupassanta, Gustawa Flauberta, tajemnica stanowiska, zajmowanego wobec życia przez Emila Zolę — tego galernika rzeczywistości, dla którego twórczość była tylko rozpaczliwie zacięciem wykonywaniem ciężkich robót, na jakie skazały go natura, los, własny bezwiedny wybór, głęboka sprawiedliwość, tkwiąca w czynach naszych, a przez nas niedostrzegana.

Tu powstają pytania, w perzynę obracające podstawy logiczne goncourtowskiej argumentacji, jak może utracić swobodę ta istota najmniej związana i najswobodniejsza — widz, jak można mówić o tragedii widza, w jaki sposób człowiek, bawiący się życiem, staje się jego opętańcem i jego ofiarą? I inne niemniej ciekawe pytania: dlaczego rzeczy zajmujące, jaskrawe, jedynie uchodzą wzroku widza, a dostają się w udziale tym, którzy są widzami *par occasion* tylko, dlaczego życie jest ciekawe dla porwanego w jego wir awanturnika, a tak rozpaczliwie płaskie, szare, nudne dla tych, którzy nie mają innego zadania, jak tylko ogarniać je swobodnym, wiecznie ciekawym, rozbawionym wzrokiem?

Wystarczy przeczytać kilka pierwszych opowiadań Czechowa, aby spostrzedz, że autor ich

był genialnym widzem. Niema tu nic nieokreślonego, niepotrzebnego, mętnego — wszystko występuje w konturach niezmiernie wyraźnych, wszystko jest spostrzeżone dokładnie, dobitnie, wszystko jest charakterystyczne. Rzecz charakterystyczna jest to rzecz dokładnie i jasno spostrzeżona, dobrze widziana. Widzi źle, kto nie umie rozróżniać, określać; nie można znać, określać ani rozróżniać, nie charakteryzując. W opowiadaniach Czechowa charakteryzuje każde słowo, każde słowo dodaje jakąś określającą, indywidualizującą kreskę: w rezultacie powstaje obraz niezmiernie wyraźny, o przejrzystej, umiejętnie zachowanej perspektywie. Niema nic zbytecznego: autor widzi obraz cały jasno i dokładnie i nie zamąci rysunku przez wprowadzenie jakiegoś dwuznacznego lub mniej potrzebnego szczegółu. Innymi słowami Czechow nie tylko genialnie widzi, lecz i mistrzowsko opowiada. Aby dobrze opowiadać, trzeba umieć być dobrym widzem, ale sam fakt dobrego opowiadania nie świadczy jeszcze, że się jest tylko widzem i niczem innym. W pierwszych swych opowiadaniach, Czechow nie tylko jest widzem, ale i nie pragnie być niczem innym. Bawi się on i rozkoszuje swą zdolnością przemieniania każdej rzeczy w zajmujące widowisko. Upaja się swą maestryą. Nie tylko umie patrzeć, ale umie wybierać, aranżować grę życia tak, aby odpowiadała zawsze jego usposobieniom i nastrojom. W każdej rzeczy, w każdej postaci, szczególe, wydarzeniu — dostrzega on rysy najbardziej nadające się do wyrażenia tego lub

innego nastroju. Przez umiejętne potęgowanie i kombinowanie tych rysów jest w stanie wyrażać uczucia niezmiernie skomplikowane i kapryśnie zmienne. Repertuar jego jest rozległy i posiada subtelne odcienie. Trzeba dłuższego zastanowienia i głębszego wnikięcia, aby spostrzedz, że pomimo wszystkich subtelności i odmian, mamy tu wciąż do czynienia z waryacjami na jeden i ten sam zasadniczy temat: całkowitej niedorzeczności i bezcelowości życia. Różnica polega na tem tylko, że raz na tem tle szkicuje autor mistrzowską karykaturę, innym razem wysnuwa przejmującą szaryżną swą właśnie i banalnością — elegię. Od beztroskliwej wesołości przez gryzącą satyrę aż do najstraszliwszego tragizmu dnia powszedniego — wszystkie uczucia przejściowe umie Czechow rozbudzać swemi niezrównanie zestrojonemi opowiadaniem. Nie zawodzi go nigdy żadna struna, czuje się, że panuje on nad wszystkimi szczegółami, o których mówi i jest względem nich swobodny. Życie przez niego przedstawiane, jest straszliwe lub smutne, niedorzecznie bezmyślne, przeraźliwe nijakie, okrutnie powszednie — lecz on znalazł bezpieczną kryjówkę, z której urągać może bezimiennym mocom, rządzącą tą powszechną szaryżną, co więcej — bawić się niemi może, ośmieszać je i płatać im figle.

Nic dziwnego, że w pierwszych swych opowiadaniach aż nazbyt często uiega on pokusie nadużycia swojej władzy, że nazbyt często upaja go sama gra, sam proces bawienia się życiem, bez-

troskliwa swoboda jego nie przebiera pomiędzy sposobnościami, z powodu których mogłaby się przejawiać. Każda dla niej jest równie dobra. Czechow bawi się nietylko życiem, ale i własną swoją niem zabawą.

Jeszcze jeden, który szukał w sztuce ucieczki, jeszcze jeden, który ludził się, że jest ona dostateczną podstawą i najbezpieczniejszą kryjówką, że »wszystko jest niczem«, a sposób powiedzenia (*manière de dire*) wszystkim, że wreszcie sztuka wyzwala i nie zobowiązuje, że w jej dziedzinę nie sięga życie i jego logika, że w jej królestwie jest się swobodnym wobec wszystkiego i samego siebie, że tu wszystko przemija i nie pozostawia śladów, jednym słowem wszystko jest grą, a gra najbezpieczniejszem schronieniem. Powaga życia bezsilna jest wobec bawiącego się. Kto zdobył się na odwagę i moc bawienia się, igrania życiem, jest już swobodny.

Ponieważ piszemy przypowieść, nazwijmy to pokusą gry, jej fatamorganą i złudzeniem.

W literaturze rosyjskiej Antoni Czechow jest jednym z najwybitniejszych z pośród tych, którzy ulegli tej pokusie, którzy na złudzeniu tem chcieli oprzeć swą twórczość.

Aby zrozumieć to, aby zrozumieć całe znaczenie tego rysu charakterystycznego działalności zmarłego pisarza, trzeba znać ducha nowoczesnej literatury rosyjskiej jej cechy odrębne i charakter.

W literaturze rosyjskiej Antoni Czechow jest najbardziej typowym i utalentowanym przedstawicielem »beznadziejnych pokoleń«. Beznadziejność, o którą tu idzie, nie jest stanem podmiotowym i przejściowym, uwarunkowanym przez czysto indywidualny bieg zdarzeń w życiu danej jednostki. Obejmuje ona pokolenia-całe i posiadać musi głębsze biologiczne i społeczno-ekonomiczne przyczyny. Typ kultury danego społeczeństwa lub danej klasy społecznej, do których należy taka »beznadziejna« jednostka, rozstrzyga o tem, jaką specjalną formę przybierze u niej stan depresji ogólnej i poczucie braku gruntu pod nogami. W klasach społecznych, które od wielu już pokoleń przestały być zdobywcami zarówno w materialnym jak i duchowym znaczeniu, w klasach, dla których życie jest przede wszystkim użyciem, beznadziejność objawia się jako niemożność znalezienia jakiegokolwiek rozkoszy, któraby pociągała, gorączkowym i sztucznym poszukiwaniem coraz to nowych, coraz to bardziej wyrafinowanych wrażeń i w rozpaczliwie wzrastającej nieczulości na wszelkie podniety. Brak wrażeń a raczej niemożność doznania wrażenia — oto rys najbardziej zasadniczy beznadziejnych, należących do tej kategorii.

Niemożność czynu — oto formuła beznadziejności u tych, którzy należą do klas i społeczeństw, zdobywających jeszcze, rozszerzających i wzbogacających nieustannie zakres swego życia, zakres zjawisk, zależnych od ich woli. — »Gdy

umrzeć niema za co, to i żyć nie warto« — tak wyraża się nastrój ludzi o czynnej, twórczej strukturze psychicznej, gdy nagle spostrzegą oni, że między światem ich marzeń, myśli, aspiracji — a światem rzeczywistym jest przedział, którego oni wyrównać nie umieją i nie są w stanie.

Na tem zaś polegało właśnie najbardziej zasadnicze doświadczenie życiowe tego pokolenia inteligencji rosyjskiej, do którego należał Antoni Czechow.

Wszyscy krytycy zgadzają się co do tego, że pokolenie 9-go dziesiątka lat z. w. było skazane na zgubę, na jałową i tem cięższą, tęsknotę za czynem, było pokoleniem ludzi zbytecznych, przedwcześnie nużących się, przed próbą już zwyciężonych, od urodzenia już zmarnowanych (Iwanow, Treplew w dramatach Czechowa, jego Nieznajomy, mnóstwo postaci z jego opowiadań).

Już bezpośrednio poprzedzająca pokolenie to generacya, generacya, do której należał M. Michajłowski i Gleb Uspienski, narażona była na ciężkie próby. Nad świadomością jej panował wielki fakt oswobodzenia włościan, zniesienia poddaństwa, dochodzące do ekstatycznego samozaparcia poczucie winy i odpowiedzialności przed ludem, męczeńska potrzeba poświęceń, żądza odkupiających ofiar — oto były najbardziej zasadnicze pierwiastki i czynniki jej usposobienia. Stąd zdolność odczuwania wszelkich rozczarowań i bólów, jakie gotowało temu pokoleniu inteligencji rosyjskiej życie, jako takiej oczyszczającej ofiary właśnie.

Poczucie winy wobec ludu odbierało przedmiotowość sądom o nim i w sposób niezmiernie charakterystyczny sprzyjało utrwaleniu się i utrzymaniu wytworzonych w poprzednim okresie utopijnych pojęć i sentymentalnie poetycznych marzeń o ludzie. »Ponieważ jesteśmy winni, nieskończenie winni wobec ludu, nie mamy prawa sądzić go surowo i zrażać się tem wszystkim, co jest wynikiem jego nieszczęsnego położenia, z którego i my mniej lub więcej pośrednio korzystaliśmy. Nie mamy prawa wątpić o nim, wierzyć powinniśmy w jego piękno, nie mamy prawa przypuszczać, że nie odpowiada on naszym wzniosłym o nim marzeniom. Forma zewnętrzna jest wstrętą, straszna, odrażająca, ale na tem właśnie polegać powinno bohaterstwo naszej odkupiającej wiekowej winy miłości, abyśmy, pomimo tej formy i wbrew niej, dochowali wiary ludowi i jego wielkiej przyszłości«. Wierzyć zaś w lud musiało dla tych ludzi znaczyć — wierzyć w swoje o nim marzenia. W ten sposób tylko wytłumaczyć i zrozumieć można psychologię narodników z 8-go lat dziesiątka zeszłego wieku i w ten sposób tylko zrozumieć można, jak łączyły się u nich i żyły obok siebie wzniosłe, historjozoficzne pojęcia o ludzie, jego przeszłości i roli, jaka ma mu przypaść w udziale w ogólnym rozwoju społecznym — z wysoce wysubtelnionym zmysłem spostrzegawczym i krytycznym w stosunku do pojedynczych faktów rzeczywistego życia tego ludu. Nasi krytycy są zdumieni realizmem, przedmiotowością i śmiałością

w odtworzeniu chłopskiej rzeczywistości przez Reymonta. Biedaczyska! Coż powiedzieliby oni o Gł. Uspienskim, Rieszetnikowie, Złatorwatskim, Lewitowie. Pomimo swego okrutnego wprost realizmu, okrutnego przedewszystkiem dla samych siebie — gdyż każdy obraz zwyrodnienia, nędzy, zdziczenia ludu — był dla pisarzy tych wyrzutem krwawym i palącym — wierzyli oni w lud gorącej, czystej, śmielej, niż jakikolwiek z naszych nie epicko-przedmiotowych już jak Reymont, lecz nawet tendencyjnie ludowych pisarzy. I tylko ta wiara, wiara zbyt gorąca i silna, aby wstrząsnąć nią mogły jakiekolwiek fakty, pozwalała ludziom tym żyć, pozwalają im znosić tę prawdę, jaką widzieli, co więcej wzbraniała im uchylać się od jej widoku. Poczucie obowiązku dziejowego nakazywało im poznać wszystkie swoje winy wobec ludu, a każdą straszliwą prawdę o tym ludzie odczuwali, jako taką winę. To też w żadnej literaturze nie istnieje nic, coby się do utworów tych pisarzy, do utworów największego z pośród nich — Gleba Uspienskiego porównać dało. Poczucie winy wobec ludu, odpowiedzialności przed nim, stało się tu zasadniczą, a właściwie jedyną sprężyną całego życia i całej twórczości. Z tego to źródła pochodzi lekceważenie wszelkich artystycznych konwencji i wymagań, całkowite zaniedbanie wszystkiego, co bezpośrednio ludowi i jego dobru nie służyło. A jednak pomimo to wszystko, czuje się w tych przechodzących nieustannie w publicystykę, ekonomię polityczną, nawet statystykę opowiada-

niach prawdziwą twórczość, jeżeli przez twórczość rozumie się życie duszy szczere, nieudane i głębokie, wyrażające się w słowie, kształcie, barwie luk jakiegokolwiek innej formie ekspresji i duchowego obcowania. Te dziennikarskie elukubracje, jak nazwaliby je u nas Miriam lub p. Jan Lorentowicz, są prawdziwym martyrologiem duszy ludzkiej szlachetnej i głęboko czującej; niema w nich ani jednego wyrazu, który nie byłby pisany krwią i łzami. O Glebie Uspienskim mówię to z umysłu. Jest to postać dla literatury rosyjskiej w prawdziwym i najgłębszym znaczeniu wyrazu tego reprezentatywna. W każdym innym piśmiennictwie pisarz tego rodzaju i o takiej pogardzie dla wyłączenie zawodowo artystycznej strony swych utworów byłby wprost niemożliwy. W zestawieniu z Uspienskim Multatuli już jest esteta. Multatuli został ogłoszony przez naszą krytykę za typ pisarza-społecznika i proroka. Najzupełniej słusznie! Dziwię się tylko, że nikt przy tej sposobności nie wspomniał, iż w literaturze rosyjskiej ubiegłego stulecia naliczyłyby można dziesiątek przynajmniej pisarzy tego samego typu, co Multatuli, nie ustępujących mu ani co do talentu, ani co do szlachetności żywego idealizmu, zdolności do poświęceń. Gogol, Sałtykow, Dostojewski, Czernyszewski, Uspienski, Michajłowski, Pomiałowski, Bieliński, Dobrolubow, Pisarew, Ławrow — oto najważniejsze tylko, największe imiona!

Do żadnego z nich nie można przykładać tej miarki, jaką mierzy się dziś pisarzy i artystów na

zachodzie. »Pisarz«, »artysta« — określenia te nie wyczerpują tu treści. Każdy z pisarzy tych był nauczycielem, przewodnikiem, wychowawcą, prorokiem i spowiednikiem swojego społeczeństwa. Pisarze lat 8-go dzies. z. w. byli tylko smutniejsi i bardziej zmęczeni od swych poprzedników; należeli jednak do tego samego typu.

Dla następnej dopiero Czechowskiej generacji, dla ludzi lat 9-go dzies. z. w. warunki społeczne komplikują się tak niezmiernie, że dla zachowania uświęconego w literaturze rosyjskiej typu działalności pisarskiej niezbędną byłaby nadludzka niemal kombinacja uzdolnień i właściwości duchowych. Gdy się nową generację zestawia i porównuje z pokoleniem bezpośrednio poprzedzającym, z pokoleniem Gleba Uspienskiego, narodników i »pokutującej szlachty«, zwrócić należy przede wszystkim uwagę na zmieniony stosunek do rzeczywistości ludowej. Pisarze lat 9-go dzies. z. w. — to ludzie, którzy wchodząc w życie świadome, zaczynając zastanawiać się, myśleć i marzyć, nie napotykali już na swej drodze poddaństwa ludu, które było centralnem zagadnieniem w życiu dotychczasowej rosyjskiej inteligencji. Dla ludzi lat 5-go dzies. z. w. np. zniesienie poddaństwa, oswobodzenie ludu było tym konkretnym ideałem, od urzeczywistnienia którego zacząć się miała w życiu ukochanego przez nich społeczeństwa era sprawiedliwości. Dla ludzi lat 7-go dziesiątka, którzy przeżyli oswobodzenie ludu już jako uświadomieni i czynni działacze, stało się ono fa-

ktem, określającym cały ich skład duchowy, całe ich usposobienie, nastrój, tonację ogólną dążeń i myśli, jeżeli się tak wyrazić można. Ono to dało im tę krzepką ufność, tę wiarę w siły ludzkiej myśli, jakimi odznacza się ten okres »rosyjskiego oświecenia«, jakie tryskają wprost z każdej strony pism Pisarewa, jego najbardziej typowego i utalentowanego przedstawiciela. Dodajmy, że były to czasy *Sturm und Drangu* powstającej dopiero rosyjskiej burżuazyi (w europejskim nowoczesnym znaczeniu tego wyrazu). Wprawdzie już Dobrolubow prowadził walkę publicystyczną z doktrynerami liberalizmu, jacy pojawili się już wtedy w rosyjskiej prasie i literaturze, lecz wówczas można było jeszcze się ludzi, iż doktrynerzy ci i prąd społeczny przez nich reprezentowany są w społeczeństwie rosyjskim czemś powierzchownym, wywołanem sztucznie przez gwałtowną chęć naśladowania Zachodu i zrównania się z nim we wszystkim, można było ludzić się, że rosyjska rzeczywistość zawiera w sobie możliwość zgoła innego, niż ogólnie-europejski, typu rozwoju, że rola »krytycznie myślących jednostek«, »myślących realistów« na tem właśnie polegać powinna, aby możliwości te uchronić od szkodliwych i obcych wpływów zachodnich, na skierowaniu dalszego biegu rosyjskiego życia w zgodnym z osiągnięciemi przez myśl ludzką, wszechpotężny rozum — kierunku. Lata 8-go dziesiątka odznaczają się, jak widzieliśmy, tonacją bardziej już minorową: są to lata ofiarnictwa, eligijnego utopizmu. Ludzcie tego

okresu przekonali się, że przeszłość nie daje się usunąć przez jeden dekret, że krytyczna siła myśli, zdobycze nauki, rozum nie są w stanie same przez się uczynić *tabula rasa* z tego wszystkiego, co się kształtowało i powstawało w ciągu długich wieków rozwoju dziejowego, że wskutek tego zadanie, jakie inteligencja rosyjska ujrzała przed sobą, jest o wiele trudniejsze, niż się to zdawało młodzieńczo śmiałym i pełnym ufności bojownikom myślącego realizmu, co więcej coraz realniej, coraz dotkliwiej czuć się dawał »krytycznie myślącym jednostkom« brak gruntu pod nogami, brak tego archimedesowskiego punktu oparcia, z którego można świat dźwignąć i pełnąć na nowe tory. To właśnie jednak, co było w ich położeniu najcięższem, uczyniło im istnienie możliwem do zniesienia. Ratowało ich i podtrzymywało przekonanie, że są dłużnikami ludu, że życie ich do niego należy, że wskutek tego muszą żyć, wierzyć wbrew wierze, spodziewać się wbrew nadziei. *Credo quia absurdum* — było ich dewizą. To poczucie długu właśnie, obciążającego inteligencję, winy wobec ludu, zatarło się dla ludzi 9 dziesiątka lat, dla których poddaństwo i zniesienie poddaństwa należały już do przeszłości. Opowiadanie A. Czechowa p. t. *Chłopi* (Muzyki) wstrząsnęło głęboko opinię publiczności rosyjskiej, wywołało długie i zaciekle dyskusje w krytyce przez to właśnie, że lud i życie jego rozpatrywane było w tem opowiadaniu jedynie jako przedmiot artystycznego odtworzenia, że niepodobna było dostrzedz tu ani śladu

jakichkolwiek specjalnych uczuć autora w stosunku do tej klasy, ani śladu poczucia winy, rozczarowania, rozpaczy, żadnych historyzoficznych wniosków i wzruszeń. Rzeczywistość ludowa rozpatrywana była tu pod tym samym kątem widzenia, co i rzeczywistość urzędnicza, kupiecka i t. p. Nie o rozpaczliwość przedstawionych przez autora faktów chodziło tu. (Uspienski, Rieszetnikow, Tołstoj wywlekali na jaw okrutniejsze nawet widoki), lecz o ton, o brak jakiegokolwiek specjalnego patosu, świadczący, że autor i to pokolenie, do którego on należał, przeszli już do porządku dziennego całkowicie i niemal organicznie nad zagadnieniem, które stanowiło w życiu dotychczasowej inteligencji rosyjskiej temat najgorętszych marzeń, najgłębszych myśli, najbardziej wstrząsających tragedii i uniesień. Chłopi — Czechowa to symptomat, świadczący, że okres utopizmu ludowego i romantyki ludowej, których ostatnią postacią bohaterską i męczeńską był Uspienski, został raz na zawsze zakończony i zamknięty. Niewątpliwie Czechowowi ułatwiało strząśnięcie z siebie wpływu tej romantyki samo jego ludowe pochodzenie, ale przecież z ludu też pochodził Rieszetnikow, (a proszę tylko porównać z zajmującego nas tu punktu widzenia: Podlipowców i Chłopów). Nie pochodzenie więc tu było faktem i czynnikiem rozstrzygającym, lecz ogólna atmosfera społeczna; i o nie indywidualny wypadek Czechowa chodziło tu, lecz o coś, mającego o wiele głębsze i szersze znaczenie, inaczej nie zdołałoby to nie-

wielkie opowiadanie wstrząsnąć tak potężnie myślą społeczną. Dla ludzi lat 9 dziesiątka z. w. lud był taką samą cząstką rzeczywistości społecznej, jak i wszelkie inne warstwy. Całe znaczenie faktu oswobodzenia włościan wyjaśniło się już dla nich. To, co było przedmiotem marzeń, pobudką do męczeńskiego i ofiarniczego samozaparcia, stało się jednym z pierwiastków zimnej codzienności. Chłodne, trzeźwe, znużone, strudzone spojrzenie na rzeczywistość tę — to rysy charakterystyczne czechowskiego pokolenia.

W tym czasie właśnie wiele stron tej rzeczywistości wystąpiło niezmiernie wyraźnie; przede wszystkim zaś uderzał i rzucał się w oczy fakt, że życie rosyjskie weszło już na nowe, podległe jakimś głębiej od wszelkiej »krytycznej myśli« tkwiącym prawom — drogi, które nietylko, — jak się zdawało, nie miały nie wspólnego z marzeniami Bielińskiego, Granowskiego, Sałtykowa, Niekrasowa, z pełnemi ufności i wiary przepowiedniami Herzena, wskazaniem i ostrzeżeniem Czernyszewskiego i Dobrolubowa, teoryami Mirtowa, realistycznymi manifestami Pisarewa, eligijnymi westchnieniami pisarzy z 8-go dzies. lat z. w., ale wprost wydawały się złośliwym i okrutnym żartem, bezlitosnem wyszydzeniem całej jasnej i pięknej przeszłości rosyjskiej myśli. Ludzie tak 9-go dzies. z. w. poczuli, że oto — oni, wychowawcy tej przeszłości są całkowicie obcy temu nowemu, otaczającemu ich życiu, że niemają nad niem żadnej władzy, że niema żadnych dróg, żadnych ogniw pośredniczą-

cych pomiędzy niemi a tym przerażająco obcym i niezrozumiałym z punktu widzenia wszystkiego, co dotychczas myśl rosyjska wypracowała — chaosem, który nagle ujrzeli naokoło siebie. Stąd głębokie uczucie osamotnienia u takiego Wsiewołoda Garszyna, stąd jego strach przed życiem, smutek i tęsknota, stąd nastrój ogólny poezji Nadsona, gorzko wyrzucającego sobie, że nie umie zdobyć się na prorocze słowo, słowo wyzwolenia i czynu, że jest tylko jęczącym niewolnikiem.

U Antoniego Czechowa, młodszego od nich o lat kilka, znika nawet patos rozczarowania i bezsily. Beznadziejność staje się chroniczną.

Gdy ukazały się pierwsze tomy opowiadań Czechowa, najwybitniejszy krytyk i publicysta generacji poprzedniej M. K. Michajłowski uznał je za objaw niezmiernie charakterystyczny dla epoki, w której powstały, dla pokolenia, do którego młody naówczas autor należał. Artykuł Michajłowski o Czechowie jest jedynym z ciekawszych dokumentów starcia duchowego pomiędzy ludźmi 8-go i 9-go dzies. lat z. w. Zarzucał Michajłowski Czechowowi korzenie się przed rzeczywistością, bierne poddawanie się jej, pozbawiony wszelkich pierwiastków buntu, protestu, czynnego stosunku do życia, apatyczny i bezwładny panteizm. Dopiero na podstawie opowiadania »Nieciekawa historia« modyfikuje autor »Walki o indywidualność« i »Co to jest postęp?« sąd swój o Czechowie. Spostrzeża on w nim tęsknotę za ideałem, i Czechow staje się dla niego odtąd poetą i wyrazicielem tej tak

charakterystycznej dla swego pokolenia tęsknoty. Literaturze krytycznej rosyjskiej przybyło zaś od czasu tych artykułów Michajłowski z zapalem i przejęciem się komentowane i roztrząsane zagadnienie: »Czy Antoni Czechow ma ideały«. Jest to znowu objaw znamieny. Z punktu widzenia tych zapatrywań i pojęć, jakie urobiły się i rozwinęły w dotychczasowej krytyce rosyjskiej, pisarz o wielkim talencie, a pozbawiony »ideałów«, t. j. dążenia oddziaływania na życie w pewnym kierunku, przekształcenia go, był zjawiskiem paradoksalnym i niezrozumiałym. Mnożyły się też hipotezy i konstrukcje. Jest to zaś właściwością rosyjskiej krytyki, że wszystko skłonna jest brać z najpoważniejszego i najtragiczniejszego punktu widzenia. Nie wchodzi ona nigdy w kompromis z banalnością. Posiada iście młodzieńczą dobrą wiarę i prawdziwie młodzieńczy entuzjazm. Z nasuwających się jej jednocześnie hipotez psychognostycznych wybiera zawsze najgłębszą, najdalszą od przeciętności, najbardziej heroiczną. Każdego pisarza pragnie ona uświadomić sobie głębiej, niż on sam siebie uświadamia, pragnie wyjaśnić to, co w nim jest bezwiedne i pragnie, aby wyjaśnienie to uczyniło go we własnych nawet oczach większym. Nie znaczy to, aby była to krytyka biernego uwielbienia. Bynajmniej. Jeżeli przykłada ona do pisarzy wielką miarę, jeżeli uznaje w nich wielkość i głębię, to po to jedynie, aby od nich wiele żądać. Krytyka rosyjska pracuje wytrwale w kierunku spotęgowania odpowiedzialności, cięższej na ta-

lencie. Stosunek jej do pisarzy i artystów odznacza się męskością. Nie wpada ona nigdy w sentymentalizm unicestwiających się w prochu dziękczynień. Uważa ona talent za posłannictwo, za służbę, i im wyżej wznosi, tem więcej się domaga, tem surowszej żąda rachuby z każdego słowa, każdej myśli. Pisarzowi rosyjskiemu nie przechodzi bezkarnie: musi się on nieustannie liczyć z tem, że każde jego wystąpienie, i każdy szczegół tego wystąpienia poddane zostaną bezwzględnemu, surowemu aż do tragizmu sądowi. Pisarzom i artystom europejskim, (a szczególnie naszym) taka krytyka jest czemś zupełnie nieznanem i obcem, odczuliby oni ją niewątpliwie jako niemożliwy do zniesienia ciężar, ale też dlatego właśnie w całej Europie nowoczesnej jedynie tylko rosyjska krytyka rościć sobie może prawa do nazwy twórczej, ona jedna tylko była prawdziwie męską, niekiedy aż okrutną hodowlą wielkości i szczerości w twórcach dzieł i w odczuwającym dzieła te społeczeństwie; wszystkie te cechy odnajdujemy w dyskusjach krytycznych, przedmiotem których była w ciągu długich lat twórczość Czechowa.

Tej poważnej, wysubtelnionej na wszelki tragizm życia krytyce zawdzięczamy, że odsłonił się przed nami ludzki, bardzo ludzki dramat Czechowa.

Nie czuł w sobie siły do zapanowania nad otaczającym go obcem i niezrozumiałem życiem, i nie chciał być jego współnikiem.

Widz z niczego nie rezygnuje, niczego się nie

wyrzeka, niczemu się nie przenieverza. Nie działa wprawdzie, lecz zachowuje w głębi duszy nietkniętem to wszystko, w imię czego możnaby działać, zabezpiecza swą wewnętrzną świątynię, od jakiegokolwiek bądź zetknięcia z przemożnymi siłami świata. Jakąż władzę może mieć życie nad tym, kto wobec niego jest tylko widzem? Wszystko zmieniać się może naokoło widza, on sam tylko pozostaje niezmienny. Bezpieczny i zimny panuje on swobodą ogarniającego wszystko wzroku nad widokiem okrutnie obojętnego życia. Gdyż rzecz dziwna: stało się ono nagle całkiem obojętne. Pozornie tylko zmieniają się kształty, zachodzą wypadki: w gruncie rzeczy wszystko pozostaje tem samym.

Nuda, nuda!...

Codziennosc wszechwładna nieprzemozna!

Rzecz dziwniejsza jeszcze. Wszystko utraciło znaczenie. Rzeczy nie tylko nie mają żadnego znaczenia jedna dla drugiej, lecz nawet utraciły je wewnątrz: każda dla siebie. Wszystko stało się czemś, co może być wprawdzie widziane, lecz właściwie nie jest. Nic niema w Czechowowskim świecie, świecie, jaki dla widza istnieje — duszy, powagi, wagi!

Rzecz najdziwniejsza wreszcie: Gdy zwraca się on ku sobie samemu, ku tej bezpiecznej i zabezpieczonej świątyni wewnętrznej i tu spostrzega tę samą przemianę.

Wszystkie uczucia stały się tylko uczuciami dla oka, dusza własna — duszą przechodnią, on

sam — częścią życia, które może być tylko widziane.

Widz stał się sam dla siebie widowiskiem, z przerażeniem spostrzega, że ten heraklitowski potok stawania się powszechnego, od którego chciał się wyzwolić, przepływa przez własne jego wnętrze.

Żadnej kryjówki, żadnej nadziei ocalenia.

W najgłębszym wnętrzu duszy przechowywane ideały tradycji, pojęcia porywy, tak ochraniające od przekształcającego wszystko życia, od zwyczajnej codzienności, stały się nagle jej częścią, przestały być ideałami, czemś ponad życie wyniesionem, a stały się tylko jego przejawem.

Jak może zaś zapanować przejaw nad istotą, jedna z form, jeden z przemijających kształtów nad splotem sił, rodzących wszelkie formy i kształty.

Życie jest na wszystko obojętne.

Wyrachowanie lichwiarza, entuzjazm poety, poświęcenie pełne zaparcia bohatera jest dla niego jednakowo przemijającym kształtem. Dzisiaj tę, jutro inną przybiorą jego fale barwę.

Panta rej.

Niema nic pewnego nigdzie. Ani nazewnątrz nas, ani wewnątrz. Żadne uczucie, żadna myśl nie dają rękojmi stałości. Wszystko jest częścią kalejdoskopicznie zmieniającego się widowiska: kto odgadnąć potrafi, jaki kształt przybierze ono jutro za lat parę.

Jesteśmy bezbronni wobec życia.

Wszechpotężna codzienność włada nami bez za-

dnym zastrzeżeń i ograniczeń, w każdej chwili uczyni z nas i z nami co zechce.

Stąd Czechowowski »strach przed życiem«.

Biedny widzu! Na toż ci to przyszło!

Czuł się oderwanym od wszystkiego i samotnym i bezsilnym. We własnych oczach swych był tylko przypadkiem, odosobnionym wśród chaosu i wiru takich samych jak on przypadkowych istnień i zdarzeń. Przypadkiem, na łup wrogim i bezlitośnym siłom wydanym — zdawały mu się wszystkie tradycje wysokich dążeń, miar i sprawdzianów duchowych, w krwawej męce, w okrutnym i samotnym trudzie przez światłą myśl rosyjską wypracowanych i zdobytych. Waleczyć w imię bezsilnego przypadku nie można, wyrzec się go niepodobna, niepodobna bowiem wyrzec się samego siebie. Można być bezsilnym, samotnym i zbyt słabym, niemniej jednak trzeba być. Stworzyć sobie wewnątrz własnej duszy kryjówkę, wrogiemu światu nie dawać nad sobą żadnej władzy, odciać się od niego, zerwać z nim wszelkie węzły, stać się tylko okiem bacznie w wir życia wpatrzonym! Czyn jedynie, wdanie się w bezpośrednie w bieg zdarzeń, wiąże nas z niemi. Z chwilą, gdy zaczynamy działać, chwytą nas niezblagana maszyna życia między tryby swe i koła. Niema już dla nas ratunku. Nie oddać więc nic z siebie, z istotnego siebie światu. Uczynić z bierności swej kryształową szybę — poprzez którą widzi się wszystko z niezamąconą jasnością. Wola to i namiętności tworzą między nami a światem — mgłę

złudzeń. Widzi dobrze tylko obojętny. On jeden jest tylko swobodny, nie zna kłamliwych złudzeń nadziei, samookłamywania się, jakie rodzi żadne ziszczenia dążenie. Nie i nikt niema nad nim władzy. Nie go nie zdoła uwieść, uludzić, pociągnąć, zdradzić.

Nie prócz tego właśnie marzenia o biernej swobodzie, o bezpiecznej kryjówce bezczynny.

* * *

Nie chciał wystawiać na szwank skarba duszy swej, nie chciał narażać na nierówną walkę tego wszystkiego, co w sobie czcił i kochał. Myślał, że poza kryształową szybą niezamąconego spojowania, uchroni i ustrzeże wszystko.

Nazbyt straszliwym był jednak widok życia, w którym gdzieś w głębokich kryjówkach konać zdaje się bezsilnie wszystko szlachetne, piękne, żywe, w którym rozpościera się wszechwładnie bierna martwota, tępa beztroskliwa nuda, pustka dusz i pustka serc, w którym wszystko, w imię czego żyć warto i można, nie ginie nawet, lecz rozplywa się, rozlazi, rozlewa w przemierzłej jesiennej mgłę zwycięskiej powszedności. «Coś obłudnego wzięło na się postać mgły i zaziera do siedzib ludzkich», «serce stęka z głuchej bojaźni». Biedne serce widza, serce, które pragnęło stać się tylko okiem, a jednocześnie bić gdzieś w ukryciu, samo w sobie i przed sobą dla tego wszystkiego, w imię czego krwawiły się, cierpiały i pękały inne

potężniejsze, śmielsze, a może być tylko szczęśliwsze serca.

Biedne serce widza. Ogarnęła je trwoga, czy istotnie jeszcze bije. Wpatrzona w straszną mgłę codzienności, wsłuchane w jej skrzyp powolny i niepowstrzymany, przestało słyszeć własne swoje bicie, zawładnął nim niepokój teraz, czy żyje?

I w tej właśnie chwili spostrzega biedny widz, że wobec własnego serca nawet stał się już teraz okiem.

Oto stoją przed nim te rzeczy jedyne, nie zrównane z niczem, ze wszystkim niewspółmierne, które treść jego jaźni stanowiły, które były nim w najgłębszym i najświętszym znaczeniu i które pragnął zachować i ustrzedz. Stoją przed nim a raczej omijają go jak przechodnia, nie poznając. Napróżno wyciąga ku nim ręce... Myśli własne, uczucia i wzruszenia, przepływają obok niego, obce, chłodne i zewnętrzne. Kryształowa bierność leży między nim a niemi. Nie słyszą jego krzyku, nie mogą słyszeć. To bowiem, co krzyczy w nim, szamocze się, krwawi, wyciąga rozpaczliwie ramiona, jest już poza szybą, w świetle tego wszystkiego, co istnieje tylko dla oka. Tu zaś z tej strony istnieje oko tylko. Niema już nic innego. Jest tylko ten, który widzi, i to, co jest widziane. Próżne wysiłki przewyciężenia cesarza. Wszystko, co nie jest okiem jest widowiskiem. Niema ratunku.

Ja pragnę kochać — woła tęsknota. Napróżno!
Napróżno. Kochać będzie twój sobowtór tylko;

nędzna i opuszczona w tłumie podobnych sobie ludzkich figurynek — maryonетка, ty zaś będziesz tylko patrzeć. Jesteś okiem, a oko nie kocha — widzi tylko miłość.

Pragnę nienawidzieć.

Możesz tylko zobaczyć własną nienawiść.

Chcę walezyć!...

Wobec walki nawet, którą byś sam prowadził, będziesz tylko świadkiem, będziesz czuł się świadkiem tylko czynów, które spełnisz.

Żeś chciał uczynić ze wszystkiego widowisko, stanieś się widowiskiem dla samego siebie.

Lecz ja jestem?

Nie, ty widzisz...

Męcę się...

Wniknij w głąb siebie — czy nie jest to męka widziana, czy każde uczucie twoje, każde wzruszenie nie przeciąga wobec ciebie, jak rzymscy gladyatorowie przed cesarzem?

Morituri te salutant, Caesar.

Tym gladyatorem, który kona wśród obojętnej i łaknącej sensacyi gawiedzi — ja przecież jestem!

Zwróć wzrok swój w głąb siebie, czy nie dostrzeżesz cyrkowej łoży, z której najzimniejszy z upiorów, przez ciebie samego rozbudzony, spogląda znudzony i już nowych wrażeń głodny, jak wsiąka twoja krew w sypki i żółty piasek areny...

Strach przed życiem! Ten Czechowski strach nawiedził kryjówkę widza. Oto mgła zjadliwa i nie-

przemieżona w swej bezkształtności pochłonięła wszystko, co uważał on za samego siebie.

Oddaj mi duszę moją!

Mgła nie odpowiada.

* * *

Tylko jakiś szatanik złośliwy chichocze.

Poznaj ją, a odzyszczesz.

Ja nie miałbym poznać duszy mojej?

Drwiąco się śmieje Mefisto...

Tłum cieniów przepływa przed kryształową szybą.

Na kim spocznie oko, ten już przez to na wieki staje się przechodniem, czemś obcem, zewnętrznym i przemijającym.

Napróżno się tłucze i rozbija o szyby strach.

Oko tylko widzi.

A rzecz widziana już przez to samo jest cudzą.

Własnej duszy się wyparłem, szepce żal.

A oko zwraca się ku niemu i żal staje się czemś zewnętrznym.

I tylko jedna rzecz pozostaje poza kryształową, niezmaconą szybą.

Pustka niewypełniona, nuda nieprzemieżona, śmiertelna nuda.

Jej jednej pozbyć się niepodobna, niemożliwą rzeczą jest zobaczyć, a dla Czechowa istnieje jedynie takie tylko po przez oko prowadzące wyzwoleń.

Widzieć można jednak tylko to, co jest czemś, tem lub owem.

Pustka zaś i nuda w istocie swej już jest brakiem...

Do końca dni swoich cię już nie opuszczę — szepce przenikliwy głos pustki.

Na wieki pozostaniemy już tylko ja i ty — mówi jej straszliwe bezoczne spojrzenie.

Światem całym się od ciebie przesłonę — szepce widz.

Napróżno, napróżno!

Ja przedzieram się po przez wszystko. W zeknięciu ze mną wszystko gaśnie, blednie, staje się tylko udaniem, czemś, co istnieje nie samo przez się i dla siebie, lecz jedynie jako przesłona, poza którą chowa się przedemną chwiejniejsza od trzciny dusza człowieka.

Zieleń drzew i poszum lasu, szmer strumyków wiosennych, krwawa pożoga namiętności, smutek nawet, wszystko to przestaje być samem sobą, staje się tylko pozorem i udaniem, traci wagę swą, a także życie.

Pozostanie mi słowo — myśli widz.

Zważ je...

Z przerażeniem spostrzega niewolnik wzroku, że słowa jego nie mają własnej wagi, ni siły, nie opadają ciężko na dusze niby miazdzące przekleństwo, nie wybuchają jak złorzeczenia, nie ulatują jak orły, nie mają nawet beztroskliwej swobody pszczoł attyckich, z wesołym brzękiem przecinających krystaliczne, błękitne, słonecznymi promie-

niami, przetkane przestworza. Są jak puch, unoszący się bezsilnie na wietrze, a raczej przez wiatr unoszony.

I one także są tylko widziane. Oko zaś nie tworzy słów. Wyrastają one i rodzą się z serca.

Czem zaś więc są te, które wymawiam.

Cieniami tylko. W momencie narodzin już ich z serdecznej, gorącej krwi, zabija je zimne spojrzenie, i na wieki przemienia w widma wybladłe i bezsilne.

* * *

Jeden z feljetonistów rosyjskich z powodu śmierci Czechowa, wspomniął o Turgieniewie.

Czechow istotnie ma jeden rys wspólny z Turgieniewem: jest z pośród wszystkich pisarzy rosyjskich najbardziej artystą w zachodnio-europejskim znaczeniu tego wyrazu. On tylko i Turgieniew z pośród wszystkich wybitnych talentów powieściopisarskich rosyjskich pogogolewskiego okresu byli w stanie oddzielić się i wyodrębnić od wzruszeń, przeżyć i uczuć, stanowiących treść ich twórczości; dla nich tylko była dostępna ta dziedzina wzruszeń, które oznaczamy niemieckim terminem *die reine Lust des Schaffens*, wzruszeń osnową których i rdzeniem jest już sam proces kształtowania danej treści, artystycznego opanowywania jej.

U innych pisarzy rosyjskich z przyczyn moralno społecznych treść twórczości tak dominowała nad całym ich duchowem życiem, że nie

umieli, nie byli w stanie oni wyzwolić się z pod jej władzy.

Wyzwolenie takie, co więcej, wydałoby się im przeniecierstwem.

Niewątpliwie *die reine Lust des Schaffens* istniała i u nich, ale nigdy nie odgrywała samodzielnej roli.

Dzieła proroków, wieszczów, mogą być rozpatrywane z artystycznego punktu widzenia, ale właściwym artystą — prorok ani wieszcz nie jest.

Z pośród pisarzy rosyjskich drugiej połowy ubiegłego stulecia, jeżeli pozostawić na stronie przedstawicieli współczesnej rosyjskiej literatury — Andrejewa, Mereżkowskiego, Balmonta, Sołoguba, Bunina i t. d. — artystami można nazwać pośród pisarzy tylko Turgieniewa, Garszyna i Czechowa.

I tu występuje różnica.

I dla Turgieniewa i dla Garszyna artyzm był opanowaniem wzruszeń, przeżyć czynnych tego lub innego typu.

U Czechowa jest on doskonale skomponowanym odtworzeniem rzeczy widzianych. Widzianymi wtem znaczeniu wyrazu, w jakim my się tu niem posługujemy, mogą być nietylko zjawiska zewnętrzne, lecz i fakty psychiczne. Jedyne wzruszeniem, które się tu wypowiada jako nie widziane, lecz bezpośrednio przeżyte — jest niemożność pełnego, szczerzego życia, poczucie pustki, czerzość, nuda beznadziejna i jałowa. Dlatego też »słowo« Czechowa ma pełną wagę tylko wtedy,

gdy wyraża on to swoje specyficzne Czechowowskie przeżycie, staje się zaś czemś lekkim, gdyż w bardzo odległym związku pozostającym ze swą treścią, gdy mówi on o czemkolwiek bądź innym. Jest to zupełnie zrozumiałe, gdyż słowo rodzi się ze wzruszenia, przeniesienie go zaś na rzeczy widziane — jest czemś wtórnem, jest już, bezwzględnie biorąc, nadużyciem duchowem i przeniecierstwem. Nadużyciem i przeniecierstwem pozornem tylko: słowo bowiem zdradzić się nie da, samo zaś zdradza wszystko, w sposób nieuchronny i niezblagany. Można oszukiwać samego siebie za pomocą słowa, lecz słowa samego oszukać niepodobna. Wszelkie udanie i przymus wewnętrzny występują w słowie. Moment narodzin słowa jest chwilą szczerości duchowej. Każdy człowiek ma w sobie rzeczy, przez nazwanie których własnem imieniem byłby twórcą słowa, ale dla tysiąca względów, które uczyniły z człowieka zwierzę obłudne i własną istotę swą w ukryciu przed świadomością swą przemycające — większość z nas wypowiada tylko martwe od urodzenia słowa, za pomocą których maskujemy się przed samemi sobą i innymi — prawda nasza wewnętrzna i najistotniejsza pozostaje w nas niema, słowa prawdziwe, jedyne żywe słowa, które wypowiedzieć bylibyśmy w stanie, niewypowiedzianymi. Dla większości ludzi życie jest tylko tragikomicznem nieporozumieniem, *qui pro quo*, którego są oni zarazem sprawcami i ofiarami.

Słowo Czechowa jest słowem człowieka, który widzi i tęskni za czynem, męczy się jego niemożno-

ścią i wynikającą stąd, ciężącą w głębi duszy pustką.

* * *

Posługujemy się nieustannie wyrazem »widzieć«. Posługujemy się niem w odmiennym nieco od przeciętnego znaczeniu. Widzieć znaczy dla nas poznać coś jako rzecz zewnętrzną. Poznać więc nie przeżywać, a przynajmniej nie przeżywać w sposób głęboki, całkowity, który czyni, że uczucie jakiegoś staje się całą naszą istotą, a my niem tylko i niczym więcej. Takie tylko integralne przeżycie jest prawdziwym przeżyciem, i takie tylko przeżycie jest poznaniem we właściwym znaczeniu wyrazu. Wszelkie inne poznanie jest już tylko surogatem. Wszelkie formy innego, zastępczego poznania, dadzą się sprowadzić do postrzegania różnic, do poznawania przez kontrast. Znamy w pierwszym stopniu to, co przeżyliśmy, co stworzyliśmy duchowo, całkowicie. Wszystko inne redukuje się do odczuwania różnic, pomiędzy tem, czem jesteśmy, a tem co nami nie jest, pomiędzy tem uczuciem, które przeżywamy do głębi, z którym utożsamiamy się i wszelkiem innym, które powierzchownie prześlizguje się po przez naszą duszę. Powinno się zawsze rozróżniać taką właściwą wiedzę przeżytą od tej niewłaściwej, stanowiącej konstrukcję, tłumaczącą nam odczuwane przez nas różnice. Tę to właśnie niewłaściwą wiedzę — nazwaliśmy u Czechowa widzeniem. Żył on nie tem, co za istotną treść życia swego i duszy uważał, lecz spostrzeganiem rzeczy, od treści tej

różniących się lub wprost kontrastujących z nią. Tą istotną treścią, od której odbijały się te kontrasty i różnice, były tradycyjne ideały rosyjskiej inteligencji. Tragedya zaś Czechowa na tem polegała, że tak pochłonęło go takie odbite, kontrastowe życie, że, gdy pragnął zdać sobie sprawę z ideałów swych, mógł je określić przez kontrast jedynie, w jakim pozostawały one do tego świata, który sam przez się miał znaczenie tylko kontrastu tych ideałów właśnie, które teraz w myśl jakiejś paradoksalnej logiki psychicznej miały być przez swój stosunek do niego określone. Widzimy więc, że bezwyjściowość, błędne koło codzienności, beznadziejny jej deptak, w którym wszystko się obracać musi były niejako wnioskami, wypływającymi z samego podstawowego tak i nie twórczości Czechowa.

Pragnął on jednocześnie mieć prawo odrzec zawsze tak ideałom i zasadniczym wartościom swojej duszy, a jednocześnie mieć prawo powiedzieć nie wymaganiom czynu, z ideałów tych i wartości wypływającego.

Mieć ideały znaczy to zajmować czynne stanowisko wobec świata, znaczy to wytwarzać je i urzeczywistniać. Czechow pragnął je tylko posiadać. Zapomniał on, że ten tylko zachowa duszę, kto ją straci. Temu, zaś co ją dla siebie zachować zapragnie, odjętą zostanie.

Zapragnął być bezczynnym i w imię biernego posiadania sąd nad powszedniością sprawującym widzem: to na czem się w sądzie tem opierał,

stało się mu tej codzienności cząstką. Sam ideał stał mu się zbłąkanym pośród innych przypadkiem, niezdolnym, oczywiście, do zapanowania nad całą przesuwającą się sceną powszedniości, której jednym z ruchomych i jak wszystko niestałych węzłów jest jedynie. Jedynie szaleństwo może przeoczyć tę niemożność. To też szaleństwem kończy u Czechowa Kowryn, w domu obłąkanych toczą się u niego najgłębsze rozmowy (Cela Nr. 6), wogóle nieustannie powraca myśl, że wszystko, co wzniosłe, niecodzienne, wyłaniające się z pod powszedniości może być tylko chorobą.

Tu także należy szukać punktu ogniskowego dramatów Czechowa. Dramatyczność jego koncepcji świata polega na zgóry przesądzonej walce pomiędzy powszedniością a jednostkami, które sądzą przez chwilę, że mają prawo o sobie ja mówić i całemu światu się przeciwstawić, jako jego sens i znaczenie. Nie długo trwa złudzenie. Bez walki niemal ustępuje na chwilę wyodrębniająca się zpośród świata jaźń przed nieprzemogionem działaniem powszedniości i rozplywa się w niej. To co sensem istnienia być miało — staje się tylko przypadkiem, równie obojętnym i bezcelowym jak wszystko.

Takim jest prawdziwy światopogląd Czechowa. Światopogląd jego wmówiony jest znacznie optymistyczniejszy. Gra żywiołowa przypadków ma doprowadzić do doskonałości i szczęścia. Dlaczego? Jakimi drogami? Próżno szukać od Czechowa odpowiedzi.

To już nie zrzeczenie się najistotniejszego prawa

czynu stanowiącego cel i sens ludzkiego istnienia, na rzecz niezłomnych praw przyrody, to już nie stoickie podporządkowanie się jej »bezwiednemu rozumowi«, to wprost dziecinna, choć wzruszająca naiwnością swą właśnie nadzieja zrozpaczeńca, że bez żadnego jego udziału zbieg nieznanych i dorywczych zdarzeń których przewidzieć ani określić nie można, obdarzy go pewnego pięknego poranku szczęściem.

Sierpień-Wrzesień 1904.

Leopold Staff.

Cała dotychczasowa twórczość Staffa jest spowiedzią. Wprawdzie da się to powiedzieć, przy nadaniu pewnej uprawnionej zresztą rozciągłości pojęciu spowiedzi — o wszelkiej twórczości. W większości wypadków jednak zajęcie wobec artysty lub dzieła punktu widzenia, odpowiadającego temu pojęciu, a raczej jego specjalne podkreślanie (gdyż sam fakt krytyki jest zawsze już wynikiem tego, iż punkt widzenia tem mniej lub więcej bezwiednie, czy też świadomie zajęty został), jest tylko stwierdzeniem zużytego komunału i okazuje się całkowicie bezplodnym. Nie o to bowiem idzie, że jest spowiedź, lecz o jej rodzaj i o stworzenie jedynie odpowiadających rodzajowi temu kategorii i metod krytycznych. Zaczynać odrazu należy od rzeczy samej: pojęcie spowiedzi należy zaś do jej zrozumiałych samo przez się przesłanek. U Staffa jednak sprawa inaczej się przedstawiać zdaje: to, co jest skądinąd najbardziej wspólną, najogólniejszą cechą wszelkiej twórczości, staje się oznaką indywidualizującą. Spowiedź może być zawarta w czynie, rozplywać się niby wszechobecny żywioł w całym świecie obrazów i postaci.

Przez zajęcie pewnego określonego myślowego, czy też wzruszeniowo-czuciowego stanowiska, człowiek mimowoli i najgłębiej mówi, kim jest, nie spostrzega nawet, iż to mówi i nie troszczy się o to, lecz wprost siebie czyni, a czyniąc siebie rodzi świat, który dla niego jest tylko światem, a dopiero dla filozofa, krytyka staje się uzewnętrznieniem, symbolem jaźni swego twórcy.

Inaczej u Staffa.

On nie zajmuje żadnego stanowiska, a raczej czyni stanowisko swoje właśnie z tego powstrzymania decyzji, wyboru, wyboru nie świadomego i myślowego, lecz tego najistotniejszego, który właściwie nie jest dziełem jaźni, lecz jaźnią samą i twórczem jej założeniem. Na początku każdego indywidualnego życia leży czyn, życie jest już właściwie wysnuwaniem wniosków ze stworzonej przez czyn ten przesłanki, tylko że my, wnioskami samymi żyjąc i w ich obrębie zamykając całą świadomość, przesłankę tę uważamy za coś bezwzględnie i z zewnątrz danego.

Rdzeniem indywidualności jest akt jaźni, akt samoustanawiający.

U Staffa akt ten polega na zawieszeniu, powstrzymaniu samego siebie. Czy znaczy to, że poecie indywidualności odmawiam? Byłoby to najbezwzględniejsze jego z artystycznego punktu widzenia potępienie. Nic jednak nie jest dalszem odemnie. Sztuka zresztą jest rzeczą bez sumienia i prawości metafizycznej; indywidualnością w niej staje się wszystko, co zdolne jest znaleźć w niej swój wyraz

i zdolność ta sama przez się, bez żadnych dalszych podstawowań ustala i utrwała.

Po drugie zaś z filozoficznego, już ostatecznego punktu widzenia sprawa jest zbyt zawiła, by mogła być w formie prostego twierdzenia lub przeczenia rozstrzygnięta. Gdyby tak było, zagadnienie Staffa, właściwy przedmiot szkicu niniejszego stanowiące, nie istniałoby wcale. Zagadnienie to odznacza się niepospolitem wyrafinowaniem. Akt ustanawiający indywidualność jest bezwiedny. Staff pragnie uczynić go świadomym, pragnie, aby najistotniejszy czyn, stanowiący podstawę wszelkich dalszych czynów i ich ograniczenie, był wpływem samowiednego wyboru. Powstrzymywanie się więc — cechujące stanowisko duchowe Staffa — jest usiłowaniem przeniesienia archimedesowego punktu jaźni ze stref nieświadomości w dziedzinę zdającej sobie sprawę myśli, usiłowaniem usunięcia wszelkich wątpliwości co do samowładzy człowieka i jego samostanawiającej i samookreślającej wszechmocy, dumnym wyzwaniem rzuconem wszystkiemu, co nosi nazwę przeznaczenia, żywiołu.

»Samemu sobie zdany, dziś sam siebie tworzę«. Prometeusz współczesny pragnie już nie ludzi kształtować na swoje podobieństwo, lecz o sobie samym, jako wzorze rozstrzygać. Pełna samowiedza stać się ma »toczającym się samo przez się i samo z siebie kołem życia«. Myśl podejmuje wielkie, jedyne dzieło stworzenia.

Tak przedstawia się w wielkich metafizycznych michel-angielskich liniach zagadnienie Staffa.

Zagadnienie bezwzględnie i okolicznościowo pierwszorzędnej, zasadniczej wagi. Bezwzględnie, gdyż niema problemu metafizycznego, któryby nie zahaczał o zagadnienia swobody, bytu, świadomości i tworzenia. Okolicznościowo, gdyż z punktu widzenia kultury są to zagadnienia najbardziej aktualne. Dojrzwianie do swobody, tak ochrzcić można współczesny nam stan duchowy ludzkości kulturalnej. Z tym centralnym i zasadniczym faktem wiążą się wszystkie pozornie tak wielokształtne, różnorodne i wszelkiej prawidłowości pozbawione przejawy i formy współczesnego życia duchowego: próby realizacji, szarpanie się, tęsknota i niepokój, nieprzystosowanie, lub raczej przystosowanie do dawniejszej, przewyciężonej dziś już w zasadzie orientacji, stąd nieporozumienie, brać kążące pozór swobody za nią samą a ją samą za jej zaprzeczenie.

Poezya Staffa jest prawdziwą skarbnicą stanów duszy reprezentujących i ilustrujących różnorodne, a przez wspólne ognisko duchowe, z którego się rodzą, spokrewnione stanowisko i podstawy. Jego utwory są czemś w rodzaju lirycznej fenomenologii duszy współczesnej. Doznaje się wrażenia, że Staff jest ucieleśnieniem samowiedzy kultury współczesnej. Każdy jego nastrój jest transpozycją uczuciową jakiegoś jej zagadnienia. Gdy z właściwą sobie, a tak niepospolitą czujnością śledzi za najlżejszemi, ledwie pochwytne drganiami, budzących się w jego wnętrzu możliwości duchowych, gdy utrwalić usiłuje w symbolu odcienie uczuć rzad-

kich i łatwo przemijających tego wszystkiego »co pierzchliwe i co przelotne i jak przeżyty dzień niepowrotne«, niemal 'zawsze wtedy ścieżynka taka, która w duszy jego się rozchyła, prowadzi po przez nią aż w głąb epoki. Są niewątpliwie drogi prowadzące głębiej. Tem bowiem, co u Staffa uderza, gdy się jako reprezentanta teraźniejszości kulturalnej rozważa — jest nie tyle głąb i natężenie, nie tyle błyskawiczność intuicji, czy też wulkaniczność ujawnień ile raczej rozległość życia kulturalnego, z którym świadomość jego i uczuciowość w kontakcie pozostaje. Można u Staffa odnaleźć stany duszy, stwierdzające pokrewieństwo, niewątpliwe punkty styczności i linie połączeń pomiędzy Renanem a Maeterlinckiem, Franc'em a Nietzschem, Baudeclair'em lub Poëm. Tu do uświadomienia i odczucia dochodzi niejako sama ta gleba kulturalna, lub też ściślej może nasz moment charakteryzująca uprawa tej gleby, w której tkwią i korzeniami się stykają wszystkie te pozornie tak odległe od siebie indywidualności i postawy: tu czuje się, co kulturalnie wiąże i w jednej epoce zespala zwierciadlany objektivizm Awenariusza z neokatolicyzmem lub satanizmem, stylizm czy estetyzm z rozpaczliwą wybuchowością, ironizm z mistyką. Dzieje się to u Staffa nie mocą jakiegoś nagłego rozżarzenia duszy, które wszystko przepala i z pod różności zjawisk sam rdzeń życia, prawdę niezniszczalną obnaża, lecz dzięki różnostronności i bogactwu natury oraz sile myśli, która pozwala całą gamę stanów duchowych jednym obejmować spojrzeniem, stwarza

dla nich pole psychiczne dla wzajemnego oddziaływania na siebie, dzięki czemu jedynie powstawać mogą te tak typowe dla Staffa nastroje i odczucia, w których po za każdym drgnieniem duszy, po za każdą modyfikacją wrażliwości czuje się długowiekowe życie kultury i jej pracę. Dzieje się to zapewne dlatego także i tu nawiązujemy znowu nie rozumowania do uczynionego na wstępie spostrzeżenia, iż żaden stan duszy nie staje się dla Staffa jedynym, żaden nie pochłania go, żaden nie staje się ostatecznym, chociażby tylko w stosunku do ograniczonej i zamkniętej jakiejś sfery życia jego stanowiskiem, lub wszystkie pozostają na zawsze tylko możliwościami, które tkwią w nim, lub które wywołuje on w sobie, by przez realizację ich w dziele sztuki zdać sobie z nich sprawę z całą świadomością, lub przynajmniej instyktowną pewnością, która nawet wobec świadomościowych wmówień słuszność zachowuje, że są one czemś przyjętem tylko na próbę, conajwyżej poszukiwaniem przygód. W większości wypadków poeta zachowuje tu całkowitą władzę nad stanowiącemi treść utworów jego uczuciami, stanami duszy, co pozwala znaleźć dla każdego z nich formę nie tyle uczuciowo zrównoważoną, ile raczej myślowo, duchowo z niemi zharmonizowaną. Pierwszy rodzaj równoważności to właściwie brak wszelkich odrębnych kształtujących pierwiastków. Kształtuje, paląc żarem swym sama namiętność, zapal, wizyoneerskie uniesienie. Staff jest zawsze ponad stanem duszy, który wyraża, przyzwala na jego po-

wstanie w sobie; pomimo to jest to coś głębszego niż stylizacya: sięga bowiem aż do uczuć samych. Na jedną chwilę stan duszy jest szczery i tylko to, że nie tyle sam on wyłonił się w duszy poety, ile raczej ten ostatni pozwolił jej uleść mu, zepewnia twórcy nad nim panowanie.

Pierwiastek szczerości, bezpośredniości wzruszenia daje słowu poety miąższość rzeczy przeżytych, panowanie zaś nad przeżyciem zabezpiecza pewność linii, sprawia tę szlachetną łatwość, z jaką włada Staff obrazem, nastrojem, rytmem, tę wytworność, jaką odznaczają się te z jego utworów, w których jest on wobec siebie szczerym i niczego wmówić w siebie nie usiłuje. Nasuwa się jednak pytanie, czy ta siła nie jest słabością. Pytanie nieustannie powracające w krytyce. Każda cecha bowiem przez to samo, że jest cechą, jest ograniczeniem. Talent to ograniczoność płodna. Gdzie ograniczeń niema — tam duch sam siebie spala i nie pozostaje nic, a przynajmniej żadna zewnętrzna życia duchowego manifestacya. Zrozumieć, iż talent, zdolność jest ograniczeniem, jest to wyjść po za jego sferę działania, jest to przestać odczuwać na sobie jego moc, by zdać sobie sprawę, czem jest ona, jako przejaw powszechnego ducha, jako jedna z nieskończenie wielorakich cech jego. To szczególnie wobec poety, który jest wyrazicielem stanów duszy typowych, rozpowszechnionych, epokę całą i to epokę nam współczesną cechujących, jest ważne i konieczne: ważniejszą bowiem rzeczą jest zrozumieć czas swój w słabości jego, niż sile, w zadaniu, niż

w spełnieniu. Czas swój zrozumieć, jako ograniczoność — to jest ujrzeć błękitne pola przyszłości. Koniecznym jest taki punkt widzenia i ze względu na Staffa samego. Krzywdę wyrządza się duchowi w pełni życia, gdy się najwyższy choćby szczyt przez niego osiągnięty, za coś innego uważa niż za fazę.

A więc jako tło uczuciowe, na którym wyrosło owo zawieszenie aktu jaźni, z którego powstało owo przeniesienie swobody w dziedzinę świadomości, ukazuje się nam niezdolność przejęcia się czemkolwiek całkowicie, przymglenie i zmatowienie wszelkich uczuć. Stan głęboko współczesny. Tak wiele odczuwać zmuszona jest dusza w każdym mgnieniu, tyle prądów duchowych przez nią przepływa i w niej się krzyżuje, iż wszystko stało się jednym z wielu, jedną z możliwości że nic nie jest dla niej jedynem i koniecznem. Jedyność, konieczność wyrasta z zadań, jakie ma się przed sobą do spełnienia, z wartości które we wnętrzu naszym dopominają się o realizację. Wartości zadania jedynie dać mogą nam władzę nad sobą, uczynić duszę naszą czynną potęgą. Gdy dusza nasza przestaje być czynną, staje się zmienną grą odcieni, a gdy ponad tą grą unosi się myśl wysnuwająca wnioski i umiejąca zestawiać, staje się dusza nasza instrumentem, oddzielne struny drgają same przez się, lecz my jesteśmy w stanie spotęgować ich brzmienie lub stłumić, nieme struny w ruch wprowadzić; brzmienia samorodne i wywołane przez nas samych zestrzajać w symfonie psychiczne. W poezyi

Staffa mamy do czynienia wciąż z takimi waryacjami na tematy podane przez jakieś przelotne drgnienia uczucia, wspomnienie, obraz przyrody i t. p. Spostrzegamy prędko że stany duchowe samorodne, od których odbijają się i ponad ktoremi unoszą się te waryacje uczuciowe są właściwie zawsze u naszego poety odczuciem w tej lub owej formie, w tej lub innej postaci tej swojej swobody wobec przemożnie władających sił życia, wobec wszystkiego co w nas treść jakąś wypracowuje, a nie zaś tylko wywołuje dla nastroju. Poeta, gdy odrzucimy na chwilę wszystko co jest waryacją duchową, przygodą, maską, gdy mamy na uwadze tylko same bezpośrednie ludzkie tło i podłoże jego twórczości, ukazuje się nam jako człowiek, którego życie całe nie potrzebuje w rzeczywistości żadnej innej scenery, niż cztery ściany zacisznej komnaty, którego myśl, a raczej marzenie tylko wybiega w świat, a raczej w nieokreśloność, gdyż »świat« jest zawsze współodpowiednikiem jaźni wyboru już dokonanego.

Świat Staffa utkany jest z obłoków purpurą i złotem mieniających się w słońcu, z mgieł i błękitu: z samych możliwości, którym stan duszy na jedną chwilę nadaje kształt jakiś, skazany na to, by wnet wraz ze zmianą nastroju duchowego poety i sam on uległ zmianie. Świat zewnętrzny, przyroda nie ma u Staffa barwy własnej, kształtu, ani samoistnego życia. Wszystko zewnętrzne, jak i wszystko wewnętrzne jest dla Staffa tylko struną, na której wygrywa on swe marzenie.

Dość jest przeczytać kilka utworów Staffa, by zrozumieć ten jego stosunek do świata. Jego obrazy przyrody składają się najczęściej z rysów, których niepodobna dostrzedz zmysłami, które można ująć tylko myślą, lub też wymarzyć szukając w świecie zewnętrznym współodpowiedników dla swego uczucia.

Tak np. mówi on o »szaleńście miesięcznych promieni, dzwoniących srebrnym pyłem swego blasku w szklane świetliste perły mieniającej się rosy«. Cisza dzwoni u niego »w północnej chwili gwiazdami w przestworzu«.

Innym razem operuje wartościami czysto intelektualnymi: współodpowiednikami wzruszeń stają mu się procesy przyrodnicze: dojrzewanie owocu, krążenie soków w drzewie i t. p. Są to szczegóły, lecz szczegóły rozstrzygające, świadczą bowiem, że dla Staffa przyroda istnieje nie dla zmysłów, lecz raczej myślowo i uczuciowo, nie tyle jako coś danego, niezmiennego i zewnętrznego, o określonym kształcie, ile raczej jako plastyczny i zwiewny materiał marzeń. Dla Staffa świat jest potrzebny tylko jako kształt jego marzeń i uczuć, tych uczuć tak niezmiernie dziwnych w swej subtelności, jak gdyby były zawieszane pomiędzy wspomnieniem przeszłości dawno przeminionej, a pierwszym przeblyskiem możliwości, która nigdy życiem nie będzie. Są one zbyt kruche, by jakiegokolwiek rzeczywistości twardej i kanciastej przeciwstawić się mogły, walczyć z nią i przez jej opanowanie kształt swój rzeźbić. Przy pierwszym

zetknięciu z oporem prysłyby. Potrzebują one dla siebie świata, w którym wszystko być może. Ich krainą jest nieokreśloność i nieznanne. Nie nieznanne, jako dziedzina, w której myśl może święcić nowe zdobycze, wykrywać nowe, niezbadane dotąd źródła mocy, aby je poznać i poddać woli, która się samą zrodziła i na podboje wysłała. Nie. Nieznane dotąd tylko światem Staffa pozostaje, póki jest nieznanem. Tem bowiem co w niem go pociąga, jest nie nadzieja znalezienia potężniejszych sił, niż te, jakie zna w dotychczas przemierzonym świecie, lecz nieokreśloność, a więc pewność, że się z niczem nie spotka, co uczuciom jego i marzeniom się przeciwstawić może, a więc pewność, że się będą mogły swobodnie rozwijać i swobodnie w tym świecie, gdzie wszystko jest tak pierzchliwe jak sen — wyrażać, uzewnętrznić. Napotykamy więc tu znowu swobodę, lecz w osobliwym ukazuje się nam światle. Jest swobodą tylko przez rezygnację, przez dobrowolne wygnanie ze świata siły, jest swobodą dlatego tylko, iż poza ten świat wybiegła i spaliła poza sobą wszelkie mosty. I onaż to może dokonać tego cudu realizacji świadomej wszechpotęgi człowieka? Czy może uchodzić za zwyczajstwo nad przeznaczeniem to, iż nad marzeniami ono władzy nie sprawia. Zagadnienie dobitne. Oto nowoczesny sam siebie świadomie tworzący Prometeusz wypowiada się o swoim stosunku do świata, cieszy się, że »świat cały, to dla niego cudowna przygoda«. Zanim rozpatrzemy znaczenie tej enun-

cyacji, pozwólmy sobie zakwestyonować to dumne cały?

W innym utworze poety znajdujemy w samej rzeczy coś, co tę naszą wątpliwość uzasadnia, uzasadnia tak dobitnie, że niemal ją rozstrzyga. W godzinie zmierzchu, w godzinie wielkiej ciszy, w godzinie, gdy ambitne marzenia bledną i więdną i opadają niby liście zeschłe, znajduje on pociechę w przeświadczeniu: »że nie wszystko odarte z tajni i uroku i jest gdzie duszą błędzić o wieczornym mroku«. Przez to szczere wyznanie ów cały świat zostaje dziwnie zwężony, zredukowany do granic tej resztki, która pozostaje, gdy się odtrąci to wszystko, co już jest odarte »z tajni i uroku«, t. j. określone, czyli to wszystko, co stanowi materiał czynu. Odrzuciwszy czyn, który się światu przeciwstawia, określając go, pozostawiwszy tylko marzenie, które błąka się lekliwie, o wieczornej porze i szuka nieokreśloności, czyli ściślej mówiąc, ucieka od wszystkiego co jest zadaniem, niebezpieczeństwem, będziemy mieli cały świat Staffa. Duma jego upojenia w innem ukazuje się nam światle. O, tak jest, nic łatwiejszego, jak stać się w ten sposób dziedzicem bezkresów, dość zrezygnować z tego wszystkiego, co określone. Ta swoboda rodzi się po pogrzebie życia.

Życie! Gardzimy niem wszyscy, niezczędzimy mu ironii i szyderstwa, nie wiedząc, iż potępiając je z taką łatwością, nad samymi sobą wyrok wydajemy.

Czem jest życie? Czy jest ono istotnie czemś

nam obcem, narzuconem? Dlaczego staje się ono bohaterskiem dla bohatera, groźnem i głębokiem dla mistyka, pełnem znaczenia dla filozofa? Dlaczego tylko dla nas jest małe i nie znaczące? I w imię czego gardzimy? W imię ideału? Lecz każdy ideał dąży do władzy nad życiem, na tem zasadza się całe jego znaczenie. Czyż może więc być godnem pogardy to, w czem ma zostać wcielone wszystko, co znamy i mamy najświętszego.

Pomiędzy ideałem a życiem jest przepaść. Niewątpliwie. Przepaść tę stwarza niemoc nasza, w zestawieniu z wzniosłością i pięknem wartości, która w nas o ziszczenie się upomina. Miara odległości życia od ideału, to miara tej niemocy naszej. To jednak nie tłumaczy nam wszystkiego. Ludzie w zestawieniu z tem, co jako piękne i święte czcili, zawsze byli słabi. Słabość ta jednak, bezsiła, rodziła w nich raczej cichą pokorę, niż zgryźliwą i mściwą wzgardę. Obecowanie ze świętością, choćby nieziszczoną, rodzi w duszy pokój i pogodę. Pustka tylko bryzga szyderstwem i wzgardę dla siebie i dla świata rodzi. Niemoc nasza jest podwójna: niemoc wcielenia ideału i niemoc porodzenia go z siebie. Jałowość, która jest w nas, roztacza się na świat cały. Życie niema żadnego sensu, bo nie znajdujemy w sobie nic, coby w życie wcielone, sensem jego stać się mogło. Jedyne więc ocalenie, zapomnieć o wszystkim, uciec od wszystkiego, poczuć się wolnym od życia w krainie marzeń. W języku poezji brzmi to zawsze niezmiernie pięknie i wspólnie:

Każdy mój dzień był do odjazdu gotów
W kraj, co się gdziebądź byle w bezkres zowie,
Bom jest bajeczny ptak dalekich lotów
I wiecznie cuda nieuchwytnie roję.

Powstrzymujemy zbyt łatwe szyderstwo. To jest nas wszystkich wspólna historia. My wszyscy do życia zwracaliśmy się, szukając drogowskazów, a znużeni ich wieloznacznością, wzgardziliśmy wszystkim. My wszyscy pragnęliśmy, aby życie nas czemś uczyniło, od niego spodziewaliśmy się praw, nie wiedząc, że kto prawa życiu sam nie nada, nie znajdzie go nigdzie. My wszyscy jesteśmy takimi »ptakami dalekich lotów«, którym w życiu wystarcza najbardziej wydeptana kolejka. Nasze bezkresy mieszczą się z przedziwną łatwością w najbardziej filisterskim »zakątku domowym«. Punktem wyjścia wszystkich naszych przygód, naszych tragizmów i weltschmerzów, naszych wypraw po bajeczne Golkondy jest zawsze:

Jest mi zacisznie, dobrze między memi sprzęty
Siedzę samotny, jakby od świata odcięty
Jest mi dobrze; ciepło, spokojnie i cicho...
Siedzę wygodnie w starym spłowiałym fotelu i t. d.

To jest punkt wyjścia, to jest punkt powrotu. W tych granicach zamknięte są nasze argonautyczne ekspedycje, nasze kataklizmy, przełomy i kryzysy. Podkreślam. Zacisze nie jest zaciszu równe. Nietzsche nie wychodząc z czterech ścian, przeżywał istotnie tragedye krwawe i najbardziej ludzkie. Gdy zamieniał mu się jego gabinet, czy pokój

chorego w pieczarę mordercy Bogów — Zarathustry — nie kłamał on sobie, nie wyszukiwał dekoracji dla swego cherlactwa. Dla nas i u nas inaczej ma się sprawa. Rozstrzygającą rzeczą jest wiara, że z myśli naszej narodzić się może coś, co zburzy wszelką możliwość dalszej zacisznej egzystencji, rozstrzyga fakt, czy jesteśmy jeszcze dla samych siebie źródłem niebezpieczeństw. Tej wiary my nie mamy. Nie opuszczamy nigdy portu, nie grozi nam ze strony nas samych nic, znamy już tylko *les divertissements*.

Możnaby sądzić, że to rozstrzyga sprawę i zamyka ją. Nie pozostaje nam, jak tylko w krótkich słowach metafizycznie dowieść, że zagadnienie Staffa, tak, jakżeśmy je sformułowali na początku, musi być złudzeniem, »snem o potędze« i niczem innym być nie może, a dowiódłszy to, uspokoić się i wrócić do swojego fotelu. Łatwość, z jaką godzimy się na sąd, lekceważący o sobie, nawet na samounicestwienie myślowe jest jednak znowu jedną z postaci chytrego instynktu, pragnącego zapewnić sobie bezpieczeństwo, choćby nawet za cenę wzgardy. Nieustraszone okrucieństwo samopotępień i samooskarżeń, to wyrafinowana i obłudna forma oszczędzającego siebie tchórzostwa. Groźniejszym od tych potępieńczych wyroków, jest spokojne, nie cofające się przed niczem roztrząsanie. Uznanie jakiegoś stanu za rozpaczliwy, beznadziejny, nie pozostawiający żadnego wyjścia, uwalnia nas od wszelkich usiłowań przezwyćiężenia go, uprawia biernie trwanie. Punktem widzenia za-

sadniczym w krytyce jest to, czy uznaje ona stany. Skoro raz wejdzie ona na tę drogę, zrzeka się wszelkiego twórczego pod względem duchowym znaczenia, zawiązuje sobie oczy na to, co jest w tem życiu duchowem, a więc i twórczości i sztuce najważniejszym. Stan duszy, jako taki, jako coś, co trwa i jest tylko odczuwane — jest wynikiem zubożenia na zadanie, zrzeczenia się czynu. Czyn zaś jest to określenie ducha. W każdym momencie ma on zadania do spełnienia. Tylko w wypadkach, gdy są one zbyt ciężkie, skomplikowane i liczne, duch cofa się, drży i blednie; i w tym momencie jego słabości powstaje tak ukochany epoce naszej stan duszy, nastrój. Nastrój staje się zasadą sztuki, a krytyka wtóruje sztuce, zamieniając w nastroje, stany, to, co czynnym stosunkiem ducha do ducha być winno. Stąd wywiązuje się dla krytyki nowoczesnej zadanie; zrozumieć wszystkie stany duszy, dochodzące do głosu i wyrazu we współczesnej sztuce jako zadania i zagadnienia do rozwiązania. Przez to tylko może służyć ona dziełu odrodzenia duchowego. Cała impresjonistyczna kultura, jaką zdobyła ona w czasach ostatnich w pracach wyrafinowane zrezygnowanych z prometeizmu es-sayistów, nie staje się bynajmniej czemś bezużytecznym i straconym. Przeciwnie w tem zestawieniu dopiero nabiera wagi i znaczenia: ażeby zrozumieć zadanie tkwiące w stanie duszy, czy nastroju, trzeba przede wszystkim stan duszy ten odczuć całkowicie. Senzytywność więc tak znakomicie wysubtelniona i rozszerzona na stany duszy najbardziej

wyjątkowe, staje się narzędziem niezbędnym dla dalszej twórczej pracy duchowej, momentem raz na zawsze przez krytykę pozyskanym, który w zaniedbanie pójść nie może. Stan duszy występuje często w formie zamaskowanej, ukazuje się nam i samemu sobie już jako zagadnienie. U Staffa spotykamy się z temi pozornymi zagadnieniami na każdym kroku. Pozorność zagadnienia w tem się wyraża, tem się odznacza, że nie prowadzi ono poza granice danego stanu, że w niezem mu nie zagraża, lecz zakreśliwszy ponad nim łuk, znowu do niego powraca i w ten sposób pozornie go zawieszając, w samej rzeczy sprzyja jego trwaniu i je zabezpiecza. Zabezpiecza je i przez to jeszcze, że daje ujście wszystkim czynnym energiom, jakie jeszcze pod taflą bierności spać mogą, a jakie staćby się mogły, niezatrudnione, dla bierności tej niebezpieczeństwem. Krytyki rzeczą jest pozorność tych zagadnień pasożytniczych odsłaniać i obnażać kryjącą się poza nimi duchową prawdę. To mając na myśli, zaznaczyłem na wstępie, że cała dotychczasowa twórczość Staffa po za stadyum spowiedzi, a więc stanu duszy nie wyszła. Zdaje mi się, że współczesna krytyka polska jest co do tego odmiennych zapatrywań. Staff bywa uważany za przedstawiciela czynnych pierwiastków duchowych w naszej współczesnej poezji: niedarmo jego *Mistrz Twardowski* nosi podtytuł: pięć śpiewów o czynie. Nie potrzebuję mówić po tem, com już powiedział, jak diametrycznie zdanie moje przeciwstawia się temu sądowi. Według mnie ciąży nad Staffem ni-

by zaklęcie magiczne w złą godzinę wyrzeczone, inny tytuł jego utworów: *Sny o potędze*. Dotychczas mówiłem o tem przygodnie, po drodze niejako do ujęcia zagadnienia Staffa w całej jego pełni. Wszystko com powiedział dotychczas, ma znaczenie enuncyacji, sądzę jednak, że analiza ściślejsza treść jej potwierdzi i uzasadni, a wtedy postaramy się pójść dalej i zrozumieć, czem jest ten zasadniczy stan duszy Staffa jako zagadnienie.

Przedewszystkiem jednak jeszcze kilka słów o jego genezie.

Skąd powstali ludzie, których jedyną pociechą, jedyną ucieczką w życiu jest myśl, że: »nie wszystko odarte z tajni i uroku, że jest gdzie błędzić o wieczornym mroku«. Powiedzieć ktoś może: romantyzm był zawsze skłonny do marzeń. Jest to błąd. Niewiara to tylko w ducha, dogmatyzm naturalistyczny, oschłość i płytkość dusz niektórych krytyków uczyniły z romantyków bezpłodnych marzycieli. Nie marzenie nęciło romantyków, lecz czyn duchowy, nie rezygnacja oddalała ich od t. z. rzeczywistego świata, t. j. od przeciętnych i gatunkowo utrwalonych dróg, po jakich jaźń przeciętnych ludzi do samej siebie dojść usiłuje, lecz wiara, że i po za tym światem istnieją potęgi i moce, dumna chęć zawładnięcia nimi aby służyły celom, dla których zwyczajne siły nie wystarczają. Romantycy niemieccy wierzyli, że człowiek może się całkowicie duchowo przerodzić i całe ich dążenie było wyteżone w tym kierunku. Całe pokłady sentymentalnego sceptycyzmu przedzielają

takiego Novalisa od Maeterlincka. Współcześni neoromantycy, to w zestawieniu z romantykami z pierwszej połowy wieku, generacja przed walką zwyciężona i zrezygnowana. Skąd pochodzi ta niewiara w zwycięstwo, ta rezygnacja i niemoc? Pytanie zbyteczne niemal. Gdy Hamlet woła, że świat wyszedł z karbów, duch jego niewątpliwie straszliwie łamie się i zmaga. Jest to rozpacz, ale rozpacz określona. Ma własną twarz i własne imię i źródło. Lecz gdy jedna za drugą generacja, życie pędzi wśród świata, którego nie rozumie, nie przyjmuje, a którym ovladnąć i pchnąć go na właściwe tory nie może... Wyobraźcie sobie Hamleta podrzutka, który nie wie, skąd spłynęła na niego krzywda, który nigdy nie miał ojca, choćby po to tylko, aby znać imię jego mordercy, wiedzieć gdzie zwrócić swą zemstę i nienawiść. Krasinśki pisał, że »gdy umrzeć niema za co, to i żyć nie warto« — my żyjemy w pięćdziesiąt lat po jego śmierci, a o każdym dniu, który przez ten czas upłynął, powiedzieć można — że wszystko na tej ziemi w nim coraz podłej było. Cieszkowski dzieło swe rozpoczyna od okrzyku:

»Wielki Boże, cóż się dzieje w świecie!« To, co ten okrzyk zgrozy wywołało, wzrosło od tego czasu, wzmoгло się, uwielokrotniło. Cała podłość i ohyda, przeciwko której rwały się po przez wiek cały serca do walki, oplątywała je coraz bardziej ssawczemi odnogami, aż wreszcie krwi w nich zabrakło, zbrakło im wiary w prawomocność oburzenia, obrzydzenia i wzgardy.

Uczucia te stały się tylko jednym z przejawów świata tego, a choć z nim nie harmonizowały, przez uznanie swej z nimi jednogą tunkowością utraciły w oczach własnych prawo, moc przeciwstawiania się mu; jedyną nadzieją pozostało wyodrębnienie się od świata, ucieczka w marzenie. Świat stał się koniecznością, wielkim mechanizmem faktów ślepych i głuchych, a uczucia ludzkie tylko pianą unoszącą się ponad przekształceniami martwej i nieczulej masy. Stąd jedyną krainą do nich należącą stały się te dziedziny, które władzy konieczności poddane nie zostały, stąd jak jedyna przystań i zbawienie agnostycyzm lękliwy i wciąż ustępujący część za częścią ze swych posiadłości.

To jest strona zewnętrzna, najbardziej rzucająca się w oczy. Aby ją jednak do dna zrozumieć, trzeba poznać to, co poza nią się kryje, wnikać w samą istotę procesu duchowego, którego jednym momentem jest nasza epoka. Mówi się często o kryzysie moralnym doby współczesnej, lecz rzadko kto zrozumieć go usiłuje w całej pełni. Treść jego na tem polega, że: człowiek, jednostka ludzka poraz pierwszy dochodzić zaczyna do realnego samostanowienia o sobie.

Czy nie jest złudzeniem jednak wyzwolenie od przeznaczenia, jeżeli ciąży ono nad nami w postaci naszej jaźni, czy nie jest niewolą wszelka określoność indywidualna, czy nie najgłębszą własnością jest zależność od samego siebie, od treści jaką ma się w sobie?

Żyjemy w epoce powszechnego nadużywania pojęć, w epoce, gdy prawda, ścisłość, konsekwencja logiczna przestały, zda się obowiązywać; żadnego jednak pojęcia nie nadużyto w ten sposób i w tej mierze, jak pojęcia swobody.

W etyce i estetyce, teorii poznania i metafizyce, krytyce literackiej i artystycznej i samej twórczości, najbardziej zasadnicze kotrowersye, najczulej pielęgnowane słabości i błędy związane są z mylnym pojęciem swobody, a raczej z jego absolutnem zapoznaniem. Niepojmowanie swobody, jej pojmowanie opaczne i przewrotne stanowi podstawę i punkt wyjścia sporów o subiektywizm i obiektywizm w krytyce, pogardy i lekceważenia kompozycji i sławienia bezpośredniości w sztuce, wysuwania na pierwszy plan jako sprawdziana etycznych intencji i przeświadczenia wewnętrzne: słowem całego nowoczesnego sentymentalnego indywidualizmu.

Tem zaś, co się właściwie pod całą tak popularną frazeologią indywidualistyczną doby dzisiejszej ukrywa, jest właśnie zanik osobowości, jej rozproszenie, rozpylenie, nieudolność absolutna do podporządkowywania instynktów, czuć, dążeń.

W prawdziwej indywidualności zresztą o podporządkowywaniu, jako czemś odrębnym, stanowiącym zadanie, — nie może być mowy: dokonywa się ono samo przez się, żywiołowo i niedostrzegalnie. Nigdy też indywidualność silna nie odczuwa siebie samej jako niewoli, nigdy nie pojmuje swobody, jako swobody od siebie, od wszelkiej treści,

lecz jako swobodę dla siebie, dla treści stanowiącej jaźń naszą. Zrozumiemy następnie, dlaczego prawdziwa indywidualność nie tylko nie odczuwa samej siebie, jako ograniczenia, lecz nawet, że w odczuciu tem swoim z metafizycznego punktu widzenia nie błądzi. Zrozumiemy więc zarazem, że zagadnienie swobody, tak krańcowo, jak to u Staffa widzimy, postawione, krańcowość tę swoją zawdzięcza temu właśnie, iż całkowicie należy do dziedziny »dialektycznego pozoru«, t. j. że nie jest ono zagadnieniem, przez życie konkretne i realne zrodzonym, lecz wytworem »czystej myśli«, operującej nad możliwościami. Dlatego też wogóle niebezpiecznym symptomem jest tak charakterystyczna dla Staffa skłonność do dialektycznego zaostrzania uczuć i stanów duchowych. Wszystkie uczucia są u Staffa zbyt logiczne, zbyt geometrycznie proste i zgodne z samymi sobą, z naprzód przewidzianym swym charakterem. To rzuca światło na ich pochodzenie. Myśl była przy ich urodzeniu. Gdy się zestawia dwóch pisarzy, z których jeden pozostaje pod wpływem drugiego, zawsze zauważyć można, że stany ducha przez naśladowcę przedstawiane, są jak gdyby bardziej jednolite, natężone, skoncentrowane. Zawilość psychologii bohaterów Dostojewskiego przedstawiała niewątpliwie niejednokrotnie dla samego autora zagadnienia teoretycznie nierozwiązalne: widział i czuł zakręty duszy, których wyjaśnić sobie nie umiał. To też przewrotność jego postaci ma w sobie coś przeżytego. U Mereżkowskiego jest ona bardziej

utrzymana w stylu, poprawniej uwydatniona: pomimo to wrażenie jest nieporównanie słabsze: u Dostojewskiego czuje się życie, u Mereżkowskiego metodę. Tej »metody« mnóstwo jest u Staffa. Wiele jego zagadnień duchowych poruszałoby nas głębiej, gdyby były mniej wyraźnie, mniej natrętnie zagadnieniami. Znać tu, że właściwem, szczerem wzruszeniem było nie to uczucie, o którym mowa w utworze, lecz przedewszystkiem intelektualna rozkosz, z doskonałej czystości typu, w danym stanie duszy zachowanej, z jego wyrafinowania. To nie dusza zmagająca się z sobą napróżno usiłuje wyjawić sobie ścierające się w sobie sprzeczności. Nie — to myśl wyrafinowana aż do mistrzostwa wysnuwała z siebie konflikty, jako możliwe coraz to dziwniejsze, mniej przeciętne, paradoksalniejsze *cas de conscience*, z coraz to innej strony oświećlała jakieś często wyrozumowane, a nie zaś w bezpośredniości życia napotkane przeżycie. Liryka Staffa ma w sobie dużo kazuistyki. Kazuistycznym jest też rdzeń jego twórczości stanowiące pojęcie swobody. Na drodze realnego bezpośredniego życia duchowego nie można nigdy dojść do takiego postawienia kwestyi. Życie nie stawia, nigdy nie może postawić zagadnienia tego w tej formie. Wielka przenikliwość duszoznawcza i myślowa, której każą nam się domyślać takie ostateczne, wyłączające wszelkie złudzenia sformułowania zadania — jest iluzją. Nie zawsze należy dowierzać okrucieństwu i przenikliwości psychologicznej. Życie jest podobno naj-

tęższym ironistą; fałszywy demonizm go nie zstrasza. Zna ono naszą grę lepiej, niż my sami. Wyrozumiałość i pobłażliwość dla samego siebie przybiera niekiedy i te formy. W filozofii nowoczesnej mnóstwo jest takich zagadnień fałszywych. Budzą w samym myślicielu i jego czytelnikach zaufanie do nieustraszoneści i prawości myśli, która je ujrzała, a jednocześnie służą do zamaskowania przed samym sobą jakiegoś prawdziwie straszliwego zagadnienia. Życie zanikające jest przedziwnie chytre. W naszych systematach, filozoficznych światopoglądach, wiele szczegółów jest tylko mającą nam samym przedewszystkiem zaimponować dekoracją. Dzisiaj szczególnie, w wytworach nowoczesnej myśli rozstrzyga wszystko raczej, niż dążenie do prawdy i wynikające stąd sprawdziany. Fichte kiedyś pisał rozprawę o konieczności wznowienia szacunku dla prawdy i jej poczucia. U nas dziś zanikła sama jej potrzeba, szczególnie zaś w tych dziedzinach naszej t. zw. myśli, które zajmują się kulturą i sprawami z nią związanymi. Wnaszej estetyce potrzebny byłby przedewszystkiem Kartezjusz, któryby przekonał naszych krytyków, a przynajmniej znaczną ich większość, oraz publiczność, której ci krytycy są wzorem, wyrazem a także wynikiem, że zarówno jednym jak i drugiej zbywa na najelementarniejszych pojęciach i kryteriach, jakich wygłaszane przez pierwszych i uznawane przez drugą sądy — wymagają. Rozpatrzenie z punktu widzenia prawdy, a więc surowych sprawdzianów poznawczych naszej współ-

czesnej krytyki literackiej i artystycznej doprowadziłoby do rezultatów zarówno smutnych, jak i nie licujących z przekonaniem, jakie pod tym względem mamy o sobie. Krytyka nasza z dniem każdym zbliża się coraz bardziej do nieobowiązującej sentymentalnej gadaniny. Zresztą na zachodzie nie dzieje się lepiej. W całym duchowym życiu epoki zmysł prawdy nie odgrywa żadnej niemal roli. To też nad zachwycającą nas tak niezmiernie, błyskotliwą świetnością czasów naszych — duch ludzkości przejdzie kiedyś z zupełnie usprawiedliwionem i zasłużonem lekceważeniem i wzgardą, jako nad jedną z epok najbardziej jałowych i najmniej posiadających godności. W naszej mowie utraciły znaczenie wszelkie słowa, w naszym myśleniu — wszelkie pojęcia, w naszym życiu wszelkie wartości. Czujemy się swobodnymi od nich, t. j. czujemy, że rzeczą obojętną jest, jaki względem nich zajmujemy stosunek. W tem tkwi wyrok przez nas samych nad samymi sobą wydany:

Tak. Jest obojętną rzeczą, co my uważamy za prawdę, obojętną jest rzeczą, co my uznajemy za dobre i czy wogóle cokolwiek za nie uważamy, gdyż z punktu widzenia prawdy, dobra, wartości, a więc dziejów, ludzkości, świata — my nie wchodzimy w rachubę. Nie krzywdzi prawdy — sentymentalny sceptyk, który ma tylko nastroje, lecz sam siebie wykreśla z liczby duchów czynnych.

Jest dużo miękkiego smutku w poezji Staffa. Urodziła się ona o szarej godzinie życia, o smętnej porze ludzkości, kiedy spowija każdą myśl,

każde uczucie, każdy poryw w swą żalobną srebrzystą przędzę — pająk grobowców: »było to tak dawno«.

Jest wpółsenne królestwo zmierzchu: niema szczęścia, lecz jest bezbolesność, czaruje tu i kusi pani najcichszego kłamu, najzdradliwszego uroku, kochanka najniebezpieczniejsza, gdyż niedostrzegająca zdrady, najbardziej macierzyńska z rusałek, bogini skupionej w sobie wytworności — królowa śmierci.

Ze wszystkich pokus ulega najłatwiej jej czarowi współczesny Tannhäuser.

Różowy pobrzask łamie się o szyby, wtapia się w mrok, czyniąc go przystępniejszym marzeniu: — nie myśleć, że jest krew w tym brzasku, że to żagwi się i gore nasz żal, nasza rozpacz po utraconem życiu.

Snują się błękitne kadzidlne dymy: dogasa na kominku płomień... zapomnieć, że to serce nasze zwęglą się i spopiela, że upaja nas aromat uczuć, które mogły być w nas, lecz nie będą.

Na różańcu wspomnień przesuwać perły, cieszyć się ich pięknem: któż jeszcze pamięta, że były jego łzami.

Na falach swych nas kołysze, unosząc w państwo milczenia — podziemna muzyka głębi — baśń mówi: to w zatopionym kościele łkają, nas oplakując, organy: samotne Requiem żalu.

Staff był kochankiem cichej bogini i zakosztował jej urocznego czaru. Napróżno usiłuje wyzwoić się z pod jej władzy — pokochać życie.

Kronikarze miłości — noweliści włoscy — mówią nam o kobietach, które z obojętnością i dziwnym uśmiechem przyjmowały wiadomość, że zdradził je kochanek. Wiedziały, że zdradzona będzie ta, do której przeszedł on, zdradzona w samej chwili miłości. Staff, gdy usiłuje kochać życie, zdradza je dla śmierci. W połowie najpłomniejszych wyznań łamie mu się głos: to położyła mu swą dłoń na ramieniu i zajrzała w oczy pani cichego królestwa. Napróżno pragnie odstraszyć ją i zwieść samego siebie puszącą się, kipiącą brawurą. W mowie zbyt głośniejszej, w słowie które samo siebie przerasta i za włosy ciągnie, brzmi lęk, zawód, gniew na daremność wysiłków. Władczyni zmierzchowych marzeń nie lęka się współzawodniczek. Po każdym zawodzie wraca znużony pielgrzym coraz bardziej stęskniony za darzącą zapomnieniem pieczęcią, coraz bardziej dojrzały dla wiodącej w ciszę miłości.

Jest to ukryty rytm, tajemna sprężyna twórczości Staffa. Czciiciel potęgi jest zamagnetyzowany przez śmierć i walczy z jej przemożnym czarem. W nim samym żyje pokusa. Sam on tworzy kwietne ścieżki, wiodące w kraj zapomnienia, sam rozacza urok, któremu ulega. Na jedną chwilę zrywa się w nim bunt świadomej myśli — nie z instynktu rodzącej się woli. Sny o potędze, pieśni o czynie! Myśl o życiu, świadomość życia napróżno usiłuje zarzucić wędzidła pociąganemu przez otchłań rumakowi. Ostatni błysk świadomości w ptaku odrętwionym przez spojrzenie

węża i spadającym bezwładnie z gałęzi. Co czuje, o czym marzy motyl lecący w płomień. Czy nie śni mu się kraj głębszych niż rzeczywiste woni, płomienniejszej miłości. Zarażeni romantyzmem przyrodniczy, opowiadają o zahypnotyzowanych przez księżyc motylach. W zawrotnych kręgach usiłują wpaść w ten błądy tajemniczy płomień i nie mogą go osiągnąć. Śmierć w cichym ogniu zmarzłego księżyca jest motyla snem nieziszczalnym. Symbol poezji Staffa. Ze wszystkich snów ludzkości, niedosiężnym i bezwzględnie kłamnym jest tylko sen o śmierci. Śmierć uwodzi, lecz nie oddaje się nigdy. Zdradza się dla niej życie, lecz marzeniem tylko pozostaje jej letejskie królestwo: kraina wpołsennego, w siebie wsłuchanego trwania. Zawiesza ona szorstki ciężar rzeczy i rodzi kraj wytwornego piękna. Jest ona par excellence estetką. Słońce i życie ma w sobie coś brutalnie jaskrawego, krzykliwie dopominającego się o wyłączość. Piękno naszym bywa tylko w walce. Spokój jest dla życia naszego ciężką próbą. Śmierć wyzaruje dziwne piękno, piękno obrazów, odbijających się w niezmaconej od wieków sennej powierzchni księżycowego jeziora. Cóż stąd, że jezioro samo snem tylko jest i marzeniem. Obraz nie traci przez to na piękności dla tych przynajmniej, co piękna nie mierzą dotykiem. W duszy Staffa jest takie ciche, na zamarzałej gwiazdzie śniące o życiu jezioro. Brzmiały w nim śpiewy i modły kościołów zatopionych, nim jeszcze powstały, wiodą życie odbicia rzeczy niezrodzonych,

wspomnienia uczuć, które nigdy nie płonęły krwią. To jest najistotniejszy urok tej poezji i jej rys najbardziej współczesny. Nim wejdzie w ten pański, wytworny świat dyskretnie przymatowanych myśli — przytępionych ostrz, przygaszonych lśnień musi przejrzeć się życie w zwierciadle niezmaconem śmierci i rozkochać się w tym swoim obrazie. Miłość pachnie tu jak róża opowita w kir. Któż odgadnie gromnicę, gdy płonie w alabastrze? Czarodziejka śmierć, pani alabastrowo przytłumionych światła, pieśni wygrywanych na z księżycowych promieni uczynionej harfie, była mistrzynią Staffa w artyzmie, mistrzynią nie zawsze posłusznego ucznia. Nieustannie wyłamuje się z pod jej zwierzchnictwa poeta i grać usiłuje na księżycowych strunach purpurową pieśń życia, złocistą fanfarę słońca, rozpalić krew w alabastrowej lampie. Bunt Staffa przeciwko śmierci, był dotychczas zawsze sprzeniewierzeniem się pięknu. Pewnym epokom jedno już tylko piękno pozostało — grobowca, jeden sen nieskalany — księżycowe kłamstwo nicości, jedna tylko poręka przeciwko pohańbieniu i szpetocie — »to nigdy nie będzie żyło«. Myśl Staffa unosi się po nad życiem, jak srebrny sen o słońcu księżycy. Cała poezja jego jest tylko takim księżycowym snem. Lecz Staff sprzeniewierza się swojej poezji. Coś w duszy jego żyje jeszcze nie spętanego przez piękno. Rwie się i lamie. W srebrzystą pieśń marzenia wdziera się wrzaskliwy krzyk miedzi. Staff upaja się słońcem, lecz tak, jak ktoś, co w słońcu żyć nie potrafi. Słońce jest rozpustą dusz księży-

cowych. Miłość Staffa do życia ma w sobie coś z występku: niepewny krok, zbyt śmiało, to zbyt trwożne spojrzenie, słowo wymuszenie nieskromne. W jego uniesieniach jest rozpaczliwy wysilek. Nie jest on w życiu, lecz wejść w nie usiłuje. Stąd brak mu wiary, ile razy mówi o niem. Z życia odczuwa jedynie jego omdlewające znużenie i zabójczą upajającą pełnię. Nie dowierzajcie ekstatom życia. W pełni życia i upojeniu nią tkwi zaprzeczenie. Nic nie jest bliższem śmierci, niż życie ziszczone. I poprzez purpurowy mrok upojonej sobą całości wejść można w zaciszną gwiazdistość marzenia. Niebezpieczną jest rzeczą, gdy człowiek się czuje całością: co jest całe, jest już ukończone — pełnia wyklucza czyn. Równoznacznikiem życia jest niestałość równowagi.

Gdy w ogrodzie poetyckim Staffa, wykwitnie purpurowa, krwista, nazbyt krwista róża, listki jej snią już o chłodnej pieszczocie wilgnej ziemi. W wykwitaniu samem czaruje rozkosz przekwitu. Kobiety w poezji Staffa i ich miłość, są jak pragające przekwitnąć róże.

Kocha Staff życie szczerze tam tylko, gdzie jego purpurowa ekstaza styka się z zwierciadlanem upojeniem śmierci. W miłości życia Staffa brzmi zawsze hinduski panteizm. Kształt istnieje dla niego tylko w czarodziejskiem królestwie śmierci — marzeniu. Kocha się on w niem, jak kochał zgötheizowany grek (któż z nas zna prawdziwego?) kształt rzeczy żyjących i w życiu osiągalnych. Jest on budowniczym marzeń, poezja jego cza-

ruje architektonicznym wdziękiem snu. W tym materiale ziszczone zlewa się piękno muzyki z pięknem architektury. Idealem artyzmu Staffa byłaby poezya, w której posłuszne rytmowi muzyki marzenia układałyby się w kształty, poezya, w której muzyka byłaby zasadą kształtującą, duszą architektury i stawałaby się natychmiast widzialną, przynajmniej dla duchowego oka. Idealem byłaby tu muzyka wyczarowywująca obrazy w zwierciadle.

Jest to rzecz godna uwagi, że w poezyi Staffa żywą i żyjącą zmienność i swobodę gry kształtów ma tylko marzenie. Życie natomiast ma zawsze kazuistyczną sztywność, dyalektyczną wymuszonosc. Poezja Staffa jest poezją czasów, które szczeremi były w marzeniu tylko — Staff w marzeniu żyje, życie zaś usiłuje wymyśleć. Co zaś jest w nas dopiero myślą, lub już tylko myślą, to nie ma w sobie dostatecznej powagi, aby wejść mogło w dziedzinę sztuki.

Subtelność i dyalektyczne wyrafinowanie konfliktów duchowych Staffa stąd płynie, że rodzą się one w nim z naprzód już znanego rozwiązania: — niemożności życia. Myśl ma tylko niemożliwość tę uzasadnić i estetycznie przystroić. Tę stronę poezyi Staffa określiłby można jako prometeizowanie nicości. — Ziszczenie jest zawsze zacieśnieniem możliwości — rezygnacją z nich, a więc nie żyję — gdyż sen mój przerasta wszelkie możliwe kształty, świat jest zbyt mały, bym mógł uczynić zeń posąg mojej duszy. — Każda forma,

każda postać życia jest wtłoczeniem w szranki »tak jest«, nieobjętego oceanu »byćby mogło«. Jest niewolą, nie można więc żyć i być swobodnym. — To właśnie miałem na myśli, mówiąc o pozorności zagadnień Staffa. Jego dyalektyczne »coups de force« są właściwie asekuracją marzeń. Zagadnienia życia rozwiązują się przez życie samo. Myśl nie jest w stanie pojąć życia, póki ono się nie objawi. Jest ona tylko zbieraczką i klasyfikatorką objawień — nie twórczynią. Życie zrodziło myśl, gdyż jest głębsze od niej. W niem tylko jest prawdziwa głębia, ono jedynie wiedzie na szczyty i odsłania otchłanie. Myśl wlecze się za niem zwolna i leniwie, Staff zarażony jest nowoczesnym kłamstwem o myślowych głębiach. Myśl jest piorunochronem duszy, filozofia nazbyt często bronią przeciwko tragedji, rzadko tylko rozumie swą rolę klucznika żywemu i pełnemu człowiekowi tylko odsłaniających się tajemnic. Co znaczy żyć? — tworzyć ze swobody przeznaczenia i z przeznaczeń, swobodę; tośmy tylko przeżyli, co ściągnęliśmy na głowę własną jako przeznaczenie i nad co wzniesiliśmy się. My zaś zamiast przeżywać myśli — przemysłiwamy życie. — Dla Staffa myśl jest dyalektyczną osłoną marzenia, jest w jego państwie sprytnym inżynierem, wznoszącym coraz to nowe rusztowania, ze wspierających się wzajemnie i odsłaniających przed czynem wzmówień.

Staff napisał tragedję.

Wiadomość ta była dla mnie zagadnieniem;

tragedyi wymyślić, ani wymarzyć niepodobna. Można ją tylko przeżyć. To też na nieszczęście dla Staffa, »Skarb« tragedją nie jest. Przynajmniej w poważnem znaczeniu. Oczywiście w czasach igrania słowem nazwany być tak mógł. Dlaczegożby nie? Wolno Żuławskiemu nazwać »Iolę« a Nowaczyńskiemu »Smocze gniazdo« dramatem. Przywykliśmy w sztuce i literaturze żyć pozorem. Ja jednak pragnąłem rzeczy.

Kto słowa tragedia używa poważnie — ten powinien wiedzieć, że mówi rzeczy tak wielkiej wagi, jak życie, człowiek, śmierć. Stworzyłem tragedję, to znaczy to samo, co miałem objawienie religijne, widziałem oblicze własne!

Istotą tragedyi jest życie szczerze. Żyć tragicznie znaczy widzieć siebie. I to jest życie. Osamotnienie tragiczne jest organem, przez który człowiek jedynie sam siebie ująć jest w stanie. Poznać siebie, zobaczyć siebie można tylko, ginąc. W myśli zwykłej nie wychodzimy po za stosunki. Miłość mierzymy szczęściem, bohaterstwo pożytkiem, grzech zniszczeniem — lub odwrotnie. Liczba stosunków jest nieograniczona. Fejletonowym powieściopisarzom i dramaturgom nie zabraknie tematów. Lecz czem jestem ja bez stosunku, ja objawiający się we wszystkim: w miłości, szczęściu, grzechu, bohaterstwie, ja w obliczu tragicznej zguby. Tragedya znosi wszelkie stosunki, obnaża prawdę. Tragika życie wyprowadza na ten kraniec, gdzie zaczyna się to, co jest, gdy się człowiek kończy. Czem to jest dla człowieka: przeznaczeniem,

mrokiem, nicością, wyzwoleniem — tem będzie jego tragedia. Tragedję wyprowadził Nietzsche z orgazmu: żyć, żyć tak, aby wszystko inne znikło, aby w proch zapomnienia poszły wszelkie ustosunkowania, żyć do krańca, do szczytu, do kresu, wynikającego z pełni, to znaczy żyć tragicznie. Tragedya jest objawieniem życia.

»Skarb« Staffa należy do dziedziny jego kłamliwej, kazuistycznej dyalektyki. Urodził się z rozmyślań o ideale. Tragedya ideału jest możliwa, możliwa jest tragedia wszystkiego. Można przeżyć tragicznie nawet Boga, Bogiem ludzkim się upoić, aż do postawienia go oko w oko z Bogiem bezkresów. Tragedya jest sądem. Jest sądem nad duszą, która ją wydała, w niej sądzi życie niezniszczone, a możliwe to, co uczynił człowiek z życia, z tego życia, które prawdziwie, a więc tragicznie przeżył. Tragedya jest życiem w tem napięciu, gdy po za siebie wychodzi. Życie upaja się sobą, aż do zniszczenia. Jeśli w otchłani upojenia, co je strawiło, przemówi siła tak wymawiająca, życie się odradza. W każdej tragedyi jest tehnienie otchłani. Jest ono dziś u Ibsena, u Przybyszewskiego — niema go u Staffa.

Nie powiem, aby »Skarb« jako dzieło sztuki, a przynajmniej jako przybliżenie do sztuki, zupełnie był chybiony. Wprawdzie dla mnie sztuka od życia i samostwarzania duchowego oddarta jest już jako sztuka kłamstwem. Duch wstępujący w czystą sztukę, upokarza się i obniża, lecz czas nasz inaczej myśli i inaczej rozu-

mie. — Jego więc językiem mówiąc, przyznać trzeba, że jest w »Skarbie« pewna wyniosłość nie tyle ducha, ile postawy. Lecz w sądach swych epoka nasza poza postawy nie wychodzi przecie.

Jako artysta czysty może mieć Staff dużą przyszłość przed sobą. Język polski, kunszt słowa polskiego mogą mu dużo zawdzięczać. Ma on przed sobą dwie drogi: stylizm, estetyzm, albo życie duchowe w religijnem, tragicznem znaczeniu.

Cała nowoczesna sztuka polska stoi na tem rozdrożu. Nieopatrznie wdarto się na te wyżyny, gdzie musi zacząć się tworzenie życia, lub też zstąpienie w kłamstwo, być może wytworne, pełne uroku, lecz duchowo zabójcze.

U Staffa ma ono dwa oblicza. Bliższe świadomości przybiera pozę prometeistycznego porywu; głębsze, nieświadome, tworzy rozkochane w swym czarze królestwo śmierci.

Śmierć się nie oddaje.

Jest ostatniem złudzeniem naszej niemocy, snem o wyzwoleniu przez nicość.

Nie wyzwoli nas nic. Istotą ducha jest samostwarzanie. Nie zagaśnie życie, zawiesić się tylko może w marzeniu. Wszelką ograniczoność i niemoc, własną krwią duch przewyciężyć musi. Duch nie gwałci cudem swobody, uśmiechnięty spogląda na mękę. By rozwiązać zagadnienia swe — tworzy duch życie, aby rozwiązać to, co w życiu nierozwiązalne — tworzy sztukę. Czem się przez życie i sztukę uczynimy, tem będziemy, gdy życie nas opuści, gdy przyjdzie nam zadanie podejmować odnowa.

Sztuka, święta dziedzina obcowania duchowego, jedyny żywioł, w którym duch może przyjść w pomoc duchowi, dzielić się z nim zdobyczami swemi, nie gwałcąc swobody. Duch, tworzący świat, jest artystą. Roztacza pełnię swą przed nami, jak roztaczamy my ją w sztuce. Im więcej przez swobodny czyn ducha przeżywamy z dzieła geniusza, tem zupełnie uczestniczymy w jego wielkości. Im więcej mocą swobody przeżyjemy w świecie, tem większe jest uczestnictwo nasze w stwarzającym samego siebie nieustannie ducha świata. Sztuka, duchów obcowanie, jest najistotniejszym ich zespoleniem w swobodzie, jest aktem twórczej miłości, działającym przez nas, jest odwróceniem łańcucha przyczyn i skutków pozwala nam stworzonym, na nowo siebie i świat tworzyć. Jest aktem najbardziej społecznym, aktem obcowania w swobodzie ze wszystkim, co jest, żyje, tworzy.

Nie czynmy z niej pokusy, powstrzymującej nas lub innych wśród pozorów, jakie rodzi bierność. Duch i bierność przeczą sobie wzajemnie, wszystko więc, co z bierności jest — jest pozornem.

W innem jeszcze znaczeniu sztuka jest obcowaniem duchów: wołaniem o pomoc zbłąkanego wśród bezdroża przeznaczeń stać się może. Głos wołający ratunku nie powinien być głosem kuszającym. Strzedz się trzeba pokusy samoukochania. W swobodzie, tworzącej i odpowiadającej za twórczy swój kochać się jedynie można bezgrzesznie. Nie może być sztuki bez miłości ku sobie, nie może więc być sztuki prawej bez odpowiedzialności.

Staff jest z tych, co nazbyt łatwo siebie w sobie choć smutnie kochają.

Dlatego uwodzi go milcząca wróżka, ciszy gwiazd fałszywa prorokini.

Lecz wszystko w życiu ducha jest etapem.

Marzec-Kwiecień 1905.

Cyprian Norwid.

PRÓBA.

Utwory Norwida są jak mowa ruin.

Bo i zwałiska mówią. Mówią opuszczeniem, samotnością, ciszą... Ale nie dochodzi do nas ta ich mowa. By nawet milczenie słyszeć, trzeba je zbudzić. I wszelkie milczenie usłyszane jest już zmaćcone. Nikt nie zna ciszy, kto jej nie naruszył. Cisza wiekuista jest tylko w sobie i dla siebie. Nie pozna nikt duszy milczenia. My znamy wiew jego skrzydeł, gdy zbudzone nad głowy nasze się wzbija i ulata. Czem są ruiny dla siebie i co myślą, o tem nie wie nikt. Do nas mówi ich zniszczenie. Bo każdy, kto w ruiny wchodzi, niszczy w nich coś, choćby nie burzył nic prócz samotności.

Mową ruin, która nas dochodzi, jest szmer ich rozpadu. Szczytne słowo »byłem«, które szepcą odrywając się od ścian, od sklepień, okruchy i złomy.

Ruin istotą jest obecność wieków. Kto ruiny budzi, wieki budzi.

Słowo Norwida jest jak odpowiedź wieków na pytanie trafunku. Jest jak wieki omszone, poważne i nieprzewidziane.

Znamy traf, który porusza. Nie znamy tego, co poruszonem być może w ruinach.

Wiew skrzydeł efemerydy, krok nieopatrzny jednogodzinnego przechodnia oderwać może coś, w czym spały stulecia.

Myśl Norwida samego bywa takim przechodniem. Zrywa się i ruchem swym osypuje zwaliska, a potem patrzy w perzynę zdumieniem, żalem i szacunkiem zdjęta: to więc było we mnie.

Bo ruiny porasta pleśń: niepamięć o samym sobie. Bo bierze je w posiadanie cisza, co nazbyt ciszą jest, by siebie znała. I by siebie sobie przypomnieć, trzeba coś zwalić; i to się tylko pozna, co się skruszy.

Mową ruin jest tylko zniszczenie. Idąc w perzynę, dochodzą do głosu. I gdy się w nich ozwać coś chce, mówi: »byłem«.

Nie dziwcie się, że słowo Norwida jest tak ociężałe, każdy ruch jest tu jak śmierć. By coś rzec, trzeba w czymś umrzeć, by coś ujrzeć, trzeba pożegnać.

Słowa padają z trudem, ach, bo każde szczątkiem jest jakiegoś posągu, kamieniem powały, złamkiem płaskorzeźby.

Wtedy tylko mówią ruiny, gdy niszczeją. W innym czasie włada tu cisza zbyt cicha, aby znała siebie, milczenie tak głębokie, że nie wie iż milczy.

Tam tylko jest milczenie, gdzie już milczącego niema.

A jest ono tylko: tafla ciszy wiekowej wśród ruin.

By ją zbudzić, w proch muszą zwalić się, by w niej się poznać w odbiciu, rozsypać się muszą.

To tylko poznać można, co się uważa za utracione. Żegnanie i rozłąka są językiem ruin.

»Byliśmy« mówią kamienie.

On sam nazywał siebie poetą »ruin nieplastycznych« i pisał:

»... naród cały skoro się obala,
Potężna jest ruina, zarys mniej widzialny«.

A także pisał:

»A wy, o moi, wy, nieprzyjaciele,
Którzy poczawszy od pełności serca
Aż do ziarn piasku pod stopami memi,
Wszystko mi wzięliście, mówiąc: »nie słyszy«,
»Nie wie«, »nie widzi«, »nie zna« — wam ja z góry
Samego siebie ruin mówię tylko,
Że z głębi serca błogosławić
Chciałbym — bo tyle mogę — resztę nie ja: —
Bo ja tam kończę się, gdzie możność moja«.

Nad znaczeniem ruin i cmentarzy myślał Norwid wiele i powiedział o nich to najgłębsze słowo: »Ruiny są zasługą«. By móżdż niszczyć, trzeba być. I on, co nazywał »słowo — czynu testamentem«, wiedział, że ruiny są puścizną i za złe miał oraz najwyższe oskarżenie w tem widział cywilizacji

»chrześcijańskiej«, że ruin nie zostawia, sama wśród cudzych żyjąc i ich przyjmując gościnę.

Zbyt lekkim określeniem jest powiedzieć, że był poetą, albo myślicielem ruin, był on duszą ruin. Ruiną był sam we wnętrzu swoim.

A pamiętać trzeba, że aby ruiną być, trza być wprzód całością.

Tam tylko są ruiny, gdzie gmachy były.

»Twórczość albowiem jest to pewnik i trafunek
Przypadkowy na zewnątrz, wewnątrz logiczny.
Z sumienia, gdy spojrzysz, wyda ci się ona
Złożoną z długich zasług, że jest dopełniona,
Niby koroną pracy będąc sprawiedliwą«.

Czem był człowiek, który dorobił się tego, by móżdżek na własną duszę patrzeć jako na ruinę w proch idącej, przez codzienność rozkradanej, murszejącej całości? Kim był człowiek, którego stać było przez cały życia przeciąg na to jedno dumne słowo »byłem« i to inne dumniejsze jeszcze »nie będę« ?

»Czy, mówię, prawdę stawiał na swym grobie,
Czy się jej grobem podpierał ciosanym?«

Tak stoi kwestya.

Fundamentem jedynym może być tylko prawda, — wszyscy wiemy o tem. Ale co fundamentem prawdy? Aby niczemu w nas nie była oparciem, by był jej tylko świadek

»Kamień i Bóg,
Miłości otchłań i twardość granitu
Jako monument utwierdzon w wieczności.«

By stwierdzić, iż jest wieczna, człowiek nie może nic innego uczynić, jak jeno siebie dla prawdy zaprzeczyć. Wtedy tylko prawda stoi, gdy stoi na »naszym grobie«. Kto prawdy poza grób nie myśli, komu śmierć, zniszczenie jest przeciwko prawdzie argumentem, ten nigdy prawdy nie myślał, ten myślał tylko swoje ja i jego maski. A można i z grobu maskę czynić i strój — *exemplum Novalis*.

Ale tam jest tylko milczenie, gdzie już milczącego niema i ta jest tylko cisza, która nie zna siebie. Bo

... »bezwidnego kolumna kościoła
Na lazurówem utwierdzeniu stoi«.

Norwid, ten człowiek, który mówił o sobie, iż wzięto mu z pod stóp nawet ziarenka piasku, przyjaciół swych zapewniał jednak, że pewny jest, iż z niemi spotka się i złączy, »bo każdy umiera«; widzenia miejsce oznaczał ten tułacz, któremu ziemia bywała nieraz »miedzą na grób zbyt wąską albo łożę«.

»Na szlaku białych słońc, na tym niezmiernym,
Co się kaskadą stworzenia wytacza
Z ogromnych Boga piersi«.

Pisał też niedaremno w liście:

»... za te twarde warunki mam ci ja inne pociechy moje, ale tych nikt nie pojmie i znać może okrom, gdyby tą drogą szedł, a tą drogą nikogo nie zapraszam, bo nie myślę, aby zniósł...«

Tułacz bez ziarenek piasku pod nogami i białych słońce szlaku niewzruszony dziedzic, człowiek, który sam się nazywał »wieszczem poniewierki i słów pisarzem przemazanych krzyżem« i jednocześnie mąż wiary, że »odetchnąć dość, by odechnąć Bogiem«.

Z dumą spoglądają ruiny na jednodzienne przytułki ludzi.

Nie mieszka już w nas człowiek, lecz mieszkają wieki.

I słowo tajemnicy: by dla wieków budować, trzeba dla dnia nie robić ustępstw, o ile dniem jest, a nie wiecznością. Kto chce w wiekach być, musi czuć się i żyć wieków synem. Komu wśród dnia dobrze, temu jednodzienne życie. Ale są czasy, gdy dnia już ani mieć ani widzieć przed sobą, a czynić w wieczności lub przynajmniej w wiekach trzeba. Bo to jest tragedia, że ażeby nawet wieków sprawę czynić, trzeba ją czynić dnia jakiegoś, chociażby tylko dla tego, by dniowi temu zaprzeczać.

»A bywają pory kiedy nie dają już ani dni ni godzin, Dla nieczekanych powieć i narodzin«.

»Pomiędzy przeszłością a przyszłością, otwiera się próżnia rozpaczliwa. W tej próżni zrodzone pokolenie między przeszłością a przyszłością, niezłączonemi niczem, czemże w rzeczywistości ma pozostać? Aniołem — co przelata, upiorem — co przewiewa

zniewieściałem niczem.... męczennikiem.... Hamletem«.

W tej próżni już narodzonych pokoleń synowie, mlekiem nicości wykarmione dzieci, chlebem lekceważenia wewnętrznego, niby wiarą zasilane, my, nie zostawiający już żadnych ruin po sobie, my, którym zniewieściałe nie jest imię, my słowa te czytamy, jakby je w czasach dawnych pisały dzieje.

Bo spełnienie zaciera zmysł dla słów co zapowiadały, że spełnionemi być mają.

»Jakoż jeżeli z 50 lat będziemy jeszcze tak pisać i tak czytać, jak się te sprawy dziś dzieją, o tyle nie będzie generalnej ruiny całej tej wieży, o ile prawa Boże nie niszczą, zasłaniając każdą katastrofę z przed oczu ludzkich konsekwentnością, z jaką katastrofy dzieją się. To tylko lichy robotnik musi wiele narobić nieporządku, aby coś rozwalić. Mistrz tak czyni, iż nieporządek bezpieczny jest i ludzie tę stronę spraw widząc, ufają sobie bezpiecznie«.

Synowie ojczyzny, dla której ziemia za wąską stała się »na grób albo łożo«, narodu wymazanego z liczby żyjących, Polacy te słowa czytający, czy rozumiemy tę mowę: »prawa Boże nie niszczą, zasłaniając każdą katastrofę z przed oczu ludzkich konsekwentnością, z jaką się katastrofy dzieją?«

To znaczy: nicości się nie postrzega, bo wy-

chowuje ona duszę nicości, która nicość, jako jedyny byt odczuwa.

To znaczy: zgnilizny się nie czuje, bo wytwarza ona duszę zgniłą, która zgnilizną, jako zdrową atmosferą oddycha i inną się brzydzi.

To znaczy: kajdan się nie czuje, bo wrastają w ciało.

To znaczy: niewoli się nie czuje, bo dusza staje się niewolnicą.

Śliny na twarzy się nie czuje, jaką plwa życie, bo hańba stała się chlebem powszednim.

O całości się nie wie — bo się jest pyłem.

I niema sposobu na to:

Przemówić w imię Boga, — nie wierzymy w Boga.

W imię ojczyzny — stała się fałszywym skamlanie na jej grobie:

Pył, proch, zgnilizna;

My nie zostawimy ruin;

W błoto nas wdepca;

I taki los nam się przynależy;

Bez mogił, bez czci, bez pamięci;

Oby nam dzieje niepamięć dały.

Wiemy czemu zasługą są ruiny.

A kto z nas zostanie jako taki złom?

Ten jeden chyba Wyspiański.

I rzecz dziwna. Ci obaj: Wyspiański i Norwid, ci obaj — duchy zwalisk, jednym i tym samym wołają głosem: »O krzyk, który byłby z tego pokolenia«.

»Obecności ledwo się dozierałeś, ale jeszcze nie oglądałeś jej — nie masz więc czego uciekać; widziałeś zapewne wielość dzieci uganiających się za czemś lub grających w wolanta odbijanego sobie wzajem, ale ten przelatujący, ale ten; odbijany to Stygmat przeszłości, to nie Teraz. Ludy, pokolenia, ludzie tak żyją, gdy dziś, teraz są jeszcze dla nich upragnieniem«.

I dlatego z Kleopatry czyni Norwid tragedię żywego człowieka wśród dzieci belkoczących słowa martwe, słowa z przed wieków, słowa obce, jak ręką wroga położone kamienie mogilne.

Pragnienie obecności i ruina, jako jedyne dziedzictwo.

Bo, by wiekom budować, trzeba wśród dni budować. Na piasku ruchomym chwil, trzeba stawiać gmach wieczności.

A jemu brano codzień z pod stóp i ziarnka piasku.

Ruiny cenił, bo są śladami życia

O ile życie jednodzienne jest, przewiewa,

O ile wieków, zostawia ruinę,

Ruiny są sądem umarłych.

Dzień rodzi jednodzienne życie i je trawi.

Prawda trwa. Z niej są ruin gmachy. Dlatego prawdę stawia się na swoim grobie.

Do żadnej innej mowy nie dadzą się porównać słowa ruin.

Człowieka tu niema

Gmach stoi na jego grobie.

I kiedy płacze gmach okruchami — złamami rzeźb — jest to jedyne życie.

I gdy zniszczenie zwolna rozluźnia spój, kiedy mech i liszaje wrastają w szpary ścian — jest to liryzm — liryzm ruin.

Ruiny wspominają:

Zniszczenie ożywia w nich pamięć.

Każde słowo, każde stąpanie budzi echo.

Krok głupca odbija się w mądrości wieków. Czy nie jest to styl opowiadań czy nowel Norwida?

Ruiny są ironiczne.

Wszystko, co nie dla wieków jest, ośmiesza się, kiedy w wieki wchodzi.

Lecz jest to ironia dziwna: szydzi spokojem. Jest zbyt mądra, by gniew miała w sobie.

Można rzec, że jest w niej wyrzut: dlaczego przechodniem być chcesz tylko, dlaczego przechodniem? Gościńnię mamy dla wieków, budowały ją wieki: dziecię wieków, czemu chcesz być tułaczem jednej godziny?

Ironii Norwida połysk jest jakby mimowolny: tak szydzić musi zwierciadło, co bohaterów widziało, gdy się odbija w niem błazen.

Gdy się czyta Norwida po raz pierwszy, doznaje się wrażenia, że dla pisarza tego istnieje tylko podźwięk psychiczny. Rzeczy w przeciętnym znaczeniu tego wyrazu, a także wzruszenia, wrażenia pierwotne, rozkołysujące duszę — nie istnieją. To wszystko jest zredukowane do roli substratu,

o którym niema mowy wcale lub w tonie łagodnej ironii. Własna myśl Norwida unosi się zawsze ponad chwilą. Wydaje się, że ma on jakieś posągowe lekceważenie dla tego, co może mieć dla niego w danej chwili życiowy interes. Życiowe sprawy załatwiają się gdzieś w dole: tam rodzą się wzruszenia, cierpienia, bole, radości, tam wabi i rozczarowuje świat rzeczy. Myśl Norwida, właściwa jego dusza jest ponad tem. Możliwoby rzec; że w każdej chwili skupia ona całą energię swą na tem jednym zadaniu, aby nie dać się porwać, aby nie uwierzyć w to, co szarpie i krwawi serce, co kusi. Życie dochodzi tu do głosu tylko dlatego, że trzeba mu opór stawić. Tafla ciszy zmacona przez wypadek lub poruszenie serca, marszczy się i faluje, zanim się wyrówna. I to jest twórczość Norwida. Pierwiastkiem psychicznym, z jakiego buduje on swe dzieła, jest — jeżeli się wyrazić można — reakcja ciszy na wszystko, co ją mąci. W języku psychologii współczesnej nazywałoby się to mogło hipertrofią centrów otamowawczych. Sądzę nawet, że wytrawny eksperymentalny psycholog mógłby poczynić ciekawe zestawienia. Ja nie rozporządzam odpowiednim materiałem. Zaznaczam więc tylko tę stronę sprawy. Powtarzam, że rysem zasadniczym całej twórczości Norwida jest wysiłek, aby nie uwierzyć w życie, aby nie uznać, nie raczyć uznać za istotne, prawdziwą wartość mające niczego, co wydarzyć mu się, co wstrząsnąć nim może.

Można rzec, że cała twórczość Norwida, całe

życie jego, którego twórczość ta jest świadectwem, było wytrzymywaniem próby, aby nigdy obecności nie przyjąć. Sam on mówił, że

»... palec Boży zaświtał nade mną,
Nie zdając liczby z rzeczy, które czyni,
Żyć mi rozkazał w żywota pustyni«.

Istotnie wydaje się, że od początku towarzyszyło mu przeświadczenie, że nie masz życia w tem, co uchodzi i uchodzić ma za życie. Próba grobu, o której pisze Krasiński, przybrała tu tę postać, aby nie stracić wiary w samego ducha bez objawów i nie tylko wbrew objawom wrogim, lecz nawet pozornie przychylnym. Gdy nawet życie woła głosem i imieniem, naśladowanymi niewysłowioną mową prawdy, trzeba wiedzieć, iż jest omam. Ta niewiara w życie jest najistotniejszą wiarą w życia moc. Chociaż wszystko jej zaprzecza, chociaż wszystko świadczyć zdaje się o kresie, zgonie, rozkładzie — ono jest. Norwid nie miota klątw, nie złorzeczy, on tylko pozorom uwierzyć nie raczy. »Uczucia moje nie są rzeczy przywidzenia i szalu — pisze — Pan Bóg je jeden może zniszczyć, a położyłem w Nim nadzieję«. Czyni wrażenie, że dana mu jest spokojna wiedza. Spokojna wiedza, że tylko wieczne t. j. wiecznie trwać prawo mające, a więc wartościowo bezwzględne czyli doskonałe, istnieje naprawdę. I to jest jego przystań, jego skarb, jego bogactwo, jego cisza. Ale cisza dowiaduje się o sobie dopiero wśród zgiełku. Sama przez się jest zbyt głęboką, by się znała. I wieczny wróg ciszy — zgiełk, jest jej dobro-

dziejem. Bo oto przychodzi najcudniejszy moment w twórczości Norwida. Cisza oparła się pokusie: zgiełk zaprzeczyła niewstrząśniętą wiarą: już uległy się fałdy ironii, coraz więcej, coraz bardziej zgiełk spychany jest do roli tła tylko, staffażu, uwydatnić mającego ciszę, aż nagle i to znika i jest tylko ona, widzi i zna siebie. Tu potężnie nagle słowo Norwida, urasta do dziwnego majestatu, staje się mową rzeczy wiecznych. Powstaje moment »ducha wyorany pługiem«, gdy temu, kto życia wyrzekł się dla wieczności, dano jest żyć wiecznością. Spływa nań łaska widzeń rzeczy ostatecznych.

»Boga, że znikający nam przez doskonałość
Nie widziałem zaprawdę, jak widzi się całość,
Alem był na przedsiönku Jego Jeruzalem«.

pisze on sam o tem.

Mamy więc wykładniki stylu Norwida.

Treść konkretna jest tu tylko ludzającym przypadkiem. Istotną treścią jest wewnętrzna cisza. Twórczość jest ocaleniem nieustannem »gwiazd wiecznych spokojów«, przeciwko mylącym ludziom i ich wrzawie. Nic dziwnego więc, że wszystko, o czem mówi Norwid, a co jest ze świata, jest widziane jak gdyby z oddali wielkiej i przypadkiem. Mowa ciszy jest powolna. Nawet broniąc się przeciwko zgiełkowi, nie traci natury swojej. Słowa wydzierane są jej gwałtem. Padają więc raczej niż są wypowiedziane. Trzeba strasznego wysiłku, aby poruszyć milczenie. Stąd rytm, nieraz ociążał jak gdyby ruch skrzydeł,

dźwigający kamienie grobowe. Bo każde słowo przezwyjęty musi strasznego wroga — nudę. Życie mści się na tym, kto nim dla wieczności wzgardzi. Zamienia mu pełnię w pustkę, nudę.

»Nie wziąłem od was nic, o wielkoludy,
Prócz dróg zarosłych w piołun, mech i szalej,
Prócz ziemi kłątwą spalonej i Nudy«.

Aż wreszcie nadchodzi mgnienie, gdyż przez życie zbudzona wieczność widzi siebie. Norwid jest u szczytu. Styl Norwida, to dzieje człowieka, zastawiającego się przed życiem wiecznością, któremu w nagrodę wiary splywa szczęście, że on, co dla wieczności — życia konkretnego, rozprószonego na pojedyncze zjawiska się wyrzekł, posiada wreszcie wieczność, jak rzecz pojedynczą.

A teraz niech przyjdzie profesor A. Małeki i powie, że styl jest to rzecz prywatna, od treści niezawisła, lub też niech nowoczesny jaki krytyk-psychołóg odkrycie uczyni, że Norwid jest refleksjonistą.

Inicyujących niema dziś — są tylko rajfurzy; to też słowa nie bierze nikt w czystości, lecz w ogniu i bólu oczyszcza się ono dopiero. Dlatego w zetknięciu człowieka z słowem tyle kłamstw dziś, omyłek i martwoty.

Pod tym względem sędzę, że p. Zenon Przesmycki ma słuszość: bez Norwida romantyzm polski byłby niepełny. Powiedziałbym, że Norwid — spokój słowa w sobie zapatrzonego i wspar-

tęgo na sobie — tkwiłby w romantyzmie polskim w sposób utajony, potencjonalnie, gdyby w rzeczywistości historycznej nie istniał. Jest bowiem jedną z faz, jedną z postaci koniecznych, w jakich prawo wewnętrzne romantyzmu polskiego się objawia.

Prawem zasadniczym romantyzmu polskiego jest ocalenie narodu, któremu nie prócz słowa nie pozostało, w słowie i przez słowo.

Słowo jest organem prawdy, w nieustannym i żywym stosunku z nią pozostającym. Ocalić naród w słowie, jest to ustalić jego stosunek do niej, w niej i przez nią go umocnić. Słowo bowiem, jeżeli naprawdę jest słowem, — ciałem się stanie.

To jest wspólna romantyzmu naszego wiara.

Jedynym skarbem jest słowo. Słowo i naród — to jedno. Lecz czy ja jestem człowiekiem słowa? Oto jest stanowisko Mickiewicza. Słowo wypowiedzieć może tylko ten, kto wypowiadając je z siebie fałszu nie przymiesza: człowiek czysty. I Mickiewicz tworzy w sobie człowieka słowa, aby następnie słowem życie narodu tworzyć i uręczać.

Życie a miłość to jedno. Kto żyje, musi siebie kochać. Piękno jest to widzenie miłości. Duszę narodu w pięknie wam ukazę, na skrzydłach pieśni ją położę — to czyni Słowacki. Lecz aby piękno ukazać nieskazonem — trzeba je w dziewiczej czystości ukazać. Słowacki po zetknięciu z Towiańskim tworzy w sobie duszę czystą, bezinteresownie w Piękno zapatrzoną. Słowo — piękno, daje ten tylko, kto je widzi. A ujrzeć je dano tylko temu,

kto je w czystości ukocha — »otom jest służebnica pańska«. I Słowacki staje się zachwyconem widzeniem.

Prawdy słowa nie zniszczy, nie osłabi nikt. Życie może zniweczyć jego urzeczywistnienie, może uczynić wszystkie uszy głuchemi, może sam dźwięk świadectwo słowu dać mający w głąb piersi wegnąć i tam zdławić. Prawda słowa trwa niezamącona.

Norwidowi dano było poznać w całej mierze tę moc prawdy słowa, nie opartej na żadnym ziszczeniu, na żadnym uznaniu obecności. Nie ze skutków jakie rodzi ono i wydaje, wiarę czerpie w Słowo, — lecz tylko z tej jedynej rzeczywistej siły — prawdziwości.

Był z tych, którzy wierzyli, że mocą słowa są nie słuchacze, lecz to jedno tylko — czystość prawdy.

Była w nim ta sama moc, która majestatem królewskim okryła dyktatora bez żołnierzy, woźdza mogił — Romualda Traugutta.

Była w nim wiara, że powodzenie, niepowodzenie, siła lub słabość w niczem o prawdzie rozstrzygać nie mogą.

Falsz tylko jeżeli na zwycięstwie nie jest wsparty, niczem się staje, a raczej nicość jego ujawnia się. Odejmcie Bismarkowi sukces — czemu się stanie? Traugutta zwycięstwo większym uczynić niżli jest, uczyniłoby nie zdołało.

Po tem poznał się człowieka, że nie ze zwy-

cięstwem się liczy, lecz z prawdą, nie z siłą wykonawczą słowa, lecz z czystością prawdy jego.

Słów niewysłuchanych sam Bóg jest słuchaczem.

I to jest określenie jego: ojczyzna słowa.

Norwida każde słowo tam idzie, a wydać się może, że stamtąd wraca.

Bo o naturze słowa rozstrzyga jego tęsknota.

Tęsknota słowa jest szczytem, u którego rozbrzmiewa ono.

I to jest tajemnica pisania i mówienia: że to tworzy słowo, co ma być przez nie osiągnięte. Prawda jest jedynym mówcą. Słowo, które liczy na co innego, prócz prawdy, słowem być przestaje.

Norwidowi gdy pisał, świat jako słuchacz i świat jako siła stawały się niepotrzebne.

I to był błąd jego: że świat był dla niego zbyt cennym świadkiem: jego pokorna duma była w tem, która świadectwo świata uchylając, zapomniała o prawdzie świata, o tem, że świat by wamamający, ale jest prawdziwy.

Duma Norwida i błąd w tem był, że wyrzec nie chciał ani razu: Panie, Panie! Dlaczegoś mię opuścił.

Ale to już jest z innej, głębszej, niż ta, jaką na razie czynimy — krytyki.

Tu raz jeszcze zaznaczamy: Norwid pisał i mówił wewnątrznie nawet bez słuchacza. Kto jest pisarzem, niechaj to przemyśli, a może zrozumie »runiczność« Norwida.

Wśród głuchych żyłem,
 Bóg pustkę roztworzył
 Pomiędzy słowem mojem
 A ziszczaniem.
 I w głębi duszy utajone słowo
 W kryształ ścinało się,
 Ten nieskażony,
 Jakim Bóg milczy,
 Kiedy w siebie wgląda.
 I w kościół z kryształu
 Na sobie wsparty,
 W siebie zasłuchany,
 Dusza się moja zestrzelała cała.
 Myśli się wznosiły
 W ten wielki, czysty,
 A niezamącony,
 Ciszy gmach,
 W którym niezgłębiona,
 Odwieczna jedność
 Słucha
 Samej siebie!

Nie pierwszy Norwid ulegał pokusie zasłuchania się w niezmaconej ciszy wiecznej jedności.

W zmierzchovej godzinie starożytnego świata, słyszał ją najgłębszy z jego mędrców Plotyn.

Po cóż było bloki
 Marmurów czystych
 Z gór łona rwać
 I twardem żelazem
 Kształty w nich rzeźbić
 Fidyaszowych bogów?
 Piękno, zaiste, było w twoim dziele
 Boski rzeźbiarzu!
 Lecz przecie od wieka
 W sobie je ma

To jedno,
 Które jest i w siebie wgląda
 I w niem je ujrzeć
 Można zawsze duchem.
 Poco duchowi
 Zwierciadło uczynku,
 Cień lichy piękna,
 Jakie nosi w sobie?
 Poco się dłoń trzudi,
 Kiedy duch jest możny
 Wszystko oglądać?
 Poco się wysila mowa żyjących,
 Kiedy prawdę głosi
 Samo milczenie?
 Sofoklesowa harmonia boleści
 I Platonowskich słów,
 Mądrość złocista,
 W ciszy mieszkają,
 O ile są prawdą,
 To, co w nich dźwiękiem jest,
 Jak dźwięk przemija.
 Piękno i prawda trwają
 Po przez wieki.
 Nie im nie doda wysiłek człowieczy.
 Cienia szukając,
 Po cóż macie ciszę,
 Która jest w sobie pełnią doskonałą?
 I która z siebie wszystkoś porodziła.
 Acz lepiejby było,
 Gdyby na wieki jednością trwała.
 Bo SKĄD jest lepsze,
 Niżli SKĄD i DOKĄD
 I nigdy one już,
 Gdy raz się stały,
 Jak niezmacone,
 Wieczne SKĄD nie będą *).

*) Por. »Enneady«, III, 8.

dźwigający kamienie grobowe. Bo każde słowo przezwyciężyć musi straszliwego wroga — nudę. Życie mści się na tym, kto nim dla wieczności wzgardzi. Zamienia mu pełnię w pustkę, nudę.

»Nie wziąłem od was nic, o wielkoludy,
Prócz dróg zarosłych w piołun, mech i szalej,
Prócz ziemi kłatwą spalonej i Nudy«.

Aż wreszcie nadchodzi mgnienie, gdyż przez życie zbudzona wieczność widzi siebie. Norwid jest u szczytu. Styl Norwida, to dzieje człowieka, zastawiającego się przed życiem wiecznością, któremu w nagrodę wiary splywa szczęście, że on, co dla wieczności — życia konkretnego, rozprószonego na pojedyncze zjawiska się wyrzekł, posiada wreszcie wieczność, jak rzecz pojedynczą.

A teraz niech przyjdzie profesor A. Małecki i powie, że styl jest to rzecz prywatna, od treści niezawisła, lub też niech nowoczesny jaki krytyk-psycholog odkrycie uczyni, że Norwid jest refleksjonistą.

Inicyujących niema dziś — są tylko rajfurzy; to też słowa nie bierze nikt w czystości, lecz w ogniu i bólu oczyszcza się ono dopiero. Dlatego w zetknięciu człowieka z słowem tyle kłamstw dziś, omyłek i martwoty.

Pod tym względem sędzę, że p. Zenon Przesmycki ma słuszość: bez Norwida romantyzm polski byłby niezupełny. Powiedziałbym, że Norwid — spokój słowa w sobie zapatrzonemu i wspar-

Słuchałem ich ciszy,
Aż zrozumiałem tajniki milczenia.
I rozumiałem,
Że nie mać, Panie,
Twego spokoju
Ból nasz, ani męka—
Prawda jest prawdą
I milczenie chowa,
Bo wszelka mowa jest jeszcze potrzebą,
I braku głosem
Jest każde wołanie.
Przeto, że milczysz,
Wierzę w ciebie Boże!
Przeto jest cisza,
Że ty nią oddychasz.
Przeto jest spokój,
Że jest tylko prawdy
Gmach kryształowy,
Którego nie skazi,
Krew ani łza,
Choć padną;
Którego swym mrokiem
Skarga bijąca z ziemi
Nie ocieni.
Bo mrok przeminie,
A światło jest wiecznie,
I od piorunów
Gniewu wymowniejsza
Jest twoja cisza,
Wobec nieprawości.
Tak bardzo jesteś,
Że już nie dostrzega
Twoje zwycięstwo
Walk naszych zamętu.
W Tobie ja żyję,
Z Twojego orszaku
Rycerz,

Norwidowi jednak jedność miała być nie schroniskiem znużenia, lecz opoką i rękojmią w przyszłość wytężonej wiary.

Chociaż źle mówię; tu sprawa tak stała: jeśli my nie naród, już niema narodu. I tak ona na zawsze dla wszystkich stoi. Nie tylko u nas. Niepotrzebnie romantyzujemy. Wyłącznieści niema. I wiara na wyłączności oparta jest złudzeniem.

A było milczenie,
 Kiedy mi kradło życie
 Nadzieję każdą,
 I milczenie było,
 Gdy lud mój konał.
 Kiedy w rozsypisko
 Szła przeszłość jego
 I kiedy już wiatry,
 Proch ten roznosząc,
 Szydzić się zdawały
 Z pamięci samej,
 Która w duszy trwała.
 Myśl się rodziła:
 Oto jestem posąg,
 Jaki się stawia
 Zmarłym na mogile.
 Posąg stawiony wśród wieczystej pustki.
 I nie przyjdzie
 Sława
 Tutaj wspominać.
 Nikt się nie skłoni tu,
 I nikt nie załka.
 I kamieniałem
 W pysznem serca męstwie.
 Łez mych nie ujrzysz!
 I milezały gwiazdy!
 Długo kamienny

Przez wiarę swoją skamieniały.
 Rdza mnie przegryza,
 Sypią się kamienie,
 Ja — nieporuszony,
 Nic nie widzący,
 Jak tylko —
 To samo
 Twojej wieczności.
 Na czoło moje
 Krzak pachnącej róży,
 Liść kwiatu zwiął:
 Rdza i żwir przemienie,
 I przemienie kwiatu
 Lękliwa miłość:
 I to i tamto
 Niczem jest;
 I w obu żyje
 To tylko jedno:
 Twe wieczne to samo.
 Nie widzę granic:
 Dnie, lata, godziny —
 Wszystko przemija:
 Twarze, czucia, ludzie
 Myśli zgiełkliwe
 I słowa zwodzące,
 Grozy łyskania
 I światła pieszczące,
 Kwiatów zapachy,
 Kobiet miękkie dłonie,
 Serc ciche szepty,
 W wieczorne zorze
 Dusz zapatrzona,
 Wszystko przemija,
 Nic się nie przemienia.
 Grób i kołyska,
 Pustka i kochanie:
 To jedno trwa,

Które jest
 To samo.
 Dziecięcia płacz
 I starca zmęczenie,
 To jedno tylko jest:
 To samo.
 To samo! — mówi proch,
 To samo! — dzwoni czas,
 To samo! — szept noc,
 To samo! — zabrzmi śmierć,
 To samo! — milczy Bóg.
 To samo — trwa kamienne
 W mem sercu!
 Wszystko wiem:
 Ponad księgą losu,
 Pochylony stoję,
 I w niej przewracam karty.
 Prędzaj,
 Niż los
 Czytam
 I nie wymagam
 Zdarzeń,
 Abym wiedział.
 Poza duszę widzę bohaterów —
 Dramatu życia:
 Schłonie i ożywi,
 Zmiażdży i ucieszy,
 Zgniecie i uniesie,
 Żywot odejmie
 I z martwych powoła,
 To jedno zwycięskie,
 Na wieki wieków
 Milczące
 To samo!
 To samo życie
 I śmierć — jest to samo!
 I tu i tam

Jedno jest milczenie.
 Głośniejszy nad wszystko,
 Nad wszystko brzącający
 Jest jego głos,
 Tego, który mówi —
 A mówiącym nie jest,
 Ani też słyszy,
 Gdy woła,
 Bo jedno jest
 Jego mowa,
 I jego milczenie,
 I cisza, gdy w sobie trwa,
 Niezamacona, —
 Tego jednego,
 Które jest
 To samo.
 Gwiazdyby szalały,
 I w krwawym gniewie
 Spadałyby słońca,
 Jeśliby jego
 Ciszy
 Nie słyszały.

Przeto, że milczysz,
 W ciebie wierzę, Panie,
 Cóż mi rzec możesz
 Nad swoje milczenie.

Październik-grudzień 1905.

Nad grobem Ibsena

po przedstawieniu Rosmersholmu, rozmowa.

Pani Maryi Zawiejskiej fragment ten przypisuję.

Artystka, która grała Rebeke:

Wśród tłumu, a jednak sami,
 Pod kroćmi spojrzeń — bez świadka
 Tworzymy.
 Sami wchodzimy w głębiny,
 I sami wracamy z nich,
 Nic nie wynosząc,
 Prócz złudnej
 Pamięci minionych snów.
 Nie świadczy marmuru bryła,
 Ni w barwy zaklęty szal,
 Bo dusza nasza wyśniła.
 Wzruszamy, jak liście,
 I słyszym ich smętny szmer:
 Sadają, wędną i giną,
 A kiedy wszystkie przeminą,
 Staszą odarte gałęzie,
 Szkielety nagie, jak myśl,
 Kiedy bezsilnie wspomina:
 Któż powie, czy kwiaty były?
 Któż powie, czy śnił się sen?
 Opadły.
 I jestem sama,

O kwiat jeden życia biedniejsza,
 I nie wiem, czy kwiatem był?
 Czy tylko złudne miraż
 Śniły się drzewu
 W spiekocie,
 Że cieniem i kwiatem darzy?

Dramaturg:

To dziwne:
 Coś podobnego myślałem dziś,
 Patrzając na panią.
 Zdawało mi się niekiedy,
 Że ponad głowę postaci
 Wyrasta pani twarz własna,
 Że się nachylasz nad sobą
 I kładziesz dłoń
 Na głowie tej, która gra.
 A sama jesteś inna,
 Smutna i szukająca,
 Na jedną chwilę wzruszona,
 I jakby oczekująca,
 A potem już zawiedziona,
 I tylko pobłażająca,
 Pobłażająca tej drugiej,
 Że jeszcze gościem się cieszy.
 I zdało mi się, że słowa
 Są, jakby więdące kwiaty,
 Że zanim w duszy wykwitną,
 Ty wiesz już,
 Że przecież zwiędną
 I z rąk je wypuszczasz,
 Nie patrząc.
 I była królewska wzdarda
 W tem wszystkim:
 Rebeki postać
 Była jak gdyby ogród
 Czy las...

Tyś szła w coś zapatrzona,
 Zrywając ręką niedbałą
 gałęzie,
 Po przez załamy losu
 Szłaś jak lunatyczka,
 Jak gdyby gardząc
 Przepaścią,
 Co tylko w sztuce jest,
 Jak gdyby tęskniąc
 Za tragizmu gromem,
 W żywe bijącym serce.

Artystka:

Gra zatem była chybiona.

Dramaturg:

Nie to myślałem.
 Tyś pani była na grą.
 Smutek przyzwalający
 Był poza gościów i tonów
 Harmonią.
 Tyś nie grała
 Tyś przyzwalala na grę.
 A sama —
 Smutna królowa —
 Darzyłaś dziwnym uśmiechem
 U stóp twej samotności
 Rozerwać cię usiłująca
 Napróżno
 Tancerkę.
 Tak słuchał król Saul
 Dawida gry.
 Tęsknocie jego się litował:
 Choć pustki nie przełamie,
 Niech nie wie,
 Niech zapomni,
 Niechaj się szczęściem upoi
 I myślą,

Że smutna pani,
 Poprzez szlaki słów,
 Razem z nią zdąża —
 W świątynie milczenia.
 A w duszy była samotność
 I żal
 I cichy płacz...

A dusza była, jak tafla
 Zamarłych na wieki wód,
 Kiedy już zgasną gwiazdy.
 I księżyc,
 Czarodziej fal
 Na niebo nie wejdzie
 Nigdy już
 Wód srebrzyć...
 I tylko ciemność i mgła
 I we mgle
 Żaloszny krzyk

Wśród nocy ginących mew;
 Łabędzie konają w ciemności
 Bez śpiewu.
 Siebie nie widzą wśród fali;
 I nie wiadomo, czy to sama mgła
 Tak skarży się,
 Czy ptactwo stęsknione?
 Smutek ogarnął wody.
 I łabędzie milczą.
 Lękliwa mewa jeszcze
 Skarżyć się ośmiela,
 Na ciemność, na pustkę, na noc,
 Na ciszę,
 Która głosy dławi,
 Na gwiazdy,
 Że na wieki zgasły,
 Na księżyc, że nigdy nie wróci,

Na wody, że nie znają burz,
 Że są tak ciche, tak martwe,
 Jak gdyby nigdy już
 Duch Boży
 Nie miał na nie spłynąć,
 I na to czarne kamienne milczenie,
 W którym jest ciężko żyć
 I ciężko ginąć.

Artystka:

Tak, jak płaszcz, spada
 Pożyczone piękno:
 Za bólem własnym lka serce,
 Własnemu pragnie losowi
 Twarzą w twarz zajrzeć dusza
 I zmierzyć się i zginać,
 Grom ściągnąć
 I przeminać,
 Z tą wiedzą,
 Że biją gromy,
 Że świecą lyskania.
 Ach, dajcież mi szczęście skonania,
 Któreby było moje, moje własne,
 Któreby własne mi śpiewało słowa,
 Lub własną ciszą
 Jak głazem przywarło.
 Lecz było moje, moje i niczyje
 Niech by choć kres
 Wziął pamięć obcych bytów
 I tę tęsknotę: — być inną,
 Pokusę, która z oddali
 Twarzą nam przyświeca własną,
 A później w duszę
 Wyszczerza uśmiech
 Błazna-kościotrupa:
 Kto siebie szuka,
 Znajdzie tylko maskę.

Sztuka!
 Życie było takie marne,
 Takie niegodne, by żyć
 Więc sztuka!
 Giest czynić za to, że jest piękny
 Słowo rzec, co głębiną brzmi..
 A jednak niema, niema upojenia:
 W duszę wciąż patrzy to samo
 Nienasycony upiór:
 Wieczne nic.
 Ach jedną tylko,
 Choćby chwilę skonu,
 Nie zdawać się, nie myśleć
 Lecz być.
 Głosem być i nie szukać echa!
 Prawdę,
 Co nie zna ułudy obrazu,
 Sobą być:
 Kształtem nagim, nie znającym wstydu,
 Nic nie pamiętać!
 Przepomnieć grzech marzeń.
 Sztuka!
 Ja myślę,
 Że piękno,
 Co nie jest jako blask śniegów
 Na Montblanu szczycie,
 Tak nieskalane,
 Przez żadną źrenicę
 Prócz Bożej,
 Co łyskając widzi,
 Zepiękno, które zna świadectwo
 Podziwu
 Choćby własnej tylko
 Uniesionej duszy, —
 Już sobą nie jest,
 Już jest rozdwojone,

I już część blasku schłonęło widzenie.
 Bóg, wieczny stwórca,
 Widzi przez tworzenie,
 I nie ogląda się na dzieło swoje,
 Gdyby wstecz spojrzeć,
 Czasu by strumienie zastygły
 I Bóg by stał się lodowiec wieczysty:
 Nie tryskający słup życia ognisty.

Piękno jest zawsze,
 Jak alpejskie śniegi
 Niepodeptane.

I oko niczyje
 Nie ujrzy piękna,
 Jakiem się skrzy w Bogu
 Prawda tych rzeczy, co są,
 Lecz któż z nas ma śmiałość
 Czuć w sobie piękno
 Rzeczy, drogiej Bogu.

To umie ros tęcza
 Na świeżej runi traw,
 Lecz myśl, sięgająca wstecz,
 To zdążająca wprzód,

Zamać spojrzenie
 Wiecznie tworzącej łyskawicy — Boga,
 Któż z nas być podola,
 Jak śnieg wieczysty
 Pięknym
 Dla nikogo.

O tak bym raz chciała
 Zginać
 Pod gruzem, w jaki się rozwała,
 Gmach marzeń.

Ja załamam tyle
 Widziałam ponad sobą,
 Codzień trzask podziemny,
 Głuchy grzmot
 Słyszę,

Zarysowujące się widzę sklepienia,
 Izdruzgotana wałę się kolumna,
 Z tęsknotą
 By nie powstać,

By mi nie daną była
 Śmierć orla,
 Górna, dumna,
 By piękna mogiła

Podemną się rozwarła.
 Codzień piękno ginie,
 I co dzień z pośród gruzów dźwigam się
 Smutniejsza,

Czyśmy już nędzni tak,
 Że żadne ruiny,
 Nas nie pogrzebia,

Że śmierć wielkości
 Nie jest zgubą naszą,
 A skonasz przejdzie, niby krąg na wodzie.

Dramaturg:

A będę wołać górą,
 By upadły
 I ziemi prosić,
 Aby się rozwarła,

A śmierci niema, gdzie niema istnienia,
 Grób jest, jak zasługa:
 Wyrasta z życia.
 My urojonych gmachów —
 Widzące Samsony

O filary wsparci
 Własnej swej dumy,
 Za sądem tęskniący,
 Walimy kłamstwa gmach
 I wznosim nowy,

W odrzugi i pada nicość.
 A my swej nagości,
 Ujrzeć niezdolni,
 Próżno wyzywamy gromy,

Które chrzest dają.
 Kto ukochania powalił budowę,
 A sam się ostał,
 Ten się tylko łudził,
 Bo nie przeżywa się miłości swojej,
 Więc sen kłamliwy — jest nasza дума,
 I sen — sądy nasze,
 Pioruny Boże
 Gardzą urojeniem
 Nicości.

Artystka:

Lecz przecież sąd Boży
 Codzień się czyni;
 W gruzy idą gmachy,
 Kiedy się wielkość ich stanie więzieniem
 Nieogarnionej treści.

Dramaturg:

W proch idzie wielkość.
 Lecz nie naszym głowom
 Grozi jej upadek:
 My nie Prometeje,
 My w niebiosą szturmą
 Własną swą nigdy nie czynili głową,
 Nie przez nas Bóg żył
 I nie w nas umiera,

Pierwej nam duszę trzeba przywdziać nową,
Zanim dostąpię tryumfu zagłady.

Artystka:

Kiedy dusza poety łaknęła przed skonem,
Gdy sąd czyniła nad żywota dziełem,
Fata morgana walk, sądów, zmagañ,
Pierzchnęła,

Pozostała pustka.

»Falsz« wołał twórca
I z serca pragnieniem odszedł

Dramaturg:

Wszedł w ciszę śmierci
Człowiek, co błyskawicę łaknął chrztu,
I chryzmatu gromu,

Lawiny łoskotu
Pragnął nad sobą,
Tak jak deszczu pragnie
Zapomniana rola.

Tęsknił za gromem,
Który w proch rozbija
Wielkość

I ciosem uświęca.

Na wież obłędne szczyty
Pragnął iść,

W orłów śpiew
Wmieszając słowa swoje,

Rozmowę wieść
Z tym,

Co nad orłami,

Lecz by zobaczyć Boga piorun jasny,
Trzeba uwierzyć

W szczyt, że jest nasz własny.

Trzeba stać na nim nie myślą — marzeniem,

Lecz ciałem — pracą.

Bezcielesnemi Bóg gardzi myślami:

Niezmierzonymi on myśli słońcami,
Pioruny jego w marzenia nie godzą:

On tych tylko strąca,
Co woła bezkreśni,
Swem dopełnieniem staną się cieleśni;
Pioruny gardzą

Myślą, która kłamie,
Nie duchem —
Ciałem stać trza na załamie

Przepaści,

Wtedy się rozjaśni

Boga twarz

I, w otchłań waląc nas,

W wielkość uniesie

Jego grom. —

Sztuka, co nie na pancerzu

Uśmiechem słońca jest,

Ni błyskawicą, bijącą w szyszaki,
Ani kilofu pośród wiecznej nocy

Stalowym błyskiem,

Jest pawiem piórkiem,

Choćby była mroczna

I pot, co z czoła jej spływa kroplisty,

Nie jest, jak w oliwkowym

Ogroju ów

Świętością swoją rzeczywisty.

Artystka:

Z wołaniem: »łaknę« odszedł duch poety.

Dramaturg:

Więc go pogrzebicie wśród gór,

Niechaj słyszy grom lawiny,

Ryk wodospadu,

Niech mu orłowie śpiewają,

Niech go otoczy wielkość,

Niech go ukołysze,

Czy też przebudzi.

Artystka:

A niechaj mu ciszę

Wieczystą przerwie
Wołanie ogniowe.

Na trumnę jego ciskała, bym złomy,
I nie prosiłabym ziemi,
By mu lekką była.

Życie mu zaciężyło już lekkością swoją,
Niech w trudy go wiedzie mogiła.

Czerwiec 1906.

Koniec legendy.

Właściwie legenda była nie jedna: — było ich mnóstwo, kredyt swój czerpiących z wzajemnego dla siebie pobłażania. Legendą była religijna głębia Kasprowicza, legendą — metafizyka Miriama, legendą przezwycięzenie pozytywizmu i kult duszy Lorentowicza, legendą płaczący Weltschmerz Jabłonowskiego, legendą buddyzm Berenta i t. d.

Nikt z młodopolskich pisarzy nie pisał, jak pisze człowiek, pragnący przez to coś w rzeczywistym świecie zmienić, ludzi o czemś przekonąć, coś im ukazać. To było zbyt proste, zbyt naiwne, szare. Powiedzmy także zbyt trudne. Potrzeba bowiem do tego dwóch rzeczy: starać się świat zrozumieć i w siebie wierzyć. Zastąpiliśmy to więc czemś innym. W świecie rzeczywistym — nie zrobiliśmy nic. Stworzyć więc sobie świat tak, by wydawało się, że w nim coś robimy, abym sam mógł w to uwierzyć, że jestem czemś.

To się nazywało na metafizyczny język przełożone: mieć swój własny świat.

Ten świat był całkowicie w naszej mocy, nie uciskał nas jak pancierz, przeciwnie przywierał

i otulał miękko jak szlafrok. Kant miał słuszość, utożsamiając mistyczne marzycielstwo ze zmysłowością. Płyną one z jednego i tego samego źródła: miękkości względem siebie. Ponieważ ja sam tworzę świat, którym mierzę swoje uczynki, przezwy- cieżenia i t. d., więc zawsze mogę tak przystoso- wać pojęcia, abym przy minimum wysiłku miał maximum samopoczucia. Wysiłek wreszcie można zredukować do zera. Zagadnienie się upraszcza: — świat ma być taki, abym ja wobec niego miał zawsze rację, aby głębokie znaczenie miał zawsze każdy frazes, który mi się podoba wypowiedzieć*).

Czytałem niedawno mało znaną pracę Marksa i Engelsa: rozwlekły i wskutek tego nużący, ale pomimo to tak niezmiernie aktualny dziś pamflet ich przeciw Bruno Bauerowi wymierzony: »Heilige familie«. Na wypadku, mało znaczącym dziś, do- konał Marks nielitościwej analizy podstaw całej nowoczesnej literatury i sztuki. Wysztydzone zo- stały i pseudo-metafizyka i pseudo-indywidualizm,

*) Niepodobna nie widzieć, że w tem leży źródło poli- chromii stylowej ciężającej na wszystkich pisarzach, ma- jących wogóle styl, t. j. talent i wyradzającej się w szpetną karykaturę u wszystkich tych, którzy tylko styl i talent mieć by pragnęli. Dla uniknięcia nieporozumień zaznaczam, że jedynie u Nowaczyńskiego, który posiłkuje się nią świa- domie, stała się ona stwierdzeniem, że konsekwentna utrata stylu jest jeszcze czemś do stylu podobnem, Nowaczyński ani ludzi się, ani pragnie ludzi: on najzupełniej samowie- dnie uczynił z pisania barwną grę paradoksów i nie odma- wia sobie żadnego z nich, pomimo, iż sobie wzajemnie prze- czą. Nic zabawniejszego jak to zgorzenie z jakim mówią

wydymających się miłością własnych atomów« i pseudo-prometeizm, tworzący legendy o wro- gim względem wyższej jednostki świecie i t. d. i wszystkie śmieszności nasze i urojenia, ocalenia i wybiegi. Ktoby umiał książkę tę czytać, znalazłby tu krytykę i nietscheanizmu i preraphaelizmu i dzi- siejszej profesorskiej filozofii i Avenariususa i Hol- zapfla. Podstawą krytyki jest to głębokie przeko- nanie o związku życia naszego wewnętrznego ze światem zewnętrznym, ten prawdziwy empiryzm przez Kanta ugruntowany, przez Marksa, w dzie- dzinie życia społecznego konsekwentnie i do ostatecznych wyników doprowadzony, empiryzm do którego my dziś dzięki kilku dziesiątkom lat pseudo-empirycznej i pseudo-krytycznej filozofii dorastać, dojrzewać, wychowywać samych siebie musimy. Zasadniczą jego podstawą jest myśl: je- dynie rzeczywistość postrzegalna, doświadczenie — są właściwą miarą mocy, czynu człowieka. Kant nazywał przyrodę — typem sądów moralnych. (*Kritik der praktischen Vernunft* str. 84–85). Marks

o »mystyfikatorstwie« Nowaczyńskiego pisarze przez samych siebie nawpół już zamystyfikowani, którzy utracili zdolność rozróżniania pomiędzy frazesem, a myślą, uczuciem a efe- ktem stylowym. Nowaczyński nie usiłuje zaimponować gie- stem proroczym, skusić ascetyczną miną, rozczulić altruiz- mem. Podstawą jego jest zwątpienie o prawdzie. Podstawą, na jakiej wspierają swoją frazeologiczną beztroskliwość i nie- sumiennność pisarze, którym podoba się spoglądać na No- waczyskiego z góry swego niewyrobienia duchowego, i nai- wności myślowej — jest to, że wogóle nigdy nie wiedzieli czem jest prawda i co znaczy jej szukać.

wyprowadził stąd ostateczny wywód, a cały zastęp nierozumiejących ani Marksa, ani Kanta profesorów filozofii i ortodoksalnych marksistów przeciwstawia jednego z tych myślicieli drugiemu. Ale o tem innym razem. Więc gdy chcę zmierzyć siebie, muszę zobaczyć czem jestem w świecie, to jest cała mądrość praktyczna kantowskiej etyki i marksońskiego monizmu, mądrość tkwiąca, jak wszystkie prawdziwe odkrycia filozoficzne w nieuprzedzonym, rzeczywistym stosunku do świata. Gdy człowiek tworzy sobie świat inny, jako miarę i sprawdzian swych czynów, dowód to, że rzeczywisty mu nie wystarcza. Swedenborg nazywa »kramarzami tajemnic« teologów i metafizyków, pouczających o zbawieniu bez uczynków. Takimi kramarzami, z tą tylko różnicą, że nie wierzą oni naprawdę w skuteczność swych amuletów, a jedynie wmówić w siebie tę wiarę usiłują, są artyści, krytycy, myśliciele współcześni. Wszyscy oni czynią zadość jednej i tej samej potrzebie uwolnienia się od świata, w którym czyn wszelki byłby dla nas albo szkodliwy, albo niebezpieczny. Albo nie chcemy, aby w świecie tym się coś zmieniło, albo czujemy się do tego zbyt słabi: w każdym więc razie precz z czynem, precz z wiarą w rzeczywistość.

Kultury szczyt —
 To możliwość wybierania;
 Zróżniczkowanie duszy.
 Być prorokiem
 I czynić mową uniesioną
 Świadectwo prawdziwe

Co jak słońce
 Błyska,
 W ogniu i krwi!
 Niektórzy w tem
 Potęgę widzą twórczości...
 Ja zaś gminność widzę;
 Czuć i dla tego tworzyć,
 Poznawać, by pisać,
 Mieć w sobie ten przymus
 Że takie, a nie inne ma być nasze dzieło,
 Lub, co gorsza, — stąd czerpać rozkazy,
 Że świat jest trójwymierny,
 Lub, że myślą włada
 Zasada przeciwieństwa.
 Cóż znowu! To niewola.
 Duch-pan samowładny
 O tem, co pragnie tworzyć
 Sam jeden rozstrzyga.
 Czyż może być swoboda
 W posłuszeństwie prawdzie
 Lub też w mozolnem jej poszukiwaniu?
 Niewolą przecież jest każda zależność
 A zależnością każde określenie.
 Być polakiem!
 Dlaczego proszę nie hellenem?
 Lub spadkobiercą starej mądrości Egiptu,
 Albo braminem w ciszę zasłuchanym,
 Jaka się tworzy kiedy dusza gardzi
 Chaosem zdarzeń,
 Kiedy w siebie wnika
 W siebie się skupia
 Siebie tylko pragnie?
 Lecz i braminów zdania nie podzielam,
 By dusza własna była obowiązkiem:
 Dusza posłuszna wymaganiom stylu,
 Jak frazes lekka
 I jak frazes zmienna,

To jest współczesność —

Czem chcę, tem będę,

Skoro pragnąć raczę.

Dzisiaj ponad to patrzy дума moja,

Co treść swą mieści w kształcie określonym.

Być czemś! — to nęda.

Zachować potrzeba niepokalaną swobodę

[wyboru,

Być chmurą tylko, w której sto piorunów

Błyska,

Grzmi, grozi,

A żaden nie pada.

Uderzać bowiem — znaczy to brak wiary,

Sceptycyzm, który w czynie szuka

[potwierdzenia,

Prawdziwej mocy ramion nie potrzeba.

Zawodzi siła,

A nie zwodzi nigdy,

Myśl, która faktem gardzi konsekwentnie.

Jakżeż się mści strasznie

Lekceważenie ducha!

W walkę ciał wpatrzeni

Od niej też wyników

Oczekujemy.

Dłoniom naszym — przypadkom materji

Nieśmiertelnej swobody powierzamy

[sprawę.

Swoboda!

Duch jest zawsze wolny:

Dość się jest czuć wolnym,

By nim być.

Któż mi każe w policzku widzieć hańby

[piętno.

Wróg mi cios wymierzył,

I myśli, że zwyciężył.

Ja w swobodzie ducha

Nakazuję,

Że odtąd jest holdem najwyższym

W twarz plunąć,

Że kto czi,

Ten daje szcztuka

I oto wśród szyderstwa

Tryumfator stoję.

Swoboda przecież jest stanem wewnętrznym

Jest stanem świadomości,

Jest naszym przeżyciem.

Tak powiada Holtzapfel,

Tak i ja powiadam,

Chcieć się widzieć swobodnym

To byłby empiryzm;

Póki dusza jest wolną,

Póty nic jeszcze nie jest stracone

Dlaczegom ja wolny — a wy nie,

Powiada Wypiański.

I to jest podstawa,

Niezem nie naruszona,

Na wieki bezpieczna

Póki nam piór ostrza

Wróg nie wydarł, nie stępił,

Pótyśmy wszechwładni,

Stalówki koniec ostry —

Jest to ten punkt właśnie,

Którego nadaremnie szukał Archimedes...

Duch czysty, jako frazes!

Wcielenie najwyższe,

Awatar ostatni!

Daj tylko mi szpic pióra,

A zawsze coś skłamię.

I to jest wesoła

Mądrość czasów ostatnich.

Wszystko inne jest już sensualizm

I monistyczne dziejów pojmo-

[wanie.

Apoteoza faktu,

Oportunizm.

Trzeba tylko myśl wywieść poza świata
[krańce,

A wszystko się rozstrzygnie
Bez oręża szczęku,

W metafizyce mowę jest też
[ocalenie
Narodu;

Symbolizm ze sztuki
Przechodzi dziś w poziome
Polityki tory

I tak dalej bez końca.

Opada w ciągu pisania pióro. Łatwą, niezmiernie łatwą jest rzeczą ujrzeć, przeniknąć nawskroś sprawy omawiane, lecz sięgnąć w rzeczywistość, zapuścić głęboko korzenie w jej czarnoziem!

Innej drogi jednak przed nami niema.

Z tego zdajemy sobie sprawę: świat, który dzisiaj sztukę produkuje i świat, który wytwarza dla własnego oszołomienia filozofię, krytykę i całą tak zwaną »kulturę« nowoczesną umiera, ginie, rozkłada się. Umieranie to trwać może lat dziesiątki. Nie zmienia to istoty rzeczy.

Kto potrzebuje myśli, sztuki dla wrażenia, kto nie jest w stanie znieść ich bezinteresowności, ten już dziś już jest martwy.

Życie umysłowe, twórczość myślowa — potrzebują wiary w prawdę.

Czytająca publiczność, kupujące książki, opłacające pisma warstwy społeczeństwa nie są już w stanie znieść tej bezinteresowności. Nie mają

w sobie odpowiedzi na najprostsze pytania. Nie są w stanie uznać życia swego za dobro, a zła, które ma i musi być przezwyciężone, ujrzeć w sobie nie mogą i nie chcą. Dla istnienia swego w świecie takim, jakim go widzą nie mają usprawiedliwień. Nie mają też w sobie jasnego przeczucia przyszłego świata, który stworzyć potrzeba. Życie takie, jakie jest, jest jedyne, jakie zrozumieć są w stanie. Jednocześnie zaś czują jego niedorzeczność. Atmosfera duchowa jest marna. Każda idea jest wrogiem, gdyż maćci spokój stanu obecnego, poza którym żadnego innego wyobrazić sobie nie jesteśmy w stanie, jednocześnie zaś jest czemś naiwnym, śmiesznym, gdyż nie liczy się z naszą niemocą. Lichotę własną stawia świat obecny, jako argument przeciwko wszelkim groźnym dlań żądaniom idejowym, podłością swoją sam siebie osłania.

I to jest kunszt ironii współczesnej. To jej źródło.

Przeciwko wszystkiemu zwraca się, a nie liczy się z tym jednym zasadniczym faktem: że świat, w którym żyjemy, kona.

Pisarze polscy! Nauczmy się gardzić śmiesznością. Ba, nauczmy się widzieć ją w tem, czem jest. Przekonajmy się, że śmiesznymi — śmiesznymi straszliwie jesteśmy my, we współczesnej naszej roli.

Kto niema nic do powiedzenia światu, kto nie ma w sobie jasnej odpowiedzi, po co pisze, w jaki sposób chce na bieg życia oddziaływać — niech milczy.

Wszystko inne stało się już widowiskiem.

Najlichsze episiery zaostwiają sobie apetyt sonetami weltschmerzowemi, lkającą prozą...

Alternatywa jest prosta, jak cięcie mieczem.

Albo bronić świata jakim jest, albo nowy tworzyć

Wszystko inne jest obłudą, zrazu bezwiedną, dziś już świadomie wyzyskiwaną.

Krytyka nasza bywa nieraz subtelną, aż do ślepoty.

Nauczywszy się nazywać rzeczy po imieniu, każdą sprawę przenosić będziemy z mgły marzeń tu na ziemię i badać, czem jest.

Legendom koniec.

Potrzebujemy dziś jasnej myśli, krzepkiej, niewzruszonej woli, wiary w przyszłość i prawdę.

Literatura musi karmić rodzące się pokolenia lwim mlekiem. Wszystko inne będzie trucizną.

Zachodnio-europejskie stosunki literackie są nie lepsze, są tylko bardziej wyrafinowane.

Żaden przykład, że się tak praktykuje gdzie indziej, niema znaczenia.

Gdyby w całej Europie zabrakło mężów, u nas być muszą. Jeżeli nigdzie nie odezwie się głos sprawiedliwości, wiary w nią, my go podniesiem.

Ale oto niema obawy.

Pamiętać trzeba, że słowo — to zapowiedź i żądanie czynu.

Pisać więc można, tylko wierząc w czyn.

To, co dziś czyta książki, nie spełni go. Mniejsza o to. Piszemy i myślimy, czujemy dla jutra, które przyjdzie.

Marzec 1906.



W walce o światopogląd.

Katarakty.

Salvus. Przyzwyczajony wprawdzie jestem do twojego smutku i małomówności, a widok twarzy twojej, jaśniejącej pogodą, jest mi zupełnie nieznanym, pomimo to jednak zdaje mi się, że tak smutnym i ponurym nie widziałem cię nigdy. Mocniej pochylały się twoje zgarbione plecy, i w oczach twoich zgasło jakieś światelko, któregom nie widział, póki płonęło — tak było słabe; dziś jednak spostrzegam jego brak i przez to widzę, że było. Jakiś nowy ciężar przytłoczył myśl twoją, szukającą napróżno i męczącą się wśród mroku niewiarą w słońce. Nie sądzę bowiem, aby to coś innego być mogło. Posiadasz rzadką mądrość rozpatrywania wszystkiego, co ci się przygodzić może, tak, jakgdyby była to rzecz przed wieloma wiekami wydarzona, a dziś jedynie pod rozpoznanie myśli twojej podana. Rzeczą, pozbawioną wagi jest umiejscowienie zdarzeń w przestrzeni i czasie; i nie to jest ważne w nieszczęściu, że nam się przytrafiło. Tu czy tam, u mnie czy u zmarłego przed tysiącami lat hindusa nie wszystkoż jedno? Nie gdzie i kiedy istnieje, lecz co, i nie to jest, co

bywa, lecz to, co jest, a to jest zarówno wtedy, gdy ostrze jego w naszym sercu się załamie, jak i wtedy, gdy nie wie o nim żadna czująca istota. Dziś więc, gdy widzę przyrost smutku w tobie, o którym wiem, że wiedzę tę posiadasz, myślę, że wzrok twój zamroczony został przez coś postrzeżonego w tej jedynie istniejącej krainie, w której przebywa wieczne. Słusznym jest więc, abyś podzielił się ze mną twoim smutkiem, gdyż płynie on ze źródeł, które w równej mierze wszystkich są własnością.

Vesper. Poznałbym cię zawsze po tem przyjacielu, że duszę masz nienasyconą, gdy idzie o rzeczy straszliwe i bolesne. I doprawdy, gdybym nie wiedział, że miękkie i współczujące masz serce, przypuszczałbym, że włada tobą dziwne i wyrafinowane okrucieństwo. Często bowiem widziałem twarz twoją rozpromienioną wtedy, gdyś myślał zstępował w otchłanie, w których gaśnie nadzieja, a ciemna rozpacz wylupia sobie oczy, by nie oszaleć na widok swej męki. Im gęstszy mrok, im krwawszy i straszliwszy ból, tem więcej światła w twojej twarzy, tem promienistsze i jakgdyby szczęśliwsze twoje spojrzenia! Radbym byś wytłumaczył mi tę zagadkę, tembardziej, że wiąże się ona poniekąd wątpliwością, która mnie przygniata, a którą chcę poznać.

Salvus. Niełatwe doprawdy do odpowiedzenia zadajesz mi pytanie. Świat myśli każdego człowieka jest jakgdyby gmach, będący w budowie. Nie wszystko w nim jest ukończone, przeciwnie

w duszy każdego z nas wiele jest jeszcze surowego materiału. I to jest dziedzina najpowierzchniejsza, najbardziej zbliżona do tych okolic, w których powstaje nasze powszednie słowo. Łatwo bowiem jest mówić o tem, co jest jeszcze samo przez się i nie należy do żadnej całości. To też w rozmowach naszych ukazujemy sobie to stos cegieł, które mają być użyte na fundamenty, to posąg który stanąć ma w jakiejś niszy, gdy gmach ukończony zostanie. Ty jednak nie o to pytasz, przyjacielu, lecz o styl gmachu i jego duszę o to, co poznać można jedynie, gdy się zna całość.

Vesper. Czyż nie sądzisz jednak, przyjacielu, że wszelka inna rozmowa jest złudzeniem? Oglądając oddzielne rozproszone części, nie wiemy, jakiemu celowi mają one służyć w myśli tego, kto nam je ukazuje. Snujemy więc przypuszczenia i domysły. I nie tyle słyszymy treść słów przyjaciół naszych, ile raczej wkładamy ją w nie, czerpiąc z własnej duszy.

Salvus. Niewątpliwie masz słusność; nie dość jest jednak chcieć coś ukazać komuś — trzeba jeszcze módz. By zaś módz to, trzeba wiedzieć, gdzie się znajduje ten, komu widok w duszę naszą odsłonić pragniemy. Wspomniałeś mi, że pytanie jakieś mi postawił — w związku pozostaje z inną twoją wątpliwością i to tą właśnie, która przyczyną jest twojego dzisiejszego smutku. Powiedz mi więc, na czem ona polega, a być może w ten sposób łatwiej mi będzie spełnić twoje żądanie. Pragnąłbym to uczynić bowiem, lecz nie wiem od

czego zacząć. Nie mogę myśli twoich ująć za rękę i przywieść na to wzgórze, skąd widzialny jest cały gmach naszej świątyni. Każda dusza chodzi własnymi drogami, i nie można wprowadzić ją na żadną ścieżkę, która nie jest dróg tych przedłużeniem. Trzeba więc, abym poznał, w jakiej przebywasz stronie i jakim jest kierunek twojej myśli, a zdołam być może odkryć punkt, w którym przecinają się nasze drogi i na punkt ten myśl twą skierować, byś mógł zatrzymać się w miejscu tem, jak na kopcu granicznym, i stąd wzrok swój zapuścić w perspektywę, jaka się poprzez duszę mą odślania w prawdę.

Vesper. Zastosuję się do twojej woli; wprzód jednak pozwól, abym zapytał o jedno jeszcze. Pewna rzecz bowiem wydała mi się dziwną w twoich słowach, a przynajmniej niezwykłą i niesłyszaną oddawna, jeżeli przypisać mam jej prawdziwe i szczerze naiwne znaczenie. Radbym więc wiedzieć, czy było to słowo tylko przypadkowe, jakim się posłużyłeś, aby uczynić mowę swą wielostrunniejszą i bogatszą, czy też istotny wyraz twojej myśli. Nie dziw się, że się o to pytam. Rozpełnił się bowiem u nas zwyczaj, że najwyższy wytwór ducha ludzkiego — koncepcje filozoficzne, służą potrzebom stylu i że jest się nieraz panteistą dla zaokrąglenia zdania, a solipsystą dla rzadkości efektu, jaki wywołać można brzmieniem tego wyrazu. Czy i ty więc także powiedziałeś, że przez duszę twą otwiera się perspektywa

w prawdę dla piękności zwrotu jedynie, czy też istotnie mniemasz, że dusza twa z prawdą obcuje?..

Salvus. Znasz mnie chyba dość dawno, *Vesperze*, aby móżd oprzeć się tego rodzaju wątpliwościom. Wierzaj mi, że mało jest rzeczy, które przejmowałyby mnie równą ohydą, jak widok spasłych rentjerów ducha, z poczuciem własnej wyższości, herboryzujących po błoniach filozofii i metafizyki. Jest, zapewniam cię, pewne i niezłomne prawo, które rządzi ukazywaniem się najbardziej sprzecznych mniemań. Są one jakby liście, wykwitające na rozwijającym się poprzez dzieje ludzkości całej drzewie prawdy. Lecz dla kolekcjonera mają one znaczenie tylko kształtu rzadkiego lub niespotykanego dotąd barwnego odcienia. Zbiera je więc on i zasusza w stanowiącym przedmiot jego dumy zielniku. W tem, w czem ludzie, cel i rację bytu ludzkości stanowiący, widzieli najwyższe swoje przeznaczenie, co było dla nich kwestyą śmierci i życia, widzą oni ciekawe kombinacje jedynie, przez pozyskanie których zbiór ich stanie się mistyczniejszym, chimeryczniejszym, we własnych ich oczach. Inni myśleli o coraz to nowem *épatement du bourgeois* popełniali przez to tysiące żakostw. Ci w samych sobie mają wiecznie zdumionego mieszczaucha, który z roździawioną gębą nieustannie samego siebie podziwia: jaż to mam w swym zielniku zdanie Plotyna, Ruysbroecka i Skota Erygieny, jaż to gładzić mogę, ile razy zecheę, nagrzbietek oprawionego w cielecą skórę Almquista! Wymyślają sobie i szukają okazji cytowania. Mo-

żność wypisania w zdaniu przez siebie ułożonem nazwiska jakiegoś zamierzonego, palimpsetycznego mędrca lub egzotycznego poety sprawia im niemniejszą rozkosz niż nieśmiertelnemu Jourdain'owi przekonanie, że mówi prozą, i jest m a m a m o u c h i m. Ludzie ci nie mówią: mam rodzinę i należę do społeczeństwa, lecz »bytuje w stosunkach — otamowawczych stanów rodzinno-towarzysko-społecznych«. Zaiste, dlaczegoż nie zbierają raczej marek pocztowych, ekslibrysów, pieczętek lub czegoś podobnego. Nie przewidział wiesz, że najgorszymi z pośród zjadaczy chleba są gastronomowie ducha. Tych bowiem żadna »moc fatalna« nie »przeanieli«. Wszystkie przejawy jej, wszystkie jej tęskniące za ziszczeniem czyny, czuwające w osłonie słów pioruny i gromy, staną się dla ludzi tych tylko rarytesami, a więc możliwością urozmaicenia codziennego swego *ménu spirituel*. Niewątpliwie trudno dziś ustrzedz się całkowicie wpływu tej złośliwej manji, myślę jednak, że nie ulegam mu nigdy w rzeczach zasadniczych, szczególnie zaś, gdy rozmawiam z tobą.

Vesper. Wybacz mi więc żem pytał. Rzecz jednak, o którą idzie, nazbyt jest wielka. Teraz, gdy przekonałem się, żeś powiedział te słowa rozmyślnie, i znając całą ich wagę, widzę, że w myślach twych zaszła jakaś wielka zmiana i że rozmowa nasza niejedną sprawić może mi niespodziankę.

Salvus. Dobrześ to odezuł i zauważył, przyjacielu. Byłem dotąd jak człowiek cierpiący na kataraktę. Nie byłem całkowicie niewidomy, lecz wi-

działem wszystko, jakgdyby na kształt cieniów, pośród których nie umiałem odróżnić tych, które należały do rzeczy, od tych, jakie rodziła myśl moja, spragniona i niecierpliwa. Teraz zostałem uzdrowiony, i widzę wszystko w pełnym świetle, choć nie rozróżniam jeszcze dobrze kształtów, gdyż odzwyczajone od słońca, oczy znieść nie mogą silnego blasku.

Vesper. Dziwne jest, że, aczkolwiek całkiem obce mi mówisz rzeczy i widzisz blask oślepiający podczas gdy naokoło mnie mrok się coraz bardziej zgęszcza, używasz jednak porównań, które i mnie także przez myśl się przewijają. Gdyby się przypisywało obrazom, przez myśl wytwarzanym byt pewien, od niej niezależny i mniemało, że napotyka ona je raczej niż stwarza, możnaby sądzić, że myśli nasze blakają się w pobliżu jedna od drugiej, skoro tych samych napotykają przechodniów i te same znaki.

Salvus. Wydaje mi się, że w słowach twoich więcej jest słuszności, niż przypuszczasz. Powiedz jednak, co mianowicie masz na myśli, bym mógł osądzić, czy istotnie znaki przydrożne, któreś napotkał są temi samymi, jakimi ja kierowałem się w swej wędrówce. Doznawać musiałeś nieraz wrażenia, czytając poetów i filozofów, że dusze ich spoczywały przed wiekami na tych samych myślach i widokach, na których teraz ty składasz swą utrudzoną duszę

Vesper. Tak, lecz zdarza mi się często też to właśnie, co oto teraz z tobą mi się przygodziło, że inni

błogosławią miejsca, które ja przeklinam, sławią słodycz źródeł, które mnie poją jadem i goryczą.

Salvus. I cóż to takiego jest, czemu ja dzięki składałam a ty zlorzczysz?

Vesper. Mam na myśli tych mianowicie, co wzrok duszom przywracają. Są to najprzewrotniejsi mordercy: — zabijają bowiem jedyne szczęście — niewiadość niedoli.

Salvus. Niewątpliwie pod tym względem nie zgadzam się z tobą i istotnie cudotwórcą, godnym uwielbienia i najgorętszych dziękczyniń wydaje mi się człowiek, mający moc rozpraszania mroku. I dlatego też czczę artystów i pisarzy — domyślam się bowiem, że o nich mówisz, którzy ukazują nam życie, nędzę, śmierć, zieleń lasów i pól, i przekonują nas, żeśmy ich dotąd nigdy nie widzieli. Sądzę, że właściwie tych tylko ludzi twórcami nazwać się godzi, którzy w stanie są ukazać coś, co oni widzą, a w stosunku do czego wszyscy inni są ślepi.

Vesper. Myślę że sztuka i literatura nadużywa tego prawa, a raczej że mamy tu do czynienia z jawnym bezprawiem, gdyż nie można poczytywać za słuszne, aby chorzy narzucali zdrowym widok zmór i strasydeł, jakie ich męczą w gorączce. Przypuszczam niekiedy, że rządzi tu jakaś zawiść, niepozwalająca znieść myśli, że inni są spokojni, podczas gdy my cierpimy. Są książki, które wydają mi się dziełem złośliwej chęci pomstowania się.

Salvus. I w tem jest słuszności wiele, że bolesne te i gorzkie książki są aktem pomsty lecz jest to pomsta zdaniem mojem najsprawiedliwsza, na-

rzuca nam ją bowiem nie kaprys autora, lecz lepsza dusza nasza własna, rozbudzona przez jego słowa i karząca nas za swe zapoznanie.

Vesper. Nie zupełnie dobrze cię rozumiem.

Salvus. Zgodzisz się ze mną, że dzieło żadne nie jest w stanie stworzyć w nas niczego, co by przedtem nie istniało całkowicie, że może ono budzić i potęgować tylko, jeżeli wywołuje więc w nas ból lub grozę, to dlatego jedynie, że mamy w sobie zarówno widok, który nas przeraża, jak i oko, które wpatruje się weń ze zgrozą. Ten tylko widok nas przestrasza i boli, który w sobie czujemy, i tych tylko, kto nie stał się nim jeszcze całkiem, lecz ma w sobie zapomniane wzgórce, na które wprowadza go poeta i do ogarnięcia zmusza wzrokiem całej chropawej prawdy spraw swoich i całej istoty. I doprawdy, trudną jest sztuką zmusić ludzi do widzenia samych siebie. Wielu, bardzo wielu nie zobaczy nic, gdy się im duszę całą odsłoni i myśleć będzie, że to o sąsiedzie mowa, lecz dopiero, gdy pokaże się im ich brodawkę na nosie i policzy śmiesznie trzęsące się na niej włoski, wtedy wystąpi rzecz cała wypukle i jasno. To też nic śmieszniejszego nad wyrzekania, że satyrycy nie szanują osobistości. Radziibyśmy zamknąć ich w sferze ogólników i abstrakcyi, bo te ułaskawione są i nieszkodliwe, ale właśnie satyrykiem jest ten, kto znaleźć umie tę konkretną brodawkę przez poruszenie której budzi się w nas zdolność widzenia tego, czego widoku szukamy i boimy się ponad wszystko.

Vesper. Nie podzielam też wcale tego przesądu

nietykalności osobistej. Gdy wszelki szczegół konkretny, który budzi w nas ogólniejsze uczucia i myśli, staje się z prawa naszą własnością, mniejsza o to czy ziszczony jest na Syryjusz czy też tu między nami, dlaczegóż nietykalna ma być osobistość współczesnych naszych, skoro nie uznajemy nietykalności tej dla ludzi innych pokoleń. Czyż może tu mieć znaczenie różnica w czasie i czyż czas może wpłynąć na istotę rzeczy? Nie należałoby właściwie mówić o rzeczach tych — tak są jasne. Mnie przecież o co innego idzie. Czy nie wydaje ci się smutnym i niegodnym człowieka grzebanie się nieustannie w sprawach drobnych, lichych i śmiesznych, czy nie jest to odwrócenie ducha od tego, co jest jego prawdziwą i jedyną dziedziną od tego, co rozumie, piękne i wieczne?

Salvus. Jak więc myślisz, *Vesperze*, czy nie żywsze poczucie piękna i doskonałości żyje w tym, który odczuwa jako ból i cierpienie osobiste wszelkie od nich uchybienie, niż w tym, o którym to wiemy tylko, że umie o nich pięknie mówić, podczas gdy pierwszy czuje nimi i za nie, i cierpi gdy one w nim cierpią. Wierzaj mi, nie bez myśli uczynił Plato jednym ze współuczestników swej *Biesiady* — *Arystofanesa*; i wierzę, że prawdziwej wzniosłości więcej o wiele jest w piersi sówizdrzała, który krzywdę każdą jej wyrządzoną odczuwa jak własną, niż w patentowanych wieszczach i pieśniarzach. Łatwiej bowiem jest mówić pięknie o rzeczach dostojnych, niż milcząc o nich, każde wydarzenie dnia minionego nimi mierzyć. I czy nie

świadczy to o doskonałości kamertonu, gdy w zetknięciu z nim, występują natychmiast wszelkie fałszywe, splekane tony.

Vesper. Chętnie zgodzę się z tobą, *Salvusie*, lecz w tych wypadkach tylko, gdy ludzie ci wierzą, iż zło, które wykrywają przez poznanie go i ujawnienie usunięte i naprawione być może....

Salvus. Nie przemyślałeś chyba, przyjacielu, słów swoich i co innego chciałeś chyba powiedzieć. Czyliż bowiem doskonałość liczyć się ma z warunkami ziszczalności praktycznej i sprawiedliwość przestaje być sprawiedliwością, gdy w ziszczenie jej nie wierzymy? Czyliż przeciwnie nie powinniśmy raczej czcić tych, którzy nie wierząc w zwycięstwo, głosić nie przestają, że niegodnym jest istnienia wszystko, co nie wytrzymuje miary idealnej, którą w sercu, nie wiedząc o niej, noszą i przez którą wszystko widzą. Nie u wszystkich bowiem w jednakowy sposób objawia się piękno. Jedni obcuja z niem i żyją w jego krainie, jak boski Plato między nowoczesnymi, nikt chyba w mierze tej, co Shelley inni zaś nie znają nigdy jego oblicza, i obce są im jego zachwycenia. Piękno żyje w nich po to tylko, aby w jego świetle widzieli oni brzydotę rzeczy tych, które niem nie są. Ci zaiste ciężką tu mają do spełnienia służbę i nie powinniśmy mówić o nich tak lekko, jak to czynimy. Są bowiem narzędziem stającej się doskonałości, prostują jej ścieżki, lubo nie wiedzą nieraz komu służą, i lubo rzadko tylko kładzie im Pani

ich błogosławiące i kojące swe dłonie na rozgoryczonych i wąpiących głowach.

Vesper. Miałeś słuszość, przyjacielu, że nie ująłem dobrze swojej wąpliwości. Teraz dopiero, słuchając słów twoich, uświadomiłem sobie, że zgoła o czem innem chciałem mówić. Miałem na myśli to zło, którego żadnymi siłami usunąć nie można, które z natury swojej już jest wieczne i niezmienne. Czy co do niego nie lepiej jest zachować naiwną niewiedzę, niż spozierając w otchłań nieuniknioną i bezdenną na nieuleczalne i bezpłodne skazywać się udręczenia. Czy niema w tem naprawdę okrucieństwa, które zrazu, gdy względem nas samych się zwraca, myli się tylko w przedmiocie i zaprawia się na samym sobie, by później ku innym się skierować.

Salvus. Powiedziałbym, że nawet gdyby ten rozpaczliwy widok, o którym mówisz, wyrazem był nieuniknionej i ostatecznej prawdy, wtedy jeszcze spozieranie w otchłań mroku, w jakiej giną nasze przeznaczenia byłoby w oczach moich męstwem raczej pełnem dostojeństwa, niż wymyślnem i chytrem okrucieństwem. Sądzę jednak, że rzeczy przedstawiają się mniej smutnie i że rządzi tu duszą ludzką przecucie, iż sama otchłań ta złudzeniem jest tylko wzroku nieprzystosowanego do spozierania w sprawę tę, ostatnią kataraktą po której ukaże się nam prawdziwa świetlana prawda i zaleje nasze podziwem zdjęte oczy powodzią blasku. Wierzaj mi, że ta wiara jedynie kazała zawsze ludziom czcić i wielbić zdzierających im z oczu lu-

skę chirurgów, a także mocą była, która dawała męstwo tym ostanim do prowadzenia ludzkości po przez mrok, strach i boleść, w światłość i szczęście. Powiedział starożytny mędrzec, że aby oko nasze słońce widzieć mogło, stać się musi samo mu podobne, ale wierzaj mi, że słoneczne oko może mieć tylko ten, kto sam jest nawskróś słońcem. Do tego celu dążymy przez stopniowe oczyszczanie. Niejedno zło wystarczy poznać tylko i zobaczyć, by zmieniło się w dobro, a ciemność w blask, noc trzeba zwalkczyć i rozpromienić długą niesłabnącą miłością. Potem poznasz tych, co słońce widzą i wierzą w nie, że nie lękają się mroku, mają moc bowiem w sobie rozświetlenia wszelkich przepaści. Ci zaś co wyrzekają na bezlitosne wywlekanie ciemnych stron istnienia, nie tego się właściwie boją o czem mówią, lecz słońca, w świetle którego to, co oni za blask z siebie bijący uważają, wydać się może taką ciemną stroną.

Vesper. Czuję otuchę w twoich słowach, lubo nie przeniknąłem jeszcze całego ich znaczenia, wy-daje mi się, że doświadczam już ich kojącej mocy. W każdym razie dość niespodzianą jest mi mowa ta w twoich ustach, które zazwyczaj gorycz tylko sączą i przeczuwam, że niejedno jeszcze przedstawi się nam z nieznannej dotąd strony w świetle tej twojej słonecznej mądrości.

Czerwiec 1904.

Kant.

(W stulecie śmierci).

Idée maîtresse filozofji Kanta, ożywiająca jednym technieniem różne pełne tysiącznych restrykcji jej rozgałęzienia, jest pogląd na człowieka i na jego stosunek do świata wartości. Nie można powiedzieć, i na tem zasada się najczęściej zdarzający się błąd w rozumowaniu Kanta, aby według niego człowiek był źródłem wartości, a one jego dziełem, całkowicie od niego zależnym i wraz z nim zmiennym. Takie stanowisko jest właściwie zaprzeczeniem samodzielnego, istotnego znaczenia wartości, jest obezwartościowaniem świata i sprowadzeniem całego interesu istnienia do zmiennych i chwiejnych przypadłości ludzkiego, empirycznego życia. Jest to stanowisko antropologizmu i psychologizmu, całkowicie i zasadniczo odmienne od transcendentalnego stanowiska Kanta. U Kanta nie człowiek wytwarza wartości, lecz one się w nim urzeczywistniają. Są one niezawisłe od niego: prawda, piękno, dobro i. t. p. czerpią istotną swą zasadniczą moc nie z jego aprobaty, lecz przeciwnie nadają wartość i sankcję każdemu jego

dziełu, zależnie od stopnia swego w niem ziszczenia. Jednocześnie zaś, nie stanowią one jakiegoś zewnętrznego, gotowego świata, który biernie można przyjąć w siebie. Człowiek może odkryć je, jedynie zdobywając i urzeczywistniając je we własnym czynie, nie znajdzie on ich nigdzie poza własnym wnętrzem i najgłębszą treścią swej działalności i życia. Taki tylko wewnętrzny czynny stosunek otwiera do nich dostęp, w urzeczywistnieniu swem jedynie są one dostrzegalne. Napróżno szukałaby ich ludzkość poza sobą i swym możliwym rozwojem.

Myślimy obecnie o każdej działalności. o każdym czynie, o rozwoju ludzkości całej, jako ze spole ogólnym czynów tych, jedynie i wyłącznie w kategoriach przyczyny i wyniku. Ulegamy pod tym względem prawdziwie fetyszystycznemu zaślepieniu. Wbrew Kantowi i całej teorii poznania, żywimy przeświadczenie, że działalność nasza nie tylko daje się pomyśleć za pomocą pojęć przyczyny i skutku, ale że jest szeregiem przyczyn i skutków i niczem więcej. W prawdzie w bezpośredniej wewnętrznej rzeczywistości przedstawia się nam to inaczej i działalność nasza ukazuje się nam zawsze jako dążenie do celu, jako urzeczywistnianie w życiu wartości, ale nie zwracamy na to uwagi, pod mianem »przeżywań« odtrącamy lekceważąco bezpośrednie świadectwo naszego wewnętrznego życia, jako coś pozornego, i za wyraz rzeczywistości uważamy jedynie tę formę, jaką życie to przybrałoby, gdyby poddane zostało opra-

cowaniu poznającej myśli. Przywykliśmy już do takiego stopnia do opierania się w postępowaniu swem i refleksyi na różniących się od rzeczywistości bezpośredniej jej opracowaniach naukowych, że nie umiemy już z rzeczywistością tą pozostać w bezpośrednim stosunku, szukamy poza nią czegoś innego, przypisując jej jedynie pewne znaczenie. Tymczasem teoria poznania doprowadziła nas przecież do przekonania, że całe poznanie jest jedynie pewnym sztucznym przeistoczeniem rzeczywistości z zajętego względem niej celowo stanowiska i że właśnie nie w niem i jego opracowaniach, ale w tem, co je poprzedza, rzeczywistości tej szukać należy. Pomimo to jednak, pomimo wszystkie wypływające stąd z żelazną koniecznością konsekwencye, myślowo zachowujemy się tak, jakby bezpośrednio nasze życie nie miało żadnego związku z bytem, było jakimś złudzeniem, w sposób niewytłomaczalny, snującym się ponad jego powierzchnią*). A przecież niema właśnie bytu, rzeczywistości poza tem wszystkim co stanowi ostateczną treść naszych ujęć i opracowań myślowych, niema bytu poza wiecznem i nieustannem stawaniem się, poza potokiem przez nas przepływającym, którego falą jest każda zmiana w rzeczach otaczających, każda myśl nasza i usiłowanie.

*) Zobaczymy poniżej, że dzieje się tak w pewnej mierze przynajmniej, wskutek winy samego Kanta. Jego system nieustannych dystynkcyi i restrykcyi doprowadził do tego, że bardzo często pod jego wpływem traci się zdolność całkowitości w myślach.

Świat jest wielką jednością i niema i nie może być niczego, coby nie należało do bytu. Ograniczenia co do »bytowego« — pozamyślowego znaczenia jakichś wypracowanych przez nas treści wtedy tylko mogą być przyjmowane, gdy wynikają ze stanowiska samych tych »treści« w bycie, z ich własnej bytowej natury.

Właśnie zaś działalność przeżywana bezpośrednio, nie poddana żadnym ograniczającym procesom poznawczym przedstawia się nam zawsze jako samoszacujące się dążenia. Przeżywamy działalność naszą jako stosunek nasz do wartości. Przedmiot naszego czynu jest zawsze wartościowy, dopiero gdy czyn nasz stanie się treścią poznania, przedmiot ten stanie się wynikiem. Kant więc ma głęboką słuszność, stwierdzając, że stosunek człowieka do świata wartości jest najbardziej wewnętrznym jego stosunkiem i nigdzie poza obrębem własnej działalności z wewnątrz przeżytej nawiązany być nie może. Rozszerza on tylko stwierdzenie to na ludzkość całą i jej rozwój, a właściwie mówiąc jej działalność, rozwój bowiem jest terminem przyczynowego poznania. I ta działalność także jest dążeniem do wartości, urzeczywistnianiem ich. Ktoś powiedział, że działalność ludzkości, życie jej całe — jest jedynym olbrzymim gościem w próżnię. Ten ktoś, wyrażający trafnie w swym aforyzmie tragizm dusz nowoczesnych, padł ofiarą fetyszystycznego hypostazowania przyrodniczych kategori i metod. Przyrodniczo i przyczynowo konstatujemy zawsze kierunek działal-

ności z jej punktu wyjścia, ale jest to abstrakcja już. W bezpośredniej rzeczywistości kierunek czynu wymierzamy zawsze według punktu, do którego dojść w nim zamierzamy. Ta działalność, która wydaje się gestem w próżnię — zewnątrz przeżyta jest ziszczeniem wartości i dążeniem do innych, jakie te ziszczone wskazują.

Każda wartość ziszczona jest albo osiągniętym celem, albo wskazaniem dalszego; wartość przezwyciężona może być tylko z punktu widzenia wartości. Rozwój ludzkości w myśli i czynie jest niedokończony i niezamknięty: z punktu widzenia wartościowego myślenia znaczy to, że wartości już ziszczone wskazują inne, nieznane, które odkryte mogą być dopiero przez stopniowe urzeczywistnienie. Jako wartości ukazuje się ludziom wiele rzeczy. Poza każdą rzeczą jednak, ukazującą się jako wartość, jest jeszcze sama wartość, nadająca znaczenie wszystkiemu, wartość jako forma. Podstawą szacowania rzeczy pięknych jest wartość piękna, podstawą myśli prawdziwych — prawda, podstawą wszelkich wartości poszczególnych, wartość jako forma, jako leżąca w podstawie wszelkiej działalności intuicyja, że życie ludzkie i myśl ludzka mają być ziszczeniem treści, która ma mieć bezwzględne znaczenie. Lecz o tem jakie są te myśli i rzeczy, można się dowiedzieć jedynie przez ich dokonywanie, a nieustanna rozterka pomiędzy tem, co dokonane, a wymaganiem aby dokonane było to, co ma bezwzględne znaczenie, jest sprężyną wewnętrzną wszelkiej działalności.

Świat cały jest zawieszony, według mitu Platona, na miłości wiekiustego piękna: wewnętrzna przyczyzna stawania się polega na sprzeczności pomiędzy bezwzględnością wartości jako formy, a względnością wszelkiego urzeczywistnienia.

Pomimo tej sprzeczności jednak, każda rzecz dokonana, może być rozpatrywana z punktu widzenia wartości, gdyż gdyby z tego punktu widzenia rozpatrywana być nie mogła, nie mogłaby być przedmiotem działalności ludzkiej, która jest jedynie i wyłącznie urzeczywistnianiem wartości, a zatem każda rzecz dokonana zawiera w sobie pierwiastki ogólnie-obowiązujące, albo co na jedno wychodzi, może i musi być rozważana z ogólnie obowiązującego punktu widzenia. Twierdzić, że coś nie może być rozważane z ogólnie-obowiązującego punktu widzenia, t. j. rozważane w ten sposób, aby sądy o niem były ogólnie obowiązujące jeżeli nie w swej treści, to przynajmniej w swem zamierzeniu, jest to to samo, co twierdzić że to coś zostaje poza obrębem wszelkiej styczności z działalnością ludzką i życiem. Działalność bowiem ludzka jest w istocie swym wprowadzaniem w stosunek z wartością. Równoznacznikiem zaś wartości jest to, że ogólnie obowiązuje. Z drugiej zaś strony tylko to, co jest przedmiotem ludzkiej działalności zostaje wprowadzone w stosunek z wartością, więc w czynie swym i myśli człowiek spotyka się z wartościami. Ludzkość staje się więc świątynią w której wartości się urzeczywistniają, ale także tylko to może się stać wartością dla

niej, co jest związane z jej działalnością i twórczym dążeniem. Nie potrzebuje, ale i nie może ona wyjść w tem poza siebie.

* * *

Na tem zasadza się według mnie osnowa filozofii Kanta, naszego Kanta przynajmniej z zarania XX stulecia. Przy zestawieniu zarysu tego z Kantem historycznym i jego dziełami, powstałyby jednak oczywiście liczne trudności i sprzeczności. Trudności te nie zawsze byłyby czysto filologicznej natury, t. j. niezawsze zależałyby od formy wykładu Kanta, chociażbyśmy do formy wykładu zaliczyli to wszystko, co stanowiło konsekwencję wykształcenia filozoficznego Kanta, co wypływało z natury terminów i pojęć, za pomocą których operował on. Obraz dokładny, niezmiernie przejrzysty i jasny wszystkich tych wpływów znaleźć można w bardzo pięknej książce Paulsena o Kancie. Trudności jednak, o których wspominam, są bardziej wewnętrznej i istotnej natury. Kantowska filozofia, jaką tu naszkicowałem, jest w istocie swej monistyczną, a przynajmniej nie uznaje tak trwałej przegrody pomiędzy światem numenów i fenomenów, jak to istnieje u samego Kanta, a bardziej jeszcze w jego popularnych streszczeniach*).

*) Są u nas jeszcze ludzie, którzy sądzą, że główne lub nawet jedyne znaczenie Kanta na tem polega, że uznał on świat za nasze wyobrażenie.

W jaki sposób pogląd ten daje się pogodzić z Kantem? Kantowi rozróżnienie świata numeralnego potrzebnem było głównie dla zabezpieczenia swobody woli i pojęć religijnych. Ponieważ w świecie takim, jakim przedstawia się on z punktu widzenia przyczynowego poznania, miejsca niema ani dla pojęć tych, ani dla wolnej woli, trzeba się więc ich wyrzec lub też uznać, że świat ten nie jest prawdziwym, rzeczywistym światem, nie jest bezpośrednim i całkowitym wyrazem bytu. Analiza teoryopoznawcza doprowadziła Kanta do tego ostatniego wyniku. Rezultaty tej analizy w osnowie swej zasadniczej przynajmniej nie utraciły znaczenia i dla nas, lecz pomimo to, nie sądzimy, aby z tego powodu konieczną rzeczą było przeprowadzać linie demarkacyjne, o które tu idzie i w ten sposób, jak Kant to czyni. Jest to zaś rzecz pierwszorzędnej wagi. Widzieliśmy bowiem że życie ludzkie z punktu widzenia, który uważamy za kantowski, jest urzeczywistnieniem wartości, jest jedynym stosunkiem człowieka z wartością, a więc samo przez się wartością bezwzględną. Trzeba więc wiedzieć, czy dotyczy to tego życia, jakie znamy, jakim żyjemy, czy też jakiegoś tajemniczego procesu odbywającego się w numeralnym, niepoznawalnym świecie.

Możnaby napisać specjalne i niezmiernie ciekawe studium o rozmaitych przekształceniach, jakim ulega w umysłach nowoczesnych pojęcie i poczucie rzeczywistości. Jest rzeczą bowiem niewątpliwą, że nie tylko różni ludzie, wykształceni pod

wpływem niejednakowych czynników różnią się pomiędzy sobą niezmiernie co do tego, co właściwie uważają za rzeczywiste i odczuwają, jako takie, ale także, że jeden i ten sam człowiek w różnych rozgałęzieniach swej działalności, w różnych swych płaszczyznach i postawach duchowych posługuje się coraz to innym pojęciem rzeczywistości, coraz to w czym innym ją kładzie. Filozofia kantowska bywa często pojmowana w ten sposób, że wyłącza ona rzeczywistość z tego wszystkiego, co stanowi treść naszych przeżyć i kładzie ją w jakimś zgoła niedostępnym dla nas — przeżyć tych znaczeniu. Wszystko, co stanowi treść naszego życia i myśli, jest tylko pozorem, my sami jesteśmy w tem wszystkim, co czynimy i myślimy pozorem tylko: istotne znaczenie tego wszystkiego, co zachodzi w nas i na zewnątrz nas pozostaje i musi pozostać całkowicie nieznanem. Sens zasadniczy tak pojętej i odczutej filozofii Kanta jest rozpaczliwy. Życie ludzkie wraz z całą ludzką świadomością i wiedzą niema żadnego związku z wewnętrzną prawdą bytu, jest ono tylko jakgdyby środkiem, jakim się posługuje nieznanym procesem bytowym, jednym z jego ogniw, ale jakim jest ten proces, do czego prowadzi, na czym polega, to ma pozostać na zawsze poza obrębem naszej wiedzy*).

*) Tak tragicznie odczuł np. i pojął znaczenie Kantowskiej filozofii Nietzsche. (Patrz *Unzeitgemässe Betrachtungen*). Tak odczuwał ją nieszczęśliwy Heinrich von Kleist, gdy pisał: Niedawno zapoznałem się z kantowską filozofią, i z tobą mogę się podzielić myślą, o niej, gdyż wiem, że

Jestto właściwie teoryopoznawcza czy metafizyczna transpozycya chrześcijaństwa: Nowa forma rozgraniczenia tutejszego padole i wzdychania wraz z jego punktami widzenia i prawdziwego istotnego świata, w którym na zasadzie innych nieziemskich praw rozstrzygają się losy duszy. Dla chrześcijaństwa jednak świat ten był znany, »objawiony«, dla powyżej naszkicowanego punktu widzenia pozostaje on poza obrębem wszelkich myślowych określeń.

W różnych formach, na różnych płaszczyznach myśli nowoczesnej wyraża się dążenie do zachowania istoty kantowskiej filozofii, z jednoczesnym pozbyciem się właściwego rozpołowienia istnienia na ukrytą rzeczywistość i jedynie dostępne złudzenie, wszelki sposób wyjścia poza które ma być dla naszej myśli stanowczo i nieodwołalnie odcięty. Filozofia kantowska w swej historycznej postaci jest jedną z najtrudniejszych do zniesienia form dualizmu. Jest ona usystematyzowaniem nauki o podwójnej prawdzie, jaką lubili posługiwać się myśliciele średniowieczni. Każdy

nie wstrząśnie ona tobą tak boleśnie i potężnie, jak mną:— Nie możemy rozstrzygnąć, czy to, co nazywamy prawdą, jest prawdą istotnie, czy też tylko wydaje się nam nią. Jeżeli to ostatnie jest słuszne, prawdy które gromadzimy, stają się po śmierci dla nas niczem, i wszelkie usiłowania zdobycia własności duchowej, która szłaby z nami poza grób, są daremne. Jeżeli ostrze tej myśli nie załamie się w twoim sercu, nie szydź z tego, kogo ono przeszyło nawskróś. Utraciłem swój cel jedyny i najwyższy; i nie pozostało mi nic.

czyn, każda myśl może mieć tu podwójne znaczenie: jedno jawne i drugie ukryte. Z punktu widzenia teorii poznania Kanta nie mamy prawa wnioskować nic o tem ostatniem znaczeniu na podstawie pierwszego. Wartość więc wszelkich naszych czynów i myśli zostaje zawieszona w imieniu czegoś, co samo jest nieokreślone, co jest jedynie próżnią, otwartą dla wszelkich domysłów, pozbawionych pewności, lecz nie dopuszczających skutków tego właśnie zaprzeczenia. W ten sposób pojęty Kantyzm staje się punktem wyjścia nowoczesnej »nastrojowości« w filozofii. W tem znaczeniu np. Kantystą jest Maeterlinck we wszystkich swoich utworach, w całym swoim zasadniczym stanowisku. Lecz jest to dopiero jedna powierzchnia Kanta, i rzecz dziwna powierzchnia, pozostająca w sprzeczności z jednym z najbardziej zasadniczych dążeń jego działalności. Kantowi chodziło przecież o odkrycie w człowieku samym podstaw pewności w nauce, moralności, sztuce. Filozofia Kanta miała być wielkim aktem wyzwolenia ludzkości i próbą oparcia jej na samej sobie. W sobie samej znaleźć miała ludzkość zarówno podstawę ładu, rządzącego gwieździstym niebem ponad jej głową, jak i nakazu moralnego, który określa kierunek jej czynu. W ten sposób pojęta filozofia ta była aktem wielkiego męstwa, siły ducha, wierzącego w samego siebie tylko, na tej wierze opierającego swoją działalność. Dwa te sposoby pojmowania Kantyzmu unicestwiają się wzajemnie. Mamy tu do czynienia z jedną z najgłębszych sprzecz-

ności, jakie napotyka na swej drodze usiłowanie zrozumienia tej filozofii.

Zrozumiana jednolicie miałaby ona znaczenie głęboko tragiczne w najlepszym znaczeniu tego wyrazu. Poza sobą i ponad sobą ludzkość otacza mrok, i próżnia. Lecz nie jest to pobudka do rozpacz, lecz wezwanie do twórczego męstwa. Próżnia ta znaczy, że ludzkość jest panią swych losów, nieokreśloność niema być pojęta jako los nieznan i wszechwładnie rządzący ludzkością, lecz jako zadanie do spełnienia. Filozofia kantowska ma dwa oblicza: niewolnicze i królewskie. Rzeczą naszą, naszej wartości, naszej najgłębszej przyrody jest to, które z nich w niej dojrzymy. Z twierdzenia, że byt, jego istota poza temi określeniami, które my sami weń wnosimy, jest dla nas niedostępny, wynikać może zarówno wylekłe przeświadczenie, że nic naszych czynów nie poręcza, że jesteśmy w nieznanym rękach, jak również poczucie, że sami sobie jesteśmy poręką, że my dlatego nie możemy znaleźć poza nami żadnych określeń bytu, iż sami mamy być tem określeniem, że w nas właśnie i przez nas określenia się dokonywają: w ludzkości i poprzez ludzkość byt szuka właśnie swoich celów i stwarza sam siebie. Kant mógł się stać dumnym uświadomieniem szczytowego znaczenia ludzkości, jej istotnego i najwyższego powołania wyłonienia z siebie, stworzenia znaczenia bytu. Lecz nazbyt wiele było w nim z ducha, który pełza, aby sam on był

w stanie pojąć całą orlą duszę, wydobywającej się po przez niego treści.

Tu odsłania się nam głębsze znaczenie wartości. Wartość jest formą, w jakiej do świadomości dochodzi przynależność nasza do ludzkości, do bytu. Dokonywają się w nas, poprzez naszą świadomość zadania, głębiej i dalej sięgające niż nasza osobowość. Wartość jest formą, w jakiej świadomość indywidualna, odczuwa zadanie bytu, względem którego jest ona tylko jednym z usiłowań. Ale właśnie w wartości tej byt ten się wypowiada. Nie jest więc czemś nieznanem i tajemniczem. W sobie samych tylko odnaleźć możemy byt, jego najgłębsze procesy; nasze przeżycia są niemi. Szacując przeżycia te jako wartości, zajmujemy względem nich bytowe, pozaosobnicze stanowisko, pojmujemy je, jako nie nasz stan, lecz jako zdobycz transcendentalnej świadomości, jako zdobycz ducha, poprzez nas się określającego. Świadomość nasza jest w jednym ze swych określeń — narzędziem orientacyjnym, Z tego punktu widzenia nie jest ona i nie wyraża tego, co jest, lecz jedynie porządkuje, klasyfikuje, układa. Duch, jako potęga czynna usiłuje za pomocą tych lub innych znaków określić swoją drogę, poznać naturę środków, które ma opanować, które ma poddać sobie. Jest to stanowisko poznania. Lecz jest w nas poza tem jeszcze to, co środkami tymi włada, jest poczucie tego władania: — wartość. Sprzeczność pomiędzy numenem i fenomenem traci dla nas znaczenie, zastępujemy ją przeciwstawieniem w arto-

ści i poznania. Na ostatniem z tych stanowisk świadomość nasza jest tylko środkiem orientacji bytu względem samego siebie, na pierwszym, — jesteśmy samym bytem i byt jest nami po przez nas przeobraża się, określa się i staje.

Luty 1904.

Etyka Spencera.

Etyka Herberta Spencera jest jedną z najbardziej charakterystycznych konstrukcji myślowych drugiej połowy XIX stulecia. Nosi ona na sobie głębokie piętno epoki, w której powstała. Cechuje ją naturalizm pozytywistyczny. Przemijający już dziś lub przynajmniej zaczynający przemijać okres, do którego typowych wytworów należy, ozdaczał się pewnego rodzaju specyficznym daltonizmem. Rzeczywistość była dlań dostępna i rozumiała jedynie i wyłącznie, jako fakt przyrodniczy. Określenie to uchodziło i do dziś dnia niejednokrotnie uchodzi za najbardziej bezpośredni i pierwotny wyraz rzeczywistości, wyczerpujący całkowitą jej treść i znaczenie*). Świat z punktu widzenia tego nieformułowanego najczęściej i nieuświadomianego, a wskutek tego tym niepodzielnie władającego myślą i wszystkimi

*) Gdy mówię: «fakt przyrodniczy», nie należy przez to rozumieć faktu materialnego. Faktem przyrodniczym jest i każde zjawisko duchowe, jakim zajmuje się psychologia, o ile rozważane jest wyłącznie, jako przedmiot przyczynowego poznania.

jej usiłowaniami, zapatrywania jest w istocie swej sam przez się mozaiką określających się wzajemnie i zależnych od siebie faktów.

Wszystkie zagadnienia, sprowadzają się do wyjaśnienia stosunków, zachodzących między faktami, warunków ich powstania i następstw. Innych zagadnień i innych dróg rozwiązania być nie może. Napotykając jakieś zagadnienie, myśl ujmowała je bezpośrednio i odrazu w takiej formie, nie troszcząc się nawet o to, czy nie zadaje w ten sposób zagadnieniu temu gwałtu, nie wy-naturza go całkowicie. Wątpliwości takie i skrupuły nie mogły powstawać, nie miano wprost dla nich zmysłu. Jeżeli się tego nie zrozumie, wiele zjawisk myśli tego okresu pozostanie niepojętymi. Rozpatrywano n. p. cnotę i występki, jako produkty takie same, jak witryol lub cukier, a jednocześnie ludzono się, że z takiego rozpatrywania wyłonić się mogą nie tylko uogólnienia przyczynowe, prawa powstawania i rozwoju zjawisk moralnych, ale także i wskazówki praktyczne, normy i przepisy postępowania. Ponieważ rozpatrywanie przyczynowe zjawisk i teorie, do jakich prowadzi ono, posiadają znaczenie przedmiotowe, sądzono, że na tej drodze i tylko na tej zdobyć można przedmiotowe znaczenie, moc ogólnie obowiązującą dla nakazów, norm i ideałów moralnych. Same przez się ideały te, normy, prawidła były tylko »przeżywaniami«; moc ogólnie obowiązującą pozyskać mogły jedynie przez wywie-dzenie ich z praw ogólnych i koniecznych, nie

umiano sobie praw tych wyobrazić w innej formie, jak tylko w tej, z jaką ma do czynienia przyczynowe poznanie faktów. Roi się w tych czasach od prób konstruowania »etyki naukowej«; etyka nie ma różnić się zasadniczo od żadnych nauk dotychczas znanych.

W ten lub inny sposób zagadnienia moralne podciągane są pod typ zagadnień przyczynowych, z jakimi wszystkie nauki mają do czynienia. Ponieważ każda nasza wartość moralna może być rozpatrywana, jako fakt przyrodniczy, budzi się przekonanie, że w znaczeniu jej, jako faktu, leży także znaczenie jej, jako wartości, i że można dojść do zrozumienia tego ostatniego w ten sam sposób, w jaki dochodzimy do zrozumienia wszelkich interesujących nas zjawisk: przez analizę ich samych i związków ich z innymi faktami.

Gdy oczekiwania zawodziły, przypisywano to błędemu lub niedostatecznemu konsekwentnemu zastosowaniu metody, nigdy metodzie samej. Co do tej, nie powstawały nigdy wątpliwości. Głęboka zasadnicza niewspółwymierność wartości i faktu pozostawała i pozostaje aż nazbyt często niezrozumiana: zagadnienie etyczne w świadomej i jasnej formie nie zostaje nigdy z tego punktu widzenia postawione*).

*) Niewątpliwi poza takimi »naturalistycznymi« konstrukcjami etyki istniały w danym okresie prace i usiłowania, zmierzające w innych kierunkach, jak np. etyka neokantystów. Usiłowania te jednak miały najczęściej wpływ bardzo ograniczony i wyłącznie niemal akademicki. Nie obce i im

Ocena etyki Herberta Spencera związana być musi z rozpatrzeniem teryopoznawczych podstaw i założeń, resp. nieporozumień i przesądów, na których się ona opiera. Gdy idzie o myśliciela, który wywarł i wywiera tak znaczny wpływ, jak Spencer — takie tylko zasadnicze postawienie kwestyi jest na miejscu.

Do utrwalenia się wielu nieporozumień w dziedzinie etyki przyczyniają się niepospolicie pewne wartości, które nazwałbym wartościami, zrozumiałymi same przez się. Pewne rzeczy wydają się wartościami bezwzględnie: wartościowość ich zdaje się nie wymagać żadnych uzasadnień, być czymś pierwotnym, nie podlegającym żadnym wątpliwościom, nie mogącym stanowić zagadnienia. Gdyby nie operowanie tego rodzaju wartościami, przejście z dziedziny faktów do dziedziny norm, przepisów, wskazań i t. d., byłoby niemo-

zresztą były także pewna niejasność i niezdecydowanie co do zasadniczego punktu. I dla nich w etyce szło tylko o »richtige Erkenntniss«; znaczenie przedmiotowe i moc obowiązująca norm moralnych pojmowane były zawsze jako w ten lub inny sposób związane z przedmiotowością poznania. Nie zdawano sobie sprawy, że zasada dostatecznej podstawy przybierać może w etyce zgoła inną postać, nie stawiano sobie wprost tego zagadnienia. Teryopoznawcze rozpatrzenie założeń etyki, wyjaśnienie odrębności jej przedmiotu — są dziś w danym zakresie potrzebami najpilniejszymi. Gdy się czyta dzieła nawet tak wybitnych myślicieli jak np. Wundt, na każdym kroku strzedz się trzeba nieporozumień i pomieszkań, wynikających z niedostatecznego wyjaśnienia zasadniczych i podstawowych punktów wyjścia.

żliwym. Służą one do jego zamaskowania, nie dopuszczają zdania sobie sprawy z przedziału, jaki istnieje pomiędzy temi dwiema dziedzinami. Pozwalają przedstawiać w formie ciągłego, nieprzerwanego rozumowania to, co jest właściwie przeskokiem. Tak np. dla wyznawców materialistycznego pojmowania dziejów stan społeczny, który ma nastąpić po kapitalistycznym ustroju mocą praw, rządzących rozwojem społecznym, był taką wartością, zrozumią ją samą przez się. Wartość ta przestała być dla nich przedmiotem jakichkolwiek wątpliwości; to też, gdy stan ten udało im się wywieść, jako wynik praw rozwoju społecznego, wydawało im się, że wydedukowane zostało nie tylko jego nastąpienie, ale i wartość jego sama, że stanowi on przedmiotowy ideał dlatego, że został wyprowadzony z przedmiotowej konieczności, rządzącej rozwojem społecznym, że ogólnie obowiązująca moc jego, jako ideału, wynika właśnie z jego związku z tą koniecznością. Na tym zasadza się nieporozumienie teoryopoznawcze socjalizmu naukowego. Wartość została wywiedziona tu z faktu; wartość przedmiotowa ogólnie obowiązująca, z prawa koniecznego, rządzącego faktami, z faktu uznanego za przyczynowo konieczny. W każdym systemacie etyki naukowej spotkać się możemy z tym samym bezwiednym procesem.

Dla Spencera wartością zrozumią ją samą przez się dodatnią jest rozkosz, wartością zrozumią ją samą przez się ujemną — cierpienie. Określić wa-

runki, od których zależy nastąpienie stanu, w którym każda działalność będzie rozkoszą, z którego wszelkie cierpienie zostanie usunięte: znaczy to nakreślić system wskazań i prawideł postępowania. Jednocześnie zaś zadanie to nie przekracza czysto naukowego poznania. Cierpienie i rozkosz są faktami uwarunkowanymi bio-psycho- i socjologicznie. Gdy wyjaśnimy prawa, które rządzą powstawaniem tych faktów, prawa te staną się przepisami moralnymi, gdyż same te fakty są wartościami bezwzględными. Przedmiotowa i ogólnie obowiązująca moc tych prawideł pozornie przynajmniej opierać się będzie na przedmiotowym znaczeniu praw naukowych, rządzących powstawaniem faktów rozkoszy i cierpienia. Etyka zostanie upodstawowana naukowo, będziemy mieli prawdziwie naukową moralność; nauka stanie się źródłem przepisów, a przynajmniej przedmiotowego, ogólnie obowiązującego ich znaczenia.

Niestety, jestto tylko złudzenie; złudzenie to trwać może dotąd tylko, dopóki uznajemy za aksyomat bezwzględny sąd: wartością moralną dodatnią jest rozkosz, bezwzględny złem jest cierpienie. Gdy jednakże sam ten sąd uczynimy przedmiotem zagadnienia, gdy zapytamy się, dlaczego rozkosz ma być bezwzględną wartością moralną dodatnią, a cierpienie — takąż bezwzględną wartością ujemną, cała budowa chwiać się zaczyna.

Nim jednak przejdziemy do zasadniczego rozważania tego punktu, musimy zastanowić się jeszcze nad pewnymi zasadniczymi cechami etyki

Spencera. Nie we wszystkich wypadkach Spencer uznaje rozkosz za bezwzględnie dodatnią, a cierpienie za bezwzględnie ujemną wartość moralną. Spencer mówi np., że natury zwyrodniałe widzą rozkosz w tym, co jest dla nich wstrętne, i taka rozkosz nie może być uważana za wartość moralnie dodatnią. Podobnie cierpienie, jakie towarzyszy procesowi koniecznego przystosowywania się, wzrastającej koordynacji, jest wartością moralną dodatnią o tyle tylko, o ile jest oznaką wzrastającego przystosowania się, wzrastającej koordynacji; cierpienie o tyle tylko jest wartością moralnie ujemną, o ile jest oznaką rozkładu; gdy jest oznaką dokonywanego się przystosowania, jest wartością dodatnią. Moznaby przypuszczać, że źródłem wartości jest dla Spencera nie rozkosz, lecz przystosowanie się bezwzględne, koordynacja doskonała. Ale ostatecznie wartość tego przystosowania się i koordynacji wyprowadza Spencer stąd, że są one warunkami urzeczywistnienia szczęścia, za którymi nie następuje większe cierpienie*). Za wartość dodatnią uznaje

*) Tak przynajmniej przedstawia się ta sprawa logicznie. Psychologicznie sam rozwój, jako taki, koordynacja, jako maximum urzeczywistnionego życia, były przez Spencera szacowane dodatnio. Można powiedzieć, że wyraża on jedynie tę swoją dodatnią ocenę w ten sposób, w jaki to czyni w etyce, dlatego tylko, że wartość dodatnia i szczęście były dla niego jednoznacznikami. Dla psychologii jednak jego charakterystyczniejsze jest to dodatnie szacowanie rozwoju, niż uznawanie szczęścia za zasadniczą wartość moralną. W pierwszym wypowiada się sama natura Spencera, drugie

on tylko takie cierpienie, które jest czynnikiem przystosowania się, a więc jest czynnikiem przewyższającej je szczęśliwości. Etyka absolutna jest uzasadnieniem etyki relatywnej: pierwsza tylko jest etyką hedonistyczną, druga jest teorią i etyką postępu. Na tym właśnie zasadza się rys zasadniczy etyki Spencera: jest ona teorią postępu, pojętego nawskroś hedonistycznie. Streszcza się ona w następujących twierdzeniach: Takie tylko postępowanie jest dobre, które prowadzi do wzrastającego przystosowania się, do ustalenia koordynacji bezwzględnej we współżyciu ludzkim. Koordynacja ta, przystosowanie się są dobrem, gdyż są stanem bezwzględnej szczęśliwości. Szczęście zaś jest wartością dodatnią, dodatnią bezwzględną. Etykę Spencera moznaby nazwać także apologią postępu. Postęp nie jest czymś, co może się stać lub nie stać, jest wynikiem sił, działających w współżyciu ludzkim z przyrodniczą koniecznością. Nie można wbrew postępowi budować swego osobistego szczęścia. *Volentem ducunt fata, nolentem trahunt.* Trzeba iść jego ścieżką nawet wtedy, gdy jest ciernista, gdyż gdybyśmy uchyliłi się od niej, wynikłyby stąd cierpienia, jeśli nie dla nas, to dla innych.

jest wynikiem jego takiego, a nie innego wykształcenia. Gdy się czyta końcowy ustęp jego etyki, gdy się rozważa jego ogólny ton surowy i władczy, doznaje się wrażenia, że w Spencerze mamy do czynienia z idealistą, który ideału swego nie umiał uzasadnić rozumowo i świadomie inaczej, niż przez szczęście.

Ale pomimo wszystko, cały ten bolesny proces postępu jest usprawiedliwiony, gdyż prowadzi do szczęścia. I z tego punktu widzenia etyka Spencera jest typowym wytworem czasu. Cała epoka wierzy w postęp i usprawiedliwia go szczęśliwością, do której wie dzie on. Dla uczniów Marksa uprawnienie postępu leży też nie w czym innym *). I dla nich *mutatis mutandis* postęp jest żywiołowym procesem, wiodącym poprzez cierpienie i walki ku stanowi powszechnej szczęśliwości. Absolutna etyka Spencera jest także *Reich der Freiheit*. Okres stosowania relatywnej etyki jest dla niego także *Vorgeschichte*. Głęboka różnica pomiędzy materialistycznym pojmowaniem dziejów, a teorią postępu Spencera na tym się zasadza, że pierwsze uwydatnia czynniki postępu, drugi zamaskowuje je przed sobą przy pomocy biologicznych abstrakcji. W innym miejscu, (Por. Biblioteka Samokształcenia z r. b. zeszyt V, str. 181) piszę o tym w ten sposób: »Pojęcia społeczne, jakimi operowali myśliciele środkowych dziesięcioleci XIX wieku, były po większej części pojęciami nauk przyrodniczych, przeniesionymi do nauk społecznych pod kątem widzenia klasy, nie bojującej już o swoje prawa, lecz przeciwnie zaczynającej się już lękać o swe przywileje. Nie znaczy to oczywiście, aby myśliciele ci mieli świa-

*) Co do dalszych wywodów o postępie proszę porównać pracę J. N. Bułhakowa »Zagadnienia teorii postępu«, wydrukowaną w książce zbiorowej »Problemy idealisma«. Pracy tej Bułhakowa wiele zawdzięczam.

domie fałszować prawdę dla swych klasowych interesów. Bynajmniej, dążenie do prawdy było w nich zupełnie szczerze. Ale cała moc psychologii klasowej na tym właśnie się zasadza, że pod jej wpływem pojęcia naukowe kształtują się w ten sposób, że jako prawda przy ich pomocy może i musi przedstawiać się jedynie to, co odpowiada wymaganiom tej psychologii. Jeżeli interesy klasy leżą na linii rzeczywistego rozwoju społecznego, to, co odpowiada ich wymaganiom, odpowiada także wymaganiom tego rozwoju, i pojęcia są przystosowane do wymagań rzeczywistości społecznej. Dlatego też jedynie klasy postępowe, klasy czujące przyszłość przed sobą, pozostawać mogą w szczerym bezpośrednim stosunku do rzeczywistości społecznej, jakiego wymaga poznanie«. Pomimo różnicy, jaka z tego punktu widzenia zachodzi pomiędzy materialistycznym pojmowaniem dziejów, a etyką Spencera, obie te teorie mają wiele wspólnego, obie opierają się na pokrewnych założeniach terypopoznawczych. O ile więc krytyka zwraca się ku tym założeniom, wywody jej w równej mierze dotyczą zarówno jednej, jak i drugiej. Obie bowiem one usiłują wprowadzić wartość z faktu, stworzyć czysto przyrodniczą teorię postępu, obie w mniej lub więcej jawny sposób uznają szczęście za równoznacznik wartości moralnej wogóle.

Nieporozumienie terypopoznawcze co do zasadniczej niewspółwymierności faktu przyrodniczego i wartości jest jednym więcej świadectwem, jak twardo utrwalają się najbardziej niewątpliwe i nie-

zaprzeczalne zdobycze myśli filozoficznej. W pozytywistycznym sposobie pojmowania faktu przyrodniczego, jako jedyne i najbardziej bezpośredniego wyrazu rzeczywistości, myśl nowoczesna cofnęła się właściwie wstecz poza Kanta. Fakt przyrodniczy jest zawsze wynikiem pewnego opracowania rzeczywistości, pewnego stanowiska, zajętego względem niej, jest abstrakcją. Słusznym jest twierdzenie, że każdy fakt zawiera w sobie już całą filozofię. Gotowych faktów niema.

W zwykłym przeciętnym pojęciu fakt stanowi pewien rodzaj atomu, pewną odgranieczoną od innych i zamkniętą w sobie całość. Dość jest jednak porównać te przykłady, w których jedna i ta sama dziedzina doświadczenia poddawana jest analizie z punktu widzenia dwóch różnych nauk, aby zrozumieć, że pojęcie faktu jest czymś przesuwalnym, że jedna i ta sama dziedzina doświadczalna rozłoży się dla fizyki, psychologii lub chemii na różne fakty, i że to, w postaci jakich faktów przedstawi się nam ona, zależy od zajętego wobec niej punktu widzenia. Jeśli zaś każdej kategorii faktów odpowiada pewien specjalny punkt widzenia, i jeżeli każdy taki punkt widzenia prowadzi do rozpoznania i postrzegania innych faktów, to nastrocza się wniosek, że różnice, jakie zachodzą pomiędzy temi faktami, są wynikiem różnic, zachodzących w punktach widzenia, a natomiast to, co jest wszystkim tym kategoriom wspólne, to mianowicie, że we wszystkich nich mamy do czynienia z faktami, jest zależne od pewnego

ogólnego punktu widzenia, ogólnego stanowiska, którego poszczególnymi postaciami tylko, pojedynczymi modyfikacjami, są odpowiadające poszczególnym kategoriom fakty i różniące się pomiędzy sobą punkty widzenia i stanowiska. Fakt więc jest postacią, w jakiej przedstawia się rzeczywistość z pewnego punktu widzenia, jest pewnym określeniem rzeczywistości i zawierać więc w sobie może to tylko, co nie sprzeciwia się temu punktowi widzenia, z którego jedynie i wyłącznie określenie to zostaje dokonane. Gdy się więc zastanawiamy nad tem, czy pewne zagadnienie może być rozwiązane przez analizę i uogólnienie faktów, — musimy przedewszystkiem zważyć zakres teryopoznawczej kompetencji tych ostatnich, ich teryopoznawczą naturę, a co zatem idzie, zbadać stanowisko, przez którego zajęcie przeobrażamy rzeczywistość w fakty przyrodnicze. Wszystko to z punktu widzenia tych przynajmniej, co uznają kopernikowski przewrót, dokonany przez Kanta w teorii poznania, powinno należeć do filozoficznego *a, b c*.

Myśliciele różnych kierunków zgadzają się co do tego, że teoretyczne zachowanie się jest pochodnym w stosunku do praktycznego. Teoretyczne zachowanie się zjawia się, jako środek pożądany lub niezbędny z punktu widzenia zachowania się praktycznego. Wszędzie i zawsze nauka jest środkiem przystosowania do otoczenia. »Z punktu widzenia celowości podmiotu staje się rzeczą konieczną rozważyć, czego mamy prawo oczekiwać

od rzeczywistości, przypuściwszy, że sam podmiot pozostanie bezczynny, i jeżeli przyszłość ta będzie określona jedynie przez nasze przeżywania, a nie zaś przez nasze czyny i obowiązki. Takie wyodrębnianie opierających się wyłącznie na przedmiotowych czynnikach oczekiwań jest bezwzględnie abstrakcją, gdyż wyłącza całkowicie podmiotowy czynnik kształtowania przyszłości, która w rzeczywistym życiu odgrywa także rolę. Abstrakcja ta posiada jednak niezmiernie wielką wartość, gdyż umożliwia przedmiotowe oszacowanie swej własnej działalności. Takie rozważanie przedmiotu z punktu widzenia oczekiwań, do których upoważnia on sam, niezależnie od wszelkiego wdania się podmiotu, jest samo swobodnym czynem podmiotu, zajmującym określone stanowisko w ogólnym systemacie jego celowości^{*)}. Całe przedmiotowe więc rozpatrywanie świata służy systematowi wartości, ustanawianych przez podmiot. Chcieć więc wyprowadzić z nich same wartości, jestto chcieć wyprowadzić cel ze środ-

^{*)} H. Münsterberg. »Grundzüge der Psychologie. I t. str. 60. O niezmiernej zawilości całej tej sprawy świadczy i to, że w cytowanym tu przeze mnie ustępie z dzieła Münsterberga nie brak pewnej dwuznaczności. Z ustępu tego można wyprowadzić wniosek, że przy ustanawianiu przedmiotowego punktu widzenia, podmiot wyłącza siebie całkowicie i pozostaje bezwzględnie na ubożu. Dla usunięcia nieporozumień trzeba rozróżniać tu podmiot od osobnika, który jest podmiotem tego fizyologicznego warunkiem i w codziennym życiowym poglądzie na świat utożsamia się z nim. Osobnik więc to tylko kompleks faktów, pozostających po-

ków. Ze środków można wnioskować jedynie co do tego, do czego one mogą służyć. Uważać coś za swój cel, jedynie dlatego, że rozporządzamy środkami, które mogą prowadzić do niego, znaczy to zrzekać się swobody wobec własnego narzędzia. Przyroda, rozpatrywana jako przedmiot, jest jedynie możliwym narzędziem podmiotu. Podmiot ustanawia przedmiotowy stosunek do rzeczywistości, ustanawia rzeczywistość przedmiotową jedynie w tym celu, by mógł urzeczywistnić swoje wartości.

Widzimy więc, że wszelkie usiłowania wyprowadzenia wartości z faktu muszą z góry być przygotowane na niepowodzenie, gdyż zadanie w ten sposób sformułowane jest już z czysto logicznego punktu widzenia niemożliwe.

Fakt przyrodniczy — powstaje bowiem, po wyłączeniu z rzeczywistości — wartości, jako takiej. Usiłowania więc wydobywania wartości tej z tego, z czego właśnie *ex professo* wyłączona została, mogą doprowadzić do pewnych przynajmniej re-

między sobą w tym lub innym przyczynowym związku; podmiot jest w istocie swej aktem, ustanawiającym wartości. Wartość, jako wartość, nie jest siłą, ani czynnikiem: staje się niemi dopiero, jak przeżywanie, t. j. wtedy, gdy zastosujemy do siebie przedmiotowy punkt widzenia i gdy będziemy rozważali siebie samych nie jako podmiot, ustanawiający wartości, lecz jako osobnika, mającego takie lub inne przeżywania, oddziaływającego wskutek tego w tym lub innym kierunku na ukształtowanie przyszłości. Münsterberg nie słusznie więc mówi o »czynnikach podmiotowych«; należało powiedzieć właściwie: czynniki indywidualne.

zultatów jedynie przy zamaskowaniu sprzeczności, zawartych w samych założeniach tych usiłowań. Mówiliśmy już, że zamaskowanie to dochodzi do skutku najczęściej dzięki wartościom zrozumiałym samym przez się, t. j. dzięki temu, że zagadnienie wartości nie zostaje rozwiązane, lecz wartość zostaje wprowadzona w drogę kontrabandy i znajduje się ją w wynikach w ten sam sposób, w jaki naiwni alchemicy znajdowali w swych retortach złoto, wprowadzone do nich podczas operacji.

Zagadnienie wartości polega zaś właśnie na tem, aby znaleźć zasadę, która czyniłaby z wartości wartość ogólnie obowiązującą. Zadanie etyki na tem właśnie polega, aby stworzyć system wartości ogólnie obowiązujących, tak jak zadanie nauk przyrodniczych polega na tem, aby dać system przedmiotowych i koniecznych stosunków między faktami. Rzeczą niezbędną jest więc, gdy się myśli o rozwiązaniu zagadnienia etycznego znaleźć przedewszystkiem zasadę pewności etycznej, a następnie określić, jakimi są stosunki zależności koniecznej pomiędzy wartościami. Etyka naukowa i etyka Spencera w tej liczbie pierwszego z tych zagadnień nie dostrzega, a drugie rozwiązuje w sposób niezmiernie i nieuzasadnione uproszczone. Od pierwszego z tych zagadnień uchyla się przez wprowadzenie wartości zrozumiałych same przez się, drugie zaś rozwiązuje w ten sposób, że sprowadza całe zadanie etyki do określe-

nia warunków ziszczenia wartości tych, zrozumiałych same przez się. Warunki te stają się obowiązującymi wartościami, jako środki urzeczywistnienia wartości. W ten sposób przesądza się zagadnienie logiczne o stosunkach zależności pomiędzy wartościami, i to w ten sposób, że stosunek ten zostaje utożsamiony ze stosunkiem środków i celu. Rozpatrywanie zagadnień etycznych doprowadzić nas jednak musi do wniosku, że jeżeli rzeczywiście w wielu razach stosunki te mogą być utożsamione, to przecież zdarzają się wypadki, w których utożsamienie to prowadziło do nieporozumień, lub przynajmniej niepospolicie wikałoby sprawę. Tak n. p. widzimy często, że z pomiędzy wielu środków, prowadzących do urzeczywistnienia jakiejś wartości, nie zawsze bywa uważany za wartościowy ten, który z czysto technicznego punktu widzenia celowości praktycznej byłby najdogodniejszym, że zateu, o ile jest stosunek celowy, różni się on jednak zasadniczo od innych form tego stosunku. W każdym zaś razie jestto zagadnienie zbyt złożone, aby mogło być rozstrzygnięte w ten sposób, że dowieść, iż coś jest warunkiem koniecznym urzeczywistnienia wartości, znaczyłoby to samo, co dowieść, że to »coś« jest także wartością. Logika wnioskowania wartościowego w wielu punktach jeszcze nastęcza sposobności do sporów i nieporozumień. Spencer, jak widzieliśmy, utożsamia stosunek zależności wartości ze stosunkiem celu do środka. Wartość moralna nie różni się dla niego od innych celów;

nie dostrzega on, że przy urzeczywistnieniu tej wartości sam proces jej urzeczywistnienia musi być już jej urzeczywistnieniem, że środki są tu związane w swej naturze o wiele bardziej z celem, niż w innych wypadkach. Wszystkie te nieskończenie ważne i zawile zagadnienia logiczne, bez których rozwiązania etyka nie może spocząć na pewnych podstawach, nie bywają wprost dostrzegane.

Powiedzieliśmy już wreszcie wyżej, że cała budowa etyki spencerowskiej chwieje się, skoro postawimy pytanie: czy i dlaczego rozkosz i szczęście są wartościami bezwzględnie, nie wymagającymi żadnego dalszego uzasadnienia. Przesąd hedonistyczny jest tak mocno zakorzeniony w świadomości współczesnej, że samo pytanie istotnie może się wydać wprost niezrozumiałym. Eudaimonizm należy do najmocniej zakorzenionych przesądów filozoficznych. Zdanie, że człowiek dąży do szczęścia, uchodzi za pewnik, równie wyświetlony, jak niezbity. Zdanie to jest nawskróś błędne. Człowiek nigdy nie dąży do szczęścia, do rozkoszy, odczuwa jedynie jako rozkosz i szczęście urzeczywistnienie swoich dążeń. Szczęście jest pojęciem formalnym; oznacza ono tylko sposób, w jaki odczuwamy spełnienie naszych dążeń, urzeczywistnienie naszych wartości. Niepodobna wycisnąć z tego formalnego i abstrakcyjnego pojęcia żadnej realnej treści. Każda treść naszej woli przyobleka ją z równą obojętnością. Czy to więc, gdy idzie

o psychologiczną konstrukcję naszej działalności i naszego życia, czy też o ich etyczną ocenę, punkt wyjścia mogą stanowić jedynie te treściowe, realne wartości, których spełnienie wyobraża sobie człowiek jako szczęście. Szczęście jest formą, w jakiej odczuwaniu naszemu przedstawia się równowaga pomiędzy tem, co stanowi wewnętrzną treść naszego życia, a naszą rzeczywistością. Ponieważ równowaga ta daje się pomyśleć dla każdej naszej treści, szczęście z etycznego punktu widzenia, t. j. gdy idzie o ocenę wartości samej tej treści, jest całkowicie i bezwzględnie obojętne. Nie można mówić nie o ocenie etycznej naszych czynów, mającej za ostateczną zasadę i sprawdzian — szczęście. Niema bowiem żadnego związku pomiędzy szczęściem a treścią, której urzeczywistnienie jest jako szczęście odczuwane. Psychologowie, wyprowadzający wszystkie wartości moralne z dążenia do szczęścia, nie zdają sobie sprawy, że dążenie, a dążenie do szczęścia są to synonimy, że dążyć do czegoś, a wyobrażać sobie spełnienie czegoś w formie szczęścia są to jednoznaczniki.

Gdy mówi się więc o szczęściu — trzeba zawsze wiedzieć, czyje jest ono, jaka istota je odczuwa: nie szczęście więc stanowi podstawę oceny etycznej naszych dążeń, lecz samo ono zawsze podlega ocenie z punktu widzenia tych dążeń, których ziszczenie stanowi jego podstawę.

Biologiczna już definicya szczęścia powinna być była przekonać Spencera, jak dalece nie nadaje

się to pojęcie do roli ostatecznej zasady etycznej.

Szczęście jest równoznacznikiem bezwzględnego przystosowania. Przystosowanie polega na całkowitem zrównoważeniu procesów życiowych, prowadzących do wytwarzania się energii, i tych, na których się zasadza jej wydatkowanie. W pewnych dość rozległych granicach przystosowanie jest możliwe we wszelkich warunkach. Jeżeli wyłączyć warunki, oddziaływające bezpośrednio zgubnie na organizm i w ten sposób niweczące wprost możliwość dalszych przekształceń, przystosować się można do każdego *modus vivendi* i odczuwać go jako szczęście. Nie można więc mówić, że w etyce społecznego życia, przy rozważaniu spraw społecznych, dążenie do szczęścia stanowi dostateczną podstawę. Nie idzie tu nigdy o samo szczęście, ale o pewne postacie szczęścia, o pewne wartości, których spełnienie ludzie jako szczęście by odczuwali. Gdyby chodziło tylko o szczęście, możnaby się zgodzić z rozwiązaniem tego zagadnienia, danym przez Spencera, rozwiązaniem, które *mutatis mutandis* polega na przystosowaniu się do obecnego ustroju społecznego; skutek przystosowania tego warunki, wynikające z tego ustroju dla klas i jednostek, będą przez nie odczuwane, jako szczęście. Tylko to, co biologicznie już wyłącza możliwość przystosowania, zostanie wyrugowane lub przekształcone.

Tymczasem, gdy idzie o postęp, idzie nie o sam

fakt szczęścia i przystosowanie, lecz o poziom, o treść życia.

Wierzę, że przy ustroju niewolniczym były jednostki najzupełniej do niego przystosowane i szczęśliwe; system pańszczyźniany miał swoich entuzjastycznych wielbicieli pomiędzy włościanami. Kategorie szczęścia i przystosowania są więc tu najzupełniej bezsilne; żadna teoria postępu na ich podstawie oprzeć się nie da.

Nie dążenie do szczęścia, nie przystosowanie, lecz właśnie wrogie temu przystosowywaniu wartości są dźwignią postępu i jego podstawą etyczną.

Proces biologiczny żywiłowy przekształca i modyfikuje wszystko, dążąc do ustalenia jakiejś równowagi; ale z etycznego punktu widzenia nie o równowagę tę idzie, lecz o jej jakość, o treść, której dla żadnej równowagi zatracić nie wolno, o wartości, które we wszelkich procesach i przekształceniach ostać się muszą.

Teoria postępu Spencera jest wyjaśnieniem warunków równowagi społecznej, pojętej jako wynik procesu żywiłowego i czysto biologicznego. Jestto punkt widzenia bliski do stoicyzmu, który niedarmo liczył pomiędzy swymi twórcami niewolnika. Etyka nie może mieć nigdy za podstawę przystosowywania się naszego duchowego życia do przemożnej siły faktów, do udzielenia aprobaty *post factum* przyrodzie. Swoboda to nie nasza zgoda z rzeczywistością, lecz zgoda rzeczywistości z nami. Nie ona, lecz my jesteśmy tu prawodawcami.

Postęp jest nie przystosowywaniem się naszem do procesu rozwoju, lecz urzeczywistnianiem tego, co jest bezwzględny nakazem, w nas tkwiącym.

Podstawę teorii postępu w tym tylko znaleźć można, co jest podstawą, nadającą moc bezwzględnie obowiązującą wszystkim naszym wartościom. Widzieliśmy zaś, że Herbert Spencer zadania tego nie postawił sobie nigdzie otwarcie, lecz w sposób, wspólny mu z wieloma najbardziej typowymi i wpływowymi myślicielami wieku, wołał je wyminąć. Etyka jego nie jest próbą skonstruowania systemu wartości, mających znaczenie bezwzględne, nie stawia sobie nigdzie pytania, jakimi są podstawy pewności etycznej.

Operuje ona nie pojęciami wartości, lecz pojęciami przyrodniczego, przyczynowego poznania.

Możnaby ją rozpatrywać, jako usiłowanie wyjaśnienia genezy wartości; ale z tego punktu widzenia to, co jest wartością, staje się tylko faktem, a z faktów żadna wartość wyniknąć nie może. Etyka Spencera zaś miała być regulacyjną, stąd muszą być w niej niekonsekwencje, nie dające się pogodzić ze ścisłym przeprowadzeniem i rozwinięciem takiego czysto przyczynowego, przyrodniczego stanowiska względem wartości, rozpatrywanych, jako fakty. Niejasność teoryopoznawcza mściła się na Spencerze w sposób niezmiernie dotkliwy. Tak np. wszystkie tak często surowo krytykowane twierdzenia ostatnich trzech części jego etyki, traktujących o sprawiedliwości i dobroczynności, tłumaczą się logicznie

przez niewyjaśnienie etycznego znaczenia pojęcia szczęścia, a to ostatnie znowu przez nierozumienie etycznego zagadnienia wogóle. Sprawiedliwość mogła wydawać się Spencerowi zagadnieniem czysto biologicznym dlatego tylko, że uważał on za podstawę wszelkiego sądu etycznego szczęście i przystosowanie. Dopóki zaś rozpatrujemy ustroj społeczny z punktu widzenia przystosowania, żaden ustroj w zasadzie nie stawia temu przeszkód: do każdego przystosować się można i przy każdym można być szczęśliwym. Takie rozumowanie nie napotyka tu żadnych przeszkód, nie napotyka żadnej konieczności traktowania ustroju społecznego inaczej, niż warunków przyrodniczych, i stąd możliwe było dla Spencera utożsamienie pewnego specjalnego ustroju społecznego z przyrodniczymi warunkami życia, tak charakterystyczne dla jego Sprawiedliwości.

Inaczej, gdy za punkt wyjścia obiera się pewne wartości, bez których urzeczywistnienia każde szczęście jest upadkiem moralnym. Z takiego punktu widzenia, który rozważa naturę ludzką nie tylko jako plastyczną i jednakowo poddającą się wszelkim wpływom, lecz jako czynną i nieugięte dążącą w pewnym kierunku i nie mogącą, nie mającą prawa od niego zboczyć. muszą powstać różnice pomiędzy tym, co jest bezwzględnie od człowieka niezależnym, a tym, co jest materią jego usiłowań, wytwarzającym się pomiędzy nim i przyrodą ustrojem społecznym. Przyroda, jako taka, nie działa nigdy

na człowieka bezpośrednio, lecz zawsze poprzez pryzmat pewnego ustroju społecznego, i sposób jej działania zależy od natury tego ustroju. Utożsamiać ustrój ten z samą przyrodą mogą tylko ci, których klasowa psychologia czyni niezdolnemi do wyjścia poza ten ustrój. Tak więc działanie tej psychologii pozostaje w związku z niejasnością terytopoznawczą założeń Spencera. W niej bowiem szukać należy przyczyny, że punkt wytyczny etyki społecznej widział on raczej w przystosowywaniu się do pewnego ustroju, niż w przekształcaniu każdego ustroju z punktu widzenia bezwzględnych, nieznających ustępstw wartości.

Luty 1904.

Monistyczne pojmowanie dzie- jów i filozofia krytyczna.

W pięknym swem studyum: »Pozytywizm i monistyczne pojmowanie dziejów«, Kazimierz Krauz zwrócił uwagę na liczne cechy pokrewieństwa, zachodzące pomiędzy dwoma tymi wytworami nowoczesnej myśli europejskiej. Wyrazem »pozytywizm« posługiwał się on przytem w jego historycznym znaczeniu, t. j. pojmował przez pozytywizm systemat poglądów, ustalonych przez Augusta Comte'a i podzielanych przez uczonych i myślicieli, pozostających z nim w bezpośrednim związku genetycznym. Takie postawienie sprawy było najzupełniej usprawiedliwione z punktu widzenia tych zadań, jakie stawiał sobie Krauz w swoim studyum. Chodziło mu właśnie o zestawienie tych dwóch konkretnych systematów myślowych i dowiedzenie za pomocą umiejętnie wybranych i zestawionych tekstów, że nie są one sobie bynajmniej wrogie a choćby nawet tylko obce, jak to niekiedy bywa przedstawiane. Z ogólnologicznego a nie zaś konkretnie-history-

cznego punktu widzenia powinowactwa te i pokrewieństwa występują o wiele dobitniej jeszcze i nabierają o wiele większego znaczenia. Z takiego logicznego, teoryo-poznawczego stanowiska rozpatrywane zarówno pozytywizm Comte'a, jak i ewolucjonizm Spencera, empiryokrytycyzm Avenariususa lub monistyczne pojmowanie dziejów uznane być muszą za różne postacie i strony jednego i tego samego światopoglądu, a przynajmniej jednego i tego samego stanowiska myślowego wobec świata. Właściwości najbardziej zasadnicze i znamienne tego światopoglądu resp. stanowiska (gdyż mam zamiar właśnie dowieść, że stanowisko to w światopogląd jednolity, bez pomocy innych całkowicie mu obcych przesłanek, wprowadzanych bezwiednie a więc i bezkrytycznie, rozwinięte być nie może) polegają na następującem:

1) Rzeczywistość jest już w istocie swej wielorakością faktów przyrodniczych.

2) Zadania nasze wobec niej polegają na poznaniu praw rządzących temi faktami.

3) Wszelkie zadania, jakie napotykamy w życiu dadzą się rozwiązać za pomocą takiego poznania, gdy będzie ono zupełne. Wszelkie zagadnienia zaś, które nie dałyby się sprowadzić do takiej przyrodniczej formy, są czemś pozornem tylko, nie mogą mieć żadnego przedmiotowego (powszechnie obowiązującego) znaczenia, i posiadają co najwyżej wartość podmiotowych przeżyć, tj. są tylko zwodniczą formą, jaką przybiera rzeczywistość, załamując się w umysłach ludzkich.

4) Ponieważ rzeczywistość jest tylko wielorakością przyrodniczych faktów, ponieważ jedynym racjonalnym stosunkiem do rzeczywistości, tak pojętej, może być poznawanie, a właściwie konstatawanie praw, rządzących faktami, więc i wszelkie zagadnienia moralne i praktyczne, zagadnienia wartości i kierunku mogą być rozwiązane w sposób przedmiotowy jedynie za pomocą pewnych form takiego przyrodniczego poznania.

Sformułowane tutaj założenia i przesłanki weszły wprost w krew nowoczesnych ludzi tak zupełnie, że rzadko bardzo zdajemy sobie z nich sprawę. Nie uprzytomniamy sobie najczęściej, że my to zajmujemy wobec rzeczywistości pewne stanowisko, z którego musi ona nam wydawać się taką a nie inną, lecz odczuwamy wprost i postrzegamy rzeczywistość tę, jako taką i nie zadajemy sobie nawet pytania, czy i o ile postać ta, jaką przybiera ona dla nas, zależną jest od naszej postawy, i w jakiej mierze postawa ta jest uzasadniona. Nie! Rzeczywistość jest wprost dla nas systemem faktów, pozostających pomiędzy sobą w mniej lub więcej zawiłych stosunkach zależności, a nasze zadanie polega jedynie na przystosowywaniu się do niej. Doznaje się wrażenia, że wiekopomne dzieło Kanta uległo całkowitemu zapomnieniu. Wytwory myśli ludzkiej panować znów zaczynają nad nią i to, co jest stanowiskiem naszym wobec rzeczywistości; ukazuje się nam jako bezwzględna i niezależna od nas

właściwość świata*). Zdaje się nam, że już w bezpośrednim postrzeganiu każda wyodrębniona cząstka rzeczywistości jest faktem, ukazującym się w pewnych warunkach i w pewnych warunkach znikającym, podobnie, jak zdaje się nam, że słońce obraca się naokoło ziemi. Kopernikowski wyzwalający czyn Kanta na tem właśnie polegał, że autor *Krytyki Czystego Rozumu* wykrył w tem, co się nam rzeczywistością bezpośrednią i niezależną wydaje, wynik naszej postawy myślowej, a więc własne nasze dzieło, z wytworzenia którego nie zdajemy sobie sprawy. Filozofia krytyczna w istocie swej była aktem wyzwalającego samopoznania. Umieliśmy w drugiej połowie XIX wieku tak ją przeistoczyć i zapoznać, że stała się nam ona nowym hamulcem, że ukazywała ona poza zależnością od faktów i praw, bardziej niepokojącą jeszcze, gdyż niepodobną do określenia zależność od tego, co się poza faktami temi ukrywa, jako niepoznawalna ich istota. Zgodzić się można z Kuno

*) Filozofia Kanta jest często u nas rozumiana jednostronnie. Tak dr Krauz polemizuje z Kantem, tak jakdyby istota jego nauki zasadzała się na stwierdzeniu niezdolności naszego umysłu do poznania istoty rzeczy. Mimo woli przypominają się tu słowa Schelिंगa: „To że poznajemy nie rzeczy same w sobie, lecz zjawiska, czyli fenomenalny charakter przedmiotów naszego poznania (*Erkenntnisobjecte*) jest więc skutkiem nie słabości naszego umysłu, lecz jego bezwzględnej swobody. Pierwszego z tych zdań są kantyści, drugie jest wyrazem prawdziwej myśli Kanta (*Schelling Sämtliche Werke I Abth. Bd. I. Philosophische Briefe über Dogmatismus u. Kriticismus X. Brief*).

Fischerem, gdy powtarza on za Schelिंगem, że kantyści to właśnie najmniej zdają sobie sprawę z tego, w czem leży istotny punkt ciężkości filozofii krytycznej.

Wyzwolenie się z pod władzy daltonizmu naturalistycznego jest rzeczą niewątpliwie bardzo trudną i wymagającą znacznego wysiłku. Cały układ życia zmusza nas nieustannie do zajmowania wobec rzeczywistości takiego stanowiska, dla którego jest ona systematem określających się wzajemnie faktów. Trzeba odbyć prawdziwą szkołę myśli, aby móżdż oswoiła się całkowicie od tego przemożnego przymusu i zdobyć sobie nad nim panowanie. Praca dyssocjacji myślowej, jakiej tego rodzaju samowychowanie wymaga, jest niezmiernie mozolna i uciążliwa, gdyż wymagania praktyczne i wszystkie ustalone nałogi myślowe stają tu nieustannie na przeszkodzie i przeciwdziałają potężnie naszym usiłowaniom. Co gorsza, dopóki nie przenikniemy się nawskróś przekonaniem, że przyrodnicza forma, w jakiej ukazuje się nam rzeczywistość, jest wynikiem postawy przez nas zajętej i służącej pewnym celom, a więc jest wynikiem pewnego swobodnego czynu naszego ducha, forma ta będzie ciążyła nad nami, jako rzeczywistość jedyna i wszystko obejmująca, własne nasze usiłowania ukazywać się nam będą jako pewien tylko fakt, całkowicie od rzeczywistości tej zawisły, przez prawa rządzące nią określany i wskutek tego absolutnie do przewyciężenia jej niezdolny. Myśli nasze i wszelkie ich wyniki przez

czas długi ukazywać się nam będą, jako fakty przyrodnicze, lubo cała treść ich sprzeciwiać się będzie takiemu ich pojmowaniu. Przez długi czas nie będziemy umieli opracowywać tych własnych zdobyczy w sposób, jakiego one wymagają. Przez długi czas owoc najmozolniejszych wysiłków ginać nam będzie wskutek naszej bezradności*). Procesy dojrzewania są zawsze bolesne i powolne, tembardziej zaś musi być takim dojrzewanie krytycznej swobody. Wynik jednak, który ma być przez tego rodzaju pracę osiągnięty, opłaca hojnie wszelkie poniesione wysiłki. Czyni on nas w prawdziwym i właściwym znaczeniu tego wyrazu ludźmi, przywraca nam swobodę i czyni

*) Tragiczny przykład tego rodzaju walki, która nie doprowadziła do ostatecznego wyzwolenia dają nam pisma Nietzschego. Nietzsche wielokrotnie przewycięzał »naturalizm« t. j. zdawał sobie sprawę, że przyroda, jako obiekt przeszłych, przyszłych i obecnych badań jest właściwie wyrzuconym nazewnątrzym wyrazem pewnej postawy myślowej, lecz następnie nie umiał przewyciężenia tego wyzyskać inaczej, jak tylko czyniąc z niego cząstkę tejże przyrody, która przecież dla osiągniętego tu punktu widzenia nie istniała już jako taka. W podobny sposób mają się rzeczy i z Avenariusem. Różnica tylko na tem polega, że u Nietzschego prowadziło to do buntu, u Avenariusza wyrażał się stan nieskończenie smutnego i tragicznego poddania się, jak przypuszczałem, czy też pogodnego oswojenia się i niedostrzeżania trudności, jak twierdzi pani Kodisowa (»Przegląd filozoficzny r. 1904, I.) Wyjaśnienie istoty nieporozumienia a raczej principalnej różnicy stanowisk zachodzącej pomiędzy mną a p. Kodisową, da się uskutecznić najlepiej w dalszym ciągu niniejszych roztrząsań.

z działalności naszej, którą przywykliśmy rozważać jako podporządkowywanie się przyrodzie jako posłuszeństwo wobec niej — prawdziwie swobodny czyn.

Jestem przygotowany na to, że myśli, które mam tu zamiar wyłożyć spotkają się z oporem, lub też może z niezrozumieniem i bierną obojętnością. To ostatnie będzie być może moją winą, lubo dokładam starań, aby mówić wyraźnie i dobitnie. Zwrot przeciwko naturalizmowi, przeciwko dogmatyzmowi naukowemu daje się uczuć we współczesnej literaturze filozoficznej dość silnie. Za najważniejsze objawy tego zwrotu uważam ukazanie się tego rodzaju dzieł jak Stammlera: *Recht und Wirtschaft nach materialistischer Geschichtsauffassung*. (Prawo i gospodarka społeczna według materyalistycznego pojmowania dziejów), Hugona Münsterberga: *Grundzüge der Psychologie*, Henryka Rickerta: *Über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (O granicach przyrodniczego tworzenia pojęć), prace rosyjskich myślicieli takich jak Bierdiajew (»Subiektywizm i indywidualizm w obszczestwiennej filozofii«), i grupa autorów, którzy pod redakcją prof. Nowgorodcewa, autora ważnego dzieła o »Filozofii prawa według Kanta i Hegla« wydali książkę zbiorową p. t.: »*Problemy Idealizma*«*). Pomimo

*) Moskwa 1903. Nakładem Towarzystwa psychologicznego. W skład tej niezmiernie znamiennej książki weszły prace Bułhakowa, książąt Trubeckich, Nowgorodcewa, Bier-

zasadniczych różnic, jakie zachodzą pomiędzy wyszczególnionymi tutaj autorami i ich stanowiskami, wszyscy oni zgadzają się na jednym punkcie, mianowicie w swym mniej lub więcej silnie zaznaczonym stosunku krytycznym lub polemicznym względem pozytywistycznego naturalizmu. Za objawy i symptomy tego samego rzędu uważać należy wzrastające coraz bardziej zainteresowanie niemieckimi myślicielami po-kantowskimi: Fichtem, Schellingiem i Heglem, wraz z niemniej charakterystycznym zobojętnieniem dla Schopenhauera, który przecież był jednym z ulubieńców filozoficznych poprzedniego kończącego się okresu*).

Wśród naszego społeczeństwa daje się uczuć niezadowolenie z pozytywistycznego naturalizmu, jako światopoglądu mającego stanowić podstawę działalności. Na każdym kroku też jednak przekonujemy się, że niezadowoleniu temu towarzyszy niemoc myślowego przewyciężenia stanowiska, które zostało uznane za niewystarczające, a raczej odczute, jako takie. Widzimy ludzi, wypowiadających swą niechęć dla naturalizmu pozytywistycznego i pomimo to bezsilnie opadających na to sta-

dajewa, S. L. Franka, Żukowskiego, Kistiakowskiego Łappo-Danilewskiego i innych.

*) Tak np. Rickert wyraża się o Schopenhaurze: z jednej strony osłabienie interesów historycznych w filozofii, z drugiej zaś wzrost zainteresowania się naukami przyrodniczymi lub też przynajmniej upodobania dla frazesów, brzmiących przyrodniczo, były niezbędnymi warunkami powodzenia Schopenhauera. Ten ostatni wypowiadał myśli niemieckiego idea-

nowisko, skoro tylko okoliczności zmuszą ich do wyboru jakiejś zdecydowanej orientacji wobec życia. Nasza najlepsza inteligencja stoi do dziś dnia na tem stanowisku. Z pośród ludzi, zabierających u nas głos w sprawach filozoficznych tylko prof. Struve i Wartenberg wypowiadają się w sposób zasadniczy przeciwko pozytywizmowi, lecz zdaniem mojem u żadnego z nich nie mamy do czynienia z prawdziwym opartem na rozumnym przewyciężeniem pozytywizmu. Z pośród innych p. Kodisowa jest pozytywistką najbardziej uświadomioną i konsekwentną, p. Mahrburg przyjmuje pewne pierwiastki pochodzenia kantowskiego, służące do pozornego przynajmniej załatwienia luk i ominięcia trudności, jakie przy konsekwentnem przeprowadzeniu zasad pozytywistycznych napotyka, p. W. M. Kozłowski wygłasza poglądy, w których pozytywizm, pojęty jako psychologizm, stopiony jest w mętny amalgamat z nieokreśloną domieszką pseudo-kantowskiego krytycyzmu. Pozytywistą *au fond*, z pewnem indywidualnem zabarwieniem tylko, jest i p. Edward Abramowski.

lizmu, tłumacząc je jedynie na język fizyologicznej terminologii która była zarówno nieudatna, jak i przystosowana do wymagań chwili, w której dzieła Schopenhauera pozyskały spóźniony rozgłos. Powodzenie, jakie przypadło w udziale mistycznemu i fantastycznemu pierwiastkom filozofii Schopenhauera, rzuca tu pouczające światło na całą sprawę. Już Fichte zdawał sobie sprawę, że wszelkie fantazyowanie (*Schwärmerei*) staje się nieuniknieniem »naturfilozofią« (Rickert. Granice itd. st. 9 rosyjskiego przekładu).

Poza tem mamy do czynienia jedynie z uchylaniem się od zagadnień niedogodnych lub dyletantyzmem metafizyczno-mistycznym, przyjmującym wszystkie zapatrywania przez ciekawość jedynie, żądę oryginalności i na próbę.

Stan przygotowania naszego ogółu jest pod względem filozofii wprost rozpaczliwy. Nietylko nie posiada on kultury filozoficznej, oswojenia się z drogami, metodami filozoficznego myślenia, lecz przeniknięty jest do szpiku kości lekceważeniem filozofii, całkowitą dla niej obojętnością. Możliwy nawet powiedzieć, że jest dla niej wrogi. Inteligencja nasza z pod władzy dogmatyzmu kościelnego przechodzi bezpośrednio pod władzę i wpływ niemniej wyłącznego i zazdrosnego o swe panowanie dogmatyzmu naturalistycznego z tem lub innym praktycznym społecznym zabarwieniem. Ta najwyższa swoboda myślowa, wyrazem której jest filozofia, jest zupełnie nam obca. Swoboda myśli, krytyczna, niepowściągliwa, nieznanąca trwogi przed niczem i przed niczem się nie cofająca jest u nas rzeczą niezmiernie rzadką. Wydaje mi się niekiedy, że nie istnieje ona zupełnie, że mamy do czynienia jedynie z różniąciami się pomiędzy sobą co do przedmiotu swej wiary, lecz nie co do dogmatycznego zaślepienia — wyznawcami. W roztrząsaniach niniejszych chcę mówić w sposób swobodny: o przesądach najdroższych naszej najlepszej inteligencji. Chcę uważać za przesąd wszelką zasadę, która nie została przez nas uzasadniona. Warunki kulturalne sprawiły,

że teoria postępu, na jakiej opiera się w działalności swej część lepsza naszego społeczeństwa jest związana w sposób ścisły z tem, co nazwałem naturalizmem pozytywistycznym. Istotę tego naturalizmu określe w pierwszym ze szkiców, do których uwagi niniejsze są wstępem.

II.

Monistyczne pojmowanie dziejów, jako naturalistyczna teoria postępu.

Duszą światopoglądu, jego prawdziwym *princeps movens* jest zawsze potrzeba zajęcia pewnej czynnej postawy wobec życia i świata. Nie tyle myśl nasza teoretyczna, ile czyni nasze wymagają jedności. Można sobie wyobrazić stan umysłu, i jest to nawet w pewnej mierze właściwy stan współczesnej nanki, w którym w różnych dziedzinach doświadczenia stosowane byłyby niezgodne i niewspółwymierne z sobą hipotezy i systematy pojęć. Wystarczyłoby dla usunięcia sprzeczności uświadomić sobie, że pojęcia i hipotezy nie wyrażają istoty rzeczy, lecz są jedynie środkami orientacyjnymi, ułatwiającymi nam opanowanie rzeczywistości doświadczalnej, lub pewnych jej zakresów. Możliwe ujednostajnienie i usystematyzowanie środków w tych byłoby niewątpliwie wielce pożądanem z punktu widzenia interesów poznania naukowego, nie byłoby jednak rzeczą pierwszorzędną konieczności, bez której rozwój poznania nie dałby się pomyśleć.

Inaczej zupełnie przedstawia się nam ta sprawa, gdy rozpatrujemy ją od strony czynu, gdy pojęcia i zasady mają za cel nie usystematyzowanie i klasyfikację doświadczenia, lecz określenie kierunku naszych dążeń. Tutaj każda sprzeczność byłaby samounicestwieniem. Czyny nasze wtedy jedynie są w prawdziwym znaczeniu wyrazu czynami, gdy mogą być uważane za objawy zdążającej w jednym kierunku i ku jednemu celowi — energii. Jedność celów, usystematyzowanie ich jest *conditio sine qua non* świadomej działalności. Zadaniem każdego światopoglądu jest zawsze ustanowienie i uzasadnienie takiej czynnej jedności, t. j. wyjaśnienie, jaką jest najogólniejsza, najwyższa zasada naszych dążeń i jej uzasadnienie. Pojęcia i hipotezy, zapomocą których nauka nowoczesna ujmuje teoretycznie rzeczywistość doświadczalną, mogłyby wytworzyć wtedy jedynie światopogląd w prawdziwym znaczeniu tego wyrazu, gdyby się udało dowieść, że stanowią one nietylko systemat poznania, ale także i wartości, że nietylko pozwalają przewidywać i w pewnej przynajmniej mierze kierować rzeczywistością doświadczalną, ale określają też w sposób jednoznaczny i konieczny cel, ku któremu kierownictwo to zdążać powinno. Tym ostatnim wskazannom oczywiście przysługiwać i by musiała ta sama moc obowiązująca, co i teoretycznym uogólnieniom naukowym. Światopogląd wtedy tylko jest pełnym, gdy jest upodstawowaniem i uzasadnieniem określonego obowiązku.

Znaczna część wysiłków myślowych drugiej połowy XIX stulecia skierowana była właśnie ku stworzeniu ściśle naturalistycznego światopoglądu, a więc ku wyprowadzeniu z zasad ustalonych przez naukę — kierunków, prawideł i norm postępowania, albo nawet wykrycia ich w ten sposób, jak wykrywano prawa przyrody. Dla przeciętnego myśliciela naturalistycznego przyroda jest pewną gotową i niezależną od nas całością: w poznaniu idzie więc zawsze tylko o odcyfrowanie jej właściwego sensu. Prawa przyrody są czemś nazewnątrzą nas i niezależnie od nas istniejącem, w ten sam sposób niezależnie i na zewnątrz nas istnieć muszą normy, zgodnie z którymi postępować powinniśmy. Etyka z tego punktu widzenia jest nauką przyrodniczą, różniącą się w tem tylko od innych, że uogólnienia jej i wyniki są prawami, do których stosuje się nie przyroda na zewnątrz nas istniejąca, lecz nasza własna istota w swoich czynach. Normy etyczne są takimi samymi prawami przyrody, jak zasady powszechnego ciężenia, powinowactwa chemicznego i t. p. Cała różnica polega na tem, że uskuteczniają się one w nas i ze współudziałem naszej świadomości. Jeżeli nie wyprowadzono tych konsekwencji jawnie i nie uświadamiano ich sobie, to tylko dzięki temu, że jedną z cech charakterystycznych pozytywistyczno-naturalistycznego okresu była (a i jest, gdyż okres ten przewyciężony jest dopiero logicznie, nie dziejowo) — niezdolność zasadniczego stawiania i roztrząsania zagadnień.

W toku niniejszej pracy dowiodę, że jeżeli uniknięto takich z punktu widzenia krytycznej myśli — potwornych wprost wywodów, to jedynie dzięki temu, że wprowadzono, nie zdając sobie sprawy z tego, w formie kontrabandy — zasady, obce konsekwentnemu pozytywistycznemu naturalizmowi.

Jest rzeczą zrozumiałą, sama przez się, że główny ciężar sformułowanych powyżej zadań i zagadnień spadał na te nauki, które pozostawały w najbliższym związku z życiem czynnym, jak np. socjologia, i te wszystkie nauki, których punktem ogniskowym jest zagadnienie wartości, jak np. etyka, estetyka, teoria poznania. Ponieważ nie zdawano sobie sprawy z różnicy, zachodzącej pomiędzy prawami przyrody, a prawidłami postępowania, ponieważ te ostatnie uważano za pewną poszczególną postać pierwszych, więc rezultaty, do jakich miała doprowadzić socjologia — miały mieć charakter jednocześnie teoretyczny i praktyczny. Prawa rządzące rozwojem społecznym, miały być zarazem prawami postępu, a co za tem idzie normami, do których każdy w swem postępowaniu stosować się powinien. Socjologia dotychczasowa była nietyle konsekwentnie przeprowadzoną teorią przyrodniczą zjawisk społecznych, ile raczej i przedewszystkiem teorią, czy też doktryną postępu. Zadania te uchodziły i uchodzą za równoznaczne, i dość jest wziąć do ręki jakikolwiek z istniejących »kursów« systematów socjologicznych, aby się o tem przekonać. Rze-

czą godną uwagi jest, że podczas gdy w naukach przyrodniczych, ścisłych zauważyć się daje coraz silniejszy wpływ krytycyzmu filozoficznego, socjologia była i jest pod tym względem *plus catholique que le pape* i stanowi dziedzinę, w której panuje najwzszechwładniej. Każdy systemat pojęć stanowi jak gdyby żywą i żyjącą całość, zachowującą się odpornie wobec tego wszystkiego, co bytowi jego zagraża. Walka o byt i dobór mają miejsce w świecie myśli zarówno, jak i w świecie organizmów. Każdy systemat myślowy wytwarza w umyśle swoich wyznawców warunki tego rodzaju, że każdej myśli tem łatwiej się jest rozwinąć, im bardziej się z tym systematem zgadza i tem trudniej, im bardziej mu się sprzeciwia. Uświadomienie sobie wyników krytycyzmu filozoficznego w zastosowaniu do nauk ścisłych nie prowadzi jeszcze w sposób konieczny i nieubłagany do unicestwienia naturalizmu pozytywistycznego, jako światopoglądu. W obrębie tych nauk bowiem nie objawiają się tak bezpośrednio zagadnienia praktyczne i wartościowe, przez rozwiązanie których dany systemat pojęć staje się światopoglądem we właściwym znaczeniu wyrazu. Uświadomienie więc wyników filozofii krytycznej nie prowadziło tu bezpośrednio do zdania sobie sprawy, że z punktu widzenia naturalistycznego pozytywizmu zagadnienia te są nierozwiązalne że pomiędzy pojęciami, jakimi pozytywizm przyrodniczy operuje, postawami myślowymi wogóle, których jest on wyrazem, a zagadnieniami temi

zachodzi całkowita i zasadnicza niewspółwymierność*). Zgoła inne znaczenie oczywiście musiałoby mieć oświecenie z punktu widzenia filozofii krytycznej jednej z tych nauk pozytywistycznych, które stykają się bezpośrednio z temi praktycznymi zagadnieniami. W zagadnieniach tych i stosunku do nich leży klucz całej pozycji. To też nieprzemijającą zasługą filozoficzną Rudolfa Stammlera pozostanie, że przystąpił on systematycznie do krytycznego rozpatrzenia tej właśnie strony sprawy. Nie było to bynajmniej rzeczą przypadku, że bezpośrednim przedmiotem dyskusji stało się monistyczne pojmowanie dziejów. Przewyciężenie każdego stanowiska, każdego punktu widzenia możliwe jest jedynie na podstawie przyswojenia go w sobie najdoskonalszej, najbardziej konsekwentnej formie. Pod tym względem dyalektyczna metoda Hegłowska jest stwierdzeniem niezawodnej, niezaprzeczalnej prawdy. Niedostateczność każdego pojęcia obnaża się, ujawnia przez jego konsekwentny i zupełny rozwój. Rozwinięcie cał-

*) Zwracam tu uwagę na wyraz »bezpośrednio«. Pośrednio bowiem, t. j. przy rozwinięciu wszystkich konsekwencji, jakie w każdym twierdzeniu, w każdej zasadzie krytycznej są zawarte, przyjęcie w jakiegokolwiek dziedzinie którejś z tych zasad burzy odrazu cały gmach naturalizmu pozytywistycznego. Filozofia krytyczna i naturalizm pozytywistyczny wyłączają się wzajemnie, i o żadnym kompromisie pomiędzy nimi nie może być mowy, ale ujawnia się to jedynie przy pryncypialnem stawianiu kwestyi, a jak już mówiłem, należało ono w okresie tym do największych rzadkości.

kowite pojęcia prowadzi z konieczności do uświadomienia sobie jego granic. Teza istotnie przechodzi przez własny swój rozwój w antytezę*).

W samej rzeczy zaś z wszystkich prób wprowadzenia norm i wskazań co do kierunku postępowania z wyników czysto przyrodniczego poznania, — monistyczne pojmowanie dziejów jest najkonsekwentniejszym, a co za tem idzie, wszystkie trudności i nieporozumienia występują tu w formie najbardziej konkretnej i dobitnej.

Zastanówmy się nad zadaniem, wobec jakiego staje naturalistyczna teoria postępu. Musi ona przede wszystkim wyjaśnić, na czym postęp polega i uzasadnić w sposób przedmiotowy, że to, co uważa ona za postęp, jest nim istotnie, t. j. że jest kierunkiem rozwoju istotnie wartościowym i etycznie obowiązującym, wreszcie musi wykazać, jakiego rodzaju rzeczywiste siły i czynniki

* Dla uniknięcia nieporozumień zaznaczam tu odrazu, że, jak wykażę to w dalszym ciągu niniejszej pracy, nie piszę się bynajmniej na wszystkie wyniki, do których dochodzi Stammler. Błąd zasadniczy Stammlera polega na tem, że i on nie rozróżnia dostatecznie ściśle praktycznego stanowiska — wartości — od teoretycznego stanowiska poznania; stąd, że monistyczne pojmowanie dziejów nie może podolać zagadnieniom wartości, wyprowadził on wniosek, że nie da się ono utrzymać nawet, jako teoria socjologiczna, chociaż oczywiście szczególnie z punktu widzenia na jakim stoi Stammler o żadnej zależności logicznej pomiędzy temi dwoma twierdzeniami nie może być mowy. Stąd wypływa dalsze nieporozumienie, jakiemu autor ten ulega, uznając swobodę za kategorię teoretyczną bez zastrzeżeń.

pracują nad ziszczeniem w ten sposób określonego i uzasadnionego postępu. Dla konsekwentnego pozytywistycznego naturalizmu niema w rzeczywistości nic poza faktami, wzajemnie jednoznacznie się określającymi. Stosuje się to i do rzeczywistości społecznej. Naturalizm pozytywistyczny poddaje rzeczywistość tę analizie, rozkłada ją na fakty, bada stosunki pomiędzy nimi zachodzące i stara się określić prawa, rządzące przekształceniami tych faktów. Na zasadzie poznania tych praw usiłuje określić kierunek, w jakim podąża rozwój społeczny. Nie rozpatrujemy tu monistycznego pojmowania dziejów, jako teorii socjologicznej to też nie zastanawiamy się w jakiej mierze wywiązuje się ono z tej części swego zadania. Dla uproszczenia argumentacji przyjmujemy na razie, że wszystkie wyniki, do jakich monistyczne pojmowanie dziejów doszło w tym czysto teoretycznym zakresie, posiadają bezwzględną pewność, t. j. że monistyczne pojmowanie dziejów jest teorią rozwoju społecznego do takiego stopnia ścisłą, że wnioskom wyprowadzonym przez nie co do przyszłości społeczeństw przysługuje pewność nie mniejsza niż np. wyliczeniom astronomicznym, określającym daty zaćmień słońca, księżyca i t. p. Przyjmujemy więc, że monistyczne pojmowanie dziejów jest w stanie określić zupełnie ściśle kierunek, w jakim zdąża rozwój społeczny, aby stać się więc teorią postępu powinno ono wyjaśnić, jakim warunkom rozwój ten czynić powinien załość, aby mógł być uważany za postęp, a także

uzasadnić, dla czego przyjęte zostały te a nie inne sprawdziany postępu. Gdyby monistycznemu pojmowaniu dziejów udało się takie przedmiotowe (t. j. powszechnie obowiązujące) uzasadnienie tych sprawdzianów, a następnie gdyby dowiodło ono, że kierunek rozwoju społecznego, uznany za przyrodniczo konieczny odpowiada ściśle tym sprawdzianom, stanowiłoby ono teorię postępu zupełną i całkowicie sobie wystarczającą. Monistyczne pojmowanie dziejów jednak zagadnienia co do sprawdzianów postępu nie stawia sobie wcale, lecz uznając wprost przewidywany przez siebie kierunek rozwoju społecznego za postęp, uważa, że pojęcie postępu zostało przez nie upodstawiane w sposób przedmiotowy, gdyż utożsamiony z postępem kierunek rozwoju społecznego ma nastąpić z przyrodniczą koniecznością. Jest to, jak widzimy, całkowite logiczne podporządkowanie pojęcia wartości moralnej pod pojęcie konieczności przyrodniczej. To, co jest kierunkiem rozwoju przyrody, ku czemu zdąża ona, ma być ideałem człowieka; aby rozstrzygnąć, co ma on uważać za złe lub dobre, dla czego się poświęcać, w imię czego żyć, powinien człowiek poznać rzeczywistość i zrozumieć kierunek, w jakim przekształca się ona. Przyroda (wraz ze społeczeństwem) jest tu pojęta jako byt zewnętrzny, w stosunku do umysłu człowieka całkowicie gotowy, zastany przez niego, wyrażając się słowami empirjokrytyków. Byt ten poddany jest prawom, w zależności od których się przekształca. Człowiekowi pozostaje odgadnąć

kierunek tych przekształceń i uczynić zeń swój ideał. Podkreślam tu jeszcze raz, że stawiam tu kwestyę tę ze ściśle logicznego*) punktu widzenia, t. j. rozpatruję naturę sprawdzianów, na jakich się opiera w monistycznym pojmowaniu dziejów pojęcie postępu.

Ze pomiędzy tem, co jest przyrodniczo-konieczne a tem co jest etycznie obowiązujące, zachodzi istotnie zasadnicza różnica, przekonać się jest niezmiernie łatwo. Wystarczy zadać sobie pytanie, czy, gdyby okazało się, że prawdziwy rozwój społeczny podąża w wprost przeciwnym kierunku, twórcy i wyznawcy monistycznego pojmowania dziejów obowiązani byłiby zmienić odpowiednio swoje ideały. Nie ulega wątpliwości, w jaki sposób wypadłaby odpowiedź na to pytanie. Uprzymiśnijmy sobie jednak, że gdyby jedynym spraw-

*) Przewiduję tu z łatwością zarzuty tego rodzaju np.: Te same prawa, które określają rozwój społeczny, rządzą także powstawaniem ideałów i określają ich charakter, a więc sprawa przedstawia się właściwie w ten sposób, że człowiek odczuwa jako ideał to, co jest kierunkiem rozwoju. W odpowiedzi na zarzuty tego rodzaju lub inne, jakie się w umyśle czytelnika pojawić mogą, proszę, ażeby zechciał powstrzymać się z zajęciem jakiegokolwiek bądź stanowiska wobec niniejszej pracy, aż do całkowitego jej przeczytania. W przykładzie bowiem konieczną jest rzeczą zachować pewną kolejność, tak, że przewyciężenie wielu wątpliwości powstających przy czytaniu pierwszych już stron pracy, może znaleźć miejsce dopiero w dalszej jej części. Tutaj tymczasowo tylko zanaczam, że należy rozróżniać kwestyę powstawania ideałów i kwestyę ich wartości.

dzianem etycznej wartości ideału była przyrodnicza konieczność jego urzeczywistnienia, to w danym przykładzie zmiana ideału stawałaby się istotnie obowiązkiem.

Zrozumiemy to lepiej, gdy zastanowimy się nad psychologicznymi okolicznościami, które spowodowały, że sformułowane tu rozroźnienie logiczne nie zostało uświadomione przez twórców monistycznego pojmowania dziejów. Przedewszystkiem działała tu reakcja przeciwko utopizmowi, która była wogóle niezmiernie znamienym i ważnym czynnikiem ich umysłowego rozwoju. Nie nawistnemi stały się im teorie społeczne, które sądziły, że doskonałość moralna ideału jest dostateczną siłą, mającą go wprowadzić w czyn, lub też opierały swe nadzieje co do urzeczywistnienia tych ideałów na całkowicie chimerycznych poglądach na istotę stosunków społecznych. Zwrócono się przedewszystkiem ku dokładnemu poznaniu i zbadaniu tych stosunków. Gdy badania te doprowadziły do wniosku, że to, co uważają oni za ideał musi być zniszczone przez sam rozwój rzeczywistych sił społecznych, odkrycie to przesłoniło im tę niewątpliwą prawdę, że ideał ten był już ideałem niezależnie od tego odkrycia i byłby nim pozostał, nawet gdyby badania społeczno-ekonomiczne doprowadziły do innych mniej pocieszających i optymistycznych wyników. Ideał był dla nich ideałem zrozumiałym sam przez się, to też nie potrzebowali go uzasadniać jako takiego, ważną natomiast rzeczą było dowiedzenie, że jest on

nietylko ideałem, lecz też i kierunkiem rozwoju. W polemice z różnego rodzaju utopistami, czy to rzeczywistej zewnętrznej ujawniającej się w literaturze, czy też myślowej, wewnętrznej polegającej na przewyciężaniu zajmowanych przez nich stanowisk — ten ostatni punkt musiał być wysuwany na pierwszy plan, i w ten sposób to, co było tylko psychologicznym motywem, najczęstszym polemicznym argumentem, stało się logiczną podstawą i zaczęło się wydawać uzasadnieniem danego ideału społecznego jako takiego t. j. jego bezwzględnie obowiązująca wartość na tem właśnie polegać miała, że zgadza się on z przyrodniczo koniecznym kierunkiem rzeczywistego rozwoju społecznego. Przyłączył się tu niewątpliwie istniejący już u twórców monistycznego pojmowania dziejów, a bardziej jeszcze u jego późniejszych zwolenników pozytywistyczno-przyrodniczy przesąd, że jedynym możliwym sposobem przedmiotowego (ogólnie obowiązującego) uzasadnienia czegoś, jest wykazanie, że jest ono przyrodniczo-konieczne. Przesąd ten ze zwolennikami monistycznego pojmowania dziejów dzielili i dzielą przedstawiciele innych kierunków naturalistycznego pozytywizmu. Jediną rzeczywistością jest przyroda, jako wielorakość faktów, określających się wzajemnie według systemu praw, zwolna wykrywanych przez nauki przyrodnicze. Ludzkie ideały, pojęcia o dobru i złu są też faktami tylko. Znaczenie mogą mieć o tyle tylko, o ile są wyrazem rzeczywistych i koniecznych kierun-

ków rozwoju przyrody (wraz ze społeczeństwem), w przeciwnym wypadku są to tylko osobiste mniemanie, nastroje. Wartość, jaką może mieć ideał jako taki, była więc i jest dla zwolenników monistycznego pojmowania dziejów tylko takim indywidualnym przeżyciem, nastrojem, czyli czemś, czego znaczenie w zestawieniu z przyrodniczą koniecznością t. j. największą mocą, jaka z punktu widzenia pozytywistycznego naturalizmu istnieje, nie mogło zupełnie wchodzić w rachubę. Dalszą okolicznością działającą w tym samym kierunku był stosunek, jaki zachodził pomiędzy monistycznym pojmowaniem dziejów u twórców tej teorii a filozofią heglowską. Sprawa ta bynajmniej nie może być uważana za ostatecznie wyjaśnioną, szczególnie z logiczno-krytycznego punktu widzenia, który dla nas w danym wypadku jest najważniejszy. Szablonowo powtarzający się frazes o postawieniu na nogi filozofii heglowskiej, która chodziła na głowie, charakteryzuje wprawdzie dobrze kierunek dokonanego tu przewrotu, ale jednocześnie — niestety — charakteryzuje także rubaszością swą to, jak niezmiernie powierzchownie i czysto zewnętrznie wyobrażają sobie stosunek swój do Hegla dzisiejsi wyznawcy monistycznego pojmowania dziejów. Hegłowska metoda dyalektyczna związana była ściśle z heglowską metafizyką: nie można było przyjmować pierwszej, w jakimkolwiek bądź stopniu i zakresie, nie zdając sobie sprawy ze stosunku, w jakim się pozostaje do drugiej. Logika Hegla była przecież właściwie

ontologią, a metoda dyalektyczna tylko odsłonięciem, czy odtworzeniem praw rządzących procesem wszechbytowego rozwoju. Oderwana od tych swych metafizycznych podstaw — metoda wisiała w powietrzu. Twórcy monistycznego pojmowania dziejów wyjaśnili sobie dokładnie stosunek, w jakim pozostawali do filozofii historii i w pewnym (ale tylko w pewnym znaczeniu) do filozofii prawa Hegla, ale pomimo to, że stosunek ten był stanowczym przeciwstawieniem się — uważeli za stosowne i możliwe zachować dyalektyczną metodę. Byłoby to najzupełniej usprawiedliwione, gdyby pomimo odrzucenia filozofii historii Hegla, pozostali wierni jego metafizyce, co było rzeczą absolutnie możliwą. Niewątpliwie jednak metafizykę tę odrzucali oni niemniej stanowczo, lecz oprócz dyalektycznej metody zachowali bezwiednie sposób wartościowania rzeczywistości, właściwy Hegłowi. Z punktu widzenia filozofii Hegla każdy stan rozwojowy następny musiał być postępowaniem w stosunku do poprzedniego; i wartościowanie takie rzeczywistości było najzupełniej logicznym wynikiem ogólnego metafizycznego stanowiska tego filozofa. Twórcom pozostało z Hegłowskiej filozoficznej kultury, na jakiej wzrosła ogólne *ναδος* filozoficzne, odpowiadające temu stosunkowi do rzeczywistości. Koincydencja pomiędzy ideałem a kierunkiem rozwojowym odpowiadała wszystkim nałogom myślowym, nabytym w heglowskiej szkole, wskutek tego musiała wydać się im czemś zrozumiałym sama przez się i logicznie koniecznym, tak że psy-

chologicznie nie było tu i z tego punktu widzenia miejsca na powstanie pytania, co do stosunków, zachodzących pomiędzy przyczynową koniecznością a wartością etyczną. Wogóle szczytkowy Heglizm odegrał w rozwoju umysłowym twórców zajmującej nas tu teorii doniosłą rolę. Można twierdzić, że przeszkadzał on im w jasnym zdaniu sobie sprawy z właściwego znaczenia dokonywanej przez nich pracy myślowej. Metoda dyalektyczna nadawała wywodom ich pozory większej lub w każdym razie innej, bardziej tajemniczej jakiejś konieczności, niż ta, jakąby miały one, gdyby widzieli oni w nich to, czem było one istotnie, t. j. wyniki stosowania ściśle przyrodniczej metody badania do zjawisk życia gospodarczego i społecznego. Szczególniej, dzięki powstającym być może niżej progu świadomości niemniej jednak rzeczywistym i zabarwiającym ogólny przebieg myśli skojarzeniom metody tej z ontologią heglowską — wyniki, za jej pomocą rzekomo zdobyte pozostawały zgoła w innym stosunku do zagadnienia wartości, niż gdyby zostało uświadomionem, że są one zdobyciami czysto przyrodniczego, indukcyjnego badania. Pozostało w metodzie dyalektycznej coś z tych jej czasów, gdy była ona ujawnieniem praw rządzących rozwojem Rozumu powszechnego, i to niedostrzegalne coś udzielało się wszystkiemu, co uchodziło za wynik, za jej pomocą zdobyty. Metoda dyalektyczna należała więc do rzędu tych okoliczności, które unie-możliwiły zdanie sobie sprawy z zagadnienia sto-

sunku pomiędzy wartością a koniecznością przyczynową, przez rozwiązanie którego jedynie cała teoria mogłaby stać na logicznie niewzruszonym gruncie. Nieustanne polemiczne posługiwanie się teorią, wzrastające i umacniające się znaczenie naturalizmu oraz naturalistycznych nałogów myślowych — oto okoliczności, które nie pozwoliły późniejszym zwolennikom teorii uświadomić sobie, że opiera się ona na uludnym tylko i pozornym rozwiązaniu problemu, który można do czasu zapoznawać, lecz którego ominąć ostatecznie nigdy się nie uda, gdyż rozwój dziejowy wydobywa zawsze z każdej doktryny wszystkie nieporozumienia i przeoczenia logiczne, które do czasu mogły sprzyjać nawet jej rozpowszechnianiu się, gdyż przyczyniały się do jej symplistycznej popularności.

Sądzę nawet, że taki właśnie moment dziejowy, w którym wszystkie nieopatrzności logiczne wychodzą na jaw i mszczą się, nastąpił właśnie dla monistycznego pojmowania dziejów. Coraz częściej słyszeć się dają zarzuty przeciwko tej lub innej jej części składowej. Konieczność, z jaką utożsamiany przez zwolenników teorii z ideałem — ustrój społeczny ma wywiązać się z obecnego stanu rzeczy, jest coraz częściej i silniej kwestionowana, pewność — jaką przypisywano przewidywaniom i przepowiedniom opierającym się na monistycznym pojmowaniu rozwoju społecznego, staje się coraz bardziej problematyczna. Nie przesądzając tu wartości wspomnianych zarzutów, stawiam

pytanie, czy wartość etyczna ideału związanego historycznie z monistycznym pojmowaniem dziejów, zostaje w jakiegokolwiek bądź mierze zagrożona przez to, co grozi samej teorii, czy staje się ona też problematyczna, a sam ideał obniża się do poziomu subiektywnego mniemania? Zdaje mi się, że pytanie to w ten sposób sformułowane jest jednym z ogniskowych zagadnień chwili dzisiejszej. Dzisiejsze oportunistyczne zwyrodnienie kierunku, związanego najściślej z monistycznym pojmowaniem dziejów, jest wprost konsekwencją logiczną, choć nieprzewidywaną, kardynalnego grzechu, popełnionego w samym założeniu teorii. Był to grzech przeciwko najświętszemu z praw, przeciwko prawu wewnętrznej swobody, prawu samostanowienia duchowego. Monistyczne pojmowanie dziejów zwątpiło, że we własnym wnętrzu, we własnym życiu duchowym człowiek znaleźć może jedyną podstawę dla swych wartości moralnych, że tam jedynie znaleźć on może sprawdziany, na podstawie których rozstrzygać może o dobru i złu. Tej autonomii duchowej zrzekło się monistyczne pojmowanie dziejów na rzecz przedmiotowego biegu zdarzeń. Lecz jeżeli przedmiotowy bieg zdarzeń, naturalny porządek rzeczy, ma być tu najwyższym i ostatecznym sprawdzianem, to przy stosowywaniu się do niego staje się metodą wskazaną, oportunizm społeczny jest tylko dalszym stadium oportunizmu duchowego.

Gdyby nawet jednak zagadnienie nasze nie zostało w ten sposób postawione przez sam rozwój

doktryny na porządku dziennym, to i wtedy jeszcze podnieść je byłoby naszym obowiązkiem. Dogmatyzm naturalistyczny jest jedną z największych klęsk dzisiejszych czasów. Najlepsze, najszlachetniejsze dusze nowoczesne łamią się i giną w rozpaczliwej walce z nim, nie mogąc go przewyciężyć. Wyzwolenie epoki zpod władzy tego dogmatyzmu jest jedną z najpilniejszych potrzeb kulturalnych, jest ogniskowem zagadnieniem kultury współczesnej, jeżeli przez kulturę pojmuje się normalny wzrost i rozwój życia duchowego w najwyższych zwłaszcza jego przejawach. Materialistyczne pojmowanie dziejów może być tu rozpatrywane jedynie w związku z ogólnym naturalizmem pozytywistycznym, za którego jeden z najważniejszych objawów musi być uważane. Dopóki nie przewyciężymy naturalizmu pozytywistycznego w samych jego podstawach i nie zrozumiemy zagadnienia wartości, w formie w jakiej przedstawia się ono na podstawie takiego przewyciężenia, o prawdziwej i płodnej krytyce monistycznego pojmowania dziejów nie może być mowy, zarówno jak o wyjaśnieniu zagadnienia, sformułowanego w niniejszym rozdziałku mojej pracy, której dalszy plan zostaje określony przez przytoczone przed chwilą względy.

III.

Krytyka naturalizmu pozytywistycznego.

Centralnem pojęciem »naturalizmu pozytywistycznego«, czy też »światopoglądu naukowego« (tę

drugą nazwę, lubo zawiera ona w sobie, jak się niebawem przekonamy, prawdziwą sprzeczność logiczną, przedstawicielem zajmującego nas prądu myślowego, dla łatwo zrozumiałych przyczyn szczególnie sobie upodobali) — jest pojęcie faktu. W ostatecznej osnowie swej wszystko jest faktem. Wszystkie nasze pojęcia, teorie zarówno naukowe jak i przednaukowe (t. zw. naturalne teorie por. Cornelius: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*) mają za zadanie wytłumaczenie a raczej klasyfikację czy też opis faktów, odzwierciedlenie ich. Pojęcia i teorie naukowe nie wyrażają istoty rzeczy, nie są jej ujawnieniem i nie mają bynajmniej tego zadania. Rolę swą spełniają one całkowicie z chwilą, gdy pozwalają nam się orientować pośród faktów. Wskutek tego, postęp pod tym względem zasada się na rugowaniu z teorii tych i pojęć wszystkiego, co nie służy bezpośrednio temu celowi, na wytwarzaniu pojęć coraz bardziej, coraz zupełnie przystosowanych do faktów. Przystosowanie się to będzie zupełne wtedy, gdy 1° pojęcia i teorie uwzględniać będą wszystkie fakty, 2° gdy nie będzie w nich już nic, prócz tego, co dla zupełnej i dokładnej orientacji pośród faktów jest ściśle konieczne*). Słowem fakty

* Ignoruję tu umyślnie modyfikację, jakiej uległo to stanowisko teoryo-poznawcze ze strony Józefa Petzolda (*Maxima, Minima und Oekonomie*) w kwartalniku dla Filozofii naukowej Avenariususa, a ostatnio w drugim tomie jego »Wstępu do filozofii czystego doświadczenia« (*Einführung in die Philosophie der reiner Erfahrung R. II. Leipzig,*

istnieją, pojęcia zaś i teorye mają je wyrażać. Oto jest dokładny wyraz stanowiska teoryo-poznawczego współczesnego pozytywizmu. Jest ono tak jasne i tak niewątpliwe w oczach swych zwolenników, że uchodzi za zrozumiałe samo przez się i nie wymagające dalszej analizy, a właściwie nawet nie dopuszczające jej. Gdy się dojdzie do faktu, niepodobna iść już dalej. Fakt jest ostatnią niedziałką, jest uduchowionym atomem. Jest to niezmiernie ważne. Jeżeli za logiczny sprawdzian uznaje się zgodę pojęcia, teorii z faktami, te ostatnie muszą być czemś stałym, muszą posiadać swój określony i niezmienny kształt logiczny, jeżeli się tak wyrazić można. Gdyby kształtu takiego nie miały one, gdyby nie posiadały swych ściśle określonych i niezmiennych i niezależnych od stanowiska, jakie wobec nich poznający zajmuje, konturów — znaczenie ich, jako sprawdzianu logicznego byłoby niezmiernie wątpliwe. Założeniem więc nieuświadomianem lecz koniecznym przeciętnego naturalizmu pozytywistycznego jest przypuszczenie, że analiza musi zawsze w ostatecznym rezultacie swym doprowadzić nas do faktów pierwiastkowych, które można

~~~~~  
*Teubner, 1904*). Petzold wprowadza na miejsce pojęcia z pełnego przystosowania, pojęcie stałości (*Stabilität*) Nie zmienia to bynajmniej jego zasadniczego stanowiska wobec zagadnień tu przez nas rozstrzyganych, choć rzeczywistość maskuje pewne trudności. Poprzestaję tu na tem zaznaczeniu, gdyż rozbiór szczegółowy tej sprawy doprowadziłby nas zbyt daleko od właściwego przedmiotu.

już tylko konstatować. Konsekwencya ta jest zupełnie jasna i oczywista; w praktycznym zastosowaniu jednak powyższych założeń napotykały niespodziewane trudności. Ten pierwiastkowy fakt, nie podlegający już dalszej analizie, lecz tylko absolutnie i niezależnie istniejący, okazuje się czemś niedoścignionem. W samej rzeczy co jest tym faktem? Wybieramy przykład niezmiernie prosty: na stole pali się świeca. Jaka jest tu ostateczna nierozkładalna osnowa faktyczna. Nie trzeba wielkiego wysiłku, aby zrozumieć, że wszystko, co fizyk jest tu w stanie powiedzieć o falach eteru i t. p., jest tu teorią mającą za zadanie wyjaśnić nam fakt, o który idzie. Lecz na czemże ten fakt polega? Świeca pali się, mówimy, lecz zarówno: »świeca«, jak i »pali się« są to już pojęcia, rubryki klasyfikacyjne i t. p. I tu więc także mamy do czynienia nie z bezpośrednim ujawnieniem faktu, lecz z teorią, jedną z tych teorii praktycznych, przednaukowych, naturalnych, na których nieustannem stosowaniu upływa nam największa część życia. Pewna grupa czuć świetlnych i obrazów pamięciowych itp., na jakie rozkłada daną treść psychologia? Lecz zastosowanie do psychologii wyników, za jej własną pomocą zdobytych prowadzi w sposób nieuchronny do wniosku, że te czucia, obrazy pamięciowe i t. d. są to też abstrakcyje i pojęcia przez psychologię wytworzone. Nietrudno przekonać się przez rozbiór wybranego tutaj lub jakiegokolwiek innego przykładu, że jedno i to samo przeżycie, jedna i ta

sama treść rozkłada się na różne fakty, gdy się ją rozpatruje z punktu widzenia różnych nauk. Stwierdzają się głębokie słowa Goethego, że w każdym fakcie zawarta jest już teoria. Wszystko, co jest określeniem, jest już klasyfikacją, zaliczeniem do jakiejś rubryki, słowem teorią. Jest już wynikiem szematycznego opracowania »treści« z jakiegoś punktu widzenia. Jest to niezmiernie ważne. Przeciętny przyrodnik uważa za bezwzględnie dane sobie, zastane przez się, niezależne od siebie to co jest już wynikiem szematyzującego opracowania. Każda szematyzacja, każda klasyfikacja dokonana być może jedynie z jakiegoś określonego punktu widzenia. W przestrzeni określamy położenie jakiegoś punktu przez jego stosunek do obranego przez nas systemu współrzędnych (koordynat). Położenie tych ostatnich, określone znowu być może jedynie przez stosunek ich do innych współrzędnych, itd. To samo tutaj. Wszelkie określenie, wszelkie przeprowadzenie granic, a więc i tych granic, które stanowią o kształcie logicznym faktu, które ustanawiają go jako taki a nie inny fakt określony, możliwe jest jedynie wtedy, gdy posiadamy takie punkty stałe, z których przeprowadzamy linie rozgraniczające, pewne określone punkty widzenia i stanowiska, z których rozpatrujemy rzeczywistość. Żaden fakt nie jest nam dany i każdy fakt staje się tym lub innym faktem wtedy dopiero, gdy staniemy na tym a nie innym punkcie widzenia. W ten sposób zrozumieć należy myśl Kanta, że nie pojęcia

stosują się do przedmiotów, lecz przedmioty do pojęć\*). Prawdziwy stan rzeczy przedstawia się więc nie w ten sposób, jak to wyobrażają sobie mniej lub więcej symplistycznie usposobieni przytywiści: że myśl poznająca ma za zadanie przystosowywać się jedynie do istniejących, gotowych i niezależnych od niej przedmiotów i stosunków, stanowiących tę lub inną dziedzinę przyrody. Sprawa jest o wiele bardziej złożona. Myśl, poznając, nie tylko przystosowuje się do przedmiotów i stosunków, lecz w pewnej mierze i wytwarza je także. Przedmiot stanowiący materię badań tej lub innej gałęzi przyrodniczego poznania jest zawsze współodpowiednikiem pewnej postawy podmiotu poznającego, jest obiektywacją tej podstawy, jest zawsze jej wytworem, stworzonym przez myśl poznającą dla pewnych celów i do celów tych przystosowanym. Stąd wypływa wniosek, że, gdy rozważamy przedmiot ten, jako bezwzględnie dany, przypisujemy znaczenie nieograniczone i niezależne temu, co jest usta-

\*) Praca niniejsza z natury rzeczy nie może być wykładem systematycznym własnego mojego stanowiska filozoficznego. Dlatego też nie mogę wdawać się w rozbiór zagadnienia, nasuwającego się tu, co do stosunku pomiędzy podmiotem i przedmiotem. W dalszym ciągu wykładu będę musiał niejednokrotnie jeszcze z tej lub innej strony o zagadnienie to zahaczyć. Uważam więc za konieczne zaznaczyć tu, że zdaję sobie sprawę z jego istnienia i pierwszorzędnej wagi, i sądzę, że rozwiązania jego szukać należy na linii pomysłów metafizycznych genialnych myślicieli pokantowskich Fichte, Schellinga i Hegla.

nowione jedynie dla pewnego określonego punktu widzenia i musi być zamknięte w obrębie granic, przez ten punkt widzenia uwarunkowanych. Zależność przedmiotu poznania od takiego punktu widzenia stanowi całą jego naturę, jego istotę logiczną, gdy więc rozpatrujemy go niezależnie od niego i bez uwzględnienia, wypływających zeń ograniczeń—musimy nieuniknienie popaść w sprzeczność logiczną, gdyż tkwić ona będzie już w podstawie samej naszych usiłowań.

Każdy poszczególny przedmiot poznania przyrodniczego, a więc zarówno przedmiot fizyki, jak i psychologii, zarówno biologii jak i chemii odpowiada pewnej określonej postawie myśli poznającej. Każda dziedzina przyrody, każda dziedzina przyrodniczych faktów jest obiektywacyą takiej postawy, a więc jest od niej całkowicie zależną, z niej czerpie swe znaczenie, i wraz z nią je traci. — Upodstawowanie teryopoznawcze jakiejś nauki polega na uzasadnieniu tej postawy myślowej, z punktu widzenia której i dla której przedmiot badania nauki tej zostaje ustanowiony. Upodstawowanie teoryopoznawcze jakiejś nauki jest zawsze uzasadnieniem prawomocności tego stanowiska, z punktu widzenia którego przedmiot jej zostaje dopiero tym a nie innym określonym przedmiotem. Innymi słowy, posługując się częściowo przynajmniej terminologią kantowską: upodstawowanie teoryopoznawcze jakiejś nauki polega na dedukcyi krytycznej jej przedmiotu, która przez to samo, że przedmiot ustanawia,

określa jego granice, poza obrębem których przestaje on być przedmiotem i traci znaczenie.

Przedmioty różnych gałęzi przyrodniczego poznania pomimo wszelkich różnic, jakie pomiędzy nimi zachodzą, mają jednak pewną przynajmniej wspólną cechę zasadniczą. Tę wspólną właściwość ich można najdokładniej oznaczyć, za pomocą terminu Petzoldowskiego: jednoznaczności zupełnej. Przez jednoznaczność pojmuję Petzold właściwość, na mocy której dla każdego faktu, dla każdej części składowej doświadczenia, znaleźć można pojęcia, będące wyrazem cech i stosunków tego faktu i tej części do innych i niemożące być zastosowane do niczego innego. Słowem, że niema w doświadczeniu nic, coby nie mogło zupełnie i ściśle być określone. Jednoznaczność Petzoldowska jest więc ściślejszym terminem, oznaczającym to, co zazwyczaj bywa nazywane prawdziwością przyrody. Każdy przedmiot przyrody daje się określić jednoznacznie. Jest to według Petzolda najogólniejszy fakt przyrodniczy, najogólniejsza właściwość »zastanego« (*Vorgefundenes*), właściwość, którą on uważa za zupełnie niezależną od myśli poznającej. Widzieliśmy już, że wszystkie bardziej specjalne określenia przedmiotów przyrody są zawsze zależne od zajętej przez myśl poznającą postawy: nasuwa się pytanie, czy nie dotyczy się to tej najogólniejszej właściwości, najogólniejszego określenia, stanowiącego podstawę wszystkich innych. Petzold dowodzi, że gdyby bezwzględna jednoznaczność przyrody nie była fak-

tem, rozwój nauki, a nawet wprost istnienie nasze byłyby niemożliwe, ponieważ jednak i nauka i my sami, jako gatunek, jako ludzkość istniejemy, więc i jednoznaczność ta faktem być musi. Argumentacja ta oparta jest całkowicie na nieporozumieniu. Petzold przyjmuje już jednoznaczność, gdy mówi o rozwoju nauki lub ludzkości, i o zależności rozwoju tego od jednoznaczności. Jest rzeczą oczywistą, że o takiej zależności mówić nie można, o ile się przedtem już jednoznaczności nie przyjmie. Gdy zaś argumentacja ta upadnie, powstanie przekonanie, że nauka istnieć może o tyle tylko, o ile się przyjmie jednoznaczność przyrody, że nawet nasze własne istnienie jako fakt przyrodniczy daje się pomyśleć jedynie na zasadzie takiej jednoznaczności: jednoznaczność jest więc postulatem, jest wyrazem najogólniejszej postawy naszej myśli poznającej, przez zajęcie której przyroda jako taka zostaje dopiero ustanowiona. Podobnie, jak upodstawianie każdej nauki przyrodniczej polega na dedukcyi krytycznej jej przedmiotu, t. j. na wykazaniu prawomocności i zasadności tej postawy myślowej, przez zajęcie której przedmiot ten jedynie zostaje ustanowiony, tak samo i teoryopoznawcze upodstawianie poznania przyrodniczego\*) polegać musi na dedukcyi krytycznej przyrody, tj. na wykaza-

\*) Mówię tu umyślnie tylko o poznaniu przyrodniczym, podkreślając wyraźnie to ograniczenie. Naturalizm pozytywistyczny skłonny był, jak to zresztą aż nazbyt łatwo zrozumieć, do uznania przyrodniczego poznania za jedyne.

niu prawomocności postawy myślowej, przez zajęcie której przyroda jako taka zostaje ustanowiona. I podobnie, jak dedukcyja krytyczna poszczególnych przedmiotów poznania przyrodniczego jest jednocześnie określeniem granic i warunków, w obrębie których mają one znaczenie, tak również i dedukcyja przyrody jest zarazem zakreśleniem granic jej i oznaczeniem warunków, w obrębie których jedynie może być o przyrodzie jako takiej mowa.

W ten sposób przedstawia się sprawa naturalizmu pozytywistycznego z punktu widzenia filozofii krytycznej. Ale *Mohrs Geliebte kann nur durch Mohr Sterben*. Przewyciężenie jakiegoś stanowiska myślowego wtedy tylko ma wartość logiczną, gdy zostaje osiągnięte przez wyprowadzenie zawartych w niem konsekwencji i uświadomienie sobie założeń, na jakich ono się opiera. Słowem każde stanowisko, każda teoria mogą być

Jednym z ulubionych przedmiotów dyskusji pozytywistycznych było zagadnienie, czy historia jest czy nie jest nauką, tj. czy jest czy nie jest nauką przyrodniczą. Z naszego krytycznego punktu widzenia sprawa oczywiście przedstawia się zupełnie inaczej. Nie o to idzie czy historia jest nauką przyrodniczą, lecz o to, czy obok przyrody jako przedmiotu poznania przyrodniczego dadzą się wywieść dzieje jako przedmiot poznania historycznego, tj. czy się uda wykazać prawomocność takiej postawy myślowej, przez zajęcie której dzieje, jako przedmiot poznania zostaną ustanowione, a następnie jakie są zadania i granice tej postawy. Istnieje co do tego zagadnienia bardzo poważna literatura, szereg dzieł i rozpraw Diltheya, Simmla, Rickerta, Windel-

przewyciężone jedynie na własnym gruncie: wszystko inne nie pociąga ostatecznie rozstrzygających konsekwencji. Naturalizm pozytywistyczny podkopał najsilniej i najskuteczniej byt swój własny przez to, co pozornie wydawało się obiecującą mu dalszy świetny rozwój zdobyczą. Mam tu na myśli zastosowanie metod i stanowisk przyrodniczych do samego poznania. Wszyscy jeszcze mamy w pamięci zapał, z jakim witał taki Taine, Renan, lub Ihering, otwierające się przez zastosowanie metod przyrodniczego badania do zjawisk życia duchowego perspektywy. Za jedną z zasadniczych zasług monistycznego pojmowania dziejów uważa się to, że zachowuje się ono wobec myśli, uczuć i dążeń, ze spokojem chemika analizującego skład ciała i wykrywającego ich pierwiastki. W bardziej już ciasnym kółku empiryokrytyków za to samo sławiono i uwielbiano Krytykę czystego doświadczenia Avenariususa. Są to wszystko różne

banda, Münsterberga, Laska i t. d. Należy zaznaczyć, że podobnie jak w stosunku do poznania przyrodniczego dogmatyzm wyrodził się w współczesny naturalizm pozytywistyczny, tak samo, w stosunku do poznania historycznego — mamy zboczenie dogmatyczne niemniej potężne i szkodliwe. Podobnie jak przyroda, tak i dzieje uważane są nie za coś ustanowionego przez myśl poznającą lecz jako coś bezwzględne. W dalszym ciągu pracy niniejszej będę miał sposobność, a raczej będę musiał zwrócić uwagę na niektóre strony tego historyzmu dogmatycznego, gdyż rzecz — charakterystyczna i pierwszorzędnej wagi — w monistycznym pojmowaniu dziejów dogmatyzm naturalistyczny kojarzy się z dogmatyzmem historycznym,

formy, różne załamania jednego i tego samego faktu. Naturalizm pozytywistyczny poczuł się na siłach włączyć w granice swych posiadłości myśli i poznanie, czyli ponieważ sam on jest wynikiem tego poznania, zastosował zasadnicze swe stanowisko i metody do samego siebie. Jest to najniebezpieczniejszy moment w dziejach każdego światopoglądu, a raczej każdego systematu myślowego, który sobie znaczenie światopoglądu przypisuje. Można powiedzieć, że zdolność jego do stania się światopoglądem — zależy w pierwszym rzędzie od zdolności jego do samouświadomienia. Światopogląd całkowity w samej rzeczy musi sam sobie wystarczać, sam siebie poręczać, sam siebie utwierdzać. Prawdziwość jego musi być wynikiem, wpływającym logicznie z własnych jego założeń\*). Czem może być dla naturalizmu pozytywistycznego prawda? Całkowitem przystosowaniem do faktów? Lecz właśnie prze-

\*) Rozumiał to Hegel, określając bytowe stanowisko własnej swej filozofii i uznając ją za ostateczny kres i cel wszechświatowego rozwoju. To nadludzko-dumne, nie mieszczące się w naszych zmedyokryzowanych głowach uroszczenie jest właściwie wyrazem tylko wymagań, którym każda filozofia, uważająca się za skończoną i traktującą się poważnie, czynić zadość musi. Jest to miara, jaką każdy filozof mierzyć musi myśl własną. W samej mierze tej i prometeicznej, tytanicznej wyniosłości leży głębokie *pathos der Distanz*, pomiędzy filozofem a innymi typami życia myślowego, pomiędzy filozofem nadewszystko, a tak rozpowszechnionym dziś typem uczonego zabląkanego w filozofię.

konanie, że wszystko w ostatecznej swej osnowie jest tylko systematem, wielorakością faktów, stanowi rdzeń naturalizmu, stanowi to, co uzasadnione być powinno. Albo więc należy znaleźć inne jakieś uzasadnienie, lub też stwierdzić, że naturalizm pozytywistyczny jest dogmatyzmem, t. j. przyjmuje za podstawę swą — założenie, niewytworzone przez myśl i nieuzasadnione przez nią. Ale przecież najwyższa, najbardziej rozwinięta forma naturalizmu pozytywistycznego nosi nazwę empiryokrytycyzmu, przecież naturalizm pozytywistyczny chlubi się właśnie z tego, że znalazł w obrębie swych granic miejsce i dla poznania, że poddał metodom swym samo dążenie do prawdy. Czyż więc w osiągniętych w tej dziedzinie wynikach nie znajdziemy rękojmi dla naturalizmu pozytywistycznego, czy nie udało mu się istotnie znaleźć uzasadnienia dla samego siebie i w ten sposób rozwinąć się w światopogląd całkowity i samemu sobie wystarczający? Raz więc jeszcze, czem może być dla naturalizmu pozytywistycznego prawda? Wszystko, co jest, jest tylko faktem. Jest to zasadnicze założenie, któremu nie wolno sprzeniewierzać się, jeżeli chcemy pozostać rzeczywiście na gruncie naturalizmu pozytywistycznego. Prawda więc może być dla naturalizmu tylko faktem i niczem innym. Zadania poznawcze w stosunku do faktu, polegają na określeniu warunków, od jakich zależy powstanie danego faktu. Stosunek więc naturalizmu pozytywistycznego do zagadnienia prawdy, może pole-

gać jedynie na określeniu warunków, w jakich prawda, jako fakt, powstaje, innymi słowami, jakim warunkom powinien czynić zadość jakiś pogląd, aby był za prawdę uznany. Powtarzam, że idzie tu o warunki, określające powstanie faktu, a więc zagadnienie prawdy formuluje się ostatecznie tak, w jakich stosunkach do określających go faktów musi pozostawać jakiś pogląd, rozpatrywany jako fakt, aby był uznany za prawdę. Warunki te bywają formułowane w terminach i pojęciach biologii, sociologii i t. p.; na zasadnicze stanowisko to nie wpływa. Gdy te warunki zostaną określone, pozostanie rozpatrzeć jaki pogląd czyni im zadość, t. j. jaki pogląd, rozpatrywany jako fakt, pozostaje w oznaczonych w ten sposób stosunkach do określających faktów, np. jeżeli się wykazało, że za prawdę jest uważany systemat myśli, odpowiadający ustrojowi centralnego układu nerwowego, posiadającemu maximum warunków utrzymania się, pozostaje do rozwiązania zagadnienie, jaki pogląd będzie odpowiadał takiemu ustrojowi. Gdyby się dalej udało dowieść, że poglądem takim będzie właśnie naturalizm pozytywistyczny, powstaje zagadnienie, czy rzeczywiście udało mu się pozyskać wymagane od światopoglądu filozoficznego, który za taki ma być uznany — uzasadnienie samego siebie? Naturalizm pozytywistyczny w swej najbardziej konsekwentnej formie — t. j. empiryokrytycyzm, twierdzi, że dzieła R. Avenariusza i ostatnie J. Petzolda zawierają właśnie taki dowód i że przeto w dzie-

lach tych otrzymał on swe ostateczne upodstawowanie i systematyczne zaokrąglenie. Przyjmując to twierdzenie empiryokrytyków (a w danej chwili są oni dla nas reprezentantami najkonsekwentniejszymi i najbardziej uświadomionymi naturalizmu pozytywistycznego, i przedstawiciele innych kierunków tego ostatniego, o ile udałoby się im osiągnąć ten sam rezultat innymi środkami, różniliby się od empiryokrytyków tylko co do formy tych środków, lecz nie co do ich teoryopoznawczej istoty), rozpatrzmy wypływające z niego konsekwencje. Naturalizm pozytywistyczny jest systematem myślowym odpowiadającym ustrojowi układu nerwowego, posiadającemu maximum warunków zachowania się. Systematy myślowe odpowiadające takiemu ustrojowi, uważane są za prawdziwe. Naturalizm pozytywistyczny będzie więc uważany za prawdziwy, skoro układ nerwowy dojdzie do stanu, zapewniającego mu maximum zachowania się. Bardzo pięknie! Lecz nam szło o dowiedzenie nie tego, że naturalizm pozytywistyczny będzie uważany za prawdziwy, lecz że jest on prawdziwy. Nie jest to przecież jedno i to samo. Zwolennicy empiryokrytycyzmu odpowiadają nam na to, że jest to jedyny sposób rozwiązania zajmującego nas zagadnienia, i że zagadnienie to jest wynikiem tylko niedostatecznego naszego przystosowania się, gdy przystosowanie to będzie zupełne, zagadnienie to zniknie i naturalizm pozytywistyczny stanie się dla nas czemś zrozumiałym sam przez się. Pięknie. Ale coż to

jest ostatecznie owo przystosowanie się, owo maximum utrzymania itd. Wszystko są to pojęcia, teorie itd. Według samego zaś empiryokrytycyzmu pojęcia te i teorie są jedynie odpowiednikami pewnych stanów układu nerwowego, nie są więc wyrazem bezpośrednim istnienia, lecz pewną formą reakcyi na nie. Cóż więc nam poręcza ich prawdę, skoro już one same mają nam poręczać prawdę naturalizmu pozytywistycznego? W rezultacie otrzymamy odpowiedź, że albo pojęcia te są odpowiednikami trwałych stanów układu nerwowego, albo też przemijających. W pierwszym przypadku będą prawdą, w drugim zaś zostaną przez rozwój wyrugowane i zaginą. To zmienia nieco postać sprawy. Przypomnijmy sobie całą argumentację. Rękojmia prawdy naturalizmu pozytywistycznego polega na tem, że odpowiada on ustrojowi centralnego układu nerwowego o maximalnej wartości życiowego zachowania się. Centralny układ nerwowy, maximalna wartość życiowego zachowania się, stosunek pomiędzy niemi i prawdą, wszystko to są pojęcia, odpowiadające pewnym stanom układu nerwowego, i wartość poznawcza tych pojęć zależy od wartości życiowego utrzymania tych stanów. W jaki sposób dowieść, że ta ostatnia jest maximalna, a chociażby tylko zbliżona do maximum. Dla dowiedzenia tego trzeba te stany rozpatrywać jako fakty przyrodnicze, tj. przyjąć naturalizm pozytywistyczny, którego zasadności przecież chcielibyśmy dowieść czyli stwierdzić, że się obracamy w błędnem kole. Nie pozo-

staje tu nic innego, jak albo dogmatyczne przyjęcie naturalizmu pozytywistycznego, albo stwierdzenie, że o tem, co posiada maximum utrzymania życiowego, może rozstrzygnąć jedynie sam przyszedły rozwój. Ponieważ zaś pojęcie rozwoju jest także odpowiednikiem stanu układu nerwowego, którego maximalnej wartości zachowawczej — jedynej rękojmi prawdy, jaka dla danego punktu widzenia pozostaje — dowieść można tylko opierając się na pojęciu rozwoju, czyli przyjmując to, co właśnie jest przedmiotem badania i co ma być dopiero jako wynik tego badania osiągnięte, — zatem obecnie jest to pojęcie jedynie wyrazem naszej niewiedzy. Empiryokrytycyzm — pisał Carstaniën, odpowiadając Wundtowi — jest pozytywizmem metody i sceptycyzmem treści (*Inhaltsscepticismus*). W samej rzeczy pozostaje mu do wyboru albo dogmatyzm, opierający się na hipostazowaniu pojęć biologicznych (ewentualne zastąpienie pojęć tych przez psychologiczne nie zmieniłoby w niczem istoty rzeczy) albo sceptycyzm hum'owski, w każdym razie stanowisko przedkantowskie.

Ale przecież inne stanowisko jest niemożliwe — powiedzą nam. Dlaczego? Gdyż za pomocą pojęć przyrodniczych pomyśleć się nie da. Ale wszakże empiryokrytycyzm właśnie i wogóle zastosowanie metod i podstaw badania przyrodniczego do poznania wyjaśniły nam, że pojęcia naukowe są odpowiednikami pewnych stanów układu nerwowego, przystosowującego się do swego otoczenia, czy

też środkami ekonomicznego myślenia rzeczywistości; w każdym więc razie nie wyrazem bezpośrednim rzeczywistości, lecz tylko pewnym sposobem jej ujęcia i opracowania myślowego; a więc zastosowanie metod i stanowisk badania przyrodniczego do poznania doprowadziło do zrozumienia, że naturalizm pozytywistyczny jest tylko pewną formą ujęcia rzeczywistości, co więcej — że forma ta pozostaje w stosunku zależności do praktycznego zachowania się poznającego, czyli że jest konstrukcją celową, której granice i znaczenie określone są przez naturę właśnie tych celów, dla zadośćuczynienia, którym konstrukcyja ta wytworzona została.

Zastosowanie więc do faktów poznania metod i stanowisk badania przyrodniczego, które nazwalibyśmy samouświadomieniem naturalizmu pozytywistycznego i próbą ogniową, mającą rozstrzygnąć, czy systemat myślowy, występujący pod tą nazwą jest w stanie rozwinąć się w światopogląd — wykazały, że nietylko naturalizm pozytywistyczny nie może przez rozwój własnych swych założeń zaokrąglić się w systemat pojęć sobie wystarczających, w którym nic nie byłoby przyjętem bezkrytycznie, lecz że nawet wyprowadza on sam poza siebie, ucząc widzieć w samym sobie konstrukcyę myślową, wytworzoną celowo i jedynie w obrębie przez naturę celowości tej określonym mającą znaczenie. Zagadnienie prawdziwości naturalizmu pozytywistycznego jest zagadnieniem właśnie, dotyczącem natury tych celów, którym



konstrukcja tych pojęć przyrodniczych ma czynić zadość, i które wskutek tego rozstrzygają o zakresie jej znaczenia. Innymi słowami naturalizm pozytywistyczny przez rozszerzenie swe na poznanie doszedł do uświadomienia swej względności, a co za tem idzie do uprawnienia i uznania konieczności badań, któreby względność tę określiły, i w ten sposób uchroniły myśl naszą od nihilizmu teoretycznego, który jest konsekwencją nieuchronną usiłowań stworzenia relatywistycznego światopoglądu.

Relatywizm jest jedną z zasadniczych i najbardziej charakterystycznych cech naukowego stanowiska wobec świata. Każdy fakt zostaje określony przez wyznaczenie stosunków jego do innych faktów, jest tylko sumą tych stosunków i niczem więcej. Określając jakiś fakt poszczególny przez stosunki, w jakich pozostaje on do innych faktów, uważamy te ostatnie za stałe i określone same przez się. Gdy jednak z kolei przystąpimy do analizy naukowej tych uznanych zrazu za stałe i określone faktów, — przedstawią się nam one także, jako systemat stosunków jedynie. Dopóki istnieje możność wyodrębniania poszczególnych dziedzin doświadczenia, t. j. dopóki pozostajemy w granicach naukowego badania, które zawsze ma do czynienia z zadaniami specjalnymi, nie przedstawia to żadnej trudności. Inaczej jednak przedstawia się sprawa, skoro chcemy wytworzyć światopogląd za pomocą tych tylko metod i stanowisk myślowych, jakimi nauka rozporządza. Tutaj to

nieustanne przenoszenie pozycji z jednego contenta na drugie jest niemożliwe, gdyż mamy do czynienia z jednym tylko contentem wszystko obejmującym. Prędzej czy później dojdź musimy do nieuchronnego wniosku, że A jest określone jedynie przez stosunek do B, a B jedynie przez stosunek do A, że słowem właściwie nie określonem nie jest, gdyż określenia te wystarczają o tyle, o ile są uważane za tymczasowe, o ile przyjmuje się je milcząco, że pod nimi wszystkimi i poza nimi wszystkimi jest coś absolutnego, ów Archimede-sowy punkt, na którym wszystko się opiera i którym wszystko stoi. Gdy idzie o światopogląd — mamy właśnie do czynienia z tem ostatecznem. Pragnąc na to ostateczne pytanie, na pytanie co do kierunku i wartości naszych czynów odpowiedzieć za pomocą relatywistycznych pojęć i stanowisk nauki, podobni jesteśmy do barona Münchhausena, wyciągającego się wraz z koniem z błota za włosy. Powie mi ktoś, że przecie kierunek określiła się zawsze względem czegoś. Niewątpliwie, ale wtedy tylko, gdy mamy prawo przypuszczać, że to coś jest stałem, lub przynajmniej może być określonem bez pomocy stosunków jego względem tego, kto kierunku szuka. To ostatnie zaś ma miejsce, gdy usiłujemy wytworzyć światopogląd naukowy czyli relatywistyczny. Przekonaliśmy się o tem przy rozbiorze podstaw empiryokrytycyzmu. Prawdziwość światopoglądu naturalistycznego zostaje tu określona przez stosunek do centralnego układu nerwowego, a centralny układ

nerwowy przez stosunek do przyjmowanego przez ten właśnie światopogląd — świata. Innymi słowami — jesteśmy pozostawieni samym sobie, a nawet i to nie, gdyż nas samych tu nie ma, gdyż my sami jesteśmy tylko splotem faktów, określonych przez stosunek do innych, które znowu określone są przez stosunek do pierwszych. Nic niema stałego: wszystko znika, grunt drży nam pod nogami i zapada się, i rozwiera się czarna nicość w której migocą jedynie stanowiące nas i świat zjawiska. Myśliciele szczerzy, jak Taine np. (patrz: przedmowę do Inteligencji) mogą zdawać sobie z tego sprawę, jednostka zaś prawdziwie genialna, t. j. posiadająca moc przejmowania się każdą myślą aż do tego stopnia, na jakim staje się ona przeznaczeniem, — Nietzsche zostaje zdruzgotana w rozpaczliwej walce z temi tragicznymi konsekwencjami przemyślanego do dna naturalizmu.

Nichts ist wahr, alles ist erlaubt!

Doskonale przystosowani do własnej mierności myśliciele, których imię legion, odpowiedzą, że jest to zupełnie zrozumiały skutek pojmowania w sposób absolutny tego, co jest względne\*). Choćby

\*) Pani Kodisowa w wzmiankowanym już artykule swym powiada, że należy rozróżnić pomiędzy względnością metafizyczną i naukową. Podziwiam doprawdy zdolność wymykania się najbardziej ludzkim, do dna życia duchowego sięgającym zagadnieniom za pomocą czysto doktrynerskich rozróżnień. Można mówić o względności wtedy tylko, gdy się przyjmuje coś bezwzględnego, ponieważ z punktu widzenia filozofii czystego doświadczenia niema nic bezwzględnego, a więc niema także nic względnego — argumentuje

nawet tak było, powiadają oni, chociażby sceptycyzm i nihilizm poznawczy były nieuniknionymi konsekwencjami naturalizmu pozytywistycznego, nie mamy przeciwko temu żadnej rady, gdyż z punktu widzenia naturalizmu wszelkie inne postawienie kwestyi jest niemożliwe. Chociaż przez włączenie do przyrody naszych procesów poznawczych zatracą się bezwzględne znaczenie sprawdzianów logicznych, a przez włączenie do przyrody naszych dążeń — bezwzględne znaczenie sprawdzianów i wartości moralnych — pogodzić się z tem trzeba, gdyż przecież człowiek wraz z poznaniem swem i dążeniami jest tylko zjawiskiem przyrody i jej częścią. Niestety, — naturalizm pozytywistyczny dowiódł, że samo to stanowisko, dla którego człowiek jest tylko częścią przyrody, jest tylko czemś względnem, t. j. że człowiek, jego poznanie i dążenia, nie jest częścią przyrody, lecz może być tylko jako taka rozpatrywany, że sama przyroda nie jest czemś bezwzględnem i poznanie obejmującym, lecz jedynie odpowiednikiem pewnych postaw poznania, eksteryoryzującą pewnych stanowisk i metod, które po-

p. Kodisowa — i wskutek tego — twierdzi ona — nie należy uważać tej filozofii za bezwzględnie relatywistyczną. Dowodzenie — przyznaję — zewnętrznie dowcipne, ale przekonujące o tyle tylko, o ile się poza słowami przestanie dostrzegać konkretne zagadnienia. Filozofia czystego doświadczenia doszła do uświadomienia własnej względności, innymi słowami, sam relatywizm został uznany za coś względnego, czy przez takie podwójne zaprzeczenie, przez takie zrelatywizowanie relatywizmu — uczyniliśmy to, co jest re-

znanie może stosować do samego siebie. Poznanie nie jest więc zjawiskiem przyrodniczym, lecz może być rozpatrywane jako takie. Jest ono logicznie wcześniejsze od przyrody, wskutek tego, gdy zostają roztrząsane zagadnienia wartości poznania, argumenty przyrodnicze nie mają żadnej mocy, gdyż sama przyroda nie istnieje tu jeszcze.

Jest to jeden z punktów, na którym najtrudniej ustrzedz się błędów i nieporozumień. Każda myśl, każdy pogląd niewątpliwie mogą być rozpatrywane jako przynależne do życia określonej jednostki, określonej epoki, kraju i t. d., ale nie stanowi to bynajmniej ich istoty. Poznanie i wszystko, co treść życia naszego stanowi, nie jest faktem przyrodniczym lub psychologicznym, lecz może być rozpatrywane jako taki. Każdy ideał może być rozpatrywany i określany, jako wynik psychologii klasowej, ale nie jest to jedyny punkt widzenia, a co najważniejsza ideał ten nie jest tym wynikiem, lecz jedynie może być rozpatrywany jako taki wtedy, gdy zajmujemy wobec niego stanowisko przyrodniczego poznania. Słowem każda wartość czy to poznawcza, czy estetyczna, — bezwzględna? Bynajmniej, przekonaliśmy się tylko, że relatywizm nie jest jedyną usprawiedliwioną postawą myślową, że wskutek tego nie można w imieniu jego wykluczać innych postaw myśli i metod badania. W samej rzeczy zaś, nieustannie widzimy, że zwolennicy powszechnego relatywizmu, w imię powszechnej względności, zaprzeczają bezwzględnie poznawalności lub nawet istnienia absolutu, na tej zasadzie, że bezwzględne nie da się poznać jako względne.

czy etyczna — może wprawdzie być rozpatrywana jako fakt, lecz nie jest faktem. Zagadnienie wartości, t. j. zagadnienie co do prawomocności postaw naszych, nie może być rozwiązane w kategoriach przyrody, gdyż przyroda sama jest tylko wyrazem jednej z tych postaw i sama jako taka, jako wartość musi być uzasadniona, gdyż widzieliśmy, że uzasadnienie takie jest jej rzeczą konieczną: do dna bowiem przemyślany naturalizm prowadzi do zaprzeczenia i unicestwienia samego siebie.

#### IV.

##### Zagadnienie wartości.

Kto mówi o postępie, mówi: rozwój odbywający się w kierunku, mającym niezaprzeczalną wartość, kto uważa postęp za pojęcie, dające się uzasadnić, mówi tem samem, że posiada sprawdzian, przez stosowanie którego można w sposób przedmiotowy t. j. ogólnie obowiązujący dowieść, że pewien stan społeczny jest wyższy, bardziej wartościowy niż inny. Pojęcie postępu i pojęcie wartości związane są ze sobą jak najściślej, postęp jest właściwie pewnem zastosowaniem tego ostatniego pojęcia; wskutek tego samo pojęcie postępu ulegać musi modyfikacyom i przekształceniom, zależnie od zmian, jakie zachodzą w pojęciu wartości i w stosunku myśli naszej do niego. Jeżeli się przyjmuje że wartość, ocena, jest tylko subiektywnem przeżyciem, jeżeli się uważa ją jedynie za wynik

indywidualnej wrażliwości, jeżeli się nie uznaje w stosunku do niej żadnych przedmiotowych sprawdzianów, żadnych zasad, za pomocą których dałoby się dla każdej kategorii ocen wywieść obowiązujące normy, jeżeli się sądzi, że w dziedzinie wartości człowiek i poszczególny nastrój, jest jedyną miarą, jedynym sprawdzianem, ten antropologiczny impresjonizm, ta nastrojowość pojęcia wartości odbić się muszą w sposób konieczny i nieunikniony i na pojęciu postępu. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech epoki naszej jest fakt, że jedne i te same umysły, w jednym i tym samym czasie — wierzyły gorąco, iż są w posiadaniu bezwzględnie przedmiotowej, naukowej teorii postępu, i jednocześnie ignorowały wprost zagadnienie wartości, a napotkawszy je, rozpatrywały jedynie i wyłącznie jako subiektywne i indywidualne przeżycie w stosunku do którego wszystkie możliwe zagadnienia są rozwiązane, wszystkie zadania są spełnione, gdy się wytłumaczy przyczynowo, psychologicznie, czy też socjopsychologicznie ich powstanie. Tu jest najsłabszy, najbardziej chory punkt monistycznego pojmowania dziejów. Przyjmujemy wciąż, iż jest ono w stanie dowieść, że nastąpienie pewnego określonego stanu społecznego jest konieczne. Dlaczego jednak ten stan jest uważany za wartościowy, dlaczego nastąpienie jego ma być uważane za postęp? Jaką posiadamy rękojmię, że 1-o odpowiada on naszym ideałom, i że te ideały, którym odpowiada on posiadają przedmiotowe znaczenie. Ro-

zumowanie, nie formułowane wprawdzie najczęściej, za pomocą którego monistyczne pojmowanie dziejów »rozwiązuje« tę trudność jest niezmiernie ciekawe. Wszelki ideał, powiada ono, ma sam przez się znaczenie tylko przeżycia, należy on do dziedziny ideologicznej nadbudowy, przedmiotowymi są te ideały, które odpowiadają istotnemu, rzeczywistemu biegowi rzeczy, kierunkowi rozwoju. Przedmiotowym jest więc ideał o tyle tylko, o ile jest antycypacją świadomościową ustroju, który z danego stanu społecznego wyniknąć ma z przyrodniczą koniecznością. Postęp jest rozwojem, odpowiadającym naszym przedmiotowo uzasadnionym ideałom, zaś przedmiotowo uzasadnionymi ideałami są tylko te, które zgadzają się z mającymi nastąpić fazami rozwoju, a więc z natury rzeczy, te fazy muszą odpowiadać ideałom, i postęp jest wydedukowany w sposób ściśle przedmiotowy i bezwzględnie konieczny. Przedstawiciele poglądu tego nie spostrzegają, że właściwie w ten sposób dowiedzionem zostało tylko to, iż wszelki rozwój z koniecznością rzeczy musi być odczuwany jako postęp, t. j. że wszelki rozwój wytworzy w świadomości ludzi system tego rodzaju wartości i ocen, iż przez ich stosowanie będzie on usprawiedliwiony i oszacowany dodatnio. Innymi słowy: Rozwój się odbywa, świadomość zaś nasza przystosowuje się do niego, a przystosowawszy się, usprawiedliwia go i aprobuje. Ponieważ zgodność z kierunkiem rozwoju jest jedynym sprawdzianem przedmiotowości ideału, rozwój więc

właściwie segreguje te ideały: na przedmiotowo uzasadnione i czysto subiektywne. Nie ideały usprawiedliwiają rozwój i nadają mu wartość, lecz przeciwnie on to nadaje dopiero wartość ideałom. Jest to najściślejsza konsekwencya założenia, że fakt jest czemś pierwotniejszym logicznie od wartości, że wartość jest tylko faktem i niczem więcej. Fakt bowiem ma tylko znaczenie tego czegoś, co jest określone w sposób jednoznaczny. Jeżeli więc wartość jest tylko faktem, a ideał postępu, ideał ustroju społecznego tylko indywidualnym wyobrażeniem o dalszych kierunkach rozwoju ludzkości, to jedyna różnica, jaka da się z naturalistyczno-pozytywistycznego stanowiska, dla którego istnieją tylko fakty, ustalić pomiędzy takimi wyobrażeniami, polegać może na tem, że jedne z nich odpowiadają faktom, określonym jednoznacznie jako przyszłe, inne zaś odpowiadają faktom, które określone są jako takie, które nie nastąpią. Jeżeli fakt jest wyrazem jedynym i zupełnym rzeczywistości, to siła faktów jest jedyną wartością, fakt dokonany jedynem prawem i jedynem usprawiedliwieniem. Monistyczne pojmowanie dziejów byłoby teorią postępu wtedy tylko, gdyby było dowiedzione, że siła faktu odpowiada zawsze z natury rzeczy ideałowi dobra, że fakt dokonany jest zawsze realizacją jakiegoś prawa, t. j. że biegiem zdarzeń kieruje Opatrzność wszechmądra, wszechdobrotliwa. Zaznaczamy to tylko *en passant*.

Dowiedliśmy, że fakt nie jest wyrazem jedynym i zupełnym rzeczywistości, jej formą, że tak

powiem, przyrodzoną, że przeciwnie jest on odpowiednikiem tylko pewnego punktu widzenia, pewnego stanowiska wobec rzeczywistości, że uzasadnić krytycznie pojęcie rzeczywistości, jako systemu faktów, znaczy dowieść prawomocności tego punktu widzenia, dla którego rzeczywistość wyraża się w tej formie, znaczy to dowieść, że ten punkt widzenia posiada wartość, i to wartość przedmiotową, powszechnie obowiązującą. Dowiedliśmy wreszcie, że bez takiego wywodu, bez takiego uzasadnienia, stanowisko to znosi samo siebie, naturalizm pozytywistyczny rozwijany konsekwentnie przeobraża się w nihilizm poznawczy i sceptycyzm. Nietylko więc fakt nie wyczerpuje znaczenia wartości, lecz przeciwnie sam czerpie z niej moc swą. Wartość jest wcześniejszą od faktu, wcześniejszą znów w znaczeniu logicznym. Wprawdzie wartość może być rozpatrywaną jako fakt, ale tylko wtedy, gdy taki wobec niej punkt widzenia zostanie uznany za wartościowy. Samo więc rozpatrywanie wartości jako faktu, musi być uzasadnione jako wartość. Wartości więc nie można rozpatrywać jako fakt jedynie i wyłącznie, gdyż zagadnienie wartości jest wcześniejsze (logicznie) niż zagadnienie jednoznacznej określoności faktów, i wartość jest w stosunku do faktów instancją jedyną, gdyż właściwie mówiąc fakt, jako fakt nie jest instancją żadną, a tam gdzie wydaje się on być taką mamy do czynienia, jak to zobaczymy, z pewną formą tylko, formą niezmierznie charakterystyczną i źle zrozumianą do-

tychczas zagadnienia wartości. Przez zapoznanie wyłożonych w rozdziale poprzednim zasad filozofii krytycznej, z której wyniki streszczone powyżej wypływają — monistyczne pojmowanie dziejów doprowadzone zostało do tego paradoksalnego położenia, iż teoria postępu przeobraziła się dla niego w teorię faktów dokonanych, teoria przekształcenia społeczeństwa w sposób odpowiadający przedmiotowo uzasadnionym i powszechnie obowiązującym ideałom, w teorię przystosowywania się tych ostatnich do koniecznego, naturalnego biegu zdarzeń. Sam fakt, że z taką teorią bezwzględnej pasywności związane jest najbardziej czynne stanowisko praktyczne, zdaje się wskazywać, że mamy tu do czynienia z nieporozumieniem, i istotnie mam zamiar w dalszym ciągu wykazać, że monistyczne pojmowanie dziejów ma słuszną, głęboką słuszną, i że tylko przedstawiciele jego we wszystkich dotychczasowych formułach jego i wykładach nie umieli sobie zdać sprawy z tej słusności, nie umieli jej przed samymi sobą wyraźnie sformułować, nie umieli ująć jej w formę wystarczającego samemu sobie rozumowania. Powiem więcej: sądzę, iż jestem w stanie dowieść, że zagadnienie, które stanowiło kamień obrazy i chore miejsce w filozofii Hegla, zagadnienie, które *in nuce* tkwiło już w filozofii Kanta, zostało rozwiązane, lecz bez wiedzy jedynie, przez Marxa, i że dziś jedynie nastąpiła pora uświadomienia sobie tego wszystkiego, co tkwiło w jego czynie duchowym. Krytycyzm —

jak to wykażę — prowadzi tu jedynie do uświadomienia sobie własnych bogactw.

Zanim jednak będę mógł przejść do tego dowodzenia, wyjaśnić muszę, jakie czynniki przeszkadzały uświadomieniu, o którym mówię, gdyż po pierwsze ułatwi to wzajemne porozumienie pomiędzy mną a współczesnym, na naszej literaturze postępowej wykształconym czytelnikiem, a po drugie, posłuży do ustalenia i wyświetlania pewnych pojęć, na których dowodzenie to się opiera.

W szkicu krytycznym o »Etyce Herberta Spencera«, wydrukowanym w zeszycie II *Przeglądu filozoficznego* za r. b. pisałem: »Do utrwalenia się wielu nieporozumień w dziedzinie etyki przyczyniają się niepospolicie pewne wartości, które nazwałbym wartościami zrozumiałymi same przez się. Pewne rzeczy wydają się wartościowymi bezwzględnie: wartościowość ich zdaje się nie wymagać żadnych uzasadnień, być czemś pierwotnem, nie podlegającym żadnym wątpliwościom, nie mogącym stanowić zagadnienia. Gdyby nie operowanie tego rodzaju wartościami, przejście z dziedziny faktów do dziedziny norm, przepisów, wskazań, byłoby niemożliwe«. Gdyby nie operowanie czyisto odruchowe już (tak dalece weszło ono w nałóg) temi »wartościami zrozumiałymi same przez się«, sama myśl wytworzenia czysto naturalistycznej teorii postępu nie mogłaby się narodzić, gdyż paradoksalność i beznadziejność zadania rażą tu wprost oczy. Naturalizm pozytywistyczny może dowieść tylko, że pewien fakt nastąpi i żadna

teoria naturalistyczna niczego więcej dowieść nie jest w stanie, dotąd przynajmniej, dopóki pozostaje wierną swym podstawowym założeniom i nie wprowadza w drogę kontrabandy przesłanek, założeniem tym obcych i zasadniczo z niemi niewspółwymiernych. Taką kontrabandą właśnie jest wartość zrozumiała sama przez się, jest niepodawana w wątpliwość, niekwestjonowana wartościowość tego stanu, tego faktu, konieczność nastąpienia którego zostaje udowodniona. Jest on tak dalece odczuwany jako coś pożądanego, idealnego, sprawiedliwego, tak dalece wchłania w siebie wszelkie pojęcia o wartości, tak zupełnie skupiają się na nim i ześrodkowują wszystkie dążenia, aspiracje, nadzieje, że potrzeba wylegitymowania jego wartościowości nie tylko nie może tu dojść do głosu, ale jest wprost czemś niezrozumiałym. Dysocjacja myślowa, przez takie postawienie kwestyi wymagana, należy istotnie do najtrudniejszych zadań, jakie sobie wogóle wyobrazić można. Analiza myśli i stanów świadomości jest rzeczą zawsze niełatwą, ale trudność ta potęguje się jeszcze, gdy chodzi o analizę wartości, t. j. tego, co stanowi najcenniejszą istotę naszej jaźni. Opór, jaki stawia analizie myślowej wartość, jest całkowicie odrębnego rodzaju i o wiele trudniejszy do zwalczania, niż ten, z jakim napotyka się ona w innych dziedzinach. Tu bowiem przybiera on charakter rozdwojenia moralnego w samej świadomości badacza. Wszystko, co w jakiegokolwiek mierze zdaje się zagrażać wartości — wydaje się grzechem,

słabością, obojętnością i chłodem, godnemi potępienia. Sprawa zaś komplikuje się i przez to jeszcze, że idzie tu o uzasadnienie wartości jako takiej, w ciągu samej analizy, więc nie przestaje ona być wartościową, i żywy stosunek do niej nie może być utracony, gdyż w przeciwnym razie sama analiza utraciłaby swe znaczenie.

Dalej zważyć należy, że stan społeczny, do którego doprowadzić ma postęp, przedtem uznany był za wartościowy, a następnie dopiero dowiedzione zostało, że ma on nastąpić koniecznie wskutek działania sił, rządzących życiem i rozwojem społecznym. Gdy więc monistyczne pojmowanie dziejów dostarczyło tego dowodu, ten ostatni względ przesłonił wszystkie inne zagadnienia. Tłumaczyć, dlaczego stan społeczny, do którego, zdaniem monistycznego pojmowania dziejów, rozwój społeczny prowadzi, stał się w oczach tak wielkiej liczby ludzi bezwzględnie wartościowym, wartościowym sam przez się, nie potrzebuję. Wystarcza mi tu stwierdzenie, że teoria postępu, podawana przez monistyczne pojmowanie dziejów, prócz pierwiastków, czysto przyrodniczych, t. j. prócz uogólnień co do faktycznego biegu rzeczy, zawiera w sobie i ocenę, t. j. coś całkowicie obcego i niewspółwymiernego z faktami i wszelkimi wynikami, do jakich doprowadzić mogą jakiegokolwiek operacje myślowe, nad faktami dokonywane. Monistyczne więc pojmowanie dziejów jest tylko teorią rozwoju społecznego, aż dotąd, dopóki nie zostaną wykryte podstawy tej oceny, tego wartościowania stanów

społecznych, jakie w niem są zawarte. Dopóki wartość stanu społecznego, który ma według monistycznego pojmowania dziejów rozwinąć się i powstać ze społeczeństw obecnych, nie zostanie uzasadniona w sposób przedmiotowy (powszechnie obowiązujący), dotąd monistyczne pojmowanie dziejów za teorię postępu w prawdziwym znaczeniu tego wyrazu poczytywane być nie może, gdyż pozostają mu dwie alternatywy, albo uznać ów mający nastąpić stan społeczny za wartościowy na mocy faktycznej jedynie i nieuzasadnianej już dalej oceny, a więc na mocy oceny (choćby podzielana ona była przez milionowe masy) podmiotowej, albo też wyprowadzić wartość tego stanu z jego przypuszczalnie dowiedzionej konieczności, czyli w jednym i drugim wypadku kwestyę prawa zredukować do kwestyi siły. Dopóki się pozostaje na stanowisku naturalizmu, dopóki się we własnym istnieniu i w istnieniu ludzkiem wogóle wraz ze wszystkimi myślami, dążeniami, ocenami, czynami ludzi itd. — widzi tylko fakt, dotąd wniosek przez nas osiągnięty może być uważany za wyraz smutnej być może, ale niezłomnej konieczności, za uświadomienie sobie wprost przez człowieka istotnego swego położenia. Dlatego też krytyka naturalizmu pozytywistycznego jest najważniejszą częścią mojej argumentacji. Nie jesteśmy częścią natury, lecz możemy rozpatrywać się jako taką, gdy z punktu widzenia naszych wartości, urzeczywistnieniem któ-

rych jest nasze życie, okaże się to celowym. Gdy rozpatrujemy się jako część przyrody, t. j. gdy włączamy samych siebie i swą działalność do systemu przyrodniczego poznania, nasze pojęcia o dobru, nasze ideały wartości ukazują się nam mogą jako fakty psychologiczne, zależne od takich lub innych warunków. Dla jednoznacznego określenia ich może okazać się celowym rozpatrywać je jako zmiany współrzędne zmianom w centralnym układzie nerwowym (empiryokrytycyzm) jako składniki i pierwiastki ideologicznej nadbudowy (monistyczne pojmowanie dziejów), ale wszystko to ma znaczenie jedynie w granicach przyrodniczego poznania. Trzeba się wystrzegać błędu, popełnianego tak często przez metafizyków i polegającego na hipostazowaniu pojęć. Twierdząc, że człowiek jest tylko częścią przyrody, że wszystkie jego wartości, oceny dążenia itp., są tylko stanami świadomości, odpowiadającymi zmianom fizyologicznym, zachodzącym w jego układzie nerwowym, zmianom warunkowanym zasadniczo i przez strukturę ekonomiczną społeczeństwa, w którym on żyje, że słowem wszystkie te wartości oceny, zmiany i t. d., są tylko epifenomenami towarzyszącymi procesowi rozwoju ludzkości, polegającemu na nieustannym przystosowaniu się do przyrody i opanowywaniu jej, hipostazujemy pojęcia i punkty widzenia przyrodniczego poznania i rozpatrujemy jako istności niezależne to, co jest naszą postawą myślową jedynie.



✱ Fichte nazywał świat zewnętrzny, przyrodę — materią naszego obowiązku. Określenie to charakteryzuje z klasyczną wprost dobitnością i lakonicznością znaczenie teoryopoznawcze przyrody. Przyrodę stwarzamy, rozpatrując całą rzeczywistość jako coś zewnętrznego względem wartości, jako tę materię, w której wartości te zrealizowane być mają. Przyroda jest to cała rzeczywistość (nie wyłączając naszych własnych przeżyć), rozpatrywana jako bierna masa, która ma być przez nasze wartości ukształtowana. Myśliciele najróżnorodniejszych kierunków i odcieni uznają też jako jedną z rzeczy najbardziej niezaprzeczalnych, najlepiej udowodnionych, że stanowisko teoretyczne, poznawcze wobec świata jest wtórnem w stosunku do stanowiska praktycznego, i w tem ostatniem ma swoje podstawy i korzenie. I tu jednak powtarza się ten sam błąd tak niezmiernie charakterystyczny, że prawda, wyprzedzająca w sposób nieunikniony po za granice naturalizmu, zostaje pojmowana wyłącznie i jedynie naturalistycznie, jest włączana do systematu naturalistycznego światopoglądu i uważana nawet niekiedy za jego podstawę, lub przynajmniej za poważny argument na jego korzyść (w polemice przeciwko krytycyzmowi, metafizyce itp.) Nietzsche ze zwykłą sobie drastycznością sformułował wyniki nowoczesnej myśli pod tym względem, a pomimo, że formuła jego brzmi ultra-naturalistycznie, a raczej właśnie dzięki temu — występuje z niej niezmiernie dobitnie cała beznadziejność

naturalizmu nowoczesnego, doprowadzonego do swych ostatecznych konsekwencji, lub raczej do uświadomienia sobie podstawowych swych założeń. »Niema, powiada on, ani ducha, ani rozumu, ani myśli, ani świadomości, ani duszy, ani prawdy, ani woli. Wszystko to są zmyślenia niezdatne do użytku (niezdatne do użytku, oczywiście z punktu widzenia tej ostatecznej analizy wszelkich wartości poznawczych, o jaką tu Nietzsche idzie, Nie idzie tu o podmiot i przedmiot lecz o pewien określony gatunek zwierzęcy, który może żyć i rozwijać się jedynie przy takiej prawidłowości postrzeżeń, która pozwala mu kapitalizować doświadczenia«. Podobnie Simmel, szkicując w »Filozofii Pieniądzy« system relatywistycznego (sic) poglądu na świat, powiada, że prawdziwemi są wyobrażenia, pozostające w takim stosunku do organizacji danego gatunku, iż sprzyjają jego zachowaniu się. Oczywiście, jeżeli fikcjami, sprzyjającemi rozwojowi gatunku, są takie pojęcia, jak materya, duch itp., to takąż fikcją jest i samo pojęcie gatunku, rozwoju, zachowanie się itd., i cała relatywistyczna budowa, jak widzieliśmy już w poprzednim rozdziale, zapada się i obraca w nicłość. Naturalizm pozytywistyczny wielokrotnie dochodził już przez rozwój logiczny swych zasad do swoich granic, wielokrotnie zagadnienie, dotyczące jego podstaw i założeń, stawało przed nim, ale zawsze opadał on bezsilnie na dawne stanowisko, gdyż nie zdawał sobie sprawy, że to graniczne zagadnienie wymaga innych metod badania i in-

nych punktów widzenia, i zawsze rozpatrywał je *sub specie* faktu i za pomocą form myślowych, do operowania z faktami przystosowanych. Na zapytanie, dlaczego przyroda jest koniecznym przedmiotem poznania, t. j. skąd płynie jej wartość przedmiotowa (i ogólnie obowiązująca) odpowiadał on i odpowiada przez wskazanie stosunku zachodzącego pomiędzy pewnymi pierwiastkami składowymi przyrody, pomiędzy pewnymi faktami, a raczej kategoriami faktów. Nazwałbym daltinizmem naturalistycznym tę absolutną niezdolność nowoczesnej myśli do ujęcia i zrozumienia zagadnienia wartości, tę dogmatyczną naiwność, z jaką nie dostrzega myśl ta odrębności tego zagadnienia i rozpatruje je jako kwestyę stosunku pomiędzy wchodzącymi w skład przyrody faktami. Gdy dochodzimy do uświadomienia, że podstawą teoretycznej prawdziwości jakiegoś punktu widzenia jest jego (w najszerszym znaczeniu tego wyrazu) praktyczna wartość bezpośrednio wskazaną drogą jest zbadanie sprawy, jakiego rodzaju jest ta wartość, jakim jej uzasadnienie i na czym wogóle polegać może uzasadnienie w dziedzinie wartości. Od wszystkich zagadnień tych naturalizm pozytywistyczny uchyla się, nie dostrzega ich, a przez to wpada w dogmatyczne zaślepienie co do zakresu własnej swej sprawności i prawomocności; i ulega złudzeniu, że uda mu się wydedukować wartość z faktu, cel, ideał postępowania z przyrodą. Już nawet czysto »naturalistyczne« rozpatrzenie tej sprawy powin-

noby współczesnych myślicieli tego kierunku uleżyć z tych iluzyj. Z punktu widzenia samego naturalizmu, nauka powstaje jako środek przystosowania się człowieka do otoczenia w najszerszym kosmicznym znaczeniu tego wyrazu. Zagadnieniem jej jest zrozumieć mechanizm przyrody, aby następnie uposażona w naukę ludzkość mogła mechanizmem tym posługiwać się dla swych celów. Otóż tu zachodzą dwie ewentualności: albo cele te tkwią w samym człowieku i zna on je, zanim przystępuje do poznania tych kosmicznych narzędzi, nad którymi ma w ich imieniu zapanować, albo też nie zna on ich i poznać je spodziewa się dopiero na zasadzie poznania przyrody, t. j. uznaje za cel swój to, do wykonywania czego mechanizm przyrody jest zdolny. Naturalizm pozytywistyczny, pragnący znaleźć w tej lub innej formie, na tej lub innej drodze ideały ludzkości w przyrodzie, marzący nieustannie o »naukowej etyce« lub »naukowej, przyrodniczej teorii postępu« ulega temu ostatniemu złudzeniu. Jednocześnie jednak przedstawiciele tego poglądu podkreślają nieustannie swój relatywizm. Relatywizm zaś oznacza, że wszystkie fakty, wchodzące w skład przyrody, określane są jedynie przez stosunek jeden do drugiego, a więc  $a$  przez stosunek do  $b$ ,  $b$  do  $c$ ,  $c$  do  $d$  i t. d. aż wreszcie jakieś  $y$  znowu przez stosunek do  $a$ ,  $z$  przez stosunek do  $b$ , i t. d. Najbardziej zasadniczą właściwością relatywistycznego pojmowania przyrody jest to, że stanowi ona w pojmowaniu tem zamknięte koło i nie prowadzi

nigdzie. Dogmatyczne zrzeczenie się steru własnych losów przez ludzkość na rzecz przyrody jest rzeczą niemożliwą. Mechanizm przyrody jest nieokreślony. My to musimy nadać mu kierunek, ustanawiając wartości, realizowaniu których ma on służyć. Wszystkimi drogami więc i we wszystkich kierunkach wyprowadzenie konsekwencji ostatecznych z naturalizmu pozytywistycznego, zarówno jak analiza jego najgłębszych, najbardziej zasadniczych podstaw prowadzą do przekonania, że 1-o naturalizm pozytywistyczny zagadnienia wartości rozwiązać nie jest w stanie, i 2-o sam on niema żadnych podstaw, póki nie zostanie uzasadniony z punktu widzenia wartości, t. j. póki nie zostanie wywiedziona jego przedmiotowa, t. j. powszechnie obowiązująca wartościowość.

W ten sposób sformułowane i postawione zagadnienie napotyka jednak przeszkodę w dwóch jeszcze niezmiernie zakorzenionych w myśli nowoczesnej, a nie rozpatrzonych przez nas dotychczas, przesądach. Pierwszy z nich sądzi, że zagadnienie wartości ma niewątpliwie formalną rację bytu, ale realnie jest zbyteczne, ponieważ każdy z nas znajduje na nie w swej bezpośredniej świadomości odpowiedź. Jediną wartością jest mianowicie szczęście. Jest to, jak widzimy, poszczególna postać pojęcia wartości zrozumiałej samej przez się; w systemacie myśli nowoczesnej odgrywa ten eudaimonistyczny przesąd tak ważną rolę, że specjalne rozpatrzenie go jest wprost wskazane, tembardziej, iż w ten sposób będziemy mieli spo-

sobność poddać analizie samo pojęcie wartości zrozumiałej samo przez się i wyświetlić pewne trudne do spostrzeżenia, a jednak nieskończenie ważne, strony zagadnienia wartości wogóle. Drugim przesądem jest przekonanie, że zagadnienie wartości jest nie do rozwiązania. Niewątpliwie jednym ze źródeł tego przesądu jest ogólny dogmatyzm naturalistyczny. Kombinuje się tu on jednak z drugą potężną właściwością nowoczesnej myśli — historyzmem bez względnym, wytwarzając w ten sposób pewną niezmiernie charakterystyczną postawę umysłów współczesnych, którą nazwałbym psychologizmem historycznym. Ponieważ zagadnienie o znaczeniu i granicach historycznego punktu widzenia pozostaje w związku z pewnemi właściwościami monistycznego pojmowania dziejów, ponieważ dalej psychologizm historyczny jest niezmiernie subtelną, trudną do zwalczania wykrycia formą przesądu, nie pozwalającego zrozumieć i postawić jasno zagadnienia wartości, ponieważ w pętach jego męczą się najzdolniejsze umysły, więc nie uważam za możliwe pominąć w roztrząsaniach niniejszych i tej specjalnej formy reakcyi myśli nowoczesnej na zagadnienie wartości. Jeżeli się chce wprowadzić w prawdziwie żywy obieg myśl jakąś, należy zawsze wyjaśnić stosunek jej do myśli najbardziej rozpowszechnionych i najpopularniejszych. Niewątpliwie zaś takimi są i eudaimonizm i psychologizm historyczny.

Eudaimonizm posiada dwie postacie: jest teorią

wartości moralnej, rozstrzygającą o tem, co jest dobrem lub złem, i jest teorią psychologiczną, mającą za zadanie wyjaśnić w sposób przyczynowy powstawanie wszelkich form działalności ludzkiej i wszelkich norm, sprawdzianów, miar i t. p., jakimi się w działalności tej kierujemy. Człowiek dąży do szczęścia, jest to jego zasadniczy i właściwie jedyny popęd. Wszystko, co stanowi przedmiot jego dążeń w rzeczywistości doświadczalnej, powinno być wyprowadzone z tego popędu, musi z nim pozostawać w związku. W ten sposób określić można zadania eudaimonizmu psychologicznego. Jedynym dobrem jest szczęście. Analiza wszelkich dóbr wykazuje, że są one albo środkami, prowadzącymi do szczęścia, albo tylko poszczególnymi postaciami tego ostatniego — oto podstawowe zasady eudaimonizmu etycznego. W naszej postępowej prasie stały się one dogmatami, których nikt nie porusza i nie rozstrząsa. W myśli filozoficznej Zachodu zostały one oddawna przewyciężone. Przewyciężone oczywiście logicznie. To, że trzyma się ich pewna liczba cieszących się u nas powagą autorów filozoficznych — niczego nie dowodzi. Nie jednostronniejszego, niż filozoficzna kultura naszych postępców. Zresztą, zdaje się nie ulegać wątpliwości, iż w filozofii europejskiej wogóle przygotowuje się wielkie i zasadnicze odwrócenie wartości, i że okres XIX w., od roku 1848 mniej więcej, uchodzić będzie za najbardziej jałowy okres w rozwoju prawdziwie twórczych myśli filozoficznych.

Był to niewątpliwie okres pracy skrzętnej i niezbędnej, ale był to też okres przewagi, hegemonii szczegółów nad myślą, ujmującą je i porządkującą; to też, gdy rozważa się go ze strony tej myśli, ukazuje się on, jako czas niebywałego niemal obniżenia filozoficznego poziomu myślenia.

Eudaimonizm etyczny został raz na zawsze przewyciężony przez Kanta, ale my przywykliśmy widzieć w »Krytyce praktycznego rozumu« \*) wyłącznie i jedynie objaw słabości »wielkiego skądinąd umysłu«. Nie mogło zresztą być inaczej, gdyż nigdy tak powierzchownie nie pojmwano Kanta, jak w dzisiejszej epoce »neokantyzmu«.

\*) Stało się przecież *lieu commun* niemal u nowoczesnych filozofów twierdzenie, że »Krytyka czystego rozumu« zyskałaby przez oparcie jej na wynikach psychologii nowoczesnej. Krytycyzm poręczany i uzasadniany przez naukę poszczególną. Sama możliwość powstania tego, tak urągającego wszelkim prawdziwym, dokonany przez Kanta, zdobyciom myślowym, pomysłu, świadczy, jak całkowicie i bezwzględnie utraciliśmy zmysł dla jego filozofii, dla właściwego jej sposobu stawiania zagadnień. Byłoby ciekawą rzeczą skonfrontować poglądy nowoczesnych »neo-kantystów«, krytycyistów« i t. p. z zapatrywaniami myślicieli niemieckich końca XVIII i XIX wieku, którzy pisali i pracowali bezpośrednio po Kancie lub współcześnie z nim. Nasi neokantysty nie sięgają po większej części głębiej od takiego Reinholda, od Maimona zaś i Becka, nawet nie mówią już o Fichtem lub Schellingu (w jego młodocianych rozprawach), mogliby się wiele, niezmiernie wiele nauczyć, mogliby się domyśleć wreszcie, czem był w samej rzeczy Kant. Schopenhauer, który u nas niezmiernie często prowadzi do Kanta, jest złym i niebezpiecznym przewodnikiem. Należy on do rzędu myślicieli, którzy Kanta zrozumieli najfalszywiej.

To, co uważane jest zawsze za najsilniejszy argument na korzyść eudaimonizmu, jest właśnie najsłabszym punktem doktryny. Niepodobna zaprzeczyć, powiadają jej zwolennicy, że człowiek zawsze dąży do szczęścia. Niekiedy dostrzega on je w rzeczach bardzo dziwnych, np. w samoudręczeniu, ascezie i t. p., ale zawsze ono jest tym słońcem ku któremu człowiek się zwraca. Przedewszystkiem, należy zwrócić uwagę, że nowoczesna psychologia powątpiewa bardzo silnie o powszechności bezwzględnej tej reguły, o której mówią eudaimoniści. Zna ona całe szeregi działań, dążeń i t. p., w których niewątpliwie psychologicznie pierwiastek wyrachowania, nawet w formie jakiejś bezwiednej asocjacji, nie odgrywa żadnej roli. Należą tu przedewszystkiem wszelkie działania wybuchowe, w których nagromadzone siły wyrwywają się na zewnątrz. Eudaimonizmowi psychologicznemu idzie o wytłumaczenie przyczynowe form postępowania i dążenia ludzkiego. Otóż w wypadkach takiego żywiołowego wyładowania siły, w wypadkach więc właśnie najwyższych form działalności ludzkiej, eudaimonizm staje się teorią naukowo nieprzydatną. Rozstrzygają tu zgoła inne czynniki i psychologicznie pogodzić się dadzą wypadki takie z eudaimonizmem jedynie w sposób mniej lub więcej sztuczny i naciągnięty. Inną kategorię bardzo powszechną stanowią wszelkie formy działalności, spokrewnione w sposób mniej lub więcej bezpośredni z sugestją. Są to jednak zarzuty szczegółowe już. Zarzut zaś zasadniczy prze-

ciwko eudaimonizmowi zarówno psychologicznemu, jak i etycznemu, polega na tem, że szczęście jest pojęciem czysto formalnym, do realnego, treściowego tłumaczenia lub szacowania przejawów działalności ludzkiej zgoła nieprzydatnym. Przypuśćmy nawet, że ludzie zawsze w tej lub innej formie dążą do szczęścia. Cóż to oznacza? To tylko, że spełnienie ich życia, urzeczywistnienie ich dążeń, ukazuje się im zawsze jako szczęście. Dążyć do szczęścia, i dążyć, byłyby to w takim razie synonimy, ale gdy idzie o wyjaśnienie przyczynowe działalności ludzkiej, idzie nie o to, że ludzie dążą wogóle, t. j., że spełnienie swych dążeń wyobrażają sobie jako szczęście, lecz o samą treść właśnie tych dążeń, o to, co pragną oni urzeczywistnić i w czyn wprowadzić.

Ogólne warunki życiowe zarówno wewnętrzne (w ścisłym znaczeniu tego słowa — t. j. organiczne), jak i zewnętrzne rozstrzygają o tem do czego dana jednostka dąży, co pragnie urzeczywistnić, t. j. co w myśl najwzględniejszego dla eudaimonizmu psychologicznego przypuszczenia, ukazuje się jej jako szczęście. Nawet przyjmując, że każda rzecz, która staje się przedmiotem dążenia ludzkiego otrzymuje przez to samo w świadomości charakterystykę w tej lub innej formie eudaimonistyczną, musielibyśmy dojść do przekonania, że eudaimonizm, jako teoria realna psychologiczna, jest konstrukcją myślową, niepotrzebnie komplikującą rzeczywistość, jaką ma objaśniać, i wprowadzającą do wyjaśnienia tego, pierwiastek całkiem

zbyteczny. Ponieważ całkowicie od warunków organicznych i pozaorganicznych zależy co właściwie stanowić będzie przedmiot dążeń jednostki i co uważać ona będzie za szczęście, ponieważ więc w najlepszym razie charakteryzacja przedmiotów tych dążeń, jako czegoś mniej lub więcej ściśle ze szczęściem związanego, jest tu już w najlepszym razie formą tylko, w jaką ujmuje świadomość to wszystko, co występuje jako podlegająca urzeczywistnieniu treść naszej działalności, usiłowania więc wyprowadzenia treści tej z tej formy, zamiast z tego wszystkiego, co ją realnie uwarunkowuje, musi być uznane za usiłowanie całkiem chybione. To też konsekwentnie i ściśle myślący naturaliści nawet wyzwają się już dziś z pod wpływu eudaimonistycznego przesądu, i taki Petzoldt np. w drugim tomie swojej pracy twierdzi, iż jedną z pozytywnych zasług Avenariususa i zapoczątkowanych przez niego punktów widzenia w psychologii jest to właśnie, że zamiast abstrakcyjnej i mającej wszystko tłumaczyć, a wskutek tego nie właściwie nie tłumaczącej formułki eudaimonistycznej, wprowadza te konkretne i realne czynniki, które rzeczywiście o kierunku działalności ludzkiej rozstrzygają. Nawet więc, gdyby uznać, że wszystko, co jest przedmiotem dążenia, otrzymuje charakterystykę eudaimonistyczną, eudaimonizm psychologiczny nie dałby się utrzymać. Sprawa jednak jego przedstawia się gorzej. Charakterystyka eudaimonistyczna nie jest bowiem tu prawidłem powszechnym i nie dopuszczającym wyjątków. Istnieją

niewątpliwie całe kategorie punktów, w których z przedmiotem dążenia niezwiązana jest żadna domieszka nawet eudaimonistycznej oceny. Psychologowie asocjacyjnej i ewolucjonistycznej szkoły skłonni są wprowadzić utrzymywać, że ocena eudaimonistyczna może być zatracona z biegiem rozwoju, lub zamieniona na jakąś inną mniej lub więcej pokrewną, niemniej jednak ma miejsce wszędzie i zawsze tam, gdzie coś wchodzi po raz pierwszy w zakres rzeczy pożądaných, że początkowo zawsze pożądanę znaczy: dające szczęście, a wszelkie oceny inne są już wynikiem późniejszych i bardziej skomplikowanych różniczkowań. Jeżeli uważać to za proste stwierdzenie faktu, można się z tem zgodzić. Wydaje się w samej rzeczy prawdopodobnym, że systemat ocen, jakimi rozporządzał intelekt w pierwszych okresach swego rozwoju musiał być o wiele mniej skomplikowany, niż ten, jaki odnajdujemy w świadomości współczesnego kulturalnego człowieka. Jest niewątpliwem, że systemat ten i obecnie jeszcze rozwija się i komplikuje nieustannie, że zyskuje on nieustannie nowe odmiany i odcienie. Ryzykownem wydaje mi się jednak twierdzenie, że wszystkie oceny genetyczne dadzą się wyprowadzić z owej pierwotnej, jedynej i powszechnej oceny eudaimonistycznej, że istotnie miała tu miejsce bezpośrednia filiacja. Oceny same i formy ocen są jak wszystko, co stanowi część świadomości, zależnymi od tego nieustannie zmieniającego się całokształtu pozostających w ciągle zmiennych stosunkach i oddziały-

wających na siebie wzajemnie warunków, jakim jest życie; z niego też więc, z tych realnych konkretnych czynników — ich nieustannie zmieniającej się i przekształcającej się gry, mogą i powinny być jedynie wyprowadzone. Uznawanie filiacji pomiędzy dwoma formami świadomości, na tej podstawie tylko, że następuje ona jedna po drugiej, jest jednym z najcharakterystyczniejszych: *post hoc, ergo propter hoc*, jakie znają wogóle dzieje myśli ludzkiej. Należałoby zadać sobie teoriopoznawcze pytanie, czy wogóle naukowo da się coś w obrębie samej »świadomości« uzasadnić, czy wogóle może tu być mowa o jakimś wyprowadzaniu. Powtarzam, że jest to pytanie teoriopoznawcze ściśle nawet może metodologiczne, nie idzie więc tu o ostateczne metafizyczne rozwiązanie zagadnienia świadomości, lecz wprost o przydatność lub nieprzydatność tego, co stanowi formę lub treść świadomości, tego, co jest przyjęte z zasady już, jako cząstka »świadomości« tylko do stworzenia wystarczającej sobie i zamkniętej teorii psychologicznej. Nawet zaś, gdy się nie przyjmuje tej stanowczej i dobitnej odpowiedzi, jaką na w ten sposób sformułowane zagadnienie daje J. Petzold we »Wstępie do filozofii Czystego doświadczenia«, nie zostają przez to bynajmniej usunięte wszelkie trudności teoriopoznawcze, przeciwnie wtedy właśnie występują one najwyraźniej. Czy można jakiś stosunek istniejący obecnie w świadomości, wyprowadzać z innego dlatego tylko, że tamten jest wcześniejszy. Sądzę, w samej rzeczy,

że psychologia być może odrzuci kiedyś dziś stanowczą, najjaśniejszą i najkonsekwentniejszą ze wszystkich teoryę empiryokrytyczną, czy też biomechaniczną à la Petzoldt i R. Avenarius, sądzą, że być może przyszłość należy do Münsterbergowskiej Actionsteorie lub konstrukcyj jej pokrewnych, nie zmienia to jednak w niczem widoków eudaimonizmu. Niezależnie od tego, w jakim kierunku psychologia rozwinie się, można twierdzić napewno, że zarzuci ona usiłowania wyprowadzenia treści dążeń z formy, że zwróci się do analizy samej treści i rozpatrzenia realnych stosunków zachodzących między jej pierwiastkami. ◊

Powie mi ktoś: Cóż stąd, że warunki rozstrzygają o tem, co człowiek uważa za przedmiot swych dążeń, t. j. za szczęście? To jest rzecz powszechnie znana. Warunki zmieniają się, i wskutek tego zmieniają się same przedmioty dążeń ludzkich, niezmienną jednak pozostaje jedna rzecz: Człowiek dąży do szczęścia, tylko że w różnych warunkach różne rzeczy za szczęście uważa. Przytaczam tu ten zarzut nie dlatego, abym uważał go za poważny argument, lecz dlatego, że jest z punktu widzenia naszej współczesnej postępowej i pseudopostępowej ideologii polskiej, najbliższym, najbardziej typowym. Odpowiedź jest bardzo prosta. Przypuśćmy nawet, że człowiek zawsze »dąży do szczęścia«, t. j. zawsze uważa za szczęście to do czego dąży, sama treść jednak jego dążeń zależy od warunków zewnętrznych i wewnętrznych, składowanych się na jego życie; z nich więc ją należy

wyprowadzić. Tak, odpowiedzą mi, treść dążeń człowieka zmienia się, dlatego, że widzi on wśród zmieniających się warunków szczęście w czym innym. Cała działalność jego jest więc składową dwóch czynników: owych zmiennych warunków i owego niezmiennego dążenia. Teraz sprawa stoi zupełnie jasno: i tu występuje najbardziej zasadnicze przeciwieństwo ścierających się w danym wypadku poglądów. Eudaimonizm psychologiczny jest w gruncie rzeczy intelektualizmem. Człowiek jest dla niego rachmistrzem, i to rachmistrzostwo stanowi jego istotę. Intelektualistycznej zaś hipotezy w psychologii zwalczać już chyba nie potrzeba. Prymat praktycznego rozumu może być tu uznany za jedną ze zdobyczy myślowych, najlepiej uzasadnionych i ustalonych. Intelektualizm zaś jest ostatnią ucieczką eudaimonizmu. Z chwilą bowiem, gdy usuniemy z teorii eudaimonizmu psychologicznego naukę o obliczającym szanse i przystosowującym się do okoliczności dążeniu do szczęścia, pozostanie nam jako jedyne wyjście przyjąć, że okoliczności, warunki itp., oddziałują bezpośrednio bez udziału myśli na owo zasadnicze dążenie do szczęścia, które pod ich naciskiem przybiera tę lub inną konkretną postać, wtedy zaś nasuwa się wniosek, że faktycznie istnieją jedynie tylko te konkretne postacie owego domniemanego powszechnego dążenia, t. j. poszczególne określone dążenia, czyli wyniki tych konkretnych czynników, o których mówiliśmy. Samo zaś powszechne dążenie do szczęścia jest tylko teorią,

która miała służyć do wyjaśnienia tych faktów. Jako faktu nie spotykamy go w czystej postaci. Nikt nie dąży do jakiegoś abstrakcyjnie i ogólnie pomyślanego szczęścia, w stosunku do którego środkiem jedynie jest ta lub inna rzecz konkretna, którą pragnie on osiągnąć, lecz dąży wprost do tej rzeczy. Przedmiotami naszych dążeń są zawsze cele określone i konkretne. Dążenie do szczęścia jest zaś tylko teorią, mającą wyjaśniać rozwój tych faktycznie istniejących i postrzegalnych konkretnych dążeń. Teorią, jak widzieliśmy, nazbyt mechaniczną, gwałcącą fakty i już z punktu widzenia celowości poznawczej przewyciężoną.

Nie inaczej przedstawia się sprawa eudaimonizmu etycznego. Szczęście, według tej teorii, jest sprawdzianem dobra i zła. Dobrem, wartościowem w wyniku ostatecznej analizy jest zawsze to, co prowadzi w sposób mniej lub więcej bezpośredni do szczęścia. Pytania, dlaczego samo szczęście jest dobrem, jest wartością, nie dopuszcza się wprost i niepojmuje. Szczęście i wartość to synonimy. Niestety pojęcie wartości nie zyskuje przez to bynajmniej na określoności. Szczęście? ale czyje. Jakie szczęście? Niema rzeczy, któraby się człowiekowi, jako szczęście, ukazać nie mogła, którejby ktoś jako szczęścia nie odczuwał. Samo przez się szczęście jest pojęciem formalnym. Forma ta osłaniać może zawartości bardzo rozmaite, i gdy roztrząsamy zagadnienie wartości moralnej, idzie nam o znalezienie sprawdzianu, którym możnaby się kierować w swem postępowaniu, a więc właściwie



o tę treść, względem której samo szczęście, jako pojęcie formalne, jest obojętne. Idzie nie o to, czy człowiek ma dążyć do szczęścia, lecz (na chwilę posługujemy się tu terminologią eudaimonizmu) w czym szczęście znajdować powinien. Samo szczęście pozostaje tu więc na stronie, a całe zagadnienie ześrodkowuje się na tem lub innym jego konkretnem, treściowem zabarwieniu.

Eudaimonizm wysuwa na pierwszy plan tę właśnie formalną stronę. Logicznie jest on względem treści, której wprowadzenie w czyn zostaje odcięte jako szczęście, całkowicie i zupełnie obojętne. Skoro uznaje się, że szczęście jest jedynym sprawdzianem ostatecznym w etyce, tem samem odmawia się wszelkiego samodzielnego znaczenia etycznego wszystkiemu, co konkretnie treść ludzkich dążeń stanowi. Wartościowość etyczna wszystkich tych treści jest uwarunkowana jedynie przez stosunek ich do szczęścia. Innemi słowy, eudaimonizm w istocie swej jest indifferentyzmem etycznym. Wiem doskonale, że eudaimonistyczna świadomość moralna, kojarzyła się i kojarzyć będzie niewątpliwie, dopóki ludzkość nie wyzwoli się z pod władzy dogmatyzmu naturalistycznego, z bohaterstwem i istotną, faktami stwierdzoną zdolnością do najszczytniejszych poświęceń. Wypadki te, stanowiące temat dla bardzo ciekawego rozdziału psychologii — bynajmniej nie mogą być uważane za argument, gdy idzie o rozpatrzenie zasadnicze, logiczne zagadnienia wartości. Bez przesady można tu zaznaczyć, że wogóle świa-

domość i jej to lub inne poszczególne zabarwienie nie odgrywa tu bynajmniej i z natury swej nie może odgrywać rozstrzygającej roli. To co daje świadomość pod tym względem, jest już zawsze teorią, mającą służyć do wyjaśnienia przed samą sobą w terminach i pojęciach uwarunkowanych przez ogólny stan kultury, której dana jednostka podlega — własnego jej postępowania. Dlatego też raz jeszcze podkreślam związek eudaimonizmu z dogmatyzmem naturalistycznym. Z biologicznego punktu widzenia szczęście, to maximum przystosowania, rozwoju. Przystosowanie więc, a więc warunki zewnętrzne, a więc bieg zdarzeń zewnętrznych i od nas niezależnych rozstrzygać ma o tem, co może dla nas być dobrem lub złem, gdyż dobro, to szczęście, a szczęście to przystosowanie. Nic więc samo przez się nie jest dobrem, gdyż organizm i jego ewolucya odznaczają się dość znaczną plastycznością. Logicznym wynikiem takiego postawienia kwestyi powinien być kwietyzm, poddanie się zrządzeniom losu. Zrzeczenie się wszelkiej samowładności osobistej. W rzeczywistości jest inaczej: w rzeczywistości eudaimonizm ma swoich bohaterów męczenników, ludzi, którzy nie śmiają uwierzyć, że prawda, prawda obiektywna jest w ich bohaterstwie, a nie w tym światopoglądzie wymuszonej trzeźwości, z punktu widzenia której starają się uniesienia swe i samozaparcie uzasadnić. Jest to głęboko zrozumiałe i całkowicie uzasadnione z punktu widzenia psychologii tych ludzi. To trzeźwe uzasadnienie jest

dla nich rękojmią myślową szczerości. Jest to jeden z tych wzruszających skrupułów, do jakich w tak wysokim niezmiernie stopniu zdolne są natury wyjątkowo czyste. Nie widzieć w poświęceniu swem, zapale, samozaparciu nic nadzwyczajnego, wyższego, widzieć w niem tylko pewną poszczególną postać działania jednakowych i niezmiennych praw, to usuwa wiele wątpliwości, to niweczy obawy co do możliwych, tak łatwych iluzyj. I tu sprawdza się znów spostrzeżenie Nietzschego, że często przeszkodami najdotkliwszymi i najźmudniejszymi do usunięcia w dziedzinie etyki i psychologii moralnej — są właśnie zalety i cnoty. Wszystko to nawiaśowo tylko. Tam nawet, gdzie eudaimonizm kojarzy się z postawą czynną wobec świata, jest on kompromisem, kompromisem, jeżeli idzie o istotę samą, o świadomość. Logicznie eudaimonizm jest dziś filozofją tych, którym przypadać powinna do smaku bierność i bezwładność wobec życia. Prawo do szczęścia nie jest bynajmniej żadnym określonym prawem, gdyż szczęście można znaleźć w bardzo różnej formie, trzeba tylko się przystosować. Skoro jednak nie o szczęście idzie, lecz o pewną określoną treść życia, którą mamy w sobie, i której nie chcemy się wyrzec. Nie chcemy. Piękne słowo. Słowo bardzo dumne. Ale cóż do niego etyce. Chcemy — nie chcemy — to w ostatecznym wyniku muszą być kwestye siły. Etyce zaś idzie o prawo. Etyczne postawienie sprawy stawia kwestyę inaczej: czy mamy prawo wogóle wyrzekać się tej treści, lub

też trwać przy niej? Na to trzeba odpowiedzieć. Eudaimonistyczna zasada odpowiedzi tej dać nam nie może. Widzieliśmy: w istocie jej już tkwi obojętność względem wszelkich treściowych pierwiastków. To rozstrzyga. Eudaimonistyczna etyka jest teorią, którą posługiwać się można bez szkody dlatego tylko, że w kwestyach życia nie rozstrzyga teoria, lecz sama treść życia. Mniejsza o to, jaką filozofją posługujemy się w swych argumentacjach. Rzeczą ważną i jedynie ważną jest, jaką filozofją żyjemy. To ostatnie rozstrzyga i to wystarcza w oczach wszystkich prócz filozofa. Współczesne postępowe czynniki posługują się do dziś dnia filozofją niewłaściwą, filozofją utkaną z elementów kultury, opartej na obcych im stosunkach społeczno-ekonomicznych. Takie nieporozumienia są koniecznością dziejową. Koniecznością, nie wyrządzającą, jakieśmy to już mówili, szkód zbyt poważnych. Mniejsza o to, w jakie ideologiczne formy ujęta zostanie treść nowych dążeń. Mniejsza o to na razie zapewne. Wszelka niejasność bowiem gmatwa. W danym wypadku pogmatwania te mogą z punktu widzenia praktycznego życia wydawać się bardzo nieznacznymi. Nie tak jest jednak w istocie. Współczesne czynniki postępowe opierają się na niewłaściwym światopoglądzie: nie mają form dla ujęcia własnych swych bogactw. W świadomości własnej wydają się sobie uboższymi, aniżeli są w istocie. Wiem i nie zapominam, że rozstrzygającymi względami

są tu nie tego rodzaju konsyderacye, lecz ta jedyna, jedyna rzecz: eudaimonizm logicznie utrzymać się nie da. To też wszystko inne może mieć znaczenie argumentu ubocznego już tylko. Uboczne te jednak argumenty mają jeszcze niekiedy większe znaczenie, niż właściwe dowody logiczne. Nie dość jest bowiem dowieść. To wystarcza w abstrakcyi, w konkretnem życiu — trzeba jeszcze przygotować teren psychologiczny dla swych dowodzeń. To właśnie czynię. Filozofia eudaimonistyczna jest reakcyjną. Filozofia, opierająca wszystko na przystosowaniu ludzi do bezosobowego biegu zdarzeń, jest wiernem odbiciem stanu rzeczy, w którym wszystko przystosowuje się do bezosobowego obiegu kapitału. Za postępową etyka eudaimonizmu jest uważana dlatego tylko, że istnieją systematy etyczne bardziej jeszcze wsteczne, wyrosłe na gruncie dawniejszych form życia społecznego. Przewyciężyć etykę eudaimonistyczną, to nie znaczy jeszcze cofać się ku temu, co przy jej pomocy zostało przewyciężone. Dlatego to wszelkie dotychczasowe próby »idealistycznego« przewyciężenia etyki eudaimonistycznej były istotnie w swej pozytywnej części nie mniej od niej samej przestarzałe. Istota rzeczy na tem polega, że wstrzymywały one w większym jeszcze stopniu, niż eudaimonizm ewolucyę zasadniczą. Szczęście przeciwstawiano zawsze inną jakąś zasadę. Wpadano zawsze w ten »platonizm oceny«, krytykę którego przez Henryka Rickerta — Lask uznaje za jedną z większych zasług jego książki.

Pozostawiam na stronie wszystkie naturalistyczne — à la Guyau, Nietzsche — surogaty eudaimonizmu. Są to albo objawy rozpaczliwej teoretycznej, albo bardzo pocziwe złudzenia najbardziej lamartinowatego z pośród pozytywistów. Tego rodzaju próby albo nie wchodzą w rachubę, albo też bardzo łatwo do eudaimonizmu zredukować się dadzą. Są ciekawe jako przyczynki służące mogące do stwierdzenia, że naturalistyczna, czy też pozytywistyczna etyka to kwadratowe koło; tu jednak zatrzymywać się na nich nie możemy. Krytyki naturalizmu nie zamykamy tu zresztą. Dla umysłów abstrakcyjnie wyćwiczonych wystarczy zwalenie samej zasady, aby przewyciężyć ją kulturalnie, trzeba rozprawić się ze wszystkimi jej formami i to właśnie stanowić będzie pierwszą część programu mojej świadomej filozoficznej działalności, — która, mówiąc nawiasem w pracy dzisiejszej dopiero właśnie się rozpoczyna. Tu jednak chodzi o nienaturalistyczne próby przewyciężenia naturalizmu, Wszystkie one — dzięki temu w znacznej mierze, że Kant sam właściwego swego odkrycia etycznego nie zrozumiał i nie umiał wyzyskać (specjalny temat dla historyków filozofii; trzeba rozróżniać myśl twórczą filozofa, od form, w jakie on ją odlewa; te ostatnie są zawsze zależnie od jego kultury filozoficznej), a Fichte jest tej gwarliwej rzeszy, która sobie w dobie obecnej miano myślicieli i filozofów »naukowych« (risum non teneatis) przypisuje, całko-

wicie nieznany i z przyczyn wprost organicznej natury niedostępny — zawierają w formie mniej lub więcej utajonej zasadę autorytetu. Zasada ta przybiera bardzo subtelne postacie. Do pewnego stopnia — pozostawmy Cezarowi, co jest cezarsowe, a Fichtemu — co jemu należy, cała metafizyka dotychczasowa była jej zamaskowaną postacią. Cała dotychczasowa metafizyka przyjmuje świat jako coś gotowego, już skończonego. Współudział w jego wytwarzaniu się człowieka jest tylko złudzeniem. Właściwie wszystko już jest; nam się zdaje tylko, że coś się jeszcze staje — nic dziwnego, czas jest formą naszego poznania. Czyny nasze dlatego więc tylko wydają się nam czynami, a więc czemś nowem, że rozpatrujemy wszystko przez pryzmat czasu. Ale czas jest tylko formą naszej świadomości. W istocie więc nic się nie staje i nic uczynić prawdziwie nie można, wszystko jest jak jest, i inaczej być nie może. Non possumus. Przeciwno takiemu supranaturalistycznemu dogmatyzmowi występujący naturalizm pozytywistyczny był postępem: *libre echange* contra feudalizm. Przeciwno autoratywnej etyce wpływającej w ten lub inny sposób z samej metafizyki — *via* theologia lub też na innej drodze (*homo noumenon, amor intellectualis etc. etc.*) występująca etyka eudaimonistyczna była również postępem. Widzieliśmy, że ma ona wszystkie cechy spirytualizowanego *libre-echangeizmu*. Jej zastosowanie — to *laissez faire* i *laissez passer*. To znowu *in parenthesi* — jako argumentacja ubo-

czna nie tyle *ad rem*, ile *ad hominem*. *Ad rem* zaś — jest jasne, że wszystko, cośmy powiedzieli o eudaimonizmie, stosuje się i do idealistycznych form dogmatyzmu etycznego. I te formy też, tam, gdzie nie posługują się jakąś jawną lub zamaskowaną formą eudaimonistycznej argumentacji — operują pojęciem wartości zrozumiałej samej przez się, t. j. usuniętej z pod kontroli właściwie etycznego rozbioru.

Pomimo głębokich i na pewnych punktach, aż do całkowitego przeciwieństwa zaostrzających się różnic, jakie zachodzą pomiędzy eudaimonizmem a etyką autorytatywną, łączy ją jednak pod pewnym i to zasadniczym względem — nieklamane powinowactwo: oto zarówno pierwszy jak i ostatnia rozwiązują zagadnienie etyczne po za człowiekiem, według pierwszego jak i ostatniej człowiek nie tyle to rozwiązanie stwarza, ile raczej je znachodzi gotowe i niezmiennie raz na zawsze. Ilekroć etyka autorytatywna mówi o swobodzie, jest to zawsze tylko piękne i w błąd wprowadzające słówko. Pewien porządek moralny jest, człowiek zaś przystosowuje się do niego i w razach zupełnego, absolutnego przystosowania czuje się wolnym, gdyż zależność mógłby mu dać uczuć tylko konflikt pomiędzy nim a porządkiem tym; przy absolutnem zaś, doskonałem przystosowaniu — konflikty są wyłączone. Swoboda to maximum tresury. Rzeczą zaś już drugorzędną jest, czy tresura ta dokonywa się świadomie i celowo, czy też automatycznie. Swoboda, jaką daje auto-

matyzm naturalizmu, w etyce występujący jako eudaimonizm, jest nie mniej złudną, niż ta, o jakiej może być mowa w jakimkolwiek bądź teologicznym światopoglądzie. Tu i tam wszystko jest rozwiązane właściwie przed początkiem: całe dzieje ludzkości są tylko niepotrzebnym dla przenikliwego widza — piątym aktem wszechświatowego dramatu. Tu i tam niema miejsca na właściwe zagadnienie wartości. Wartość nie może być w prawdziwym twórczym tego słowa znaczeniu zagadnieniem; co najwyżej łamigłówką, szaradą o rozwiązaniu z góry ustanowionem i zmianom niepodlegającym. Nie ma miejsca na czyn, są tylko skutki, człowiek właściwie nie czyni nic, tylko wykonywa. Różnica pomiędzy naturalizmem i supranaturalizmem na tem tylko polega, że dla pierwszego rozwiązanie ostateczne wszystkiego jest wprawdzie konieczne i niezmienne, lecz nikomu nie znane (przynajmniej in actu, in potentia bowiem jest ono poznawalne), dla drugiego zaś w tej lub innej formie wiadome lub świadome.

Punktem zwrotnym jest, gdy myśl ludzka zdaje sobie sprawę, że ten świat, w którym jest miejsce tylko na wykonywanie, a nie na tworzenie — jest przecież jej własnym czynem i dziełem, że na początku porządku światowego leży nie *eine allgemeingültige Thatsache*, lecz *allgemeingültige That-handlung* (Fichte). Zagadnienie, prawdziwe zagadnienie wartości, na które odpowiedzieć można tylko twórczo, które rozwiązać trzeba samemu, a nie zaś szukać po za sobą rozwiązania, staje

się nieuchronnem, tembardziej, iż myśl krytyczna z niezłomną konsekwencyą i logicznością wykazuje, iż owo »po za sobą« było tylko złudzeniem, możliwem jedynie w czasach mniej dojrzałego i mniej zupełnego uświadomienia. Tylko wtedy coś zewnętrznego może rozstrzygać o tem, czem się jest i w czem jest wartość, gdy temu czemuś wartość przyznamy. *Ex nihilo nihil* bowiem. Porządek świata niezależny od nas i nami władający, zarówno supranaturalistyczny jak i naturalistyczny — wtedy tylko mógł stawać się źródłem wartości, gdy przed tem przez nas został owartościowany. I tu więc rozwiązanie zagadnienia wartości w samym człowieku znajdowało miejsce. Zmiana polega na tem tylko, że rozwiązanie to dziś przeniesionem zostaje do innej dziedziny ludzkiego życia. Dotychczas rozwiązywane ono było tak, jak człowiek musiał je rozwiązywać dziś zaczynamy je rozwiązywać, jak chcemy. Niewątpliwie nic nie może się stać dla człowieka musem, co nie jest jego wolą. Zachodzą jednak zasadnicze różnice w rodzajach i stopniach woli, występujących, jako mus i jako swoboda. Zagadnienie wartości rozwiązywane było (nadając tu oczywiście formę logiczną — bezwiednemu procesowi) — chcę być, a więc muszę być taki, dziś dopiero zbliża się epoka, w której rozłączenie to nie będzie miało sensu, epoka, w której chcę być będzie istotnie i prawdziwie znaczyło: chcę być sobą. Socyologicznym językiem mówiąc, zagadnienie wartości rozwiązywane było zawsze przez

konieczności, wypływające z pewnego ustroju społecznego, a więc po za jednostką; zbliża się epoka, w której rozwiązywane ono będzie w jednostce, a ustrój społeczny — wynikiem tylko tego rozwiązania, epoka zupełnego i całkowitego stowienia o sobie ludzkości. W czasach przelomu, w czasach przejścia z przeddziewów w dzieje, w jakich żyjemy, uwydatniać się to powinno w myśli samej. Niepokojącym wprost objawem była i jest ta grzeczna filozofia — która dziś w bezwiednie ironiczny przydomek »naukowej« uposażona, unosi się -- jeżeli tylko o rzeczy tak opasłe i niezgrabnie ciężkiej mówią, godzi się używać tego wyrazu — na powierzchni współczesnej świadomości kulturalnej. W myśli nowoczesnej tylko tragiczna postać Nietzschego świadectwo daje czasom, w których żyjemy. Nie może jednak właściwie być inaczej. Te warstwy, które dziś ekonomicznie stać na wytwarzanie filozofii — nie są w stanie zrozumieć tego, co o rozumienie w głębi dusz i w odmętach przekształceń społecznych woła. Tu i owdzie przebłyskują nieśmiało, trwożliwe przeczucie prawdy. Nie może ona jednak dojść do głosu, nie może dojść nawet do samopoznania i samozrozumienia. Samozrozumienie bowiem w sprawach tak zawilych, trudno pochwytanych i subtelnych — wymaga całego systematu odpowiednich dla tego celu narzędzi i przystosowań umysłowych. Te zaś wytworzone zostały z punktu widzenia wymagań innej, niekiedy wprost przeciwnej treści. Nic dziwnego więc, że w zetknięciu z treścią nową, przeistaczają

ją i gniołą całym swym wielowiekowym ciężarem tak długo, aż póki nie przystosują jej do siebie i aż póki rzecz nowa nie zginie w uściskach dawnego, miażdżącego ją swem nieprzystosowaniem aparatu. Szczególniej dla zwolenników monistycznego pojmowania dziejów powinno być rzeczą zupełnie zrozumiałą, nasuwającą się sama przez się, że wszystkie kategorie myślowe, jakimi operujemy, jako powstałe na tle przeminionych, lub też przeżywających się stosunków społecznych, muszą być w wysokim stopniu nieodpowiedniami, gdy idzie o opracowanie nowej, w niezgodzie lub też zasadniczym i zupełnym przeciwieństwie z dotychczasowymi formami bytu pozostającej treści. Zagadnienie wartości, sama możność zdania sobie z niego sprawy i uświadomienia go sobie — pozostaje w najściślejszym związku z samostanowieniem o sobie ludzkości. Wie o tem, na czym polega wartość, ten, kto ją ustanawia, wtedy więc dopiero człowiek jest w stanie świadomie postawić i konsekwentnie przemyśleć zagadnienie wartości, gdy staje się tym, kto wartości ustanawia, a więc gdy zaczyna stanowić sam o sobie. Dopóki zaś w samym bycie społecznym przewaga leży po stronie stanowiących o człowieku stosunków, dotąd i zagadnienie wartości jest dla świadomości niedostępne i niezrozumiałe. Dopóki stosunki te są jasne, określone, dopóki mają w sobie rękojmię niezachwianej trwałości, dotąd i etyka panująca w danym społeczeństwie opiera się na niepodawanych w wątpliwość i uznawanych za »oczy-

wiste« pewnikach. Inaczej w momentach chwiania się i przekształcania starego ustroju społecznego.

Wtedy wszystko staje się niepewnym. Rzecz zaś charakterystyczna: wraz z zachwianiem pewności danego systematu pojęć etycznych, danego systematu wartości, z łatwością zapuszcza korzenie przekonanie, iż wogóle wszelkie systematy etyczne pozbawione są przedmiotowych sprawdzianów. Działa tu chytry i podstępny instynkt, usiłujący zabić lub przynajmniej obezwładnić wroga, zanim się jeszcze narodzi. Gdy traci się wiarę we własne absolutne znaczenie, pewnego rodzaju pociechą i zabezpieczeniem wydaje się przekonanie, że nie wogóle znaczenia niema. Tylko w zestawieniu z czemś, co jest, nicosć zostaje poznana, jako taka. Jeżeli więc nie ma, to i nie może nam udowodnić, że istnienie nasze nie posiada podstaw. Dlatego też letni sceptycyzm etyczny à la Remy de Gourmont doskonale odpowiada ogólnemu nastrojowi naszych czasów, jest typowym objawem współczesnego *crêpuscule du bourgeois*. Przybiera on niekiedy maskę śmiałości i tem nęci umysły niezależne, lecz wkrótce już czujemy, iż jest to martwa sadzawka, która dla tego tylko wątpi, iż wie, że w niej nigdy już żaden anioł leniwie gnuśniejących wód nie poruszy. Dużo tchórzostwa jest w tej odwadze, i dużo dogmatu w tym bezdogmacie: niewiara w jutro jest najlepszą z wiar, dla tych, dla których dzisiaj ma być dniem ostatnim. Wobec zagadnienia wartości niewiara ta występuje szczególnie silnie. Tak jest,

powiadają te »duchy wolne«, istotnie, ani z zasady wysnuć się nie dadzą sprawdziany ocen moralnych; niema tu bowiem żadnego sprawdzianu. Moralność, wartości moralne, ideały, wierzenia, przekonania — wszystko to są tylko zmienne i dowolne przypadki. Śmiesznym jest ten, kto szuka tu jakiegokolwiek bądź pewności. I następuje znana, nazbyt znana argumentacja psychologizmu historycznego.

Argumentacja nazbyt rozpowszechniona jednak, nazbyt silnie rozgałęzionemi korzeniami swemi w całej nowoczesnej myśli tkwiąca, ażeby można było tu nad nią przejść do porządku dziennego, nie wdając się w jej bliższe i bardziej szczegółowe rozpatrzenie.

Psychologizm historyczny nie uznaje »wartości«, on zna tylko różne i zmieniające się zależności od epoki, otoczenia, chwili, indywidualności i t. d., poglądy, zna tylko różne, zmienne i nieustannie zmieniające się stany świadomości. Co zaś jest dla nas stanem świadomości, to wprawdzie może być odczuwane, jako wartość, ale uznane, pojęte jako taka być nie może i wobec tego samo odczucie staje się czemś podmiotowem tylko pewnego rodzaju złudzeniem moralnem, koniecznem do powstania czynu, lub też przez czyn rodzonem. Jeżeli uznajemy, że wszelka wartość jest tylko stanem świadomości, to tem samem rozstrzygamy zagadnienie wartości w sposób negatywny: samo zagadnienie jest już niemożliwe. Istnieją tylko stany świadomości moje, twoje, atenczyka z czasów

Peryklesa, biczownika średniowiecznego, Niemca z czasów reformacji i t. d., i t. d. Nietzsche, gdy w swej młodzieńczej rozprawie pisał o »niebezpieczeństwach historii«, wyczuł jak zwykle swą genialną intuicją jeden z najbardziej chorych punktów nowoczesnego duchowego życia. Wszystko, i my sami, każde uczucie nasze i każde dążenie stało się dla nas historycznym zjawiskiem tylko. Oczywiście winna jest tu nie przewaga pierwiastku historycznego, jak sądził autor Zarathustry, w naszym wykształceniu, gdyż sama ta przewaga jest tylko symptomem. Prawdziwych przyczyn szukać należy o wiele głębiej.

Na razie jednak nie o wynalezienie przyczyn tych idzie, lecz o krytyczne przewyciężenie samego stanowiska. Ze stanowiskiem bowiem, pewną określoną postawą myśli ludzkiej, a nie zaś z wyrazem bezpośredniej rzeczywistości, niezależnie od nas istniejącej, mamy tu do czynienia.

Przywykliśmy treść naszego własnego nawet życia rozpatrywać, jako zjawisko historyczne, jako stan świadomości człowieka żyjącego w pewnej epoce, w pewnym środowisku kulturalnym i t. d. Sądzimy, że na tem polega prawdziwa istota treści naszej życia, że określenie to wyczerpuje ją najzupełniej. Monistyczne pojmowanie dziejów rozpatruje wszystko, co treść życia ludzkiego stanowi, jako epifenomen tylko, uwarunkowany przez przekształcenie się materii społecznej. W tej formie, w jakiej spotykamy je zwykle u jego dogmatyków i komentatorów, monistyczne pojmo-

wanie dziejów bezwzględnie nie zasługuje na swą nazwę. Jest ono właśnie absolutnie dualistyczną teorią, gdyż uznaje myśl i wszystko, co bezpośrednią treść życia stanowi, za coś nienależącego do właściwej rzeczywistości. Myśl — jest tu niejako cieniem, mgłą, unoszącą się ponad przekształcającym się i przetwarzającym mechanizmem, czemś w gruncie rzeczy czerem i niepotrzebnem. Według konwencyonalnej, płaskiej i dzięki temu współczesnym socjologicznym pseudofilozofom niezmiernie sympatycznej formuły — życie jest faktem przyrodniczym, rozwijającym się sam przez się i z siebie, świadomość zaś, a raczej prawdziwa, jedyna rzeczywistość, którą monistyczne pojmowanie dziejów, przez zajęcie względem niej historyczno-psychologicznego punktu widzenia, redukuje do poziomu i znaczenia świadomości, jest niewytłómaczalnym i niepotrzebnym przydatkiem.

To jest bowiem rzecz rozstrzygająca — świadomość — w tem znaczeniu, w jakim ją pojmuje myśl nowoczesna, nie jest bynajmniej wyrazem bezpośredniej i »zastanej« rzeczywistości, lecz tak samo skomplikowanym wytworem, abstrakcyjnie pojmującej myśli, jak przyroda. Wydaje się to paradoksem: wiara w bezpośredniość świadomości, jest trudniejszą jeszcze do zwalczenia, niż przesady dogmatycznego naturalizmu, gdyż opiera się na subtelniejszych, mniej namacalnie życiowych — przesłankach i założeniach. Powiedzmy więc od razu, że podobnie jak przyroda, jako według koniecznych i niezmiernych praw odbywający się



proces, nie jest wyrazem bezpośredniej rzeczywistości, lecz odpowiednikiem pewnej zasadniczej postawy — myśli ludzkiej, tak samo i świadomość — jest nie bezpośrednim wyrazem rzeczywistości lecz — formą, jaką rzeczywistość przybiera, gdy rozpatruje się ją jako przedmiot psychologii i historii. Podobnie więc, jak konieczną jest dedukcja przyrody, jako przedmiotu poznania, tak samo, konieczną jest dedukcja świadomości.

Że zagadnienie to jest istotnie w obecnej chwili w najwyższym stopniu palące, o tem świadczą te pozornie nie pozostawiające żadnej nadziei przewyciężenia i wyzwolenia trudności, w jakich wikała się i płacze myśl nowoczesna. Konkretny przykład znajdujemy w samym monistycznym pojmowaniu dziejów.

1) Każda teoria jest tylko ideologiczną nadbudową, odpowiadającą pewnemu specjalnemu ustosunkowaniu sił ekonomiczno-społecznych.

2) Lecz samo to pojęcie o stosunkach ekonomiczno-społecznych — jest także tylko pewną postacią takiej ideologicznej nadbudowy.

3) A więc myśl zależy od ustosunkowania sił społecznych, a ponieważ wszystko to, co wiemy o ustosunkowaniu tych sił, zarówno jak sama ta kategoria jest tylko pewną postacią myśli, więc najpierw czyni się z myśli, świadomości — mgłę, unoszącą się ponad bytem, później zas niedostrzeżalnie (gdyż częściowo i to są wyniki podziału pracy!) absorbuje się cały byt w myśl, która za-

razem jest i nie jest, w ten sposób redukuje się wszystko do zamaskowanej przed sobą nicości.

Jeden z najgłębszych myślicieli epoki — H. Cohen, w swej logice czystego poznania pojęcie nicości stawia na początku naukowego myślenia. Jest to intuicyjne wyczucie głębokiej prawdy. Dla nauki wszystko samo przez się jest niczem, i każda rzecz jest tylko zbiorowością ustanowionych przez myśl naukową stosunków i relacji. To, co występuje w nauce jako rzeczywistość, jest zawsze konstrukcją, gdy zaś, chcąc przeniknąć do tego, co jest samo przez się, bez udziału ustosunkowującej i konstrukcyjnej myśli, usuwamy, wszystko, co jest jej dziełem, dochodzimy po zniesieniu wszystkich określeń, do nicości, jako tła na którym nauka konstruując swe wyprowadza. Wszelki monizm naukowy jest stwierdzeniem jedności tego tła tylko, będącego zaprzeczeniem wszelkich określeń; jedność ta jest najprostszą i najmniej przydatną, gdy o treść życia i rodzące się w niej zagadnienie idzie, najbardziej nieprzydatną, gdy idzie o dyrektywy postępowania i ostateczne wartości; i tylko przy absolutnym zaniku zdolności myślenia filozoficznego u współczesnych naturalistów, oraz najpłytszej i najhałaśliwszej ich odmiany: — socjologów: konsekwencja ta występująca w sposób nieubłagany — mogła być niedostrzeżona.

Droga po przez »świadomość« jest tylko jedną z dróg, uwydatniających, że na początku »naukowego« światopoglądu jest jedność nicości, od któ-

rej zaczyna się konstrukcja. Zadaniem nauki przecież jest dać umożliwiający zachowanie życiowe — surogat rzeczywistości: nauka nie operuje pojęciem bytu, i stosować jej wyniki do rozwiązania zagadnień bytu jest jedną z najcharakterystyczniejszych chyba niekonsekwencji myślowych. Jeżeli zaś gdzie mamy do czynienia z zagadnieniem bytów, to przede wszystkim w zagadnieniu wartości. Wartość jest niejako punktem rodzimym bytu. W niej byt sam siebie rodzi i bezwzględnie potwierdza. Redukować więc wartość do stanu świadomości, było rzeczą możliwą tylko w czasach, gdy nawet same punkty wyjścia, nawet samo pojęcie bytowego, absolutnego myślenia, utracone zostały. Z niemającą sobie równej — iście parweniuszowską zarozumiałością — uznano fakt, że punkty widzenia wielkich myślicieli zostały w wieku XIX zatracone, za przewyciężenie filozofii. Hommais zawsze sądzi, że to czego on nie rozumie, jest przez to samo już raz na zawsze unicestwione. Strusią taktikę spotyka się nie tylko w życiu, lecz i w myśli.

Tu jednak nasuwa nam się zagadnienie: co przeobraża wartość w stan świadomości, zagadnienie o naturze tej postawy myślowej, odpowiednikiem której są dzieje i jest świadomość. Słowem zagadnienie transcendentalnego upodstawiania i ograniczenia historii.

Przedewszystkiem zrozumiemy dobrze i dokładniej samo zagadnienie: idzie w niem nie o postawę zajmowaną przez nas wobec przeszłości

dziejowej, uznanej już za przedmiot poznania, lecz o ustanowienie samego tego przedmiotu. Nie idzie więc o metody postępowania, o stosunki myślowe i uczuciowe, wiążące nas z obiektywnie istniejącymi dziejami, lecz o założenie samo tej obiektywności. Stanowisko Nietschego n. p. w jego pod wieloma względami klasycznej rozprawie »o niebezpieczeństwach historii« — da się sformułować w ten sposób: co każe nam zwracać się ku dziejom; albo też jaki użytek powinniśmy uczynić z dziejów, aby panować nad niemi, a nie zaś być przez nie opanowanymi. W ten sposób postawione zagadnienie nie mogło być rozwiązane przez niego w formie ostatecznej i prawdziwie wyzwalającej. Przez samo postawienie kwestyi swoboda i sama nawet możliwość swobody wobec dziejów, były tu wyłączone. Zagadnienie nasze brzmi inaczej: — dlaczego dzieje zostają ustanowione? Gdy więc stawiamy sobie to pytanie, dziejów wcale niema, dopiero czyn poznającego podmiotu stwarza je, przez zajęcie wobec rzeczywistości, bytu odpowiedniej postawy. Jaką jest natura tej postawy, jakie miejsce zajmuje ona w ogólnym systemacie ustanawiającego wartości podmiotu\*)?

Przyrodę ustanawia podmiot poznający, zadając sobie pytanie, 1) czem byłaby rzeczywistość,

\*) To, że posługuję się też wyrazem »podmiot« nie uważnia do żadnych wniosków co do natury mojego metafizycznego stanowiska. Posługuję się tu tem terminem w teoryo-poznawczem znaczeniu, i w tem miejscu nie zajmuję się pytaniem, czem jest lub nie jest podmiot metafizycznie.

z której wyłączonyby został czyn, swobodne samostanowienie, 2) w jaki sposób rzeczywistość daje się pomyśleć, jeżeli się za cel tego myślowego jej opracowania uważa, uczynienie z rzeczywistości materji swojego czynu, zapanowanie nad nią i poddanie jej sobie.

Teorya poznania tylekrotnie powtarzała już argumentacye swoje na tym punkcie, po tylu drogach prowadziła nas i prowadzi do tych nieuniknionych wniosków, że do pewnego przynajmniej stopnia wryły się one już w świadomość współczesnej kulturalnej ludzkości, jeżeli nie praktycznie, t. j. tak, aby przepojone niemi zostało całe życie, myślenie, to przynajmniej teoretycznie, t. j. przez uznanie ich za możliwe, dające się pomyśleć, zrozumiałe i t. p.

Inaczej z dziejami.

Człowiek współczesny w swych oczywiście niezmiernie rzadkich »teoryopoznawczych« godzinach — widzieć zaczyna w przyrodzie, jako przedmiocie poznania, swoje dzieło, i jeżeli pomimo to nie przestaje (na tem polega antynomia wewnętrzna empiryokrytycyzmu) uważać samego siebie za część tej ustanowionej przyrody, to w każdym razie już jest względnie przynajmniej dostępny dla usiłowań wzniesienia go przez wznawianie i zaostrowanie konfrontacyi na wyższe i logiczniejsze stanowisko myślowe. Człowiek współczesny zgodzić się jest jeszcze w stanie, że ani eter, ani materya, ani żadna rzecz, która jest nauki — nie jest istnością, niezależną od nas, lecz

jest wytworem myśli naszej, służącym do pewnych określonych, a przynajmniej określić się dających celów. Ale historia? Przecież pergaminy, akty, papyrasy, mumie, napisy klinowe i t. p., nie są wytworami myśli. Przecież to można brać w ręce, odcyfrowywać przy pomocy lup, i t. d. Niewątpliwie. Ale niemniej niewątpliwem jest, że ażeby te wszystkie pomniki przeszłości uznać za takie, trzeba przedtem uznać samą tę przeszłość. Dopóki nie istnieją dla nas dzieje i historyczny punkt widzenia, napisy klinowe są tylko bruzdami, wyłobieniami, plamami barwnymi bawiącemi oko, bynajmniej zaś nie świadectwem epoki, gdyż przez zajęcie historycznego punktu widzenia, dopiero stwarzamy samą możliwość wogóle istnienia dla nas epok i t. d.

Dzieje więc miałyby być dowolnem ustanowieniem? igraszką myśli — niepokoi się historycznie myślący czytelnik.

Tu trzeba usunąć nieporozumienie.

Stąd, że przyroda, jako przedmiot poznania, zostaje ustanowiona przez poznający podmiot, nie wypływa bynajmniej, aby miała ona być podmiotem (w psychologicznem znaczeniu tego wyrazu) złudzeniem i t. p. Poznanie jest faktem bytowym. Wszystko co zostaje przez poznanie ustanowionem, co utrwała się i ustala, musi być w naturze samej aktu tego ugruntowaniem, musi mieć bytowe znaczenie. Poza aktem bytowym, ustanawiającym poznanie człowiek nie zna nic, ale nie mniej przyroda musi istnieć, jako pierwiastek integralny tego aktu, który sprawia, że stanowisko

przyrodniczego poznania jest wogóle zajmowane, i przyroda ustanowiona zostaje. To samo stosuje się do dziejów. Zostają ustanowione one, jako przedmiot poznania, przez podmiot poznający, dla tego tylko, że w samym akcie bytowym, którego ustanowieniem swobodnem jest sam podmiot, zawarte są one, jako jego część integralna. Tego oczywiście nie należy rozumieć w jakikolwiek bądź sposób związany z psychologią, nadewszystko zaś pamiętać trzeba, że akt bytowy, nie jest naszym aktem, lecz my (jako *ja* empiryczne) sami jesteśmy jego ustanowieniem. Ustanowieniem jest więc także sam przedział pomiędzy obecnością i przeszłością, ustanowieniem jest sam czas. To nie znaczy, że czas jest iluzją. Iluzye wogóle są z tego punktu widzenia niemożliwe. Akt bytowy to jedyna rzeczywistość. Czas, przyroda, dzieje, świadomość, to wszystko wyniki postaw, jakie akt bytowy zajmuje wobec samego siebie. Istnieje wszakże nie tylko to, co postawy zajmuje, lecz i to wobec czego jest ona zajmowana. Tego znowuż nie należy pojmować tak, że postawy te zajmowane są wobec czasu, przyrody, świadomości i t. d., takich, jakimi je znamy. Wszystkie te formy, w jakich akt bytowy sam siebie rozpatruje — są już wynikiem zajęcia pewnych postaw, niemniej jednak odpowiada przyrodzie, dziejom, czasowi w samym akcie coś realnie, bytowo, inaczej postawy te nie byłyby ustanowione. To wszystko wydaje się dziś niewątpliwie dziwnem, trudno dostępnem, a przecież, jest to tylko wyciąg logiczny z Wissen-

schaftslehre Fichtego. Nie przeczę, że współczesnemu, na nowoczesnej psychologii, i psychologizującej lub naturalizującej teorii poznania — wychowanemu czytelnikowi trudno wżyć się w bieg tych myśli. Nie mniej jednak jest to konieczne. Niejedno zresztą wyjaśni się w związku z dalszym wykładem.

Przez takie zasadnicze postawienie sprawy wyłącza się cały szereg rozwiązań powierzchownych i przez to samo następujących się najłatwiej: szukanie wskazówek w przeszłości, wdzięczna pamięć jako motywy i źródła historycznego punktu widzenia itd. Tu jeszcze przeszłości niema, motywy te więc odpadają, odpadają przynajmniej w teoryo-poznawczem i logicznem znaczeniu.

Akt bytowy, o którym mówiłem — nie jest abstrakcją pustą i ogoloną z wszelkiej treści, przeciwnie, zawiera on w sobie całą treść bytu i nie przedmiotem naszego poznania, i naszej myśli stać się nie może, co w tej treści nie jest zawarte. Czyn, w treści tej dokonywany się, opanowujący ją i kształtujący, to istota rzeczywistości. Poznać własną treść swą, by nad nią zapanować — oto punkt widzenia poznania przyrodniczego, ustanawiającego przyrodę. Jakim jest punkt widzenia ustanawiający dzieje?

Rzeczywistość jest nieustannem tworzeniem. Tworzeniem jest każdy moment stworzony, jest każdy pierwiastek bytowej treści. Rozważmy moment par excellence twórczy, moment narodzin nowej treści. By się narodzić, musi być wyodrę-

bnioną. To wyodrębnienie — stwarza czas: przeszłość, to, od czego nowa treść wyodrębniona zostaje, przyszłość — poczucie niezupełności, dążenie. Właściwie przyszłość jest tu momentem rodnym czasu. Z przeciwstawienia się jej rodzi się przeszłość. Teraźniejszość zaś to tylko linia graniczna między niemi. Przyszłość — to inna postać swobody tworzenia. Swoboda, czas — te pojęcia się pokrywają i znikają jednocześnie. W każdym momencie obok tego, co się stwarza, jest już cała treść istniejąca, już stworzona. Czyni z niej przeszłość tworzącej się, samostwarzającej się przyszłości, samo skupienie i natężenie tworzenia. Tworzenie jest zawsze zatopieniem się, pograżeniem całkowitem w dzieło stwarzane. Właściwie wszystko jest jednakowo obecne, ale to pograżenie się w treść stwarzanej, czyni treść stworzoną z obecnej, przeszłą, czyni z obecności dzieje. Dziejami staje się wszystko, względem czego nie pozostajemy w stosunku twórczym. Nie jest to jednak określenie wystarczające, gdyż obejmuje ono prócz dziejów i przyrodę. Rozstrzyga tu moment wyodrębnienia. Treść, nad którą chcemy zapanować, staje się przyrodą, jako przedmiot poznania. Treść, od której się wyodrębniamy, i o ile się od niej wyodrębniamy — stanowi dzieje. Wyodrębniając uznaje się już pewną równowartościowość pierwiastków, pomiędzy którymi wyodrębnienie zachodzi. To jest moment, stanowiący o logicznej różnicy pomiędzy historycznym i przyrodniczym punktem widzenia. Historyczny punkt

widzenia zajmujemy względem takiej tylko treści, którą uznajemy za równoznaczną, równowartościową, jednogatunkową z stwarzaną obecnie, i względem której nie pozostajemy w stosunku twórczym. Treść, względem której zajmujemy historyczny punkt widzenia, uznana zostaje za wynik twórczości, jednocześnie jednak wyodrębniamy ją od tego co stwarzamy w danej chwili. Historyczny punkt widzenia ustanowiony jest przez akt twórczy, dążący do samowyodrębniania i samowyzwolenia od wszystkiego, co przedmiot aktu twórczego stanowić może. Wyodrębniać się można jednak tylko od czegoś, co istnieje, a zatem od tego tylko, co jest stworzone. W wyodrębnianiu się leży więc poczucie solidarności. Wobec tego tylko zajmujemy historyczne stanowisko, co za stworzone, za wytwór swobody uznajemy, a czego nie tworzymy.

Historyczny punkt widzenia ustanawia więc akty twórcze, które jednek aktualnie twórczemi nie są, ustanawia więc teraźniejszość i przeszłość w twórczości, przyczem teraźniejszość jest tylko miejscem geometrycznym nieustannej realizacji przyszłości.

Dogmatyzm historyczny polega na uznaniu dziejów, które są, jak widzimy odpowiednikiem pewnej postawy podmiotu, pewnego samoustankowania aktu twórczego względem własnej treści, — za byt niezawisły i włącza do niego sam ten akt, którego są one dziełem, czyni przyszłość, rzuconą przed nas przeszłością, a więc czemś, co

również jak ta przeszłość już jest stworzone, i względem czego w prawdziwym twórczym stosunku pozostawać już nie można.

Mamy tu zupełne pendant do dogmatycznego naturalizmu. To, co może być wyzwoleniem, stało się źródłem niewoli.

Zrazu ustanowienie historycznego punktu widzenia jest aktem wyzwolenia od treści danej nam już jako stworzonej, i którą za taką uznajemy, lecz względem której nie pozostajemy w stosunku twórczym. Zrazu więc ustanowienie historycznego punktu widzenia presuponuje obecność aktualną treści, od której przez zajęcie względem niej tego stanowiska wyodrębniamy się i wyzwalamy. Nie trudną jednak do spostrzeżenia jest rzeczą, że najczęściej historyczne postępowanie w rzeczywistości odbiega od tego czysto gnozeologicznego sposobu widzenia sprawy. Dla egiptologa — życie kulturalne, przeszłość dziejowa Egiptu, nie są niewątpliwie treścią daną mu i obecną w jego świadomości, zanim jeszcze do badań przystąpi. Przeciwnie; wydaje się, że wszystkie badania mają na celu właśnie — odtworzenie, stworzenie na podstawie dokumentów, pomników etc., etc., tej zrazu zgoła nieobecnej treści. Nie o wyzwolenie więc, lecz o pozyskanie iść tu się zdaje.

Nieporozumienia, jakie się tu następują, należy usunąć. Niewątpliwie, badania nowoczesnych historyków — i to najcelniejszych z pośród nich, a więc już zdolnych do syntetycznej pracy (gdyż u niższych wszystko kończy się na zbieraniu i kry-

tycznej weryfikacji faktycznego materiału) — prowadzą do odtworzenia w sobie treści duchowych, reprezentujących życie narodów, epok i t. d. Jest to jednak jedna tylko i najpowierzchniej-sza strona sprawy. Duszę epoki minionej jesteśmy w stanie stworzyć czy odtworzyć o tyle tylko, o ile mamy w sobie te pierwiastki, których taka konstrukcja czy rekonstrukcja nieodzownie wymaga. Jeżeli dokumenty, pomniki dziejowe nie zdołają wzbudzić w nas wzruszeń, stanów duchowych i myślowych, które (umyślnie nie rozpatruję tu logicznie nie należącego do rzeczy zagadnienia subiektywizmu czy też obiektywizmu takich rekonstrukcyj) im odpowiadają jako ich źródła twórcze, pozostaną one dla nas na zawsze martwemi i niemymi znakami. Treść więc, odpowiadająca tym dokumentom i pomnikom zostaje właściwie rozbudzona w nas tylko, lecz istniała w nas już uprzednio, pozbawiona jedynie samowiedzy. Zetknięcie z dokumentami i pomnikami przeszłości odgrywa tu rolę reaktywu niejako; wydobywa na jaw i ustala, to co dotąd istniało w nas w formie utajonej, chwiejnej i nie poddającej się definicyi ani analizie. Wyzwolenie od treści stworzonej, lecz aktualnie przez nas nie stwarzanej odbywa się niejako w dwóch logicznych tempach: 1) tworzenie tej treści, uświadomienie jej sobie; 2) wyzwolenie i wyodrębnienie właściwe.

Przewaga, jaką niewątpliwie zyskuje w samym procesie badań historycznych to pierwsze zadanie, sprawia, że zostaje ono uznane za jedyne. A dzięki

temu zacieśnieniu celem badań historycznych staje się poznanie jakiejś przedmiotowo istniejącej przeszłości dziejowej. Z tego bowiem, że wszelka przeszłość dziejowa może być poznana o tyle tylko, o ile odnajdujemy je w sobie jako treść własną, zdajemy sobie sprawę na drugim stopniu historycznej świadomości, t. j. w momencie, gdy wyodrębniamy twórczą obecność od stworzonej przeszłości\*).

Gdy to ostatnie niema miejsca, cała perspektywa ulega zasadniczemu przekrzywieniu. Z chwilą, gdy dzieje nie zostają uznane za treść własną, w nas istniejącą, od której się wyzwalamy, stają się one czemś, niezależnie od nas i na zewnątrz nas istniejącem, co więcej stają się one czemś obejmującym nas. Z chwilą, gdy przestajemy (a właściwie nie zaczynamy) zdawać sobie sprawy, że cały historyczny punkt widzenia jest naszą postawą tylko, mającą na celu wyzwolenie tego, co w naszym ja jest obecnie twórcze, od innych stworzonych, lecz nie twórczych momentów, zmienia się zasadniczo nasz stosunek do rzeczywistości. Historyczny punkt widzenia przestaje być jedną z postaw na-

\*) Ponieważ próba powyższa transcendentalnej dedukcji historii odgrywa rolę poszczególnego ogniwa jedynie w pracy niniejszej — mającej zgoła inny przedmiot za cel roztrząsań, więc tu nie mogę wyprowadzać z niej wszystkich wniosków, ani roztrząsać wszystkich zagadnień. Rozpatrywać całą tę sprawę mogę tu o tyle tylko, o ile to jest niezbędne dla zasadniczego zadania całej pracy niniejszej.

szych wobec rzeczywistości, i staje się jej przedmiotową właściwością, niezależną od nas, i nakazującą absolutne poddanie się sobie, bierne przystosowanie się do siebie. Rzeczywistość staje się dziejami, tak jak przed tem stała się przyrodą.

Zastanówmy się nad całym znaczeniem tej naszej metamorfozy. Aby zrozumieć ją, zważyć należy, że wszystko, co stanowi istotę logiczną historycznego punktu widzenia, staje się tu przedmiotową właściwością. ●

Istota historycznego punktu widzenia polega na tem, że ustanawia on akty twórcze, które jednak aktualnie aktami twórczemi nie są, wartości, które nie obowiązują. Gdy więc to, co stanowi istotę logiczną historycznego punktu widzenia, staje się właściwością przedmiotową niezależną od nas rzeczywistości, wynika stąd, że są wprawdzie akty twórcze, lecz niema właściwej twórczości, gdyż każdy akt twórczy jest tylko wysiłkiem momentu, nie prowadzącym właściwie nigdzie, że są wprawdzie wartości, ale jedynie jako złudzenie chwili. Ponieważ zaś z punktu widzenia tego dogmatycznego historyzmu, istota rzeczywistości na tem właściwie polega, że składa się ona z chwil dziejowych, ponieważ dalej wartość jest zawsze wytworem chwili, nie więc właściwie niema znaczenia. Historyzm dogmatyczny równie dobrze, jak dogmatyczny naturalizm jest zamaskowaną formą teoretycznego i etycznego

nihilizmu\*). My sami bowiem, obecność nasza i przyszłość z punktu widzenia dogmatyzmu historycznego jesteśmy tylko chwilą dziejową, równie dobrze pozbawioną bezwzględności, bytowego znaczenia, jak wszystkie inne.

Celem właściwym historycznego punktu widzenia jest wyzwolenie nas od treści, które uznajemy za stworzone, lecz których nie tworzymy. Wyzwolenie to zapewnić nam ma swobodę w tworzeniu. Dogmatyzm historyczny czyni i z tego, co stanowi przedmiot naszej aktualnej, twórczości — treść stwarzaną, lecz jak gdyby w nas tylko, a nie przez nas.

Wyzwolenie oparte na zaprzeczeniu dowolnym, a nieuzasadnionem przymknięciu oczu na trudności jest złudzeniem. Wyzwolenie prawdziwe osiągnąć się daje jedynie przez uznanie i włączenie wszelkich treści, wszystkiego co jest; polega nie na tem, że w imieniu tego, co my za wartość uważamy, odmawia się istnienia temu, co istnieje, lecz na tem, że z wartości naszej czyni się sens i cel bytu.

\*) Nawiasowo zaznaczamy, gdyż plan ogólny pracy nie pozwalała nam na uwzględnienie tego punktu, że nasza próba transcendentalnej dedukcji historii doprowadziła nas do poglądu na założenia teoryo-poznawcze historii, reprezentowane w nauce współczesnej przez H. Münsterberga w przeciwstawieniu do W. Windelbanda i H. Rickerta. W bardziej odpowiednim miejscu zajmujemy się tą sprawą szczegółowiej.

To mieliśmy na myśli, mówiąc o pierwiastku solidarności w tem wyodrębnieniu, które stanowi moment decydujący o samem powstaniu historycznego punktu widzenia. Idealem historii jest fenomenologia, w tem znaczeniu, jakie miał ten wyraz w filozofii niemieckiej na początku ubiegłego stulecia. A więc ideałem historii jest owartościowanie przeszłości z punktu widzenia obecności, a raczej z punktu widzenia osiągniętej twórczości. Wynikiem natomiast historycznego dogmatyzmu jest obozwartościowanie wszystkiego, uczynienie z tego, co jest zadaniem naszym i przedmiotem czynu — napisanego już i co najwyżej nie odczytanego jeszcze, rozdziału dziejów.

Niewątpliwie, każdy nasz ideał, każde zadanie, jakie sobie stawiamy — będą mogły być z punktu widzenia jakiegoś innego momentu rozpatrywane, jako zjawiska historyczne, ale nie znaczy to jeszcze bynajmniej, aby były one tylko zjawiskami historycznymi, a więc czemś przemijającym, przejściowym, nie obowiązującym nikogo. Nasz to dogmatyczny historyzm uczynił z dziejów — coś niewspółwymiernego z wartością. W istocie bowiem dziejów niewspółwymierność ta nie leży. Przeciwnie, ustanawiając dzieje, wyodrębniamy się od treści, względem których nie pozostajemy w stosunku twórczym, ale które pomimo to uznajemy za przedmiot i wynik twórczości; wyodrębniamy się od treści, które wprawdzie nie są aktualnie ziszczanymi przez nas wartościami, ale których naturę wartościową jeżeli nie aktualną, to przy-



najmniej potencjalną uznajemy przez to samo, że je do dziejów zaliczamy. Nie może być zaliczone do dziejów nic, co nie jest uznane przez nas za wartość potencjalną przynajmniej, za coś co było, a zatem mogło być, może być wartością. Stąd wypływa prawdziwie twórcze znaczenie historii. W każdym momencie tworzenia — wartość aktualna, ziszczana wysuwa się na pierwszy plan, przeciwstawiając się niekiedy wszystkim innym. To przeciwstawienie — niekiedy posunięte aż do uznania swej wyłączności czy nawet jedyności — jest tu momentem koniecznym, po przez nie wartość nabiera siły, dobitności. Dzieje — są skarbnicą duchową, w której ocalone zostają i zachowane wszystkie zagrożone przez taką wyłączną i wyłączającą wartość — wartości. Nic zaś co jest wartością, być nią nie przestaje, i wszystko co było wartością musi być odnalezione w jakiejś wyższej syntezie, ku której twórczość po przez takie przeciwstawienia, rozdarcia i rozdwojenia zmierza. Dzieje — są jedyną dziedziną, w której wartości nie objęte jeszcze przez aktualnie ziszczane treści — ocalone i zabezpieczone być mogą. Na tem polega ich transcendentalne znaczenie. W momentach wyłącznego skupienia sił twórczych na jakiejś aktualnej ziszczanej treści, dzieje sprawiają, że wszystkie inne treści nie stają się bezwzględnie martwemi. W filozofii współczesnej istnieją próby ustalenia związku pomiędzy wartością i pamięcią. W ściślejszem jeszcze znaczeniu związek ten ustalony i uzasadniony być może po-

między wartością i dziejami. W ustanowieniu dziejów rozróżnialiśmy dwa momenty zasadnicze — wyodrębnienia i solidarności. Ten ostatni na tem właśnie polegał, że treść, od której wyodrębniamy się i wyzwalamy, czyniąc ją przedmiotem historycznego rozważania, zostaje pomimo to uznana za taką, która z natury swej może być przedmiotem czynnego wartościującego stanowiska. Dopiero rozszerzenie historycznego punktu widzenia na wszystko, co jest lub może być przedmiotem twórczości i czynu i hypostatyczne przeobrażenie tego, co jest logiczną postawą myśli, w cechę rzeczywistości, sprawiło, że zarówno moment obecny, jak i wszelki moment zaliczony do jakiegokolwiek innej epoki dziejowej, utracił związek z wartością. Dogmatyczny historyzm — stał się niebezpieczeństwem dla samej historii. Zadaniem historii jest zachowywać wartości, przenosząc je w przeszłość, ale dla dogmatycznego historyzmu nie już wartością być nie może, wszystko jest już tylko zjawiskiem historycznym. Historia staje się obojętną wędrówką poprzez odarte z powagi i znaczenia fakty, rzeczą jałową i nudną. To zaś dowodzi raz jeszcze, iż dogmatyzm historyczny nie jest przyczyną i źródłem obezwartościowania wszystkiego, co przedmiot działalności ludzkiej stanowić może, lecz jedynie symptomatem i skutkiem. Niewiara w wartość jest tylko uświadomieniem zaniku czy braku sił twórczych w sobie. Kto jest twórcą i kowaczem wartości, kto pojmuje przyszłość nie jako potok, uno-

szący bezsilne maryonетки ludzkie, lecz jako zadanie, dla tego wszystko wchodzi w stosunek z wartością. To co się wartości przeciwstawia staje się z natury rzeczy samo wartością, choćby ujemną tylko. Obezwartościowanie świata i czynu jest naturalnem odczuciem warstw i ludzi, nie czujących wartości w sobie; historyczny dogmatyzm jest tu argumentem tylko. Niemniej jednak każdy argument zwalczony musi być na własnem polu, bronią czysto logicznej analizy. Zaniedbywanie tego, poprzestawanie na socyologicznej czy ekonomicznej dedukcyi, jest błędem popełnianym nazbyt często, przez publicystów posługujących się w celach polemicznych metodami, wytworzonymi przez monistyczne pojmowanie dziejów.

Kto będzie chciał zarzucić, że nie można mówić o jakichkolwiek sprawdzianach wartości, gdyż wszystko, co jako wartość, ideał — występuje jest produktem dziejów, będzie musiał załatwić się przedewszystkiem z całą argumentacją powyższą, z całą wyluszczoną tutaj próbą transcendentnej dedukcyi historyi. Monistyczne pojmowanie dziejów szczyi się swym historyzmem. Każdy ideał, każda wartość jest dla niego wytworem i wynikiem pewnego ustroju społecznego, pewnej struktury ekonomiczno-społecznej. To znaczy, że jedynym przedmiotowym, t. j. mogącym mieć powszechne, ogólnie obowiązujące znaczenie — sposobem rozpatrywania ideałów, idei, wartości dążeń i t. d. jest rozpatrywanie ich, jako zależnych od pewnego ustroju społeczno-

ekonomicznego, ściślej — od pewnego ustosunkowania sił wytwórczych. Dogmatyczne hypostazowanie metod i punktów widzenia naukowego badania, przetwarzanie ich w cechy niezależne i przedmiotowe rzeczywistości samej, i negowanie na ich korzyść rzeczywistości bezpośredniej występuje tu szczególnie dobitnie. Zastanowić by się powinni rzecznicy monistycznego pojmowaniu dziejów nad tem choćby, że gdy człowiek czynu, człowiek dążący — wyjaśnia sobie lub usiłuje wyjaśnić istotę swoich dążeń, nie może w tej samej chwili rozpatrywać siebie wyłącznie jako wytwór pewnych sił ekonomiczno-społecznych. Niewątpliwie wszelka działalność społeczna i wszelkie ideały i punkty wytyczne, jakimi się ta działalność kieruje, ku jakim zmierza — mogą być rozpatrywane jako zjawiska, społecznie i ekonomicznie uwarunkowane. Działalność ta musi jednak być już wprzódy; punkty wytyczne muszą być wytworzone przed tem, zanim będą mogły stać się przedmiotem jakiegokolwiek rozpatrywania. Przedewszystkiem zaś działalność ta, wytwarzanie, wykuwanie i ziszczanie wartości — to przecież jest właściwa rzeczywistość, a wszelki punkt widzenia jest już czemś wtórnem, jest refleksją, przez tę rzeczywistość właśnie wytworzoną.

Tu nasuwają się nowe nieporozumienia: wartość, działalność wartościująca — ma być rzeczywistością, ale przecież to stany świadomości tylko. Psychologizm współczesny przychodzi na pomoc historyznowi.

Od razu zaznaczamy, że świadomość jest przedmiotem najgłębiej sięgających kontrowersów w psychologii współczesnej. R. Avenarius i Józef Petzoldt określają przedmiot psychologii, nie posługując się zupełnie pojęciem świadomości i uznając je za zupełnie zbyteczne dla naukowych celów psychologii. Rozważane z punktu widzenia filozofii pojęcie świadomości wprowadza nas w sprzeczności i trudności, niepodobne do rozwiązania, pozornie, a przynajmniej z punktu widzenia tej świadomościowej fenomenalistycznej filozofii, za przedstawiciela której obecnie uznawać można Hansa Corneliusa, a za właściwego twórcę Dawida Hume'a. Wszystko jest stanem świadomości. Nie możemy wiedzieć o niczym, co by stanem świadomości nie było. Świat cały jest tylko kompleksem stanów świadomości. Stanem świadomości jest bliźni, i jestem ja sam. Pojęcie ja jest tylko teorią, służącą do wyjaśnienia większej stałości pewnych zespołów stanów świadomości. Ja — jest tylko kompleksem stanów świadomości, stalszym od innych. Stanem świadomości jest wszystko, co wiemy o istotach myślących. Stanem świadomości jest wszystko, co wiemy o ich świadomości. I oto następuje ciekawe rozróżnienie w obrębie wszechobjmującej świadomości — świadomości bardziej specjalnej: stanem świadomości jest bowiem wszystko, co wiem o sobie jako istocie żyjącej.

Świadomość pochłania wszystko, roztopia w sobie cały byt tak, że po za nią nie nie pozostaje.

Mimowolnie nasuwa się przekonanie, że dokonana została tylko zmiana nazwy, byt został przechrzczony na świadomość. Istotne znaczenie jednak tego przetworzenia jest głębsze — polega na obezwartościowaniu świata. Uwydatnia się to przez wyjaśnienie wszystkich tych trudności, jakie zawiera w sobie formuła: rzeczywistość = świadomość. Oto mianowicie, gdy zrównanie to zostaje podane w wątpliwość, gdy pragniemy je udowodnić, zaczynamy wykazywać, że każde postrzeżenie musi być czymś postrzeżeniem, każda rzecz — rzeczą przez kogoś widzianą, czyli wszelka treść, musi być czymś aktem świadomości, z kolei jednak ten ktoś, komu stany świadomości są przypisywane, jest także właściwie kompleksem stanów świadomości. Pozostają więc tu znów stosunki tylko w obrębie świadomości, pomiędzy różnymi jej stanami. W jakim znaczeniu jednak może być mowa o świadomości po osiągnięciu tego wyniku. Świadomość, jak uwydatniła to argumentacja = zależność od osobnika, ale co pozostaje ze świadomości, gdy sam osobnik pojęty zostanie jako zespół jej stanów. Oczywiście wydaje się, że pojęcie świadomości zostaje tu rozszerzone po za granice swej właściwej stosowności i mamy tu do czynienia z taką samą hypostazą punktu widzenia, jaką wykryliśmy w postawie dogmatycznego naturalizmu i historyzmu. Świadomością staje się dla nas wszelka treść, rozpatrywana w zależności od osobnika, a więc wszelka wartość, która nie jest naszą, lecz czyjąś

wartością, która jest wartością dla kogoś. Podstawę psychologii stanowi przyjęcie wartości, które nie są naszymi wartościami, które więc badamy w związku z twórczością tych jaźni, dla których są wartościami. Dogmatyzm psychologiczny czyni każdą wartość — cudzą wartością, jest więc zapoznaniem twórczości a wynikiem i wyrazem twórczej niemocy. Wartość nie jest stanem świadomości, lecz jedynie może być rozpatrywana jako taka, gdy się ją jako cudzą rozważa. Psychologizm jest błędem tej samej natury, co historyzm i naturalizm: czyni z postawy — obiektywną własność rzeczywistości, z czynu naszego — coś co nad nami panuje i nas obejmuje.

Zagadnienie wartości staje więc przed nami nieuniknione. Wszystkie argumenty, zmierzające do tego, aby uczynić je niemożliwym do rozwiązania lub nawet do zrozumienia okazują się błędami teoryopoznawczymi. Jaka jednak pozostała nam droga rozwiązania tego zagadnienia, gdyśmy zburzyli, lub przynajmniej zawiesili świat przyrody, historii i psychologii. Wartość, tworzenie — pochłonęły to wszystko, lecz czy można jeszcze na tym nagim szczycie abstrakcyi mówić o sprawdzianach. Przedewszystkiem nagość ta jest tylko odstrasającym pozorem. Świat dziejów, przyrody tkwi w wartości, tworzenie, czyn wartościujący to jedyna rzeczywistość, zawierająca w sobie wszelkie możliwe określenia i różnienia. Oczywiście, nie należy mniemać, abyśmy w samej rzeczy całą barwną, wielokształtną rze-

czywistość mieli zamiar wyprowadzać z pojęcia abstrakcyjnego, które byłoby ścisłą i dokładną definicyą wartości. Pojęcie to zawierać może tylko najogólniejsze cechy wszelkiej rzeczywistości, lecz nie staje się przez to jej źródłem. Gdy więc mówię, że w wartości tkwi cały świat dziejów, przyrody i t. p., pojmować to należy w ten sposób, iż elementem, pierwiastkiem świata, jest wartość — czynne ustanowienie, a nie zaś fakt. Nie istnienie, zamknięte, martwe, skończone, lecz czyn jest istotą świata. Czy jednak, przez to wyjaśnienie nie pozbawiamy się ostatnich szans rozwiązania naszego zagadnienia — zagadnienia przedmiotowości wartości. Dopóki wartość była jakimś ogólnym, abstrakcyjnym czystym aktem, w niej leżała możność znalezienia takiego ostatecznego kryterium. — Zgodność z nią — stopień tej zgodności rozstrzygałyby o przedmiotowym, ogólnie obowiązującym znaczeniu każdej wartości poszczególnej. Z chwilą, gdy twierdzimy, że właśnie ta wartość poszczególne jest ostatecznym elementem rzeczywistości, czy nie znaczy to, że zrzekamy się wszelkiej możliwości sprawdzianów, że równouprawiamy wszystko? Zastanówmy się jeszcze raz, co znaczyłoby ustanowienie takiego archetypu wartości, ogólnie obowiązującej, na którym wszystko wzorowałoby się miało. Znaczyłoby nie innego, jak zniesienie lub przynajmniej ograniczenie tej swobody twórczości, którą uznaliśmy za istotę wartości i świata. Taka war-

tość — archetyp — to przewidzenie raz na zawsze tego, co ma być stworzone. Gdy się zaś możliwość takiego przewidzenia uzna, już tem samem czyni się złudzeniem tworzenie, świat staje się czemś ukończonym, jeżeli nie in re, to in idea, stanowisko swobody utracone zostaje. Zagadnienie formuluje się więc ściślej: jedyną rzeczywistością, jest konkretna, poszczególna wartość, samoustanawiający się czyn, wyrażający się w działaniu, sędzie, odczuciu, etc. Gdzież można tu szukać jeszcze sprawdzianu«, dla takich poszczególnych, ze wszelkich realnych, czy idealnych więzów, — rozpętanych wartości. Każda z nich musi być swobodną, musi być aktem twórczym, a jeżeli tak, to nie można w poszukiwaniu sprawdzianów wychodzić po za nie, w każdej, jako takiej znaleźć je musimy. Miara wartości leży w niej samej. Każda wartość jest wyzwoleniem jakiejś treści, miara jej polega na tej treści właśnie. W jej granicach leżą jej granice. Ideałem wartości jest wartość, czyniąca wszelką treść wartościową, wyzwalaająca wszelką treść. I to jest nasz sprawdzian. W każdym momencie najwyższym ideałem, najwyższą wartością, jest ta wartość i ten ideał — który wyzwala *maximum* stworzonych w tym momencie treści, który obejmuje *maximum* stworzonych w tym momencie treści, który obejmuje *maximum* poszczególnych wartości. Lecz ideał, który faktycznie jest wyrazem swobody największej ilości pierwiastków twórczych — jest

tem samym stanem, który koniecznie musi nastąpić. I tu dochodzimy do wartościowego uzasadnienia konieczności, do wartościowego uzasadnienia podstawowej, zbyt dogmatycznie przyrodnio pojętej tylko myśli Marxa.

Maj — grudzień 1904.

---

## Drogi i zadania nowoczesnej filozofii.

W pismach Marksa i Engelsa z okresu, w którym wyjaśniali oni sobie stanowisko, jakie mieli zająć w obec zasadniczych zagadnień życia i myśli naszej epoki, odnajdujemy częste wzmianki o »ostatnich filozofach.«

Ostatnich? Jak mamy to rozumieć. Czyżby istotnie filozofia miała stać się czemś zbytecznym, niepotrzebnym? Czyżby nagle zagłuchła żądza i potrzeba jasności w pojmowaniu siebie i świata? Czy też pozyskane zostały raz na zawsze ustalone rozwiązania zagadnień, które dotychczas niepokoiły myśl ludzką i sumienie? Niepodobna nie spostrzedz, że w marksizmie współczesnym panują pod tym względem pojęcia niejasne i dwuznaczne. Mamy tu do czynienia z jednym z tych zagadnień, nad którymi współczesna literatura marksistyczna lubi przechodzić do porządku dziennego pospiesznie a nieszczerze, maskując tanim a szablonowym dowcipem, nie mówiącym frazesem, całkowity brak wniknięcia w istotę sprawy.

Mówi się naprzykład: każdy systemat filozofi-

czny jest odbiciem danej struktury ekonomiczno-społecznej i analiza zawsze jest w stanie wykazać po za pozornie logiczną budową pojęć — utajoną grę interesów. Jakiż wypływa stąd wniosek: czy ten, że miejsce filozofii zająć ma w przyszłym układzie narodzić się mającej kultury roztrząsanie i analizowanie, jakiemu układowi sił społecznych odpowiadał ten lub ów ze znanych światopoglądów? Człowiek przyszłości będzie wiedział, dokładnie, jak wyobrażał sobie świat członek trzeciego stanu z epoki, poprzedzającej wielką rewolucję francuską lub drobnomieszczanin z roku 1848 — ale czy ta wiedza — ma nam zastąpić odpowiedź na własne niepokojące jego samego pytania? Czy ten przyszły człowiek, ta nowa, swobodna ludzkość, narodziny której są jedyną nadzieją wszystkich, co mają jeszcze odwagę czuć i myśleć po ludzku, będzie tylko przechowywał pamięć błędów i porażek, przez ludzkość dotychczasową popelnianych i doznawanych, sama zaś nie zdobędzie się ani na jedno słowo twórcze... Dziwny istotnie pogląd na ludzkość i jej siły, który czyni jedyną dźwignią życia umysłowego błąd. Dopóki istnieją przeciwieństwa klasowe, póty ich gra i walka wytwarza systematy filozoficzne, konwencye moralne, twórczość artystyczną, gdy jednak zaniknie działanie tego czynnika wszystko to ustanie. Innemi słowy, gdy zaniknie działanie czynnika, który wykrzywiał wszystkie stosunki zewnętrzne i wewnętrzne człowieka, który nie pozwalał mu być szczerym ani w obec przyrody, ani w obec myśli

własnej, ani szczególnie wobec zagadnień współżycia ludzkiego, zaniknie sama praca myśli. Gdy zaniknie to, co dotychczasowej ludzkości widzieć prawdę przeszkadzało, oślepnie ona całkowicie. Gdyby jedyną wiedzą, jaką zabezpiecza i daje marksizm było pojmowanie tych sprężyn i interesów życiowych, które fałszowały dotychczas i czyniły niezupełnemi wszelkie usiłowania poznania świata i samouświadomienia ludzkości, byłby on filozofią bankructwa człowieka, nie zaś postępu i odrodzenia. Sens jego bowiem cały polegał by wówczas na tem: myśl ludzka za jedyne zadanie ma albo uprawniać wyzysk i uciemienie istniejące, albo tworzyć urojenia, mające nam przesłaniać twardą i okrutną rzeczywistość i nie pozwolić dostrzedz własnego upokorzenia i nędzy, albo też nareszcie przeniknąć tę grę oszustwa i samoułudy i zrzec się myśli, której naturą i zadaniem jest kłamać. Kłamstwo jest żywiołem ludzkości niewyzwolonej, ludzkości, która musi być oszukiwana i ludzona aby mózdz znieść kaleczący ją i poniżający ustrój, ludzkości wolnej kłamstwo ani uluda potrzebniemi nie będą. Czy ma to znaczyć, że niepotrzebną będzie jej i myśl. Marks nauczył nas dostrzegać interes po za każdą dotychczasową bezinteresownością, nauczył nas, że człowiek nie mógł oddawać się bez zastrzeżeń logice myśli ani logice rzeczy, gdyż przystępował zawsze do badań i dociekań z gotowemi już odpowiedziami. Myśl miała zawsze doprowadzić do rezultatów uprawniających, usprawiedliwiających — dany ustrój społec-

czny, bądź bezpośrednio, bądź też pośrednio i bezwiednie: dany ustrój wytwarzał w badaczu czy myślicielu systemat pojęć moralnych, filozoficznych, estetycznych, które uważał on za »wrodzone«, podyktowane przez rozum wieczysty i t. p. Podstawę wszelkiego dogmatyzmu teoretycznego stanowił i stanowi zawsze dogmatyzm praktyczny i społeczny. Póki społeczeństwo nie będzie prawdziwie i istotnie organizacją swobody wszystkich swoich członków, póki będzie w niem coś narzuconego, wyniesionego ponad krytykę, póki organizować ono będzie tylko swobodę cząstkową, swobodę do pewnego stopnia: póty i w myśli ludzkiej grasować będą różne uświadomione lub nieuświadomione dogmaty, póty świat będzie dla człowieka zagadnieniem z zawsze znanem z góry rozwiązaniem, pewnym gatunkiem logogryfu, z którego wynika zawsze jakaś maksyma budująca, nudna i szara. To wszystko wiemy i w tropieniu tych altruistycznie-miłosiernych (ale nie burzcie przeszłości ołtarzy, jeszcze się na nich święty ogień żarzy i miłość ludzka tam stoi na straży etc.) i czy też otwarciem drapieżnych samooszustw zyskaliśmy już niepospolitą wprawę. Jest to dopiero negatywna, czysto przygotowawcza część pracy. Tłómacząc i wyjaśniając, dlaczego ludzkość we wszelkich dotychczasowych próbach swych i usiłowaniach wytworzenia światopoglądu była skrępowana, dlaczego wszelkie te próby musiały prędzej czy później wyrodnieć, Marks tem samem zakłada podstawy pod przyszłe wielkie odrodze-

nie filozofii. Wykazuje tylko, że droga do wyzwolenia filozoficznego, prowadzi poprzez wyzwolenie rzeczywiste, droga do myśli poprzez czyn. W tem znaczeniu jedynie pojmować można jego słowa »o ostatnich filozofach«, o »końcu filozofii jako takiej«.

Zastanówmy się nad tem, jaką była zasadnicza postawa myślowa filozofii? Zawierała się ona w formule: zrozumieć świat, ażeby określić swoje w niem stanowisko. Ludzkość ma poznać, zrozumieć, czem jest świat. Aby zrozumieć jakie są jej w nim zadania i cele, opiera się takie sformułowanie zadania na dwóch założeniach. 1) Że świat jest całością gotową, skończoną, że nie staje się on, tylko jest, i że ten jego byt ludzkość całą ogarniający jest niezmienny. 2) Że człowiek poznaje istotnie ten niezależny od niego świat takim, jakim on jest. W takim bowiem tylko razie zadania i obowiązki ludzkości wypływać mogą z poznania istoty świata, jeżeli się przypuści, że ludzkość sama w niczem świata tego zmienić nie jest w stanie, i wskutek tego musi ją do niego zastosować, że to, co poznaje ona jako istotę świata, jest nią w samej rzeczy. Gdyby bowiem przypuścić, że świat rozwija się i przekształca i że ludzkość posiada w pewnej mierze moc przekształcenia go, nie wystarczałaby już odpowiedź na pytanie: jakim jest świat, lecz trzeba by pytać jeszcze: co ludzkość chce i może uczynić, co z nim uczynić powinna. Gdyby wykazane zostało, że ludzkość nie poznaje istoty świata, lecz, że wszy-

stko, co mówi o niej i wie, jest tylko jej pojęciem, siła obowiązująca wiedzy o świecie zmalała by niezmiernie. Ulegając bowiem czemuś, co za naturę świata jest podawane, człowiek ulegałby własnej ograniczoności tylko.

Otóż ostatnie z dwóch założeń zostało od czasu Kanta obrócone w niwecz i wskutek tego od czasu Kanta już filozofia znalazła się wobec całkowicie odmiennych niż dotąd perspektyw. Ani jedno pojęcie nie zostało na swoim dawnym miejscu, ani jedno zagadnienie nie zachowało swej dotychczasowej postaci. Gdy się czyta pisarzy filozoficznych z epoki przed Kantowskiej: czy to Kartezjusza, czy Leibnitza, czy mistyka Böhmego lub Spinozę, uderza tu brak historycznej atmosfery. Człowiek styka się bezpośrednio z Bogiem, przyrodą i t. d., tak jak gdyby myśl rozwijała się w jakiejś pozadziejowej próżni. Rozstrzygają się tu pytania takie, jak o zasadniczej doskonałości lub niedoskonałości świata i nie przyjmuje się zgoła w rachubę, ażeby czynna rola ludzkości mogła tu zaważyć w czemkolwiek. Świat jest zły, albo świat jest dobry. Tak stoi kwestya. Jak gdyby człowiek żyjący w społeczeństwie odczuwał świat bezpośrednio, a nie zaś przez pośrednictwo urządzeń społecznych. Nie jesteśmy w stanie dziś dopuścić, ażeby na jakimkolwiek bądź stopniu rozwoju człowiek stykał się bezpośrednio ze światem, a nie zaś z pewnem środowiskiem kulturalnem. Gdy dziki Jakut mrze z głodu, winien jest nietylko brak ryb w rzece lub mróz; winną jest także ta



pierwotność produkcji, która stanowi podstawę jego życia. Świat jest zawsze dla człowieka tem, co uczynił on z niego i co zaniedbał uczynić. Granice swej władzy nad światem, granice znanych sobie środków wytwórczych uważa człowiek za granice świata. Wiemy tylko to o świecie, co pozostaje w jakimś praktycznym względem nas stosunku. Nawet przewaga świata nad nami nie jest nam obiektywnie daną. Jest to przewaga czysto względna, przewaga sił przyrody nad naszymi dotychczasowymi narzędziami pracy.

Właściwym organem poznania człowieka względem przyrody, są jego narzędzia: co nie pozostaje w żadnym stosunku względem naszych narzędzi — to nie istnieje dla nas zgoła.

Stulecia przyszłe dziwić się będą potędze klasowego zaślepienia, które sprawiało, że współczesna nauka, współczesna myśl półgębkiem jedynie i z zastrzeżeniami raczy przyjmować wielką prawdę przez Marksa stwierdzoną, że rozwój techniki jest podstawowym czynnikiem postępu kultury. A jednak jest to proste do oczywistości. Wszelki postęp znajomości świata polegać może, albo na rozszerzeniu istniejących już pomiędzy nami a otoczeniem stosunków, lub na stworzeniu nowych. Stosunki pomiędzy człowiekiem a światem zależą od jego własnych organów fizjologicznych i od tych organów sztucznych, t. j. narzędzi, jakie wytworzył. Ponieważ w ciągu rozwoju dziejowego ludzkości, człowiek nie pozyskał nowych organów, wszystkie jego postępy zamknięte

były by w granicach przez fizjologiczną organizację jego zakreślonych, gdyby nie nieustannie rewolucjonizujący wpływ wynalazków i udoskonaleń technicznych.

Dopiero uświadomienie sobie, że potrzebujemy jeszcze rzeczy tak oczywistych dowodzić, stwierdza, jak upokarzająco głęboko tkwimy wciąż w średniowiecznym spirytualizmie. Człowiekowi nieuprzedzonemu wystarczyłby jeden rzut oka na rozwój nowoczesnej kultury, na życie wreszcie takie, jakie nas otacza, do zrozumienia, że wiadomości nasze o świecie zawisły całkowicie od stosunków naszych do niego, te zaś stosunki zależą całkowicie od stopnia rozwoju, na jakim pozostaje nasza technika. Pora więc raz na zawsze rozstać się z frazeologią na temat potęgi żywiołu i t. d. To fatalistyczne poddanie się przyrodzie najzupełniej wykrzywia nasz stosunek do niej. O tem, czym jest przyroda sama przez się nie wiemy nic. Wiemy tylko, czym jest ona dla ludzkości pozostającej na pewnym określonym stopniu rozwoju techniki. Przyroda występuje w naszej myśli w dwóch formach: 1) jako systemat praw, 2) jako żywioł nieznany i nieowładnięty. Nie trudno zrozumieć, że obie te formy zależą od rozwoju techniki. Przyroda poddana prawu, mierze i liczbie, to zakres, dokąd sięga nasza technika; przyroda tajemnicza, nieznaną, żywiołowa, to wszystko to, co leży po za granicami działania narzędzi obecnych i urządzeń technicznych.

Stąd wypływa nowe i jedynie dopuszczalne

w naukowym znaczeniu określenie przyrody: *dziedziną rzeczywistych i możliwych wpływów techniki ludzkiej*. Myśleć przyrodniczo, znaczy to — myśleć za pomocą pojęć, na jakich opiera się działanie znanych nam narzędzi i maszyn. Zasadą poznania przyrodniczego jest wyobrażać sobie cały otaczający nas bezmiar stawania się analogicznie do tych form jego, jakimi zawładnęliśmy już za pomocą wytworzonych przez nas narzędzi.

Teraz wyjaśnia się nam właściwe znaczenie teoryopoznawczego odkrycia Kanta, tego odkrycia, które nazywał on swoim kopernikowskim czynem. Nie pojęcia nasze stosują się do rzeczy, lecz rzeczy do pojęć — mówił on. Znaczy to: nie nie wiemy o rzeczach prócz tego, co poznajemy w formie stosunków zachodzących pomiędzy nami a światem, stosunki te zależą zaś od naszych urządzeń i wynalazków technicznych. Pojęcia człowieka o świecie wypływają z jego technicznej władzy nad światem; w poznaniu swem nawet nie zależy on biernie od świata, lecz od stopnia czynnej swej nad nim władzy. W narzędziu i maszynie szukać należy źródła prawdziwego przyrodniczych kategorii, za pomocą których człowiek myśli świat\*).

\*) Już po wydrukowaniu niniejszego artykułu, znalazłem u Proudhona w jego dziele *La Justice dans la révolution et dans L'Église*, t. II. analogiczny pogląd na stosunek pomiędzy kategoriami poznawczymi a techniką.

A jeżeli istnieją formy i kategorie głębsze od wszystkich innych, stanowiące ich podstawę niejako, to tłumaczy się to tem, że weześniejszą niż wszystkie narzędzia jest organizacja człowieka. Tak rozumieć należy prawodawstwo człowieka nad przyrodą — podstawę samowładztwa ludzkości, stanowiącego treść zasadniczą filozofii Kanta.

Jest dzisiaj modnem pomiędzy obiecującymi (dodawaj zawsze, że zachowają odpowiednią giętkość grzbietu i przekonań, oraz nos wietrzący zdaleka już wszystko co zagraża interesom zwierzchności) docentami i profesorami filozofii w Niemczech, przeciwstawiać Kanta Markswi. Otóż stwierdzić należy, że Marks nie sprzeniewierzył się Kantowi, lecz założenia jego rozwinął. Nauka o zależności poznania od techniki jest uzasadnieniem właściwym kantowskiej teorii kategorii: bez tego ostatniego upodstawiania wisi ona w powietrzu; i w tym to interesującym stanie odnajdujemy ją we współczesnych niezliczonych podręcznikach teorii poznania. Logika całej działalności Marksa wyprowadziła go poza granice właściwej czystej filozofii nie miał on czasu na rozwijanie i uzasadnianie własnych założeń... Naszą to rolą jest uwydatnić całe bogactwo myśli, tkwiących w pozostawionej nam przez mistrza spuściźnie. Marks mówił o sobie, że postawił na nogi dyalektykę Heglowską, która chodziła na głowie. Mógłby był powiedzieć z niemniejszą słusnością, że wyjaśnił on rzeczywiste znaczenie i genezę kantowskich kategorii.

Widzimy już, jak dalece nieuzasadnionem jest przypuszczenie, że poznanie określa stosunek człowieka do świata. Nie świat, jako taki, ale twórczość, ale ludzkość sama za pośrednictwem swych wynalazków i urządzeń technicznych — określa, czem jest dla niej przyroda — ta podstawa całej dalszej i bardziej skomplikowanej działalności naszej. Nie z niezmienną jak przeznaczenie niezależną od nas istnością świata stykamy się więc, lecz z twórczością własną i jej wynikami. Zagadnienia, jakie stawia nam przyroda są rozwiązywalne w zasadzie. Nie samo więc poznanie określa, czem mamy być, lecz czyn nasz, zdolność nasza do wytwarzania stosunków ze światem, odpowiadających naszym potrzebom. Widzimy więc już, w jakim znaczeniu przewyższona jest wszelka filozofia — dedukująca reguły postępowania dla człowieka z pewnego określonego pojęcia o świecie, tak jak gdyby pojęcie to było nie odbiciem teoretycznym naszej technicznej władzy nad światem, lecz bezpośrednim ujawnieniem niezależnej od nas istności świata. Na tem właściwie zasadza się przeciwieństwo pomiędzy krytycyzmem a dogmatyzmem filozofii. Filozofia krytyczna była uświadomieniem wyzwolenia człowieka z pod władzy prawideł produkcji. Gdy przemyślność, spryt, geniusz wynalazczy rozstrzygać zaczęły w praktyce o tem, co człowiek jest w stanie wydobyć z przyrody, założone zostały podwaliny twierdzenia, iż nie pojęcia stosują się do rzeczy, lecz rzeczy do pojęć. Systemat twórczości cechowej,

w której produkcya poddana była, w zasadzie przynajmniej, niezmiennym prawidłom, stanowi rys zasadniczy średniowiecznego okresu życiowego. Tylko taka sztywność i niski stopień rozwoju przemysłowego mogły nie obalić w grzyby średniowiecznego światopoglądu. Typem średniowiecznego stosunku do przyrody jest wprowadzanie w czyn reguł wypływających z ustalonego systemu pojęć. Trzeba bezpośrednio zetknąć się z pismami ludzi tej epoki, aby zrozumieć całą odrębność ich myśli. Czytając niedawno *Opus paramirum* jednego z najciekawszych ludzi późniejszych przejściowych już czasów, Teophrasta Paracelsa, oprzeć się nie mogłem zdumieniu spozstrzegając, jak dalece człowiek ten o niepospolitej zdolności myślenia pozbawiony był zmysłu dla ujmowania naturalnych związków pomiędzy rzeczami. Nie zrozumie się magii i okultyzmu średniowiecznego, jeżeli się nie będzie pamiętać o tym braku zmysłu dla przyczynowego związku zjawisk. Przyczynowość mechaniczna stanowiąca kościec całego naszego myślenia jest tu całkowicie nieobecna.

Dla człowieka ówczesnego czyn wypływał z prawidła, z formuły; rozszerzał on tę zasadę na przyrodę, gdy więc widział skutki, nie objęte przez znane mu formuły, przypisywał je nie przyczynom przyrodniczo je uwarunkowującym, lecz działaniu formuł niezwykłych, ogółowi niedostępnych i t. d. Działalność prawidłowa przyrody jest odbiciem naszej własnej działalności w technice.

Przyroda jest niczem innym bowiem, jak zakresem działania urządzeń technicznych. Wiara w samodzielność przyrody, wyradza się zawsze w magię tego lub innego rodzaju. Zrozumiemy bowiem raz na zawsze, czym jest ta samodzielność przyrody. Wchodzi ona dla nas w rachubę oczywiście jedynie jako myśl nasza, czym bowiem jest przyroda po za naszą myślą — wyobrazić sobie nie możemy, nie sprzeciwiając się wymaganiom postawionym przez samo zadanie. Myślimy zaś o przyrodzie, jak to już mówiłem, w dwóch formach, jako o podścielisku naszej działalności technicznej, i jako o żywiole pozostającym poza granicami naszych oddziaływań technicznych. To ostatnie wyobrażenie o przyrodzie, o ile nie pozostaje czyśto negatywnem, marą pojęciową, pozbawioną wszelkiej określonej treści — redukuje się do wyobrażenia o działaniach przyrody, niepoddanych ściśle określonym, uformowanym na wzór prawideł technicznych prawom. Mamy tu więc do czynienia nie tyle z żywiołością bezpośrednią przyrody, ta bowiem pozostaje poza naszą myślą, ale raczej z nieokreślonością myślenia. To co uważamy za wyraz żywiołu po za nami, jest w gruncie rzeczy żywiołem w nas, grą wyobrażeń nie poddanych prawidłu. Rozumiemy teraz jaka to przyroda i dlaczego drogą zawsze była naturom sentymentalnym. To jedno pozostaje: ludzkość nigdzie nie styka się ze światem inaczej jak przez pryzmat własnej twórczości. Nigdzie więc nie może być mowy o przyrodzie raz na za-

wsze danej, wiszącej nad nami, jak przeznaczenie. Mamy tu do czynienia tylko z czemś, co obowiązującym jest dla pewnego określonego stopnia rozwoju działalności ludzkiej. Na wyjaśnieniu tego polega wiekopomna zasługa Kanta.

Od Kanta dopiero dzieje zaczynają istnieć jako przedmiot świadomości. Póki człowiek nie rozumiał samodzielności swojej wobec przyrody, póki nie rozumiał, że sama przyroda jest i musi być dla niego zawsze treścią historycznie uwarunkowaną, o dziejach we właściwym znaczeniu wyrazu, t. j. o ciągłej i samowładnej twórczości człowieka nie mogło być mowy. Trzeba było zrozumieć, że nawet przyrodę, w jakiej żyje człowiek, przyrodę pojmowaną jako teren działalności ludzkiej, sam on wytwarza, a w zależności od naszego czynnego stanowiska teren ten zwęża się lub rozszerza, przekształca i zmienia, aby mózdz postawić inne pytanie: jaki cel mają dzieje, co ludzkość ma uczynić z siebie.

Zrozumiemy, że gdy sprawa w ten sposób już postawiona została, tradycyjne znaczenie filozofii zostaje przewyciężone. Niema sensu już mówić o poznaniu świata, które ma określić cel i zadanie ludzkości. Ludzkość nie poznaje sensu świata po za sobą, lecz stwarza go. Nie o poznanie, lecz o czyn tu idzie. Od Kanta dopiero zaczyna się świadome, uzasadnione istnienie etyki, tak jak od niego zaczyna się świadome swych założeń istnienie filozofii historyi. Trudno powstrzymać się od uwielbienia, gdy się myśli o przewrocie dokona-

nym w całym świadomym życiu człowieka przez tego wielkiego myśliciela. Nie waham się twierdzić, że cała myśl nowoczesna aż do Marksa jest rozwiązywaniem myślowym zagadnień, z punktu widzenia wielkiego programu przez Kanta określonego. Marks może być rozumiany tylko w związku z Kantem, kto go rozumie inaczej, rozumie go źle. Tu rozumiemy znaczenie właściwe programu myślowego, nakreślonego przez Kanta. Ludzkość sama sobie ma nakreślić plan swego istnienia. Rozum ma zaważać dziejami. Nie po za myślą własną szukać mamy sensu świata. Człowiek nie wychodzi nigdy poza sferę działalności ludzkiej. Gdzie myśli, że styka się z przyrodą, tam też ma do czynienia z wynikami ludzkiej działalności. To też napróżno szukał by formuły, która by mu odsłoniła raz na zawsze sens i cel istnienia. Świat ma dla człowieka tyle znaczenia, ile zdoła on z niego wydobyć. To też ilekroć pojęcie jakieś, czy dogmat przypisuje sobie jakieś pozaludzkie, bytowe, kosmiczne znaczenie: wiemy że mamy do czynienia z uroszczeniem bezpodstawnym. Współcześni pisarze przedstawiają nam zwykle pomniejszonego Kanta: gdy się czyta ich charakterystyki, wydaje się, że idzie tu o jakieś specjalne uczone, szkolne sprawy, tymczasem idzie tu o rzecz tak wielką, jak twierdzenie i upodstawianie raz na zawsze praw rozumu ludzkiego do samowładnych rządów nad ludzkością. Nie świat to rozstrzygać ma, eżem ma być ludzkość, lecz ludzkość sama stanowi, co ma uczynić z sie-

bie i ze świata. Kanta nie napróżno porównywali z wielką rewolucją francuską. Są to zjawiska analogiczne i współrzędne. I zarówno, jak całe nasze obecne dzieje są właściwie wyprowadzaniem wszystkich konsekwencji, jakie w wielkiej rewolucji francuskiej były zawarte, tak samo całe dzieje naszej myśli nowoczesnej są usiłowaniem całkowitego zrozumienia Kanta, wysnuć wszystkich wniosków, utajonych w jego założeniach. I rewolucja francuska i Kant są aktami pryncypialnego wyzwolenia ludzkości. Nikt głębiej i jaśniej niż Kant nie zdawał sobie sprawy że świat ludzki, świat, w którym człowiek żyje myślowo, jaki poznaje — nie wyczerpuje rzeczywistości; ale nikt też jaśniej niż Kant nie wykazał, że nigdy ludzkość nie wychodzi poza ujęcie świata przez siebie, że słowem niema takiej dziedziny myśli, w której jakaś określona treść nadawać sobie mogła pozaludzkie, ponadludzkie znaczenie, że zatem nic, co treść świadomości kulturalnej stanowi, nie jest wyjęte z pod krytyki. Krytyka niezmiennego bytu była by czemś bezcelowem. Ale byt ten nigdy nie stanowi treści ludzkiej, zawsze mamy do czynienia z czemś, przez ludzkość stworzonym. Cała więc treść życia ludzkiego zarówno teoretycznego, jak praktycznego jest materią dziejów. Dzieje nie tracą samodzielności wobec przyrody, gdyż ją obejmują. Świat pozadziejowy jest sam wytworem dziejów. Dzisiaj często można napotkać usiłowania podporządkowania dziejów przyrodzie, historii — naukom przyrodniczym. Jest

to niedorzeczność wypływająca z niedostatecznego rozmysłu krytycznego. Dzieje — świat odpowiedzialności człowieka i jego czynu — jest rzeczywistością logicznie pierwotniejszą, niż przyroda. W tem wyzwoleniu dziejów, jako zadania ludzkości — leży, zdaniem mojem, centralna myśl Kanta. Co więcej — sądzę, że jest to niewzruszona podwalina całej nowoczesnej myśli filozoficznej. W uznaniu samodzielnego znaczenia dziejowości leży punkt przelomowy pomiędzy starą — kosmiczną, dogmatyczną — a nowoczesną, — dziejową, krytyczną filozofią.

Trzeba tylko zrozumieć wszystkie konsekwencje, zawarte w tem uznaniu dziejowości — za właściwy żywioł ludzkości, za medyum, poprzez które jedynie i wyłącznie styka się ona z bytem. Filozofia, która operowała pojęciem bytu, i z pojęcia tego wyprowadzała reguły, opierała się na przypuszczeniu, że byt pozaludzki czy ponadludzki może być ujęty w pojęciu człowieka. Całe nasze zadanie polega tu na poznaniu. Jedyłą bronią, jaką filozofia ma w ręku jest logiczna kontrowersja. Inaczej przedstawia się sprawa, gdy zrozumianem zostaje, że wszelkie pojęcie bytu jest stadyum historycznym. Historia, dzieje, są ostatecznym sprawdzianem. Arystoteles twierdzi, że takich gwiazd na niebie być nie może, ale nowoczesny, wierzący teleskopowi i oku więcej, niż ujętej w pojęcia wiedzy pewnego okresu — uczony znajdzie je. Gdyby jednak wszystkie trudności były tego rzędu — sprawa przedstawiałaby się

dość prosto. W dziedzinie poznania, czyn i doświadczenia dawno już zwyciężyły bierne poddanie się formule.

Filozofia jednak nie tylko poznawała świat, ale wykreślała zasady postępowania,

Ponieważ jednak ludzkość nie poznaje istoty bytu, niepodobna więc zrzucić na istotę tę swej własnej odpowiedzialności.

Nic więc z tego, co zostaje uznane za materialnie określony cel ludzkości, za materialnie, treściowo oznaczone przeznaczenie moralne człowieka — nie jest pozaludzkiem, nad ludzkością zawieszonym wyrokiem. Jedyłą prawdą moralną jest, że ludzkość sama o sobie stanowi, a zatem wszystkie materialnie określone cele i zasady etyczne są względne. Bezwzględną wartość dla ludzkości posiada tylko jej własna inicjatywa — swoboda stanowienia. Takim jest pozytywne znaczenie etycznego formalizmu Kantowskiego. Jego beztreściowość — jest zabezpieczeniem praw do dalszego — ponad wszelką treść zdobytą — postępu, jest stwierdzeniem, że nie może być zasady tak wielkiej i świętej, aby w jej imieniu można było żądać od ludzkości zrzeczenia się prawa stanowienia o sobie, prawa krytyki. Formalizm etyczny Kanta jest zaprzeczeniem wszelkiego dogmatyzmu etycznego, a więc także wszelkiego historycznego autorytetyzmu.

Znamy już naturę granic przyrodniczego poznania, a więc i naturę czynu ludzkiego, wyzwajającego myśl z pod władzy ustalonych, a zbyt

ciasnych pojęć o przyrodzie. Tu jednak mamy do czynienia z pojęciami innego rzędu.

Pojęcia o celu i zadaniach ludzkości — są tylko wytworami myśli ludzkiej, są ustanowieniami tej myśli. Mamy więc w nich do czynienia z pewnym etapem twórczości dziejowej. Dzieje — rzeczywista historia, czyn — są ostatecznymi sprawdzianami, jakie tu jedynie, rozstrzygać mogą. Gdy w imię jakiegoś pojęcia określać mamy bieg przyszłej historii — i w pojęciu uznajemy uświęcający sprawdzian, zmieniamy właściwy stosunek. Nie pojęcia bowiem są miarą dziejów, lecz dzieje — miarą pojęć. Jedyną skuteczną metodą przewycięzania dogmatyzmu historycznego — jest tworzenie nowej historii. Myśl sama i jej logiczne środki nie wystarczają.

Gdy się stoi na gruncie zapatrywań, że nie poznanie gotowego świata, lecz tworzenie jest ostatecznym sprawdzianem wszystkich spraw ludzkości, a widzieliśmy, że wszystkie sprawy pozaludzkie są jeszcze ludzkimi, zrozumieć łatwo, że mogą być zagadnienia przez czyn jedynie rozwiązalne, a mogą być epoki, w których wszelka bierna filozofia jest kłamstwem, gdy całe znaczenie filozofii skupia się na jednym — być świadomością czynu, jaki ma być dokonany.

Rozumiemy może teraz, w jakim znaczeniu mówił Marks o »ostatnich filozofach«.

Wielkie kataklizmy przyrody, niszczące w mgnieniu oka pracę wielu pokoleń mrowia ludzkiego, mogą być uważane za pewien rodzaj kosmicznej

krytyki naszej kultury. Pod tym względem zachodzi zgoda pomiędzy przedstawicielami najbardziej różniących się pomiędzy sobą przekonań. Nie wątpię, że dziś już — liczni kaznodzieje uczą z ambony, iż wybuch Wezuwiusza jest karą za uposledzenie polityczne papieża. Polemizować z tego rodzaju zapatrywaniami jest oczywiście rzeczą zbyteczną. Nauka, jaką wyciągnąć można z tego rodzaju upomnień, jest o wiele głębsza. Pozostawmy wszelkiego rodzaju »bezpartyjnym postępowcom« eksploatacyę conceptów na temat figury św. Anny, która miała wstrzymać potok płynącej lawy i — nie wstrzymała go. Ostatecznie, poco odmawiać niewinnej satysfakcyi ludziom, którzy czerpią całe źródło samouwielbienia stąd, iż przewyciężyli już światopogląd księcia Radziwiłła. Popiół z Neapolu, czy pod Neapolem z jednakową obojętnością przysypuje obserwatorium naukowe i kaplicę. Sama przez się myśl czysta jest zarówno bezsilna w sumie św. Tomasza, jak i w kursie filozofii pozytywnej Comte'a. Jest rzeczą jasną, że jedyną siłą, która mogłaby zaważyć, byłaby siła fizyczna, która byłaby w stanie zasypać krater lub sparaliżować siłę wybuchową wulkanu. Wobec przyrody ostatecznym argumentem są mięśnie ludzkości.

Myśl, kultura, sztuka, nauka nabierają znaczenia przez ich pośrednictwo dopiero. Tak daleko tylko sięga celowa wola nasza, jak daleko władzę nad światem wywalczyła sobie praca mięśni ludzkich. Przeciwnicy materjalizmu ekonomicznego,

powinniby zwrócić się dziś do Wezuwiusza z wezwaniem, aby uszanował czystą ideę — myśl samą w sobie. Przyroda uznaje nasze idee, urządzenia i t. d., o tyle tylko, o ile uczyniliśmy z nich fakt przyrodniczy. Same przez się są one czezym dymem.

Jeżeli myśl ludzka zdobywa sobie rzeczywiste znaczenie w świecie, jeżeli przestaje być uroje- niem, mniemaniem ludzkości, a staje się siłą, czyn- nikiem rozwoju, to dla tego tylko, że ma ona zna- czenie dla organizacyi mięśniowej energii ludz- kości, i o tyle tylko, o ile ma to znaczenie.

W gruncie rzeczy Marksizm nie jest niczem innym, jak zrozumieniem, że wszystkie ideowe potęgi stają się potęgami dopiero przez siłę mię- śni, jaką poruszają, albo raczej, jaką koordynują, organizują. Duch ludzki narzuca prawa światu po przez dłoń. Myśl nie pozostająca w żadnym stosunku z ręką, jest czezem mamidłem. Od czasu Kanta już myśl ludzka doszła do zrozumienia, że nie świat gotowy, dany — określa ją, lecz, że ona określa świat. Na czem jednak polega to określe- nie? Dlaczego nie pojęcia stosują się do przed- miotów, lecz przedmioty do pojęć? Bo pojęcia są w mojej władzy, bo mogę myśleć, co chcę. Nie- wątpliwie. Jest to podstawa filozoficzna wszech- światowej manii wielkości. Dziś w ten sposób wy- obrażają sobie swobodę zblazowani feljetoniści, wszelkiego rodzaju neo-romantycy, no i myśli- ciele-esteci galicyjscy. Rozwój filozofii niemieckiej od Kanta do Marksa — powiedzmy nawiasem

jeden z najciekawszych rozdziałów w historii myśli ludzkiej — jest właściwie postępowem uświa- damianiem sobie tej władzy określenia świata przez człowieka. Świat jest wyrazem mojej swo- body, o tyle tylko, o ile jest dziełem rąk moich i o tyle tylko swobodny w nim jestem, o ile ręce moje zapewniają mi nad światem władzę. Na tem polega znaczenie myśli, że siły wytwórcze ludz- kości, są jedynym czynnikiem postępu. Przyroda nie zna żadnych naszych norm etycznych. Zna jedynie siłę naszą. To jest podstawa naszego bytu. Zatem normy etyczne o tyle tylko mają zna- czenie, o ile siła naszej techniki i — organizacyi wytwórczości jest im je zapewnić w stanie.

Postępy ludzkości w obec przyrody zasadzają się na zwiększeniu lub zmniejszeniu władzy na- szej nad nią. Gdy tylko *suma energii*, jaką roz- porządza ludzkość, wobec świata się zmniejsza, zmniejsza się pozytywna wartość ludzkości samej i wszystkich jej dzieł. Zakwestyonowaną zostaje sztuka, religia, moralność i wszystkie inne, sfery czystego ducha. Jedyną podstawą ludzkiej swo- body jest władza ludzkiej ręki nad materią, gdy ta się zmniejsza, wzrasta moc kosmicznej konie- czności nad nami. W ten sposób określonem zo- staje znaczenie postępu.

Postępowem staje się wszystko, co wzmaga siłę wytwórczą ludzkości. Wstecznem, wszystko co ją więzi — krępuje. Bernstein biedzi się nad listami Engelsa — chcąc z nich wyprowadzić ja- kiś argument na korzyść niezależnego znaczenia



»idei«. Póki jednak nie zostanie wyjaśnionem, w jaki sposób *idea* może zwiększyć władzę ludzkości nad światem, nie zmieniając nic w stosunkach wytwórczości — sprawa materalizmu ekonomicznego jest zupełnie zabezpieczona. Dopóki bowiem nie mamy żadnego bezpośredniego oddziaływania ideowości na świat, całe znaczenie idei polegać będzie na znaczeniu ich dla sił wytwórczych ludzkości, pomnożeniu tych sił lub uszczupleniu, bardziej celowemu skoordynowaniu ich lub marnotrawieniu.

Rozumiem, iż dla ludzi, których cała praca fizyczna polega na pisaniu, przykrą i trudną do zrozumienia jest myśl, że piękno nawet dramatów Szekspira lub dzieł Platona, jakie mogły tkwić w duszy jakiegoś przysypanego przez popiół artysty, nie mają żadnego znaczenia w obec brutalnej i ślepej materii, i że wskutek tego pożądanem byłoby wykryć jakiś tajemniczy związek pomiędzy wartością moralną, estetyczną — a żywiołem. Póki jednak jedynym takim związkiem jest posłuszeństwo, jakie jest w stanie nakazać dłoń ludzka siłom przyrody, póki wszelkie przewyciężenie marksizmu nadawać się będą do tej samej koleceki, w jakiej mieszczą się dzieła alchemików i astrologów.

Jedyną konsekwentną próbą przewyciężenia marksizmu jest magia.

Jedyna nadzieja Bernsteina et C-ie polegać może na tem, że praktyki okultystyczne okażą się wydajniejszymi, niż technika. Spór pomiędzy mar-

ksizmem a »idealistycznymi« prądami myśli jest współczesną nam postacią walki nowoczesnej myśli ze średniowieczem. Cały ustrój średniowieczny opierał się na przekonaniu, że moralność, formy prawne i religijne są podstawą stosunku naszego do świata. Klęski przyrodnicze zostają spowodowane przez bunt poddanych przeciwko prawej władzy.

Ustrój cechowej produkcji, z jej ścisłym przestrzeganiem prawideł — wzmacniał wiarę w moc formuły zaklęcia, na jakiej opierała się magia; i tu i tam mamy do czynienia z jedną i tą samą postawą umysłu. Przewyciężenie średnich wieków, rozwój nowoczesnej myśli polegają na samouświadomieniu sił wytwórczych ludzkości. Prawo staje się prawem, nie dla tego, że za przekroczenie go niebo każe piorunem, lecz dla tego, że ochrania pracę.

Jest więc prawem, o tyle tylko, o ile rzeczywiście pracę ochrania i wzrostowi jej sprzyja. Gdy przeciwnie krępuje ją, zmniejsza jej wydajność — staje się uciemiężeniem. To samo moralność. Ludzkość kulturalna rozumiała już do pewnego stopnia, że wartość myśli polega nie na zgodzie z uświęconymi prawidłami, lecz z doświadczeniem, że wszystko, co krępuje myśl, jest uciśkiem. Zrozumieć teraz trzeba, że sama myśl ma znaczenie w świecie jedynie dzięki pracy. Dopiero na podstawie wyzwolenia pracy — hasło swobody myśli nabiera istotnej wagi. Swoboda myśli, przy skrępowaniu pracy — staje się swo-

bodą paradoksu. Stan duszy ludzi jak Simmel, Rémy de Gourmont, Wilde jest ilustracją tej zasady. Wyzwolenie myśli od przesądów, od zacieśniających formuł — staje się postępowaniem przez wyzwolenie od krępujących ją powijaków i bardziej celowe skoordynowanie pracy. Wynika stąd, że wyzwolenie i wzmożenie pracy jest istotnym celem, że każdy nowy postęp czyniony przez klasę robotniczą ma o wiele więcej doniosłości dla kultury, niż przepojenie dziesiątków tysięcy sklepikarzy zasadami wolteryanizmu. Ostatecznie jest rzeczą drugorzędą, czy dane indywiduum niedoważa cukru lub chleba dla tego, że ma szczerą intencję z osiągniętych zysków kupić świecę przed obraz Matki Boskiej. Czy zasady sklepikarskiej etyki posiadają sankcję, zaczerpniętą z zagadek wszechświata Häckla, czy też z katechizmu księdza Puciatyckiego, to może być sprawą, gorąco obchodzącą zainteresowanych. Dla nas jednak sprawa przedstawia się inaczej. Zapewnijcie zwycięstwo walczącej o swe wyzwolenie pracy, a tem samem zapewnijcie zwycięstwo tym kierunkom myśli i kultury, które istotnie służą interesom ludzkości, czyli pracy, stworzycie i ugruntujecie prawdziwą swobodę ludzkości.

Kwiecień 1906.

---

## Psychologia i zagadnienie wartości.

Nie ma dzisiaj niemal książki o teorii wartości, któraby oszczędziła nam wzmianki o ryczałtowości analizy psychologicznej, na jakiej oparł swe zapatrywania na tę sprawę Karol Marks. Proszę tylko porównać pod tym względem »Filozofię pieniędzy« Simmla i »Kapitał« Marksa. Ileż to ciekawych, dowcipnych i subtelnych paradoksów umie powiedzieć Simmel o rzeczy, co do której Marks poprzestaje na surowem algebraicznym zrównaniu. Wartość wyobraża społecznie konieczną pracę, tkwiącą w danym towarze. W jaki sposób doszedł człowiek ten do tego rezultatu? Nic nie wiem o pracy społecznie koniecznej, a pomimo to wiem, jaką wartość przedstawia dla mnie w danej chwili dobry obiad, suknia jedwabna, jaką chciałbym kupić dla żony, diadem brylantowy, jaki pragnąłbym ofiarować pannie Kaweckiej lub Bogorskiej, — дума gabinetowy czy kawiar-niany »myśliciel«. Marks stanowczo niewprawnym był w analizie psychologicznej.

Wchodzą tu w grę bowiem, gdy o tego rodzaju szacowania idzie, zgoła inne pierwiastki i czynniki niż »praca« i to »społecznie konieczna« praca. Wartość, jaką przedstawia dla mnie np. jedwabna suknia, za cenę której mogę sobie zapewnić spokój domowy, zależy od stopnia histeryi mej żony; wartość djademu od bardziej jeszcze złożonych przyczyn.

Możnaby pomyśleć, że decyduje też liczba lat danej Fryne, ale jest to zbyt uproszczenie sprawy. Zagadnienie jest o wiele bardziej skomplikowane. Przypuśćmy, że Fryne niedawno otrzymała kolję od księcia X. Jasnym jest, że wartość djademu i ekwiwalentów djademu wzrasta dla każdego polskiego demokracji, który wszędzie i zawsze gotów jest czynem stwierdzić, że nie tylko »szlachcic na zagrodzie« ale nawet ekskludowiec — bez zagrody, równy jest wojewodzie.

Ale Marks nie miał zmysłu dla takich finezyi. Wartość jest stosunkiem człowieka do towaru, zależy więc od wszystkich tych komplikacji, jakim ulega nowoczesna dusza. Niewątpliwie w pewnej mierze praca wpływa na wartość. Zauważyłem, że obiad po zmęczeniu na szczycie góry, znacznie lepiej smakuje. Jerzy Simmel — stanowczo najsubtelniejszy dziś po Remy de Gourmoncie »myśliciel« — wykazuje, jak nieraz wartościowym staje się dla nas przedmiot, sam przez się mało użyteczny i pożądany, — skoro się dla niego uczyni dużo ofiar. Kokoty wiedzą o tem dobrze. Wiedzą, jak drożenie się, kokieterya, piętzenie przeszkód

i t. d. zaostrza pożądanie i zastępuje do pewnego stopnia młodość i urodę. Zasada, że przedmioty stają się dla nas pożadanymi w miarę wysiłków, jakie dla ich pozyskania czynimy, jest bardzo ważna. Możliwoby na niej oprzeć rozwiązanie kwestyi społecznej.

Skoro wysiłki, jakie czynimy zaostrzają nasz apetyt i czynią dla nas wynik tych wysiłków »wartościowym«, jasną jest rzeczą, że nie absolutna wysokość płacy zarobkowej rozstrzyga o jej właściwym znaczeniu psychologicznym, lecz także wchodzą tu w grę warunki, w jakich się ją otrzymuje. Uczynimy tę samą płacę mniej pewną — a sprawiać ona będzie więcej radości, będzie dawała więcej szczęścia. Stowarzyszenia robotnicze, zabezpieczające robotników wobec wahań pracy zarobkowej, — oparte są na niedostatecznej znajomości psychologii, odbierają życiu powab gry, wdzięk ryzyka, czynią je monotonnem i prozaicznym. Znajomość psychologii skierowałaby powinna nasze wysiłki, nie w kierunku podniesienia stopy płacy zarobkowej, co jest rzeczą trudną, lecz w kierunku wzmożenia jej powabu; ale niestety ekskludowcom zbywa na fantazyi.

Mylili by się czytelnik, przypuszczając, że wszystko to jest jedynie złośliwie szarżującą parodią. Rozumowanie tego typu można spotkać w dziełach i rozprawach bardzo szanownych »myślicieli« nowoczesnych. Przecież pozytywnie obiecywał sobie Simmel, że złagodzenie walk społecznych, dające się osiągnąć przez rozpowszechnienie tej niewąt-

pliwie »teoryopoznawczej« zasady, że własność jest w gruncie rzeczy naszym wyobrażeniem, naszym stanem świadomości. Podobne nadzieje wzbudzała w prof. Machu myśl, że ja nasze jest także wyobrażeniem tylko, pewnym gatunkiem hipotezy. Nie jestem w stanie pojąć, gdy czytam takie rzeczy — lekceważenia, z jakim traktują nasi pedagogowie studia talmudyczne. Filozofia wykładana w uniwersytetach jest bezwzględnie spowinowana z rabinizmem, i od czasu bizantyjskich sporów, nigdy jeszcze myśl ludzka nie tkwiła tak mocno w niewoli scholastyki, jak to ma miejsce dziś, we wszystkich tych gałęziach wiedzy, które dostały się pod dobroczynny wpływ nowoczesnej teorii poznania lub psychologii. Nie pociesniejszego, niż słyszeć ton pobłażania, jakim prawi taki teoryopoznawczy psychologizujący rabiniek o scholastyce Hegla. Jestem przekonany, że niepodobna dziś przestudyować Hegla i nie wyciągnąć z niego praktycznych i w znacznej mierze trafnych wniosków dla kultury i życia, tak jak jestem przekonany, że Wundt, Paulsen, Simmel, Holzapfel et C-gnie są niezrównanymi w systematycznym hodowaniu ślepoty życiowej. W Heglu obecnym jest nieustannie duch dziejów, »wieczny rewolucjonista«; każda stronnica spowinowaca nas z pracą wieków ludzkości całej. Grecya i Egipt, Indye i Rzym, średnie wieki rewolucya francuska stają się podwaliną i podstawą, na której wzrastać ma i rozrosnąć się nasza własna działalność. Hegel czynił z nas uczestników dziejów, uczył nas

wiązać każdy szczegół życia i myśli z zagadnieniami dziejowej doniosłości. Zadaniem nowoczesnych filozofów jest uczynić nasz stosunek do wszystkich spraw świata i historii — prywatnym.

Cała ludzkość i cała przyroda stają się tylko przeżyciem, tylko stanem świadomości filistra. Niema środków, którychby nie należało używać przeciwko tej pedanckiej zarazie. Z własnego doświadczenia wiem, jak trudno wydobyć się z pod jej wpływu. Psychologia nowoczesna i nowoczesna teoria poznania są klęską umysłową naszych czasów, są szkołą małoduszności, filisterstwa i wykrzywającej wszystkie stosunki scholastyki. Proszę wziąć do ręki jakikolwiek traktat teoryopoznawczy, chociażby »zagadnienia filozofii historii« Simmla i przekonać się, czy cała tendencya tych teoryopoznawczych i psychologicznych pogłębień nie polega na tem, aby zamienić wszystkie zagadnienia życia i świata na sprawy naszej ekonomii wewnętrznej na stosunki pomiędzy naszymi stanami świadomości. Szkoła ta hoduje najlichszy z egoizmów, gdyż egoizm ograniczonych, a zarozumiałych pedantów. Póki podstawę wykształcenia filozoficznego stanowić będzie teoria poznania i psychologia, a nie zaś historia i ekonomia polityczna — ostrzeżać trzeba będzie młodzież przed filozofią jak przed nosacizną.

Filozofia współczesna czyni ze wszystkiego stan świadomości, przedmiot badań psychologicznych, czy też analiz teoryopoznawczych i logicznych. Zasadnicza tendencya jej polega na zer-

waniu wszystkich czynnych związków ze światem, i zagadnieniami życia. Jest ona wiernym odbiciem usposobienia warstw, nie posiadających żadnego ideału, pragnących zabezpieczyć za wszelką cenę stan posiadania. Zdanie Marksa o ostatnich filozofach sprawdziło się pod tym względem. Filozofia Hegla, w swej ostatecznej formie, jaką nadał jej Marks i Engels jest istotnie do dziś dnia ostatnią filozofią. Wszystkie późniejsze wytwory myśli są zjawiskiem reakcyi lub rozkładu. Zasadniczym symptomatem jest to, że ze współczesnej filozofii nie wypływa żaden program działania, ratuje się ona omówieniami w rodzaju »naukowego obiektywizmu« lub też rozgraniczenia pomiędzy moralnością a prawem; lecz istoty rzeczy to nie zmienia: — filozofia współczesna nie wierzy w czyn, czuje więc, że utraciła całkowicie związek z twórczymi siłami historii. Nigdzie nie występuje to tak wyraźnie, jak w psychologicznych teoriach wartości zamiennej i innych kategoriach ekonomicznych, jakie z niej wypływają. Psychologiczna ekonomia zajmuje się zawsze stosunkiem człowieka do gotowych rzeczy. Jest teorią spożycia. Gdy liczy się z pracą, rozpatruje ją jako czynnik wpływający tak, lub inaczej na psychologię spożycia. Krytyka tych teorii zawarta już jest w samym tym fakcie, że żadna z nich nie jest w stanie rozwinąć się w całkowitą teorię społeczeństwa. Każda z nich opiera się na fakcie gotowych już przedmiotów użycia; czyli przyjmuje jako dane, to, co jest właściwym przedmiotem badań eko-

nomii politycznej. Zaliczać więc pracę Böhm-Bawerka, czy Simmla do sfery ekonomii politycznej, jest nieporozumieniem; należą one całkowicie do zakresu badań psychologicznych nad spożyciem i to najczęściej nad spożyciem epoki kapitalistycznej. W porównaniu do ekonomii klasycznej stanowi ona olbrzymi i nadzwyczaj charakterystyczny krok wstecz. Najzabawniej zaś wygląda psychologizm eklektyków, którzy nie mogą oprzeć się złudzeniu, że i teoria Marksa jest psychologiczną, że i Marksowi szło o określenie czynnika wpływającego na szacowanie towarów, rozważane jako stan świadomości.

Proszę n. p. przeczytać, co pisze drogi sercu wszystkich polskich gadułów publicystycznych Karol Gide — w swym rozpowszechnionym nieściecie i u nas podręczniku. Niezrozumienie teorii Marksa i jej prawdziwego znaczenia może tu być porównane z tem niezrozumieniem zasadniczych wyników krytyki Kantowskiej, jakiego dowody składają nowocześni filozofowie od Spencera aż do Paulsena na każdym kroku.

Istnieje specjalna praca Marksa p. t. Nędza filozofii, w której on na przykładzie wykazuje, że wartość nie jest stosunkiem konsumenta do towaru, że jest ona czemś całkiem innym, niż szacowanie towarów w świadomości nabywców, że mamy tu do czynienia z prawem społecznym wytwórczości, prawem, istniejącem niezależnie od woli ludzkiej i urągającym samowolnej mocy innych określić.

Wartość jest — nie stosunkiem świadomości, nie zasadą psychologiczną, — jest ona faktem społecznym i oznacza znaczenie, jakie ma dla społeczeństwa czynność, ucieleśniona w danym towarze. Każdy towar, każde dobro ekonomiczne, wytworzone w społeczeństwie musi być dziełem pracy ludzkiej. Praca zaś jest jedyną podstawą bytu ludzkiego. Szanse istnienia i rozwoju danej grupy społecznej zależą od tej sumy pracy, jaką jest w stanie ona przeciwstawić siłom przyrody. Gdy się zna całą budowę myślową marksizmu, cały ten najwyższego podziwu godny gmach, trudno zrozumieć, jak mogą dziś jeszcze mieć miejsce próby zrozumienia teorii wartości niezależnie od całego systemu pojęć marksowskich, trudno pojąć, jak może Bernstein proponować kompromis pomiędzy marksowską, a böhm-bawerkowską teorią. Punkt widzenia Böhm-Bawerka i psychologów wogóle zostaje określony przez stosunek nabywcy do towarów gotowych, obecnych na rynku.

Wartość jest dla nich zagadnieniem psychologicznym — szacowania towaru; dla Marksa jest wartość zagadnieniem społecznego wytwarzania; w wartości — właśnie przebijają pozór indywidualistycznych i niezależnych od siebie konsumentów i sprzedawców głęboka prawda społecznego związku, łączącego w sposób, w obecnym ustroju społecznym niezależny od naszej woli i mechaniczny, pozornie najbardziej izolowane procesy społeczne. Wartością staje się towar rozważany jako pro-

dukt społecznej, zbiorowej pracy. Wartość w znaczeniu Marksa nie jest stanem świadomości, jest faktem społecznym, pozaindywidualnym.

Dyskusje z powodu teorii wartości Marksa, zarzuty czynione jej przez bardzo poważnych nawet lub przynajmniej uchodzących za takich pisarzy — przekonać mogą najbardziej optymistycznego czytelnika, jak daleką jest od skonsolidowania się w świadomą swych założeń, metod i celów — naukę współczesna wiedza społeczna. Chamberlain w swojej książce o Kancie przytacza dobitne przykłady braku wyrobienia krytycznego u bardzo zasłużonych nawet, posiadających pewien »filozoficzny polor« przyrodników. Brak krytycyzmu w nauce przyrodniczej jest niczem w porównaniu z tym zamętem, jaki panuje w dziedzinie literatury społecznej. Tu już rzadkością niezmierną staje się pisarz w pewnej choćby mierze zdający sobie sprawę z tego, co stanowi właściwy jego przedmiot poznania. Bajeczka — o gotowym danym przedmiocie poznania cieszy się tu bezwzględny szacunek. Nikt nie zdaje sobie sprawy, że nauka jest wytworem celowej działalności człowieka; że zatem, by się planowo i metodycznie rozwijać mogła, musi wyjaśnić sobie, jaki cel właściwie pragnie osiągnąć. Przedmiot poznania danym staje się dopiero wtedy, gdy określonym, danym staje się cel poznania. Cele te dawane są przez życie i jego potrzeby. Przyrodoznawstwo ściśle, otrzymywało przedmiot swój w drodze określenia i celów, stawianych przez roz-

wój i wymagania techniki. Technika przyjęta w danym społeczeństwie kształtuje umysły i określa ich teoretyczną postawę wobec przyrody, stanowiącej zakres działania tej techniki. Gdy tylko te praktyczne wymagania i zagadnienia stają się mniej określonymi, różnoidalnymi — pojęciem teoretycznym zbywa na stałości, ścisłości. Zamęt panujący w pojęciach ogólnych biologii jest wiernym odbiciem wpływu zagadnień praktycznych, niejednorodnych, niedostatecznie silnie zaznaczających się, jakie stawia człowiekowi świat żyjący.

Wpływ pojęć mechanicznego przyrodoznawstwa krzyżuje się z wymaganiami zootechniki, praktyki lekarskiej, wreszcie z temi licznymi węzłami uczuciowej solidarności i sympatii, jakie wiążą nas ze światem żyjących. Niejasność pojęć biologicznych łatwo zrozumieć, gdy zdamy sobie sprawę, że mamy tu do czynienia z projekcjami, dokonywanymi z różnych punktów widzenia na różne płaszczyzny, że wytwory naszej własnej nieskoordynowanej działalności umysłowej — uznajemy za wyraz niezawisłej — »danej« nam rzeczywistości. Spór pomiędzy witalistami i mechanistami jest prowadzony w sposób, cofający nas w zamierzchłe, pozakantowskie czasy. Nie idzie tu o to, jakie »pojęcia« nadają się lepiej do objęcia doświadczania biologicznego w systematyczną całość nauki, lecz o to, co jest istotą życia. Tak, jak gdyby energietykom współczesnym chodziło o określenie »rzeczy samej w sobie«. W dziedzinie literatury społecznej dzieje się nie lepiej. Gorzej raczej... Tu

bowiem względy praktyczne zaciemniają istotny stosunek. Powiedziećby można, że motywami rozstrzygającymi dotychczas w tworzeniu się »naukowych« kierunków i systematów społecznych — były zawsze usiłowania niedopuszczenia człowieka do poznania prawdziwej natury »przedmiotu wiedzy społecznej«. Nauka społeczna była i jest dotychczas pewnym gatunkiem pedagogii masowej. Zadaniem, jakie stawiała ona sobie, było zawsze usprawiedliwienie bezwzględnej świętości pewnych urzędów i celów, stworzenie ułudy, że społeczeństwo jest czemś poza człowiekiem. Klasyczna i »historyczna« ekonomia, »organizm społeczny« i historyczna teoria prawa jednoczy się w tem usiłowaniu. Nauka społeczna zaczyna się od momentu, w którym człowiek zdaje sobie sprawę, że w całej dziedzinie poznania społecznego ma do czynienia zawsze tylko z sobą: przedmiotem swojej działalności; że tu niema nic zasadniczo niezależnego od niego, nic, coby miało się tylko przyjmować, bez żadnej zmiany. Przeciwnie. Wszystko tu jest dziełem ludzkości, a więc i ludzkości zadaniem. Etyka, nie ta oczywiście — etyka maklerów, naklejających listki figowe na wszystkie prawdziwe zagadnienia moralne — jaką wypracowują dziś wszelkiego rodzaju Wundty i Paulseny — lecz etyka, jako bezwzględna nieograniczona samowładza ludzkości — jest podstawową nauką całej wiedzy społecznej. Zrozumienie i przeprowadzenie konsekwentne zasady, że w całym zakresie życia społecznego mamy do czynienia tylko

ze stosunkami zachodzącymi pomiędzy ludźmi, że niema tu miejsca na nic poza — i ponadludzkiego — stanowi całe dotychczasowe dzieje dojrzwawającej wiedzy społecznej. Karol Marks, Fryderyk Engels są do dziś dnia szczytowymi punktami tego rozwoju. Obok nich znajdujemy jedynie albo brak ostatecznego uświadomienia, albo też symptomy i wyniki ewolucji wstecznej. Cała socjologia nowożytna, — wyrzekająca na jednostronność marksizmu, jak i cała »etyczna«, »psychologiczna« i t. p. ekonomia, lub antropologiczna, czy darwinistyczna kryminologia mają właściwie wobec marksizmu znaczenie nie bardziej naukowe, niż miałyby je próby wznowienia alchemii wobec Lavoisiera. Wszystkie one dążą w ostatecznym wyniku do uczynienia ze społeczeństwa i jego urządzeń wytworów niezależnej i nieodpowiedzialnej przyrody.

Wszystko to są próby zakreślenia granic samowładzy ludzkiej, wyprowadzenia całych sfer społecznego bytu poza dziedzinę działalności ludzkiej. Wszystko to są bankructwa ludzkości, bankructwa podstępne, zmierzające do zabezpieczenia pewnego stanu posiadania. Największe naiwności encyklopedystów są w założeniu swem bardziej naukowe, niż naukowość Lombrozów.

Gdy tylko badacz społeczny — uznaje cośkolwiek w życiu społecznym za niezależne od człowieka, sprzeniewierza się podstawowemu założeniu nauki społecznej. W maksymie etycznej Kanta, że człowiek człowiekowi może być tylko celem, leży

podwalina metodologii nauk społecznych. Marksowi i Engelsowi przypada zasługa całkowitego jej wyjaśnienia. Materyalizm ekonomiczny — jest przede wszystkim metodą, metodą nauk społecznych, — jedynie wytrzymującą miarę etycznej krytyki. Wszelki systemat idealistyczny jest narzuceniem norm i ideałów wypracowanych, przez pojedynczego myśliciela czy też przez cały rozwój pewnej grupy kulturalnej — świata całemu. Marksizm uczy nas w samym rozwoju społeczeństwa szukać wytycznej dla nowych ideałów społecznych, — uczy nas szanować swobodę rozwoju poza nami. Każdy ideał jest wtedy tylko wartością moralną, wtedy tylko czyni zadość Kantowskiemu sprawdzianowi autonomii moralnej, gdy jest wypływem i wynikiem rozwoju życia.

Materyalizm ekonomiczny nie tylko nie jest zasadą, wykluczającą etykę z dziedziny rozwoju społecznego, lecz przeciwnie jest metodą zabezpieczającą na zawsze od wtargnięć pierwiastków narzuconych — tego paladyum etycznego — samoistności rozwoju. Nie jest jakimś skodyfikowaniem ostatecznym zasady »siła przed prawem«, lecz konsekwentnym przemyśleniem zasady prawa wszelkiej indywidualności, wszelkiego rozwoju, — nie zrzeczeniem się tradycji humanistycznych, lecz ich najwyższym wykwitem, formą najzupełniejszą, najgłębszą i najlogiczniejszą — humanizmu. Jest syntezą, łączącą w sobie racjonalizm pozahistoryczny encyklopedystów z racjonalizmem dziejowym Hegla, syntezą, wyzwalającą w ka-



żnym z tych swoich kierunków to, co było u nich postępowem, t. j. to, co było w nich z poszanowania swobody, z pod władzy pierwiastków reakcyjnych, podporządkowujących rozwój życia ustalonemu zasadom, pragnących wydedukować go, zapominając, że myśl jest zawsze konserwatywna, że wszelkie pojęcia są odbiciem rzeczywistości przeszłej lub teraźniejszej, że więc wszelka dedukcja, postawiona na miejsce rozwoju rzeczywistości prędzej czy później stać się musi apologietyką pewnego status quo. Marksizm jest jedyną konsekwentną metodą empiryzmu społecznego, empiryzmu rzeczywistego, gdyż to, co zwykle za empiryzm uchodzi w nauce społecznej, zarówno jak w filozofii jest — utajonym dogmatyzmem. Rzekomy empiryzm Schmollera jest nie mniej dogmatyczny, bardziej bezładny tylko, niż empiryzm filozoficzny Simmla lub Macha. I tu jak tam za empiryzm uważany bywa pewien rodzaj porażenia centrów idejowych. I tu i tam — założeniem nieświadomionem jest uznawanie własnego intelektu za kryterium świata. I tu i tam bowiem za rzeczywistość uznawane bywają te elementy, na jakie treść życia rozkłada się dla danego »myśliciela« czy »badacza«. Nic łatwiejszego, jak wywołać wrażenie »realizmu«, czy »empiryzmu«; potrzeba dla tego zająć tylko stanowisko, zajmowane przez przeciętną większość. Za realistyczny uchodzi najczęściej obraz świata taki, jakim przedstawia się on ze stanowiska filistra. I co mówią mi oni o koncentracji przemysłu — myśli solidny

bürger, — moja praczka od lat dziesięciu trzyma te same 2 robotnice, a w sklepiku na rogu nie zauważyłem żadnych zmian. Empiryzm — szczyć się poszanowaniem dla rzeczywistości, jest jednak w gruncie rzeczy tylko metodą szanowania własnych nałogów. Uznając bowiem w rzeczywistości postrzegane przez siebie fakty, zapomina, że fakty te istnieją dla tego tylko stanowiska, jakie przez »empiryka« zajęte zostało. Empiryzm jest zazwyczaj formą »wykolejenia« idejowego, jest stanowiskiem, właściwym epokom i środowiskom, wpędzonym w jakąś ślepią uliczkę historii. Nie dziwnego, że w Polsce Mach i Holzapfel znaleźli wielbicieli w kołach akademickich miasta Lwowa, nie dziwnego, że empirykiem był Dawid Hume. Dość przeczytać jego pisma ekonomiczne, aby zrozumieć, jak dobrze nie panował on nad swoją epoką. Empirykami nazywają się też ludzie — przeciwstawiający swe psychologiczne teorie — Marksowskiej teorii wartości.

Spostrzeżenia psychologiczne nad »wartością graniczną« może czynić każdy gastronom w restauracji, porównując »wartość« kawioru lub ostryg przed obiadem i po obiedzie. Stosunek zasadniczy, na jakim opiera swe wywody »szkoła austriacka«, — pozostawmy monarchii Habsburgów ten zaszczyt — jest stosunkiem spożywczy do towaru. Rzecz niewątpliwie najbardziej empiryczna, szczególnie dla klas, mających mniej lub więcej niewzruszoną pewność, że stosunek ich względem wszystkich towarów nie może stać się nagle czy-

sto platonicznym. Powstanie teorii psychologicznej, opartej na psychologii spożycia jest zjawiskiem bardzo znamienne. Miałbym ochotę powiedzieć, że odbił się w niej cały fiskalny charakter czarno-żółtej monarchii.

Ekonomia szkoły austriackiej jest istotnie ekonomią emerytów i poborców skarbowych. Dostyć jest zestawić ją z teorią — Smitha lub Ricardo, aby przekonać się w jakim kierunku rozwija się psychologia burżuazji. Węzeł wiążący ją z wytwórczością osłabił już na tyle, że z masą dóbr społecznych czuje się ona najsilniej związaną przez spożycie. Gdy subtelni psychologowie wyprowadzają z teorii wartości granicznej — prawo zysku i renty, opierają się w gruncie rzeczy na motywie, że klasy czerpiąc z tych źródeł swe środki utrzymania i z bogacenia się — przyczyniają się też do ułatwienia spożywcom stosunku ich z towarami. Burżuazja opiera swe prawa na zasadzie pewnego rodzaju przyprawy ekonomicznej. »Zwyrodnienie kapitalizmu« - - powiada Sorel (Introduction à l'économie moderne), — który powraca do swych lichwiarskich prapoczątków, posiada niezmiernie ważne znaczenie, gdyż jest cechą charakterystyczną momentu, w którym człowiek wyrzeka się pojęcia z takim trudem wywalczonego, iż jest wytwórcą i powraca do wyobrażeń dzikich polinezyi, którzy widzą w człowieku spożywcę, wytwórczość zaś i pracę uważają co najwyżej jako przypadek. Na jednym z posiedzeń zgromadzenia ustawodawczego Mirabeau, opierając się na samopoczu-

ciu mieszczaństwa, bryznął przed oczyma stanów uprzywilejowanych ideą zwoju przedsiębiorców, zwoju wszystkich klas produkcyjnych. Dziś Karol Menger i Böhm Bawerk et C-gnie szukają oparcia w psychologii spożywey. Przetłumaczone na język życiowy wywody ich — są apelacją do wszystkich konsumentów, którzy na podstawie samoobserwacyi zadekretować mają pożyteczność przedsiębiorców i pośredników. Austriacka szkoła ekonomii politycznej jest symptomatem zwyrodnienia etycznego burżuazji. Wytwórczość, praca są źródłem i czynnikiem wszelkiego postępu ludzkości. Ludzkość i sprawa pracy są zupełnie jednoznaczne. Wyprowadzanie ze spożycia prawa jest cechą znamiennej dekadencyi warstw i społeczeństw. Chwałą marksizmu pozostanie na zawsze — powiada ten sam Sorel, to, że oparł on wszelkie poszukiwania socyologiczne na rozważaniu i wytwórczości i wykazał w ten sposób, jaka przepaść przedziela socjalizm poważny od wszelkich karykatur burżuazyjnych, które uznają za swoją podstawę podział bogactw i spożycie. (L. c. 125):



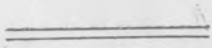
Najważniejsze omyłki druku.

| <i>str.</i> | <i>wiersz:</i>  | <i>zamiast:</i>            | <i>ma być:</i>           |
|-------------|-----------------|----------------------------|--------------------------|
| 23          | 8 od dołu       | kodyfikujący w ka-<br>nony | kodyfikujący ka-<br>nony |
| 28          | 8 > >           | Stanisławskiego            | Stanisławskiego          |
| 30          | 9 od góry       | tranquille                 | tranquille               |
| 42          | 7 od dołu       | u wprost                   | a wprost                 |
| 43          | 15 od góry      | forma                      | form                     |
| 58          | 7 > >           | nia                        | nie                      |
| 66          | 12 od dołu      | powierzchnio               | powierzchnią             |
| 72          | 7 od góry       | i w niej                   | w niej i                 |
| 97          | 14 > >          | pozwalaja                  | pozwalala                |
| 99          | 8 > >           | Czechowskiej               | Czechowskiej             |
| 102         | 3 od dołu       | i o nie                    | i nie o                  |
| 107         | 17 od góry      | nieprzemozna               | nieprzemozona            |
| 108         | 10 od dołu      | fale                       | fale                     |
| 109         | 9 > >           | w bezpośrednio             | bezpośrednie             |
| 166         | 14 > >          | skamlanie                  | skamlaniem               |
| 216         | 16 od góry      | rozumie                    | rozumne                  |
| 245         | 16 i 17 od doł. | teryo <i>anawozey</i>      | teoryo <i>anawozey</i>   |
| 289         | 17 od dołu      | podstawy                   | postawy                  |
| 290         | 13 > >          | teryo                      | teoryo                   |
| 308         | 7 od góry       | ten                        | to ten                   |

299

## SPIS RZECZY.

|                                                                | Str. |
|----------------------------------------------------------------|------|
| Kultura i życie . . . . .                                      | 1    |
| Zagadnienia sztuki i twórczości.                               |      |
| Medyceusze . . . . .                                           | 23   |
| W odpowiedzi na protest . . . . .                              | 32   |
| Miriam . . . . .                                               | 41   |
| Antoni Czechow . . . . .                                       | 87   |
| Leopold Staff . . . . .                                        | 122  |
| Cyprian Norwid . . . . .                                       | 159  |
| Nad grobem Ibsena . . . . .                                    | 183  |
| Koniec legendy . . . . .                                       | 195  |
| W walce o światopogląd.                                        |      |
| Katarakty . . . . .                                            | 207  |
| Kant . . . . .                                                 | 220  |
| Etyka Spencera . . . . .                                       | 234  |
| Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna . . . . . | 257  |
| Drogi i zadania nowoczesnej filozofii . . . . .                | 376  |
| Psychologia i zagadnienie wartości . . . . .                   | 401  |



Brzozowski  
4143  
Kultura A

