

Przekłady

Переводы

Tomasz G. Masaryk

Idealy humanizmu

Идеалы гуманизма

1. Wstęp

Człowiek współczesny posiada jedno czarodziejskie hasło: „humanizm” – „człowieczeństwo”. Poprzez to hasło wyraża wszystkie swe tęsknoty, podobnie jak człowiek średniowieczny wszystkie swe tęsknoty wyrażał słowem „chrześcijanin”. Ideał humanistyczny, ludzki jest podstawą wszelkich tęsknot nowoczesnych, a w szczególności także i narodowościowych, jak wynika z postulatu Jána Kollára: „I zawsze, gdy zawołasz: Słowianin!, niech ci będzie odpowiadziane: Człowiek!”

Poczynając od okresu Odrodzenia i reformacji ten ideał społeczny i etyczny utrwała się obok chrześcijańskiego; ideał ten staje się poniekąd antychrześcijański i ponadchrześcijański: człowiek – idea humanistyczna – humanizm.

Ideał ten wypracowywany był powoli. Dzięki reformacji został częściowo wyzwolony rozum, utrwalona została moralność nieascetyczna, powstały pojęcia gospodarności i pracowitości; równocześnie dzięki upowszechnianiu się umiejętności czytania, a zwłaszcza lektury Biblii, przejmowana jest energia dawnych Hebrajczyków. Ponadto renesans i humanizm przyczyniają się do przejmowania klasycznych ideałów życiowych, szczególnie rzymskich wartości politycznych oraz artystycznego widzenia świata i życia. Nadal rozwija się nauka i nowa filozofia, wyzwalająca rozum całkowicie spod narzuconego autorytetu Kościoła. W praktyce, w nowej epoce duże znaczenie ma wielkie państwo, w pierwszym rzędzie państwo absolutystyczne; podporządkowuje ono sobie Kościół, tak więc wartości polityczne stawia poza wartościami chrześcijańskimi, a nawet o wiele wyżej ponad nimi; prawo rzymskie i jego

punkt widzenia stają się częścią nowoczesnego światopoglądu i nowożytnej sztuki rządzenia społeczeństwem. Państwo nowożytne stopniowo staje się coraz bardziej i bardziej demokratyczne i ludowe; takie coraz bardziej ludowe państwo ogłasza w wieku XVIII prawa człowieka i obywatela (Ameryka i rewolucja francuska). W tych prawach człowieka mają później swój początek prawa narodowe i językowe, prawa socjalne i ekonomiczne (na przykład prawo do pracy, prawo do minimum socjalnego itp.), a w końcu kodyfikowane są prawa kobiet i dzieci (nowoczesne prawo rodzinne).

Tak oto rozwija się i ucieleśnia idea humanizmu w nowoczesnym życiu społecznym.

Podstawa tego nowego ideału humanistycznego wyprowadzona została także z tego, że jest on uważany za naturalny. Poszukuje się początków religii i kultu naturalnego, naturalnego prawa i moralności, naturalnego (pierwotnego) stanu społeczeństwa i państwa, a nawet już i samą filozofię opiera się na rozumie naturalnym („zdrowym”, „powszechnym”); również sztuka coraz intensywniej poszukuje natury. Jednym słowem, ideał humanistyczny jest ideałem naturalnym, nowym w przeciwieństwie do historycznie danego, starszego.

W wieku dziewiętnastym te humanistyczne wysiłki najdobitniej przejawiają się w rozmaitych próbach stworzenia religii ludzkości. Cała nowsza filozofia, cała nowsza literatura wszystkich narodów, cała postępową polityka skupia się nad wypracowaniem ideału czystego człowieka.

Ideał ten jest różny, zależnie od epoki i narodu. Jak dotąd najwszechstronniej opracowali go Anglicy: pod względem filozoficznym, etycznym, społecznym i religijnym. Francuzi kładą nacisk na jego aspekt filozoficzny i literacki.

Spośród narodów słowiańskich Rosjanie mają ideał humanistyczny o charakterze religijno-społecznym, Polacy o charakterze narodowo-politycznym, zaś my, Czesi, posiadamy kulturalno-oświeceniowy ideał humanistyczny. Głosem czystego człowieczeństwa był u nas Kollár, podobnie Šafařík, a także Palacký, Havlíček, a w końcu Augustin Smetana. Kollár, wychodząc od starszej filozofii niemieckiej, przede wszystkim od Herdera, formułuje ideał humanistyczny w głównej mierze oświeceniowy, lecz już Smetana przydaje mu rysów społecznych, opowiada się za religią ludzkości. Nasz humanizm czeski jest naturalnym postępowaniem naszego czeskiego Braterstwa.

Fakt, że twórcy naszego odrodzenia narodowego kładli tak duży nacisk na humanistyczny element oświeceniowy da się łatwo zrozumieć, gdy ma się na uwadze oddziaływanie antyreformatorskiego państwa – oświecenie, oświata, wykształcenie było hasłem narodu wygrzebującego się z ciemnoty duchowej i moralnej. Właśnie dlatego ten zryw humanistyczny, jaki objawił się w literaturze niemieckiej w wieku osiemnastym (Lessing, Schiller, Goethe, Herder i inni) przeniknął również do nas i znalazł w Kollárze gorącego zwolennika.

Albowiem sztuka, a w szczególności literatura piękna, ma dla życia społecznego każdego narodu wielkie znaczenie wychowawcze: wielkie masy narodowe

przejmują ze sztuki, głównie od swych poetów ideały społeczne i moralne. Na całe życie, szczególnie na życie społeczne i polityczne poezja ma wpływ ogromny – widzimy to na przykładzie gigantów poezji polskiej i rosyjskiej, widzimy to także na przykładzie wpływu Byrona i innych.

Idea humanistyczna objawia się w naszych czasach jako idea narodowa. W ostatnim okresie zaczyna się rozumieć, że idea humanizmu nie jest przeciwieństwem idei narodowej, gdyż to właśnie naród, tak samo jak poszczególne jednostki ludzkie, ma być humanistyczny. Człowieczeństwo nie jest abstrakcją, panującą nad rzeczywistymi ludźmi gdzieś tam w królestwie mrzonek – jak powiedział Herder, to co narodowe jest naturalną częścią człowieka. W tym sensie Kollár i Palacký opierali narodowość na idei humanizmu. Kollár ponadto, wiedziony wskazaniami Fichtego, zabiegał o narodowe wychowanie i kształcenie.

W naszych czasach ideę humanizmu i ideę narodową pojmujemy na sposób ludowy. Lud to dla nas coś innego niż naród, ludowość staje się hasłem, ideałem naszych tęsknot. Socjalizm w sensie ogólnym, podobnie jak narodowość jest przejawem tej samej idei humanizmu. Zanim o socjalizmie pomówimy bardziej szczegółowo, napomniemy najpierw o jeszcze jednym elemencie humanizmu.

Mam na myśli internacjonalizm i kosmopolityzm. W samej idei humanizmu tkwi zasada, że każdy naród ma jednakowe prawo do zabiegania o miejsce w ludzkości; stąd bierze się pomysł światowej organizacji całej ludzkości. Potrzeby praktyczne prowadzą krok za krokiem ku takiej właśnie organizacji. W skali międzynarodowej jest już dziś zorganizowana nauka, sztuka, ale także gospodarka, kapitalizm i poszczególne stany społeczne.

Wraz z ideą humanizmu rozwijała się nie tylko idea narodowa, lecz także kosmopolityczna. Jednakże i kosmopolityzmy bywają różne. Anglik, Francuz i Niemiec pojmują kosmopolityzm właściwie jako panowanie angielskie, francuskie czy niemieckie; w innej sytuacji znajdują się narody mniejsze i małe. Lecz nawet i one nie zdołają się obronić przed organizacją światową. U nas wraz z ideą narodową głoszone też kosmopolityzm słowiański, jak go trafnie określił Havliček. Historia poucza wszakże, że centralizm szkodliwy jest nie tylko w mniejszej, lecz także w większej i wielkiej skali, że musi być równoważony przez autonomię naturalnych wspólnot gospodarczych, kulturalnych, a także narodowościowych. Dziś kosmopolityzm w starszej wersji, jaką głosił liberalizm ustępuje przed bardziej właściwym ruchem na rzecz pozbawionej przymusu organizacji międzynarodowej samostanowiących o sobie kulturalnych narodów. Tak oto stanowisko ustępuje miejsca idei narodowościowej.

2. Socjalizm

Ruch socjalistyczny, jeśli chodzi o jego cele, nie jest niczym innym, jak właśnie jednym z czołowych ruchów na rzecz humanizmu. Słowo socjalizm

oznacza jak gdyby uspołecznianie, ściślejsze stowarzyszenie ludzi. W końcu osiemnastego wieku zostały ogłoszone prawa człowieka. W imię tych ludzkich praw ogłaszano i postulowano, a również dziś się ogłasza i postuluje wolność, równość i braterstwo. Braterstwo – oto wymóg ludzki i społeczny, stanowiący podstawę socjalizmu. Braterstwo, człowieczeństwo może wszakże być pojmowane różnie i na wiele sposobów. Często ludzkości może wystarczać jedynie samo hasło, by tak rzec, człowieczeństwa abstrakcyjnego. Jednak chodzi o to, by być człowiekiem i widzieć człowieka wraz z jego prawami w innych. W imię człowieczeństwa żądano więc i żąda się do dziś praw politycznych. Na przykład uzasadnieniem powszechnego prawa wyborczego jest, jakby na to nie patrzeć, człowieczeństwo, równość człowieka wobec człowieka. Jednak nie tylko o prawa polityczne tu idzie, lecz żąda się także praw ekonomicznych i jest to rzeczywiste znaczenie ruchu socjalistycznego ostatnich czasów. Wynikiem tej idei równości i braterstwa nie jest żądanie równości w ogóle, lecz równości ekonomicznej. Tak to w oparciu o ideę człowieczeństwa, jeżeli idea ta ma być zrealizowana na płaszczyźnie gospodarczej i nie ma pozostać tylko ideą abstrakcyjną, żąda się równości ekonomicznej – braterstwo oznacza tu: komunizm. Tak rozumieją humanizm socjaliści ze wszystkich szkół. Jest oczywiste, że idea humanizmu, a z nią i humanizm komunistyczny ulegają z biegiem czasu zmianom. Również komunizm może być rozumiany i wprowadzany rozmaicie. Socjalizm pięćdziesiąt i więcej lat temu nie był tym, czym jest dziś. Starszy socjalizm, jaki narodził się szczególnie na początku minionego wieku we Francji i Anglii, miał charakter w większości przypadków moralny i wyraźnie religijny; do dziś istnieje wiele odmian tego socjalizmu (socjalizm chrześcijański, czyli demokracja chrześcijańska, zgodna z zaleceniami papieża Leona XIII z roku 1901). Obok tego socjalizmu i po nim powstaje z kolei ruch raczej ekonomiczny i polityczny, którego typowym przedstawicielem we wszystkich państwach cywilizowanych jest marksizm, czyli socjaldemokracja.

Socjalizm ten stworzyli przede wszystkim Marks i Engels. Swój początek filozoficzny bierze on z systemu Hegla. W latach trzydziestych i czterdziestych XIX wieku filozofia Hegla wywierała ogromny wpływ na młode umysły. Z filozofii tej czerpał przede wszystkim Feuerbach, który sformułował ideał humanistyczny w oparciu o religię, lecz religia ta była już religią humanistyczną. Od tego humanizmu Feuerbacha, którego jeszcze nie chciałbym nazywać materialistycznym, lecz już bardzo bliski materializmowi, wychodzą Marks i Engels. W swym dziele „O świętej rodzinie” obaj opowiadają się za humanizmem „realnym”. Słowem „realny” określają humanizm nieutopijny. Podstawą filozofii Hegla był panteizm, że bogiem, bóstwem jest indywiduum, czy to naród, cała ludzkość, przyroda, czy wszystko w ogóle. Taki panteizm mistyczny przekształcił się u Feuerbacha i radykalnych heglistów w panteizm humanistyczny: bogiem stał się człowiek. Ideał, którego chrześcijanie poszukują w Bogu staje się Bogiem, ale nawet taki Bóg nie wystarczył bardziej pragmatycznie nastawionym

socjalistom – Marksowi i Engelsowi. Uczynili oni z człowieka proletariusza. W ten sposób od panteizmu poprzez człowieka proletariusz, a szczególnie masy proletariackie stały się tym, czym, mówiąc w skrócie, jest dla wierzącego chrześcijanina Bóg.

Podstawą filozoficznej nauki Marksa jest tak zwany materializm historyczny. Co się tyczy samego pojęcia, niektórzy określają je także jako materializm ekonomiczny. Jest to przede wszystkim materializm w filozoficznym sensie tego słowa, a więc ateizm i tak zwany materializm psychologiczny, czyli pogląd, że człowiek nie ma (nieśmiertelnej) duszy. Jest to materializm, jaki w latach czterdziestych i pięćdziesiątych minionego wieku był popularny w Europie, powiedzmy to wyraźnie: bynajmniej nie z pobudek filozoficznych, lecz politycznych. Materializm jest zawsze reakcją na reakcję. Szerzył się w okresie, gdy rewolucja polityczna (1848) została zgnieciona, gdy w Niemczech i Austrii pracowano nad ugodami i gdy w ogóle triumfowały ruchy reakcyjne.

Drugim elementem materializmu ekonomicznego da się wyrazić słowami Feuerbacha: „Człowiek jest tym, co je”. Duch, cała praca duchowa jest działaniem i owocem ciała; ciało jest utrzymywane przez pożywienie, toteż duch nie jest niczym innym, jak tylko produktem przemiany materii, ponieważ pożywienie musi być zdobywane poprzez pracę, zatem duch jest efektem pracy i produkcji gospodarczej w ogóle. Człowiek jest tym, co wytwarza. Tak więc od materializmu filozoficznego Marks i Engels doszli do materializmu ekonomicznego, że jakoby stosunki produkcji (sposób pracy itd.) są realną podstawą całego życia społecznego, a zwłaszcza realną podstawą tego wszystkiego, co marksiści nazywają „ideologią”. Słowo „ideologia” wskazuje na rodowód francuski. Na przykład Napoleon I wielokrotnie docinał ideologom i stroił sobie z nich żarty, pojmując ideologię jako utopizm lub jako dobroduszną przygłupawość, brak realizmu, niepraktyczność. Sztuka, filozofia, religia i państwo, wszystko, co rozumiemy pod pojęciem życia duchowego w najszerszym sensie, jest dla marksistów ideologią; nie może to być nic realnego, gdyż jest to tylko marny „refleks”, odbłask, odbicie stosunków gospodarczych. Jedynym realnym życiem jest, według ich poglądów, życie gospodarcze. Cała historia, wszelki rozwój sprowadza się do tego, jak człowiek wytwarza żywność i czego w ogóle potrzebuje do zaspokojenia swych potrzeb. Również moralność jest dla nich tylko ideologią i nie ma realnego znaczenia. Marks i Engels w okresie późniejszym do wszystkich tego rodzaju tęsknot i ideałów moralnych nie przywiązywali wagi. Dlatego i dziś jeszcze bardzo często słyszymy na wiecach socjalistycznych wystąpienia przeciw moralizatorstwu, że całe to mówienie o moralności jest tylko, by tak rzec, ozdóbką tych całych z gruntu niemoralnych stosunków produkcji.

Na podstawie materializmu historycznego czy ekonomicznego formułowane są pewne kolejne wywody. Przede wszystkim, że masy proletariackie są właściwym człowiekiem; nie indywidualum, lecz indywidualum proletariackie, czyli całe masy proletariackie nie tylko jednego narodu, lecz całej ludzkości. Stąd

międzynarodowe hasło: „Proletariusze wszystkich krajów łączcie się!” Oznacza to: indywiduum, jednostkowe „ja” traci wobec masy swe znaczenie lub, jak powiada Engels, indywiduum jest za nic. Socjalizm na takiej podstawie materializmu historycznego jest świadomie antyindywidualistyczny. Stąd wynika, że wiedza, względnie świadomość jednostki nic nie znaczy, a jedynie świadomość zbiorowa masy, ma się rozumieć, masy proletariackiej. Ponieważ proletariuszy jest o wiele więcej niż kapitalistów, tak więc zgodnie z powszechnie uznawaną zasadą większości, człowiek, człowieczeństwo i ludzkość są reprezentowane przez masy proletariackie.

Na pierwszy rzut oka takie brutalne negowanie indywiduizmu odpycha. Jednakże socjalizm niczego nowego tu nie proponuje. Każdy, kto przyjmuje naród i narodowość jako reprezentanta człowieka i ludzkości, mniej więcej w kształcie, jaki proponowali nasi czescy humaniści, jest również przeciw indywiduizmowi. Każdy polityczny trybun odnosi sukces, jeśli gromi w imieniu narodu wszystkie niepokorne jednostki i partie, nikt go bowiem nie pyta, czy ma jakiegokolwiek upoważnienie od narodu ani skąd wie, co ten naród o danej sprawie myśli.

Albo – czym jest dla wierzącego Kościół? Wszystkim, jednostka zaś niczym. Widzimy więc, że taki sam pogląd jawi się nam w różnych kolorach. Nacjonalizm i klerykalizm również występują przeciw indywiduizmowi.

Pozostaje wszakże pytanie: Jeżeli pojedyncza jednostka nie jest nic warta, jak głoszą wszystkie poglądy kolektywistyczne, to skąd czerpie swą wartość ta masa jednostek? Jeśli indywiduum jest nikim, jego wiedza i świadomość nie ma znaczenia, to dlaczego tysiąc indywiduów jest już nie tylko czymś, ale wręcz wszystkim? Oto jest napięcie wewnętrzne każdego kolektywizmu; i już możemy sobie zapamiętać, że jest to jedno z najbardziej palących pytań naszych czasów – uświadomienie sobie sprzeczności między indywiduizmem i kolektywizmem, bo przecież jest to sprzeczność narodowa, klerykalna, socjalistyczna i tak dalej.

Socjaliści głoszą dalej, że moralność i normy moralne, które odpowiadałyby każdemu człowiekowi, każdemu narodowi i każdej epoce nie istnieją, istnieje bowiem tylko moralność klasowa i klasowe normy etyczne, gdyż cała społeczność opiera się na walce klas; każda klasa (ekonomiczna) ma swoją moralność, swoje normy: kapitalista, proletariusz, robotnik, chłop – każdy ma swoje. Nie ma wszakże moralności powszechnej, która godziłaby tego bogacza z biedakiem. Myślę, że to przesada. Jest prawdą, że istnieje wiele klas, mających swe własne interesy, tego się zanegować nie da; że powinny się bardzo kochać, tego też nikt nie twierdzi. Ale to już powiedzieć można, że przy wszystkich różnicach pewne zasady moralne są uznawane powszechnie i nie jest tak, iżby klasy w ogóle nigdy nie mogły się dogadać, gdy na porozumieniu im zależy. Jest faktem, że człowiek bogatszy, bogaty, człowiek średnio zamożny, a także robotnik – każdy ma swoją moralność, swój sposób życia, który dziedziczy z pokolenia

na pokolenie i tym się różni klasa od klasy. Jest prawdą, że również narody różnią się pod względem moralnym. Jednakże nie można twierdzić, że powinny się różnić nawet w zasadniczych kwestiach moralnych – przynajmniej, gdy mowa o narodach pochodzących z plemienia aryjskiego. To właśnie historia idei humanizmu ukazuje nam, że narody, jeśli o ten ideał chodzi, stanowią jedność. Wprawdzie każdy formułuje ten ideał nieco odmiennie, ale wystarczy, że ludzkość taki spajający ją ideał w ogóle posiada. Argument ten należy wyraźnie wysunąć przeciw tym wszystkim, którzy twierdzą, że ludzkość, porzucając dawniejszą moralność, zwłaszcza chrześcijańską i kościelną, jest po prostu starta na proch, rozbita na jednostki. Nie jest prawdą, co głoszą socjaliści, że powinna istnieć tylko moralność klasowa, ewentualnie narodowa.

Marksiści poprzez to nazbyt uogólnione twierdzenie sami dochodzą do wniosków szczegółowych. Nadrzędnym celem marksistów jest równość ekonomiczna. Wymóg ten zasadza się na moralnym ideale humanizmu. A skoro nie chcą uznawać tych ideałów, gdzie i jak ma się tę równość wprowadzić? Marksista odpowiada na to: państwo; nie odwoływać się do moralności, to państwo ma tę równość wprowadzić. Czym zatem jest państwo? Według marksistów to też „ideologia”. Do takiej odpowiedzi zmusza ich uogólniający materializm ekonomiczny.

Bardziej szczegółowym pytaniem jest: Czy tę równość ekonomiczną należy wprowadzać na drodze pokojowej czy rewolucyjnie? Wahał się tutaj nawet sam Marks. Jak wszyscy socjaliści głosił rewolucję, jednak w okresie późniejszym i on sam, a w szczególności Engels, odstępował od rewolucji i głosił możliwość porozumienia pokojowego. Jednak pytanie o rewolucję i reformizm pozostaje nadal pytaniem specyficznym i nie chcę się wglębiać w rozważania nad nim.

Przejdźmy teraz do najnowszej fazy ruchu marksistowskiego. Bardziej myślący marksiści odchodzą oto od nazbyt ogólnikowego materializmu ekonomicznego i przyjmują teorię ideałów w tym, że tak powiem, szerokim zakresie, w jakim każdy myślący człowiek ją uznaje i gotów uznać. Jest to przecież „kryzys marksizmu” polegający de facto na tym, że uznaje się tak zwane ideologie, szczególnie etyczną, że moralność i pragnienia moralne uznaje się za równie realne jak postulaty ekonomiczne, przecież i postulaty ekonomiczne są w końcu właściwie postulatami moralnymi. Stało się tak, że marksizm sam powraca do swego programu humanistycznego z dawniejszych czasów. Nigdy nie wątpiłem, że to nie powinno nastąpić i że mogłoby stać się inaczej. Engels, a nawet i sam Marks właściwie nigdy nie wyrzekli się ideału humanistycznego, moralnego. Engels stał na gruncie moralności, jak to określa, „rzeczywiście ludzkiej”, a nie tylko klasowej. Bernstein i liczni młodszy marksiści w coraz większym stopniu uznają potrzebę i zasadność moralności, humanizmu. W ostatnich czasach nawet i radykalniejsi socjaliści wciąż upominają się o prawo naturalne. Co to jest prawo? Prawo w ostatecznym rachunku zasadza się na moralności i uznaniu myślenia moralnego.

Nigdy nie robiłem tajemnicy z tego, że jestem przeciwnikiem wszelkiego materializmu. Ale byłbym niesprawiedliwy, gdybym nie uznał, nie powiem: jego zasadności – co jest błędne, nie jest nigdy zasadne! – lecz tego, że w reakcji na jednostronność kierunków i systemów niematerialistycznych powstała po drugiej stronie właśnie taka jednostronność. Przyznaję też, że marksizm bardzo dobrze oddziałuje w takim sensie, że nie tylko na klasie robotniczej, ale po prostu wszędzie wymusza, by ludzie naprawdę zajmowali się nie tylko problemami ekonomicznymi, ale także filozoficznymi i religijnymi. Przyznaję, że przyzwyczaił nas do patrzenia na problemy moralności i na ideały moralne lepiej, niż nas tego uczy moralizowanie, które wszyscy tak lubimy uprawiać. Jasne, że i starszy socjalizm moralizował. Bardzo popularna była na przykład szkoła Saint-Simona; również i w Czechach miała swe wpływy. Saintsimoniści ci, którzy bardzo tęsknili za miłością, by silniej związać człowieka z człowiekiem, postulowali na przykład, by guziki przy surdutach nosić z tyłu, aby zawsze brat bratu musiał pomagać przy zapinaniu. Takich przeróżnych gierek moralnych mamy pod dostatkiem i wszyscy naszym braciom te guziki z tyłu przyszywamy, a najchętniej tak, by w ogóle nie dało się ich zapiąć... Przeciw takiemu utopizmowi i tego rodzaju zabawom działa marksizm, a działa za pomocą prawa. Z niechęci do takiej bezużytecznej moralności osiąga ekstremum, zabiega o zwyczajny amoralizm – tak bowiem nazwałbym to nieliczenie się z moralnością.

Także i u nas socjalizm ma swoje starsze korzenie, ale chyba dopiero teraz ludzie w Czechach zaczynają rozumieć, że socjalizm istnieje oraz czym jest. Lecz i w naszym kraju ruch socjalistyczny jest już stary. Już w latach trzydziestych i czterdziestych XIX wieku miały u nas miejsce niepokoje wśród robotników. Rewolucja 1848 roku też miała w sobie pierwiastek socjalistyczny. Barykady wychwała się ze stanowiska demokracji, ale już nikt nie pamięta, że zostały wzniesione rękami robotników oraz że bronili ich głównie robotnicy. Również i teorie socjalistyczne były u nas znane w dawniejszych czasach. Augustin Smetana, którego uczciliśmy niedawno, jako pierwszy nałożył na myśl czeską i czeską filozofię zadanie myślenia w kategoriach społecznych. Smetana również, podobnie jak Marks i Engels wychodzi od Feuerbacha. Jest to ciekawa paralela. Następnym jest Klácel, o którym niesłusznie się zapomina, a który już w roku 1849 napisał listy o pochodzeniu socjalizmu, komunizmu; przenosi do nas głównie socjalizm francuski. Sabina był bardziej anarchistą, szczególnie w swej powieści „Morana” z roku 1874. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych zakorzenia się socjalizm chrześcijański, szczególnie w ośrodkach przemysłowych, w Brnie, w Pradze; u nas także, jak wszędzie, socjalizm u swych początków był religijny i dopiero na tej podstawie uformował się socjalizm marksowski. Tylko nasz własny niepohamowany rozwój jest temu winien, że znaczna część inteligencji poczuła się w ostatnich latach zaskoczona silnym wzrostem popularności socjalizmu; wszak socjalizm rozwijał się u nas podobnie jak gdzie indziej, bo nie mogło być inaczej w kraju, który jest najlepiej uprze-

myslowiony. A jeżeli tak chwalimy to uprzemysłowienie, musimy się też liczyć z jego naturalnym skutkiem, z socjalizmem.

Nie chciałbym, aby u moich czytelników powstało wrażenie, że ma niechęć do niektórych teoretycznych założeń marksizmu odnosi się również do robotników i mas pracujących. Nieuznawanie wyzysku robotników byłoby wysoce niesprawiedliwe; kwitowanie ruchu robotniczego kpinkami tylko dlatego, że nie zgadzamy się z niektórymi poglądami teoretycznymi lub z niektórymi błędami, nawet politycznymi, byłoby czymś więcej niż jednostronnością. Myśmy się o masy ludowe jak dotąd nie troszczyli, a teraz jesteśmy zaskoczeni, że się organizują same i częściowo przeciw nam.

I jeszcze coś! Liberalizm również żywił i żywi do dziś niechęć do moralności. Wszyscy ci liberalni teoretycy, a zwłaszcza ekonomiści narodowi, którzy wyraźnie i otwarcie również odrzucali moralność, także byli i są nauczycielami marksistów.

Nie chciałbym także twierdzić, że u nas w klasach niesocjalistycznych jest więcej moralności. Moralności nie można szacować tylko w oparciu o to, jaką kto wyznaje teorię, a jeszcze mniej według siatki płac lub nakazu urzędu skarbowego.

W ostatnich czasach również u nas rośnie zainteresowanie problemami gospodarczymi i już od roku 1849 głosi się hasło: bogactwo się. Człowiek praktyczny nie będzie przeciw temu oponował; bogactwo się nie może być jednak celem najwyższym naszego życia; wszystko zależy od tego, jak kto potrafi z bogactwa korzystać. Są ludzie, którzy pragną tylko bogactwo i bogactwo, ale pozostają niewolnikami pieniądza. Tak samo, jak Chrystus powiedział, że jest panem soboty, każdy naród i jednostka musi być panem bogactwa. Oznacza to: nie poddawać się materializmowi, raczej hołdować piękniejszym zasadom moralnym, religijnym czy jakimkolwiek innym, trzeba być panem pieniędzy, umieć je zdobywać w uczciwy sposób i w szlachetny sposób umieć z nich korzystać.

W pewnej powieści Dostojewskiego kilku młodzieńców analizuje tajniki materializmu ekonomicznego; niektórzy mają żarliwe pragnienie stania się Rotschildami. A wtem jeden z nich rzuca pytanie: „No dobrze, człowiek się naję i co potem będzie robił?”

Istnieje stała potrzeba, by myśleć, jak wykorzystać swój czas wolny, nie zaś tylko o tym, jak zdobyć bogactwo. Wiele prostych potrzeb i przykładów zmusza do pracy i można nawet powiedzieć, że ludzie pracują pilnie; jednakże trudności, jak zagospodarować czas wolny pojawiają się u tych, którzy odnieśli sukces. Człowiek trudy się od rana do wieczora w fabryce, w biurze, nad książką – nie jest niebezpieczny! Niebezpieczeństwo zaczyna się, gdy nie ma pracy i zaczyna się też u sytych. Mamy więc ten problem społeczny i moralny – bezrobotnych, w nim to osiąga swe apogeum problem materializmu ekonomicznego, w nim też zawierają się wszystkie problemy naszego narodu.

3. Indywidualizm

Przy okazji objaśniania terminów „humanizm” i „humanitaryzm” zwracałem uwagę na fakt istnienia wielu systemów humanistycznych. To samo odnosi się także do indywidualizmu. Indywidualizm jest wyrazem dążeń humanistycznych: humanizm przejawia się poprzez indywidualizm. Podobnie jak systemów humanistycznych również teorii indywidualistycznych jest wiele.

Przeciw indywidualizmowi opowiada się socjalizm. Socjalizm jest także przejawem dążeń humanistycznych. Zatem jeszcze raz muszę zwrócić uwagę, abyśmy się nie dali zwieść terminami i pozorami, lecz byśmy zawsze uważnie patrzyli na treści.

Za pierwszego przedstawiciela indywidualizmu w sensie filozoficznym zazwyczaj uważa się Stirnera. Jest to filozof, który stał się bardziej znany dopiero w ostatnich latach dzięki wpływom nietrzscheanizmu oraz współczesnych poszukiwań literackich i filozoficznych. W latach czterdziestych istniało w Berlinie kilka kierunków i frakcji wolnomyślicielskich, liberalnych. Najradykałniejsi byli ci z lewicy heglowskiej; w latach czterdziestych jeszcze nie było w Prusach parlamentaryzmu, partie liberalne dopiero konkretyzowały cele polityczne. Jedni zbierali się w winiarni Zabela, pośród nich w latach 1841–42 bywali też Marks i Engels. Miłym gościem bywał również Stirner.

Jego dzieło „Jedyny” (*Der Einzige*) poświęcone jest ukochanej żonie Marii Dähnhart, która jeszcze do roku 1898 mieszkała w Londynie. Jeden ze współczesnych indywidualistów, anarchistyczny pisarz Mackay wydał biografię Stirnera i usiłował się czegoś dowiedzieć również od jego żony. Ona wszakże powiedziała bardzo mało i niechętnie, ponieważ rozeszła się z mężem bardzo nieelegancko. Dopiero dzięki wysiłkom Mackaya dowiedzieliśmy się o Stirnerze tego i owego. Nawet jego grób pozostawał w zapomnieniu i dopiero Mackay oraz Hans von Bülow położyli nowy nagrobek.

W zarysie poglądy Stirnera są następujące: Nie podobał mu się człowiek i humanizm Feuerbacha; były dlań zbyt abstrakcyjne, nierealne. Tak jak Marks i Engels chcieli mieć ludzkość realną, tak też i Stirner chciał pojmować człowieka realistycznie, nie zaś idealistycznie. Jeżeli chcę pojmować człowieka realistycznie – rozumował Stirner – musi przestać istnieć rozdzielenie między tym, co być powinno a tym, co jest. Nie człowiek ogólny jest człowiekiem, lecz ja, człowiek całkowicie określony – ja, Max Stirner, jestem człowiekiem. Człowiecze, ludzkie jest to, co robię, myślę, czuję ja. Ten ściśle określony człowiek, to indywiduum jest miarą wszystkiego. To ja jestem miarą wszystkiego. Aby to realistyczne pojmowanie ideałów ludzkości urzeczywistniło się, potrzebna jest całkowicie inna krytyka od tej, jakiej używała filozofia dotychczasowa. Dotychczasowa krytyka filozoficzna, jeśli się nawet zwała krytyką krytyczną (tak rzeczywiście nazywał ją przyjaciel Stirnera, a potem jego przeciwnik Bruno Bauer), była krytyką służebną, służyła bowiem pojęciom abstrakcyjnym. Lecz my

potrzebujemy, powiada Stirner, krytyki jednostkowej, krytyki całkowicie określonej jednostki, tego Ja. Dopiero taka krytyka usunie przede wszystkim wszelkie hierarchie, przez które to pojęcie Stirner rozumie wszelkie autorytety osób i poglądów. Jeżeli ja jestem miarą wszystkiego, to nie mam nic do nikogo i niczego innego. Ja jestem prawdą. Ja jestem wszechprawdą, mówi Stirner, i wszystko to, co mi odpowiada, jest poprawne. Prawem jest to, czego ja chcę i co ja robię. Ponieważ ludzkość, przeważnie za pomocą religii pozytywnej była utrzymywana w posłuszeństwie poglądom, ideałom i autorytetom, należy przede wszystkim usunąć tę podstawę. Nie wystarczy usunięcie religii pozytywnej, trzeba jeszcze zburzyć wszelkie pojęcia świętości. Zadaniem tej prawdziwej krytyki Stirnera jest odkrycie: człowiek musi przestać być we władzy straszdeł. Dla Stirnera wszystkie pojęcia ogólne, ideały religijne i polityczne, idee w ogóle nie są w ostatecznym rachunku niczym innym, jak tylko straszidłami. Tak Stirner objaśnia naukę swego mistrza Feuerbacha o antropomorficznym pochodzeniu religii.

Jest oczywiste, że z tego punktu widzenia żaden ideał społeczno-historyczny nie może istnieć. Historia państwa, Kościoła, narodu – wszystko to dla „jedynego” jest niczym. Stirner wszakże jest tylko heglistą i również formułuje jakąś filozofię dziejów; możemy się jednak zaledwie domyślać, jak ona wygląda. Wszystko, co było dotychczas jest wytworem iluzji; Stirner o przeszłości mówi z lekceważeniem. Dawne czasy są dla niego czasami „murzyństwa”, chrześcijaństwo jest chińszczyzną lub mongolizmem, zaś jego zasadniczym błędem jest to, że chce naprawiać człowieka. „Jedyny” nienawidzi wszelkich reform. Odrzuca nie tylko Greków, Rzymian, średniowiecze i reformację, lecz także wysiłki humanistyczne epoki nowożytnej. Liberalizm jest dla niego nie do zniesienia w każdej postaci. przede wszystkim zaś liberalizm polityczny, ponieważ Stirner odrzuca państwo w ogóle. Państwo jest narzędziem gwałtu na jednostce. Zatem jakiś tam liberalizm polityczny, zabiegający o jakąś tam naprawę państwa jest błędny sam w sobie. Państwo jako takie w ogóle nic nie jest warte, toteż nie ma sensu pragnienie jego reformowania. To również jest chińszczyzna i mongolizm chrześcijański. Dlatego Stirner odrzuca również republikę; republika nie jest ani o jotę lepsza od monarchii absolutnej. Jedyne ustroj konstytucyjny podoba mu się nieco bardziej, ponieważ dostrzega on w nim załazek rozkładu państwa. Liberalizm społeczny (komunizm) także mu się nie podoba, a nie podoba mu się, ponieważ komunista, socjalista jeszcze wierzy w straszidło społeczeństwa. Społeczeństwo to abstrakcja – precz z nim! Tak samo nie wystarcza mu nawet liberalizm humanistyczny. Cała praktyka „jedynego” polega na tym, by mieć siłę sam w sobie. Siła jest prawdą. Siła idzie przed prawem. Siła stoi ponad prawem, jedynie domagający się i rozwijający swe siły jest doskonały. Ludzi wątpliwych ani nawet grzeszników nie ma - wszyscy, powiada Stirner, jesteście doskonałi.

Takie są, z grubsza rzecz biorąc, poglądy Stirnera. Przeanalizujmy je pod względem historycznym i treściowym.

Jeśli chodzi o aspekt historyczny, powiedziałem już, że filozofia Stirnera rozwinęła się, podobnie jak poglądy Marksa i Engelsa, z filozofii Hegla, a zwłaszcza z lewicy heglowskiej. To Feuerbach i jego filozofia humanistyczna była podstawą anarchizmu Stirnera i socjalizmu Marksa. Hegel ogłosił Bogiem wszechświat. Feuerbach powiedział: Bogiem jest człowiek, ludzkość. I wtedy nadeszła lewica heglowska i tu Marks i Engels oświadczyli: Bogiem jest proletariusz, masa proletariacka; Stirner zaś powiada: nie, Bogiem jestem ja. Z panteistycznego Boga Hegla powstał indywidualistyczny Bóg Stirnera. Jądrem i sensem każdego skrajnego indywidualizmu jest stwierdzenie: Bogiem jestem ja.

Na przeciwnym biegunie względem tego skrajnego indywidualizmu stoi skrajny socjalizm Marksa i Engelsa. Engels powiada: indywiduum jest niczym. Między Marksem i Engelsem a Stirnerem wybuchł więc nawet spór i walka literacka, stąd aż do dziś socjalizm jest konsekwentnym przeciwnikiem wszelkiego indywidualizmu. Jak wtedy Marks i Engels, tak do dziś wszyscy ważniejsi marksiści opowiadają się przeciw indywidualizmowi. Niedawno Rosjanin Plechanow w reakcji na liczne zamachy zdecydowanie odrzucał anarchizm. Socjaliści bardzo otwarcie wypowiedzieli się przeciw anarchizmowi czynnemu.

Krótko: socjalizm po jednej stronie, anarchizm po drugiej reprezentują dziś dwa skrajne kierunki ideału ludzkiego. To prawda: istnieje także anarchizm komunistyczny; istnieją różne próby połączenia obu postaw, lecz w aspekcie całościowym oba te kierunki są sobie przeciwne.

Postaramy się teraz należycie zrozumieć, jak obok socjalizmu i innych poglądów nowych czasów indywidualizm rozwijał się dalej. Przede wszystkim, jeśli idzie o słowo anarchizm, należy przypomnieć, iż oznacza ono bezrząd; system, który nie uznaje władzy, przede wszystkim władzy państwowej, ale także kościelnej, gospodarczej, krótko mówiąc: żadnej władzy i autorytetu (Francuz Proudhon rozszerzył znaczenie tego terminu). Z reguły obok terminu anarchizm używa się terminu indywidualizm. Są to pojęcia równoznaczne, jeśli patrzeć na ich treść.

Indywidualizm w takiej postaci, jak go nam przedstawia Stirner jest systemem filozoficznym o czysto niemieckim rodowodzie. Zwracam uwagę, że jest to system niemiecki i filozoficzny. Filozofia niemiecka w epoce nowożytnej, zwłaszcza jej przedstawiciele, tacy jak Kant, Fichte i ich następcy, zawsze była idealistyczna. Słowo idealizm nie oznacza tu idealizmu moralnego, lecz filozoficzny, teoretyczny, a więc to samo, co subiektywizm. Uważali oni bowiem idee za bardziej realne niż rzeczy; te ostatnie są rzeczywistością dopiero w drugiej kolejności. Tak więc to, co głosił Stirner głosili też wszyscy filozofowie niemieccy. Niemieccy, ponieważ gdzie indziej filozofia była inna, nie aż tak subiektywistyczna, indywidualistyczna jak właśnie niemiecka. Tyle że Stirner z takiego indywidualizmu wyciąga jeszcze inne wnioski, głównie natury etycznej. Jeżeli więc jedynie podmiot, „ja” jest realny i nic poza tym, to wynika stąd dla niego, że człowiek musi być zwyczajnym egoistą. Jeżeli jest miarą wszyst-

kiego, to po prostu powinien być egoistą. Kimże więc jest to ego, to Stirnerowskie „ja”? Nie są to idee, powiada Stirner, lecz moje ciało, bowiem to ono jest dla mnie główną sprawą. Konsekwencją takiego egoizmu jest materializm. Żaden duch, żadne myśli, żadne ideały – moje „ja” materialne jest miarą wszechrzeczy. Materii, ciału podoba się jedynie jego własny komfort, stąd też bierze się kolejny wymóg materializmu, że jednostka Stirnera będzie dbała jedynie o to, co jest dla niej przyjemne i miłe. A skoro „ja-ciało” dba tylko o siebie, egoizm Stirnera staje się prostackim nihilizmem. A słowo nihilizm oznacza, jak wiemy: wszystko poza moim ciałem to marne nic.

Idea Kanta i filozofia niemiecka, jak na to wskazuje tytuł dzieła *Krytyka czystego rozumu* była krytycyzmem. Element ten przyjmuje także Stirner, on wszakże nie pragnie mieć krytyki w stylu Kanta, lecz „krytykę jednostkową” – prostą negację wszystkiego poza „mną-ciałem”. Oto drugi główny element tej filozofii.

Anarchizm ma też i inne składniki prócz myśli Stirnera. Przede wszystkim pozytywizm. Zobaczmy to na przykładzie Nietzschego. Bardzo często wypomina się liberalizmowi, że jest ojcem anarchizmu. Do pewnego stopnia można tak powiedzieć, skoro liberalizm (ekonomiczny) opowiadał się przeciw państwu, czyli pragnął, by państwo reagowało jedynie negatywnie, by było pomocne ludziom bogatym. Stirner przyjmuje tę koncepcję liberalizmu ekonomicznego, idzie wszakże dalej i powiada: nie tylko w dziedzinie gospodarczej państwo nie ma nic do roboty, ono nie ma żadnego uzasadnienia w ogóle. Wszelako również od strony filozoficznej liberalizm może być uważany za jeden ze składników anarchizmu.

W późniejszych czasach, a zwłaszcza w okresie najnowszym – Stirner nie miał jeszcze o tym pojęcia – z anarchizmu filozoficznego wywiódł się anarchizm czynny, terroryzm, zamachy na ludzi. Anarchizm ten, jeśli patrzy się na masy niewykształconych anarchistów, ma swe przyczyny, których nie trzeba szukać pod lupą. W poświęconych anarchizmowi dziełach konserwatywnego pisarza Zenkera znajdujemy prawidłowy wykaz przyczyn masowego anarchizmu: że większość anarchistów prowadzi do czynnego oporu nie żadna filozofia, lecz niesprawiedliwość instytucji publicznych. Tam natomiast, gdzie panuje większa wolność, anarchizm terrorystyczny nie istnieje. W Anglii nie ma rodzimego anarchizmu, zbierają się tam jedynie anarchiści obcy; w Anglii panuje wolność polityczna. Za to we Francji, gdzie nie było i właściwie nie ma do dziś wolności politycznej, czy nawet w Rosji anarchistów jest wielu. Także w Austrii jest anarchizmu pod dostatkiem, tyle że nie zawsze jest on widoczny, gdyż często kryje się pod płaszczkiem jakiegoś socjalizmu.

Tak więc obok anarchizmu filozoficznego, czy też, jak się nań często mówi, teoretycznego jest też anarchizm polityczny i ekonomiczny, praktyczny, anarchizm czynny. Nie da się zawsze i wszędzie określić bez trudności różnicy między anarchizmem tylko teoretycznym a anarchizmem, który już zaczyna być

czynny. Za względu na to, że sprawa jest ważna, będzie dobrze, jeśli na niektóre rodzaje anarchizmu zwrócimy uwagę raz jeszcze.

Przede wszystkim sięgnijmy raz jeszcze do samego Stirnera. Co to jest właściwie? Jaki jest to anarchizm?

Zwolennicy Stirnera bardziej go szanują. Cytowany już Mackay sądzi wręcz, że książka Stirnera pod względem popularności przebije nawet Biblię i stanie się ewangelią przyszłości. Człowiek krytyczny nie może przyjąć takiej przesady. To, co znajduje się u Stirnera, występuje już u dawniejszych filozofów. Co więcej, można u nich znaleźć to samo, lecz powiedziane o wiele dobitniej. Anarchizm Stirnera nie jest anarchizmem energii, choć na pierwszy rzut oka jego wywody tak brzmią. Gdy się temu dobrze przyjrzeć, z całego tego anarchizmu wyłazi, że tak powiem, ciemniaczek. Takich anarchistycznych ciemniaków jest dziś na świecie dość sporo. Są to ludzie, którzy za pomocą wielkich słów wyrażają byle co, a w rzeczywistości nie mają zielonego pojęcia o tym, co mówią. Należy do nich i Stirner. Według mego zdania, jest on typowym przedstawicielem indyferentyzmu, obojętności. Weźmy Byrona i czytamy jego *Kaina* lub *Manfreda*: Byron to także kawał anarchisty, ale jakaż w nim siła i energia, jaki opór i walka, z tym, co uważa za niewłaściwe! Stirner o walce nie ma w ogóle pojęcia. Stirner swym życiem dowiódł najlepiej, że jego system jest jedynie myślowy: książka została napisana w roku 1845. Przygotowywano już rewolucję, wybuchł rok 1848, a Stirner w rewolucji nie wziął udziału. Charakterystyczne jest tu wspomnienie poety Alfreda Meissnera (Praga była wówczas silnie związana z Berlinem i Niemcami) Alfred Meissner przybył do Berlina i przywiózł rękopis swego eposu „Žižka”. Dał go do przeczytania także Stirnerowi, uznanemu autorytetowi. Stirner powiedział, że nie należało robić z Žižki bohatera; problemy religijne zostały jakoby już dawno przewyciężone.

Ze słów tych widać wyraźnie, że wszystko jest mu obojętne, on po prostu chce mieć spokój i nic więcej. Lekceważy wszystko, co jest nieprzyjemne, lecz lekceważy to tylko z potrzeby tego ciemniackiego spokoju. Dlatego przepadł w zapomnieniu wraz ze swą teorią, ze swą książką, z której, że użyję tu naszego czeskiego przysłowia, nie dało się strzelać. Dopiero pod wpływem Nietzschego przypomniano sobie o Stirnerze i zrobiono z niego giganta. Nie przeczę: Stirner jest ciekawy jako przedstawiciel filozofii niemieckiej, a to ze względu na fakt, że doprowadził niemiecką filozofię idealistyczno-subiektywistyczną *ad absurdum*. Dlatego kładłem nacisk na to, że jego anarchizm jest filozofią niemiecką, niemieckim systemem myślowym – jest to anarchizm teoretyczny.

Również następcy Stirnera są w większości przypadków anarchistami teoretycznymi; o Nietzschem porozmawiamy później. Należy do nich także wymieniany już Mackay, zaś z młodszych autorów pisarz z Monachium Panizza, znany z tego, że ogłosił, iż Hus i anarchista są równie znaczący. Podają też jako przykład nowszego pisarza Hirschberga, który gromkimi słowami domagał się „prawa do grzechu”. Brani jako całość ludzie ci są niepoważni, skoro za pomocą

ostrzych słów ogłaszają to, co każdy człowiek już od dawna wie. Przecież to „prawo do grzechu” nie oznacza nic innego ponad to, że każdy człowiek jest ułomny, że się myli, że grzeszy – „prawo do grzechu” brzmi wprawdzie zawadiacko, ale siły w tym nie ma.

Obok anarchizmu teoretycznego mówi się często o anarchizmie etycznym, moralnym, zaś za typ takiego anarchisty moralnego można uważać Lwa Tołstoja. Bo nawet Tołstoj nie chce mieć kościoła ani państwa, ani w ogóle żadnych autorytetów. Równocześnie jest anarchistą etycznym, żąda więc moralności i religii.

To samo odnosi się do Ibsena. By jednak nie było nieporozumień, nie będziemy nazywali Ibsena anarchistą, lecz skrajnym indywidualistą.

Mówi się także o arystokratyzmie. Jest to współczesny kierunek literacko-artystyczny najsilniej reprezentowany we Francji. Jest to kierunek w pewnym sensie dekadenski, paryski.

Chciałbym teraz zwrócić uwagę na anarchizm rosyjski. W polityce i literaturze rosyjskiej w ostatnim półwieczu problem anarchizmu jest jednym z najbardziej palących zagadnień. Za twórcę anarchizmu rosyjskiego może być uważany Bakunin; przejął wiele z Proudhona. W Czechach był w roku 1848 wodzem naszego tak zwanego powstania, lecz Havliček już wówczas nie przyjmował jego filozofii, wytykając mu, że jest jezuitą. Bakunin bowiem, podobnie jak inny anarchista rosyjski, Nieczajew głosił, że rewolucja uświęca wszystko bez różnicy. Właśnie w tym Havliček widział zasadę jezuicką, a nawet prawo. Po Bakuninie i Nieczajewie anarchizm terrorystyczny w Rosji bardzo się upowszechnił. Dlatego literatura wielokrotnie zajmowała się problemem anarchizmu. Anarchizm w Rosji nazywany jest za Turgieniewem nihilizmem. Jest to nazwa dość trafnie określająca anarchizm rosyjski, pochodzi ona ze znanej powieści Turgieniewa *Ojcowie i dzieci*. Turgieniew jako jeden z pierwszych w połowie lat pięćdziesiątych i później, jeszcze w powieści *Nowizna* analizuje anarchizm rosyjski czyli nihilizm. Lecz nie tylko Turgieniew zajmował się tym problemem, czynili to wszyscy wielcy pisarze rosyjscy. Na przykład Pisiemski w kilku powieściach, Sałtykow-Szczedrin, Leskow, Gonczarow, Dostojewski i Tołstoj. O Dostojewskim można powiedzieć, że wszystkie jego powieści z okresu posyberyjskiego poświęcone są analizie nihilizmu. To zwłaszcza Dostojewski (przypuszczam, że w wielu przypadkach jest niesprawiedliwy) ukazuje, w jaki sposób absolutne „ja” dochodzi do ogłoszenia się Bogiem. I cóż potem czyni ten Bóg? Tworzyć nie może, gdyż taki materialistyczny, cielesny Bóg jest bytem nazbyt ułomnym, słabym i niepięknym, pozostaje mu więc niszczenie – rewolucja i terror. Przemoc – oto ostatni środek tego nihilistycznego Boga. „Wszystko jest dozwolone!” – wołają anarchiści Dostojewskiego.

W literaturze czeskiej i w czeskim życiu publicznym anarchizm także odgrywa rolę, jednakże w naszych specyficznych stosunkach kulturalnych i artystycznych jest to rola inna niż w Niemczech czy w Rosji. Anarchizm czeski, jeśli się już pojawia, jest bardziej pokrewny niemieckiemu.

Do pierwszego pokolenia anarchistów należał Sabina; już w roku 1848 występował jako anarchista, później zaś skłania się ku nihilizmowi we wspomnianej już powieści *Morana*.

Obok anarchizmu politycznego i społecznego pojawia się w literaturze czeskiej w nowszych czasach kierunek indywidualistyczny, jakiś rodzaj arystokratyzmu. I znów jest to jednak wpływ niemiecki, nawet bezpośrednio Stirnera. Jednakże na młodsze pokolenie czeskie wywierał wpływ głównie Nietzsche, obok niego także jeszcze kilku Francuzów ze swym arystokratyzmem, zabarwionym poglądami Renana. Pod koniec lat osiemdziesiątych do nihilizmu narodowego został zaliczony artykuł młodego pisarza H. G. Schauera. Nihilizm ten o czysto narodowościowym zabarwieniu jest wszakże jeszcze starszy, są bowiem pisarze tacy jak M. A. Šimáček, którzy po dziś dzień czują potrzebę obrony ojczyzny i narodu, co rozumieją w sensie czysto narodowościowym, bez głębszej podbudowy myślowej.

Jakkolwiek nazywano by anarchizm czeski, zawsze będzie on miał niemiecki rodowód. Myślenie czeskie, o ile jestem w stanie dobrze zrozumieć naszych ludzi, zawsze będzie mieć raczej charakter społeczny.

Nie mogę tutaj tej sprawy przeanalizować bardziej szczegółowo. Wystarczy tylko powiedzieć, że pod pojęciem czy to indywidualizmu, subiektywizmu, anarchizmu czy też nihilizmu oferuje się nam wiele systemów światopoglądowych. Każdy indywidualizm skrajny uważam za błędny. Po prostu dlatego, że żadne „ja”, żaden człowiek nie istnieje i nie może istnieć sam. Poglądy Stirnera są fałszywe przez swą skrajność. Człowiek nie jest bogiem. Cóż to bowiem za bóg, który urodził się w rodzinie i został wychowany przez społeczeństwo?! Kto może tego nie dostrzegać? Tylko teoretyzująca krótkowzroczność przy swej pozornej głębi może pragnąć izolować jednostkę tak, jak to próbował zrobić Stirner. Być tylko indywiduum bez żadnego powiązania z innymi indywiduami po prostu nie można. Nie ma żadnego „ja” samego w sobie. Skrajny indywidualizm załamuje się pod względem moralnym i teoretycznym, ponieważ stawia „ja” na równi z Bogiem.

Nie należy wszakże przez to rozumieć, że wysiłki wielu współczesnych indywidualistów, mające doprowadzić do ukształtowania silnej indywidualności są nieuzasadnione. Jest to coś całkowicie innego niż głoszenie skrajnego indywidualizmu. Indywidualizm umiarkowany, indywidualizm rzeczywiście filozoficzny i etyczny pragnie, aby w społeczeństwie wspólnym wysiłkiem w oparciu o miłość zostały uzyskane określone typy, charaktery, osobowości.

4. Utylityzm

Utylityzm oznacza etykę i filozofię pożytku, korzyści (od łacińskiego *utilis* – pożyteczny). Korzyść, pożytek powinien być celem wszelkiego działania.

Na pytanie: co to jest korzyść otrzymujemy odpowiedź: rozkosz, dobro, szczęście. Dlatego utilitaryzm jest równocześnie hedonizmem, czyli etyką rozkoszy (od greckiego hedone – rozkosz). Na pytanie: jaka korzyść? odpowiada się na dwa sposoby. Jedni mówią: Moja korzyść własna i tylko moja własna korzyść jest przedmiotem całej mojej troski. Drudzy powiadają: Nie tylko moja własna korzyść, lecz korzyść jak największej liczby ludzi. Zgodnie z tym mawia się w angielskim żargonie filozoficznym o „maksimum” rozkoszy lub o „maksymalizacji” rozkoszy. Niektórzy idą jeszcze dalej głosząc jak największą korzyść dla każdego czującego i myślącego stworzenia.

Ojczyzną tej filozofii jest Anglia, a wprowadził ją w postaci skończonego systemu przede wszystkim Bentham. Każdy człowiek niejako z samej swej natury pragnie rozkoszy i unika cierpienia. Czy to prawda, że człowiek jedynie pragnie rozkoszy? Na przykład ten, kto studiuje i chce się czegoś nauczyć, czy także szuka rozkoszy, czy również wiedzy? Utylitarysta powie: On szuka tylko rozkoszy, albowiem wszystko, co człowiek robi jest środkiem zapewnienia sobie rozkoszy. Ale to nieprawda: człowiek szuka także innych rzeczy; nie twierdzą bynajmniej, że nie szuka także rozkoszy. Pozostaje zatem pytanie: czy w ogóle szuka **tylko** rozkoszy?

Pytanie kolejne: czy jest obojętne, jaka to jest rozkosz? Czy jest to wszystko jedno, czy się jej szuka w piwie, czy w dziele sztuki? Bentham tego nie rozróżnia, jemu jest wszystko jedno, jaka to rozkosz, byleby była jak największa; im silniejsza, tym lepiej. Na to argumentuje na przykład Mill, że rozkosze różnią się pod względem jakościowym. Sądzę, że Mill ma rację – kto kradnie, również może z kradzieży czerpać rozkosz. Gdybyśmy każdą rozkosz uznali za dobro samo w sobie, wyglądałoby to paskudnie. trzeba bowiem mieć świadomość, że nie każda rozkosz jest dobra, lecz tylko ta – prawdziwa.

Tu dochodzimy do największej trudności. Bentham myślał, że człowiek już z samej swej natury jest tylko egoistyczny i że każdy chce mieć rozkosz tylko dla siebie, nie dla innych. Problem: jak taki egoista dojdzie do formuły utilitarystycznej, że rozkosz, dobro, szczęście dla możliwie jak największej liczby ludzi powinny być celem działania? Skąd wziąć tę największą liczbę, jeśli człowiek jest egoistą? Jak ma przekroczyć siebie, jak pod względem społecznym trafić do innych? Oto trudny orzech do zgryzienia dla tego, kto twierdzi, że człowiek jest tylko egoistą, że w ogóle nie odczuwa żadnej miłości bliźniego i że to, co zwiemy miłością bliźniego jest tylko ukrytym, finezyjnym, chytrym egoizmem. Niektórzy radzą sobie z tym następująco: Gdy każdy człowiek osiąga swe szczęście, to jest to dobre i korzystne dla wszystkich. Czy każdy to tyle samo co wszyscy? Byłoby to możliwe, gdyby każdy swe szczęście otrzymywał skądś z nieba, gdybyśmy do tego nie potrzebowali innych i gdyby nie było tak, że korzyść jednych oznacza krzywdę innych. Ilu jest tak zwanych szczęśliwych ludzi, którzy swe szczęście osiągnęli poprzez ucisk innych? Nie może być też prawdą, że każdemu jest dobrze, gdy dobrze ma się ogół. Jeżeli bowiem człowiek nie miałby

nawet odrobiny wrodzonej altruistycznej miłości bliźniego, ogółu nie byłoby wcale, ogół ten wcale by się dobrze nie miał. Ogólnie słabą stroną tej filozofii i etyki korzyści jest to, że nie uznaje naturalnej altruistycznej przychylności człowieka dla człowieka. Dlatego radykalizm egoistyczny nie podobał się co krytyczniejszym utylitarystom; Mill żądał nawet samopoświęcenia się.

Utylitaryzm w Anglii i poza nią stał się popularny, ponieważ wydał się bardzo praktyczny. Nie ma nad czym głębiej rozmyślać – jeśli się powie, że każdy ma dbać o własną korzyść, to każdy to zrozumie. W tym momencie przedobrzo: gdyby każdy tak świetnie wiedział, jak zostać szczęśliwym człowiekiem, nie byłoby tylu nieszczęść z winy samych poszkodowanych. Zatem powiedzenie: Ruszaj po swój sukces! nie jest zasadą tak zwyczajnie praktyczną, aczkolwiek nie przeczę, że w pewnym stopniu powinno być praktyczne.

Przeciwnicy zarzucają utylitaryzmowi, że jest to kupiectwo moralne, tylko „daję, abys dał”, że jest to moralność jak gdyby małostkowa, przyziemna, nie-bohaterska. Gdy patrzy się na życie twórców tej szkoły, trzeba przyznać, że byli to ludzie idealni. Bentham był konsekwentny w swej teorii egoizmu, a mimo to nie zaprzestał pracy dla dobra wspólnego, zaś jego nazwisko na całym świecie, a zwłaszcza w Anglii cieszy się wielkim szacunkiem. Jeszcze po śmierci chciał być pożyteczny – swoje ciało zapisał badaczom do sekcji zwłok. Mill nawet był jeszcze bardziej idealny. Pewna dawka moralności kupieckiej nie jest taka zła; dobre w niej jest właśnie to, że umie liczyć, że zachęca ludzi do liczenia. Wielu ludzi lubi filozofię i etykę romantyczną i sentymentalną; jeśli jednak zaczniesz się analizować romantyzm i sentymentalność, okaże się, że są bardziej egoistyczne od szczerego i otwarcie głoszonego egoizmu.

Zwolennicy hedonizmu, zdeklarowani wyznawcy Epikura nie są ludźmi oddającymi się najbardziej grubiańskim rozkoszom. Nie chcę mówić o tym, że ludzie zazwyczaj postępują inaczej, lepiej, niż to głosi wyznawana przez nich teoria; jest wszakże faktem, że najlepsi z tych, co głosili etykę rozkoszy, opowiadali się za powściągliwością i umiarkowaniem. Możliwe, że z egoizmu i wyrachowania, aby się przedwcześnie nie sterać. Nie zapominajmy też, że z teorii czystego egoizmu powstała, przynajmniej u późniejszych wyznawców utylitaryzmu, etyka społeczna. Głoszenie korzyści możliwie jak największej grupy ludzi oznacza poszukiwanie korzyści dla mas, dla większości narodu, dla ludzkości. To właśnie jest etyka społeczna. I rzeczywiście wszędzie z teorii utylitarystycznej powstała etyka społeczna czy wręcz socjalistyczna.

Utylitaryzm jest filozofią narodową specyficznie angielską; szczególnie dziewiętnastowieczna filozofia angielska jest utylitarystyczna, chociaż jej początki są, rzecz jasna, starsze.

Bentham stworzył filozofię, która jest zupełnie tym samym, co głosił Adam Smith i ekonomiści narodowi minionego wieku. Angielska ekonomia narodowa oparta jest na utylitaryzmie.

Bentham urodził się w roku 1748, zmarł w 1832; był również twórcą radykalnie liberalnej szkoły politycznej. Utylitaryzm angielski stanowił złagodzoną wersję francuskich idei rewolucyjnych. Co rewolucja francuska chciała osiągnąć przemocą, to Anglicy wprowadzili poprzez swój utylitaryzm. Naród francuski jest radykalny, rewolucyjny, angielski zaś rozważny, spokojny. Zwolennicy Benthama mieli na widoku taki sam cel – demokratyczne rozszerzenie parlamentaryzmu; wprowadzili reformę parlamentu angielskiego w roku 1832. Sam Bentham był przeciwnikiem rewolucji francuskiej i praw człowieka – wszystko to uważał za utopię. Głównymi zwolennikami utylitaryzmu byli obaj Millowie, zwłaszcza John Stuart Mill, który nadał charakter dzisiejszemu utylitaryzmowi w jego zreformowanej postaci. Również filozofia ewolucyjna Spencera (wiara w postęp) akceptuje utylitaryzm.

Także etyczne ruchy angielskie i amerykańskie ostatnich lat są w zasadzie utylitarystyczne.

W Niemczech nauka ta ma nowszy rodowód. Niemcy nie byli zwolennikami filozofii praktycznej, byli raczej utopistami. Jednakże wpływy angielskie zadziałały także i tutaj, więc przyjęto i filozofię utylitaryzmu (Feuerbach, a z niego czerpali Marks i Engels).

Filozofia ta bardzo spopularyzowała się w Rosji. Wszyscy rosyjscy zwolennicy empiryzmu i praktycznych kierunków społeczno-politycznych byli utylitarystami. To, co Rosjanie nazywali realizmem, było w podstawie swej utylitaryzmem. Głównymi jego przedstawicielami są niektórzy myśliciele socjalistyczni, krytycy: Czernyszewski, Dobrolubow, Pisariew, który radykalnie rozwija poglądy Turgieniewa, zawarte w dziele *Ojcowie i dzieci*. Pisariew twierdzi, że to jest dobre, co się komu podoba. Ten praktyczny rys myśli Pisariewa doprowadził do tego, że bardzo gromił on teorię sztuki i estetykę. Cóż znaczy, dajmy na to, Rafael? Jego obrazy są grosza niewarte! W taki sam sposób podważa wartość Puszkina, Goethego i Schillera.

Przedstawicielem naszego czeskiego utylitaryzmu jest Karel Havliček. Jego filozofia jest bowiem w większości swej utylitarystyczna, czy też, jak on sam to formuluje, jest filozofią zdrowego rozumu. Chociaż Havliček nie podaje analiz teoretycznych, to jednak podstawa jego polityki i filozofii jest utylitarystyczna.

5. Pesymizm

Głównym przedstawicielem nowożytnego pesymizmu jest Schopenhauer. Samo słowo pochodzi z łaciny, gdzie „pessimus” znaczy: najgorszy. Jego zdaniem świat, całe życie nic nie jest warte; jest to świat najgorszy z możliwych. W ten sposób Schopenhauer odrzuca naukę o wymowie biegunowo odmiennej, jaką sformułował przede wszystkim Leibniz, że ten świat jest najpiękniejszy z możliwych. Występując przeciw takiemu optymizmowi kwestionuje przede

wszystkim jego podstawę filozoficzną, a więc wiarę w Boga. Jego przeświadczenie o bezwartościowości świata i życia jest bowiem ateizmem czyli przekonaniem, że świat nie może być dziełem Boga wszechmogącego, nieskończenie dobrego itd.

Jeżeli świat jest bez Boga, bez Boskiej inteligencji stwórczej i rządzącej, cóż zatem jest podstawą świata? I odpowiada: podstawą świata jest wola. A wolę tę dostrzega w glebie, w energii, jaka przejawia się w każdej żywej istocie, zaś najintensywniej przejawia się w istotach nierozumnych. Świat nie jest niczym innym, jak tylko wolą, do tego wolą ślepa. ślepa dlatego, że intelekt, rozum jest w człowieku czymś drugorzędnym i nie ma większego znaczenia. Stąd bierze się następujący pogląd Schopenhauera: ja poprzez sam fakt swego myślenia nadaję temu myśleniu znaczenie, rozumię o sobie i świecie, jednak wszystko to jest iluzją. Co we mnie jest główne, to chęć, wola życia, popęd wewnętrzny, oto jest podstawa człowieka i wszystkiego; rozum jest jedynie swoistym przebłyskiem woli. Zdaniem Schopenhauera – a w tym względzie również Stirner jest konsekwentnym subiektywistą – materia, świat zewnętrzny właściwie nie istnieje, jest jedynie wyobrażeniem iluzorycznego i podatnego na iluzje rozumu; stąd tytuł jego najważniejszego dzieła „Świat jako wola i wyobrażenie”. Człowiek wyobraża sobie świat, lecz ten świat poza rozumem nie istnieje; nie istnieje bardziej niż wola życia; to wola jest wszystkim, jednakże, gdy rozum ginie wraz ze śmiercią, również i wola nie istnieje, ponieważ nie ma już rozumu, który by jej potrzebował. I tak oto podstawą świata jest – wielkie nic. Pesymizm Schopenhauera jest nihilizmem.

Schopenhauer najwyżej cenił sztukę, idee artystyczne, za pomocą których człowiek jakoby rozszyfrowuje tajemnice życia – tego wielkiego niczego.

Szczególnie muzyka stanowi dlań melodię do tekstu świata, muzyka wyobraża świat bezpośrednio i dlatego stanowiła dla niego najważniejszą ze sztuk. Poprzez Wagnera idee te trafiły także do nas.

Jeżeli człowiek jest przekonany, jak powiada Schopenhauer, że ten świat i życie nie są nic warte oraz że lepiej jest nie istnieć niż istnieć, to powinien z tego wynikać nakaz: pozbawmy się życia! Są pesymiści, którzy otwarcie radzą, by wybrać śmierć – samobójstwo. Są i tacy pesymiści, którzy pragnęliby namówić całą ludzkość, by możliwie równocześnie położyła swemu życiu kres. wśród zwolenników Schopenhauera byli też tacy, którzy nie ulękli się tego ostatecznego kroku. Sam twórca filozofii pesymizmu nie miał się źle mimo takich poglądów, był bardziej zmysłny, bo przynajmniej życie jakoś znosił. Schopenhauer na podstawie pesymizmu formułuje pewien rodzaj etyki humanistycznej. Etyka współczucia: Człowieka łączy z drugim człowiekiem współczucie; w rozkoszy nie mogą się połączyć, ponieważ nic takiego na świecie nie istnieje. Schopenhauer stara się niemalże rachunkowo określić ilość zła; o rozkoszy w ogóle nie może być mowy. Jeżeli istnieje jakaś radość, jest ona pozorna i jest to tylko zmniejszanie się nieszczęścia, zatem jest to stosunkowo mniejsze nie-

szcęście. Wnioskiem ostatecznym jest, by pozbawić się życia, lecz nie poprzez samobójstwo, a przez radykalną rezygnację. Człowiek, który rezygnuje z wszelkiej rozkoszy jest dla Schopenhauera człowiekiem świętym. Filozof dowodzi, że we wszystkich religiach, które można uznać za pesymistyczne święci cieszyli się największym szacunkiem. Taki święty zrozumiał, że świat nie jest niczym więcej jak tylko iluzją, przejrzał świat i jego nicość, dlatego też niczego nie pragnie. Najwięksi święci są, według niego, w Indiach; to ci, którzy z własnej woli powstrzymują się od jedzenia, pokonują swą wolę życia, aż w końcu jak gdyby gasną i przechodzą w to wieczne nic (nirwana). Samobójstwo Schopenhauer odrzuca otwarcie: ten, kto sam na siebie podniósł rękę, czyni tak dlatego, by zrobić sobie dobrze, chce zaznać rozkoszy. Tylko ten, kto rezygnuje, nie chce już mieć rozkoszy, ten jakoby w ogóle przestaje pragnąć.

Nie muszę obszernie wyjaśniać, że taki święty nie złamał swej woli, lecz ją sobie podporządkował; człowiek, który rezygnuje ma o wiele silniejszą wolę niż samobójca – dokładnie odwrotnie, niż Schopenhauer naucza. Cała jego psychologia w ogóle nie wytrzymuje dokładniejszej krytyki i cały pesymistyczny system rozpada się w zderzeniu z rzeczywistością życia. Pesymiści są niekonsekwentni.

Jest to bądź co bądź dziwne, że akurat w dziewiętnastym wieku, w wieku tak bujnego rozwoju politycznego i gospodarczego, w wieku takiego postępu zjawiają się w wykształconym narodzie i w centrum myśli filozoficznej tak pesymistyczne poglądy. Jest to nad wyraz ważki symptom czasów, że filozofia pesymistyczna nie tylko się narodziła, ale że do dziś ma wielu zwolenników. To naprawdę oznacza, że ta nasza tak wychwalana cywilizacja ma jednak wiele słabych stron. Nikt nie będzie twierdził, że Schopenhauer nie był człowiekiem natchnionym i wielkim myślicielem, jednak w swych założeniach jest nienaturalny i właśnie dlatego jest tak ważny.

W tym momencie znajdujemy się u samych podstaw filozofii niemieckiej. Jeśli tylko jednostka istnieje – osamotniona jednostka nie może być szczęśliwa. Pesymizm zrodził się z przesadnego indywidualizmu. Dlatego więc podstawą pesymizmu Schopenhauera jest złość i zło, a nie rozpacz. Pesymizm jednostki brał się i bierze z powodu innych ludzi; podobnie miało i ma wpływ to, że Schopenhauer kładzie taki duży nacisk na uczucie, a nie na rozum. W okresie romantyzmu jest to samo przez się zrozumiałe, dlatego więc filozofia Schopenhauera jest czysto romantyczna. Już Rousseau romantycznie grzmiał przeciw cywilizacji, pragnąc, by człowiek żył jak dzikus. Schlegel, romantyk niemiecki chciał, by człowiek żył, a właściwie wegetował jak roślina. Ludzie bali się myślenia. Romantyczna ucieczka przed myśleniem była ucieczką przed rzeczywistością w przeszłość, możliwie jak najodleglejszą.

W drugiej połowie minionego wieku jako odpowiedź na pesymizm szerzona była nauka o ewolucji. Najpierw był to darwinizm. Później pojawiła się wiara w postęp. Zdaniem Schopenhauera postęp nie istnieje; świat jest zły i co najwyżej

może się stać jeszcze gorszy, a nie lepszy. Jako opozycja względem tego pojawia się w Anglii ewolucjonizm wierzący, że świat cechuje postęp. W szczególności socjalizm przyjął tę wiarę w postęp i stał się niepesymistyczny, chociaż ma w sobie okruszek pesymizmu. (Zostało powiedziane, że socjalizm jest pesymistyczny względem przeszłości i terażniejszości, za to optymistyczny, jeśli chodzi o przyszłość). Ważne jest, że socjalizm, a także masa ludowa ma wiarę, że będzie lepiej. Ewolucjonizm przyniósł masom wiarę i nadzieję, a tym samym pesymizm został obalony przez coś więcej niż systemy filozoficzne. Niektórzy pesymiści, jak na przykład popularny Hartmann chcieli uratować przynajmniej część swego nauki. Naprzeciw pesymizmu stoi jego wróg największy – nowoczesny ewolucjonizm. Pesymizm pod względem czasowym związany jest z utylitaryzmem. Utylitaryzm twierdzi, że każdy człowiek dąży do szczęścia, do rozkoszy i tylko do rozkoszy własnej, pesymizm również szuka tego szczęścia, lecz jest bogatszy o wiedzę, że znaleźć go nie można, ponieważ ono raczej nie istnieje.

Również i ja myślę, że nie istnieje. Albowiem nie ma szczęścia, skoro go ktoś tak uporczywie szuka. Ten, kto szuka szczęścia już je utracił. Każdy człowiek lubi być szczęśliwy – to bezsporne, jednakże jeśli zacznie z takim wysiłkiem poszukiwać szczęścia, już go nie znajdzie. Bardzo pięknie zostało to powiedziane w bajce o głupim Jasiu. Ci dwaj mądrzy wykształceni bracia, którzy idą szukać szczęścia, nie znajdują go; głupi Jasio szczęścia nie szukał, ale gdzie było trzeba, tam pracował jak potrafił, pomagał i przez to był szczęśliwy, a w końcu potrafił pomóc nawet tym obu nieszczęśliwym braciom. W tej bajce o głupim Jasiu nasz lud przekazuje nam największą mądrość etyczną: nie szukaj szczęścia! To przemyślane czy wręcz wyrafinowane poszukiwanie szczęścia czyni człowieka nieszczęśliwym. Człowiek współczesny po wielkiej rewolucji nie tylko politycznej i gospodarczej, lecz także filozoficznej i artystycznej goni za utraconym szczęściem, za utraconym rajem – jednak goniąc za szczęściem nikt nie stał się szczęśliwy.

6. Ewolucjonizm

W epoce nowożytnej podobnie jak idea ludzkości rozwijała się też idea postępu. Dziś słowo postęp, rozwój jest dla każdego zwyczajne i każdemu znane. Ludzie starożytni czy nawet średniowieczni nie wiedzieli, że możliwy jest jakiś postęp, zwłaszcza postęp w wielkiej skali, w społeczeństwie, narodzie, państwie; takich myśli nie miewali nigdy. Sądzieli, mając absolutną prawdę religijną, że wszystko raz na zawsze jest gotowe, o żadnym ruchu naprzód, o udoskonalaniu nie myśleli w ogóle.

Dopiero epoka nowożytna – i właśnie dlatego jest nowożytna – charakteryzuje się właśnie tą wiarą w rozwój i postęp. Pogląd ten rozwijał się stopniowo w różnych dziedzinach. Zaczęto myśleć o postępie w nauce, w sztuce (rene-

sans), o postępie w religii (reformacja) i tak krok za krokiem o postępie we wszystkich sferach życia.

Szczególnego wyrazu pogląd ten nabrał w nowoczesnym ewolucjonizmie. Słowo to oznacza naukę o rozwoju. Myśli się wtedy zwłaszcza o darwinizm, o nauce Darwina.

Darwinizm wszakże jest tylko jedną z nauk o ewolucji; istnieje już wiele nauk o rozwoju, również antydarwinowskich. Jednakże w szerokiej świadomości zakorzeniło się przekonanie, że darwinizm jest równoznaczny z ewolucjonizmem. Ja tego poglądu nie podzielam, przywołuję tu jednak darwinizm, gdyż na jego przykładzie łatwo da się wykazać, o co w etyce ewolucjonizmu chodzi.

Swą wiarę w postęp, w doskonalenie, w to, że z pokolenia na pokolenie polepszają się wszystkie stosunki i sprawy, darwinizm opiera na naukach przyrodniczych.

Potocznie, choć nie całkiem poprawnie, mówi się, że według Darwina człowiek pochodzi od małpy. Jest to pogląd, jaki szeroka publiczność ma o darwinizmie i o ewolucjonizmie. Nie jest to pogląd całkowicie prawdziwy, ale tę myśl główną oddaje wcale dobrze.

Mówi się więc o walce o byt. Walka o byt, walka w ogóle to hasło bardzo nowoczesne. Słowo „walka” rozlega się ze wszystkich stron. Darwin wyobrażał sobie, że zwierzę ze zwierzęciem toczy twardą walkę o przetrwanie, o życie i że w walce tej słabszy zostaje pokonany, a silniejszy zwycięża, że ta walka o życie jest środkiem doskonalenia się. Jego nauka właśnie dzięki temu trafiła do mas, że w ten prosty sposób tłumaczy doskonalenie się społeczności ludzkich.

Nauka ta, która na początku była czysto przyrodnicza – sam Darwin na początku odnosił ją tylko do zwierząt – nagle przeniosła się na historię ludzkości, na człowieka w ogóle i tak dokonała się poważna rewolucja w myśleniu. Nauki przyrodnicze uważa się za wielki autorytet, dlatego też cały wykład wydawał się zupełnie jasny. To prawda, że walka między jednostkami, klasami i narodami istnieje w ludzkości. Nauka o walce jako narzędziu postępu zadomowiła się w najszerszych masach, zwłaszcza jednak w socjaldemokracji. Każdy się domyśla, że nauka o walce jest antyhumanistyczna. Walka to nie humanizm. Wskazywano przede wszystkim na to, że naturalna walka przejawia się w sferze społecznej w postaci konkurencji. Wskazywano na dobór sztuczny. Sztucznym doбором jest na przykład służba wojskowa; wybiera się najzdolniejszych, najzdrowszych, najsilniejszych, ci zaś oddają się zabijaniu na wojnie i trudom życia wojskowego, zaś najslabsi zostają w domu i rozmnażają ludzkie pokolenia dalej. Tak powstają coraz słabsze pokolenia. Albo: doбором sztucznym jest medycyna współczesna. Medycyna potrafi już uratować człowieka nieomal martwego, a więc chroni słabszego. I już tylko przyroda niszczy słabszych, których ludzka wiedza pragnie ratować. Tak przyroda poprawia człowieka. W dawnych czasach sądzono, że to człowiek poprawia przyrodę, dziś słyszymy coś wręcz przeciwnego.

Poglądy na temat doboru sztucznego i jego szkodliwości doprowadziły do tego, że pojawili się ludzie, którzy bez skrupułów głosili, że logiczną konsekwencją doboru naturalnego jest prawo silniejszego do niszczenia słabszych. Szerzyły się jawnie antyludzkie poglądy, które wręcz zabraniały ludzkości duchowego i cielesnego osłabiania się, szerzył się nowy rodzaj prawa pięści w oparciu o nauki przyrodnicze. Takie nowe prawo pięści głoszone było w stosunku do jednostek i do narodów. Pojawił się pogląd, że istnieją narody wybrane, lecz w inny sposób niż to głosili starożytni Żydzi, a mianowicie wybrane przez przyrodę, naukowo. Podobne teorie głosił zwłaszcza Nietzsche; wychodząc bezpośrednio od darwinizmu, zawołał: „Tak, silny ma prawo! Siła to prawda!” Głoszone były różne skutki darwinizmu. Jedni chcieli prawo pięści dla narodów formułować pod względem politycznym; inni chcieli korygować prawo karne, gdyż humanizm jakoby chroni zbrodniarzy, że jest to dobór sztuczny, grzech przeciw ludzkości; nie należy chronić zbrodniarzy, wrogów społeczeństwa, lecz karać ich ciężkimi wyrokami i stosować karę śmierci po to, by społeczeństwo zostało oczyszczone.

Jest rzeczą zrozumiałą, że, gdy wyciągane są tego rodzaju wnioski, pojawiają się oponenci. Ludzie się wystraszyli i zaczęli sprawdzać, czy te wnioski logicznie wynikają z darwinizmu. Jedni więc powiadali: Wyprowadzanie z darwinizmu moralnego i karnego prawa pięści jest błędem, ponieważ moralność jest niezależna od teorii: W teorii można głosić nawet walkę o byt, lecz w sferze działania, praktyki przyjmuję za obowiązujący humanizm, chrześcijaństwo. Może to i sofistyka. Jeżeli jesteśmy przekonani, że w całej przyrodzie, a także i w społeczeństwie toczy się walka i jeśli jest to taka walka, jak ją opisuje darwinizm, to Nietzsche i jego zwolennicy mają rację. Zaczęto więc krytykować ewolucjonizm z lewa i z prawa, aż darwińscy stopniowo doszli do wniosku wręcz przeciwnego: że nauka ewolucjonistyczna nie jest tak radykalna, jak na początku myślano, że jest konserwatywna.

Powiedziałem, że darwinizm wywołał rewolucję. Człowiek ciągle żywił i do dziś żywi przekonanie, że to on jest centrum świata, że cały świat jest posłuszny jego woli, a tu nagle słyszymy, że nasz, jeśli już nie ojciec to dziad był małpą. Ludzie przyjmowali nową naukę nie dlatego, że byli przekonani o jej prawdziwości, lecz dlatego, że odpowiadała ona ich potrzebom rewolucyjnym, ich walce z konserwatywną reakcją. I oto stopniowo okazało się, że nauka darwinistyczna jest konserwatywna, arystokratyczna.

Socjaliści przyjęli tę naukę z nadzieją, że dzięki darwinistycznej walce o byt popchną swoje klasy przeciw innym klasom. I oto okazuje się, że ta nauka o walce nie jest demokratyczna; skoro głosi, że przetrwa silniejszy, to wynika stąd, że przetrwa klasa kapitalistyczna, a nie proletariatus; kapitał to ten silniejszy w sferze gospodarczej, ma prawo do władzy nad słabszym! Stało się więc tak, że oto – i jest to sytuacja najnowsza – z darwinizmu wyprowadza się wnioski arystokratyczne, już nie tylko konserwatywne, lecz otwarcie reakcyjne. Tylko elita,

słyszymy dzisiaj, tylko niewielka grupa zdolnych i silnych ma prawo rządzenia ogromnymi masami; miliony, setki milionów ludzi rodzą się po to, by przetrwało tylko niewielu. Czołowi ewolucjoniści skłaniają się ku arystokratyzmowi. Sam Darwin w tej dziedzinie był powściągliwy, ale już Huxley, a także Spencer i inni wyciągnęli wspomniane wnioski arystokratyczne. Niektórzy radzą sobie nawet w sposób mniej więcej następujący: Sytuacja jest złożona. Z darwinizmu logicznie powinien wynikać arystokratyzm. Przeczy to jednak wrodzonemu poczuciu humanizmu. Zachodzi tu sprzeczność między uczuciami ludzkimi, humanizmem, współczuciem, miłością bliźniego a przyrodą. Są to dwa odmienne światy niemające ze sobą nic wspólnego: świat duchowy, moralny i świat przyrody. Tam walka, tu miłość. Jeżeli musimy akceptować walkę w przyrodzie, tak samo musimy wierzyć w miłość i humanizm; miłość powinna łagodzić brutalne formy walki. I w ten sposób zwolennicy darwinizmu, Huxley, Wallace i inni wyciągają z niego konkluzję humanistyczną. Tak oto również darwinizm prowadzi w końcu do humanizmu i także w ewolucjonizmie znajdujemy moralność humanistyczną. Nawet teologowie, którzy zawsze byli przeciwnikami darwinizmu, poszli na kompromis: Po co mamy się licytować – skoro Bóg stworzył człowieka z gliny, mógł go stworzyć z małpy. I tak oto na całej linii radykalna nauka przekształciła się w konserwatywną, a nawet w otwarcie reakcyjną. Nie jest to jedyny przykład końca radykalizmu.

W rzeczywistości ewolucjonizm przyrodniczy nie jest żadną nowością, ponieważ w nowej formie głosi starą wiarę w postęp. Jest to biologiczna wersja nauki historycznej. Idea postępu ma swe uzasadnienie: myślę, że postęp istnieje i nie mam tu poważniejszych wątpliwości. Jednakże mniemanie, że postęp we wszystkich dziedzinach jest nieskończony i że wszystko będzie kiedyś tak doskonale, jak sobie tego życzymy, to utopia. Wciąż coraz jaśniej rozumiemy, że wszystko, cośmy osiągnęli – a jest to wysoce niedoskonałe – w rzeczywistości rozwijało się przez tysiące lat, że postęp będzie powolny. żaden skok, żaden cud nie nastąpi. To prawda, wierze w postęp towarzyszy pewna doza sceptycyzmu; rozumiemy, że w pewnych dziedzinach możemy zrobić krok w tył, pogorszenie; każdy naród może znaleźć się w stanie, że na moment albo i na dłuższy czas nastąpi upadek. Jest możliwy także upadek definitywny, jak to widzimy na przykładzie Greków, Rzymian i innych nieistniejących już narodów. właśnie wtedy o wiele trzeźwiej zaczynamy rozmyślać o postępie, lecz wiarę weń zachowujemy, jeśli nawet potrafimy patrzeć na sprawę najrealistyczniej, wiara ta będzie również uzasadniona. Ma ona bowiem w sobie coś wręcz religijnego. Jeśli podstawą religii jest nadzieja na przyszłość, jeśli religia tym wzmacnia człowieka, że zaszczerpia mu wiarę w przyszłość, to nauka ewolucjonistyczna ma cechy religii, ludzie przyjmują ją tak, jak przyjmowali i do dziś przyjmują wiarę w życie wieczne.

Jest to cenny element ewolucjonizmu.

7. Pozytywizm

Termin ten wyjaśnia, o co w tej filozofii chodzi: każdy, kto słyszał o pozytywizmie, o pozytywnych ludziach, o tym, co pozytywne w przeciwieństwie do tego, co negatywne, ten już chyba sobie wyobraża, że oznacza to, iż człowiek nie powinien się rozdrabniać w poszukiwaniu ideałów i Bóg wie jakich wielkich prawd, lecz że powinien w sposób „pozytywny” ograniczyć się do rzeczywistości. Skąd pochodziemy, dlaczego istniejemy – tego przecież i tak nie możemy się dowiedzieć.

Cała filozofia od swego początku nie powiedziała nam niczego sensownego na temat, skąd się wziął świat i życie, jakie były tego początku przyczyny i dokąd to wszystko zmierza; nauka może nam coś niecoś powiedzieć tylko o tym, co jest.

Pozytywizm zakłada, że człowiek zainteresowany jest także tym, co będzie, lecz nie chodzi mu o ideały – on po prostu chce przewidywać, co się stanie i zależnie od tego planować swe następne kroki. Pozytywizm w oparciu o „fakty”, o „dokumenty” pragnie uchylić rąbka tajemnicy przyszłości. Gdy będę wiedział, co się stanie jutro, będę wiedział, co muszę zrobić dzisiaj.

Oto już chyba cała filozofia pozytywizmu.

Ponadto pozytywizm, jak na to wskazują jego czołowi przedstawiciele, opowiada się za humanizmem. Comte ogłosił się wielkim kapłanem ludzkości i założył swój kościół.

Nowsi pozytywiści, zwłaszcza Taine, byli zwolennikami materializmu i pojmowali swą naukę materialistycznie. Dobro – zło, piękno – brzydota są jak gdyby produktami na podobieństwo cukru i witriolu. Teraz trzeba tylko bacznie obserwować, co dzieje się w człowieku i w społeczeństwie i zależnie od tego podejmować stosowne działania jak pogotowie techniczne.

To przewidywanie przyszłości sprawia, że pozytywizm zawiera w sobie pewną niekonsekwencję. Jeśli człowiek obserwuje ludzkość, całą historię, Greków, Rzymian, średniowiecze, a w końcu nasze czasy – ta obserwacja i przewidywanie są bardzo łatwe, jak u Musseta: człowiek siedzi w fotelu i ogląda sztukę teatralną. Równie ładnie powinno się też oglądać te dokumenty pozytywne i zbierać je według recepty Zoli, gdyby tylko nie dotyczyły one – nas.

JA również jestem historią. Błędem pozytywizmu jest, że w imię samej historii i samego liczenia się z faktami i dokumentami zapomina o świadomości, jakby ona również nie była faktem w takim samym stopniu pozytywnym. I to ciągle przewidywanie, co „się” stanie – nie stanie „się” samo, JA muszę to zrobić, JA muszę zdecydować swą wolą, w swej świadomości.

8. Nietzsche

Będę się wypowiadać ogólnie, ponieważ w celu zrozumienia Nietzschego omówiłem już wszystkie elementy jego indywidualizmu filozoficznego wcześniej.

Nietzsche cały nacisk kładzie na „ja”. Nietzsche jest bowiem skrajnym indywidualistą. Zobaczyliśmy to już u Stirnera: Ja, ciągle ja i znowu ja!

Skoro istnieję tylko ja, jasnym jest, że tej całej reszty w ogóle nie ma lub że nie ma ona znaczenia. W szczególności nie ma Boga. Bóg umarł. Oto jest nowa ewangelia Nietzschego. Mało, że Bóg nie żyje, ale to ja Go zabiłem, jestem bogobójcą i dumnie o tym bogobójstwie obwieszczam.

Jest rzeczą zrozumiałą, że ta światowa zbrodnia została popełniona tylko na gruncie pojęciowym – Nietzsche w ogóle lubuje się w takich ostrych sformułowaniach: Jestem doskonalszy od Boga; Nietzsche powiada: Boga być nie może, wprawdzie mógłbym być nim ja, lecz bogów nie ma, zawsze wszak istnieję – ja.

Ja – idzie dalej Nietzsche – to moje ciało: ciało to ja. Dlatego ciało jest miarą wszystkiego. Nie w duchu, nie w ideach, lecz w twoim ciele jest o wiele więcej mądrości niż zawiera ją cała filozofia.

A czym jest to ciało? Nietzsche nie może być tak prostackim materialistą, by widzieć w ciele jedynie materię, nie: energia, popęd, wola, chęć – oto jest ciało. Popęd – oto prawda, wola to też prawda. A także po stirnerowsku: wola być silnym, wola władzy. Taki jest wniosek Nietzschego z Schopenhauera. Cała moralność sprowadza się do tego: pragnąć być silnym, mieć władzę.

I co dalej z tą władzą? Władza ma obowiązek tworzenia. Kto ma władzę, tworzy. A zatem władca musi być twórcą. A co ma tworzyć? Nadczłowieka.

Kto tworzy, musi być twardy. Bądźcie twardzi! – daje Zaratustra nowe przykazanie. Nie proponuje miłości bliźniego, lecz pragnie mieć zupełnie nową miłość: twardą. Powiadam: nie proponuje. Nawet chrześcijaństwo i chrześcijańska miłość bliźniego są mu niemiłe, uważa to za zbyt niewolnicze, słabeuszkowskie. Człowiek silny może kochać, lecz musi to być miłość inna, twórcza, twarda.

Następna wielka zasada: Człowiek powinien umieć się śmiać. Radość życia – oto radość, jaką głosili i odczuwali Grecy, radość, którą zniszczyło chrześcijaństwo. Oto dlaczego Nietzsche jest także Antychrystem. Tańcz!

Z Nietzschego silnie przebija darwinizm. Silnemu wszystko jest dozwolone – również przemoc.

W zbrodni przejawia się prawda. Wszystko jest dozwolone nadczłowiekowi, lecz także i temu, kto pragnie go stworzyć.

Nietzsche konsekwentnie, w opozycji do całej obowiązującej polityki i moralności, chce zmienić wszystkie dotychczasowe wartości, wszystko, co dotąd obowiązywało chce sformułować na nowo. Tak więc Nietzsche nie znosi władzy państwa nad sobą. Państwo jest instytucją dla słabeuszy. Silny, energiczny nadczłowiek jest sam sobie panem i panem innych (anarchizm). Nawet naród nie ma dla Nietzschego wartości, zwłaszcza naród, który jest zorganizowany w państwo. Stąd bierze się jego walka z narodem i państwem pruskim. Wyrażnie nie chce on mieć narodowości oficjalnej, pragnie mieć narodowość wyższą. Nietzsche przebudowuje wartości: naród jest dla niego narodem panów, którzy

czują w sobie swą Herrennatur. Taki naród ogniem i żelazem, przemocą lub w dowolny inny sposób uczyni ze słabymi narodami co mu się spodoba.

Nietzsche opowiada się także przeciw wszelkiemu demokratyzmowi. Demokracja, socjaldemokraci chcą równości, humanizmu, zaś Nietzsche żąda nierówności, władczości. Żadnego humanizmu, tylko twardość.

Przypuszczam, że czytelnicy już widzą, iż Nietzsche nie proponuje żadnych nowatorskich myśli, nowy jest raczej tylko sposób ich formułowania. Słysząc tu Stirnera niemal dosłownie cytowanego, w dużym stopniu Schopenhauera oraz Darwina i jego teorię o walce i doborze. Jeśli chodzi o analizę psychologiczną, jest tu solidna porcja Dostojewskiego. Filozofia Nietzschego jest ciągle i aż do znudzenia niemiecka. Niemieckość widać w subiektywizmie i w doprowadzonym do egoizmu indywidualizmie. Już Stirner tylko wyciąga wnioski z tego, co mówili dawniejsi filozofowie.

Ulubionym słowem Nietzschego jest „nadczołowiek”. Wiadomo, co to takie: to tylko nowe słowo w nauce Darwina. Czym ten nadczołowiek jest, najlepiej wyraziłbym w sposób następujący: Jeżeli (mówiąc potocznie) człowiek pochodzi od małpy, to z darwinizmu wynika, że z nas, z człowieka współczesnego musi powstać nowa istota. Tak jak my powstaliśmy z małpy, z nas musi powstać nadczołowiek. A teraz wyobraźmy sobie, że ten nadczołowiek powinien właśnie się z nas rozwijać, co więcej, że on już powinien być! Współtwórca darwinizmu Wallace myślał, że jakoby już czujemy nadczołowieka, jak nami kieruje, jak nas poprawia. A jak się ten nadczołowiek objawia? Chyba czytelnicy właśnie tego powinni oczekiwać: w zjawiskach spirytystycznych. Wszystkie te rozmaite manifestacje spirytystyczne są jakoby przejawami obecności nadczołowieka. Jest oczywiste, że my, ludzie nie mogliśmy nadczołowieka zrozumieć inaczej niż tylko jakąś niemą twarz. A teraz wyobraźmy sobie z kolei, że nadczołowiek rzeczywiście już rodzi się w nas; wówczas w nas, w naszej świadomości nastąpiłoby szczególne rozdwojenie, świadomość starego człowieka i świadomość nowego nadczołowieka.

W nadczołowieku Nietzsche szuka ratunku z dekadencji. Ludzkość znajduje się w upadku, rodzi się nadczołowiek. Nietzsche jak Schopenhauer (a ten przejął to z chrześcijaństwa i z buddyzmu) poszukuje ratunku i zbawienia. W ostatnich czasach wielu ludzi czeka na Mesjasza. Zbawicielem Nietzschego jest nadczołowiek. I dlatego stworzenia nadczołowieka nie pozostawia on wyłącznie w gestii biologii i nauk przyrodniczych, lecz pragnie, byśmy go także stworzyli w sobie duchowo. Nietzsche proponuje bardzo konkretne pouczenie, abyśmy odmłodzieli w swych dzieciach, abyśmy mieli silne, zdrowe dzieci. Stąd też postulat silnej niewinności. Nadczołowiek-zbawca Nietzschego ma nam pomóc pokonać dekadencję końca wieku.

Nietzsche dostrzega dekadencję wszędzie: w literaturze, w filozofii, polityce, w życiu w ogóle. Równie silnie odczuwa tę dekadencję w sobie samym. Nie chcę tu wskazywać na jego nieszczęśliwy koniec, lecz chciałbym powiedzieć

jeszcze tylko to, że jego ciągle wołanie o nadczłowieka, o siłę – siłą nie jest. Człowiek silny nie będzie tak i tyle filozofował na temat nadczłowieka. Na tym polega sprzeczność Nietzschego. Dla siły nie wystarczą same, choćby i najmocniejsze słowa. Słowo nie stanie się nadczłowiekiem. I dlatego twardy nadczłowiek Nietzschego kończy jako współczucie z nadczłowiekiem, wszak i nadczłowiek jest w końcu też tylko – człowiekiem.

Stąd też nauka o wiecznym powrocie; nie jest to zbyt jasna myśl i trudno ją zrozumieć; po większej części nie jest to chyba nic innego, jak poznanie, że dalej już pójść nie można.

Tak w skrócie wygląda nietzscheanizm. Nie może zaproponować żadnego wyjścia, ponieważ skrajny indywidualizm sam w sobie jest niemożliwy, nienaturalny. Cenię przeto poznanie Nietzschego – współczucie z nadczłowiekiem nie jest niczym innym, jak właśnie zrozumieniem – że indywidualizm i subiektywizm w skrajnej postaci prowadzi do klęski.

9. Główne zasady etyki humanistycznej

Omówiliśmy kilka systemów etycznych. Nie są to wszystkie systemy, lecz jedynie najważniejsze spośród tych orientacji, które podejmują wysiłki w kierunku wypracowania nowej czy, powiedzmy raczej, nowoczesnej moralności. Nie są to wszystkie systemy, jednak z niniejszego przeglądu można wysnuć wniosek, że myślenie współczesne jest silnie ukierunkowane etycznie. W rzeczy samej nie mają racji ci, którzy nasze czasy krytykują za brak ideałów. Nie chcę dzisiejszych czasów chwalić, ale też nie pragnę ich za ten rzekomy brak ideałów krytykować.

Tak więc na zakończenie, aby nie ograniczać się tylko do krytyki, chcielibyśmy ustalić kilka spraw, które dla każdego z nas powinny być i są ważne.

Przede wszystkim idzie o rozróżnienie między religią i moralnością. Różnica między religią a moralnością zawiera się w samej treści obu pojęć. Religia nie jest moralnością, zaś moralność nie jest religią. Pod względem religijnym człowiek może być głęboko wierzący, oddany swemu kościołowi, swym dogmatom i przepisom, a mimo to może nie być moralny, co więcej – może być nawet niemoralny. Nie mówię tu o dewocji. Religia posiada jednak tyle rozmaitych form, że mówienie, iż ten kto wyznaje jakąś religię, posiada również moralność, byłoby błędem. Moralność bowiem jest to stosunek człowieka do człowieka. Potrzebujemy moralności w świecie kontaktów z bliźnimi. Religia powstaje ze stosunku człowieka do całego świata, zwłaszcza do Boga. Religia ma szerszy zasięg niż moralność – moralność się w niej zawiera.

Religia powinna być podstawą dla moralności. Nie podejmuję się przedstawienia ostatecznego rozwiązania problemu moralnego bez religii. Jednakże religie pozytywne, czyli religie kościołów dziś istniejących mi nie wystarczają.

Pragnę mieć moralność opartą na fundamencie religijnym, lecz na religii innej od tej, jaką się proponuje obecnie. Jaka powinna to być religia, nie da się dziś powiedzieć. W tym miejscu chcę jeszcze tylko dodać, że religia nie może być utożsamiana z teorią i nauczaniem kościelnym. Należy zatem oddzielić etykę religijną od teologicznej i kościelnej.

Gdy rozmyślamy o moralności i podstawach moralności, jedno pytanie wydaje się mieć charakter formalny, jedno jest istotne: Jak poznajemy ostateczne prawdy moralności? Co powinno decydować o mojej moralności? Ścisłej mówiąc: czy mogę zasady moralności wyprowadzać ze swego rozumu, czy raczej z uczuć?

Z rozumu zasady swej moralności wyprowadzali niemal wszyscy filozofowie z dawniejszej przeszłości. Filozofia oparta na rozumie – taki był rys całej filozofii wieku osiemnastego. Było wtedy modą, by we wszystkim doszukiwać się rozumu. Dziś w teorii i praktyce ludzie poszukują raczej uczucia. Po okresie racjonalizmu nastął okres uczuć.

Znaczącą postacią dla okresu racjonalizmu oraz dla etyki opartej na rozumie jest Kant. Czysty rozum daje człowiekowi imperatyw kategoryczny, wrodzoną świadomość wewnętrzną tego, co być powinno; według Kanta imperatyw ten jest uświęcony przez rozum.

Przeciw temu występują inni, że wymienię tu tylko Hume'a: nie na rozumie, lecz na uczuciu, a dokładniej na sympatii, na humanizmie, na miłości opiera się moralność. Kochać – oto jest kodeks wszelkiej moralności. Udowodniać tego nie trzeba, uczucie samo w sobie jest dla każdego dowodem.

Skłaniam się tutaj ku tym, którzy opierają moralność na uczuciu, nie sędzę wszakże, że uczucie powinno stać w opozycji do rozumu. Uczuć jest wiele – pięknych, brzydkich, szlachetnych, nieszlachetnych, prostackich, ordynarnych – to wszystko są uczucia. Etyka uczuciowa nie może się w uczuciach zatracać. Sądzę zatem, że harmonia rozumu z uczuciami z pewną przewagą uczuć będzie stanowić dla nas podstawę moralności.

Po rozstrzygnięciu tego problemu formalnego, w jaki sposób dojść do podstaw moralności, należy te podstawy uściślić. Z tego cośmy usłyszeli, wybierzemy co najlepsze. Obawiam się tylko, że wszystko wyda się zrozumiałe samo przez się. Zawsze wtedy przypominam sobie Dyla Sowizdrzała, jak to zwołał krawców ogłaszając, że musi im coś ważnego powiedzieć. Wszyscy się zeszli, a Dyl przykazał im, by nie zapominali zrobić na nitce supelka. Podobnie rzecz się ma z tymi, którzy, zgłębiwszy zasady filozofii i etyki, mają ogłosić swą decyzję.

Przede wszystkim żadnych nowinek, gdyż stara i uznana zasada jest podstawą również dla moralności współczesnej: „Miłuj bliźniego swego jak siebie samego”.

Kto to jest bliźni? Mówimy o ideale humanizmu, przyjmując ten ideał. Ma on dla nas sens dwojaki: Najpierw: ideał człowieczeństwa, bycia człowiekiem. Po drugie: wzgląd na człowieczeństwo w jak najszerszym zakresie.

Wszelako humanizm jako miłość do ludzkości w jak najszerszym zakresie łatwo przeobraża się w abstrakcję, w miłość w fantazji, nie w rzeczywistości. Miłość musi być ukierunkowana. Nie da się kochać wszystkich jednakowo. Wybieramy sobie i musimy wybierać obiekty swej miłości. Musimy mieć określony cel.

Dlatego więc bliźnimi, jeśli miłość do nich ma być praktyczna, efektywna, są osoby nam najbliższe. A najbliższymi są dla każdego matka, ojciec, brat, siostra, żona, dzieci. My nawet jeszcze nie mamy pojęcia, co możemy zrobić w tym kręgu, o którym myślimy, że go miłujemy. Proszę, abyśmy sobie uzmysłowili, jaki jest nasz stosunek do osób nam najbliższym, a często z przerażeniem ujrzemy, jak słabo tych ludzi znamy, i jak niewiele w rzeczywistości ich kochamy. Przynajmniej nie będziemy mogli powiedzieć, że kochamy to, co tak mało znamy. Najbliższe z bliskich powinny nam wszystkim być dzieci. Dawno już zostało powiedziane: „Czcij ojca swego i matkę swoją”. Myślę, że do tego powinniśmy jeszcze dodać: I szanuj duszę dziecka twego! Pamiętaj o przyszłym pokoleniu! Wtedy nasza miłość będzie wzajemna, lecz ty nie poprzestawaj na wzajemności.

Dla męża bliźnim jest żona, dla żony mąż. Ten najintymniejszy stosunek powinien być najefektywniej nasycony prawdziwą miłością. Żona jest równa mężowi w pełni i tylko niech będzie uznawana różnica fizyczna: ona jest słabsza.

O ile ideał humanistyczny skierowany ku całej ludzkości jest w pewnym stopniu nieokreślony, to bardziej określonym staje się dzięki temu, że obejmuje także naród. Czyż narodowość nie jest w tym samym stopniu ideą nieokreśloną i nazbyt ogólną? Mniej niż idea ludzkości, jednakże dla większości ludzi ideał narodowości wydaje się rozmazany, podobnie jak dla tych, którzy myślą o ludzkości. A jakże wiele można nakłamać w imię narodu lub w imię ludzkości!

Miłość i humanizm muszą być pozytywne. Częstokroć nienawiść, na przykład do innego narodu, bazuje na miłości do narodu własnego. Ważne jest, by tej nienawiści nie mieć, lecz miłować pozytywnie. Nie będę się spierać o to, czy coś obcego można kochać tak samo jak własne. Na przykład obcy naród kochać jak własny. Wymaganie tego byłoby czymś nienaturalnym, ale przyzwyczajmy się, by swój naród, rodzinę, kraj czy kogoś innego kochać pozytywnie, to jest bez nienawiści w tle, a otworzy się nam zupełnie nowy świat moralności.

Miłość musi być efektywna. Musimy dla bliźniego coś uczynić, pracować dla niego. Lecz pracą nie jest ta chaotyczna nerwowa łatanina i krzątanina, niechaj to będzie praca spokojna, świadoma swych celów. Dziś pracy potrzeba jest dużo i wszędzie. Lecz praca jest i w bezczynności. Pamiętajmy zdanie Milтона: „Ci, co stoją i czekają, służą również”. Dawać baczenie na to, co się stanie. Praca nie jest ideałem, nie jest celem ostatecznym. Jest środkiem. Każdy z nas, bądźmy szczerzy, chciałby mieć czas wolny. I tu znów rodzi się problem, co zrobić z tym wolnym czasem. Praca jest zajęciem żmudnym, nieprzyjemnym.

Praca jest tym, czego nikt nie chce robić. Lecz my jesteśmy romantykami. Tego romantyzmu jest w każdym dość. Pragniemy być bohaterami, chcemy się chęłpić czynami wielkimi. Czyn tak, praca nie. Iluż jednak jest tych generałów i herosów i ilu ludziom przytrafia się wielki czyn? Wszyscy chcemy być wielcy. Nie ma wątpliwości, że wodzowie muszą istnieć, lecz wódz nie powinien być panem. Dobrym wodzem będzie ten, kto potrafi służyć i kto czuje, że sam jest prowadzony i chce być prowadzony. Czasem istnieje potrzeba wielkich ofiar, ale to rzadko. W rzeczywistości mało jest ludzi, którzy mieli okazję, by poświęcić życie, lecz przecież my wszyscy – w marzeniach – wyobrażamy sobie sytuacje, w których skłonni bylibyśmy poświęcić się dla sprawy. Ale to tylko frazesy, fantazje. Ludzkość, naród, rodzina, kraj, przyjaciele wymagają od nas pracy.

Nie miejmy pragnienia męczeństwa. Nie miejmy pragnienia śmierci. Dziwna rzecz: ludzie pragną żyć, a nie potrafią się oderwać od śmierci. Jeśli zatem chcemy żyć, nie pragniemy męczeństwa. Jeśli wciąż się wołało: Precz z gnębiicielami! musimy także powiedzieć: Precz z męczennikami! Póki są gnębiaciele, póty są męczennicy. Przypomnijmy sobie sympatyczną Mariannę z powieści Turgieniewa *Nowizna*, jak chciała poświęcić życie za Rosję. Ciągle czekała na okazję, że naród powie: Połóż głowę. Lecz moment ten nie nadszedł, chociaż wciąż czekała. Za to przyszedł człowiek praktyczny, Sołomin, kierownik fabryki, który wyjaśnił jej, o co chodzi: Rosja nie czeka na ofiarę z życia, lecz na to, że uczeszsz włosy temu brudnemu chłopakowi, że zmyjesz naczynia i tak dalej – oto czego potrzeba.

Pracować to znaczy dawać odpór złu i to odpór konsekwentny. Zawsze i wszędzie, a szczególnie złu w zarodku. Nie oznacza to bycia radykałem, lecz wytrwałym. Rzekłbym: nie bać się. Ludzie ze strachu dopuszczają się gwałtu, ze strachu kłamią. Tyran i kłamca się boją, a niewolnikiem jest także ten, kto uciska. Seneka powiedział: „Panem cudzego życia jest ten, kto gardzi życiem własnym”. Nie mamy jednak prawa nadużywać swej władzy – nie możemy pomiać światem tylko dlatego, że on chce, by nim rządono.

Miłość nie jest czułościowością. Jesteśmy nazbyt sentymentalni, zaś sentymentalizm jest egoizmem. Chętnie pieścimy się z dziećmi i z dorosłymi, lecz nie mamy pojęcia o tej uświadomionej miłości, o jakiej mówił Neruda.

Taka uświadomiona miłość musi powiedzieć coś, co w pierwszym odruchu wydaje się nam raczej nie do przyjęcia: Miłuj siebie! Lecz nie jest to nic dziwnego. Również Chrystus mówił: Miłuj bliźniego swego jak siebie samego. Ludzie jeszcze nie potrafią kochać siebie samych. Cwaniactwo i wyrachowanie to jeszcze nie miłość własna. Miłuj siebie i troszcz się o siebie. Nie pragnij wciąż kogoś uszczęśliwiać, lecz wypełniaj swe obowiązki.

Jest wielkim złem, że żyjemy pod presją tego, co o mnie powie sąsiad. Chodzi bowiem o to, by mieć swoje zdanie, swą indywidualność. Zdecydujmy się na bycie swą własnością! Nie żyjmy na cudzy rachunek, w cudzej świadomości!

Moralność jest oparta na uczuciu. Nie każde uczucie jest jednak prawdziwe, piękne i dlatego moralność oparta na uczuciu nie odrzuca rozumu. Poszukujmy wiedzy; właśnie dlatego, że uczucie jest ślepe, musimy oświetlać mu drogę rozumem. Poszukujmy wiedzy praktycznej, ale także ogólnej i filozoficznej. Szczególnie dzisiaj potrzebna jest także wiedza historyczna, polityczna. Moralność w dużym stopniu oznacza dziś moralność polityczną. Nie tworzymy różnic między polityką i moralnością.

Jeżeli chcemy osiąść wiedzę, bądźmy uważni, uczmy się myśleć, abyśmy się nie stali wszeteczni. Chodzi o to, by być mądrym. Wszechwiedza nas nie zbawi.

O ile jest to możliwe, wszystkie swe siły musimy rozwijać jednakowo. Nie tylko siły ducha, ale i ciała. Jeśli to możliwe, wykształcenie musi być harmonijne.

Musimy wierzyć w postęp, że życie jednostki i ogółu będzie lepsze i że będzie coraz lepiej. Kto wierzy w postęp, nie będzie niecierpliw. Postęp oznacza pokonywanie zła. Zło dobrem zwyciężać nie jest takie trudne, o wiele trudniejsze jest zwyciężanie dobrego jeszcze lepszym.

Człowiek jest z natury słaby, ale nie jest z gruntu zły. Dlatego obecnie we wszystkim możliwy jest postęp.

Prawdziwa miłość polega na nadziei. Na nadziei na życie wieczne. Dopiero taka miłość jest miłością, gdyż wieczne dla wiecznego nie jest obojętne. Wieczność nie następuje dopiero po śmierci, wieczność jest już teraz, w każdym obecnym momencie. I dlatego nie odkładajmy niczego na jakąś odległą wieczność.

Wbijając wzrok w wieczność, nie pogardzaj materią, ciałem, bo wyższy i ważniejszy jest duch. Materia nie jest bezwartościowa. To nie materia i ciało jest źródłem zła, lecz duch! Nieczystość nie tkwi w materii i w ciele – ona pochodzi z ducha.

Nie leń się i nie denerwuj, bo jesteś wieczny. Odmierzaj wszystko prawidłowo: czego nie zrobisz ty, dokończą inni. Człowiek nowoczesny nie ma zastrachu, nie ma spokoju. Czego nie zrobisz dziś, zrobisz jutro, czego nie zrobisz ty, zrobi inny. A jeśli ty tego nie zrobisz i nie robi tego nikt inny, powiedz sobie wtedy, że niech już sam Pan Bóg troszczy się o to, co stworzył.

Nadzieja na życie wieczne jest więc podstawą naszej wiary życiowej. Powiadam: wiary, gdyż to na wierze nasze życie i praca są oparte. Sceptycyzm i zwątpienie nie są zdolne do pracy. Jednakże nasza wiara już nie może być ślepa, lecz uzasadniona: możemy mieć tylko wiarę, która przeszła przez ogień krytyki, a więc przekonanie.

Oto chyba jest *summa* tego, co mógłbym skomponować z różnych systemów etycznych. Nie jest to nic nowego. Jeżeli w rzeczy samej chcemy te tajemnice i zadania życia rozwikłać, nie powinniśmy się spodziewać jakichś nowych objawień. Przypomnijmy sobie bogatego młodzieńca z Ewangelii. Od zarania swej młodości przestrzegał wszystkich dziesięciorga przykazań i chciał osiągnąć

życie wieczne. Chrystus mu radzi, że jeśli chce być doskonały, niech sprzeda wszystko, co ma i niech Go naśladowuje. „Usłyszawszy te słowa, młodzieniec odszedł smutny, gdyż majątek jego był duży”. Zawsze nad tym rozmyślałem: odszedł smutny tylko dlatego, że miał sprzedać wszystko, co posiadał. Widać był to nawet dobry chłopak, młodzieniec wykształcony, żyjący zgodnie z oficjalną moralnością i z oficjalną religią, a mimo to odczuwał niedosyt. Poszedł tedy do mistrza, by usłyszeć coś zupełnie nowego, wielkiego. Tymczasem mistrz nie daje innej rady poza: kochaj ludzi.

Nie szukajmy jakichś tajemnych, ponad miarę głębokich i nowych formuł oraz ostatecznych rozwiązań wszystkich zagadek życia. Zagadki są stare i odpowiedzi na nie są równie stare. Wiele z nich to odpowiedzi poprawne i dobre. Będą poprawne i dla ciebie, jeśli je zrozumiesz sam i w swoich warunkach, tylko tobie właściwych. Wszak wiele z tego, cośmy już dawno słyszeli, nabiera dla nas nowego sensu. Dlatego kroczymy naprzód, że to, co już znamy, chcemy ujrzeć w nowym świetle, że stare sprawy ukazują nam swe nowe strony. Na tym polega głębia myślenia i rozumienia, że potrafimy dostrzec coś nowego w tym, co jest znane już od dawna, co słyszymy na co dzień, o czym wiedzieliśmy i o czym byliśmy przekonani, że dobrze już to rozumiemy.

Przekład z języka czeskiego: Marian Aleksandrowicz

Od tłumacza

Pierwodruk „Idealów humanizmu” (tytuł oryginalny „Idealy humanitni”) ukazał się w dziewięciu odcinkach w gazecie „Czas” w marcu 1901 roku i w tym samym roku wyszło też ich pierwsze wydanie książkowe. Od tej chwili dzieło to cieszyło się wielką popularnością i było wielokrotnie wznawiane.

Podstawą przekładu jest egzemplarz z wydania szóstego CİN, Praha 1930). Ponieważ praca stanowi nieco tylko dla potrzeb druku poprawiony zapis wykładów publicznych prof. Masaryka, w przekładzie został zachowany specyficzny, gawędziarski styl z licznymi powtórzeniami i nawiązaniami. Jako nieistotne z punktu widzenia dzisiejszego czytelnika polskiego pominięte zostały natomiast zamieszczone na końcu książki komentarze V. K. Škracha, dodane do czwartego wydania z 1927 roku oraz bibliografia, zawierająca zaledwie kilkanaście pozycji, przede wszystkim oryginalne, jeszcze XIX-wieczne wydania znanych dzieł filozoficznych.

Впервые „Идеалы гуманизма” (титул оригинала „Idealy humanitni”) были изданы в форме девяти очерков в газете „Czas” в марте 1901 года, и в этом же году вышло в свет также и их первое книжное издание. С этого момента этот труд пользовался огромной популярностью и многократно переиздавался.

Основой перевода является экземпляр 6-го издания (CIN, Praha 1930). Поскольку книга представляет собой лишь несколько исправленную для печати запись публичных лекций проф. Масарика, в переводе сохранён специфический разговорный стиль с многочисленными повторами и отступлениями. Как несущественные с точки зрения современного польского читателя опущены однако помещённые в конце книги комментарии В. К. Шкраха, добавленные к четвёртому изданию 1927 года, а также библиография, состоящая всего лишь из более десяти ссылок, прежде всего на оригинальные издания известных философских трудов XIX века.

„The Ideals of Humanism” (the title of the original „Idealy humanitni”) first appeared in print in the form of a series of nine articles published in the „Czas” newspaper in March, 1901. The same year saw also its book edition. From that moment on the work became very popular which led to its several reprints later on.

The translation was accomplished from the 6th edition (CIN, Praha 1930). As the book comprises mainly the notes taken from the public lectures of professor Masaryk, only slightly corrected for publication purposes, the specifically conversational style with numerous reiterations and digressions has been kept unaltered in the translation. The comments by V. K. Škrach appended to the 4th 1927 edition of the book as well as the bibliography consisting of a little over 10 entries, containing references mostly to the well-known philosophical works of the 19th century, have been omitted as inessential for the contemporary Polish reader.