

Lewkowitz z filozofji
judaizmu.

JAKÓB LEWKOWICZ.

Z FILOZOFJI JUDAIZMU.

- 1) Baruch Spinoza jako krytyk biblijny.
 - 2) Fryderyk Nietzsche o żydach i judaizmie.
-

z przedmową autora.



WARSZAWA.

1909.

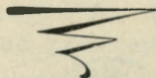
<http://rcin.org.pl>

JAKÓB LEWKOWICZ.

Z FILOZOFJI JUDAIZMU.

- 1) Baruch Spinoza jako krytyk biblijny.
 - 2) Fryderyk Nietzsche o żydach i judaizmie.
-

z przedmową autora.



WARSZAWA.

1909.

INSTYTUT
BADAŃ LITERACKICH PAN
BIBLIOTEKA

00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 7?

Tel. 26-68-63

<http://rcin.org.pl>



22.196

Druk Kaniewskiego i Waclawowicza, Zielna 20.

PRZEDMOWA.

Spinoza i Nietzsche—to dwaj filozofowie o biegunowo różnych charakterach i sposobach myślenia. O ile pierwszy uważał zasadę miłości dla bliźniego za nietykalną, w przejściu się nią widział zbawienie ludzkości i na tej podstawie uznawał powagę Biblii — drugi, jak sam zapewnia, najwięcej pracował nad tem, żeby zasadę tę zburzyć, w przejściu się nią widział objaw upadku ludzkości i na tej podstawie znów zwalczał Biblię. Obaj jednak zgadzają się pod tym względem, że właściwą istotę judaizmu sprowadzają właśnie do wymienionej zasady miłości dla bliźniego. Oto zaznaczyć tutaj muszę, że kwestji słuszności lub niesłuszności takiego pojmowania istoty judaizmu wcale w rozprawkach niniejszych nie poruszałem, albowiem zaprowadziłoby to mnie za daleko, a zresztą nie czuję się dosyć kompetentnym do rozwiązania tej kwestji. Natomiast uważam, że samo oświe-

tlenie judaizmu, pojętego jako etyka miłości dla bliźniego, z dwóch odmiennych stanowisk filozoficznych, godne jest poznania. Wreszcie dodać muszę, że poglądy Spinozy i Nietzschego na judaizm przedstawiłem na tle ich filozofji ogólnej, oraz że streszczenie ich poglądów uzupełniłem własnymi uwagami krytycznymi.

Autor.

Baruch Spinoza **jako krytyk biblijny.**

I.

Genjalny filozof XVII stulecia Baruch Spinoza był też wspaniałym znawcą piśmiennictwa żydowskiego i obok „Etyki,“ w której dał zamknięty filozoficzny pogląd na świat i życie, napisał znakomity „Traktat teologiczno-polityczny,“ w którym m. in. znajdujemy epokową krytykę biblijną. Za główny cel tej pracy uważa ściśle odgraniczenie pojęć filozofji i teologii, wiedzy i wiary i jaknajdokładniejsze wyjaśnienie ich wzajemnego stosunku. Wysoce aktualne wówczas zagadnienie to stanowczo dotychczas nic na aktualności swej nie straciło. Kwestja stosunku wiary do wiedzy zajmowała zawsze najgłębsze umysły i w najnowszej literaturze filozoficznej spotykamy również bardzo często studia, kwestji tej poświęcone. Sądzę przeto, że zdanie tak światłego męża i tak wielkiego myśliciela, jakim był Spinoza, powinno wzbudzić wielkie zainteresowanie. Oczywiście daleki jestem od tego, żeby zdanie to uważać za

ostatnie słowo nauki, za bezwzględnie prawdziwe we wszystkich szczegółach; myślę atoli, że może ono znacznie się przyczynić do lepszego wyjaśnienia obchodzącej nas tutaj kwestji. Nie uznając żadnych autorytetów wogóle, nie uznaję przez to samo i autorytetu Spinozy; jednak zwracam uwagę na to, że nie uznawać autorytetów nie znaczy bynajmniej twierdzić, że każdy bez wyjątku *może i powinien* wszystko *bezwzględnie samodzielnie* poznać. Chodzi oczywiście tylko o to, żeby cudzych poglądów nie przyjmować na wiarę, bezkrytycznie, lecz samodzielnie je przetrawiać. W pracy niniejszej nie myślę też poprzestać na samem przedstawieniu poglądów Spinozy, lecz postaram się krytycznie je wyświełlić.

Zanim jednak do pracy tej przystąpię, chciałbym jeszcze na jedno uwagę zwrócić. Otóż utarło się prawie przekonanie, że zasadnicze pojęcie światopoglądu Spinozy, a mianowicie pojęcie substancji absolutnie nieskończonej czyli Boga używane jest w „Etyce“ i „Teologiczno-politycznym traktacie“ w dwu odmiennych znaczeniach; że o ile w pierwszej zdaje się Spinoza być zdeklarowanym panteistą, o tyle w drugim skłania się bardzo do biblijnego monoteizmu. Rozumie się, że różni pisarze i uczeni różne stąd wnioski wyciągają. Jedni twierdzą, że światopogląd Spinozy uważać należy za mo-

noteistyczny i że pewne niedokładności, z jakimi spotykamy się w „Etyce“, dają się usunąć tylko wtenczas, gdy za punkt wyjścia obieramy „Traktat“, przyczem powołują się na to, że ten ostatni napisany został przez Spinozę (sądząc według jego listów) prawie jednocześnie z „Etyką“, a może nawet i później. Inni znów, obierając za punkt wyjścia „Etykę“, wskazują na to, że zboczenia od panteizmu, z jakimi spotykamy się w „Traktacie“, tłumaczyć należy tem, że Spinoza poprostu chciał się przystosować do warunków, przyczem powołują się znów na to, że zarówno w przedmowie jak w zakończeniu tej pracy zapewnia on uroczyście, iż przedewszystkiem troszczył się o to, żeby wszystko to, co napisał, zgodne było z prawami krajowemi oraz z cnotliwością i dobrymi obyczajami. Wreszcie jeszcze inni widzą w „Traktacie“ tylko dowód tego, że religijne pojęcia Biblii tak wsiąkły w krew i ciało Spinozy, iż ten pomimo najsubtelniejszej djalektyki nie zawsze mógł się od nich zupełnie otrząsnąć. Kwestja to bardzo ważna i warto się nad nią zastanowić. Przedewszystkiem zwracam uwagę na to, że naogół *panteistyczny* charakter filozofji Spinozy jest w „Etyce“ (pierwsza część, poświęcona nauce o Bogu jest przecież zupełnie niedwuznaczna) zupełnie jasny, wyraźny i zresztą niezaprzeczony, a wątpliwości nasuwać mogą tylko oddzielne

zdania i wyrażenia. Zobaczymy teraz, jak się rzecz ma z *monoteistycznym* charakterem „Traktatu“. Ogólnie biorąc, dzieło to nie jest ani monoteistyczne ani panteistyczne: Spinoza sprowadza istotę religii do moralności i kilkakrotnie wskazuje na to, że religja żadnych kwestji spekulatywnych nie rozstrzyga, a więc nic o istocie Boga (o jego atrybutach) nam nie mówi. O ile zaś w Biblii spotykamy się z twierdzeniami, dotyczącymi właśnie istoty Boga, są to — zdaniem jego — osobiste zapatrywania oddzielnych proroków, często bardzo ze sobą niezgodne, a przez to samo żadnego istotnego znaczenia nie mające. W „Traktacie“ więc o zboczeniach od panteizmu w stronę monoteizmu znów świadczyć mogą tylko oddzielne zdania i wyrażenia. W „Etyce“ mowa jest o „intelektualnej miłości dla Boga“, a w „Traktacie“ wyraźnie o „posłuszeństwie względem Boga.“ Ten ostatni zwrot zdaje się nasuwać myśl, że Bóg Spinozy istnieje po za światem i ma cechy osobowości. Tak jednak w istocie nie jest. Nie uciekając się tutaj do żadnych hipotez, któreby wykaczały po za logiczną interpretację samych dzieł Spinozy, stwierdzam przede wszystkim tylko to, że odróżniał on bądź co bądź wieczną naturę twórczą (natura naturans) od natury stworzonej (natura naturata), przyczem jednak pierwszą rozpatrywał jako *immanentną a nie*

zewnętrzna, sprawczą przyczynę drugiej. Stąd jasno wynika, że *pojęciowo* można wyodrębnić Boga od świata, jako przyczynę od skutku; atoli świat po za Bogiem *samodzielnego* bytu nie posiada, lecz istnieje w nim, ponieważ przyczyna jest tutaj *immanentna*, a nie zewnętrzna, sprawczą; w tym sensie więc Spinoza konsekwentnie mówić może o pewnej identyczności Boga ze światem. Co się tyczy takiego zwrotu, jak „intelektualna miłość dla Boga,“ to zrozumieć go można tylko w związku z ogólną nauką Spinozy. Nazywa on tego rodzaju miłość najwyższą cnotą; otóż wiemy, że najwyższą cnotą nazywa on również *najwyższe poznanie i stan najwyższej szczęśliwości*. Mamy więc tutaj jasny i zupełnie dostateczny dowód, że przez intelektualną miłość dla Boga rozumie Spinoza głębokie zrozumienie wiecznych, niezłomnych praw Absolutu, wykluczające wszelki gniew i namiętności, któreby mogły zakłócać spokój ducha czyli stan najwyższej szczęśliwości. Co się tyczy znów *posłuszeństwa względem Boga*, o którym Spinoza mówi w „Traktacie,“ to należy sobie uprzytomnić, że zaznacza on tam wyraźnie, iż chodzi mu tylko o *cnotliwe postępowanie, bez względu na to, jak pojmujemy samą istotę Boga*. Najoczywiściej więc zwrot ten nie może znów oznaczać nic innego, jak postępowanie oparte na zrozumieniu niezłomnych praw Abso-

łtu i swojej własnej natury czyli inaczej mówiąc, odróżnienie żądź chwilowych od rzeczywistych potrzeb. Widzimy więc, nie wdając się wcale w ocenę samej filozofji Spinozy, że odmienność charakteru jego głównych dzieł jest tylko pozorna.

Po tych uwagach wstępnych przejdziemy do samego przedmiotu.

II.

Swoją krytykę biblijną rozpoczyna Spinoza od wyjaśnienia istoty prorocstwa. To ostatnie określa on jako poznanie pewnej rzeczy, objawione człowiekowi przez Boga. Chcąc jednak określenie to dokładnie zrozumieć, musimy sobie jasno zdać sprawę z tego, co Spinoza tutaj przez objawienie rozumie. Wychodząc z założenia, że każde zjawisko może być pojęte tylko w zależności od Boga i Jego czynności (a nie jako coś bezwzględnie samodzielnego), twierdzi on konsekwentnie, że pomiędzy poznaniem objawionem a naturalnem nie ma żadnej różnicy pod względem boskości ich pochodzenia, ponieważ sama zdolność poznawania wogóle (jako zjawisko) może być pojęta tylko w zależności od Boga, czyli jako objaw Jego czynności. Jaka więc różnica zachodzi pomiędzy tymi dwoma rodzajami poznania? Spinoza odpowiada na to w spo-

sób następujący: Poznanie naturalne mamy wtenczas, kiedy przekonanie opiera się nietylko na czynności wyobraźni, lecz również na rozważaniu rozumowem, czyli inaczej mówiąc, kiedy przekonanie otrzymujemy drogą pewnego procesu logicznego. Poznanie naturalne właściwe jest wszystkim ludziom, ponieważ wypływa z natury umysłu ludzkiego jako takiego. Jeżeli chcemy wiedzę, otrzymaną drogą poznania naturalnego, udzielić innym osobom, nie mamy potrzeby żądać od nich *wiary*, lecz powtarzamy z niemi ten sam proces myślenia, który nas do danej wiedzy doprowadził. Poznanie objawione zaś mamy wtenczas, kiedy przekonanie opiera się wyłącznie na wytworach wyobraźni i nie jest poparte rozważaniem rozumowem. I tu właśnie tkwi *istotna* różnica pomiędzy poznaniem objawionem a naturalnem. Mniemanie zaś, jakoby różnica pomiędzy tymi dwoma rodzajami poznania tkwiła w tem, że przyczyny powstania wiedzy naturalnej są *naturalne*, zaś przyczyny powstania wiedzy objawionej—*nadnaturalne*, (władza Boga), polega, według Spinozy, na nieporozumieniu. Otóż wyjaśnić naturalne przyczyny pewnych rzeczy nie znaczy nic innego, jak rozważać rzeczy te w zależności od istoty absolutnej czyli Boga (a nie jako bezwzględnie samodzielne) i związek ten w mniejszym lub większym stopniu wykryć; przypisywać zaś bezpośrednio jakiegokolwiek dzia-

łanie władzy Boga znaczy tylko poprze-
stać na samem stwierdzeniu zależności
od Boga bez jakiegokolwiek wyjaśnienia
tej zależności, czyli inaczej mówiąc, zna-
czy tylko to, że nie znamy przyczyn na-
turalnych. W takim razie poznanie ob-
jawione pod względem boskości pocho-
dzenia żadnej wyższości nie posiada.

Z takim poglądem na prorocstwo i po-
znanie objawione Spinoza przystępuje do
krytyki zasadniczych pojęć biblijnych wo-
góle i proroków w szczególności. Zwra-
ca on uwagę przedewszystkiem na to, że
chcąc należycie Bibliję zrozumieć, musi-
my brać ją taką, jak jest, *bez jakichkolwiek
komentarzy czysto indywidualnych*. Przecho-
dząc do proroków, wyjaśnia Spinoza, że
istotną cechą ich nie jest wybitny umysł,
lecz tylko *bujna wyobraźnia*, co wpływa
konsekwentnie z wyżej podanego okre-
ślenia istoty prorocstwa i poznania obja-
wionego. Tem się też tłumaczy fakt, że
Bibljja mówi o mędracach, którzy proro-
kami nie byli (np. król Salomon) i o pro-
rokach, którzy nie byli znów umysłami
wybitnymi (np. Amos). Co się tyczy tre-
ści prorocstw, Spinoza dowodzi, że mają
one na celu tylko pobudzanie ludu do
moralnego postępowania, uszlachetnienie
charakterów (*a nie rozwiązanie różnych za-
gadnień metafizycznych*) i tylko z tych
względów na uznanie zasługują. Przede-
wszystkiem wskazuje on na to, że proro-
ctwo jako poznanie objawione, nie opar-

te na logicznem myśleniu, nie ma samo w sobie żadnej gwarancji prawdziwości, lecz wymaga już *wiary*. To też nie dziwnego, że sami prorocy często nie ufali swoim widzeniom i żądali od Boga znaków dla ich potwierdzenia. Następnie na całym szeregu przykładów wykazuje, że po za wspólnym celem (uszlachetnienie charakterów) różne proroctwa różnią się bardzo pomiędzy sobą, o ile zawierają poglądy metafizyczne, przyczem różnice te zależą od *osobistych właściwości* oddzielnych proroków. Tak np. rozmaici prorocy mieli najróżniejsze wyobrażenia i pojęcia o Bogu, i to się jaskrawie odbijało w ich widzeniach i proroctwach. Z tego wszystkiego wyprowadza Spinoza wniosek, że prorocy odznaczali się wyższością charakterów, a nie umysłów i w swoich poglądach teoretycznych nie różnili się najczęściej od ludzi przeciętnych, filozoficznie niewykształconych. Z tych względów też nie należy — zdaniem jego — szukać u proroków nic poza pobudzeniem do cnotliwego postępowania. Co się tyczy idei wybraństwa ludu izraelskiego, Spinoza znów na szeregu przykładów z Biblii dowodzi, że dotyczyło ono tylko kraju dla żydów i bezpiecznego, wygodnego życia, i przytem tylko na pewien określony czas. Wykazuje on na przykładach tych, że Bóg nie robi różnicy pomiędzy cnotliwymi żydami a nieżydami, pomiędzy mędrkami ży-

dowskimi i nieżydowskimi, jak również wskazuje na to, że Bóg inne narody nie mniej od żydowskiego lubiał, że inne narody także miały swoich mędrców i prawdziwych proroków—ludzi cnotliwych i pobożnych. Z tego też Spinoza wyprowadza wniosek, że objawione Mojżeszowi przez Boga prawa odnoszą się tylko do osobnego państwa żydowskiego i po za tem nikogo nie obowiązują.

Obok prorocstwa Spinoza rozpatruje też szczegółowo pojęcie cudu w Biblii, i tu również rozpoczyna od wyjaśnień ogólnych. Widzieliśmy już, że wykrywać naturalne przyczyny pewnego zjawiska nie znaczy nic innego, jak rozważać je w zależności od istoty najwyższej, z której wszelki byt da się wyprowadzić, a nie jako bezwzględnie samodzielne. Im dalej posuwamy się w wykrywaniu przyczyn naturalnych, tem bliżej przez to samo wyjaśniamy zależność od istoty najwyższej czyli Boga, a jeżeli ktoś wszystko bezpośrednio władzy Boga przypisuje, zdradza on tylko nieznajomość przyczyn naturalnych, czyli niezdolność do bliższego wyjaśnienia zależności każdego oddzielnego zjawiska od istoty najwyższej. Następnie Spinoza wskazuje na to, że racjonalne pojmowanie tej zależności wyklucza zupełnie myśl o jakiegokolwiek różnicy pomiędzy kierunkiem woli Boga a wiecznymi niezłomnymi prawami natury. Jeżeli każde zjawisko może być pojęte tylko

w zależności od istoty najwyższej, z której wszelki byt się wyprowadza, a żadne zjawisko nie może być pojęte jako bezwzględnie samodzielne, to ztąd już jasno wynika, że pomiędzy tem, co *Bóg chce* a tem, co *w rzeczywistości jest*, nigdy żadna różnica zachodzić nie może. Z drugiej strony również oczywiście jest według Spinozy i to, że wola Boga, jako istoty wiecznej i bezwzględnie doskonałej, musi być również wieczną i niezłomną, i tylko przenosząc własną niedoskonałość na istotę Boga, ludzie przypisują jej żądze i chcenia chwilowe. Stąd więc znów jasno wynika, że *kierunek woli Boga najlepiej i najwyraźniej objawia się w wiecznych i niezłomnych prawach natury*. W takim razie zgoła fałszywym jest mniemanie, według którego prawa natury działają niezależnie od Boga, który musi je niekiedy dla swoich celów łamać. Czemże wobec tego jest cud? Przyjąć zdarzenia nadnaturalne czyli łamanie praw natury, znaczy już przyjąć działanie niezgodne z wieczną, niezłomną wolą istoty najwyższej czyli Boga, a więc Jego niedoskonałość, co jest rzeczywistym bezsenssem. Cud więc oznacza tylko zdarzenie, którego przyczyn naturalnych nie znamy. Taka nieznamość o niczem, oczywiście, pouczyć nas nie może; natomiast wychodząc z założenia, że wszystko zależne jest od Boga, działania natury wypływają z Jego istoty, a prawa natury są Jego wieczną

i niezłomną wolą, stwierdzamy, że tem lepiej poznajemy Boga i Jego wolę, im bliżej poznajemy zależność zjawisk naturalnych od przyczyn najwyższych i działanie ich według wiecznych praw natury. Uznawanie cudów czyli zdarzeń nadnaturalnych, przeciwnaturalnych, nie tylko nie prowadzi do lepszego wyjaśnienia istoty Boga, lecz, jak widzieliśmy już, do przyjęcia działania niezgodnego z Jego wolą wieczną, a tym sposobem prowadzi też do zupełnego odrzucenia istnienia Boga czyli ateizmu.

Wracając do Biblii, Spinoza powiada, że tutaj cuda oznaczają tylko zdarzenia naturalne. Wskazuje on przedewszystkiem na to, że jeżeli Biblia mówi, iż coś stało się według woli Boga, to chce ona przez to powiedzieć, że stało się ono według wiecznych praw natury, i przytacza cały szereg przykładów z Biblii dla potwierdzenia tej myśli. Pozwolę sobie przytoczyć tutaj jeden z nich. Otóż prorokowi Samuelowi Bóg objawia, że przyśle mu Saula, a jednak zjawienie się tego ostatniego u proroka opisane jest jako zdarzenie zupełnie naturalne, a nie w ten sposób, że Bóg bezpośrednio uda się do Saula i posyła go do proroka.

Saul zgubił swoje ośle i sługa radzi mu udać się do Samuela. Przyczyna zjawienia się jest tutaj naturalna, a jednak Biblia opisuje to, jako działanie według woli Boga. Następnie Spinoza zwraca

uwagę na to, że gdy mowa jest o cudach, często bardzo pomijane bywają pewne okoliczności uboczne, które właśnie wskazują na to, że owe cuda wyływały z przyczyn naturalnych, i tu również przytacza cały szereg przykładów z Biblii dla potwierdzenia swojej myśli. Pozwolę sobie znów jeden z nich przytoczyć. Otóż gdy prorok Eljasz miał wskrzesić chłopca, którego miano za umarłego, musiał na nim leżeć i ogrzewać jego ciało. Dalej Spinoza mówi, że Biblia nie opisuje rzeczy według ich najbliższych przyczyn, lecz w takim porządku, żeby ludzi, zwłaszcza nieoświeconych, do bojaźni Bożej doprowadzić, że działa ona nie na rozum, lecz na wyobraźnię, i zwraca uwagę na to, że rzadko kiedy ludzie opowiadają zdarzenia zupełnie dokładnie i obiektywnie, czyli inaczej mówiąc, że charakter opowiadania zależy od wyobraźni osoby opowiadającej. Z tego wszystkiego Spinoza wyprowadza wniosek, że wszystkie rzeczywiste, w Biblii opowiedziane, zdarzenia odbyły się według praw natury, a jeżeli znajduje się w niej (w Biblii) coś, co się tym prawom sprzeciwia, czy nie daje się z nich wyprowadzić, to musimy przyjąć, że zostało to przez ludzi bezbożnych do Biblii dodane, ponieważ wszystko przeciwnaturalne jest jako bezsensowne do odrzucenia.

Mówiąc o różnych interpretacjach Biblii, Spinoza surowo potępia tych ko-

mentatorów, którzy dowolnie zmieniają wyraźny sens oddzielnych twierdzeń biblijnych w celu pogodzenia ich z pojęciami i poglądami, ustalonymi przez wiedzę, i jeszcze raz wskazuje na to, że interpretacja musi być zupełnie obiektywna, t. j. że można Biblii przypisywać tylko to, co faktycznie w niej się znajduje. Miejsca niejasne należy tłumaczyć, opierając się na twierdzeniach (również biblijnych) bardziej jasnych, jeśli zaś i tym sposobem nie wszystko daje się wyświełcić, to należy się wogóle wyrzekać zrozumienia takich miejsc, a nie tłumaczyć dowolnie. Następnie Spinoza zbija twierdzenie, jakoby dla zrozumienia Biblii potrzebna była jakaś władza (zdolność) nadnaturalna. Wskazuje on na to, że była ona przeznaczona dla ludu niewykształconego i wykład musiał być przystosowany do poziomu tych umysłów. Jeśli jeszcze zważymy to, że Biblia (proroctwa) była często wykładana i niewierzącym, to zrozumiemy natenczas, jak bezsensownem jest twierdzenie, że zrozumienie Biblii wymaga jakiejś władzy nadnaturalnej. Jeżeli więc ktoś uparcie twierdzi, że dla zrozumienia Biblii niezbędne jest światło nadnaturalne, to zdradza on tylko — zdaniem Spinozy — brak światła naturalnego. Opierając się dalej na tem, że Biblia wszystko, co odnosi się do cnotliwego postępowania wykląda w sposób jasny i przystępny, gdy tymczasem w kwe-

stjach metafizycznych zadnych jasnych odpowiedzi nie daje, Spinoza wyprowadza wniossek, że w tych ostatnich kwestiach Biblii pozostawia każdemu zupełną niezależność myśli.

Krytykę oddzielnych ksiąg biblijnych pomijam tutaj, jako kwestję zbyt specjalną. Pozostaje nam jeszcze rozpatrzeć kwestję stosunku filozofji do religji, której rozwiązanie stanowi, jak już na to wskazałem we wstępie, główne zadanie całego traktatu. Pogląd ten wynika jasno z tego wszystkiego, cośmy dotychczas powiedzieli. Skoro prorocy odznaczeni się tylko wyższością charakterów (a nie umysłów), a proroctwa miały na celu tylko uszlachetnienie charakterów (a nie rozwiązanie zagadnień filozoficznych), skoro cuda należy tłumaczyć jako zdarzenia naturalne (ponieważ zdarzenia nadnaturalne nie tylko nie dają lepszego wyjaśnienia istoty Boga, lecz uznanie ich prowadzi prosto do ateizmu), skoro wreszcie cała Biblia uczy tylko cnotliwego postępowania, a poglądy filozoficzne, wypowiedziane w niej, nie mogą nas obowiązywać (ponieważ nie dają się ściśle ustalić i przytem u różnych proroków w różnych czasach były różne), to ztąd—zdaniem Spinozy—wniosek jasny, że dziedziny filozofji i wiary (żydowsko-chrześcijańskiej) są zupełnie różne. Przedmiotem filozofji są pojęcia ogólne, których treść czerpiemy

z natury, natomiast przedmiotem wiary są opowiadania biblijne i objawienie. Wiara więc pozostawia każdemu wolność filozofowania, i heretykiem może być nazywany tylko ten, kto nie uznaje zasady miłości dla bliźniego, która jest właśnie istotną cechą wiary. W takim razie ani filozofja nie powinna być na usługach teologji, ani ta ostatnia — na usługach filozofji. W końcu Spinoza rozpatruje jeszcze ogólne znaczenie Pisma św. i objawienia. Otóż twierdzi on, że wysoko ceni ich pożyteczność i konieczność na tej zasadzie, że naszymi naturalnymi władzami (rozumem) nie poznajemy tego, iż posłuszeństwo względem Boga (miłość dla bliźniego) jest drogą do zbawienia. Uczy nas o tem objawienie, a mianowicie w ten sposób, że staje się to z osobliwej łaski Bożej. Ponieważ rozumem — zdaniem jego — osiągnąć tego poznania nie można, to stąd wynika jasno, że Biblia ludziom wielką pociechę przynosi. Każdy człowiek może stać się posłusznym, natomiast rzadko kto może dojść do cnoty drogą rozumu. Jeśliby więc nie było Biblii, to musielibyśmy wątpić o zbawieniu całej prawie ludzkości. W tej pożyteczności Pisma świętego widzi Spinoza też świadectwo jego powagi. Kończąc na tem wykład poglądów Spinozy na Biblię, przejdziemy w następnym rozdziale do ich krytycznego rozbioru.

III.

Powiedziałem na wstępie, że za główne zadanie „Traktatu“ uważał Spinoza ściśle rozgraniczenie pojęć filozofji i religji, a że streszczenia jego poglądów wiemy, że sprowadza on istotę religji do moralności, przyczem tę ostatnią pojmuje jako niezależną od jakiegokolwiek rozwiązania zagadnień teoretyczno-filozoficznych. Dowodzi on, że *najogólniejsze* pojęcie o Bóstwie wystarcza dla poznania cnoty. Przy sposobności zwracam jeszcze raz uwagę na to, że w „Teologiczno-politycznym traktacie“ Spinoza nigdy po za takie najogólniejsze pojęcie Boga nie wykracza i przeto śmiało twierdzić można, że dzieło to nie jest pisane ani w duchu monoteistycznym ani panteistycznym. Znajdujemy tam wprawdzie dużo zdań, które wydają się napozór nosić charakter monoteistyczny, atoli niemniej znajdujemy tam takich zdań, które znów napozór noszą charakter panteistyczny. Każde jednak z tych zdań po głębszem wejrzeniu daje się równie dobrze wytłomaczyć w duchu monoteistycznym, jak i panteistycznym. Niejasność ta, a właściwie nieoznaczoność wynika poprostu z ogólności pojęcia Boga w „Traktacie“, wskutek czego ono (pojęcie Boga) obejmuje w sobie zarówno monoteizm jak i panteizm. A teraz wracajmy do zasadniczej myśli Spinozy, a mianowicie do twierdzenia,

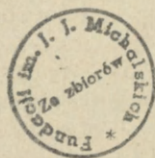
ze istota religii sprowadza się do moralności. Opiera on twierdzenie to na tym fakcie, że Biblia nie daje dokładnego rozwiązania zagadnień teoretyczno-filozoficznych, lecz uczy tylko cnotliwego postępowania. Biblia sama więc — zdaniem Spinozy — pozostawia człowiekowi wolność filozofowania. Na tej podstawie też twierdzi on, że filozofja jest zupełnie niezależną od religii, jako też ta ostatnia niezależna jest od filozofji. Takie stawianie kwestji opiera się, jak zobaczymy zaraz, na zupełnie niedokładnem uświadomieniu sobie zarówno pojęcia filozofji jak religji. Spinoza wzajemną niezależność filozofji i religji osiąga przez wyłączenie z zakresu pierwszej zagadnień praktycznych, a z zakresu drugiej — zagadnień teoretycznych. I jedno i drugie jednak jest zupełnie bezpodstawne. Założeniem filozofji jako takiej jest *myśl wolna, badanie zupełnie niezależne*. Przyznaje to zresztą i Spinoza, że filozofja jako taka nie chce nic opierać na wierze, lecz tylko na rozumie i wiedzy. Otóż, wychodząc z tego założenia, filozof może zapytać, na jakiej podstawie ma on wyłączyć z zakresu badań swoich kwestję zbawienia, czyli zagadnienia moralności (w tym sensie, w jakim je pojmował Spinoza). Odpowiedź, jaką znajdujemy na to w „Traktacie“, da się sformułować w ten sposób, że objawienie pokazuje, iż miłość dla bliźniego daje zbawienie duszy i w tem

właśnie leży też świadectwo autorytetu Biblii. Jest to rzecz jasna, że odpowiedź taka nie może zadowolnić filozofa, który wychodzi z założenia zupełnej niezależności badań. Nie może on uznać pewności objawienia, ponieważ pewnem jest dlań tylko to, co oparte jest na rozumie i wiedzy. Jeżeli więc filozof nie ma podstawy do wyłączenia z zakresu swoich badań kwestji zbawienia, to nie może on oczywiście powiedzieć sobie z góry, że twierdzenie o tem, iż miłość dla bliźniego daje zbawienie duszy, jest samo przez się pewne, lub musi być ostatecznym wynikiem wszelkiej filozofji praktycznej. Włączając kwestję zbawienia w zakres filozofji, która wychodzi z założenia zupełnej niezależności badań, wyrażamy przez to, że żadnych twierdzeń jako z góry pewnych nie przyjmujemy. Można więc wyobrazić sobie myśliciela, który zbija twierdzenie o tem, iż miłość dla bliźniego daje zbawienie. Dla Spinozy jest on przez to samo już heretykiem, kacerzem, ze stanowiska filozoficznego zaś—nie jest on wcale gorszy przez to od innych myślicieli. Widzimy ztąd, że samo założenie wszelkiej filozofji nie dopuszcza już wyłączenia z jej zakresu zagadnień moralności. Zobaczymy teraz, jak rzecz się ma z religją. Opierając się na tem, że Biblia w kwestjach teoretyczno-filozoficznych nie daje jasnych i dokładnych odpowiedzi, że rozmaici prorocy w róż-

nych czasach wypowiadali pod tym względem różne poglądy, Spinoza twierdzi, że Biblia wcale nie miała zamiaru kwestii tych rozwiązać. Otóż wniosek ten jest słuszny tylko wtenczas, kiedy w założeniu już przyjmujemy doskonałość Biblii, w innym bowiem razie narzuca nam się zupełnie inny wniosek, a mianowicie niedoskonałość Biblii. Tylko wtenczas, kiedy nie chcemy faktu tego, o którym mówi Spinoza, tłumaczyć niedoskonałością Biblii, musimy szukać innych przyczyn. Ponieważ jednak, stojąc na gruncie czysto-filozoficznym, dochodzimy do Biblii, według wskazówek samego Spinozy, bez wszelkich uprzedzeń i chcemy sądzić o niej tylko na podstawie tego, co w niej znajdujemy, to doskonałości jej również nie przyjmujemy jako z góry pewnej, a fakt, że Biblia w kwestjach teoretyczno-filozoficznych nie daje jasnych i dokładnych odpowiedzi, że rozmaici prorocy w różnych czasach wypowiadają pod tym względem różne poglądy, tłumaczymy poprostu jej słabością i niedoskonałością. W takim razie wyłączenie z zakresu religii (przynajmniej żydowsko-chrześcijańskiej) zagadnień teoretyczno-filozoficznych jest również zupełnie bezpodstawne. Religja, o której mówi Spinoza, zawiera metafizykę, lecz bardzo nierozwiniętą, niedojrzałą i jest poniekąd niedojrzałą filozofją, a właściwie surogatem filozofji. Kto zaś stoi na gruncie prawdziwej filozofji, a

więc też na gruncie zupełnej niezależności badań, ten przez to samo ma już taką religję *pod sobą*.

O ile jednak rozwiązanie kwestji stosunku filozofji do religji, jakie daje Spinoza, nie może być uważane za zadawalniające, to bezsprzecznie genialne są jego wyjaśnienia istoty prorocstwa i cudów. Nie wykraczając wcale po za najogólniejsze pojęcie Bóstwa, które nie wyłącza jeszcze religijnego pojęcia Boga, Spinoza dowodzi zupełnej bezzasadności przyjmowania jakichkolwiek zjawisk przeciwnaturalnych. Z tych względów „Traktat teologiczno-polityczny“ beżwątpienia zaliczyć można do największych arcydzieł literatury filozoficznej.



Fryderyk Nietzsche o żydach i judaizmie.

I.

Sam temat niniejszej pracy wymaga już pewnych wyjaśnień. Najczęściej poglądy różnych wielkich ludzi na żydów i judaizm są prawie zupełnie przypadkowe i budzą zainteresowanie tylko ze względu na to, że są wyznawane przez ludzi niepospolitych, a przeto można je przy zasadniczem traktowaniu kwestji żydowskiej zupełnie pominąć, nie ubliżając tem wcale ich wyznawcom. Inaczej zupełnie rzecz się ma z Fryderykiem Nietzsche'm. Jego poglądy na żydów i judaizm są organicznie związane z jego ogólnym poglądem na świat, z najwewnętrzniejszym charakterem jego indywidualności, i stąd wypływa już konieczność zupełnie odmiennego traktowania ich. W innych wypadkach zwykle samo przytoczenie takich poglądów wystarcza najzupełniej dla zaspokojenia naszej ciekawości; tu zaś mamy do czynienia z gruntownem, filozoficznem rozważaniem judaizmu. Nietzsche filozofem nazywał tylko tego,

kto tworzy nowe wartości życiowe, kto życiu ludzkiemu nowe kierunki wyznacza, kto wskazuje ludziom nowe cele i środki dla ich osiągnięcia; teoretyczno-filozoficznymi zagadnieniami zajmował się tylko o tyle, o ile to okazywało się niezbędnem dla rozwiązania zagadnień praktycznych. Przemiana wszelkich istniejących wartości—oto zasadnicza myśl całej jego filozofji. W teraźniejszej kulturze europejskiej Nietzsche widział wyraźne objawy zupełnej degeneracji, a źródło tego upadku upatrywał w żydach i judaizmie. Okoliczność ta dowodzi już, że krytyka żydów i judaizmu stanowi u Nietzsche'go integralną część jego filozofji i tylko w związku z nią rozważana być musi; wtenczas też można dopiero wyrobić sobie słuszny sąd o wartości tej krytyki.

A więc zanim przystąpimy do rozpatrzenia poglądów Nietzsche'go na żydów i judaizm, musimy wpierw poznać ogólny charakter jego filozoficznego poglądu na świat.

II.

Wskazałem już na to, że Nietzsche zajmował się głównie zagadnieniami kulturalnymi i mniej uwagi poświęcał zagadnieniom teoretyczno-filozoficznym. Należy to już osobliwe zabarwienie jego ogólnemu pogładowi na świat. Jeszcze wię-

cej jednak różni się Nietzsche od innych filozofów *formą* wykładu swoich myśli. Dla niego ścisłość matematyczna, geometryczny sposób rozważania (*more geometrico*) nie były, jak dla innych, ideałem filozoficznego wykładu. Nietzsche ścisłość taką, która zawsze prawie graniczy z oschłością, najsurowiej potępił. „Nie mieć gorączki nie znaczy jeszcze wcale mieć poznanie. Duchom oziębłym nigdy nie wierzę!” — mówi on z oburzeniem w swoim głównym dziele „*Tako rzecze Zaratustra*”. Z każdej książki Nietzsche’go przemawia do nas niezmiernie głęboko czująca dusza, wszystkie myśli jego cechuje niezwykła szczerość, a bije z nich zawsze potężna namiętność. Nietzsche był nie tylko wielkim filozofem, lecz także wielkim prorokiem, a jeżeli uwzględnimy jeszcze to, że potrafił on myśli swoje przyoblec w tak piękną formę, jaką tylko nieliczni mistrzowie słowa poszczycić się mogą, to będziemy musieli dodać tutaj, że był on również wielkim poetą. W swoich myślach i dążeniach odbiegał on tak daleko od zwykłego trybu myślenia i dążenia, że mowy być nie może o tem, żeby przeciętny czytelnik mógł go zrozumieć, przytem aforystyczna, symboliczna i alegoryczna forma również utrudnia zrozumienie tym, którzy na piękno formy nie są dosyć wrażliwi. Największą jednak przeszkodą jest tutaj bardzo rozpowszechniony prze-

sąd, jakoby rzeczowe rozważanie poglądów Nietzsche'go było zupełnie niestosownem, a nawet profanacją wobec faktu, że był on głównie poetą, a nie filozofem. Powiadam przesąd, ponieważ trudno sobie coś wyobrazić, coby więcej niezgodne było z prawdą, niż takie właśnie twierdzenie. Bezsprzecznie Nietzsche był poetą; przede wszystkim jednak był on myślicielem i prorokiem. Nietzsche wznosił się ku obłokom nie po to tylko, żeby od ziemi i jej brudnych i drobiazgowych spraw się oderwać, lecz po to również, żeby stamtąd ideały na ziemię przenieść, ażeby ziemię uszlachetnić, ażeby jej sens nadać! On chciał tworzyć na ziemi i dla ziemi. Zaklina nas na wszystko, ażebyśmy wierność dla ziemi zachowali, błaga nas, byśmy nie wierzyli bredniom o innych nadziejach i rozsiewaczy tych bredni nazywa wprost trucicielami. Z tego jednak nie wynika bynajmniej, że Nietzsche rzeczywistego życia ziemskiego nie znał, lub że je zanadto idealizował. Dzieła jego najzupełniej nas przekonują, że znał on życie to lepiej, niż ktokolwiek inny, iż widział na ziemi brudy i drobiazgowość. Takie życie budziło w nim wstręt bezgraniczny, cierpiał przez to niewymownie i z głębi duszy swojej pragnął wszystko zmienić i świat zbawić.

Według własnych słów Nietzsche'go nikt w świecie tak jak on za człowieka

nie cierpiał. Grzeszy więc ogromnie wobec niego ten, kto go zestawia z tymi poetami, którzy zadawalniają się wytworami własnej fantazji i do przeobrażenia stosunków rzeczywistych, życia rzeczywistego wcale nie dążą. Nie jest więc profanacją rzeczowe rozważanie poglądów Nietzsche'go, analiza ich wartości realnej, lecz jest nią właśnie bezpodstawne twierdzenie, że poglądy te żadnej krytyce, żadnej analizie ulegać nie mogą, albowiem świadczy ono o zupełnem niewnikaniu w ducha myśliciela i o zupełnem ignorowaniu jego najwznioślejszych pragnień.

A teraz zobaczymy, jakie są zasadnicze poglądy Nietzsche'go. Powiedziałem już, że zasadniczą myślą całej jego filozofji jest przemiana wszystkich istniejących wartości. Filozof rozmija się ze swoim powołaniem, gdy chce *istniejące już wartości* uzasadnić, ponieważ zadanie jego polega na tworzeniu nowych. Ażeby zaś móc wartości *tworzyć*, trzeba przede wszystkim uwolnić się od wszelkich przesądów, trzeba mieć dosyć odwagi, by istniejące wartości odrzucić. Z pogardą mówi on o tych mędrcach, którzy tego nie rozumieją lub rozumieć nie chcą. Nazywa on ich największymi wrogami ludzkości i w nich właśnie widzi największe niebezpieczeństwo dla przyszłości rodu ludzkiego, ponieważ oni właśnie jego rozwój tamują. Jeżeli zaś

chcemy wiedzieć, co jest właściwie zasadą rozwoju ludzkości i na czym rozwój ten polega, musimy wpieryw zbadać jego ogólny pogląd metafizyczny. W tym celu znów musimy cofnąć się do Schopenhauera i choćby w najogólniejszych zarysach rozpatrzeć jego metafizykę woli, która właśnie była punktem wyjścia dla Nietzsche'go. Dla Schopenhauera wszechświat był wolą i wyobrażeniem. „Żaden przedmiot nie istnieje bez podmiotu“— powtarza on za Fichtem w swoim głównem dziele „Świat jako wola i wyobrażenie“. Wskazuje on na to, że poznając świat bezpośrednio, mamy zawsze do czynienia z własnymi wyobrażeniami. O ile zaś chodzi o to, czym jest świat sam w sobie, czyli jakie jest metafizyczne podścielisko świata zjawiskowego, co jest absolutnem, to tem wedle Schopenhauera nie może być nic innego, jak wola, która się objawia w różnych postaciach. Następnie wskazuje on na to, że wola ta objawia się w każdym poszczególnem indywiduum, że przedstawia ona rdzeń każdej rzeczy, czyli inaczej mówiąc, rzecz samą w sobie, i że jest ona przytem zupełnie bezcelowa. W objawach tej woli nie widzi Schopenhauer żadnej jasno określonej tendencji, nie dostrzega tam również żadnej zgola inteligencji i nazywa ją popędem ślepym do życia. Ten też popęd do życia każe zawsze człowiekowi widzieć szczęście

nie cierpiał. Grzeszy więc ogromnie wobec niego ten, kto go zestawia z tymi poetami, którzy zadawalniają się wytworami własnej fantazji i do przeobrażenia stosunków rzeczywistych, życia rzeczywistego wcale nie dążą. Nie jest więc profanacją rzeczowe rozważanie poglądów Nietzsche'go, analiza ich wartości realnej, lecz jest nią właśnie bezpodstawne twierdzenie, że poglądy te żadnej krytyce, żadnej analizie ulegać nie mogą, albowiem świadczy ono o zupełnem niewnikaniu w ducha myśliciela i o zupełnem ignorowaniu jego najwznioślejszych pragnień.

A teraz zobaczymy, jakie są zasadnicze poglądy Nietzsche'go. Powiedziałem już, że zasadniczą myślą całej jego filozofji jest przemiana wszystkich istniejących wartości. Filozof rozmija się ze swoim powołaniem, gdy chce *istniejące już wartości* uzasadnić, ponieważ zadanie jego polega na tworzeniu nowych. Ażeby zaś móc wartości *tworzyć*, trzeba przede wszystkim uwolnić się od wszelkich przesądów, trzeba mieć dosyć odwagi, by istniejące wartości odrzucić. Z pogardą mówi on o tych mędrcach, którzy tego nie rozumieją lub rozumieć nie chcą. Nazywa on ich największymi wrogami ludzkości i w nich właśnie widzi największe niebezpieczeństwo dla przyszłości rodu ludzkiego, ponieważ oni właśnie jego rozwój tamują. Jeżeli zaś

chcemy wiedzieć, co jest właściwie zasadą rozwoju ludzkości i na czym rozwój ten polega, musimy wpieryw zbadać jego ogólny pogląd metafizyczny. W tym celu znów musimy cofnąć się do Schopenhauera i choćby w najogólniejszych zarysach rozpatrzeć jego metafizykę woli, która właśnie była punktem wyjścia dla Nietzsche'go. Dla Schopenhauera wszechświat był wolą i wyobrażeniem. „Żaden przedmiot nie istnieje bez podmiotu“— powtarza on za Fichtem w swoim głównem dziele „Świat jako wola i wyobrażenie“. Wskazuje on na to, że poznając świat bezpośrednio, mamy zawsze do czynienia z własnymi wyobrażeniami. O ile zaś chodzi o to, czym jest świat sam w sobie, czyli jakie jest metafizyczne podścielisko świata zjawiskowego, co jest absolutnem, to tem wedle Schopenhauera nie może być nic innego, jak wola, która się objawia w różnych postaciach. Następnie wskazuje on na to, że wola ta objawia się w każdym poszczególnem indywiduum, że przedstawia ona rdzeń każdej rzeczy, czyli inaczej mówiąc, rzecz samą w sobie, i że jest ona przytem zupełnie bezcelowa. W objawach tej woli nie widzi Schopenhauer żadnej jasno określonej tendencji, nie dostrzega tam również żadnej zgoła inteligencji i nazywa ją popędem ślepym do życia. Ten też popęd do życia każe zawsze człowiekowi widzieć szczęście

tam, gdzie go niema, i w ten sposób omamia go ciągle i zawodzi. Tym też sposobem daje się wedle Schopenhauera tłumaczyć wszelki ból tego świata i wszystkie nieszczęścia na ziemi. Rozumie się, że wobec takiego ogólnego poglądu na świat, usposobienie pesymistyczne jest rzeczą nieuniknioną. To też Schopenhauer nie znajduje wcale słów dla dostatecznego scharakteryzowania ludzkiej niedoli, szuka on ratunku i zbawienia i znajduje to poniekąd w sztuce, a głównie w ascetyzmie. Prawdziwie rozkoszować się sztuką znaczy już wedle Schopenhauera oderwać się od świata zmysłowego, od wszystkich żądz cielesnych, a więc znaczy uwolnić się od tych pęt, które nakłada na nas wola, ta sprawczyni wszelkiego bólu i nieszczęść. Radykalne jednak zbawienie widzi Schopenhauer tylko w zupełnem stłumieniu i zaprzeczeniu woli. Stan taki osiągnąć można tylko wtenczas, gdy rozum nasz, który wprawdzie wytworzony jest przez wolę i pierwotnie na jej usługach pozostaje, rozwija się do tego stopnia, że może ją opanować.

Tak się przedstawia w ogólnych zarysach metafizyka woli Schopenhauera, a teraz wróćmy znów do Nietzsche'go. Uznaje on zasadnicze twierdzenie Schopenhauera o tym, że praszubstancją wszechświata, metafizycznym podścieliskiem świata zjawiskowego jest wola,

oraz że wola ta objawia się w każdym poszczególnym indywiduum, natomiast z całą stanowczością odrzuca twierdzenie, jakoby wola ta była zupełnie bezcelową i wbrew Schopenhauerowi widzi on w objawach jej jasno określoną tendencję, a mianowicie żądze potęgi, wolę mocy (Wille zur Macht). Ta zaś żądza potęgi, objawiając się w poszczególnych indywiduach, prowadzi według Nietzsche'go do ciągłych starć pomiędzy nimi, do ciągłego zwalczania się wzajemnego i w ten sposób wprawdzie wprowadza na świat bóle i cierpienia, atoli tym tylko sposobem osiąga się cel najwyższy, a mianowicie ciągle doskonalenie się wszechbytu. Wbrew Schopenhauerowi więc widzi tutaj Nietzsche objaw najwyższej mądrości, objaw wielkiego rozumu przyrody. Wyrzeczenie się walki i połączonych z nią cierpień dla tak wzniosłego celu piętnuje Nietzsche jako wstrętne tchórzostwo, jako niegodną istot wyższych małoduszność, albowiem przez to powstrzymuje się prawdziwy postęp życia i świata. Dla Nietzsche'go więc sprawcą prawdziwych nieszczęść i rzeczywistego złego na świecie nie jest, jak dla Schopenhauera, wola, jako popęd ślepy, lecz właśnie ten maluczki nasz rozum, który usiłuje wolę opanować i żądze nasze stłumić. To też Nietzsche znów nie znajduje wcale słów dla dostatecznego scharakteryzowania

upadku ludzkości, spowodowanego życiem nienaturalnem, życiem niezgodnem z wielkim rozumem przyrody; również jak Schopenhauer szuka on ratunku i zbawienia, ale znajduje je nie w stłumieniu *woli*, lecz w stłumieniu *rozumu*, nie w *zaprzeczeniu* woli, lecz w jej *zupelnem uznaniu*. Wbrew utartym poglądom Nietzsche twierdzi, że żadna cywilizacja ludzka nie może być uważana za ostateczny cel wszechbytu, albowiem życie jest — zdaniem jego — ciągiem samoprzewycieżaniem, a prawdziwy postęp polega na wytwarzaniu coraz wyższych typów. Tylko ograniczony umysł ludzki poza najbliższy stopień rozwoju ludzkości sięgnąć nie może i pozytywnie określić może tylko cel najbliższy. Cel ten polega na jaknajwszechstronniejszym rozwoju wszystkich sił duchowych człowieka, na wydobywaniu na jaw wszystkich ukrytych w nim skarbów duchowych, *bez oglądania się na czyjekolwiek dobro*. Nietzsche marzył o szlachetniejszym, wyższym rodzie ludzkim, *o nadczłowieku*. Chcąc sobie ten wyższy typ rodzaju ludzkiego wyobrazić, musimy przede wszystkim pozbawić człowieka małoduszności i zamięłowania do spokojnego, wygodnego życia. Nadczłowiek żąda mocy, potęgi i żądzę tę bezwzględnie przeprowadza. Nie zna on współczucia i nie wzruszają go cierpienia bliźnich, ale też i własne, albowiem jest on niezależny

i wszystko gotów jest przyjąć. Nadczłowiek chce żyć, ale żyć znaczy walczyć, i on gotów jest w każdej chwili przyjąć cierpienia, a nawet śmierć — i wszystko z wesołym uśmiechem, albowiem pozbawił on się ludzkiej małoduszności i nic w świecie odstraszyć go nie może. On sam wyznacza sobie normy dla swego postępowania i nikomu bez walki nie ulega.

Oto scharakteryzowałem ogólnie zasadnicze poglądy Nietzsche'go, i zobaczymy teraz, jaki wypływa stąd stosunek do judaizmu i żydów.

III.

Jedno jest tutaj z góry jasne, że stosunek Nietzsche'go do judaizmu i żydów musi być negatywny, wrogi. Zanim jednak przystąpimy do bliższego rozpatrzenia tego stosunku, muszę tutaj zwrócić uwagę na to, że mówiąc o judaizmie, należy odróżniać naukę biblijną, idee proroków hebrajskich od późniejszych komentarzy i ludowej interpretacji judaizmu, jako pewnej sumy obowiązujących obrzędów; zaś mówiąc o żydach należy pamiętać o tem, że Nietzsche ma tu na myśli żydów jako zbiorowego twórcę właściwego judaizmu. Rozróżnienie takie jest bardzo ważne ze względu na to, że twórcy wielkich arcydzieł nie mogą

przecież odpowiadać za to, iż idee ich zostają później skazane przez różnych komentatorów i adeptów. Tak np. niepomrotnie skrzywdzilibyśmy Nietzsche'go, gdybyśmy wartość jego oceniali nie na podstawie jego własnych dzieł, lecz różnych nieudolnych naśladowców. — A teraz, wracając do tematu, powiadam jeszcze raz, że stosunek Nietzsche'go do judaizmu musi być wrogi. Ten ostatni mówi: kochaj bliźniego jak siebie samego; Nietzsche zaś głosi: słabi i nieudani niech szeszna — oto pierwsza zasada *naszej* miłości dla ludzi. Powiedziałem już, że w żydach i judaizmie upatruje Nietzsche źródło upadku ludzkości. Dla ścisłości muszę dodać, że właściwe zwyrodnienie znajduje on dopiero w chrześcijaństwie. Żydzi są — zdaniem jego — najprzedniejszym ludem w dziejach świata, ponieważ stanąwszy wobec zagadnienia istnienia i nieistnienia, z zupełną świadomością wybrali istnienie *za wszelką cenę*: ceną tą zaś było radykalne sfalszowanie wszelkiej natury, wszelkiej realności, całego świata wewnętrznego i zewnętrznego. Żydzi — mówi on — odgraniczyli się od wszystkich warunków, pod którymi dotąd mógł żyć lud jakiś, stworzyli z siebie pojęcie przeciwstawne naturalnym warunkom, — przeniecowali kolejno religję, kult, moralność, historję w sposób nieuleczalny na *sprzecznosc z ich naturalnemi wartościami*. Otóż z tem sa-

mem zjawiskiem spotykamy się raz jeszcze w chrześcijaństwie i to w niewymownie zwiększonych proporcjach, mimo to jako z kopją, przeto jednak żydzi *właśnie* są — zdaniem Nietzsche'go — najfatalniejszym ludem w dziejach świata. Uczynili oni ludzkość w późniejszym swem oddziaływaniu do tego stopnia fałszywą, że dziś jeszcze chrześcijanin czuć może w sposób antyżydowski, nie rozumiejąc, że jest *ostatnią konsekwencją żydowską*. Żydzi ze stanowiska psychologicznego byli — zdaniem jego — ludem najtęższej siły żywotnej, który będąc postawiony wśród najniemożliwszych warunków, dobrowolnie, z najgłębszej mądrości utrzymania się, bierze stronę wszystkich instynktów upadku, *nie* jako przez nie opanowany, lecz ponieważ odgadł w nich moc, którą przeprzec siebie można wbrew „światu.“ Z tych względów historia Izraela jest — według Nietzsche'go — nieoceniona, jako typowa historia wszelkiego *wynaturzenia* wartości naturalnych. Dowodzi on, że kapłaństwo żydowskie miało interes życiowy w tem, by ludzkość chorą uczynić i przeto sfałszowało nietylko pojęcie Boga i moralności, lecz również całą historję Izraela. Twierdzi on, że kapłani z bezprzykładnem urąganiem wszelkiej tradycji, wszelkiej rzeczywistości historycznej, własną przeszłość ludową *przetłumaczyli na religijność*, to znaczy zrobili z niej głu-

pi mechanizm zbawczy winy względem Jehowy i kary, bogobojności względem Jehowy i nagrody. Pod rękami kapłanów żydowskich—mówi dalej Nietzsche—czas *wielkości* w historii Izraela stał się czasem upadku: wygnanie, długotrwałe nieszczęście zmieniło się w karę wieczną za czas wielkości — czas, w którym kapłan był jeszcze niczem. Z potężnych, *bardzo swobodnie* udanych postaci Izraela czynili wedle potrzeby mizernych lizusów lub „bezbożnych,” upraszczali psychologię każdego wielkiego zdarzenia do idjotyycznej formuły „posłuszeństwa lub nieposłuszeństwa Bogu.” Tutaj Nietzsche dodaje charakterystyczną uwagę, że odczuwalibyśmy o wiele boleśniej ten najhambniejszą akt fałszerstwa historycznego, gdyby kościelne tłumaczenie historii od tysiącleci nie było nas prawie stępilo co do wymagań uczciwości w tej dziedzinie.

Widzieliśmy, jakie ciężkie zarzuty robi Nietzsche żydom i judaizmowi; okoliczność ta nie może nas zdziwić, gdy przytomnymy sobie jasno, że doskonalenie się przez walke, nieogładanie się na czyje-kolwiek dobro uważał on za wartości naturalne, za zasady wielkiego rozumu przyrody. gdy tymczasem żydzi—zdaniem jego — dokonali właśnie dzieła odwrócenia tych wartości naturalnych: prorocy żydowscy—mówi on—stopili pojęcia „bogaty,” „bezbożny,” „zły,” „gwałtowny,”

„zmysłowy,“ w jedno i okryli po raz pierwszy słowo „świat“ niesławą. Od żydów więc poczyna się *rokosz niewolników w morale*, upadek ludzkości. Wszelko to jednak nie przeszkadza wcale Nietzsche'mu widzieć w judaizmie również stron dodatnich. W dziele swoim „Poza dobrem i złem“ mówi on m. in:

„W Starym Testamencie żydowskim, w księdze sprawiedliwości bożej, bywają ludzie, rzeczy i mowy w tak wielkim stylu, iż piśmiennictwo greckie i indyjskie niczem dorównać mu nie może. Z czcią staje się i grozą przed tymi olbrzymimi szczętami tego, czem człowiek był ongi, i przychodzą do głowy posępne myśli o starej Azji i o wysuniętej naprzód Europie, która w stosunku do Azji chciałaby koniecznie oznaczać „postęp człowieczy.“ Zestawiając stary Testament z Nowym, mówi on dalej: „Połączenie tego Nowego Testamentu, stanowiącego pod każdym względem rodzaj rokoka smaku, ze Starym Testamentem w jedną całość, w biblię, w „księgę samą w sobie,“ jest snadź największem zuchwałstwem i „grzechem przeciw duchowi,“ jaki Europa literacka ma na sumieniu.“ Charakterystycznym też jest jego zdanie o tem, co mu właściwie w kulturze żydowskiej imponuje. Mówi on. „Co Europa zawdzięcza żydom? — Wiele rzeczy dobrych i złych, zaś przede wszystkim jedną, która jest razem najlepszą i naj-

gorszą: wielki styl w morale, grozę i majestat nieogarnionych żądań, nieogarnionych znaczeń, całą romantykę i szczytność zagadkowości moralnych — zatem właśnie najpotężniejszą, najwyborowszą i najbardziej zwodniczą część owych gier, barw i pokuszeń do życia, których poświęca się dziś — i snadź już dożarza — na niebie naszej europejskiej kultury, na jej wieczornem niebie. My artyści wśród widzów i filozofów jesteśmy za to żydom wdzięczni.“

Nie powinno to nas zdziwić; że Nietzsche w różnych dziełach swoich różne, pozornie przynajmniej, poglądy na żydów i judaizm wypowiada. Nie powinno, mówię, zdziwić nas, albowiem gdy wnikniemy głębiej w istotę przytoczonych poglądów, przekonamy się niebawem, że nie wyłączają się one wzajemnie, lecz się tylko uzupełniają, ściślej mówiąc, Nietzsche rozpatruje tutaj dwie różne zupełnie strony kultury żydowskiej i jedną wyższą a drugą potępia. Jak widzieliśmy, podziwia on wielki styl w morale, grozę i majestat nieogarnionych żądań, a więc imponuje mu tutaj sama potęga, sama wielkość, bez względu jeszcze na kierunek, czyli znów ściślej mówiąc, imponuje mu niezwykła siła żądań, bez względu na ich treść pozytywną. Natomiast, jak widzieliśmy również, Nietzsche potępia żydów za to, że odwrócili wartości naturalne i tym sposobem przyczynili się

do upadku ludzkości, a więc potępia nie samą wielkość, nie samą potęgę, lecz tylko kierunek, jaki ta potęga przybrała u żydów, czyli inaczej mówiąc, potępia on tylko pozytywną treść tych żądań, jakie etyka biblijna stawia swoim adeptom, a które w jego przekonaniu prowadzą nieuniknienie do upadku ludzkości. O żadnej więc sprzeczności mowy tutaj być nie może. Wszystko da się streścić w następujący sposób. Nietzsche widzi w judaizmie zło, ale zło niepospolite, olbrzymie, potężne. Otóż zło to oburza go w najwyższym stopniu i on je najsurowiej potępia; samą zaś potęgę podziwia i uwielbia. Powtarzam więc: o żadnej sprzeczności mowy tu być nie może; przeciwnie, należy tu podnieść bezstronność Nietzsche'go, który charakteryzując największego wroga swego, odkrywa w nim wielkie zalety. Sama myśl o tem, że potęga jako taka, t. j. bez względu jeszcze na kierunek, jaki przybiera, zasługuje już na uznanie, na wywyższenie, jest według zdania najwybitniejszych psychologów, głęboko zakorzeniona w duszy ludzkiej. Każdy z nas wie dobrze, że inaczej zupełnie przeciwieście reagujemy na czyn wielki, chociażby był w naszym własnem mniemaniu zły, niż na jakikolwiek czyn mierny. Dodać musimy tutaj, że przytoczona myśl o tem, iż potęga jako taka zasługuje już na uznanie, opiera się na innej myśli, zdaniem naszym, zu-

pełnie słusznej, mianowicie na tej, że mierność jako taka nie może być nigdy żadną wyższością, nie jest więc żadną wartością i nie może być żadną miarą uważana za cnotę, oraz że ten, kto zdolny jest być złym w wielkim stylu, ten mocen jest też być dobrym.

Poznaliśmy już stosunek filozofji Nietzsche'go do żydów i judaizmu. Pozwolę sobie teraz wypowiedzieć w tej kwestji kilka uwag krytycznych.

IV.

Przedewszystkiem zaznaczę, że przy krytycznem zestawieniu nietzsche'anizmu z judaizmem nie możemy tutaj wdawać się w szczegóły, albowiem zaprowadziłoby to nas za daleko. Poprzestaniemy więc na krytycznem rozpatrzeniu ogólnego tylko charakteru obu tych kierunków myśli, żywiąc nadzieję, że ta ocena ogólna będzie poniekąd kluczem do rozwiązania wszystkich szczegółowych zagadnień z naszym tematem związanych. Otóż przypominam nasamprzód, że właściwy ideał Nietzsche'go da się najogólniej streścić w formule następującej: *staraj się przewyciężyć w sobie wszelką maloduszność, wszelką drobiazgowość, staraj się rozwinąć wszczepione ci przez Naturę władze i skłonności, nie oglądając się na czyjekolwiek dobro*. Ideał taki może być dwojako

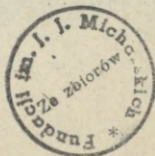
pojęty: jako kulturalny albo jako indywidualny. W pierwszym wypadku da on się bliżej sformułować w sposób następujący: staraj się stworzyć taką atmosferę, takie warunki, w których będą mogły powstawać i rozwijać się jednostki wolne, niezależne, pozbawione małoduszności, słowem, wyższy typ rodzaju ludzkiego. Idzie tu o to, że samo istnienie wyższego typu bez względu na to, kiedy to nastąpi, ma być celem naszego działania, t. j. że cel ten leży pozewnątrz jednostki działającej. Natomiast jako ideał indywidualny nietzsche'anizm wyraża nakaz bezpośrednio skierowany do jednostki działającej, by pozbyła się małoduszności, zamiłowania do spokojnego, wygodnego życia i dążyła, nie oglądając się ani na dobro własne ani dobro bliźnich, do pełni życia. Tutaj znów idzie o to, że jednostka działająca ma być sama dla siebie ostatecznym celem swego postępowania, t. j. że wszelkie czyny jednostki wypływają z jej dążenia do własnej doskonałości, samo zaś dążenie to nie ma już żadnych celów po za sobą. Takie są dwa sposoby pojmowania ideału nietzsche'ańskiego i nasuwa się teraz pytanie, który z nich zgodny jest z intencjami samego Nietzsche'go. Odpowiedź jest tutaj prosta. Jeżeli poglądy tego filozofa bierzemy zupełnie obiektywnie, nie uwzględniając wcale ich podkładu psychologicznego, nie wnikając w ich naj-

wewnętrzniejszą istotę, to wtenczas nietzsche'anizm musi być pojęty jako ideał kulturalny, jako ideał przyszłości. Natomiast gdy, nie zważając na obiektywną treść dzieł Nietzsche'go, uwzględnimy szeroko motywy psychologiczne, będziemy musieli uznać nietzsche'anizm za ideał indywidualny. Jako ideał kulturalny nietzsche'anizm przedstawia typ moralności *heteronomicznej*, narzuconej, albowiem zasadniczą cechą jego jest wtedy to, że jednostka działająca powinna za ostateczny cel swego postępowania uważać *wieczne doskonalenie się wszechbytu*, a więc coś pozewnątrz siebie leżącego. Otóż taka konstrukcja nie wytrzymuje krytyki, ponieważ żaden cel zewnętrzny *sam przez się nie jest* i nie może być moralnym, aczkolwiek może w treści swojej zbiegać się z nakazami moralnymi: jeżeli przypuszczamy, że jakikolwiek zewnętrzny rozkazodawca nie jest do nas w żadnym zgoła stosunku, to przez to samo stwierdzamy, że spełnianie takich rozkazów nie byłoby niczem absolutnie uzasadnione, byłoby dobrowolnem nakładaniem na siebie więzów, z czego wynika znów, że o moralnych obowiązkach wtenczas mowy być nie może; jeżeli zaś przypuszczymy, że rozkazodawca ten pozostaje do nas w pewnym stosunku (przyjaźni, miłości lub w tym stosunku, że może nas karać i wynagradzać), to wtenczas wprawdzie spełnianie rozkazów otrzymuje pewne

uzasadnienie, atoli stwierdzamy też wten-
czas, że nas rozkazy te obowiązują *nie*
same przez się, lecz ze względu na ten
stosunek, w jakim pozostaje do nas roz-
kazodawca, z czego znów wynika, że ta-
kie rozkazy mogą się wprawdzie w tre-
ści swojej zbiegać z nakazami moralny-
mi, atoli same przez się moralnymi nie
są. Inaczej zupełnie przedstawia się kon-
strukcja nietzsche'anizmu jako ideału in-
dywidualnego. Tutaj mamy wyraz mo-
ralności autonomicznej, wyraz wewnętr-
znej niepodległości człowieka, jego wol-
ności, pańskości. *Chcieć być panem, jednost-
ką wolną, niezależną* nie jest to samo co
*dążyć do tego, żeby istniały kiedykolwiek ta-
kie jednostki wolne i niezależne*. W pierw-
szym tylko wypadku mamy prawdziwą
wolność, w drugim — z samej wolności
tworzymy niewolnictwo. Charakterysty-
cznymi cechami nietzsche'anizmu jako
ideału indywidualnego są: pogarda dla
wszelkiej małostkowości, drobiazgowości
i dążenie do wyższych celów. Każdy prze-
to przyznać musi, że w tem psycholo-
gicznem zrozumienu nietzsche'anizm jest
objawem bardzo wysokiej kultury umy-
słowej i artystycznej. Przechodzimy te-
raz do judaizmu. Najogólniej da on się
streścić w formule następującej: kochaj
bliźniego jak siebie samego. Ideał taki
znów może być dwojako pojęty: ja-
ko kulturalny albo jako indywidualny.
W pierwszym wypadku da on się bliżej

sformułować w sposób następujący: staraj się stworzyć takie warunki, w których miłość regulować będzie wzajemne stosunki między ludźmi. Idzie tu o to, że samo istnienie takiego ustroju społecznego (bez względu na to, kiedy to nastąpi), w którym wszystko opierać się będzie na miłości, uważane jest za cel naszego działania, t. j., że cel ten leży pozewnątrz jednostki działającej. Mamy więc tutaj znów wyraz moralności heteronomicznej, a więc konstrukcję taką, która, jak widzieliśmy wyżej, nie wytrzymuje krytyki. Inaczej zupełnie przedstawia się judaizm jako ideał indywidualny. Wyraża on wtenczas antytezę wszelkiego doktrynerstwa, idzie tutaj o to, żeby człowiek każdy traktowany był jako cel w sobie, żeby jednostka ludzka rozważana była jako niezamienialna. Bezsprzecznie znów w tem zrozumieniu judaizm uważać należy za wyraz wewnętrznej niepodległości człowieka, jego pańskości; w tem zrozumieniu jest on objawem wysokiej kultury umysłowej i artystycznej.

Wynik ostateczny naszej oceny jest następujący: Jako ideały kulturalne zarówno nietzsche'anizm jak judaizm zawierają sprzeczności i nie wytrzymują krytyki filozoficznej; natomiast jako ideały indywidualne, oba przedstawiają piękne wzory doskonałości duchowej, jaką człowiek osiągnąć może.



F

22.196