

Folia Philosophica

vol. 53



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

Folia Philosophica

53

Masaryk jako filozof

Redaktor gościnny / Guest Editor

Dariusz Bęben

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2025

Rada Redakcyjna / Editorial Board

Dariusz Kubok (Redaktor naczelny / Editor-in-Chief), **Tomasz Kubalica** (zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor), **Marta Ples-Bęben** (sekretarz redakcji / Editorial Secretary), **Piotr Machura**, **Alicja Pietras**, **Matúš Porubjak** (Slovakia), **Viorel Vizureanu** (Romania).

Rada Doradcza / Advisory Board

Wojciech Kaute (filozofia polityki / political philosophy), Tomasz Kubalica (historia filozofii / history of philosophy), Piotr Łaciak (epistemologia / epistemology), Maria Popczyk (estetyka / aesthetics), Krzysztof Szymanek (logika / logic), Danuta Słęczek-Czakon (etyka / ethics).

Rada Programowa / Program Council

Heinrich Badura (Universität für Musik und darstellende Kunst Wien, Austria), Gerhard Banse (Karlsruher Institut für Technologie, Germany), Stanisław Borzym (Polska Akademia Nauk, Warsaw, Poland), Christoph Demmerling (Friedrich-Schiller-Universität, Jena, Germany), Jan Hartman (Uniwersytet Jagielloński, Cracow, Poland), Adam Jonkisz (Akademia Ignatianum, Cracow, Poland), Andrzej Kiepas (Politechnika Śląska, Gliwice, Poland), Jerzy Kopania (Uniwersytet w Białymstoku, Poland), Christian Krijnen (Vrije Universiteit, Amsterdam, Netherlands), Nicanor Ursua Lezaun (Universidad del País Vasco, San Sebastián, Spain), Iwona Lorenc (Uniwersytet Warszawski, Poland), Leon Miodoński (Uniwersytet Wrocławski, Poland), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warsaw, Poland), Jan Štěpán (Univerzita Palackého, Olomouc, Czech Republic), Ulrich Wollner (Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica, Slovakia), Jan Zouhar (Masarykova Univerzita, Brno, Czech Republic).

Nazwiska recenzentów publikowane są na stronie internetowej czasopisma

The names of reviewers are published on the journal's website

<https://journals.us.edu.pl/index.php/FOLIA/reviewers>

Spis treści

Dariusz Bęben: Wstęp. Masaryk i filozofia

Tomáš Garrigue Masaryk: O badaniu dzieł poetyckich (*przełożył Dariusz Bęben*)

Vasil Škrach: Masaryk i myśl francuska. Kilka słów wprowadzenia (*przełożyła Marta Ples-Bęben*)

Emanuel Rádl: Masaryk i filozofia zachodnia (*przełożyła Marta Ples-Bęben*)

Emanuel Rádl: Masaryk i Kant (*przełożył Dariusz Bęben*)

Josef Tvrdý: Filozofia Masaryka (*przełożył Dariusz Bęben*)

Varia

Rafał Gdak: Zwyczajni ludzie, niezwykłe zbrodnie. Aktualność i ograniczenia tezy Hannah Arendt o banalności zła

Table of Contents

Dariusz Bęben: Introduction: Masaryk and Philosophy

Tomáš Garrigue Masaryk: On the Study of Poetic Works (*translated by Dariusz Bęben*)

Vasil Škrach: Masaryk and French Thought: A Few Words of Introduction (*translated by Marta Ples-Bęben*)

Emanuel Rádl: Masaryk and Western Philosophy (*translated by Marta Ples-Bęben*)

Emanuel Rádl: Masaryk and Kant (*translated by Dariusz Bęben*)

Josef Tvrđý: Masaryk's Philosophy (*translated by Dariusz Bęben*)

Varia

Rafał Gdak: Ordinary People, Extraordinary Crimes: The Relevance and Limitations of Hannah Arendt's Thesis on the Banality of Evil



Dariusz Bęben

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-9829-6222>

Wstęp

Masaryk i filozofia

Introduction: Masaryk and Philosophy

Abstract: The introduction to this special issue devoted to the philosophy of Tomáš Garrigue Masaryk attempts to re-read his intellectual legacy in the light of contemporary debates and recent events related to the publication of his notes. The issue presents a translation of an early text by Masaryk as well as works by his students and interpreters, highlighting various aspects of his thought – from concepts of art and aesthetics, through international reception, to questions of rationalism, democracy, and ethics. The articles by Vasil K. Škrach, Emanuel Rádl, and Josef Tvrđý reveal both the diversity of Masaryk’s inspirations and the development of his ideas within the broader context of European philosophy. An integral part of the introduction is also a subject bibliography devoted to Masaryk’s philosophy in Polish scholarship. Although not exhaustive, this compilation aims to indicate the main directions of existing research and to encourage further studies of his thought, including the undertaking of a broader research project on Masaryk’s place in the history of philosophy

Keywords: Masaryk, bibliography, reception, Rádl, Tvrđý, Škrach

Wydarzeniem, które w ostatnich miesiącach poruszyło czeską opinię publiczną, było otwarcie skrzynki z zapiskami Masaryka. Doszło do tego w Lánach, letniej rezydencji prezydenckiej, z udziałem obecnego prezydenta Czech, Petra Pavla. W zgodnej opinii spodziewano się, że będą tam przytoczone wypowiedzi Masaryka tuż sprzed śmierci (od 1935 roku krajem rządził jego uczeń – Edvard Beneš). Wewnątrz znajdowało się kilka stron,

napisanych ręcznie przez Jana Masaryka, syna prezydenta, późniejszego ministra spraw zagranicznych Czechosłowacji. Niestety, nie były to słowa podyktowane Janowi Masarykowi na łożu śmierci w 1937 roku, ale refleksje z lata 1934 roku, kiedy Masaryk ciężko zachorował, a jego otoczenie obawiało się, że nie wyzdrowieje.

Tomáš Garrigue Masaryk (1850–1937) to bez wątpienia jeden z największych intelektualistów XX wieku. Dla Czechów być może najważniejszy – symbolizujący mądrość, odwagę i zaangażowanie narodu czeskiego. W powszechnej opinii znany jest jako polityk, pierwszy prezydent Czechosłowacji, który odegrał kluczową rolę w kształtowaniu niepodległego państwa. Jego dorobek filozoficzny jest już mniej znany. Zresztą nigdy nie był to filozof, który wytyczał nowe drogi w filozofii. Na pierwszy rzut oka można by nawet przypisać mu łatkę epigona myśli pozytywistycznej. Co więcej, często kwestionowano jego kompetencje filozoficzne, twierdząc, że Masaryk był przede wszystkim socjologiem, a dopiero w drugiej kolejności filozofem (i to raczej – jak powiedzielibyśmy zgodnie z dzisiejszą nomenklaturą – filozofem społecznym).

To rzecz jasna duża przesada. Trzeba bowiem zaznaczyć, że Tomáš Garrigue Masaryk był filozofem ukształtowanym na przełomie XIX i XX wieku – w epoce wielkich przemian, dynamicznego postępu, ale także głębokiego kryzysu politycznego i społecznego, którego kulminacją stała się I wojna światowa. Tym, co najważniejsze w jego myśli, jest ścisły związek między działalnością polityczną a refleksją filozoficzną i naukową. Budowa niepodległego państwa wynikała bezpośrednio z jego przekonań dotyczących społeczeństwa, religii i moralności. Filozofię Masaryka można więc rozumieć jako refleksję nad życiem człowieka i wspólnoty, która stanowi fundament jego działań politycznych. Jest to filozofia silnie zakorzeniona w praktyce¹.

Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że jego myśl rozwijała się na stosunkowo ubogim gruncie czeskiej tradycji filozoficznej. W tym kontekście jego poglądy brzmiały szczególnie wyraziście, choć bywały również przedmiotem krytyki. Oceny te nie są jednak w pełni uzasadnione. Istnieje wiele świadectw potwierdzających, że jego wkład w filozofię był znacznie głębszy, niż się powszechnie przyjmuje². Choć Masaryk nie stworzył systemu filozoficznego i trudno jednoznacznie przypisać go do jednego nurtu, nie świadczy to o słabości jego myśli, lecz raczej o jej oryginalności i niezależności.

Charakterystyczny dla Masaryka „socjologiczny sposób myślenia” polegał na konsekwentnym odnoszeniu zagadnień filozoficznych, religijnych i artystycznych do problemów społecznych, historycznych i politycznych. Szczególną rolę w jego filozofii odgrywała religia – nie w ujęciu dogmatycznym,

¹ Por. M. Machovec: *Tomáš Garrigue Masaryk. Melantrich*, Praha 1968.

² Por. *On Masaryk: Texts in English and German*. Ed. J. Novák. Rodopi, Amsterdam 1988.

które odrzucał, lecz jako fundament etyczny, podkreślający odpowiedzialność człowieka jako istoty moralnej. Bliskie temu stanowisku wydaje się także wyznanie Jürgena Habermasa, który w jednym z wywiadów stwierdził, że za motywację uważa w pełni zasadną dążność do uczynienia świata odrobinę lepszym lub choćby tylko do wnoszenia wkładu w powstrzymywanie wciąż zagrażających nam regresów. Dlatego jest całkowicie rad z określenia „filozof i socjolog”³. Podobnie rozumiana filozofia pozwalała Masarykowi diagnozować współczesność, której nie oceniał optymistycznie. Znaczną część swojej refleksji kierował przeciwko głównym zagrożeniom modernizmu: sceptycyzmowi, scjentyzmowi, pesymizmowi oraz temu, co określał mianem „tytanizmu”. Jego myśl osadzona była w humanizmie i idei demokracji, a sam Masaryk jawi się jako intelektualista łączący rolę krytycznego myśliciela – niemal ikonoklasty – z rolą profesora i wychowawcy społeczeństwa.

W bieżącym numerze „Folia Philosophica” prezentujemy przekład wczesnej pracy Masaryka oraz cztery tłumaczenia artykułów jego uczniów. Artykuł Masaryka powstał na podstawie wykładu „Jak mamy studiować poetów: psychologicznie i logicznie”, który filozof wygłosił w 1884 roku dla członkiń Amerykańskiego Klubu Dam. Po opracowaniu przez autora został on ogłoszony w tygodniku „Lumir” (1884). W porównaniu z czasopiśmiennym przedrukiem publikację książkową (wydaną nakładem własnym, druk J. Otto, 1884) Czech rozszerzył o *Przedmowę o estetyce empirycznej*. Tekst Masaryka jest w pewnym sensie raczej nietypowy w jego dorobku, nie tylko dlatego, że zajmuje się w nim sztuką, lecz także dlatego, że ujmuje ją w dość charakterystyczny sposób. Dla niego sztuka, a dokładnie poezja, nie jest naśladowaniem przyrody ani czystym realizmem, lecz twórczym przetwarzaniem świata zgodnie z indywidualnym doświadczeniem artysty.

Tekst Vasil K. Škracha pokazuje, że Masaryk, choć w Niemczech oraz w krajach anglosaskich był uznawany przede wszystkim za filozofa i socjologa, we Francji funkcjonował głównie jako polityk. Istotnym powodem ograniczonego zainteresowania jego myślą był brak tłumaczeń. Nie oznacza to jednak, że nie utrzymywał on żywego kontaktu z francuską kulturą – czerpał inspiracje między innymi z Auguste’a Comte’a, a także z dorobku Blaise’a Pascala czy Émile’a Durkheima, widząc we Francji kolebkę nowoczesnej socjologii oraz ważne źródło refleksji nad demokracją, religią i życiem społecznym.

Emanuel Rádl pokazuje, że rozróżnienie między „Wschodem” a „Zachodem” w Europie Środkowej nie miało jedynie charakteru przestrzennego, lecz wiązało się przede wszystkim z odmiennymi wzorcami kulturowymi

³ J. Habermas: *Miało być trochę lepiej... Z Jürgenem Habermasem rozmawiają Stefan Müller-Doohm i Roman Yos*. Przeł. B. Baran. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2026.

i światopoglądowymi. W czeskim dziedzictwie widoczne były wpływy słowianofilstwa, akcentowanie intuicji ludu oraz romantyczne ujęcie dziejów. Na tym tle Masaryk wyróżniał się jako zwolennik racjonalizmu – inspirowany myślą Davida Hume’a, Immanuela Kanta, Auguste’a Comte’a i Johna Stuarta Milla podkreślał znaczenie krytycznego myślenia, nauki oraz socjologii jako podstawy nowoczesnego społeczeństwa.

W drugim ze swoich tekstów Rádl ukazuje, jak zmieniał się podejście Masaryka do filozofii Kanta – od krytyki do uznania jej znaczenia. Początkowo Masaryk, pod wpływem Franza Brentana i Auguste’a Comte’a, zarzucał Kantowi aprioryzm, metafizyczność i brak oparcia w doświadczeniu, wyżej ceniąc empiryzm Hume’a. Z czasem jednak dostrzegł wartość Kantowskiego krytycyzmu oraz jego wysiłek w obronie rozumu przed sceptycyzmem. W późniejszej twórczości uważał Kanta za jednego z kluczowych myślicieli nowoczesności, choć nie przyjął jego systemu bez zastrzeżeń.

Josef Tvrđý przedstawia myśl Masaryka jako ściśle związaną z rzeczywistością społeczną i codzienną praktyką, a nie oderwaną od życia teorię. W jego ujęciu racjonalne podejście łączy się z refleksją etyczną i religijną, a szczególne znaczenie zyskują takie wartości jak prawda, moralność oraz praca, które stanowią podstawę rozwoju jednostki i wspólnoty. Demokracja nie jest tu rozumiana wyłącznie jako ustrój polityczny, lecz przede wszystkim jako sposób życia oparty na wolności, równości i sprawiedliwości.

I kilka słów o autorach. A są to wybitni czescy filozofowie, największe postaci myśli intelektualnej, których los zetknął z niezwykle osobowością Masaryka.

Vasil K. Škrach (1891–1943) pracował jako osobisty sekretarz i archiwista Masaryka, a także jako redaktor i wydawca jego pism; w latach 1924–1931 pełnił również funkcję redaktora czasopisma „Masarykův sborník” oraz był związany z redakcją „Česká mysl”. W 1939 roku włączył się do ruchu oporu i utrzymywał kontakt z emigracją w Londynie. W czerwcu 1940 roku został aresztowany, w 1942 roku skazany na karę śmierci, a rok później stracony. Przez całe dwudziestolecie międzywojenne był członkiem Towarzystwa Filozoficznego, a w 1934 roku brał udział w organizacji VIII Światowego Kongresu Filozofów w Pradze. Škrach przeszedł drogę od pozytywizmu do masarykowskiego „realizmu”. W duchu Masaryka uważał, że filozofia powinna być nauczycielką praktycznego życia, a socjologia – jako jej część – powinna służyć poznaniu społeczeństwa i rozwiązywaniu problemów społecznych. Jego skromny dorobek ma dziś charakter archaiczny, a jego socjologia nie wytrzymała krytyki ze strony naukowej socjologii⁴.

⁴ Por. J.E. Karola: *Škrachova stopa v dějinách českého myšlení*. „Filosofický Časopis” 1992, r. 40, č. 3, s. 503–516.

Emanuel Rádl (1873–1942) był czeskim biologiem, filozofem i historykiem nauki, należącym do najważniejszych intelektualistów Czech pierwszej połowy XX wieku. Studiował nauki przyrodnicze na Uniwersytecie Karola w Pradze. Z czasem jednak jego zainteresowania przesunęły się w stronę filozofii, religii i problemów społecznych. Był krytykiem pozytywizmu i darwinizmu w ich uproszczonych formach, a jednocześnie zwolennikiem humanizmu, etyki oraz myśli Masaryka. W swoich pracach podejmował tematy nacjonalizmu, sprawiedliwości społecznej i odpowiedzialności moralnej, sprzeciwiając się rasizmowi i antysemityzmowi. Zmarł w 1942 roku w Pradze, w czasie okupacji niemieckiej⁵.

Josef Tvrđý (1877–1942) studiował na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Karola w Pradze (1896–1901); Masaryk pozostał dla niego postacią, z którą „musi się zmierzyć każdy młody czeski filozof”. W 1927 roku objął stanowisko profesora filozofii systematycznej na Uniwersytecie Komeńskiego w Bratysławie, gdzie odegrał istotną rolę w kształceniu słowackiej inteligencji, równocześnie pracując naukowo i dydaktycznie także w Brnie. Jego działalność przerwało aresztowanie przez gestapo w 1941 roku i śmierć w obozie koncentracyjnym. Jako filozof należał do czołowych przedstawicieli międzywojennej kontynuacji i odnowy pozytywizmu w Czechach, dążąc do stworzenia „naukowej filozofii”, która łączyłaby dorobek nauk szczegółowych z refleksją nad kulturą, religią i doświadczeniem życiowym. Inspirował się realizmem Masaryka⁶.

Na koniec *Wstępu* chciałbym dołączyć bibliografię polskich tekstów dotyczących filozofii Masaryka, które podejmują refleksję nad jego ideami filozoficznymi. Nie jest ona kompletna, ale może posłużyć czytelnikom tego numeru jako inspiracja do podjęcia interesującego projektu „Masaryk i filozofia” – przedsięwzięcia, które niewątpliwie zasługuje na opracowanie w formie monografii naukowej.

⁵ Emanuel Rádl – vědec a filozof. Eds T. Hermann, A. Markoš. Oikoymenth, Praha 2004.

⁶ Por. J. Gabriel: *Filozofie Josefa Tvrdeho. K dějinám české filozofie mezi dvěma světovými válkami*. Univerzita J.E. Purkyně, Brno 1982. Na temat polskich śladów Josefa Tvrdeho: P. Mlynarčík: *Josef Tvrđý a filozofia polska*. „Studia z Filozofii i Polskiej” 2010, t. 5, s. 205–213.

Wybrana bibliografia polskich tekstów dotyczących filozofii Masaryka

- Ajdukiewicz K.: *Filozofia T.G. Masaryka*. „Ruch Słowiański” 1937, r. 2, nr 9, s. 172–173.
- Badura J.: *Filozofia Masaryka*. W: A.J. Kwietniowski: *T.G. Masaryk. Życie i dzieło*. Nakładem Księgarni Teofila Firuta, Frysztat 1926, s. 72–99.
- Bankowicz M.: *Koncepcja demokracji i niepolitycznej polityki Tomasza Garrigue’a Masaryka*. „Prace Komisji Środkowoeuropejskiej” 2015, t. 23, s. 29–59.
- Bęben D.: *Człowiek w horyzoncie dziejów i autentyczności bycia. Studia z filozofii Jana Patočki*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016 (rozdz. *Masaryka myślenie o dziejach*, s. 120–130).
- Bęben D.: *Klasyfikacja nauk według Tomáša G. Masaryka*. „Filo-Sofija” 2015, r. 15, nr 4, s. 107–122.
- Čapek K.: *Rozmowy z Tomášem G. Masarykiem*. Przeł. L. Engelking. A. Czciwor-Piotrowski. Książkowe Klimaty, Wrocław 2014.
- Dickstein S.: *O najnowszych próbach klasyfikacji nauk*. „Ateneum” 1889, t. 1, s. 259–277.
- Furman M.: *Koncepcja etyki indukcyjnej T. G. Masaryka*. „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2017, t. 29, nr 1, s. 198–213.
- Głombik C.: *Szkice do portretu filozoficznego Tomáša G. Masaryka. O książce Lubomira Nového i kilku tekstach polskich*. W: Idem: *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych*. Śląsk, Katowice 1996, s. 169–196.
- Jedynak S.: *Etyka Tomasza G. Masaryka*. W: *Etyka XX wieku*. T. 1. Red. S. Jedynak, L. Gawor. UMCS, Lublin 1991, s. 159–178.
- Kozłowski M.W.: *T.G. Masaryk a mesyanizm polski*. Towarzystwo Polsko-Czechosłowackie, Poznań 1925.
- Kozłowski M.W.: *Współczesna myśl filozoficzna w Czechosłowacji*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1926, t. 4, z. 4, s. 448–476.
- Kroński T.: Rec. Ferdinand Pelikan: *La Pensée de T.G. Masaryk*. „Przegląd Filozoficzny” 1938, r. 41, z. 4, s. 431–432.
- Kurnatowski J.: *Czeska idea narodowa na tle filozofii Masaryka*. „Kultura Słowiańska” 1925, r. 1, s. 106–118.
- Łuszczyński A.: *Wolność w myśleniu Tomasza G. Masaryka*. „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2019, vol. 66, nr 1, s. 269–281.
- Mahrburg A.: *Podział i układ nauk*. „Kraj” 1887, nr 41, s. 12–14; nr 42, s. 11–13.
- Patočka J.: *Masaryk a nasze dzisiejsze pytania*. Przeł. M. Furman. „Folia Philosophica” 2016, t. 36, s. 111–115.
- Pazder M.: *U podstaw projektu nowej religii T.G. Masaryka*. „Studia Śląskie” 2014, t. 75, s. 15–24.

- Pelikan F.: *Filozofia religii T.G. Masaryka*. „Przegląd Filozoficzny” 1928, r. 31, s. 121–122 (w dyskusji głos ks. P. Chojnackiego).
- Schuhmann K.: *Husserl i Masaryk*. Przeł. D. Bęben. „Folia Philosophica” 2011, t. 29, s. 41–65.
- Taboř S.: *Tomař Garrigue Masaryk a herbartyzm*. „Kultura i Wychowanie” 2012, nr 1, s. 143–153.
- Tomsa B.: *Podstawy filozofii prawa T.G. Masaryka*. „Przegląd Filozoficzny” 1928, r. 31, s. 76–80.
- Zdziechowski M.: *Dążenia i ideały czeskie*. „Przegląd Polski” 1895/1896, r. 30, t. 117, s. 298–344.
- Zouhar J.: *Moralna transcendencja ludzkiego życia w świecie (Jan Patočka 1946)*. „Przegląd Filozoficzny” 2012, r. 21, nr 2, s. 509–513.
- Zouhar J.: *Tomáš G. Masaryk i Jan Patočka o kryzysie człowieka nowoczesnego*. „Sofia” 2009, nr 9, s. 103–108.
- Zumr J.: *Patočka i Masaryk*. Przeł. D. Bęben. „Folia Philosophica” 2013, t. 31, s. 49–58.

Bibliografia

- Emanuel Rádl – vědec a filozof*. Eds. T. Hermann, A. Markoš. Oikoymenh, Praha 2004.
- Gabriel J.: *Filozofie Josefa Tvrdeho. K dějinám české filozofie mezi dvěma světovými válkami*. Univerzita J.E. Purkyně, Brno 1982.
- Habermas J.: *Miało być trochę lepiej... Z Jürgenem Habermasem rozmawiają Stefan Müller-Doohm i Roman Yos*. Przeł. B. Baran. Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2026.
- Karola J.E.: *Škrachova stopa v dějinách českého myšlení*. „Filosofický Časopis” 1992, r. 40, č. 3, s. 503–516.
- Machovec M.: *Tomáš Garrigue Masaryk*. Melantrich, Praha 1968.
- Młynarčík, P.: *Josef Tvrďy a filozofia polska*. „Studia z Filozofii i Polskiej” 2010, t. 5, s. 205–213.
- On Masaryk: Texts in English and German*. Ed. J. Novák. Rodopi, Amsterdam 1988.

Dariusz Bęben – doktor habilitowany nauk humanistycznych, profesor Uczelni w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zainteresowania badawcze: historia filozofii czeskiej i słowackiej, ruch fenomenologiczny, filozofia polska.



Tomáš Garrigue Masaryk

O badaniu dzieł poetyckich*

On the Study of Poetic Works

Abstract: Tomáš Garrigue Masaryk's article *O studiu děl básnických* presents a concept for the study of art, with particular emphasis on poetry, set in opposition to metaphysical aesthetics. The author treats the work of art as a distinct form of knowledge of the world, equal in status to scientific knowledge, yet different in method: art operates through a direct, sensory, and concrete apprehension of reality, whereas science is based on abstraction, analysis, and generalization. Masaryk emphasizes the psychological dimension of creativity, pointing to the importance of imagination, emotions, will, and the artist's thorough education, which, however, in the creative act should be subordinated to artistic intuition. A special place is occupied here by the poet, whose medium is language and whose task is to capture the human being and the world in an image-based, synthetic, and universal form. The author's reflections are supplemented by numerous analyses of examples from European literature, intended to demonstrate the value of the poetic work.

Keywords: empirical aesthetics, artistic cognition, poetry, psychology of creativity

* Podstawa przekładu: T.G. Masaryk: *O studiu děl básnických*. J. Otto, Praha 1884.

Przedmowa do estetyki empirycznej

Zdaje się, że już powiedziano, iż estetyka nie ma żadnej wartości, a jedynie *Poetyka* Arystotelesa odegrała pewną rolę, wpływając na dawny dramat francuski, choć i ten wpływ należy uznać za niewielki.

To prawda, że z estetyką wiążą się pewne trudności. Artyści rzadko się nią interesują, a niektórzy wręcz sprzeciwiają się opiniom estetyków, wołając odwoływać się do opinii publiczności. Gdybym był profesjonalnym estetykiem, powiedziałbym – a przynajmniej pomyślał – w końcu sam jestem częścią publiczności. Na co artysta mógłby odpowiedzieć, że nie reprezentuje przecież całej publiczności, i odesłałby mnie do Arystotelesa, który tłumaczy, jak publiczność, złożona z wielu głów i jeszcze większej liczby zmysłów, odbiera dzieło na różne sposoby: jedni pojmują je tak, inni – inaczej. Z tego zaś powstaje rodzaj zbiorowego sądu, a zatem – być może – również sądu poprawnego. Ale czy publiczność nie ocenia dziś tak, a jutro inaczej? I czy nie jest tak, że wielu artystów tęskni zarówno za estetykami, jak i – a być może jeszcze bardziej – za publicznością?

I choć z estetyką wiążą się pewne trudności, to nie można z niej całkowicie zrezygnować. Wielu wybitnych artystów zajmowało się estetyką. I tak, Dante i Shakespeare dyskutowali o poezji, Leonardo da Vinci pisał o malarstwie, Lessing, Goethe, Schiller i inni wielcy artyści gruntownie omawiali sztukę. Nie musimy zatem zasięgać rady tylko u profesjonalnych estetyków, lecz możemy także studiować samych artystów oraz ich abstrakcyjne rozprawy o tym, co sami tworzyli.

Artyści mówią tu bardzo mistycznie, na przykład Wagner czy Fühlich – może odpowiedzieć ktoś z publiczności – estetycy zaś niczego nie rozumieją. Nie pozostaje nic innego, jak tylko odwołanie się do zdrowego rozsądku. Artyści nie zawsze wypowiadają się w sposób mistyczny – przytakuje wykształcony sąsiad, dotknięty kąśliwą uwagą publiczności – ale często nie znają terminów technicznych, przez co bywają niezrozumiani. Nie mogą oni rzecz jasna łatwo odeprzeć takich zarzutów. Jeśli jednak mieliby na wyższych uczelniach prowadzić wykłady z zakresu swoich specjalizacji, a może nawet estetyki ogólnej, i w ten sposób nawiązywać żywy kontakt między nauką a sztuką, warto zauważyć, że nie wszyscy artyści – mimo braku znajomości terminologii naukowej – ukrywają swoje myśli za pomocą mistycznych i niezrozumiałych słów (jak na przykład Goethe, Grillparzer i inni).

Dlatego z dużą korzyścią możemy kształcić się estetycznie, czerpiąc z ich twórczości – być może nawet skuteczniej niż poprzez abstrakcyjne rozważania estetyczne.

W estetyce, podobnie jak w niektórych innych dziedzinach nauki, istnieją dwie szkoły, które swoją metodą wykluczają się wzajemnie. Pierwszą możemy nazwać metafizyczną, drugą zaś empiryczną. Metafizycy wychodzą od podstawowych pojęć piękna (lub brzydoty), wzniosłości czy tego, co wywołuje śmiech, dedukując z tych naczelných zasad reguły obowiązujące w konkretnych zjawiskach. Empirycy natomiast, przekonani, że najwyższe zasady wszelkiej nauki można ustalić jedynie drogą indukcji, uważają, że także w estetyce należy stosować tę metodę. Estetyka metafizyczna prezentuje się bardziej okazale niż estetyka empiryczna, jednak jest nieweryfikowalna i powierzchowna pod względem treści i często ogranicza się jedynie do pustych słów. Estetyka metafizyczna chętnie buduje systemy, empiryczna zaś działa bardziej monograficznie.

Empiryk niechętnie mówi o pięknie. O ile w naukach i filozofii dyskutuje się o „prawdzie”, a ludzie łamią sobie języki nad tym, czym właściwie są te wieczne i dziwne prawdy, o tyle namysł nad tym zagadnieniem jest znacznie mniej rozwinięty. Obecnie nie mówi się już tak wiele o prawdzie *in abstracto*, zamiast tego skupiamy się na praktyce. Podobnie wygląda sprawa w estetyce, jeśli chodzi o pojęcie piękna i zaciekle spory na jego temat. Empiryk, twardo stąpając po ziemi oraz wychodząc od uczuć estetycznych i pojęć związanych z doświadczeniem estetycznym, poszukuje elementów, z których składają się bardziej złożone zjawiska estetyczne, i nie dąży do tego, żeby istotę piękna wyrazić za pomocą jednej formuły. Zwolennik empiryzmu zadowala się tym, że udało mu się określić warunki doświadczenia estetycznego. Dlatego najskuteczniejszym narzędziem estetyki empirycznej bywa analiza psychologiczna.

Empiryk niczego artystom nie nakazuje. Przypatruje się dziełom sztuki tak, jak naukowiec bada zjawiska przyrodnicze: porównuje je i za pomocą indukcji dochodzi do ogólnych reguł. Reguły te nie ograniczają jednak twórczego geniuszu artysty, tak jak zasady logiki nie utrudniają pracy naukowej.

Jak mogłaby wyglądać estetyka empiryczna *in concreto*, postaram się ukazać w dalszych analizach mojego skromnego tekstu.

Praga 1884
T.G.M.

Każde dzieło artystyczne, a szczególnie poetyckie, można oceniać na dwa sposoby: historycznie – badając, jak powstało i jaki ma związek z kulturowym rozwojem ludzkości – oraz autonomicznie, czyli jako dzieło samo w sobie pod względem zarówno treści, jak i formy. W artykule nie będziemy zajmować się pierwszym aspektem. W drugim zaś przypadku bardziej niż forma interesuje nas treść, i to głównie z punktu widzenia psychologicznego.

I

1. Jakie są charakterystyczne cechy dzieła sztuki w ogóle, a dzieła poetyckiego w szczególności? Wytwór sztuki sam w sobie jest wyrazem ekspresji specyficznego poglądu na świat. Tak jak naukowiec poznaje świat we właściwy dla siebie sposób, tak samo artysta doświadcza go na swój sposób: przyrodę, ale przede wszystkim człowieka. Ponieważ człowiek pozostaje najbliższy drugiej osobie i to właśnie on najbardziej nas interesuje, dlatego nie dziwi, że prawdziwym celem wszelkiego poznania, zarówno naukowego, jak i artystycznego, jest właśnie człowiek. Z tego powodu na przykład Shakespeare'a można nazwać psychologiem ludzkiej duszy.

Artysta poznaje świat w sposób wyjątkowy, w związku z tym każdy, kto chce uchwycić prawdziwą istotę sztuki, musi przede wszystkim badać doświadczenie twórcy. Stąd przyjrzymy się, na czym polega różnica między poznaniem artystycznym a poznaniem naukowym. W tej sprawie nie dysponujemy inną metodą niż ciągle porównywanie tego, co tworzy i poznaje poeta, z tym, co dzieje się w nauce. Wypowiedzi wybitnych artystów będą tego cennym potwierdzeniem. Głównym przedmiotem naszych badań jest poeta, gdyż jego aktywność najlepiej poddaje się abstrakcyjnej analizie naukowej.

2. Najkrócej mówiąc, **poznanie naukowe** ma charakter ogólny, to znaczy: w nauce uogólniamy, generalizujemy, odkrywamy prawa, interpretujemy świat za pomocą praw (indukcyjnych) itd., dlatego nasze poznanie nie odnosi się bezpośrednio do samych rzeczy, lecz – powiedziałbym – mamy szereg subiektywnych doświadczeń, w które wtłaczamy cały ten logiczny świat. Na przykład Newton sformułował prawo grawitacji, ale samo to prawo nie istnieje w przyrodzie. To tylko formuła, która istnieje w nas – a nie w świecie. W tym sensie nauki są ogólne, abstrakcyjne oraz analityczne. Analizujemy świat, rozkładamy go na czynniki pierwsze, porównujemy poszczególne elementy, aby następnie złożyć je na nowo – w celu pełniejszego zrozumienia.

Nauki teoretyczne – o praktycznych nie ma tu potrzeby wspominać – dzielimy na abstrakcyjne i konkretne. Do nauk abstrakcyjnych zaliczamy na przykład matematykę, fizykę, chemię itd.; a do konkretnych – między innymi mineralogię, zoologię oraz tzw. nauki opisowe (historia naturalna, humanistyka). Nauki abstrakcyjne mają charakter analityczny, natomiast nauki konkretne – syntetyczny. Logiczny związek między tymi dwiema klasami nauk polega na tym, że nauki konkretne opierają się na założeniach nauk abstrakcyjnych. I tak, na przykład mineralog prowadzi swoje badania, wychodząc z założeń nauk abstrakcyjnych chemii, fizyki czy matematyki. Rozwój ducha ludzkiego polega więc na tym, że najpierw rozkładamy świat na części (dzięki naukom abstrakcyjnym), a następnie składamy je w całość (dzięki naukom konkretnym).

3. Poznanie artystyczne przebiega w innym sposób. Artysta nie poznaje świata za pomocą abstrakcji, lecz postrzega go bezpośrednio: konkretne byty, istoty, rzeczy, które istnieją w przyrodzie. Nie czyni tego dzięki jakiemuś mistycznemu poznaniu, jak często – poetycko, lecz psychologicznie nieprzekonująco – się o tym mówi, lecz za pomocą spostrzeżenia, które Goethe określa ścisłą, zmysłową fantazją. Jest to doświadczenie bezpośrednie, dla którego nie mamy lepszej nazwy.

Czym zatem jest owo bezpośrednie postrzeganie jednostkowych, konkretnych rzeczy? Niczym innym, jak tylko tym, że artysta – jak powiedzieliśmy – nie abstrahuje, lecz raczej rozpoznaje każdą rzecz taką, jaka jest sama w sobie, jako integralną całość, a następnie pokazuje nam za pomocą swego dzieła, jak odczytuje świat właśnie dzięki temu bezpośredniemu postrzeganiu. Poznanie naukowe – które przecież również należy określić jako konkretne – na przykład dotyczące mineralogii, różni się jednak zasadniczo od poznania artystycznego. Naukowiec komponuje swój świat z elementów uzyskanych przez nauki abstrakcyjne, a zatem jego poznanie jest zapośredniczone w myśleniu abstrakcyjnym. Artysta nie potrzebuje myślenia abstrakcyjnego dla swojego poznania: to, co nazywamy kontemplacją plastyczną, jest właśnie poznaniem artystycznym. Zwykły człowiek, nie-poeta, nie-artysta, tylko w niewielkim stopniu posiada takie doświadczenie. Ale doświadczenie to jest wspólne wszystkim ludziom, ponieważ w innym razie w ogóle nie rozumielibyśmy poetów.

Wszyscy posiadamy pamięć – co z artystycznego punktu widzenia należy uznać za kłopotliwe – ponieważ gromadzimy w niej wszelkie wrażenia i pojęcia, nieustannie je porównujemy i można powiedzieć, że dzięki niej wiemy o wiele więcej, niż widzimy oczami. Niewielu ludzi faktycznie dostrzega rzeczy, odczuwa je i doświadcza ich bezpośrednio. To artyści, geniusze natchnieni przez Boga, właśnie dzięki percepcji zmysłowej, a nie za pomocą pamięci, dostrzegają rzeczy.

Szczególną cechą tego genialnego oglądu jest to to, że artysta z jedną miłością wpatruje się we wszystkie rzeczy, a poeta – z delikatnością trudną do wyrażenia – obok wielkich tematów, które wydają się nam najcenniejsze i najdroższe, podejmuje także to, co nieistotne. Jak mistrzowsko Shakespeare ukazuje nie tylko ludzkie serce, lecz także życie zwierząt, i jak zachwyca się pięknem natury. Ten, kto potrafi odczuć radość, z jaką poeta opisuje kwiat, chmurę itp. (na które zazwyczaj nie zwracamy uwagi), najlepiej zrozumie zmysłowe wpatrywanie się artysty.

Dzieło sztuki stanowi owoc szczególnego sposobu poznawania świata i można twierdzić, że jest ono równie samodzielne i uprawnione jak poznanie naukowe. Doświadczenie artystyczne, wynikające z geniuszu, jest celem samym w sobie, podobnie jak poznanie naukowe. Co więcej, ma ono charakter bardzo precyzyjny, ścisły – a nawet najściślejszy. Prawdziwy artysta najpełniej wyraża świat, dlatego też jego dzieło – jak słyszymy – tak silnie działa na każdego z nas, i stąd właśnie bierze się ów wielki cel, który realizują genialni artyści – prawdziwi wychowawcy ludzkości.

4. Poznawanie świata w sposób artystyczny w pełni urzeczywistnia się dopiero przez tworzenie dzieła sztuki. Nie można dokładnie określić tego, czym jest **twórczość** artystyczna, tak jak żaden ostateczny fakt psychologiczny nie poddaje się jednoznacznej definicji – można go co najwyżej mniej lub bardziej trafnie opisać. Nie znajdujemy na to odpowiednich słów: mówimy „nie daje mu to spokoju”, gdy ktoś po uchwyceniu intuicji zaczyna tworzyć. Zwykły człowiek, doświadczywszy świata, zachowuje go dla siebie, przechowuje w pamięci, zapisuje w książce, może o nim nauczać, ale artysta, poznając świat, zarazem go współtworzy – potrafi to robić, ma ku temu zdolności. Dlatego też słowo „sztuka” (czes. *umění*) wywodzi się od czasownika *umět*, czyli „umieć”. To twórcza siła, której w żaden sposób nie możemy ująć psychologicznie. To ostateczny fakt, który wynosi geniusza ponad zwykłego śmiertelnika. Mówię tu o geniuszu, nie o artyście. Jako ogólną regułę psychologiczną można przyjąć, że każdy człowiek, pragnąc uzewnętrznić swój wewnętrzny świat, zaczyna od siebie, a dopiero potem, w mniejszym stopniu, kieruje się ku innym. Jednak geniuszowi twórcza siła udziela się w stopniu wyższym niż zwykłym ludziom. Geniusz to artysta, który tworzy **piękno**.

5. Aby możliwie jak najtrafniej oddać to, co zostało powiedziane o poznaniu artystycznym, należy uświadomić sobie, że – wbrew częstym twierdzeniom – sztuka nie polega na **naśladowaniu przyrody**. Artysta poznaje świat, ale go nie odwzorowuje. Jeśli genialność jest szczególnym sposobem poznania – a tak właśnie jest – to podobnie jak w filozofii, również w estetyce musi zostać rozstrzygnięty spór między empiryzmem a racjonalizmem. Jeśli chodzi o moje stanowisko, to opowiadam się za umiarkowanym i trzeźwym

racjonalizmem. Dusza artysty nie jest przecież jakąś fotograficzną kliszą, na której szanowna publiczność miałaby oglądać to, co się na niej wiernie odbija. Genialność nie wyklucza intensywnego wysiłku umysłowego, przeciwnie – charakteryzuje się wytężoną pracą duchową. Gdyby artysta był tylko biernym odbiorcą, to nie posiadałby tej szczególnej wartości, którą słusznie mu przypisujemy. Jego twórczość, jako odzwierciedlenie jego wyjątkowego sposobu poznawania świata, jest z pewnością działalnością samodzielną, nie mniej niż praca naukowa oddaloną od prostego naśladowania przyrody.

Gdyby ktoś twierdził, że malarz lub inny artysta tylko modeluje, a zatem faktycznie naśladuje, moglibyśmy łatwo odpowiedzieć, że nie chodzi tu o samo modelowanie, lecz przede wszystkim o twórczą ideę. Dopiero potem artysta potrzebuje modelu, aby ową ideę zmysłowo utkać. Wynika to częściowo z niedoskonałości ludzkiej zmysłowości i wyobraźni, a częściowo z ograniczeń techniki, ale nie można dostrzec idei w samym modelu, a ten, kto tak czyni, jest ostatnim z artystów. Schopenhauer trafnie zauważył, że najlepiej naśladują figury woskowe, ale nigdy nie wywołują doznań estetycznych. Wreszcie możemy wysunąć zarzut, że nie wszyscy artyści posługują się modelami.

Jeśli sztuka nie jest naśladowaniem przyrody, to jej istoty nie stanowi **realizm**. Choć dziś większość zgadza się z tym, że realizm jest prawdziwą istotą sztuki, to równie słusznie można twierdzić, że jest nią idealizm. Dla nas – jak już wcześniej powiedzieliśmy – sprawa przedstawia się mniej więcej tak: jeśli poznanie artystyczne jest faktycznie poznaniem świata, jeśli opiera się na bezpośrednim postrzeganiu, to akt tworzenia, podobnie jak badania naukowe, nie musi być realistyczny. Każdy wie, że rzeczy nie istnieją w przyrodzie tak, jak to ujmuje artysta. Już Leonardo da Vinci uczył, że nawet najlepiej namalowany obraz nie wywoła w nas takiego przedstawienia ciała, którego doświadczymy w naturze. Da Vinci wiedział, że nasze poznawanie świata jest uwarunkowane subiektywnością (czyli patrzeniem dwójgim oczu). Obecnie za pomocą stereoskopu potrafimy skorygować te niedoskonałości artystyczne. To, co wyraża artysta, jest takie, jakie mu się jawi, jak on to poznał i spostrzegł. I jeśli chcemy nazwać to realizmem, to z pewnością nie będzie w tym słowie niczego więcej niż to, kiedy mówimy: prawdziwe, jasne i przekonujące. Tak na przykład postępuje większość malarzy. Głowa Jana Chrzciciela została przedstawiona tak, jakby nie stanowiła większego ciężaru, nawet dla młodej córki Herodiady. Ludzka głowa waży co najmniej dziesięć funtów, i jeśli – jak to często prezentuje się na obrazach – jest położona na metalowej tacy, to jej niesienie wymaga zaangażowania całego ciała, a zwłaszcza odpowiedniego umodelowania mięśni ręki. Prawdziwy artysta rzadko grzeszy przeciwko takim wymaganiom, ale nie znaczy to, że realizm – lub jego brak – jest sztuką, zwłaszcza jeśli słowo

to rozumie się jako pewien rodzaj wulgarności, często spotykanej w czasach nowożytnych. Wstręt, nawet ukazany w całej swej istocie, nie jest jeszcze tematem artystycznym, a tym bardziej nie bywa tematem boskich geniuszy.

Czy sprawa nie zostałaby wyjaśniona, gdyby ktoś stwierdził, że w sztuce – jak to się często słyszy – zjawia się pewna „przyroda”, zwłaszcza że **metody naturalistycznej** aktu twórczego nie można utożsamiać z samą sztuką? Przecież powierzchowna wiedza ginekologiczna, jaką Zola ukazuje w powieści (w najnowszym dziele *Rozkosze życia* opisuje poród) w żadnym sensie nie stanowi właściwego poznania świata artystycznego. Poeta niech ogląda przyrodę, niech uczy się z książek, nie tylko z samego życia, lecz niech też poznaje ten wielki i wzniosły świat. Z pewnością można także badać takie drobnostki, błahostki i brzydoty zarówno naukowo, jak i artystycznie. Czyż nie ma różnicy w materii – między objętością a treścią – oraz w poznaniu między głębią a wzniosłością? Czym są te wieczne idee, o których pisał Platon i za którymi tęskni każda szlachetniejsza dusza?

6. Artysta różni się od naukowca tym, że pojmuje świat według własnych zasad, to znaczny – jak już powiedzieliśmy – bezpośrednio, zmysłowo. Artysta tworzy: nie naśladuje, lecz samodzielnie układa świat z własnych elementów. Czyni to jednak nie za pomocą metody naukowej, którą posługuje się konkretny naukowiec, lecz w zupełnie inny sposób. W tym przypadku chodzi o **wyobraźnię**, dzięki której twórca łączy poszczególne części w spójne dzieło sztuki. Wyobraźni nie będziemy tu omawiać szerzej. Zwrócimy jedynie uwagę, że w dziełach wielkich artystów zauważamy szczególną **jasność, jedność i harmonię**. Artysta, który widzi niejasno, który nie postrzega rzeczy takimi, jakie są, który nie potrafi ucieleśnić swoich idei i poznania w spójnym obrazie, nie jest prawdziwym twórcą. Wybitny naukowiec może sobie pozwolić na pewną niejasność zarówno wobec siebie, jak i wobec innych. Natomiast wielki artysta nie ma takiej możliwości. Dlatego poznanie naukowe przyczynia się do postępu, podczas gdy poznanie twórcze – nie. Homer, Sofokles, Dante, Shakespeare, Goethe i inni wielcy twórcy utrwaliли to, co poznali. Goethe oglądał świat z innego punktu widzenia, dostrzegał w rzeczach inne strony, ale to, co zobaczył dzięki swemu geniuszowi, poznał całkowicie prawdziwie.

Dlatego osobie niebędącej artystą tak trudno jest ocenić dzieło sztuki. Wszyscy mamy o niej jakieś wyobrażenie: każdy mógłby napisać krótki wiersz, każdy bywa od czasu do czasu w nastroju poetyckim. Jednak nikt – poza samym twórcą – nie potrafi w pełni oddać tego, co artysta stworzył w danym czasie. Dzieło naukowe dzieli tę właściwość tylko częściowo. Naukowiec może logicznie powiązać swoje odkrycia z pracą innych badaczy, tworząc w ten sposób nieprzerwany łańcuch, który nazywamy postępem. Prawdziwe dzieło sztuki jako wielki kamień milowy stoi samo w sobie i dla

siebie na rozległym skrzyżowaniu ludzkiego wysiłku. Dlatego każdy, kto pragnie z pożytkiem studiować dzieło geniusza, musi wznieść się na poziom artysty i spojrzeć na nie z jego perspektywy, a nie z własnej.

Niemal tak samo ważna jak bycie wielkim poetą jest umiejętność zrozumienia poety¹.

7. Najwyższą formą poznania artystycznego jest poznanie człowieka. Mówię to całkiem szczerze jako ktoś zajmujący się nauką abstrakcyjną, ponieważ to właśnie w dziele artystycznym człowiek osiąga największe wzniesienie i, być może, doświadcza najpełniejszego zrozumienia. Dlatego poznanie prawdziwego, wielkiego artysty, który odnosi się do istoty samej rzeczy, stanowi najpełniejsze uchwycenie świata.

Tym samym wyraziłem to, co – w moim przekonaniu – najlepiej oddaje istotę poznania artystycznego, i właśnie dlatego kładę nacisk na **poznanie artystyczne**, abyśmy nauczyli się postrzegać twórczość artystyczną nie jak jakąś zabawę, lecz jak największą i najcenniejszą ludzką **pracę**.

8. Dzieło sztuki musi mieć charakter **uniwersalny**. Goethe powiedział, że nie istnieje sztuka patriotyczna ani nauka patriotyczna. Miał rację, twierdząc, że jeśli dzieło artystyczne jest formą poznania, to nie może być ograniczone przez przypadkowe praktyki: kościelne, narodowościowe, państwowe, klasowe itd. Oczywiście, artysta powinien być zakorzeniony w swoim środowisku, zrośnięty ze swoim ludem. Konkretnie akty twórcze, wypływające z bezpośredniego oglądu geniuszu, w sposób konieczny korzystają z tych środków, które są najłatwiej dostępne: uczuć, pragnień, opinii czy języka. Nie cenimy wielkich interpretacji dzieł sztuki, i nawet sam artysta niechętnie wplata je w swoją twórczość. W czasach, gdy religia chrześcijańska była powszechna, malarze bez trudu znajdowali tematy zrozumiałe dla wszystkich. Dziś brakuje wspólnych idei i uczuć, dlatego artysta często czuje się osamotniony i nie spełnia funkcji, jaką pełnili dawniejsi malarze. To samo dotyczy innych sztuk. Jak wyjaśnić, że rzeźba w starożytnej Grecji miała większy wpływ na społeczeństwo i kulturę niż dzisiaj? Otóż – jak pięknie powiedziano – greccy rzeźbiarze byli dogmatykami. O ile łacina była językiem literackim, o tyle poezję pisano raczej w języku ojczystym. Działo się tak dlatego, że nawet jeśli poeta znał język obcy, nie potrafiłby się nim naprawdę dobrze posługiwać. Poeta tworzy tylko w tym języku, który odpowiada jego naturalnemu nastrojowi – a tym może być tylko jego własny język. Niechaj będzie artystą narodowym, niech kocha swoją ojczyznę, lecz niech unika

¹ H.W. Longfellow: *Hyperion: A Romance*. Houghton, Mifflin and Company, Boston–New York 1882, s. 105.

politycznych sporów tak dalece, jak to możliwe. W zamian niech budzi wielkie idee, rozbudza silne uczucia i pragnienia: w ten sposób najbardziej przysłuży się ojczyźnie. Niech nie stara się być użytecznym, niech pragnie być wielkim artystą, a cała reszta przyjdzie sama.

Jednemu z naszych największych poetów często zarzuca się, że w swojej twórczości nie czerpie inspiracji z historii ojczystej ani z życia domowego. Być może należy tego żałować, ale czy poetą narodowym staje się tylko dlatego, że wykorzystuje się tematy narodowe? Oczywiście nie – w przeciwnym razie także niemieccy poeci podejmujący wątki czeskie musieliby zostać uznani za poetów narodowych. Prawdziwym poetą narodowym jest ten, kto ujmuje swój materiał w duchu, którym żyje jego naród, wiernie wyraża jego pragnienia i idee, który przedstawia obrazem to, co skrywa się w głębi duszy narodu i w jego języku. Nie jest nim natomiast ten, kto mozolnie wydobywa materiał z książek, które nie żyją, i wtlacza go w formę słowną, której poprawność bywa przedmiotem sporu mistrzów słowa.

Szkaradna polityczna pieśń²

Wszystko, co najlepsze w wielkich poetach wszystkich narodów, nie jest w nich tym, co narodowe, lecz tym, co uniwersalne³.

9. Sztuka wcale nie ma na celu jedynie bawić, jak często twierdzą ludzie, którzy widzą w artyście wyłącznie narzędzie do wyrażania siebie. Takie przekonanie mogą żywić tylko finansiści, tłumiący nudę własnego wyrachowania wizytą w teatrze. Inaczej myśli jednak ten, kto głębiej poznał świat: dzieło sztuki powoduje zachwyt, którego w żaden inny sposób nie można osiągnąć.

Artysta nie pragnie bawić siebie ani innych swoim tworzeniem, podobnie jak prawdziwy naukowiec nie dąży w pierwszej kolejności do pouczenia swoją pracą. Anioł zachwyty dotknął ich skroni, tajemnica świata przeniknęła ich dusze, dlatego w ich dziełach otrzymujemy rozwiązanie zagadki świata i życia. Do tej praprzyczyny wszelkiego prawdziwego tworzenia, zarówno artystycznego, jak i naukowego, dochodzą u każdego człowieka przyczyny wtórne: ambicja, wrogość, mamona itd. Jednak tylko małe dusze nie znają tej przyczyny i dają się porwać wyłącznie tym pobudkom.

Ci, którzy twierdzą, że artysta-geniusz jest jakimś świętym naczyniem, nie poszukują w dziele artystycznym rozrywki, lecz uniesienia. Wiedzą bowiem, dlaczego Platon wyraźnie odróżnił niebiańskiego Erosa od Erosa pospolitego. Prawdą jest to, że piękno porusza nas swą subtelną słodyczą

² J.W. Goethe: *Faust. Tragedia. Część pierwsza*. Przeł. E. Zegadłowicz. Wydawnictwo Polskie R. Wegnera, Poznań 1926, s. 91.

³ H.W. Longfellow: *Kavanagh: A Tale*. Ticknor, Reed, and Fields, Boston 1849, s. 115.

i nie życzylibyśmy sobie piękna ponurego, jednak w tej przyjemności nie rozpoznajemy bynajmniej tego, co świat nazywa ekspresją.

W średniowieczu sztukę ceniono znacznie bardziej niż dzisiaj. Uważano, że wszystkie sztuki służyły Kościołowi i religii. Nie jest to jednak diagnoza nazbyt trafna, ponieważ także sztuka miała wówczas jasno wyznaczone miejsce w organizacji społecznej, podobnie jak nauka i wszelka inna działalność człowieka. Natomiast w epoce współczesnego upadku, gdzie wszystko staje się naturalnym elementem świeckiego rozwoju, geniusz sztuki – dotąd blakając się bez celu – daremnie poszukuje swojego miejsca, nie wiedząc, gdzie i z kim mógłby na stałe zamieszkać. Dlatego często spotkasz go w karczmach, w których wcześniej bawił się jedynie jego przyrodni brat, usłyszysz jego płacz w sali koncertowej, gdy sfrustrowana publiczność cieszy się symfonią Beethovena, w teatrze zaś rozpacza, widząc aktorów grających jednocześnie dla siebie i dla publiczności. Biedak tuła się po muzealnych zbiorach...

Największym bodaj osiągnięciem Wagnera było to, że ukazał prawdziwą istotę owych igrzysk, które *a parte debiliore* nazywa się sztuką, oraz że usiłował tchnąć artystyczną szczerość w zepsutą rozwiązłość – oby przyjęto od niego to ziarno i by nie zostało ono stłumione ani przez drobnomieszczańskie przesady epoki, ani przez to, w czym Wagner, jako człowiek i artysta, okazał się słaby.

II

10. Jeżeli wszelka twórczość artystyczna, a zwłaszcza poznanie poetyckie, ma jakąkolwiek wartość, to z pewnością możemy udowodnić, że im prawdziwszy artysta, tym usilniej zdobywa dla siebie gruntowne wykształcenie. I rzeczywiście widzimy, że wszyscy wielcy artyści studiowali bardzo ciężko i pilnie – nie tylko ze względu na szczególną formę, lecz także ze względu na treść. Przyjrzyjmy się Dantemu. Jak wielu komentarzy potrzeba dziś, aby uchwycić to, co na poziomie swojej epoki tchnął w swoje słowa. Spójrzmy na Shakespeare'a, o którym często sądzono, że jako geniusz otrzymał talent wprost z nieba. Dziś jednak każdy wie, jak silnie oddziaływał na niego jego czas oraz jak wiele doświadczył – obok tego, że był prawdziwym geniuszem i artystą. Ale jak tworzyli Lessing, Goethe czy Schiller? Dla każdego z tych poetów wydaje się oczywiste, że gdyby nie pracowali tak ciężko, nie

stabiliby się tymi, kim są dla świata. Cóż bowiem artysta może nam przekazać, skoro niczego nie poznał, niczego nie spróbował, niczego nie doświadczył – skoro niczego nie wie? Kilka ładnych wierszy, figur czy udanych dramatów to nie to, czego potrzebujemy. Od artysty wymagamy prawdziwego uchwycenia świata, chcemy w jego dziełach widzieć i słyszeć coś więcej niż to, co każdy z nas może sam dostrzec we własnym, śmiertelnym życiu.

Wiemy, w jaki sposób Leonardo da Vinci prowadził badania naukowe w zakresie mechaniki i jak równocześnie tworzył swoje wielkie dzieła artystyczne. Znany jest również fakt, że Michał Anioł, jeden z najbardziej genialnych artystów – o którym mówi się, że podczas rzeźbienia nie potrzebował typowych dla rzeźbiarzy pomiarów uzyskiwanych za pomocą młotka i dłuta, lecz wykuwał z kamienia doskonałą figurę – realizuje głębokie i dalekosiężne badania naukowe. Trzeba także pamiętać, jak Dürer studiował anatomię. Krótko mówiąc, można stwierdzić, że wielki artysta dzięki rozumowi i wiedzy wykracza poza swoją epokę, zwłaszcza w tych dziedzinach, do których bezpośrednio odnoszą się jego sztuki.

Nie tylko pod względem treści, lecz także pod względem formy i techniki prawdziwy artysta uczy się bardzo wiele. Wzorcowym tego przykładem jest niezwykle interesujące dzieło Dantego *Nowe życie*, w którym widać, jak intensywnie pracował nad formą, że to wcale nie było łatwe oraz jak wielkiego namysłu może czasem wymagać jedno słowo, drobnostka, która przeciętnemu człowiekowi nawet nie przysłaby do głowy. Słuchajmy, co na ten temat mówią nam Goethe albo Balzac, o którym wiemy, że cały swój geniusz wypracowywał w pocie czoła. Wszystko to prowadzi do podstawowego pojęcia o sztuce: nie jest ona czymś, co spada z nieba, lecz raczej stanowi proces tworzenia, w którym potrzeba wielkiego zaangażowania sił.

Jednak jestem daleki od przekonania, że geniusz zdobywa wykształcenie wyłącznie dzięki zwykłemu szkolnemu studiowaniu. Nie mówię, gdzie i w jaki sposób się uczyć ani ile **książek** trzeba przeczytać... Nie głoszę również, że sama rozległa wiedza czyni z niego artystę. Stwierdzam jedynie empiryczną prawdę, że geniusz dba o gruntowne wykształcenie. Na razie nie rozwijam szerzej, w jaki sposób powinniśmy psychologicznie wyjaśnić owo przejście od wiedzy abstrakcyjnej do konkretnej wizualności artystycznej.

Szczęśliwy artysta, który posiada wykształcenie! Jednak z jednym zastrzeżeniem: kiedy przychodzi do aktu tworzenia, musi o swoim wykształceniu zapomnieć⁴.

⁴ F. Grillparzer: *Grillparzers Werke*. Bd. 1. Hrsg. R. Franz. Bibliographisches Institut, Leipzig–Wien 1903, s. 214.

III

11. Do tej pory mówiliśmy wyłącznie o racjonalnej stronie artysty. Nadszedł czas, aby przyrzeć się jego wewnętrznemu **życiu uczuciowemu** – instynktom, pragnieniom i dążeniom.

W każdym człowieku – a więc także w artyście, który pod tym względem nie różni się od nie-artystów – uczucie i wola, ta bierna i ta czynna, emocjonalna, stanowią prawdziwą istotę charakteru. Emocje we wszystkich swoich niezliczonych odcieniach są tą siłą, która popycha człowieka do wszelkiej pracy, a zatem także do pracy intelektualnej. Rozum pozostaje podporządkowany przeżyciom. Gdybyśmy nie posiadali ślepych instynktów i żądz, wzniosłych dążeń i pragnień, gdybyśmy nie kochali i nie nienawidzili, nie żylibyśmy, ponieważ sam rozum nie byłby w stanie przeprowadzić nas przez życie. Bez miłości i nienawiści nie potrafilibyśmy myśleć, poznawać ani tworzyć.

Artysta różni się od zwykłych ludzi także tym, że posiada większą siłę, potęgę oraz ogrom uczuć i woli. Zapaleń i namiętnością góruje nad nami. Wydaje mi się, że ta prastara teoria, wedle której twórca – zwłaszcza poeta – ogarnięty jest boskim szaleń, świadczy raczej o intensywności jego doznań i wszechmocy jego pragnień niż o jego działalności rozumowej. Bez głębokich uczuć i bez pasji nie ma wielkiego poety. Bez wielkiego wzruszenia człowiek nie potrafi w pełni zanurzyć się w swoim przedmiocie. Jeśli się nie mylę, my, Słowianie, z natury lepiej pojmujemy głębię; co więcej, przeżywamy emocje w sposób bardziej bezpośredni niż inne narody. Czyż dlatego my, Czesi, mamy stosunkowo więcej poetów i artystów niż naukowców?

Potęgą uczuć artysty jest zdrowa, czysta i „prawdziwa”, o ile można w tym kontekście mówić także o prawdziwości. Oczywiście używamy tego słowa tylko jako analogii. Uczucie prawdziwego artysty jest również szlachetne:

Sam entuzjazm nie wystarcza poecie; wymaga się entuzjazmu ducha wykształconego⁵.

Jeśli chodzi o ogólne tony emocjonalne, których doświadczają artyści-geniusze, nie sposób pominąć faktu, że ich uczucia nierzadko mają odcień melancholii. Już wielokrotnie powtarzano, że to właśnie ona jest prawdziwym nastrojem artysty. Dlatego też często jako analogię geniuszu

⁵ F. Schiller: *Über Bürgers Gedichte*. W: Idem: *Theoretische Schriften*. Edition Holzinger, Berlin 2014, s. 85.

przywołuje się psychozę. Z innej jednak strony warto przypomnieć, że niektórzy z największych artystów, tacy jak Dante, Shakespeare czy Goethe, nie wykazywali trwałej melancholii. Dlatego estetyka empiryczna musiała by najpierw zgromadzić materiał indukcyjny w tej sprawie, zanim można byłoby rozpocząć interpretacje. Już teraz warto wskazać na fakt, że każdy, kto próbuje analizować tę zagadkę, powinien przede wszystkim określić możliwe przyczyny omawianego zjawiska, a mianowicie ustalić, czy genialność, zwłaszcza artystyczna, rzeczywiście objawia się psychologicznie i fizjologicznie w melancholii, a także w jakim sensie i dla czego, oraz czy nie istnieją zewnętrzne historyczne i biograficzne uwarunkowania, które wyjaśniają tę kwestię częściowo, a może nawet całkowicie. Kto na przykład od tej strony analizuje życie rosyjskich poetów, nie może być zdziwiony, że tak wielu z nich było nieszczęśliwych: Puszkina, Lermontowa i Gribojedowa zostali zabici; Bestużew i Bilejew zostali powieszani; Radiszczew się zastrzelił; Batuszkow oszalał; Gogol i Żukowski popadli w mistycyzm i szaleństwo; Łomonosow, Miłonow, Kostrow, Sumarokow, Sokołowski, Gubow, Jazykow, Poleżajew, Ap. Grigoriew, Maj, Szewczenko, Pomiałowski i inni – nadużywali alkoholu. Nie ma wątpliwości, że w tych przypadkach przyczyny historyczne i społeczne tłumaczą to przerażające zjawisko.

Z pewnością możemy twierdzić, że genialni artyści odznaczają się jakąś **prawdziwością**, która – jeśli świat jest taki – ma swoje metafizyczne uzasadnienie. Poznanie artystyczne bowiem, odnoszące się do konkretnych jednostkowych zjawisk, ogląd rzeczywistego dramatu świata oraz świadomość ludzkiej niedoskonałości – jeśli nie są wprost smutne, to z pewnością są odczuwane jako głęboko prawdziwe.

W żaden sposób nie przeczy temu powiedzenie Schillera: „Życie jest poważne, sztuka jest radosna”. Swoją twórczością artysta-geniusz, jak każdy, kto rozmyślał o świecie metafizycznie i prawdziwie, unosi się z tej smutnej doliny na skrzydłach wyobraźni ku nadświatowym kresom. Z tego samego powodu można słusznie odnieść podobne stwierdzenie do nauki. Celna myśl Platona zdaje się sugerować, że poeta ma być zarówno tragikiem, jak i komikiem. Czyż nie rozwiązalibyśmy tej zagadki, dokonując wszechstronnej analizy psychologicznej twórczości Shakespeare’a, który w jednej osobie łączy tragika z komikiem?

Mamy wystarczająco dużo dowodów na to, że **miłość** oraz inne subtelne uczucia – według Shelleya poetów najbardziej pociągają: cnota, miłość, ojczyzna i przyjaźń – często stają się dla artystów gwiazdą przewodnią. Być może istnieją powody, dla których właśnie artyści-geniusze, a zwłaszcza poeci, szukają ukojenia w duszach kochanków.

IV

12. Po ogólnym omówieniu poznania artystycznego łatwiej będzie nam teraz przejść do tematu **poezji**, zwłaszcza że – jak już wspomnieliśmy – na tej właśnie sztuce skupiliśmy się dotąd najbardziej.

Nie chodzi nam tutaj o stworzenie wyczerpującej i pełnej poetyki, lecz chcemy jedynie rozpoznać istotę treści poezji oraz zastanowić się nad materiałem, z którego poeta tworzy swoje dzieła, czyli nad językiem, traktując kwestię formy jedynie pobieżnie.

Przede wszystkim interesuje nas stosunek **poznania poetyckiego** do **poznania naukowego**. Widząc to na przykładzie *Fausta* Goethego, *Boskiej komedii* Dantego, dialogów Platońskich oraz powieści modernistycznych, nie możemy nie dostrzec, że nauka i poezja pozostają ze sobą w ścisłym związku.

Dzieło poetyckie, zgodnie z naszą wcześniejszą definicją, musi różnić się od dzieła naukowego przede wszystkim swą konkretną obrazowością i piękną formą – poza tym nie ma między nimi innej zasadniczej różnicy. Poeta nie różni się od historyka (historia jest nauką konkretną) tym, że wypowiada się w mowie wiązanej czy mowie niewiązanej – o czym pisał już Arystoteles – lecz tym, że w przeciwieństwie do historyka – który opowiada o tym, co rzeczywiście się wydarzyło – mówi o tym, co mogłoby się wydarzyć. Dlatego Arystoteles uważał poezję za naukę bardziej filozoficzną i prawdziwszą niż historia, ponieważ ukazuje ona to, co uniwersalne, wykraczając poza fakty. Wypowiedź Arystotelesa można zinterpretować w ten sposób, że poeta, poznając rzeczywistość na swój sposób, nie dostarcza wiernego obrazu świata obiektywnego, lecz jego poznanie jest zabarwione subiektywnością, która kształtuje przedstawiony byt. Nie zadowala się on jednak tylko powierzchnią zjawisk, lecz przenika do istoty rzeczy. Dlatego nawet gdyby artysta pisał poemat czy dramat historyczny, wykorzystałby konkretne wydarzenia historyczne do konstruowania dziejów ludzkości. Wielki poeta przetwarza rzeczywistość na potrzeby budowania własnego, wielkiego świata, a mierny poeta do maskowania własnej pustki. Ponieważ zarówno poeta, jak i filozof mają ten sam szeroki przedmiot poznania – świat jako całość – oraz posługują się tym samym środkiem wyrazu, czyli językiem, a także próbują odpowiedzieć na te same zagadki świata, ich praca pod względem treści jest bardzo podobna. Poezja różni się od filozofii uniwersalnością idei i formą słowną. Zachodzi bowiem silne pokrewieństwo między abstrakcyjnymi, ogólnymi pojęciami filozoficznymi a stylami poetyckimi i artystycznymi. Platońskie idee są zarazem pojęciami logicznymi i artystycznymi. Wiele dzieł poetyckich zawiera ponadto liczne elementy prozy naukowej (liczne powieści,

Faust Goethego, dramaty historyczne itp.), co sprawia, że ściśle rozróżnienie między poezją a prozą staje się niezwykle trudne.

Nie mogę powiedzieć niczego więcej o relacji poezji do nauki i filozofii, ponieważ musiałbym najpierw wyjaśnić swoje poglądy na temat związku między nauką a filozofią. Ograniczę się zatem do wyjaśnienia, że przez filozofię rozumiem tutaj metafizykę. Wielokrotnie twierdzono, że metafizycy wyobrażają sobie rzeczywistość na sposób poetów. Powiada się wręcz, że filozofia jest jedynie powieścią myślicieli – lecz nie wszystko, co rodzi się w wyobraźni, staje się pięknym dziełem poezji.

13. Poeta, w porównaniu z innymi artystami, dysponuje najszerszym polem poznania i pod tym względem dorównuje uczonemu-filozofowi. Dlatego wśród wielkich poetów dostrzegamy tak wielu, którzy z niezwykłą pilnością oddawali się studiom naukowym i filozoficznym: Dante, Shakespeare, Lessing, Goethe, Schiller, Leopardi. Ileż pracy i doświadczenia musiał zgromadzić Balzac, aby stworzyć swoją *Komedię ludzką*.

Że zwyczajne ludzkie **serce** jest dla poety najdroższym przedmiotem, już wyjaśniliśmy: także w nauce i filozofii prawdziwym celem wszelkiego badania jest człowiek.

Od strony subiektywnej to właśnie poeta, mający tak rozległe pole własnego poznania, jest w najwyższym stopniu obdarzony wyobraźnią, i jak pięknie nazwali to Grecy, objawia się jako prawdziwy twórca: ποιητής.

Materia poety, w której ucieleśnia on swoje wizje, przewyższa bogactwem inne środki wyrazu. Poeta może za pomocą **słów** wnikać najgłębiej zarówno w naturę, jak i w duszę człowieka, a to, co inni artyści potrafią jedynie pośrednio zasugerować, on może wyrazić wprost. Pięknie pisał o tym Macaulay:

Serce człowieka jest królestwem poezji – i tylko do niej należy. Malarz, rzeźbiarz i aktor potrafią ukazać zaledwie tę część ludzkich namietności i charakteru, która wyraża się w geście i rysach twarzy – zawsze niedoskonałych, a nierzadko zwodniczych znakach tego, co skryte w głębi. Najgłębsze i najbardziej złożone warstwy ludzkiej natury odsłaniać można jedynie za pomocą słów⁶.

Dlatego poezja jest sztuką najbardziej zrozumiałą i zarazem najpopularniejszą ze wszystkich sztuk, a jej wpływ na rozwój ludzkości jest najsilniejszy.

W jakim stopniu poeta powinien posługiwać się **słowem**? Co może wyrazić wprost, a co jedynie zasugerować? Jak ma mówić, aby uniknąć analizy naukowej, retorycznej rozwlekłości? Jakich potocznych słów powinien się wystrzegać itp.? Na te oraz inne pytania odpowiada poetyka.

⁶ T.B. Macaulay: *Moore's Life of Lord Byron*. „Edinburgh Review” 1831, vol. 53, s. 558.

Mowa jest dla poety tym, czym dla malarza są kolory i figury. Wiersz różni się jednak od prozy sposobem, w jaki słowa służą wyrażaniu idei poetyckich. Tak jak idee różnią się od potocznej i naukowej myśli, tak język poety odbiega od zwykłej mowy. **Poezja – w prawdziwym tego słowa znaczeniu – jest sztuką piękną.**

V

14. To, co powiedziano *in abstracto*, chcę teraz zilustrować kilkoma przykładami.

Przede wszystkim jeśli chodzi o treść, nie sposób ustalić reguł określających bogactwo i wzniosłość idei. Jak bowiem należałoby uchwycić słynną epokę naszych dziejów, ku której zwracają się wszyscy artyści? W tej kwestii pouczyć nas może tylko geniusz. Empiryczna estetyka dysponuje jedynie skromnymi środkami, by zmierzyć głębię ducha artystycznego. Można co prawda zliczać słowa używane przez poszczególnych poetów i porównywać ich zasób bogactwa: podobno Shakespeare posługiwał się 15 000 słów, podobnie Goethe, podczas gdy Milton już tylko 7000. Carlyle w samym dziele *Sartor Resartus* ma ich 7000. Jakże wielka wydaje się różnica między tymi wybitnymi pisarzami a wieśniakiem, który potrafi opisać całe swoje życie w zaledwie 500 słowach? A przecież nie tylko słowa, lecz także pojęcia należałoby brać pod uwagę. Trzeba wyraźnie określić relacje między słowami a pojęciami – na przykład, w jaki sposób nowe, zupełnie osobiste pojęcia wyraża się za pomocą słów itd.

Wymagaliśmy od artysty plastyczności, jasności, przejrzystości i prawdomówności – co Horacy scharakteryzował słowami: *Scribendi recte sapere est et principium et fons*.

Weźmy na przykład naszą znaną *Kytice*⁷. Dziewczyna, która wpada do wody, zaczyna rozmyślać o bukiecie. Czy to możliwe i naturalne, aby ktoś w takiej chwili myślał o bukiecie? Zapewne nie – dziewczyna musiała oddawać się tym myślom wcześniej, zanim wpadła do wody. Można więc odnieść wrażenie, że doszło do błędnego opisu. Goethe, tłumacząc ten fragment, od razu dostrzegł tę kwestię i tak przestawił wersy, że najpierw bohaterka pogrąża się w rozmyślaniach, a dopiero potem pogrąża się w wodzie.

⁷ *Kytice z pověstí národních* (znany również pod skróconym tytułem *Kytice*) – zbiór ballad czeskiego pisarza Karela Jaromíra Erbena (1811–1870) (przyp. tłum.).

I drugi przykład. W balladzie Schillera *Poręka*, którą i dziś czyta się oraz deklamuje z wielką przyjemnością, doszło – jak mi się wydaje – do pewnego nieporozumienia i niejasności. Na czym one polegają, dowiadujemy się już w pierwszej strofie. Damon przedziera się przez strażę, by zabić tyrana, lecz zostaje schwytany i skazany na śmierć. Wówczas prosi tyrana o trzy dni zwłoki, aby móc wydać swą siostrę za męża. Kto zna dwór tyranów, ten zdaje sobie sprawę, jak jest pilnowany Dionizos, i wie, że otaczają go liczne strażę i że przedostanie się do niego jest niemal niemożliwe. Kto jednak odważa się na taki czyn, z pewnością wcześniej zatroszczył się o siostrę i od tego, którego pragnie zgładzić i którego nienawidzi z głębi duszy, nie żądałby czasu na coś, co mógłby uczynić bez jego łaski przed śmiercią.

Schiller zaczerpnął ten temat z poematu greckiego pisarza z czasów rzymskich, Hyginusa, który przedstawia tę historię w prosty sposób: Damon – albo jak się tu przypuszcza, Phintias – chciał zamordować tyrana (nie był to Dionizjos). Żołnierze schwytali go i **przyprowadzili** przed tyrana, który kazał zakuć go w kajdany. Pojmany domaga się trzech dni zwłoki itp. Czytając Hyginusa, przy tej zwięzłej relacji z pewnością nie pomyślimy nic innego, jak tylko to, że Damon, zdecydowany przeciwnik tyranów, skorzystał z przypadkowej okazji, aby go zamordować. Gdy został przyprowadzony przed tyrana, prosi o łaskę nie dla siebie, lecz dla siostry, ponieważ grozi mu niespodziewana śmierć.

Inny przykład znajdziemy, porównując *Pożegnanie Hektora* Schillera z tym, jak o tym samym wydarzeniu piszą Homer i Shakespeare.

Trwa zacięta, nieustępliwa bitwa, do której Hektor pragnie dołączyć. Żegna się z Andromachą, która próbuje odwieść go od walki. U Schillera Hektor gorącymi słowami zaklina żonę, że jeśli polegnie w bitwie, to jego miłość nie umrze w nurtach Lety. Zastanówmy się jednak: na śmierć i życie rozstają się rozważny mężczyzna i kobieta (z dzieckiem), a nie młodzi kochankowie. Czy mężczyzna mógłby w tak poważnej chwili mówić tak przechwalczo?

Porównajmy to z opisem Homera. Homer, z którego czerpali zarówno Schiller, jak i Shakespeare, przedstawia tę historię zupełnie inaczej. W VI księdze *Iliady* Hektor najpierw żegna się z Heleną, mówiąc, że wyrusza do boju i że chciałby po raz ostatni pożegnać się z żoną oraz całą rodziną. Następnie spieszy do pałacu, lecz nie zastaje tam żony, która w tym czasie wyszła z dzieckiem i nianią, aby go odnaleźć. Wybiega więc za nimi i spotykają się przy bramie. Prześledźmy teraz tok wydarzeń. Ojciec, dostrzegłszy swoją rodzinę, uśmiecha się do dziecka. Andromacha płacze, wyrażając żal, że będzie wdową pozbawioną opieki, ponieważ wszyscy jej bliscy polegną w wojnie, a dziecko zostanie sierotą. Hektor, choć wszystko dobrze przemyślał, wie, że jako mężczyzna nie może zwlekać, nawet jeśli musi stawić czoła niemal pewnej śmierci. Następnie – to z pewnością bardzo piękny fragment – sam opisuje to, co się stanie z Andromachą, gdy utraci

męża. Rozmyślając nad przyszłością, dobrze wie, że zostanie ona schwytana przez Greków i wraz z dzieckiem wzięta do niewoli. Nie mówi mu tego – jak u Schillera – Andromacha, lecz on sam to wypowiada, i to zupełnie naturalnie, ponieważ każdy mężczyzna w takiej sytuacji myśli o tym, co stanie się z tymi, o których najbardziej musi się troszczyć. Ale nawet wizja niewoli, która zwłaszcza dla królewskiego syna jest najgorszą rzeczą, nie odciąga go od bitwy. Chce iść. Zamierza pocałować na pożegnanie swojego małego syna, lecz dziecko boi się go z powodu wielkiego grzebienia na hełmie. Matka zdejmuje hełm z głowy ojca, który całuje syna i bierze go w ramiona. Trzymając dziecko w rękach, modli się do bogów, aby je ocalili i uczynili z niego bohatera jeszcze sławniejszego niż ojciec – ku radości matki. A potem (znów jaki delikatny moment) nie oddaje dziecka niani, która dotąd je nosiła, lecz przekazuje je matce. Ta zaś przytula swój jedyny skarb do piersi i uśmiecha się przez łzy. Hektor z łagodnym smutkiem głaszcze jej skronie ręką, pociesza ją i prosi, aby nie sprzeciwiała się losowi. Andromacha wysłuchiwała go, po czym odeszła, płacząc i często oglądając się za nim.

Shakespeare przetworzył ten sam obraz w piątym akcie trzeciej sceny *Troilusa i Kresydy*. Także tam Hektor żegna się z Andromachą, lecz sytuacja ta została przedstawiona inaczej. Andromacha usilnie próbuje go powstrzymać, lecz unika zbędnych słów. Mówi jedynie, że miała zły sen zapowiadający nieszczęście i dlatego powinien pozostać w domu. Hektor jednak odmawia. Wówczas ona, zapewne doskonale znając trudną sytuację swego męża, posyła Kasandrę, siostrę Hektora, po ojca męża, Priama, aby spróbował go przekonać. Każdy z nich – a zwłaszcza Andromacha – wie, że Hektor musi wyruszyć do boju i nie ma innego wyjścia. Jest to psychologicznie interesujący moment, ponieważ mimo tej świadomości wszyscy starają się go powstrzymać i proszą, żeby nie szedł w bój. Andromacha, Priam i Kasandra zapewne wstydziliby się, gdyby faktycznie został. Jak już wspomniano, najpierw wszyscy mu odradzają – Andromacha, potem Kasandra jako wieszczka. Następnie przychodzi Troilus, młodszy brat Hektora, któremu sam Hektor radzi, by nie ruszał do tak niebezpiecznej bitwy. Na końcu pojawia się też stary ojciec z tym samym apelem. Mimo to Hektor wyrusza do walki. W całej scenie Andromacha tylko raz prosi go, aby nie stawał do bitwy. Hektor jednak, rozgniewany, mówi: „Zawróć do pałacu!”, a ona spokojnie odchodzi. Tym samym całe pożegnanie zostaje zakończone.

Porównując to, nie chciałem powiedzieć niczego innego, jak tylko tyle, że Schiller – jak mi się wydaje – działa zbyt teatralnie. Wspomniany wiersz napisał do pierwszego dramatu *Zbójcy* i uważał go za jeden ze swoich najlepszych utworów; ma on jednak poważną wadę: nie uchwytuje prawdziwego i naturalnego momentu pożegnania kochającego męża i ojca. W taki sposób, z miłością, pożegnałby się raczej sentymentalny młodzieniec, a nie mężny bohater.

15. Poetycka przejrzystość musi być połączona z doskonałą jednością całego obrazu. Posłużę się przykładem wiersza Goethego *Toż samo*:

Wierzchołki wzgórz
Spowite w ciszę;
Drzew żaden już
Wiem nie kołysze;
Śpi las
I ptactwo w gęstwinie. –
I tobie ninie
Spocząć już czas⁸

W jednych wydaniach zapisano: „die Vögelein”, w innych: „die Vögel schweigen im Walde”. Powinno się rozstrzygnąć, która z tych wersji jest w tej sytuacji bardziej dopuszczalna i lepiej odpowiada ogólnemu nastrojowi. Nie potrzeba długich wyjaśnień, aby zauważyć, że ukazany jest tu wielki spokój, którego Goethe doświadcza w przyrodzie, rozmyślając o życiu i o śmierci. To więc bardzo poważna sytuacja, a w kilku słowach zawiera się wszystko, co można i należy ten temat powiedzieć. Nie jest też obojętne, czy chodzi o „die Vögelein”, czy o „die Vögel”. Nie znam komentarzy do tego fragmentu, lecz przy okazji spojrzałem na rękopis wystawiony na Gickelhahn, w którym – jak się spodziewałem – zapisano „Vögel”. Nie wiem, czy Goethe w późniejszych wydaniach zmieniał tekst, lecz z pewnością otrzymujemy zupełnie inny obraz, gdy powiemy zdrobniale „ptaszki”, a inny, gdy użyjemy wyrazu „ptactwo”. W kontekście wielkiego, majestatycznego spokoju, który wyczuwam w tej poezji, skłaniałbym się raczej ku formie „die Vögel”. Uważam bowiem, że słowo „ptaszki” nie do końca pasuje do ogólnego obrazu; wydaje mi się, że termin „ptaszki” (właściwie „ptaszkowo”) zakłóca spójność całości.

Wielki poeta, nawet jeśli całkowicie oddaje się swojej fantazji, tworząc spójną całość, nie popełniałby takich błędów. Właśnie za to chwali się Moore’a – za jego geniusz, dzięki któremu potrafił wyobrazić sobie świat azjatycki. Poeta, który znał tylko zielen Erynu, jak świadczą znawcy Wschodu, wyczarował w *Lalla-Rookh* całe piękno i olśniewający blask Hafeza i Dżamiego.

Na koniec należy dodać uwagę, że w poezji, zwłaszcza w powieściach, postaci pochodzące z niższych warstw społecznych posługują się gwarą, a nie językiem literackim. Trzeba pamiętać, że ich wypowiedzi muszą pozostać w zgodzie z całym ich zachowaniem oraz światopoglądem.

⁸ Masaryk zastanawia się na zwrotami „die (Vögel? Vögelein?) schweigen im Walde”. Por. J.W. Goethe: *Toż samo*. Przeł. L. Staff. W: J.W. Goethe: *Poezje*. T. 1. Oprac. A. Milska. Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław 1960, s. 91.

16. Poezja – jak już powiedzieliśmy – jest sztuką plastyczną nie mniej niż malarstwo, dlatego prawdziwy poeta musi wykazywać mistrzostwo w posługiwaniu się słowem: słowa powinny być zawsze odpowiednie do rzeczy. Porównajmy Schillera z Goethem, zestawiając wspomniany już wiersz *Poręka* z wierszem *Śpiewak*:

Raz Damon zakradł się do Dionizosa,
Chowając sztylet w morderczym zamiarze,
Ale go zaraz pochwyciły straże.
„Mów, coś zamierzał?” – śmiałego herosa
Spytał okrutnik, patrząc nań ponuro.
„Miasto uwolnić chciałem od tyrana!”
„Wina twa będzie na krzyżu zmazana!”⁹

Uważam, że nie widać tutaj mistrzostwa językowego. Wyobraźmy sobie następujące okoliczności: tyran siedzi na tronie, otoczony najemnikami, morderca przedziera się naprzód, wywołując wielki hałas, przez co natychmiast zostaje schwytany, cały dwór jest wzburzony. W tej sytuacji oczekiwalibyśmy od poety, by ten ruch oddał również za pomocą słów: powinien on tak mistrzowsko opanować język, aby czytelnik mógł niemal zobaczyć, co się wydarzyło. Tymczasem Schiller używa słów, które w żaden sposób nie przedstawiają żywiowości tej sceny.

Przyjrzyjmy się teraz Goethemu, którego mistrzostwo w tej kwestii jest nieosiągalne. W jego wierszu *Śpiewak* sytuacja jest podobna:

Co słyszę tam, u zamku wart,
Na moście co rozbrzmiewa?
Niech na pokoje wejdzie bard,
Przed nami niech zaśpiewa!
Powiedział król, pobieżał paż,
Powrócił w mig, król rzecze zaś:
„Dawajcie tu starego!”¹⁰

Jaka onomatopeja przenika cały styl, jaka żywotność. Widzimy i słyszymy, jak trudno nawet śpiewakowi jest dotrzeć do króla. Jakże to dopiero musi być oddane odpowiednimi słowami, gdy do tyrana, otoczonego najemnikami, przedziera się spiskowiec.

⁹ F. Schiller: *Poręka*. Przeł. L. Lewin: W: Idem: *Ballady*. Wybór i wstęp L. Lewin. PIW, Warszawa 1962, s. 89.

¹⁰ F. Schiller: *Śpiewak*. Przeł. J. Weyssenhoff. W: Idem: *Poezje*. T. 1. Oprac. A. Milska. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław 1960, s. 143.

O tej szczególnej onomatopei (w najszerszym tego słowa znaczeniu) można by wiele interesującego powiedzieć, zwłaszcza o obrazach poetyckich. Dante pod tym względem – zwraca uwagę Vrchlický¹¹ – jest mistrzem. Znajdujemy u niego prawdziwą orgię słów, obrazy osobliwe, jak na przykład: „światło milczy”, „ktoś śmieje się do mnie słowem”, „słodkie spojrzenie”, „uśmiech wszechświata” itp. Kto nie żartował ze słów Goethego „ewig grün des Lebens goldner Baum” („zielone zaś jest życia drzewo złote”)? Nie mogę jednoznacznie ocenić, czy wszystkie te obrazy są dobre, czy nie – to już inna kwestia. Widać jednak, jak bardzo przyciągają uwagę, gdy poeta wypowiada coś tak śmiałego, jak na przykład, że światło milczy. Są to środki, za pomocą których poeta najsilniej oddziałuje na odbiorcę.

Jak wspaniale zmysłowa jest poezja Shakespeare’a, jak wymowne są jego antytezy (na przykład: „Miłość jest mu niebem, które prowadzi do piekła” itp.), jak kunsztowne jego gry słowne („Love’s reason with reason”), jak wspaniałe są jego obrazy. Któż nie zachwyciłby się opisem miłości w *Jak wam się podoba*?

FEBE:

Powiedz, pasterzu, temu młodzikowi,
Co znaczy kochać.

SYLWIUSZ:

To składać się z westchnień i łez [...]
Kochać to trwać w wierności i oddaniu [...]
Kochać to składać się z ulotnych rojeń
Z namiętnych pragnień i nieśmiałych marzeń,
Z pokory, hołdu, czci i uwielbienia,
Z cierpliwych starań, niecierpliwych żądz,
Z czystości, wytrwałości, posłuszeństwa¹².

Jak wiele możemy nauczyć się od samego Shakespeare’a, jeśli chodzi o posługiwanie się potężnymi wyrażeniami, a jak słabo wypadają na tym tle Schiller w swoich wczesnych dramatach czy Grabbe ze swoim szaleństwem i tak zwaną genialną małostkową bezwstydną.

To, jaką naukę moglibyśmy uzyskać dzięki rzeczywistemu studiowaniu dzieł poetyckich w zakresie szczególnego użycia słów, postaram się zilustrować na jeszcze jednym interesującym przykładzie.

¹¹ Jaroslav Vrchlický (1853–1912) – czeski poeta i dramaturg (przyp. tłum).

¹² W. Shakespeare: *Jak wam się podoba*. Przeł. S. Barańczak. „W drodze”, Poznań 1993, s. 131.

Miklosich pokazuje, że wypowiedzi bezpodmiotowe wywołują silniejszy efekt zmysłowy niż zdania podmiotowe, dlatego poeta może z powodzeniem sięgać po takie konstrukcje. Schiller wykorzystał to właśnie w taki sposób w swoim *Nurku*:

- 1) Und es wallet und siedet und brauset und zischt.
- 2) Und schwarz aus dem weißen Schaum Klafft hinunter ein gährender Spalt, Grundlos als giengs in den Höllenraum
- 3) Und stille wird's über dem Wasserschlund, in der Tiefe nur brauset es hohl.
- 4) Mich gelüstete nicht nach dem theuren Lohn.
- 5) Und sieh! aus dem finster flutenden Schoß, Da hebet sichs schwanenweiß.
- 6) Er riss mich hinunter Blitzeschnell.
- 7) Und wie einen Kreisel, mit schwindelndem Drehen trieb michs um, ich konnte nicht widerstehen.
- 8) Denn unter mir lag's noch bergtief in purpurner Finsterniss da, und ob's hier dem Ohre gleich ewig schlief, das Auge mit Schaudern hinunter sah, wie's von Salamandern und Molchen und Drachen sich's regtin dem furchtbaren Höllenrachen.
- 9) Und schaudernd dacht' ich's, da kroch's heran.
- 10) Da ergreift's ihn mit Himmels Gewalt, Und es blitzt aus den Augen im kühn.
- 11) Da treibt's ihn den köstlichen Preis zu erwerben.
- 12) Da bückt sich's hinunter mit liebendem Blick¹³.

W czeskim przekładzie (*Výbor básní Schillera*, przeł. V.A. Svoboda. Praha 1847) jedynie punkt 8 został przetłumaczony jako bezpodmiotowy, natomiast w przekładzie na język polski (*Pieśni liryczne Fryderyka Szyllera*, przeł. A. Biełowski. Lwów 1841) konstrukcje bezpodmiotowe zastosowano w punktach 1 oraz 10, choć to właśnie języki słowiańskie są szczególnie bogate w tego

¹³ F. Miklosich: *Subjektlose Sätze*. Wilhelm Braumüller, Wien 1883, s. 27–28. 1) I wre, i kipi, i syczy, i pryska. 2) I kłaść spokojnie swój spieniony grzbiet / Aż wodę czarna rozedrze szczelina / Bez dna, jak gdybyś do piekła nią szedł. 3) Prędzej! Nim wrócą grzmiące wody z dali / Trzeba iść w głębie przez tę śliską toń. 4) Ja nie chcę takiej nagrody za trud. 5) Lecz patrz! Coś błysło u wód ciemnych łona / Jak gdyby łabędź wśród nich śnieżnie lśnił. 6) W tę głąb mnie gwałtem niosła wody siła. 7) Próżno chcą opór stawiać słabe ręce / Już razem z wirami jak piórko się kręczę. 8) I dzięki temu jeno nie spadł w bezdno / Leżące niżej, pod stopami tuż / W ciemność krwawymi koralami gwiezdą / I pograżoną wśród wieczystych głusz / Tam, za zasłoną nieodgadłych mroków / Sto się ruszało stwór, piekielnych smoków. 9) Sięgają po mnie lepkimi uściskami. 10) Od tych słów promień na młodzieńca pada. 11) Żeby ją zdobyć na zawsze lub zginać. 12) Ktoś liczy fale i wytrwale czeka. Por. F. Schiller: *Nurek*. Przeł. S. Maykowski. W: F. Schiller: *Dzieła wybrane*. Wybór i wstęp S.H. Kaszyński. PIW, Warszawa 1985, s. 57.

rodzaju wyrażenia. Z kolei w przekładzie francuskim (*Poésies de Schiller*, przeł. A. Regnier. Paris 1859) wszystkie zdania zostały przedstawione z podmiotem.

Czy dzięki tym licznym zdaniom bezpodmiotowym poeta osiągnął zamierzony efekt? Wydaje mi się, że tak. W baśni z jednej strony wyczuwa się głębinę morskie z nieznanym nam życiem, z drugiej zaś opisywane są przeżycia i uczucia człowieka, który, pchany chwilową żądzą sławy i śmiałością, rzuca się we wzburzoną toń, aby wydobyć puchar z morskich otchłani. Wyobraźmy sobie myśli i odczucia takiego człowieka: całe działanie jest mechanicznym procesem wywołanym przez wyobraźnię – o jasnym i chłodnym przedstawianiu oraz myśleniu nie może tu być mowy. W tym stanie ducha, w którym niewiele albo nic konkretnego się nie postrzega ani nie przedstawia, większą rolę odgrywa wyobraźnia niż chłodna refleksja, co Schiller genialnie ukazał właśnie za pomocą tych wypowiedzi bezpodmiotowych. Wynika z tego fakt, że są to wypowiedzi bez podmiotu, doskonale oddają groźną niejasność i niezwykle nieokreśloność owego x, oddziałującą na duszę. Dante, opisując tajemnicze grozy piekielne, wymyśla różne potwory i przedstawia je w sposób konkretny, ukazując piekło odwiedzającemu spokojnemu obserwatorowi (nie mówiąc już o historycznych przyczynach takiego sposobu opisywania). Schiller w krótkiej balladzie oddaje uczucia i wyobrażenia, które tajemnicze morskie piekło narzuca człowiekowi. W szczegółach można by jeszcze wiele powiedzieć o sposobie tego opisu, na przykład dlaczego pod koniec użyto formy bezpodmiotowej: „Und da bückt sich's hinunter mit liebendem Blick” – czyli królewska córka („Tu miłosne spojrzenie pochyła się ku głębie”) itd.

Podobnie Shakespeare w *Makbecie* pyta czarownice: „What are you?”. Użycie zaimka odnoszącego się do rodzaju nijakiego podkreśla nieokreśloność ich natury. Tłumaczenie: „Kto jesteście?” – odwołując się do powszechnego pojęcia straszidła, którego Shakespeare słusznie się trzymał, zdecydowanie zmienia znaczenie.

Mowa ludowa obfituje w wyraziste i mocne obrazy, choć nie zawsze dostatecznie estetyczne. Wystarczy spojrzeć, w jaki sposób lud opisuje nasze słowo „nic”, posługując się rozmaitymi pozytywnymi obrazami: ani kropli wody, ani odrobiny mleka, ani łyżki śmietany, ani kropli wina, ani szczypty soli, mąki, proszku czy mąki itp. Jak trafnie można zauważyć, we wszystkich tych powiedzeniach zachowana jest naturalność rzeczy. Z niezwyklej subtelnością lud słowiański posługuje się swoimi zdrobnieniami. Rosyjski poeta potrafi utworzyć 23 zdrobnienia od słowa „miła”. Czy można tu jeszcze wskazać, jaki logiczny powód i jasne wyczucie decydują przy wyborze tego czy tamtego?

17. Na koniec chcielibyśmy zauważyć, że poeta **nie lubi marnować słów**, stara się uchwycić jeden główny moment, najważniejszy rys, a resztę pozostawia naszej wyobraźni. Iluż słów musielibyśmy użyć w rozważaniu

naukowym, aby oddać wszystko to, co zostało wyrażone i zasugerowane w krótkim poemacie Goethego *Toż samo?* Uczony pisze metodycznie i logicznie akapit po akapicie. Wszystko, co ma zostać dowiedzione, wyjaśnia szczegółowo. Poeta natomiast wskazuje na rzeczy i pozostawia naszej wyobraźni dopełnienie tego, co pominął. Widać to wyraźnie u Homera w jego *epithetis ornantibus*; nie przedstawia on wielu poszczególnych postaci, lecz określa je jednym słowem. Współczesny powieściopisarz poświęciłby długie strony na portretowanie piękna Heleny, podczas gdy Homer wyraża je jednym słowem, imieniem, które jest zawsze powtarzane, tak że przed naszymi oczyma stoi stale ta sama postać, bez potrzeby dodatkowego opisu. Podobnie malarz może ujmować krajobraz w sposób charakterystyczny dla Mařáka¹⁴ lub Havráńka¹⁵. Oczywiście to, co odpowiada staremu eposowi, nie w pełni pasuje do poety lirycznego itp.; niemniej możemy powiedzieć, że wielu **realistów** jest sceptycznych wobec tego, co uważa na przykład Zola, że wszystko należy opisać szczegółowo, nawet te okropności, które czytelnik może dopowiedzieć sobie w wyobraźni, o ile w ogóle tego pragnie. Dzieło sztuki, będące wytworem wyobraźni, powinno zarazem mieć największy wpływ na odbiorcę.

Tak zwięzłe ujęcie charakterystyki często spotykamy wśród wielkich poetów. Na przykład Lermontow, opisując Pieczornia, wspomina, że podczas chodzenia nie macha rękami, a jego pięści są zaciśnięte. Lichtenberg z kolei zauważył, że ludzie, którzy mają coś w głowie, noszą kapelusze nasunięte głęboko na twarz. Werter w swojej sentymentalności cieszy się, że podczas zabawy otrzymał od Charlotty mocniejszy policzek niż inni. Ofelia śpiewa nieco nieprzyzwoitą pieśń, co idealnie oddaje jej obłęd, gdyż na dworze, w którym żyła, chcąc nie chcąc, musiała zapewne słyszeć podobne utwory, a gdy jej duch osłabł i jej wolą nie kierował wir przedstawień, jej rozdarta pamięć nie broniła się już przed mechanicznym przywoływaniem tych obrazów. Niegdyś artyści charakteryzowali bohaterów za pomocą jakiegoś powiedzenia, które odpowiednio powtarzali, tak na przykład Kraszewski opisywał Jeremiego i inne swoje postacie.

Z języka czeskiego przełożył Dariusz Bęben

Dariusz Bęben

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-9829-6222>

¹⁴ Julius Mařák (1832–1899) – czeski malarz pejzażysta (przyp. tłum.).

¹⁵ Bedřich Havránek (1821–1899) – czeski malarz (przyp. tłum.).

Bibliografia

- Goethe J.W.: *Faust. Tragedia. Część pierwsza*. Przeł. E. Zegadłowicz. Wydawnictwo Polskie R. Wegnera, Poznań 1926.
- Goethe J.W.: *Poezje*. T. 1. Oprac. A. Milska. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław 1960.
- Grillparzer F.: *Grillparzers Werke*. Bd. 1. Hrsg. R. Franz. Bibliographisches Institut, Leipzig–Wien 1903.
- Longfellow H.W.: *Hyperion: A Romance*. Houghton, Mifflin and Company, Boston–New York 1882.
- Longfellow H.W.: *Kavanagh: A Tale*. Ticknor, Reed, and Fields, Boston 1849.
- Macaulay T.B.: *Moore's Life of Lord Byron*. „Edinburgh Review” 1831, vol. 53, s. 544–572.
- Miklosich F.: *Subjektlose Sätze*. Wilhelm Braumüller, Wien 1883.
- Schiller F.: *Ballady*. Wybór i wstęp L. Lewin. PIW, Warszawa 1962.
- Schiller F.: *Dzieła wybrane*. Wybór i wstęp S.H. Kaszyński. PIW, Warszawa 1985.
- Schiller F.: *Poezje*. T. 1. Oprac. A. Milska. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław 1960.
- Schiller F.: *Theoretische Schriften*. Edition Holzinger, Berlin 2014.
- Shakespeare W.: *Jak wam się podoba*. Przeł. S. Barańczak. „W drodze”, Poznań 1993.

Tomáš Garrigue Masaryk (1850–1937) – czeski filozof, socjolog, polityk i pierwszy prezydent Czechosłowacji, uznawany za jej ojca założyciela. Studiował filozofię w Wiedniu (m.in. pod wpływem Franza Brentana), a następnie został profesorem w Pradze. Jego myśl filozoficzna miała charakter realistyczny i humanistyczny: łączyła empiryzm z etyką i refleksją religijną, podkreślając znaczenie prawdy, odpowiedzialności jednostki oraz demokracji jako wartości moralnych. W działalności politycznej konsekwentnie realizował swoje idee, dążąc do budowy demokratycznego państwa opartego na humanizmie i prawach obywatelskich, co znalazło wyraz w jego prezydenturze. Do jego najważniejszych dzieł należą m.in.: *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty* (1881), *Česká otázka* (1895), *Jan Hus* (1896), *Karel Havlíček* (1896) oraz *Rusko a Evropa* (1913).

Dariusz Bęben (tłumacz) – doktor habilitowany nauk humanistycznych, profesor Uczelni w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zainteresowania badawcze: historia filozofii czeskiej i słowackiej, ruch fenomenologiczny, filozofia polska.



Vasil K. Škrach

Masaryk i myśl francuska Kilka słów wprowadzenia*

Masaryk and French Thought: A Few Words of Introduction

Abstract: The article *Masaryk and French Thought: A Few Words of Introduction* is the first Polish translation of a piece by Vasil K. Škrach. Although Tomáš Masaryk was recognized in Germany and the Anglo-Saxon countries, he remained a relatively unknown figure in France as a philosopher and sociologist, primarily viewed through the lens of his political activity. The lack of translations of his major works into French hindered the reception of his thought, even though Masaryk drew inspiration from French philosophers and sociologists, particularly Auguste Comte, Jean-Jacques Rousseau, and Émile Durkheim. His connection to French culture was strong, albeit less direct than his ties to the Anglo-Saxon world, which were reinforced by his biography. Masaryk saw philosophy not only in doctrines but also in social life, literature, and art, an approach that brought him closer to the spirit of the French intellectual tradition.

Keywords: Masaryk, French philosophy, positivism, Comte

Niewątpliwie Masaryk jako filozof pozostaje mniej znany we Francji niż na przykład w Niemczech czy nawet w krajach anglosaskich. Przed wojną pomijany był niemal zupełnie, z wyjątkiem osób bardziej zainteresowanych naszymi losami. Wojna ujawniła go w pełnym świetle, lecz naturalnie raczej

* Podstawa przekładu: V. Škrach: *Masaryk et la pensée française. Quelques mots d'introduction*. „La Revue Française de Prague” 1923, n° 6, s. 73–78.

jako męża stanu i przyciągającego uwagę negocjatora z kraju rewolucji, a nie jako teoretyka, filozofa i socjologa. Oprócz Ernesta Denisa, Louisa Légera i kilku innych podczas swych pobytów we Francji częściej niż z filozofami kontaktował się z mężami stanu, urzędnikami, dziennikarzami i wojskowymi (Poincaré, Briand, Clemenceau, St. Pichon, Jusserand, Berthelot, Eisenmann, Fournol itp.). Co prawda w Waszyngtonie spotkał się ze znaczącym reprezentantem nowej filozofii francuskiej Henrim Bergsonem, ten jednak wypełniał wówczas w Stanach Zjednoczonych misję o charakterze raczej politycznym. Nie powinniśmy więc być zdziwieni, że Francja widziała w prezydencie nowej republiki przede wszystkim męża stanu, odgrywającego dominującą rolę w polityce Europy Środkowej, mając na uwadze, że również u nas istotność tej roli usunęła na drugi plan jego dzieło filozoficzne. Jeśli jednak uniwersytet w Strasburgu, a później Sorbona przyznały mu doktoraty *honoris causa*, to z pewnością dlatego, że chciały uhonorować zarówno męża stanu, jak i filozofa. Te same pobudki kierowały Institut international de sociologie, który zaproponował mu w 1920 roku stanowisko przewodniczącego. Wypowiadający się o nim liczni francuscy publicyści (Weiss, Eisenmann, Dominois, Chéradame, Rivet itp.) podziwiali go jednak przede wszystkim jako polityka i organizatora.

Żadnego z jego wielkich dzieł nie przełożono na język francuski. W czasie wojny ukazał się jedynie wykład *Les Slaves dans le monde*¹, wygłoszony przezeń na Sorbonie 22 lutego 1916 roku, a po wojnie szkic *Sur le bolchévisme*². Niedawno opublikowano inną broszurę: *Les Slaves après la guerre*³. Ważniejszą pracę: *L'Europe nouvelle*⁴, dotyczącą problemów, które przyniosła wojna światowa, wydrukowano, lecz nie wprowadzono jej do sprzedaży. Dzieła fundamentalne, w których Masaryk sformułował swoją myśl filozoficzną, nie zostały przetłumaczone na język francuski. Są to: *Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der Gegenwart* (1881), *Základové konkrétné logiky* (1885), trylogia poświęcona narodowi czechosłowackiemu, jego tradycjom i przeznaczeniu *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození* (1895), *Karel Havlíček* (1896) oraz *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace* (1899). *Moderní člověk a náboženství* i *Rukověť sociologie* nie zostały jeszcze zebrane w zwartych tomach; mimo swego znaczenia są dostępne jedynie jako artykuły w czasopismach. W *Otázka sociální*

¹ Masaryk wygłosił swój wykład w Instytucie Studiów Słowiańskich 22 lutego 1916 roku. Por. T.G. Masaryk: *Les Slaves dans le monde*. „La Nation Tchèque” 1916, r. 1, č. 22, s. 343–349.

² Por. T.G. Masaryk: *Sur le bolchévisme*. Sonor, Genève 1921 (przyp. tłum.).

³ T.G. Masaryk: *Les Slaves après la guerre*. Orbis, Prague 1923 (przyp. tłum.).

⁴ Por. T.G. Masaryk: *L'Europe nouvelle*. Trad. A. Soubigou. Imprimerie Slave, Paris 1918.

Masaryk poddaje marksizm i socjalizm krytyce filozoficznej i socjologicznej, w *Ideály humanitní* streszcza zasady swojej etyki, wreszcie w *Rusko a Evropa*, najobszerniejszej z prac, analizuje rosyjskie teorie z obszaru filozofii dziejów i religii oraz wyklada swoją koncepcję duchowych relacji między Zachodem i Wschodem.

Te trzy rozprawy przetłumaczono na język niemiecki, pierwszą także na rosyjski, ostatnią – na angielski i włoski. *Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der Gegenwart* powstało w języku niemieckim⁵. *Základové konkrétné logiky* najpierw została napisana w języku czeskim, jednak wydanie niemieckie jest wersją rozszerzoną⁶.

Wśród studiów na temat Masaryka opublikowanych w języku francuskim wskażmy broszurę Jana Herbena (przetłumaczoną w 1919 roku)⁷, artykuł Charlesa Saroléa („Le Flambeau. Revue belge des questions politiques et littéraires”, czerwiec 1921)⁸ oraz pracę prof. Arnošta I. Bláhy na temat „czeskiej socjologii współczesnej”, w której oczywiście poświęca Masarykowi wiele miejsca („Revue internationales de sociologie”, 1921)⁹. To – jak widać – niewiele, i można powiedzieć, że filozofia Masaryka aż do dziś pozostaje nieznana ogromnej większości Francuzów, podczas gdy w Niemczech jest on cytowany w kilku podręcznikach, przez różnych autorów¹⁰.

Z okazji stulecia urodzin Ernesta Renana redakcja „Revue française de la Prague” zwróciła się do mnie z prośbą o przygotowanie studium relacji między Masarykiem i wybitnym francuskim myślicielem. Lecz by trafnie opisać te relacje, wcześniej trzeba poddać analizie wpływ, jaki na Masaryka wywarł Auguste Comte. Co więcej, zbliża się trzecie stulecie urodzin Pascala, a wiemy, że autor *Myśli* zainspirował czeskiego myśliciela, który poświęcił mu jedną z pierwszych prac¹¹. Przyszedł mi więc do głowy pomysł, by napisać ogólny szkic o Masaryku i myśli francuskiej, do którego niniejsze strony stanowią rodzaj wprowadzenia. Mam nadzieję, że nie będę musiał

⁵ Por. T.G. Masaryk: *Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der Gegenwart*. Carl Konegen, Wien 1881 (przyp. tłum.).

⁶ Por. T.G. Masaryk: *Základové konkrétné logiky*. Bursík a Kohout, Praha 1885; Idem: *Versuch einer concreten Logik*. Carl Konegen, Wien 1887 (przyp. tłum.).

⁷ Por. J. Herben: *Le premier président de la République Tchéco-Slovaque, T.G. Masaryk*. Trad. E. Bestaux. Comité de propagande du Bureau des étrangers, Prague 1919 (przyp. tłum.).

⁸ Por. Ch. Saroléa: *Le président Masaryk*. „Le Flambeau. Revue belge des questions politiques et littéraires” 1921, t. 2, s. 145–158 (przyp. tłum.).

⁹ Por. I.A. Bláha: *La sociologie tchèque contemporaine*. „Revue internationales de sociologie” 1921, t. 29, n° 5–6, s. 225–248 (przyp. tłum.).

¹⁰ Por. np. F. Koliš: *Masaryks Weltanschauung*. „Die Tat” 1921, Jg. XII, s. 598–606.

¹¹ Por. T.G. Masaryk: *Blaise Pascal, jeho život a filosofie*. J. Otto, Praha 1883 (przyp. tłum.).

zbytnio żałować swojej pewności siebie i że uda mi się zrealizować zadanie tak pożyteczne dla intelektualnego zbliżenia dwóch krajów, których myśliciele – co potwierdza przykład Masaryka – dobrze potrafią się porozumieć.

Masaryka uważa się raczej za anglofila niż za frankofila, bardziej zdystansowanego od myśli francuskiej. Sam Masaryk w *La nouvelle Europe* pisze, że wiele zaczerpnął ze wszystkich kultur świata, najwięcej uwagi poświęcając kulturze anglosaskiej. Niemniej jednak podkreślmy, że pierwszym poznanym przezeń już w college'u językiem obcym był francuski i że wcześniej zaznajomił się z pisarzami i filozofami francuskimi. Zacytujmy jego własne słowa:

Od czasów młodości starałem się poznać to, co każdy naród wytworzył w porządku kultury, to, co nadal tworzy; nie ograniczałem się do literatury klasycznej: nie mniej interesowały mnie współczesne cywilizacje. Prowadziłem badania w szkołach niemieckich, czytałem dużo i starannie dzieła geniuszy, jak Lessing, Goethe itp... W tym samym czasie zagłębiłem się w świat francuski i anglosaski: filozofie francuska i angielska były – po filozofii klasycznej, przede wszystkim platońskiej – moimi nauczycielkami. Dopiero później dotarłem do ducha filozofii niemieckiej, a zwłaszcza do idei kantowskich¹².

Wśród Słowian wiele zawdzięczam pisarzom rosyjskim i polskim oraz jugosłowiańskim. Włosi i Skandynawowie także rozwinęli moją wiedzę i poszerzyli moje horyzonty¹³.

Przez całe życie byłem pilnym i gorliwym czytelnikiem, a także sumiennym obserwatorem aktualnych wydarzeń. Gdybym miał powiedzieć, którą kulturę oceniam najwyżej, odpowiedziałbym: anglo-amerykańską. Po pobycie w Anglii podczas wojny i po niezwykle obiektywnych obserwacjach angielskiego życia przekonałem się, że Anglicy jako naród w najwyższym stopniu zbliżają się do ideałów ludzkości. Nie chcę jednak powiedzieć, że to cywilizacje angielska i amerykańska są mi najdroższe: to już inna kwestia. Widzę jasno i czuję, czego nam Słowianom brakuje, lecz kocham zarówno wady, jak i zalety Słowian. Zawsze przyciągała mnie też Francja i jej natura, lecz wielokrotnie ją krytykowałem, tak jak wielokrotnie wytykałem naszemu narodowi jego wady i niedociągnięcia¹⁴.

Co się tyczy ducha niemieckiego, to zawsze miałem dlań szacunek, rzadko jednak się z nim zgadzałem. Nie stanowi dla mnie inspiracji¹⁵.

¹² T.G. Masaryk: *L'Europe nouvelle...*, s. 141.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, s. 142.

¹⁵ Ibidem.

Wpływ żony Amerykanki¹⁶ sprawił, że Masaryk zwrócił się raczej ku kulturze anglosaskiej. Odnotujmy ponadto, że odbywał studia i podróże w Austrii i w Niemczech, w Anglii, w Ameryce i we Włoszech, lecz nie we Francji. To jako student, a przede wszystkim jako profesor, poznał więc klasyczną filozofię francuską i nigdy nie przestał interesować się ideami rozwijanymi we Francji. Nie wystarczyły mu jednak szkolne doktryny. Dla Masaryka – i to stanowi jedną z charakterystycznych cech jego myśli – filozofia tkwi także w zdarzeniach politycznych i społecznych, w różnych przejawach życia narodu: w literaturze, sztuce itp. To on zapoczątkował w Czechach (*en Bohême*) ten rodzaj krytyki, który można nazwać filozoficzną, oceniającą dzieła literackie wedle zawartej w nich filozofii. Prowadząc uniwersyteckie kursy historii filozofii i filozofii praktycznej, często mówił więc o wielkich myślicielach i arcydziełach literackich Francji. Socjolog i analityk współczesnej duszy, wraz z przewodnikami wskazującymi mu metodę i sposób działania, odnajdywał w filozofii i literaturze francuskiej bogaty przedmiot badań. Bardzo szybko dostrzegł, że zwłaszcza socjologia, jako nauka pozytywna o strukturze i ewolucji ludzkich społeczności, miała swój początek we Francji: studiował Rousseau, Turgota, Condorceta, a zwłaszcza Comte'a. Tak mocno związał się z tym ostatnim, w tak dużym stopniu przejął jego pozytywizm, jego klasyfikację nauk, jego analizy nowoczesnych społeczeństw, a w głównej mierze jego zmysł socjologa, że klasyfikuje się go u nas, a przede wszystkim w Niemczech, jako pozytywistę. Jak jednak zobaczymy później, z tym stwierdzeniem można polemizować.

Pierwszy publiczny wykład wygłoszony przez Masaryka w Pradze poza uniwersytetem dotyczył Pascala (1882) i został opublikowany w pracy pod tytułem *Blaise Pascal, jeho život a filosofie*. Jego pierwsze recenzje literackie były poświęcone książce Funck-Brentany (*La Civilisation et ses lois*) i dziełom Renana¹⁷. We wszystkich swoich pismach przywoływał nieustannie wielkie nazwiska myśli francuskiej: Montaigne'a, Descartes'a, Voltaire'a, Monteskiusza, Rousseau, Diderota... Rewolucja francuska to dlań jutrzienka nowego świata: nigdy nie znudzi mu się ani nawiązywanie do niej, ani cytowanie jej bohaterów: Mirabeau, Robespierre'a itp. Gdy bada socjalizm i rewolucję, demokrację, syndykalizm oraz anarchizm, to wciąż powraca do

¹⁶ Charlotte Garrigue-Masaryk (1850–1923) – amerykańskiego pochodzenia czeska działaczka feministyczna, publicystka i tłumaczka (przyp. tłum.).

¹⁷ Por. T.G. Masaryk: *Ernest Renan o národnosti*. „Sborník historický” 1883, sv. 1, s. 36–42; Idem: *Ernest Renan o židovství jako plemenu a náboženství*. „Sborník historický” 1883, sv. 2, s. 121–127; Idem: *Ernest Renan o vědě a islamismu*. „Sborník historický” 1883, sv. 4, s. 288–289; Idem: *E. Renan: Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse*. Calmann Lévy, Paris 1883. „Athenaeum” 1883/1884, r. 2, č. 1, s. 17; Idem: *Zákony osvěty a budoucnost Slovanstva*. „Moravská Orlice” 1877, č. 156–163, s. 1–2 (przyp. tłum.).

francuskich prekursorów marksizmu: Saint-Simona, Blanquiego, Louisa Blanca, Proudhona... I jeszcze kilka nazwisk świadczących o długiej zażyłości z myślą francuską: Madame de Staël i Napoleon, Joseph de Maistre i Guizot, Lamennais, Gobineau, Taine i Littré, Fouillé, Guyau, Tarde, Durkheim itp.

Lecz przeczytajcie jego finezyjne eseje na temat współczesnej duszy i religii, będące ukoronowaniem jego filozoficznej myśli: odnajdziecie w nich znaczące fragmenty – analizy dzieła Musseta, Burgeta, Comte'a. Koncepcja życia i sztuki według Zoli stanowi w nich przedmiot pogłębionego badania i zdecydowanego sprzeciwu. Musset uosabia w jego oczach kulturę francuską i katolicką, podczas gdy Byron to wcielenie tradycji angielskiej, Goethe protestanckiej, a Dostojewski prawosławnej Rosji.

Masaryk nie pomija niczego, co w literaturze francuskiej nowe. Ruch nazywany *France nouvelle* interesuje go ze względu na kwestie filozoficzne i polityczne. Jego uwagę przyciągają szczególnie Romain Rolland, André Suarès i Charles Péguy.

Bez wątpienia w kolejnych esejach nie będę analizował wszystkich wskazanych relacji łączących Masaryka z myślą francuską, ograniczę się do myślicieli i do idei, które wywarły na nim największe wrażenie i które najdłużej stanowiły przedmiot jego rozważań.

Kolejny esej poświęcę Auguste'owi Comte'owi, jako że dzieło twórcy pozytywizmu odegrało tak dużą rolę w biografii intelektualnej Masaryka, że można je uznać za źródło jego filozofii¹⁸.

Z języka francuskiego przełożyła Marta Ples-Bęben

Marta Ples-Bęben

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0003-4281-9957>

¹⁸ Por. V.K. Škrach: *Masaryk a positivism*. „Služba” 1922, r., 3, č. 5, s. 106–108, 120–123, 148–153 (przyp. tłum.).

Bibliografia¹⁹

- Bláha I.A.: *La sociologie tchèque contemporaine*. „Revue internationales de sociologie” 1921, t. 29, n° 5–6, s. 225–248.
- Herben J.: *Le premier président de la République Tchéco-Slovaque, T.G. Masaryk*. Trad. E. Bestaux. Comité de propagande du Bureau des étrangers, Prague 1919.
- Koliš F.: *Masaryks Weltanschauung*. „Die Tat” 1921, Jg. XII, s. 598–606.
- Masaryk T.G.: *Blaise Pascal, jeho život a filosofie*. J. Otto, Praha 1883.
- Masaryk T.G.: *E. Renan: Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse*. Calmann Lévy, Paris 1883. „Athenaeum” 1883/1884, r. 2, č. 1, s. 17.
- Masaryk T.G.: *Ernest Renan o národnosti*. „Sborník historycký” 1883, sv. 1, s. 36–42.
- Masaryk T.G.: *Ernest Renan o vědě a islamismu*. „Sborník historycký” 1883, sv. 4, s. 288–289.
- Masaryk T.G.: *Ernest Renan o židovství jako plemenu a náboženství*. „Sborník historycký” 1883, sv. 2, s. 121–127.
- Masaryk T.G.: *L'Europe nouvelle*. Trad. A. Soubigou. Imprimerie Slave, Paris 1918.
- Masaryk T.G.: *Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der Gegenwart*. Carl Konegen, Wien 1881.
- Masaryk T.G.: *Les Slaves après la guerre*. Orbis, Prague 1923.
- Masaryk T.G.: *Les Slaves dans le monde*. „La Nation Tchèque” 1916, r. 1, č. 22, s. 343–349.
- Masaryk T.G.: *Sur le bolchévisme*. Sonor, Genève 1921.
- Masaryk T.G.: *Versuch einer concreten Logik*. Carl Konegen, Wien 1887.
- Masaryk T.G.: *Základové konkrétné logiky*. Bursík a Kohout, Praha 1885.
- Masaryk T.G.: *Zákony osvěty a budoucnost Slovanstva*. „Moravská Orlice” 1877, č. 156–163, s. 1–2.
- Saroléa Ch.: *Le président Masaryk*. „Le Flambeau. Revue belge des questions politiques et littéraires” 1921, t. 2, s. 145–158.
- Škrach V.K.: *Masaryk a positivism*. „Služba” 1922, r. 3, č. 5, s. 106–108, 120–123, 148–153.

Vasil Kaprálek Škrach (1891–1943) – czeski filozof, socjolog, archiwista, tłumacz i publicysta, a także wieloletni współpracownik i osobisty sekretarz Tomáša Garrigue Masaryka. Studiował filozofię i filologię klasyczną na Uniwersytecie Karola w Pradze, gdzie pozostawał pod silnym wpływem Masaryka, którego koncepcje określiły jego dalszą drogę intelektualną. Po zakończeniu studiów w 1919 roku objął funkcję naukowego sekretarza Masaryka. W swoich pracach zajmował się historią myśli społecznej, filozofią polityki, problematyką demokracji, wychowania

¹⁹ Na bibliografię składają się pozycje przywoływane przez tłumaczkę.

obywatelskiego oraz krytyką totalitaryzmów. Po 1939 roku zaangażował się w działalność konspiracyjną przeciwko okupacji niemieckiej, za co został aresztowany przez Gestapo i w 1943 roku stracony w Berlinie-Plötzensee. Do jego najważniejszych prac należą m.in.: *Velící mužové: T. G. Masaryk* (1926), *Vůdce generací* (1930–1931), *Aforismy* oraz *Z tradice našeho dějinného myšlení* (1938).

Marta Ples-Bęben (tłumaczka) – doktorka filozofii, profesorka Uczelni w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Interesuje się filozofią wyobraźni, zwłaszcza w ujęciu Gastona Bachelarda i jego kontynuatorów. Bada znaczenie obrazów, wyobrażeń i imaginariów w kulturze i w poznaniu naukowym. Autorka i tłumaczka publikacji poświęconych francuskiej filozofii współczesnej oraz recepcji fenomenologii w Polsce. Członkini Association Internationale Gaston Bachelard oraz Towarzystwa Bachelardowskiego „Mythopoeia”.



Emanuel Rádl

Masaryk i filozofia zachodnia*

Masaryk and Western Philosophy

Abstract: The article is the first Polish translation of Emanuel Rádl's article. The essay explores Masaryk's role in positioning Czechoslovakia between Eastern mysticism and Western rationalism, emphasizing his commitment to Western philosophy while acknowledging the cultural and intellectual richness of the East, particularly Russia. Masaryk believed that the Czech nation, situated at the crossroads of civilizations, had a historical mission to bridge the ideological divide between the two spheres. While Masaryk respected Russian thinkers like Tolstoy and Dostoevsky, he opposed the romanticism and irrationalism typical of Slavic thought, advocating instead for the critical and scientific methods of Western philosophers such as Hume, Kant, and Comte. His intellectual project was not a rejection of Slavic identity but a conscious effort to ground it in the rational, empirical traditions of the West, which he saw as key to national progress, independence, and intellectual integrity.

Keywords: Masaryk, Western philosophy, Eastern mysticism, Critical method, Czech identity

Znaczenie słów „Zachód” i „Wschód” jest względne. Według Czechosłowaków Ameryka jest krajem najbardziej zachodnim nie tylko ze względu na swe usytuowanie geograficzne, lecz także ze względu na cywilizację, podczas gdy Chiny są krajem Dalekiego Wschodu. Dla Chińczyków przeciwnie: Ameryka – geograficznie rzecz biorąc – znajduje się na „Wschodzie”.

* Podstawa przekładu: E. Rádl: *Masaryk et la philosophie occidentale*. W: *Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. geburtstage*. Hrsg. B.V. Jakovenko. F. Cohen, Bonn 1930, s. 1–5.

Nawet gdy opisuje się cywilizację jako „zachodnią”, terminu tego używa się w różnych znaczeniach.

U nas w Czechosłowacji te dwa pojęcia, „Wschód” i „Zachód”, mają szczególne znaczenie. Znaczenie to było nawet istotniejsze przed działalnością filozoficzną Masaryka i przed rewolucją bolszewicką. W Ameryce Północ przeciwstawia się Południu, w Europie akcentuje się rywalizację między Anglosasami i Łacinnikami, między katolikami i protestantami. Podobnie, lecz z jeszcze większym naciskiem, mówiliśmy w naszym kraju o przepaści dzielącej Wschód i Zachód oraz o zadaniu stojącym przed Czechami i Słowakami, by nad tą przepaścią zbudować most. Z naszej perspektywy cały świat jawił się jako w pewnym sensie podzielony na dwie części, a linia podziału przechodziła dokładnie przez środek naszego terytorium, jak gdyby nasza rola historyczna polegała na stworzeniu możliwości porozumienia się przez te dwie przeciwstawne strony.

W języku potocznym Wschód oznaczał dla nas Rosję. Ze względu na swój bezmiar oraz szczególną kulturę, z uwagi na prawosławną religię, na podejście do światowych problemów i ogólnie na sam fakt bycia słowiańskim imperium Rosja różniła się od innych narodów. Natomiast mówiąc o Zachodzie, miało się na myśli Francję, Niemcy, Anglię, Włochy, Amerykę i inne cywilizacje, religie katolickie lub protestanckie, praktyczny sposób, w jaki mieszkańcy tego regionu pojmowali państwo, naród itp. Pewne niejasności jednak pozostają, na przykład dla Polaków. Ci, usytuowani na Wschodzie, nie chcą słyszeć o cywilizacji rosyjskiej. A Jugosłowianie? A co z tymi spośród Niemców, nazywanych „romantykami”, którzy mieszkali na Zachodzie, lecz niczym Rosjanie przesiąknięci byli romantyzmem?

Rozróżnienie między Zachodem a Wschodem bezspornie miało źródło rosyjskie. Według filozofów „słowianofilów” (grupy wyróżniającej się wśród rosyjskich socjologów XIX wieku), słowiańska Rosja, wraz ze swą prawosławną wiarą, ze swą antyczną cywilizacją oraz liczną populacją – słabo wykształconą, lecz obdarzoną instynktem i niezwykle wysokim stopniem poczucia prawdy – miała pewnego dnia, w najmniej oczekiwanym momencie, zadziwić Zachód czymś wielkim i przynoszącym jej chwałę. Zachód, jak twierdzili, potrzebował Rosji, by pokonać swą demoralizację, swą bezbożność i swój racjonalizm. Przez bezbożność rozumiano nie tylko tolerancję religijną praktykowaną na Zachodzie, lecz także katolicyzm, przede wszystkim protestantyzm, a następnie filozofię zachodnią (Hume, Kant, Comte), socjalizm i wszystko, co opierało się na rozumie i intelekcie. Przypomnijmy przy okazji, że nieufność wobec intelektu i zaufanie do instynktu ludu nie wynikały jedynie z tego, że Rosja była krajem zacofanym.

Był to także rodzaj reakcjonistycznego ruchu – niezwykle potężnego w XIX-wiecznej Europie – przeciwstawiającego się doktrynom XVIII wieku.

Wtedy Burke zaatakował w Anglii filozofów, którzy – jak sądził – przygotowali rewolucję francuską. Podobnie pisał Joseph de Maistre, mieszkający przez jakiś czas w Niemczech, uczeń Schellinga. W Anglii Carlyle sądził, że odkupienie przyjdzie ze strony niemego kolosa, ze strony Rosji, i tak samo – wewnątrz tego kraju – uważał Dostojewski. W istocie ów słowiański rosyjski nurt był jedynie romantyczną manifestacją kultu ludowego instynktu i fikcji, na których oparli się później pangermaniści w Niemczech i pansławiści w Rosji. Ten kwestionujący (odrzucający) cywilizację zachodnią ruch wraz z wiarą w ludowy instynkt szerzyły się także u nas, i tak właśnie Czesi na swój własny sposób zaczęli postrzegać filozofię historii. Jako awangarda wśród Słowian na zachodzie, Czesi byli naznaczeni, jak się mówiło, przez swą sytuację, to znaczy przez to, że byli Słowianami – a więc braćmi Rosjan – że przybyli ze Wschodu i że posługiwali się językiem słowiańskim, co sprawiało, że należeli do wielkiej rodziny narodów Europy Wschodniej i nosili w sercach dziedzictwo Wschodu. Dzieje religii u Czechów także dowodzą, że zajmowali oni w Europie miejsce pośrednie. Pierwotnie ochrzczeni w duchu rodzącego się Kościoła prawosławnego przez braci Cyryla i Metodego, wysłanników słowiańskich przybyłych ze Wschodu, zostali później siłą nawróceni na religie zachodnie: katolicyzm i protestantyzm. I tak jak poprzednio, podczas gdy Kościoły wschodni i zachodni spierały się o wpływ na nasz kraj, dziś można powiedzieć, że różne nurty pochodzące z Zachodu i ze Wschodu zderzyły się na naszej ziemi. Czeski lud, balansujący między tymi nurtami, przed Masarykiem skłonny był wybierać raczej Wschód niż Zachód, a więc fikcję zamiast nauki, instynkt ludowy zamiast cywilizacji, historię – taką, jak ujmowali ją romantycy – zamiast socjologii. Nie oznacza to jednak, że Czesi przed Masarykiem odrzucali cywilizację zachodnią. Wręcz przeciwnie – jej wpływ widać wyraźnie w całym biegu ich historii, we wszystkich formułowanych przez nich nowoczesnych koncepcjach. W XIX wieku Czesi wybierali studia nad filozofią niemiecką, a te, choć pozostawały w znaczącym stopniu niemieckie, miały jednocześnie charakter eklektyczny. Nie dając się w pełni przeniknąć cywilizacji zachodniej, akceptowano ją jako konieczność chwili. W tej atmosferze marzenia o pośredniczeniu między mistycznymi ideologami Wschodu i racjonalistami Zachodu około 1880 roku Masaryk rozpoczął swoją działalność. Trudno jednak uznać, że jego entuzjazm dla filozofii zachodniej wywołały wpływy zagraniczne. Bez wątplenia pobyt w Wiedniu dał mu możliwość studiowania krytycznych metod zachodnich filozofów, a studia te stanowiły dlań znaczące wsparcie. Kwestii nie ulega również to, że w tym samym sensie zainspirowała go jego żona, niezwykle inteligentna Amerykanka, lecz prawdą jest także, że to w ideach rozwijanych w jego własnym

kraju – w ideach, z których potrafił wyprowadzić logiczne wnioski – tkwiło źródło wiary Masaryka w filozofię zachodnią.

Niezależnie od wszystkich szczegółów podkreślmy fundamentalną rzecz, a mianowicie, że od samego początku Masaryk nauczał filozofii zachodniej i nie były to przypadkowe koncepcje filozoficzne z Niemiec, Francji czy z Anglii, lecz filozofia, która – w pełni potwierdzając ideały cywilizacji zachodniej – pozostawała ściśle osobista. Comte, Pascal, Buckle, Mill, Hume, Kant, Locke dawali mu treść, a jednocześnie metodę rozstrzygania problemów filozoficznych. Nie oznacza to, że Masaryk bez dyskusji akceptował doktryny tych uczonych – daleko mu było do tego. Zawsze krytykował je na swój sposób, tym bardziej, że filozofowie, o których mowa, prawie nigdy się z sobą nie zgadzali. Jednak wprowadzając nas w ich sferę intelektualną, Masaryk uczył, by im ufać, by wierzyć ich krytycznemu duchowi, potędze ich analiz, ich metodom, a także ich przekonaniu, że nauka powinna panować nad światem. W Pascalu widział katolika, który po wyciągnięciu ze swojej filozofii wszystkich logicznych wniosków mijał się między zaufaniem do nauki a wiarą w cuda. Co do Comte'a, to postrzegał go jako swego nauczyciela socjologii, tej socjologii, którą Masaryk u nas wprowadził, przeciwstawiając ją kultowi historii silnie naznaczonemu przez romantyzm. Od Comte'a przejął również metodę klasyfikacji nauk, dzięki niemu nabrał także ufności do tych ostatnich. Gdy chodzi o Hume'a, to Masaryk początkowo uznawał jego filozofię za punkt wyjścia filozofii nowożytnej. Fundamentalny problem postawiony przez tego myśliciela wciąż pozostaje nierozstrzygnięty, jako że – jak mówi Masaryk – Kantowi nie udało się znaleźć jego rozwiązania. Tak właśnie najwybitniejsi filozofowie Zachodu przekazali nam swą metodę, to znaczy nauczyli nas myśleć na sposób zachodni.

Fałszywe byłoby jednak twierdzenie, jakoby Masaryk z racji wpływu, jaki wywarła nań filozofia zachodnia, jednoznacznie i kategorycznie odrzucał filozofię wschodnią jako niewartościową i zbędną. Mocno wspierał się na cywilizacji zachodniej, by walczyć przeciwko „panslawizmowi” i poprzedzającemu go „pangermanizmowi” – dwóm koncepcjom wywodzącym się z romantyzmu¹ – i pomimo całego przekonania, które żywił względem metod krytycznych Zachodu, czuł nie mniejszą sympatię do Słowian, a w szczególności do Rosjan. W Pradze, u swych początków, opublikował dzieło poświęcone rosyjskiej „słowianofili”². To dogłębne studium i analiza ideałów rosyjskich, gdzie Masaryk – co dlań charakterystyczne – użył metod wykorzystywanych na Zachodzie, co zrobił po to, by pokazać ich wartość.

¹ Masaryk był u nas najbardziej wyróżniającym się krytykiem tych teorii politycznych, bardzo rozpowszechnionych po wojnie.

² Por. T.G. Masaryk: *Slovanské studie. Slavjanofilství I.V. Kirjejevského*. Jan Laichter, Praha 1885 (przyp. tłum.).

Nie dostrzegł trafności omawianych idei, a właściwej im tendencji mistycznej, romantycznej i neoplatonńskiej przeciwstawił kartezjanizm, fenomenalizm, krytycyzm itp.

Jako że Masaryk chciał zaadaptować metody krytyczne Zachodu, to oczywiście zderzył się w swoim kraju ze znaczącym sprzeciwem. Szczególnie żywa walka wiązała się ze sporem o „rękopisy”³. obrońcy fałszywych rękopisów opowiadali się po stronie fikcji i romantyzmu, zwracali się ku wierze i instynktowi. Masaryk, który z kolei stał w tej polemice na czele opozycji, stanowczo wypowiadał się za metodami krytyki naukowej. Zwycięstwo, które odniósł, istotnie przyczyniło się do usunięcia nieufności Czechów wobec metod Zachodu i do naszego zbliżenia intelektualnego. Dzięki późniejszym studiom Masaryka dostrzeżliśmy także wpływ, jaki Zachód mógł mieć na życie naszego narodu, a przede wszystkim **pokazał nam**, że nasze przebudzenie narodowe pod koniec XVIII wieku w znaczącej mierze wynikało z racjonalizmu, który dotarł do nas z Zachodu. Czyż wybitny uczony Dobrovský⁴ nie był całkowicie prześlasknięty wpływem Zachodu, gdy nasz słynny dziennikarz Havlíček⁵ pozwolił sobie na ostrą krytykę Rosji? Popełniliśmy błąd, oceniając ją zbyt przychylnie, zarówno z politycznego, jak i z intelektualnego punktu widzenia.

Niemniej jednak to nauczanie nie miało charakteru antysłowiańskiego, wręcz przeciwnie. Masaryk był tak dalece prześlasknięty Tołstojem, że niektórzy nasi rodacy niesłusznie uważali go za „tołstojczyka”. Zalecając studiowanie tego znaczącego rosyjskiego myśliciela i dzieląc jego zainteresowanie moralnością, nie mógł nigdy uznać tych idei obecnych w jego dziełach, które zdawały się nieakceptowalne dla mieszkańców Zachodu, na przykład „anarchizm”, brak zrozumienia nauk i socjologii czy brak metody. Na równi z Tołstojem, a nawet bardziej, Masaryk cenił Dostojewskiego. Postrzegał go jako „typ” myśliciela rosyjskiego. Jako pierwszy zwrócił u nas uwagę na wielką wartość jego powieści, przekazał je do tłumaczenia i uczynił przedmiotem rozważań dziennikarskich.

Jego uznanie dla Dostojewskiego było tak duże, że w swojej obszernej pracy⁶ na temat Rosji chciał przestudiować zwłaszcza twórczość tego autora. Jednak prawdę mówiąc, pomimo całego podziwu, nigdy nie przestał

³ Rękopisy te wiernie imitowały *Pieśni Osjana*. Współczesne poematy epickie zostały opublikowane jako popularna poezja średniowieczna.

⁴ Josef Dobrovský (1753–1829) – czeski duchowny, filolog, językoznawca i badacz języków słowiańskich (przyp. tłum.).

⁵ Karel Havlíček Borovský (1821–1856) – czeski publicysta, satyryk, działacz polityczny oraz tłumacz (przyp. tłum.).

⁶ Por. T.G. Masaryk: *Rusko a Evropa. Studie o duchovních proudech v Rusku*. Sv. 1–2. Jan Leichter, Praha 1919–1921 (przyp. tłum.).

go krytykować i przeciwstawiać mu Kanta, Hume'a i wszystkich pisarzy Zachodu. Z tego punktu widzenia dobrze jest zwrócić uwagę zagranicznego czytelnika zainteresowanego filozoficznymi problemami Rosji – które również stanowiły u nas przedmiot badań w XIX wieku – na rozprawę Masaryka *Rusko a Evropa*. Nikt nie zadał sobie tyle trudu, by zrozumieć myśl rosyjską we wszystkich jej formach. Jako źródło informacji ta książka jest prawdziwym arcydziełem. Czytelnik nie omieszka jednak zauważyć, że przejęty problemami Europy Wschodniej jako pisarz, Masaryk wciąż zaleca – widząc tu jedyną drogę zbawienia – filozofię zachodnią, analizę krytyczną, Hume'a, Kanta, naukę, socjologię i metodę.

Dla Czechosłowacji – podobnie jak dla pozostałych Słowian – zaufanie do metod zachodnich stanowiło podporę przed wojną, w jej trakcie i po jej zakończeniu. W dziejach myśli słowiańskiej jest to prawdziwy zwrot ku Zachodowi, zwrot stanowczy, przemyślany i triumfalny. I nie oznacza on bynajmniej uległości, także intelektualnej, względem Zachodu. To raczej próba zdobycia niezależności intelektualnej i politycznej, dzięki metodom obecnym we Francji, w Anglii i w Ameryce, począwszy od momentu, w którym w tych krajach narodziła się cywilizacja.

Z języka francuskiego przetłumaczyła Marta Ples-Bęben

Marta Ples-Bęben

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0003-4281-9957>

Bibliografia

- Masaryk T.G.: *Rusko a Evropa. Studie o duchovních proudech v Rusku*. Sv. 1–2. Jan Leichter, Praha 1919–1921.
- Masaryk T.G.: *Slovanské studie. Slavjanofilství I.V. Kirjejevského*. Jan Laichter, Praha 1885.

Emanuel Rádl (1873–1942) – czeski biolog, filozof i publicysta, profesor Uniwersytetu Karola w Pradze. Początkowo zasłynął jako autor *Dějiny vývojových teorií v biologii* (1909–1913), w której krytycznie analizował darwinizm. W filozofii łączył krytyczny realizm z elementami witalizmu, sprzeciwiając się zarówno materialistycznemu pozytywizmowi, jak i irracjonalizmowi oraz podkreślając znaczenie wartości moralnych i duchowych. Po 1918 roku angażował się także w życie publiczne, pisząc o narodzie, sprawiedliwości społecznej, zagrożeniach nacjonalizmem i rasizmem oraz relacji między religią a polityką. Do jego najważniejszych dzieł należą m.in.: *Dějiny vývojových teorií v biologii* (1909–1913), *Filosofie a přírodní vědy* (1914), *Válka Čechů s Němci* (1928) oraz *Útěcha z filosofie* (1942).

Marta Ples-Bęben (tłumaczka) – doktorka filozofii, profesorka Uczelni w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Interesuje się filozofią wyobraźni, zwłaszcza w ujęciu Gastona Bachelarda i jego kontynuatorów. Bada znaczenie obrazów, wyobrażeń i imaginariów w kulturze i w poznaniu naukowym. Autorka i tłumaczka publikacji poświęconych francuskiej filozofii współczesnej oraz recepcji fenomenologii w Polsce. Członkini Association Internationale Gaston Bachelard oraz Towarzystwa Bachelardowskiego „Mythopoeia”.



Emanuel Rádl

Masaryk i Kant*

Masaryk and Kant

Abstract: At the beginning of his philosophical journey, Masaryk took a critical stance toward Kant. Influenced by Brentano, Schopenhauer, and Comte's positivism, he regarded Kant as a thinker too metaphysical and detached from science. He reproached him for his apriorism, the reason–senses dualism, and the lack of practical solutions. Although he appreciated Kant's attempt to overcome Hume's skepticism, he claimed it had ended in failure. At that time, he valued Locke's empiricism and Comte's concrete analyses more than Kant's abstract critical system.

Over time, his attitude toward Kant softened. In *Moderní člověk a náboženství*, Masaryk – though still critical of apriorism – began to admire Kant's authenticity and consistency in the pursuit of truth. He acknowledged that anyone who wishes to understand modern philosophy must grapple with Kant. He also noticed that Kant, better than Hume, demonstrated the organic unity of knowledge and the importance of critical reflection. For him, Kant became not only a point of reference but also an inspiration in debates about the meaning of rationalism and religion.

In his mature works, especially in *Rusko a Evropa*, Masaryk turned Kant into a symbol of criticism, reason, and democracy, setting him in opposition to Russian mysticism, irrationalism, and authoritarianism. In Masaryk's eyes, the critique of Kant became a tool in the struggle against myth, aristocracy, and theocracy, while at the same time serving as a foundation for modern democratic consciousness. Ultimately, Kant – once regarded by Masaryk as a metaphysician – came to be recognized as a world-historical philosopher and one of the prophets of the future.

Keywords: Masaryk, Kant, Hume, Eastern philosophy, religion, metaphysics

* Podstawa przekładu: E. Rádl: *Masaryk und Kant*. W: *Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstage*. Teil 2: *Th.G. Masaryk als Denker*. Friedrich Cohen, Bonn 1930, s. 153–162.

W filozofii XIX wieku różnie oceniano znaczenie Kanta, ale niezależnie od tego, jak wielu krytyków zwracało się przeciwko niemu, jego oryginalność była powszechnie uznawana. Niemcy dzielą historię myśli ludzkiej, a tym samym historię cywilizacji, na dwa okresy: przed Kantem i po Kancie. Czy słusznie tak robią? Ani narody Zachodu, takie jak Francuzi i Anglicy, ani narody Wschodu nie uważają, że Kant odegrał tak fundamentalną rolę w historii świata, choć oczywiście był tam wnikliwie studiowany.

Także w Czechach pisano o Kancie, ale z wyjątkiem Palackiego nikt nie był jego entuzjastą. Profesor František Mareš, raczej w wyniku nieporozumienia, deklarował się jako sympatyk Kanta, choć w rzeczywistości był zwolennikiem ruchu romantycznego, który przyznawał się do wpływu Kanta.

Kant jest racjonalistą. Także Masaryk od samego początku uważał się za racjonalistę. Kształcąc się w wiedeńskiej szkole Brentana, wyrobił sobie negatywną opinię o Kancie¹. Oprócz bezpośredniego wpływu Brentana na jego poglądy oddziaływała też popularna wówczas filozofia Schopenhauera, odwołująca się do Kanta. Jednak w tamtym okresie za filozofa ważniejszego od Kanta Masaryk uważał Comte'a, prawdopodobnie dlatego, że Francuz był bardziej konkretny i naukowy, podczas gdy Kant – metafizyczny. Comte analizuje poszczególne nauki, zajmuje stanowisko w sprawie różnych teorii naukowych i pozostaje bardziej zorientowany na politykę niż Kant, którego filozofia jest daleka od wszelkich praktycznych pytań.

Traktat Masaryka *Počet pravděpodobnosti a Humova skepse* rzuca pewne światło na jego stosunek do Kanta. W tym kontekście Kant jest tylko jednym z filozofów, którzy dążą do przewyciężenia sceptycyzmu Hume'a. Masaryk przyznaje, że Kant rozumiał Hume'a i próbował rozwiązać jego problem w bardzo oryginalny sposób, ale jak sądził, nie znalazł on zadowalającego rozstrzygnięcia. Tak Masaryk wyrażał swój pogląd:

Kanta spotkało nieszczęście, że stał się postacią mityczną. Do dziś wielu wyraża o nim pełne uznania opinie i uważa go za największego filozofa, ale zwykle mówi się o nim tylko ze słyszenia, dlatego obecnie nie znamy historycznego miejsca, jakie zajmuje jego *Krytyka czystego rozumu* w rozwoju filozofii. Ta pozycja jest cenna sama w sobie, ale można ją zrozumieć tylko dzięki ustawicznemu odwoływaniu się do twórczości Hume'a. I dlatego filozofia nie powinna, jak niektórzy dziś głoszą, wracać do Kanta, lecz do Hume'a. Jeśli w ogóle powinna do kogoś powracać, w co ośmielam się wątpić. „Powrót do Kanta” nie może dotyczyć całej filozofii, lecz co najwyżej teorii poznania,

¹ Por. J. Tvrđý: *Vlivy pozitivistické a Brentanovy na Masarykovy myšlenky o dějinách filosofie*. „Masarykův Sborník” 1924–1925, r. 1, s. 17–28.

a i w tym przypadku trzeba jeszcze raz powiedzieć, że należy powrócić do Hume'a².

Hume i Kant rozważali zagadnienie pewności myśli, to znaczy poszukiwali ostatecznego i absolutnego fundamentu, którego powinniśmy się trzymać, aby móc spokojnie myśleć o innych kwestiach. Czy będziemy mogli na nich opierać swoje idee? Innymi słowy: jak można chronić nasze myślenie przed przesądami? Hume, podobnie jak Kant i Masaryk, instynktownie traktuje uprzedzenia jako coś nienowoczesnego, poniżającego i nie-filozoficznego. Uważa, że przekonanie o koniecznym związku zachodzącym między zjawiskami przypomina przesąd: na przykład przeświadczenie, że słońce zawsze wschodzi na wschodzie. Kant bronił się przed taką nieufnością wobec wiedzy pozytywnej i dowodził, że to właściwości intelektu stanowią gwarancję pewności podstaw wiedzy.

Masaryk rozważał sceptycyzm Hume'a, według którego trudno oddzielić wiedzę od przesądów, i traktował go jako punkt wyjścia filozofii na równi z założeniami samego Hume'a oraz Kanta. Nie wierzył jednak, że ci filozofowie rozwiązali problem pewności myśli. Uważał raczej, że to rachunek prawdopodobieństwa może doprowadzić do właściwego rozstrzygnięcia tego zagadnienia.

W podobny sposób ocenił Masaryk Kanta w interesującej recenzji *Dějiny filosofie nejnovější* Josefa Durdíka. Krytyka ta jest szczegółowa i niemal wyłącznie skoncentrowana na interpretacji Kanta, którą Masaryk jednoznacznie uznał za niepoprawną. Nie zamierzam tu wyjaśniać, w którym miejscu Masaryk nie zgadzał się z Durdíkiem, lecz oczywiste jest, że Masarykowi, który w filozofii poszukiwał rozwiązań praktycznych problemów, trudno było zaakceptować perspektywę Durdíka, dla którego filozofia była szczególną formą estetyki. Przy okazji warto zauważyć, że niektóre z błędów Durdíka zostały już wtedy omówione w pismach znanych zwolenników Kanta. Nas interesuje jedynie to, jak Masaryk wówczas myślał o Kancie i jak skutecznie unikał powierzchownych interpretacji jego filozofii. Na początku naszej analizy chcielibyśmy zwrócić uwagę na słowa Masaryka, które pokazują, że Durdík całkowicie przecenił znaczenie Kanta. Durdík napisał bowiem: „Bez Kanta nie można zrozumieć filozofii najnowszej... a ponieważ reszta filozofii mniej lub bardziej liczy się z Kantem, można powiedzieć, że cała współczesna filozofia jest kantowska”³. Wówczas podobne tezy były dość powszechne, i kto wie, czy Masaryk nie wyrażał później podobnych poglądów

² T.G. Masaryk: *Počet pravděpodobnosti a Humova skepse*. J. Otto, Praha 1883, s. 21.

³ T.G. Masaryk: *Josef Durdík. Dějiny filosofie nejnovější. Část I. Praha 1885. „Atheum” 1885–1886, r. 3, č. 3, s. 90.*

o Kancie, rozważając związek rosyjskiego mistycyzmu z europejskim. Jednak w tamtym czasie protestował:

Nie chcemy pytać, czy tego samego nie można powiedzieć o Humie, tym bardziej, że sam Kant powołuje się na tego filozofa. Nie chcemy również przypominać, że powyższe zdanie dotyczy wyłącznie Niemiec i nie odnosi się do innych krajów. Uważamy także, z naszego punktu widzenia, że interpretacja filozofii Kanta jest dobrym miernikiem filozofii współczesnej⁴.

Jak widać, Masaryk powtórzył, że myśl Kanta jest przeceniana i że to Hume'a należy stawiać wyżej. W tym okresie szczególnie interesował się doktryną *a priori* Kanta. To właśnie temu zagadnieniu poświęcił również większość swojej oceny pism Durdíka. Kant głosi, że intelekt tworzy prawa myślenia sam z siebie, przetwarzając doświadczenia. Na przykład przyczynowość, fakt, że jedna rzecz koniecznie pociąga za sobą drugą, nie jest według Kanta własnością samego zdarzenia, lecz twórczym aktem intelektu, zgodnie z którym rozum konstruuje rzeczywistość. Durdík rzekomo nie zrozumiał tej (niewątpliwie trudnej) nauki i ją zniekształcił.

Masaryk analizuje również idealizm samego Durdíka, który według niego jest interpretacją Kanta, i pokazuje, na czym polega różnica między krytycznym idealizmem Kanta a idealizmem Czecha. Słusznie podkreśla, że nie można przypisywać Kantowi doktryny, według której aprioryczne prawa rozumu oraz przestrzeni i czasu są wrodzone i rozwijają się z zarodka organizmu albo są konsekwencją budowy mózgu. Niektórzy zwolennicy Kanta zyskali w ten sposób popularność. Masaryk odrzucał ten pogląd już na samym początku, co obecnie jest powszechnie akceptowane. Nie zgadza się z krytycznym idealizmem Kanta:

Nie chodzi (w sprawach, o których pisze Durdík) o idealność czasu i przestrzeni w ogóle, lecz o doktrynę Kanta. Ta doktryna została albo odrzucona przez wybitnych psychologów, albo przynajmniej tak zmodyfikowana, że sama w sobie nie jest już uważana za słuszną⁵.

Masaryk idzie dalej i stwierdza:

Autor często podkreśla, że jest przeciwnikiem filozofii Kanta, i tutaj powtarza to samo; mimo to nigdy nie przyszło mu do głowy, aby nie zaliczać Kanta do ważniejszych myślicieli. Zwłaszcza w sprawie wspo-

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, s. 91.

mnianej powyżej szczerze podziwia przedsięwzięcia Kanta. Oczywiście, uznanie i szacunek dla Kanta nie oznaczają bezkrytycznego przyjmowania jego nauk⁶.

Masaryk kontynuuje dyskusję na temat doktryny Boga i ponownie wyraża swoje zastrzeżenia nie tylko wobec błędnej interpretacji Durdíka, lecz także wobec samego Kanta. Niemiecki filozof naucza, że istnienia Boga nie da się w ogóle udowodnić, ale należy postulować jego istnienie. Masaryk dostrzega w tym pewną dwuznaczność, uważając, że niektórzy zwolennicy Kanta wyprowadzają z tej interpretacji ateizm, inni zaś teizm. Dodaje przy tym: „Nie jest mocną stroną filozofa, gdy można jego naukę tak dwuznacznie i błędnie rozumieć – i czynią tak nie tylko ludzie powierzchowni i niespójni, lecz także konsekwentni myśliciele”⁷. Następnie pisze, w jaki sposób Durdík przedstawił religię Kanta (to odczytanie to w istocie stąpanie po cienkim lodzie), ale ten fragment już nas tutaj nie interesuje. Widzimy jednak, że Masaryk w tym czasie skupił główną uwagę na *Krytyce czystego rozumu* – dziele, które wówczas stanowczo odrzucał. Słowa, że zalicza Kanta do „najbardziej znaczących myślicieli”, są zatem bardzo wymowne.

Podobne stanowisko zajął Masaryk w *Versuch einer concreten Logik*. W tym tekście Kant jest przedstawiony jako jeden z wielu filozofów, którzy próbowali rozwiązać interesujące zagadnienia noetyczne, lecz jego próby zakończyły się niepowodzeniem. Masaryk twierdzi, że sam jest racjonalistą, ale „nie wierzy w aprioryzm Kanta”, skłaniając się raczej ku kierunkowi wyznaczonemu przez Locke’a⁸. Nie zgadza się on również z Kantowską koncepcją czasu i przestrzeni⁹, opartą na założeniu, że nie są one rzeczywistościami, lecz własnościami (ludzkiej) naoczności: dlatego człowiek nie może pojmować rzeczy w czasie i przestrzeni. Jeśli chodzi o związek Kanta z psychologią, Masaryk pisze, że Kant sprowadził psychologię na błędną drogę:

Szeroko otworzyły się drzwi dla mitu psychologicznego, kiedy, za sprawą Kanta, aprioryzm pozbawiony konstruktywnych cech psychologicznych został zastąpiony analizą psychologiczną. Trzeźwi filozofowie uznali, że psychologia musi zostać zreformowana¹⁰.

⁶ Ibidem, s. 93.

⁷ Ibidem, s. 94.

⁸ T.G. Masaryk: *Versuch einer concreten Logik. Classification Und Organisation Der Wissenschaften*. Verlag von Carl Konegen, Wien 1887, s. 6.

⁹ Ibidem, s. 76.

¹⁰ Ibidem, s. 135–136.

W innym miejscu Masaryk podkreśla, że choć Kant nie rozwinął swych badań w kierunku socjologii, to jednak „dostarczył on cennych spostrzeżeń na temat filozofii historii”¹¹. Nie zgadza się z rozdzieleniem noetyki od logiki i odrzuca całą swoją zasadę filozoficzną, twierdząc, że Kant nie doprowadził do właściwej klasyfikacji nauk. „Mimo że żyje w tak postępowych czasach, nadal trzyma się Arystotelesowskiego podziału nauk na matematykę, nauki przyrodnicze i metafizykę”¹². Jego koncepcja metafizyki jest niejasna: stworzył przepaść między naukami a filozofią, co – jak zauważa Masaryk – wyrządziło filozofii wielką szkodę, zarówno w jego czasach, jak i w dalszym rozwoju jego myśli. I dodaje:

W przeciwieństwie do ultraempiryzmu Hume’a Kant popadł w mętny racjonalizm. Brak przemyślanej analizy psychologicznej w jego twórczości, a szczególnie w dziełach jego następców, spowodował, że dominuje w nich mit nauk humanistycznych. Doktryny takie jak ta o rzeczy samej w sobie, rozróżnieniu zjawiska od pozoru i tym podobne są jedynie czystymi fantazjami. Jeszcze gorsze personifikacje można znaleźć w późniejszych koncepcjach, na przykład woli Schopenhauera, nieświadomości Hartmanna i innych. Sama krytyka Kanta uczyniła metafizykę częścią logiki, co dało początek filozofii słowa – eufemistycznie zwanej dialektyką – która często zastępowała wyjaśnienia faktograficzne. Jeszcze większą szkodę wyrządziła filozofii separacja od nauk szczegółowych; w rezultacie utracono metodę naukową, a wraz z nią jej treść¹³.

Dlatego jasne jest, że Masaryk w tamtym okresie (1886) studiował Kanta szczegółowo, i choć jego nauki uważał za interesujące, to niemal jednym tchem je potępiał. Nie darzył Kanta sympatią ze względu na jego jakoby niedostatecznie krytyczną metafizykę. Ten pogląd Masaryka odpowiada wprawdzie pośrednio tendencjom pozytywistycznym tamtych czasów, lecz jest także konsekwencją jego własnej oceny rzeczywistości. Kant poszukiwał abstrakcyjnych, powszechnie obowiązujących i bezwarunkowych praw myślenia – tych, do których człowiek (rzekomo) dochodzi, rozważając treść wszystkich swoich myśli. Masaryk natomiast starał się uchwycić sens poszczególnych nauk empirycznych i za pomocą ich analiz dążył do wypracowania własnej filozofii.

Czy Masaryk miał rację w swojej krytyce Kanta? Uważam, że zarzuty wobec Kanta były słuszne, a Masaryk wyraźnie dostrzegł jego zasadniczy błąd: brak wystarczającego poczucia rzeczywistości, niezdolność dotarcia do

¹¹ Ibidem, s. 175.

¹² Ibidem, s. 255–256.

¹³ Ibidem, s. 301–302.

żywej rzeczywistości zarówno w nauce, jak i w etyce czy religii. Jednak nie docenił jednej istotnej kwestii: przekonania Kanta, że nasza wiedza jest jednolita, że to rozum tworzy jedność i kształtuje rzeczywistość. To właśnie wokół tego zagadnienia koncentruje się późniejsza interpretacja myśli Masaryka.

Przejście Masaryka do nowego rozumienia Kanta znajduje wyrażne odzwierciedlenie w jego dziele *Moderní člověk a náboženství* („Naše doba” 1897), które stanowi charakterystyczny wyraz jego poglądów i metody filozoficznej. Jeden z rozdziałów, zatytułowany *Moderní kriticism: Náboženstvím je mravnost*, poświęca Kantowi. W centrum uwagi ponownie znajduje się teoria *a priori* Kanta, którą Masaryk analizuje i interpretuje z różnych punktów widzenia, aby wykazać, że nie można jej zaakceptować. Tym razem zagłębia się jeszcze bardziej w swoje badania i wskazuje na szczególnie subiektywizm Kanta, czyli jego niezdolność dotarcia do rzeczywistości, a jednocześnie wyraża wobec niego większy szacunek niż we wcześniejszych pismach. Masaryk, wyjaśniając naukę Hume’a, pisze:

Jeśli czytelnik rozumie Hume’a, to względnie łatwo zrozumie Kanta. W każdym razie każdy, kto chce pojąć zalew współczesnych idei filozoficznych, naukowych i literackich, musi znać poglądy Kanta. Filozofia Kanta staje się filozofią nowoczesną oraz – czy nam się to podoba, czy nie – filozofią modną, dlatego musimy się z nią zmierzyć, gdyż to twardy orzech do zgryzienia¹⁴.

Czytelnik z pewnością zauważy, że Masaryk, choć nadal opiera się na podobnych założeniach wobec Kanta, odnosi się do niego z szacunkiem, którego wcześniej mu nie okazywał. Skąd bierze się ten szacunek? Jak przyznaje Masaryk:

Na początku filozofia Kanta mnie odrzucała. Jednak kiedy musiałem się z nią ponownie zmierzyć, uświadomiłem sobie, że cały świat wokół mnie odnosi się do niego – i pogodziłem się z tym. Abstrahując od jego doktryny czy metody, uznałem, że jego filozofia jest najprawdziwszą próbą ucieczki od sceptycyzmu Hume’a – i jest to nauka, za którą nie można słono zapłacić, zwłaszcza tym, którzy rozumieją, że Kant nie uciekł przed Hume’em¹⁵.

Właśnie taka autentyczność Kanta urzekła Masaryka. Każdy, kto pamięta, jak wielką wagę przywiązywał Masaryk do prawdziwości, ten zrozumie

¹⁴ T.G. Masaryk: *Moderní člověk a náboženství*. Jan Laichter, Praha 1934, s. 49.

¹⁵ Ibidem.

pochwały, których nie szczędzi Kantowi – nawet jeśli nie był w stanie docenić faktu, na który wskazuje, a mianowicie tego, że Kant wprawdzie Hume’a zrozumiał, lecz nie zdołał go przewyżnić. Rzeczywiście, prawdę filozoficzną potrafią zrozumieć i docenić tylko nieliczni. Nie jest to jednak przeciwieństwo rzucania się w wir działań, lecz raczej nieustanne poszukiwanie prawdy – do czego zdolny jest tylko autentyczny filozof. Czy taka konsekwencja nie stanowi gwarancji, jeśli nie samej prawdy, to przynajmniej tego, że filozof zbliża się do niej? Kto może mówić prawdę, jeśli nie człowiek prawdomówny? Tylko w ten sposób da się poważnie postawić pytanie o prawdę, podczas gdy pochopny myśliciel nigdy jej nie osiągnie.

Taka autentyczność doprowadziła Kanta do obalenia koncepcji Hume’a, a Masaryk analizuje tę próbę w podobny sposób, jak uczynił to w krytyce Durdika oraz w *Versuch einer concreten Logik*. Krytyka czystego rozumu Kanta budzi wątpliwości: podobno ma on *idée fixe* na temat wiedzy *a priori* i za pomocą tego „przesądu” chce obalić teorię Hume’a. Masaryk ponownie zwraca uwagę na kwestię, którą wcześniej pominął:

Nie ulega wątpliwości, że Kant dobrze scharakteryzował aktywność ludzkiego umysłu: nieustanne poszukiwanie prawdy, rozmyślanie i krytyczne wnikanie w rzeczy. Kant jeszcze dokładniej wskazuje na organiczny związek, całość i logiczną systematykę naszej wiedzy. Hume zadowala się (z wyjątkiem matematyki) płataniną wyobrażeń¹⁶.

W swoim dziele *Moderní člověk a náboženství* Masaryk krytykuje Kanta za te same błędy, które wcześniej wytykał mu w *Základové konkrétné logiky*. Jednakże tutaj krytyka jest głębsza i bardziej osobista, co wynika z jego sympatii do Kanta, którą tym razem ujawnia. Masaryk zarzuca Kantowi, że nagle oddzielił rozum od zmysłowości – jakby zmysły jedynie dostarczały materiału rozumowi, który następnie go przetwarza. Uważa, że taki podział jest przesadą. Niestety nie precyzuje szczegółowo, jak wyglądałaby ulepszona i pogłębiona teoria Kanta. Czy można ten podział w ogóle usunąć z dzieła Kanta? W istocie podobne przesady występują już u Locke’a i Hume’a. Całej racjonalistycznej filozofii brakuje tego, co można by nazwać „krytyką czystej zmysłowości”, czyli analizy tego, czym ostatecznie jest percepcja zmysłowa. Nie chodzi tutaj o jej abstrakcyjne ujęcie, lecz o konkretny fakt określonego doznania, na przykład wrażenia światła. Takich analiz brakuje również u Masaryka: jego zainteresowania skupiają się głównie na idei racjonalności; dostrzega on, że Kant poniósł w tej kwestii porażkę.

¹⁶ Ibidem, s. 53.

Masaryk trafnie uchwycił specyficzny dualizm Kanta, polegający na dzieleniu dowolnego problemu na dwa przeciwieństwa oraz poszukiwaniu metafizycznego sposobu ich ponownego połączenia: podmiot – przedmiot, rozum – zmysł, w etyce: rozum – uczucie itd. Zauważa słusznie, że ów dualizm doprowadził do powstania niemieckiej filozofii romantycznej, której ostatnim echem jest to, co dziś nazywamy „idealizmem”. Mimo to Masaryk w swoim eseju *Moderní člověk a náboženství* wielokrotnie okazuje Kantowi duży szacunek. „Kiedy porównuję Kanta z Hume’em i oceniam tu i ówdzie zalety oraz wady ich filozofii, trudno mi się zdecydować”¹⁷. Najlepiej nie akceptować ani jednego, ani drugiego, lecz uczyć się od obu. Każdy, kto pamięta, ile Hume znaczył dla Masaryka, doceni to porównanie. Po raz kolejny zaznacza:

I właśnie za to jestem wdzięczny Kantowi – że pokazał mi, iż nasze myślenie nie jest prostym zadaniem, lecz skomplikowanym, ale także pięknym procesem. Nie zgadzam się z nim, ale syntezę jego poglądów szanuję, co przyznaję i często powtarzam. Czytelnik nie powinien myśleć, że nie cenię tego, z czym się nie zgadzam, albo że odrzucam to całkowicie. Nie – po prostu się z tym nie zgadzam. Dlatego nie zgadzam się z syntezą Kanta i jej nie akceptuję, choć wiele się z niej nauczyłem¹⁸.

Ogólnie rzecz biorąc, Masaryk radykalnie zmienił swój osąd na temat Kanta. W pierwszych artykułach nie pisał, że „nie zgadza się z Kantem”. Kant był dla Masaryka postacią zapomnianą, jednym z wielu filozofów, których warto studiować ze względu na ich interesujący dorobek, ale nie stanowił dla niego głównego punktu odniesienia. Wady Kanta, zwłaszcza jego powinowactwo z idealizmem niemieckim, były dla Masaryka kluczowe i z ich powodu nie dostrzegał zalet tego filozofa. A przecież Masaryk już wtedy był zdecydowanym racjonalistą. W dziele *Moderní člověk a náboženství*, które traktuje o religii, racjonalizm jest mniej widoczny niż w poświęconej nauce pracy *Základové konkrétné logiky*, a mimo to Masaryk jest obecnie bliższy Kantowi – właśnie dzięki swojej racjonalistycznej interpretacji *Krytyki czystego rozumu*. Rozważając religię jako jeden ze sposobów poznania uczuć i metafizyki, Masaryk uświadomił sobie, a Kant utwierdził go w tym przekonaniu, jak złożonym problemem jest racjonalizm. Wydaje się, że Kant pukał do wszystkich bram rozumu, próbując przeniknąć do świata, który się za nim kryje – i to właśnie zainteresowało Masaryka.

¹⁷ Ibidem, s. 54.

¹⁸ Ibidem, s. 64.

Wypowiedzi Masaryka na temat Kanta w dziele *Moderní člověk a náboženství* stanowią wstęp do idei, które rozwinął w pracy *Rusko a Evropa*. Wystarczy rzucić okiem na indeks tej książki, aby zauważyć, jak często Masaryk wspomina Kanta, mimo że w samej treści omawia on filozofię kraju, w którym niemal nigdy nie odwoływano się do Kanta. Filozof niemiecki stanowi dla niego wsparcie w walce z rosyjskim mistycyzmem. Również tym razem, podobnie jak w *Moderní člověk a náboženství*, myśl o religii i o ostatecznych sprawach człowieka skłoniła Masaryka do podjęcia refleksji nad Kantem (tym, który pragnął przesiać kluczowe kwestie filozoficzne przez sito rozumu). Wśród rosyjskich pisarzy Masaryk nie dostrzega niczego poza mistycyzmem, kultem uczuć, idealizmem czy mitem. Wobec tego szuka uzasadnienia u racjonalisty Kanta. W swojej książce *Rusko a Evropa* Masaryk wielokrotnie podkreśla, że wpływ Kanta w Rosji był niewielki. Rosjanie poddali się romantyzmowi: ich słowianofilstwo oraz socjalizm narodowy powstały pod wpływem Schellinga i Hegla, dlatego zawierają tak mało krytyki, a tak dużo myślenia mitycznego: doktryny wywodzącej się z wyobraźni, czasami interesującej i głębokiej, zawsze tęskniącej za głębią, lecz bezkrytycznej i nietkniętej pytaniami o to, co jest prawdą, a co fałszem. Masaryk żałuje, że Rosjanie nie studiowali Kanta; cała jego książka jest jednym wielkim wezwaniem do zwrotu od romantyzmu w stronę Kanta:

Krytyka Kanta ma znaczenie światowo-historyczne, ponieważ ukazuje postawę krytycznych myślicieli wobec świata i siebie samych, wobec mitu oraz wobec sceptycyzmu. Za pomocą pozytywizmu Comte próbował zmierzyć się z krytycznym myśleniem naukowym, które rozwinęło się w naukach szczegółowych, i uzasadnić je historycznie jako najpóźniejszy etap rozwoju. Jednak ten historyzm nie wystarcza: trzeba, za Kantem, stworzyć epistemologiczne podstawy opozycji między tworzeniem mitów a myśleniem naukowym. Zatem: krytyka kontra pozytywizm¹⁹.

Te słowa Masaryka pokazują, jak daleko odszedł już od *Versuch einer concreten Logik*. Nie chodzi tutaj o to, że był szczególnie oddany twórczości Comte'a, lecz o to, że był dla niego ważniejszy niż Kant – a wiara w naukę pozytywną była wówczas dla niego ważniejsza niż wiara w czysty rozum. Teraz Masaryk jest na drugim krańcu, i to dzięki Kantowi wychodzi poza Comte'a.

Czy Masaryk, ogłaszając nową doktrynę, odwołał się do części swojej wcześniejszej krytyki nauk Kanta? Nie wydaje mi się. Faktycznie, w *Rusko*

¹⁹ T.G. Masaryk: *Rusko a Evropa. Studie o duchovních proudech v Rusku*. Sv. 1. Jan Leichter, Praha 1919, s. 247–248.

a Evropa nie zajmuje się szczegółowo poglądami Kanta na temat *a priori*, relacji między rozumem a mitem, zestawu kategorii czy innych szczegółów filozoficznych. W tym zakresie najprawdopodobniej nadal podtrzymuje swoją wcześniejszą krytykę. Jednak Kant jest dla niego teraz symbolem rządów rozumu oraz postępu i demokracji, w przeciwieństwie do rosyjskiej wiary w instynkt, mit i teokrację. Rosyjscy filozofowie chętniej oddają się kontemplacji: według nich świat jest zbyt głęboki i zbyt tajemniczy, a człowiek w porównaniu z nim jest zbyt słaby. Dla Masaryka natomiast ideałem jest człowiek pewny siebie, który nie chce być podporządkowany światu ani biegowi wydarzeń, lecz pragnie działać zgodnie z własnym rozumem. Drogę do takiego światopoglądu wskazuje Masarykowi Kant: „Dlatego jeszcze raz: krytyka Kanta ma swoje znaczenie światowo-historyczne; krytyka jest pełną świadomością współczesnego człowieka względem świata i społeczeństwa”²⁰. A co z Rosją? Masaryk wyraża ten problem następująco:

Kant i Platon – w tych dwóch hasłach streszcza się tragiczny problem Sołowjowa, ponieważ całe życie człowieka jest daremną próbą zbliżenia tych dwóch biegunów, ich zjednoczenia i przezwyciężenia. Kant – poznanie, działanie intelektualne, indywidualna aktywność i spontaniczność; Platon – receptywność poznawcza, bierne oglądanie obiektywnego, wyższego świata. Kant – autonomia i niezależność krytycznego rozumienia; Platon – zależność od Absolutu, od jego objawienia, od dogmatu i Kościoła²¹.

Tymi słowami Masaryk komunikuje, co mu się podoba w Kancie i czego brakuje tak zwanemu rosyjskiemu idealizmowi. Gdy potępia rosyjską niemoc, odwołuje się do Kanta. Przeciwstawia jego myśl teokratycznemu caratowi: wobec rosyjskiej beczynności – Kant; wobec rosyjskiego absolutyzmu – Kant:

Prawdziwa filozofia demokracji opiera się na wiedzy krytycznej. Arystokracja natomiast wywodzi się z mitycznego poglądu na świat i życie. Krytyka Kanta ma duże znaczenie praktyczne, ponieważ uderza w źródło mitycznej arystokracji. Jeśli mit jest w swojej istocie pochopnym wnioskiem opartym na analogii, to jego antropomorfizm jest etycznym egoizmem, politycznym centralizmem, a w konsekwencji – absolutyzmem²².

²⁰ Ibidem, s. 250.

²¹ T.G. Masaryk: *Rusko a Evropa. Studie o duchovnich proudech v Rusku*. Sv. 2. Jan Leichter, Praha 1921, s. 251–252.

²² Ibidem, s. 254.

Jeśli zatem przepracujemy filozofię Kanta, możemy wyrobić sobie właściwy pogląd na rewolucję rosyjską. Filozof historii, który rozważył *Krytykę* Kanta oraz *Fausta* Goethego, potrafi odróżnić bezużyteczny wybuch narodów od koniecznej rewolucji.

W książce Masaryka *Rusko a Evropa* jest już Kant filozofem κατ' ἐξόχην. Ponieważ świat dąży do tego, aby ludzkość przewyciężyła życie instynktownie i kontynuowała świadome życie według określonego programu, trzeba krytykować wszystko, podporządkować to panowaniu rozumu. Wielu myślicieli epoki nowożytnej miało tego świadomość, choć na różnym poziomie, ale Kant (podobnie jak Hume) rozumiał to najlepiej. To właśnie oni tworzą nową erę życia na świecie. Jeśli zastanowimy się nad naukami tych filozofów, łatwiej zrozumiemy naszą rolę we współczesnym społeczeństwie. Filozofia zdaje się być świadoma tego zadania: „Wszystkie wysiłki filozofii nowożytnej koncentrują się na rewizji Hume’a i Kanta oraz na krytycznym przemyśleniu empiryzmu – krytycyzmu w rozumieniu Kanta”²³.

W ten sposób Masaryk odnalazł swojego Kanta. Na początku nie był on dla niego jednym z najważniejszych filozofów, ale z czasem w oczach czeskiego myśliciela stał się wielkim prorokiem przyszłości i jedynym lekarstwem dla nieszczęsnego imperium słowiańskiego.

Z języka niemieckiego przełożył Dariusz Bęben

Dariusz Bęben

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-9829-6222>

Bibliografia

- Masaryk T.G.: *Josef Durdík. Dějiny filozofie nejnovější. Část I. Praha 1885*. „Atheum” 1885–1886, r. 3, č. 3, s. 90–96.
Masaryk T.G.: *Moderní člověk a náboženství*. Jan Laichter, Praha 1934.
Masaryk T.G.: *Počet pravděpodobnosti a Humova skepse*. J. Otto, Praha 1883.

²³ Ibidem, s. 260.

Masaryk T.G.: *Rusko a Evropa. Studie o duchovních proudech v Rusku*. Sv. 1–2. Jan Leichter, Praha 1919–1921.

Masaryk T.G.: *Versuch einer concreten Logik. Classification Und Organisation Der Wissenschaften*. Verlag von Carl Konegen, Wien 1887.

Tvrđý J.: *Vlivy pozitivistické a Brentanovy na Masarykovy myšlenky o dějinách filosofie*. „Masarykův Sborník” 1924–1925, r. 1, s. 17–28.

Emanuel Rádl (1873–1942) – czeski biolog, filozof i publicysta, profesor Uniwersytetu Karola w Pradze. Początkowo zasłynął jako autor *Dějiny vývojových teorií v biologii* (1909–1913), w której krytycznie analizował darwinizm. W filozofii łączył krytyczny realizm z elementami witalizmu, sprzeciwiając się zarówno materialistycznemu pozytywizmowi, jak i irracjonalizmowi oraz podkreślając znaczenie wartości moralnych i duchowych. Po 1918 roku angażował się także w życie publiczne, pisząc o narodzie, sprawiedliwości społecznej, zagrożeniach nacjonalizmem i rasizmem oraz relacji między religią a polityką. Do jego najważniejszych dzieł należą m.in.: *Dějiny vývojových teorií v biologii* (1909–1913), *Filosofie a přírodní vědy* (1914), *Válka Čechů s Němci* (1928) oraz *Útěcha z filosofie* (1942).

Dariusz Bęben (tłumacz) – doktor habilitowany nauk humanistycznych, profesor Uczelni w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zainteresowania badawcze: historia filozofii czeskiej i słowackiej, ruch fenomenologiczny, filozofia polska.



Josef Tvrđý

Filozofia Masaryka*

Masaryk's Philosophy

Abstract: The article *Masarykova filosofie* by Josef Tvrđý is the first translation into Polish. The philosophy of Tomáš Garrigue Masaryk arises from the conviction that philosophical thought must be closely connected with life and social practice. Combining rationalism with ethical and religious dimensions, Masaryk emphasizes the role of truth, morality, and work as the foundations of human and social development. He understands democracy not merely as a political system, but above all as an ethical ideal and a way of life based on freedom, equality, and justice. His philosophy of religion avoids dogmatism, stressing the importance of personal experience of faith and its close relationship with morality. Masaryk's theism, oriented toward individualism and the immortality of the soul, stands in opposition to both pantheism and positivism. His thought as a whole can be described as concrete realism – a synthesis of science, religion, and ethics, subordinated to the idea of humanism and social renewal.

Keywords: Tvrđý, Masaryk, humanism

Masaryk zasadniczo różni się od typowego, podręcznikowego filozofa, zajmującego się wyłącznie czysto teoretycznymi zagadnieniami. Można też spotkać głosy odmawiające mu miana filozofa. Tym, co jednak najbardziej go wyróżnia, jest szczególna **żywołność** jego myśli, która wyrasta z realnych impulsów życia i której celem od zawsze była jego poprawa. To prawdziwa

* Podstawa przekładu: J. Tvrđý: *Masarykova filosofie*. Československá obec sokolská, Praha 1935.

filozofia życia, w najlepszym tego słowa znaczeniu. „Nie traktuję nauki i filozofii scholastycznie. Co więcej – mogę powiedzieć, że nie napisałbym ani słowa, gdyby nie skłoniły mnie do tego silne bodźce płynące z życia”¹. Życia nie pojmuję jako naiwnej idylli, w której wszystko kończy się dobrze. Przeciwnie – dostrzega jego tragiczną istotę. We *Wstępie do Základové konkrétné logiky* precyzyjnie wyraża swoje dojrzałe spojrzenie na kondycję ludzką:

Nie można wątpić, że ślepe siły kierują człowiekiem silniej niż celowe działanie rozumu. Różne popędy zmuszają nas do aktywności nie tylko materialnej, lecz także duchowej i to one, nie jedynie świadome decyzje, rządzą człowiekiem. Gdyby człowiek był istotą rzeczywiście racjonalną, osiągnięcia jego ducha przetrwałyby samoistnie, a ludzkość nie podążałaby krzyżującą się drogą namiętności i błędów².

Masaryk zna mroczne strony życia w jego zarówno indywidualnym, jak i społecznym wymiarze. Ich dramatyzm ukazuje w pracy *Sebevražda*. Jednak doświadczenia te nie mają na niego magicznego wpływu. Nie chodzi mu o estetyczne wzruszenie, lecz o moralny wstrząs. Z tego wynikają jego niezachwiana wiara w porządek moralny i głębokie przekonanie, że wszelkie zagrożenia życia mogą zostać przewyciężone.

Choć Masaryk sięga po zadziwiające, abstrakcyjne pojęcia i złożone rozważania, potrafi tak sformułować kwestie filozoficzne, aby były bliskie życiu i zrozumiałe dla każdego. Tę życiową potrzebę, aby w filozofii pozostać jasnym i zakorzenionym w codzienności, najlepiej wyczuwamy w słowach zamykających *Ideály humanitní*:

Nie szukamy jakichś tajemniczych, nadmiernie głębokich, nowych formuł ani ostatecznych odpowiedzi na wszystkie zagadki życia. Zagadki są stare, i odpowiedzi na nie również są stare. I wiele z nich okaże się trafnych, jeśli sam je pojmiesz w okolicznościach jedynie tobie właściwych. Wtedy wiele z tego, co słyszeliśmy już dawno, nabierze dla nas nowego sensu³.

Masarykowi nie chodziło zatem o tworzenie nowych idei, lecz o zastosowanie starych koncepcji w okolicznościach właściwych każdemu człowiekowi. Inspirację czerpał od wielu myślicieli; od czasów Platona aż po epokę naj-

¹ T.G. Masaryk: *Základové konkrétné logiky. Třídění a soustava věd*. Bursík & Kohout, Praha 1885, s. 7.

² Ibidem, s. 6.

³ T.G. Masaryk: *Ideály humanitní. Problém malého národa. Demokratism v politice*. Melantrich, Praha 1968, s. 55.

nowsza trudno wskazać wielkiego filozofa, który nie wywarłby wpływu na jego myślenie. Choć najczęściej podkreśla się oddziaływanie Comte'a, Milla czy Brentana, Masaryk wyróżnia się na ich tle żywotnością i praktycznością własnej filozofii. Najlepiej oddają to słowa Carlyle'a: „Zasługę oryginalności tworzy nie nowość, lecz szczerłość”⁴.

Filozofia Masaryka nie jest jedynie produktem oddziaływania światowych nurtów myślowych. Jej głęboka więź z życiem niemalże wymusza, by była współczesnym wyrazem ducha narodowego – osadzonym w „okolicznościach sobie właściwych”. Masaryk jako pierwszy podjął w swoich pismach (między innymi: *Jan Hus*, *Česká otázka*, *Naše nynější krize*, *Karel Havlíček*) systematyczne badania nad narodową myślą filozoficzną, ukazując wielkie postacie naszych dziejów w nowym świetle. Z tego źródła czerpał wiele inspiracji i idei, które stały się podstawą czechosłowackiego programu filozoficznego. Jego filozofia stanowi więc nie tylko podtrzymanie tradycji, lecz także jej szczytowe osiągnięcie – wyraz najgłębszych dążeń narodowych, zapoczątkowanych przez reformację z Husem na czele, a kontynuowanych przez filozofów XIX wieku: Dobrovskiego, Kollára, Palackiego, Havlíčka, Štúra, Smetanę, Klácela, Tyrša i innych.

Filozofia Masaryka rozwijała się w epoce rozkwitu pozytywizmu, gdy nauka stała się hasłem wiodącym, a wszelkie zagadnienia sprowadzano do światopoglądu naukowego. Masaryk podzielał entuzjazm swoich czasów wobec nauki. Jego monografia *Základové konkrétné logiky* jest wyrazem tego ducha: autor – zgodnie z ówczesnym modelem pozytywistycznym – przedstawia w niej hierarchię nauk, ukazuje ich system i wzajemne zależności, by ostatecznie, za Comtem, wyróżnić naukę najważniejszą dla życia społecznego – socjologię. To właśnie ona wyznacza główny kierunek myślenia Masaryka. Ta książka, będąca jego jedyną publikacją podejmującą teoretyczne zagadnienia filozoficzne, w istotny sposób wzbogaca filozofię współczesną. Najwybitniejszy znawca tego nurtu, angielski filozof Robert Flint, poświęca Masarykowi aż 11 stron w swojej pracy *Philosophy as Scientia Scientiarum and a History of Classifications of the Sciences* (1904)⁵, omawiając rozwój logiki konkretnej. W rozdziale *From Masaryk to Karl Pearson* autor wyraża ubolewanie, że dzieło to dostępne jest jedynie w języku niemieckim (*Versuch einer konkreten Logik*), choć zasługiwałoby na tłumaczenie na wszystkie języki świata.

Niemniej jednak byłoby błędem zaliczać Masaryka do skrajnego pozytywistycznego intelektualizmu, który poza nauką nie dostrzega innych

⁴ T. Carlyle: *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii*. Tłumaczenie anonimowe. W.L. Anczyc i Spółka, Kraków–Warszawa 1892, s. 183.

⁵ Por. R. Flint: *Philosophy as Scientia Scientiarum and a History of Classifications of the Sciences*. William Blackwood and Sons, Edinburgh–London 1904, s. 272–301.

problemów. Masaryk z równym zaangażowaniem odnosił się zarówno do nauki, jak i do sztuki, religii oraz innych istotnych kwestii życia. Jego dzieło *O studiu děl básnických* wcale nie odbiega znacząco od romantycznego sposobu myślenia i pokazuje, że potrafił twórczo zaadaptować również płodne idee wyrosłe z ducha romantyzmu. To właśnie ta rozprawa, a także praca poświęcona Blaise'owi Pascalowi najlepiej wyrażają cechę, która była całkowicie obca pozytywistycznemu intelektualizmowi – przekonanie o konieczności **osobistego** przeżywania prawdy. Ten nacisk na **prawdę osobistą** oraz na indywidualizm zbliża Masaryka do modernistycznych nurtów filozoficznych wywodzących się z amerykańskiego pragmatyzmu, myśli Nietzschego, Bergsona i innych. To filozofia realizmu konkretnego – kierunku, do którego zmiierają nurty neorealistyczne we Francji, w Anglii i Ameryce, jak również niemieccy tak zwani myśliciele egzystencjalni. Dla Masaryka realizm konkretny oznacza równowagę między prawdą bezosobową, obiektywną, naukową a prawdą osobistą, żywą wiarą, która prowadzi do konkretnych czynów.

Właśnie dlatego, że Masaryk posiadał wyjątkową wrażliwość na wszelkie odcienie osobistej prawdy, zajmował zupełnie odmienne stanowisko wobec religii niż pozytywizm. Podczas gdy pozytywizm odnosi się do religii wrogo lub z obojętnością, dla Masaryka pozostaje ona jednym z najważniejszych pytań filozoficznych oraz aktualnym problemem jego życia. Jego poglądy religijne, będące najgłębszym wyrazem silnej osobowości, ewoluowały z biegiem czasu, ukazując stopniowe przejście od ortodoksyjnego ujęcia kościelnego do wolnej, filozoficznie rozumianej religijności. Już w *Sebevraždá* Masaryk pokazuje, że upadek ducha religijnego może prowadzić do samobójstw. Z kolei w eseju *Moderní člověk a náboženství* (opublikowanym później w formie książki) podejmuje trudne zagadnienie współczesnego człowieka poszukującego Boga. W pełnej polemicznej pasji pracy *V boji o náboženství* odrzuca różne formy powierzchownej religijności, które oddają jedynie to, co zewnętrzne, pomijając istotę wewnętrznego przeżycia. Religie materialistyczne koncentrują się na rytuałach, zwracając ducha głębi ku powierzchowności. Świąteczna religijność pozwala odczuć religijne pragnienia jedynie na chwilę – w uroczystych momentach – pozostawiając codzienne życie bez duchowego uświęcenia. Masaryk uważał, że religia, jako próba rozwiązania problemu wieczności, musi przenikać całe życie. To, co dočasne, powinno podporządkować się temu, co wieczne, ponieważ religia jest „centralną duchową siłą życia, dążeniem do nowego życia, do nowych i wyższych wartości”. Najlepiej wyraża to jego słynne stwierdzenie: „Żyję już dziś i na zawsze w wieczności”. Dla Masaryka życie religijne oznacza stałą kontrolę własnego istnienia z perspektywy wieczności – ponieważ tylko w tym świetle człowiek staje się twórcą wyższego życia moralnego. Stąd

też wiara musi być osobista, wypływająca z wnętrza człowieka – nie może być mu narzucona z zewnątrz. Musi opierać się na głębokim przekonaniu, a nie wierze pozbawionej refleksji. Co więcej, wiara nie powinna bazować na czymkolwiek, czego nie da się utrzymać w świetle krytycznego myślenia.

Filozofowie religii, którzy nie potrafią uwolnić się od kościelno-dogmatycznych kategorii oceny religii, zarzucają Masarykowi religijną nieokreśloność, intelektualizm (racjonalizm) oraz nadmierny indywidualizm. Jednak wszystkie te zarzuty wynikają z błędnego utożsamiania filozofii religii z głoszeniem dogmatów. Tymczasem filozofia religii ma na celu właśnie otworzyć drogę dla życia religijnego i utorować ścieżkę pod jego przyszły rozwój – co jest całkowicie obce osobom myślącym w kategoriach kościelno-dogmatycznych. Masaryk, ograniczając się wyłącznie do filozofii religii i nie dążąc do religijnego prozelityzmu, wykazuje dużą ostrożność w formułowaniu dogmatów. Wierzy on w osobowego Boga oraz indywidualną nieśmiertelność duszy, tworząc tym samym wyraźnie sprecyzowaną, osobistą wizję religii. Jego teizm różni się zdecydowanie od powszechnie przyjmowanego rozumienia tego pojęcia. Opierając się na przekonaniu o nieśmiertelności duszy, które wynika z jego indywidualizmu, Masaryk podkreśla znaczenie człowieka jako jednostki. Nie można powiedzieć, że indywiduum jest niczym – jego działalność ma sens z punktu widzenia wieczności, także dla Boga. Człowiek staje się współpracownikiem Boga w realizacji wiecznych zadań (synergizm). Z tego powodu Masaryk zawsze sprzeciwiał się panteizmowi, ponieważ uważał, że w tej koncepcji idea ludzkości obok Boga całkowicie zanika.

Jednak jako filozof religii Masaryk unika przekształcania swoich przekonań religijnych w ogólne dogmaty: wystarczy mu zasadniczy znak religii – kwestia wieczności, która w swoim rozwiązaniu prowadzi nieuchronnie do wyższej moralności. W tym względzie Masaryk zalicza się do grona filozofów, którzy nie traktują religii jako celu samego w sobie – dlatego tak zdecydowanie odrzuca mistycyzm – lecz pojmują ją ściśle w związku z moralnością. Moralność i miłość do bliźniego stanowią dla niego kryterium prawdziwej religii i nie mogą być odsunięte na bok pod pretekstem domniemanej miłości do Boga. Doskonale wyraził to Jan Apostoł, którego Masaryk często cytuje: „Jeśli ktoś mówi: »Miłuję Boga«, a nienawidzi swego brata, jest kłamcą; bo kto nie miłuje swego brata, którego widział, jakże może miłować Boga, którego nie widział?”⁶. Poglądy religijne Masaryka, które nie satysfakcjonowały radykałów ani z prawej, ani z lewej strony, stanowią znaczące osiągnięcie filozoficzne. Z pewnością miały one wpływ na jego życie, ponieważ pozwalały

⁶ 1 J 4:20. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Przeł. zespół redakcyjny. Wydawnictwo Pallottinum, Lublin 1965.

mu jasno odróżniać prawdziwą religię od pustej frazeologii, niesłusznie podszywającej się pod religijność. Umożliwiały mu również rozumienie religijnych dążeń ludzi zarówno spoza Kościoła, jak i z różnych wspólnot wyznaniowych, w tym także Kościoła katolickiego. Jego postawa była fundamentem prawdziwej tolerancji religijnej, ale tolerancji krytycznej, zdolnej do zachowania własnego stanowiska, a jednocześnie otwartej na zrozumienie szczerzej orientacji religijnej drugiego człowieka. Co ciekawe, do podobnych wniosków doszedł także Miroslav Tyrš, choć wychodził z innych założeń.

Ze względu na bliski związek z życiem i celami żywotnymi, spośród wszystkich nauk to **socjologia** była dla Masaryka najważniejsza. Trzeba jednak pamiętać, że pojmował ją w sposób szczególny. Nie była dla niego wyłącznie abstrakcyjną, ogólną nauką; nie interesowała go socjologia czysto teoretyczna. Co prawda, w 1901 roku rozpoczął publikację *Rukověť sociologie* w czasopiśmie „Naše doba”, jednak dzieła tego nie ukończył. W jego ujęciu zagadnienia socjologiczne są tak silnie związane z osobistym zaangażowaniem, że dla czysto teoretycznej refleksji socjologicznej niemal nie pozostaje miejsca. Pojawiały się nawet głosy kwestionujące jego prawo do miana socjologa – niesłusznie. Istnieją bowiem ludzie, którzy potrafią harmonijnie łączyć osobistą prawdę z obiektywną prawdą naukową – i do takich właśnie należy Masaryk. Co więcej, jeśli prawdy socjologiczne mają rzeczywiście oddziaływać społecznie, muszą być osobiście przeżyte. Takie przeżycie oznacza, że nie można ich pozbawiać wartości moralnej ani oderwać od oceny z perspektywy ideałów etycznych. Masaryk to w istocie **filozof społeczny**, dla którego socjologia jest nauką służącą realizacji wielkich planów polityczno-społecznych.

Dlatego najważniejszą częścią filozofii Masaryka – a właściwie filozofii w pełnym tego słowa znaczeniu – staje się etyka. Pozostając wierny swojej zasadzie upraszczania zagadnień filozoficznych, Masaryk formułuje nieskomplikowaną i przystępną koncepcję etyki. W przeciwieństwie do Kantowskiej, czysto rozumowej moralności, opiera etykę – za Hume’em – na uczuciach, sprzeciwiając się jednak utylitaryzmowi, który czyny moralne wyprowadza z egoizmu. I podążając dalej za Hume’em, podkreśla, że posiadamy wrodzone uczucia zarówno egoistyczne, jak i altruistyczne (moralne). Moralny pesymizm, który postrzega człowieka wyłącznie jako istotę egoistyczną, jest według Masaryka zniekształconym i jednostronnym obrazem.

W formułowaniu treści etyki, znając jej społeczne podstawy, Masaryk nie dąży do „przewartościowania wartości” i, opierając się na swoim religijnym stanowisku, odwołuje się do chrześcijańskiego przykazania: „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego”. Chociaż wychodzi ze stanowiska bliskiej relacji etyki z religią, nie chce sprowadzać etyki do teologicznych spekulacji. Wręcz przeciwnie – stara się wprowadzić ją w bliski związek

z dynamiką socjologiczną, tak jak ukazuje to w filozofii dziejów. Zgodnie z poglądami Herdera i innych myślicieli dostrzega w humanizmie nową formułę miłości bliźniego, która stanowi istotę chrześcijaństwa. Ideał miłości bliźniego jest wprawdzie wieczną wartością etyczną, lecz w różnych epokach przybierał rozmaite sformułowania. Dobitnie ukazuje to jego esej *Ideály humanitní*, w którym nowoczesny humanistyczny ideał moralny ma podwójne znaczenie. Po pierwsze, bycie człowiekiem oznacza rozwijanie w sobie najwyższych ludzkich zdolności, czego wyrazem są wszystkie dążenia Masaryka do czystości moralnej, oraz troski o ludzkość, które ukazują, jak naprawdę żyć tym ideałem. Po drugie, chodzi o to, aby mieć na uwadze całą ludzkość w najszerszym znaczeniu tego słowa i rozumieć każdy czyn z perspektywy ogólnego ideału humanizmu. To jest nowoczesny ideał moralny, jaki kształtują współczesna filozofia i kultura, sięgając do czasów Odrodzenia i Reformacji. Również filozoficzny założyciel Sokoła opowiada się za tym samym ideałem moralnym, co można wyczytać z jego wypowiedzi: „Wychowujemy siebie i innych zarówno duchowo, jak i fizycznie ku ideałowi uniwersalnemu”⁷. Jednak szczegółowa formuła tego ideału nie była zawsze taka sama, a Masaryk ukazuje tu swój wewnętrzny rozwój. Na początku, co najpełniej uwidacznia się w dziele *Jan Hus*, Masaryk nie doceniał Odrodzenia i rewolucji francuskiej, kładąc największy nacisk na Reformację i religijną stronę ideału humanistycznego. Z czasem jednak (*Ideály humanitní*) koryguje swoje stanowisko i uznaje wszystkie składniki świeckiej kultury (naukę, państwo, literaturę) za elementy wspierające ten ideał. Podkreślenie motywów świeckich obok religijnych miało również wpływ na jego odrzucenie hasła Tołstoja „Nie opieraj się złu”, którego wcześniej był zwolennikiem. Ideał humanistyczny nie może być ucieczką od życia, lecz musi prowadzić do życia pełnego wartości kulturowych. Życiowe zmagania przekonały Masaryka, że pasywna miłość jest błędna: miłość powinna być energiczna i zawsze wiązać się z obroną zarówno ciała, jak i ducha. Człowiek jest moralnie zobowiązany bronić się nie tylko wtedy, gdy zagrożone jest jego życie fizyczne, lecz także wtedy, gdy odbierane są mu jego duchowe dobra i prawa. I taką obronę należy podejmować również przy użyciu broni. Masaryk w swym humanizmie nie jest orędownikiem pasywności, lecz energicznej etyki życia. Dlatego konieczne jest płynne przejście od miłości do sprawiedliwości, ponieważ – jak mówi Masaryk – sprawiedliwość to matematyka miłości. Nie możemy kochać wroga, ale przynajmniej powinniśmy być wobec niego sprawiedliwi. Etyka humanistyczna musi stać się fundamentem nowoczesnego społeczeństwa, ponieważ – jak zauważa Masaryk w kontrze do Marksa – społeczeństwo jest zorganizowane nie wyłącznie

⁷ T.G. Masaryk: *Ideály humanitní...*, s. 98.

mechanicznie i ekonomicznie, ale też moralnie. Poza ideałem humanistycznym nie posiadamy żadnego innego uniwersalnego ideału moralnego.

Najbardziej charakterystyczne dla Masaryka jest to, jak pojmuje współczesny ideał humanistyczny – miłość bliźniego wyrażającą się przez pracę. W tym najwyższym dążeniu etycznym ujawnia się jego najgłębsze osobiste doświadczenie. Masaryk, wychowany w ubogim domu, w którym wszystko oceniano przez pryzmat pracy rąk, sam zmuszony do życia z własnej pracy, dostrzegł w niej tak wysoką wartość moralną, że uczynił ją centrum swojej etyki. W *Otázka sociální* pisze: „Miłość to praca, miłość to pracowitość, miłość to energia. To nie oznacza spokoju wobec biedy fizycznej i moralnej. Dziś miłość oznacza nieustanną pracę i otwarte oczy zwrócone ku tej nędzy, nawet jeśli jej nie widzimy”⁸. Oraz dodaje: „[...] prawdziwa praca to praca mała, drobna, codzienna. Prawdziwym pracownikiem jest ten, kto potrafi wykonywać rzeczy małe, codzienne i konieczne”⁹.

Ponadto, jeśli miłość ma wyrażać ideał współczesnego człowieka, musi być zawsze nierozdzielnie związana z prawdą. Również w tym aspekcie ideał Masaryka wyrasta bezpośrednio z jego osobistych doświadczeń i życiowych zmagania. Uświadomił on sobie silną relację między prawdą a pracą oraz ich kluczową rolę jako fundamentu nowoczesnej kultury, zwłaszcza w dziedzinie nauki. Podobnie jak niegdyś Jan Hus, który podjął heroiczną walkę ze społecznym zakłamaniem i zakorzenił ją w wieczności, wiernie podążając za hasłem: „Prawda zwycięża” – tak Masaryk postrzegał nowoczesny ideał humanizmu nie jako przystań dla obłudników i słabeuszy kryjących się za kłamstwami, lecz jako drogę ludzi odważnych, nieobawiających się żadnej prawdy. Dlatego prawda naukowa, ukształtowana przez współczesną kulturę, musi stać się podstawą wszelkiego życia społecznego.

Z perspektywy tego wysokiego ideału Masaryk ocenia całe nasze życie narodowe, polityczne i społeczne. W swoich książkach *Česká otázka*, *Jan Hus*, *Naše nynější krize*, *Karel Havlíček* i innych ukazuje rozległą wizję filozofii dziejów narodu czechosłowackiego, poddając jednocześnie dogłębnej analizie i krytyce wszelkie nasze dążenia kulturowe i narodowe. Szczególną uwagę poświęca fundamentom naszej kultury: pojęciom narodu i narodowości. Nie poprzestaje jednak na kryterium językowym. Zdaniem Masaryka narodowość musi posiadać głębszą, duchową treść – sam język nie wystarcza. Dążenia narodowe wyrastały z nowoczesnych aspiracji humanistycznych, zwłaszcza z idei prawa naturalnego i społeczeństwa opartego na zasadach natury. Narodowość nie może być oderwana od kultury – podobnie jak

⁸ T.G. Masaryk: *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické*. J. Laichter, Praha 1898, s. 76.

⁹ Ibidem, s. 77.

wszystkie ludzkie działania, musi być podporządkowana ogólnemu ideałowi humanistycznemu i stanowić wyraz całokształtu kultury. Nacjonalistyczną koncepcję narodowości, dobitnie wyrażoną przez włoski faszyzm hasłem *sacro egoismo* („święty egoizm”), a następnie przejętą i wzmocnioną przez tradycję militarystyki i niemiecki hitlerizm, Masaryk odrzuca jako pozbawioną wartości kulturowych. Takie rozumienie narodu i narodowości pozbawia je ich kulturowego sensu, a tym samym ich istoty. Masaryk nie uznaje patriotyzmu bez prawdy: patriotyczne kłamstwo jest dla niego równie odrażające jak każde inne. Dlatego z taką energią i determinacją w 1886 roku zaangażował się w spór o rękopisy, w którym bazując na prawdzie naukowej, zwalczał sentymentalne i fałszywe uczucia patriotyczne. Uczucia te, choć oparte na kłamstwie, usiłowały chronić fałszywe rękopisy królowodworskie i zielonogórskie, uznawane wówczas za rzekome pamiątki z odległych czasów. Czasy te nie miały już niemal żadnego znaczenia dla współczesności, lecz ówczesne społeczeństwo narodowe darzyło je niemal świętą czcią, ignorując przy tym okresy, w których naród czechosłowacki naprawdę ukazał swoją wielkość – przede wszystkim epokę husycką i braterską. To właśnie one zapoczątkowały pierwszy prawdziwy bój z epoką Średniowiecza i położyły podwaliny pod nowoczesny ideał humanistyczny. A jeśli nasze Odrodzenie wzywało naród do nowego życia w imię ideału humanistycznego, czerpiącego inspirację ze współczesnej filozofii niemieckiego humanizmu, zwłaszcza z myśli Herdera, to odwoływało się zarazem do dziedzictwa epoki husyckiej i tradycji Braci Czeskich, z którymi łączyły je wspólne ideały. Z tego właśnie źródła wyrasta znane stanowisko Masaryka wobec dziejów czesko-słowackich, wyrażone w jego najważniejszych dziełach: fundament naszej historii ma charakter religijny, a idea religijna stanowi pomost między wysiłkami okresu Reformacji a dążeniami czasów odrodzenia narodowego. Masaryk ujmując to niezwykle trafnie w *Janie Husie*:

Prawdziwy Czech pragnie spójnego światopoglądu życiowego; chce odczuwać organiczną więź teraźniejszości z przeszłością, chce odnaleźć sens wszystkich swoich dążeń w harmonii z podstawową ideą jego historii – z Bractwem Czeskim, z Humanizmem. Chce kierować się tą ideą nie tylko dlatego, że jest czeska, ale przede wszystkim dlatego, że jest słuszna, dlatego, że nie potrafiłby jej odrzucić. Prawdziwy Czech, myślący Czech, nie akceptuje pustego nacjonalizmu ani jałowego politykierstwa, gdyż odrzuca wszelką niehumanitarność i jednostronne życie pozbawione humanistycznych celów¹⁰.

¹⁰ T.G. Masaryk: *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*. Nákl. J. Otty, Praha 1896, s. 28.

Masaryk wyraża tę myśl w dwóch wariantach. W starszym mówi o bezpośrednim nawiązaniu do ducha husyckiego i braterskiego w dziejach Czech. W późniejszym okresie jednak porzuca to stanowisko i twierdzi, że owe nawiązania były jedynie zapośredniczone przez wpływ filozofii niemieckiej.

Powszechnie przyjmuje się, że czescy historycy, zwłaszcza prof. Pekař, naukowo obalili tezę Masaryka. Jest to jednak poważne nieporozumienie. Nauka mogła co najwyżej zakwestionować wcześniejszą formułę mówiącą o bezpośrednim związku czeskiego odrodzenia z epokami husycką i braterską oraz o nieprzerwanej ciągłości ducha reformacyjnego wśród ludu czeskiego. Nie dotyczy to jednak ogólnej, całościowej idei. W tym przypadku nie chodzi już wyłącznie o ustalenie faktów historycznych, lecz o fundamentalne pytania historii – pytania, które wykraczają poza naukę i wchodzą w obszar refleksji filozoficznej. Dotykają one zagadnień związanych z poznaniem, religią, społeczeństwem, etyką i świadomością narodową. W tych kwestiach historycy nie są jednomyślni, lecz każdy rozstrzyga je w świetle własnego światopoglądu filozoficznego. Masaryk pisze:

Dla mnie kwestia czeska jest kwestią losów ludzkości, kwestią sumienia. Wierzę, podobnie jak Kollár, że historia narodów nie jest dziełem przypadku, lecz że ujawnia się w niej określony plan Opatrzności. Dlatego zadaniem historyków i filozofów, a także każdego narodu, jest uchwycić ten plan, odnaleźć w nim swoje miejsce i działać w oparciu o to poznanie z możliwie najpełniejszą i najjaśniejszą świadomością, także w sferze polityki¹¹.

W takim ujęciu spoglądamy na dzieje i całe ludzkie życie z perspektywy wieczności (*sub specie aeterni*). Jeśli prof. Pekař sądzi w opozycji do tego poglądu: „To poważny błąd twierdzić, że główną ideą naszego rozwoju narodowego jest myśl religijna; wielkim motywem naszych dziejów jest idea narodowa, która porusza każdy nerw naszej przeszłości – od czasów apostołów Cyryla i Metodego aż po dzień dzisiejszy”¹², to wypowiedź ta oznacza wyraz wąskiej, narodowo zorientowanej filozofii, która w żaden sposób nie próbuje określić kulturowej treści samej idei narodowej. Są to dwa odmienne stanowiska filozoficzne, które nie mogą się nigdy spotkać.

Ideał humanistyczny, który dla Masaryka stanowi gwiazdę przewodnią w dziejach, jest zarazem jego drogowskazem we współczesnym życiu społecznym i politycznym. Jego praktycznym wyrazem jest demokratyzm. W tym sensie Masaryk jawi się jako nowoczesny filozof demokracji, a jego

¹¹ T.G. Masaryk: *Česká otázka: snahy a tužby národního obrození*. Nákl. Času, Praha 1908, s. 3–4.

¹² J. Pekař: *Masarykova česká filosofie*. Nákladem Historického klubu, Praha 1912, s. 23.

myśl ma znaczenie uniwersalne. Odrzuca czysto formalne rozumienie demokracji, jakim posługują się liczni politycy. W jego ujęciu istoty demokracji nie stanowią same formy: wybory, parlament, republika, ponieważ mogą one zostać wypaczone i wykorzystane jako narzędzie przemocy. Demokratyzm to przede wszystkim światopogląd, imperatyw etyczny. Dla polityka wiernego demokracji fundamentem nie jest wyłącznie forma, lecz duch. Najpełniej wyraziło go hasło rewolucji francuskiej: „Wolność, równość, braterstwo”.

W swoim podejściu do demokracji Masaryk wychodzi z indywidualistycznego stanowiska w socjologii. Odrzuca on socjologiczny obiektywizm wywodzący się od Hegla, który sytuuje wszelkie zjawiska społeczne poza człowiekiem, przez co znaczenie indywiduum w procesach społecznych zostaje niemal całkowicie zatracone. Masaryk formułuje pogląd, że skoro zjawiska społeczne mają swoje źródło w życiu osoby, to nie mogą być moralnie neutralne, ponieważ są uwarunkowane jej moralną istotą. Społeczne dzieje nie są więc obojętne z etycznego punktu widzenia. Przeciwnie – każda jednostka ponosi moralną odpowiedzialność, a humanizm jest nieodzownym elementem życia społecznego. Pytanie o demokrację staje się zatem pytaniem o moralne uporządkowanie społeczeństwa – o jego ukształtowanie według określonego ideału etycznego (*Rusko a Evropa*). Ten ideał, zgodnie z etyką Masaryka, wyraża się w pojęciu pracy jako współczesnej realizacji imperatywu moralnego: „Miłuj bliźniego swego”. Praca stanowi fundament życia w pokoju, gdzie ludzie żyją w poczuciu moralnej wolności. Społeczeństwo demokratyczne jest ufundowane na braterskiej i wolnościowej koegzystencji – nie na dominacji jednych nad drugimi, lecz na wspólnej organizacji pracy wszystkich. Demokracja nie jest więc jedynie rządami ludu, ale wyrazem ludzkiej sprawiedliwości. Opierając się na postulatcie równości, domaga się zaangażowania każdego człowieka. Nie chodzi jednak wyłącznie o samą pracę, lecz również o postawę pracowitości. Praca ma w demokracji często charakter drobny, codzienny, a jednocześnie wynika z naukowego i filozoficznego światopoglądu, który nie zakłada wiary w cuda. Człowiek demokratyczny dostrzega w świecie prawidłowości, uważnie go obserwuje, rozumie związki przyczynowo-skutkowe i osiąga zamierzone cele za pomocą odpowiednio dobranych środków. To fundamentalna zasada nie tylko nowoczesnej nauki, lecz także całej nowoczesności, zwłaszcza w jej wymiarze ekonomicznym i technicznym. Demokracja podporządkowana tym właśnie zasadom z konieczności przeciwstawia się średniowiecznej teologii i scholastyce, które nieuchronnie prowadzą do teokracji. Demokratyzacja nowoczesnej nauki wyraża się przede wszystkim w jej metodzie: nie ogranicza się ona do zachowywania dawnych doświadczeń, lecz nieustannie dąży do odkrywania coraz to nowszych szczegółów.

W opozycji do demokratycznej zasady pracy stoi idea **walki, wojny** w pełnym tego słowa znaczeniu – niepodporządkowanej ideałowi humanistycznemu,

jak ma to miejsce choćby w przypadku obrony. Z samej istoty walki wynika koncepcja panowania – za podstawową zasadę organizacyjną uznaje się siłę: nierówność traktuje się jako coś naturalnego, a ludzi dzieli się na mniejszość panów i większość poddanych. Ponieważ celem wojny jest przejęcie owoców cudzej pracy, wszystkie kierunki antydemokratyczne (arystokratyzm, monarchizm, teokracja, dyktatura) opierają się na władzy niepracujących nad pracującymi – a władza ta jest możliwa zawsze dzięki odpowiedniej formie niewolnictwa.

W dziele *Nová Evropa* Masaryk przedstawia dwie podstawowe zasady społeczne jako przeciwstawne sobie alternatywy: „Jezus – Cezar” (demokracja – imperializm), opowiadając się jednoznacznie za wyborem: „Jezus, nie Cezar”.

Bezpośrednia władza ludu, o której marzyli wszyscy demokraci-utopiści (Rousseau), jest dziś niemożliwa do zrealizowania w złożonych realiach współczesnej kultury i cywilizacji. Współczesna demokracja potrzebuje przywódców i urzędników, którzy reprezentują obywateli. I właśnie tu zaczynają się wszystkie trudności: jeśli demokracja ma być stanowiskiem etycznym, to zarówno lud, jak i jego przedstawiciele oraz urzędnicy muszą być całkiem przeniknięci demokratyczną moralnością. To ona powinna stanowić fundament ich pracowitości, powagi i uczciwości. W demokracji przedstawiciele ludu i urzędnicy nie są arystokratycznymi władcami – podlegają publicznej krytyce, która, zakorzeniona w duchu naukowym, jest warunkiem równości i wolności. „Demokracja to dyskusja”. Oczywiście, ponieważ ci przedstawiciele i urzędnicy pozostają tylko ludźmi, mniej lub bardziej oddalonymi od ideału moralnego, to w demokracji pojawiają się trudności i kryzysy. Jednak prawdziwe kryzysy demokracji nie są kryzysami samego systemu – są **kryzysami demokratów**.

Masaryk domagał się, aby postawa demokratyczna przenikała całe życie społeczne. Miał odwagę realizować idee demokracji również tam, gdzie często się o nich zapomina – na przykład w relacjach między mężczyznami a kobietami. Kobieta nie istnieje **dla** mężczyzny; jest równoprawną uczestniczką życia kulturalnego i społecznego, duchowo i moralnie równą mężczyźnie. Dlatego nowoczesny, demokratyczny porządek musi zapewniać jej pełne uczestnictwo w społeczeństwie – na zasadzie równości.

Masaryk, rzecz jasna, nie byłby sobą, gdyby nie wskazał nam w praktyce miejsca, w którym kształtują się fundamenty demokracji. Tym miejscem jest szkoła, która – aby mogła wypełniać swoje zadanie – musi być ściśle powiązana ze współczesnością. „Reformować wychowanie dzieci [...] to znaczy reformować również nasze życie, dorosłych”¹³. Nowoczesna szkoła,

¹³ K. Čapek: *Rozmowy z Masarykiem*. Przeł. P. Godlewski. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014, s. 33.

jeśli chce pozostać bliska życiu i jego najwyższym ideałom moralnym, musi być demokratyczna – musi być szkołą demokracji. Powinny z niej zniknąć wszelka autokracja i zbędne kary, które nie prowadzą do poprawy. Szkoła ma przez pracę uczyć ucznia moralnej odpowiedzialności, ponieważ jej celem jest wychowanie wolnych obywateli.

Szkoła musi opierać się na wiedzy – nie wolno przekazywać dzieciom treści nieprawdziwych. Autorytet nauczyciela nie może wynikać ze strachu czy lęku, lecz powinien odwoływać się do zaufania i spontaniczności. Najważniejsze jest jednak, aby kochać dzieci, potrafić się w nie wczuć i zrozumieć ich życie. Mimo to główny cel szkoły dostrzega Masaryk wciąż w etycznym ideale demokracji – w pracy (w przeciwieństwie do niektórych wybitnych współczesnych pedagogów, którzy akcentują przede wszystkim rolę zabawy), w poważnej, odpowiedzialnej pracy. Masaryk, jako były kowal, potrafił docenić wprowadzenie pracy ręcznej do programu szkolnego. Kierując się jednak własnym doświadczeniem z młodości, podkreślał, że musi jej towarzyszyć jak największa spontaniczność – tak, aby nie prowadziła do bezmyślnego naśladownictwa. Podczas pracy dziecko powinno myśleć, ponieważ tylko taka praca ma prawdziwą wartość wychowawczą.

Demokratyczny światopogląd, który formułuje Masaryk, daje mu mocne i stabilne oparcie w rozwiązywaniu współczesnych problemów: socjalizmu i komunizmu, rewolucji, wojny oraz pacyfizmu. W dziele *Sociální otázka* odrzuca filozoficzne podstawy socjalizmu, przedstawione przez Marksa i Engelsa w ramach materializmu historycznego, ponieważ ten nurt pomija etyczny punkt widzenia. Czech natomiast postrzega socjalizm przede wszystkim jako kwestię moralną. Masaryk odrzuca komunizm zarówno w wymiarze duchowym, jak i w wymiarze ekonomicznym, gdyż głęboka przemiana społeczeństwa zależy od moralnej przemiany jednostki oraz od takich porządków społecznych, które tę przemianę wspierają. Tymczasem komunizm pozostaje wobec jednostki obojętny i nie uwzględnia jej w swojej koncepcji. Socjalizm i realizacja jego ideałów w praktyce są dla Masaryka jedynie konsekwencją humanistyczno-demokratycznego ideału społecznego. Demokracja, jeśli ma być urzeczywistniona w sposób spójny, musi obejmować również aspekt równości ekonomicznej.

Zdecydowane rozstrzygnięcie problemów etycznych doprowadziło Masaryka, zwłaszcza w późniejszych dziełach, takich jak *Rusko a Evropa* oraz *Rewolucja światowa (Světová revoluce)*, do sformułowania stanowiska w sprawie rewolucji i wojny. Jeśli nie przyjmujemy postawy biernej miłości bliźniego w interpretacji przykazania „Nie opieraj się złu”, nie możemy też akceptować hasła absolutnego pacyfizmu, który zdaje się na łaskę i niełaskę przeciwnika. Byłoby to bowiem równoznaczne z przyzwoleniem na niewolnictwo. Samoobrona, również ta z użyciem siły, jest zawsze dopuszczalna.

Dotyczy to nie tylko indywidualnej obrony własnej, lecz także obrony społecznej. Co więcej, w pewnych okolicznościach staje się ona nie tylko prawem, ale wręcz obowiązkiem. Chelčického należy uzupełnić Žižką. To właśnie zdecydowana obrona stanowi cechę nowoczesnej demokracji – bez niej demokracja nie może istnieć. Tam, gdzie człowiek nie potrafi bronić swoich praw, tam ludzie nie są naprawdę wolni i w sposób nieunikniony pojawia się absolutyzm, ponieważ absolutyzm i niewolnictwo wzajemnie się wzmacniają. Jeśli jednak człowiek zmuszony jest do zabijania w czasie wojny lub rewolucji, jego działanie może mieć wymiar etyczny – pod warunkiem, że jest to wojna lub rewolucja **obronna**, motywowana ideą demokratyczno-humanistyczną. Obronę trzeba wyraźnie odróżnić od przemocy, gdyż stosuje przymus jedynie w niezbędnym zakresie, podczas gdy przemoc, dążąca do podporządkowania, nie zna umiaru i łatwo przeradza się w szaleństwo. W swoich poglądach na wojnę i rewolucję Masaryk lokuje się pomiędzy dwoma skrajnymi stanowiskami: z jednej strony Lenina, a z drugiej – Gandhiego. W przeciwieństwie do Lenina, który bezwzględnie kierował się zasadą „cel uświęca środki” i nie uznawał żadnych etycznych ograniczeń w działaniach rewolucyjnych, Masaryk podkreśla, że wszyscy rewolucjoniści ponoszą moralną odpowiedzialność za swoje czyny, ponieważ kierują się indywidualną inicjatywą. Nawet najszlachetniejsze hasła nie zwalniają ich z tej odpowiedzialności. Tę samą moralną nieodpowiedzialność wykazywały zarówno faszystowska, jak i hitlerowska rewolucja narodowa, mimo że ich zwolennicy ostro krytykowali rosyjski bolszewizm za brutalność. Z kolei metoda „bezkrwawej rewolucji” Gandhiego, nawiązująca do hasła Tołstoja „Nie opieraj się złu”, wydaje się raczej postawą teatralną i nieszczerą, gdyż głoszony przez nią bojkot niesie również konsekwencje w postaci śmierci – choćby z głodu – i to także wśród niewinnych. Ponadto prowadzi ona nieuchronnie do kulturowego prymitywizmu, który wpędza kraj w głęboki kryzys. Polityczna walka rewolucyjna, aby była skuteczna, musi być krótka, ponieważ – podobnie jak długa wojna – zbyt długo trwająca rewolucja skutkuje demoralizacją.

Masaryk pojmuje rewolucję nie jako wyłącznie walkę o zmianę istniejącego ustroju państwowego, czyli rewolucję polityczną, lecz jako część znacznie szerszego procesu – wielkiej rewolucji duchowej, polegającej na urzeczywistnianiu humanistyczno-demokratycznej wizji świata. Wszyscy żyjemy dziś w tej nieustającej rewolucji, a nasza codzienna praca – nie tylko walka – jest jednym z jej najskuteczniejszych narzędzi. Rewolucja nie może jednak przybrać formy bezrefleksyjnego, gorączkowego nowatorstwa; musi być prowadzona według przemyślanego, spójnego planu. Masaryk nie akceptuje haseł nowoczesnych romantyków młodego pokolenia, głoszących, że „rewolucja musi rządzić”. Przeciwnie – według niego rewolucja musi najpierw wysunąć idee, a dopiero potem działać, i to na podstawie prze-

myślanego planu. Dlatego każdej rewolucji opartej na przemocy powinna zawsze towarzyszyć rewolucja duchowa, która nadaje jej sens i kierunek.

Ponieważ Masaryk nie oddzielał filozofii od życia, swoje poglądy najlepiej ilustrował własnym doświadczeniem. Rewolucja, którą kierował, stanowi najpiękniejszy przykład przemian, w których wszystkie jego postulaty zostały zrealizowane. Z całej jego filozofii jasno wynika, że była ona przygotowana do jego wielkiego czynu wyzwolenczego. Tak jak nie da się oddzielić człowieka od przemocy, tak nie można odseparować jego aktu wyzwolenia od jego filozofii – jest on bowiem jej bezpośrednią konsekwencją. Ci, którzy twierdzą, że Masaryk podczas rewolucji zawiesił niejako idee humanistyczne, nie rozumieją rozwoju jego myśli. Jako wyznawca humanizmu, wychodzący z Tołstojowskiego hasła „Nie opieraj się złu”, nie mógł on być obojętny na fakt, że zmuszony był wydawać rozkazy mogące prowadzić do śmierci innych. Jak jednak widzieliśmy, Masaryk jeszcze przed wojną dogłębnie przemyślał tę trudną kwestię, szczególnie podczas analizowania sytuacji w Rosji i jej rewolucji. Miał on moralną jasność w swoim sumieniu, dlatego mógł z taką pewnością i stanowczością pokierować naszą rewolucją. Była to rewolucja prowadzona w duchu humanistycznego ideału, który również po wojnie pozostał dla Masaryka przewodnikiem w praktyce politycznej – czego wyrazem jest książka *Cesta demokracie*.

Z języka czeskiego przełożył Dariusz Bęben

Dariusz Bęben

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0001-9829-6222>

Bibliografia

- Čapek K.: *Rozmowy z Masarykiem*. Przeł. P. Godlewski. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014.
- Carlyle T.: *Bohaterowie. Cześć dla bohaterów i pierwiastek bohaterstwa w historii*. Tłumaczenie anonimowe. W.L. Anczyc i Spółka, Kraków–Warszawa 1892.
- Flint R.: *Philosophy as Scientia Scientiarum and a History of Classifications of the Sciences*. William Blackwood and Sons, Edinburgh–London 1904.

- Masaryk T.G.: *Česká otázka: snahy a tužby národního obrození*. Nákl. Času, Praha 1908.
- Masaryk T.G.: *Ideály humanitní. Problém malého národa. Demokratism v politice*. Melantrich, Praha 1968.
- Masaryk T.G.: *Jan Hus. Naše obrození a naše reformace*. J. Otty, Praha 1896.
- Masaryk T.G.: *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické*. J. Laichter, Praha 1898.
- Masaryk T.G.: *Základové konkrétné logiky. Třídění a soustava věd*. Bursík & Kohout, Praha 1885.
- Pekař J.: *Masarykova česká filosofie*. Nákladem Historického klubu, Praha 1912.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Przeł. zespół redakcyjny. Wydawnictwo Pallottinum, Lublin 1965.

Josef Tvrđý (1877–1942) – czeski filozof, przedstawiciel krytycznego realizmu i pozytywizmu otwartego na metafizykę oraz filozofię wartości. Studiował filozofię i filologię klasyczną w Pradze, wykładał na uniwersytetach w Brnie i Bratysławie, gdzie rozwijał idee jedności świata w jego różnorodności („monopluralizmu”). Zginął w obozie koncentracyjnym Mauthausen. Do jego najważniejszych dzieł należą m.in.: *Filosofie náboženství* (1921), *Vývoj filosofického myšlení evropského* (1923), *Světový názor moderního Čecha* (1925), *Teorie pravdy* (1929), *Nová filosofie* (1932), *Logika* (1937) oraz *Průvodce dějinami evropské filosofie* (wyd. 1947).

Dariusz Bęben (tłumacz) – doktor habilitowany nauk humanistycznych, profesor Uczelni w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zainteresowania badawcze: historia filozofii czeskiej i słowackiej, ruch fenomenologiczny, filozofia polska.



Rafał Gdak

 <https://orcid.org/0009-0002-9921-8482>

Zwyczajni ludzie, niezwykajne zbrodnie Aktualność i ograniczenia tezy Hannah Arendt o banalności zła

Ordinary People, Extraordinary Crimes:

The Relevance and Limitations of Hannah Arendt's Thesis on the Banality of Evil

Abstract: The article analyzes Hannah Arendt's concept of the banality of evil and addresses the controversies surrounding her interpretation of Adolf Eichmann's attitude and behavior. The author presents the main criticisms directed at Arendt, particularly those concerning her depiction of Eichmann as an unreflective executor of orders, and discusses the views of selected critics and commentators of her thought. The text also explores issues of ideology, conformism, and lack of empathy as possible sources of evil. The article raises the question of the relevance and universality of Arendt's concept in the context of contemporary analyses of genocide and mechanisms of dehumanization. It also considers whether the philosopher's thesis can be examined independently of Eichmann himself.

Keywords: ethics, social philosophy, Holocaust, Hannah Arendt

Ukuty przez Hannah Arendt termin „banalność zła” przysporzył jej wielu krytyków. Polemizujący z filozofką Gershom Scholem nie tylko nazywa go sloganem¹, ale posuwa się nawet do argumentu *ad hominem*, pisząc, że

¹ H. Arendt: *Eichmann w Jerozolimie*. Przeł. A. Szostkiewicz. Znak, Kraków 2022, s. 375.

autorce relacji z procesu Adolfa Eichmanna w Jerozolimie brakuje tego, co wyraża żydowski termin *Ahabath Israel*, czyli miłości do narodu żydowskiego². Inni widzą w banalności zła próbę usprawiedliwienia architekta logistyki ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej, a może nawet niemieckich zbrodni. Problem jest wielopoziomowy, a sama Arendt również dostarczyła argumentów swoim przeciwnikom. Podstawowy zarzut dotyczy bowiem tego, czy Eichmann rzeczywiście mógł być egzemplifikacją tezy o banalności zła. Wiele wskazuje na to, że filozofka zbyt pochoinnie uznała go za mało znaczący i przede wszystkim niemyślący trybik w nazistowskiej maszynie Zagłady. W tym artykule dokonam analizy stanowisk Arendt i jej krytyków, jednocześnie stawiając pytanie: czy twierdzenie o banalności zła broni się w oderwaniu od przypadku Eichmanna? Czy w sytuacji, gdy filozofka myliła się w ocenie współorganizatora Zagłady, jej teza o banalności zła pozostaje w mocy?

Należy przy tym zaznaczyć, że problem interpretacji tezy Arendt był już przedmiotem licznych analiz w literaturze przedmiotu. Niniejszy artykuł różni się jednak od tych ujęć przesunięciem akcentu na prawomocność tezy filozofki w sytuacji, gdy została ona pierwotnie oparta na błędnych przesłankach.

Czym jest banalność zła i dlaczego budzi wątpliwości?

Choć teza o banalności zła pojawia się w książce *Eichmann w Jerozolimie*, jej źródła należy szukać we wcześniejszym dziele Hannah Arendt – *Korzeniach totalitaryzmu*. Znajdziemy w nim nawiązanie do kantowskiego zła radykalnego. Arendt pisze, że Kant był jedynym filozofem, który „[...] przynajmniej podejrzewał istnienie tego zła, chociaż natychmiast zracjonalizował je w koncepcji »wypaczonej złej woli«, dającej się wyjaśnić zrozumiałymi motywami”³. Maciej Chlewicki nazywa te podejrzenia Kanta brakiem ślepoty na „[...] obecność złego pierwiastka w człowieku; złego – obok dobrego”⁴.

² Ibidem, s. 371.

³ H. Arendt: *Korzenie totalitaryzmu*. Przeł. D. Grinberg, M. Szawiel. Świat Książki, Warszawa 2023, s. 535.

⁴ M. Chlewicki: *Kant i religia w obrębie samej etyki*. W: *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI–XVIII w.)*. Red. J. Wiśniewski. Hosianum, Olsztyn 2008, s. 237.

Sam królewiecki filozof pisał w swoim dziele *Religia w obrębie samego rozumu* o naturalnej skłonności lub też radykalnym złu w ludzkiej naturze⁵. Jednakże dodawał, że jest ono przez ludzi zawinione. Kant uznaje, że nie potrzeba formalnego dowodu na istnienie tej skłonności, ponieważ wystarczają zamiast niego liczne przykłady złych czynów⁶. W koncepcji Arendt pobrzmiewa to kantowskie podejście. Filozofka określa banalność zła jako „zatrważającą i urągającą słowom i myślom”⁷, podobnie jak Kant odwołując się do faktów. Na czym ona polega?

Kiedy bowiem mówię o banalności zła, czynię to jedynie na poziomie ściśle faktograficznym [...] Eichmann nie był Jagonem ani Makbetem i nigdy nie powstało mu w głowie, by – w ślad za Ryszardem III – postanowić, że „okaże się łajdakiem”. Pomijając to, że z niezwykłą pilnością zabiegał o postępy osobistej kariery, nie kierował się żadnymi pobudkami. W samej zaś jego pilności nie było niczego zbrodniczego, z pewnością nie zamordowałby swego przełożonego, by zająć jego stanowisko. Nazywając rzecz językiem potocznym – on po prostu nie wiedział, co robi⁸.

Gerard Rabinovitch twierdzi, że Arendt nie chce sprowadzić zła do banału, ale mówi, że „może się gnieździć w szarej zwyczajności i zupełnie przeciętnych ludziach”⁹. Podobnie sądzi Deborah Lipstadt, która w książce *Proces Eichmanna* zwraca uwagę, że Arendt nie banalizuje zła, ale sformułowała swoją tezę, by podkreślić, iż motywacje nazisty nie płynęły ze zinternalizowanej ideologii ani z faktu, że był „z gruntu zły”¹⁰. To zaś – zdaniem Lipstadt – prowadzi do uzasadnionego twierdzenia, że wielu sprawców Zagłady nie było potworami, ale można ich nazwać zwyczajnymi ludźmi. „To właśnie ich zwyczajność – ich banalność – sprawia, że ich straszliwe czyny są tak niepokojące”¹¹ – konstatuje Lipstadt. Dodaje przy tym, że w odniesieniu do Eichmanna analiza Arendt jest niezgodna z rzeczywistością zapisu historycznego. Esesman miał nasiąknąć ideologią i pozwolić, by nim

⁵ I. Kant: *Religia w obrębie samego rozumu*. Przeł. A. Bobko. Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011 (Dzieła Zebrane, T. 5), s. 35.

⁶ Ibidem, s. 36.

⁷ H. Arendt: *Eichmann...*, s. 310.

⁸ Ibidem, s. 354.

⁹ G. Rabinovitch: *Nauki płynące z Zagłady*. Przeł. G. Majcher. Dialog, Warszawa 2019, s. 155.

¹⁰ D. Lipstadt: *Proces Eichmanna*. Przeł. M. Antosiewicz. Wielka Litera, Warszawa 2012, s. 187.

¹¹ Ibidem, s. 188.

kierowała¹². Jako dowód Lipstadt przypomina wywiad, którego w połowie lat pięćdziesiątych XX wieku udzielił Willemowi Sassenowi – Holendrowi i członkowi Waffen-SS, który nagrał po wojnie 67 taśm rozmów z architektem ostatecznego rozwiązania¹³. Eichmann – jeszcze na wolności – nie tylko twierdził, że niczego nie żałuje, ale wręcz uważał, że postępował słusznie: „Najgłębsza część mojej osobowości nie dopuszcza stwierdzenia, że zrobiliśmy coś złego. Nie – muszę panu powiedzieć z całą szczerością, że gdybyśmy z dziesięciu milionów trzystu tysięcy Żydów [...] zabili dziesięć milionów trzysta tysięcy, byłbym usatysfakcjonowany. Powiedziałbym: »W porządku. Unicestwiliśmy wroga«”¹⁴. Eichmann wyrażał wręcz rozczarowanie, że nie udało mu się skuteczniej zrealizować ostatecznego rozwiązania. Jak twierdził, musiał zmagać się z „legionami ludzi przeciwnych” i marnować energię na zwalczanie tak zwanych interwencjonistów¹⁵. Wypowiedzi zarejestrowane na taśmach Sassena stoją w sprzeczności z odgrywaną przez nazistę na procesie jerozolimskim postawą bezwolnego wykonawcy rozkazów.

Klaus Theweleit w książce *Śmiech morderców. Breivik i inni* stwierdza, że Arendt „nabiera się na maskę Eichmanna”¹⁶. Osią jego krytyki jest podważenie zasadności użycia przymiotników „banalny” czy „zwyczajny” w odniesieniu do zbrodniarzy. „Przecież to oczywiste, że mamy do czynienia z »zupełnie normalnymi mężczyznami«, którzy dopuszczają się mordów, »banalnymi« niemieckimi mężczyznami. A z kimże innym, właśnie z nimi”¹⁷. Theweleit zauważa, że nawet kanclerz Niemiec Konrad Adenauer był większym realistą niż Arendt, ponieważ zatrudniając byłych nazistów w administracji powojennego państwa, miał świadomość, że nie ma w swoim zasięgu nikogo innego. Jego zdaniem SS przyjmowało w swoje szeregi tych ludzi, którzy byli dostępni. „Przez przywdzianie czarnego munduru nie rodził się przecież nowy człowiek, człowiek typu SS”¹⁸. Zdaniem Theweleita fikcją jest bariera między „zwykłymi mężczyznami” a „szalonymi seryjnymi zabójcami”¹⁹. Jak to możliwe? Według niego mordowanie – tak w skali jednostkowej, jak i masowej – jest częścią bycia normalnym człowiekiem, a warunkiem jego wystąpienia jest „awaria” hamulców moralnych²⁰.

¹² Ibidem.

¹³ D. Cesarani: *Eichmann. Jego życie i zbrodnie*. Przeł. J. Lang. Replika, Zakrzewo 2008, s. 287.

¹⁴ Ibidem, s. 286.

¹⁵ Ibidem, s. 287.

¹⁶ K. Theweleit: *Śmiech morderców. Breivik i inni*. Przeł. P. Stronciwilk. PWN, Warszawa 2016, s. 207.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, s. 208.

Problem ma leżeć w pojęciu normalności, która podobnie jak banalność nie istnieje. „Istnieją za to ludzie, którzy zabijają. A jeżeli dostają przyzwolenie lub rozkaz, czynią to z nieskrywaną przyjemnością. Z drugiej strony mamy ludzi, którzy tego nie robią. Jedni i drudzy są »zupełnie banalni«”²¹. Theweleit dostrzega wspólny rys Eichmanna i Andersa Breivika, mordercy, który 22 lipca 2011 roku zabił w Norwegii 77 osób, a 319 ranił. Obaj żalowali, że nie zdołali zabić ich więcej. Choć nie ma dowodów, że Adolf Eichmann zamordował kogokolwiek osobiście, słowa autora *Śmiechu morderców*... tak samo odnoszą się do esesmana, jak do norweskiego seryjnego mordercy. Miała ich różnić tylko broń, której używali. Problematyczne zdaniem Theweleita nie jest założenie, że Arendt myli się, dostrzegając zwykłego człowieka w Eichmannie. Podważa on założenie, że normalność i banalność to rzeczywiste twory. Istnieją wyłącznie ludzie, którzy zabijają. Arendt dziwi się, że zwykły człowiek jest w stanie mordować, podczas gdy Theweleit uważa taką postawę za naiwną. Problem z banalnością zła w tym ujęciu polega zatem nie na tym, że to zwykli ludzie zabijają, ale że czynią to właśnie ludzie. W podobnym duchu można interpretować słowa Etty Hillesum przywołane przez Gerarda Rabinovitcha: „Kiedy myślę o twarzach żołnierzy w zielonych mundurach [...]. Nigdy nic mnie tak nie przerażało, jak te twarze. Zastanawiałam się nad słowami, które są nicią przewodnią mojego życia: »Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz«”²².

Theweleit nie zgadza się z Arendt w jeszcze jednym aspekcie. „Pofragmentowane ciało zabójcy, skutecznie wyćwiczone drylem, na wskroś prześiknięte ideologią i wyposażone w broń, pragnie doszczętnie unicestwić wroga”²³ – pisze. W tym zdaniu zwracają uwagę słowa o „prześiknięciu ideologią” i „wyćwiczeniu drylem”. To przez dryl i ideologię znikają hamulce oraz dochodzi do zabijania. Arendt twierdziła, że Eichmann nie był patologicznym antysemitą poddanym indoktrynacji, że nie miał żadnych pobudek. Wiele wskazuje na to, że myliła się. Biograf esesmana David Cesarani przypomina, że z jego teczeki osobowej wynika, iż był gorliwym i wzorowym narodowym socjalistą²⁴. Mało tego – historyk twierdzi również, że Eichmann miał pełną świadomość faktu, iż bierze udział w ideologicznej wojnie przeciwko narodowi żydowskiemu²⁵.

Referując poglądy Jean-Luca Nancy’ego i Philippe’a Lacoue-Labarthe’a, Piotr Kendziorzek zauważa, że koncepcję banalności zła należy interpretować w oderwaniu od tego, czy jest słuszna wobec samego Adolfa Eichmanna.

²¹ Ibidem.

²² G. Rabinovitch: *Nauki płynące...*, s. 82.

²³ K. Theweleit: *Śmiech morderców...*, s. 209.

²⁴ D. Cesarani: *Eichmann...*, s. 67.

²⁵ Ibidem.

Na poziomie ogólniejszym ma ona zwracać uwagę na „kluczowy wymiar nazistowskich praktyk eksterminacyjnych – na to, że ich realizacja niekoniecznie wymagała u sprawców występowania mocnej motywacji ideologicznej bądź skłonności sadystycznych, gdyż często do ich względnie bezkonfliktowego udziału w zbrodni wystarczał brak wyobraźni, oportunizm i konformizm wobec grupy (względnie instytucji, w których pracowali bądź odbywali służbę)”²⁶. W podobnym duchu rozważa wpływ ideologii na policjantów tak zwanych Einsatzgruppen ze 101. Policyjnego Batalionu Rezerwy Christopher Browning. Owszem, badacz podkreśla, że byli oni poddawani systemowej indoktrynacji, wymienia nawet nazwy konkretnych kursów ideologicznych, ale zauważa również, że tylko niewielu z nich w czasie przesłuchań odwoływało się do przekonań politycznych czy etycznych. Jedynie dwaj członkowie batalionu tłumaczyli, że z powodu przedwojennej przynależności do socjaldemokracji i komunistów nie chcieli strzelać do Żydów²⁷ – zauważa historyk. Zarówno antysemityzm systemowy, jak i indywidualny w tym ujęciu nie tyle nie miał wpływu na motywacje sprawców Zagłady, ile nie musiał być czynnikiem decydującym o pociągnięciu za spust w sytuacji, gdy sprawca stał twarzą w twarz z bezbronną ofiarą. Ważniejsze mogły być – jak zauważa Kendziorrek – oportunizm i konformizm.

Z takim podejściem prawdopodobnie nie zgodziłby się Jean-Louis Vullierme. W książce *Lustro Zachodu. Nazizm i cywilizacja zachodnia* pisze on, że neologizm *anempatia* jest „dziwnie konieczny, by ugruntować poczucie bezwzględного dystansu człowieka wobec innej osoby”²⁸. Anempatia ma być warunkiem Zagłady. Zdaniem francuskiego filozofa przejawia się ona pogardą, nieprzyjaznym i niehumanitarnym podejściem do innych²⁹. Rozpoczynając rozdział poświęcony temu problemowi, Vullierme obficie cytuje fragment przemówienia Heinricha Himmlera, w którym szef aparatu terroru III Rzeszy, w mowie do wyższej kadry SS zgromadzonej w Poznaniu 4 października 1943 roku, tłumaczy motywacje stojące za „ewakuacją Żydów, wytępieniem narodu żydowskiego”³⁰. Reichsführer SS mówi o obowiązku, konieczności, działaniu z miłości do narodu, ale i „tępieniu zarazków”³¹. Wspomina też o stosach trupów. Vullierme tłumaczy, że do przeprowadzenia Zagłady

²⁶ P. Kendziorrek: *Filozofia wobec Zagłady*. Żydowski Instytut Historyczny, Warszawa 2022, s. 193.

²⁷ Ch. Browning: *Zwykli ludzie. 101. Policyjny Batalion Rezerwy i „ostateczne rozwiązanie” w Polsce*. Przeł. P. Budkiewicz. Bellona, Warszawa 2000, s. 90.

²⁸ J. Vullierme: *Lustro Zachodu. Nazizm i cywilizacja zachodnia*. Przeł. M. Żurowska. WAB, Warszawa 2016, s. 130.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem, s. 129.

³¹ Ibidem, s. 130.

Himmler nie potrzebował rzezimieszków, brutalni i sadystów, ale wręcz przeciwnie, sięgał po ludzi – jak pisze – „prawie zwyczajnych”³², „których działanie będzie poświęceniem dla narodu, gdyż ten jeden powód powinien być ułatwić im przezwyciężenie spontanicznie budzącej się odrazy fizjologicznej na widok wielkiej liczby zwłok, przede wszystkim kobiet i dzieci”³³. Ludzie, których potrzebował Himmler, mieli być piewcami moralnego porządku³⁴. Tylko w ten sposób – zdaniem Vullierme’a – da się przezwyciężyć opory przed mordowaniem. Wewnętrzna siła płynąca z obowiązku miała być remedium na odrazę, jaką wywoływało zabijanie³⁵. Człowiekiem o takich predyspozycjach był – według filozofa – Adolf Eichmann. Jego linią obrony było powtarzanie w kółko, że wykonywał rozkazy, co świadkowie procesu traktowali z dezaprobatą i niedowierzaniem, ale Vullierme twierdzi, że architekt ostatecznego rozwiązania był szczery. „Należałoby nawet dać wiarę jego stwierdzeniu, że deportowałby własnego ojca, gdyby otrzymał wyraźny rozkaz, by to uczynić. Trudno lepiej wyrazić, czym jest anempatia polityczna”³⁶. Anempatią należałoby również tłumaczyć w tym ujęciu fakt, że tylko niewielu sądzonych w różnych procesach nazistów wyraziło skruchę³⁷. Mieli oni bowiem przekonanie co do słuszności swoich działań.

Jean-Louis Vullierme uważa, że Hannah Arendt myli się, zarzucając Eichmannowi bezmyślność i bezrefleksyjność. Był on – zdaniem Francuza – przesiąknięty ideologią i kulturą, w której żył, a nawet gdyby był filozofem, nie spowodowałoby to jego przemiany wewnętrznej. „Reprezentował określony sposób »bycia dla świata«, który nawet najwybitniejsze umysły także reprezentowały”³⁸ – konstatuje Vullierme, nawiązując do Heideggera. Anempatia jest – według autora *Lustra Zachodu...* – cechą obecną w kulturze od wieków, a wyjątkowo mocno uzewnętrzniła się w kolonializmie.

Z kolei Zygmunta Baumana niepokoi fakt, że większość sprawców Holokaustu przeszłaby „przez każde najgęstsze nawet psychologiczne sito”³⁹. Mieli być oni zupełnie normalnymi ludźmi. W *Nowoczesności i Zagładzie* socjolog pisze:

³² Ibidem, s. 132.

³³ Ibidem, s. 134.

³⁴ Ibidem, s. 136.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, s. 138.

³⁷ Ibidem, s. 139.

³⁸ Ibidem, s. 144.

³⁹ Z. Bauman: *Nowoczesność i Zagłada*. Przeł. T. Kunz. Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2009, s. 60.

Zgodnie ze słynnym stwierdzeniem Hannah Arendt, najtrudniejszym problemem, przed jakim stanęli twórcy idei *Endlösung* (i który rozwiązali, jak się okazało, ze zdumiewającym powodzeniem), było to „jak przezwyciężyć [...] zwierzęcą litość, którą odczuwają wszyscy normalni ludzie w obliczu cierpień fizycznych”. Wiemy, że ludzie zwerbowani do organizacji biorących bezpośredni udział w masowym mordzie nie byli ani patologicznymi sadystami, ani patologicznymi fanatykami. Można zakładać, że podzielali oni niemal instynktowną ludzką odrazę do zadawania cierpień fizycznych i jeszcze powszechniej odczuwany opór przed odbieraniem życia⁴⁰.

Według Baumana ponura konstatacja na temat zbrodniarzy – tak bliska stanowisku Arendt – powinna prowadzić do refleksji nad nowoczesnymi wzorcami racjonalności, które doprowadziły do Zagłady. Zauważa on przy tym, że ataki na Arendt brały się z tego, iż za trafne uznawano tylko takie wyjaśnienia Holokaustu, które nie odnosiły się do zwycięzców. Ich funkcją miało być z jednej strony potępienie sprawców, z drugiej – oczyszczenie tych, którzy ich pokonali⁴¹. Innymi słowy, Arendt była być może atakowana, ponieważ niemieccy architekci i wykonawcy Zagłady, pozbawieni diabelskich rogów żadnych krwi zwyrodnialców, stawali się zbyt podobni do masy normalnych ludzi, którzy zbrodni nie dokonywali, a nawet bywali ich ofiarami. W tym obrazie ich czyny miały więc wyjątkowy charakter, a oni sami musieli być arcyłotrami, żeby nie okazało się, że Holokaust płynął prosto z serca cywilizacji i nie był wynaturzeniem czy wypadkiem przy pracy, ale konsekwencją totalitarnego – jak zauważają Max Horkheimer i Theodor Adorno – oświecenia⁴². To ostatnie miało uczynić człowieka wolnym od strachu, sprawić, by stał się on panem przyrody⁴³, tymczasem przyniosło jeszcze większy, niewyobrażalny wręcz, strach oraz nowe formy niewolnictwa. To po oświeceniu świat zaczyna być poprawiany i przekształcany w sposób inżynierski. Niezbędnym narzędziem do tego celu jest biurokracja, która miała niechybnie prowadzić do odczłowieczenia. Działło się to dzięki zdystansowaniu oraz sprowadzaniu ludzi do liczb i wielkości.

Dla zarządców kolei jedynym sensownym ujęciem obiektu ich działań jest wielkość przewozu wyrażona liczbą ton przypadających na każdy kilometr torów. Nie interesuje ich, czy przewożą ludzi, owce czy drut

⁴⁰ Ibidem, s. 61.

⁴¹ Ibidem, s. 428.

⁴² Th. Adorno, M. Horkheimer: *Dialektyka oświecenia*. Przeł. M. Łukasiewicz. IFIS PAN, Warszawa 1994, s. 22.

⁴³ Ibidem, s. 9.

kolczasty. Interesuje ich jedynie ładunek, to znaczy jednostka posiadająca wymiary, lecz pozbawiona właściwości⁴⁴.

Według tego schematu postępował Eichmann, pochylony nad tabelami dotyczącymi transportów Żydów do obozów. Dokładnie to samo robił komendant Treblinki Franz Stangl, nazywając przybyłych w transportach ładunkiem⁴⁵. Ludzie zostają zredukowani, przez co mają tracić własną indywidualność⁴⁶. Język moralności w tym obrazie przestaje obowiązywać, nie ma bowiem zastosowania do działań biurokratycznych. „Tylko ludzie mogą być przedmiotem stwierdzeń o charakterze etycznym”⁴⁷ – pisze Bauman. Tymczasem pociągami do Auschwitz, Treblinki, Sobiboru czy Bełżca nie jadą – z perspektywy katów – ludzie. Same pociągi również nie są przeznaczone do przewozu ludzi. Miliony Żydów zmierzają do obozów w bydłych wagonach pociągów towarowych. Są więc towarem i traktuje się ich jak bydło. A bydło wiezie się na rzeź. Niemcy przykładali ogromną wagę, by język opisu tych zagadnień był odczłowieczony i nawet nie kojarzył się z istotą ludzką.

Podsumowanie

W toku rozważań nad banalnością zła wyłaniają się dwa problemy. Pierwszy dotyczy tego, czy Hannah Arendt dokonała właściwej oceny Adolfa Eichmanna, czyniąc go personifikacją banalności zła. Wiele wskazuje na to, że filozofka zbyt pochopnie założyła, iż architekt ostatecznego rozwiązania był pozbawionym woli i niemyślącym trybikiem w niemieckiej maszynie terroru. Źródła historyczne pokazują, że wizerunek wykonawcy rozkazów i zwykłego urzędnika, który Eichmann próbował „sprzedać” światu podczas procesu w Jerozolimie, stanowił maskę i przemyślaną pozę. Jego biografia pozwala stwierdzić, że nie tylko był on oddanym nazistą, ale wykazywał się wręcz nadgorliwością, czego przejawem może być chociażby reprimenda ze strony Reichsführera SS Heinricha Himmlera za organizację marszu

⁴⁴ Z. Bauman: *Nowoczesność...*, s. 221.

⁴⁵ G. Sereny: *W stronę ciemności. Rozmowy z komendantem Treblinki*. Przeł. J. Milencki. Cyklady, Warszawa 2002, s. 174.

⁴⁶ Z. Bauman: *Nowoczesność...*, s. 222.

⁴⁷ Ibidem.

śmierci Żydów węgierskich do Auschwitz⁴⁸. Taśmy Sassena dowodzą, że Eichmann nie tylko niczego nie żałował, ale nawet chlubił się własnymi czynami. To wszystko stawia pod znakiem zapytania twierdzenie Arendt, że „nie był Jagonem ani Makbetem i nigdy nie powstało mu w głowie, by – w ślad za Ryszardem III – postanowić, że »okaże się łajdakiem«”. Wręcz przeciwnie, relacje świadków wskazują, że zachowywał się wobec Żydów jak łajdak. Gitta Sereny przywołuje relację Maksa Hirschfelda, który twierdził, że nawet późniejszy komendant Treblinki Franz Stangl traktował go lepiej niż Eichmann⁴⁹. Teza Arendt nie broni się w obliczu faktów. Esesman był nie tylko odbiorcą ideologii, ale i jej produktem. To, że nie okazał się psychopatycznym „żydożercą”, nie jest wystarczającym argumentem na jego korzyść. Należy jednak pamiętać również, że Arendt nie miała dostępu do części źródeł, które dziś uznaje się za kluczowe dla rekonstrukcji postaci Eichmanna.

Drugi problem dotyczy samego terminu „banalność zła”. Czy w oderwaniu od Eichmanna można używać go do opisu zbrodniarzy, którzy znajdując się w określonym miejscu i czasie, stają się maszynami do zabijania (w wielu znaczeniach tego słowa)? Klaus Theweleit podważa taką możliwość, pisząc, że terminy „banalność” i „normalność” nie opisują rzeczywistości. Z kolei Zygmunt Bauman i Jean-Louis Vullierme wskazują na warunki, które muszą zostać spełnione, by zwykli ludzie wzięli udział w ludobójstwie. Dla Baumana normalność zbrodniarzy prowadzi do pytań o system, w którym wyrosli. Vullierme z kolei zauważa, że do opisu tej ponurej rzeczywistości potrzebny jest neologizm „anempatia”, której zaistnienie stanowi warunek Zagłady. Banalność zła byłaby dla obu myślicieli prawomocnym określeniem dla sytuacji, w której zwykli ludzie stają się mordercami w imię ideologicznej wojny z określonymi ideologicznie wrogami narodu. W takim ujęciu twierdzenie o banalności zła może się bronić. Dowodów na poparcie tezy Hannah Arendt dostarczają również pośrednio nauki szczegółowe, zwłaszcza psychologia i kognitywistyka. Eksperyment Milgrama przeprowadzony w latach sześćdziesiątych XX wieku zwraca uwagę na istotność kontekstu społeczno-kulturowego (w tym przypadku autorytetu) jako motywacji do zadawania cierpienia innym. Ważnym tropem potwierdzającym tezę Arendt mogą być badania psychiatryczne i psychologiczne, jakim poddano Adolfa Eichmanna po schwytaniu i przewiezieniu go do Izraela. Opisuje je Jose Brunner w eseju *Eichmann's Mind: Psychological, Philosophical, and*

⁴⁸ D. Cesarani: *Eichmann...*, s. 255.

⁴⁹ G. Sereny: *W stronę...*, s. 28.

*Legal Perspectives*⁵⁰. Nie wynika z nich, że SS-Obersturmbannführer był poważnie zaburzony. Raport, jaki stworzyli dr Szlomo Kulcsar, psychiatra ze szpitala Tel Haszomer, i Szoszana Kulcsar, psycholożka z tej samej placówki, nie przedstawia Eichmanna jako potwora. Miał on kierować się dość prymitywną, archaiczną moralnością⁵¹ i nazistowskim kodeksem moralnym. Jednocześnie specjaliści widzieli w nim niespokojnego człowieka, pełnego strachu przed obcymi, który ma problemy z nawiązywaniem kontaktów oraz cechuje się mechanicznym i odczłowieczonym sposobem mówienia⁵². Arendt przywołuje z kolei jednego z lekarzy, który miał stwierdzić, że Eichmann jest normalniejszy niż on sam⁵³.

Na koniec należy postawić dodatkowe pytanie: w jaki sposób Arendt mogła wyrazić trafną intuicję dotyczącą natury sprawców zbrodni, których uosabiał Eichmann, wychodząc, jak się wydaje, z błędnych przesłanek? Problem ten można interpretować jako napięcie między poziomem deskryptywnym a systematycznym jej analizy. Innymi słowy, wystąpił tu problem między wiernym opisem zjawiska a próbą ujęcia go w spójny system pojęciowy i żadna z tych strategii nie okazała się w pełni wystarczająca. Nawet jeśli konkretna diagnoza Eichmanna była nieadekwatna, uchwycony przez Arendt mechanizm działania zła w warunkach nowoczesnych struktur społecznych zachowuje swoją trafność.

Arendtowską tezę o banalności zła można uznać w świetle przedstawionych rozważań za swego rodzaju heurystykę, jaką możemy stosować przy próbach wyjaśnienia problemu zadawania śmierci i cierpienia przez ludzi, których ocenilibyśmy jako zwyczajnych. Ludobójstwa, do których doszło w minionych 40 latach, takie jak te w Rwandzie czy na Bałkanach, pokazują, że zabójcami i katami potrafili być sąsiedzi zabijanych oraz ich współpracownicy. Słowem, ludzie niemieszczący się w słownikowych definicjach psychopatów czy masowych morderców. W tym świetle arendtowska teza ma nadal moc eksplanacyjną i jako taka jest wartościowa.

⁵⁰ J. Brunner: *Eichmann's Mind: Psychological, Philosophical, and Legal Perspectives*. "Theoretical Inquiries in Law" 2000, vol. 1, no. 2, s. 435–438. <https://doi.org/10.2202/1565-3404.1013>.

⁵¹ Ibidem, s. 438.

⁵² Ibidem, s. 435.

⁵³ H. Arendt: *Eichmann...*, s. 34.

Bibliografia

- Adorno Th., Horkheimer M.: *Dialektyka oświecenia*. Przeł. M. Łukasiewicz. IFIS PAN, Warszawa 1994.
- Arendt H.: *Eichmann w Jerozolimie*. Przeł. A. Szostkiewicz. Znak, Kraków 2022.
- Arendt H.: *Korzenie totalitaryzmu*. Przeł. D. Grinberg, M. Szawiel. Świat Książki, Warszawa 2023.
- Bauman Z.: *Nowoczesność i Zagłada*. Przeł. T. Kunz. Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2009.
- Browning Ch.: *Zwykli ludzie. 101. Policyjny Batalion Rezerwy i „ostateczne rozwiązanie” w Polsce*. Przeł. P. Budkiewicz. Bellona, Warszawa 2000.
- Brunner J.: *Eichmann's Mind: Psychological, Philosophical, and Legal Perspectives*. "Theoretical Inquiries in Law" 2000, vol. 1, no. 2, s. 435–438. <https://doi.org/10.2202/1565-3404.1013>.
- Cesarani D.: *Eichmann. Jego życie i zbrodnie*. Przeł. J. Lang. Replika, Zakrzewo 2008.
- Chlewicki M.: *Kant i religia w obrębie samej etyki*. W: *Laicyzacja i sekularyzacja społeczeństwa nowożytnego (XVI–XVIII w.)*. Red. J. Wiśniewski. Hosianum, Olsztyn 2008, s. 233–241.
- Kant I.: *Religia w obrębie samego rozumu*. Przeł. A. Bobko. Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011 (Dzieła Zebrane, T. 5).
- Kendziorek P.: *Filozofia wobec Zagłady*. Żydowski Instytut Historyczny, Warszawa 2022.
- Lipstadt D.: *Proces Eichmanna*. Przeł. M. Antosiewicz. Wielka Litera, Warszawa 2012.
- Rabinovitch G.: *Nauki płynące z Zagłady*. Przeł. G. Majcher. Dialog, Warszawa 2019.
- Sereny G.: *W stronę ciemności. Rozmowy z komendantem Treblinka*. Przeł. J. Mielencki. Cyklady, Warszawa 2002.
- Theweleit K.: *Śmiech morderców. Breivik i inni*. Przeł. P. Stronciwilk. PWN, Warszawa 2016.
- Vullierme J.: *Lustro Zachodu. Nazizm i cywilizacja zachodnia*. Przeł. M. Żurowska. WAB, Warszawa 2016.

Rafał Gdak – absolwent kognitywistyki na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach i filozofii na Uniwersytecie Warszawskim. Zawodowo związany z mediami. W swoich poszukiwaniach naukowych analizuje problem odczłowieczenia w czasie ludobójstw XX wieku.

Central and Eastern European Online Library
www.cceol.com

Śląska Biblioteka Cyfrowa / The Silesian Digital Library
www.sbc.org.pl

Strona internetowa czasopisma „Folia Philosophica”
<https://journals.us.edu.pl/index.php/FOLIA/index>

Publikacja na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



Redakcja / Copy Editing
Agnieszka Plutecka, Anna Piwowarczyk

Projekt okładki / Cover Design
Magdalena Pache

Łamanie / Typesetting
Ireneusz Olsza

ISSN 2353-9445

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej z identyfikatorem
ISSN 1231-0913.

The journal was formerly published in print with the following identifier
ISSN 1231-0913.

Wydawca / Published by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Jordana 18, 40-043 Katowice

<https://wydawnictwo.us.edu.pl>
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Ark. druk. 6,25. Ark. wyd. 6,5.

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9445



52

Więcej informacji

