

FILOZOFIA WARTOŚCI (ŻYCIA).

Czy filozofia jest potrzebna dla życia? Po tylu zdobyczach naukowych, po prawdziwych tryumfach wiedzy ścisłej w XIX. stuleciu — można powtórnie mówić o wartości jakiejś „wiary“ filozoficznej?

Pytania te wróciły zniechęca, ale siłą faktów. Zajęły już uczonych, a wielu niezwykle żywo. Powrót zagadnienia stosunku filozofii do życia przeczy zarazem nie po raz pierwszy twierdzeniu, że filozofia jest *tylko* systemem naukowych pewników, że mówiąc językiem naszego filozofa Józefa Gołuchowskiego, jest tylko „magazynem“ odwiecznych dowodów i utartych poglądów. Filozofia staje się nie tylko gromadzielną dorobku wszelkich nauk, ale i umiejętnością o wartościach. Jeśli można sobie rzecz tak wyobrazić, że mamy z jednej strony jakąś całość wiadomości o świecie, a z drugiej jakąś całość coraz to nowych cieka-

wości o tym świecie, to w takim razie taka właśnie filozofia, wychodząca poza granice ściśle empirycznego umysłu, ma do czynienia z nadmiarem tej drugiej całości, z czemś, co pozostało niezaspokojone. Powstaje „radykalny empiryzm“. Człowiek nie znalazł odpowiedzi na wszystko, o czym chciał wiedzieć; nie zaspokoili go nauki swymi teoryjami mniej lub więcej niezręcznymi i nietrwałymi. Lecz z drugiej strony nie zadowolili go i stare prądy metafizyki, opartej na dualizmie lub na monizmie ontologicznym. Życie jednostki i całego narodu domaga się rozwiązania pewnych pytań, które chce pogodzić ze stanem nauk. A ponieważ przeszły już „dreszcze“ zarówno wybujałego idealizmu, jak i niekrytycznego materjalizmu, więc człowiek szuka jakiegoś innego rozwiązania, obszerniejszego, idącego niejako w ślad za bliżej nieznaną rzeczywistością, działającą przez nadmiar wartości, nagromadzonych w psychice ludzkiej. Kazano się nam obracać w bezdusznej niemocy, pogodzić się z tem, że wiedzieć, to znaczy wątpić, a poznać, to znaczy tęsknić. Ciasną nałożono na nas obrożę, jakby powiedział James, bo zniewolono nas do kontentowania się znajomością małego wycinka z wszechświata, akurat takiego, jaki — jak mówi Bergson — mieści się w naszych pojęciach.

Napis słupów granicznych poznania: „dotąd tylko“ — przeraża i roznamiętnia. I tak pada pytanie: czyż nie ma takiej filozoficznej „wiary“, której wyznawcą może być i uczoney?

Stanęliśmy znów wobec zagadnienia: filozofia — życie, i filozofia — religia. Tyle razy przecież to już było, że czujemy skrupuły, czy warto powracać do takich zagadnień? Mamyż może wrócić do historyzofii Augustyańskiej lub do mistyków średniowiecza i czasów nowożytnych? Łatwo się nam gubić w odpowiedzi na postawione pytanie. Nie trudno pójść znów gościńcem dawno utartym, choćby takim, jak „żywy“ wszechświat autora „Zend-Awesty“, skądinąd dobrze znanego Fechnera.

Lecz drogowskazy jakiejś być muszą! Nie ma przecież i w nauce ścisłej pochodzą myśli bez wzorów i szkiców. Można wejść na dawne drogi, powtórzyć, że metafizyka jest istotną potrzebą wykształconych ludzi — i tak już dzisiaj mówią nokoło — a obok dać coś własnego, coś, co będzie nowem i możliwem do przyjęcia choćby na razie.

Oto stara rola filozofii „czystej“, metafizyki; coraz to lepiej obrabiać znane tematy, kozić niepokój wewnętrzny, wskazywać

naukom-zdobycwcom nowe pola wawrzynów, a potem cofnąć się w zacisze, w zapomnienie — i znów ożywczo wracać do znaczenia i wpływu. Filozofia dzisiejsza chce znów spełnić tę rolę. Życia nie przeciwstawia się filozofii, co więcej nawet, nie uważa się filozofii za tajemnicę „wybranych“ — albo za przywilej zrezygnowanych. Mówi się już o prawdzie „pełniejszej“, ba nawet o poznaniu istoty wszechświata. A jeśli i tu — jak przewidzieć można — nadzieja zawiedzie, to przynajmniej postawi się hasło: prawa do filozofowania — i niejeden zadowolony się zapowiedzią przyszłego zwycięstwa.

Wkraczamy więc w nielada przedsięwzięcie. Przecież nie tylko nauki ściśle stanęły wrogo wobec filozofii, lecz i ona sama wydawała niejednokrotnie pesymizm, przekonywujący nas o tem, że jesteśmy igraszką losu, ślepego przeznaczenia, że rolą naszą to tylko wątpienie i litość wobec bliźnich, a więc zrezygnowana funkcyja życia, daleka od twórczego, tytanicznego polotu życia helleńskiego. Przyszedł jeszcze w pomoc taran determinizmu i trzeba było pogodzić się z tem, że niema wolnej woli, lecz, że tylko przekonanie, iż tak jest w istocie, wywołuje moralne skutki te same, jakby wolna wola była naprawdę naszym udziałem.

I dlatego ciekawie — ale i ostrożnie — wglądamy w dzisiejszą metafizykę, podejmującą kwestyę stosunku filozofii do życia. O wolę walczył *Fouillée*, przeciwnik filozoficznego dyletantyzmu Renana, twórca takiej filozofii czynu, która każe bez względu na to, czy jesteśmy wolnymi, rodzić siłę wolności (*idée-force*). Inaczej jest wola niczem. Każda myśl musi oznaczać jakiś kierunek życia. Ciągłość zjawisk duchowych, nieprzerwany strumień duchowego życia, jak mówi szkoła *Wundta* jest podstawą etyki, mówiącej o altruizmie, o solidaryzmie, bo niema nigdzie izolowanej społecznie istoty ludzkiej. Psychologia dotychczasowa była niewolnicą intelektualizmu; oglądamy świat nietylko przez pryzmat naukowych pojęć, ale wnikamy w rzeczywistość, jako jedną wielką całość, jakimś bezpośredniem doświadczeniem. *Guyau* idąc z tych myśli *Fouillée*'go dalej, mówi, że etyka musi się oprzeć na pojęciu życia, musi wyjść z biologii, a więc przyjąć za swój cel: rozwój i rozrost życia. Na tem tle rodzi się przeświadczenie-nakaz: „żyj z nami“. Potrzeba życia jest instynktowna, wiąże się ze świadomością i uczuciem rozkoszy. Szlachetny hedonizm jest punktem wyjścia etyki. Rozwijają się życie we wszystkich możliwych kierunkach, a stąd można powiedzieć

o etyce przyszłości, że ona będzie się opierać na „przyjemności ryzyka“. Gdzie więc szukać uzupełnienia życia, zaspokojenia „głodu życia“? (*Gołuchowski*). Oto w sztuce. Filozofia — a artystyczna twórczość, to jedno. Powtarzamy dawne zdania *Gołuchowskiego*, *Langégo* i innych. Ale piękno naturalne przewyższa piękno w sztuce. I stąd sztuka nasza operuje tylko naśladownictwem. Etyka zlewa się z estetyką, bo niema w gruncie rzeczy różnicy między przyjemnem a pięknem (etyka miała za punkt wyjścia rozkosz). Stąd też można sformułować takie zdanie, że wartość dzieła zależy od wartości życia. Życie, to zjednoczenie etyki z estetyką i z religią — to ból tęsknicowy jaskółki, wzbijającej się pod obłoki, a nieraz tylko zniżającej się do ziemi, by nabrać rozpędu ku górze. Wyrazem istotnym życia jest religia. Ale dzisiaj nikt nie jest zadowolony na tym punkcie. I *Guyau* stawia przed sobą prawdopodobieństwo czasów bezreligijnych, takich, w których każdy człowiek stworzy sobie własnego Boga i własną biblię. Tylko taka indywidualistyczna religia może być odpowiedzią na głód życia.

Nie pozbedziemy się jednak pesymizmu. Wczuwanie się bowiem w całość wszechświatowego bytu jest połączone z bólem, który łagodzimy przyjemnością ryzyka, a więc poniekąd łączy się z rezygnacją. Zamknie się człowiek w swojej religii, odda się bezpośrednio doświadczeniu wartości życia, ale zawsze potknie się jeszcze o niedoskonałość swojej władzy poznawczej — i wtedy tylko zrezygnowany spokój będzie rezultatem tego ryzyka, który poświęcamy celem poznania głębi życia.

To można uważać za jeden wyraz stosunku filozofii do życia. Filozofia jest odpowiednikiem życia, pomnożonego przez nas o ideę-siłę, ale ostatecznie jest odpowiednikiem życia-pytajnika. Jakżeż inaczej pojął życie *Nietzsche*, ów myśliciel aforystyczny, który był w niedawnym czasie wychowawcą inteligencji polskiej, tak samo jak *Comte*, *Darwin* i *Spencer*! *Nietzsche*, poeta-myśliciel jest mimo wszystko mało znany. O tamtych nauczycielach można było powiedzieć, żeśmy ich znali aż do przesady, bo nawet i w polityce praktycznej opieraliśmy się o ich autoritet. *Nietzschego* natomiast wyczuwamy tylko wszyscy, upajamy się retorycznością jego słów lotnych, niepytając o jądro rzeczy, t. j. czy *Nietzche* nie jest może raczej mimowolnym grabarzem życia, czy jego pesymizm, który jednak niewątpliwie istnieje, nie jest zgoła wyjątkowym? I *Guyau* przecież oczekuje nadejścia

jakichś nowych form życiowych, które nareszcie zmieszczą w sobie wszelki nadmiar naszej energii wewnętrznej i które będą ujściem dla nadmiernego, a w nas zamkniętego zapasu energii życiowej; ta energia nie mogła poprostu w dzisiejszej formie życia dojść do głosu; warunki obecne są przeciwne takiemu zrównoważeniu się energii z realnem życiem. I Guyau nie zdołał ominąć zapowiedzi bólu.

Jaką jest więc filozofia życia Nietzschego? Mamy ją chwalić, mamy ją ganić? Nie — także tylko poznać.

Przejął się Nietzsche, jak mało kto, starożytnym światem greckim. Piękno Hellenów, jasność i pogoda w ich zapatrywaniu na życie, to bezpośrednie obcowanie z światem bogów, niekrepowany polot myśli, życie w poetycznie natchnionej harmonii, nie w dysharmonii, życie z bogami bez cechy służalczej uniżoności — to stało się wyznaniem wiary Nietzschego. Ale to pociągnęło za sobą nienawiść, zwłaszcza do chrystyanizmu. Nietzsche to jednostronny filolog, nie zaś historyk, który nie dziwi się niczemu, a priori, który mówiąc o minionej przeszłości, nie kazi jej i nie poniża swojemi namiętnościami. Nietzsche wchłonął siebie całego w przebrzmiały świat staro-grecki, a nie umiał już zrozumieć dalszych epok dziejowych. A więc ogłosił Nietzsche chrystyanizm mordercą życia helleńskiego, a ascezę średniowieczną przeklął w imię dyonizyjskiego „szału“. Bo Nietzsche ukochał nie tylko ten stary świat klasyczny, jego pojęcia i życie, ale ukochał specjalnie jakąś krańcową, niczem nieokiełzaną swobodę życia. Nietzsche rozstał się z Schopenhauerem, bo mu nie mógł darować tej sentymentalnej i biernej litości. Nie chciał się wydobywać z pesymizmu drogą „osłabiającej“ formy współczucia społecznego, ale nie zwalczył swojego pesymizmu.

Nietzsche — tem zakończyła się jego filozofia wbrew jego marzycielskim zapatrywaniom z epoki młodości — szamotał się między ostatecznościami. Chciał być piewcą greckiej kultury, która musi pociągać każdego, a druzgotał to wszystko, co wzniosłego dały wieki chrześcijańskiej ery. Więc możnaby powiedzieć, że zamiast skończyć na miłości życia, skończył właściwie na niebywale namiętnej nienawiści (znanych nam obecnie form) życia. Jego wzgarda dla stada ludzkiego, jego teoria społecznego dualizmu — mniejsza już, czy jest moralną, czy nie, jakkolwiek o to zawsze pytamy — jest owocem nie miłości, lecz nienawiści. W bolesnej samowiedzy, że jest pesymistą, że w rzeczywistości

głosi teorię fikcyjną dla zasłonięcia nieradosnej prawdy o życiu, przechodził walkę wewnętrzną, niedającą się przeciąć, jak węzeł gordyjski. Rosła więc jego nienawiść i wzmagala się jego straszna choroba nerwowa. Pocieszał się złudzeniami i sam czuł to bardzo dobrze.

Taki tragizm przejmuję każdego. Ale co innego ten tragizm, a co innego zasady aforystycznej filozofii Nietzschego. W łamaniu się z sobą nie dostrzegł nawet Nietzsche, jak sprzeczne są jego helleńskie ideały z butą i przemocą tyranii lub samowoli. A jednak to właśnie głosił na dziś Nietzsche.

Łatwo to wogóle powiedzieć: przewartościować wartości i to w dodatku wszystkie. Przewartościować dla ogółu, nietylko dla siebie! Ale czy samemu Nietzschemu udała się ta tragedia przewartościowania?

Radykalny arystokratyzm Nietzschego i jego socjalny dualizm pozostają w sprzeczności z filozofią dyonizyjską, t. j. z siłą, zdrowiem i szczęściem życia. Nietzsche chciał jakby nowego renesansu, któryby powrócił do świata klasycznego, lecz nie przez zamglone tylko naśladownictwo w słowie, literaturze, ubiorach, sposobie życia, budowlach i t. d.; on pragnął odrodzenia jakby z ducha. To, co spotykał w życiu sobie współczesnym, to było tylko hamulcem dla jasności dyonizyjskiego poglądu na świat. *Memento vivere* — oto hasło, ale w tem znaczeniu, że do pełnego życia dochodzi się tylko po gruzach otaczającej nas współczesności. Są bowiem dwie kasty: panowie i niewolnicy. Antagonizm ich jest jakby treścią historii. Kasty te nie wyrosły na podłożu ekonomicznych lub socjalnych warunków, lecz z koncepcji dyonizyjskiego życia. Jedni, to arystokraci, uczestniczący w takim właśnie życiu, inni, to niewolnicy, którym wystarcza moralność stada, wystarcza bytowanie w znanych powszechnie formach społecznych i państwowych i bytowanie w „przeciętnej“ atmosferze ideowej. I stąd też wielkość prawdziwa nie polega na działaniu na masy, bo to, co najszlachetniejsze (w dyonizyjskim pojęciu), nie działa na masy. Byłoby to rzucanie grochu o ścianę. I religia i zwykła moralność i cnoty „mieszczkańskie“, to zalety stada. Wielkość duszy nie godzi się z niemi, rozwija się i żyje dla własnych celów. Stąd przychodzi mówić nie tylko o kastach, ale wprost o dwóch rasach, wyższej i niższej. Wytworzenie rasy wyższej, oto jakby cel życia Nietzschego. Niema tu idei poświęcenia, bo to już słabość „mieszczkańska“, to pierwiastek Scho-

penhauerowskiej litości. To zaiste jakieś *summum ius*, które musi być zarazem dla stada *summa iniura*.

Oto przewartościowanie życiowych wartości. Nazywamy najczęściej moralnym to, co służy szlachetnie społeczeństwu. Ale to społeczeństwo, to wydziedziczona z praw klasa niższa. Jej moralność nie może przyświecać życiu rasy wyższej. Prawdziwa moralność (panów) polega na poglądzie wręcz przeciwnym. A więc moralnym jest utwierdzanie takiego prawa, które jest równocześnie krzywdą rasy niższej. Nietzsche nie zawahał się postawić tego na czele swojej etyki. Powiedział mniej więcej tak: niższa rasa nie rozumie i nigdy nie może zrozumieć wzniosłej moralności panów. Ta moralność może być krzywdzącą dla rasy niższej, ale to właśnie jej szczęście, bo upadek tej rasy zwiastuje pochód zwycięstwa „nadczołowieka“. Słyszymy właśnie o „patosie odległości“; tworzy się odległość między rasami, odległość, którą starają się zniszczyć niewolnicy. To jest właśnie ów „bunt“ niewolników, znany w historii w judaizmie, buddyzmie, w wiedzy Sokratesowej i w chrystyanizmie. Dzisiaj jest takim buntem niewolników wszelka demokracja, a z tego punktu widzenia nawet nauki przyrodnicze, „ulegające“, a więc poddane służalczo prawom natury, są buntem wobec... Właśnie niewiadomo: wobec czego?

Popęd do nieokiełznanego życia, to woła mocy. Życie (panów) musi być uwielbiane. Przyświeca mu zasada pomyślności i rozwoju. Życie jest czemś tak doskonałym i tak przepięknym, że chętnie można się pogodzić z tem, iż ono, niezmiennione ani na jotę, wróci jeszcze raz i więcej razy. Świat bowiem cały składa się z określonej ilości elementów, tak, że jest możliwa tylko pewna ilość kombinacji tych elementów. Gdy wyczerpią się te kombinacje, wtedy muszą wracać kombinacje już znane i wtedy wróci życie w postaci dzisiejszej. Odżyjemy tak, jak żyliśmy dzisiaj — na tym padole płaczu. Oto właśnie ta „radosna“ nauka proroka-Zaratustry. Oto jego ewangelia, że świat jest piękny i dobry, że nie ma (w moralności panów) cierpienia, że więc można nie bać się powrotu do dawnego życia po wielu latach i wiekach. *To właśnie owa idea wiecznego powrotu, odbiegająca daleko od tych idei powrotu, które stawiała filozofia aż do czasów Hegla i Trentowskiego łącznie.*

Idea powrotu jest rezultatem przewartościowania wartości. Przecież każdy z nas, mówiący o nawiązaniu filozofii do życia.

pragnie znaleźć w życiu ujście dla nadmiaru zapasu energii, który posiada w sobie. Ponieważ tego nie ma, ponieważ uczuwamy ubóstwo naszej wiedzy, już nas niezaspokajającej i ponieważ na punkcie religijnym doznajemy wewnętrznych wstrząśnień, więc chcemy znaleźć ukojenie cierpienia w realizowaniu naszych wartości. To my tak sądzimy i tak pragniemy, my — „stado“. Nietzsche przecież nie ma z niewolnikami nic wspólnego. On powiedział, że cierpienia niema, że go być nie może, że zamiast dysharmonii panuje tylko harmonia — tak zdajemy się rozumieć niemieckiego filozofa-marzyciela. A tymczasem on sam, jak nikt może z myślicieli całego wieku XIX, przechodził straszną tragedję w duszy, stwarzał dramat „wewnętrzny“. Im paradoksalniejszą była teoria i im sprzeczniejsza myśl, tem silniej targał się w duszy sam Nietzsche. On sam nie mógł wierzyć w to, co głosił; i rzeczywiście nie wierzył, i to także było powodem, że ulegał smutnemu a nieuniknionemu procesowi swojej umysłowej choroby.

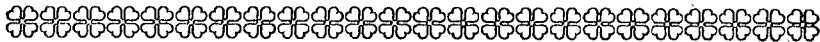
Cóż bowiem znaczy owa teoria wiecznego powrotu? Świat składa się z oznaczonej ilości elementów. Czy jest to pewnik „radości“ dla niewolników, czy dla panów? Ścisłe takie same, jak i dzisiaj, życie wróci kiedyś na ziemi w konkretnej formie. W takim razie powróci era dyonizyjska, a po niej zwycięstwo niewolników, a z tem i antagonizm dwóch ras, wróci „bunt niewolników“, bo ten bunt zwyciężał i zwyciężał. A więc taką jest ta radosna nowina? Więc wróci cierpienie? Takie ma być zrównoważenie nadmiaru naszej energii życiowej, by wiecznie wracała walka między człowiekiem a nadczołowiekiem? I to jest ludzkie, zanadto ludzkie?

Oczywiście, że tak, skorośmy przyjęli fakt istnienia dwóch ras. Ile aforyzmów trzeba było zużyć, by się zdobyć na tak kruchą i tak wątpliwie radosną nowinę o wiecznym powrocie? Przypominamy sobie n. p., że Słowacki był także wyznawcą metempsychozy, że kazał duchom szukać ciągłego wcielania się w ciało, bo tylko przez tarcie, przez napotykaną w materii przeszkodę, może się wyrazić duch, bytujący wedle odwiecznych wyroków. Duchy Słowackiego, ich powrót nieustanny na ziemię, gdzie pełnią swą rolę, raz złą, a drugą dobrą, aż tylko dobra się ustali i utrzyma, były odpowiednikiem rozkrzewionego prądu filozoficznego mesyanizmu, były regulatorem dla chęci samoubóstwiania się. W takim poglądzie na odwieczny porzą-

dek rzeczy, na genezyjskie życie ducha, było jednak miejsce na wszystko, co żyje na ziemi, a więc i dla owego wzgardzonego stada. Była to mistyka, ale o ileż więcej bezpośrednio przemawiająca, o ileż harmonijniejsza, a więc i dla samego twórcy jej scharmonizowana?

(Dokończenie nast.).

Dr Władysław Horodyski.



FILOZOFIA WARTOŚCI (ŻYCIA).

(Dokończenie).

Usiłowano wydobyć z Nietzschego alfę i omegę odpowiedzi na wartość życia. Ta filozofia Nietzscheańska, gdyby ją pojąć biologicznie, byłaby niesłychanym brutalizmem; gdyby ją oświeślać psychologicznie, byłaby nieproduktywnym arystokratyzmem, socjologicznie byłaby wzgardliwym i namiętnym, a więc nieobjektywnym przeczeniem cywilizacji i kultury, historycznie zaś wiarą w wartość chorych na megalomanię typów-ludzi; religijnie wreszcie nie byłaby wcale greckim poganizmem. Trzeba jeszcze całą tę filozofię rozpatrywać z patologicznego punktu widzenia, bo taką jest i ona i jej twórca.

Powiedzą jednak i tak mówią: ale przecież jest filozofia Nietzschego hasłem: „życie dla życia“, tak jak hasłem jest sztuka dla sztuki, a artyzm dla artyzmu! Otóż wiemy już, że tak nie jest i być nie może. Każdy, który powtarza podobne zdania, pozostaje co najmniej nieświadomie w błędzie. Bo „sztuka dla sztuki“ to — jak wiemy — nie znaczy jeszcze, by na artyście nie ciążyły i obowiązki. Znaczy natomiast, że demokratyzm nie musi być przeczeniem sztuki. *Sei hart* Nietzschego oznaczać powinno: miej nietylko prawa, lecz i obowiązki, obowiązki zaś nietylko dla siebie, ale i dla... stada, a Nietzsche nas wszystkich nazwał stadem, nasze „mieszczańskie“ cnoty, społeczeństwo i ojczyznę. We Francji nazywają Nietzschego immoralistą, tak jak on sam zresztą się nazwał. Ale sam Nietzsche zachował coś z tego stada, a mianowicie państwo, o ile ono jest tak junkierskie, jak państwo pruskie. Militarne państwo jest konieczne, bo ono utrwała tradycję wyższego typu ludzkiego. Więc takie pojęcie hasła „czyn dla czynu“ — to już rozbrat wyraźny i stanowczy z tem, w co wierzył Nietzsche, czem się upajał, bo rozbrat ze światem greckim i jego politycznymi urządzeniami.

Hasło „życie dla życia“, „czyn dla czynu“, da się pojąć znacznie prościej i użyjemy słów Nietzschego. Przestrzega on rasę wyższą przed „nadętością“, wymaga *pracy*, zasługiwania się około dobra *kultury*, która będzie wtedy pociągać rasę niższą. To jest hasło aktualne, dalekie od tego, co prawią nam niejedni polscy Nietzscheaniści. Hasło to przeczy jednak ewangelii Nietzschego, bo przyjmuje za podstawę nie walkę ras i kultur, lecz ich współ-

życie i współdziałanie, a norm etycznych nie umieszcza „poza dobrem i złem“.

Filozofia Nietzschego jest krańcowym, jaki tylko być może, pesymizmem, bo aż takim, że pesymizm ten każe odciąć się od otoczenia. Jest to istotnie pesymizm. Kazał Nietzsche wierzyć w to, w co sam nie wierzył, postawił przed nami prawdziwą fatamorganę. To, co głosił sam Nietzsche, nie jest ziszczalne. Żadna jednostka, czująca w sobie nadczłowieka, nie jest w możności przełamać buntu niewolników, a ci niewolnicy, pielęgnujący cnoty „mieszczańskie“, są od rasy doskonałej silniejsi.

A co innego mógł nam pozostawić Nietzsche. Gdyby nie ostateczności jego poglądu, gdyby „nadczłowiek“ był wypadkową sił, czynnych w życiu wzgardzonego przez siebie stada, to wtedy teoria Nietzschego mogłaby działać zapładniająco i twórczo dla kultury, mogłaby być odpowiedzią na pytanie nas w tej chwili interesujące, t. j. jak zdobyć maximum życia, jak dojść do harmonii z sobą i z otoczeniem? Ale arystokratyzm Nietzschego nie jest takim i dobrzeby było, gdybyśmy nie zapominali o tem.

Do pewnego stopnia zwracało się ostrze myśli Nietzschego głównie przeciw religii, przeciw chrystyanizmowi. Mamy innych filozofów, którzy w doświadczeniu religijnem widzą wydobyć się z tego, co nam jest dane w realnem życiu, więc wydobyć się z ciasnych ram rzeczywistości. Głosi to filozof z Jenu Eucken, twórca t. zw. aktywizmu. Utrzymuje on, że obecne formy religii są niewystarczające, utrzymuje — mamy złudzenie, że to mówi Nietzsche, — iż walka religii z kulturą jest dawna. Trzeba i z jednej i z drugiej wyłuskać prawdę, t. j. wyróżnić z nich to, co wieczne. W ten sposób może nastąpić pogodzenie religii z kulturą i zadanie to ma przeprowadzić filozofia. Wymyśla nawet Eucken specjalną metodę, prowadzącą do prawdziwej rzeczywistości, a mianowicie metodę noologiczną, t. j. taką, która łączy psychologię z metafizyką. Na tej drodze dojdziemy do religijnego poglądu na świat, przyczem jakaś uniwersalna, powszechna religia staje się niepotrzebną, a jej miejsce zajmie jakaś najdoskonalsza religia, którą nazywa charakterystyczną (t. j. religia w historycznej formie). Bez religii jest życie duchowe pozbawione rzetelności. Stworzenie wyższej od dotychczasowych religij charakterystycznej jest zadaniem nadchodzącej przyszłości.

Silniej jeszcze upominał się o doświadczenie religijne znany

myśliciel amerykański, wyznawca pragmatyzmu i zwolennik pluralistycznego poglądu na świat, James. Filozof ten, podobnie, jak i Bergson, targnął się na taką powagę naukową, jak logika. Gdy inni, wyżej wzmiankowani, wykazywali niedostatek psychologii i kazali ją rozszerzać zapomocą metafizyki, to ci dwaj myśliciele nicują i wartość logiki. Zasadniczą myślą Jamesa jest zdanie, że Bóg, znany nam z wszelkich dotychczasowych religij, jest człowiekowi obcy. Albo każemy Bogu bytować zdala od nas, bez związku z życiem naszym jednostkowym i zbiorowym, albo też spajamy się znów tak silnie z Bogiem, że zamiast pogodnego stosunku, popierającego indywidualne życie, tworzymy z Boga wszechmoc-potęę, a z siebie uległych niewolników, więcej nawet, bo niewolników, zadowolonych z swej roli. Mamy więc przed sobą także myśl Nietzschego, wyrażoną tylko w innej formie. Bo James zmierza do czego innego. Chce on stworzyć filozofię humanizmu w najszerszym tego słowa znaczeniu, chce uczynić z człowieka (a więc ze wzgardzonego przez Nietzschego stada) ośrodek życia i cel dla przyrody. Mamy oczywiście w Jamesie specjalny rodzaj poglądu antropomorficznego. Jest tu gorące ukochanie życia, i docenianie niekępowanego doświadczenia religijnego, ale obok tego bardzo gruby antropomorfizm. Według tej filozofii jest Bóg ograniczony tem wszystkim, co czynimy. Bóg bowiem oddziaływa na nas, ale i my determinujemy Boga. James zwalcza specjalnie wszelki monizm, a zwłaszcza monizm Hegla. Jest zwolennikiem takiego poglądu na świat, który — jakby na wzór monad Leibniza — przyjmuje istnienie wielu, względnie w sobie zamkniętych całości. To właśnie jest pluralizm. Więc wszechświat rozpada się na mnóstwo całości, działających *sua sponte*. O wszechświecie można mówić, jako o jednym o tyle, że całości te stykają się wzajemnie, i oddziaływują na siebie. Taką całością jest i Bóg.

Jest to myśl już Fechnera. Sam James przyznaje się do tego nauczyciela swoich pomysłów. Pluralistyczny pogląd na świat zawiera jednak pewne pytanie, którego nie rozwiązał James, a mianowicie: co jest, co być może taką całością. Czy tylko człowiek — a jeśli tylko on, to dlaczego? Powtóre graniczy ten pluralizm na gruncie religijnym z politeizmem. Eucken rozwiązał prościej to zagadnienie, bo orzekł, że religia może się obejść bez bóstw. James natomiast dorzuca tylko,

że my wszyscy jesteśmy w mniejszym, lub większym stopniu politeistami.

W tem wszystkim zapytamy jednak zapewne jeszcze o to, co dzieje się z naszą rozterką wewnętrzną, na jakiej drodze usuwa się dysharmonię, wynikającą z przeciwstawienia realnej rzeczywistości życia pytań wyższych i liczniejszych, tak, że realizm życia nie może nam już dać odpowiedzi na nasze pytania? Zapytamy, gdzie jest ujście dla zbytu naszej energii? Wiemy, że w doświadczeniu religijnym. Ale jak? James dzieli religię na dwie kategorie, na religię zdrowych i chorych. Tylko dusza chora podlega dysharmonii i cierpieniu; świat wydaje jej się pustym; ona sama czuje się zawsze grzeszną i upadłą, a strach trapi ją nieustannie. Taka dusza musi się niejako drugi raz narodzić, t. j. musi się wewnątrznie odrodzić. Religia takiej jednostki będzie religią człowieka „dwukrotnie urodzonego“. Dusza uzyska spokój — taki sam, jaki służy ludziom raz urodzonym, t. j. jaki spotykamy w religii zdrowych. Lecz znów zapytamy, jak się to dzieje, że odbywa się jakieś wewnętrzne odrodzenie? — James wskaże nam wtedy na t. zw. „mind-cure“ na popularną w Ameryce metodę leczenia duchem, t. j. na sugestyonowanie chorej duszy, że jej ból jest złudzeniem, bo w rzeczywistości niema bólu, ani cierpienia, że niema z drugiej strony żadnej nadwyżki energii, któraby nie mogła znaleźć zaspokojenia, choćby w życiu duchowym i osobistym, więc ma to być lekarstwem na dręczące współcześnie wszystkich pytanie? Sugestia, hipnotyzowanie i t. p. zastanawiają niejednego uczzonego. Ale czyż wszyscy „cierpiący“ należą do takich chorych, którym trzeba takich właśnie środków do uzyskania wewnętrznej harmonii? A powtóre dawno już słyszeliśmy zdania Rousseau'a o człowieku w gruncie rzeczy dobrym. Czyż co innego mówi i James, każąc wierzyć, że w rzeczywistości życia jest wszystko piękne i tylko wspaniałe? Filozofia James'a nie jest ani lekarstwem, ani drogowskazem. Tembardziej, że w myśl jego pluralizmu jest jednostka całością w wszechświecie, a tylko do pewnego stopnia styka się i wymienia wartości życiowe z innymi całościami.

Tak tedy na drodze filozoficznego oświelenia doświadczeń religijnych, nie doszliśmy wcale do pozytywnego rezultatu. Jest przecież jeszcze inny wyraz filozofii wartości. Jeszcze i Bergson, na którego powołuje się James, broni praw metafizyki, a swo-

jem pojęciem filozofii, jako mistrzyni życia stara się odpowiedzieć na pytanie: dlaczego my nie umieliśmy dotychczas zdobyć równowagi duchowej, dlaczego nie mogliśmy zadowolić się tem, co nam dały same nauki, dlaczego pytamy wciąż o istotną rzeczywistość? Zdaje się i Bergsonowi, że potrafi ominąć Scyllę i Charybdę i że odpowiedzią swoją usunie na zawsze z drogi życia jakąkolwiek dysharmonię.

Chcąc zrozumieć Bergsona, obserwujemy następujący przykład. Wchodzimy do jakiegoś olbrzymiego gmachu, który zawiera w sobie tysiące sal, a w każdej z nich wielką skomplikowaną maszynę. Wszystkie maszyny z całego budynku funkcjonują pod wpływem jednego bodźca, który udziela się od razu wszystkim salom, wszystkim maszynom, wszystkim składnikom każdej z maszyn. Wchodzimy więc do takiego gmachu i zaglądamy do jednej z sal. Wpatrujemy się w ruch danej maszyny i z trudem i dopiero po pewnym czasie orientujemy się w tem, jak ona funkcjonuje. W ten sam sposób mogą śledzić fabryczne życie w każdej z sal, a taksamo mogą od początku samego przechodzić z sali do sali i niejako dać się wciągnąć ruchowi, rozpędowi, ogarniającemu cały ten gmach. Przypuśćmy teraz, że takim gmachem jest wszechświat cały, a zobaczymy, że my nie mogliśmy nigdy patrzeć na rzeczywistość od wewnątrz. My nie mamy wtedy przed sobą jakiejś pierwszej sali, i pierwszej rozpędowej maszyny, za którą moglibyśmy następnie iść dalej, z sali do sali, by odbyć ten sam ruch z maszynami. — Posłuchajmy teraz Bergsona.

Wierzmy o wszechświecie — tyle, ile nam pozwalają na to nauki. A stąd znamy zaledwie wycinki z tej rzeczywistości ogromu wszechświatowego, a nawet nie znamy i tych wycinków, lecz tylko fotografie wycinków. Bo — to właśnie mówi Bergson — nasze pojęcia to tylko symbole tak niedokładne, jak n. p. fotografia Notre-Dame w Paryżu, z której nikt nie poznał jeszcze Paryża, jeśli nie przeszedł się ulicami tego miasta, nie poznał jego okolicy, jeśli nie zna ludzi tej ziemi i nie zna jej historycznej przeszłości. A więc nauki, to tylko produkt analizy, produkt niedokładny, który powstał w ten sposób, że oderwaliśmy kawałek z rzeczywistości i utrwaliliśmy go sobie w formie symbolu — pojęcia. Ale pojęcie takie jest nieprzydatne, bo myślimy, tworząc pojęcie, zatracili zarazem z rzeczywistości to, co było rzeczywistym. Nauka dąży do jedności. Ale

rzeczywistość pełna to ani jedność, ani wielość, ani ruch, ani spoczynek. Ona przepływa i trwa, a my możemy tylko wejść w jej głąb, dać się jej porwać i unieść rzeczywistości, wchłaniając się w nią niejako. Więc nie analiza, metoda nauk, ale intuicyja daje nam bezpośrednio poznanie rzeczywistości; a ten nadmiar energii naszej, który nie mógł zrealizować się w życiu, sprawiał dlatego ból i musiał rodzić dysharmonię, bo nauki i nasza bałwochwalcza uległość wobec analizy nie pozwoliły (dzięki pojęciom) na zetknięcie się z samą rzeczywistością. Trzeba żyć i tworzyć na sposób artystów, z tą różnicą, że co artyści robią mimowoli, musi filozof uprawiać z planem i celowo. Człowiek zna jedną taką rzeczywistość, która trwa, t. j. swoje „ja“. Przez sympatyę żywą możemy wnikać w rozpęd życiowy (*élan vital*) drugiego człowieka, a jest to możliwe, bo przecież nie istnieją rzeczy dokonane, lecz takie, które dokonywują się (*le devenir réel*). W stosunku zaś do rzeczywistości martwej możemy stworzyć jakieś „płynne“ pojęcia, t. j. takie, które mogłyby przepływać wraz z ciągłym przepływem rzeczywistości. Intuicyja jest metodą poznania, musi więc uzupełniać analizę. Metafizyka jest nie tylko potrzebą, ale koniecznością. Rozum nie jest wcale takim, jak chce Kant; „rzecz w sobie“ nie leży poza doświadczeniem, a metafizyka nie jest sztuczną, pustą spekulacją, podobnie, jak i nauki nie mogą kończyć na pesymizmie. Podobnie i *Platońskie* idee są bez znaczenia, bo jakżeby rzeczywistość (świat idei u Platona) mogła być niezmienna, nieruchoma raz na zawsze? Filozofia musi wydobyć i nauki i siebie samą z dotychczasowych więzów i musi zbudzić je z dotychczasowego ogłuszenia. Wtedy nastąpi chwila wymiany naszych wartości.

Budzi się więc nowy ruch w filozofii, który odpowiada na to, czym jest życie, czym ma być filozofia. Wielką cegiełką wmurował w nową metafizykę przyszłości i Bergson. Ale i jego poglądy są oparte o antropomorfizm i on nie zdoła mimo wszystko zatargnąć silnie naszą przyrodzoną skłonnością, by stwarzać jedność w poglądzie na świat, by wierzyć w logikę, i by nie zadowalać się stwierdzeniem, że rzeczywistość to pytajnik, który rozwiążemy chyba na drodze artystycznej intuicyi. Filozofia rośnie z pnia tęsknoty, jak i sztuka: ale nie *zdoła stworzyć* „pojęć płynnych“ intuicyonizmu.

Przedstawione powyżej kierunki i prądy filozoficzne zwracają

uwagę na funkcje i wartość życia, ale nie dają zadowalającej, lub rozstrzygającej odpowiedzi. Jednostronność lub marzycielstwo je cechuje. Nie poraz pierwszy staje przed nami zagadnienie wartości. I od polskich filozofów XIX wieku dopominało się ono odpowiedzi.

Dr Władysław Horodyski.

