

KRZYSZTOF KWIECIEN

CHARAKTERYSTYKA ELEMENTÓW “FILOZOFII ŻYCIA” PRZYSWOJONYCH PRZEZ POLSKI MODERNIZM*

W rozdziale tym nie zamierzam przedstawić wszelkich wątków myśli charakterystycznych dla tzw. “filozofii życia”. Zakres tematyczny tej pracy obliuguje mnie do zaprezentowania tych wątków, które dla twórców Młodej Polski stanowiły główne źródła inspiracji.

Przez termin “filozofia życia” rozumiem powstałe niezależnie od siebie poglądy, charakteryzujące się tym, że upatrują w dyskursywnie niepoznawalnym, choć różnie interpretowanym “życiu” — ostateczne podłoże kultury i społeczeństwa. Reprezentanci tej filozofii podkreślają znaczenie kategorii “życia”, która rozumiana czy to jako “wola mocy”, czy jako irracjonalna “moc twórcza”, “pęd twórczy”, jest zawsze interpretowana jako ruch, rozmach, ostateczna rzeczywistość z której wyrasta cała wielorakość kultury i form życia społecznego. “Życie” — w myśl tych poglądów — jest skojarzone ze zjawiskami biologicznymi (irracjonalnymi popędami) lub z procesem dziejowej twórczości kultu- ralnej i służy uwypukleniu tych aspektów ludzkiej działalności, które stanowią o jej niepowtarzalności, nieprzewidywalności, spontaniczności, wolności. Wyekspozowanie irracjonalnych, dynamicznych czynników wyznaczających proces kulturowy oznacza przeciwstawienie się poglądom i metodom badawczym właściwym dla pozytywis- tycznego scjentyzmu.

“Filozofia życia” będąc reakcją na mechanistyczną interpretację rzeczywistości, podkreśla znaczenie twórczego aspektu bytu, prymatu czynu, irracjonalnych sił twórczych i aktów nadających rzeczywistości nieprzewidywalne, nowe wartości i znaczenia. W przeciwieństwie do pozytywistycznego mechanizmu i finalizmu, z punktu widzenia których rzeczywistość jest raz na zawsze ukształtowana, “filozofia życia” proponuje dynamiczną koncepcję rzeczywistości, gdyż za istotę wszelkich zjawisk uznaje bliżej nieokreślone działanie — ekspresję energii twórczej.

Z punktu widzenia założeń ontologicznych, przedstawiciele “ filozofii życia ” łączy wspólna teza, iż rzeczywistością ostateczną jest irracjonalne “życie” posiadające ponadto — w przeciwieństwie do już określonych i urzeczywistnionych jego form — wartość najwyższą.

* Jest to wstępny rozdział przygotowywanej pracy doktorskiej.

Następną cechą charakterystyczną dla tych poglądów jest sposób rozwiązania problemu metody poznawczej, za pomocą której dany jest człowiekowi wgląd w istotę bytu. "Życie" jako rzeczywistość ostateczna, jest — w świetle tych poglądów — niedostępna poznaniu pojęciowemu, intelektualnemu. Charakterystyczny dla "filozofii życia" jest głoszony przez jej propagatorów podział rzeczywistości na: stanowiącą treść ludzkiej świadomości, tj. rzeczywistość zjawiskową, "powierzchniową" i rzeczywistość "głęboką", "pierwotną", ostateczną, będącą źródłem tej pierwszej.

Z punktu widzenia "filozofii życia" pojęciowe ujmowanie rzeczywistości, metoda empirycznej obserwacji, eksperymentu, tak charakterystyczne dla pozytywistycznego scjentyzmu, są metodami błędnymi, ponieważ za pomocą takich metod dana może być człowiekowi tylko zjawiskowa strona bytu, która — co ważne — nic wyczerpuje znaczenia pojęcia "rzeczywistość".

Kategoria "życia" utożsamiana z nieokreśloną dążnością wymykającą się poznaniu dyskursywnemu, implikowała takie założenia epistemologiczne, które były obce intelektualizmowi roszczącemu sobie pretensje do wyłączności poznawczej. Wszelkie konstrukcje intelektualne są — w myśl założeń "filozofii życia" — nieadekwatnym i uproszczonym obrazem rzeczywistości.

Taką epistemologię można odczytać również pod postacią kluczowego dla tych poglądów zagadnienia prymatu "życia" wobec intelektu. Zagadnienie to ma podwójny aspekt. Po pierwsze — prymat ten oznacza, że zjawiska dostępne w ludzkim przeżyciu i doświadczeniu poznawczym stanowiącym treść wiedzy dyskursywnej, są już przejawem "życia", narzędziem irracjonalnej w swej istocie działalności. Oznacza to krytykę zasady autonomii myślenia, uznającej proces poznawczy podmiotu za niezależny wobec wszelkich indywidualnych bądź ponadindywidualnych właściwości irracjonalnego wymiaru ludzkiego bytu. Pojęcie prawdy okazało się pozbawione wartości samoistnej, niezależnych od życiowych, pozaintelktualnych właściwości człowieka. Zasada autonomii myślenia okazała się zatem niemożliwa. Pozostało przyjąć, że prawda jest względna, zależna od indywidualnych przeżyć, postaw i działań człowieka. Ten prymat "życia" wobec intelektu oznacza niezgodę na myślenie metodą pojęciową, dążącą tylko do adekwatnego ujęcia przedmiotowych właściwości świata. Reprezentanci "filozofii życia" wskazują, że intelektualizm służy statycznej interpretacji rzeczywistości, a uznając tę interpretację za jedyne prawomocną, sprzyja on powstawaniu fałszywych sądów o rzeczywistości.

Po drugie — prymat "życia" wobec intelektu oznacza sprzeciw wobec kategorii, w jakich próbuje opisać kondycje ludzką pozytywistyczna nauka. Ostrza krytyki kierowane są przeciwko poglądom upatrującym w człowieku głównie organizm biologiczny bądź element organizmu społecznego, tj. przeciwko próbom opisu pewnej złożonej całości integralnej jaką jest człowiek, w kategoriach przystosowania do środowiska biologicznego lub społeczeństwa.

"Filozofia życia" znalazła wybitnych rzeczników swych idei w osobach A. Schopenhauera, F. Nietzschego i H. Bergsona. Właśnie elementy "filozofii życia" stanowiły główne źródło inspiracji w twórczości filozoficznej polskiego modernizmu i dzieła tych właśnie reprezentantów owego nurtu w filozofii wzbudziły najwyższe zainteresowanie wśród młodopolskiej elity intelektualnej. Należy zaznaczyć, że myśl ich przedstawicieli "filozofii życia" (James, Dilthey,

G u y a u) również, choć w zdecydowanie mniejszym stopniu i zakresie, znalazła pewien oddźwięk w twórczości polskiego modernizmu.

Schopenhauer, Nietzsche, Bergson podkreślali konieczność rozpatrywania bytu ludzkiego w dwóch wymiarach. Obok “powierzchniowej”, świadomej sfery bytu, będącej wyrazem przystosowania się człowieka do warunków zewnętrznych, przyrodniczych, dostrzegali sferę “głęboką”, irracjonalną, wyłamującą się spod metod dyskursywnego opisu. Schopenhauerowska “wola życia”, Nietzscheańska “wola mocy”, Bergsonowska “dążność twórcza” stanowią sam rdzeń metafizyki głoszącej, że istotą bytu ludzkiego jest sfera irracjonalnego, choć różnie interpretowanego “życia”, oraz implikują irracjonalną postawę poznawczą uważaną za najgłębszą formę poznania przeciwstawioną poznaniu intelektualnemu — będącemu instrumentem przystosowawczym człowieka, narzucającym na rzeczywistość kategorie jej nicwspółmierne: celu, normy, przyczyny i skutku. W intelektualnej postawie poznawczej wyrażony jest — głoszą rzecznicy “filozofii życia” — błąd poznawczy, ponieważ próbuje się wszelkie postacie rzeczywistości ująć w formy logiczne, uznając tym samym poznanie dyskursywne za jedną, uprawnioną formę kontaktu z rzeczywistością, która — co jest charakterystyczne dla “filozofii życia” — w swojej istocie nie podlega wyjaśnianiu, lecz na bazie której wszystkie formy bytu (treść świadomości, kultura, społeczeństwo) powinno być wyjaśniane.

Należy dopatrywać się różnych przyczyn poszukiwania przez młodopolskich pisarzy inspiracji twórczej w poglądach reprezentatywnych dla “filozofii życia”. Jedną z głównych było to, że sytuacja wyjściowa polskiego modernizmu i tło na którym się on dalej rozwijał, były określone świadomością kryzysu kulturalnego końca XIX wieku, kryzysu charakteryzującego się załamaniem przekonania co do prawomocności obowiązujących wartości (nieuchronności postępu kulturalnego, wiary w obiektywną prawdę poznania naukowego). System wartości zaproponowany przez światopogląd pozytywistyczny podkreślający potęgę rozumu, wiarę w poznanie naukowe roszczące sobie prawo wyłączności do ujmowania wszelkich aspektów rzeczywistości, przestał wystarczać w obliczu nabierającego na sile niezbywalnego metafizycznego dążenia człowieka do ustalania prawd o samej istocie bytu — absolutie, wobec dręczącej konieczności stawiania pytań i oczekiwania odpowiedzi dotyczących znaczenia rzeczywistości absolutnej. Coraz powszechniejsza w młodopolskich kołach intelektualnych staje się świadomość niewystarczalności opisu rzeczywistości w kategoriach intelektualnych, dającego człowiekowi jedynie prawdy cząstkowe, redukującego rzeczywistość z istoty swej niedostępnej poznaniu dyskursywnemu do luźnego szeregu zjawisk o charakterze materialnym i mechanicznym¹.

Charakter dociekań filozoficznych był uwarunkowany głównym powołaniem filozofii — podejmowaniem prób wnikięcia w najgłębszą tajemnicę bytu. To — tak charakterystyczne dla modernistycznych koncepcji metafizycznych — *ciężenie duchowe*

¹ Te kwestie znacznie szerzej są przedstawione przez T. Weissa w: *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu*. Warszawa 1974, s. 185—209 i w: *Przełom antypozytywistyczny w Polsce w latach 1880—1890*, oraz przez H. Horyńską w artykule: *Polski modernizm literacki jako próba antropologii filozoficznej*, zamieszczony w zbiorze: *Wybrane zagadnienia z historii filozofii polskiej na tle filozoficznej umysłowości europejskiej*. Wrocław 1979, s. 215—221.

ku zagadkowym otchłaniom, stanowiące zarazem zwrot w stronę irracjonalnych pierwiastków życia ludzkiego, odnajdujące siebie w poglądach charakterystycznych dla "filozofii życia". Przede wszystkim w różnic interpretowanej kategorii "życia" (zależnie od tego, która z wersji "filozofii życia" stanowiła w danym przypadku źródło inspiracji i w jakim stopniu została zmodyfikowana), doszukiwano się pewnego rodzaju istnienia autentycznego, które jest tworzeniem przez jednostkę — świata wartości absolutnych, będących ideałem wyznaczającym cel kultury i rozwoju wspólnoty ludzkiej.

*Są rzeczy tak olbrzymie i wzniosłe, wystrzelające tak wysoko nad poziom naszego umysłu, że mówić o nich w sposób określony nie podobna, bez popadnięcia w trywialność i płytkość*² — tak określa I. Matuszewski naturę najistotniejszych zagadnień stojących przed filozofią. Zasadniczym czynnikiem nowych koncepcji metafizycznych powinno być — sądzi — (w przeciwieństwie do prądów myśli charakterystycznych dla pozytywizmu) oparcie wiedzy o rzeczywistości na "syntezach podmiotowych", co oznaczało wyniesienie indywidualnego, genialnego czynu duchowego do absolutnego wymiaru. Charakter tej metafizyki jest w głównej mierze określony koncepcją jednostki, która *nie tylko czuje się odrębnym od innych istnień światem, ale uważa się za jedyny prawdziwy świat, jedyną rzeczywistość, za konkretny symbol tajemnej potęgi i podścieliska wszechbytu—za absolut*³.

W dalszej części rozdziału pokrótce opiszę główne wątki myśli charakterystyczne dla poglądów filozoficznych wspomnianych już przedstawicieli "filozofii życia" i na razie tylko w sposób bardzo zwięzły przedstawię — zasadniczą dla tych badań — kwestię różnorodności form asymilacji tych wątków myśli w twórczości poszczególnych przedstawicieli polskiego modernizmu.

1. SCHOPENHAUER

Według Schopenhauera istotą bytu stanowi nieodróżnicowana, nieokreślona przez żadne inne cele i wartości "ślepa", spontaniczna wola, której przejawem jest cała rzeczywistość dostępna ludzkiej świadomości. *Poza wolą nic nie istnieje, nic więc nie może jej z zewnątrz określić. Byłoby to zresztą sprzeczne z samym pojęciem woli, w którym zawarta jest wolność. Określenie woli jest więc możliwe tylko jako samookreślenie. Ślepy pęd, dążenie jako istota świata, daje się pojąć jako powszechne pragnienie przybrania określonej postaci. Taka jest wewnętrzna treść pojęcia "wola"*⁴ — charakteryzuje metafizyczną zasadę bytu J. Garewicz w pracy *Schopenhauer*. Wola samookreślając się, potwierdza swą bezwzględną wolność dokonując wyboru jednej z nieskończonych możliwości tego samookreślenia. Jednak w chwili dokonania wyboru, wcielając się w świat przedmiotowy, traci absolutna wola swą wolność raz na zawsze, ponieważ musi już poddać się obcym jej prawom rządzącym tym światem. Wola *objawia się w przyrodzie nieświadomej jako siła natury, wyzej — jako siła witalna, zaś u*

² I. Matuszewski: *Słowacki i nowa sztuka*. Warszawa 1904, s. 325.

³ *Ibidem*, s. 376.

⁴ J. Garewicz: *Schopenhauer*. Warszawa 1970, s. 51.

zwierzęcia i człowieka otrzymuje nazwę wola⁵ — pisze Schopenhauer. Wola, wcielając się w świat przedmiotowy, przekształca się z pierwotnej jedności w różnorodną wielość.

Schopenhauer wprowadza „wolę życia” jako kategorię, za pomocą której wyraża się tak charakterystyczna w świecie dążność każdego żyjącego indywiduum do zachowania życia. „Wola życia” leży u podstaw wszelkich określonych form rzeczywistości, nie jest przy tym zasadą bytu indywidualnego, lecz ponadindywidualną jego istotą. Indywiduum — w tym świetle — okazuje się uzewnętrznieniem woli, zjawiskiem absolutu — rzeczy samej w sobie, który jako nieograniczony przez indywidua, nie będąc transcendentnym — trwa w świecie przedmiotów jednostkowych. Wola życia jest wspólna *wszelkiej istocie, jest tym, przez co każda istota trwa w świecie zjawisk*⁶. „Wolę życia” cechuje „niezmordowane dążenie”. *Wszystko prze i wszystko dąży do istnienia, w miarę możliwości do istnienia organicznego, tj. do życia, a następnie do spotęgowania go w możliwie najwyższym stopniu*⁷. Ta nieustanna, niezmordowana zmienność świata przedmiotowego świadczy — według Schopenhauera — o rzeczywistości absolutnej, ponadindywidualnej, nieokreślonej dążności stanowiącej podłoże tego świata. *W jaki sposób mogłaby przyroda znieść bez znużenia (...) nieskończoną powtarzalność, gdyby jądrem jej była jakaś substancja bezczasowa i dlatego — absolutnie niezniszczalna, (...) całkiem innego rodzaju niż jej zjawiska, coś metafizycznego, zupełnie heterogenicznego w stosunku do zjawisk fizycznych? Tym zaś jest właśnie wola w nas i we wszystkim!*⁸

Wola jest pozadoświadczalną, „głębką” sferą bytu, noumenem. Różnorodność świata przedmiotowego, ludzkie indywiduum, jest *zjawiskiem, tj. istnieje* — pisze Schopenhauer — *tylko w moim wyobrażeniu*⁹. Rozróżnienie w rzeczywistości sfery „zjawiskowej” i noumenalnej, ujęcie bytu ludzkiego, z jednej strony, jako indywiduum odmiennego od wszelkich innych istot i z drugiej strony jako sfery „głębokiej”, ponadindywidualnej, dostępnej człowiekowi w akcie samowiedzy, antycypuje późniejsze, charakterystyczne dla „filozofii życia” koncepcje „życia” jako irracjonalnej podstawy wszelkich treści ludzkiej świadomości i form kultury.

Świadomość jest dla Schopenhauera *rodzajem środka orientacyjnego, służącego dla potrzeb zwierzęcego życia*. W świadomości dana jest człowiekowi „zjawiskowa” strona rzeczywistości, uzyskana za pośrednictwem wyobrażenia czasu i przestrzeni. Rzeczywistość dostępna poznaniu intelektualnemu ukazuje się zawsze jako wielość i różnorodność jednostek.

W tym świecie woli uprzedmiotowionej wyraża się jego podstawowa zasada — dążność wszystkich istot do własnych, indywidualnych, egoistycznych celów. W działaniu każdej istoty jej wola napotyka nieustannie na przeszkody w postaci innych

⁵ A. Schopenhauer: *Przeciwstawienie rzeczy samej w sobie i zjawiska*. W: J. Garewicz: *Schopenhauer*. Op. cit., s. 148.

⁶ A. Schopenhauer: *O nieśmiertelności istoty naszej*. Warszawa 1909, s. 31.

⁷ A. Schopenhauer: *Charakterystyka woli Życia*. W: J. Garewicz: *Schopenhauer*. Op. cit., s. 167.

⁸ A. Schopenhauer: *Przeciwstawienie rzeczy samej w sobie i zjawiska*. W: J. Garewicz: *Schopenhauer*. Op. cit., s. 150—151.

⁹ A. Schopenhauer: *Metafizyczna podstawa etyki*. W: J. Garewicz: *Schopenhauer*. Op. cit., s. 204.

dążeń skierowanych na osiągnięcie własnych korzyści. Stąd rodzi się konflikt wynikający z nieuchronności starcia różnorodnych, obcych sobie uprzedmiotowić woli, konflikt nieunikniony, będący — zdaniem Schopenhauera — źródłem wszelkiego zła.

W świecie "zjawiskowym" panuje więc bezwzględna konieczność, każde indywiduum podlega ściśle określonym prawom wewnętrznym i zewnętrznym, tj. reaguje na bodźce zewnętrzne w specyficzny, sobie właściwy sposób. *Świat woli uprzedmiotowionej jest, jak sama wola, niezmordowanie czynny, ale czynność ta biegnie raz na zawsze utartymi koleinami, ponieważ najistotniejszą cechą tego porządku (panującego w świecie — przyp. aut.) jest powszechna celowość zjawisk, z których każde jest wyrazem określonych dążeń¹⁰.*

Rzeczywistość stanowiąca treść świadomości, istniejąca tylko w wyobrażeniu, a więc "zjawiskowa" — ukazuje się jako *bezcelowa, a zatem niepojęta igraszka wieczystej konieczności, niezgłębionej, nieublaganej ananke¹¹. Działanie wszystkich istot na tym świecie — pisze Schopenhauer — jest zawsze bezwzględnie konieczne (...) prawo przyczynowości nie zna żadnych wyjątków, podlega mu wszystko (...). Dlatego nigdy w dziejach świata żaden pyłek w promieniach słońca nie mógł zboczyć ze swej drogi, ani żaden człowiek nie mógł nigdy postąpić inaczej, niż postąpił¹².* Świat jest więc mechanizmem o nieznanym celu.

Z tej rzeczywistości wyznaczonej przez konieczne prawa działania, egoizm i zło, wyzwolić się można poprzez akt *zaprzeczenia woli życia*, tj. poznanie, że byt i istota każdej rzeczy są już przejawem woli naprawdę wolnej, przez zniesienie różnicy między ja i nic — ja, przez ujęcie swojej istoty — woli absolutnej i duchowego do niej powrotu. *Moja prawdziwa, wewnętrzna istota egzystuje we mnie wszystkim, co żyje, równie bezpośrednio, jak bezpośrednio daje mi znać o sobie w mojej samowiedzy¹³.* Do wyrzeczenia się swej "woli życia" zdolni są — zdaniem Schopenhauera — tylko nieliczni, ci, którzy posiadają umiejętność myślowego utożsamienia się z absolutem. Tylko wielkim myślicielom i artystom udaje się zjednoczyć z zasadą bytu, przezwyciężyć w sobie indywidualną żądzę trwania, a co za tym idzie — wszelkie pożądanía rodzące zło. Przezwyciężenie zła dokonuje się jednak nie w sferze życia praktycznego, świecie empirycznym, lecz w sferze życia duchowego, gdzie zapadają najistotniejsze rostrzygnięcia co do uznawanych ideałów, norm moralnych, wartości stanowiących o charakterze ludzkiego życia. Na tym najwyższym szczeblu poznania dokonuje się zaprzeczenie życia przedmiotowego, rzeczywistej ludzkiej egzystencji w imię wartości objawionych człowiekowi tylko w stanie pełnego duchowego spokoju, gdzie *znikają wszelkie zjawiska, ów stały pęd i stałe dążenie bez celu ni spoczynku na wszystkich szczeblach przedmiotowości (...), znika różnorodność form stopniowo po sobie*

¹⁰ J. Garewicz: *Schopenhauer*. Op. cit., s. 53—54.

¹¹ A. Schopenhauer: *Woluntaryzm i determinizm*. W: J. Garewicz: *Schopenhauer*. Op. cit., s. 164.

¹² Ibidem, s. 163.

¹³ A. Schopenhauer: *Metafizyczna podstawa etyki*. W: J. Garewicz: *Schopenhauer*. Op. cit., s. 204.

*następujących, znika wraz z wolą wszelki jej przejaw, a na koniec (...) czas i przestrzeń, oraz jego podstawowa postać — podmiot i przedmiot*¹⁴.

2. NIETZSCHE

Nietzscheanizm stanowi kolejne, istotne źródło inspiracji w myśli filozoficznej Młodej Polski. Z tej bogatej spuścizny czerpią, choć w różnym stopniu, wszyscy pisarze, których twórczość stanowi przedmiot moich badań. Przede wszystkim przyswajano i różnorodnie interpretowano twierdzenie Nietzschego, że źródeł twórczości kulturalnej i wszelkiej ludzkiej aktywności należy szukać w biologicznych popędach, “życiu” rozumianym jako “wola mocy”. Wszelkie przejawy rzeczywistości są — zdaniem N i e t z s c h e g o — wyrazem “życia”, wymykającego się wszelkim wartościującym normom. Wszelkie treści ludzkiej świadomości, jak i formy twórczości kulturalnej, wyznaczone są przez zespół instynktów właściwych jednostce ludzkiej.

Spontaniczna dążność zmierzająca do ujawnienia odczutej przez człowieka siły, czyli “wola mocy”, stanowi *przyczynę wszelkich działań, zarówno całej świadomej aktywności, jak czynności instynktownych*. Jest ona *energiją życiową, źródłem wszelkiej aktywności, siłą o znaczeniu fatum, czyli konieczności niemożliwej do ominięcia, i stale obecnej w postępowaniu każdej jednostki*¹⁵ — pisze Z. Kuderowicz. “Wola mocy” okazuje się *podstawową kategorią ujmującą rzeczywistość (...)*. *Sprzyja także dynamicznej koncepcji świata, gdyż istotą wszelkich zjawisk okazuje się działanie, energia ukierunkowana na uzyskanie dominacji i przewagi. Wola mocy (...)* nie stanowi *podłoża świata, które istniałoby poza poszczególnymi zjawiskami. Wola mocy jest raczej identycznym mechanizmem działania, występującym w każdej poszczególnej jednostce i w każdym zjawisku. (...)*. *Wola mocy stanowi właśnie ową siłę determinującą wszelką aktywność*¹⁶. *Życie, jako przypadek poszczególny (...)* dąży do *maksimum poczucia mocy; z istoty swej jest dążeniem do wzrostu mocy; dążenie nie jest niczym innym, tylko dążeniem do mocy; wola ta jest rzeczą najgłębszą i najwewnętrzniejszą*¹⁷ — pisze Nietzsche w *Woli mocy*.

Z tak interpretowaną “wolą mocy”, występującą zawsze w formie zindywidualizowanej, wiąże się kwestia twórczości kulturalnej — kreowania nowych, oryginalnych wartości. Podmiotem twórczości nie jest — zdaniem Nietzschego — ogół społeczeństwa, lecz oryginalne, silne jednostki twórcze obdarzone wysokim natężeniem “woli mocy”. O swoistości działalności kulturalnej rna stanowić to, że powinna być utożsamiana z tworzeniem nowych systemów wartości i ideałów odpowiadających określonej sile życiowej reprezentowanej przez jednostki wybitne. Kulturotwórcza działalność nie jest określona ani przez normy i cele wyznaczone przez autonomiczny proces poznawczy, ani przez normy moralne i wartości ugruntowane jakoby w strukturze bytu transcendentnego. Istotą tej działalności stanowi przedrefleksyjność, spontaniczność życiowa, żywiołowa dążność do nowatorstwa, przyrodzona człowiekowi konieczność

¹⁴ A. Schopenhauer: *Ideal nirwany*. W: J. Garewicz: *Schopenhauer*. Op. cit., s. 206.

¹⁵ Z. K u d r e w i c z: *Nietzsche*. Warszawa 1976, s. 74.

¹⁶ *Ibidem*, s. 75—76.

F. Nietzsche: *Wola mocy*. Warszawa 1911, s. 345.

podejmowania działań zmierzających do narzucenia życiu nowych wartości w miejsce starych, nie odpowiadającym postulatom nowoczesnej kultury.

Nietzsche, aby wysunąć tezę o zręlatywizowaniu wartości kulturalnych do działalności ludzkiej, będącej jedynym źródłem wartości i wszelkich znaczeń rzeczywistości, musiał uniezależnić twórczość od poznania, poprzez tak charakterystyczne dla wszelkich odmian "filozofii życia" — odrzucenie tezy o autonomii poznania i teorii prawdy polegającej na zgodności sądów z transcendentną rzeczywistością. Głosząc fikcyjny charakter teorii naukowych i co za tym idzie — niemożliwość powszechnej, ogólnie obowiązującej ważności wypowiedzianych twierdzeń, redukuje Nietzsche poznanie do działania, tj. twierdzi, że celem poznania nic jest dotarcie do zewnętrznej rzeczywistości, lecz ekspresja siły życiowej, jako kreowanie wartości. Prawda nie posiada charakteru wartości logicznej, lecz jest określona wartością życiową.

To wyeksponowanie przez Nietzschego wartości działania nad poznaniem, służyło przeprowadzeniu krytyki pewnego wzoru kultury charakteryzującego się kultem poznania naukowego i na tym kulcie opartym optymizmem życiowym, wynikającym, między innymi, z bezgranicznego zaufania do poznania racjonalnego i nadania mu praw do wyrokowania o najgłębszych potrzebach człowieka. Kultura w której postawa poznawcza uzyskuje przewagę nad postawami pozapoznawczymi, w której panuje sejentystyczny model nauki rezygnujący z pytań metafizycznych o ostateczny sens życia, uznający tego rodzaju zagadnienia za pseudoproblemy, preferujący tylko szczegółowy opis konkretnych, empirycznych zjawisk, nie potrafi — zdaniem Nietzschego — sama w sobie rozwijać się, ponieważ zatraciła potrzebę działania, nieustannego odrażdżania się ku nowym zadaniom. Pogląd o autonomii poznania które rości sobie pretensje do jednoznacznego opisu niezmiennego porządku wartości, celów i ideałów transcendentnej istoty bytu, stoi w sprzeczności z poglądem Nietzschego głoszącym, że wszelkie teorie mają swe źródła nie w logicznej, niezależnej od podmiotu strukturze bytu, lecz w pozallogicznych, indywidualnych przeżyciach i emocjach. Te niedostępne metodzie dyskursywnej pozaintelektualne przeżycia: nastroje, postawy życiowe, emocje, leżą — twierdzi Nietzsche — u podstaw twórczości kulturalnej i wszelkich innych form ludzkiej działalności.

Kultura "Światopoglądu teoretycznego" stanowi — zdaniem Nietzschego — symptom upadku, dekadencji. Kultura wyrażająca się głównie w dążeniach poznawczych szerzy postawę opartą na przekonaniu, że struktura bytu jest już dana, określona, wymagająca tylko wyjaśnienia, że *wszystko odbywa się właściwie*. Taki model kultury preferujący poznanie naukowe, a więc opis konkretnych zjawisk za pomocą kategorii intelektualnych, nie służy propagowaniu oryginalnej twórczości, gdyż warunkiem tej jest wykraczanie poza proces intelektualnego poznania, perspektywa poszukiwań nowych znaczeń i wartości. Poszukiwanie rozumie Nietzsche w przeciwieństwie do postawy poznawczej jako aktywizm utożsamiony z twórczością, spontanicznością, kreowaniem nowych wartości odpowiadających stopniowi siły życiowej jednostki.

Filozofia Nietzschego jest wyrazem kultu "życia", czynu i wartości witalnych. Rzeczywistość nie jest transcendentna; wartości nie są ugruntowane w niezmienniej strukturze bytu, lecz kryterium ich prawdziwości sprowadza się do wymogów życiowych określonych przez działalność człowieka. Istota ludzka okazuje się jedynym twórcą i

prawodawcą bytu, wszelkie znaczenie rzeczywistości sprowadza się do takiego, jakie zostanie ustanowione w procesie twórczym¹⁸.

Pojęcie "życia" rozumiane w przypadku Nietzschego jako wola "mocy", pozwala ująć rzeczywistość jako nieustanną zmienność form, nieokreśloną dążność przejawiająca się w życiu jednostek ludzkich, a tym samym jest kategorią przeciwstawiającą się wszelkim teoriom zmierzającym do osiągnięcia uniwersalnej wiedzy o powszechnie ważnym systemie norm i wartości. *Charakter świata stającego się nie daje się sformułować, jest "fałszywy", "sprzeczny ze sobą". Poznanie i stawanie się wyłączają się*¹⁹ — wskazuje Nietzsche na niewspółmierność myśli poznającej z rzeczywistością.

Umiejscowienie źródeł działalności w biologicznym popędzie i instynkcie, a przez to określenie jej jako spontanicznej energii twórczej, pozwoliło Nitzschemu wysunąć zasadnicze kryterium oceny działalności kulturalnej. Kryterium jest jedno: twórczość autentyczna, wartościowa to ta, która wzmaga siłę życiową człowieka, pozwala na spontaniczne ujawnianie się energii twórczej — "woli mocy" tj. pozadyskursywnego wymiaru rzeczywistości. Kultura autentycznie czerpie z "życia", charakteryzuje się wyróżnianiem postaw aktywnych, twórczych, wnoszących do rzeczywistości coś nowego. Takie postawy są — uważa Nietzsche — afirmacją biologicznych źródeł aktywności, czynem twórczym przełamującym różne bariery myślowe, stanowią podstawę światopoglądu potwierdzającego "życie" w jego różnorodnych przejawach. Do takiego czynu jest zdolna tylko elita społeczna — twórcy kultury, których działalność, niezależna od społeczeństwa, wyznacza w różnych dziedzinach wszelkie kryteria ocen. Obrona elity twórczej przed zakusami masy pragnącej podporządkować tę postać samodzielnej twórczości ogólnym, praktycznym zasadom życiowym uznawanym przez społeczeństwo za wyraz obowiązującej normy, jest dla Nietzschego — pierwszym i podstawowym warunkiem zapoczątkownia rozwoju autentycznej kultury.

3. BERGSON

Bergsonizm jest kolejną, bardzo rozpowszechnioną (szczególnie po ukazaniu się *L'evolution créatrice* w 1907 roku) w polskim modernizmie koncepcją filozoficzną. Adoptowane są przede wszystkim trzy wątki: po pierwsze — twierdzenie o "życiu" interpretowanym jako pęd, spontaniczna "ewolucja twórcza", której jednym z wytworów jest człowiek; po drugie pogląd, że istota ludzka przejawia się jako nieograniczone tworzenie nieprzewidywalnych form życiowych; po trzecie — twierdzenie o granicach zastosowania wiedzy dyskursywnej i poznaniu irracjonalnym, tj. intuicji.

Bergson uznawał, że istotą rzeczywistości jest "życie" wyrażające się w nieustannej przemianie form jako nieokreślona dążność uosabiająca rozmach siły życiowej. Rzeczywistość jest trwaniem, mchem, "ewolucją twórczą" przenikającą świat roślin i zwierząt, kulturę ludzką i społeczeństwo. *Życie przekracza celowość, zarówno jak inne kategorie. Jest ono zasadniczo prądem puszczonej poprzez materię (...). Nie*

¹⁸ *Stawianie się jako wynajdywanie, chcenie, zaprzeczenie siebie, przewyciężanie samego siebie: nie ma podmiotu, tylko czyn, ustanawianie twórcze* — pisał Nietzsche w *Woli mocy*.

¹⁹ F. Nietzsche: *Wola mocy*. Op. cit., s. 307.

było więc, ściśle mówiąc, ani projektu, ani planu²⁰ — pisał w *Ewolucji twórczej*. *Dążność życiowa jest spontaniczna, a kierunek tego działania bez wątpienia nie jest określony z góry: stąd nieprzewidywalna różnorodność form, które życie w ciągu ewolucji sieje na swej drodze*²¹.

Najdoskonalszym przejawem ewolucji jest człowiek, który przedłuża nieograniczenie ruch życiowy, ponieważ stanowi przejaw twórczej swobody. *Życie przedstawia się w swej całości jako fala olbrzymia, która rozszerza się, począwszy od pewnego ośrodka, a która na całym niemal swym obwodzie zatrzymuje się i obraca w ruch wahadłowy na miejscu: w jednym jedynie punkcie przeszkoda została obalona, impuls przeszedł swobodnie. Tej swobody wyrazem jest forma ludzka*²².

Istota ludzka tym się różni od innych istot żywych, że rozporządza praktycznie nieograniczoną władzą wyboru co do form działalności. *U człowieka świadomość zrywa łańcuch (automatyzmu — przyp. aut.) (...) Cale dzieje życia dotychczas były dziejami wysiłku świadomości aby podnieść materię, oraz mniej lub więcej zupełnego przygnięcia świadomości przez materię (...) Chodziło o to, aby z materii, która jest koniecznością samą, stworzyć narzędzie wolności(...) Ale wszędzie, oprócz u człowieka, świadomość dała się uchwycić w sieć (mechanizmu i determinizmu — przyp. aut.)*²³.

Człowiek to jednak nie tylko spontaniczna, wolna twórczość. Należy go opisać — twierdzi Bergson — za pomocą dwóch odmiennych, przeciwstawnych zasad. Zasada mechanicyzmu i determinizmu pozwala ująć człowieka jako istotę materialną, uwikłaną w splot różnorodnych i koniecznych uwarunkowań czasowo-przestrzennych, działającą w sposób automatyczny, związany z praktyką i rutyną opartą na powtarzalności działań, oraz — co istotne — zdeterminowaną przez różne zewnętrzne zdarzenia. Zasada życiowa pozwala ująć człowieka jako istotę wolną i twórczą wyrażającą się w działaniu spontanicznym, nieokreślonym, wynalazczym.

Bergsonowskie "życie", proces twórczy jest interpretowany jako zasada transcendentna, która najpełniej przejawia się poprzez swój doskonały wytwór — człowieka — jako twórczość "nakierowania" na realizację nowych, oryginalnych form kultury. *Gdy umieścimy naszą istotę w naszym chceniu, a nasze chcenie samo w tym porywie, którego ono stanowi ciąg dalszy, wówczas rozumiemy, czujemy, że rzeczywistość jest nieustającym wzrastaniem, tworzeniem, odbywającym się bez kofica (...). Każde dzieło ludzkie zawierające pewien udział wynalazczości, każdy dowolny czyn zawierający pewien udział wolności, każdy ruch ustroju objawiający pewną samorzutność przynosi coś nowego na świat*²⁴.

Jeśli — jak sądzi Bergson — *triumfem życia jest twórczość*, to należy przyjąć, że istota człowieka przejawia się w procesach twórczych, w *tworzeniu siebie przez samego*

²⁰ H. Bergson: *Ewolucja twórcza*. Warszawa 1913, s. 225—226.

²¹ *Ibidem*, s. 86.

²² *Ibidem*, s. 226.

²³ *Ibidem*, s. 224—225.

²⁴ *Ibidem*, s. 204.

siebie, powiększaniu osobowości dzięki wysiłkowi, który (...) pomnaża istniejące bogactwo w świecie²⁵.

Elementy metafizyki Schopenhauera najwyraźniej uwidoczniły się w światopoglądzie reprezentowanym w pismach S. Przybyszewskiego. Niewątpliwie Schopenhauerowskie pojęcie irracjonalnej woli — absolutu posłużyło Przybyszewskiemu za wzór teorii “nagiej duszy”, “pra-chuci”, która jest wyrazem absolutnej świadomości, ograniczonej jednak w człowieku za sprawą poddania go przyrodniczemu porządkowi. Schopenhauerowska koncepcja dwóch sfer bytu: “zjawiskowej” i “głębokiej”, posłużyła Przybyszewskiemu do wyodrębnienia w bycie ludzkim: sfery “mózgu”, intelektualnej świadomości, oraz podświadomości — nieuchwytnych dyskursywnie popędów determinujących świadomość. Również pomysł o odzyskiwaniu pierwotnej, lecz utraconej jedności bytu — absolutnej świadomości poprzez odrzucanie świadomości “mózgowej” i wnikanie w procesie twórczym za pomocą intuicji w samą istotę bytu, przypomina Schopenhauerowską koncepcją nirwany — utożsamienia się z ponadindywidualnym absolutem.

Dynamiczny aspekt Schopenhauerowskiej istoty bytu znalazł oddźwięk w spirytualistycznym ewolucjonizmie C. J e l l e n t y, który głosił pogląd o świecie jako procesie rządzonej przez autonomiczną zasadę duchową — wolę, będącą nieskończonością postępowego tworzenia coraz doskonalszych form.

“Filozofia życia” F. Nietzschego największych zwolenników na gruncie polskiego modernizmu znalazła w osobach: C. J e l l e n t y, W. Berenta i S. Brzozowskiego.

J e l l e n t a nawiązuje do znanego twierdzenia o biologicznej “woli mocy” jako zasadzie bytu i twórczości, głosząc pogląd o działalności kulturotwórczej rozumianej jako ekspresja energii duchowej, woli życia przejawiającej się w bogactwie różnorodności stworzonych form. Również pogląd, że motywy działań człowieka leżą w odczuciu siły twórczej, jest wyraźnej proveniencji nietzscheańskiej.

Berent wprost nawiązuje do Nietzsheańskiej koncepcji odnajdywania źródeł kultury w biologicznych instynktach, głosząc entuzjazm życia wyrażającego się w swobodnej, twórczej inicjatywie rozwijającej przyrodzone człowiekowi możliwości twórcze, opartej na instynkcie życia.

Inspirację myślą Nietzschego widać wyraźnie w wyłożonej przez Brzozowskiego koncepcji “życia” jako biologicznej sile witalnej, przyrodzonej człowiekowi spontanicznej “mocy twórczej”, przejawiającej się jako dążność realizująca treści ogólnospołeczne.

W twórczości polskiego modernizmu eksponowane miejsce zajmuje wątek elity twórczej przeciwstawiającej się charakterystycznej dla społeczeństwa — tendencji powszechnego równania w dół, próbom podporządkowania jednostkowej oryginalności

²⁵ H. Bergson: *Świadomość i życie*. W: I. Wojnar: *Bergson*. Warszawa 1986, s. 282.

— zasadom ogólnym²⁶. Twórczość filozoficzna polskiego modernizmu jawi się jako forma obrony idei niepowtarzalności ludzkiego indywiduum, wyraża postulat opisu człowieka integralnego. Pierwszorzędne znaczenie w procesie twórczym zaczynają odgrywać emocjonalne, pozaintelektualne treści życiowe. C. J e l l e n t a głosi teorię czynu heroicznego inicjującego nowe wartości, szerzącego radość życia zainspirowaną niewątpliwie filozofią Nietzschego. Psychologia geniusza docierającego do absolutu niepoznawalnego przez naukę, jego istnienie *wyposażone w nienormalną wrażliwość i siłę reakcji na każde otaczające go zjawisko*²⁷, stanowi istotę rozważań Przybyszewskiego.

Charakterystyczne dla współczesności tendencje zmierzające do równouprawnienia wszelkich przejawów "życia", zanik energii twórczej, *niemożność podejmowania wielkich czynów*, są — zdaniem Przybyszewskiego i Górskiego — oznaką dekadencji.

Wątki nietzscheizmu odnajdujemy w twórczości T. Micińskiego, który głosi ideę "życia" wyzwolonego spod władzy intelektu, pojętego jako wola wzrostu. O proveniencji schopenhauerowsko-nietzscheańskiej świadczy głoszony przez niego elitaryzm poznawczy, w myśl którego tylko ludzimi obdarzonym "nadmysłowymi" zdolnościami poznawczymi objawiony jest absolut.

Bardzo ważnym wątkiem charakterystycznym dla filozofii Schopenhauera i Nietzschego i adaptowany przez polski modernizm, jest wątek bólu i cierpienia nieodłącznego od twórczości właściwej wybitnym jednostkom. Jest charakterystyczne dla różnych wersji "filozofii życia" to, że "życie" jest dążeniem urzeczywistniającym tkwiące w nim samymi możliwościami, a jako dążenie jest pokonywaniem oporu stawianego przez — z istoty swej inercyjne — społeczeństwo nieautentyczne, "filisterskie". Jak możliwości twórcze mogą zostać urzeczywistniane tylko poprzez przełamywanie oporu bezwładnych struktur społecznych, tak samo geniusz powołany do wyznaczania celów wyższych, cierpi na tle rozdarcia pomiędzy ciągle "głodną" wolą dotarcia do ostatecznej tajemnicy bytu, a przyziemnością, płytkim optymizmem poprzestawania na tym, co jest. Wielka twórczość dokonuje się zawsze kosztem wielu wyrzeczeń i ubytku sił. Ból i cierpienie świadczą o sile twórczej i oryginalności osobowości, stanowią miarę wielkości twórcy i jej dzieła.

Już te zaledwie naszkicowane fakty z zakresu recepcji filozofii Schopenhauera i Nietzschego w twórczości niektórych przedstawicieli Młodej Polski pozwalają na wysunięcie paru spostrzeżeń. Po pierwsze — w tych dwóch wersjach "filozofii życia" znajdowano uzasadnienie dla rozpowszechnionego na przełomie wieków poglądu uznającego w twórczości artystycznej najwyższy przejaw ludzkiej działalności. Po drugie, w osobie twórcy doszukiwano się czegoś w rodzaju medium odczuwającego

²⁶ W związku z tym tematem T. Weiss w książce: *Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890—1914*. Wrocław—Kraków 1961, s. 32 pisze:... *ten kult ludzi wyższych, to uznanie w nich celu i kresu całej kultury ludzkiej, jest uznaniem istoty człowieczeństwa w Życiu człowieka, nie w oderwanych systemach (...), nie w martwych formułach (...). Nie dziw, że Nietzsche (...) tak gwałtownie powstawał przeciw dążności do zmechanizowania ("życia,,), że wysławiał pełnię jego samorodnych objawów w genialnych jednostkach ludzkich.*

²⁷ Ibidem, s. 39.

najgłębsze tajemnice bytu, zdolnego do odpowiedzi na fundamentalne pytania metafizyczne.

Jeżeli chodzi o filozofię Bergsona, to największe zainteresowanie w twórczości filozoficznej polskiego modernizmu wzbudziła koncepcja przeciwstawienia dwóch władz poznawczych: umysłowej i intuicyjnej. To rozróżnienie jest pochodną charakterystycznego dla „filozofii życia” wyodrębnienia w bycie ludzkim dwóch sfer: „jaźni powierzchniowej” ujmującej rzeczywistość za pomocą określonych pojęć i symboli, oraz „jaźni głębokiej” — irracjonalną „wolę twórczą”. Umysł jako władza przystosowawcza do Warunków zewnętrznych jest niezdolny do poznawania „życia”. Intuicja zwrócona ku absolutowi uchwytuje go jako nieustanną dążność twórczą.

Wątek aktywizmu, rozumienia istoty bytu jako nieokreślonej „mocy twórczej”, przejmując z bergsonizmu S. Brzozowski. Polemizując z transcendentnym rozumieniem przez Bergsona „ewolucji twórczej”, proponuje — wzorem N i e t z - s c h e g o — rozpatrywać „życie” w wymiarze ludzkiego indywiduum jako przyrodzoną, spontaniczną siłę twórczą o znaczeniu fatum. Głosząc pogląd o podporządkowaniu jednostkowej „mocy twórczej” wymaganiom życia zbiorowego, nawiązuje do Bergsonowskiego pojęcia „jaźni głębokiej”, która zakorzeniona w trwaniu, pozwala na płaszczyźnie emocjonalno-uczuciowej odnalźć irracjonalną więź jednostki ze społeczeństwem.

Ciekawą formą recepcji bergsonizmu jest twórczość T. Micińskiego i A. Górskiego, którzy odczytywali Bergsona często przez pryzmat tradycji romantycznej. T. Miciński odczytuje „ewolucję twórczą” Bergsona przez romantyczną koncepcję spirytualistycznej ewolucji twórczej „ducha globowego”, ewolucję polegającą na doskonaleniu się, autokreacji duchów indywidualnych przez pracę wewnętrzną i ofiarę. Pojęcie „Jaźni kosmicznej” będącej ponadindywidualną duchową aktywnością, „mocą twórczą” działającą w materii, nasuwa skojarzenia z „duchem globowym” J. Słowackiego — absolutem nie transcendentnym, lecz stanowiącym istotę duchów indywidualnych, podejmujących trud perfekcjonizacji, stwarzania dla siebie coraz doskonalszych kształtów. Głoszony przez Micińskiego pogląd o procesie dziejowym jako spontanicznej aktywności, potoku tajemniczego „życia” dostarczającego źródeł energii w działaniu, jest proweniencji bergsonowskiej.

A. Górski podejmuje w myśli Bergsona wątek „życia” interpretowanego w duchu romantycznego spirytualizmu Mickiewicza — jako „boska energia” rodząca z siebie i podtrzymująca całą kulturę. W twierdzeniu o dwóch rodzajach poznania, poznaniu umysłowym sytuującym człowieka w świecie przyczynowo-skutkowym i intuicyjnym, odczytanym przez spirytualizm Mickiewicza jako „intuicji duchowej” ujawniającej boskość głębokich pokładów rzeczywistości i „prawdę żywą”, pobrzmiewa echo romantycznego spirytualizmu jak i Bergsonowskiej „filozofii życia”. Ujęcie konkretnej ludzkiej egzystencji z punktu widzenia przemijania wszelkich życiowych form, przez pryzmat konieczności przemiany stworzonych form i z nią związanej śmierci, stanowi ciekawą propozycję odczytania bergsonizmu.