

BOGDAN SUCHODOLSKI

DUSZA NIEMIECKA W ŚWIETLE FILOZOFII

WSTĘP

Charakterystyka duszy narodu nie jest nigdy rzeczą łatwą. Szczególnie jednak trudną staje się wówczas, gdy charakteryzować chcemy wroga. Pokonać wówczas trzeba odruchy niechęci, nawet nienawiści. Gdy jednak potrafimy to zrobić, otwierają się przed nami pewne możliwości ułatwiające spełnienie postawionego zadania. I wrogość jest bowiem stosunkiem zbliżającym. Odsłania się w nim wiele tego, co bywa zakryte dla patrzących z innych stanowisk. Lata tej wojny pozwalają nam niebywale wzbogacić nasze doświadczenia dziejowe z tego stosunku. Ale wyzyskać je chcemy jak najbardziej uczciwie, z surową bezstronnością. Szukamy prawdy. Obca nam jest propaganda.

Widzieć duszę niemiecką w świetle filozofii niemieckiej — zadanie to bardzo ponętne. Zaraz na wstępie wszakże rodzi się wątpliwość, czy jest to światło odpowiednie. Czy zobaczymy w nim rzeczywiście tę duszę taką, jaką ona jest, jaką się ujawnia w czynach, czy też może ujrzymy tylko jakiś jej fragment, może ciekawy, ale pozbawiony znaczenia w zakresie życiowej działalności narodu? Głęboko zakorzeniona — i to nie tylko w nas — jest przecież teoria o dwoistości kultury niemieckiej, na którą składać się mają przeciwieństwa Weimaru i Poczdamu, przeciwieństwa filozofów, poetów, artystów i polityków, wodzów, żołnierzy. Czy więc patrząc przez pryzmat filozofii nie zobaczymy tylko jednego oblicza duszy niemieckiej i to właśnie tego, na którym nam — przejętym okropnościami wojny — najmniej zależy?

Pragniemy wyraźnie i zaraz na wstępie odpowiedzieć na te wątpliwości. Dokładniejsze badania przekonują, iż dusza niemiecka jest jednolita. I jest właśnie taka, jak to najbardziej bezpośrednio i jaskrawo ujawniają czyny Fryderyka, Bismarcka, Hitlera. Filozofia i sztuka niemiecka wyrażają te same zasadnicze tendencje, chociaż — oczywiście — czynią to w sposób swoisty. Jeśli sięgniemy

w to królestwo ducha dostatecznie głęboko, odnajdziemy w nim zasady postawy wobec życia i świata te same, którym są posłuszni politycy i wodzowie.

Trud ten opląca się podwójnie. Poczynamy dzięki niemu lepiej rozumieć działalność polityczną Niemiec nawet w jej najbardziej codziennych przejawach. Poczynamy ją rozumieć jako uwarunkowaną głębokimi skłonnościami psychiki niemieckiej. Równocześnie zaś poczynamy rozumieć niemiecką kulturę duchową w jej sensie może najistotniejszym, choć ukrytym dla oczu laika.

Ale skoro tak się rzeczy mają, studium niniejsze nie może polegać na podaniu frapujących wypowiedzi na temat psychiki niemieckiej, jej dążeń i celów, wypowiedzi, których tak wiele znaleźć można w pismach niemieckich filozofów. Należy sięgnąć głębiej. Musimy zasadnicze dziejowe właściwości tej filozofii potraktować jako świadectwo mówiące o duszy niemieckiej. Wyraża się ona w tych właściwościach bez względu na to, czy wiedzą o tym w danym momencie filozofowie, czy też nieświadomie ulegają prze-
możnej sile narodowego typu.

Prześledzenie takiej interpretacji filozofii niemieckiej jest niewątpliwie trudniejsze dla czytelnika niż zapoznanie się z wyborem cytat mówiących bezpośrednio o psychice narodu. Jest to jednak droga jedyna. Nie tylko dlatego, że zależy nam przecież na poznaniu tego, jakimi rzeczywiście Niemcy są, a nie na poznaniu tego, co o sobie sądzą, ale przede wszystkim dlatego, iż jedynie wnikając w ten sposób w filozofię niemiecką, a mianowicie ujawniając jej najgłębsze tendencje, potrafimy spełnić postawione poprzednio podwójne zadanie: zrozumienia i życia, i ducha tego narodu.

1. PRZECIWIW RACJONALIZMOWI

Zasadniczym znamieniem filozofii niemieckiej jest niechęć do racjonalizmu. Niemcy nie tylko nie wydały żadnego wielkiego filozofa tego kierunku, ale nawet nie przeżyły głębiej europejskich prądów racjonalizmu. Racjonalistyczni filozofowie niemieccy, jak np. Wolf i Herbart, mieli charakter epigonów kodyfikujących zagraniczne osiągnięcia i nie posiadali nigdy stałego uznania w ojczyźnie. Jest również rzeczą charakterystyczną i znamienne, że wielkich racjonalistów Zachodu ujmowano w Niemczech w sposób swoisty i wielbiono wcale nie za te cechy, które im jedyna sławę i wpływy gdzie indziej. Najbardziej charakterystycznym przykładem jest Kartezjusz. Rola Kartezjusza we Francji wiąże się z uznaniem wartości kartezjańskiej metody myślenia, z przejściem się

zasadami idei jasnych i wyraźnych, z uznaniem wartości wątpienia i moralnego powściągu woli w wydawaniu sądu w przypadkach wątpliwych i trudnych. W Niemczech natomiast, ilekroć przyznawano Kartezjuszowi przydomek ojca filozofii nowożytnej, czyniono to z tego względu, iż upatrywano w filozofii kartezjańskiej początek idealizmu rozwiniętego następnie przez Kanta i jego następców. Kartezjusz wedle tego poglądu miał być pierwszym, który wyznawał przekonanie o wyższości myślenia w stosunku do bytu, pierwszym, który traktował myślenie jako spontaniczne i twórcze, oraz ośmielił się rzeczywistości narzucać jego formy. Ten właśnie niezależny, a w pewnym sensie imperialistyczny charakter myśli ludzkiej wydawał się szczególnie drogi filozofii niemieckiej. Natomiast właściwy Kartezjuszowi i racjonalistom francuskim sposób realizowania tej zasady budził sprzeciwy. Oskarżano przeto Kartezjusza, iż nie wy dobył ze swej zasady podstawowej tego, co z niej wydobyć należało, a co uczynili dopiero filozofowie niemieckiego idealizmu. O tym, że problem filozofii kartezjańskiej jest wciąż jeszcze w Niemczech aktualny, świadczy ostatnio książka Jaspersa o Kartezjuszu¹). Ze stanowiska swego egzystencjalizmu przeprowadza on bardzo ostrą krytykę Kartezjusza wytykając mu zwłaszcza jako wady i błędy to wszystko, co ma w nim charakter racjonalistyczny.

Podobny jest stosunek do Spinozy. Popularność swą w Niemczech zawdzięcza on swemu panteizmowi, nie zaś racjonalizmowi. W oczach poetów i filozofów niemieckich, zwłaszcza od czasów Goethego, stał się on symbolem jakiegoś ekstatycznego ubóstwienia świata i przyrody. Pamiętając, że roztopiał w tym bezmiarze osobę człowieka, całkowicie zapominano o wszystkim, co w jego filozofii było z ducha racjonalizmu. Tylko dzięki temu mógł on być ulubionym filozofem niemieckiego idealizmu. W przypadkach zaś gdy transpozycja taka, jak w stosunku do Kartezjusza i Spinozy, nie była możliwa, niechętna i wroga postawa filozofii niemieckiej wobec racjonalizmu występowała w całej jaskrawości. Szczególnie wyraźnie ujawniło się to w stosunku do filozofów oświecenia francuskiego, którzy zwłaszcza od czasów ostrych sądów Hegla nie mieli nigdy w Niemczech uznania. Proces emancypowania się spod wpływów kultury francuskiej zaznaczający się w Niemczech od schyłku wieku XVIII, a następnie od wojen napoleońskich wzrost niechęci do tej kultury miał w sobie jako składnik zasadniczy nie-

¹) Karl Jaspers, *Descartes und seine Philosophie*.

chęć do racjonalizmu, oskarżonego o powierzchowność i schematyzm.

Racjonalizm — zdaniem Niemców — nie tylko wrogi był prawdziwemu filozofowaniu, jakiego nauczył Kant, ale również wedle jego zasad nie można było badać przyrody, jak to wykazał Goethe. Zwłaszcza w wieku XX, gdy fizyka światowa poczyniała odwracać się od ujęć mechanistycznych, filozofia niemiecka usiłowała przedstawić siebie samą jako filozofię, która od wieków kierować się miała ku tym przeświadczeniom wbrew renesansowej tradycji europejskiej. Krytyka przyrodoznawstwa, którego podwaliny położone zostały przez Galileusza i Newtona, stanowi najbardziej ulubiony temat współczesnej publicystyki filozoficznej niemieckiej, usiłującej wykazać, iż niemiecka tradycja badania przyrody rozpoczynająca się od Paracelsusa i Goethego, podtrzymywana przez Schopenhauera, tradycja przeciwstawiająca się metodom racjonalistycznym jest jedynie słuszna, jak o tym świadczyć ma nowa fizyka, która po długim błędzeniu wśród manowców racjonalizmu weszła wreszcie na drogi wskazywane przez wizjonerów niemieckich. Nawet niespecjaliści, bo filozofowie tacy jak np. E. Krieck, piszą na ten temat obszernie książki.

Jak filozofii i nauki, podobnie i życia zbiorowego — według Niemców — gruntować nie można na racjonalizmie. Rewolucja francuska stała się nie tylko dla sfer konserwatywnych niemieckich negatywnym przykładem polityki społecznej. Również i obóz postępowy nie miał sympatii dla tej metody działania. Na przełomie XVIII i XIX wieku formuje się w Niemczech głównie za sprawą Lorenza von Steina i Savigny'ego całkowicie antyracjonalistyczny sposób myślenia o społeczeństwie, który stanie się typowy dla socjologii niemieckiej. Żaden z jej wyników nie był tak głośny i tak powszechnie w Niemczech uznawany jak ustalone przez Tönnies'a rozróżnienie między „Gemeinschaft” i „Gesellschaft”, połączone z uznaniem wyższości tej pierwszej formy współżycia jako spontanicznej, naturalnej i zespalającej ludzi nierozzerwalnymi więzami uczuciowymi. Po wojnie 1914 r., w okresie silnych wpływów amerykańskich w Niemczech, formowała się w nawiązaniu do tej tradycji socjologicznego myślenia silna reakcja przeciwko racjonalizacji we wszystkich jej objawach w życiu społecznym i gospodarczym. Krytyka urbanizacji życia i mechanizacji pracy ludzkiej przeprowadzane były ze szczególną gwałtownością. Sympatie dla dalekiego Wschodu, dla filozofii hinduskiej i chińskiej, dla mądrości Azji, czemu początek dał Goethe i Schopenhauer, rozwijały się w tych czasach szczególnie silnie.

Życie i myśl tych kultur dalekich miały być wzorem przeciwstawionym zachodnio-europejskiemu racjonalizmowi społecznemu, który święcił swój niebezpieczny triumf w amerykańskim.

O tym, jak silną była zawsze ta przeciwracjonalistyczna atmosfera w Niemczech, świadczyć może fakt, iż nawet pisarze, którzy z racji swego pochodzenia albo z racji swoich przekonań społecznych lub wreszcie z racji swego zawodu winni byli wyznawać wiarę racjonalistyczną, wyrzekali się jej całkowicie lub przynajmniej częściowo pod wpływem kultury niemieckiej, w której byli wychowani.

Wielkimi przykładami tego są Marks i Freud. Pierwszy z nich, całą naturą swego usposobienia popychany ku racjonalizmowi, stanął w połowie tej drogi, będąc nie darmo uczniem Hegla, któremu zawdzięczał skłonność ku myśleniu historycznemu oraz uznanie, iż najistotniejszym czynnikiem życia jest sprzeczność. Dlatego też, jeśli Comte wykorzystywał myślenie historyczne, aby tworzyć naukowo i racjonalnie epokę ładu, o tyle Marks starał się demaskować złudzenia świadomości, wykazywać nędzę filozofii i wydobywać na jaw nieubłaganą, wieczną i demoniczną dialektykę samozaprzeczeń. Jak Hegel stał się pogromcą społecznego racjonalizmu hodowanego w dobie rewolucji francuskiej, podobnie Marks stał się pogromcą porewolucyjnego socjalizmu utopijnego, głównie za jego wiarę, iż rozum i dobra wola potrafią osiągnąć harmonię społeczną.

Tak samo koncepcje Freuda, w których w miarę rozwoju ich autora uwydatniała się coraz silniej pozaracjonalna i demoniczna istota natury ludzkiej, związane były licznymi więzami pokrewieństwa z tradycją filozoficznej myśli niemieckiej, zwłaszcza zaś z filozofią Schopenhauera i Nietzschego.

Sam Freud świadom był tych pokrewieństw i poświęcił Schopenhauerowi, którego filozofia podporządkowywała rozum woli a ośrodek woli upatrywała w instynktach seksualnych, osobne rozważania. Nietzsche zaś, dzięki swym analizom moralności, stał się w gruncie rzeczy pierwszym twórcą psychoanalizy, zwłaszcza zaś tego wszystkiego, co ma w niej charakter filozoficzny. Jeśli dodamy do tego, że wywodząca się ze źródeł kantowskich analiza psychiki ludzkiej przeprowadzona przez Feuerbacha akcentowała twórczy i psychopatyczny zarazem charakter ludzkich wyobrażeń i myśli, że przeżycia i treści religijne zestawiała z marzeniami sennymi na jawie, oraz jeśli dodamy, że Edward von Hartmann cały swój system filozoficzny oparł na pojęciu nieświadomości — będziemy mogli przedstawić sobie pokrótce, jak istotne związki

łączą Freuda z filozoficzną atmosferą niemiecką. Pod jej to wpływem niewątpliwie ten pierwotnie trzeźwy i ostrożny lekarz-empiryk dochodził do pełnego systemu filozoficznego, w którym natura ludzka przedstawiona została jako splot wiecznej i irracjonalnej walki między popędami erotycznymi i popędami śmierci.

2. PRZECIWIW EMPIRYZMOWI

Chociaż nurt walki z racjonalizmem jest jednym z najbardziej jaskrawych znamion myśli niemieckiej, nie stanowi on jej pełnej charakterystyki. Walka z racjonalizmem prowadzona być może w imię wielu różnych hasel. Najczęściej podejmują ją ci, którzy wierzą w wartość filozofii empirycznej, bądź też w wartość religii. Filozofia niemiecka nie idzie jednak żadną z tych dróg.

Antyracjonalizm niemiecki jest równocześnie antyempiryzmem. Bacon nie miał nigdy w Niemczech ani wyznawców, ani naśladowców. Wątpiono nawet, czy godzi się go nazwać filozofem. Goethe powiedział kiedyś, że każdy fakt zawiera w sobie teorię, a powiedzenie to nie miało być zachętą do przewycięzania tego stanu rzeczy, ale przeciwnie, miało być zachętą do tego, by nad tą teorią rozmyślać i rozbudowywać ją. O ile przeto empiryzm od czasów Bacona i Hume'a starał się zawsze o możliwie jak najdokładniejsze wyłączenie z naszych sądów o rzeczywistości tego wszystkiego, co nie jest bezpośrednim i wiernym obrazem samej rzeczywistości, o tyle filozofia niemiecka do tego rodzaju minimalizmu empirycznego nie była nigdy trwale skłonna. Nawet w dobie pozytywizmu, gdy próbowano do tych hasel nawiązywać, empiryzm niemiecki przekształcał się wcześniej czy później w swoistą metafizykę, jak się to działo np. z Avenariusem i Machem.

Stałym czynnikiem pobudzającym do porzucania pozycji czystego empiryzmu była obowiązująca tradycja kantowska, z której w wielokrotnych renesansach odradzały się wciąż na nowo przekonania o autonomicznej i twórczej sile porządkującej ludzkiego myślenia.

Docieramy tu do najistotniejszego źródła niemieckiej niechęci w stosunku do empiryzmu. Jest on godny potępienia nie tylko ze względów teorio-poznawczych uwydatniających aprioryczny charakter naszego poznania — z tego punktu widzenia przeciwstawiano się przecież empiryzmowi wszędzie i od wieków — ale przede wszystkim dlatego, iż wyraża on jakieś podstawowe zaufanie do rzeczywistości i jej porządku. Empiryk sądzi przecież, że jedynym wystarczającym, choć niezmiernie trudnym zadaniem

filozofii jest jak najwierniej opisać to, co istnieje. Typowym zaś przeświadczeniem myśli niemieckiej od czasów Kanta jest przeświadczenie, iż to, co istnieje, jest chaosem, który powinien dopiero być formowany przez ludzkość i który jest rzeczywiście formowany w nauce i filozofii. W ten sposób poznanie ludzkie staje się doskonalsze niż rzeczywistość, a nawet dźwiga ją na wyższy poziom. Krytyka empiryzmu przeprowadzona z tego stanowiska wiąże się z tendencjami, na które wskazywaliśmy mówiąc o walce z racjonalizmem. Nie za to był on w Niemczech krytykowany, iż formułował zasadę aprioryzmu i hasło kształtowania rzeczywistości, ale za sposób, w jaki pojmował technikę tego kształtowania. Sama zasada natomiast, wedle której rzeczywistość jest tak długo chaosem, póki nie uformuje jej człowiek, stanowiła w oczach filozofii niemieckiej wartość prądów racjonalistycznych, a brak tego przekonania był właśnie grzechem empiryzmu.

W tym samym kierunku co filozofia Kanta prowadziły także inne tradycje, zwłaszcza zaś tradycje artystyczne i pedagogiczne. Od czasów Goethego coraz bardziej utrwala się przekonanie, iż powołaniem artysty nie jest ani obrazować, ani wyobrażać, ani wyrażać, ale kształtować. Ulubione to słowo estetyki niemieckiej znajduje odpowiednik w nieprzetłumaczalnym hasle teoryj pedagogicznych, w hasle „Bildung”, względnie — jak to jest charakterystyczne dla innych obozów — w hasle „Zucht”.

We wszystkich tych trzech zakresach: w teorii poznania, w teorii sztuki, w teorii wychowania przejawia się poczucie, iż rzeczywistość sama w sobie jest chaosem, w który musi być wprowadzony porządek. Ten właśnie imperializm w stosunku do rzeczywistości w połączeniu z poczuciem szczególniejszej misji, jaka w zakresie formowania chaosu przypada niemieckiemu geniuszowi, stanowi najgłębsze źródło niechęci do empiryzmu.

Dlatego to filozofia niemiecka, zwłaszcza od czasów Hegla, potrafi operować faktami w sposób najbardziej dowolny. Sam Hegel przecież był twórcą niezmiernie płodnego w następstwa i wygodnego rozróżnienia między faktami istotnymi i nieistotnymi, przy czym instancją kwalifikującą była w tym rozróżnieniu powzięta z góry koncepcja filozoficzna. Nie wszystko, co było lub jest — powie w swym żargonie filozoficznym Hegel — jest „Dasein”. Wiele z tego, co istnieje, to tylko „Tatsache”. I to właśnie nie tylko może, ale i powinno być przez filozofa pomijane lub lekceważone. Jego słynne powiedzenie, że jeśli przyroda nie stosuje się do praw, które on jej w swej filozofii przepisał, to tym gorzej dla niej, stanowi zasadę, której filozofia niemiecka w swym upodobaniu do

konstruowania jednostronnych systemów była często posłuszna. W żadnym innym narodzie nie spotykamy tylu różnorodnych prób ujęcia całości wydarzeń dziejowych lub zjawisk przyrody, albo po prostu całego świata ze stanowiska jakiejś jednej zasady, jak właśnie w filozofii niemieckiej.

To przyzwyczajenie do naciągania faktów i do przeprowadzania sofistycznych dowodzeń, cała ta atmosfera filozoficzna niemiecka nie mogła nie odbić się również i na niemieckiej nauce. Jej drobiazgowość i dokładność nie może być nigdy świadectwem wzbudzającym zaufanie do prawdziwości wyników.

Dokładność, drobiazgowość i ścisłość nie są w niej bowiem nigdy wyrazem szacunku dla rzeczywistości i wyrazem dążenia do jak najwierniejszego jej zobrazowania, ale są pewnymi właściwościami metody pracy, która z równą pilnością stosowana jest w służbie prawdzie, jak i w służbie uprzedzeniom, wyznawanym teoriom lub doświadczanym namiętnościami. Właściwości te mają charakter formalny i do formalizmu w tym znaczeniu umysłowość niemiecka, jak to jeszcze zobaczymy, posiada od czasów Kanta szczególny pociąg.

Odsłaniając w ten sposób najgłębsze źródła niechęci do empiryzmu przekonujemy się, że i drugi zasadniczy punkt widzenia, z którego możliwa jest krytyka racjonalizmu, a mianowicie punkt widzenia religijny, nie może być charakterystyczny dla umysłowości niemieckiej. Bowiem to, co najbardziej uderza w tej niemieckiej krytyce empiryzmu, to przeświadczenie, iż świat nie jest kosmosem, lecz chaosem, i że organizowanie w nim porządku ma być samorzutnym dziełem człowieka.

3. PRZECIWIW RELIGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Walka z racjonalizmem i empiryzmem nie oznaczała w Niemczech obrony stanowiska religijnego. W zakresie filozofii wywodzącej się z przeżyć religijnych Niemcy od wieków miały bardzo mało do powiedzenia. Wspaniały rozwój filozofii średniowiecznej dokonywał się poza Niemcami, również i w czasach późniejszych ten przysłowiowy naród filozofów nie wydał nikogo, kto mógłby się chociaż częściowo mierzyć z myślicielami tej miary co Pascal, Newton lub Kierkegaard. Również i wielka poezja niemiecka nie dawała nigdy wyrazu głębszym przeżyciom religijnym.

Stwierdzając ten negatywny stan rzeczy wywołać możemy pewne zastrzeżenia i wątpliwości, bowiem zainteresowania metafizyczne wydają się wielu ludziom zasadniczą cechą psychiki nie-

mieckiej. Sami Niemcy zresztą najczęściej to podkreślają. Ale dla wiernego jej scharakteryzowania jest rzeczą wielkiej wagi dokonać rozróżnienia między przeżyciami religijnymi a przeżyciami metafizycznymi. Jakkolwiek są to przeżycia pokrewne, nie są one jednak identyczne, a stosunki, jakie między nimi zachodzą, bywają różne. Najczęstszy i najbardziej naturalny jest ten, w którym rozmyślenia metafizyczne wywodzą się bezpośrednio z doświadczeń religijnych. Możliwy jest jednak i taki przypadek, w którym filozofia o treściach metafizycznych budowana jest przeciw religii. Religia mianowicie wydaje się jakąś właściwością czasów zamierzchłych, niegodną pełnego i dojrzałego człowieczeństwa. Ludzkość wyrastając z okresu swego dzieciństwa powinna wyrzekać się religii i tworzyć filozofię.

Taki właśnie typ stosunku między religią i metafizyką jest charakterystyczny dla Niemców. Pierwszym wyrazem tego stanu rzeczy jest okres reformacji, w którym oderwanie się od katolicyzmu stało się jednocześnie zezwoleniem na snucie własnych zapatrywań metafizycznych. Jak silną była ta tendencja, świadczyć o tym może fakt, że nawet Boehme był raczej metafizykiem konstruującym coś w rodzaju systemu filozoficznego, obejmującego w wielkiej mierze zagadnienia filozofii przyrody, niż mistykiem dającym wyraz przeżyć wewnętrznych i swej duchowej łączności z Bogiem.

Szczególne wszakże natężenie tej tendencji przypada na okres początków XIX stulecia. Najgłębszym życzeniem i najgłębszą ambicją filozofów niemieckiego idealizmu jest stworzenie filozofii, która by zastąpiła przestarzałą religię. Do tego celu zmierza Fichte, walcząc zarówno z ateizmem jak i z oficjalną religią, usiłując stworzyć system filozoficzny, który by przynosił człowiekowi to wszystko, co mu dawała dotychczas religia, ale który by równocześnie mógł być przyjmowany i uzasadniany przez rozum.

Rozwój filozoficzny Hegla ma swe źródło w młodzieńczych studiach biblijnych i rozmyśleniach religijnych, a system jego filozofii, zwłaszcza zaś historiozofii z jego pojęciami ducha obiektywnego i idei — jest wynikiem pragnienia, aby przekonać, iż świat i dzieje mają sens i wartość same w sobie. Z zupełną przeto słusnością jeden z współczesnych filozofów hitlerowskich Alfred Bäumler nazwał filozofię Hegla „teodyceą bez Boga“. Również i dla Schopenhauera, który był skądinąd przeciwnikiem Hegla, filozofia stoi wyżej niż religia. Schopenhauer nie odrzuca jej wprawdzie uznając jej wartość dla tłumu, ale właśnie i tylko dla tłumu.

Ludzie, którzy się wznoszą ponad poziom przeciętności, sięgając będą zawsze po mądrość filozoficzną, i dla takich właśnie ludzi

stwarza Schopenhauer swój system filozoficzny, który ma im przynieść nie tylko rozwiązanie zagadki bytu, ale który również ma formować ich postawę wobec życia.

O tym wszakże, jak silną była w Niemczech tendencja ku stworzeniu filozofii, która by zastąpiła religię, świadczy najjaskrawiej przykład Marksa i socjalistów niemieckich. Podejmują oni nie tylko walkę z religią i Kościołem — ale nurtowani od wewnątrz jakimś urazem, można by powiedzieć kompleksem religijnym, pragną w swych pismach stworzyć religię nową. To, co w socjalizmie francuskim miało być tylko społecznym dopełnieniem chrześcijaństwa, wedle socjalizmu niemieckiego miało się stać zupełnie nową doktryną. Uczynienie z pojęć „proletariatu“, „materializmu dziejowego“ i „postępu“ jakiejś nowej, naukowej, monistycznej religii było ambicją socjalistycznych pisarzy niemieckich, jak o tym świadczy działalność literacka niezmiernie popularnego w robotniczych kołach niemieckich pisarza, Józefa Dietzgena.

Tendencje, o których mówimy, w sposób najbardziej jaskrawy ujawniły się oczywiście w postaci filozofii Fryderyka Nietzschego.

Ten uczeń Kanta i Schopenhauera i kontynuator Fichtego ogniskował w sobie wszystkie te tendencje antyreligijne. Przykład Nietzschego ilustruje typowe dla umysłowości niemieckiej połączenie krytyki religii z tworzeniem nowej metafizyki.

O ile na Zachodzie krytyka religii miała charakter racjonalistycznego obalania przesądów w celu ofiarowania człowiekowi pełnej swobody myślenia i kierowania sobą, o tyle Niemcy nie poprzestawali nigdy na tej negatywnej krytyce, jakkolwiek chętnie brali w niej udział, o czym świadczy chociażby Feuerbach i Strauss, ale starali się zawsze na miejsce Boga obalonego stawić bogów nowych. Czując wszakże na wpełń świadomie niewystarczalność filozofii w tym względzie, usiłowali ją wesprzeć odwołaniem się do jakiegokolwiek tradycji religijnej, byleby nią nie była tradycja własnej religii chrześcijańskiej. Tak np. Schopenhauer zwracał się do religii hinduskiej, Nietzsche zaś wahał się, czy określić siebie jako Zaratustrę, czy wprost jako Antychrysta. Tendencje Nietzschego znajdowały również swe ujście w kulcie antyku i religijności greckiej, którą ze względu na charakter bachiczny i zarazem tragiczny stawiał niepomniernie wyżej niż religijność chrześcijańską.

Te antychrześcijańskie dążenia — i to jest dla Nietzschego najistotniejsze — ujawniały się w jego filozofii nie tylko jako walka z metafizyką chrześcijańską, ale równocześnie, a nawet przede wszystkim jako walka z moralnością chrześcijańską. O ile pisarze

idealizmu niemieckiego usiłowali, na ogół biorąc, zachować praktyczną etykę chrześcijańską, zastępując tylko jej religijne podstawy swoistą filozofią własną, o tyle Nietzsche przystąpił do ataku bezpośredniego na tę etykę. Był on o jedno pokolenie starszy od swych poprzedników i rozumiał, iż ta rewizja podstaw religijnych da się przeprowadzić bezkarnie i że musi spowodować wcześniej lub później odrzucenie samej etyki chrześcijańskiej.

Równocześnie zaś był od nich o tyle bardziej bezwzględny, a może tylko o tyle bardziej szczerzy, by wyrzeczenia się tego nie traktować jako upadku człowieka, ale by widzieć w nim właśnie wzrost jego wielkości. W dążeniach tych możliwy był jeszcze jeden akcent, który w filozofii Nietzschego nie uwydatniał się zbyt silnie, był to akcent entuzjazmu dla religijnej tradycji germańskiej. Na tym tle została nawiązana i zerwana przyjaźń między Nietzschem i Ryszardem Wagnerem, który tą drogą entuzjazmu szedł wytrwale naprzód, aż do wiary w możliwość pełnego odrodzenia religii germańskiej. Odtąd to prądy nacjonalistyczne pochwyciły hasło tworzenia metafizyki przeciw religii chrześcijańskiej. Podobnie jak walka z racjonalizmem była w Niemczech odczuwana pod pewnymi względami jako walka z Francją, podobnie jak walka z empiryzmem wydawała się czasami walką z Anglią, tak walka z chrześcijaństwem poczęła się wydawać walką z Rzymem, który swą cywilizacją groził znieprawieniem duszy germańskiej. Podejmując walkę w obronie jej niezależności i czystości nawiązywano do tradycji Lutra, który wprawdzie pozostał wierny chrześcijaństwu, ale zerwał z Rzymem. Czyn jego — tak sądzono w tych kołach — był więc nie dopełniony do końca i po zerwaniu z rzymską podstawą chrześcijaństwa przyjsć musi zerwanie z chrześcijaństwem w ogóle, w myśl wskazań Nietzschego. Stąd charakterystyczna paralela, jaką się w Niemczech dzisiejszych przeprowadza między tymi postaciami. W ten sposób we współczesnym hitlerowskim ruchu neopogańskim współdziałają poszczególne elementy ideowe walki z religią, występujące na przestrzeni długich wieków niemieckiej historii: od protestów Lutra i autonomii człowieka u Kanta, poprzez filozofię idealizmu niemieckiego oraz materialistyczną krytykę religii, aż do Nietzschego i Wagnera. Z tego względu Rosenberg słusznie jako swych poprzedników w walce z chrześcijaństwem wymienia obok metafizyków idealistycznych i metafizyków materialistycznych.

4. IDEALIZM NIEMIECKI

Zarysowanie tych trzech linii frontu: przeciw racjonalizmowi, przeciw empiryzmowi i przeciw chrześcijaństwu — pozwala nam wejść głębiej w istotę tego stanowiska filozoficznego, które po dokonaniu krytyki obozów przeciwnych zawiera wyraz pozytywnych przekonań. Jest nim filozofia niemiecka w okresie wyznaczonym nazwiskami Kant—Hegel. Mimo różnic, jakie w obrębie tego obozu zachodzą, stanowi on jednolitą całość duchową, która uważana była zawsze w Niemczech za najbardziej oryginalną filozofię narodową. Jej wpływ na późniejszych filozofów niemieckich był zawsze bardzo wielki i niemal żaden z wielkich prądów filozoficznych w Niemczech XIX i XX stulecia nie był wolny od tej zależności.

Zasady idealizmu niemieckiego tkwią korzeniami w nauce Kanta o aprioryzmie naszego poznania. Kant, jak wiadomo, postawił sobie za cel przewyciężyć empirystyczny sceptycyzm i racjonalistyczny dogmatyzm. Przewyciężenie to miało być dokonane dzięki wskazaniu, iż poznanie nasze jest wytworem naszego umysłu i z tej racji jest bezwzględnie godne zaufania, jakkolwiek dotyczyć może tylko tego świata zjawisk, który jest wytworzony przez naszą świadomość, a sięgnąć nie potrafi w świat rzeczy samych w sobie. Tę kantowską zasadę zinterpretował Fichte w tezie, iż jaźń wytwarza nie-jaźń przeciwstawiając ją sobie i poznając w ten sposób równocześnie swój własny twór i siebie samą.

Tak określony idealizm był nie tylko bronią przeciw wszelkiemu materializmowi, ponieważ podcinał jego teorio-poznawcze założenia, ale stał się również czynnikiem pobudzającym do wyrzekania się wszelkiego realizmu. Obraz świata, w który dotychczas wierzone jako w wierne odzwierciedlenie rzeczywistości, stawał się naszym tworem, poza którym czał się obcy i niedostępny świat nieznanego. Człowiek tracił łączność z rzeczywistością niezależną, bowiem wszystko, co go otaczało, było ostatecznie nim samym. Przeświadczenia te nie były jeszcze nowością w dziejach filozofii — dawali im wyraz sceptycy greccy, a w dobie nowożytnej Berkeley — nowość ich polegała na tym, że ten teoriopoznawczy idealizm połączony był z najsilniejszym dogmatyzmem. Jego myśl główna nie na tym polegała, że człowiek poznać nie może istoty rzeczy, ani nie na tym, że to, co poznaje, jest wątpliwe, ale na tym, że sądy jego jako zgodne z naturą umysłu jego, aczkolwiek nie wnikają w świat rzeczy w sobie, są jednak bezwzględnie pewne i obowiązujące powszechnie. Jeśli w filozofii dotychczasowej

pewność i powszechna ważność poznania rodziła się dzięki jego zgodności z rzeczywistością, jeśli, innymi słowy, poznanie ludzkie czerpało swój autorytet z rzeczywistości samej, o tyle teraz miało go mieć samo ze siebie. Ten sens miał być wyrażony przymiotnikiem obiektywny. Idealizm ten bowiem — w przeciwstawieniu do subiektywnego idealizmu dotychczasowej filozofii, zwłaszcza Berkeleyowskiej — miał być po raz pierwszy idealizmem obiektywnym.

Dzięki takiemu postawieniu sprawy otwierały się możliwości niebywałego nadużywania filozofii. Wyzbywała się ona coraz bardziej nabożnej postawy wobec rzeczywistości, traciła zdolność owego pokornego i twórczego zdumienia, które było jej odwiecznym źródłem, a stawała się pełnym zarozumiałości i doktrynerstwa tworzeniem systemów obejmujących i wyjaśniających wszystko. Każdy z tych filozofów, zwłaszcza Schelling i Hegel sądzili, iż tworzą ostateczną i niewzruszoną wiedzę. Najbardziej podmiotowe mniemanie, uwolnione od surowej kontroli rzeczywistości, przedstawiane było jako konieczne prawdy ludzkiego umysłu, roszczonego sobie prawo do powszechnego posłuchu u innych ludzi.

Ten charakter idealizmu obiektywnego jeszcze jaskrawiej niż w teorii poznania przejawiał się w teorii postępowania. Regulujące je ideały i normy musiały bowiem również — podobnie jak poznanie — utracić swój dawny walor, który posiadały wyrażając niezależny od człowieka ład świata. Podobnie jak sądy poznawcze, musiały stać się autonomicznymi twórcami ludzkiego ducha. Jeśli zaś miało się je obronić przed relatywizmem i nadać im prawo zobowiązania wszystkich ludzi, to można to było uczynić wedle tej filozofii tylko w ten sposób, że się je wyprowadzało z natury jaźni ludzkiej. Powstawała w ten sposób koncepcja jaźni transcendentalnej, z której dedukowano reguły postępowania obowiązujące jaźń empiryczną. Filozof był oczywiście tym, który przenikając tajemnice jaźni transcendentalnej lepiej niż ktokolwiek inny, miał prawo kierować pozostałymi ludźmi. Tkwiło w tym źródło wszelkich koncepcyj elitarnych, które wyrażą się zwłaszcza w filozofii Nietzschego. Nietzscheański nadczłowiek nie jest w istocie rzeczy nikim innym jak tylko kantowską jaźnią transcendentalną, która mniema, iż opanowała w sobie całkowicie jaźń empiryczną, co nie udaje się tłumom, godnym z tej racji pogardy. W ten sposób ta próba ugruntowania obiektywizmu obrazu świata oraz norm postępowania na autonomicznych właściwościach natury ludzkiej, wykrywanych w transcendentalnej dedukcji przez filozofię, stawała się najbardziej nieznośną tyranią intelektualną, jaka kiedy-

kolwiek usiłowała zapanować nad umysłami ludzkimi. Jeśli pod panowaniem tej tyranii umysłowość niemiecka trwała przez wiek z górą, świadczy to, iż rządy takie jak najlepiej jej odpowiadają. Zajmować stanowisko subiektywne, mieć określone własne zapamiętania i zasady, ale równocześnie szczelnie zamaskować tę ich podmiotowość, w której tkwić powinno ryzyko błędu i gotowość ofiary, przedstawić je innym jako prawdy obiektywne i nakazać im posłuch, a w końcu uwierzyć w to samemu — oto co wydawało się zawsze szczególnie nęcące dla narodu, który swą misję pojmował najchętniej jako rządzenie innymi i formowanie ich wedle własnych mniemań.

Ten imperialistyczny charakter idealizmu niemieckiego przejawia się wszakże nie tylko w tych szczególnych koncepcjach obiektywizmu, przejawia się on również w stosunku do rzeczywistości. Jest ona, jak wspomnieliśmy już wyżej, chaosem i pozostaje nim tak długo, póki nie uformuje jej duch ludzki. Z tej racji istota ducha pojmowana jest coraz bezwzględniej jako działanie. Symbolem i wzorem tego pojmowania są rozmyślania Fausta usiłującego tłumaczyć Genesiz. Nie może on się pogodzić z tym, by na początku było Słowo, i sądzi, że na początku był czyn. Oznacza to przyznanie wyższości i pierwszeństwa działaniu w stosunku do mądrości. Na to samo położył nacisk w swej filozofii Fichte, tłumacząc, iż jaźń teoretyczna jest kierowana przez jaźń praktyczną. „Tylko przez nasze dążenia — pisze Fichte w *Appellation an das Publikum* — ustalamy to, co będzie dla nas istnieć.“ Rzeczywistość jest funkcją naszego działania. Jest ustanowioną przez jaźń przeszkodą mającą na celu pobudzenie do wysiłku. Oznacza to nie tylko, iż poznanie jest narzędziem działania, ale również i to, że wszelkie wskazania i oceny moralne nie mogą poprzedzać czynów, lecz z nich wyrastają. Ideały nasze — powiada Fichte — rodzą się z naszego postępowania i dlatego jest ono autonomiczne i twórcze i nie może być przez nic kierowane. Podobnie Schopenhauer traktuje tę sprawę. Cały nasz obraz świata — jak wskazuje już sam tytuł wielkiego dzieła Schopenhauera — jest zbiorem przedstawięń rodzących się z woli, ze ślepej i zachłannej woli życia.

Tylko pesymizm, który kazał Schopenhauerowi tę wolę uciszać i przewycięzać, sprawiał, że nie stał się on nigdy powszechnie wielbionym filozofem niemieckim. System jego wszakże, zawdzięczający tak wiele Kantowi, był najbardziej konsekwentnym wyrazem przekonania, iż wszystkie ludzkie sprawy i ideały są tylko wyrazem woli życia. Nietzsche, ten pojętny uczeń Schopenhauera, odrzucający pesymizm mistrza począł wielbić właśnie tę wszechwórczą

wolę i to wszystko, co stwierdzał Schopenhauer ze smutkiem, powtarzać z zachwytem. Schopenhauerowska godna potępienia wola stawała się błogosławioną wolą mocy, ustanawiającą prawdy i wartości.

Idealizm niemiecki jest przeto doktryną, w której zasady pragmatyzmu ujawniają się z całą wyrazistością. O ile jednak pragmatyzm amerykański jest doktryną sprawdzeń empirycznych wedle powodzenia lub niepowodzenia, o tyle aktywizm cechujący idealizm niemiecki ma charakter misji, od której nie wolno się człowiekowi uchylić. Z tej racji, o ile na gruncie pragmatyzmu amerykańskiego wielbić można wszelkie powodzenie, ale nawet wielbiąc to powodzenie człowiek daje wyraz swemu posłuszeństwu wobec rzeczywistości, o której sąd czynami swymi pyta — o tyle w aktywizmie, który cechuje idealizm niemiecki, przejawia się przekonanie, iż czyny mają prawo przebudowywać rzeczywistość w sposób zupełnie dowolny.

To praktyczne nastawienie idealizmu niemieckiego wyczuwał doskonale Chamberlain przekonywając w swym dziele o podstawach XIX wieku, iż Germanowie są jednocześnie najbardziej idealistycznym i najbardziej praktycznym narodem, oraz wskazując, iż krytyka teoretycznego rozumu dopelniona jest przez wynalazek kolei, że Bessemer ma coś wspólnego z Wagnerem, a Bismarck słusznie wielbił Beethovena. Wszędzie tu tkwi ta sama podstawowa zasada: żyć — znaczy to tworzyć samowładnie.

Ten aktywistyczny charakter idealizmu przejawiał się również w jego historycznych skłonnościach. Historia, jak to zwłaszcza tłumaczy Hegel, jest historią działalności ludzkiego ducha, przysługuje jej z tego względu wartość najwyższa. Rozumiany w ten sposób historyzm stał się jedną z najbardziej znamienitych cech filozofii niemieckiej. W każdym innym kraju rozważania na temat historii i historyczności ludzkiego życia nie grały tak wielkiej roli w filozofii. Od czasów Hegla aż do początku wieku XX snuje się nurt tych rozważań. Ale właściwy ich sens ujmiemy dopiero wtedy, gdy zdamy sobie sprawę z tego, iż historyzm jest jedną z form walki z religią. Każde on bowiem pojmować życie ludzkie jako życie zamknięte całkowicie w ramach historycznego potoku i z tej racji przeczy, aby było możliwe bezpośrednie nawiązanie przez człowieka łączności ze światem wiecznym. Historyzm albo pozwala mniemać, iż wszelkie wartości są względne, ponieważ każda epoka ma swoje, albo też zachęca do przekonania, iż całe dzieje mają jednolity kierunek prowadząc przez wieki do jakiegoś określonego i jednego stanu rzeczy. W pierwszym przypadku historyzm staje

się szkołą relatywizmu upoważniającego każdą epokę a zwłaszcza ludzi silnych w każdej epoce do tworzenia i narzucania innym swych praw nie licząc się z dorobkiem tradycji. W drugim zaś przypadku cały ciąg dziejów poddany zostaje jednemu prawu historiozoficznemu, które rzekomo wykryte przez filozofię, upoważnia do wszelkich gwałtów w stosunku do teraźniejszości, która mu nie jest posłuszna.

Obie te konsekwencje znajdują się w filozofii niemieckiej. Pierwszej z nich daje wyraz przede wszystkim Nietzsche, następnie zaś przychodzący po sceptycyzmie Simmla Spengler. Historia — jak powiedział Teodor Lessing — jest bezsensownością, której nadajemy sens naszym określonym rozumieniem, zależnym od naszych politycznych czynów. Drugą z tych konsekwencji reprezentuje filozofia Hegla a następnie jego uczniów. Uznanie sensowności całego dziejowego rozwoju wiąże się u nich z bezwzględnym narzuceniem swej woli teraźniejszości. Determinizm, który w tych teoriach występuje, nie ma prowadzić do kwietyzmu, ale potrzebny jest po to, by — wedle zasad obiektywnego idealizmu — przybrać podmiotowe dążenia w szatę przedmiotowej pewności. Myśl europejska, a zwłaszcza myśl polska, nie mogła się nigdy pogodzić z tym stanowiskiem zespalającym w tak przedziwny sposób zasady determinizmu z apelem do woli. Nie mogła go nawet zrozumieć. Krytykowano tedy Hegla i jego następców. Ale w tym, co krytykowano, przejawiała się właśnie swoista mentalność niemiecka maskująca rzekomym obiektywizmem i bezwzględną powszechną ważnością zamierzenia i zapatrywania poszczególnych jednostek lub grup.

Historyzm w ten sposób rozwijający się w Niemczech nie miał w sobie tych elementów tradycjonalizmu, które tak głęboko wyrażone były chociażby w dziełach Burkego. Był spekulacją filozoficzną mającą w określony sposób formować poglądy na świat.

Dzięki historyzmowi i aktywizmowi człowiek sięga w przeszłość i przyszłość formując jedną i drugą na podstawie wiary, jaką w nim zaszczepił idealizm, i jest w posiadaniu bezwzględnej prawdy, wobec której posłuch obowiązywać powinien wszystkich ludzi, a w razie sprzeciwu ma im być narzucony.

Całe to rozważanie filozoficznych założeń niemieckiego idealizmu ujawnia nam zasadniczą cechę tej umysłowości. Jest nią skłonność do maskowania podmiotowości poglądów i dążeń własnych ich rzekomym obiektywizmem, narzucającym się jako wartość powszechnie zobowiązująca, oraz przyznawanie sobie prawa mówienia i działania w imię bytu swego wówczas, gdy w rzeczy-

wistości wypowiada się tylko własne sądy i zmierza ku własnym celom. Jest to właściwość psychiczna, która — możemy się tu odwołać do pięknej analizy Maritaina — ujawniła się po raz pierwszy w postaci Lutra. Nie chciał on mianowicie kształtować swych przeżyć wewnętrznych wedle jakiejś obiektywnej miary, ale zaufał im — i takie, jakie były, uczynił prawem i wymaganiem dla innych ludzi. Ta właśnie postawa, ujawniająca się później w systemach Hegla i Marksa, z których każdy swą wizję przyszłości świata reklamować będzie jako wynik niezłomnej konieczności dziejowej, ujawni się wreszcie w codziennej polityce niemieckiej, która od wieków wszystko to, co czyni dla własnego interesu, przedstawiać będzie jako pełnienie służby w stosunku do zobowiązujących powszechnie wartości — takich jak chrześcijaństwo (w okresie krzyżactwa), jak kultura (na przełomie XIX i XX stulecia), jak wreszcie „Europa“ (w dobie dzisiejszej).

5. EGZYSTENCJALIZM

Charakteryzując idealizm niemiecki jako najbardziej typową filozofię ducha niemieckiego nie należy zapominać, że nie był on filozofią jedyną. Nurt materializmu filozoficznego był w Niemczech również bardzo silny. Niemcy wydały najbardziej poczytnych filozofów tego kierunku, a żaden inny naród nie przeprowadził zasad materializmu tak konsekwentnie i z tak doktrynerskim uporem, jak stało się to w pismach Haeckla, Büchnera, Moleschotta i innych. Każda zdobycz nauk przyrodniczych dawała okazję myślicielom niemieckim do konstruowania systemów, które miały wyjaśnić całkowicie położenie człowieka w świecie. Czyniono to przede wszystkim w stosunku do odkryć Darwina (Haeckel), w stosunku do badań fizycznych (energetyczna filozofia W. Ostwalda), w stosunku do osiągnięć nowej biologii (witalizm Driescha). Jeszcze w czasach dzisiejszych, gdy ten materialistyczno-naturalistyczny punkt widzenia przewyciężony jest od dawna w świecie, jedną z najbardziej poczytnych książek jest wielkie dzieło E. G. Kolbenheyera pt. *Die Bauhütte. Grundzüge einer Metaphysik der Gegenwart*, w której człowiek i kultura traktowane są jako wyraz „plazmatycznego życia”.

To rozpowszechnienie tendencji materialistycznych mogłoby budzić zdziwienie, skoro właśnie idealizm filozoficzny miał być najsilniejszym orężem w walce z materializmem. Ale zagadka współistnienia prądów filozoficznych pozornie tak sprzecznych rozwiązuje się w sposób zupełnie prosty a równocześnie niezmier-

nie charakterystyczny. Niemiecki materializm jest wyrazem tych samych tendencji duchowych, co i idealizm niemiecki. Z pomocą innych środków wprawdzie, ale w tym samym kierunku zmierza on do tego samego celu. Jego ambicją jest pojąć człowieka i świat w ten sposób, aby wszystko wyjaśnić i wszystko, co silne, usprawiedliwić.

Przeświadczenie, któremu dał wyraz Haeckel w książce pt. *Gott-Natur, Studien über monistische Religion*, iż Bóg jest identyczny z naturą i nie zna różnicy między dobrem i złem, a bieg rzeczy toczy się wedle koniecznych i nieodmiennych praw — było przekonaniem, w które równie silnie wierzył Hegel.

Właśnie zasadniczą cechą wspólną niemieckiego materializmu i niemieckiego idealizmu jest monistyczna koncepcja świata, wedle której byt i wartość są identyczne. Nie tylko na gruncie materializmu, ale również i na gruncie tego idealizmu nie ma sensu mówienie o świecie wartości, które by nie były całkowicie realizowane w rzeczywistości. Wszystko, co istnieje, jest rozumne, a przekonania ludzkie, wedle których wolno człowiekowi oceniać bieg rzeczy, są urojeniem, bowiem fakty dokonane stanowią najwyższą instancję. Jeśli nawet filozofowie ci mówią o powinności, pojmują ją jako posłuszeństwo temu, co konieczne, jako urzeczywistnienie faktów dokonanych. Determinizm, który głoszą i który uniemożliwia wszelką ocenę moralną, nie ma osłabiać aktywności, lecz ma jej nadawać pozory czegoś nieuchronnego i jedynie słusznego. Oba te prądy są odmianami typowo niemieckiej monistycznej religii, wedle której człowiek wtopiony jest w świat równie bezwzględnie wówczas, gdy jego istota pojmowana jest jako komplikujące się procesy materii, jak i wtedy, gdy pojmowana jest jako rozwijająca się idea. Ta monistyczna religia występuje niejednokrotnie pod postacią fałszywej mistyki, roztopiającej psychikę ludzką w chaosie przyrody lub rozwoju obiektywnego ducha.

W granicach tego monizmu znajduje się druga wspólna zasada obu tych prądów niemieckiej filozofii: zasada walki jako twórczego czynnika metafizycznego. Jeśli bowiem odrzuca się wszelką transcendencję i wszelki dualizm, wówczas kryteria słuszności odnajdowane być muszą w samym bycie, a nie ponad nim, w zwyciężaniu jednych tendencji drugimi. Walka wówczas przestaje być narzędziem realizowania tego, co trwałe, wartościowe. Staje się instancją orzekającą, co ma być uznane za wartościowe. Od jej natężenia bowiem zależy to, co się ostanie i co — dzięki temu — będzie wartością w danych okolicznościach.

Aktywizm idealizmu niemieckiego uczył pojmować rzeczywistość jako materiał działania, jako oporną przeszkodę. Życie — znaczyło to pokonywać opór. Jaźń — wedle Fichtego — dochodziła do świadomości własnej tylko drogą walki z nie-jaźnią. Dla Hegla napięcie sprzeczności stanowiło rdzeń bytu; przez walkę dokonywał się rozwój. Materializm zaś — zwłaszcza od czasów Darwina — operował chętnie pojęciem walki. Przy czym — i to jest najbardziej znamienne — nie pojmował jej jako czegoś, co wynika z braku środków do życia, lecz pojmował ją jako dążenie do potęgi, dążenie do mocy. Taką ponaddarwinowską tezę postawił w roku 1881 W. H. Rolph w studium pt. *Biologische Probleme*, oddziaływając silnie na Nietzschego. W jego filozofii wzrasta urok walki dla samej walki, co uwydatni później Maks Scheler jako najistotniejszą cechę duszy niemieckiej. Przepelniona ona jest tym, co Scheler nazywa „Gesinnungsmilitarismus“, obcym zaś jej jest „Zweckmilitarismus“. Znaczy to, iż żyje walką dla walki, nie zaś walką dla korzyści. Obie te cechy: monizm i apologia walki stanowią właściwości umysłu niemieckiego przejawiające się i poza filozofią. Jest rzeczą niezmiernie charakterystyczną, iż w literaturze religijnej niemieckiej dochodzą one do głosu silniej niż gdziekolwiek indziej. Wszak zasadniczym tematem rozmyślań Boehmego — nie bez nawiązania łączności z Eckartem i Lutrem — było przeciwstawienie się pojęciu Boga jako trwającej wiecznie i niezmiennie doskonałości, Boga, jakiego szukali mistycy innych krajów, uwielbienie zaś Boga, który — jako powiedział Eckart — „wird und entwird“. Bóg Boehmego był istotą rozwijającą się w czasie, pełną wewnętrznego napięcia przeciwieństw, wewnętrznej demonicznej walki sprzeczności, którą ma w sobie. Dzięki temu Boehme jest poprzednikiem koncepcyj Fichtego i Hegla¹⁾.

Dzięki tym pokrewieństwom podstawowym możliwe jest to niebywale i nie spotykane nigdzie indziej poza Niemcami zatarcie granic między idealizmem i materializmem. Czyż nie jest to rzeczą charakterystyczną, iż Marks mógł tak wiele zawdzięczać Heglowi? Że jeden z największych filozofów niemieckiego idealizmu — Schopenhauer stworzył system, który, jeśli pominiemy jego buddyjską abnegację w stosunku do życia, jest najbardziej materialistycznym ujęciem człowieka i jego kultury jako wytworu biologicznej siły życia? Że w filozofii Nietzschego splatały się tak nierozłącznie nurt idealizmu fichteńskiego z naturalizmem?

¹⁾ Wskazuje na to w pięknej książce o Boehmem Koyré (*La philosophie de J. Boehme*, 1929).

Dzięki tym pokrewieństwom również możliwa jest ta synteza, do której zmierza najgłośniejszy z dzisiejszych prądów niemieckich — egzystencjalizm. Rozpoczął on wprawdzie od krytyki idealizmu, ale bardzo szybko dostrzegł, iż przeciwstawia się właściwie tylko temu idealizmowi, który wywodzi się tradycyjnie od Platona i opiera na przeświadczeniu o zasadniczym dualizmie tkwiącym w świecie jako napięcie między prawdą a pozorem, między wartością a stanem faktycznym. Idealizm niemiecki jako nie wyznający tych zasad nie podpada pod krytykę, stąd Fichte i Hegel są równie cenieni dziś jak przed wiekiem, a wychowany na idealizmie niemieckim Nietzsche¹⁾ najbardziej cenionym patronem²⁾). Wśród wielu książek jemu poświęconych szczególnie charakterystyczne jest studium Balduina Nolla *Das Wesen von Nietzsches Idealismus* (1941), w którym autor przekonywa, iż idealizm Nietzschego jest odwróconym platonizmem. Nietzsche sądzi bowiem, iż istotą człowieka nie jest udział w boskim „nous”, ale wola mocy, która stwarza świat idei. W tym odwróceniu platonizmu, zdaniem Nolla, dopomógł transcendentalizm Kanta i domyślenie do końca jego koncepcji człowieka jako istoty skończonej i autonomicznej.

Wydobywając w ten sposób na jaw swoiste cechy niemieckiego idealizmu, egzystencjalizm nawiązuje z nim sojusz jako z filozofią działania, korzystając równocześnie z dorobku niemieckiego naturalizmu jako z filozofii, która odsłoniła bytowe zakorzenienie istoty ludzkiej. Chamberlain określił życie ludzkie jako uczestniczenie w procesie natury i przekonywał, iż „po prostu dzięki naszym właściwościom jako żywe istoty posiadamy przebogata i niezawodną umiejętność najbardziej celowego postępowania w chwilach trudnych, umiejętność, która nie wymaga żadnej uczoności³⁾”. Socjologowie podobnie ugruntowali człowieka w rzeczywistości społecznej.

Przeświadczenie, iż człowiek wyrasta z określonej epoki historycznej, z określonych warunków społecznych i gospodarczych, z określonego podłoża geograficznego i rasowego, miało być wedle egzystencjalizmu najlepszą szkołą tak zwanego realistycznego myślenia. Filozofowie pochodzący z różnych szkół, jak Krieck, Klages i Jaspers, zgadzają się w tym przekonaniu o głębokim zako-

¹⁾ Por. R. Reniger, *Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens* i K. Hildebrandt, *Ueber Deutung und Einordnung von Nietzsches System*, 1936.

²⁾ H. Härtle, *Nietzsche und Nationalsozialismus* oraz A. Bäumler, *Nietzsche als Philosoph und Politiker*, 1931.

³⁾ Chamberlain, *Die Grundlagen des XIX. Jahrhundert*, str. 319.

rzeniu istoty ludzkiej w przyrodzie, nie zezwalającym na żadną autonomię poznania i moralności, na żadne ogólnoludzkie i wieczne zasady.

Współczesny filozof niemiecki H. Herrigel dokonywając bilansu myśli dzisiejszej¹⁾ pisze: „Nie wierzymy w to, co absolutne, nie cenimy tego, co wieczne, niezmienne. Cały duchowy świat przeszłości opierał się na prymacie tego, co ogólne.... Prymat ten obaliliśmy. Rzeczywistość jest zmienna, konkretna, okolicznościowa. Nasze myślenie jest uwarunkowane sytuacją, zwłaszcza zaś polityczną. Wie ona, iż ład w świecie stwarzany i utrzymywany być może tylko przez przemoc. Chcemy działać — nie chcemy żadnych ogólnych wskazań i norm”.

W ten sposób w egzystencjalizmie niemieckim przekonanie, iż człowiek jest wyrazem demonicznych sił przyrody, które nim rządzą całkowicie, splata się z przeświadczeniem głoszonym przez idealizm, iż jego duchowym powołaniem jest właśnie tym siłom być posłusznym. Dokonywa się tu swoista idealizacja tego wszystkiego, co materialne — jak to doskonale widać w głośnej książce Klagesa, w której wszystko, co duchowe, przedstawione jest jako zdegenerowane²⁾ — albo mówiąc innymi słowy, dokonywa się niezmiernie typowa materializacja idealizmu. Jest to jedna z najtrwałszych cech psychiki niemieckiej, iż musi ona mówić o świecie idealnym, ale określać go musi materialnie, albo znowu innymi słowy, musi ona dobra materialne, których pożąda, umiejscawiać w świecie idealnym i maskować jego urokiem. Symbolem tego jest ów legendarny wieprz, który żył w Walhalli i służył jako pokarm dla rycerzy. Wycinali oni z niego polcie słoniny, ale na boskim wieprzu odrastała ona wciąż znowu.

6. PRAWDA I FAŁSZ

Omówione dotychczas zasadnicze prądy filozofii wyrażające mentalność niemiecką są punktem wyjścia w rozwiązywaniu naczelných zagadnień życia, a mianowicie zagadnień prawdy i dobra. W obu tych zakresach myśl niemiecka dochodzi do wniosków odbiegających coraz dalej od starej tradycji europejskiej, do wniosków grożących niebezpieczeństwami nie tylko w zakresie teoretycznym, ale także — jak to pokazują zwłaszcza lata ostatnie — w zakresie praktycznym.

¹⁾ W artykule *Der Mensch in der Wirklichkeit — Zehn Sätze von der Wandlung des Denkens* — w *Blätter für die deutsche Philosophie*, 1942.

²⁾ L. Klages, *Geist als Widersacher der Seele*.

Zasadniczymi właściwościami tradycyjnego, antycznie chrześcijańskiego sposobu traktowania zagadnienia prawdy było określenie jej jako odwzorowywanie rzeczywistości, które udawać się miało w pewnych zakresach i wymagało stałego wysiłku przeciwstawiania się fałszom. Wysiłek ten miał być wysiłkiem, w którym współdziałać powinny wszystkie władze duchowe człowieka, zarówno racjonalne jak i irracjonalne.

Znamieniem filozofii niemieckiej, poczynając od Kanta, jest wyrzeczenie się obu tych właściwości tradycyjnych. Prawda staje się spontanicznym tworem ludzkiego umysłu, jest pewnego rodzaju stanowieniem czegoś, nie zaś odkrywaniem. Aczkolwiek sam Kant wahał się w pewnych zakresach co do słuszności tej tezy, to jednak dalszy rozwój myśli niemieckiej zaakcentował zdecydowanie tę idealistyczną teorię prawdy, wedle której nie jest ona zależna od rzeczywistości, ale wręcz przeciwnie, konstytuuje rzeczywistość.

Ta idealistyczna teoria prawdy, która zresztą i we Francji, zwłaszcza w dobie Poincarégo miała licznych wyznawców, nie stanowi sama przez się czegoś charakterystycznego dla umysłowości niemieckiej. Charakter taki zyskuje ona dopiero w połączeniu z drugą zasadniczą teorią, którą Niemcy przeciwstawiły koncepcjom tradycyjnym, a mianowicie z teorią dwojakiego rodzaju prawdy, zależnie od sposobu poznawania. Punkt wyjścia tej teorii znajduje się również w filozofii Kanta, który wbrew tradycji dawniejszej, zmierzającej do zespalania czynników racjonalnych z czynnikami irracjonalnymi w poznawaniu prawdy, przekonywał, iż istnieją zupełnie różne i wzajem od siebie niezależne prawdy rozumu teoretycznego i praktycznego. Rozum praktyczny uzyskiwał dzięki temu prawo posiadania własnych prawd, które nie powinny i nie musiały być legitymowane przed instancją rozumu teoretycznego. Pod wpływem zaś idealistycznej teorii prawdy w ogóle stanowisko to interpretowane było jako prawo rozumu praktycznego do ustanawiania własnych prawd. Prawda — jak powiedział Goethe, co szczególnie uwydatnia Chamberlain w monografii o nim — jest to, co płodne w działaniu międzyludzkim.

W ten sposób jasność tradycyjnej alternatywy: prawda albo fałsz została obalona, znalazło się bowiem miejsce na coś trzeciego, co nie jest ani prawdą, ani fałszem. Nazwano to mitem. Pojęcie to formuje się w filozofii niemieckiej pozostającej pod wpływem Kanta, zwłaszcza zaś w filozofii Schopenhauera z jednej, Feuerbacha z drugiej strony. Dla pierwszego z nich całe poznanie rzeczywistości jest jakimś obrazem-mitem tworzonym przez wolę życia,

dla drugiego nasze przeświadczenia religijne nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, bowiem tylko wyrażają ludzką istotę.

W tym sensie Strauss nazywa mitem chrześcijaństwo, rozumiejąc przez to, iż nie jest ono prawdą, ponieważ obala je nauka, ale i nie jest fałszem, ponieważ ludzie w nie wierzą.

Teoria mitu formuje się w tej epoce. Nietzsche dodaje jej patosu. Prawda dla niego jest tylko wyrazem mocy. Tylko słabi, jego zdaniem, wierzą w prawdę jako wyraz obiektywnego ładu rzeczywistości. Silni i wyzwoleni stwarzają prawdę i narzucają ją innym. Chamberlain spopularyzował tę teorię mitu, zwłaszcza w swych studiach o Goethem i Kancie. Dla filozofii narodowego socjalizmu pojęcie mitu stało się hasłem naczelnym, jak świadczy o tym głośna książka Rosenberga oraz dziesiątki innych publikacyj na ten temat.

Różnorodne nurty filozofii niemieckiej znajdują ujście w tym wielkim morzu dowolności i samowoli, rozciągającym się poza prawdą i fałszem. Urok rzekomego idealizmu i bunt wobec rzeczywistości, impulsywność nieskrępowanego działania i brak poczucia obiektywnego, wiążącego ładu splatają się w tym przeświadczeniu, iż nie istnieją prawdy i fałsze, istnieją tylko mity.

7. DOBRO I ZŁO

Filozofia niemiecka, podobnie jak wchodziła na drogi poza prawdą i fałszem wielbiąc mity, tak samo wedle symbolicznego określenia Nietzschego wykraczała poza dobro i zło posługując się pojęciem mocy. Źródła tego rozwoju znajdują się również w filozofii Kanta, a mianowicie w dwóch jego zasadach naczelnych: w autonomii moralności i w formalizmie etycznym. Wedle pierwszej z tych zasad moralność pojmowana jest jako autonomiczne dzieło człowieka, nie jest zaś ustanowieniem religijnym. W przeciwieństwie do przekonań dawniejszych Kant sądzi, iż można raczej z poczucia moralnego czerpać wiarę w Boga, niż odwrotnie, na podstawie religijnej uzasadniać moralność. Zwłaszcza Fichte podjął z zapałem tę myśl kantowską w swoim studium pt. *Über den Grund unseres Glaubens an eine Göttliche Weltregierung* (1798). Tłumaczy on tam, iż postawa wiary tkwi w „żywym i działającym porządku moralnym, że jest on właśnie Bogiem, a innego Boga nie potrzebujemy i nie potrafimy pojąć”. Rozwijając w roku następnym w *Appellation an das Publikum* zasady tej „prawdziwej religii radosnego działania moralnego”, podkreślał jeszcze wyraźniej, że „poczucie obowiązkowości nie wyprowadza się z wiary

w Boga i w nieśmiertelność, ale przeciwnie — wiara w Boga i w nieśmiertelność opiera się na poczuciu obowiązkowości”.

Była to niesłychanie niebezpieczna zasada pozwalająca na modyfikowanie wyobrażeń religijnych zależnie od naszych tendencji praktycznych. W tym sensie Fichte powie w *Powołaniu człowieka*, iż kierowanie działalnością ludzką wedle jakichś ideałów świadczyłoby o niewoli człowieka. Autonomia ludzka wyraża się bowiem w zasadzie, iż ideały rodzą się ex post z naszej działalności.

To uświęcenie działania znalazło w filozofii Hegla rozwinięcie dzięki koncepcjom historiozoficznym utożsamiającym Boga i świat i uznającym za słuszne wszystko, co się działo w historii. W ten sposób zarówno w perspektywie przeszłości jak w perspektywie przyszłości działanie stawało się nie tylko zupełnie autonomiczne, ale zyskiwało równocześnie wartość religijną i to jedyną wartość religijną, skoro droga do Boga wiodła tylko przez działanie.

Wprawdzie pisarze niemieccy w początku XIX stulecia zazwyczaj podkreślali, iż chodzi tu o działanie moralne, ale Nietzsche dostrzegł trafnie, iż jeśli nie mamy obracać się w błędnym kole uzasadniania koncepcji Boga chrześcijańskiego na podstawie działań, które już mają w sobie moralną treść chrześcijańską, to musimy wyzwolić się z tej tradycji i zaufać wszelkim naszym działaniom, zwłaszcza zaś tym, które z tą tradycją mają jak najmniej wspólnego. Wówczas dopiero, sądzi Nietzsche, osiągnie człowiek swą prawdziwą autonomię moralną i będzie mógł stworzyć swą własną religię. Po drodze wskazanej przez Nietzschego poszli późniejsi pisarze niemieccy, wedle których słuszność postępowania wywodzi się z siły, siła zaś świadczy o Bogu.

W tym duchu trawestował W. Ostwald kantowskie pojęcia moralne, pisząc książkę pt. *Der energetische Imperativ* (1912), w której kryterium energii stanowiło najwyższe kryterium kultury i człowieka. W tym samym duchu Spengler przekształcał pojęcie obowiązku w wolę mocy „faustowskiej duszy” niemieckiej.

Tę ewolucję wyprowadzającą poza dobro i zło umożliwiała druga zasada kantowska, zasada formalizmu etycznego. Była ona, jak wiadomo, wyrazem niechęci do treściowego określania wartości moralnych. Postępowanie moje powinno być takie, by mogło się stać normą dla innych. Formalizm etyczny wydawał moralność na łup zmiennej koniunktury woli powszechnej. Słuszne i godziwe stawało się to, co powszechnie uznawane.

Relatywizacja moralności w stosunku do interesów klasy lub narodu znajduje się w załączku w tej zasadzie formalizmu, której

sam Kant usiłował nadać charakter humanitarny. Ale jeśli rezygnuje się z wyraźnego podania, co ma być treścią działań moralnych, wchodzi się na manowce kolektywizmu: zgoda wielu, względnie zgoda wszystkich staje się wówczas instancją moralną.

Formalizm kantowski miał także i inne znaczenie. Odwracając uwagę od tego, co się czyni, kierował ją ku temu, jak się czyni. Nawiązywał w ten sposób do luterkańskiej tradycji obojętności na dzieła. Nowoczesna myśl niemiecka wykorzystała te nastawienia, aby usprawiedliwiać wszystko, co formalnie doskonałe, bez względu na jego treść. W tym sensie powie Nietzsche — a słowa jego pochwycone zostaną z entuzjazmem przez wielu innych — iż wcale nie należy wielbić wojny prowadzonej w imię jakiegoś dobra, ale jedynie i wyłącznie należy wielbić dobrą wojnę. Sam Kant czując niewystarczalność tego formalizmu próbował go określić dokładniej, formułując np. zasadę, iż w swym postępowaniu powinienem dążyć do własnej doskonałości i do cudzej szczęśliwości. Ale i ta zasada, właśnie dlatego, iż nie zawierała elementów miłości i pokory — dwóch zasadniczych składników życia moralnego, których brak w myśli filozoficznej niemieckiej jest niezmiernie charakterystyczny — zinterpretowana została przez późniejszych myślicieli niemieckich w sposób elitarny i imperialistyczny. Troska o własną doskonałość stała się tytułem usprawiedliwiająącym poczucie wyższości w stosunku do innych ludzi, troska zaś o ich szczęśliwość przerodziła się w przeświadczenie, iż obowiązkiem moim jest uszczęśliwiać innych wedle mych własnych pojęć o szczęściu maluczkich. Znajdujemy się tu u źródeł typowych niemieckich przekonań o wyjątkowej doskonałości moralnej i heroicznej rasy niemieckiej, której obowiązkiem jest szerzyć kulturę i szczęście wśród innych, niższych ras na całym świecie, i to nawet wbrew ich woli, nie zdającej sobie sprawy, na czym polega istotne szczęście. Z tej właśnie racji, jak tłumaczył Maks Scheler¹⁾ świat tak bardzo nienawidzi Niemców jako misjonarzy wyższych wartości.

Tę samą zasadę zastosował narodowy socjalizm w polityce wewnętrznej, w której elitaryzm wybranych miał być narzędziem dostarczania szczęścia masom w postaci jedynie właściwej, choćby nawet nie uznawanej powszechnie. Poczucie pychy z własnej doskonałości oraz przekonanie, iż ma się prawo bezapelacyjnie określać normy cudzego szczęścia, wyprowadzają się z tej filozofii ludzkiej pozorami bezinteresowności i altruizmu.

¹⁾ W książce: *Ursachen des Deutschtumshasses*.

Wszystkie te konsekwencje ze szczególną wyrazistością ujawniają się w pojmowaniu polityki. Jest to ulubiony temat niemieckich filozofów. Ale polityka oparta na swoistej moralności siły, moralności poza dobrem i złem, jest również polityką specjalną. Nikt może nie wypowiedział jej jaśniej niż wielki filozof niemieckiego idealizmu Fichte.

Nie to jest przy tym w jego dziełach najciekawsze, iż wielbi on Niemcy jako „jedyny w świecie naród kulturalny”, ani to, że wzywa je do obrony kultury, tłumacząc, że „jeśli Niemcy nie przejmą panowania nad światem, osiągną je szczepy północno-amerykańskie i położą kres całej dotychczasowej kulturze¹⁾”, ale to, jak wyobraża on sobie wzorową organizację państwa. W szeregu dzieł a zwłaszcza w książce: *Der geschlossene Handelsstaat* (1800) przekonywa on, iż państwo powinno być zamkniętym i samowystarczalnym organizmem gospodarczym. Osiągnąć zaś ten ideał radzi w następujący sposób. Należy nieoczekiwanie odebrać od obywateli złoto i wprowadzić nowy pieniądz uznawany tylko na rynku wewnętrznym. Dzięki tej operacji nie tylko przetnie się wszelkie kontakty własnych obywateli z zagranicą, ale równocześnie państwo „będzie się mogło uzbroić tak dobrze, iż żaden opór nie będzie mu mógł być stawiony“ przez sąsiadów. Będzie ono więc mogło swoje zamiary przyłączenia sąsiednich terenów urzeczywistnić „bez rozlewu krwi, tak iż jego operacje wojskowe będą raczej wyprawą okupacyjną niż wojną“. Czasami wystarczy tylko zagrozić wojną, której wszyscy inni, gorzej uzbrojeni, będą się bać. Gdy wreszcie państwo osiągnie granice, na których mu zależało, trzeba będzie wydać manifest tłumaczący ludności ziem zagarniętych, iż stało się to dla jej dobra. Wówczas też można będzie racjonalnie zorganizować gospodarke i pracę, przydzielać określonym grupom ludzkim określone zajęcia, a nawet — okaże się to celowe — „część ludności nowych prowincyj ściągnąć przyjaznymi sposobami do kraju rdzennego, na jej zaś miejsce przesiedlić tych, co mieszkali w dawnych granicach“. Głosząc ten totalistyczny program musiał oczywiście Fichte odnosić się z niechęcią do prądów liberalnych i humanitarnych. W studium pt. *Inwiefern Machiavellis Politik auch noch auf unsere Zeiten Anwendung habe* (1807) ten wielki idealista niemiecki przedstawił się jako wielbiciel chytrzego Włocha. Filozofia ostatnich czasów — pisał on tam — stała się płytka, biedna i chorowita, ponieważ jako najwyższe dobro głosiła jakąś humanitarność

¹⁾ *Der Patriotismus und sein Gegenteil* — Nachgelassene Werke, Bd. III.

i liberalność, ponieważ uczyła kompromisowości i zgody. Zdaniem Fichtego, należy pojąć politykę w duchu Machiavellego, prowadzić ją w sposób silny, entuzjastyczny i wielki, to znaczy „działać agresywnie” i „nie wierzyć nigdy słowom traktatów”. W polityce wewnętrznej zaś pamiętać trzeba, iż „władza ma obowiązek narzucać prawa i jeśli lud się sprzeciwia, poczyna się wojna i przymus, ale jeśli ulega, trwa pokój i wówczas lud jest sprawiedliwy przed władzą”.

Te zasady Fichtego stały się na cały wiek, aż po czasy dzisiejsze kanonami niemieckiej polityki i trzeba by całej książki, aby to udokumentować odpowiednimi cytatami. Rzecz jest jednak zbyt dobrze znana, aby tracić na nią czas. Warto wszakże zwrócić uwagę na rozprawę głośnego prawnika niemieckiego Karola Schmitta ogłoszoną w r. 1927 w „Archiv für Sozialwissenschaft“ pt. *Der Begriff des Politischen*. Stanowi ona najbardziej dojrzały wyraz myśli niemieckiej w tym zakresie. Schmitt stara się uzasadnić, iż polityka stanowi zupełnie swoistą dziedzinę działań ludzkich i że w dziedzinie tej zasadniczymi kryteriami są wróg i przyjaciel, podobnie jak w innych zakresach są nimi dobro i zło, piękno i brzydota, zysk i strata. Zasadnicze bieguny życia politycznego: wróg i przyjaciel — nie mogą być sprowadzone do przeciwstawień moralnych lub ekonomicznych. „Wróg w sensie politycznym nie jest ani moralnie zły, ani brzydki, ani nie jest konkurentem. To co dobre, piękne, korzystne niekoniecznie jest przyjacielem, a to co złe i brzydkie — wrogiem.” W skład tak rozumianego pojęcia wroga wchodzi możliwość walki, rzeczywistej, fizycznej walki. Decyzja co do prowadzenia jej spoczywa w rękach państwa. Na tym polega jego istota. „Sens zaś wojny nie na tym polega, by wojna prowadzona była dla wysokich ideałów albo dla prawa, ale na tym, iż jest ona prowadzona przeciw nieprzyjacielowi.”

W ten sposób polityka staje się nie tylko niezależną od moralności, ale jako zasadnicza funkcja państwa ma prawo uzależnić od siebie wszystkie inne dziedziny działalności ludzkiej.

Te pojęcia niemieckie dotyczące dobra i zła zarówno w zakresie stosunków między jednostkami jak i między grupami ludzkimi, pojęcia kulminujące w zasadzie siły, są wreszcie przyczyną, dla której w myśli niemieckiej, mimo pozorów przeciwnych, brakuje miejsca dla osobowości człowieka i jej wewnętrznego życia. Jaźń — wedle określenia Fichtego — jest ośrodkiem popędów i dążeń. Istotą człowieka jest działanie. Dlatego też człowiek ma być elementem epoki lub grupy, a najbardziej ulubioną myślą niemiecką jest, iż państwo determinuje autorytatywnie treść życia ducho-

wego jednostki. Co poza te określenia wychodzi, jest subiektywną dowolnością zasługującą na potępienie. Hegel przecież żądał cenzury i więzienia dla tych, którzy — jego zdaniem — nadużywali prawa rozumu głosząc hasła inne niż te, które — jego zdaniem — były korzystne dla państwa.

Najwymowniejszym przykładem tej skłonności do ujmowania całej problematyki wewnętrznego życia człowieka ze stanowiska działania dla zbiorowości jest *Faust* Goethego. Wyrzeka on się wiedzy, uwodzi dziewczynę, zabija podstępnie jej brata, ale zadośćuczynieniem za te grzechy jest osuszenie błot i stworzenie nowego państwa.

8. W OCZACH NIEMIECKICH I W OCZACH EUROPEJSKICH

Rozważania, które przedstawiśmy, mogą budzić pewien odruch protestu. Filozofia niemiecka uchodzi częstokroć za przykład najwyższej, bezinteresownej filozofii i odnajdywanie w niej źródeł dla tych właściwości psychiki niemieckiej, które są godne potępienia, wydać się może niezgodnym z rzeczywistością interpretowaniem faktów.

Aby odpowiedzieć na ten możliwy zarzut miłośników filozofii niemieckiej będących równocześnie, wedle własnego przekonania, wrogami Niemiec Fryderyka, Bismarcka i Hitlera, należy zwrócić uwagę, iż filozofia ta przedstawia się zupełnie inaczej w oczach Europejczyka niż w oczach niemieckich. Najwybitniejsi filozofowie niemieccy czym innym byli w kraju i czym innym dla zagranicy. Na inne strony ich twórczości kładziono nacisk w ojczyźnie i poza ojczyzną. I tu i tam inaczej oddziaływali na potomnych. Dość wspomnieć jako przykład rolę filozofii Kanta we Francji i w Niemczech. Podczas gdy w ojczyźnie hasła królewieckiego filozofa interpretowane były w sposób wyżej wskazany, stając się punktem wyjścia dla imperialistycznego pojmowania rzeczywistości, dla filozofii mitu i siły, dla zaszczipiania ślepej obowiązkowości, wówczas to we Francji Kant oddziaływał jako teoretyk poznania ceniony w ciasnym kole filozofów i specjalistów w zakresie teorii nauki. Schopenhauer jest dla świata filozofem pesymizmu i apostołem litości, dla własnych rodaków jest on myślicielem, który wykazał, iż rdzeniem wszystkiego w świecie jest ślepa i przemożna wola. Hegel wielbiony przez Crocego był w jego oczach filozofem ducha pojmowanego w nieustannym twórczym dążeniu. Dla Niemiec był on filozofem dziejów i państwa jako szczytowego objawu rozwoju. Był filozofem świata obiektywnego, któremu jednostka podporząd-

kować się miała aż do granic zatury własnej. Nietzsche wydawał się artystom europejskim wielkim budzicielem sumienia, świetnym stylistą, Niemcy zaś zapominając mu wszystko złe, co o nich mówi, widziały w nim polityka i wychowawcę — jak zwłaszcza przedstawia to głośny współczesny filozof niemiecki A. Bäumler w swej książce o Nietzschem — widziały pogromcę chrześcijaństwa i apostoła woli mocy.

Podobnie i spośród egzystencjalistów współczesnych nie jest najbardziej ceniony najgłośniejszy za granicą Heidegger, ale bardziej „bojowy” Jaspers, a zwłaszcza poległy w tej wojnie H. Lipps, który „uwolnił się z pesymistycznych i dualistycznych skłonności pierwotnego egzystencjalizmu, pozostającego pod wpływami chrześcijaństwa, i począł traktować człowieka jako całość oraz wielbić za się walki“¹⁾.

Spoglądając w ten swoisty sposób na własnych filozofów utworzyli Niemcy ciąg długiej tradycji, w której wielkie nazwiska miały znaczenie inne niż gdziekolwiek w świecie. Jest rzeczą znamioną, iż proces kształtowania tradycji w ten sposób staje się coraz wyraźniejszy. Świadczy o tym np. współczesny stosunek do Lutra. Po wielu dawniejszych próbach wzajemnego zbliżenia teorii Kanta z teorią Lutra²⁾ jesteśmy dziś świadkami formowania obrazu Lutra jako prekursora ideologii współczesnej. Tak np. Alfred Bäumler wykazuje w odczycie wygłoszonym w r. 1943 we Włoszech, iż dwóch było twórców zasad polityki nowoczesnej, a mianowicie Machiavelli i Luter. Inny zaś autor snując paralełę między Lutrem i Nietzschem stara się wykazać, iż Luter był nietzscheańskim typem człowieka, ponieważ miał śmiałość ufania własnej moralności. Nietzsche atakując Lutra czynił to przez nieświadomość, bowiem sądził, iż religijność jego jest religijnością niewolniczą, podczas gdy wręcz coś przeciwnego cechuje Lutra.

W ten sposób filozofia niemiecka nie tylko nie jest czynnikiem hamującym wszystko to, co świat pragnąłby odrzucić z duszy niemieckiej, ale jest właśnie czynnikiem pobudzającym.

Sami Niemcy zdawali sobie z tego sprawę od dawna. Nie bez racji Chamberlain, ten wizjoner Trzeciej Rzeszy, jak go dziś nazywają, poświęcił dwa swoje ogromne dzieła, jedno Kantowi, drugie Goethemu. Walter Schering zaś, autor poczytnej *Wehrphilosophie* wydanej w roku 1939, przekonywa, iż pierwiastek walki i opano-

¹⁾ Por. artykuł Fr. Bollonowa o nim w *Blätter für deutsche Philosophie*, 1942 H. 3.

²⁾ np. Bruno Bauch, *Kant und Luther*, 1904.

wywania rzeczywistości stanowi istotę duszy niemieckiej ujawniającą się nie tylko w czynach bojowych, ale również w aktywności filozofii Kanta i Fichtego. Ze szczególną wyrazistością wszakże myśl tę wypowiada — i to jest znamienne — głośny pedagog i humanista niemiecki Edward Spranger w studium o Fryderyku Wielkim pt. *Der Philosoph von Sans-Souci*, (1942). Przekonywa on tam, iż Fryderyk wyrażał czynami swą filozofię i żył już „w etosie Kanta, zanim Kant rozpoczął medytacje o etosie fryderycjańskiej mocy”. Filozofowie niemieckiego idealizmu wyrażają „wspaniałość i wolę Fryderyka w zakresie zagadnień duchowych. Tak Kant wyprowadza z osoby króla etykę obowiązku, Fichte metafizyczne powołanie narodu niemieckiego, Hegel zaś filozoficzny epos o Bogu jako duchu przyrody i dziejów, o wielkich jednostkach, które mają w sobie ducha świata, i o państwie, w którym dopełnia się absolutna moralność.”

Jest również rzeczą znaną, że nawet pisarze niemieccy, którzy odżegnują się od politycznych aspiracji i metod pruskich, pojmują wartości duchowe kultury niemieckiej wyrażone w filozofii, nauce i sztuce jako narzędzia zapanowania nad światem. Nic bardziej charakterystycznego jak książka znakomitego pisarza Tomasza Manna pt. *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1920). Sądzi on w niej, iż żaden naród nie nadaje się mniej niż niemiecki do zapanowania nad światem drogą polityki i siły, bo jest on „najmniej władczy, najmniej ciasny i twardy, najmniej egoistycznym i nacjonalistycznym narodem”. Jednak naród niemiecki jest ostoją prawdziwej, głębokiej kultury, podczas gdy świat cały zna tylko powierzchowną cywilizację. Dlatego naród niemiecki, który „ma w sobie coś zasadniczo jakościowo innego, lepszego, czystsze, zdrowszego i wyższego niż angielski i francuski”, musiał od wieków protestować przeciw barbarzyństwu i upadkowi kultury, choćby przez to narażał na szwank swe interesy polityczne. Taki charakter miał już protestantyzm niemiecki i podobnym protestem przeciw barbarzyńskiej cywilizacji było późniejsze życie duchowe Niemiec. W świetle tej duchowej kulturalnej wyższości Niemiec wydają się Mannowi usprawiedliwione wszystkie czyny polityczne niemieckie. Wszak nawet zatopienie Lizitacji było słusznym znieszczeniem „symbolu materialistycznej cywilizacji komfortu”.

Drugim pisarzem, który pozornie w oczach świata reprezentuje duchowe i bezinteresowne Niemcy, a który w istocie rzeczy marzy o duchowym panowaniu nad światem, jest Keyserling. W książce wydanej w 1919 r. na temat istotnej misji politycznej Niemiec wy-

powiada on przekonanie, iż naród ten powołany jest do tego, aby dzięki „głębokości duszy“ odrodzić świat i zapanować nad nim.

Ten sposób interpretowania kultury duchowej nie tylko sprawia, iż filozofia i literatura niemiecka oddziaływały wychowawczo na Niemców w określonym kierunku, ale był również powodem, iż panowała w Niemczech szczególna atmosfera, dzięki której znajdowali w tym państwie uznanie i rozgłos pisarze odpowiedniego typu duchowego, lekceważeni we własnych ojczyznach. Jest rzeczą zdumiewającą, a jednocześnie najbardziej charakterystyczną, iż filozofia narodowo-socjalistyczna, mająca wyrażać istotę niemieckości, powołuje się na tak wielu pisarzy obcego pochodzenia jako na swych prekursorów. Są to pisarze tacy jak Paul Lagarde, do którego się coraz częściej w Niemczech nawiązuje, Gobineau, którego studia o nierówności ras wpłynęły na Nietzschego i współczesnych rasologów, Wachser de Laponge, autor studiów o selekcjach społecznych, Chamberlain, zięć Wagnera, szczególnie dziś wielbiony, Moeller van der Bruck, autor prekursorskiej książki z r. 1921 o Nowej Rzeszy, wreszcie także i Karol Schmitt, który zresztą już od dawna zaniechał ujawniania swego pełnego nazwiska brzmiącego Schmitt-Dorotič, oraz teoretyk filozofii agrarizmu, obecnie odsunięty od wpływów Darré.

Uwydatniając tę zasadniczą rozbieżność w traktowaniu kultury duchowej w Niemczech i poza ich granicami, sprawiającą, iż stają się one drugą ojczyzną dla naukowych szarlatanów lekceważonych w ich własnych krajach lub emigrujących z nich oraz skłaniających do szczególnej interpretacji własnej filozofii, postawić sobie musimy wreszcie pytanie, która z tych dwóch różnych interpretacji filozofii niemieckiej jest słuszna, interpretacja rodzima, czy też interpretacja cudza? Jest to pytanie interesujące, ponieważ pozwala ono wnikać jeszcze głębiej w istotę filozofii niemieckiej, a może i zdemaskować jedno ze źródeł uroku, które rzuciła na inne narody.

Odpowiedź może być tylko jedna: niemiecka interpretacja własnej filozofii nie tylko nie jest niezgodna z jej duchem, ale wyraża go wierniej niż interpretacja cudza. Interpretacja ta jest przede wszystkim wiekowym faktem historycznym. Dzieła filozoficzne zaś czasów minionych — podobnie jak i czyny — są nie tylko tym, czym były w świadomości swych autorów, ale tym, czym je uczyniła w świadomości narodu późniejsza tradycja. Jakiekolwiek by przeto były intencje filozofów, oddziaływali oni właśnie tak, jak to przedstawiliśmy w tym szkicu. Ale — i to jest najistotniejsze — kierunek tego oddziaływania wyrażał wiernie same in-

tencje. Jeśli się czasami wydaje inaczej, to jest tak dlatego, iż filozofia ta ma szczególny dar mistyfikacji. Używa ona słów i haseł pociągających swą szlachetnością, ale treść ich określa w sposób zupełnie swoisty. Dlatego czytając ją i podsuwając tradycyjne znaczenia słowom, którymi się posługuje, ulegamy dzięki temu jej urokowi i stajemy się ofiarą głębokich nieporozumień.

Oto kilka przykładów: filozofia ta podejmując walkę z materializmem określa się często mianem idealizmu, ale — jak widzieliśmy — jest to idealizm bardzo szczególny, będący w gruncie rzeczy — jak słusznie powiedziano — odwróceniem tradycyjnego idealizmu. Przeciwników koncepcyj materialistycznych pociąga urokiem samo hasło, zanim się zdołają spostrzec, gdzie ono rzeczywiście prowadzi.

Filozofia ta posługuje się często słowem wolność człowieka. W imię tej wolności pisał Kant, Fichte, Hegel, jednając sobie wielu wyznawców. Ale znowu trzeba wysiłku refleksji i uwagi, aby się przekonać, że wolność — jak to zdefiniował Hegel — polega na tym, aby się zgodzić na to, co konieczne. Ten punkt widzenia zajmowali również poeci niemieccy, zwłaszcza zaś szczególnie dziś ceniony Hoelderlin. Nawiazując do jego wiersza pt. *Los tłumaczy Bäuml*, iż „uczucia najwyższej wolności doznaje się wówczas, gdy człowiek zdecydował się być posłusznym temu, co konieczne”. Podobnie z pojęciem prawa. Przywykliśmy je kojarzyć z pojęciem sprawiedliwości, ale myśl niemiecka wiąże je z pojęciem siły i przymusu. Prawo wydaje się nam pociągające, póki nie dostrzeżemy, co się właściwie przez prawo rozumie. Najbardziej znamieną sofistykę w tym zakresie uprawiał Fichte. Troszczył się on o to, aby prawo spełniane było dobrowolnie, a nie pod przymusem, i cenił dlatego wychowanie, dzięki któremu na miejsce sankcji zewnętrznej zmuszającej do czynu wystąpi dobrowolna motywacja wewnętrzna. Dlatego właśnie wymagał od państwa akcji wychowawczej. I w ten sposób wychodząc z zasady, iż prawo winno być pełnione w swobodzie, dochodził do wniosku, iż „państwo przymusu jest wówczas tylko państwem prawa, gdy jest równocześnie państwem wychowującym”. Wychowanie bowiem uzewnętrzniając przymus przekształca go w wolność. Cała ta sofistyka wolności i prawa, przeprowadzana wbrew zasadniczej treści tych pojęć, pozwala — jak widać — nie tylko na stosowanie przymusu, ale również i na organizowanie totalnej niewoli duchowej przez wychowanie „dobrowolnego” posłuszeństwa.

Dopiero Chamberlain zrywa z tą sofistyką i określa w swych *Podstawach XIX wieku* prawo jako „dowolność postawioną na miejsce instynktów w stosunkach międzyludzkich”.

Podobna mistyfikacja w związku z pojęciem osobowości. Słowo to nęciło znowu swym urokiem mimo jakichś dziwnych skojarzeń, które filozofia niemiecka z nim wiązała. Dopiero u Kriecka znajdujemy jasne określenie tego pojęcia, którym tak chętnie posługiwali się inni. Osobowością jest ten, kto jest posłuszny woli rządzącego¹⁾.

Te kilka przykładów ilustruje jedną z typowych cech filozofii niemieckiej, polegającej na mistyfikacji pojęciowej, która i dla niej samej, i dla innych stanowi czynnik tragicznych nieporozumień. Skłonność do tej mistyfikacji zakorzeniona jest bardzo głęboko przede wszystkim w zasadniczym dążeniu poprzednio charakteryzowanym, dążeniu do tworzenia nowej filozoficznej religii, która by w swoisty sposób obroniła tradycyjnie cenione pojęcia. Dzięki temu mówi się nadal o Bogu, ideale, wolności, prawie, sprawiedliwości, chociaż rozumie się przez to zupełnie coś innego. Po wtóre, jest ona zakorzeniona w idealistycznej niechęci do uznawania prymatu rzeczywistości, w imperialistycznej woli przekształcenia jej. Nie jest wówczas ważne to, co jest, lecz to tylko jest ważne, jak chcemy widzieć rzeczywistość. Pod tym względem filozofia niemiecka swoją aparaturą pojęciową jest równie odległa od rzeczywistości i równie ją mistyfikuje, jak w innych zakresach czyni to propaganda lub też administracja, której zarządzenia i postanowienia są zupełnie fikcyjne.

Między tworzeniem np. coraz to nowych cenników, do których rynek się wcale nie stosuje — co znamy tak dobrze w dobie okupacji — a filozofowaniem Hegla na temat przyrody i dziejów, podobnie mu w rzeczywistości nieposłusznych, zachodzi głębokie pokrewieństwo duchowe, w którym ujawnia się jedna z zasadniczych cech duszy niemieckiej.

To zakłamanie i ta nieszczerłość, cechujące filozofię niemiecką, stanowią w wielkiej mierze jedno ze źródeł jej niebezpiecznego uroku. Z tej racji nie jest to rzeczą przypadku, ale naturalną konsekwencją wskazanego stanu rzeczy, że właśnie w filozofii niemieckiej, w pismach Nietzschego, Freuda i Schelera znajdują się najgłośniejsze teorie dotyczące złudzeń świadomości.

¹⁾ Por. np. *Nationalpolitische Erziehung*, 1932, gdzie się określa osobowość jako wynik „Zucht” oraz jako zdolność do przywództwa i posłuszeństwa; *Erziehungsphilosophie* (w *Handbuch der Philosophie*) oraz *Völkischer Gesamtstaat und nationale Erziehung*, 1932.