



ROK IV NR. 9 (81)

DWUTYGODNIK POD REDAKCJĄ JERZEGO BRAUNA

WARSZAWA, DNIA 1 PAŹDZIERNIKA 1935 R.

CENA 50 GR.

Nowa polityka sowiecka

Ostatni kongres Kominternu w Moskwie powziął tak sensacyjne uchwały, że powinny one być podzielać jak wybuch bomby na całą opinię publiczną w świecie cywilizowanym. Jeżeli tak się nie stało, jeżeli skończyło się na uroczystym proteście Stanów Zjednoczonych i na ostrej replice zdeklarowanych wrogów komuny, przywódców politycznych Trzeciej Rzeszy, dowodzi to bezprzykładnej, niewiarygodnej wprost ślepoty europejskiego Zachodu na wściekły malstroień wciągających go w samobójcze wiry procesów historycznych. Na kongresie moskiewskim niszczylińska machina „permanentnej rewolucji”: Rosja Czerwona odkryła tak cynicznie swoje karty, że zdawałoby się — Europa zrozumie nareszcie co się dzieje, i uczyni jakiś rozpacziwy wysiłek zatrzymania się na owej równi pochylej, na jakiej znalazła się naskutek wypuszczenia Moskwy do Genewy. Tymczasem Europa brnie dalej w tym samym kierunku, jak zahypnotyzowana.

Sensacją kominternowskiej demaskarady jest fakt nagłego (choć oddawna za kulisami przygotowywanego) przejścia od komunistycznego ekskluzywizmu partyjnego do masowej, kolosalnie zakrojonej „współpracy” ze wszystkimi elementami lewicowymi, demokratycznymi, pacyfistycznymi i t. d. wewnątrz narodów europejskich. W obliczu nowej koniunktury i nowych zadań Moskwa porzuca oto teoretyczną pryncypjalność przechodząc na całym froncie swej akcji międzynarodowej do rozmyślnego oportunizmu praktycznego, zarzucającego się na „wszystkie organizacje masowe o charakterze społeczno-postępowym „niezależnie od tego, przez kogo były one stworzone i w jakim celu”. Strategia kominternowska ma być odąd na tem polu tak elastyczna, że będzie przystosowywać się wszędzie do specyficznych warunków miejscowych. Od akcji terrorystycznej aż do liberalnego parlamentaryzmu, stającego w obronie humanitarnych ideałów demokracji, od związku ścisłego z masonerią aż do współpracy z organizacjami katolickimi, od popierania dyktatury nacjonalistycznej aż do wojującego internacjonalu, od organizowania buntów żołnierskich aż do rzucania hasła „Bij Żydów!”, rozpościerać się ma ten nowy „wspólny front” poddany moskiewskim i kominternowskim dyrektywom, migotliwy jak laska smoka i węzowo giętki w swych taktycznych posunięciach. A wszystko to w celu stworzenia wszędzie „zorganizowanej kierowniczej” i „zniszczenia, siłami swych przypadkowych i różnorodnych „towarzyszów drogi” („poputczyków”) swego najgroźniejszego wroga: faszyzmu.

„Jedyną siłą, zdolną do walki z komunizmem, jest faszyzm” — oto słowa Dimitroff’a, prezydenta kongresu moskiewskiego. „Wszystkie siły, wszystkie środki muszą być podporządkowane jednemu zadaniu: walce przeciwko faszyzmowi, temu najniebezpieczniejszemu wrogowi” („Prawda”, 13. VIII).

Fanatyczna ta proklamacja „wojny cywilnej”, potwierdza w stu procentach naczelną tezę poli-

tyczną „Zetu” o zbliżającym się nieuniknionem starciu generalnem pomiędzy faszyzmem a komunizmem, temi dwu przeciwstawnymi światami ideowymi, sięgającymi drapieżnie po rząd dusz w skali globalnej. Jest faktem, że bolszewizm przechodzi do ataku. Etap pierwszy w rozgrywce tych dwu sił: psychoza panicznego strachu przed agresją bloku faszystowskiego: Japonji, Niemiec i Polski (sic!), jest już zakończony. Rok temu Rosja Czerwona, ze strachu przed tą agresją, porzuciła politykę osamotnienia, wymyśliła pakt wschodni, mający wciągnąć szereg państw „burżuazyjnych” w system gwarancji powszechnej sowieckich granic i wstąpiła do Ligi Narodów, aby ułatwić inspirowanej przez siebie Francji skonstruowanie tego systemu. Polska udaremniła chytry plan Kremla. Ale od tego czasu Rosja Czerwona zdążyła już usadowić się w Europie tak mocno, że mogła z kolei przejść do ofensywy. W ciągu ostatnich dwu lat dokonały Sowiety olbrzymiego wysiłku zbrojeniowego, stając się bezspornie największą potęgą militarną świata, co wzmogło również ich animusz bojowy.

Przypatrzmy się tylko, co się dzieje: Wczoraj jeszcze, przed intrygą do Ligi, Sowiety były światem zamkniętym, odciętym od reszty ludzkości, mającym na jej losy jedynie wpływ negatywny. Kompartie innych krajów, — te ekspozytury Moskwy, pozostające na żołdzie Kominternu, — były wszędzie niemal ściganymi przez policję polityczną organizacjami nielegalnymi. A dziś? Moskwa prezydująca (do niedawna) Lidze Narodów, kierująca (za poza kulis jej niedźną masońską - pacyfistyczną maskaradą, — Moskwa usadowiona w Paryżu, nadsyłająca dyrektywy wszystkim francuskim stronnictwom lewicowym, omal nie desygnowająca i obalająca gabinety francuskie (rękami masonerii, radykałów i „Frontu Ludowego”), — Moskwa okupująca de facto swymi wpływami Czechosłowację, z której uczyniła swe militarne przedpole, — Moskwa pchająca się naczelnie nad Dunaj, podporządkowująca sobie Rumunję, narzucająca się na protektora Entente Bałkańskiej, — Moskwa na czele wspólnego frontu wszystkich sił antyfaszystowskich (radykalno-lewicowych) w Europie i pretendująca do kierownictwa w zbiorowym systemie bezpieczeństwa. Oto sytuacja, na widok której włosy dęba stają na głowie. Co się stało? Jak i kiedy Rosja Czerwona — zdawałoby się osadzona już i unieszkodliwiona w swych światoburezych zapędach — zdołała wpakować się wszystkimi drzwiami i oknami do Europy, wdążyć w jej najżywniejsze ośrodki, owinać mackami polpa wszystkie instytucje międzynarodowej organizacji pokoju, wdrzeć się na fotele prezydalne, włamać się do polityki wewnętrznej szeregu państw, sięgnąć po hegemonję na kontynencie?

Przed rokiem, jedyni w Polsce, napiętnowaliśmy fakt wypuszczenia Sowieców do Ligi, w alarmującym artykule: „Hańba Genewy”. Powiedzieliśmy wówczas, że dyploma-

cja europejska zademonstrowała tym czynem całkowitą niezdolność do kierowania wielkimi procesami dziejowymi, jakie przeżywa ludzkość współczesna, że dyplomacja europejska, przez tę bezprzykładną ignorancję i indyferentyzm etyczny, wydała na siebie wyrok. Ale głos nasz pozostał wówczas odosobniony (nawet ukraiński „Wistnyk”, w swej nieumotywowanej, irracjonalnej pierze w Zachód, bronił przed nami Ligi Narodów, twierdząc, że polityka a moralność to dwie różne rzeczy; i oto fatalne skutki tego rozgraniczenia, tego prawdziwego nierządu moralnego współczesnej umysłowości europejskiej niedały na siebie czekać).

Widząc, że nasze ostrzeżenia przed następstwami wypuszczenia Rosji do Europy, nie są przez nikogo rozumiane, podaliśmy, w art. „Dramat w czterech aktach” plastyczny zarys historii Europy od czasu wojny światowej, aby otworzyć oczy ślepych. Przypominamy treść tej syntezy:

Od traktatu wersalskiego Europa ma już za sobą dwa wielkie etapy historyczne: W pierwszym hegemonję dzierżyła Francja, reprezentująca ideał liberalno-demokratyczny, o zabarwieniu radykalnym i wsparta a systemat Ligi Narodów. Etap drugi to okres odgrywania się Niemiec, oraz reakcji przeciw masońskiemu duchowi Genewy, wyrażającemu się w pacyfistyczno-humanitarnej frazeologii i jałowości nieskończonych konferencji, nieposuwających w niczem sprawy pokoju; okres ten cechuje odrodzenie nacjonalizmów i pochodzący z nich faszyzm przez szereg krajów Europy. Momentem kulminacyjnym tego okresu był triumf hitlerizmu, i jako skutek: renesans niemieckiego dążenia do hegemonji w Europie. Wkroczenie Moskwy na arenę polityczną Europy kładzie kres tej ekspansji hasel anty-demokratycznych, przechylając szalę z powrotem na stronę radykalizmu, w ten sposób, że powstaje równowaga chwiejna między dwu temi biegunami antynomji społecznej w Europie. Rozpoczyna się etap trzeci, okres wyraźnej hegemonji Rosji na kontynencie. Centrum polityki międzynarodowej przesuwa się ku wschodowi (pakt wschodni, sojusz francusko-sowiecki, podróże dyplomatów do Moskwy) i Rosja zaczyna wciągać Zachód w otchłań demonicznej problematyki stepu eurazyjskiego. Odgrywa się teraz narazie demokracja pod auspicjami komunizmu, ale z poza niej, coraz wyraźniej, wysuwa się cień Iwana Kality. Każde zwycięstwo równowagi między faszyzmem a radykalizmem grozi starciem wojennem. Polska ratuje sytuację, udaremniając pakt wschodni, i stabilizując zresztą równowagę między Zachodem a Wschodem Europy. Ale tymczasem Rosja Czerwona utrwała swą hegemonję polityczną i obejmuje kierownictwo nad wspólnym frontem żywiołów lewicowych w Europie.

Ten bieg wypadków, przewidywany przez nas, przyspieszył ostatnio Kongres Kominternu. Awantura włosko-abisyńska Mussoliniego stworzyła dla nowej polityki sowieckiej niebywałą koniunkturę. Brutalna otwartość imperjalizmu

włoskiego zmobilizowała przeciwko niemu dosłownie cały świat. Sowiety nie omieszczały wygrać tego jako decydującego atutu w swej rozgrywce z faszyzmem. Fala propagandy popłynęła przez świat pod hasłem zniszczenia faszyzmu. Moskwa uzyskała widoki na realizację swego planu cudzemi rękami, przy pomocy „burżuazyjnej” Europy. Tu klucz do zrozumienia aktualnej polityki Kremla, która streszcza się w trzech punktach: 1) uchwycenie steru polityki „integralnego pokoju” (co postawiłoby Sowiety w roli ambasadora ideowego całej ludzkości cywilizowanej), 2) objęcia kierownictwa wszystkich przeciwnych, anty-faszystowskich sił świata, 3) skompromitowanie, wpędzenie w matnię i zlikwidowanie „najpotężniejszego wroga”, faszyzmu.

Narazie ster polityki pokoju znajduje się w rękach Anglii, która rzuceniem 200 okrętów wojennych na basen śródziemnomorski „przywróciła autorytet Lidze” (to przywrócenie autorytetu jest oczywiście tylko pozorne, bo wszystkim wiadomo, że Anglia działa we własnym mocarstwowym interesie, zaś Liga zademonstrowała tu właśnie całą swą chwiejność proceduralną i bezsilność wykonawczą). Jednakże Litwinów dąży wyraźnie do przelicytowania Anglii. Misja pacyfistyczna Sowieców chce uchodzić za bezinteresowną, w przeciwieństwie do imperialistycznych celów Anglii. Kulisy Ligi pełne są sowieckiej intrygi, w czem sekundują Litwinowowi jego adherenci w rodzaju Benesa i Titulescu. W istocie nie idzie tu o utrzymanie pokoju, lecz o przyciśnięcie do muru bloku faszystowskiego, choćby za cenę wojny. Trudno jeszcze powiedzieć, jaką w tem rolę odgrywa Anglia; w każdym razie angielski front radykalny (masoneria, Labour-Party, pacyfiści), ulega dyrektywom Kremla; pewien wybitny statysta brytyjski wyraził się ostatnio, że trzeba zniszczyć faszyzm i hitlerizm, a wtedy zapanuje porządek w Europie. Jest faktem, że Włochom zagrożono sankcjami dopiero wtedy, gdy już się zaangażowali bezpowrotnie: dziś kapitulacja Mussoliniego, bez rekompensat zaspokajających rozżalone ambicje wielkomocarstwowe Italji, oznaczałaby rewolucję, a w każdym razie krach moralny regimenu faszystowskiego; już teraz tajemniczo ręce rozrzucają we Włoszech odezwę, nawołującą do zbrojnego powstania przeciw dyktaturze, która zapędziła naród w ślepią ulicę. Rozumie to Litwinów, i rozmyślnie organizuje w Lidze protest przeciw zdalekim ustępstwom Komitetu Pięciu. Jest to świadoma gra na rozpętanie burzy. Gdyby nie Francja, i jej trzeźwość w obecnym momencie, skończyłoby się to już katastrofą. Ale też stanowisko Laval’a ściąga na niego represje Moskwy, która zmierza do jego obalenia rękami Wielkiego Wschodu i „Frontu Ludowego”.

Liga Narodów czyni rozpaczliwe wysiłki, by ratować swój nadszarpięty prestiż. Ale Liga przekreśliła się moralnie już wtedy, gdy zaprosiła do swego grona Sowiety, obierając prezydentem Litwinowa.

Dziś Liga, ta „ekspozytura ducha masońskiego” jest rozsądnym bakcyla międzynarodowej kierowniczej. Europa „ligowa” zaplątała się już w sieci pająka moskiewskiego.

Jak się w tej koniunkturze zachować ma Polska? Polska ma własną misję historyczną, i w antynomji: faszyzm — komunizm, winna zasadniczo pozostać neutralną. Faszyzmu Polska nie afirmuje; nie może jednak pozwolić, by ją — wbrew jej woli — wciągano w orbitę systemu politycznego Kremla. Replika min. Becka na płaskie insynuacje Litwinowa dowodzi, że rząd polski zachowuje zimną krew i prowokacjom nie ulega. Jest jednak oczywiście, że Sowiety chcą Polskę za wszelką cenę wytrącić z pozycji centralnej równowagi, która uniemożliwia im rozpoczęcie generalnej rozgrywki z faszyzmem. Sowiety chcą albo zmusić Polskę do wystąpienia po ich stronie, albo też pchnąć ją w objęcia Niemiec. Neutralna Polska stoi naprzeczek wszystkim sowieckim planom, zmierzającym do przypieczutowania ostatecznego ich hegemonji na kontynencie. Odepchnięta niegdyś, w r. 1920, Rosja Czerwona sądzi, że teraz uda jej się zdeptać tę nieznosną zawadę, dzięki olbrzymiej przewadze fizycznej i militarnej.

Od czasu paktu wschodniego Kreml wścieka się na Polskę i próbuje osaczyć ją zewsząd swemi mackami. Jątrząc na północy Litwę, by udaremnić stworzenie bloku bałtyckiego pod egidą Polski, popycha na południu Czechosłowację do aktów prowokacyjnych przeciw narodowi polskiemu. (Niezależność Czechosłowacji jest dziś problematyczna; kraj ten, z winy rządzącej nim masonerii, stał się obecnie bezwonnym narzędziem w rękach Moskwy). Jednocześnie usiłuje Rosja Czerwona odebrać Polsce sojusznika naturalnego: Rumunję, podporządkowując ją swoim interesom imperialistycznym. Można sobie wyobrazić, jaką furję wzbudziło na Kremlu przeprowadzone ostatnio porozumienie między Polską a Ukraincami. Przecież problem ukraiński („mazepiństwo”) to postrach Rosji Czerwonej, a ruch ukraiński w Polsce wykorzystywała ona zawsze do rozsadzania wewnętrznej spistości państwa polskiego. Moskwa ma ostatnio bardzo nieczyste sumienie wobec Ukrainy, po strasnej, barbarzyńskiej likwidacji jej aspiracji narodowych na terenie Z. S. S. R. Toteż polski kompromis wyborczy z ludnością ukraińską i oświadczenie przedstawicieli Ukrainy na kongresie mniejszościowym w Genewie o „wspólnych zadaniach i misji obu narodów (polskiego i ukraińskiego) na wschodzie Europy”, były z pewnością ciosem dla Kremla. Tem zapewne tłumaczyć trzeba wzmogłą agitację Sowieców przeciw Polsce na terenie międzynarodowym.

Nasza sytuacja jest jasna. Nowa polityka sowiecka zdeklarowała się wyraźnie, do czego zmierza. Kto idzie w służbę taktyki kominternowskiej, ten staje się awangardą owej Polski sowieckiej „uchwalonej” na kongresie moskiewskim. Zdrając państwowość polską, renegatem polskiego państwa historycznego. A zatem „dalej z poputczikami!”

Opportet vos nasci denuo...

Wronskizm a katolicyzm (III)

„Rozum stwórczy, idea samostworzenia. Nie, naprawdę straszna to wina zaprzecić się własnego rozumu i straszna zarazem kara. Zato jak używaliśmy naszego rozumu samostwórczego, jak sprawowaliśmy to misterjum najwyższe życia, *Rozum*, będziemy sądzeni nie tylko przez historię. Pismo Wasze zainteresowało mnie właśnie tem, że tak mocno stoi na straży rozumu i na gruncie rozumu, i doń się zawsze odwołuje”.

Otwierając w imieniu „Zetu” zaproponowaną nam przez W. K. dysputę na temat stosunku wronskizmu do katolicyzmu, biorę za motto i za platformę dyskusyjną te właśnie słowa Jego listu. Czynię to przede wszystkim dlatego, że wypowiedział je ktoś, stojący na stanowisku integralnego katolicyzmu, przypieczętowany przez „imprimatur” Kościoła, co dowodzi, że — wbrew oskarżeniom i fałszywym pozorom — katolicyzm transcendentny był, jest i pozostanie zawsze doktryną wybitnie rozumową, powtórę zaś dlatego, że platforma ta pozwala nam dyskutować we wspólnym języku i sprecyzować wyraźnie te zagadnienia, których zespół stanowi o istocie najwewnętrzniejszej stosunku filozofii mesjanicznej do religii objawionej.

O wspólny język rozumu i wiary

Niewyklarowany dostatecznie stosunek Kościoła rzymskiego do rozumu i do jego mocy poznawczej był (i jest dotąd) źródłem zasadniczych kontrowersyj i nieporozumień. W stosunku tym należy odróżnić, jak sądzę, dwa aspekty odmienne: praktyczny i spekulatywny, przyczem obydwa miały charakter przejściowy, zależny od doczesowej koniunktury historycznej. Aspekt pierwszy, to istotna, doświadczalnie stwierdzona, niechęć (czy nawet nienawiść) do rozumu, dochodząca w niektórych kulturalnych okresach, aż do umyślnego hamowania postępu wiedzy (Galileusz, Kopernik i t. p.); aspekt drugi, to zasadnicza, metafizyczna uargumentowana opozycja wzajemna wiary i rozumu, która, od czasów rewolucji francuskiej przerodziła się w prawdziwą antynomję. Wydaje mi się, że przed tak zasadniczą dysputą, trzeba rozpatrzyć uczciwie to niebezpieczne zagadnienie, aby uniknąć nieścisłości.

A. Pytanie pierwsze: skąd w Kościele niechęć do rozumu? Odpowiedź na nie zdaje się być bardzo trudna, skoro bowiem rozum jest tem, co nas odróżnia od zwierząt, to rozum, jako substrat naszej niekończącej się duchowej w stosunku do całego Uniwersum stworzonego wiążący być właśnie w doktrynie katolickiej, najszlachetniejszym skarbem człowieczeństwa. I w samej rzeczy tego właśnie uczy nas doktryna. Popularny wykład katechizmu katolickiego tak definiuje: „Człowiek jest to stworzenie, składające się z *duchy rozumnej* i ciała organicznego”. *Żas*: „Dusza rozumna jest to byt duchowy, obdarzony rozumem i wolną wolą i nieśmiertelny...”. Ponieważ, w determinacji spekulatywnej, był jest czemś absolutnie prostym i niezmiennym, zaś duch, to *samorzutność* tego najprostszego, metafizycznego indywiduum, ponieważ dalej warunkiem tej samorzutności jest interakcja współrzędna rozumu i wolnej woli, w które ten byt duchowy jest wyposażony, jest przeto oczywiście, że warunkiem aktywności transcendentnej (nieśmiertelności) owego *bytu* jest jego *międa*: czysta, samowolna rozumność. W terminologii filozofii transcendentnej „rozum” = rozum teoretyczny (spekulatywny), zaś „wolna wola” = rozum praktyczny, a więc człowiek to czysty, samorzutny rozum, osadzony na fundamencie heteronomicznym ciała organicznego. W dodatku, w myśl mądrego sformułowania doktryny katolickiej, nie ciało, lecz właśnie „dusza rozumna... jest w człowieku pierwiastkiem wszelkiego życia”¹⁾. I wreszcie: „Bóg uczynił człowieka na obraz i podobieństwo swoje, ponieważ uczynił człowieka obdarzonego rozumem i wolną wolą, a rozumem i wolną wolą człowiek *po osobliwy sposób* naśladuje naturę Boga...”), oczywiście więc jest, że nie ciało, lecz rozum (jego *appercepcja* transcendentna: „rozum” i jego aktywność samorzutna: „wolna wola”) jest w nas pierwiastkiem rdzennej boskości: podobieństwa Boga. I tylko stopniem udziału w tej rozumowości samowolnej i samodzielnej — która w człowieku jest względna i skończona, a w Bogu absolutna i nieskończona — różni się dusza ludzka od swego Stwórcy, Boga. A skoro tak to (powtórzmy pytanie): skąd w Kościele niechęć do rozumu?

Otóż przyczyny jej były raczej formalne i praktyczne, niż esencjalne i teoretyczne. Mianowicie: 1) zadaniem wyłącznie niemal Kościoła było zachować wśród ludzi *miarę* w problemat soterjologiczny Jezusa Chrystusa, zanim ludzkość rozwinię w sobie tę samorzutność rozumu, bez której rozwiązanie zbawczego tego problemu nie jest możliwe, — wskutek czego rozwój tego rozumu samorzutnego poszedł oddzielną drogą, niejako na marginesie religii i Kościoła; 2) w pierwszych etapach tego rozwoju rozum, dla zamatowania swej niezależności poznawczej, zaczął podawać w wątpliwość i atakować namiętnie prawdy objawione, co spowodowało, jako naturalną reakcję, niechęć do rozumu, w łonie Kościoła; 3) doświadczenie historyczne stwierdziło, że wolne badanie Pisma św., wywołało liczne herezje, wynikłe zresztą stąd, że ludzie, czując konieczność rozwiązania problemu Jezusa Chrystusa, próbowali tego dokonać wcześniej, zanim powstała filozofia transcendentna, jedynie zdolna przynieść środki i metody poznawcze tego rozwiązania, — obawa zaś przed wypaczeniem prawdy objawionej, wynikiem ze złego zastosowania rozumu, przerzucała została na sam rozum; 4) niezliczone sekty mistyczne, w swej tradycji nienawiści do rozumu, usiłowały tajemnymi drogami wprowadzić do religii chrześcijańskiej ów charakterystyczny *paraliż mistyczny rozumu*, aby w ten sposób uniemożliwić rozwój samorzutności twórczej, niedozwolny do rozwiązania problemu odrodzenia duchowego²⁾; 5) w dobie rewolucji francuskiej powstała, w łonie niestycznych sekt tajnych (specjalnie: wolnomularskich) koncepcja wyzyskania nauk do zburzenia wszystkich dotychczasowych podstaw ludu moralnego, głównie zaś Kościoła i państwa, ów młot „raju ziemskiego”, zbudowanego na zasadach organizacji naukowej; ten pseudoracjonalizm wywołał w konsekwencji permanentną rewolucję socjalną i antyreligijną, a że podsywał się pod godło „rozumu”, wywołał znowu anty-racjonalistyczne represje ze strony Kościoła, choć ów „racjonalizm” materialistycznej degryngolady jest właśnie *zdeklarowanym wrogiem rozumu*.

Oto prawdziwe, czyste akcydentalne przyczyny antyracjonalizmu kościelnego. Jest oczywiście, że wobec sprzeczności tych uczuciowych repulzji z samymi podstawami katolickiej doktryny, anty-racjonalizm ten jest tylko przejściowy, i skoro tylko europejska myśl filozoficzna przezwycięży swe tendencje odśrodkowe (agnostycyzm, relatywizm, irracjonalizm), przywracając *dążność podstawową rozumu do absolutu*, drogi religii i filozofii (wiary i rozumu) zapewne się zbiegną.

B. Pytanie drugie: Skąd antynomja (spekulatywna) rozumu i wiary? Odpowiedź na to pytanie jest znacznie prostsza: antynomja ta jest tylko *marunkowa*, podobnie jak antynomje kantowskie (odkryte przez Kanta) wynikające z heterogeniczności względnej rozumu i rozsądku: w sferze niewarunkowej zasad stwórczych znika ona zupełnie. W antynomji kantowskiej zachodzi sprzeczność — napozór niepojednalna — między ideą *nieskończoności*, będącą postulatem rozumu, a ideą *skończoności*, zawartą w rozsądku: pierwsza przerzuca nas w dziedzinę transcendentnej, druga zamyka nas koniecznie w kręgu immanentnej, przyczem obydwie te dążności zdają się być jednakowo uzasadnione. Podobnie rzecz się ma z antynomją „wiary” i „rozumu”: wiara (odpowiadająca tutaj kantowskiemu pojęciu *rozumu*, a będąca — ściślej — zjawem tego rozumu absolutnego w uczuciu religijnym) przerzuca nas w transcendencję i przecistawia się „rozumowi” (kantowski *rozsądek*), będącemu w nas władzą specyficzną immanencji i doświadczenia. Doświadczenie, to metoda wszelkiego poznania *naukowego*, empirycznego, które jest wiedzą o *bycie*; transcendencja, to postępowanie poznawcze, rdzennie właściwe wszelkiej *filozofii*, jako wiedzy o samejże *wiedzy*. Istnieje tedy antynomja niezaprzeczalna między nauką a wiarą, natomiast antynomja między filozofią a religią jest rezultatem fatalnego pomieszania pojęć. Przecistawiając wiarę rozumowi, Kościół mówi wyraźnie o „rozumie stworzonym”, niezdołnym do przeniknięcia prawd transcendentnej religii, czyli o *rozsądku*; w samej rzeczy, rozsądek, jako nasz punkt oparcia w bycie, odnosi się we wszystkim do świata doczesnego, stworzonego, i zadanie swe spełnia o tyle, o ile pozostaje w kręgu skończonym doświadczenia, w sferze fenomenologicznej rzeczy danych. Skoro tedy rozsądek przekroczyć chce swoje uprawnienia i wyrokować o świecie zasad stwórczych, gdzie *nie* jest *bezpośrednio dane*, a przeto nie może być przezeń poznane, błędzi nieuchronnie, wpadając w fikcję i złudzenia. Natomiast ów kantowski „rozum sam w sobie”, podmiot *appercepcji* transcendentnej, *pozostający bez żadnego orzeczenia w świecie rzeczy stworzonych*, tkwi swym korzeniem w owym „mundus intelligibilis”, skąd czerpie swe idee transcendentne Boga i nieśmiertelności duszy („Boga nikt nigdy nie widział” — mówi Pismo św. „Bóg jest duchem”...).

Gdzie nie może sięgnąć „rozum stworzony” warunkowy, tam znajduje się już w swem odcieczaniu „a priori” *rozum stwórczy*, absolutny, niewarunkowy, jako esencjalnie (choć nie substancjalnie) tożsamy z naturą stwórczą Boga. Pomiędzy tym rozumem a wiarą sprzeczności być nie może, gdyż wiara to nie innego, jak *samopostępowanie się rozumu do stworzenia w postaci problemu odrodzenia swej własnej samorzutności*, którą utracił on *naskutek grzechu pierworodnego*. Nasz rozum stwórczy

to poprostu podmiot transcendentny (pierwotna jednia osobowości: dusza) zdążający ku swej własnej, rdzennej przedmiotowości metafizycznej, której jest obecnie — naskutek skrupowania przez warunki bytu doczesnego — pozbawiony. Podmiot ten przebywa w nas niedostrzeżony, dopóki nie naczujemy się — dzięki uprawie filozoficznej — ujmować go w akcie samorzutnym *appercepcji transcendentnej*; przesłania go nasza zwykła podmiotowość empiryczna, zamknięta nieodwołalnie w kręgu immanentnym rzeczy stworzonych. Otóż wiara jest to pierwsze przebudzenie się podmiotu transcendentnego, postrzegającego się jeszcze nie bezpośrednio, od wewnątrz, lecz *pośrednio*, poprzez nakaz odrodzenia duchowego, objawiony nam przez Jezusa Chrystusa. Wierzenie (croyance) nie mówi: „Wiem, że własnego, samorzutnego przeświadczenia że mam duszę nieśmiertelną”, lecz: „Wierzę — choć nie wiem — że mam duszę nieśmiertelną, bo mi to objawił Bóg, który nie może kłamać”. Nie jest więc wiara, jakąś władzą duszy (rozumu samego w sobie), lecz stanem duszy, nastrojeni na akord zgodny z wolą i wiedzą Bożą: *cnota teologiczną*, jak ją definiuje trafnie doktryna katolicka. Nie jest też wiara, co łatwo pojąć, celem samym w sobie, lecz środkiem do celu, którym może być tedy jedynie *pewność absolutna*, tożsamość rozumu stwórczego z samym sobą, przez postrzeganie siebie wprost, a nie przez podporę heteronomiczną łaski Bożej.

Jak oglądanie Boga twarzą w twarz, przyobiecane przez Pismo św., jest doskonalsze niż oglądanie przez obrazy, lub poznawanie jego istnienia z dzieł stworzonych, tak pewność absolutna (Cognosco religijne) doskonalsza być musi, niż wierzenie (Credo religijne). Zamiana wierzenia w pewność absolutną *bepośrednią* jest oczywiściew postulattem samej wiary; więcej jeszcze: pewność ta jest samym przedmiotem wiary, bo pewność absolutna Boga i duszy nieśmiertelnej, to nie co innego, jak ich posiadanie bezpośrednie: Boga, dzięki duszy nieśmiertelnej i nieśmiertelności duszy, dzięki oglądaniu twarzą w twarz Boga (= Zbawienie). Ktoby więc przeczył możliwości i nieodzowności tej zamiany, ten zniszczyłby samą wiarę, czyniąc ją bezsensowną i bezcelową, pozbawioną wszelkiego niewarunkowego ugruntowania.

Jak Chrystus, objawiając problemat transcendentny odrodzenia duchowego nie przyszedł „znosić Zakon, lecz go dopełnić”, tak pewność absolutna nie znosi wiary, lecz ją dopełnia. Skoro zaś pewność jest *duchem prawdy*, formą samopostępowającego się rozumu, to między rozumem a wiarą nie istnieje żadna sprzeczność esencjalna, lecz przeciwnie, cudowna jakaś harmonja przedustanowiona.

C. Pytanie trzecie: Czy jest możliwe spełnienie wiary przez rozum, t. zn. *chrystianizm spełniony*? Podobne pytanie postawił sobie niegdyś Kant („Czy jest możliwa metafizyka, jako poznanie naukowo ugruntowane”). Odpowiedź na to zasadnicze pytanie, dotyczącej *teleologii absolutnej religii*, byłaby problematyczną wówczas, gdybyśmy zaprzeczali istnienia w nas rozumu stwórczego (absolutnego), przystając tylko na rozum względny, stworzony. Jednakże wyłączność rozumu względnego godziłaby w sam rdzeń religii objawionej: „Gdy należy wierzyć wiarą boską we wszystko, co Bóg objawił, zanim przykładać wiarę do objawienia, należy już być przekonany, że jest Bóg. Prawda ta, jaką sam ROZUM wskazuje, jest progiem wstępnym, bez którego nie może zachodzić wiara” (Bergier, „Dykejonarz Teologii”). Otóż idea Boga jest ideą transcendentną rozumu niewarunkowego, której sam rozsądek (rozum warunkowy), jako władza immanencji, *nie mógłby sobie w żadnym sposobie utworzyć*. Gdyby ktoś chciał się powołać na dowód istnienia Boga z dzieł, które stworzył, to jest to typowy dowód a posteriori, do którego trzeba mieć napróżd ideę *absolutnego związku przyczynowego* (świat: skutek, Bóg: przyczyna); tymczasem wiemy już, od czasów Hume’a, że czysta idea przyczynowości nie jest dziełem rozsądku, lecz rozumu, gdyż rozsądek, aby mógł wogóle funkcjonować, musi się oprzeć na tej idei, dostarczonej mu przez rozum a priori. Musi więc być w nas ten rozum wyższy, skoro bez niego nie moglibyśmy nie tylko przyjąć prawd wiary, lecz nawet istnienia tego, który nam je objawił. Więcej jeszcze: do tego rozumu wyższego odnosi się właśnie samo objawienie, jako problemat i nakaz moralny *odrodzenia* w nas tej naszej istoty niewarunkowej, której istnienia samostwórczego nasz rozum doczesny żadnym sposobem — bez tegoż objawienia — nie mógłby pojąć, jako niezbędny do aktu samorzutnej transcendencji. Gdybyśmy tedy zaprzeczali możliwość istnienia w nas takiej władzy transcendentnej, uniopotrzebnilibyśmy boskie dzieło objawienia. I dalej: Nasz rozum względny jest formą współstosunkowania „duszy rozumnej” i „ciała organicznego”. A przecież wierzymy, że aby mogła zachodzić ta koordynacja wzajemna, musi też istnieć owa dusza rozumna, *sama w sobie*, poza wszelkimi współstosunkowaniem, jako jego warunek nieodzowny; a czemże byłaby ona *po odłączeniu ciała organicznego* (w momencie śmierci), i po zniknięciu temsamem naszego rozumu względnego, jako formy owego współstosunkowania? Skądżeby się wówczas w niej brała owa rozumność i wolna wola (co na jedno wychodzi), którą uznajemy za jej atrybut wewnętrzny, współistotny z naturą boską, jako fundament nieśmiertelności osobowej (bo przecież „rozumem i wolną wolą człowiek w osobliwy sposób naśladuje naturę Boga”)? Czy może znikłby wtedy „rozum” a pozostałaby tylko „wolna wola”? Lecz wolna wola to przecież właśnie czysta aktywność rozumu, nieskrępowana warunkami obcymi, autonomiczna absolutna podmiotu transcendentnego.

Jakikolwiek przyjmujemy punkt wyjścia, zawsze dojdziemy do wniosku, że prócz rozumu warunkowego, będącego formą związku doczesnego duszy z ciałem, istnieje w nas rozum niewarunkowy, czyli sama owa dusza rozumna, podmiot transcendentny nie znajdujący żadnego orzeczenia (i nasycenia) w świecie rzeczy stworzonych, i zdążający przeto imperatywnie do bytu innego, do świata zasad stwórczych, gdzie to orzeczenie ma być nareszcie jego udziałem. W warunkach bytu względnego podmiot ten nie może być poznany, bo poznać coś, to *określić to „coś” jako przedmiot*, zaś ta esencja samowolna duszy nieśmiertelnej nie może mieć innej przedmiotowości, jak żywot wieczny poza grobem, po odłączeniu od ciała organicznego. Nadać sobie samorzutnie tę przedmiotowość, to: osiągnąć zbawienie (= akt samostworzenia). Skoro więc istnienie w nas tego podmiotu transcendentnego, przeznaczonego mocowładnie do nadania sobie przedmiotowości absolutnej w momencie śmierci, nie mogło być przez rozum względny poznane, oczywiście jest, że ten, który je nam objawił i jako cel życia doczesnego ukazał, jest Zbawcą rodzaju ludzkiego.

Tak więc wątpliwość o istnieniu w nas rozumu stwórczego godziłoby w samą celowość objawienia, w istotność problemu zbawczego Jezusa Chrystusa. A jeśli rozum jest w nas naprawdę, jeżeli — co więcej — stanowi on samą jedyną podstawą naszej osobowości, sam rdzeń naszej „duszy rozumnej”, to i *spełnienie wiary przez rozum, ustanawiające chrystianizm spełniony, jest możliwe*. Oto dlaczego Chrystus Pan dał nam zapowiedź „ducha prawdy”, ducha POCIESZYCIELA. Zaiste, jeśli ten rozum stwórczy, zdolny zamienić pobożne wierzenie w pewność absolutną, wyższą od pewności matematycznych dedukcji, odślania nam się dzisiaj w całej oczywistości, pośród tak straszliwego przesilenia duchowego ludzkości, to jest on prawdziwym jej *poconszycielem*.

Dwa podstawowe zagadnienia

Ustaliwszy tak „a.b.c.” wspólnego języka rozumu i wiary, widzimy, że platforma dyskusji, przyjęta w stosunku do nas przez reprezentanta doktryny katolickiej, była nie tylko jedyną możliwą, lecz i zgodną w zupełności z duchem prawdziwym tej transcendentnej doktryny. Widzimy też, że z tej platformy możemy przejść z łatwością, bez żadnych odchyłków, ku zagadnieniom kierowniczym, których uniwersalne rozpatrzenie proponuje W. K.:

1) „O ile wronskizm jest spótegowaniem Credo, az do absolutnego Cognosco?”

2) „O ile katolicyzm przynosi środki do zrealizowania Wronskiego idei: samostworzenia się?”

Skoro bowiem zależony przez nas wspólny język rozumu i wiary przesądza kwestję samej możliwości spełnienia wiary przez rozum (Credo przez Cognosco), to jedynym zagadnieniem pozostaje teraz to właśnie w jakiej mierze wronskizm, (mesjanizm), jako *doktryna rozumu stwórczego*, zdolny jest wyposażyć w absolutną pewność rozumową wszystkie przedmioty wiary: jej dogmaty, nakazy i tajemnice.

Jeżeli zaś katolicyzm jest nie czem innym, jak absolutnem (i jedynem w dziejach) objawieniem najwyższego tego problemu soterjologicznego: istnienia w nas *mocowładności samostwórczej zbawienia*, — to jedynym zagadnieniem, jakie pozostaje nam, odnośnie do niego, jest to właśnie: w jakiej mierze katolicyzm przynosi środki do rzeczywistego założenia w nas tej mocowładności, będącej nie czem innym, jak objawieniem w ewangelji św. Jana „Słowem” samostwórczem.

Tu jednak konieczne wyjaśnienie: Wronskizm nie twierdzi, że to on sam przynosi ideę samostworzenia, w tym razie bowiem, Zbawcą ludz-

kości byłby on, a nie Jezus Chrystus. Ideę samostworzenia przyniósł ludzkości Chrystus, formułując ją w rozmowie z Nikodemem (patrz: Ewangelja św. Jana), w dobitnych słowach: *Opportet vos nasci denuo* („Potrzeba abyście się narodzili poraz wtóry”). Wronskizm daje tylko te idealne heteronomiczne, bo objawienie w formie dogmatu i nakazu religijnego, pełne, rozumowe określenie (od strony autonomicznej, filozoficznej). Wronskizm przynosi też odpowiedź na zapytanie Nikodema: „Quomodo possunt haec fieri?”, *odpowiedź, której Chrystus nie dał* (choć gdyby chciał, mógłby ją dać taksamo).

Dlaczego Chrystus nie dał tej rozstrzygającej odpowiedzi? Z pewnością dlatego, że: 1) poziom ówczesny rozwoju umysłowego ludzkości był zbyt niski, by mogła ona, bez wypaczenia, przyjąć i zrozumieć *określenie transcendentne problemu samostworzenia*³⁾ (zarówno filozofja grecka — nawet najwyższe jej doktryny: platonizm, arystotelizm — jak i spekulacja judaistyczna nie miała nawet wyobrażenia o transcendencji, czyli samorzutności stwórczej rozumu, skądżeby tedy mogła pojąć problem trudniejszy jeszcze: jej absolutne „quomodo”); 2) gdyby był to odsłonił — i gdyby mimo owej niemożności spekulatywnej ów medrec żydowski, Nikodem, mógł go jakimś cudem zrozumieć — to pozbawiłby ludzkość zasługi dania tej odpowiedzi *przez się*, bez czego akt zbawienia staje się niemożliwy (zarówno sprawiedliwość wieczysta, jak warunki wewnętrzne samostworzenia, wymagają koniecznie, by człowiek sam rozwiązał ten decydujący dlań problemat). Tu oto przyczyna ustanowienia przez Twórcę chrześcijaństwa *tajemnic wiary*, które są (wszystkie bez wyjątku) aspektami transcendentnymi tej jednej arcy-tajemnicy: *samostworzenia*.

Ta oto misja wronskizmu, przynoszącego odpowiedź ostateczną na zapytanie: „Quomodo possunt haec fieri?” wyznacza w sposób wystarczający cały zakres pierwszego zagadnienia: o ile wronskizm jest spótegowaniem Credo aż do absolutnego Cognosco? Podobnie arcy-mądra powściągliwość Jezusa Chrystusa, który nie chciał dać odpowiedzi na zapytanie Nikodema, ograniczając się do obietnicy Parakleta, wyznacza plastycznie cały zakres drugiego zagadnienia: o ile katolicyzm przynosi środki do realizacji samostworzenia?

Katolicyzm, jako doktryna „objawiająca absolutnie” przynosi wszystkie możliwe środki (pomocę nadprzyrodzoną) do założenia się w człowieku *czystej mocowładności samostworzenia*; i w tem całokształt systemu ŁASKI, jako formy adekwatnej religii objawionej. Sam jednak akt samostworzenia, czyli użycie samorzutne owej mocowładności do nadania sobie przedmiotowości absolutnej (= własne zbawienie) musi być dokonane przez człowieka *samo przez się*, bez pomocy heteronomicznej i nadprzyrodzonej; inaczej nie on-to stworzyłby sobie ów byt niewarunkowy, lecz Bóg-by mu go nadał, co znowu jest niemożliwe, bo byt sam *przez się* nie może powstać przez kogoś innego, tylko *przez się*. Warunkiem wewnętrznym samostworzenia jest *duch prawdy*, czyli wolny akt określenia naszej rzeczywistości przez samorzutność rozumu absolutnego. Tu oto aktualizacja mocowładności, rozwinętej w nas — in indywiduali — przez religię objawioną, a będącą, in stricto sensu, *spełnieniem religii przez filozofję*.

Warunkiem osiągnięcia przez podmiot transcendentny przedmiotowości absolutnej (nieśmiertelności osobowej) jest nie co innego, jak ogląd bezpośredni Boga, czyli *poznanie istoty wewnętrznej Niewysłownego Arcyabsolutu*. Poznanie to, implikujące maksimum inteligibility — bo Bóg jest *Wiedzą-samą-w-sobie*, *bytującą przez się*, poza warunkami czasu i przestrzeni — może się dokonać tylko przez filozofję absolutną i jej metodę najwyższą: Prawo Stworzenia. Oto w czem owa harmonja praestabilita filozofji i religii, ustanawiająca a priori, przez święty zbieg celowy, ich łączność końcową: mesjanizm. Aby katolicyzm stał się — z potencjalnej — aktualną *religią absolutną*, musi być *domiedziony* (t. j. absolutnie zracjonalizowany) przez mesjanizm; i naodwrot, aby mesjanizm stał się — z potencjalnej — aktualną *filozofią absolutną*, musi być *napoizany* (t. j. absolutnie wchłonięty) przez katolicyzm do problemu zbawczego Jezusa Chrystusa. Na tej interpenetracji wzajemnej polega właśnie, z jednej strony: *przejście od heteronomii do autonomii*, wykreślające drogę historyczną religii objawionej; i z drugiej strony: *przejście od autonomii do heteronomii*, wyznaczające celowość absolutna filozofji, która od swej autonomii niewarunkowej przechodzi wreszcie do warunków obiektywnego, jakim jest *problemat soterjologiczny*, objawiony przez Chrystusa; identyfikacja ta (kończąca) filozofji z religią ustanawia religię absolutną, przez zamianę prawdy wierzonej w prawdę dowiedzoną.

Dlatego to mówi Chrystus do Nikodema:

„Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus ex aqua et Spiritu Sancto non potest introire in regnum Dei”.

Wronski wyjaśnia te słowa w sposób następujący: „wyraz *ex aqua* odpowiada oczyszczeniu człowieka t. j. REHABILITACJI jego MORALNEJ... mającej się dokonać przez spełnienie *moralności* t. j. przez przejście od heteronomii do autonomii, które jest przedmiotem *Religii objawionej*...” zaś „wyraz *et spiritu sancto*, odpowiada uniemożliwieniu człowieka t. j. STWORZENIU SIĘ jego WŁASNEMU... mającemu się dokonać przez spełnienie *mesjanizacji*, t. j. przez przejście od autonomii do heteronomii, które jest przedmiotem Religii absolutnej...”. (Prolegomena, t. III, str. 87—88).

*

„Co do przypuszczenia — pisze Wronski w Liście do Papieży — że duchowieństwo nie zniosłoby, aby prawdy religijne odbierały, poza Kościołem, swój dowód rozumowy i ścisły, mniemam, że przeciwnie, właśnie poza Kościołem dowód ten winien być podany, iżby nie wystawiać duchowieństwa i Kościoła na wdawanie się w polemiki, któreby uwlaçały ich godności”.

Istotnie, kto sam siebie chwali, tego triumf nie jest zupełny. Chwała musi przyjść od zewnątrz. Triumf religii i Kościoła zawiera się w tem właśnie, że prawdy jego znajdują od zewnątrz (t. j. od strony filozofji) nieomylnie potwierdzenie. Należy sądzić, że właśnie poto, by zademostrować ludzkości ten *triumf ducha nad materją*, ROZUM BOSKI, ustanawiający a priori architektonikę rozwojową historii, spowodował z kolei — po epoce wyłącznego kultu prawd objawionych — epokę samorzutnego rozwoju rozumu ludzkiego (nauki i filozofji), aby ten mógł sam zgłębić i zatwierdzić ich absolutną prawdziwość.

Jak słusznie stwierdza W. K. „Kościół... posiada władzę nieomylnego nauczania w rzeczach *wiary i obyczajów*”, czyli dogmatów religijnych i prawa moralnego. Toteż wronskizm nie nurusza w niczem ani dogmatów, ani prawa, lecz wyposaża je tylko w *pewność apodyktyczną* absolutnego rozumu, aby: 1) uniemożliwić odtąd wszelkie wątplenie, 2) znieść herezje i różność kościołów, 3) usunąć gorszącą antynomję wiary i wiedzy, oraz 4) stać się w rękach Kościoła potężnym narzędziem realizacji *katolicyzmu dosłownego*, jako chrześcijaństwa spełnionego (Kościół Powstający — „Jedna owczarnia i jeden pasterz”... — zamiana Kościoła Wojującego w Kościół Triumfujący — sprowadzenie do wspólnego mianownika wszystkich religii pozytywnych — konieczne uznanie Mesjasza przez Żydów).

„Donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi” (św. Paweł).

Pod temi auspicjami pozwalamy sobie rozpocząć dysputę na temat tych najwznioślejszych problematów ludzkości. W dysputie tej zabierze głos szereg badaczy doktryny Wronskiego, aby oświetlić poruszone przez W. K. zagadnienia z różnych aspektów. Wypowiedzi ich ukazywać się będą w „Zecie”, począwszy od najbliższego numeru.

Jerzy Braun.

1) Pogląd przeciwny został potępiony, v. Pius IX, List „Dolore hanc mediocri”.

2) Cytaty z „Katechizmu katolickiego” kard. Gaspariego; podkreślenia moje.

3) „Naprawdę teologowie oświeceni walczyli z tym wpływem szatańskim, który, pod pozorami wzniesienia religii *ponad rozum*, odbierał jej tylko powagę, mieszcząc ją w ten sposób *poza rozumem*, bowiem wszystko co jest po-nad, jak i po-pod, czy obok rozumu, jest z konieczności *poza rozumem*, i nie może być niczem innym, jak czystą *zwierzęcością*, albo prawdziwym *szaleństwem*” (H. Wr. „Prolegomena”, t. III).

4) „Si terrena dixi vobis, et non creditis — odpowiada Chrystus Nikodemowi — quomodo, si dixero vobis *coelestia*, credetis?”

U źródeł wielkości i upadku

Nie było dotąd, w Polsce odrodzonej, żadnej idei pozytywnej rozwiązania problemu ukraińskiego (i w ogóle narodowościowego). T. zw. obóz narodowy trzymał się kurczowo koncepcji negatywnej, eksterminacyjnej: Ukraińcy nie istnieją, tylko Rusini, stanowiący — jak np. Kaszubi — odłam narodu polskiego, wobec czego należy niszczyć wszelkie przejawy ukraińszczyzny, jakiegoż żywiołu etnicznego. Koncepcja ta jednak praktycznie zbankrutowała¹⁾. Podobnie asymilacja jest dziś, w okresie rozbudzonej nacjonalizacji, marzeniem ściętej głowy.

W dalekiej perspektywie historycznej pogląd swój na sprawę ukraińską spreżywał jedynie Roman Dmowski; stwierdza on, że bieg wypadków zmierza do utworzenia niepodległego państwa ukraińskiego, uważa jednak, że dla Polski lepiej jest mieć za sąsiada potężne imperium rosyjskie, niż „międzynarodowy dom publiczny”, jakim byłaby podług niego, niepodległa Ukraina. Wniosek: zarówno Rosja jak Polska winny wszelkimi siłami przeszkadzać powstaniu takiego „sztucznego tworu”. Program to znowu negatywny i słabo umotywowany. Z nim, czy bez niego, sprawa ukraińska stoi w Polsce na jednakowo martwym punkcie. Regulują ją automatyzmy historyczne i polskie „jakoś to będzie”. Stąd dezorientacja, brak ciągłości i pewien irracjonalizm dotychczasowej polityki odbudowanego państwa na tym odcinku wewnętrznym.

Na tle tej jałowej programowej jaskrawo odcina się działalność Biuletynu Polsko-Ukraińskiego. Jego redaktor, Włodzimierz Bączkowski, wydał ostatnio książkę — zbiór usystematyzowanych artykułów swoich drukowanych na łamach tego pisma — w której formuluje pierwszą, i jedyną jak dotąd, koncepcję pozytywną rozwiązania problemu ukraińskiego w Polsce²⁾. Tezy jej postaram się zreferować jaknajsumienniejsze, podając je w skrócie:

Polska w swym centralnym położeniu geopolitycznym między Zachodem a Wschodem, zmuszona jest na Zachodzie do defensywnej obrony swych granic przed germańskim „Drang nach Osten”. Siły do tej obrony czerpać musi z rozszerzania się i rozbudowy swej polityki wielkomocarstwowej na Wschodzie. Ale Kresy Wschodnie były zawsze sferą niebezpiecznych autumij. One dawały Polsce wielkich twórców, hetmanów i statystów, one rozdzieliły Mickiewicza i Słowackiego, Chodkiewicza i Żółkiewskiego, Jagiellonów i Sobieskiego, Kościuszkę i Piłsudskiego, ale też one gromadziły groźne energie nienawiści i zemsty, zdolne rozsądzić Rzeczpospolitą. Twórcza symbioza polsko-litewsko-ruska dała nam Grunwald, lecz jej rozdarcie spowodowało wojny kozackie, spór religijny z cerkwia, interwencję Moskwy i upadek państwa. Polska rosła w powagę i siłę, gdy miała związać z sobą żywioły obopolimenne, kurczyła się zaś, gdy je od siebie odpychała. Pierwsza tendencja była w dziejach naszych wyrazem elementu państwowotwórczego, stalowo bezstronnej i konsekwentnej racji stanu, reprezentowanej przedewszystkiem przez Jagiellonów; druga była wyrazem anarchicznego egoizmu szlacheckiego, nacechowanego nieuleczalną ślepotą polityczną i psującą ustawicznie na Kresach owoce mądrości polityki królów. Podczas gdy tamta skarbowała Polsce dobrą sławę wolności, sprawiedliwości i tolerancji wyznaniowej, druga swym zdzierstwem, butą i pogardą dla żywiołów niepolitycznych, rozdmuchiwała wśród nich nienawiść i wypychała im w ręce „hajdamackie noże”. Historia zmagania się tych dwu sił i tendencji trwa aż do dziś i powtarza się w Polsce Odrodzonej, odbijając się fatalnie na naszej polityce kresowej. Minimalistyczny program endecki Polski piastowskiej, występuje znów, jako ów „kompleks pomniejszycielski” przeciwko „jagiellońskiej idygnacji narodów”. Tymczasem Polska albo będzie wielką i spełni swą misję wielkomocarstwową, albo będzie niedźmiem, bezielcem żerowiskiem sąsiednich potęg.

Polska, w swej ekspansji wielkomocarstwowej na Wschodzie napotyka od wieków potężnego przeciwnika: Rosję, Kresy Wschodnie są ustawicznym polem tej walki dwu ekspansji i dwu światów. Spowodowały one aż 16 wielkich wojen. Wspólna plemienna i religijna powołała Rosję do gry odgrywać rolę naturalnej opieki ludności ruskiej i białoruskiej naszych ziem kresowych i dążyć wciąż do ich zaboru. Rosja powoływała się w tej walce na ideę integralności Wszechrusi. Zabór t. zw. Rosji Zachodniej był też stałym programem politycznym jej stosunku do Polski. Uważała ona za swój największy błąd oddanie Austrii Galicji wschodniej, „odcięcie gałęzi czerwonoruskiej” od pnia Wszechrusi; tu bowiem powstał od Piemont ukrainizm, którego Rosja lekka się najbardziej. Udział Rosji w wojnie światowej spowodowany był chęcią naprawy tego błędu. Dzisiejsza Rosja czerwona idzie po tej samej drodze, wysuwa tylko inne hasła: nie ideę Wszechrusi, lub „złanianie się strumyków słowiańskich w rosyjskim morzu”, lecz hasło wyzwolenia uciśnionych narodów i klas pracujących.

Cień Iwana Kalitę, „sobirателя земель russkoj” unosi się nad pograniczem Rosji i Polski. Podobaj, mistyczny wprost instynkt zaborczy był zawsze motorem dziejów Rosji. Jest to skutek mongolskiej infiltracji: organiczną cechą mongolizmu było dążenie do władztwa powszechnego, Pax Mongolica, nadpaństwa międzynarodowego. W ostatnich 200 latach dziejów rosyjskich było 128% lat wojen, w tem 101 lat trwały wojny zaborcze. Od czasów Iwana Kalitę Rosja rozszerzyła się z 450.000 km² na potworny obszar 123.000.000 km². Zniszczenie Rzeczypospolitej polskiej było ostatnim etapem tego pochodu. Teraz jednak zaczyna się etap jeszcze groźniejszy: ekspansja

globalna Rosji komunistycznej, motywowana ideą wszechsprawiedliwości społecznej. Pochód zaborczy Eurazji trzeba więc uznać za czynnik dziejowy stały i liczyć się z nim w przyszłości, jako nieuchronnym.

Mamy więc w perspektywie konieczną rywalizację Polski i Rosji (Bączkowski uważał to kiedyś oryginalnie walką polonofery i mongolofery). Pozostaje otwartym pytaniem, jak daleko sięgnie Polska w swej misji cywilizacyjnej na Wschodzie. Zależy to przedewszystkiem od rozstrzygnięcia problemu Kresów Wschodnich w duchu jagiellońskim, a nie minimalistyczno-endeckim. Eńdecja wola o przywilej dla żywiołu polskiego na Kresach; tymczasem polityka przywileju miała właśnie fatalne skutki w przeszłości, osłabiła energię twórczą i żywotność Polaka kresowego i odepchnęła obopolimieńczyków od związku ideowego z Rzplutą. Ona to wywołała wojny kozackie i sprawę dyzunicką, optowanie „Chmiela” na rzecz Rosji, oraz interwencję „najjaśniejszej gwarantki” Katarzyny w sprawy polskie.

Należy pamiętać o następujących prawdach: 1) pomiędzy aktywną, wielkomocarstwową Rosją i aktywną (jeszcze nie wielkomocarstwową) Polską znajduje się sfera neutralna, bierna: Ukraina; 2) ruch ukraiński jest pięcią archillesową Rosji, jej największym postrachem, a więc naturalnym sojusznikiem Polski; 3) niebezpieczeństwo ukraińskie nigdy nie będzie tak groźne dla Polski, jak niebezpieczeństwo od strony Moskwy; 4) ostre antyrosyjskie ukrainizmy jest silniejsze niż ostre antypolskie, choćby dlatego, że w granicach Rosji znajduje się 80% narodu ukraińskiego.

Sytuacja przedstawia się tak: Rozrost ukrainizmu osłabia nieuchronnie Rosję i jej potencję zaborczą, a temsamem zmniejsza szanse polskie w walce z każdą a obecnie bolszewicką Rosją. Toteż dławienie ukrainizmu przez Polskę jest polityką najmniej racjonalną, jaką tylko można pojąć. Kresy ruskie odpadną prędzej czy później do Rosji; lecz Kresy ukraińskie będą zawsze przeciwrosyjskie. Powstanie niepodległej Ukrainy leży zasadniczo w interesie Polski; i naodwrot, silna Polska leży w interesie Ukraińców, bo bez wolnej i potężnej Polski państwo ukraińskie powstać nie może. Powstają jednak koleśne pytania: 1) czy niepodległa Ukraina nie będzie niebezpieczna dla Polski? 2) czy powstanie państwa ukraińskiego nie spowoduje utraty przez Polskę ziem czerwonoruskich (Galicji wsch. i Wołynia), a więc skurczenia granic Rzplitej?

Bączkowski odpowiada: Ad 1) Między niepodległą Ukrainą a Polską brak zasadniczych sprzeczności. Żywioł ukraiński posuwa się ku Wschodowi, nie na Zachód. Centra przyszłej Ukrainy (podług autorów-Ukraińców) leżeć będą na południu i wschodzie, nad morzem Czarnym i w zagłębiu Donieckim, gdzie są jej centra węglowe i przemysłowe. Naodwrot centra węglowe i przemysłowe (i narodowo-państwowe) Polski leżą na zachodzie. Stąd najważniejszym zadaniem Ukrainy obrona granic przed Rosją (na wschodzie), która z utratą całego południa swego imperium nie pogodzi się nigdy, zaś Polski — obrona granic przed Niemcami (na zachodzie). Te okoliczności stanowią podstawę naturalną sojuszu Polski i Ukrainy. Ad 2). Sprawa Rusi Czerwonej będzie tedy dla niepodległej Ukrainy drugorzędna, zwłaszcza, gdy problem ukraiński w Polsce zostanie rozwiązany w duchu dawnej jagiellońskiej — i obecnej, nowoczesnej — racji stanu.

Jak jednak rozwiązać problem ukraiński w granicach państwa polskiego? Oto przez dopuszczenie żywiołu ukraińskiego do twórczego udziału w budowie nowo-czesnej Rzplitej, tak, by państwo polskie było naprawdę wspólnym dobrem wszystkich obywateli; dalej przez zaniechanie polityki przywilejów dla żywiołu polskiego, polityki dla niego samego szkodliwej i demoralizującej, a jatrzącej Ukraińców, będących od wieków współ-mieszkańcami i współ-gospodarzami ziem czerwonoruskich; wreszcie przez udzielenie Ukraińcom maksymalnego dosygu kulturalnego i ekonomicznego.

Na drodze do takiego rozwiązania spotkamy oczywiście liczne przeszkody: przedewszystkiem zaś ów kompleks „Polaczyski”, bakcyl służalczości i strachu w stosunku do Rosji („metafizyczny rusofilizm”), panujący dziś jeszcze u nas na gminie, — a także jego odpowiednik w społeczeństwie ukraińskim. Bączkowski dyskwalifikuje też wszelki romantyczny ukrainofilizm. Nie należy mieć żadnych złudzeń w stosunku do Ukraińców, a tembardziej wyobrażać sobie, że oni nas kochają (bo jest wprost przeciwnie). Trzeba potraktować sprawę rzeczowo, nowoczesnie na gruncie obopólnego interesu narodowego.

Przesłanki takiego rozwiązania już są. Ostatnie 15-lecie historii wytworzyło, z jednej strony, u Ukraińców, wiarę w trwałość państwa polskiego, przekreślając ich złudne rachuby na upadek „Saisous-taatu”, a z drugiej strony, u rządu polskiego, przeświadczenie o trwałości ukraińskiego postulatu narodowego. I o obustronne otrzeźwienie plus żywiołowe procesy historyczne (rozwoj omnipotencji państwa i rozwój nowoczesnych nacjonalizmów) postawiło naprzeciw siebie dwu kontrahentów dojrzałych, zdolnych do zawarcia uczciwego układu. Trzeba jeszcze wychować w innym duchu mentalność nacjonalizmu polskiego, ukazać mu szerokie perspektywy historyczne i korzyści dla Polski z takiego układu, oraz wyłomaczyć mu, że sprawa godna jest ofiar ze strony żywiołu polskiego (ewoluacja w tym kierunku już się rozpoczęła).

W zakończeniu książki Bączkowski polemizuje z zarzutami anonimowego publicysty ukraińskiego, który twierdzi, że wysunięta przez Bączkowskiego koncepcja: 1) jest typowo statyczna, przemilcza bo-

wiem dążenia państwowotwórcze Ukraińców, poprzestając na rozwiązaniu problemu ukr. wewnątrz państwa polskiego, 2) jest podobna do bolszewickiego programu sztucznej „ukraińszczyzny” (autor zapytuje również, czy Polacy mogą być uczciwym i odpowiedzialnym kontrahentem, nie widząc, że można by z większym prawem zapytać, czy Ukraińcy mogą być takimi kontrahentami; mamy przecież pod tym względem jaknajsumniejszą świadczalność). Bronią się, stwierdzając Bączkowski słusznie, że jego program jest pełny: statycznie-dynamiczny, a mianowicie statyczny w granicach Rzplitej, dynamiczny zaś w stosunku do problemu niepodległej Ukrainy nad Dnieprem. Ukraińcy niepotrzebnie obrażają się na „wpręganie ich do wozu polityki wielkomocarstwowej Polski”, bo tylko Polska wielkomocarstwowa daje im szansę wyzwolenia narodowego. Co do bolszewickiej „ukraińszczyzny”, to była ukraińska w formie, ale komunistyczna w treści. „Obszczij katiłok” to proces rozkładu, wszystkich Ukraińców, którzy do wspólnego spożycia z Rosjaninem zasiedli”. Przeciwnie zaś „ktokolwiek zbliżał się do wspólnego z Polakami stołu, przeżywał okres aktywizacji kulturalnej i duchowej”...

Samo już skonstruowanie tak szeroko zakrojonej koncepcji, wytrącającą pro-

blem ukraiński w Polsce z martwego punktu, na jakim ugrzązł, jest czynem pozytywnym; toteż ograniczam się tutaj (narazie) do zreferowania poglądów Bączkowskiego, zostawiając polemikę na później. Rzucam tylko parę uwag marginesowych, aby ukazać, że nie jest to jeszcze pełny i wystarczający aspekt tego trudnego zagadnienia:

Bączkowski głosi ową „prometejską” ideę wyzwolenia narodów uciśnionych imperium rosyjskiego: Ukrainy, Kubania, Gruzji, Idel-Uralu, Turkiestanu i t. d. Czy jednak idea ta, jako cel sam w sobie, może reprezentować głęboko pojętą misję dziejową Polski na Wschodzie? Idea ta, głoszona z myślą o rozbiu (i rozkładzie) rosyjskiej konstrukcji panimperialnej na Wschodzie, będzie mieć zawsze zabarwienie destruktywne, dopóki na miejsce tamtej kompozycji dziejotwórczej, Polska nie stworzy nowej, szlachetniejszej i bardziej konstruktywnej. Wyzwalać narody — zanim one potrafią wyzwolić się same — wolno tylko pod tym warunkiem, że im się da stworzyć kierunek rozwojowy, cel życia niepodległego, *ideę*. Czy Polska ma taką ideę, zdolną zapłodnić świat eurazyjski? Jeżeli nie, to ślepy dynamizm tego świata miotać się będzie bez busoli, aż pozabawiony dogmatu i kierownictwa rozumnego,

Sowiety grożą Europie

W nr. 4-tym nowego pisma literacko-społecznego młodych „poputczyków” wieleńskich „Poprostu”, w art. p. t. „Dwa humanitaryzmy” występuje Henryk Dembiński z namietną filipiką przeciwko wojnie imperialistycznej, niewątpliwie z okazji przygotowanej się agresji Włoch przeciw Abisynii. Zgadamy się z autorem że „wojna imperialistyczna, wojna o nowy podział rynków zbytu dla towarów i inwestycji” jest jawnym pogwałceniem prawa moralnego; walczymy przeciw od szeregu lat o nowy ład moralny i powszechną organizację pokoju; walczymy jednak także i przeciw obłudzie wszelkiego kalibru poputczyków, którzy mając pełne usta humanitarystycznych, poczywłych frazesów, chcą na węcuchać, z głupia frant, w dziesięćkroć gorszą od wojny *rzeźnię rewolucji światowej* i katastrofę całego genus humanus, polegającą „poprostu” na zniszczeniu człowieczeństwa a wyhodowaniu nowego gatunku zwierząt, trzymanych w klatce ohydliwego despotyzmu sowieckiego.

Gdy Dembiński pisze: „Szerokie masy ludowe widzą jednak coraz wyraźniej całą potworność nowej wojny imperialistycznej... Wszędzie krzepnie coraz mocniej *wspólny front* walki o pokój”, czujemy, że idzie tu raczej o ów „wspólny front” „demokratów mieszczańskich i inteligentnych” z poputczykami komunizmu światowego, montowany przez „nową politykę” Kominternu, która wykorzystuje w tym celu awanturę abisyńską Mussoliniego, jako doskonały motyw agitacyjny. I w samej rzeczy p. Dembiński demaskuje się o parę wierszy niżej: „Front Ludowy we Francji jest jaskrawym wyrazem tych procesów”.

Zdemaskujmyż humanitarnych poputczyków: P. Dembiński obraża się na niecnym burżujów, którzy „likwidują Ligę Obrony Praw Człowieka i Obywatela lub conajmniej wyraźnie od niej się oddegnęli”; a przecież powinien on wiedzieć, jako nazione Polonus, że ta osławiona Liga, krzycząca na cały świat o rzekomych okrucieństwach polskich, nie zaprzecowała jednocześnie ani słowem przeciw ohydliwym masowym mordom w Sowietach, przeciw rzeźnikom z GPU, przeciw niewolnictwu robot przemysłowych, przeciw „lisienstwu”, fałbie XX w., przeciw wykładaniu represyjnym Ukrainy, przeciw przesiedlaniu ludności, przeciw Solówkom i obozom koncentracyjnym, których „państwa burżuazyjne” nauczyły się od Sowietów. P. Dembiński pisze o obiegach „monopartyjnej dyktatury” w Niemczech, a przecież to tylko plagiat dyktatury monopartyjnej, w Rosji, przyczem hitlerowskie Gestapo naśladuje wyraźnie w swej organizacji GPU; któż więc był mistrzem i nauczycielem tych „nowoczesnych”, do głębi humanitarnych metod? P. Dembiński obraża się (ze słusznością 100 %—owa) na potworne metody wojny współczesnej, na wojnę chemiczną, a zwłaszcza bakterjologiczną, („i) zatrąć wodę nieprzyjacielską bakteriami tyfusu i cholery, 2) rozszerzyć epidemię zapomocą szczurów, myszy i pasożytów” i t. d.) a czy to nie Bruno Jasieński, koryfeusz literatury radzieckiej gloryfikuje w swej powieści agitacyjnej, drukowanej na łamach humanitarnej „Humanite” heroizm proletariacki bolszewickiego drania, zatrutego wodą Paryża bakteriami dżumy, popelniającego masowy mord ludności wielomilionowego miasta? P. Dembiński pomstuje na produkcję laboratoryjną tych strasznych narzędzi techniki morderczej; tymczasem w książce bolszewika Swirina p. t. „Mobilizacja literatury” czytamy, „że radziecki powieściopisarz niema prawa wzbudzać nienawiść czytelnika radzieckiego do najokrutniejszych bodaj narzędzi wojny. Wprost przeciwnie, musi się nauczyć je *kozać* i *szanować*, gdyż mogą być one potrzebne proletariatu” (patrz: R. Wraga „Sowiety grożą Europie”). Piśze p. Dembiński, że Niemcy przodują w tym okrutnym wyścigu zbrojeń, zaco obraża on ich obelgami; ale przecież jeszcze przed 2 laty Sowiety miały z Niemcami tajną zmwę przeciwko pokojowi i porządkowi w Europie, nazywały „wszechświatową wygłupialnią” Ligę Narodów, w której dziś gardlują za humanitaryzmem i pokojem, a budowały niemieckiej Reichswehrze na swoim terytorium tajne wytwórnie broni, lotniska i wojenne laboratoria chemiczne. Piśze p. Dembiński,

nie zdolawszy nawet jeszcze wytworzyć swej samowiedzy kulturalnej (brak inteligencji, elity duchowej, tradycji), rzuci się w otchłań jeszcze okropniejszych przewrotów, niż ten, który dziś się tam odbywa. Misja wielkomocarstwowa, to określenie nazbyt ogólnikowe. Mocarstwowość jest środkiem, organem tego, co zwiemy *posłannictwem*. Mocarstwowość dla samejże mocarstwowości, to właśnie upiór, który pożerał Rosję-Eurazję. Polska potrzebuje jasnej świadomości posłannictwa; nie tej irracjonalnej, romantycznej idei Chrystusa Narodów, lecz wyraźnej doktryny politycznej (i moralnej), określającej i uzasadniającej wobec krytycznego rozumu zadania dziejowe Polski, w aspekcie globalnym.

j. b.

¹⁾ Patrz: opinia jednego z działaczy narodowych St. Grabskiego: „Powtarzane często w naszej prasie przeświadczenie, że lud ruski nie ma świadomości swej narodowej odrębności i że ruch ukraiński jest sztucznie przez Niemcy wytworzony i podtrzymywana agitacja, jest dziś frazesem, któremu przeczą podstawowe fakty codziennego życia”...

²⁾ Włodzimierz Bączkowski: U źródeł wielkości i upadku. Warszawa 1935. Nakł. F. Hoessicka, str. 192.

II) *Dyslokacja wojsk, nastawiona ofensywnie i to przedewszystkiem w kierunku zachodnim*, (direction: Europa!): a) rejon największego zmasowania broni ofensywnych: kawalerji, lotnictwa i czołgów, to: okolica Mińska (Białoruś) i Ukraina na zachód od Kijowa, a więc samo pogranicze Polski, oraz Moskwa i Leningrad, a więc też rejon „przyfrontowy”, b) w rejonach zachodnich, na samej granicy Polski i krajów bałtyckich, rozlokowano aż 37 dywizji strzeleckich (z 85 dywizji, jakimi rozporządza Sowiety) i 10 dywizji regularnej kawalerji (na posiadanych 19 dywizji), a więc 40% piechoty i 50% kawalerji (czy to ma być „obrona” przed Polską, której armia liczy — według źródeł sowieckich — tylko 311,267 ludzi, a budżet wojskowy jest 50 razy mniejszy od budżetu wojsk. Z.S.S.R.? tutaj też zmasowano 60% całego sowieckiego lotnictwa, broni pancernej i wojsk technicznych, przyczem w rejonach tych większość jednostek wojskowych jest zorganizowana do akcji zaczepnej (zmotoryzowana); c) najgęstsza sieć kolejową rozbudowano właśnie tu, na pograniczu Polski, oczywiście dla celów wojskowych, bo są te tereny ekonomicznie drugorzędne, dalekie od wielkich centrów (kombinatów) przemysłowych.

Cyfry R. Wraga, dotyczące gigantycznych zbrojeń Sowietów, potwierdzają w całej pełni jedynie logiczną tezę, że cała gospodarka i dynamika wewnętrzna „kultury rodzącego się socjalizmu” jest nastawiona nie na postęp materialny i cywilizacyjny narodów Z. S. R. R., lecz na stworzenie potwornej maszyny wojennej (kosztom dziłkowej wyższu wszystkich zasobów naturalnych sił życiowych mieszkańców), w celu bezlitosnego zniszczenia całej cywilizacji zachodnio - europejskiej, aby zaginał ślad wszelki po jej kreacjach duchowych, religij i kulturze.

Potwierdza to zresztą również mowa Stalina, z okazji 17-lecia armji czerwonej: „jest ona armją braterstwa pomiędzy narodami naszego kraju, armją *uwolnioną narodów ujarzmionych*... Nasza armja wychowuje się w duchu międzynarodowym, w duchu jednoci interesów robotników wszystkich krajów, jest armją *światowej rewolucji*, armją *robotników całego świata*...”

Jeżeli ma to być armja robotników całego świata, to oczywiście także i robotników polskich(!). A jeśli ma ona służyć do wyzwolenia narodów uciśnianych, to oczywiście — w duchu tej mowy — narodem takim jest i naród polski(!), ujarzmiony przez swoją burżuazję. Tu oto źródło bezwstydnego „chucpy” dyalektycznej: gdy armja czerwona „spadnie jak lawina” na Polskę i Europę, to będzie to tylko „obrona” klas i narodów uciśnionych, więc wojna sowiecka jest zawsze wojną „humanitarną”, obronną. A gdyby tak np. armja polska — jak słusznie konkluduje Wraga — wyruszyła przeciwko Z.S.R.R. „w imię „obrony” Ukrainy, Białejrusi, Kaukazu, losu miliona w naszych oczach zatłamszanych Polaków, w „obronie” chrześcijaństwa, kultury i praw człowieka”, to będzie to „bandytyzm kapitalistyczny”, napaść, ofensywa.

Zaiste, diabelska to dyalektyka. Stokroć gorsza od tej murzyńskiej: „jeżeli ktoś zabrać Kalemu krowę to to jest już uczynek, a gdy Kali komuś zabrać krowę — to jest dobry uczynek”. Powiedzieć nam, panowie poputczycy, co w tej dyalektyce więcej podziwiać: lajdactwo czy bezwstydnosć?

¹⁾ Ryszard Wraga: Sowiety grożą Europie. Nakł. Czas. „Bunt Młodych”. Warszawa 1935, str. 29.

Przypominamy

o odnowieniu
prenumeraty
z a bieżący kwartał
wydawniczy

Absolut i nicość¹⁾

„Le mystique prétend aller au delà de la vérité jusqu'à l'être”.

L. Vialle: „Le désir du Néant”.

Trudno znaleźć słowa, któreby zawierały w sobie tyle jadu polemicznego, skierowanego przeciw racjonalizmowi (doktrynie aktywności Rozumusamegowsobiel), jak oto te dwa: życie, intuicja, mimo iż ideje w słowach tych wyrażone mają swój integralnie racjonalistyczny sens: treść pojęcia — w swych elementach — jest objęta aktem bezpośrednim intelektu, zatem intuicja = relacja czysta między idea ideans (intelekt) i idea ideata (jego przedmiot immanentny); doktryny racjonalizmu transcendentalego w odniesieniu do życia znalazły ostatnio interesujący wyraz w pracy Jerzego Brauna: „Metafizyka pracy i życia”²⁾. Kryje się w terminach tych quidquid irreductibile: brudny osad irracjonalizmu, tem groźniejszy, iż intuicja nie schodzi z ust Husserla, Bergsona, Łoskiego, S. Franka (nawet Alexandra); nie wiele pomysłniej z życiem: wychłystuje nim byle intelektualny chłystek, niekoniecznie jako kontynuator Gołuchowskiego, Bergsona czy Brzozowskiego; J. W. Dawid odnajduje źródła intuicji w wszelkich jej postaciach w przeżyciu mistycznym: prototypem intuicji akt bezpośredni osobowości, w którym reweluje jako rzeczywistość Ducha i porządku moralnego, jak manifestują się one w formie określonej indywidualności (op. cit. 207, 208), z intuicji tej podstawowej jak z prawidła wytryska cała systematyczna metafizyka, będąca refleksją intelektu na ową intuicję twórczą, która dyfferencjuje (w filozofii) w aspekcie Parmenidesowej i Heraklitowej rzeczywistości (s. 153). Niestety! wszechstwarzająca ta intuicja okazuje się równą jakikolwiek stupor transcendentalis, idjotyzmowi spekulatywnemu, pełna przeciwności automotoryczności Rozumu: wszystko było powiedziane w Upaniszadach (tak dosłownie s. 208), tylko, że co właściwie? Oddajemy głos M. Vialle'owi. „Quelle idée pourrions-nous donner de l'absolu? — zapytuje się. — Les métaphysiciens ne le caractérisent guère que par contraste; il est, disent-ils, l'opposé du relatif, il est avant tout, la négation de tout ce qui nous fait souffrir, la négation de la mort, la négation du changement, de la pluralité, des limitations, du désir et de l'effort sans cesse renaissant” (op. cit. 139).

Nie ręczę, to być może wiedziało w Upaniszadach, domyślam się także czemu Warain nie spiesza z dalszym, oddawna gotowym do druku ciągiem dzieł Wrońskiego, trudno konkurować z tak starą mądrością (pojmując tak Absolut, jak pojmuje, dziwi się M. Vialle, jak tu można coś z niego wydedukować, tylko, na Boga, parmenidesowskie pojęcie Absolutu współcześnie przechowało się tylko u Afrikanusa Spira). W rozważaniach zarówno Dawida jak Vialle'a jest wcale ambitna tendencja zaanektowania w obręb swej tematyki wspaniałej części systemów; to co dokonywują nie umiem nazwać jak pogromem mistycznym filozofii, akt bowiem świadomości mistycznej jest zupełną próżnią relacji intelligibilnych, jest intencjonalnie *nicością absolutną* (w charakterystyce essentialnej mistycy Dawid za nieistotne poczytuje wszelkie schematyzacje i wszelkie formy intelektualizacyjne, motyw centralny pracy Vialle'a ten oto: Nicość [nad-rzeczywiste] jako atrakcja absolutna transcendujących [intencjonalnie] z swych form partykularnych, świadomości indywidualnych³⁾).

Z pogromu mistycznego (u Vialle'a) ocalał Schopenhauer, owszem z figury podrzędnej (w filozoficznym porządku) stał się postacią centralną (w hierarchii mistycznej lubo nie niebieskiej). Biedni mistycy nie wiedzieli, jaki jest finalnie sens ich paradoksalnej problematyki: dopięcia nieskończenie intensywnego życia poza wszelkimi formami jego manifestacji: poza mnogością, określonością, czasem, świadomością indywidualną (op. cit. 12, 23 i n.); Nicość, oto jest odpowiedź wyrażona w systemacie Schopenhauera: tym sposobem Vialle za pośrednictwem Schopen-

hauera demaskuje essentialnie tendencje ostateczne mistycyzmu. Dla nas intencjonalność ta aktów mistycznych oczywista: Byt w abstrakcji absolutnej od Wiedzy, jako arcysystematu określić (determinacji) intelligibilizacyjno-realizacyjnych, tak pojęty „Byt-sam-w-sobie” (zazwyczaj w innym znaczeniu używam tego terminu) = Nicość absolutna (zwracam uwagę, iż nie idzie tu o charakterystykę elementów względnych [do siebie] rzeczywistości, lecz właśnie wziętych absolutnie); świadomość mistyczna jest niejako odwrotnością świadomości empirycznej, stąd otrzymuje się przez zniesienie (które niestety nie wspólnego niema z heglowskim aufheben) determinacji partykularizujących tamtej, niestety rzeczywistość fenomenalna, w której substancjalnie immanuje świadomość mistyczna, nie urzeczywistnia się jak w określonym systemacie określoności i pokąd świadomość mistyczna opiera się na określonym ontologicznie substratum, potąd jej intencjonalnie absolutnie negatywne akty zachodzą mogą, lecz gdy to usunięte, odsłania się Nicość-sama-w-sobie, bowiem zbywa tu na podmiocie transcendentnym. Dawid używa terminu transcendentality (jażn transc. i t. p.) w znaczeniu tak przewrotnym, jak to tylko możliwe, dość powiedzieć, iż (dosłownie!) dedukuje rzeczywistość ja transc. z faktu samobójstwa! (37—47), potem wprowadza tak sprzeczne w sobie terminy, jak „zmysł transc.”, „instynkt transc.”; tu właśnie dochodzimy do sedna: świadomość mistyczna, immanując substancjalnie w sferę empiryczną życia a znosząc jedynie jego metody (modus) appercepcji, nie dokonywa, jak oczywista, *aktu transcendencji*, a to jest kamień węgielny procesu soterjologicznego, to jest droga zbawienia, tu oto jedyna perspektywa na Absolut. Droga mistyczna, którą chodząco tyle tysięcy lat, kończy się stromo: Nicość-sama-w-sobie; wobec czego utracony sam problemat zbawienia, który implikuje jakąś, i owszem, absolutną formę existencjalną bytów zbawionych, — jak wobec tego odróżnić zbawienie od zatracenia (samo-zatracenia)?

Mistycy przyjęli najniestosowniejszą orientację: rzeczywistość absolutna (przez byt absolutny: a-seitas [ipseitas] divina) Boga i rzeczywistość względna (przez byt względny: alteritas humana) Człowieka, neutralizując się w Rozumie, którego ipsyzm (Essencja) autokonstruuje (i — produkuje) totalność warunków intelligibilizacyjno-realizacyjnych rzeczywistości (alterityzmu) własnej, jako Rzeczywistości samejwsobiel. Myli się M. Vialle wyznaczając postawę mistyczną interesem soterjologicznym (problem zbawienia), pragnieniem Absolutu; poza problematyką zbawienia znajdując się mogą jedynie idjoci i degeneraci, dla jednych mie odkryło się jeszcze światło drogi zbawienia, drudzy stacają się w ponurę bezdno autodestrukcji (samo-zatracenia). Przesłanki soterjologii *fundują się na prawdach Gnozeologii absolutnej*: akt transcendencji, w którym odsłania się istota czysta Rozumu: podmiot in universali, t. j. w abstrakcji totalnej od danych indywidualizujących bytu względnego, składających świadomości empirycznej, jako systemat racji adekwatnie determinujących Byt-sam-w-sobie: Wiedza czysta, jako autogeneracja wszelkiej rzeczywistości, zatem i rzeczywistości bezwzględnej człowieka: Autogenja ludzka, człowiek absolutny przez atrybuowaną mu essentialnie (choć wirtualnie, co warunkiem koniecznym spontaniczności) Wiedzę absolutną (achrematyczną): Aseitas Humana.

Nasze perspektywy ontologiczne wzięte w sobie (od strony bytu) — na Absolut są zamknięte i przeciwnie, nasze perspektywy gnozeologiczne wzięte zarówno w sobie (od strony wiedzy) celują w samą Essencję achrematyczną Absolutu, odzwierciedlając spontanicznie totalność warunków jego rzeczywistości, jako alterityzmu wsobnego Wiedzy absolutnej (Rozum-sam-w-sobie); od-tworzywszy totalność architektoniczną Essencji Absolutnej w istocie czystej rozumowości własnej, uwłaszczamy sobie rzeczywistość absolutną w jej elemencie bytu abso-

lutnego, jako arcykonkluzji całości systematycznej warunków uniwersalnych (achrematycznych) Wiedzy, bowiem indywidualizacja absolutna (racja achrematyczna Bytu) = wszechuniwersalizacja (determinacji Wiedzy); zatem droga do Absolutu prowadzi w kierunku od uniwersalizacji abs. (achrematyzacji) do indywidualizacji abs. (istnienie abs. w sobie i dla siebie, jako absolutna forma indywidualna, zasadująca się na specyficznej relacjonizacji determinacji powszechnych i identycznych Wiedzy abs.) i w tem śmiertelny, bo śmierć wieczną powodujący, błąd mistycyzmu wszech-czasów i wyznań: *usiłowali ująć (dopiąć) byt absolutny w jego indywidualności poza rozszekłą medjatyzacją Wiedzy*, w prostym akcie immedjacji ontologicznej podmiotu, co wytworzało ów idjotyzm transcendentality, o którym mówi Comte, ów paraliż absolutny Rozumu. W sposób głęboko bezprawy chciano uszczknąć niejako absolutną indywidualność boską: Byt absolutny, ową arcykonkluzję samoprzesłankującą się Wiedzy Boskiej przy zupełnej prywacji tej ostatniej, „podstęp” mistyczny wywarzał bolesną mistyfikację bytu absolutnego w świadomości przez postępowe usuwanie rzeczywistości schematycznych i wytworzenie tą drogą zarówno nieskończenie intensywnych jak nieskończenie nieokreślonych stanów uczuciowych (heteronomicznych: Wpływ abs. i jednostronny Nie-ja [Bytu] bezwzględny do ja względny) i przeto „Absolut” mistyków = Prywacja absolutna (Nicość) determinacji rzeczywistości (świadomości) względnej⁴⁾.

Mistyków, a raczej „mistycyzujących” jest legion i stanowią oni bardziej niż ktokolwiek (sceptycy, dogmatycy, empirycy i najbardziej „przewrotni” ich species: t. zw. „psychologisci” ludzacy „ob-wierwaniem” swych pozycy) przekleństwo Rodzaju ludzkiego, którego tożsamość substancjalną stanowi Rozum in universali: nieskończona, autonomiczna, autoaktualizująca się (=determinująca się) aktywność⁵⁾.

Supplementum ad intuicję. Współczesna „haussa” na intuicję znajduje swój niejako historjozoficzny sens w hiper-dyskursywnym intelektualizmu relatywistycznego, zaprzyjaźnionego z konwencjonalizmem (metodą hipotetyczno-postulatywną), apogeuem pono w tym antyintuicjonizmie osiągnął uczeń Poincarégo, autor „Les erreurs systématiques de l'intuition”, Rev. Met. et Mor. 1919: „Ce n'est pas parce qu'apodictique, en tant qu'intuitive, qu'une preuve peut s'appeler démonstration; mais précisément, précisément, c'est dans la mesure où elle n'est pas intuitive, qu'une démonstration peut être dite apodictique”, (Les Paralogismes du Rationalisme, Paris 1920, s. 213) i przeciwnie Alexander: „La sensibilité entière, et si sa suite toute recherche intellectuelle ne seraient rien si, dans l'une comme dans l'autre et dans l'activité consciente en général, l'intuition ne donnait le ton décisif. Elle est le facteur de synthèse par excellence, de la conscience, du monde objectif et de leur liaison”. („Le système d'Alexandre”, Ph. Devaux, Paris, 1929). W antynomii tej — jak oczywiste — nie staniemy po żadnej stronie; dla wyjaśnienia zajętego przez nas stanowiska zaznaczamy, iż Racjonalizm dawny przez intuicję pojmuje to, co my określamy jako wsobno-dłasobny charakter aktów (i treści) inteligencji (i a fortiori Rozumu), zarówno immedjacyjną czystą rozum, jak i bezpośrednią upośredniowaną poznania: „L'intuition (u Spinozy) n'est pas une forme supérieure de représentation par laquelle l'esprit communiquerait avec une chose en soi, et affirmerait la réalité transcendente de l'objet; elle est l'intellect pure qui réunit dans un act indivisible de connexion une diversité d'idées distinctes, et affirme leur unité comme vérité d'évidence”. (L. Brunschvicg: „Les étapes de la philosophie mathématique”, Paris 1929).

Ad samobójstwo. Samobójstwo powstaje jako wynik refleksyjny inadekwacji tego kompleksu tendencji, który stanowi naszą substancję (byt) względną, jak się od-

bija w świadomości empirycznej (psychologicznej), wobec systematu tendencji obiektywnych, wytwarzających porządek supra-indywidualny (determinujących nas środowisk) [cf. w tej materii poglądy W. Solowjewa z pierwszych stron jego „Oprawdanie Dobra”]. Kłasyyczny przykład wielkiej osobliwości, jaką jest transcendentalnie motywowane samobójstwo, dostarcza Kiryłow z „Biesów” Dostojewskiego: essencja tego „fenomenu w niezinteligibilizowaniu nieskończonego potencjału achrematycznego, samobójstwa-samo-r-w-sobie” i „dla siebie”, znoszące system warunków względnych, jako substytut auto-kreacji: zero absolutne jako auto-afirmacja woli czystej we wszech-negacji!

Jarosław Jaropek Stępnierski.

¹⁾ Okazją poniższych refleksyj krytycznych, dotyczących mistycyzmu, jest najsamprzód praca Jana Władysława Dawida: „Ostatnie myśli i wyznania” (do druku przygotował i wstępem biograficznym poprzedził Henryk Lukrec, nakładem „Naszej Księgarni”, Warszawa 1935, s. 209); pierwsza z rozpraw stanowiących tę książkę nosi tytuł: „O rzeczywistości duchowej” i poświęcona jest życiu mistycyzmu, którego essencję upatruje w „hyperestezji ducha”, pozostałe fenomeny mistyczne (pragnienie ofiary, miłości, jedności) otrzymują się jako corollaria (79—80 s.), druga rozprawa nosi tytuł: „O intuicji w mistyce, filozofii i sztuce”; autor wskazuje tu m. in. na filiację pojęcia intuicji bergsonizmu z analogicznym ujęciem intuicji u Schopenhauera, ważne z tej strony, iż z intuicjonizmem nierozłącznie wiąże się mistycyzm spekulatywny i stąd i z drugiej strony podejrzaną o korelację mistyczne zdaje się być wszelka postać intuicjonizmu (Łoski np. doktrynę swą intuicjonistyczną nazywa filozoficznym mistycyzmem. „Obosnowanie intuiwizmu” 93 s.). Jako druga okazja posłużyła książka M. Louis Vialle'a: „Le désir du Néant. Contribution à la psychologie du divertissement”. Alcan. Paris, s. 748 —: świadomość nieszczęsną rozpiętą w extensywności czasu, ćwiartowana mnogością przechodzących zdarzeń, przykuta do skończonej formy indywidualnej, krępującej ograniczonością schematów appercepcyjnych, pożąda odkupienia w Absolucie (Jedność — Powszechność — Niezmienność). M. Vialle rozpatruje cztery formy odkupienia: religijną, metafizyczną (przedewszystkiem Plotyn i Schopenhauer), pozytywistyczną (Ludzkość — „Wielki Byt” Comte'a = Podmiot a totali Historji), wreszcie indywidualistyczną: Max Stirner i Nietzsche (ostatniemu poświęcił autor pracę oddzielną: „La Déesse de Nietzsche”); ostatnia grupa wyraża jawną manifestację spekulatywną kakodemonizmu: wyniszczenie absolutnej rzeczywistości powszechności; jeśli wyraża jest tendencja i postawa Dawida, o tyle stanowisko autora „Le désir du Néant” oznacza się zupełnie szczerą, „gallicką” perfidją. (Osobliwie niepojętne obszerne rozpatrzenie teorii erotyki Schopenhauera: jest tak dobra, jak to możliwe, gdy się jest irracjonalistą materializującym i mistycyzującym jednocześnie, przeto — excusez le mot — sexomanem).

²⁾ Mówiąc inaczej: jakkolwiek myślenie medjatykuje się w swych formach kategorjalnych, oraz aktach pojęciowania, to niemniej podmiot myślący „pozostaje zawsze przy sobie” (bei sich) — akt immedjacji czystej treści myślnych, zatem intuicja = autocomprehensja podmiotu myślanego w podmiocie myślącym; szczególniejszą odmianę intuicji stanowi treść entymematu: „cogito ergo sum”: podmiot transcendentality, dokonywując refleksji afirmującej dla niego jego czystą aktywność, zatwierdza ją jako akt czysty (actus purus): immanentna, czysta forma existencjalna (aktualizacyjna) jako wsobność (am sich sein) dla sobności (für sich sein) czystej inteligencji; intuicja wreszcie wystąpi, generalizując, jako tryb (modus) stały procesji zarchitektonizowanej a totali wiedzy w adekwatny jej byt, jako jej absolutną formę in-

dywidualizacyjną: intuicja zatem = autocomprehensja (appercepcja a totali) indywidualności jako indywidualności (w adekwatnej jej species intelligibilis) i konsekwentnie wszelki akt spostrzegania indywidualności (w jej formie indywidualnej) implikuje minimum intuitywności; wszelkie te jednak formy aktów intuitywnych (z wyjątkiem pierwszej) są medjatywowane (genetycznie) przez te czy inne akty form poznawczych (sensualności, intelektu i t. d.), nie wyskakując Deus ex machina.

³⁾ Wroński istotę mistycyzmu upatruje w *pomieszaniu* (= stożsamiennie bez rozróżnienia) *systematycznym Prądy i Dobra* w ich zasadach podstawowych Wiedzy i Bytu i w istocie mistycy w modyfikacjach form indywidualnych (podmiotu przeżywającego) odnajdują rewelującą się Prawdę, która traci eo ipso swój atrybut essentialny: formę in universali (in abstracto), aby stać się samą aktualnością (substancją in particulari); tendencja ta znoszenia aktów (i treści) autodyfferencjacji rozumowości może dopiąć najwyższych poziomów autokonstrukcji Rozumu; w tym czysto gnozeologicznym aspekcie (zachowujemy go i na innych miejscach tych refleksyj) mistycyzm staje się supraempirycznym, przecież nie własną wirtualnością, lecz jedynie jako destruktywność immanentna obcej mu progresywności Rozumu (patrz w tym względzie: Wroński: Les cent pages décisives, — Confusion du Vrai et du Bien pp. 85 — 100. „Apodyktyka” mistycyzm zajmuje się bardziej w aspekcie rozumu praktycznego, wytworząc jego architektonikę historyczną) [v systemat Archit. życia].

⁴⁾ Tajemnica (Misterjum) oto słowo kryjące w sobie, czy raczej przeciwnie zionące z siebie „ogień piekielny”, będące ogniami życia wszelkich irracjonalizmów, leż te hydry zmiażdżyła po wsze czasy filozofja absolutna, która dokonała absolutnie adekwatnej transpozycji intelligibilizacyjnej problematyki religijnej, co stanowi jej Parakletyzm = *Religia in uniuersali poprzez abs. formy intelligibilizacyjne Filozofji absolutnej*.

Zatem ani w filozofji, ani w religii absolutnej, w konstrukcjach tych totalnych rozumu absolutnego *niema miejsca dla Tajemnicy* (bowiem wytworzona została całość koniecznych absolutnych form intelligibilizacyjnych — in universali, niemniej aktualizacja absolutna ich in individuali, oraz in totali podmiotu uniwersalnego historji, t. j. indywidualizacja absolutna i autoaktualizacja absolutna ludzkości — wzięte in concreto — pozostają problematyczne) natomiast w systemacie Religji Objawionej i owszem: „Quelle que soit la formation de l'Empire de Dieu, ou la croyance, par la révélation ou par la raison elle-même, l'homme, en voulant ici approfondir toutes les conditions, tombe nécessairement sur des *Mystères*, c'est-à-dire, sur les dogmes sacrés que tout le monde peut reconnaître (comme objet moral pour l'usage de la raison pratique), mais non professer publiquement (comme objet intellectuel de la raison théorique, qu'on puisse communiquer). En effet, l'idée de Dieu, comme souverain de l'Empire, où le bien et le bien - être réunis nécessairement, est un problème de la raison pratique (non pour savoir que Dieu est en lui-même [quant à sa nature], mais bien ce qu'il est par rapport à cet Empire); et en résolvant ce problème à la satisfaction de la raison pratique, nous devons nous trouver en défaut par rapport à la raison théorique, et c'est là le *Mystère* (proprement dit) [Apodictique. Création des Mystères, 310—11 (1)], (ustanawiając Misterjum jako wynik inadekwacji Rozumu teoretycznego i praktycznego, idzie Wroński za Kantem, cf. w szczególności: „Religion innerhalb der Grenzen der Reiner Vernunft”, 314 — 316 s. Hart. B. VI); wszelki zatem system wprowadzający pojęcie Tajemnicy deklaruje się jako heteronomiczny, choćby to była heteronomiczność (heterogeniczność) „danych bezpośrednich”. Tem jest Misterjum w aspekcie Prawdy, a oto czym jest w

(Dalszy ciąg na str. 5-jej).

O idealizmie i realizmie (3)

To, że nie mamy zawsze kryteriów do ocenienia bezpośrednio rzeczywistości danego kompleksu jakości, nie powinno nas zniechęcać do szukania jej granic wogóle z chwilą kiedy mamy równie pewne drogi pośrednie do jej odgraniczenia od złądy. Zaraz wyjaśnię o co mi chodzi: niektórzy programowi sceptycy mówią: ponieważ są halucynacje, ponieważ kompleksowi jakości wzrokowych nie zawsze odpowiada kompleks jakości dotykowych — lub odwrotnie: może być także halucynacja wzrokowo — dotykowa — więc wogóle nie można mówić, że jakości „wyznaczają coś rzeczywistego” — bo są wypadki, w których nie wyznaczają nic. Może być zresztą wypadek halucynacji wzrokowo — dotykowej — i co wtedy, pytają z tryumfem idealści, dla których au fond nie ma różnicy między halucynacją stołu, a rzeczywistym stołem i którzy mówią tylko o jakichś „przyrzekowaniach”, których wartość jest w obu wypadkach jednaka. Otóż dla realisty, uznającego z góry rzeczywistość stworów żywych i przedmiotów ta kwestia nie istnieje, ponieważ może on zawsze odnieść się do doświadczeń innych ludzi np. i ich wypowiedzi i obiektywnych sprawdzeń przy pomocy kontrolujących przyrządów i być pewnym, że tam gdzie on widział przedmiot i dotykał tego przedmiotu, nie było nic prócz powietrza. Ale nuto trzeba uznawać też rzeczywistość własnego ciała, a także to, co napewno wiemy o tem ciele z anatomii, fizjologii i biologii wogóle. Ale to są dla idealisty rzeczy zbyt niskie: to tylko narówni z tem ciałem i przedmiotami zewnętrznymi jedna wielka pogardzona przez niego „empirja” — on uznaje tylko jaśnie jakieś pozaczasowe i poza-przestrzenne, metafizyczne, ale nie w znaczeniu czegoś poza fizykalnym poglądem, tylko w znaczeniu nieskończone „wyższem”. Oczywiście, że najpewniejszą rzeczą pozostanie istnienie moje np. własne i jakości w moim trwaniu w stanie, że tak powiem surowym, niezinterpretowanym ich jako istnienie mego ciała i świata zewnętrznego. Ale skoro się jest aż tak sumiennym, żeby tylko to co jest z tą pewnością dane przyjmować, należy być albo: a) solipsystą i to jest stanowisko najkonsekwentniejsze, lub b) wyznawać paragraf (§) 7-my Ludwiga Wittgensteina t. zn. zasadę: „o czem nie można mówić, należy o tem milczeć”, albo: c) tkwić w nie — „poprawianym” poglądzie życiowym i starać się o to, aby nie mieć wogóle żadnych problemów.

V. Pogląd życiowy a Idealizm

Zbliżamy się teraz do najdowidzszego problemu mało według mnie naogół rozbabranego, a mianowicie kwestii stosunku poglądu życiowego jako takiego, bez żadnych transformacji, do problemów filozoficznych, które wynikają ze stanów rzeczy w poglądzie tym opisanych, z pojęć i twierdzeń przez ten stan implikowanych. Pogląd fizykalny został pod tym względem dokładnie zanalizowany i stwierdzona została bezspornie pochodność jego pojęć od pojęć poglądu życiowego, podczas gdy wymieniony poprzednio stosunek nie był explicite mimo prób początkowych w tym kierunku dokładnie sprecyzowany. Próby takie np. Russella, Carnapa, psychologów, Whiteheada i Husserla, kończyły się zbyt szybkim przejściem do powstałych już na tle tego poglądu „konstrukcji” opisowych, nie wyczerpując jego istoty jako takiej. A chodzi tu o rzecz pierwszorzędną wagi, mianowicie o źródła naszego „poznania”, czyli jakby powiedział możnaści jaknajdokładniejszego i adekwatnego opisu, bo wszystkie pojęcia wszystkich nauk i filozofii mają źródło swe właśnie tylko w tym poglądzie. Bo jakkolwiek pewne pojęcia i twierdzenia będziemy musieli uznać za aprioryczne, to jednak sam ich aprioryzm tkwi we właściwościach samego Istnienia przed założeniem egzystencji istot myślących¹⁾. Zbyt wielkie znaczenie przydawane „myśli” jako czemuś odrębnemu i nie dajemy się do niczego innego sprowadzić, prowadzi do metafizyki logicznej, która jak każda metafizyka, wypływająca z jednego z tych choćby koniecznych poglądów, jak właśnie logiczny, psychologiczny, fizykalny i życiowy, bez uwzględniania innych, których całość razem z tym właśnie wybranym, stanowić może w odpowiednim sformułowaniu System Prawdy Absolutnej, prowadzi do jednostronności, a stąd do sfalszowania rzeczywistości, która jakkolwiek wielo-

raka, nie jest taką w wulgarnem znaczeniu, jakie chciał nadać temu słowu Chwistek, implikując poprostu zupełną dewaluację tego pojęcia i używanie go w niewłaściwym znaczeniu. Oczywiście mówiąc o poglądach koniecznych i wymienając pogląd logiczny, dopełniłem o tyle niesciśłości, że pogląd ten możemy przyjąć dopiero wtedy, gdy założymy stworzenia myślące, t. j. używające znaków posiadających znaczenia. Samo pojęcie istnienia nie implikuje konieczności istnienia takich stworzeń — są one w pewnym sensie luksusem, jak również stworzenia produkujące dzieła sztuki. Inne poglądy odnoszą się do tych elementów rzeczywistości, które musimy przyjąć za konieczne bez względu na to czy założymy w obrębie Istnienia stworzenia myślące, czy nie. Do kwestii tych powrócę później. Narazie chodzi o postawienie zasadniczych twierdzeń poglądu życiowego, ustanowienie ich ważności i stopnia, z jakim musiałaby się liczyć każda filozofia, chcąc adekwatnie zdać sprawę ze stosunków panujących w Istnieniu, czyli z praw obowiązujących całość istnienia możliwego lub aktualnego, a nie tylko ważnych w naszym, dostępnym dla nas jego wycinku. Za metafizykę w ujemnem znaczeniu będę nadal uważał te poglądy, które będą wyłącznie oparte na jednym z koniecznych poglądów wymienionych, lub na dowolnych innych założeniach, które możemy przyjąć w ilości nieograniczonej. Za metafizykę w znaczeniu dodatniem uważać będę tylko przekroczenie poglądu fizykalnego, to znaczy nieopieranie na jego wynikach i obietnicach; chodzi o to, aby zakreślić jej nieprzekraczalne granice, w związku z uwzględnieniem poglądów koniecznych, które muszą, jako takie właśnie, zostać pogodzone w pewien sposób w obejmującym je systemie ogólniejszym. Pierwszem pojęciem poglądu życiowego jest pojęcie ogólne Istnienia Poszczególnego, czyli stworu żywego — pochodzi ono wprost od pojęcia nas samych, nas jako istności osobowej, czasowo-przestrzennej, raczej trwaniowo-rozciągłościowej. „Istność osobowa” jest pojęciem, które musi pozostać bez definicji — jest to pojęcie najpierwotniejsze: żebyśmy niewiadomo jak starali się je określić zawsze będziemy kręcić się w kołko i każde określenie będzie zawierać już to co się określić miało. Można w tem Istnieniu Poszczególnem wyodrębnić pewne momenty, ale będą one niesamodzielne i całość ich będzie dawać odpowiednik pojęcia Istnienia Poszczególnego = (IP), które będziemy mogli tylko ukazać, wskazując nas samych, lub jakikolwiek inny stwór żywy, któremu, w przeciwieństwie do kolonii, organizacji takich stworów, będziemy musieli przypisać byt osobowy świadomy, choćby w najmniejszym stopniu, ale podobny do naszego własnego. Zachowanie się (w znaczeniu stałości trwania, a nie postępowania) jednej i tej samej to jest identycznej ze sobą osobowości, jednej w swoim rodzaju, czasowo-przestrzennej, t. j. posiadającej trwanie i rozciągłość — oto jak możemy określić istnienie żywego stworu „samego dla siebie”, to jest, negatywnie określając istnienie jego jako nie takie jak przedmiotów dla mnie, które nie istnieją same dla siebie jako takie, a tylko w mojem ich pojmowaniu poza mną, czyli istnienie niezależne od tego czy w danej chwili istnieje on ze względu na coś innego czy nie. Ale to nie jest żadna definicja, tylko omówienie ze „złożliwem kółkiem”, bo na to aby określić, że coś nie istnieje dla kogoś musieliśmy wprowadzić kogoś (t. zn. to co chcemy określić) i to, co dla tego kogoś, jako przedmiot od jego percepcji zależny istnieje. Trzeba więc przyjąć istnienie (IP) za fakt pierwotny nie podlegający definicji, a zawierający cały szereg momentów niesamodzielnych np. istnienie wspomnień choćby i „tła zmieszanego” (Unbemerktter Hintergrund Corneliusa) i posiadający zależne od ich istnienia właściwości (np. ciągłość osobowości w czasie bez istnienia wspomnień nie do przyjęcia). A więc (IP) t. zn. trwaniowo-rozciągłościowej „istności” musimy przypisać istnienie „samo dla siebie” jako właściwość pierwotną niezdefiniowaną, w postaci trwania samego dla siebie i związanej z niem, jako pewnej jego części, rozciągłości samej dla siebie²⁾, stanowiących razem Istnienie Poszczególne samo dla siebie Indywiduum (ale nie w znaczeniu B. Russella) osobnik, stwór żywy,

stworzenie. To trwanie samo dla siebie nazywamy inaczej jaźnią, „ja”, świadomością (w znaczeniu właściwości tej jaźni, lub świadomością w znaczeniu istnieniowym samoistnem) osobowością, indywidualnością osobnika = (IP). Ten sposób wyrażania się w poglądzie życiowym musimy ujednolicić aby nie mieszać (IP) jako takiego z jego trwaniem samem dla siebie, osobnika z jednością osobowości i samą osobowością — jest to konieczne, że względu na to, że pojęcie (IP) musi być, (wbrew dzisiejszemu na-stawieniu większej części filozofów, eliminujących to pojęcie pod wpływem nauk ścisłych, gdzie eliminacja ta jest zupełnie uprawniona), uznane za najgłówniejsze podstawowe pojęcie każdego systemu, chcącego opisać istnienie w przybliżeniu adekwatny sposób. Do tej kwestii powrócę później. Musimy odróżnić samą osobowość jako taką, t. zn. taką a nie inną, różną u każdego (IP), t. j. to co nazywamy „charakterem psychofizycznym danego indywiduum, jego „takosć a nie inność”, od jedności tej osobowości, które nazywamy trwaniem samego dla siebie (wypełnienie tego trwania takie a nie inne będzie osobowością w poprzednim znaczeniu) — to pojęcie odpowiada pojęciu „ja” czyli jaźni³⁾. Uważam, że jedność osobowości jest czemś bezpośrednio danem — w tem różni się od Corneliusa, który czyni jedność tej jakby pochodną od jedności innych kompleksów jakości [np. przedmiotów („immanentnych”), jakości postaciowych czyli formalnych (Gestaltqualität) w trwaniu i t. p.], które ją dopiero konstytuują w każdym momencie jej trwania. Można by podać pseudo-definicję jedności osobowości jako „jakosć postaciową całego trwania” (traktowanego tu jako coś w rodzaju jakiejś złożonej bar-dzo „melodji”, o różnych, nawet niewspółmiernych elementach), ale właśnie to określenie jej nie wyczerpuje jej treści, bo raczej musimy uznać, zaznaczając, że jakości i ich kompleksy i jedność osobowości stanowią niesamodzielne momenty jednego nierozdzielonego w rzeczywistości stanu rzeczy, że jedności poszczególnych kompleksów są funkcjami obejmującej je jedności osobowości, bez której byłyby nie do pomyślenia, chyba jako kompleksy fizyczne, w urealistycznym fizykalnym poglądzie, który jako taki, to znaczy poza swoją fikcyjnością właśnie, sensu określonego nie posiada, stając się materialistycznym metafizyką, poza swym właściwym obrebem. W jednolitych absolutnie terminach, bez zaakcentowania jego dwoistości, świat opisać się nie da — próby Whiteheada i Russella są według mnie beznadziejne, co postaram się szczegółowo na innem miejscu wykazać. W jaki sposób istnieją jako „inne” realności martwe przedmioty świata zewnętrznego, takie układy jak systemy gwiazdne i — jeśli realistycznie fizykę traktujemy — atomy i elektrony, postaram się wykazać później, zaznaczając, że w samej fizyce trzeba być albo realistą, albo idealistą i nie można „tańczyć na dwóch nitkach” pod pozorem wprowadzania, czysto werbalnego, pojęć monistycznych, zaprowadzających niby jednolitościowy system ogólny. Jest tuzieć wyjście kompromisowe, podobne do tego, które proponuje właśnie w beznadziejnym konflikcie między realizmem, a idealizmem ontologicznym (w przeciwstawieniu do fizykalnych odpowiedników tych pojęć w poglądzie fizykalnym), ale o tem będę mówił później, zaznaczając, że można, o ile się jest do tego faktami zmuszonym, traktować np. elektrony, czy inne jakieś „rozciągłości w ruchu” realnie w tem samem znaczeniu realności, z jakim traktujemy realności przedmiotów i gwiazd (t. zn., że tu gdzie zaczyna się stół czy fotofera np. jest coś innego, niż tam gdzie jej niema, nie określając co to jest), ale opisywać je w terminach nie mogących być realnie zinterpretowanymi w naszym pojmowaniu przedmiotów, czyli idealistycznych, jako w konwencjonalnych, wygodnych, przy pewnych założeniach, formach fikcyjnych⁴⁾.

Poza Istnieniem Poszczególnem danem samem dla siebie, mamy inne Istnienia Poszczególne istniejące dla nas w postaci pewnych rozciągłości w rzeczywistej przestrzeni Istnienia, będącej sumą przecinających się ograniczonych rzeczywistych przestrzeni wszystkich Istnień Poszczególnych. Jest tak na mocy tego, że my nie stanowimy, wbrew idealistycznym metafizykom, „bezp przestrzennych”, punktualnych” jaźni metafizycznych pozaczasowych, tylko realnie pod względem swych rozciągłości czasowo-przestrzenne indywidua. W trwaniu naszym wyróżniamy w sposób konieczny kompleks jakości bardziej przestrzennych, który nazywamy naszym ciałem — konieczny, bo musimy przyjąć, że pierwotną „treścią świadomości” jest właśnie tylko i jedynie ciało, a reszta to nadbudowa konieczna dla założenia istnienia (IP). Świadomość najniższych stworów to z wszelką pewnością tylko jedność kompleksów jakości „dotyku wewnętrznego” (czegoś co u nas odpowiada czuciom muskularnym i czuciom organów wewnętrznych — „samopoczuciu”, ale nie w znaczeniu dobrego lub złego czucia się danego indywiduum) i zewnętrznych, t. j. przedmiotów czy środowiska otaczającego — to jest to minimum: dwa te rodzaje jakości, które musimy założyć, aby przyjąć odgraniczone od reszty świata samo dla siebie (IP); a innego bytu samego dla siebie, jak był indywiduum, to jest zasadniczo podobny do naszego, nie możemy sobie wyobrazić i pomyśleć, chyba czysto werbalnie, jak wogóle wszelką niemożliwość. W poglądzie życiowym mamy danych nas samych jako materialne, narówni z przedmiotami zewnętrznymi, ciało i ściśle od niego oddzielony świat wspomnień wszelkich możliwych istności, uczuć i myśli — to ostatnie uważamy za t. zw. „ducha”, nie widząc w niedokładnej introspekcji, że elementy składowe to, co duchem nazywamy, są zu-

pełnić w istocie tego samego rodzaju, co elementy składające świat zewnętrzny i ciało — są inne oczywiście (inaczej świat nie odróżniałby się od nas samych), ale są jakościami, należą do tego samego gatunku istności i nie potrzeba wcale przyjmować zupełnie odrębnego gatunku świadomości (uczuciowej, pojęciowej czy „intencjonalnej”), aby wytlomaczyć istnienie uczuć i myśli np. — są one zupełnie wyrażalne w terminach psychologizmu, są do ich odpowiedników (jakości), jako do ostatecznych elementów sprowadzalne. Podane tu poprzednio pseudodefinicje wprowadzonego pojęcia (IP) przekraczają oczywiście określenie pojęcia tego, jakie jest zawarte w ramach poglądu życiowego: w poglądzie tym mamy nasze „przeżycia” w stanie dalekim od rozkładu na elementy ostateczne (jakości), jaki następuje w poglądzie psychologizycznym — mamy je jako bloki najrozmaitszych elementów, których współistnienie w jednowymiarowym trwaniu (co zawsze było tajemnicą w poglądach przyjmujących czyste trwanie, luznie jedynie z przestrzennością związane) jest tylko możliwem na tem tle, że **wszystkie elementy przeżyć, czyli jakości** (i oczywiście ich kompleksy też) są mniej lub więcej przestrzenne, nawet jakości bardziej trwaniowe, takie jak smaki, zapachy, dźwięki. To jest niezmiernie ważne i to zostawało przeważnie przeczcane. A przyjęcie „uczenia się dokładnego umieszcawiania” bardziej trwaniowych jakości nie miało żadnej podstawy, jeśli nie zakładało się jednocześnie, choćby bardzo niejasnej, ich lokalizacji przestrzennej. Bo w istocie jak ten element przestrzenności mógł być doczepony do czegoś, co w istocie swej żadnej, choćby bardzo mglistej właściwości przestrzenności nie posiadało. Tylko w ten sposób, a nie bezsensownem pojęciem Bergsona „przenikania się w trwaniu jakości” np. barwy czerwonej z dźwiękiem A (jak to wygląda?) można wytłomaczyć współistnienie jakości w trwaniu. Trwanie i rozciągłość (która, podobnie jak trwanie, nie musi być ilościowo ściśła w przeżywaniu bezpośrednim jak w fizyce) stanowią właśnie w bezpośrednim przeżywaniu (a nie w myśleniu o niem) jedność absolutną. W tem też ujęciu możemy zdać sprawę bez przyjmowania nawet „odpowiedników” „materiałnych” wspomnień np. lub fantazji, czy to w postaci zmian w komórkach jako takich, czy interpretowanych fizykalnie jako t. zw. popularnie

„taniec elektronów” — możemy mówić o istnieniu „tła zmieszanego” (Unbemerktter Hintergrund H. Corneliusa) w terminach czysto-psychologicznych, (nie wychodząc nawet poza światopogląd psychologizyczny), nie implikując żadnego mętnego paralelizmu psychofizycznego, a tylko na podstawie przestrzennego współistnienia całej przeszłości w tle zmieszanem, jak i tych aktualnych jakości, które do niego należą, jako nie będące jako takie w trwaniu, t. zn. nie będące jako takie uświadomione (np. muzyka podczas obrazu kinowego). Wszystko co nie ma dokładnej lokalizacji przestrzennej przyjmujemy w niedokładnej introspekcji w pierwszym przybliżeniu jako bardziej „duchowe” niż takie przeżycia jak dotykanie stołu, ból brzucha czy nieokreślone „malaise” (podloczu, niby ból, wnetrzostek, złociąg, wątpociąg, wątpiomrok, niedobrowątp, niedobrownętr — dosyc) we wtpatrzonych naszych. Potem zobaczymy jak wszystkie te „istności” bardziej duchowe rozkładają się, przy szczególnej analizie i dokładnej introspekcji, na elementy proste. Narazie chodzi o pogląd życiowy, z zawartą w nim grubą analizą psychologiczną, a nie o elementy przeżyć ostateczne.

(C. d. n.)

S. I. Witkiewicz.

¹⁾ Zamiast o „Kategorjach poznania” można lepiej mówić o niesamodzielnych momentach stanu rzeczy, t. j. Istnieniu.

²⁾ Wyrażam przez to fakt, że ciało może być określone jako pewien kompleks specyficznych jakości (dotyku wewnętrznego i zewnętrznego) względnie stały, w tem trwaniu.

³⁾ Ponieważ w opisie istnienia nawet z punktu widzenia poglądu życiowego panuje wielkie zamieszanie terminologiczne, a dla względów literackich często używam się synonimów, wprowadziłem symbolicznie co do pojęć podsfawowych, ustalając definitywnie ich znaczenia. I tak: Istnienie Poszczególne = (IP) znaczy indywiduum osobowe, stwór żywy, istota żywa; (AT) znaczy jego trwanie samo dla siebie: ja, jaźń, osobowość; (AR) = ciało tego (IP) i t. d.

⁴⁾ Przez „formy fikcyjne” rozumiem grupy symboli, którym jednoznacznie bezpośrednio nie odpowiadają realności w znaczeniu naszych przedmiotów, czy nas samych, tylko na drodze okólnej, poprzez inne symbole. Dzisiejsza fizyka jest zdaje się w tem właśnie stadjum.

EWHEN MAŁANIUK

Wieczne

Oto Miasto niespełnionej myśli
próżnym zgiełkiem nuży moje dnie,
tylko mieczór w ciężkopłynnej Wiśle
hen na zachód rozrok mój znowu śle.

Starożytnem złotem wieków — brama
barokowa plonie tam by krem,
a poza nią historyczny dramat
hucznym rwnosi płomieniem swój zem.

Na spiżowych koniach huf rycerzy
tnie spisami sine chmary hord,
z głębi zaś lawiną śniąta bieży
mrowie norowych mojsk niosących mord.

Harcownicy miecze skrzyżowali.
Krew i złoto kipi. Szczęk i grzmol.
I w żelazne serce młotem roali
jamb miedziany niezroczonych strof.

Ta rytmiczność rściękla i zażarta
kruszy oto bryły martwych mas.
Ponadę mną wieczność — już rozrorta —
ukazuje rozwoleńia czas.

A na roschodzie — zwały się zakrety
w ten znajomy, ten jedyny wiek:
midzę zamek chmurny i przekłęty,
słyszę smoka śmiercionosny skrzek.

Tam hen - hen, ro okienku smuklej wieży,
ostry pływki świeci nocą rwał:
to księżniczka, czekając rycerza,
łzami dzierga zał.

Wspomnienie

...U babci mej pachniało zarosze mięta
i macierzanka...

Stał szeroki kredens
z malowanemi pięknie talerzami,
z czarkami z roielobarnych szkieł, z karafką,
której misternie ptaka kształt nadano
(czy też zwierzęcia może?... dziś pamiętam
jak poprzez gęstą mgłę), gdzie się trzymało
na uroczyste chmole — tajemniczy
jakomyś trunek o zapachu tegim.

Po prawej — łózko, na nim kilim w kwiaty
i stos poduszek niby chińska wieża;
po lewej — tapczan dziadka tudzież piec.
Tuż pod przypiekiem drzemał babcin stolec,
z którego ona kierowała piecem
tak, jak kapitan statkiem swym kieruje.

A ro kacie święte misiały obrazy
bodajże zgola już nie „prawosławne”;
Najświętsza Panna — ro liljach, jak Madonna;
Pan Jezus z chusty Weroniki; nad Nim —
Bóg-Ojciec, snadź do Zeusa podobniejszy.

I ro noc narwałna, kiedy straszne kary
spadały z nieb, modliłem się do Niego.

tlum. CZ. JASTZĘBIEC - KOZŁOWSKI.

Absolut i nicość

(Dokończenie ze str. 4-iej).

aspekcie Dobra: „Toute pratique religieuse où il n'existe pas, aux yeux de la raison, une connexion causale avec la vie éternelle, c'est-à-dire, toute pratique que la raison ne peut concevoir comme étant la cause de la vie éternelle, considérée comme effet de cette cause, est un mystère”. „Les cent pages”, 57 przyp. To wszystko.

¹⁾ Problemat mistycyzmu poruszamy w aspekcie gnozeologicznym, a nie w aspekcie rozumu praktycznego, w szczególności nie dotykamy problemu agathodemoniczności (świętości) w jej specyficzności, zważywszy jednak, iż wszelka forma przeżywania jest korelatem adekwatnym odnośnej formy poznawania, perspektywa gnozeologiczna utratia essencję tych fenomenów; aktywistyczno-woluntarystyczna (34, 135) interpretacja mistycyzmu Dawida, usiłująca osa-

dzić go w sferze czystego rozumu praktycznego, bez skutku przecież, zważywszy infra - intelligibilny charakter aktów mistycznych, nie mogących partycypować w formach in universalis Rozumu Praktycznego (absolutna automotywa-cja ipsyzmu Rozumu praktycznego = Autotelja), jak niemniej absolutna supremacja (hegemonja) Powszeczności stanowi essencję skrytą agathodemonizmu. — Nie znam tekstu, któryby dobitniej wyrażał bezdno dewracji mistycznej, jak ten, który posłużył za motto Wykładów (w College de France) Mickiewicza: „La raison humaine, fille des astres et de la douce lumière du soleil, ne peut voir le principe de mort éternelle qui réside dans sa racine même”, J. Boehme vol. I p. 22, żałośni, oni znają inne „korzenie”, z których wyrasta życie wieczne!

Rzeczywistość a logika

III.

Wiadomo, że liście rośliny zależą bezpośrednio od składu chemicznego powietrza, od siły wiatru, od natężenia światła, od stopnia wilgoci i t. p. i że są niejako odbiciem tych czynników. Budowa kwiatów zależy bezpośrednio od warunków atmosferycznych, od otoczenia, od owadów i t. p. Nie możemy też dzisiaj wątpić w znaczenie fal elektrycznych, a nawet owych niezbadanych promieni kosmicznych, płynących z bezdennej głębi naszej przestrzeni. Jeżeli zwazymy, jak wielka jest ilość czynników wyrażających się w roślinie bezpośrednio, — a dalej, jeżeli zwazymy, że każdy z tych czynników jest rezultatem nieprzeliczonych dalszych czynników i t. d. — to musimy stwierdzić, że chcąc zrozumieć roślinę bez reszty, musielibyśmy zrozumieć wszystkie inne zjawiska na świecie. Roślina jest w pewnym znaczeniu odbiciem całego świata i staje się zrozumiała tylko wtedy, gdy ją rozpatrujemy na tle całej pozostałej przyrody, w oderwaniu od niej staje się ona czemś niemożliwym, jak niemożliwym jest wydęty żagiel, bez wiatru; możnaby powiedzieć, że staje się upiorną zjawą. Upiorem nazywamy coś, co odczuwamy jako sprzeczne z rzeczywistością, a przynajmniej, jako obce tej rzeczywistości. Pojęcie rośliny, wyrwanej ze związków czasowo-przestrzennych, które ją budują, byłoby tedy upiorem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Roślina pojęta niezależnie od słońca, od wody, powietrza, ziemi, — niezależna od życia owadów i innych zwierząt i t. p. nie mogłaby mieć żadnej treści konkretnej, uchwytej dla mózgu, ponieważ ta treść wyzerpuje się bez reszty w związkach, jakie działają pomiędzy rośliną a całą przyrodą.

To co starałem się przedstawić na przykładzie rośliny stosuje się naturalnie do wszystkich zjawisk. Można więc powiedzieć, że pominięcie zasady czasu nadaje poszczególnym twórcom rzeczywistości pewne cechy samoistności. Złudzenie to rozwiewa się z chwilą, gdy uwzględnimy działanie się. Czas wiąże zjawiska i on to rozdyma je treścią, płynącą z jakiejś całości, — tak właśnie, jak to czyni z tonami muzycznymi każdej melodii. Gdy odwrócimy wzrok od zasady czasu, przedstawia się nam rzeczywistość jako suma samoistnych twórców rozsypanych w przestrzeni, która je rozdziela. Patrząc na ślady stóp wycisnięte w śniegu, nie rozumiemy nigdy sensu poszczególnego odcisku, — bo rozumiemy możemy tylko ten sens jaki je łączy w czasie. Odciski rozpatrywane poza czasem, nabierają pozorów samoistności, której naturalnie nie posiadają. Każdy przedmiot można tedy rozpatrywać jako nawarstwienie czasu;

każdy przedmiot można tedy porównać ze stalaktytem; patrząc nań, jako na nagrobny symbol czasu, który odszedł. Jeżeli na tle takich rozważań spojrzymy na kółko, które ma obrazować pojęcie rośliny, to zmuszeni będziemy uznać, że taki płaski, nieruchomy, ostro ograniczony schemat, nie pokrywa się z treścią myślową, jaką wywołuje w naszej świadomości roślina. Takie kółko wyraża naprawdę rodzaj upiora — rodzaj zjawy, wylęglę poza obrębem konkretnej rzeczywistości. Takim to upiorem każe logika dokonywać rozmaitych ewolucji „bez względu na treść myśli”. Ewolucje te, oglądane na tle konkretnego działania się, mogą robić wrażenie jakby jakiegoś tańca szkieletów, — tańca kości bez mięśni i ścięgien.

Gdybyśmy w owe kółka pojęciowe nallali żywej treści, to ta treść rozsądziłaby wszystkie obręcze delinencji i rozlałaby się na wszystkie strony w nieskończoność. Przekonalibyśmy się tedy, że do takich żywych pojęć nie da się zastosować zasady identyczności, przekonalibyśmy się, że myśleć żywe pojęcia jest bardzo trudno i że, chcąc je naprawdę opnować, trzeba szukać jakichś innych zasad myślenia, jakichś innych logiki.

Nie wiem, czy taka pełna żywa logika jest wogóle możliwa; mówiąc ściślej, nie wiem czy właściwością naszego mózgu pozwalają na przebudowę, czy rozszerzenie myślenia w sensie, o jakim mówię; pragnę tylko wskazać, że logika zwyczajna nie jest pełnym odpowiednikiem myślowym rzeczywistości. Jeżeli jesteśmy zmuszeni posługiwać się taką statyczną techniką myślową, to powinniśmy stale pamiętać o tem, że w świecie rzeczywistości panuje logika znacznie pełniejsza, — że zatem świat ten nie stosuje się do naszej logiki. Wynika stąd wniosek, że o prawdzie nie decyduje nasza logika, ale rzeczywistość.

Istnieje pewna władza, którą określamy jako „poczucie rzeczywistości”. Może się zdarzyć, że poczucie to nie pokryje się z rezultatem poprawnego myślenia logicznego. W takim razie nie wolno nam twierdzić, a priori, że poczucie nasze jest fałszywe, ale musimy na sędziego powołać samą rzeczywistość, albowiem do gruntu logiczne jest tylko to myślenie, które się pokrywa z rzeczywistością.

Może się zdarzyć, że jakiś człowiek zbuduje kształt, nie dający się w pełni ująć i uzasadnić logiką pojęciową. — Zależy pytanie, czy mamy zawsze prawo uznać kształt ten za wyraz treści nie-mysłowej? Wydaje mi się, że powinniśmy się liczyć stale z możliwością istnienia kształtu nieposłusznego mechanice martwych pojęć, a jednak kształtu wyraża-

do stanu przedrewolucyjnego. — Wobec prześladowania kościoła urzędowego, potworzyli się w Rosji niezliczone sekty, często dziwaczne, zawsze mistyczne i fanatyczne. Zdaje się, że władze, mocno tem zaniepokojone, zamierzają wziąć kurs liberalniejszy wobec kościoła urzędowego, który łatwiej jest trzymać w ryzach, niż niezarejestrowane sekciarstwo. Poważni emigracyjni działacze prawosławni nie spodziewają się niczego dobrego po tym nowym kursie. — Nr. 70. Sowiety szczytą się olbrzymimi nakładami swych książek. Urzędowa statystyka sowiecka za rok 1934 poniekąd odsłania nam tajemnicę tego zjawiska. W roku tym zostało wydanych: literatury popularno-naukowej 27 milionów arkuszy, literatury agitacyjnej... 324 miliony arkuszy! Przyczem warto zaznaczyć, że makulatura antireligijna, stojąca na nieprawdopodobnie barbarzyńskim poziomie, zaliczona jest do literatury naukowej.

Sergiusz Hessen ogłosił broszurę p. t. „Globalni metoda či globalni vyučovani. Přispěvek k filozofii počátečního vyučování”.

Ukończono zbiorowe wydanie dzieł dramatycznych Jar. Vrchlický'ego. Wydawnictwo to rozpoczęto w 20 lat po zgonie poety. Dziewięć wydanych tomów zawiera 42 dramaty i komedie (w poprzednim wydaniu było ich 33), m. in. nigdzie dotąd niedrukowaną rzecz p. t. „Obudzenie”.

Nadzwyczaj ciekawe wydawnictwo z zakresu sztuki rozpoczęła wydawca firma Melantrich (wespół z S. V. U. Manès) w Pradze. Ma to być szereg monografii redagowanych przez E. Filie i B. Fučika. Plan wydawnicwa jest następujący: *Dawna sztuka* — sztuka grecka, plastyka gotycka, romańska, sztuka asyryjo-babilońska i egipska, szkoła wenecka i florentyńska, sztuka starochrześcijańska, malarstwo XIV-go wieku, Rembrandt, szkoła holenderska wieku XVII-go, Greco; *Sztuka egzotyczna* — sztuka chińska, murzyńska, sztuka „Nowego Świata” przed Kolumbem; *od klasycyzmu do romantyzmu*: A. Grund, M. Alès, J. Manes, Daumier; *Agres i Dawid i in.*; *Od romantyzmu do realizmu*: Myslbeek, Purkyně, Pinkas, Barvitiusz, Corot, Courbet, szkoła z Barbizonu i in.; *Od realizmu do impresjonizmu*: Renoir, Rodin, Monet, Pissarro, Sisley, Signac, Seurat, Corint, Degas i in.; *Nova sztuka*: Van Gogh, Gauguin, Picasso, Matisse, Bonnard, Derain, Munch, Braque, Bourdelle, Maillol, Desplau, Toulouse-Lautrec, Vlaminck, Utrillo, Modigliani, postimpresjonizm, surrealizm, międzynarodowa karykatura współczesna. — Monografie te będą się ukazywały w ilości 5—6 tomów rocznie.

jącego element myślowy? Nie widzę logicznej podstawy, na której opręby można twierdzenie, że logika pojęciowa ujmując rzeczywistość pełni praw formalnych, „do których stosować się muszą myśli”. Ta pełnia praw bezwzględnie obowiązujących wypisana jest niewątpliwie w świecie zewnętrznym; można wierzyć, że ma ona swój odpowiednik w naszym świecie zewnętrznym — ale czy tym odpowiednikiem musi być koniecznie zawsze tylko mózgowa mechanika sztywnych pojęć? Czyż nauka nie zna przykładów, że myśl logiczna może prowadzić do sprzeczności, — czy nie zna przykładów, że można zdobyć myśl prawdziwą, nie posługując się mechanizmem logicznego wnioskowania?

Rozumiem doskonale, że dyletanckie moje rozważania nie mogą być miarodajne dla fachowego logika. Filozof będzie się czuł upragniony do odrzucenia ich i poczuć mu nieprawdopodobnie, że niepotrzebnie zajmuję się sprawami, na których się nie rozumiem, — takie stanowisko fachowe — pozornie zupełnie słuszne — nie da się zastosować w życiu. Każdy człowiek, badający jakiś zakres zjawisk musi posługiwać się myśleniem, chociaż nie jest teoretykiem myślenia. Jest on jednak z konieczności praktykiem myślenia, a jego spostrzeżenia mogą mieć znaczenie dla teorii, tak jak to się dzieje we wszystkich dziedzinach wiedzy.

Od lat wielu poświęcam się fachowo studiom nad budową formy ornamentacyjnej. Te studia wymagają naturalnie myślenia. Muszę tedy kontrolować słusność mojego myślenia, nie będąc fachowym logikiem. I moje myślenie muszę stosować w taki sposób, aby mnie prowadziło do ujęcia rzeczywistości. Oto okazuje się, że rzeczywistość jaką rozpatruję, nie zawsze jest posłuszną prawidłom logiki pojęciowej. I tak staje przedemną problem, czy mam zaprzeczyć rzeczywistości, którą przeżywam całym sobą, czy też logice, którą przeżywam mózgiem. Wybrałem naturalnie to drugie stanowienie, i sądzę, że mam prawo dać temu stanowieniu wyraz w formie niniejszych rozważań.

Rozważania te nie mają tedy zgola pretensji do fachowości w zakresie teorii myślenia, ale mają pretensję do sumienności i szacunku wobec rzeczywistości, — mają pretensję do uczciwego odczytywania myśli, wypisanych w rzeczywistości ujętej „fachowo”. Mam tu na myśli zarówno rzeczywistość dnia codziennego, jak tę, która się odsłania w mojej pracy zawodowej. Ponieważ w zakresie życia codziennego każdy człowiek może stać się „fachowcem”, o ile to życie bierze poważnie, przeto wolno mi w obu wypadkach uważać się za fachowca. Podobnie każdy człowiek ma prawo przeciwstawić się zawodowemu szewcowi, jeżeli stwierdza, że buty, które mu tenże uszył, są niewygodne przy chodzeniu; bo jeśli szewc jest fachowcem w szyciu obuwia, to jakiś inny człowiek może być fachowcem większym od szewca w noszeniu obuwia.

Rozważania moje są tedy refleksjami powstałymi na tle konfliktu pomiędzy rzeczywistością, a teoretyczną logiką. Myślę, że ludzie pracujący w różnych dziedzinach, powinni sygnalizować tego rodzaju konflikty, a fachowiec w dziedzinie logiki, powinni dostarczyć im materiał sumiennie rozpatrywać; w przeciwnym razie mogłoby grozić logice oderwanie się od życia.

Obawiam się, czy definicja, że logika podaje „najogólniejsze prawa formalne, do których zastosować się muszą nasze myśli, bez względu na ich treść” nie okazać się z tego stanowiska niebezpieczną. Logika stanowi bezspornie olbrzymią zdobycz ludzkiego ducha. Jestem przekonany, że jest to w gruncie rzeczy najcenniejsza zdobycz świadomego wysiłku myślowego, — skłonny nawet jestem wierzyć, że zasady logiki pojęciowej stanowią niejako fundament myśli świadomej, ale właśnie, jako fundament, nie mogą w sobie zawierać pełnej architektury myśli. Czyż nie należałoby raczej przypuszczać, że pomiędzy tym fundamentem, a poszczególnymi dziedzinami rzeczywistości mogą się przejawiać niezgodności i że zasady logiki, wtedy dopiero spełniać całe swoje zadanie, gdy określa jasno swój własny stosunek do rzeczywistości.

(C. d. n.).

K. Homalacs.

Książki i czasopisma nadesłane

L'Europa Orientale (r. XV, z. VII—X) Leonard Kociemski: Il Maresciallo Pilsudski; Amedeo Giannini: La questione di Memel; Tommaso Landolfi: Generalità sull'Acmeismo; Giorgio Zoras: Atene nel suo centenario di capitale ellenica; Situazione dell'Europa Orientale al 1-o luglio 1935; note ed appunti; rassegna critico-bibliografica.

Biuletyn Polsko - Ukraiński (r. IV, z. 37). W obliczu nowego etapu pracy. Dwugłos polsko - ukraiński; S: Z nowych wydawnictw: Varia. Kronika.

Okolice Poetów (r. I, nr. 6). Odpowiedzi na ankietę: Stefan Flukowski, Jan Brzokowski, Marjan Czuchowski; Stefan Napierki: Chleb i gwiazdy; K. I. Galczyński: Apollo; Jan Brzokowski: Zamknięty wjazd; Paweł Hertz: Poemat; Włodzimierz Pietrzak: Cieszyń; Leon Machtinger: Włoczek; Czesław Janczarski: Lato na wsi; Alicja Iwańska: Na Krywanu; Stanisław Pięta: Mit młodości; Wawrzyniec Czereśniewski: Rozwalają plot; Henryk Dominowski: Wspomnienie; Tadeusz Bochenński: Lotnik; Jan Kott: Oczy stworzyć; Stanisław Turczyn: Rano w Gdyni; Stanisław Czernik: Recenzje.

Poeta drugiej ojczyzny

Istotnie, poeta „drugiej Ojczyzny” *) nazwać można Lieberta, który swą krótką karierę poetycką rozpoczął od wydania zbiorku poezyj p. t. „Druga Ojczyzna”, gdzie w wierszu otwierającym zbiorek pisze

Myślę, że mnie jak rosę wypije
[przeistworzę,
Ze nie ziemia mnie rodzi i nie ziemia
[rochłonie.

Ze tam, ponad światami, ponad drogą
[mleczni,
Nad błękitem, co rankiem w bładą
[dmucha tarczę —
Jest ojczyzna, za którą tęsknię tu
[i walczę
Z smutkiem, co w duszy rośnie
[i z miłością rojezną.

Liryka Lieberta, chociaż skromna ilościowo (zaledwie 128 wierszy) zawiera w sobie te bogate złoża artysty i te walory najistotniejsze — walory treści — które zadecydują o jej trwałości i niezniszczalności. Spokrewniony ze Skamandrytami formą i sposobem obróbki materiału poetyckiego, Liebert różnił się od nich zasadniczo swą postawą religijną.

Religijność — to najważniejszy element w poezji Lieberta. Spotykamy w niej rozległą skalę nastroju i nuty, kontemplacji i refleksji: od cichych i prostych melodii prymitywu kolendowego poprzez motywy francuskańskie aż do wspaniałych apostołów „Litani do Marji Panny”, wiersza „Św. Katarzyna Genueńska” i hymnu „Veni Sancte Spiritus”.

Pełnia strukturalna psychiki poety wyzerpała się w tych wierszach bez reszty. Poeta przerósł tutaj swą biologiczną do- chętność i aktem twórczym ducha, w trudzie swej krótkotrwałej wędrówki ziemskiej, wrośł w nieskończoność wieczną. Liebert pojmował swą rolę poety, jako pewnego rodzaju kapłaństwa. Głosi w wierszu „Veni Sancte Spiritus”:

Nie — izbym niemoc krył, czuł

[w sercu lek,
Gdy byś myślnieś sobą kształt,
Gdy tu udziałem moim dzień.

Jeżeli rozrywam spłyni! — to nie, bym

[złutł

I niemy czekał na słów dar,

Ale bym troich dopadł miar,

Których nam skąpiś tutaj — Duch!

Takie pojmowanie rzemiosła poetyckiego, jako stałej i przytomnej obecności Ducha Boga — Słowa, bliskie było naszym wielkim romantykom. Romantyzm bowiem w swych szczytowych przejawach twórczych był taką właśnie manifestacją Słowa.

I kto wie, czy Liebert tak uparcie wpiertrzywał w wizję boskości, czyniąc ze swej poezji misterium religijne, nie szedł tu (świadome czy nieświadome) po drodze, wskazanej przez St. Brzozowskiego, który w „Filozofii romantyzmu polskiego” takie oto zdania wypowiadał: „Nie można czynić Sprawy Polski, nie czyniąc sprawy Słowa, to jest tego, co myśl ludzka najwyższego, najświętszego pojąć zdoła. Nie można czynić Sprawy Słowa w świecie, nie czyniąc jej w sobie. Bo słowem jest to, co najświętszego najczystszy, najświętszy człowiek pojąć zdoła”.

Liebert czynił w sobie Sprawę Słowa. To wytrwale szukanie siebie, kształtowanie, przetwarzanie i oczyszczanie swego „ja” śledzić możemy najdokładniej w liście Lieberta. Nie przychodziło mu to łatwo. Liebert dogrzebywał się prawdy własnego ducha w mecie i trudzie mozolnym. Nie lekkim był mu ciężar boskości.

Dogoniłeś mnie, Jeźdźcze niebieski,
Stratomałes, stanąłeś na mnie.
Ległem zbity, łaską podcięty,
Jak dym, gdy rnieher go nagnie.

Nie mam słów, by z pod Ciebie się

[podnieść,

Coraz cięższa staje się mowa.

Czyżby słowa utracić trzeba,

By jak duszę odzyskać słowa?

(Jeździec)

Zołnierstwo ducha stało się dla Lieberta pracą, przez którą według swych możliwości i swego talentu — czynił sprawę Polski i jakkolwiek o pierwszej ojczyźnie zaledwie w kilku miejscach w utworach swoich wspomina, to jednak, przez takie ujęcie zagadnienia pracy i trudu poetyckiego oraz przez taki stosunek do wewnętrznej prawdy ducha, Liebert stał w rzędzie tych poetów, którzy walczyli o ojczyznę ziemską, o jej oblicze duchowe, o jej moralę.

Nieustanna świadomość zbliżającego się końca życia przesycła lirykę Lieberta światłem mądrości, jaka jest dana napewno człowiekowi w tym momencie, kiedy twarzą w twarz z wiecznością się styka. Dostojaństwo i powaga owija i osuwa strofy ostatnich wierszy Lieberta:

Uczę się ciebie, człowieku.

Porwali się uczyć, porwali.

Od tego uczenia trudnego

Raduje się serce i boli.

Ileż trzeba było hartu i mocy wewnętrznej, aby, wiedząc o nieuchronnym losie, stojącemu tuż za progiem, nie zalać się, aby na obronę siebie, swego tutaj trwania i swej twórczości głosić te słowa:

Nie wiem — ufam — kształty ciosam —

Wióry lecą, rosną, duszą,

Aż całego mnie przyproszą,

Aż się spietrzą pod niebiosą.

Pod miarami się ułożę,

Suty smutku, z jasną twarzą —

Niech mnie bronią przed potnrazą.

Wióry gorzkie, miory boże.

(Gorzkie wióry).

Poeta przyjmuje swój los ze spokojem. Zdobywa się na najwyższy heroizm: heroizm ostatecznej zgody na wyroki boże:

Poprzez monność jodłową

Pójdą każde w swą stronę,

Ciało — w ziemię lipcową,

Dusza w góry zielone.

(Kolysanka jodłowa).

Wydział Sztuki M. W. R. i O. P., subsydując pełne wydanie poezji i pism Lieberta, spłacił dług, jaki ma ojczyzna ziemską względem jego ducha, głoszącego supremację Słowa nad mrokiem i zwątpieniem.

Do twórczości Lieberta możnaby zasłować słowa Mickiewicza, wyjęte z jego „Widzenia”:

Dźwięk mię uderzył... Nagle moje

[ciało,

Jak ów kwiat polny, otoczony puchem,

Prysło, zerwane aniola podmuchem.

I ziarno duszy nagie pozostało...

Ciało poety „prysło, zerwane aniola podmuchem”, lecz ziarno duszy między nami „nagie pozostało”, a ziarno to jest przednie i wydajne, więc żyć będzie twórcze i niezniszczalne, żyjąc w Słowie, jak wierzył i nauczał St. Brzozowski: „To tylko, co w Słowie żyje, — żyć będzie na wieki”.

Antoni Madej.

*) Jerzy Liebert. Poezje. Warszawa, 1934. Nakładem Księgarni F. Hościoka. Wydane z zasilku Wydziału Sztuki Min. W. R. i O. P.

Polonica

Monografię o malarzu fresków z XVIII w. Stanisławie Strońskiim opracował (w ramach prac sekcji historii sztuki lwowskiego T-wa Naukowego) badacz dzieł sztuki, Zbigniew Hornung. Stroński był płodnym malarzem, freski jego zdobią kościoły Lwowa, Przemyśla, Tarnopola. (Stanisław Stroński. 1719—1802”. Prace sekcji historii sztuki kultury Towarzystwa Naukowego we Lwowie, tom II, z. 3, str. 157 i 12 tablic).

Na Wołyniu zaczęło się ukazywać czasopismo poświęcone literaturze, sztuce i nauce p. t. „Nasz świat”. Czasopismo wychodzi w Łucku pod redakcją Włodzimierza Ostrowskiego.

Nowy zeszyt kwartalnika „Wschód-Orient” (styczeń — sierpień 1935 r. przynosi następujące artykuły: W. Bączkowskiego „Uwagi na czasie”, charakteryzujące znaczenie zagadnienia naszej „polityki wschodniej” dla obecnego ustroju Polski, E. Ressula-Zade, wybitnego działacza niepodległościowego Azerbajdżanu p. t. „Prądy narodowe w Azerbajdżanie Sowietkim”, wreszcie doskonały artykuł R. Mulańska „O literaturze rosyjskiej”, oraz studium Wład. Pelza poświęcone stosunkom rosyjsko - japońskim.

Biografie Sulkowskiego opracował i wydał (nakł. Gl. Księgarni Wojskowej w Warszawie) Karol Koźmiński. Biografia podana jest w formie nawpół beletryzycznej i dlatego zainteresować może także szersze kręgi czytelników.

Jako zeszyt 12-ty „Studjum z zakresu historii i literatury polskiej” ukazała się praca Fr. Surówki p. t. „Charakterystyka „Hymnów” Kasprowicza”. Autor, prócz opracowania samych Hymnów, stara się także podać ich syntezę ideologiczną i wyznaczyć im właściwe stanowisko w całości literatury okresu młodopolskiego. Książka uzupełniona jest bibliografią liczącą 122 pozycje (wyd. Kasy im. Mianowskiego w Warszawie).

„Katalog wydawnictw Tomarzystwa Naukowego na Lwowie 1901—1934”, wydany ostatnio (nakładem T-wa, zawiera około

450 pozycji prac indywidualnych i zbiorowych. Wśród trzech działów prac T-wa najbogaciej przedstawia się dział historyczno - filozoficzny, obejmujący 181 prac indywidualnych, 24 tomy „Aktów grodzkich i ziemskich”, 15 tomów „Studiów nad historią prawa polskiego”, 16 tomów „Archiwum”, 9 tomów „Prac naukowych” i 3 tomy „Pomników historycznych”. Dział filologiczny reprezentuje 78 publikacji indywidualnych i zbiorowych, w tem 4 tomy „Pomników literatury polskiej”, reszta pozycji to wydawnictwa matematyczne - przyrodnicze.

Jerzego Brauna studium p. t. „De slavische messianische Philosophie als Entwicklung und Vollendung der deutschen philosophischen Systeme Kants und seiner Nachfolger. Das Wort und die schöpferische Tat — die Elemente der slavischen Weltanschauung” — ukazało się jako osobna odbitka z kwartalnika „Germanoslavica” wydawanego w Pradze czeskiej.

Studium o Wyspiańskim, pióra Kazimierza Kosińskiego, wydane ostatnio w „Roju” (Warszawa) nosi tytuł: „Za murami Elsynory. Studia o Wyspiańskim”. Praca zawiera rozdziały poświęcone wizji dawnej Polski w dziełach poety, jego koncepcji powstania listopadowego, stosunkowi do romantyzmu i Mickiewicza, znaczeniu Wawelu jako symbolu w jego ideologii i t. d.

Kazimierza Wyki studium p. t. „Prądy duchowe wśród młodzieży francuskiej”, drukowane na łamach „Marchotta” (r. I, nr. 4) ukazało się w osobnej odbitce.

Konstanty Troczyński, młody poetański teoretyk sztuki ogłosił pracę p. t. „Od formizmu do moralizmu. Szkice literackie” (nakł. J. Jachowskiego, Poznań). Jest to zbiór prac drukowanych już przeważnie na łamach pism. Składają się na ten zbiór następujące studia: Próba krytyki „Paluby” — Od Prousta do Poego — Estetyka literackiego reportażu — Intymność i forma — Krytyk i twórca — O istocie sztuki — „Kopuła wznościści” — Porządek moralny sztuki.

REDAKCJA: Jerzy Braun, Krosno, Rafinerja nafty (Małopolska).

ADMINISTRACJA: Warszawa, Chmielna 68 m. 37, tel. 6-61-64.

Prenumerata: kwartalna 3 zł., półroczna 5 zł., roczna 10 zł.

Zakłady Graficzne Tow. Wyd. „Bluszczy”, Warszawa, Sołec 87.

Kraków — Tadeusz Kudliński, Słoneczna 15 m. 9.

Konto P. K. O. Warszawa — Jerzy Braun 153.210