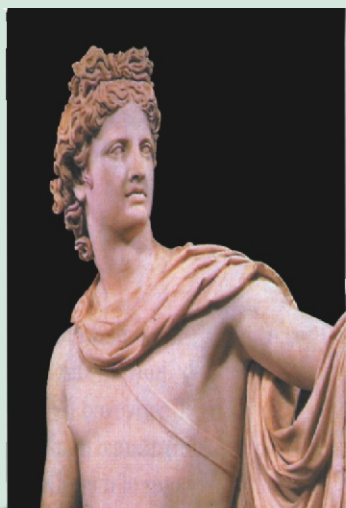




ANDRZEJ
WALICKI

STANISŁAW
BRZozowski –
DROGI MYŚLI

UNIVERSITAS

PRACE WYBRANE
tom 3

SERIA POD REDAKCJĄ
Andrzeja Nowakowskiego

PRACE WYBRANE ANDRZEJA WALICKIEGO
POD REDAKCJĄ
Andrzeja Mencwela

Tom 1: *Naród, nacjonalizm, patriotyzm*

Tom 2: *Filozofia polskiego romantyzmu*

Tom 3: *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*

Tom 4: *Polska, Rosja, marksizm*

ANDRZEJ WALICKI

KULTURA I MYŚL POLSKA

PRACE WYBRANE

tom 3

STANISŁAW
BRZozowski
– DROGI MYŚLI

Kraków

© Copyright by Andrzej Walicki and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011

© Copyright by Andrzej Mencwel and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011

ISBN 97883-242-1460-0

TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Wanda Lobman

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

www.universitas.com.pl

Spis treści

Słowo wstępne	9
---------------------	---

Rozdział I

Od „bezwzględnego indywidualizmu” do „filozofii pracy”	17
1. Konflikt wartości: poznanie i czyn	17
2. Nihilizm historii i nihilizm nauki	28
3. Walka o światopogląd i „filozofia czynu”	36
4. Filozofia bohaterstwa	48
5. Nowa interpretacja marksizmu	54

Rozdział II

„Filozofia pracy” i jej przemiany	71
1. Poznanie, przyroda, historia	71
2. Ideał autokreacji	85
3. Nowe inspiracje i konfrontacje	95
4. Ewolucja „filozofii pracy”	121
5. Próba periodyzacji	142

Rozdział III

Inteligencja i proletariat	152
1. Koncepcje powołania inteligencji: poglądy zastane	154
2. Inteligencja a rewolucja	164
3. Paradoksy inteligencckości	174
4. Klasa robotnicza a socjalizm	186
5. Klasa robotnicza a naród	200

Rozdział IV

Kultura i społeczeństwo	212
1. Indywidualizm i socjologizm	212
2. Społeczne zadania sztuki i krytyki	221
3. Socjologiczna krytyka i krytyka socjologii	235
4. Złudzenia świadomości	245
5. Kultury narodowe	263

Rozdział V

Religia	271
1. Od religii indywidualistycznej do negacji religii	271
2. Wielkość i słabość katolicyzmu	286
3. W stronę transcendencji	301

Rozdział VI

Sprawy Polaków	319
1. Rachunki grzechów	321
2. Wartości dziedzictwa	335
3. „Fenomenologia polskości” i „prolegomena wiary narodowej”	345

Stanisław Brzozowski i zagadnienie „zachodniego marksizmu”	365
---	-----

ANEKS

Z książki: *Stanisław Brzozowski and the Polish Beginnings
of «Western Marxism»*

Wstęp

Brzozowski i zagadnienie „zachodniego marksizmu”	368
--	-----

Posłowie	395
Lukács, Gramsci i „szkoła frankfurcka”	395
Stanisław Brzozowski a Leszek Kołakowski	407
List od Ferenc Fehéra i Ágnes Heller	416
Indeks nazwisk	421
Nota bibliograficzna	431

Słowo wstępne

Od dziesięciu z górą lat jesteśmy świadkami wzrastającego zainteresowania spuścizną Stanisława Brzozowskiego. Pierwszym zwiastunem tego zjawiska był specjalny numer „Twórczości” z czerwca 1966 roku. W cztery lata później ukazało się znakomite wydanie listów Brzozowskiego, przygotowane i skomentowane przez Mieczysława Srokę¹. Edycja ta była prawdziwym wydarzeniem kulturalnym, na nowo wzniciła przygasłe dyskusje i stała się olbrzymią pomocą w pracach nad dorobkiem autora *Idej*. W styczniu 1972 roku trzy placówki Polskiej Akademii Nauk zorganizowały trzydniową konferencję poświęconą twórczości Brzozowskiego. Konferencja zgromadziła przedstawicieli różnych dyscyplin i różnych środowisk akademickich i pozaakademickich, którzy wiedli ze sobą ożywione spory nad spuścizną myśliciela². W następnych latach zainteresowanie Brzozowskim jeszcze bardziej się wzmogło, znajdując wyraz w licznych i różnorodnych publikacjach, a także w nieopublikowanych pracach doktorskich i magisterskich. Trzeba przy tym podkreślić, że było to przede wszystkim zainteresowanie Brzozowskim jako filozofem i że najwyraźniej przejawiało się w ostatnich latach w profesjonalnym środowisku filozoficznym. Świadczy o tym rekordowa wręcz ilość poświęconych Brzozowskiemu prac doktorskich z zakresu filozofii oraz liczba artykułów o nim opublikowanych w latach 1969–1975 na łamach „Studiów Filozoficznych”. Można śmiało stwierdzić, że Brzozowski zdobył dziś pozycję najczęściej przywoływanego i najwyżej dyskutowanego klasyka filozofii polskiej.

W dziejach recepcji myśli Brzozowskiego jest to bez wątpienia zjawisko nowe. W dwudziestoleciu międzywojennym Brzozowski funkcjonował nie jako filozof, lecz jako ideolog – dostarczał inspiracji różnorodnym ruchom społeczno-politycznym, ale nie wzbudzał za-

¹ S. Brzozowski, *Listy*, t. 1–2, Kraków 1970.

² Materiały konferencji wydane zostały w tomie *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, pod red. A. Walickiego i R. Zimanda, Kraków 1974.

interesowania szanujących się filozofów-profesjonalistów. Tak samo zresztą było za jego życia. Trudno zaiste odnaleźć punkty styczne między Brzozowskim a współczesnymi mu profesjonalnymi filozofami typu akademickiego – Henrykiem Struve, Adamem Mahrburgiem i, przede wszystkim, Kazimierzem Twardowskim. Ludzie ci nie mogli go uważać za filozofa w ścisłym znaczeniu tego słowa, Brzozowski zaś ze swej strony nie doceniał ich zasług, wypowiadał się o nich w tonie lekceważącym i napastliwym, z reguły uchylając się od podejmowania merytorycznej dyskusji. Jego świat myślowy był hermetycznie niemal oddzielony od ich świata. Główne dzieła Brzozowskiego wydane zostały we Lwowie, ale próżno szukać w nich jakiegokolwiek wzmianki o filozoficznej „szkole lwowskiej” Kazimierza Twardowskiego. A przecież po odzyskaniu niepodległości wychowankowie tej właśnie szkoły zdobyli dominującą pozycję w filozofii polskiej i zapewnili jej międzynarodowe uznanie.

Fakt, że Brzozowski „nie istniał” dla ówczesnej filozofii akademickiej, nie był wynikiem jakichś osobistych animozji. Dla ludzi troszczących się o unaukowanie i profesjonalizację filozofii oraz o ścisłe określenie jej przedmiotu był on typowym filozofującym literatem, lekceważącym solidne wykształcenie filozoficzne, nazbyt łatwo porzucającym pole czystej teorii, nadmiernie rozszerzającym zakres przedmiotu filozofii i podporządkowującym filozofię celom ideologicznym. Sam Brzozowski natomiast miał na ten temat zupełnie inne zdanie. W życiu jego był wprawdzie moment, w którym pod wpływem rozdrażnienia gotów był nawet wyprzeć się tytułu filozofa, odstępując go „młodzieńcom lwowskim”³, czyli „chłopiętom ze szkoły Twardowskiego”⁴. Później jednakże umocnił się w przekonaniu, że należy stanowczo bronić swych praw do tego miana, że właśnie w dziedzinie filozofii udało mu się uczynić „krok naprzód, który kiedyś będzie powszechnie uznany”⁵.

Z punktu widzenia Brzozowskiego profesjonalizacja i autonomizacja filozofii nie była bynajmniej zjawiskiem jednoznacznie pozy-

³ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Lwów 1913, s. 24.

⁴ Tamże, s. 160. (Brzozowski w danym kontekście zarzucał uczniom Twardowskiego zarozumiałe przeświadczenie, iż „wiedza bywa solidna tylko u nich”).

⁵ S. Brzozowski, *Idee*, Lwów 1910, s. 192.

tywnym. Proces ten był bowiem jego zdaniem wyrazem odrywania myśli od jej „podstaw życiowych”, zrywania więzi ze „źródłowskimi siłami życia”. Myśl profesjonalnego filozofa żywi się nie rzeczywistymi problemami, lecz myślą innych profesjonalnych filozofów. W roku 1905 Brzozowski brutalnie zaatakował Adama Mahrburga, zarzucając mu, że obchodzą go nie sprawy, lecz książki, nie problemy, lecz sposoby ich systematyzacji: „Zagadnienia – to sprzeczności w przeczytanym [...]. Wątpliwości – to supły, tworzące się w logicznym paśmie wykładu”⁶. W kilka lat później na kartach *Pamiętnika* określił pisarz Mahrburga i Twardowskiego jako przedstawicieli „myśli bezsytuacyjnej”. Filozoficzna i nauczycielska działalność Twardowskiego podsumowana została w słowach: „bezsytuacyjna myśl normalnie, porządnie wyłożona [...]. Filozofia jako wstęp do umiejętnego pisania referatów”⁷. Filozofowanie Mahrburga ocenione zostało jeszcze surowiej: jako myśl bezsytuacyjna, ale ustawicznie dowodząca własnej racji i usiłująca przypodobać się „postępowemu kościołowi”⁸.

Autentyczna myśl – myśl niewyobcowana, „zrośnięta z życiem” – musi być zdaniem Brzozowskiego myślą „sytuacyjną”, wyrastać z określonej sytuacji społecznej. O wartości myśli stanowi nie tylko wrodzony talent i nabyte profesjonalne umiejętności myśliciela, lecz również, i przede wszystkim, jej usytuowanie społeczne. „Myśl, pisał Brzozowski, musi wyrastać z sytuacji – ale jaka jest ta sytuacja, czy może mieć myśl?”⁹.

Z punktu widzenia filozofów formacji pozytywistycznej i neopozytywistycznej samo domaganie się „usytuacyjnienia” myśli równoznaczne było w istocie z wyrzekaniem się nauki na rzecz ideologii. Z punktu widzenia marksistowskiego sprawa ta przedstawia się jednak zgoła inaczej. Filozof-marksista może zarzucić Brzozowskiemu niedostateczną precyzję myślową, niedostateczną dbałość o profesjonalny warsztat filozoficzny, ale nie zdziwi go i nie zgorszy postulowanie społecznej „sytuacyjności” myśli, wrzeganie filozofii

⁶ S. Brzozowski, *Nasz oświecony oportunizm i jego akademicy*, „Głos”, 1905, nr 1 i 2. Por. A. Hochfeldowa, *Adam Mahrburg*, w tomie: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. II, pod red. B. Skargi, Warszawa 1975, s. 157–158.

⁷ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, wyd. cyt., s. 24.

⁸ Tamże, s. 25.

⁹ Tamże.

w służbę określonych celów ideologicznych, obejmowanie jej zakresem rozległej problematyki społecznej i rozwiązywanie zagadnień filozoficznych przez analizę społecznej sytuacji i historycznej misji klasy robotniczej. Zdobyć przez marksizm dominującą pozycję w filozofii polskiej musiało więc wpłynąć na charakter recepcji myśli Brzozowskiego. Olbrzymia większość autorów piszących dziś o Brzozowskim nie ma wątpliwości, że był on *par excellence* filozofem i że zajmowanie się jego poglądami nie jest wkraczaniem na tereny filozofii obce¹⁰. Zmniejszenie dystansu między problematyką filozofii profesjonalnie uprawianej na wyższych uczelniach a problematyką filozofii Brzozowskiego umożliwiło swoistą nobilitację tej ostatniej jako przedmiotu prac naukowych i zajęć dydaktycznych.

Nie tłumaczy to oczywiście wzrastającego zainteresowania filozofią Brzozowskiego. Głębszych przyczyn tego zjawiska szukać należy, moim zdaniem, w intelektualnej sytuacji współczesnego marksizmu. Faktem jest, iż myśl Brzozowskiego koncentruje się wokół tych zagadnień, które uważamy dziś za najbardziej istotne dla właściwego zrozumienia marksizmu: wokół zagadnienia praktyki oraz zagadnienia reifikacji i alienacji. W epoce Brzozowskiego pierwsze z nich przesłonięte było i zdeformowane przez pozytywistyczny determinizm dominującej wówczas (i uważanej za „ortodoksyjną”) wykładni marksizmu, drugie zaś pozostawało całkowicie poza polem widzenia teoretyków II Międzynarodówki i oczekiwało na ponowne odkrycie w pracach młodego Lukácsa. Wypracowana przez Brzozowskiego radykalnie antropocentryczna i aktywistyczna reinterpretacja marksizmu była w tym kontekście koncepcją nowatorską i oryginalną, antycypującą w dużej mierze (jak postaram się wykazać) koncepcje Lukácsa i Gramsciego, a więc poglądy, do których wciąż musimy powracać – tak czy inaczej ustosunkowując się do nich – we współczesnych dyskusjach o sensie marksizmu. Konstatacja ta bynajmniej nie zobowiązuje do przyznawania Brzozowskiemu racji; jej intencją jest jedynie ukazanie r a n g i myśli Brzozowskiego oraz – wbrew opinii

¹⁰ Odmienny pogląd znalazł ostatnio rzecznika w C. Rowińskim. Por. C. Rowiński, *Stanisława Brzozowskiego „Legenda Młodej Polski” na tle epoki*, Wrocław 1975, s. 8.

wypowiedzianej ostatnio przez Bogdana Suchodolskiego – możliwości nawiązania z nią „ważnego i interesującego dialogu”¹¹.

W ostatnich latach pojawiła się, jak wiadomo, próba radykalnego zakwestionowania historyzmu i antropocentryzmu (*vel*: „humanizmu”) filozofii Marksa, wyeliminowania z niej pojęcia alienacji, próba rewindykacji znaczenia czystej teorii, a więc – w konsekwencji – przeciwstawienia się „praksystycznym” interpretacjom marksizmu. Mam na myśli, oczywiście, „strukturalistyczny” marksizm L. Althussera¹². Pojawienie się tej koncepcji jest wszakże, moim zdaniem, okolicznością, która powinna skłaniać do bliższego przyjrzenia się interpretacji marksizmu zawartej w pracach Brzozowskiego – jest to bowiem interpretacja równie konsekwentna w swej jednostronności, a diametralnie i symetrycznie przeciwstawna Althusserowskiej. Symetryczna przeciwstawność obu tych interpretacji dowodzi przecież, że przedmiotem kontrowersji są we współczesnej myśli marksistowskiej te same zagadnienia, co na początku stulecia, a więc, że Brzozowski – zaangażowany bez reszty w tę właśnie kontrowersję – wciąż jeszcze powinien być uważany za partnera w dyskusji.

Warto zresztą przywołać w tej kwestii zdanie samego Althussera. Pisze on, że humanistyczna i historystyczna interpretacja Marksa „narodziła się z koniecznej reakcji na mechanicyzm i ekonomizm II Międzynarodówki w okresie poprzedzającym rewolucję 1917 roku, a zwłaszcza w latach, które po niej nastąpiły”; przyznaje, że „z tej racji należy jej przyznać rzeczywiste zasługi historyczne”, stwierdza wreszcie, że „niedawne okoliczności”, a mianowicie „zdemaskowanie przez XX Zjazd dogmatycznych wypaczeń «kultu jednostki»”, zaktualizowały ją i wzmocniły¹³.

¹¹ Por. B. Suchodolski, *Brzozowski dziś*, w tomie: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, wyd. cyt., s. 102.

Korzystając z okazji, pragnę stwierdzić, iż książkę B. Suchodolskiego *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii* (Warszawa 1933) uważam za najwartościowszą pozycję w literaturze naukowej o Brzozowskim i że zawdzięczam jej ogromnie wiele.

¹² Patrz *Wstęp* T.M. Jaroszewskiego do: L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, Warszawa 1975.

¹³ L. Althusser, E. Balibar, wyd. cyt., s. 176.

Nie zgadzając się z Althusserem w ocenie omawianej interpretacji marksizmu, podpisuję się pod jego tezą, że ma ona walor jak najbardziej aktualny i że z tego względu trzeba dokładnie zbadać jej początki¹⁴. Badania nad Brzozowskim – jednym z pionierów i najbardziej konsekwentnych przedstawicieli tej orientacji intelektualnej – służą realizacji tego właśnie zadania i w tym sensie torują drogę lepszemu zrozumieniu naszej współczesności.

Skupienie całej uwagi na marksistowskich wątkach myśli Brzozowskiego byłoby jednak skrzywieniem perspektywy. Ze względu na nowatorskie, odkrywcze odczytanie Marksa twórczość Brzozowskiego stanowi, jak sądzę, ważny rozdział w dziejach recepcji marksizmu, ale nie wolno zapominać, że okres maksymalnej identyfikacji z marksizmem był tylko przejściową, ważną, ale stosunkowo krótką fazą ewolucji intelektualnej autora *Idej*. Myśl Brzozowskiego wzięta jako całość nie mieści się w ramach najszerzej nawet pojętego marksizmu; słuszniejsze wydaje się twierdzenie, że była ona swoistą sumą swej epoki, określanej dziś zwykle jako epoka „modernizmu”¹⁵. Dla historyka tej epoki jest ona fascynującym przedmiotem badań dlatego między innymi, iż ukazuje nieoczekiwane możliwości asymilowania marksizmu przez myśl „modernistyczną”, wzbogacania tej myśli wątkami marksistowskimi oraz, z drugiej strony, wzbogacania interpretacji marksizmu dzięki spojrzeniu nań przez pryzmat problematyki filozoficznej początku XX wieku.

Cudzysłów, którym opatrzyłem tu słowo „modernizm”, wyraża intencję powstrzymania się od głosu w sprawie zakresu i treści tego terminu. W literaturze przedmiotu rozpowszechniło się używanie terminu „modernizm” w znaczeniu szerszym, niż proponował Kazimierz Wyka¹⁶, obejmującym całą epokę 1895–1914. Wydaje się to uzasadnione i słuszne, należałoby jednak, po pierwsze, ściślej określić zakres pojęcia „modernizm” – a więc wyraźnie ustalić, jakie tendencje ideowe i artystyczne omawianej epoki w pojęciu tym się nie mieszczą, oraz, po drugie, zastanowić się nad kwestią, w jakim sensie termin ten

¹⁴ Por. tamże: „Trzeba będzie kiedyś przyjrzeć się przeszłości. Takie badanie historyczne i teoretyczne jest nam potrzebne po to, by nauczyć się dobrze odróżniać w naszej teraźniejszości postaci rzeczywiste od cieni”.

¹⁵ Por. C. Rowiński, wyd. cyt., s. 156.

¹⁶ Por. K. Wyka, *Modernizm polski*, wyd. 2, Kraków 1968.

może być stosowany do filozofii. Póki warunki te nie zostaną spełnione, wszelkie spory o stosunek Brzozowskiego do „modernizmu” pozostaną siłą rzeczy sporami werbalnymi.

Istnieje również inna okoliczność, która skłania mnie do ostrożności w posługiwaniu się słowem „modernizm”. Niezależnie od takich czy innych ustaleń naukowych słowa niełatwo zmieniają swoją otoczkę skojarzeniową. Słowo „modernizm” – podobnie jak termin „Młoda Polska” – sugeruje przynależność do epoki dawno już zamkniętej i niemającej przedłużeń w teraźniejszości. Nazywanie Brzozowskiego „modernistą” uwypuklałoby związki łączące go z problematyką młodopolską, ale zarazem zamykałoby go w tej problematyce, odwracając uwagę od tych jego myśli, które – wbrew opinii niektórych badaczy¹⁷ – zdecydowanie wykraczały poza horyzonty intelektualne Młodej Polski. Bardziej stosowne wydaje się przeto umieszczanie Brzozowskiego wśród przedstawicieli „przełomu antynaturalistycznego”; jest to zresztą określenie bardziej precyzyjne, zawiera bowiem pewną charakterystykę treściową. Za całkowicie prawomocne, przy spojrzeniu na sprawę w nieco innej perspektywie, uważam także zaliczanie go do reprezentantów „reorientacji myśli europejskiej lat 1890–1930” – w tym sensie, jaki nadała temu określeniu klasyczna już dziś książka Stuarta Hughesa¹⁸.

*

Praca niniejsza jest próbą całościowej monografii myśli Brzozowskiego – zarówno jego myśli filozoficznej, jak ideologii społeczno-politycznej. Nie jest natomiast syntetycznym opracowaniem „życia i twórczości” pisarza, nie zawiera bowiem jego biografii, a jego twórczość literacką i krytycznoliteracką omawia tylko w tym zakre-

¹⁷ M.in. C. Rowiński, wyd. cyt., s. 158.

¹⁸ Por. H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890–1930*, New York 1958. Książka ta znakomicie wychwytuje rozliczne i w różnoraki sposób zapośredniczone związki między antyintelektualistycznymi kierunkami filozofii a myślą socjologiczną badającą społeczne uwarunkowania świadomości oraz psychologią odkrywającą podświadome warstwy ludzkiej psychiki.

sie, w jakim jest to niezbędne dla właściwego zrozumienia jego światopoglądu.

Podział na rozdziały dokonany został według kryterium tematycznego, ale każdy z wyodrębnionych tematów omówiono w porządku chronologicznym. Jednym z głównych zadań książki było możliwie precyzyjne odtworzenie kolejnych faz intelektualnej ewolucji Brzozowskiego. Niedostateczne uwzględnianie faktu, iż myśl jego znajdowała się w ustawicznym ruchu, mylenie ze sobą różnych jej faz i nieumiejętność uchwycenia wewnętrznej logiki jej rozwoju jest bowiem – o czym wielokrotnie przypominał Mieczysław Sroka – źródłem poważnych nieporozumień, wciąż na nowo pojawiających się w literaturze przedmiotu.

Innym, równie ważnym zadaniem badawczym, które przed sobą stawiałem, była analiza porównawcza. Chodziło mi przy tym nie tylko o zbadanie wpływu, jaki wywierały na Brzozowskiego jego kolejne lektury, lecz również – i przede wszystkim – o ustalenie miejsca jego myśli w kontekście intelektualnym jego epoki i w procesie rozwoju filozofii europejskiej. Wymagało to skupienia uwagi na licznych i wielostronnych relacjach między myślą Brzozowskiego a tymi kierunkami lub autorami, którzy w tym lub innym okresie stanowili dla niej istotny układ odniesienia. Zbadanie tych relacji umocniło mnie w przekonaniu, że należał on do myślicieli umiających czerpać inspirację z koncepcji wzajemnie heterogenicznych bez naruszania wewnętrznej spójności myśli własnej. Jeżeli jest to przekonanie słuszne, upaść musi wysuwany tak często pod adresem Brzozowskiego zarzut eklektyzmu.

Mówiąc najogólniej, określiłbym zadanie tej książki w sposób następujący: pragnie ona pomóc tym wszystkim, którzy w pozornej chaotyczności myśli Brzozowskiego usiłują odnaleźć porządek i spójność, a w jej zmienności określoną logikę rozwoju; którzy pragną zrozumieć ją w jej usytuowaniu historycznym oraz wyrobić sobie pogląd na jej znaczenie współczesne.

Warszawa, w sierpniu 1975

Andrzej Walicki

Od „bezwzględnego indywidualizmu” do „filozofii pracy”

1. Konflikt wartości: poznanie i czyn

Filozofię Stanisława Brzozowskiego kojarzymy zwykle z głosem postawy aktywistycznej, z apoteozą nieugiętej, heroicznej woli, z nawoływaniem do wzmożonego wysiłku i odpowiedzialności. Nic odleglejszego od dążeń do „czystego”, bezinteresownego poznania, uroków kontemplacji i pokus introspekcji. A jednak – mimo niepodważalnej słuszności tej ogólnej oceny – pierwszą drukowaną pracą Brzozowskiego i „myślowym prologiem” jego działalności był artykuł świadczący, że te pokusy i uroki nie były mu bynajmniej obce. Przedmiotem tej pracy były słynne *Dzienniki* szwajcarskiego pisarza i profesora filozofii, H.F. Amiela. Pisząc o tym arcydziele introspekcji, sformułował Brzozowski tezę o nieuchronnym konflikcie poznania i czynu, ale powstrzymał się od jednoznaczności jego rozstrzygnięcia; bezlitosną analizę krytyczną połączył z usprawiedliwieniem, z obroną postawy, którą później tak zdecydowanie potępił.

Opozycja „poznanie – czyn” jest jednym z aspektów starej myśli o przeciwieństwie między poznaniem a życiem. Tradycja tej myśli sięga biblijnego mitu o owocu z drzewa poznania; znajdujemy ją również w gorzkich słowach Eklezjastesa, iż wiedza mnoży cierpienie i „przysparza kłopotu”. Narodziny nowożytnego indywidualizmu i towarzyszące im zjawiska świadomościowe, których kulminacyjnym wyrazem był romantyzm, nadały tym starym wątkom zupełnie nową aktualność. Postępujący proces indywiduacji i racjonalizacji świadomości zrodził poczucie wyobcowania i konfliktu z życiem, bezpo-

wrotnej utraty raju „bezpośredniości” i harmonii. Byron doskonale wiedział, że „drzewo poznania” nie jest „drzewem życia” (*The Tree of Knowledge is not that of Life*). Wszystkie niemal odmiany świadomości romantycznej – świadomość wewnętrznie rozdarta i rozdarcie to petryfikująca, zbuntowana świadomość heroistyczna i wreszcie marzenia o reintegracji połączone z taką lub inną konserwatywną utopią – wszystkie one wyrastały z głębokiego, dominującego odczucia tragizmu indywidualnej samowiedzy. Rozumiano ten tragizm jako osłabienie więzi z życiem i ponadindywidualnymi siłami historii, utratę oparcia w przeświadczeniach przyjmowanych bezrefleksyjnie, a więc, tym samym, osłabienie woli i zdolności do czynu. Przecistawianie „rozumowi” „czynu” i potępienie „rozumu” w imię „czynu” stało się w szczególności – pod oczywistym wpływem romantycznego patriotyzmu – jednym z charakterystycznych motywów romantyzmu polskiego.

W nieco innej postaci dobrze znała ten motyw również tak bliska Brzozowskiemu literatura rosyjska. Jak już kiedyś pisałem¹, w rosyjskiej realistycznej prozie powieściowej obecna była problematyka, którą do literatur zachodnioeuropejskich wprowadził najszerzej rozumiany „romantyzm”. Iwan Turgieniew – pisarz, którego imię było dla Brzozowskiego „święte”² – ukazał różne strony tragizmu samowiedzy w całej galerii tzw. „zbędnych ludzi”; „rosyjskich Hamletów”, przeżartych refleksją i niezdolnych do jakiegokolwiek działania. Wątki te, jak wiadomo, podejmowane były również przez wielu innych rosyjskich pisarzy, ale właśnie Turgieniewowi przypadło w udziale ujęcie ich w postaci klasycznego przeciwstawienia: Hamlet – Don Kichot. Wznakomitym eseju na ten temat przedstawił on Hamleta i Don Kichota – człowieka myśli i człowieka czynu – jako dwa główne, pierwiastkowe typy ludzkie. Hamlet zbyt wiele myśli, aby móc działać bez wahań i wątpliwości, Don Kichot rwie się do czynu, ale płaci za to cenę jednostronności, dogmatyzmu, fanatycznego zwężenia osobowości. Nie można bowiem pogodzić entuzjazmu z krytycyzmem, wiary z racjonalną świadomością. Turgieniew pisał: „Do czynu potrzebna

¹ Por. A. Walicki, *Osobowość a historia. Studia z dziejów, literatury i myśli rosyjskiej*, Warszawa 1959, s. 6.

² S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Lwów 1913, s. 137.

jest wola, do czynu potrzebna jest myśl, ale myśl i wola odłączyły się od siebie i z każdym dniem rozłączają się coraz bardziej...

Tak tedy namysł czyni nas tchórzami
I tak wrodzoną cechę stanowczości
Pokrywa chorobliwa błądliwość myśli,

– mówi Szekspir przez usta Hamleta [...] I oto z jednej strony stoją Hamleci, myślący, świadomi, często wszechogarniający, lecz także często bezpożyteczni, skazani na bezczynność; a z drugiej strony pół-obłąkani Don Kichoci, którzy przynoszą pożytek i posuwają naprzód ludzkość tylko dlatego, że widzą i znają tylko jeden punkt, często nawet nieistniejący w tej postaci, w jakiej go widzą. Mimowolnie rodzą się pytania: czy trzeba być obłąkanym, by wierzyć w prawdę? Czy rozum, który sobą owładnął, pozbawia się tym samym całej swojej siły?”³

Można zasadnie przypuszczać, że pierwszym impulsem, który skierował ku temu kręgowi zagadnień młodzieńczą myśl Brzozowskiego, była literatura polska i rosyjska. Ale nie ulega wątpliwości, że w chwili rozpoczęcia działalności pisarskiej problemy te rysowały mu się w taki sposób, w jaki je ujmował jego ówczesny mistrz duchowy, Fryderyk Nietzsche. „Zamiłowanie do Nietzschego” uważał Brzozowski za najbardziej znamienne, charakterystyczną cechę pokolenia, którego manifestem miał być jego artykuł pt. *My młodzi*. Zamiłowanie to – pisał – „wiąże się z najgłębszą istotą naszą; w pismach tego myśliciela-proroka znajdowaliśmy myśli, które nas męczyły przedtem, nimeśmy je wyczytali u niego, jak zmory po nocach i we dnie. Człowiek ten żył tą samą co i my męką, chodził tymi samymi niebezpiecznymi samotnymi ścieżkami, dlatego ukochaliśmy go”⁴.

³ I. Turgieniew, *Sobranije soczyńenij w dwienadcati tomach*, Moskwa 1953–1958, s. 179. Cytat z Hamleta (u Turgieniewa przytoczony w oryginale) wg przekładu W. Tarnawskiego.

⁴ „Głos”, 1903, nr 5, s. 77 (z odpowiedzi Brzozowskiego na echa prasowe artykułu *My młodzi*).

O roli Nietzschego w swej biografii intelektualnej Brzozowski informuje m.in. w liście do Feldmana z dn. 24 VI 1904. Decydujący był tu rok 1901.

Mimo sugestii zawartej w tych słowach warto zwrócić uwagę nie tylko na „ogólnopokoleniowy” charakter owej fascynacji Nietzschem, lecz również na to, co odróżniało „nietzscheanizm” Brzozowskiego od obiegowych wątków młodopolskiej recepcji filozofii Nietzschego. Dla recepcji tej charakterystyczne jest wyeksponowanie idei nadczłowieka oraz interpretowanie jej przez pryzmat idei Króla-ducha w filozofii Słowackiego. U Brzozowskiego natomiast wątek ten się nie pojawia; w dziełach Nietzschego przykuwają jego uwagę przenikliwie analizy kryzysu wartości i kultury, a nie pomysły mitotwórcze, mające wskazywać drogę przezwyciężenia tego kryzysu. Brzozowski czytał Nietzschego tak, jak proponuje go czytać współczesny nam interpretator idei autora *Zaratustry*, Karol Schlechta: interesując się Nietzschem jako diagnostykiem, a nie jako terapeutą⁵.

Artykuł Brzozowskiego o Amielu dotyczy problematyki, którą Nietzsche podjął w swej wczesnej, znakomitej rozprawie o pożytku i szkodliwości historii: problematyki „zmysłu historycznego” umożliwiającego empatyczne, obiektywne „rozumienie” różnych kultur i systemów wartości.

„Zmysł historyczny”, twierdził Nietzsche, jest bez wątpienia największą zdobyczą XIX wieku. Konkretyzując tę myśl, można powiedzieć, że była to przede wszystkim zdobycz romantycznego (i preromantycznego: Herder) historyzmu oraz część składowa romantycznego ideału uniwersalizmu, pojętego jako wszechstronność i pełnia, zdolność ogarnięcia wielości, a nie jako uniwersalne stosowanie jednego, monistycznego systemu wartościowań. Sami romantycy zdawali sobie sprawę, że jest to zdolność brzemiennea niebezpieczeństwami (tym między innymi tłumaczą się konwersje niemieckich romantyków na katolicyzm). Nietzsche jednak ukazał te niebezpieczeństwa z większą siłą, bardziej dramatycznie, analizując je w świetle swej „filozofii życia”. Jego zdaniem zdolność do poznawania od wewnątrz, historycznego „rozumienia” obcych czasów, religii, sztuk i światopoglądów filozoficznych rozwija się kosztem osłabienia instynktów

Brzozowski znał Nietzschego już przedtem, ale dopiero w r. 1901 zaczął go przeżywać i „na dobre dwa lata” poddał się jego dominującemu wpływowi (por. S. Brzozowski, *Listy*, opracował, przedmową, komentarzem i aneksami opatrzył M. Sroka, t. 1, Kraków 1970, s. 49–50).

⁵ Por. K. Schlechta, *Le cas Nietzsche*, Paryż 1960, s. 121.

służących życiu. Ci, którzy rozwinęli w sobie ów zmysł (z wyjątkiem najsilniejszych, zdolnych podporządkować go własnej osobowości), „odwracają się od życia i od czynu”, stają się „bierni i retrospektywni”⁶, wszystko rozumieją, wszystko rozpatrują „obiektywnie”, ale z niczym się nie identyfikują; na nic się nie gniewają, ale też niczego nie kochają, nie potrafią bronić żadnych wartości, co w praktyce życiowej czyni ich łagodnymi i potulnymi⁷. W ten sposób poznanie historyczne staje się wrogiem życia, niszczy jego energię i agresywność, będące koniecznym warunkiem historycznej twórczości. „Poznanie – pisał filozof w innej swej wczesnej pracy – zabija czyn, do działania bowiem trzeba być otoczonym zasłonami iluzji – oto nauka Hamleta [...]”⁸.

Rozkładowemu działaniu na osobowość towarzyszy dezintegracja kultury. Nie mogąc zasymilować nadmiaru heterogenicznych treści kulturowych, które usiłuje sobie przyswoić, kultura współczesna zatraciła jedność stylu, stała się synkretycznym nagromadzeniem różnorodnych elementów, w którym wszystko może się zmieścić, ale dlatego właśnie wszystko jest przypadkowe. Jest to stan dekadencji przypominający aleksandryzizm kultury hellenistycznej. Dekadencja kultury współczesnej sięga jednakże głębiej, charakterystyczna dla niej żądza poznania i rozumienia historycznego wydłużyła bowiem pamięć historyczną i kolosalnie zwiększyła liczbę rozkładowo działających heterogenicznych wpływów kulturowych. Życiu potrzebna jest pamięć, ale również potrzebna jest zdolność zapominania, a człowiek współczesny, obdarzony „zmysłem historycznym”, stara się niczego nie zapomnieć i wskutek tego wlecze za sobą „ogromne mnóstwo niestrawnych kamieni wiedzy”⁹. Ten nadmiar wiedzy zabija bezpośrednio: twórczość staje się wyrozumowanym, wyrafinowanym naśladownictwem twórczości. Filozofowanie na przykład przestaje być tworzeniem wartości, przekształca się w naukową refleksję nad filozofowaniem, lub wręcz w historię filozofii.

W pierwszym okresie ideowej ewolucji Nietzschego jego stosunek do „zmysłu historycznego” nacechowany był jednak pewną ambiwalencją: rozwój tego zmysłu był dlań nie tylko nieszczęściem, lecz

⁶ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, Warszawa–Kraków 1912, s. 166.

⁷ Tamże, s. 171.

⁸ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii z ducha muzyki*, Warszawa, b.d., s. 59.

⁹ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, wyd. cyt., s. 127.

również swoistym przywilejem i dumą współczesności. W następnym okresie, który biografowie filozofa nazywają „pozytywistycznym” lub (trafniej) „intelektualistycznym”, krytyka „zmysłu historycznego” oraz ideału bezinteresownego, obiektywnego poznania ustąpiła miejsca ich apoteozie. W reprezentatywnym dziele tego okresu pt. *Ludzkie, arcy-ludzkie* (1878–1879) Nietzsche sławił poznanie historyczne i związany z nim relatywizm kulturowy jako wyzwolenie od wszelkich konkretnych tradycji określonej wspólnoty, głosił pochwałę „duchów wolnych”, nieskrępowanych „zwykłymi więzami życiowymi”, „żyjących tylko po to, żeby coraz lepiej poznawać”, „bezstrasznie szybujących nad ludźmi, obyczajami, prawami i tradycyjnymi ocenami rzeczy”¹⁰. Wydawało mu się wówczas, że ludzkość współczesna niesłusznie lekceważy wartość życia kontemplacyjnego, że postawa widza, wolnego od gwałtownych namietności, nasycającego się światem niby widowiskiem, wyższa jest od postawy człowieka czynu – więźnia emocji, przesądów, iluzji. Namietności „wolnych duchów” są słabsze¹¹, ale to osłabienie namietności jest dowodem postępu. Ludzie czynni nie mają czasu na działalność czysto indywidualną, działają zawsze jako przedstawiciele gatunku, na dnie ich duszy drzemie lenistwo – niechęć do samodzielnego myślenia. Spokój, wczas i bezczynność są rzeczą szlachetniejszą niż działanie: „Z powodu braku spokoju cywilizacja nasza zdążyła do nowego barbarzyństwa. Nigdy ludzie czynni, to znaczy ludzie niespokojni, nie mieli większego znaczenia. Dlatego do koniecznych poprawek, które należy przeprowadzić w charakterze ludzkości, trzeba zaliczyć w wielkiej mierze umocnienie pierwiastka medytacyjnego”¹².

Nietzsche niedługo jednak pozostał na tym stanowisku. W trzecim i ostatnim okresie swego rozwoju – w okresie „przewartościowywania wszystkich wartości” – dokonał w tej kwestii gwałtownego zwrotu, ponownie podejmując i zaostrzając krytykę „zmysłu historycznego” i „poznawczego”, „obiektywnego” stosunku do rzeczywistości.

¹⁰ F. Nietzsche, *Ludzkie, arcy-ludzkie*, Warszawa–Kraków 1908, s. 53–54.

¹¹ „Wolny duch”, pisał Nietzsche, jest zawsze człowiekiem słabym: „zna za wiele motywów i punktów widzenia i dlatego ma niepewną, niewprawną rękę” (tamże, s. 232). Zwraca uwagę identyczność tej myśli z rozważaniami Turgeniewa o ludziach typu Hamleta.

¹² Tamże, s. 280.

A wtedy właśnie powstały te jego dzieła, które Brzozowski cenił szczególnie wysoko: *Tako rzecze Zaratustra* i *Poza dobrem i złem*, zaliczane przez krytyka do najtragiczniejszych książek końca XIX wieku, oraz pośmiertnie wydana *Wola mocy*, którą Brzozowski czytał z „bolesnym uwielbieniem”¹³.

W świetle poglądów głoszonych wówczas przez Nietzschego aż trudno uwierzyć, że tak niedawno był on entuzjastą „bezinteresownego poznania”. W dziełach z ostatniego okresu, tych, które jego epoka uznała za najbardziej „nietzscheańskie”, Nietzsche dowodzi nieustannie, że nie istnieje osobny „popęd ku poznaniu”, że poznanie jest tylko narzędziem woli mocy, a tak zwane „poznanie bezinteresowne”, pretendujące do „obiektywizmu”, jest w istocie „tchórzliwym oglądaniem”, „lubieżnym eunuchostwem wobec historii”, „świętoszkowstwem impotencji”¹⁴. W *Genealogii moralności* wybucha gniewem: „Nie znam nic wstrętniejszego nad taki obiektywny fotel, nad takiego gagatka, rozkoszującego się teatrem historii [...] Nie mogę znieść tych znużonych i zużytych, którzy owijają się w mądrość i spoglądają obiektywnie”¹⁵. Prawdziwy postęp jest wzmaganiem mocy, a „zmysł historyczny”, zdolność empatii, cechuje ludzi słabych: jest to zmysł „niedostojny”, albowiem silni i „dostojni” czują swą wyższość i nie chcą rozumiejąco wczuwać się w to, co obce¹⁶. Rzekome zdobycze współczesnego wykształcenia – tolerancja, „obiektywizm”, „szerokość sympatii” – oznaczają w istocie indyferentyzm, brak indywidualności i woli, tchórzliwe uciekanie przed dokonywaniem wyborów, niezdolność do powiedzenia „tak” lub „nie”. Są to objawy schyłkowości, bowiem „wszelkie rozluźnienie jest dekadencją”¹⁷. Nic dziwnego, że pojawia się u Nietzschego pochwała barbarzyńców, wolnych od bakcyli poznania i właśnie dlatego górujących nad zniewieściałymi

¹³ Por. wypowiedź Brzozowskiego o *Woli mocy* w recenzji książki M. Krzymuskiej (*Cicha książka*, „Głos”, 1903, nr 36).

¹⁴ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Warszawa 1905–1906, s. 192.

¹⁵ Tamże, s. 191–192.

¹⁶ Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Warszawa 1907, s. 181, oraz *Wola mocy*, Warszawa 1910–1911, s. 341.

¹⁷ F. Nietzsche, *Wola mocy*, wyd. cyt., s. 563.

ludźmi cywilizacji siłą duchową (a nie tylko fizyczną), będących załącznikiem nowej arystokracji, dostojnej i władczej „rasy panów”¹⁸.

W artykule o Amielu Brzozowski powołał się na analizę psychologiczną „człowieka przedmiotowego” (tj. człowieka zajmującego wobec świata i samego siebie postawę „czysto poznawczą”, „obiektywną”) dokonaną przez Nietzschego w książce *Poza dobrem i złem*. Określił tę analizę jako „niezrównaną”, sięgającą w samą głębię ducha ludzi współczesnych. W streszczeniu Brzozowskiego analiza ta przedstawia się następująco: „człowiek przedmiotowy jest tylko zwierciadłem tego wszystkiego, co może się w nim odbijać, tego wszystkiego, co może być poznane, nie ma on innej rozkoszy jak ta, którą daje odzwierciedlanie lub poznanie czegoś. Czeka on, aż się nasunie coś, co by poznane być mogło i wtedy zwraca ku temu czemuś swoją powierzchnię tak subtelną, że nawet powiew przelotny zjawisk czysto duchowych odbija w niej swój obraz. To, co w nim pozostaje z jego własnej osobowości, wydaje mu się czymś, co mu jedynie przeszkadza w jego poznawczej czynności; tak bowiem stał się on tylko miejscem, przez które przechodzą i w którym odbijają się obce dłoń w gruncie rzeczy przedmioty i wydarzenia. O sobie samym przypomina on sobie z trudnością i wysiłkiem [...] chciałby on nieraz myśleć o tym, co mu dokucza i przymusza się nawet do tego, ale na próżno. Myśl jego dąży już dalej, wznosząc się ku uogólnieniom zajmującego go wypadku. «Siebie samego oduczył się traktować człowiek przedmiotowy poważnie» – dodaje w tym samym miejscu Nietzsche”¹⁹.

Jest to streszczenie wierne, ale niepełne. Młody Brzozowski ocenił „ludzi przedmiotowych” życzliwiej niż Nietzsche i być może dlatego nie zreferował tej części jego wywodów, w której krytyczna analiza przechodziła w surowy osąd, zabarwiony pogardą. Nietzsche dowodził mianowicie, że „człowiek przedmiotowy” może być niezmiernie cennym narzędziem, „najdoskonalszym rodzajem niewolnika” w rękach ludzi silnych, ale sam w sobie jest niczym. Nie jest „wylotem i wzlotem”, „człowiekiem koronującym, w którym reszta bytu się usprawiedliwia”, ale jedynie „kruchą, wydętą, delikatną, ruchliwą

¹⁸ Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, wyd. cyt., s. 240.

¹⁹ S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy*, Lwów 1912, s. 140. (Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, wyd. cyt., s. 153–156).

formą glinianą, co na jakąś treść i zawartość wprzód czekać musi, by się następnie według niej «ukształtować» – zazwyczaj człowiekiem bez treści i zawartości, człowiekiem «niesamoistnym»²⁰.

Ostatecznym rezultatem Nietzscheańskiej krytyki „zmysłu historycznego” i „obiektywnego poznania” było twierdzenie, że prowadzi one do schyłkowego, biernego nihilizmu²¹. „Zmysł historyczny”, ucząc rozumiejącego przeżywania różnorodnych i wzajemnie wykluczających się treści duchowych, doprowadza do powszechnej relatywizacji, unicestwienia zdolność do mocnej identyfikacji z jakimkolwiek określonym systemem wartości, wywołując w efekcie wykorzenienie, eskapizm, zatrutę poczucia pewności. Związany z nim „obiektywizm” zabija żądzę życia i wolę mocy, przeradza się w tęsknotę do nirwany. Nietzsche – rzecz charakterystyczna – zestawiał te postawy z chrześcijaństwem – religią ludzi słabych, bojących się życia i negujących życie²². A wiemy przecież, że uważał chrześcijaństwo za swego największego wroga, za jedno wielkie przekleństwo, jedno wielkie najwewnętrzniejsze zepsucie [...], jedną nieśmiertelną hańbiącą plamę na ludzkości²³.

Możemy obecnie przejść do wypowiedzi Brzozowskiego. W artykule o Amielu podejmuje on – w ślad za Nietzschem – problem „zmysłu historycznego”, określa go jako „zdolność odtwarzania w sobie cudzych myśli i uczuć” oraz stwierdza, że zdolność ta, będąca skądinąd „jedną z najbardziej chlubnych zdobyczy XIX wieku”, źródłem „wielu istotnych objawień historycznych lub psychologicznych”, „dla samego osobnika przez nią uprzywilejowanego stanowi wielkie niebezpieczeństwo”²⁴. Czuć cudzym sercem, myśleć obcymi myślami działa rozkładowo na własną osobowość, historyczne „rozumie-

²⁰ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, wyd. cyt., s. 155–156.

²¹ Od tego „nihilizmu słabych” odróżniał Nietzsche „nihilizm silnych”, niszczący tradycyjne wartości, aby utorować drogę wartościom nowym (por. *Wola mocy*, s. 10).

²² W *Woli mocy* znajdujemy na przykład ironiczne zestawienie wszechtolerancyjnej postawy „obiektywnych” uczonych z wszechwybaczącą etyką chrześcijańską.

²³ F. Nietzsche, *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, Warszawa 1907, s. 103–104.

²⁴ S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy*, wyd. cyt., s. 133, 135, 138.

nie” różnorodnych światopoglądów uniemożliwia posiadanie światopoglądu własnego. „Wszeczhrozumienie”, „powszechna sympatia” prowadzi do wyzucia się z indywidualności, indywidualność bowiem jest samookreśleniem, a wszelkie określanie jest negowaniem czegoś, dokonywaniem wyboru. Psychika ludzi typu Amiela przekształca się w pojemnik dla różnorodnych treści duchowych, co pociąga za sobą organiczną niezdolność do uzewnętrznienia się w czynie, rezygnację z działalności, będącej „istotnym *principium individuationis*”²⁵, na rzecz postawy człowieka-widza, który nawet samego siebie traktuje jako materiał do obserwacji. Rozumienie od wewnątrz różnych punktów widzenia, różnych systemów wartości uczy relatywizowania wszelkich wartości pozbawia jednostkę wyraźnych drogowskazów i punktów oparcia, czyniąc jej osobowość amorficzną i słabą. Bogactwo „rozumienia” okupuje się wysoką ceną.

Brzozowski próbował również wyjaśnić socjologicznie genezę tych zjawisk. Wyjaśnienia tego rodzaju znajdujemy także u Nietzschego: sprowadzają się one do wskazania związku między rozwojem „zmysłu historycznego” a „demokratycznym pomieszaniem się ras i stanów”²⁶, to jest, mówiąc językiem współczesnej socjologii, pionową i poziomą mobilnością społeczną. Brzozowski podejmował tę myśl, ale zarazem znacznie ją wzbogacał, wykorzystując w tym celu Durkheimowską analizę przemian społecznych jako funkcji wzrastającej roli podziału pracy. Zdolność wieloperspektywicznego patrzenia na rzeczywistość społeczną łączyła się jego zdaniem z faktem, iż w złożonych warunkach współczesnego życia społecznego coraz więcej jednostek pełni jednocześnie wiele ról społecznych. Osobowość jednostki jest wytworem społeczeństwa. Silna osobowość o wyraźnie zarysowanej indywidualności może powstać tylko wtedy, gdy czynniki, które ją kształtują, są stosunkowo nieliczne i jednorodne. Osobowość ludzi współczesnych musi być słaba, jest bowiem „punktem przecięcia” niezliczonych i różnorodnych, wzajemnie sprzecznych oddziaływań społecznych²⁷.

²⁵ Tamże, s. 142.

²⁶ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, wyd. cyt., s. 181.

²⁷ S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy*, wyd. cyt., s. 136.

Ogólna ocena nosicieli „zmysłu historycznego” wypadła w artykule o Amielu o wiele łagodniej niż w przytoczonych tam cytatach z *Poza dobrem i złem*. Brzozowski zgadzał się z Nietzschem, że rozwój zmysłu historycznego osłabia zdolność do życia, uważał za rzecz oczywistą, że upowszechnienie reprezentowanej przez ludzi typu Amiela zinterioryzowanej i spektaktorskiej postawy wobec życia doprowadziłoby niechybnie do zagłady społeczeństwa. Zarazem jednak wyznawał, iż wątpi „aby społeczeństwa ludzkie, jeżeli kiedyś zginąć muszą, zginąć miały z nadmiaru inteligencji”, wierzy natomiast wraz z Renanem, że „układy społeczne potrafią zawsze wydobyć ze swego łona ilość złudzeń do życia potrzebną”²⁸. Wzrost liczby ludzi typu Amiela nie może temu przeszkodzić, zawsze bowiem będą oni tylko nieznaczną mniejszością swych społeczeństw. „Nie jest jednak może zbyt wielkim złem – pisał w swym dzienniku Amiel – jeśli obok milionów oddanych całkowicie troskom dnia powszechnego – kilka dusz braminizuje w spokoju”²⁹. Brzozowski przytaczał tę myśl z wyraźną sympatią, a cały jego artykuł świadczył niedwuznacznie, że uprawianie przez elitę intelektualną rozumiejącej kontemplacji było dlań wówczas czymś wartościowym, a nie zgubnym i godnym jedynie potępienia.

Jeszcze wymowniej świadczy o tym nieopublikowany artykuł Brzozowskiego *Co to jest modernizm?* (pochodzący z 1902 roku). „Zmysł historyczny”, „wyrobienie w duszy naszej giętkości tak wielkiej, aby umożliwiła jej przybieranie na się wszelkich kształtów”³⁰, uznawał Brzozowski za niezbędną przesłankę i istotną cechę kultury modernistycznej. Jego genezę wiązał (podobnie jak Nietzsche) z mobilnością społeczną i przestrzenną, z rozluźnianiem krępujących jednostkę więzów tradycji i religii, słowem – z procesem emancypacji jednostki, który oceniał pozytywnie i z którym łączył swe nadzieje. Jego ówczesne stanowisko nazwane zostało „indywidualizmem bezwzględny”. Brzozowski zdawał sobie sprawę z wewnętrznych sprzeczności tego stanowiska wynikających z faktu, że wyzwolenie i wzbogacenie osobowości dokonuje się kosztem osłabienia cha-

²⁸ Tamże, s. 152.

²⁹ Tamże, s. 152–153.

³⁰ Cyt. wg B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, Warszawa 1933, s. 18.

rakteru i zatruty ostro zarysowanych cech indywidualnych. Gdy pisał o tym, posługiwał się analizami Nietzschego, bliższy był jednak Nietzschemu jako autorowi *Ludzkie, arcyłudzkie* – Nietzschemu, który sławił „duchy wolne”, ludzi zdolnych „jednocześnie porównywać i przeżywać różne poglądy na świat, obyczaje, cywilizację”³¹ – niż Nietzschemu z okresu późniejszego, bezlitosnemu krytykowi spektaktorskiego intelektualizmu, uważającemu wszelkie „rozluźnienie” za symptom dekadencji. Powszechna relatywizacja wartości – rezultat rozwoju „zmysłu historycznego” – była dlań wówczas nie argumentem przeciwko „bezwzględnemu indywidualizmowi”, lecz jego uzasadnieniem: skoro bowiem, jak twierdzi Nietzsche, „nie ma żadnej podstawy przyjmować jakąś zasadniczą różnicę między prawdą i błędem”, to jedynym prawem jest „prawo uprawnienia dusz ludzkich, niezależnie od tego, jakimi są”³².

„Bezwzględny indywidualizm” był wszakże prowizorycznym tylko rozwiązaniem światopoglądowych dylematów pisarza. Uważna analiza wykazuje, że już w roku 1903 w myśli Brzozowskiego dokonały się dość istotne przesunięcia. W konflikcie dwóch zespołów wartości, określanych słowami „poznanie” i „czyn”, szala przechyliła się w stronę „czynu”.

2. Nihilizm historii i nihilizm nauki

Pierwszym z czynników, które na to wpłynęły, było (podobnie jak u Nietzschego) wyraźne uświadomienie sobie nihilistycznych konsekwencji „zmysłu historycznego”. Bardzo znamieny jest pod tym względem artykuł Brzozowskiego *Współczesne kierunki w literaturze polskiej wobec życia*. Brzozowski stawia w nim diagnozę, iż cechą współczesnej kultury jest rozkład wszelkich światopoglądów, wszelkich wartości bezwzględnych, będący rezultatem wzbogacenia i rozszerzenia osobowości przez rozwój „zmysłu historycznego”. „Z chwilą, gdy się posiada w sobie możliwość kilku naraz światopoglądów,

³¹ Por. F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, wyd. cyt., s. 41–42.

³² S. Brzozowski, *Co to jest modernizm?* Cyt. wg K. Wyka, *Modernizm polski*, Kraków 1968, s. 417.

kilku naraz systemów wartości, każdy z nich staje się jednym z wielu możliwych, żaden nie może być uważany za bezwzględny, wszystkie stają się wytworami duszy ludzkiej w różnych tylko powstającymi warunkach”. W ten sposób wszelkie wartości, wszelkie „prawdy” okazują się czymś „ludzkim, arcyłudzkim”, jak mawiał Nietzsche, a ich jedynym sprawdzianem jest przydatność w walce życiowej. „«Prawda to przecież tylko złudzenie niezbędne do życia» – mówi Nietzsche, skądinąd nie ma żadnej różnicy między prawdą a błędem. Dotychczas w rozwoju ludzkości prawda była pojęciem oznaczającym to, co jest najniezawodniejsze, to, co jest poza przywidzeniem człowieka. Przez to jednak, że dusza współczesna stała się zdolna zbyt wiele różnych prawd naraz obejmować, powstało w niej przeświadczenie, że właściwie nic nie ma, jest tylko próżnia, w której ona rzutuje swoje błędne omamienia. Ostatnim złudzeniem Nietzschego było, że życie da się oprzeć na takim świadomym tworzeniu omamień, że można będzie budować na czymś, we właściwe istnienie czego się nie wierzy, i że wypływać stąd będzie nawet odrębne, nigdy dotąd nieznane poczucie mocy”³³.

Cytat ten wart jest przytoczenia jako dobitne potwierdzenie tezy, iż Brzozowski zgadzał się z Nietzschem w diagnozie sytuacji, ale nie przyjmował proponowanych przez niego środków zaradczych.

Drugim czynnikiem było potęgujące się rozczarowanie Brzozowskiego do kultury modernistycznej. Modernizm stał się dlań przejawem głębokiego kryzysu kultury, wyrafinowaną formą nihilizmu, wymagającą przezwyciężenia nie tylko w imię społeczeństwa, lecz również – a nawet przede wszystkim – w imię ocalenia wewnętrznej integralności jednostki. Nihilizm ten był w jego oczach nie zewnętrznym wrogiem kultury, lecz jej wewnętrznym schorzeniem, światopoglądową tragedią współczesnego pokolenia. Istotę tej tragedii wyrażały jego zdaniem słowa Przybyszewskiego: „My, późno urodzeni, przestaliśmy wierzyć w prawdę”.

W tym miejscu musimy zatrzymać się na chwilę nad sprawą często podkreślanej przez Brzozowskiego dwunurtowości polskiego modernizmu. Z jednej strony „Życie” Przybyszewskiego, imponujące „roz-

³³ S. Brzozowski, *Współczesne kierunki w literaturze polskiej wobec życia*, „Głos”, 1903, nr 19, s. 302.

machem, siłą, patosem, energią rozpacz”, z drugiej strony „Chimera” Miriama, będąca (dla Brzozowskiego) wyrazem „hieratycznej impotencji”, „uznania bezczynności i niezdolności do czynu za symbol i symptomat wyższości duchowej”³⁴. Wobec Przybyszewskiego zaciągnął Brzozowski wielki dług wdzięczności, którego się nigdy nie zapierał. W przedmowie do *Idee* wyznawał, że zawdzięcza mu pomoc w zrozumieniu pewnej istotnej prawdy: tego mianowicie, że nawet uznając, że nic nie możemy zmienić w powszechnym determinizmie przyrody, że jesteśmy igraszką niepojętych dla nas i obojętnych wobec nas sił, obowiązani jesteśmy bronić naszej wewnętrznej swobody i przynajmniej we własnej duszy „zakładać własne prawodawstwo”³⁵. Przybyszewski nigdy nie zadowalał się postawą widza: jego twórczość była krzykiem rozpacz, buntem, wprawdzie uznającym swą bezsilność, ale niegodzącym się na kapitulację; ponadto była ona wyrazem dążenia do „bezwzględnej szczerości”, której Brzozowski domagał się od pisarzy w swym artykule-manifeście *My młodzi*. Co innego Miriam – uosobienie biernej kontemplacji i estetycznego epikureizmu, kultury przesubtelnionej i znużonej, wewnętrznie puste. On właśnie był dla Brzozowskiego najdobitniejszym dowodem jałowości modernistycznego relatywizmu kulturowego, autodemaskacją wytwornego nihilizmu ukrytego w spektatorstwie i sceptycznej wszechcierpliwości Amielów.

W pracy o Miriamie z roku 1904 dokonał Brzozowski próby podsumowania ewolucji swych poglądów na sprawy, które podjął parę lat wcześniej w artykule o Amielu. Wyraźnie stwierdził, że jego stanowisko w kwestii „duchowego polimorfizmu” – zdolności do „duchowych wędrówek” w przestrzeni i w czasie, do empatycznego wczuwania się w treści różnych kultur bez utożsamiania się z którąkolwiek z nich – uległo zasadniczej zmianie. Do niedawna zdolność ta była dlań przede wszystkim przywilejem poznawczym, symptomem wyzwolenia jednostki od ograniczających ją uwarunkowań społeczno-kulturowych, antidotum na „profesorską oschłość” uczonych pozyty-

³⁴ S. Brzozowski, *Kultura i życie*. Warszawa 1973, s. 69.

³⁵ S. Brzozowski, *Idee*, Lwów 1910, s. XVII. O stosunku Brzozowskiego do Przybyszewskiego informuje wyczerpująco S. Borzym w artykule: *Brzozowski a Przybyszewski: koneksje ideowe* (w pracy zbiorowej pt. *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, wyd. cyt.).

wistycznych, usiłujących wyjaśnić dzieła kultury bez przeżywania ich od wewnątrz; obecnie zrewidował ten pogląd, uznał „duchowy polimorfizm” za korelat „apatii, bierności, rezygnacji” i odrzucił go jako postawę eskapistyczną, uchylającą się od zaangażowania i przyjęcia odpowiedzialności za cokolwiek. Do niedawna – w imię „bezwzględ- nego indywidualizmu” – głosił „równoprawność wszystkich dusz”, obecnie dodawał, że nie może to oznaczać „bytowej równoznaczności wszystkiego”, że wśród wartości istnieje hierarchia, a „równoupraw- nienie” (w sensie prawa do swobodnego rozwoju własnej treści du- chowej) nie może być równoznaczne z „równowartościowością”³⁶. „Bezwzględny indywidualizm” – indywidualizm intelektualistów po- legający na duchowym wyzwoleniu od zakorzenienia w konkretnym miejscu i czasie – stał się w jego oczach ideologią ludzi słabych, poj- mujących wolność nie jako ucieczkę, jako „wolność od”, a nie „wła- dzę nad”³⁷. Estetyczne lubowanie się wielością „równoprawnych” treści duchowych ustąpiło miejsca żądaniu postawy aktywistycznej, zdobywczej, narzucającej światu określoną hierarchię wartości; za najważniejszy składnik ideału wolności uznana została suwerenność jaźni, jej panowanie nad światem.

Manifestem tej nowej postawy był programowy artykuł Brzozow- skiego pt. *Filozofia czynu* (1903), formułujący myśl, że jedyną miarą wartości filozofii jest „jakość i ilość czynu” przez nią zrodzonego³⁸. Jednocześnie jednak artykuł ten jest dowodem, jak trudno było Brzozowskiemu zerwać z iluzjami „bezwzględnego indywidualizmu”. Przyjęcie kryterium „czynu” podważało podstawy indywidualizmu pojętego jako duchowe wyzwolenie od wszelkich więzów nakładanych na jednostkę przez określone społeczeństwo i kulturę – przecież już w artykule o Amielu dowodził pisarz, że indywidualizm taki, in- dywidualizm nietzscheańskich „duchów wolnych”, zadowolających się czystym poznaniem, jest z konieczności postawą interioryzacji”; zamknięcia się we własnym wnętrzu i „bezwzględnej beczynności”,

³⁶ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, wyd. cyt., s. 84.

³⁷ „Jest swoboda prawdziwa i swoboda udana, pierwszą zdobywa się w walce, druga jest uchynieniem się od walki, przymknięcie oczu. Swoboda jest zawsze swobodą nad czymś, być swobodnym od czegoś, znaczy zrzekać się i wyrzekać – najbardziej obłudna forma zależności” (tamże, s. 83).

³⁸ S. Brzozowski, *Idee*, wyd. cyt., s. 41.

tak jak w buddyjskim ideale Schopenhauera³⁹. Mimo to wszakże próbował początkowo godzić „filozofię czynu” z ideałem społeczeństwa jako „harmonii monad Leibnizowskich”⁴⁰. Wspierał ten ideał socjologicznymi koncepcjami Durkheima, dowodzącymi, że jedność społeczna oparta na tradycyjnym łańdźie wyobrażeń zbiorowych, zakładająca wzajemne podobieństwo świadomości jednostek, wraz z rozwojem społecznym ustępuje miejsca jedności opartej na złożonym podziale pracy, a więc maksymalnie zróżnicowanej, umożliwiającej stały wzrost jedności świadomości zindywidualizowanej kosztem coraz bardziej uszczuplającej się świadomości zbiorowej. Wysnuwał stąd nawet wniosek o religijnym usankcjonowaniu praw jednostki jako jedynej religii odpowiadającej potrzebom współczesności⁴¹.

Ale jedną rzecz miał już Brzozowski za sobą: w latach 1903–1904 definitywnie rozstał się ze swą młodzieńczą fascynacją urokami „zmysłu historycznego”. W rozprawie *Kultura i życie*, otwierającej tom pod tymże tytułem, synkretyczne „współlistnienie obok siebie w jednej duszy” różnych „stylów, wier i mniemań” potraktowane zostało przez niego jako znamię epok upadku⁴². W tejże rozprawie dał Brzozowski wyraz tęsknocie do przezwyciężenia dezintegracji kulturalnej, do kultury, która byłaby „krystalizacją duchową o dobitnych i określonych zarysach”⁴³, która – w odróżnieniu od kultury modernistycznej – ustanawiałaby określoną hierarchię, wartości, szczerze w nią wierzyła i umiała nakazać jej posłuszeństwo.

Nie ulega wątpliwości, że myśli te, podsumowujące przemyślenia Brzozowskiego z okresu poprzedzającego jego „filozofię pracy”, a nazywanego często okresem „filozofii i czynu”, nie miały już nic wspólnego z „bezwzględnym indywidualizmem”. W swej hierarchii wartości mógł Brzozowski nadal stawiać najwyżej ludzką indywidualność, dostrzegł jednakże, że bezwzględny indywidualizm relatywizując wszystkie wartości zagraża temu właśnie, co chciałby ocalić: dezintegruje osobowość, czyniąc życie duchowe czymś przypadkowym i dowolnym, skazuje jednostkę na „interioryzację” i bierność,

³⁹ S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy*, wyd. cyt., s. 143, 146–147.

⁴⁰ S. Brzozowski, *Idee*, wyd. cyt., s. 39.

⁴¹ Tamże, s. 27–28 (przypis).

⁴² S. Brzozowski, *Kultura i życie*, wyd. cyt., s. 52.

⁴³ Tamże, s. 53.

a więc pozbawia ją samoistości. Słowem – za frazeologią indywidualistyczną ukrywa się właśnie „zanik osobowości, jej rozproszenie, rozpylenie, nieudolność absolutna do podporządkowywania instynktów, czuć, dążeń”⁴⁴.

Do wniosków tych doszedł Brzozowski pod wpływem opcji na rzecz czynu jako jedynej miary samoistości i wartości jednostki. Dlatego też jego „filozofia czynu”, mimo początkowych prób pogodzenia jej z „bezwzględnym indywidualizmem”, była w istocie zapoczątkowaniem procesu myślowego, który doprowadził go do zerwania z ideałem autonomicznych monad duchowych, do surowej krytyki relatywistycznego „równouprawnienia wszystkich dusz”, a więc – w konsekwencji – do całkowitego odrzucenia ideału autonomii jednostek wobec historii i społeczeństwa.

Podjmując wysiłek przewyciężenia powszechnej relatywizacji, Brzozowski nie koncentrował się jedynie na relatywizmie „zmysłu historycznego”. Zdawał sobie sprawę, że relatywizm historyczno-kulturowy idzie w parze z relatywizmem nauki: rozwój naturalistycznego scjentyzmu doprowadził przecież do relatywizacji samego pojęcia „faktu”, do uznania – w ślad za Simmelem – że obracamy się zawsze w zamkniętym kole uwarunkowań, w którym pytanie o obiektywną prawdziwość traci wszelki sens. W ten sposób „naturalizm dogmatyczny”, negujący potrzebę teoriopoznawczej refleksji nad „faktami”, przekształcił się w naturalizm krytyczny. Najdoskonalszy jego wyraz – a zarazem najdoskonalszy wyraz filozoficznej samowiedzy nauki, unicestwiającej wiarę w jakiekolwiek bezwzględne prawdy, upatrywał Brzozowski w filozofii Avenariususa: dlatego właśnie zestawiał *Krytykę czystego doświadczenia* z dziełami Nietzschego i traktował ją – obok *Tako rzecze Zaratustra* i *Poza dobrem i złem* – jako „najtragiczniejszą książkę końca ubiegłego stulecia”⁴⁵. Relatywizm historycznego rozumienia i relatywizm naukowej wiedzy były dlań dwiema stronami tego samego w istocie zjawiska.

Podobną diagnozę odnajdywał Brzozowski u Nietzschego. Nietzsche bowiem, jak pisze Schlechta, znakomicie uchwycił „nihilizm” nauk przyrodniczych, to jest ich właściwość pozbawiania świata

⁴⁴ Tamże, s. 138.

⁴⁵ S. Brzozowski, *Idee*, wyd. cyt., s. 91.

wszelkiego sensu. Nauki ścisłe – na równi z historią – były dlań największymi niszczycielami wartości⁴⁶. Dla uniknięcia nieporozumień trzeba jednakże od razu podkreślić, że istnieje wyraźna różnica między młodym Brzozowskim a Nietzschem. Dla Nietzschego utrata wiary w prawdę była wyzwoleniem, a nie tragedią współczesności. Posłużmy się znów analizami Schlechty, koncentrują się one bowiem na tych właśnie problemach, które określiły stosunek Brzozowskiego do nietzscheanizmu.

W całym swym dziele Nietzsche pragnął dowieść, że, po pierwsze, świat naprawdę nie ma żadnego sensu, po drugie, wszelka czynność nadawania sensu jest tylko czymś „ludzkim, arcyludzkim” oraz, po trzecie, że wobec świadomości absolutnego bezsensu pozostaje człowiekowi absolutna wolność tworzenia wartości⁴⁷. Dwa pierwsze punkty – *pars destruens* filozofii Nietzschego – wywarły na Brzozowskim największe wrażenie. Dlatego też nietzscheanizm – podobnie jak filozofia Avenariususa – był dla Brzozowskiego przede wszystkim filozoficzną samowiedzą epoki kryzysu, a nie filozofią przewyciężającą ów kryzys.

W *Woli mocy* znajdował Brzozowski gwałtowne ataki na filozofię i naukę jako poszukiwanie obiektywnej prawdy. „Wszystkie nasze organy poznania i zmysły – pisał Nietzsche – rozwinęły się tylko ze względu na warunki zachowania się i wzrostu. Zaufanie do rozumu i jego kategorii, do dialektyki, a więc do wartości logiki, dowodzi tylko ich pożyteczności w życiu, stwierdzonej przez doświadczenie, nie zaś ich «prawdy» [...] Nie ma ani «ducha», ani rozumu, ani myślenia, ani świadomości, ani prawdy: wszystko to fikcje do niczego nieprzydatne. Nie chodzi o «podmiot i przedmiot», lecz o pewien określony gatunek zwierzęcy, któremu służy tylko jakaś względna słuszność [...] Błądzenia filozofii opierają się na tym, że zamiast widzieć w logice i kategoriach rozumu środki dopasowywania świata do celów użyteczności (a więc zasadniczo do użytecznego fałszowania), sądzi ona, że posiada ona w nich kryterium prawdy, resp. rzeczywistości”⁴⁸.

⁴⁶ K. Schlechta, wyd. cyt., s. 37 i 115.

⁴⁷ Tamże, s. 113–114.

⁴⁸ F. Nietzsche, *Wola mocy*, wyd. cyt., s. 300, 302, 328.

Jest rzeczą zrozumiałą, że Brzozowski kojarzył te myśli z tezami Avenariususa o zależności poznania od centralnego układu nerwowego (układu c), o tym, że poznanie ma wartość wyłącznie biologiczną, przystosowawczą, że nawet prawa logiki są jedynie prawami celowej działalności ludzkiej itp. Oczywiście wspólnym mianownikiem łączącym tak różnych myślicieli jak Avenarius i Nietzsche była dlań (najzupełniej słusznie) odziedziczona po ewolucjonizmie biologiczna relatywizacja poznania. Nie tylko zresztą biologiczna: empiriokrytycyzm, podobnie jak nietzscheanizm, był w jego oczach „wynikiem całej kultury nowoczesnej w najgłębszym znaczeniu tego wyrazu”⁴⁹, a więc również wynikiem rozwoju relatywizmu kulturowego, czyli relatywizacji naczelných wartości – religijnych, etycznych, estetycznych. Ale dlatego właśnie zdanie Brzozowskiego: „Od empiriokrytycyzmu do bezwzględego nihilizmu krok tylko” – było w istocie uogólnieniem dotyczącym całej kultury nowoczesnej⁵⁰.

Właściwą nowoczesnej kulturze całkowitą relatywizację wartości traktował więc Brzozowski jako rezultat rozwoju dwóch pozornie niezależnych od siebie form poznania: nauk przyrodniczych, ujmujących rzeczywistość w perspektywie powszechnego ewolucjonizmu, oraz empatycznego rozumienia historii. Z tego punktu widzenia zestawienie Avenariususa z Nietzschem (z którego pozornej dziwaczności autor *Idee* wyraźnie zdawał sobie sprawę) narzucało się Brzozowskiemu niejako samo przez się: „Obydwa oni byli wytworem i szczytem rozwoju duchowego, którego momentami był zmysł historyczny i ewolucjonizm powszechny”⁵¹.

Należy odnotować, że do zestawienia tego Brzozowski wprowadził również Fryderyka Amiela, uosabiającego dlań wszystkie konsekw-

⁴⁹ S. Brzozowski, *Idee*, wyd. cyt., s. 91.

⁵⁰ Tamże, s. 93. Z diagnozą tą polemizowała na łamach „Przeglądu Filozoficznego” uczennica Avenariususa, Józefa Kodisowa. Jej zdaniem pesymizm Brzozowskiego wynikał z niedostatecznej nowoczesności jego myślenia i odczuwania: „Uczuciowe głębie jego (Brzozowskiego) istoty należą do epoki przeszłej. Stamtąd pozostała potrzeba absolutu i rozpacz nad tym, że go nigdzie znaleźć nie można” (por. J. Kodisowa, *Znaczenie kulturalne filozofii czystego doświadczenia*, „Przegląd Filozoficzny”, 1903, nr 4, s. 388).

⁵¹ Tamże, s. 79. (W tekście książki wydrukowano błędnie „umysł historyczny” zamiast „zmysł historyczny”).

wencje „zmysłu historycznego”. Stwierdzał mianowicie, że skrajna relatywizacja poznania naukowego w wypadku Avenariususa doprowadziła do tego samego rezultatu, co skrajna relatywizacja wartości kulturowych w wypadku Amiela: do obezwartościowania świata i zajęcia wobec niego biernej postawy widza⁵². Nietzsche natomiast był dla Brzozowskiego przykładem innej reakcji na tę samą sytuację – „popędu burzliwego i niespokojnego do samowolnego tworzenia nowych wartości”⁵³. Określając wartościotwórczy wysiłek Nietzschego jako „samowolny” (tj. grzeszący dowolnością, nieoparty na dostatecznie mocnych podstawach), zaznaczał Brzozowski, że ustosunkowuje się do niego sceptycznie; zgadzał się z Nietzsche, że stanowisko, które osiągnęła kultura nowoczesna, brzemienne jest nihilizmem i wymaga przezwyciężenia, ale sugerował zarazem, że jest rzeczą wątpliwą, czy pozytywne propozycje Nietzschego są istotnie „krokiem naprzód poza to stanowisko”⁵⁴. W latach późniejszych ujednoznaczniał ten pogląd, stwierdzając wyraźnie, że remedia proponowane przez Nietzschego opierają się na micie, a nie na pracy, będącej jedynym źródłem rzeczywistych wartości.

3. Walka o światopogląd i „filozofia czynu”

Nie wybiegajmy jednak zbyt naprzód. Między *Filozofią czynu* i artykułem o Avenariusie (1903) a sformułowaniem i rozwinięciem podstawowych zasad „filozofii pracy” (1906) mieszczą się lata niezmiernie płodnych polemik filozoficznych, które Brzozowski określił mianem „walki o światopogląd”. Były to przede wszystkim polemiki z różnymi odmianami „światopoglądu naukowego”: pozytywistycznym ewolucjonizmem, „dogmatycznym historyzmem” i „monistycznym pojmowaniem dziejów”, czyli naturalistycznie interpretowanym marksizmem. Wszystkie te kierunki łączył w ujęciu

⁵² Brzozowski pisał o tym już w artykule o Amielu, nazywając Avenariususa „filozofem, który przebiega targowiska ludzkie «nie w celu kupna i sprzedaży», lecz jedynie jako widz i obserwator” (*Głosy wśród nocy*, s. 135).

⁵³ S. Brzozowski, *Idee*, wyd. cyt., s. 79.

⁵⁴ Tamże.

Brzozowskiego naturalistyczny determinizm oraz iluzja „naukowego obiektywizmu”, czyli przekonanie o możliwości wyprowadzenia wartości z faktów, oparcia światopoglądu na czysto „obiektywnych”, „naukowych” danych.

Mówiąc ściślej, artykuły filozoficzne włączone do *Kultury i życia* i tworzące w niej odrębną część pt. *W walce o światopogląd* należą do dwóch okresów ideowej ewolucji Brzozowskiego: pierwsze z nich pisane są ze stanowiska „filozofii czynu” (tj. przed rokiem 1906), ostatnie natomiast (z roku 1906) formułują już stanowisko „filozofii pracy”. Różnica obu tych stanowisk występuje najjaskrawiej w ocenie marksizmu, który właśnie wtedy stał się dla Brzozowskiego naczelnym problemem światopoglądowym. W pierwszym stadium marksizm, konfrontowany z „filozofią czynu”, był dla Brzozowskiego przede wszystkim przedmiotem krytyki, najpoważniejszym przeciwnikiem światopoglądu opartego na przeświadczeniu, że „istotą świata jest swobodne stwarzanie”; w następnym stadium tenże marksizm, pojęty jako „filozofia pracy”, stał się dlań **rozwiązaniem** nurtujących go zagadnień. Dlatego też na kartach *Kultury i życia* oraz w innych pracach Brzozowskiego z lat 1904–1906 występują – nie raz w bezpośrednim sąsiedztwie – dwie diametralnie różne wykładnie marksizmu. Jedna z nich uważa marksizm za najdoskonalszą formę naturalistycznej filozofii konieczności, a więc – z punktu widzenia Brzozowskiego – za groźne niebezpieczeństwo dla wyzwolńczych aspiracji proletariatu oraz (również) dla sprawy odrodzenia Polski, za przyczynę „absolutnego zdziczenia umysłowego najlepszej, najżywszej części inteligencji polskiej”⁵⁵. Wedle drugiej marksizm jest najdoskonalszą filozofią wolności, jedynym stanowiskiem filozoficznym umożliwiającym rzeczywiste przezwyciężenie zarówno pozytywistycznego naturalizmu i scjentyzmu, jak pięknoduchowskiego, estetyzującego subiektywizmu inteligencji młodopolskiej.

Pierwsze z tych spojrzeń dominuje w rozprawie *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna* (1904), interpretującej materializm historyczny jako najkonsekwentniej naturalistyczną teorię postępu. Z problematyką tej rozprawy ściśle wiąże się dialogowy *Wstęp do filozofii*, w którym toczy się spór między Ryszardem, reprezentującym empiriokrytycyzm uzupełniony w poglądach na społeczeństwo mar-

⁵⁵ S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii* (*Kultura i życie*, wyd. cyt., s. 559).

ksizmem, a Emanuelem – *porte parole* Brzozowskiego, przeciwstawiającym stanowisku Ryszarda kantowsko-fichteańską filozofię wolności (nie jest zapewne przypadkiem, że Ryszard nosi imię Avenariususa, Emanuel – imię Kanta).

Wszelkie naturalistyczne pojmowanie dziejów – dowodził Brzozowski – postuluje ścisły obiektywizm, oparcie się wyłącznie na „faktach”, na „obiektywnym biegu rzeczy”, zakłada zatem możliwość wyeliminowania wartościowań i programowo do tego dąży. Rzeczywistość, traktowaną jako gotowy, niezależny od nas świat, rozkłada się na poszczególne fakty, bada stosunki zachodzące pomiędzy tymi faktami i stara się określić prawa rządzące ich przekształceniami. Po uzyskaniu w ten sposób obrazu rozwoju społecznego utożsamia się ten rozwój z postępem, a więc – wbrew początkowemu założeniu – wprowadza się moment wartościowania: to, co jest, lub to, co się staje, utożsamia się z tym, co być powinno, zgodność działania z obiektywnym kierunkiem rozwoju uznaje się za kryterium postępowości, a więc za powszechnie obowiązującą normę etyczną. Rozumowanie to czyni siłę faktów jedyną wartością, a fakt dokonany jedynym prawem. Naczelną normą etyczną staje się nakaz przystosowania się do „historyczno-przyrodniczego” procesu rozwoju.

Głosicielowi bezwzględnej wartości wolnego, twórczego czynu teoria ta musiała wydawać się etycznie odrażająca. Wolny „czyn” stawał się w niej „działaniem”, to jest ogniwem koniecznych procesów, autonomiczna, odpowiedzialna jaźń zatracala charakter twórczego podmiotu, jej miejsce zajmował „osobnik” – jednostka pojęta naturalistycznie, podległa bez reszty bezosobowym prawom przyczynowości. Brzozowski odrzucał te koncepcje z oburzeniem moralnym, o którego sile świadczy chociażby następująca wypowiedź ze *Wstępu do filozofii*:

„Wartość ustępuje wartości tylko, nie faktowi. W języku słuszności i niesłuszności, prawa i bezprawia, w języku pojęć moralnych musicie dać odpowiedź wszelkim zbuntowanym i nieszczęśliwym, prometeuszom i męczennikom ludzkości, lub też przyznać, że nie macie odpowiedzi [...] Postęp, w którym nie człowiek sądzi świat, lecz świat człowieka, jest zimnym naigrawaniem się, i wiara w taki postęp jest sprzeniewierzeniem się wszystkiemu, co ludzkość najszlachetniejszego wydała, jest sprzeniewierzeniem się ludzkości sa-

mej: niesłychaną, fantastyczną wprost zdradą ducha na rzecz mechanizmu”⁵⁶.

Z oburzeniem moralnym szła w parze argumentacja intelektualna. Jej głównym kierunkiem było wykazywanie, że naturalizm jest w filozofii stanowiskiem przestarzałym, przedkrytycznym, nieuwzględniającym „kopernikańskiego przewrotu” Kanta – odkrycia aktywności podmiotu w procesie poznania. Dowodząc słuszności swego stanowiska, opierał się Brzozowski na osiągnięciach wielkich twórców antynaturalistycznego przełomu w humanistyce, przede wszystkim Diltheya oraz neokantystów ze szkoły badeńskiej: Windelbanda, Rickerta. Powoływał się również na nawiązujących do Kanta neoidealistów rosyjskich, w szczególności Bułhakowa i Bierdiajewa – ludzi, którzy w młodości związali się z marksizmem, upatrując w nim „religię postępu”, i którzy później, odkrywając wartości chrześcijaństwa, skierowywali przeciwko marksizmowi argumentację filozofii krytycznej. Bułhakow krytykował marksizm jako odmianę ewolucjonistycznej teorii postępu, będącej w istocie świecką teodyceą i fałszywą eschatologią, Bierdiajew uzupełniał jego wywody surową krytyką eudajmonizmu i utylitaryzmu, dowodząc, że jedyną podstawą teorii postępu jest etyka, a jedyną podstawą etyki – poczucie powinności⁵⁷.

Swą krytykę naturalizmu rozpoczynał Brzozowski od podważenia rzekomej oczywistości „faktów”. Fakty nie są bynajmniej bezpośrednio „dane”, w każdym fakcie zawiera się jakaś teoria – naukowa lub

⁵⁶ Tamże, s. 562–563.

⁵⁷ Por. S. Bułgakow, *Osnownyje problemy teorii progressa* i N. Bierdiajew, *Etiezieskie problemy w swietie filosofskiego idiealizma*. Obie te prace opublikowane zostały w zbiorze pt. *Problemy idiealizma*, Moskwa 1903, pod red. P. Nowgorodcewa. Dla całego zbioru (podobnie jak dla ówczesnych poszukiwań ideowych Brzozowskiego) charakterystyczne jest łączenie problematyki marksistowskiej (głównie, ale nie tylko w formie krytyki marksizmu) z inspiracjami płynącymi od Nietzschego i Kanta. Piotr Struve (podobnie jak Brzozowski w *Monistycznym pojmowaniu dziejów*) uznawał marksizm za najwyższą formą ewolucjonizmu w naukach społecznych oraz określał cel autorów zbioru jako połączenie „zdrowych elementów marksizmu” z „filozoficznym i etycznym idealizmem” (*Problemy idiealizma*, s. 103; artykuł Struvego opublikowany został bez podpisu pt. *K charakteristike naszego filosofskiego razwitija*).

przednaukowa – która z otaczającego nas chaosu pozwoliła wyodrębnić i opisać ten właśnie zespół zjawisk. Kant wykazał przecież, że nie pojęcia stosują się do przedmiotów, lecz przedmioty do pojęć. Podmiot myślący nie tylko przystosuje się do istniejących, gotowych, niezależnych od niego przedmiotów i stosunków, lecz w pewnej mierze również je wytwarza. Fakty konstruowane są przez myśl wyteżoną ku określonym celom, a więc nie można ich oddzielić od wartości, które te cele określiły. „Światopogląd naukowy”, to znaczy światopogląd wyprowadzony rzekomo z czysto obiektywnych danych, jest chimerą. Wartości nie można wyprowadzić z faktów ani do faktów zredukować, przeciwnie – to właśnie „fakty” wyprowadzić można z wartości. Wartość jest logicznie pierwotniejsza od faktu, ona bowiem nadaje kierunek naszemu poznaniu i stwarza w ten sposób uporządkowany obraz świata, obraz, w którym istnieją fakty, serie faktów i łączące je relacje. W tym sensie „wartość jest niejako punktem rodzimym bytu”⁵⁸.

„Monistyczne pojmowanie dziejów”, podobnie jak ewolucjonizm Spencera, to próba stworzenia naukowej, czysto przyrodniczej teorii postępu; teorii eliminującej wartościowanie, programowo odżegnującej się od pytań o to, co być powinno. Dlaczego jednak, jakim prawem, uzyskany obraz przemian społecznych określa się nie tylko neutralnym aksjologicznie słowem „rozwój”, lecz również wartościującym słowem „postęp”? Dzieje się tak nie dlatego, że oto udało się wyprowadzić „naukowo” wartości z faktów, ale wyłącznie dlatego, że założyło się pewne wartości bezrefleksyjnie, że wprowadziło się je niejako drogą kontrabandy; to określone wartości właśnie, rzekomo wyeliminowane, wyznaczyły kierunek badań, a więc nic dziwnego, że odnalezione zostały również w uzyskanym rezultacie. Naczelną z tych bezrefleksyjnie akceptowanych, „zrozumiałych same przez się” wartości jest „szczęście” – eliminacja napięć, równowaga, idealne przystosowanie się do świata zewnętrznego. U źródeł deterministycznego ewolucjonizmu, głoszącego automatyzm postępu i w ten sposób odbierającego człowiekowi rangę twórczego podmiotu historii, leży więc „eudajmonistyczny przesąd”. Brzozowski zwalczał ten „przesąd” z całych sił, widział w nim bowiem uświęcenie zabójczej dla postępu i niegodnej człowieka bierności: „Nie dążenie do szczęścia, nie

⁵⁸ S. Brzozowski, *Kultura i życie*, wyd. cyt., s. 333.

przystosowanie, lecz właśnie wrogie temu przystosowaniu wartości są dźwignią postępu i jego podstawą etyczną [...] Postęp nie jest przystosowywaniem się naszym do procesu rozwoju, lecz urzeczywistnianiem tego, co jest bezwzględny nakazem w nas tkwiącym”⁵⁹.

Podstawą marzeń o „naukowej etyce”, „naukowej, przyrodniczej teorii postępu”, jest przeświadczenie, że sama przyroda wskazuje człowiekowi cele, że należy zatem uznać za swój cel to, do wykrywania czego przeznacza nas mechanizm natury. Jednocześnie jednak sam rozwój naturalistycznego scjentyzmu prowadzi do powszechnej relatywizacji: wszystkie „fakty”, z których składa się przyroda, okazują się względne, a więc pytanie o obiektywną prawdziwość traci wszelki sens. Nietzsche sformułował drastycznie wyniki nowoczesnej myśli naukowej, dowodząc, że prawda jest tylko „użyteczną fikcją”; Simmel uznał, że prawdziwe jest wszystko to, co sprzyja zachowaniu i rozwojowi gatunku; Avenarius zredukował poznanie do jego wartości biologicznej. Ale skoro tak, to czym są właściwie naczelne pojęcia: „gatunku”, „zachowania”, „rozwoju”? Nie istnieje przecież żadna podstawa do uznania ich za coś więcej niż „użyteczne fikcje”. W ten sposób dogmatyczny naturalizm charakterystyczny dla pozytywistycznego ewolucjonizmu i „monistycznego pojmowania dziejów” popada w jawny konflikt z naturalizmem krytycznym, którego najwyższą postacią jest empiriokrytycyzm. Brzozowski wyprowadzał stąd wniosek, że „dogmatyczne zrzeczenie się steru własnych losów przez ludzkość na rzecz przyrody jest rzeczą niemożliwą. Mechanizm przyrody jest nieokreślony. My to musimy nadać mu kierunek, ustanawiając wartości, realizowaniu których ma on służyć”⁶⁰.

Brzozowski nie zapominał, że zwolennicy monistycznego pojmowania dziejów szczytą się swym historyzmem, pojmują rozwój społeczny (mówiąc słowami Marksa) jako „proces przyrodniczo-historyczny”, a więc nie sprowadzają jego praw bezpośrednio do praw przyrody. Sądził jednak, że ów historyzm, zwany przezeń „dogmatycznym historyzmem”, jest rodzonym dzieckiem naturalizmu. Również on pociąga za sobą relatywizację wszystkich wartości i zrzeczenie się odpowiedzialności za historię, a więc „jest zamaskowaną formą

⁵⁹ Tamże, s. 270.

⁶⁰ Tamże, s. 314.

teoretycznego i etycznego nihilizmu”⁶¹. Bezosobowe siły społeczno-ekonomiczne uzyskują w nim życie niezależne i samoistne, postęp nabiera cech automatyzmu, a żywi ludzie stają się jego marionetkami. Złudzenie to powstaje w wyniku skupienia uwagi na urzeczowionych wytworach aktywności przy zapoznaniu podmiotowej strony tej aktywności; jest rezultatem nieodłącznym programowego obiektywizmu, „dogmatycznego hipostazowania metod i punktów widzenia naukowego badania, przetwarzania ich w cechy niezależne i przedmiotowe rzeczywistości samej”⁶². Zapomina się o tym, że siły wytwórcze, którym przypisuje się decydującą rolę w określaniu działalności ludzkiej, same są rezultatem działalności, i że wszelka działalność polega na wykuwaniu i ziszczaniu wartości.

W tym miejscu – kontynuuje Brzozowski – na odsiecz historyzmowi przychodzi psychologizm. Według przedstawicieli tego poglądu wartość jest tylko przeżyciem psychologicznym, stanem świadomości, a więc nie źródłem twórczej aktywności, lecz czymś biernie danym, wytworzonym. Autor *Kultury i życia* odrzucał to stanowisko jako z gruntu błędne. Wartość nie jest stanem psychiki, lecz wartościującym czynem, nie faktem, lecz aktem. Psychologizm jest błędem tej samej natury, co historyzm i naturalizm: „czyni z postawy – obiektywną własność rzeczywistości, z czynu naszego – coś, co nad nami panuje i nas obejmuje”⁶³.

Podsumowując. Monistyczne pojmowanie dziejów było w oczach Brzozowskiego teorią głęboko przesiąkniętą naturalizmem, dogmatycznym historyzmem i psychologizmem; jej związek z heglizmem redukował się jego zdaniem do nałogu utożsamiania ideału z obiektywnym kierunkiem rozwoju i zafascynowania tajemniczą koniecznością rozwojem tym rządzącą; jej zastosowaniem praktycznym było „zrzeczenie się autonomii duchowej” na rzecz „przedmiotowego biegu zdarzeń”⁶⁴. Z przekształceniem teorii postępu w apologię faktów dokonanych wiązała się praktyka kapitulowania przed faktami. Dlatego też w oportunizmie Bernsteina widział Brzozowski nie tyl-

⁶¹ Tamże, s. 340.

⁶² Tamże, s. 343.

⁶³ Tamże, s. 345.

⁶⁴ Tamże, s. 290.