

Jacek Zychowicz

Manicheizm Brzozowskiego. Metafizyka w przestrzeni filozofii kultury

Metafizyczny sens pojęcia pracy

Prolegomena „filozofii pracy”, Przyroda i poznanie, licznie rozrzucone w eseistyce filozoficznej uwagi i analizy zarysowują program, który zdążył zaowocować raczej zapowiedziami i częściowymi realizacjami niż ostatecznymi dokonaniem¹. Jego główna intencja jednak jest jasna: Brzozowski zamierza dowieść, że „filozofia pracy” spełnia funkcję postulowaną przez kantowski krytycyzm, czyli dokonuje „transcendentalnej dedukcji warunków możliwego doświadczenia”. Rozwija w ten sposób wypowiedziane już wcześniej spostrzeżenie, że myśli Kanta i Marksa wzajemnie się oświeclają². Istota filozoficznego odkrycia, jakiego Marks dokonał — sensu pracy, będącej syntezą świadomościowej intencji i materialnego, „empiryczno-zmysłowego” działania — może być uchwycona tylko w związku ze źródłowym pytaniem filozofii transcendentalnej. Brzozowski sądzi, że dysponuje narzędziem teoretycznym, dzięki któremu może opisać rzeczywistą genezę kantowskich form naoczności i kategorii — jest nim fenomenologia przedrefleksyjnego i przeddyskursywnego wysiłku człowieka pracującego.

¹ Por. S. Brzozowski: *Przyroda i poznanie. Prolegomena „filozofii pracy”*. W: *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*. Lwów 1910, s. 140—165, 177—227.

² S. Brzozowski: *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna*. W: *Kultura i życie*. Warszawa 1973, s. 354.

Pojęcie czasu oznacza u Brzozowskiego najbardziej podstawowy, konstytutywny wymiar ludzkiej nadziei; swobodnie projektująca swój świat podmiotowość przeciwstawia się dziedzinie tego, co dokonane i utrwalone, i nazywa ją czasem przeszłym, ustanawia czas przyszły jako niewypełniony obszar jej zamierzeń, sama zaś istnieje na granicy, oddzielającej te sfery — teraźniejszości³. Przestrzeń i przyczynowość stanowią miarę panowania człowieka nad pozaludzkim bytem; przestrzeń jest horyzontem, w który wpisują się lokalne uporządkowania nadawane przez pracę jej chaotycznemu materiałowi, natomiast stałość związku przyczynowego, tak niezrozumiała dla Hume'a, wyraża „sukces” pracy, jej zdolność do sprawowania władzy nad rzeczywistością⁴.

Wyprowadzając kształt bytu z ludzkiej twórczości, Brzozowski nie ulega złudzeniu, by mógł on być przeciwieństwem poznania i działania jednostki — jej zachowań adaptacyjnych, jak sądził empiriokrytycyzm, czy jej duchowego czynu, jak sam skłonny był uważać w swej młodzieńczej filozofii. Świat pracy jednostki, warunkujący jej refleksję i samowiedzę, wpisuje się w wymiar nadrzędny, który tworzy świat pracy społecznej intersubiektywności — musi to uczynić, jeśli indywidualne dążenia, intencje, projekty mają „pozostać w bycie”, okazać się z nim współmierne⁵. Człowiek pracujący nie odkrywa w sobie dualizmu podmiotowości empirycznej i transcendentnej, bowiem jego wewnętrzna, prywatna czasoprzestrzeń jest zarazem czasoprzestrzenią społeczną — dopiero na tle tej ostatniej może on ufundować w sobie to, co indywidualne i różnicujące. Kreując rzeczywistość, praca kreuje zarazem swój podmiot. Przynajmniej na tym poziomie swej refleksji, na którym obecnie pozostajemy, Brzozowski zdaje się nie dopuszczać możliwości, by wartość i rozum, które wcielają się w rozmaite porządki ludzkiego działania, od materialnej produkcji, do sztuki, religii czy filozofii, wywodziły się spoza wspólnoty pracy. Są one immanentne procesowi jej rozwoju, przedstawiają struktury jej pamięci i zwrócone ku przyszłości projektu.

Brzozowski zamierzał przemyśleć aż do radykalnych i ostatecznych konkluzji konstytutywność osadzonego w historii „bycia z innymi” dla kształtu świata ludzkiego; sądził, że w historycznej praktyce odnalazł „twardy grunt prawdy”, wobec którego mógł wszelkie wartości relatywizować, a zarazem na nim, jako na niepodważalnej podstawie, je opierać. W jego zamierzeniu — powiada Kołakowski — praca „...miała odtworzyć wizerunek człowieka jako jedynej instancji, do której odwołuje się w ostateczności każdy wizerunek bytu, ale zarazem udostępnić ową uczłowieczoną realność jako realność wspólną”⁶. Jednakowoż praca u Brzozowskiego, „... jedyny punkt wyjścia dla słownego ujęcia bytu ludzkiego [...] nie obiecywała oczywiście, że weźmie na siebie ciężar absolutu w metafizycznym znaczeniu tego słowa...”⁷. Można dodać w tym miejscu, że praca przejęła jedną co najmniej cechę spośród tych, które tradycja metafizyczna zwykle przypisywała

³ Por. S. Brzozowski: *Idee*, wyd. cyt., s. 148—155.

⁴ Tamże.

⁵ L. Kołakowski: *Miejsce filozofowania Stanisława Brzozowskiego*. „Twórczość” 1966, nr 6, s. 46.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

Absolutowi, a mianowicie cechę bycia *causa sui*, przyczyną samego siebie. Przebywając drogę od zjawisk do warunków, niepodobna natrafić ani w porządku poznania, ani w porządku bytu na realność pierwotną wobec pracy. Do niej trzeba się odwołać, gdy zadaje się pytanie o rację istnienia i źródło formy każdego z przedmiotów w świecie; kiedy próbuje się objąć samą pracę takim pytaniem można w odpowiedzi tylko na nią wskazać.

Nie da się natomiast wykryć w pracy pełnej tożsamości istoty i istnienia. Innymi słowy, nie spełnia ona wyznaczonych przez metafizykę kryteriów Absolutu jako bytu bezwzględnie koniecznego. Namysł nad bytem skończonym — wyłącznie z tym przypadkiem szczególnym, jaki stanowi istnienie ludzkie — nie wykrywa w tym bycie żadnej racji przemawiającej za tym, by raczej istniał on niż nie istniał. Ta nieusuwalna przypadkowość istnienia wyraża się najbardziej jaskrawo w aspekcie temporalnym. To, że byt ludzki ma początek w czasie, skazuje go na trwanie ograniczone, nieuchronnie dobiegające końca. Odnosząc się do Absolutu, byt skończony „leczy się” z trapiącej go, jak choroba, skończoności. Osiąga zaś ten cel wówczas, gdy z Absolutem zjednoczy się bytowo. Przenosi się wtedy do rzeczywistości opisywanej przez myśl metafizyczną zaprzeczeniami predykatów bytu przypadkowego. Myśl ta mówi o nie-czasowości, nie-uwarunkowaniu tej rzeczywistości. Nie ma jednak wątpliwości, że zaprzeczenia te mają wysłowić coś naprawdę istniejącego, podczas gdy twierdzenia wiedzy i struktury dyskursu chwytają tylko rzeczywistość skończoną, ufundowaną na negacji, ograniczeniu bytu istotowego. Praca, tak jak została pomyślana przez Brzozowskiego, nie daje się w tej opozycji podstawić w miejsce Absolutu. Spełnia natomiast kryteria właściwe rzeczywistości przypadkowej. Praca nie przekracza czasu, zatrzymując go w pierwiałtku wieczności, nie zawiera też w sobie samej konieczności istnienia. Wychodząc z przesłanek filozofii Brzozowskiego można łatwo samą tę opozycję odrzucić, zakwestionować ją wraz z całą tradycją metafizyki, którą ukształtowała. Autor *Idei* jednakże przeznaczył pracy i taką funkcję, której spełnienie miało przenosić ludzką podmiotowość w sferę sensu, wykraczającego poza ograniczony byt faktyczny. Wezwanie do uczestnictwa w pracy odkrywać miało utajoną w empirycznym bytowaniu każdej jednostki potencję człowieczeństwa jako takiego. Urzeczywistniając tę potencję jednostka zniesie swoje przypadkowe, partykularne uwarunkowania i w tej samej mierze, w jakiej tego dokona, stanie się sobą naprawdę. Praca wszakże będąc celem ruchu, w którym istnienie poszczególne wznosi się do bytu istotowego (możliwości zarazem najbardziej własnej i całkowicie przekraczającej *status quo* tego istnienia), nie jest zdolna sprawić, by człowiek przestał odczuwać swą ontologiczną przypadkowość jako tkwiący w nim zasadniczy i nieodłączny brak. Człowiek Brzozowskiego ogłosił swą pełną wolność i suwerenność, a dzieje własne ujął w schemat „prometeopedii” — procesu, w którego finale odkrywa siebie jako „swobodnego twórcę swego losu”. Nie może jednak wyzbyć się świadomości, że jego istnienie w czasie nie jest jego własnym dziełem i dlatego żadnym aktem samookreślającej decyzji nie zdoła się z upływu czasu wyzwolić.

Powróćmy teraz do wyjściowego punktu tej części rozważań: relacji między filozofią własną Brzozowskiego a problematyką kantowską. Brzozowski próbował

ując dualizm „fenomenu” i „noumenu” — a także odpowiadający mu podział podmiotowej, teoretycznej i praktycznej rozumności — w takiej perspektywie, która umożliwiałaby przekroczenie tego dualizmu i podziału. Operując językiem Kanta, można stwierdzić, że dla Brzozowskiego korzeniem wszelkiej ludzkiej racjonalności jest rozum praktyczny; władza poznania teoretycznego i skorelowana z nią obiektywność stanowią dziedzinę podporządkowaną, przez rozum praktyczny wyodrębnioną i zorganizowaną. „Filozofia pracy” przenosi rozum praktyczny w obszar historycznie i społecznie ukształtowanego współbywania ludzi. Czyniąc pracę ośrodkiem swej refleksji, Brzozowski utożsamiał oparte na niej empiryczno-ludzkie współbycie z realnością istotową, tą samą, którą poznawcze poszukiwania metafizyki tradycyjnej daremnie usiłowały ustanowić jako transcendentną i wobec empirii pierwotną. Zanegowana metafizyka jednak rewindykuje swoje uprawnienia — „sprawdza” mianowicie roszczenia do przejęcia po sobie spadku tą samą miarą, jaką przykładała zawsze do sfery esencji bytowej, Absolutu. I to sprawdzenie stosuje się do pracy.

W jednym z najpóźniejszych tekstów filozoficznych Brzozowskiego, odnajdujemy „zawężenie” powyższych kwestii. Tekst ten świadczy o tym, jak bardzo, w miarę pogłębiania przesłanek własnego myślenia, one same stawały się dla Brzozowskiego problematyczne. We fragmencie *Soreliana (z Pamiętnika)* daje autor najpierw syntetyczną formułę tych swoich przemyśleń, w których sprowadzał byt do wytworów społecznej praktyki: „Cokolwiek bądź możemy powiedzieć o świecie to zawsze wynik pewnej historii wypowiedziany w terminach pewnej literatury (pojmując przez tę ostatnią całą twórczość językową) [...]. Więc pojmując jak zabezpiecza się trwanie i ciągłość różnych kompleksów ludzkich, określamy metafizycznie te określenia, które usiłowały zawrzeć całą metafizyczną istotę świata”⁸. Bezpośrednio potem pojawia się pytanie, wyrażone w tonacji, której nie można byłoby dosłuchać się w programowych tekstach „filozofii pracy”, chociaż i ono samo, i dramatyczna sytuacja myśli, która do niego dotarła, są zawarte w jej założeniach. W *Pamiętniku* zostają genialnie wydobyte: „Czy człowiek może sam sobie wystarczyć? czy sobie wystarcza? Tu jest punkt Pascalski dzisiaj”⁹.

Społeczna interpretacja transcendentalizmu — tak mogłoby wyglądać ogólne określenie „miejsca filozofowania” Brzozowskiego. Historia kształtowania się jego myśli staje się opisem koniecznych stadiów, jakie myśl musi przebyć, aby zacząć widzieć rzeczywistość i wypowiadać ją z tego właśnie miejsca. Bardziej niż formalnym opisem reguł, które trzeba spełnić, by zająć stanowisko transcendentalnego myślenia o kulturze, zajmuje się Brzozowski treściami, jakie z owego stanowiska „widać”. Filozofia podmiotu, aksjologia opisowa i normatywna, teoria poznania przenoszą się wtedy w pole hermeneutyki kultury; dążą do rozumienia różnych wariantów i poziomów podmiotowej twórczości, dostępnej tylko w jej przedmiotowych artykulacjach. Hermeneutyczne rozumienie kultury przechodzi

⁸ S. Brzozowski: *Pamiętnik*. Lwów 1913, s. 98.

⁹ Tamże, s. 99.

bez nieciągłości, zmiany perspektywy w krytykę zastanych form bytu społecznego połączoną z utopijnym projektem ich ukształtowania i z projektu tego wynikającą.

Refleksja Brzozowskiego daje również świadectwo wewnętrznemu napięciu, jakie powstaje w strukturze głębokiej kulturowego transcendentalizmu, gdy wprowadzić do niego intencje i treści myśli metafizycznej. Leszek Kołakowski, do którego interpretacji się odwoływałem, wywodzi zwrot do religii, widoczny w późnych pismach autora *Pamiętnika*, z odkrycia przezeń sprzeczności między sensem absolutnym, a sensem ważnym tylko w odniesieniu do historii gatunku ludzkiego. Uświadamiając sobie, że w perspektywie swej myśli sprzeczności tej znieść nie może, Brzozowski miałby porzucić filozofię na rzecz subiektywnie ugruntowanej, nieuzasadnialnej rozumowo wiary. Zamierzamy dowieść dalej, że napięcie wyrażone w pytaniu o suwerenność człowieka i granice tej suwerenności manifestowało się u Brzozowskiego w polu własnym filozofii.

Kwestia newralgiczna refleksji Brzozowskiego daje się jeszcze inaczej wystawić: czy namysł nad bytem musi się zatrzymać wtedy, gdy nazwie swój przedmiot nicością, urobionym w intelekcie zaprzeczeniem realnego, międzyludzkiego świata. W wywodach Brzozowskiego o pozaludzkim widoczna jest obecność motywu, który wolno odczytać jako odległe przekształcenie wątku wyraźnie zaznaczonego w tradycji metafizycznej, głównie w jej nurcie neoplatońskim. Mam tu na myśli paradoksalną identyfikację bytu z nicością, dokonaną w klasycznych doktrynach Plotyna czy Pseudo-Dionizego. Neoplatonicy głoszą, że kategorie poznawcze, w które byt chcemy ujmować, są skopiowane według widoku rzeczy skończonych, rzeczy te zaś stanowią ograniczenie, prywację nieskończonej realności bytu. Myśl, która przyjmuje takie założenie, wikła się nieuchronnie w piekło paradoksu: nazwy, którymi musi operować odnoszą się do sfery, wobec bytu prawdziwego będącej „niczym”. Sam ten byt jednak, wprowadzony w perspektywę tych nazw staje się negacją wszelkich opisujących dostępną nam rzeczywistość pojęć. I w tym znaczeniu do nicości może być porównany. „Filozofii pracy” obce jest oczywiście pragnienie transcendencji, dzięki której podmiot odrywa się od empiryczno-ludzkiej skończoności i osiąga zjednoczenie z bytem nieskończonym. Zachowuje ona jednak ślad intuicji, którą neoplatońskie traktaty próbowały wypowiedzieć: że nasza aparatura pojęciowa, urobiona na obraz i podobieństwo ludzkiego świata, z konieczności unicestwia realność mieszczącą się poza jego obszarem. Jak zobaczymy, Brzozowskiemu nie jest obca również wywodząca się z tej samej tradycji idea, wedle której zamiana bytu w nicość, dokonana przez nasze poznanie, nie jest wcale ostatnim słowem refleksji. Oprócz Absolutu doskonale transcendentnego i doskonale niepoznawalnego, neoplatonizm zna również Absolut „dla człowieka”, któremu za cenę jego ograniczenia do ludzkiej, skończonej perspektywy poznawczej przysługuje cała hierarchia określeń. Gdy ujmiemy Absolut w znaczeniu pierwotnym i właściwym, powinniśmy mu jakiegokolwiek nazwy odmówić, jeśli natomiast posłużymy się znaczeniem wtórnym, wyrażającym stosunek Absolutu do naszego świata, możemy wszystkie nazwy o nim orzec. Na tej dwuznaczności — jak wiadomo — opiera Pseudo-Dionizy paradoksy swojego traktatu *O imionach bożych*.

W oderwaniu od języka teologicznego, a w terminach bliskich Brzozowskiemu, koncepcję tę można wyrazić w następujący sposób: człowieczeństwo czyni byt pozaludzki, który nie może stać się przedmiotem jego wiedzy, „czymś” dla siebie w akcie, w którym wykracza poza własną, „immanentną” dziedzinę. Wówczas napotyka, w obrębie swej perspektywy poznania, element heterogeniczny wobec niej, pochodzący z innej rzeczywistości ontologicznej. Właśnie praca pełni w konstrukcji myślowej Brzozowskiego funkcję takiego aktu; zależy od myśli, ale i odnosi się do tego, co poza nią się znajduje, jest równocześnie zjawiskiem ze sfery sensu i ze sfery „bytowej”. Stąd refleksja nad pracą staje się w filozoficznych poszukiwaniach autora *Legendy* przestrzenią, w której może pojawić się nowa koncepcja bytu, skorelowana z poprzednią, ale i wzbogacająca ją istotnie, a także koncepcja odmienna, tamtej nieznana.

Metafizyka „żywiolu w nas i poza nami”

Rozważając wypowiedzi Brzozowskiego, które wyodrębnia porządkujące określenie „filozofia pozaludzkiego jako żywiolu”, dostrzega się natychmiast dwa równoległe przekształcenia, jakim uległo „niepoznawalne X”; stało się mianowicie realnością, o której, po pierwsze, wolno orzekać predykaty i która, po drugie, jest skorelowana z doświadczeniem wyjątkowo intensywnym, choć mieszczącym się poza dziedziną dyskursu. Znamienna dla refleksji Brzozowskiego — pisze Andrzej Mencwel¹⁰ — jest substancjalizacja i aktywizacja realności pozaludzkiej. Zastanawiając się nad określeniami, które Brzozowski jej przypisuje, można dojść nawet do wniosku, że — na mocy niepojętego paradoksu — nie będąc podmiotem, realność ta zdolna jest jednak działać intencjonalnie. Pozostając przy literze wywodów Brzozowskiego, łatwiej uchwycić źródło takiej koncepcji tego, co pozaludzkie, niż jej teoretyczne uzasadnienie. Pochodzi ona z uwolnionego od mediacji refleksji i języka przeżycia dziedziny bytowej „...co raz na zawsze i nigdy nami nie jest i nie będzie, ale pomimo to właśnie tak bardzo jest, jest...”¹¹, istnieje, narzuca swą obecność, choć nie daje się nam poznać, bowiem — jak mówi dalej Brzozowski — wszystko, co o niej powiemy, będzie tylko taką lub inną formą antropomorfizmu¹². Napotykając to, co w ostatecznym sensie słowa jest „rzeczywiste” i „istniejące”, Brzozowski zмага się z niewystarczalnością refleksyjnych, pojęciowych określeń, usilnie starając się je wysłowić, choćby w sposób odległy i pośredni.

W związku z wypowiedziami Brzozowskiego o „żywiolu”, nasuwa się istotna wątpliwość: narzucając antropomorfizm „filozofiom bytowym”, które dziedzinę „nie będącą nami”, a tak bardzo rzeczywistą, mianowały Bogiem, materią czy energią, on sam w wielu swoich wywodach zdaje się dopuszczać wyjątkowo jaskrawego antropomorfizmu. Trudno bowiem nazwać inaczej pojawiające się u niego wielokrotnie opisy, jak pozaludzkie naciera na świat wytworzony przez pracę,

¹⁰ A. Mencwel: *Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej*. Warszawa 1976, s. 390.

¹¹ S. Brzozowski: *Legenda Młodej Polski*. Lwów 1910, s. 169.

¹² Tamże.

czy zagraża mu unicestwieniem. Jeśli nie chcemy zadowolić się łatwym stwierdzeniem, że w tym punkcie przemyśleń Brzozowskiego występuje oczywista sprzeczność, musimy założyć wstępnie, że „substancjalizujące” i „aktywizujące” określenia, jakie wypowiada on o pozaludzkim, mieszczą się na zasadniczo innym poziomie, niż pojęcia metafizyczne, które próbowały objąć pozaludzkie systemem wiedzy, a naprawdę zakrywały tylko prawdę o nim.

Nim spróbujemy zrozumieć głębiej perspektywę, w której Brzozowski myśli o pozaludzkim żywiole, podejmiemy bliższą analizę treści nazywających go pojęć i symboli. Podmiot myślący, twierdzi Brzozowski, styka się bezpośrednio z żywiołem, gdy na jednej z dwóch dróg opuszcza bezpieczną immanencję świadomości refleksyjnej, albo kieruje się „w głąb” siebie, albo wykracza poza świat oswojony w praktyce i poznaniu. Oczekuje go wówczas kontakt z „...siłami, śpiąciami w ludzkiej piersi, oddziedziczonymi przez człowieka z czasów jego przedhistorycznego, zwierzęcego istnienia ...”¹³ lub z obecnością „wszechświata wiecznie niehumanoidalnego, wiecznie innego, niż my, nacierającego na nas całym ciężarem swej obcości”¹⁴. Brzozowski sugeruje wyraźnie, że dwie pozornie różne drogi prowadzą w istocie do tego samego, osiągają identyczny cel. W obu sytuacjach idzie o doświadczenie sfery, o której możemy wiedzieć na pewno, że jest absolutnie niewspółmierna wobec świadomości i porządku jej sensów. Pozostaje taka, obojętna, czy spotykamy ją u prerefleksyjnej podstawy świadomości, czy też poza światem, który świadomość poddała swemu panowaniu. Nie utożsamia się, jak można by sądzić, z prywatą, brakiem, abstrakcyjnym zaprzeczeniem sensu — jest raczej niszczycielską potencją, przeciwko niemu wymierzoną.

Człowiek historycznego aktywizmu „filozofii pracy” był niepodzielną jednością, bowiem tworzył go wyłącznie projekt działania nadającego kształt chaosowi; jego naturalny, ograniczony byt został całkowicie zniesiony, pochłonięty przez samowiedzę. W nowej perspektywie, jaka pojawiła się w myśleniu Brzozowskiego, monizm ten ustępuje miejsca nia dającemu się zredukować dualizmowi — człowiek odkrywa w sobie „miejsce niehumanoidalności”, postrzega siebie jako sprzężenie sfery sił i popędów o zwierzęcej genezie oraz poziomu zachowań intencjonalnych, wobec tej sfery bytowo wtórnego, na niej ufundowanego. Pozostaje do wyjaśnienia, dlaczego Brzozowski wyposaża „żywioł w nas”, czyli obojętną wobec sensu biologiczną stronę ludzkiego istnienia, w moc destruktywną. Otóż wyprowadza on tylko logiczne konsekwencje z odkrycia dualizmu utajonego w istocie człowieka. Dla antropologii opisowej, to, co konstytuuje człowieczeństwo we właściwym sensie słowa — odniesienie do powszechnie ważnych wartości, współbytovanie z innymi w komunikacji sensownej — jest niesamodzielnym, pochodnym momentem, „nadbudowanym” na podstawie, z której nie może wywieść uzasadnienia. Paradoks antropologii normatywnej polega na tym, że musi ona ustanawiać siebie jako przeciwieństwo opisowej, biorąc za całość pochodną część sprzężenia tworzącego byt ludzki i relatywizując wobec niej samo to sprzężenie.

¹³ Tamże, s. 181.

¹⁴ Tamże, s. 168.

Tak ustanowione człowieczeństwo jawi się jako zwrócony przeciwko swej zwierzęcej podstawie akt agresji. Jeśli przyrodnicza faktyczność jest dziedziną, która wewnątrz siebie doskonale się wyjaśnia i poza siebie nie odsyła, to świadomość, w zestawieniu z nią, musi przedstawiać się jako porządek heterogeniczny i obcy. Byt, w którym podmiotowa intencja musi podporządkować sobie funkcję organizmu zwierzęcego, aby wyrazić się na zewnątrz i zaistnieć w świecie, dokonuje ciągle destrukcji porządku, na którym się opiera. Stosując przemoc, przekształca własne określenia biologiczne tak; by odpowiadały sensom, które nie z nich się wywodzą. Z tego stanowiska, wydaje się oczywiste, że człowieczeństwo jest bytem pozbawionym gwarancji; poza świadomością, walczącą o utrwalenie swoich wytworów w obcym środowisku bytowym, nie ukrywa się bowiem żadna esencja, która miałaby w niej się urzeczywistniać. Nie istnieje też żadna racja nadrzędna, aby byt pozbawiony gwarancji trwał. Jeśli choć na chwilę zniknie wysilek, który daje oparcie dziedzinie sensów, wywodzącej się z ludzkiego projektu, przestanie ona istnieć, bo w rzeczywistości nie odnajdzie niczego, co mogłoby ją utrzymać. By posłużyć się stylistyką Brzozowskiego: żywioł, który nie pojmuje słowa, obejmuje je milczeniem, tak jak gdyby go nigdy nie było. Zaktualizuje wtedy utajoną w nim możliwość niszczenia — cechę źródłową, warunkującą wszelkie inne nazwy, które w perspektywie ludzkiej możemy o nim orzec.

Gdyby poszukiwać figury myślowej, która adekwatnie oddaje etyczne treści stanowiska Brzozowskiego wobec „pozaludzkiego w nas”, kantowskie pojęcie „zła radykalnego” byłoby zapewne wyborem najtrafniejszym. W ogólności, wydaje się, że problematyka, którą Brzozowski starał się wyśłowić językiem zindywidualizowanym, bogatym w emocjonalnie zabarwione metafory, odsłania istotną opcję, obecną w filozofii transcendentalnej, zwłaszcza w jej praktycznym obliczu. Namysł nad przeciwstawieniem „zmysłowości” i „rozumu”, umieszczonym przez Kanta w sercu podmiotu etycznego działania, pozwala uchwycić wyrazisty kształt tej opcji. „Zmysłowość” i „rozum” tworzą dwie samowystarczalne całości, między którymi nie może pojawić się mediacja. W tej pierwszej, jedynym korelatem, jaki podmiot dla swego działania może ustanowić, jest przyjemność płynąca z zaspokojenia potrzeby; niepodobna pomyśleć, by działanie dało się zrelatywizować wobec wartości ponadjednostkowej, która stanowiłaby jego uświadomiony motyw albo osiągany poprzez nie cel. W sferze rozumu, przejście od maksymy indywidualnej do porządku powszechnie obowiązujących norm jest ustanowione przez samą formę tej maksymy; ogólność, która w dziedzinie „zmysłów” nie mogła się ukonstytuować, tutaj zdolna jest bez konfliktu wchłonąć jednostkowość. Podmiot, którego losem jest bytowanie w obu tych całościach, a powołaniem uczestnictwo w porządku rozumu, musi zwrócić się przeciw swej empirycznej, zmysłowej stronie, aby ją wyniszczyć. Ta konieczność uzasadnia „agresywną” i „reprezywną” postawę Kanta wobec porządku impulsów, skłonności i pożądań, który decyduje o indywidualizacji ludzkiego istnienia i tym samym odrywa je od ogólności. Sens ustanowienia przepaści między „zmysłowością” i „rozumem”, które było dziełem Kanta, pozostaje żywy w tradycji późniejszej. Tak Fichte, jak i Hegel, radykalnie przeciwstawiają indywiduum empiryczne, zamknięte w sferze partykularnych dą-

żeń, podmiotowi, który osiągnął wymiar ogólności. W trwałości tego motywu można zasadnie dopatrywać się wyrazu wiedzy, że rozumne człowieczeństwo zawsze konstituuje się przeciwko sferze nie-rozumu, której nie powołało do życia, lecz zastało; tylko na jej przewycięzeniu może oprzeć swój byt.

Odwrocenie hierarchii, podporządkowującej rozumowi to, co nierozumne, której ustanowienie było warunkiem możliwości ludzkiego świata, jest w przeświadczeniu Brzozowskiego ogólną formą „radikalnego zła”, której różnymi uszczegółowieniami są wartościowane przezeń negatywnie indywidualne i zbiorowe wybory. Brzozowski tropi postacie zła radykalnego w pierwszym rzędzie w polu postaw, które osobowość zajmuje wobec kultury. Krzysztof Pomian zauważył trafnie, że — jeśli ograniczymy się do korpusu poglądów Brzozowskiego, który został wyłożony w programowych rozprawach „filozofii czynu” i „filozofii pracy”, trudno będzie nam pojąć, skąd właściwie bierze się postawa, ogłoszona przez autora *Kultury i życia* za główne źródło schorzenia współczesności¹⁵. Brzozowski wielokrotnie powtarza, że człowiek skłonny jest uciekać od wizji siebie jako Atlasa, na którym cały kosmos się opiera; boi się być niepodzielnym twórcą własnych dziejów, dlatego poszukuje poza sobą gotowych uprawomocnień, wobec których mógłby się zachować niczym posłuszny wykonawca, które uwolniłyby go od odpowiedzialności za swój los. Fenomen ten, tłumaczący uporczywą trwałość przezwyższonych już na płaszczyźnie teorii opcji myślowych: konserwatywną afirmację świata zastanego i bierne oczekiwanie socjaldemokraty na sytuację rewolucyjną, kontemplacyjny estetyzm modernisty i stanowisko wyznawcy ewolucjonizmu, dla którego niepowtarzalna rzeczywistość własnego istnienia jest jednym z wielu rozdziałów historii naturalnej, sam pozostaje niewytłumaczony. „Dlaczego człowiek zajmuje wobec rzeczywistości postawę pasywną, dlaczego skłonny jest poddawać się jej?”¹⁶ Narzędziem poznawczym, które pozwala rozwiązać ten problem, staje się dopiero kategoria „żywiolu”.

Brzozowski zamierza wyznaczyć warunki, które empiryczna osobowość musi spełnić, aby osiągnąć status podmiotu kultury. W tym celu postuluje wzór postawy, jaką osobowość winna zająć wobec „pozaludzkiego w sobie” — jego zasadą jest walka, którą ciągle na nowo trzeba podejmować. Indywiduum, które nie doraża do takiego postulatu i rezygnuje z przeciwstawienia się „żywiłowi”, kapitulując przed nim, skazane jest na istnienie pozorne. Przestaje tworzyć kulturę i utrzymywać ją w bycie, nie potrafi też niczego od niej zaczerpnąć. Píše Pomian: „Żywiół działa [...] w nas samych, przejawiając się jako pokusa zadawalania się tym, co gotowe, beztróskiego korzystania z nagromadzonych rezultatów wcześniejszej pracy, oraz jako tendencja do buntu i niszczenia”¹⁷.

Redukcyjny zabieg, który tłumaczy typy społecznej świadomości warunkującą je postawę poddania się „żywiłowi”, mógłby wydawać się dowolny; jednak od-

¹⁵ K. Pomian: *Wartości i siła: dwuznaczności Brzozowskiego*. W: A. Walicki, R. Zimand (red.): *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*. Kraków 1974, s. 70—71.

¹⁶ Tamże, s. 61.

¹⁷ Tamże, s. 78.

tworzona tutaj struktura teorii Brzozowskiego logicznie go uzasadnia. Otóż style myślenia o społeczeństwie, które Brzozowski wywodzi ze wspólnej, opisanej przez Pomiana figury wyjściowej, łączą się w tym, że czynią miarą kultury własną podmiotowość psychologiczną, której myśli, intencje, działania nie przekraczają horyzontu określonego przez kantowską „zmysłowość”. Stanowią tym samym ukryte czynniki rozpadu kultury, bowiem nie są zdolne ukształtować wzoru osobowego, na którym mogłaby się ona opierać. Odmawiając spełnienia imperatywu kategorycznego, który Brzozowski mógłby ująć w następującej formule: postępuj tak, jak gdyby los ludzkości od twego, dokonującego się w tej oto chwili wyboru zależał, zapominają, że kultura jest bytem problematycznym, stale zagrożonym i stają się tym samym nieświadomym narzędziem sił irracjonalnych, co przygotowują jej zagładę.

Rozjaśnia się teraz przynajmniej jeden z możliwych sensów stałej u Brzozowskiego metafory, wedle której „żywiol” działa intencjonalnie przeciwko kulturze. Rys prometejski myśli Brzozowskiego wyraża się w przekonaniu, że ludzka rzeczywistość zależy wyłącznie od samookreślenia zbiorowego podmiotu historii. Ów podmiot nie ma jednak odrębnej egzystencji poza poszczególnymi istnieniami. Jego samookreślenie nie jest ani sumą, ani wypadkową decyzji jednostek, stanowi raczej ogólną formę wartości, której urzeczywistnienie, przejście w byt zależy od tego, czy zaistnieje ona w wyborach indywidualnych. Wybierając siebie, wybieramy świat — Brzozowski nigdy nie wyzbył się tego przeświadczenia, które odkrył w filozofii praktycznej Kanta. Okazuje się jednak, że projekt, który ustanawia ogólność nie jest swobodnym rzutowaniem się w przyszłość bytu nieuwarunkowanego — musi on odrywać się od „ciężkiej” rzeczywistości biologii, w której siebie zastaje. Maksymalizm etyczny nie ulega niemniej redukcji, nabiera tylko dramatycznej wymowy. O ile podmiot idealny mógłby swobodnie kształtować siebie w granicach określonych jedynie przez swój wybór i stanowisko wobec wartości, o tyle podmiot, będący sprzężeniem świadomości i biologii, musi porządek, który zaprojektował „... wznosić na, przez własne ofiarowane, w pewien sposób zniszczone życie, stworzonym gruncie”¹⁸. Człowiek musi utracić swój byt naturalny, aby własną rozumną podmiotowość w kulturze odnaleźć.

Nieprzypadkowo pod piórem Pomiana, gdy opisuje on ideał antropologiczny Brzozowskiego, pojawiają się odwołania do mistycznej koncepcji samozniszczenia indywiduum na rzecz Absolutu. W rzeczy samej, w wizji metafizycznej autora *Idei* „skończone istnienie człowieka” daje się porównać do „szczepbli drabiny wznoszącej się ku nieskończoności”, a ruch, o podjęcie którego apeluje jego etyka, przypomina „proces wyzbywania się przez każdą jednostkę jej indywidualności, który winien ją doprowadzić do całkowitego utożsamienia się z pracą”¹⁹. Radykalizm tego ideału potęguje się, jeśli zważyć, że dla Brzozowskiego nie ma właściwie stanów pośrednich. Gdy zniknie napięcie, podtrzymujące walkę z naturalną skończonością, pozostają tylko różne formy wyrazu dla figury podporządkowania

¹⁸ S. Brzozowski: *Przyroda i poznanie...*, wyd. cyt., s. 204.

¹⁹ K. Pomian: *Wartości i siła...*, wyd. cyt., s. 77—78.

„żywiolowi” tego, co swoiście ludzkie. Wizja, którą roztaczała „filozofia pracy”, zawisa w próżni — nie ma już podmiotu, co nadawałby sens światu, wydobywał kosmos z chaosu. Kultura jest obca w naturalnym porządku świata, do którego należą również empiryczne cechy istnienia ludzkiego; nie ma innej racji, by w nim pozostać, oprócz wysiłku negatywnego określenia wobec niego. Tragizm myśli Brzozowskiego polega na tym, że w podmiocie, jedynym potencjalnym źródle negacji, która w martwej przedmiotowości przyrody może uczynić miejsce dla świata kultury, dostrzega ona przemożną skłonność, by dokonać „negacji negacji”, znieść wywalczone na sobie człowieczeństwo i na powrót umieścić się w naturze.

W pisarstwie Brzozowskiego, tak filozoficznym, jak literackim, zagadnienie erotyzmu jest tym miejscem, gdzie skupiają się najgłębsze sensy jego wizji „żywiolu”. Wobec ustanowionego przezeń ideału człowieczeństwa erotyzm pełni funkcję „eksperymentu krzyżowego”, dostarcza bowiem niezawodnego sprawdzianu, czy normatywny wzór kultury stał się naprawdę treścią życia jednostki, czy przesyłał ją poza — i przedludzką — postawę tak głęboko i trwale, by podporządkowała się ona ruchowi w stronę „zadanych” przez kulturę wartości. Fascynacja Przybyszewskim, dla niektórych badaczy Brzozowskiego zgola niezrozumiała, tutaj między innymi odnajduje uzasadnienie. W oczach autora *Idei*, Przybyszewski jest zarazem wcieleniem odwagi poznawczej i dramatycznym świadectwem. W świadomości, która chętnie postrzega siebie jako całość nieuwarunkowaną, zamyka się w bezpiecznym kręgu własnej immanencji i usiłuje zapomnieć o tym, co poza nim się znajduje, Przybyszewski zobaczył pochodną pierwotnej siły, w której „języku” sens i indywidualność są pojęciami zbędnymi i nieznanymi. Dowiódł on również, że losem jednostki, która nie potrafi już poddać tej siły panowaniu wzoru kultury, staje się nieuchronnie rozpad i ostateczna katastrofa.

W twórczości Brzozowskiego powraca ciągle wątek rozważań o roli rodziny monogamicznej, etyki życia płciowego itp. w procesie pracy²⁰. Podejmując te kwestie z uporem i patosem, stawiając Marksowi zarzut ich lekkomyślnego zlekceważenia, Brzozowski wierzył, że udało mu się wydobyć zespół fundamentalnych problemów, na których w tradycji lewicy wcześniej zwrócili uwagę tylko Proudhon i Sorel. Porzucając utarte drogi myślenia lewicowego, które przyjmuje uspołecznienie człowieka za fakt oczywisty, Brzozowski pyta o zasadę prawa, jakiemu jednostka musi poddać erotykę, najbardziej niepodległą normom kulturowym dziedzicząc swego bytowania, aby się rzeczywiście uspołecznic.

Kategoria zła radykalnego opuszcza w przemysleniach Brzozowskiego pole aksjologii, czy etyki normatywnej, wkraczając do ontologii ludzkiego istnienia. W etyce, złem radykalnym jest przełożenie naturalnej faktyczności ponad porządek wartości; poddane interpretacji ontologicznej, pojęcie to odnosi się do sytuacji, kiedy byt sam zwraca się przeciwko wartościom. W chorobie i śmierci odsłania się z niepowątpiewalną oczywistością prawda, że sensotwórcze władze podmiotu opierają się na przemożnej, wrogiej dziedzinie nonsensu. Rację ma, w przyjętej przezeń perspektywie, Bronisław Baczko, gdy twierdzi, że filozofia cielesno-

²⁰ Por. S. Brzozowski: *Legenda Młodej Polski*, wyd. cyt., s. 127—130.

ści Brzozowskiego była „uniwersalizacją egzystencjalnego przeżycia śmiertelnie chorego, samotnego człowieka, dla którego własne ciało mogło być tylko śmiertelnym wrogiem, bolesnym oporem przeciwycięzanym w heroicznym wysiłku twórczym...”²¹ Podobnie, jego koncepcja stosunku między kulturą i erotyką daje się odnieść — jak wskazuje Andrzej Mencwel²² — do psychobiograficznej struktury, na którą składają się: młodzieńcza przygoda, opowiedziana dopiero w „Pamiętniku”, zbyt dojmująco przeżyta, by można ją było wypchnąć poza świadomość, i zbyt odstręczająca, by pozwoliła się wewnętrźnie oswoić, wywodząca się z tej przygody obsesja, zaświadczone na planie twórczości natrętnie wracającym w *Płomieniach* obrazem miłości poniżonej i zniewolonej, wreszcie zaś racjonalizacja, dzięki której jednostkowe doświadczenie przenosi się w wymiar sensu. Jednakowoż, jeśli nawet wizja erotyki, a także wizja buntu faktyczności przeciw społeczeństwu, wyrażające się najradykałniej w chorobie i śmierci, pochodzi u Brzozowskiego z racjonalizacji, to owa racjonalizacja ma wymiar kosmiczny. Brzozowski umieszcza bowiem idee wyrosłe z osobistego przeżycia w przestrzeni metafizyki kultury, gdzie nabierają one samoistnego znaczenia, łącząc się zarazem harmonijnie z tezami ugruntowanymi już przez samą teorię. Rozważania filozoficzne o cielesności, głoszące że jest ona „...zawsze tą sumą naszej duchowej twórczości, którą zdołał duch nasz narzucić obcemu, pozaludzkiemu istnieniu ...”²³ warto czytać razem z wyznaniem w rodzaju: „Ale pragnę żyć, ale lękam się choroby, ale doprowadza mnie do rozpacz mechaniczna, bezmyślna siła, która mnie dławi ...”²⁴ — lecz nie w ten sposób, by sens tych pierwszych do sensu tych ostatnich sprowadzać albo z niego wyłącznie wywodzić. Im głębiej widział Brzozowski zło radykalne bytu, tym ostrzej wyrażał apel o odwrócenie narzuconej przez byt relacji między tym, co dane, i tym, co postulowane jako wartość, oraz ustanowienie tego odwróconego i dlatego właśnie ludzkiego porządku jako raz na zawsze obowiązującej konieczności. Każdy podmiot winien powtórzyć w swej sytuacji jednostkowej dokonanie Kanta; „Kant z walki z chorobą swoją stworzył swą wielkość — miał wroga — naturę w swoim organizmie; heroizm ma wszędzie miejsce — właśnie trzeba go znajdować w tych jego postaciach”²⁵.

Jedna ze swoistości myśli Brzozowskiego, rzadko właściwie pojmowana, polega na tym, że w kategorii pracy łączą się ściśle, czy wręcz utożsamiają, dwa odrębne zwykle rodzaje działania: praca nad sobą i praca nad przedmiotem. Struktura ontologiczna ich obu jest w istocie tożsama: wyprowadzają one warstwę podmiotowych intencji i sensów do środowiska, które do jej przyjęcia nie jest predestynowane i tylko wtedy ją przyjmie, gdy zostanie to na nim wymuszone. Praca u Brzozowskiego — zauważa Baczko — rozpada się na dwa samodzielne momenty: moralno-intelektualny wysiłek wartościotwórczy oraz siłę, która ma zapewnić

²¹ B. Baczko: *Absolut moralny i faktyczność istnienia*. W: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, wyd. cyt., s. 170.

²² Por. A. Mencwel: *Stanisław Brzozowski ...*, wyd. cyt. s. 347—355.

²³ S. Brzozowski: *Anti-Engels*. W: *Przyroda i poznanie...*, wyd. cyt., s. 356.

²⁴ S. Brzozowski: *Pamiętniki*, wyd. cyt., s. 141.

²⁵ Tamże, s. 71.

wartościom „ostanie się w bycie”²⁶. W sferze kultury, skupieniami tego drugiego momentu, siły gwarantującej wartości, okazują się, odpowiednio do dwóch kierunków pracy, moralność ascetyczna i technika. Jak była o tym mowa, samookreślenie moralne jest u Brzozowskiego połączone trwale z przemocą wobec „natury w sobie”, dziedziny, która w rozmaitych postaciach manifestuje zakorzeniony w niej nieprzejeźdny opór wobec kulturowego sensu. Odpowiednikiem ascetycznej represji wobec siebie, uderzającej we własną fizyczną egzystencję, staje się w działaniu zewnętrznym techniczne panowanie nad przyrodą. Afirmacja techniki — wyrażana w pismach autora *Legendy* w tonach skrajnych, wolna od tak częstej już w modernizmie obawy przed możliwym wyobcowaniem tego porządku ludzkiej działalności — nie ma nic wspólnego z ideałem nieograniczonego zaspokojenia potrzeb poprzez eksploatację natury. Sankcję wartości nadaje technice wyłącznie to, że bez niej niemożliwe jest osadzenie się człowieczeństwa w świecie pozaludzkim, które powinno, dodajmy, być zaborczą ekspansją, nie zaś tylko bierną asymilacją. Postulat spotęgowania skuteczności pracy, któremu tylko technika może uczynić zadość, nie odwołuje się do argumentów, głoszących że dzięki jego realizacji stanie się dostępne wygodniejsze życie. Sam dla siebie jest celem w tym samym stopniu, jak duchowe wartości społeczeństwa, które zamieniają się w puště, pozbawione życia formy, jeśli nie potrafią oprzeć się na sukcesie pracy.

Mogłoby się wydawać, że w tej warstwie swojego myślenia Brzozowski nie chce poszukiwać żadnych mediacji. Nie tylko dlatego, że im bardziej skrajnych określeń nabiera wizja „ślepych, mechanicznych sił” w cielesności i świecie zewnętrznym, które unicestwią kruchy kosmos kultury, jeśli choć na chwilę wymkną się spod kontroli, tym radykalniejsze w swoim tragizmie tony słychać w apelu o stworzenie instrumentów, co byłyby w stanie poddać je władaniu człowieka. Z tego względu, przede wszystkim, że Brzozowski nie próbuje „udialektycznic” koncepcji stosunku między planem pracy i środkiem jego urzeczywistnienia. Dopóki przyglądamy się wartościom, nie zdołamy w nich odkryć takiej własności, dzięki której mogłaby im przysługiwać władza sprawcza; natomiast przemoc, do której wartość musi się odwołać, aby wyrazić się w języku „znaczącym coś” dla świata, nie zawiera żadnych jakości podmiotowych, łagodzących jej brutalny, fizyczny charakter. Zwłaszcza w opisach pracy nad przedmiotowością przyrody, Brzozowski nie pozostawia wątpliwości, że naga, witalna siła, która nie ulega wcale „złagodzeniu” i „uduchowieniu”, gdy odnajdują swe przedłużenie w narzędziach techniki, jest w ostatecznej instancji jedynym argumentem, jakim człowiek może się tutaj posłużyć.

Pewna dialektyka pojawia się w tej koncepcji, gdy uprzytomnimy sobie, że człowiek zna mowę zrozumiałą dla przyrody, właśnie fizyczną przemoc, ponieważ ją „pamięta”, bo sam wywiódł się z dziedziny, gdzie panują wszechwładnie siły fizyczne. Obszar „zła radykalnego” okazuje się zarazem źródłem środków, które umożliwiają skuteczne i trwale wyodrębnienie się człowieka z natury, narzucenie jej wartości. Mediacja, którą trudno byłoby wykryć w samej strukturze pracy, wy-

²⁶ B. Baczeko: *Absolut moralny...*, wyd. cyt., s. 175.

stępuje w opisie warunków jej możliwości i skuteczności. Pojawia się również w produkcji pracy — z przemocy stosowanej wobec przedmiotu powstaje rządzące nim prawo. Kategoria prawa oznacza w światopoglądzie Brzozowskiego racjonalną strukturę, wprowadzoną do podmiotowości przez pracę nad sobą, a do obiektywności materialnej — przez pracę zwróconą „na zewnątrz”. Godzą się w niej — jak zauważył Baczko — spontaniczność i refleksja, irracjonalny chaos i świadomy ład, życie i myśl²⁷. „Prawem” wolno nam nazwać wzór kultury, co przezwyciężył sferę popędów i w walce z nią się utrwalił, a zarazem z niej właśnie zaczerpnął żywą siłę napędową, która wypełnia niesioną przezeń formę wartości. W irracjonalnym, przedpodmiotowym królestwie „życia”, sens ustanowiony przez twórczość odnajduje, oprócz oporu, który musi pokonać, również źródło woli, potęgi vitalnej, czyli swego niezbędnego fundamentu. Dwoistość, obecna w prawie, które nadała sobie podmiotowość, nierozzerwalne powiązanie w nim rozumu i życia, charakteryzuje również prawo, rzutowane przez pracę na przyrodniczą faktyczność. Formy i relacje, budujące przedmiotowość naukowej racjonalności, mają siłę za swój preracjonalny, konieczny warunek.

Interpretacja metafizycznych sensów, które niesie ze sobą druga z koncepcji pozaludzkiego, obecna w dziele autora *Legendy* nie znosi pytania o spójność badanej myśli, o możliwość pogodzenia współwystępujących w niej opcji. Odwrotnie, bardziej jeszcze je wyostreza. Czy Brzozowski, rozwijając teorię „żywiolu w nas” i „żywiolu poza nami”, nie wypełnia — w sposób, którego założenia jego refleksji nie uprawniają — obszarów negatywności, które znajdują się „po dwóch stronach” ukształtowanego przez historyczną praktykę stosunku podmiotowo — przedmiotowego; czy sam nie obala własnej idei nieprzekraczalności człowieczeństwa i świata wytworów pracy? Takiej konkluzji wolno uniknąć, jeśli przyjmie się, że dwa przeciwstawne w swej myślowej zawartości ujęcia pozaludzkiego nie kłócą się ze sobą, ponieważ wypływają z odmiennych, a zarazem komplementarnych perspektyw filozoficznego namysłu. Zabiegiem interpretacyjnym, który pozwala zrozumieć, jak Brzozowski mógł głosić metafizykę „żywiolu”, utrzymując zarazem metafizykę negatywną „niepoznawalnego X”, jest odróżnienie dwóch poziomów w jego refleksji o pozaludzkiem. Brzozowski uprawia równoległe teoretyczne badanie pozaludzkiego „w sobie”, pojmując tę kategorię jako odpowiednik bytu klasycznej metafizyki, oraz pozaludzkiego „w relacji” do człowieka i jego działania. Przeciwczołony antynomii zamieniają się w równoprawne aspekty teoretycznej całości.

Dopiero zestawione ze sobą i przemyślane łącznie, sprzeczne pozornie koncepcje pozaludzkiego umożliwiają odtworzenie podstawy filozoficznej konstrukcji, którą Brzozowski wypracował. Kiedy staramy się osiągnąć poznanie bytu, które przekroczyłoby horyzont uwarunkowany przez projekt praktyczny, musimy natrafić na pozbawioną predykatów nicość. Natomiast myśląc „wewnątrz” tegoż horyzontu, badając ontologiczne warunki możliwości ludzkiej praktyki, odkrywamy, że jej wytwory przeciwstawiają się zastanej dziedzinie oporu, obcości, negatywno-

²⁷ Tamże, s. 160.

ści. Pozaludzkie, które na płaszczyźnie wiedzy teoretycznej nie daje się pojąć ani wypowiedzieć, uzyskuje charakterystykę niezwykle konkretną, umieszczone w relacji do działalności praktycznej. Zespół predykatów, którymi z tego stanowiska daje się opisywać, obejmuje relacyjne, nie zaś samoistne cechy; o „żywiote” wiemy tyle tylko, że jest on wrogiem „ludzkiego”.

Zamierzamy wykazać, że sytuacja, w której ta sama kategoria, występując w dwóch znaczeniach, pierwotnym i relacyjnym, ujawnia zgoła różne oblicza — wydobyta przy interpretacji Brzozowskiego — jest koniecznością, z jaką spotyka się refleksja nad obszarem międzypodmiotowości znaczącej, przyjmująca określone założenia ontologiczne i teoriopoznawcze. Refleksja, o którą nam idzie, przyjmuje pierwotność bytową przedmiotu wobec podmiotu, materialnego „bytu w sobie” wobec sfery zjawisk intencjonalnych, a równocześnie twierdzi, że przedmiot i podmiot są pojęciami nierozzerwalnie ze sobą sprzężonymi, co tracą sens, gdy próbuje się rozważać je niezależnie od siebie. Okazuje się wówczas, że „pierwotna” przedmiotowość przyrodnicza dana jest zawsze w perspektywie „wtórnego” w stosunku do niej podmiotu poznającego i działającego — nie wiadomo, jak przedstawia się poza tą perspektywą. To, co mieści się przed intersubiektywnym obszarem sensu, stanowi fragment dziejów rozwijającej się w jego obrębie wiedzy i praktyki. Podejmując próbę historycznej lokalizacji tak zarysowanego modelu myślenia, należałoby wskazać na *Rękopisy Marksa*; należy jednak pamiętać, że idee, o których mowa, występują tam tylko w formie szkicowej, będąc w dodatku uwikłane w polemiczne konteksty. Nigdy też nie otrzymały w późniejszej twórczości Marksa systematycznego rozwinięcia. Przecistawiając się Hegłowi, Marks odrzuca główną jego ideę, wedle której przedmiot jest wytworem samowiedzy, pochodną jej eksternalizacji. Wychodząc z tego punktu wyjścia, stwierdza prymarność „naturalnej”, „zmysłowej” strony bytu ludzkiego nad poziomem zachowań intencjonalnych; dzieje człowieka ukazują się jako część historii przyrody²⁸. Natomiast w równoległej płaszczyźnie refleksji *Rękopisów* pojawia się argumentacja, że skoro przyroda ma sens dla człowieka jedynie jako korelat jego działania praktycznego, to stanowi ona nie zespół „gołych” faktów, lecz korelat społecznej intersubiektywności; nawet zmysłowość, pochodzący od natury organ, którym człowiek ją poznaje, jest uspołeczniona²⁹. Wolno więc sformułować aforystyczną tezę, będącą symetrycznym odwróceniem poprzedniej: historia naturalna jest częścią dziejów człowieka. W streszczonych tu pobieżnie rozważaniach Marksa zawiera się rdzeń projektu takiej filozofii, która tę samą, daną jej całość bytową badałaby w dwóch perspektywach poznawczych, wyprowadzając podmiotowy porządek sensu z materialnej obiektywności, a równocześnie włączając w jego horyzont tę ostatnią. Ponieważ nie jest możliwe ani logiczne uzasadnione przejście między tymi optykami, ani też redukcja jednej z nich do drugiej, pozostaje tylko przyjęcie ich komplementarności.

²⁸ K. Marks, F. Engels: *Dziela*. T I. Warszawa 1960, s. 625—627.

²⁹ Tamże, s. 628.

Filozofia kulturowego sensu musi zrezygnować z zamiaru ustanowienia dziedziny własnych badań w taki sposób, by tworzyła ona zamkniętą i wewnątrz siebie tłumaczącą się całość; Brzozowski wie, iż „...nie może istnieć wystarczający samemu sobie system idei ...”³⁰. Wbrew Fichtemu i Heglowi, warunki samowiedzy i jej pola doświadczenia, nie dają się wywieść z jej obszaru, czy umieścić w jego obrębie. Oto, jak przeprowadza Brzozowski „linię graniczną”, która jego własną refleksję oddziela od filozofii samowiedzy typu heglowskiego. „Dla Hegla świat był zasadniczo tej samej co i psychika natury. Psychika ujmowała jego istotę, poznając. Opanowanie świata było procesem logicznym”; tymczasem „Dla nas inaczej stoją te sprawy. Utrzymanie się psychiki wobec świata ukazuje się w zasadzie jako rezultat walki”³¹. Przedmiotem krytyki Brzozowskiego, wymierzonej przeciwko idealizmowi Hegla, staje się koncepcja, wedle której jednostka empiryczna wznosi się do utajonego w niej człowieczeństwa, gdy uświadomi sobie refleksyjnie daną już i zagwarantowaną tożsamość bytową ze swoim światem. Wyraziła się ona w figurze jaźni absolutnej, która rodzi z siebie swą opozycję, „Nie-ja” i tak powstałe samoograniczenie własne znosi na powrót, w nim się rozpoznając. Wedle Brzozowskiego, figura ta opisuje właściwie stosunek człowieka do jego historii, przestaje natomiast obowiązywać w odniesieniu do jego sytuacji w bycie. Zasadnicze zjawisko z tego poziomu: konieczność określania się samowiedzy wobec porządku heterogenicznego, osadzania przez nią sensu na alogicznej podstawie, nie jest wynikiem jej swobodnego samookreślenia, lecz sytuacją narzuconą, którą samowiedza odkrywa jako tło wszelkich swoich poznań i działań. Przeciwnie fichteańskiej i heglowskiej symbolice, która nadaje podmiotowości atrybuty samotworzącego się bóstwa, walczy o swoje prawa wizja jaźni „rzuczonej” w realność, której nie ona jest ontologicznym źródłem. Filozofia pozaludzkiego, w obu jej przedstawionych wariantach, umożliwia Brzozowskiemu uzasadnienie tej wizji, dowodzi „nie-tożsamości” człowieka z bytem. Człowiek dopóki poznaje, nie zdoła nigdy zobaczyć w pozaludzkim zakrzepłego uzewnętrznienia swej samowiedzy. Próbuując ugruntować własny sens poprzez pracę, będzie zawsze musiał łamać przemocą opór, który stawia mu obcość „w nim” i „poza nim”.

Samowiedza nie jest przyczyną ani swojego przedmiotu, ani też samej siebie; okazuje się, że jej początek, źródło mieści się poza obejmowaną przez nią przestrzenią. Początek nie jest — jak u Fichtego — jednością podmiotu i przedmiotu, która wyłania z siebie ich przeciwstawienie, warunkujące powstanie samowiedzy; nie daje też porównać się — po heglowsku — do tożsamości, która rozwija się najpierw w szereg określeń, a potem przyswaja je wszystkie w refleksji i powraca do siebie, o nie wzbogacona. Nie jest bowiem tak, by pierwotna ogólność samowiedzy miała dopiero stać się pewnym konkretnym bytem, by istniała ona przed ludzką indywidualnością, a w niej nadawała sobie tylko uszczegółowienie. Ontologicznie rzecz biorąc, człowiek stanowi byt przedmiotowy, określony przez swoją czasowość, przestrzenność i cielesność. W wyniku tego, że pełni on funkcję podmio-

³⁰ S. Brzozowski: *Pamiętnik*, wyd. cyt., s. 88.

³¹ S. Brzozowski: *Legenda Młodej Polski*, wyd. cyt., s. 16.

tu, ów jego status nie ulega zmianie. Pojawia się tutaj nieciągle przejście: pewien fragment bytu staje się podmiotem, któremu cały byt jest dany w horyzoncie jego intencjonalności. Samowiedza usiłuje przezwyciężyć dualizm porządku istnienia i porządku sensu, który wprowadza do jej wnętrza nieusuwalne rozdarcie. Byłoby to możliwe, gdyby zdołała ująć pojęciowo własną genezę, czyli znieść poprzez operacje myśli wskazaną przed chwilą nieciągłość. Refleksja filozoficzna dostrzega dwie możliwości osiągnięcia tego celu: trzeba albo odnaleźć warunek samowiedzy w jej własnym obszarze, albo też zrozumieć umiejscowienie samowiedzy w poprzedzającym ją bycie, odtworzyć drogę, na której z niego powstała.

Heglizm ukazuje się jako najbardziej przemyślana i radykalna próba realizacji pierwszej z wymienionych możliwości; tak też widział go Brzozowski: „Gdy Hegel dostrzega w logicznym procesie istotę bytu, zamyka on tylko i reasumuje cały wielki okres myśli ludzkiej; jest on istotnie jedynym konsekwentnym filozofem”³². Wedle Brzozowskiego, Hegel zdołał tylko wyrazić środkami refleksji odwieczny mit samowiedzy, która marzy o poddaniu sobie bytu. Iluzją jest przeświadczenie, że myśl może dokonać całkowitej absorpcji bytowego „coś”, irracjonalnej reszty, która jej się przeciwstawia. Nie ma też podstaw wiara, wywodząca się z odwrócenia prawdziwego stosunku między pojęciem rzeczy i jej istnieniem: że z tożsamości, którą myśl ustanowiła za cenę redukcji realnie istniejącej różnorodności określić, daje się wywieść na powrót konkretny kształt bytu. Z idei, która „puściła siebie wolno”, nie powstanie nigdy byt materialny, przyroda. Po załamaniu się tych konstytutywnych przeświadczeń heglizmu, refleksja nie odnajduje już innej drogi, jak tylko uznać, że obszar świadomości i wytworzonych przez nią sensów jest ontologicznie niesamoistny. Osiągając adekwatne poznanie własnej istoty, świadomość sama relatywizuje siebie wobec tego, co inne.

Brzozowski pamięta jednak, że przeciwnemu tej relatywizacji nie da się pozytywnie wysłowić. Wysiłek samowiedzy, by uchwycić obszar jej warunków, przypomina münchhausenadę. Samowiedza nie może zobaczyć bytu, który istniał przed nią. Negatywna i relacyjna interpretacja pozaludzkiego, które Brzozowski łącznie rozwijał, korespondują w tym punkcie z fundamentalną trudnością filozoficznego myślenia. Realność warunkująca samowiedzę dostępna jest poznaniu tylko w polu możliwego doświadczenia, z istoty swej rozdwojonym na przedmiot i podmiot; wszelkie predykaty, które próbowalibyśmy do niej odnieść są urobione podług celu, by nazwać rzeczy, jawiące się wewnątrz tego poła. Skoro musielibyśmy z niej uczynić przedmiot „dla” samowiedzy, aby ją poznać, jedyną cechą, jaką wolno nam o niej orzec, jest ta właśnie, że nigdy nie może być poznana. Obszar „przed” samowiedzą oznaczają właściwie li tylko metafory, które usiłują wyrazić podwójną, paradoksalną prawdę: że jest on tym, co myśl z koniecznością musi napotkać i czego nigdy nie będzie zdolna określić. Aby przytoczyć choćby kilka spośród takich metafor, zapisanych licznie w tradycji kultury: *Das Öffene* Rilkego, gdzie bytują rzeczy i zwierzęta, schellingiański Absolut, o którym Hegel orzekł złośliwie, że przypomina on noc, kiedy to wszystkie krowy są czarne, czy wreszcie

³² Tamże, s. 39.

Bóg neoplatników, któremu nie przysługuje żadne imię. Ten sam obszar, gdy staje się rzeczywistością „dla nas”, nabiera określeń, barw, imion, które mówią jednak tylko o tym, jak przedstawia się on w takim nieprzekraczalnym stosunku.

Formuła „człowiek jako przypadkowy Absolut” zbliża się chyba najbardziej do intuicji metafizycznej, która znajduje się u podstaw konstrukcji myślowej, wydobytej w dotychczasowych rozważaniach z pism Brzozowskiego. Dwie wersje metafizyki pozaludzkiego przekazują tę intuicję dopiero wtedy, gdy zostaną połączone w jedność nadrzędną, w której wzajemnie się oświeclają. Wbrew Pomianowi, wypada stwierdzić, że dwuznaczność, która rozsądza rzekomo myśl Brzozowskiego jest jedynie przesunięciem akcentów; pierwsze z ujęć pozaludzkiego wskazuje na absolutność człowieka, drugie kładzie nacisk na jego kontyngencję, zaś prawdę zawiera dopiero ich synteza.

Spójność, którą udało nam się odkryć w antynomicznej pozornie myśli Brzozowskiego, nie przypomina w niczym martwego spokoju; jest raczej heraklitejską harmonią; istniejącą dzięki napięciu. Gdyby połączyć koncepcje człowieka, które Brzozowski wspólnie wyznawał, z wyrażającymi ich treść istotną symbolami, powstałyby dwa kluczowe obrazy. Na wpół wyrzeźbiona postać, tkwiąca w bryle marmuru, która własnym swobodnym wysiłkiem wydobywa z niej swój kształt — to odbicie ideału samotworzącej się rzeczywistości międzyludzkiej, którego ugruntowaniu służy negatywna wersja metafizyki. Wizji świadomości, rzuconej w „żywiół w nas i poza nami” odpowiadałby najlepiej manichejski symbol eonu, który oderwał się od macierzystej sfery bytowej i na zawsze zagubił drogę powrotną do niej, pograżając się w „ciemności”. Projekt, którego treścią jest przeżycie i urzeczywistnienie wartości ludzkich, daje się porównać do manichejskiej „iskierki światła”, uwięzionej w cielesności; środowisko, w którym musi on się utrzymać, przypomina ocean upadłej materii.

Dwa obrazy położenia człowieka w świecie odpowiadają dwóm sposobom rozumienia bytu; nawet gdy sprowadzimy te ostatnie do tożsamej struktury pierwotnej, nie ulega zatarciu potencjalna antynomiczność wypływających z nich konsekwencji. Brzozowskiemu, gdy rozważał historyczność sensotwórczą, kosmos ukazywał się jako *makroanthropos*, nawet prawa, rządzące ruchem gwiazd, były dla niego postaciami ludzkiego wysiłku. Podejmując namysł nad mieszczącymi się przed logosem i przed *ratio* podstawami owej historyczności, uzupełnił on swą wizję kosmosu gnostycznym obrazem materii: źródła, rozsądnika rzeczy złych, która aktywnie występuje przeciw kształtującej ją formie, chociaż właściwie jest „niczym”, całkowitą absencją rozumnych określeń.

Pierwotna opcja myślenia Brzozowskiego zmierzała najradykałniej, jak tylko to możliwe, w stronę uzasadnienia ontologicznej samoistości człowieka wobec natury. Człowiek, który — wedle metafory Leszka Kołakowskiego — nie odnajduje w całym wszechświecie studni tak głębokiej, by na jej dnie nie odnalazł własnej twarzy, nie może też natrafić na nic, co ograniczałoby lub przedustanawiało zasięg jego projektów wartościotwórczych. Idei tej Brzozowski nigdy nie porzuca,

dołącza jednak do niej istotne zastrzeżenie. Otóż natura, aczkolwiek nie ma nic wspólnego z formą i treścią ludzkich wartości, w żaden sposób nie wywiera na nie wpływu, jest jedyną przestrzenią, w której wartość może ustanowić własną rzeczywistość i trwanie. Dwie dopełniające się strony świata ludzkiego: sens i jego materialna podstawa, świadomość i cielesność, wolność i przeciwny jej „ciężki” byt, ukazują się jako nieprzywiedlne i wrogie.

Wizja metafizyczna, ufundowana na manichejskiej opozycji światła i ciemności, stanowi logiczną konsekwencję refleksji, która ontologię kulturowego sensu uzupełnia ontologią warunków jego tworzenia. Rozwijając zestawienie metafizyki „żywiołu” z manicheizmem, wypada podkreślić, że brakuje w niej żywej w tamtej tradycji idei „utraconego królestwa”, która mogła złagodzić skrajność przeciwstawienia dwu zwalczających się zasad bytowych: jeśli eon bytował kiedyś w świetle, to jest potencjalnie zdolny ponownie z nim się zjednoczyć, własnym wysiłkiem lub dzięki danej z zewnątrz, niezasłużonej pomocy. Brzozowski ma żywe poczucie głębokiej, wręcz ontologicznej nienaturalności stanu, w którym wartość musi połączyć się z przemocą, aby w ogóle istnieć. Jednak idea „innego świata”, gdzie nienaturalność ta byłaby zniesiona, może wystąpić w jego myśli tylko w formie czystej, w żaden sposób nieokreślonej negacji, którą myśl zwraca przeciw niemożliwej do przyjęcia sytuacji danej.

Można także dowodzić, że przedstawiając obraz rzeczywistości ludzkiej, wpływający z założeń metafizyki „żywiołu”, Brzozowski rozwijał tylko konsekwencje podstawowej prawdy, zapisanej w rozważaniach o Sorelu, w których podsumował i jednocześnie zakwestionował swą pierwszą, negatywną metafizykę: człowiek nie może sobie wystarczyć, bowiem nie ufundował sam własnego istnienia. Odkrycie „punktu Pascalskiego” otwierało możliwość konwersji, zwrotu do religijnej wiary, znoszącej źródłową, nieuleczalną ułomność ludzkiego bytu. Okazało się, że byłoby co najmniej pochothane zamykać prezentację drogi myśli Brzozowskiego, wskazując na miejsce dla wiary, zaistniałe u jej kresu, bowiem wypowiedział on swą wiedzę o niewystarczalności ludzkiego Absolutu przede wszystkim w kategoriach filozoficznych, wywodząc z niej rozbudowaną konstrukcję teoretyczną. Takie samo miejsce ukazuje się w finale ruchu myślowego, z którego powstała przedstawiona w tej części rozważań koncepcja metafizyki. Mit religijny — obok innych swoich funkcji — pokonuje przeciwstawienie sensu i faktyczności, odkrywa „wspólny pień” obydwu tych zasad i projektuje ich jedność, osiągalną albo już w teraźniejszości, albo u kresu czasu. Misję, jaką mit spełniał w świadomości wyznawcy, podejmuje u swego źródła refleksja filozoficzna, dążąc do zniesienia ontologicznego braku w człowieku, który wyraża się tak w poczuciu przypadkowości, jak i w odkryciu dualizmu, utajonego we własnym istnieniu, na drodze wyznaczanej przez rozum, a nie przez nią i wbrew niej. Pozytywna odpowiedź na pytanie, czy Brzozowski podjął w swoim myśleniu również i taką intencję, musiałaby stwierdzić w jego poglądach obecność nowej wersji metafizyki. „Znakami”, które — mieszcząc się w ramach już odtworzonej tutaj perspektywy myślenia

Brzozowskiego — wskazują na możliwość nowej, są pojęcia „współmierności świata z pracą” oraz „prawa”. W rzeczy samej, niepodobna dotąd wyjaśnić, opierając się na przesłankach jego myśli, jak jedna z nieprzywiedlnych zasad bytowych, wartość, może w ogóle oddziaływać na żywioł, poddawać go sobie. Nie wiemy też, w jaki sposób istnieje synteza ich obu, utrwalona w podmiocie i w przedmiocie.