

Życie a myśl. Przekraczanie racjonalizmu w *Pamiętniku* Stanisława Brzozowskiego a zwrot do katolicyzmu

Tomasz Herbich
Uniwersytet Warszawski

Główne tezy i struktura artykułu

Poniższy artykuł kontynuuje rozważania, które podjąłem w tekście *Nadprzyrodzoność a wyzwolenie człowieka. Wokół związków religii i emancypacji w pismach Stanisława Brzozowskiego*¹. Głównym przedmiotem mojego zainteresowania w nim była dająca się zauważyć między 1907 a 1910 rokiem zmiana poglądów Brzozowskiego na temat związków religii i emancypacji, łatwa do uchwycenia zwłaszcza podczas porównywania dwóch jego artykułów: *Religii i społeczeństwa*² oraz tekstu *Alfred Loisy i zagadnienia modernizmu katolickiego*³. We wspomnianym artykule prezentowałem zatem podejście diachroniczne i dążyłem do wyjaśnienia zmiany, która nastąpiła między dwoma określonymi momentami w rozwoju twórczym Brzozowskiego. Przeprowadzone analizy doprowadziły mnie jednak do sformułowania hipotezy, której sprawdzenie przekraczało granice prowadzonych

¹ Por. T. Herbich, *Nadprzyrodzoność a wyzwolenie człowieka. Wokół związków religii i emancypacji w pismach Stanisława Brzozowskiego*, „Przegląd Humanistyczny” 2023, nr 2 [artykuł przyjęty do druku].

² Por. S. Brzozowski, *Religia i społeczeństwo*, w: tegoż, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, Warszawa 1973, s. 529–538.

³ Por. tenże, *Alfred Loisy i zagadnienia modernizmu katolickiego*, w: tegoż, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Kraków 1990, s. 432–456.

wówczas rozważań. Zgodnie z tą hipotezą myśl Brzozowskiego nie tylko między 1907 a 1910 rokiem, a więc w okresie filozofii pracy, lecz także wcześniej krążyła między negacją pozytywnych związków religii i emancypacji a ich afirmacją. Przykładu potwierdzającego tę tezę dostarczają *Filozofia czynu* z 1903 roku⁴ z jednej strony, a *Filozofia romantyzmu polskiego* z 1905 roku⁵ – z drugiej. To zaś oznacza, że kwestię różnicy między stanowiskami Brzozowskiego formułowanymi w odniesieniu do zagadnienia związków religii i emancypacji należy ująć zarówno diachronicznie, a więc tłumacząc jako rezultat przemian dokonujących się w czasie, jak i synchronicznie, interpretując ją w dodatku jako funkcjonalnie podporządkowaną rozstrzygnięciom jakichś innych ważnych problemów teoretycznych, które Brzozowski naprzemiennie testuje. Takie synchroniczne ujęcie pozwoliłoby prawdopodobnie lepiej zrozumieć, dlaczego wtedy, gdy kwestię stosunku Brzozowskiego do religii ujmujemy diachronicznie, historia pozycjonowania przez niego jego własnej myśli wobec domeny religijnej jawi się nam jako „seria dramatycznych przełomów”⁶. Jedna z hipotez sformułowanych przeze mnie podczas pisania wspomnianego na początku artykułu, dotyczyła tego, że czynnikiem, od którego stanowisko Brzozowskiego w kwestii związków religii i emancypacji może być funkcjonalnie zależne, są jego poglądy na temat stosunku emancypacji do pierwiastka racjonalnego: im większy między nimi antagonizm, tym większa skłonność do tego, aby sięgać do domeny religijnej.

Prezentowane poniżej rozważania służą częściowemu sprawdzeniu tej hipotezy. Nie dotyczą one całej spuścizny Brzozowskiego, lecz wyłącznie jednego z jego tekstów – *Pamiętnika*⁷, w którym przekraczanie racjona-

⁴ Por. tenże, *Filozofia czynu*, w: tegoż, *Idee...*, dz. cyt., s. 89–129.

⁵ Por. tenże, *Filozofia romantyzmu polskiego*, w: tegoż, *Kultura i życie. Zagadnienia...*, dz. cyt., s. 375–414.

⁶ Określenie przejmuję od Marka Nowaka: M. Nowak, *Brzozowski a religia. Seria dramatycznych przełomów*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2006, nr 3–4, s. 179–198.

⁷ Lekturę *Pamiętnika* uzupełniam odniesieniami do innych tekstów Brzozowskiego, przy czym nawiązuję głównie do tych, które powstały w zbliżonym momencie rozwoju jego filozofii, a więc w latach 1909–1911. 1909 rok jest wskazywany jako kluczowa cezura oddzielająca dwa warianty filozofii pracy choćby w klasycznym opracowaniu Andrzeja Walickiego, por. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Kraków 2011, s. 142–151. Za Walickim przyjmuje ją Maciej Urbanowski w istotnym dla poruszanej przeze mnie problematyki wyborze późnych tekstów Brzozowskiego poświęconych religii, por. M. Urbanowski, *Przedmowa*, w: S. Brzozowski, *Wiara. Pisma 1909–1911*, wybór M. Urbanowski, Warszawa 2022, s. 15–18.

lizmu (z jednej strony) oraz afirmatywny stosunek do religii (z drugiej strony) osiągają jeden z najwyższych poziomów natężenia. Można przy tym wskazać dwie ogólne tezy, które będę starał się częściowo udowodnić w toku dalszych rozważań. Po pierwsze, będę dążył do wykazania, że dla światopoglądu zarysowanego w *Pamiętniku* (zarysowanego jedynie, gdyż tekst ten, rzecz jasna, nie miał służyć prezentacji określonego światopoglądu) tytułowy problem przekraczania racjonalizmu ma znaczenie centralne i organizuje rozważania Brzozowskiego w różnych sferach, a może i więcej – wpływa nawet na wybór samej formy tego tekstu⁸. Po drugie, będę twierdził, że aby właściwie ująć kwestię stosunku polskiego filozofa do religii w końcowym okresie jego życia, należy przede wszystkim dostrzec, że zagadnienie to, choć ważne i wielokrotnie podejmowane w studiach o autorze *Pamiętnika*, jest – zgodnie z tym, co zostało powiedziane powyżej – funkcjonalnie podporządkowane innemu, nadrzędnemu wobec niego problemowi: kwestii przezwyciężania racjonalizmu.

Obserwacja, że występuje pewien związek między zmianą stosunku Brzozowskiego do religii w końcowym okresie jego życia a jego ówczesnymi wysiłkami zmierzającymi do przekroczenia racjonalizmu, nie jest

⁸ Interesujące zastrzeżenie pod adresem prób rekonstruowania światopoglądu Brzozowskiego na podstawie *Pamiętnika* sformułowała Marta Wyka: „[...] wydaje się, że nie warto (aczkolwiek jest to wykonalne) odtwarzać na podstawie lektury *Pamiętnika* światopoglądu Brzozowskiego” (M. Wyka, *Wstęp*, w: S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007, s. XXIV). Argumenty, która badaczka formułuje na rzecz ominięcia tego tropu w lekturze *Pamiętnika*, dotyczą kwestii bardzo dla tego dzieła istotnych: dają się one, jak sądzę, wyprowadzić z obserwacji, że czytelnik *Pamiętnika* skonfrontowany jest nie z autorem o światopoglądzie jednoznacznie wykrystalizowanym, którego proces powstawania jest zakończony, lecz z tekstem, w ramach którego dokonuje się „dalszy ciąg umysłowego rozwoju” podmiotu piszącego. To zaś prowadzi Wykę do następującej konkluzji: „Niecelowe wydaje się, powtórzmy, klasyfikowanie całej ogromnej wiedzy encyklopedycznej Brzozowskiego zapisanej w błyskawicznych skrótach na kartach *Pamiętnika*. Celowe natomiast – wskazania na prawdopodobne mechanizmy, jakie wiedzę ową wyzwały i kumulowały. Tak postępując, zbliżamy się wymiennie do intencji Brzozowskiego, dla którego własny życiorys był niezbędnym i precyzyjnie przemyślanym pretekstem, otwierającym perspektywę na rzeczywistość swoiście wyzwoloną (choć tym samym wykorzenioną): rzeczywistość kultury” (tamże, s. XXIV–XXV). Zauważmy jednak, że to dowartościowanie własnego życiorysu, a także – postawienia procesu powstawania myśli ponad samą jej ukształtowaną, zakończoną postacią, w *Pamiętniku* jest ściśle związane z tytułowym przekraczaniem racjonalizmu. Ten ścisły związek stanie się jaśniejszy dzięki analizom zawartym w drugim rozdziale poniższego artykułu.

nowa w literaturze przedmiotu. Przykłady mogą dostarczyć następujące słowa Walickiego:

Ewolucja »filozofii pracy« polegała jednak na coraz dalej idącym »deracjonalizowaniu historii«, na dochodzeniu do »głębokich źródeł« i »głębokich sił« życia, na wzrastającym zainteresowaniu pozytywną, historiotwórczą rolą mitów, wszystko to zaś – niezależnie nawet od wpływających na jej rozwój czynników zewnętrznych – musiało ją prowadzić do swoistej rehabilitacji religii⁹.

Tym, co w mojej ocenie charakterystyczne dla ujęć podchodzących diachronicznie (a więc w sposób najbardziej rozpowszechniony, charakterystyczny między innymi dla cytowanej monografii Walickiego) do zagadnienia stosunku Brzozowskiego do religii, jest fakt, że w mniejszym lub większym stopniu, ale raczej nieuchronnie, wpadają one w pewien trudny do rozwiązania dylemat. Do wskazania tego dylematu może posłużyć następująca uwaga Marty Wyki:

Można by powiedzieć, że oceny religijnego zwrotu Brzozowskiego przeszły znamiennej ewolucję jakościową: początkowo uważano ten zwrot za końcowy epizod biografii, niezmiernie ważny, ale jednak tylko epizod; aneksja Brzozowskiego przez myśl współczesną charakteryzuje się absolutyzacją jego religijnego zwrotu: postrzega się go mianowicie i opisuje jako finalną realizację wieloletnich poszukiwań duchowych, jako konsekwencję, a nie przypadek, jako ostateczne uzasadnienie drogi życiowej¹⁰.

Poniższe rozważania ze względu na to, że podchodzą synchronicznie do problemu związków między zwrotem Brzozowskiego do katolicyzmu a przekraczaniem racjonalizmu, unikają tego dylematu. Nie twierdzą w nich ani tego, że »zwrot religijny« Brzozowskiego był jedynie końcowym epizodem w jego biografii, ani tego, że zwięździł on wcześniejsze poszukiwania. Nie szukam także dróg pośrednich między tymi dwiema odpowiedziami. Twierdzą natomiast, że afirmatywny stosunek do określonego typu religijności (co jednocześnie nie oznacza nawrócenia czy wiary w transcendencję i nie musi się z nimi wiązać) był, tak samo jak negacja religii, stale obecną w filozofii Brzozowskiego możliwością, a jej dochodzenie do głosu było strukturalnie zależne od rozstrzygnięć przyjmowanych w odniesieniu do innych kluczowych dla tej filozofii kwestii. Nie jest zatem ów afirmatywny stosunek ani czymś mniej, ani czymś bardziej charakterystycznym dla stanowiska Brzozowskiego niż choćby to zdecydowane potępienie reli-

⁹ A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, dz. cyt., s. 301–302.

¹⁰ M. Wyka, *Wstęp*, dz. cyt., s. XVII.

gii, które doszło do głosu w artykule *Religia i społeczeństwo*. Po dostrzeżeniu tego możliwe staje się zrozumienie, dlaczego ten wariant stosunku do religii, który czytelnik odnajduje w późnych pismach Brzozowskiego, oczywiście w nieidentycznej, ale jednak wyraźnie zapowiadającej religijną wymowę *Pamiętnika* postaci dochodzi do głosu już w powstającej w październiku i listopadzie 1905 roku *Filozofii romantyzmu polskiego* (a więc jeszcze przed okresem filozofii pracy).

Zarazem nie odrzucam, rzecz jasna, badań zmierzających do uchwycenia przekształceń, które dokonały się w filozofii pracy Brzozowskiego po sformułowaniu wyjściowej postaci tego stanowiska w latach 1906–1907 i które utorowały drogę polskiego filozofa do pozytywnego ustosunkowania się do religii i poglądów myślicieli katolickich, a nawet więcej – do tego, że z udziałem kardynała Johna Henry’ego Newmana konstruował on „własną optymalną wizję podmiotowości”¹¹. Sam w końcu przyjmowałem taką perspektywę badawczą, uznając ją za istotną. W okresie filozofii pracy Brzozowski niewątpliwie przeszedł przez trzy etapy, które następująco opisał Piotr Graczyk:

O ile w pierwszym kręgu wyzwolenie przybiera postać imperatywu: „żyj prawdziwym życiem swoim, to znaczy życiem gatunku ludzkiego”, a w drugim: „żyj prawdziwym życiem swoim, to znaczy życiem twego narodu – życiem twojej mowy”, o tyle w trzecim kręgu imperatyw wyzwolenia brzmi: „życie, jakie toczysz, w każdej chwili jest życiem prawdziwym – żyj nim więc, bo to ono jest życiem twojej duszy”¹².

Zgadzam się również z rozwiązaniem zaproponowanym przez Annę Dziedzic, która wykazała, że tym, co w okresie filozofii pracy umożliwiło Brzozowskiemu przewartościowanie stosunku do religii, było zastąpienie wizji pozaludzkiego jako wrogiej przyrody przez interpretację odnajdującą w pozaludzkim także zdolność do przyjęcia rezultatów ludzkiej pracy¹³:

Największą zmianą w stanowisku Brzozowskiego było dopuszczenie możliwości, że pozaludzkie nie musi być tylko wrogą przyrodą, ale może być także dzielącym nasze wartości Bogiem; była to rewizja bronionego latami stanowiska ateistycznego. Jej przyczyn szukać należy w głębokim przeżyciu faktu tragizmu pracy, ofiary

¹¹ Posługuję się sformułowaniem Elizy Kąckiej: E. Kącka, *Lektura jako spotkanie. Brzozowski – tekst – metoda*, Kraków 2017, s. 244.

¹² P. Graczyk, *Trzy kręgi wyzwolenia*, „Kronos” 2009, nr 3, s. 230.

¹³ Por. S. Brzozowski, *Prolegomena filozofii „pracy”*, w: tegoż, *Idee...*, dz. cyt., s. 223–226.

pracy, której wyniki ostają się w świecie, a także w kluczowym, początkowym założeniu, że ludzka twórczość jest realizowaniem wartości. Pozaludzkim, które przyjęło ofiarę pracy, nie mógł być ślepy żywioł i napierający chaos; ofiara musiała zostać w jakimś sensie uświęcona¹⁴.

Nie chcę zatem zastąpić podejścia badawczego skoncentrowanego na śledzeniu ewolucji poglądów Brzozowskiego, które w odniesieniu do jego późnego zwrotu ku religii przyniosło i ciągle przynosi ważne oraz cenne rezultaty. Celem moim jest natomiast rozwinięcie stanu badań nad zmiennym stosunkiem autora *Pamiętnika* do religii poprzez wskazanie na pewne strukturalne zależności, w których jego pozycjonowanie własnego stanowiska wobec domeny religijnej się znajduje, a których efektem jest stanowcze odrzucenie religii w pewnej grupie tekstów oraz równie zdecydowana afirmacja w innej. W poniższym artykule mogę ten cel osiągnąć jedynie częściowo, analizując, jakie strukturalne związki dają się w *Pamiętniku*, czyli w tekście formułującym wielokrotnie pozytywny stosunek do religii (a zwłaszcza do katolicyzmu), wyznaczyć między tymi sympatiami a przekraczaniem racjonalizmu.

Starając się sprostać temu zadaniu, podzieliłem moje rozważania na cztery części. Dopiero w drugiej z nich próbuję scharakteryzować tytułowe przekraczanie racjonalizmu, które dokonuje się na kartach *Pamiętnika*. Czynię tak dlatego, że krytykę racjonalizmu u Brzozowskiego postrzegam jako rezultat określonego ujęcia relacji między myślą a życiem – twierdząc jednak, że oba te pojęcia są zbyt ogólne, aby mogły nam coś powiedzieć bez pewnych zabiegów służących ich doprecyzowaniu, czego podejmuję się już w rozdziale pierwszym. W trzeciej części pokazuję, w jaki sposób stanowisko Brzozowskiego na temat racjonalizmu wpływa na to, jak na kartach *Pamiętnika* interpretuje on poglądy filozoficzne Georga Wilhelma Friedricha Hegla oraz George'a Berkeley'a. W ostatnim rozdziale dążę z kolei do wykazania, że komentowany często w literaturze przedmiotu zwrot w stronę katolicyzmu, który dokonuje się w późnych pismach Brzozowskiego, powinien być rozpatrywany właśnie w kontekście przewyżczenia racjonalizmu i daje się ująć jako jedna z postaci tego dążenia.

¹⁴

A. Dziedzic, *Ontologia Stanisława Brzozowskiego*, w: *Idea i światopogląd. Z badań nad historią filozofii polskiej i jej okolicami. Tom dedykowany profesorowi Stanisławowi Pierogowi*, red. T. Herbich, W. Rymkiewicz, A. Wawrzynowicz, Warszawa 2018, s. 215.

Myślenie a proces życiowy: próba doprecyzowania podstawowych pojęć

Właściwą część rozważań wypada mi zatem zacząć nietypowo: od krytyki pojęć umieszczonych w tytule niniejszego tekstu. Życie i myśl – to niewątpliwie słowa, które nie są jednoznaczne, a same z siebie, bez żadnych dopowiedzeń, nie doprowadzą do uchwycenia istoty stanowiska Brzozowskiego, i to mimo faktu, że wielokrotnie powraca on do życia, myśli oraz istniejących między nimi relacji. Można co prawda powiedzieć, że myślenie jest zależne od życia, niczego to jednak jeszcze nie rozstrzyga, musimy bowiem najpierw zapytać o to, czym jest wspomniane życie, następnie zaś – czym jest myślenie. Sam Brzozowski zresztą sprawy nie ułatwia – przede wszystkim dlatego, że w *Pamiętniku* niemal otwarcie odstępkuje od określenia, czym jest życie, poprzestając na wskazaniu nazwisk kilku autorów, których łączyć miałoby zainteresowanie nim :

Ważny jest tylko proces życiowy. Nic go nie zastąpi. Ale czym jest on? Tu wracamy do punktu wyjścia, do pokrewieństwa: Nietzsche, Sorel, Maurras, ale i Lafourge, Barrès, Irzykowski – ale i Browning¹⁵.

Aby jeszcze lepiej zrozumieć, jak pojemne są oba te słowa, a zarazem przybliżyć się do tego, co kluczowe dla przenikającego dzieła Brzozowskiego poglądu na temat związków myśli i życia, trzeba poglądy jego nie tylko do jakichś innych stanowisk przybliżyć, lecz także od pewnych stanowczo odróżnić, żeby móc uchwycić sens nadawany przez niego obu tym pojęciom. Spróbujmy zatem skonfrontować jego opinie z wypowiedziami innego, współczesnego mu autora, Wasilija Rozanowa, oraz z fragmentami jego wydanego w 1911 roku (a więc w roku, w którym Brzozowski zmarł i skończył pisać *Pamiętnik*) dzieła *Odosobnione*. Zestawienie tych dwóch autorów, przede wszystkim zaś dwóch wspomnianych tekstów, które łączy zarówno moment ich powstania, jak i fragmentaryczność, pewne kluczowe tematy czy wreszcie mierzenie się z nadciągającą śmiercią (w przypadku Brzozowskiego – własną, zaś Rozanowa – ukochanej osoby), jak dotąd nie zaistniało chyba w literaturze przedmiotu, wydaje się jednak z pewnych istotnych powodów, do których uwidocznienia mają doprowadzić poniższe rozważania, przydatne dla interpretacji.

¹⁵ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 38.

Głęboka różnica występująca między poglądami Brzozowskiego a pisarstwem Rozanowa stanie się jasna, gdy to, co zapisano w *Pamiętniku*, zostanie skonfrontowane z następującymi wypowiedziami rosyjskiego filozofa:

Wiatr szumi o północy i miecie liśćmi... Tak też bystry prąd życia wyrwa nam z duszy wykrzykniki, westchnienia, półmyśli, półuczucia... Które, jako ułamki dźwięków, o tyle są istotne, że „wypływają” wprost z duszy – nieobrobione, pozbawione celu, wyzute z intencji, z czegokolwiek ubocznego... Ot, po prostu „dusza żyje” – to znaczy „żyła”, „oddychała”...¹⁶

Z nieznanego przychodzą nasze myśli i w nieznanie odchodzą. Najpierw rozsiądziesz się tak czy owak, aby napisać to właśnie, a w końcu siądziesz i napiszesz coś zupełnie innego¹⁷.

Tajemnica pisarstwa polega na wiecznej, mimowolnej muzyce w duszy. Jeśli jej nie ma, człowiek może tylko „zrobić z siebie pisarza”. Ale pisarzem nie jest...

.....

Coś płynie w duszy. Wiecznie. Stale. Co? Dlaczego? Kto to wie? – Autor mniej niż ktokolwiek inny¹⁸.

Wypowiedzi powyższe wskazują na coś, co u Rozanowa wyraźnie dominuje. Ta sama z pozoru co u Brzozowskiego zależność – zależność między jakimś dokonującym się w duszy „procesem życiowym” a myślą, czy nawet więcej: samym procesem powstawania myśli – jest jednak dla rosyjskiego filozofa czymś istotnie różnym. Myślenie Rozanowa jest radykalnie prywatne; dokonuje się ono w pojedynkę i nie dąży do utrwalenia, z żadnego wspólnie podzielanego świata także nie wyrasta (a jeżeli już z jakiegoś bierze swój początek – to jedynie z domostwa, stawianego przez niego zdecydowanie na szczycie hierarchii ważności). Niewątpliwie rezultatem tego Rozanowskiego myślenia nie są żadne „rzeczy mogące istnieć, mające chociażby pewne tylko prawa do istnienia”¹⁹, które zgodnie z deklaracją z początku *Pamiętnika* chciał dawać Brzozowski. Tajemnica pisarstwa polega tu na „m i m o w o l n e j muzyce w duszy”, nie zaś na *poiesis*, „tworzeniu życia, nowych faktów duszy ludzkiej, jej nowych

¹⁶ W. Rozanow, *Odosobnione*, tłum. I. Kania, P. Nowak, Warszawa 2014, s. 19.

¹⁷ Tamże, s. 21.

¹⁸ Tamże, s. 31.

¹⁹ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 3.

organów, nowych bytów duchowych”²⁰. Kluczowa różnica byłaby chyba następująca: Rozanow to filozof domostwa i życia z nim związanego; Brzozowski to filozof dziejów i wspólnot, a zatem heglowskiej etyczności (specyficznym jednak rozumianej), oraz życia, które te rzeczywistości obejmuje. Z tego powodu Rozanow może uniknąć dylematu, który dostrzegł Brzozowski, zestawiając pierwsze wrażenia z lektury poezji Swinburne’a z postawą twórczą Goethego:

Stan duszy powstający przy czytaniu pierwszego tomu poezji Swinburne’a. Świat przedstawia się w kształtach piękna najrozmaitszych epok, nie możemy wyrzec się żadnego z tych kształtów – są one wszystkie razem na jednej płaszczyźnie i powstają pomiędzy nimi stosunki, porównania. Nie ma żaden z tych światów władzy nad nami bezwzględnej, nie jest naszym światem i mając ich tyle, nie mamy jakby żadnego. Dlatego też istnieje w tej poezji pierwiastek ciemnego, zdławionego żaru. Miłość piękna, wielkość życia i jednocześnie przemijanie, jakby bez śladu, bez powietrza. Jednocześnie ten sam moment jest naszym bogactwem: rozporządzamy wszelkim pięknem, nie wyrzekamy się żadnego. Bogactwo niewątpliwie już tylko artysty, gdyż u Goethego – jeżeli nie u rzeczywistego, to u Goethego pomyślanego, że tak powiem, jako idea platońska – życie osobiste posługuje się całą historią jako swym organem i tworzy w niej swój organizm. Tu historia panuje, poprzedza życie, nie dopuszcza do ustalenia się żadnego sensu, żadnego własnego, „nieartystycznego” kształtu. Pierwsze wrażenie to jednak tylko²¹.

Kluczowa część spuścizny pisarskiej Rozanowa, którą znamy z pozostawionych przez niego „liści”, ma funkcjonować – a przynajmniej podejmuje wysiłek, aby osiągnąć taką pozycję – poza tak rozumianym odniesieniem do historii. Pytanie nie dotyczy zatem tego, czy życie osobiste będzie w stanie posłużyć się całą historią jako swym organem, czy też zostanie przez historię opanowane – rzecz w tym, żeby ogłosić przewagę człowieka prywatnego i życia prywatnego nad planem historycznym:

Czy chcecie, narody, żebym oznajmił wam prawdę piorunującą, jakiej nie wypowiedział żaden z proroków?

– No? No? Pssst!

– Otóż: życie prywatne jest ponad wszystko.

²⁰ Tamże, s. 12.

²¹ Tamże, s. 10.

– He, he, he, he! Ha, ha, ha, ha! He, he, he!...

– Tak, tak! Nikt jeszcze tego nie mówił, ja jestem pierwszy. Po prostu – siedzieć w domu i choćby dłużyć w nosie, gapiąc się na zachód słońca.

– Ha, ha, ha!...

– Tak, właśnie; to jest powszechniejsze od religii... Wszystkie religie miną, a to pozostanie. Po prostu – siedzieć na krześle i patrzeć w dal²².

Aby zdać sprawę z tego, jak głęboka i zarazem istotna jest dochodząca w ten sposób do głosu różnica między Brzozowskim a Rozanowem, cytuję jeszcze tylko zdanie, które – choć wziąłem je z *Pamiętnika* – powraca u autora *Idei* niejednokrotnie, stanowi bowiem jedno z podstawowych przekonań organizujących jego późną filozofię:

Co zastajemy? Życie poprzednich pokoleń ludzkich i nasz do niego stosunek. To jest punkt wyjścia mojej filozofii i jej założenie, określające metodę, charakter, stosunki do innych kierunków²³.

Nie sposób zresztą nie zauważyć, że ta radykalna rozbieżność dwóch planów: prywatnego, indywidualnego, osobistego u Rozanowa oraz historycznego, wspólnotowego, ponadpokoleniowego u Brzozowskiego, przekłada się także na to, jak różnie ujmują oni ważny dla nich obu problem: zagadnienie przemijania, do czego za chwilę jeszcze nawiążę.

Najpierw jednak zwrócę uwagę, — że omawiana tu przeze mnie różnica przekłada się na sposób, w jaki obaj autorzy podchodzą do religii. Aby to uchwycić, warto porównać dwa fragmenty: pierwszy pochodzący od Brzozowskiego, drugi zaś – od Rozanowa:

Cierp więc i módl się, to jest: myśl ze spokojem o prawach.

O prawach, które, gdy są ogarnięte spokojnie, są już pod tobą – i wtedy świat istotnie staje się twoim wielkim ciałem, organizmem twojego życia, i dusza twoja, skoro tylko zdoła czynną być poza typem, a odważnie, porusza rzeczy globu²⁴.

Mój Bóg jest osobiwy; jest tylko moim Bogiem i niczym innym. Jeśliby był „jeszcze czymś”, nie chcę o tym wiedzieć, nie interesuje mnie to.

²² W. Rozanow, *Odosobnione*, dz. cyt., s. 81–82.

²³ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 17.

²⁴ Tamże, s. 40.

„Mój Bóg” to moja nieskończona intymność, moja nieskończona jednostkowość. Intymność podobna do leja, a nawet dwóch lejów. Z mojego „ja społecznego” wychodzi lej zwężający się do punktu. Przez ten punkt-prześwit biegnie jeden tylko promień – od Boga. Poza owym punktem jest drugi lej, już nie zwężający się, lecz rozszerzający w nieskończoność – Bóg. „Tam jest Bóg”. Bóg zatem to –

1) moja intymność oraz

2) moja nieskończoność, w której nawet świat to tylko cząstka²⁵.

Z przeciwstawienia Rozanowa jako „filozofa domostwa” Brzozowskiemu jako „filozofowi dziejów i wspólnot” nie wynika oczywiście, że autor *Pamiętnika* odrzuca indywidualny wymiar, jaki wpisany jest w pojęcie życia. Gdybym coś takiego zakładał, dokonałbym radykalnej dezinterpretacji *Pamiętnika*, czego zresztą choćby zacytowana już uwaga Brzozowskiego o Goethem stanowi jasny sygnał. Stanowisko polskiego filozofa nie jest wyrazem „n i e w i a r y” w życie osobiste nie jako celowość już nawet, ale wprost rzeczywistość²⁶. Walce z taką niewiarą Brzozowski poświęcił wiele sił, a w samym *Pamiętniku* odgrywa ona jedną z kluczowych ról²⁷.

Zauważmy przy tym, że u podstaw filozofii pracy Brzozowskiego znajduje się to samo co u Rozanowa doświadczenie przemijania, inaczej jednak przeżyte: „Jako gest wewnętrzny jest praca określonym przez nas przemijaniem życia. Nasze życie, które przepływa, zostaje przez nas przeżyte w pewien określony sposób. Praca jest określeniem przez nas czegoś niepowrotnego”²⁸. Zestawienie Brzozowskiego i Rozanowa dotyczy zatem nie tylko tego, że dwóch autorów w podobnym czasie napisało analogiczne pod pewnymi względami formalnymi teksty, starając się powiedzieć w nich coś o związku myślenia i życia, lecz także dwóch przeciwstawnych postaw przyjmowanych wobec podstawowego piętna ludzkiej kondycji: przemijania. Obie te postawy zakładają przy tym przekroczenie racjonalizmu, ponieważ zarówno życie rozumiane jako życie prywatne, skon-

²⁵ W. Rozanow, *Odosobnione*, dz. cyt., s. 71.

²⁶ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 15.

²⁷ Trudno nie dostrzec silnej obecności tego motywu choćby w jednym z ostatnich fragmentów *Pamiętnika*: „Nieuchronnym, w samej idei człowieka zakorzenionym faktem jest Kościół. Człowiek jest niezrozumiałą zagadką bez Kościoła. Życie ludzkie jest szyderstwem i igraszką, jeżeli Kościoła nie ma” (tamże, s. 190). Słowa te doprowadziły część badaczy do wniosku, że zawiera się w nich klucz do zrozumienia ostatniego przełomu, który dokonał się w myśli Brzozowskiego (por. np. M. Nowak, *Brzozowski a religia...*, dz. cyt., s. 197–198).

²⁸ S. Brzozowski, *Prolegomena filozofii „pracy”*, dz. cyt., s. 223.

centrowane wokół domostwa, jak i to, które jest moim życiem osobistym skonfrontowanym z dziejami będącymi życiem poprzednich pokoleń oraz z efektami ich pracy, jeżeli ma dawać podstawę myśleniu rozumianemu czy to jako „mimowolna muzyka w duszy”, czy to jako czynność zakładająca dążenie do utrwalenia czegoś z siebie w wielkim, dziejowym żywiole, nie może na racjonalizm przystać. Zastanowić należy się zatem, czym przekroczenie racjonalizmu – dokonujące się z pozycji określanych przez kategorię „życia”, a więc z perspektywy pewnej filozofii „życia” – jest w tym wariancie, który reprezentuje Brzozowski.

Racjonalizm i jego przewycięzanie

W *Pamiętniku* znajdziemy następującą próbę zwięzłego określenia natury racjonalizmu: „[...] uważać przeżycie i nieprzeżycie za równoznaczne; życie za zasadniczo zbędne; faktycznie jest ono, lecz mogłoby i nie być – nic by się przez to nie zmieniło”²⁹. Przeprowadzone w poprzednim rozdziale rozważania doprowadziły nas już do punktu, w którym jasnym się staje, dlaczego odrzucenie tak rozumianego stanowiska racjonalistycznego jawi się jako jedna z kwestii centralnych dla autora zacytowanych słów. Zgodnie z tym, o czym wiemy z artykułów, które Brzozowski napisał w 1910 roku – takich jak *Złudzenia racjonalizmu* czy *Alfred Loisy i zagadnienia modernizmu katolickiego* – relacja między racjonalizmem a życiem nie kończy się na tym, że racjonalizm wyłącza życie z własnego pola widzenia (zgodnie z przytoczoną formułą z *Pamiętnika*). Krytyka racjonalizmu prowadzi do ukazania go jako wytworu życia: „Racjonalizm istnieje jedynie jako pewne dzieło irracjonalnych, alogicznych sił życia, stworzone przez nie dla pewnych irracjonalnych, pozalogicznych celów”³⁰. Co istotne, w zacytowanym artykule o Loisym Brzozowski wyraźnie wiąże takie postawienie sprawy z kwestią religii – co ma dla moich rozważań istotne znaczenie ze względu na konkluzje, do których one zmierzają. W początkowej części tego tekstu Brzozowski formułuje pogląd, zgodnie z którym racjonalistyczna krytyka religii dążyła do przedstawienia religii jako dzieła wyłącznie ludzkiego, jednocześnie jednak wykuła oręż pozwalający sam racjonalizm przedstawić jako wyłącznie ludzkie dzieło³¹.

²⁹ Tenże, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 34.

³⁰ Tenże, *Alfred Loisy i zagadnienia...*, dz. cyt., s. 434.

³¹ Por. tamże, s. 432–435.

Przywołany pogląd Brzozowskiego można pogłębić, sięgając do *Złudzeń racjonalizmu*, w których racjonalizm został potraktowany jako forma myśli mająca już za sobą czas twórczy, proces dziejowego stawania się: „Gdy jakieś dążenie życiowe dojrzało już do całkiem racjonalnej logicznej formy, straciło ono raz na zawsze moc twórczą; co da się wypowiedzieć w sposób całkiem logiczny i przekonywający, jest już martwe”³². Spostrzeżenie to możemy z kolei powiązać z następującym fragmencem *Pamiętnika*:

Epoki à la Louis XIV, *grand siècle*, ew. może jedyny przykład wielki od XVI wieku czegoś podobnego, nie zdawały sobie sprawy, że służą życiu, które poprzez ich procesy umysłowe ustalało swoją równowagę – nie zdawały sobie sprawy niewątpliwie tylko do pewnego stopnia. Z biegiem czasu jednak niezależność od jakiegokolwiek życia – które jest zawsze alogiczne, zawsze zacieśnia, określa – stała się podstawą, ale teraz krytyka przeanalizowała i wywróciła na nice to złudzenie. Fakty myślowe są płodne poprzez życie; by być płodnymi, fakty myślowe muszą należeć, i to w pewien specyficzny sposób należeć, do życia, przynajmniej już zdolnego istnieć³³.

Zacytowany fragment pozwala dostrzec, że proces przewyższania racjonalizmu przyjmuje u Brzozowskiego określoną postać, którą można uznać za jedno z istotnych określeń jego postawy krytycznej. Istota tej postawy krytycznej polega na wykrywaniu za tym, co możemy uznać za utrwalone, historyczne przejawy racjonalizmu, określonej indywidualności twórczej i określającego ją życiowego dążenia. Taka linia krytyki racjonalizmu wydaje się w pełni zrozumiała w kontekście tego, czym on jest: skoro bowiem dla Brzozowskiego racjonalizm jest pewną powstałą w nowoczesności postawą broniącą koncepcji danego, gotowego, zastanego, nie zaś otwartego, tworzącego się świata, a więc jest wewnętrzną antytezą nowoczesności, to chyba najlepszym sposobem krytyki tak rozumianego racjonalizmu jest próba wykazania, że zanim określił on siebie jako racjonalizm, był on także częścią świata permanentnie tworzonego, gdy zaś już jako racjonalizm się określił, w tym, co istotne u jego poszczególnych przedstawicieli, jest zanegowany.

Oczywiście postawa krytyczna Brzozowskiego – zagadnienie równie szerokie i złożone jak kwestia samego stosunku do racjonalizmu – może być przedstawiona w ten sposób, gdy uzależni się ją od nadrzędnego wysiłku przekraczania racjonalizmu. Mimo to dostrzega się w takim

³² Tenże, *Złudzenia racjonalizmu*, w: tegoż, *Idee...*, dz. cyt. s. 407.

³³ Tenże, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 36.

określeniu jakieś istotne uszczegółowienie ogólnej postawy krytycznej, czyli pewnej podstawowej dla krytyki Brzozowskiego zasady. Wydaje się, że tę zasadę daje się wywieść z różnych fragmentów *Pamiętnika*. Jednym z nich jest notatka z 28 grudnia, w której Brzozowski konfrontuje historię literackiego i krytyka, co poprzedza stwierdzeniem: „Niebezpieczeństwo przy czytaniu starych pisarzy polega na tym, że łatwo godzimy się z pewnym powierzchownym rozumieniem ich. Wystarcza nam, że wiemy, co chcieli oni powiedzieć, i nie troszczymy się, w jakim to stosunku zostaje do rzeczywistości”³⁴. Z tak określonej perspektywy możemy przyjrzeć się uwagom, które Brzozowski formułuje na temat poglądów dwóch filozofów – Hegla i Berkeley’a – poddając ich stanowiska filozoficzne reinterpretacji z punktu widzenia własnej filozofii „życia”.

Filozofie Hegla i Berkeley’a z perspektywy krytyki racjonalizmu Brzozowskiego

Tę część rozważań zacznę od przytoczenia sformułowanej w *Pamiętniku* uwagi Brzozowskiego poświęconej filozofii Hegla, który mógłby przecież pod pewnymi warunkami zostać potraktowany jako przedstawiciel krytykowanego przez polskiego filozofa racjonalizmu³⁵. Brzozowski tego jednak w tym miejscu nie czyni, bowiem w cytowanym poniżej fragmencie wyraźnie zakłada, że w heglizmie może odnaleźć istotnego sojusznika:

Heglizm. Jest zasadniczą prawdą heglizmu to, że ujmuje on w sposób abstrakcyjnie aprioryczny pewne elementarne i głębokie momenty istnienia ludzkiego. Irzykowski, gdyby nie poprzestawał na uprzedzeniach fragmentarycznych, musiałby to zrozumieć. Zarzuca on heglizmowi to, że całe życie ludzkie przedstawione jest w tym układzie myśli jako pewien samorealizujący się i samostwarzający się właściwie plan. Zwróćmy jednak uwagę na następujące fakty. Każda postać życia, każda postać działalności ludzkiej staje się warunkiem określającym wszystkie inne fakty życia; będą one odtąd musiały rozwijać się, mieć miejsce, nawet jeżeli nie pod jej wpływem, to w każdym razie w jej obecności. Każda postać działalności, każda forma życia, każdy fakt życia staje się momentem wszystkich innych.

³⁴ Tamże, s. 57.

³⁵ Sam Brzozowski określał w *Anty-Engelsie* heglizm jako „jedyną całkowicie konsekwentną postać intelektualizmu” (por. tenże, *Anty-Engels*, w: tegoż, *Idee...*, dz. cyt., s. 314) oraz stwierdzał, że „filozofia Hegla była tylko reimpatriacją, że tak powiem, abstrakcyjnego rozumu racjonalistów” (tamże, s. 322).

Gdy teraz zważymy, że pośród tych wszystkich innych są fakty różnych stałości, ciągłości, zdolności trwania, przekazywania zdobyczy, zaborczości, utrwalania się – spostrzeżemy, że mamy w nich coś bardzo analogicznego do ustalającej się dynamicznie jedności rozwoju. Wreszcie: każdy fakt życiowy staje się momentem wszystkich innych, nawet gdy istnieje między nimi sprzeczność, jeden i drugi są w tej samej naturze ludzkiej i ta musi od pierwszego przejść do ostatniego, ale pierwszy (schematyzujemy tu) – określał ją, był nią, ma teraz ona określać samą siebie w kierunku drugiego. Ona jest materiałem tego drugiego, sumą jego szans, ale ona była określona przez pierwszy, więc właściwie każdy stosunek negatywny musi ustąpić pozytywnemu – jest jego postacią: i dlatego pomimo różnice nie ma różnicy między rozumnym i rzeczywistym³⁶.

W zacytowanych słowach Brzozowski łączy stanowisko Hegłowskie z własną filozofią „życia” ze względu na to, że Hegel miałby uchwytować rzecz dla poglądów polskiego filozofa kluczową: ową dynamiczną jedność rozwoju sprawiającą, że nie musimy (a nawet nie możemy) ciągle zaczynać w punkcie zerowym, lecz jako określenni przez rezultaty poprzedzającej nas dziejowej pracy możemy podejmować wysiłek dalszej autokreacji, wpisać nasze starania w działalność pokoleń. Z tak określonej perspektywy filozofia Hegla jawi się jako wyraźnie przeciwstawna wobec romantyzmu, o którym Brzozowski pisał krytycznie:

Pierwiastek katastroficzny odgrywa nieskończenie wielką rolę w składzie myśli każdego romantyka. Aby logika, jego logika, zyskała władzę nad życiem, aby nagle nabrały znaczenia obiektywnego stany dotychczas subiektywne, romantyk, człowiek naszej kultury, musi apelować do czegoś, co wywoła przewrót, co przerwie wieczną immanentną tkankę życia, roztworzy nowe *a capite*³⁷.

Hegel nie tyle jawiłby się tutaj jako filozof jakiegoś „samorealizującego się i samostwarzającego się planu”, ile jako autor, który w istotny sposób wyrażał już podstawową zasadę filozofii samego Brzozowskiego – i zarazem podstawową zasadę dziejowego stawania się ujętego w perspektywie immanentnej. W kontekście tych rozważań Brzozowski bierze na warsztat jedno z najbardziej znanych stwierdzeń Hegla, zgodnie z którym „co jest

³⁶ Tamże, s. 41–42.

³⁷ Tamże, s. 6.

rozumne, jest rzeczywiste, a co jest rzeczywiste, jest rozumne”³⁸. Zdanie to reinterpretuje on tak, żeby wspierało ono nie panlogistyczną wykładnię Hegłowskiego aforyzmu – zgodnie z którą wszystko, co istnieje, miałoby ostatecznie redukować się do przejawów samorealizującej się rozumności – lecz przekonanie o istnieniu organicznej zasady rozwoju, w którym wszystko, co zaistniało jako dzieło ludzkości, ma określoną rację dla dalszego trwania. To z kolei prowadzi Brzozowskiego do wniosku, że w tak odczytanym myśleniu Hegłowskim „stosunek negatywny musi ustąpić pozytywnemu”. Uwaga ta zresztą mogłaby stanowić interesujący przyczynek do rozważań nad stosunkiem późnej myśli Brzozowskiego do poglądów autorów z kręgu lewicy heglowskiej, a zwłaszcza – marksizmu. W pewien istotny sposób współgra ona ze znanymi słowami Brzozowskiego z *Anty-Engelsa*:

[...] ta sama praca dokonywa się wszędzie: badania filozoficzne i psychologia religii, krytyka polityczna i społeczna, twórczość wielkich pisarzy i artystów, wszystko to zdąża dziś do jednego i tego samego wyniku zasadniczego, do zrozumienia, że życie nie jest buntem, lecz twórczością, że bezsilnym jest ten, kto buntuje się przeciw samemu sobie, że nie zdolność do niezadowolenia z życia, lecz zdolność tworzenia rzeczywistości życiowych jest jedyną naszą podstawą³⁹.

Sojusznikiem Brzozowskiego w jego wysiłkach staje się jednak nie tylko Hegel, lecz także Berkeley. Również w tym przypadku wypada zacząć od odpowiedniego fragmentu:

Berkeley niewątpliwie może być przedmiotem żywego nieakademiczkiego studium. Wystarczają po temu całkowicie już te momenty, które znam: 1-o bierność idei; 2-o tworzenie nie może być ideą; 3-o nie może istnieć wystarczający samemu sobie system idei (matematyka). A przecież ciągle jeszcze pozostaje ogólnym wyobrażeniem i przedostaje się do ogółu tylko to, że Berkeley zaprzeczał istnieniu świata zewnętrznego, więc wszystko było dla niego tylko myślą⁴⁰.

Sądzę, że w tym fragmencie Brzozowski w sposób niezwykle trafny i przenikliwy wyraża podstawową myśl Berkeley’a. Przedstawione powyżej kluczowe przeświadczenia Berkeley’owskiego spirytualizmu nie tylko prowadzą autora *Pamiętnika* do odrzucenia poglądu, zgodnie z którym

³⁸ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 17.

³⁹ S. Brzozowski, *Anty-Engels*, w: tegoż, *Idee...*, dz. cyt., s. 292–293.

⁴⁰ Tenże, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 101–102.

Berkeley miałby wszystko sprowadzać do myśli, lecz także wprost kojarzą mu się z jego filozofią pracy, ponieważ wspomniana bierność idei i twórczość, która musi być czymś spoza porządku idei, nasuwają polskiemu filozofowi skojarzenie z jego stosunkiem do świata przyrody, prowadząc go ostatecznie do wprowadzenia do toku rozważań problematyki dziejów:

Berkeley – idea nie jest płodna sama przez się, czy może być coś bardziej odpowiadającego moim usiłowaniom: wszystko, co stanowi treść świadomości trzyma się, bo jest wyprodukowane, wytworzone przez życie, świat przyrody – świat idei Berkeley’owskich w ogóle nie może istnieć o własnych swych siłach. Nie ma w sobie podstawy ani sprawczości własnej – to wszystko jest już w tym, co wytwarza ten świat – w dziejach. Czy może być coś bardziej odpowiadającego naszym dzisiejszym punktom widzenia, niż gdy Berkeley mówi, że działanie nie jest ideą, nie może być nigdy zawarte w idei; wyobrażone w niej. Bergsonowski punkt widzenia jest tu *in nuce*⁴¹.

Oba przywołane przykłady – Brzozowskiego odczytanie poglądów filozoficznych Hegla oraz Berkeley’a – wskazują na rzeczy istotne dla jego wysiłku przekraczania racjonalizmu. Choć bowiem zarówno pierwszego, jak i drugiego można byłoby, pod pewnymi warunkami, potraktować jako przedstawicieli filozoficznego racjonalizmu, w ujęciu Brzozowskiego docierają oni do tez bliskich jego filozofii: wskazują na dynamiczną jedność rozwoju (Hegel), którego to rozwoju zasada, a więc to, co w nim działa, musi być czymś różnym od tego, co może stanowić treść świadomości (Berkeley). Tę dynamiczną jedność rozwoju, w której w dodatku to, co działa, nie jest treścią świadomości, Brzozowski odnalazł w Kościele. Powyższe analizy mogą zatem rzucać jakieś istotne światło na znane słowa Brzozowskiego padające przy omawianiu przez niego poglądów Newmana, w których stwierdza, że Kościół „nie jest dziełem myśli, rozumu, dogodności; to wszystko dzieła życia, a Kościół jest samem życiem, jako tworzeniem wiecznej prawdy i realności, a nie fałszu i zguby”⁴². Tego właśnie życia racjonalizm zdaniem Brzozowskiego przyjąć nie może, jeżeli nie chce przestać być racjonalizmem.

⁴¹ Tamże, s. 199.

⁴² Tenże, *John Henry Newman*, „Kronos” 2009, nr 3, s. 239. Ze względu na konstrukcję akapitu, w którym słowa te się pojawiają, nie jest jasne, czy Brzozowski wyłącznie omawia w nich poglądy Newmana, czy też – i do jakiego stopnia – wyraża także własne stanowisko. Choć należy tę trudność odnotować, warto także zauważyć, że lektura *Pamiętnika* nie pozostawia raczej wątpliwości, że do wyrażonej w tych słowach wizji Kościoła Brzozowski przyłgnął, co zostanie pokazane w kolejnym rozdziale.

Zwrot Brzozowskiego w stronę katolicyzmu a dążenie do przekroczenia racjonalizmu

Na końcu prowadzonych rozważań powrócić trzeba do dwóch tez, które sformułowałem w ich początkowej części. Obecnie możliwe już staje się udzielenie odpowiedzi na pytanie, dlaczego zwrot Brzozowskiego w stronę katolicyzmu powinien być rozpatrywany w kontekście jego dążenia do przewyciężenia racjonalizmu, a także widziany jako jedna z postaci tego dążenia.

Zacznę od stwierdzenia rzeczy niekontrowersyjnej, ale dla rozważanej przeze mnie kwestii kluczowej: katolicyzm jest przez Brzozowskiego wprost wiązany z ideą Kościoła i to przede wszystkim ze względu na tę ideę polski filozof się ku niemu zwraca. To właśnie idea Kościoła nadaje katolicyzmowi, w jego przekonaniu, podstawowy dla niego rys humanistyczny, co dochodzi do głosu między innymi w cytowanych już słowach: „Nieuchronnym, w samej idei człowieka zakorzenionym faktem jest Kościół. Człowiek jest niezrozumiałą zagadką bez Kościoła. Życie ludzkie jest szyderstwem i igraszką, jeżeli Kościoła nie ma”⁴³.

Można jednak zadać Brzozowskiemu pewne fundamentalne pytanie: dlaczego jest tak, że życie ludzkie jest szyderstwem i igraszką, jeżeli Kościoła nie ma? Odpowiedź na nie wydaje się w dość prosty sposób wynikać z zestawienia dwóch koncepcji związku życia i myśli oraz dwóch typów religijności reprezentowanych przez Brzozowskiego i Rozanowa. Brzozowski Kościoła potrzebuje dlatego, że jego pojęcie życia nie odnosi się jedynie do indywidualnego przeżywania, lecz ma przede wszystkim charakter dziejowy – tym bowiem, co przez nas przepływa, nie jest wyłącznie „mimowolna muzyka w duszy”, lecz życie całych pokoleń:

Przepływa przez nasze wnętrza ściśle określony, nieskończenie konkretny czas, dusza nasza dla świadomości naszej istnieje jako takie przepływanie, jako nieustanne zmienianie się, przeistaczanie psychicznego pola. Na czymkolwiek zatrzymamy się w tym naszym wnętrzu, jest zdobyte, wywalczone, czyjaś to zużyta w pewien sposób przeszłość żyje jako nasza obecność⁴⁴.

⁴³ Tenże, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 190.

⁴⁴ Tenże, *Prolegomena filozofii „pracy”*, dz. cyt., s. 235.

Brzozowski potrzebuje zatem Kościoła dlatego, że jego przekroczenie racjonalizmu dokonuje się nie w kierunku „mimowolnej muzyki w duszy”, lecz pewnej rzeczywistości równocześnie dziejowej i osobistej. Dzięki Kościołowi w tak pojętym życiu pojawia się coś, co za autorem *Pamiętnika* należałoby określić mianem „organu prawdy”:

Gdy wydaje się nam niesłusznym lub przynajmniej dowolnym twierdzenie, że katolicyzm jest najbardziej bezpośrednią i głęboką formą, w jakiej żyje obecnie w naszej kulturze świat klasyczny, kultura grecko-rzymska, niech zważy, że rysem wyróżniającym myśl katolicką od innych postaci myśli jest to, że najkonsekwentniej uznaje ona życie nasze, życie konstruktywne ludzkości, Kościoła za organ prawdy. By dojść do jakiegokolwiek łączności z bytem, jednostka musi żyć się w ludzkość, jako konstrukcję, jako formę, mającą w sobie więcej niż cokolwiek innego w świecie z archetypu, formy bezwzględnej. Spencer, buddyzm Lafcadio Hearna, *etc., etc.*, wszystko to są usiłowania znalezienia prawdy w drodze niezależnej od udziału w konstruktywnym życiu ludzkości. Dlatego też pozornie tylko istnieje rzeczywistość w tych systematach, rdzenny nihilizm założeń musi przemóc⁴⁵.

Jeżeli jednak tak jest, to zauważmy, że obok zarysowanego we wstępie do artykułu *Alfred Loisy i zagadnienia modernizmu katolickiego* ujęcia relacji między problemem religii a zagadnieniem racjonalizmu stwierdzającego, że w wyniku racjonalistycznej krytyki religii oba człony tej relacji, nie zaś sama tylko religia, zostały przedstawione jako coś wytworzonego, zarysowuje się jeszcze inna możliwość jej rozumienia. Chodzi o możliwość taką, w której religia, ze względu na zawartą w niej ideę Kościoła, może zastąpić racjonalizm w jego (dla racjonalizmu nierealizowalnych) ambicjach. Pozwala ona lepiej siebie rozpoznać, współgra bowiem z dążeniem do przejścia od świata bezosobowych praw do świata życia:

Życie ludzkie jest religią, jako fakt i usiłowanie zrozumienia go, uświadomienia, ujęcia tworzy religię jako myśl, wiarę, świadomość. Człowiek jest tak zbudowany, że dążąc do poznania siebie, odnajduje Boga. Ale wtedy Bóg jest czymś tylko ludzkim? Nadzwyczajne. Jak gdyby prawda była pozaludzka. Poznając siebie, człowiek poznaje budowę bytu, budowę prawdy, wrasta w nią myślą, tak jest w nią wpojony istnieniem⁴⁶.

⁴⁵ Tenże, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 103–104.

⁴⁶ Tamże, s. 188.

Słowa te warto zestawić z inną wypowiedzią z *Pamiętnika*, aby uzyskać jeszcze jedną możliwą odpowiedź na pytanie o przyczyny katolickich sympatii wyrażanych przez Brzozowskiego pod koniec życia. Odpowiedź ta być może połączy w pewną całość wątki rozważane w poszczególnych częściach tego artykułu:

U ludzi żyjących silnym moralnym życiem, to jest przeistaczających się, a r t y z m jest zawsze powrotem lub zatrzymaniem: coś, co było już nami lub choćby nawet jest, ale w każdym razie coś, co nie jest czystym dynamizmem tworzenia własnej istoty, leczenia jej, przebudowania – utrwala się tu. [...] Mam nadzieję, że nadejdzie i w moim życiu okres tworzenia spokojnego, ale będzie to nie wcześniej, aż gdy użyję się całkowicie w prawdę. Wtedy gdy już dokona się proces przeniknięcia wzajemnego etyki, psychofizjologii (rozumiem samego siebie, gdy to piszę), będę mógł pisać inaczej. Teraz na próżno byłoby marzyć o estetyce innego typu. Muszę jeszcze iść śladami Dostojewskiego⁴⁷.

Tę właśnie ideę prawdy, w którą można się wżyć i która zarazem sprawia, że wysiłek „tworzenia własnej istoty, leczenia jej, przebudowania” nie dokonuje się w próżni, dostrzegł Brzozowski w katolicyzmie. Znalazł ją u Newmana i przez Newmana – i choć, o czym najlepiej świadczą zacytowane słowa, Newmanem nie był, a „okresu tworzenia spokojnego nie osiągnął”, zestawienie dwóch ostatnio cytowanych fragmentów *Pamiętnika* pozwala w pewien sposób wytłumaczyć, dlaczego Brzozowski tak przylgnął do pism angielskiego kardynała.

Zakończenie

Wydaje się, że w toku powyższych rozważań udało się uzasadnić tezę o strukturalnej zależności zarejestrowanego na kartach *Pamiętnika* zwrotu Brzozowskiego w stronę katolicyzmu od podejmowanych przez niego wysiłków zmierzających do przekroczenia racjonalizmu. Nie oznacza to jednak, że nie należy podejmować dalszych badań w tym kierunku. Wręcz przeciwnie, jasne się staje, że trzeba nimi objąć także wcześniejsze teksty Brzozowskiego. Strukturalna zależność spotykanych u Brzozowskiego wariantów odpowiedzi na pytanie o związki religii i emancypacji od jego poglądów na temat stosunku idei emancypacji do pierwiastka racjonalnego została dzięki obecnym rozważaniom pokazującym, w jaki sposób zwrot Brzozowskiego do katolicyzmu w *Pamiętniku* jest zależny od tego,

⁴⁷ Tamże, s. 96.

jak pojmuje on racjonalizm oraz wysiłki zmierzające do jego przekroczenia, jedynie częściowo udowodniona. To dlatego dalsze badania powinny poddać analizie między innymi wspomniane przeze mnie we wstępie *Filozofię czynu* oraz *Filozofię romantyzmu polskiego*, a także inne niż *Pamiętnik* dzieła napisane w okresie filozofii pracy, czyli w latach 1906–1911.

Nota o autorze

Tomasz Herbich – doktor filozofii, ukończył także teologię i politologię. Wykłada na Uniwersytecie Warszawskim. Redaktor naczelny „Rocznika Historii Filozofii Polskiej”, członek redakcji „Teologii Politycznej”. Specjalizuje się w historii filozofii polskiej i rosyjskiej, filozofii polityki i filozofii religii oraz w teologii biblijnej. Autor książek *Pragnienie Królestwa. August Cieszkowski, Mikołaj Bierdiajew i dwa oblicza mesjanizmu* (2018) oraz *Teologia krzyża w Ewangelii według świętego Jana. Krzyż miejscem wywyższenia Syna Człowieczego* (2019). Niebawem nakładem Fundacji Augusta hr. Cieszkowskiego ukaże się jego książka *Samowładztwo rozumu i czyn. Krytyka filozofii niemieckiej w światopoglądach filozoficznych Adama Mickiewicza i Władimira Erna* (2023). W 2017 roku uzyskał Stypendium Cieszkowskiego na realizację projektu badawczego „Filozofia polskiego romantyzmu i rosyjski renesans religijno-filozoficzny w perspektywie porównawczej”.

Bibliografia

- Brzozowski Stanisław, *Alfred Loisy i zagadnienia modernizmu katolickiego*, w: Stanisław Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Kraków 1990.
- Brzozowski Stanisław, *Anty-Engels*, w: Stanisław Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Kraków 1990.
- Brzozowski Stanisław, *Filozofia czynu*, w: Stanisław Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Kraków 1990.
- Brzozowski Stanisław, *Filozofia romantyzmu polskiego*, w: Stanisław Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, Warszawa 1973.
- Brzozowski Stanisław, *John Henry Newman*, „Kronos” 2009, nr 3.
- Brzozowski Stanisław, *Pamiętnik*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007.
- Brzozowski Stanisław, *Prolegomena filozofii „pracy”*, w: Stanisław Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Kraków 1990.

- Brzozowski Stanisław, *Religia i społeczeństwo*, w: Stanisław Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, Warszawa 1973.
- Brzozowski Stanisław, *Złudzenia racjonalizmu*, w: Stanisław Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Kraków 1990.
- Dziedzic Anna, *Ontologia Stanisława Brzozowskiego*, w: *Idea i światopogląd. Z badań nad historią filozofii polskiej i jej okolicami. Tom dedykowany profesorowi Stanisławowi Pierogowi*, red. Tomasz Herbich, Wawrzyniec Rymkiewicz, Andrzej Wawrzynowicz, Warszawa 2018.
- Graczyk Piotr, *Trzy kręgi wyzwolenia*, „Kronos” 2009, nr 3.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Zasady filozofii prawa*, tłum. Adam Landman, Warszawa 1969.
- Herbich Tomasz, *Nadprzyrodzoność a wyzwolenie człowieka. Wokół związków religii i emancypacji w pismach Stanisława Brzozowskiego*, „Przegląd Humanistyczny” 2023, nr 2 [artykuł przyjęty do druku].
- Kącka Eliza, *Lektura jako spotkanie. Brzozowski – tekst – metoda*, Kraków 2017.
- Nowak Marek, *Brzozowski a religia. Seria dramatycznych przetomów*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2006, nr 3–4.
- Rozanow Wasilij, *Odosobnione*, tłum. Ireneusz Kania, Piotr Nowak, Warszawa 2014.
- Urbanowski Maciej, *Przedmowa*, w: Stanisław Brzozowski, *Wiara. Pisma 1909–1911*, wybór Maciej Urbanowski, Warszawa 2022.
- Walicki Andrzej, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Kraków 2011.
- Wyka Marta, *Wstęp*, w: Stanisław Brzozowski, *Pamiętnik*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007.

Summary

Life and Thought. The Process of Transcending Rationalism in Brzozowski's *Memoir* and His Turn to Catholicism

Presented article seeks to grasp the structural connections that exist between Brzozowski's efforts to transcend rationalism and his turn to Catholicism registered in *Memoir*. The author first analyses Brzozowski's perception of the relationship between life and thought and tries to give a more precise account of these relations than the one which can be found explicitly in Brzozowski's writings, which is to be achieved by juxtaposing the views of the Polish philosopher and Rozanov (in chapter one).

He then analyzes Brzozowski's critique of rationalism (in chapter two) and the way in which, in connection with this critique of rationalism, he reinterprets Hegel's and Berkeley's philosophical standpoints (in chapter three), in order to finally answer the question why the turn to Catholicism registered in the *Memoir* is dependent on an effort to transcend rationalism (in chapter four). The article at the same time justifies the need to complete the diachronic approach to the question of Brzozowski's changing attitude to religion by a synchronic approach. According to the latter approach, Brzozowski's attitude to religion should be seen as functionally subordinated to the position he took towards other, major philosophical issues (such as the problem of rationalism).

Key words

Brzozowski, catholicism, rationalism, religion

Słowa kluczowe

Brzozowski, katolicyzm, racjonalizm, religia

Rocznik

Historii Filozofii Polskiej

tom 15 (2022)

Rada Redakcyjna

Stanisław Borzym (IFiS PAN), Leszek Gawor (UR)

Czesław Głombik (UŚ) Jacek J. Jadacki (UW), Stanisław Janeczek (KUL)

Stanisław Pieróg (UW, przewodniczący rady)

Jan Skoczyński (UJ), Barbara Szotek (UŚ), Tadeusz Szubka (US)

Redakcja

Daria Chibner (UW), Anna Dziedzic (UW)

Karolina Filipczak (UW, sekretarz redakcji), Karol Grabias (UKSW)

Tomasz Herbich (UW, redaktor naczelny)

Bartłomiej Kabat (UJ), Ewa Kochan (US), Krystian Pawlaczyk (UAM)

Paweł Rzewuski (zastępca redaktora naczelnego)

Mieszko Wandowicz (UWr), Andrzej Wawrzynowicz (UAM)

Jakub Wolak (IFiS PAN), Konrad Wyszkowski (UW)

Piotr Ziemiński (Fundacja Historii Filozofii Polskiej)

Redaktorzy prowadzący numer

Karol Grabias (UKSW), Konrad Wyszkowski (UW)

Copyright © Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego

ISSN 1689-6289

Adres redakcji

Zakład Historii Filozofii Polskiej

Instytut Filozofii UW

ul. Krakowskie Przedmieście 3, p. 210

00-927 Warszawa

rocznik@filozofiapolska.pl

<http://www.filozofiapolska.pl>

Wydawca

Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego

Nakład 100 egzemplarzy