

Piotr Graczyk: Nauczyciele nowoczesności. Stanisław Brzozowski i Rosjanie

A zatem problemem filozoficznym, z którym zmagać się musi nowoczesność jest problem rewolucji. To problem zerwania ciągłości, historycznego cięcia, przeskoku jakościowego towarzyszącego naocznie doświadczanym przez wszystkich zmianom ilościowym w życiu ludzkich społeczeństw - przeczytaj tekst z 4. numeru „Teologii Politycznej Co Tydzień”: Nasz Brzozowski.

Co to „nowoczesność”? Nieskończona mnogość możliwych odpowiedzi zachęca do nieodpowiedzialnej spekulacji – czyli filozofowania. Spróbujmy zatem spekulować. Przypuśćmy, że „nowoczesność” to pojęcie będące czymś w rodzaju odruchu bezwarunkowego, terminologicznego dreszczu. Problem nowoczesności pojawia się – poniekąd bez pośrednictwa świadomości – w reakcji na pewien nieobojętny, niemożliwy do zignorowania stan rzeczy – tak, jak niemożliwa do zignorowania jest obecność morza dla tonącego albo nieobecność pokarmu dla głodnego. Ludzkość budzi się w warunkach nowoczesności jak ze złego snu i to przebudzenie nie jest przyjemne: pochłania nas wrogi żywioł, trzeba się ratować, ale nie bardzo wiadomo jak. Nowoczesność to zatem epoka naglącego problemu nowoczesności; to czas, w którym pojęcie nowoczesności nieuchronnie i pod wpływem obiektywnych czynników objawia się jako problem.

Jest to problem filozoficzny, ale w sensie różnym od tradycyjnego. Problematyczność – widzenie przepaści tam, gdzie inni nic nie widzą – była wcześniej przywilejem myślącej elity, arystokratów ducha. Otóż nowoczesność jest filozoficznym problemem, który uciekł z książek dla elity i wyszedł na ulice miast: same miasta i same ulice będą go wypowiadać, nawet wtedy, gdy ludzie już się tym zmęczą. Problematyczne staje się samo środowisko ludzkiego życia: maszyny i budowle, instytucje i procesy społeczne same stają się bezpośrednio filozofami i to filozofami krytycznymi. Nowoczesność to zatem rewolucja kopernikańska dokonująca się wśród samych rzeczy – świat okazuje się wytworzony nie tylko i nie tyle przez ludzkie władze poznawcze, lecz (również i przede wszystkim) przez ludzkie instytucje ekonomiczno-społeczne: przez kapitał.

A zatem problemem filozoficznym, z którym zmagać się musi nowoczesność jest problem rewolucji. To problem zerwania ciągłości, historycznego cięcia, przeskoku jakościowego towarzyszącego naocznie doświadczanym przez wszystkich zmianom ilościowym w życiu ludzkich społeczeństw. Zmiany jakościowe wykraczają poza racjonalną dyskusję, stanowią raczej jej ramy i warunki możliwości. Jako takie są mityczne. Pojęcie nowoczesności – dostrzega wielu obserwatorów – należy w gruncie rzeczy do porządku mitycznego[1]. Mit to bunt pojęcia przeciw własnej definicji, bunt poezji przeciw (rzekomej) nauce: słowa, gdy wchodzi w sferę mitu, ujawniają swój otwarty, niedokończony i twórczy charakter. Nowoczesność przeciwstawia sobie historię i naturę. Kto uwzględni to przeciwstawienie, filozofuje w cieniu mitu nowoczesności. Nowoczesnymi są więc zarówno ci, którzy stają po stronie natury, jak i ci, którzy stają po stronie historii: naturaliści i antynaturaliści wszystkich obozów. Nawet ci, którzy próbują negocjować możliwość rewolucyjnej zmiany (którzy twierdzą, że „nigdy nie byliśmy

nowocześni”), dają tym samym świadectwo nowoczesnej problematyki: nowoczesność pozostaje problemem nawet, gdy usiłuje się go odrzucić albo rozpuścić w jakimś większym i ważniejszym problemie. Stawia ona opór i to jest jej cechą charakterystyczną.

Jest to jednak opór szczególnego rodzaju. Nowożytni filozofowie na ogół kojarzyli opór z tym wszystkim, co pozostaje na zewnątrz podmiotu, rozumu czy świadomości: z materią, nie-ja itd. „Wo es war soll ich werden” – pisał Freud. Życzeniu temu staje się zadość, przynajmniej w pewnym sensie, ale to nie oznacza końca kłopotów. Wręcz przeciwnie – w tym momencie pojawia się opór charakterystyczny dla nowoczesności. Wynika on właśnie z tego, że ten zewnętrzny opór – opór materii – staje się nieuchwytny. Walka z zewnętrzem okazuje się walką z cieniem, zewnętrzność cofa się, ustępuje, zanika. Na jej miejsce pojawia się dzieło świadomości, ludzki artefakt: świat ucłowieczony. To znaczy: relacje między ludźmi zapośredniczone przez relacje między – wytworzonymi przez ludzi – rzeczami. I to one, nasze wytwory, nam się opierają. Na miejsce „tego” weszło „ja” i nie można z nim sobie w żaden sposób poradzić.

Ucłowieczenie świata oznacza przede wszystkim redukcję ekonomiczną natury. Wszystko, co istnieje, staje się towarem, niezależnie od tego, czy zostało rękami ludzkimi przetworzone, czy nie. Czyste powietrze i krajobrazy nieskażone cywilizacją stają się na przykład atrakcjami turystycznymi i jako takie można je sprzedać – ale nawet niedostępne dla turystów rezerwy przyrody przyjmują formę towaru, na przykład współtworzą markę kraju (jako dbającego o ekologię), co ostatecznie przysparza mu zysków. Oczywiście towarem stają się również sami ludzie (podobnie jak zwierzęta i rośliny), a ściślej rzecz biorąc – czas ich życia. Każdy zachęcany jest – jak powiada

Foucault w swoich analizach neoliberalizmu – do stawania się „przedsiębiorcą samego siebie”[2] i interpretowania życia w kategoriach akumulacji „kapitału ludzkiego”[3].

Utowarowienie – co wydaje się wyjątkowo ważne – nie jest cechą pewnego systemu społecznego dającego się przestrzennie wyodrębnić. Prawie połowa świata pozostawała przez większość wieku dwudziestego pod panowaniem despotycznego systemu usiłującego w pełni kontrolować gdzie indziej względnie swobodną cyrkulację kapitału – a jednak ani przez chwilę nie doszło tam do odtowarowienia świata. Niebo i ziemia w tej samej mierze liczone w nim były z punktu widzenia zysku, tyle że działo się to w warunkach państwowego monopolu – przeobrażającego wszystkie kraje realnego socjalizmu w oddziały jednej i tej samej skorumpowanej firmy.

Świat utowarowiony to bowiem przede wszystkim brak samoistnej celowości w rzeczach, brak autonomicznych źródeł sensu, pozwalających się doświadczyć niezależnie od wytwarzanych świadomie (co nie znaczy – w sposób dowolny) struktur społeczno-ekonomicznych. Towar jest tu strukturalnym korelatem „ja”; „ja” jednostkowe jest częścią procesu wytwarzania i absorpcji towarów – samo do jakiegoś stopnia jest jego efektem (nie całkiem jednak – czego świadectwem jest umieranie jako spotkanie z czymś, co „najwyraźniej przerasta ludzką świadomość”[4]). Oznacza to (niemal) całkowitą subiektywizację rzeczywistości – przy jednoczesnym całkowitym podporządkowaniu jednostki utowarowionemu światu. Sposoby produkcji towarów, rozwój techniki, rozmaite formy organizacji państwa – to wszystko stanowi funkcję tego obiektywnego subiektywizmu nowoczesności. Te sposoby i formy padają jednak zarazem ofiarą nieuchronnej problematyczności wprowadzanej przez

kondycję nowoczesną. Żadnej z nich nie można traktować jako naturalnej czy oczywistej. Każda musi budzić sprzeciw ze względu na swoją arbitralność.

W ten sposób ujawniają się dwa aspekty nowoczesności: jednym jest gospodarcza konieczność, drugim – polityczny bunt, wyrażany na różne sposoby. Pierwszy, społeczno-gospodarczy aspekt nowoczesności nazwać można również jej aspektem obiektywnie-rewolucyjnym. „Obiektywna rewolucja” jest pewnym faktem: niszczy ona wszelkie zasoby zewnętrznego, to znaczy niewyprodukowanego przez człowieka sensu. Prowadzi to do wyjałowienia życia, zubożenia ludzkich stosunków, zanikania w świecie poezji, jeśli rozumieć ją, za Brzozowskim, jako zdolność do radości z pewnych form wytwarzanych przez ludzkie współbycie[5]. Towarzyszy jej jednak drugi aspekt, który można nazwać subiektywnie-rewolucyjnym. Polega on na odruchowej próbie wyrwania się z matni „obiektywnej rewolucji” (czyli „obiektywnego subiektywizmu”) – utowarowienia i związanych z nim form społecznego przymusu. Skłonność ta jest obiektywnie umożliwiana przez sam ten „obiektywnie-rewolucyjny” stan rzeczy: osłabia on faktyczność. Rzeczy, stając się swymi cieniami, tracą na wadze, łatwiej nimi rzucać i żonglować – chyba że to tylko złudzenie atakujące osłabione i rozwodnione „obiektywną rewolucją” mózgi! Cóż, takiej możliwości również nie da się wykluczyć; należy jednak odnotować niejednoznaczny splot obu aspektów nowoczesnej rewolucji: czynnego i biernego. To nie są dwa oddzielne fenomeny, tylko jeden, dostępny w nierozwiązywalnej dialektyce wzajemnego pobudzania się i osłabiania: fakt, który jest mitem; mit, który jest faktem.

Jak by nie było: ktoś zanurzony w wodzie może wypłynąć na powierzchnię – nie mógłby tego zrobić, gdyby był pogrzebany pod ziemią. Za tym subiektywnym, choć wymuszonym, odruchem bezwarunkowym buntu podąża praca intelektualna, zmierzająca do wyzwolenia nowoczesności spod panowania nowoczesnego despotyzmu – albo przynajmniej do znośnego ułożenia sobie z nim stosunków – i zaprowadzenia takiej czy innej formy historycznego samorządu. Poczucie sensowności, które wiąże się z tego rodzaju pracą rozwijania rewolucji, jest zarazem *residuum* poezji w świecie: nie wszystko zostało na nim odczarowane, inaczej bunt byłby niemożliwy – samo odczarowanie ma w sobie coś z zaklęcia. Rozbrzmiewa ono w bezinteresownym spotkaniu politycznych przyjaciół-rewolucjonistów pod patronatem (albo może macierzyńską opieką) żyjącego słowa. To, co rewolucyjne, jest poetyckie, a to, co poetyckie, jest zawsze w taki czy inny sposób rewolucyjne. Np. poetyckie aforyzmy „reakcjonisty”, za którego uważał się Gomez Davila, mają w sobie być może więcej ducha rewolucji niż niejeden program rewolucyjnej nominalnie partii.

Stanisław Brzozowski (1878–1911) jest polskim myślicielem nowoczesności *par excellence* – stworzył polski model intelektualnego zmagania się z nią. Jego cechą szczególną jest uznanie roli indywidualności w podwójnym – obiektywnym i subiektywnym – procesie rewolucyjnym; przekonanie, że każdy człowiek – jak również każda wyrastająca z ponadpokoleniowej przyjaźni wspólnota ludzka, każdy naród – wnosi własny nieredukowalny wkład do historii. W późnych tekstach Brzozowskiego pewnego rodzaju heretycki marksizm spotyka się z samowolnie zinterpretowanym katolicyzmem. Ale kontekstem jego drogi filozoficznej – zarówno obiektywnym, biograficznym, jak i subiektywnie-intelektualnym – była Rosja. Obiektywnie i biograficznie Brzozowski był związany z Rosją – bo

urodził się w zaborze rosyjskim, uczęszczał do rosyjskich szkół, konspirował przeciwko carskim władzom na Uniwersytecie Warszawskim, był więziony na Cytadeli, wspierał piórem polskich rewolucjonistów w 1905 roku, a następnie oskarżony został przez rosyjskiego socjalistę-rewolucjonistę Burcewa o to, że jest agentem Ochrany, i chociaż zarzut był oparty na słabych przesłankach, jego konsekwencje okazały się dla Brzozowskiego katastrofalne. To wszystko należało do zewnętrznych okoliczności kształtujących jego życie. Ale były też okoliczności wewnętrzne: Brzozowski był rosyjską kulturą zafascynowany, od najmłodszych lat czytał rosyjskie książki.

W *Pamiętniku* pisał o nich: „Nic nie zmieni już tego faktu, że dużo najświeższych moich wzruszeń, najmłodszych, najszczerzych moich myśli zrosło się z tymi nazwiskami. Zresztą krzywdzimy tych ludzi. Pisariew wart jest nie mniej niż Stirner, zapewne dużo więcej. Michajłowskiego można czytać obok Proudhona, Carlyle'a. Bieliński, Dobrolubow, Czernyszewski, mniej niewątpliwie genialni, mniej świetni myślowo (może teraz krzywdzę Bielińskiego), nie mniej zasługują na uwagę i studia niż eseści angielscy i francuscy. A mój drogi Gleb Uspieński. Stałoby się to z krzywdą mej duszy, gdybym dał ich sterroryzować i zapomniał o tych moich pierwszych nauczycielach”[6]. Ta uwaga idzie na przekór tradycyjnemu polskiemu przekonaniu o niższości rosyjskiej kultury w stosunku do kultury Zachodu; o jej wtórnym, naśladowniczym charakterze. „Wydawało mi się, że po raz pierwszy spotykam się z mową dorosłych ludzi” – pisze następnie Brzozowski o swoich młodzieńczych lekturach. Rosyjski język, rosyjska kultura – dla Brzozowskiego to mowa dojrzałości! Co to znaczy? „Dotąd myśl to było coś, czego ja nie znajdowałem sam przez się w sobie, coś uroczystego, nudnego [...]. Nagle książka z myślą, która mówiła to właśnie, co mnie interesowało, poruszała się we mnie i poza mną równocześnie. Potem *Zbrodnia i kara*, nie wierzyłem oczom, że to jest

napisane, że mogą istnieć stronice tak przyspieszające sam proces wewnętrznego istnienia”[7]. A zatem rosyjska literatura katalizuje w młodym Brzozowskim odkrycie problematyczności i subiektywności myśli. Myśl nie jest czymś danym obiektywnie, ale jest moim problemem ze światem, jest wzmożeniem tej części mnie samego, której nie wystarcza żaden zastany porządek, która sposobi się do wzięcia odpowiedzialności za zmianę tego, co jest, a nie tylko do pasożytniczego opierania się na tym, co stworzone przez innych. Innymi słowy: myśl jest czymś rewolucyjnym. Literaturę i myśl rosyjską postrzega młody Brzozowski jako dojrzałszą od polskiej w tym sensie, że rosyjscy pisarze odważniej oddają swoją kulturę, swoje środowisko, swój naród na pastwę rewolucyjnej problematyczności. Jest to przeciwieństwo postawy Sienkiewiczowskiej, pisania „ku pokrzepieniu serc”. Rosjanie w oczach młodego Brzozowskiego byli nowocześniejsi od pisarzy polskich – bo bardziej bezwzględni wobec własnego historycznego, kulturalnego i językowego punktu wyjścia, śmielej czyniący ze swojego języka narzędzie wszechogarniającej rewolucji, niezważającej na ryzyko samozatraty. Tym samym właśnie Rosjanie, których czytał za młodu Brzozowski, myśleli według niego dojrzałej – byli gotowi ponosić odpowiedzialność za całokształt świata, a nie jedynie za dotychczasowy stan własnego posiadania.

Ilustrację tego młodzieńczego odkrycia Rosji jako iskry czystej rewolucji można znaleźć zwłaszcza w *Płomieniach* (1906–1908). Powieść edukacyjna, łącząca fabułę z filozoficznym esejem, opowiada o młodym polskim szlachcicu (historia rodzinna bohatera powieści przypomina nieco historię samego Brzozowskiego), który przystąpił do grupy terrorystycznej Nieczajewa. Na przekór *Biesom* Brzozowski podkreśla heroizm i bezkompromisowość rosyjskich rewolucjonistów: czystość gestu zerwania wytwarza pozbawioną hierarchii wspólnotę. Tymczasem polski bunt przeciw caratowi jest ukazany w *Płomieniach*

jako nazbyt ostrożny, nazbyt egoistyczny, skupiony w gruncie rzeczy na zadaniu ocalenia realnego uprzywilejowania warstwy szlacheckiej; jego podstawą jest poczucie wyższości moralnej i kulturalnej nad zaborcą. Polski rewolucjonista żyjący na wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej – sugeruje Brzozowski – powinien niejako przestać myśleć po polsku, a zacząć myśleć po ukraińsku, po białorusku i w jiddisch, w językach ludów ekonomicznie i narodowo najbardziej na tych terenach pokrzywdzonych. Czy też inaczej mówiąc – jeśli idea polska nie będzie zdolna asymilować perspektywy tych uciśnionych, których interesy są sprzeczne z interesami polskich warstw posiadających – Polska nie będzie godna niepodległości.

Bardziej skomplikowana jest wymowa późniejszego eseju *Kryzys w literaturze rosyjskiej*. Brzozowski nadal stawia literaturę rosyjską za wzór dla polskiej. Teraz jednak – odnosząc się do najnowszych wydarzeń na ideowo-literackiej scenie rosyjskiej w czasach wystąpienia grupy Wiechi – dojrzałości rosyjskiej kultury dopatruje się w czym innym, niż widział to w *Płomieniach*, choć nadal wiąże ją z gotowością brania na siebie odpowiedzialności za zmianę dotyczącą całości rozwoju społecznego (tyle znaczy tu formuła: „trawiący i kształtujący ogień bezwzględne stwarzania”[8]). Teraz jednak chodzi mu nie tyle o czystość gestu zerwania, ile raczej o refleksję nad tym, skąd bierze się energia społeczna, stanowiąca warunek wszelkiego dążenie do zmiany: do obalenia despotyzmu, zaprowadzenia sprawiedliwych stosunków, dopuszczenia do głosu tych, którzy realnie dźwigają ciężar istnienia narodu. Jest to siła samorządności, która w danym środowisku społecznym narasta tylko powoli i oddolnie; nie da się jej przeszczepić z innego gruntu, trzeba ją w sobie wyhodować. Tu Brzozowski okazuje się uczniem Sorela, z jego wiarą, że socjalizm wymaga samoorganizacji robotników w miejscach ich pracy, a nie wyzwolenia ich przez siły polityczne stojące poza procesem produkcji.

Z tej perspektywy procesy zachodzące w rosyjskiej kulturze na początku XX wieku Brzozowski ocenia jako przełomowe: „... mięso rosyjskiej historii zrasta się z jej duszą” i „do pewnego stopnia dojrzewa dopiero straszna szczepionka Piotra Wielkiego”[9] – pisze. Znaczący to, że zaczyna się goić bolesne rozdwojenie wynikające z odgórej despotycznej modernizacji Rosji w XVIII wieku – podział na oświeconą elitę w stylu zachodnim, inteligencję zależną od władzy, której zarazem nienawidzi, i na lud, nierozumiejący wolnościowych idei inteligencji, ponieważ wyrastają one z obcych, zachodnich doświadczeń, są kopią rozwiązań wypracowanych gdzie indziej. Nowa literatura rosyjska zrozumiała wreszcie, że wolność można budować tylko od dołu, że język, którym powołuje się wolnościowe instytucje, musi wyrastać z doświadczeń i życia tych, którzy z tych instytucji będą korzystać. Albo, inaczej mówiąc: doświadczenia ludu dojrzały do własnego języka, stały się na tyle mocne, że w nowej literaturze rosyjskiej wyrażać zaczynają swoją samowiedzę. Życie rosyjskie zaczyna rodzić swoją własną świadomość. Narzędziem tego procesu jest literatura.

Chodzi więc o to, aby „wyzyskiwać wszystkie siły swego narodu ku tworzeniu w nim potężnego zwycięskiego życia u siebie, tworzyć człowieka na własnym gruncie i chronić samego tego gruntu, jego samoistności i bogactwa, jako powierzonej nam części człowieczeństwa”. To „u siebie” i „na własnym gruncie” nie oznacza po prostu porzucenia uniwersalizmu na rzecz nacjonalizmu, ale próbę ich pogodzenia: uczynienia z narodu narzędzia ludzkości. Człowieczeństwo nie staje się przez to ideą nierealną, podobnie zresztą jak mit rewolucji – a więc próba samorządnego zapanowania nad żywiołami totalnie

uczłowieczonego świata – ale jedno i drugie, człowieczeństwo i samorząd potrzebują ukonkretnienia – to znaczy wcielenia rzeczywiście istniejącej, wytworzonej siły.

Siła zerwania też jest bowiem siłą życiową i cielesną, to znaczy gospodarczą, społeczną a nade wszystko językową – a zatem wytworzona tradycja żyjąca w języku jest kluczem do wszelkiej przemiany społecznej. Rewolucji nie dokonuje się przeciwko tradycji, ale w ramach i za pośrednictwem tradycji – i tego sensu nowoczesności również można nauczyć się według Brzozowskiego od Rosjan.

Piotr Graczyk

[1] por. D. Harvey, *Paris, Capital of Modernity*, New York 2003, s. 1. Tradycja ta sięga czasów Georges'a Sorela. Brzozowskiego, a także Waltera Benjamina, uznać można za jej prominentnych przedstawicieli.

[2] M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Herer, Warszawa 2011, s. 236.

[3] Ibidem., s. 238.

[4] T.W. Adorno, *Umieranie dzisiaj*, przeł. P. Graczyk, „Kronos” 2012, nr 3, s. 18.

[5] Poezja powstaje tam, gdzie syntetyczny obraz świata, zespół myśli, słowem pewien byt duchowy, pewna forma idealna człowieczeństwa jest odczuta jako radość (...) Poezja musi być pojmowana jako twórcza autodefinicja człowieka” S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Wrocław 2007, s. 12–13.

[6] Ibidem, s. 73–74.

[7] Ibidem, s. 74.

[8] Brzozowski, *Głosy wśród nocy*, Warszawa 2007, s.191.

[9] Ibidem.