

Tomasz Tadeusz Brzozowski

Fichteńska koncepcja jaźni transcendentalnej i jej wpływ na Stanisława Brzozowskiego filozofię czynu

Folia Philosophica 26, 157-169

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Tomasz Tadeusz Brzozowski

Fichteańska koncepcja
jaźni transcendentalnej
i jej wpływ na Stanisława Brzozowskiego
filozofię czynu

Powiadam, że to nakaz działania sam przez się ustanawia dla mnie mój cel¹.

Większość badaczy zajmujących się spuścizną piśmienniczą o charakterze krytycznoliterackim, filozoficznym i społecznym Stanisława Brzozowskiego zgodnie twierdzi, że aktywną twórczość autora *Idei* można podzielić na trzy okresy. W okresie pierwszym, zamykającym się w latach 1901—1903, polski filozof dokonuje próby przewyciężenia bezwzględnego indywidualizmu, odziedziczonego po fascynacji pismami i poglądami Nietzschego. Skupia się wówczas na wypracowaniu podstaw idealistycznej filozofii czynu. Drugi z okresów zamyka się w cezurze lat 1904—1905. Okres ten, nazwany czasem „walki o światopogląd”, kieruje zmagania Brzozowskiego w stronę krytyki naturalizmu pozytywistycznego. Ale wypracowana wcześniej filozofia czynu zostaje podbudowana fundamentem teoretycznym o proveniencji Kantowsko-Fichteańskiej, by wreszcie od roku 1906 zmienić swój ideowy charakter i przeobrazić się w filozofię pracy, stanowiącą jednocześnie trzeci, najdojrzałszy i ostatni zarazem okres w twórczości filozoficznej autora *Legandy Młodej Polski*.

¹ J.G. Fichte: *Powołanie człowieka*. Przeł. A. Zieleńczyk. Na nowo oprac. I. Krońska. Warszawa 1956, s. 133.

Stanisława Brzozowskiego filozofia czynu, myśliciela pozostającego pod wyraźnym wpływem Fichteańskiego idealizmu subiektywnego — a ten fakt nas szczególnie interesuje — charakteryzowała się apoteozą aktywizmu w jego wersji transcendentальной. W odniesieniu do tej fazy twórczości polskiego filozofa można mówić o jego drugiej fazie rozwoju. Zamyka się ona w latach 1904—1905 i co już zaznaczono, bywa określana okresem „walki o światopogląd”. Ówczesna filozofia Brzozowskiego dotyczyła głównie krytyki naturalizmu, którą przeprowadził z pozycji epistemologicznej oraz etycznej, przy jednoczesnym uznaniu koncepcji jaźni transcendentальной. Napotykaemy więc zainteresowanie Brzozowskiego myślą i Kanta, i Fichtego. Autorowi *Anty-Engelsa*, któremu nie wystarczył już indywidualizm, jakim się zachwyił w pierwszej fazie budowania własnej filozofii, a więc indywidualizm pochodzenia Nietzscheańskiego, pozostało poszukiwanie i praca nad zdezaktywizowaniem dowolności oraz przypadku, mieszczących się w formule Nietzscheańskiego indywidualizmu. Szansą na jego przewyżczenie było przyjęcie koncepcji jaźni. Jaźń ustanawiała samą siebie oraz wyznaczała obszar swego działania, sferę *nie-ja*, czyli obszar świata przedmiotowego, będącego dlań terenem realizacji powołania transcendentального *Ja*. Świat przyrodniczy stanowił więc warunek konieczny, aby transcendentální jaźń bądź bezpośrednio, bądź za pomocą indywidualnych, empirycznych *ja* mogła urzeczywistnić własne cele i dążenia. Uznanie i przyjęcie podmiotowej instancji transcendentальной, ustanawiającej całą rzeczywistość, dekretowały i legitymizowały powszechną ważność sądów oraz wartościowań, uchylając wszelki przypadek i dowolność. Brzozowski, przyjmując w okresie „walki o światopogląd” koncepcję podmiotu transcendentального, „załatwił” niejako przy okazji kilka kluczowych z punktu widzenia własnej filozofii kwestii: przewyżczył oparty na relatywizmie i przypadkowości indywidualizm, biorąc rozbrat z jego pochodzeniem Nietzscheańskim; wykluczył więc dowolność, uprawomocnił powszechną ważność i obowiązywalność wartości oraz sądów, bo za nimi stał podmiot transcendentální, a więc instancja ponadindywidualna, odpowiedzialna za ich status, kształt oraz komunikację, a także wolna od subiektywizmu jednostkowego *ja*.

Fichte, wykorzystując logiczną zasadę tożsamości ($A = A$), wprowadził do swej filozofii jaźń², która stawała się najprawdziwszą rzeczą, mogącą, jako jaźń transcendentální, powołać do zaistnienia

² *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. Berlin 1845—1846. Przekład polski: J.G. Fichte: *Teoria wiedzy. Wybór pism*. Wybrał, przełożył i przypisami opatrzył M.J. Siemek. T. 1. Warszawa 1996, s. 54—56.

samą siebie, w pierwotnym akcie działania³ ustanawiając następnie jaźń empiryczną, czyli *ja*, oraz to, czym *ja* nie jest, a więc *nie-ja*. Pomysł Fichtego zyskiwał w oczach Brzozowskiego na znaczeniu i stanowił fundament solidnego, acz bynajmniej niezbyt trwałego — jak się miało później okazać — rozwiązania aktywistycznej wizji człowieka w przyrodzie. Niemiecki filozof, akcentując pewność i fundującą rolę jaźni, określił też jej istotę, a więc jej pierwotną aktywność i uprzednią czynność. Brzozowski, we *Wstępie do filozofii*, ustami Emanuela powiada:

[...] nie ma nic prócz twórczości podmiotu, który to wszystko ma założyć i upodstawować, nie ma nic prócz celowości podmiotu, prócz świata wartości jego. Tylko to, co on założy jako wartość, będzie istniało. I tę zakładającą, ustanawiającą wartości twórczość właśnie nazwał genialny kontynuator genialnego mistrza, konsekwentny nawet wbrew Kantowi uczeń jego Fichte, jaźnią. Najpewniejszą rzeczą jest właśnie jaźń. Ona jest tym gruntem, któregośmy na próżno szukali w obrębie przyrody, gdyż ona samej przyrody gruntem i podstawą, i jej pewności używa. Konieczność w przyrodzie panująca ma znaczenie tylko jako ustanowienie jaźni i z niej czerpie moc swą⁴.

Kilka stron dalej ten sam Emanuel, rozmówca Ryszarda, konstatuje:

Istotą jaźni jest czyn, jest zasada tożsamości wartości. Co jest uczynione, jest właśnie dlatego zgodne z sobą. Fichte miał głęboką słusność, wyprowadzając jaźń z zasady tożsamości. Należy więc pamiętać, że kto niweczy jaźń, niweczy tym samym tożsamość. Jaźń jest mocą, która ustanawia wszystko przez to właśnie, że ustanawia, ustanawia bezwzględnie, mocą swej swobody. Na tej swobodzie bezwzględnego ustanawiania opiera się i jedynie opierać się może prawda i wszelka wartość. Odrzucimy pojęcie jaźni; przemyślny do końca myśl: ja nie jestem ja; jestem tylko wynikiem przyrody — a wszystko stanie się wnet ruchomym piaskiem, na którym pisze przypadek. Gdy nie ma jaźni, nie ma i wartości, wszystko jest tylko wynikiem ślepych sił. Przestań wierzyć w jaźń, a będziesz musiał przestać wierzyć i w naukę⁵.

³ Mam na myśli Fichteńską parę pojęć: *Tathandlung*, a więc „czynność pierwotną”, „akt pierwotny”, oraz *Handlung* — „czynność”, „akt”.

⁴ S. Brzozowski: *Wstęp do filozofii*. W: *Idem: Kultura i życie*. Warszawa 1973, s. 572—573.

⁵ *Ibidem*, s. 577.

Fichte to filozof, który Brzozowskiego utwierdził w mniemaniu o nadrzędnej wartości czynu w budowaniu przestrzeni, jaka stawała się materią naszego obowiązku. Preferencje niemieckiego transcendentalisty zmierzały w kierunku nadania szczególnego znaczenia filozofii praktycznej, mającej dostarczyć podstaw teorii poznania, nieco później stając się elementem rozwiązującym zagadkę podmiotowości ludzkiej. Dla Fichtego filozofia praktyczna to nade wszystko ogólna teoria działania⁶. Zgodnie z nią, nie fakt, ale czyn twórczy buduje świat człowieka. Porządek w świecie, powiada autor *Legendy*, nie jest konstytuowany przez fakty (*Tatsachen*), ale przez czyny, czyli przez *Tathandlungen*:

Punktem zwrotnym jest, gdy myśl ludzka zdaje sobie sprawę, że ten świat, w którym jest miejsce tylko na wykonywanie, a nie na tworzenie — jest przecież jej własnym czynem i dziełem, że na początku porządku światowego leży nie *eine allgemeingültige Tatsache*, lecz *allgemeingültige Thathandlung*⁷ (Fichte). Zagadnienie, prawdziwe zagadnienie wartości, na które odpowiedzieć można tylko twórczo, które rozwiązać trzeba samemu, a nie [...] szukać poza sobą rozwiązania, staje się nieuchronnym tym bardziej, iż myśl krytyczna z niezłomną konsekwencją i logicznością wykazuje, iż owo „poza sobą” było tylko złudzeniem, możliwym jedynie w czasach mniej dojrzałego i mniej zupełnego uświadomienia⁸.

Jaźń Fichtego ma moc, dzięki której może stwarzać. Ustanawiając cokolwiek, ustanawia w sposób bezwzględny, ze względu na swą wolność. Wolność, w schemacie działania zaproponowanym przez autora *Zamkniętego państwa handlowego*, nosi ślady wolności transcendentalnej Kanta:

W pierwotnym akcie (*Tathandlung*) przeto, gdzie czyn (*Tat*) i działanie (*Handlung*) są właśnie tą samą czystą aktywnością, można rozpoznać charakter Kantowskiej wolności transcendentalnej jako absolutnej spontaniczności⁹.

⁶ M. P o r e b a: *Transcendentalna teoria świadomości*. Warszawa 1999, s. 194.

⁷ Pisownię niemieckich wyrazów podano w formie, w jakiej występują w dziele Brzozowskiego, zatem *Thathatsache* (nie *Tatsache*) i analogicznie *Thathandlung* (nie *Tathandlung*).

⁸ S. B r z o z o w s k i: *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna*. W: I d e m: *Dzieła*. Red. M. S r o k a. Wstępem poprzedził A. W a l i c k i. T. 1: *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*. Warszawa 1973, s. 327.

⁹ Ch. K u m a m o t o: *Transcendentalna wolność u Fichtego*. Przeł. H. W a l e n t o w i c z. W: *Filozofia transcendentalna a dialektyka*. Red. M.J. S i e m e k. Warszawa 1994, s. 103.

Wszelka wartość oraz prawda mogą mieć za swą podstawę jedynie tę, która jest swobodą bezwzględnego ustanawiania. Tam, gdzie jaźń nie istnieje, tam nie istnieją również wartości. Gdy odrzuci się zasadę tożsamości, za której pomocą Fichte wyprowadził jaźń konstytuującą siebie oraz to, czym *Ja* nie jest, wówczas człowiek i jego pozorny już wtedy wytwór pozostają dziełem przypadku lub w najlepszym razie wytworem samej przyrody. Gdzie w takim spojrzeniu, zdaniem Brzozowskiego nihilistycznym, miejsce na podmiotowość, kreację, wolny czyn i aktywność? Wszystko, co można sobie wyobrazić, to kwietyzm oraz próba przystosowania się do panującego poza nami — jako gotowy wytwór — środowiska.

Marian Zdziechowski w swej pracy poświęconej Brzozowskiemu, dostrzegając zbieżność niektórych myśli autora *Ideji* z pomysłami Fichtego, odnoszącymi się do zapatrywania obu filozofów na byt cielesny wraz z *nie-ja*, czyli ze światem pozapodmiotowym jako dziełem bezwzględnie zależnym od Jaźni, pisał: „Nic silniejszego nie powiedział Fichte w swoim traktacie o Przeznaczeniu człowieka¹⁰ — i jakby już nie tylko natchnione, lecz podyktowane przez ducha Fichtego, wyglądały dziwne słowa, które Brzozowski kreślił w rozprawie o Engelsie, usiłując sięgnąć do głębi *ja*. Z tych głębin jaźni wyprowadził Fichte cały świat zewnętrzny, czyli *nie-ja*, jako dobrowolne ograniczenie, które *Ja* sobie stwarza — jako opór, aby w walce z nim rosnąć w moc i piękno. [...] I czyż nie to samo miał Brzozowski na myśli, pisząc, że, aby poznać swoje *Ja*, aby ująć je w tym, »co jest w nas dźwigającą nas ciągle od nowa siłą« [...], »musimy przestać ufać naszym pojęciom, które wskazują nam gotowy i obejmujący nas świat« [...], przestać szukać miejsca dla siebie w tym niby to gotowym i istniejącym świecie, a poczuć w nim obcość i »opór, który on nam stawia [...], i zrozumieć, jako pierwotne nasze dzieło, samo nasze istnienie, które ukazuje się nam, jako nasz byt cielesny i społeczny«. I brnąc coraz dalej w przepaściach myśli Fichtego, wygłaszał twierdzenie niezrozumiałe dla niewtajemniczonych w pomysły Filozofii niemieckiej, że »ciało nasze jest pierwszym i najgłębszym czynem naszego ducha«¹¹.

Dla Fichtego jaźń (nie empiryczna, jednostkowa) — jako podmiot transcendentálny, odpowiadający za łączność i komunikację pomiędzy empirycznymi *ja* (jako transcendentálna instancja fundująca reali-

¹⁰ Zdziechowskiemu idzie o dzieło Fichtego pt. *Die Bestimmung des Menschen*, wydane w Berlinie w 1800 roku, nakładem Bossischen Buchhandlung. Polskie tłumaczenie: J.G. Fichte: *Powołanie człowieka...*

¹¹ M. Zdziechowski: *Gloryfikacja pracy. Myśli z pism i o pismach Stanisława Brzozowskiego*. Kraków 1921, s. 45—46.

zujący się w świecie postęp etyczny) — ustanawia całą rzeczywistość. Nie jest jaźnią przypadkową lub indywidualistycznie pojmowaną monadą twórczą, zrelatywizowaną do jaźni jednostkowej. W odczuciu Brzozowskiego była reprezentantem podmiotowo-wspólnej filozofii czynu. W okresie fascynacji idealizmem wolności autora *Die Bestimmung des Menschen*, zatem w okresie filozofii czynu, Brzozowski akcentował szczególnie doniosłą rolę jaźni transcendentalnej, odpowiadającej za całą historię oraz kształt przyrody.

Z pojęciem tworzenia i czynu autor *Idei* wiąże ściśle pojęcie wolności. Ów pogląd, że jaźń była genetycznie uprzednią w stosunku do tego, co wytworzyła, wskazywał jej nieograniczoną wolność tworzenia. Jaźń transcendentalna w akcie wolnego czynu konstytuowała nie tylko *ja* empiryczne, ale i *nie-ja*. Zatem nie tylko istnienie, ale przede wszystkim kształt przyrody pozostawał zależny od *Ja* transcendentalnego, co uchylało jakikolwiek przypadek. Transcendentalna jaźń obdarzona była nieskrępowaną wolnością tworzenia, co uprawnia do wniosku o panowaniu jaźni nad „nie-jaźnią”.

W czasie walki o światopogląd Brzozowski we *Wstępie do filozofii* wyraźnie wskazuje, że mocą jaźni jest jej swoboda. Jaźń ustanawia wszystko, i to w sposób bezwzględny, właśnie mocą owej swobody¹². Na niej jedynie może zostać osadzona „prawda i wszelka wartość”¹³. Jaźń, zdaniem Brzozowskiego, to ugruntowanie świata przyrody, jakby punkt archimedesowy, od którego można zacząć dalszą analizę świata i człowieka:

Najpewniejszą rzeczą jest właśnie jaźń. Ona jest tym gruntem, któregośmy na próżno szukali w obrębie przyrody, gdyż ona samej przyrody gruntem i podstawą i jej pewności użycza. Konieczność w przyrodzie panująca ma znaczenie tylko jako ustanowienie jaźni i z niej czerpie swą moc¹⁴.

Ale w tej pozornej zgodności sądów co do roli, jaką ma odgrywać jaźń, w pismach Brzozowskiego z różnych okresów natrafiamy na pewne rozbieżności. Według autora *Idei* jaźń z jednej strony była obdarzona bezwzględną wolnością i jedynie taka umożliwiała tworzenie wartości, z drugiej zaś (na przykład w *Legendzie Młodej Polski*) kreślił on koncepcję zależności człowieka od historii. Czyżby niekonsekwencja logiczna?

¹² S. Brzozowski: *Wstęp do filozofii...*, s. 577.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, s. 572—573.

Próbując wyjaśnić tę wątpliwość, musimy sięgnąć do filozofii Fichte: „A zatem to, co bezwzględnie ustanowione i oparte na sobie samym, stanowi podstawę pewnego szczególnego (a jak okaże się w całej Teorii Wiedzy — wszelkiego) działania ludzkiego ducha, czyli jego charakter. Jest to czysty charakter aktywności (*Tätigkeit*) w ogóle, niezależnie od jej szczególnych warunków empirycznych. Ustanawianie *Ja* przez siebie samo jest więc jego czystą aktywnością. *Ja* samo siebie ustanawia, i jest — na mocy tego li tylko ustanawiania siebie — przez siebie samo. Jak też odwrotnie: *Ja* jest, i ustanawia swój byt, na mocy samego swego li tylko bycia. Jest ono jednocześnie tym, co działa, i wytworem działania; tym, co aktywne, oraz tym, co przez tę aktywność wytwarzane. Akt i czyn są tu jednym i tym samym, i dlatego owo *Ja* jestem stanowi wyraz pierwotnego aktu (*Tat-handlung*), który jednak jest jedynym możliwym, jak to musi okazać się w całej Teorii Wiedzy”¹⁵. Fichteńską zasadę naczelną, wzbudzającą wśród późniejszych filozofów wiele kontrowersji, zawarł jej autor w *Teorii Wiedzy*¹⁶. Brzozowski, odnosząc się do owej zasady, jeszcze we *Wstępie do filozofii* traktuje jaźń jako wolną, a już w *Legendzie* powiada, że człowiek jako jaźń podlega zmianom historii i od niej poniekąd zależy. Do rozwiązania pozostaje zatem problemat dostrzeżony w myśli autora *Idei* przez Bronisława Łagowskiego: „W jakiej dziedzinie bytu przebiega wolna i twórcza aktywność nieempirycznej jaźni?”¹⁷.

Powróćmy jeszcze do idei Fichteńskiej, by zestawić ją z wypowiedziami Brzozowskiego. Marek Siemek we wprowadzeniu do *Teorii Wiedzy* tak oto interpretuje naczelną zasadę Fichteńską: „Kto uznaje absolutną pewność twierdzenia $A = A$, ten przypisuje sobie zdolność i władzę absolutnego ustanawiania czegoś. Jednakże ta pewność dotyczy w istocie tylko więzi, jaka zachodzi między »jeżeli« i »to« w hipotetycznym sądzie: »jeżeli A, to A«, który jest pierwotną i właściwą postacią zasady tożsamości $A = A$. Więź ta jest pewna, gdyż jest z koniecznością ustanowiona w *Ja*, które *wydaje* ten sąd i o tyle też samo w nim *sądzi*. Właściwa postać tego twierdzenia brzmi więc raczej: jeżeli coś (jakieś A) jest ustanowione w *Ja* i przez *Ja*, to owo coś właśnie jest ustanowione, czyli po prostu jest (jest A). [...] Ostatecznie

¹⁵ J.G. Fichte: *Teoria wiedzy...*, s. 89.

¹⁶ Do niej odnosi się Brzozowski, rezygnujący już ze stanowiska indywidualizmu, pozbawionego elementu konstytuującego i legitymizującego powszechną obowiązującą wartość — elementu, którego odnalezienie pozwalałoby ugruntować wspólny wysiłek na drodze działania.

¹⁷ B. Łagowski: *Historia wyobcowana a odpowiedzialność osobowa. O filozofii Stanisława Brzozowskiego*. „Studia Filozoficzne” 1971, nr 3 (70), s. 106.

zatem pewność zasady tożsamości jako zasada sądu w gruncie rzeczy hipotetycznego jest wtórna: opiera się na pierwotnej pewności bezwzględnie tetycznego sądu, który głosi, że istotą *Ja* jest ustanawianie czegoś (najpierw samego siebie) jako wciąż sobie równego, tożsamego ze sobą. Konieczna więc między A i A, jaka zachodzi w logicznej zasadzie tożsamości, płynie więc z absolutnie pierwotnej tezy: *Ja = Ja*, czyli *Ja* jestem *Ja*. [...] Tak więc podstawą objaśniania wszelkich faktów empirycznej świadomości może być tylko zrozumienie tego, że samo *Ja* musi być ustanowione przed wszelkim ustanawianiem w *Ja*. Pierwsza zasada naczelna brzmi więc: *Ja* bezwzględnie ustanawia siebie samo, i ma charakter absolutnie tetyczny — nie jest niczym uwarunkowana i nie ma żadnej podstawy ani racji. Przeciwnie, to pierwotne samo-ustanawianie-się *Ja* samo jest istotą i podstawą wszelkich innych działań i aktów ludzkiego ducha. Stanowi ono jego najwłaściwszą aktywność (*Tätigkeit*), w jej czystym kształcie aktywności »nieskończenie powracającej do siebie samej«¹⁸.

Spróbujmy podsumować. Jaźń transcendentalna to instancja, której domeną i szczególnym *modi* jest czyn, ujmowany jako pierwotny, wolny akt konstytuujący *Ja*¹⁹ oraz *nie-ja*. Jaźń transcendentalna, ustanawiając siebie oraz rzeczywistość od siebie zewnętrzną, powołuje do istnienia, jako element składowy sfery *nie-ja*, również byt ludzki, który otrzymuje status jaźni empirycznej, czyli jednostkowej, genetycznie już pochodnej od jaźni transcendentalnej. Sposobem egzystencji empirycznego *ja* nie jest wolny i swobodny czyn (ten bowiem jest zarezerwowany jedynie dla *Ja* przedempirycznego), lecz pochodzące od niego działanie jako *modi*, za którego pomocą jednostkowe *ja* wyraża się w świecie. Jak zatem może brzmieć odpowiedź na rodzące się pytanie o status i sferę działania nieempirycznej jaźni w filozofii Brzozowskiego? Łagowski problem widzi tak: „Oto już we Wstępie [*Wstęp do filozofii* — T.T.B.] Brzozowski dokonuje znamienitego rozróżnienia. Jaźń jest wprawdzie absolutnie wolna, ale nie należy — pisze on — utożsamiać jaźni z osobowością empiryczną. Osobnik ludzki, konkretny — figurujący na listach obywateli, wplątany w pasmo historii, poddany prawom rządzącym przekształceniami i procesami społecznymi — jest już czynem jaźni [...]. Jaźń zaś jest tym właśnie, co przyrodę i dzieje ustanawia, i nie wyczerpuje się przez te ustanowienia»²⁰.

¹⁸ M.J. Siemek: *Wstęp*. W: J.G. Fichte: *Teoria wiedzy...*, s. XXXIV—XXXV.

¹⁹ Dla odróżnienia transcendentalnego przedempirycznego i ponadempirycznego *Ja* od *ja* jednostkowego zastosowałem odmienną pisownię. W pierwszym wypadku zaimek zapisuje się wielką literą, w drugim — małą.

²⁰ B. Łagowski: *Historia wyobcowana...*, s. 105—106.

Z jednej strony mamy więc jaźń, która jest mocą ustanawiającą wszystko dlatego, że ustanawia bezwzględnie, czyli jest bezwzględnie ustanawiającą czynnością i swobodą, z drugiej zaś (szczególnie w *Legendzie*) — napotykamy twierdzenie, wedle którego człowiek podlega historii i od niej zależy. Czyżby dla wolności zarezerwowany był obszar odmienny od rzeczywistości? Jeśli tak, to w jakiej sferze bytu została osadzona wolna oraz twórcza aktywność nieempirycznej jaźni? Absolutnie wolna transcendentálna jaźń w filozofii Brzozowskiego nie może być utożsamiana z osobowością empiryczną²¹. Osobowość ta bowiem jest już owej jaźni czynem i wytworem. Łagowski wskazuje kolejne rozróżnienie w tekstach Brzozowskiego: „Za tym idzie dystynkcja następna — rozróżnienie na czyn i działanie. Działanie — to rozwijająca się w czasie aktywność empirycznego osobnika, podlegająca prawidłowościom przyczynowym oraz różnego rodzaju przyrodniczym i historycznym przymusom. Zdolność czynu natomiast, manifestującego nieograniczoną wolność, przysługuje wyłącznie jaźni”²². Wynika z tego, że miejscem wolności jest w ujęciu Brzozowskiego sfera nierzeczywistości. A jeżeli nie rzeczywistość, to co?

Przyjmując, że jaźń ponadempiryczna funkcjonuje w świecie idealnym, zupełnie odłączonym od sfery rzeczywistości, mielibyśmy do czynienia z konstrukcją na wskroś idealistyczną, wobec której przecież Brzozowski wyraźnie się dystansował. Autor *Idei* stanął bowiem przed nie lada problemem. Z jednej strony zmuszony był przyjąć determinizm jaźni empirycznej, z drugiej zaś — chciał ratować wolność wraz z osobową odpowiedzialnością człowieka. Łagowski, podając głęboko spekulatywną interpretację tego problemu, twierdzi, że statusu ontologicznego jaźni jako podmiotu niepodobna dociekać na kanwie zbyt szczątkowych i fragmentarycznych wypowiedzi Brzozowskiego, które kwestię ontologii w ogóle czynią marginalną. Rozważania więc zamyka konkluzją: „Z interesującego w tej chwili punktu widzenia ontologiczny problem będzie względnie wyczerpany, jeśli się stwierdzi, iż czynność jaźni-podmiotu nie wyznacza dziedziny bytu heterogenicznej wobec świata, w którym przebywa osobowość empiryczna. Nie jest więc tak, jakoby między sferą zdeterminowanych działań osobowości empirycznej a dziedziną swobodnych czynów jaźni istniała nieprzekraczalna i trwała granica”²³. Czy to rozwiązanie zadowala? Każdy wynik oparty na domniemaniu traci na swej mocy interpretacyjnej, jednakże w tym przypadku, mając na uwadze jedynie

²¹ Ibidem, s. 105.

²² Ibidem, s. 106.

²³ Ibidem.

wzmiankowane tu i ówdzie informacje samego autora, jesteśmy, jak się wydaje, zdani wyłącznie na domysły oraz własną intuicję. Nie znaczy to, że rozwiązanie, jakie zaproponował Łagowski, nie przekonuje. Ale pozostawienie takiej luki w swej koncepcji filozoficznej może świadczyć bądź o poważnych niekonsekwencjach, wobec których logiczne rozwiązanie bez popadnięcia w inne sprzeczności w obrębie całościowo potraktowanej myśli czy systemu jest niemożliwe, bądź zostało przez autora niedostrzeżone. Łagowski, mając świadomość zbyt łatwej interpretacji, ale skądinąd nie niemożliwej, mimo to dokonuje próby rozwiązania problemu jaźni podmiotowej i jaźni empirycznej. Powiada, że każdy ludzki czyn dokonany może podpadać pod interpretację przyczynową. Jednakże determinizm ten, uznany za regułę interpretacyjną, nie daje nam jakichkolwiek podstaw do tego, aby przewidzieć przyszłe ludzkie zachowania. Przyszłe zachowania są zachowaniami niezdeterminowanymi. Zatem dychotomia: jaźń oraz osobowość empiryczna, korzeniami sięgająca pomysłu Kanta, a będąca problemem dla Brzozowskiego, umyka nieco przedstawionej tu interpretacji. Próba rozwiązania tego dylematu natury teoretycznej nie do końca przekonuje.

Być może, przyjdzie nam przyjąć tezę Łagowskiego, który twierdząc, że problematyka ontologiczna, stanowiąca jedynie problem periferyjny z punktu widzenia głównych zainteresowań Brzozowskiego, opłuje za nierozdzielaniem w sposób radykalny domeny działań z jednej strony zdeterminowanej osobowości empirycznej, z drugiej zaś — swobodnych czynów jaźni: „[...] pojęciowe wyróżnienie jaźni straciłoby wszelki sens, gdyby miało oznaczać trwałe rozdzielenie i przeciwstawienie rzeczywistego świata z jednej strony i nierealnej dziedziny wolności z drugiej. Czyn — niezdeterminowana, swobodnie i odpowiedzialnie podejmowana aktywność jaźni, jest — według tej konstrukcji — ukierunkowany na niepełny i wymagający dopełnienia świat. Twierdząc, że niepełność, niedookreśloność realnego świata jest warunkiem możliwości czynu, Brzozowski stwierdza przez to, że aktywność jaźni dokonuje się, czy też ma się dokonać w rzeczywistym świecie”²⁴.

Koncepcja wolności mogła być interpretowana dwubiegunowo: z jednej strony sytuuje się jaźń, czyli *Ja*, z drugiej zaś *nie-ja*, czyli przyroda. Po stronie jaźni pozostawała wolność, po stronie bytu przyrodniczego — przypadkowość. Wszystko, co nierozumne, jak chciał Fichte, podporządkowane zostało człowiekowi²⁵. Ponadto jaźń,

²⁴ Ibidem, s. 106—107.

²⁵ A. Walicki: *Stanisław Brzozowski — drogi myśli*. Warszawa 1977, s. 53.

w mniemaniu autora *Idei*, odpowiedzialna była nie tylko za wcielanie wartości w życie, ale nade wszystko za ich wytwarzanie. Jeśli człowiek jako Fichteńskie osobnicze *ja* mógł realizować postulat etyczny w przyrodzie, to nie tylko był podmiotem aktywnym, wykonującym pracę, ale i wartościującym. Stąd też bliskość obu stanowisk w pierwszej fazie filozofii Brzozowskiego.

Fichte nazywał świat zewnętrzny, przyrodę — materią naszego obowiązku. Określenie to charakteryzuje z klasyczną wprost dobitnością i lakonicznością znaczenie teoriopoznawcze przyrody. Przyrodę stwarzamy, rozpatrując całą rzeczywistość jako coś zewnętrznego względem wartości, jako tę materię, w której wartości te realizowane być mają. Przyroda jest to cała rzeczywistość (nie wyłączając naszych własnych przeżyć) rozpatrywana jako bierna masa, która ma być przez nasze wartości ukształtowana²⁶.

W nieco późniejszym czasie Fichteńska jaźń straciła w oczach polskiego myśliciela na znaczeniu. Nie mówił już o indywidualnym momencie twórczym człowieka, lecz skłaniał się bardziej ku podmiotowości pracy w sensie historyczno-zbiorowym. Aby *ja* Fichtego mogło stanąć wobec konkretnej rzeczywistości jako jej sprawca i sprawca czynu w ogóle, musiało wcześniej przejść skomplikowane etapy logicznych i teoretycznych spekulacji.

[...] *ja* Fichtego musiało dokonać całego szeregu prac niestety logicznie zamaskowanych, zanim znalazło się wobec świata przyrody²⁷.

Moim zdaniem, to głównie zadecydowało o tym, że idealizm subiektywny autora *Wissenschaftslehre* pomalu stawał się coraz mniej atrakcyjny dla Brzozowskiego, kierującego się już znacznie dalej, poza stanowisko filozofii czynu. Jego zainteresowania wyraźnie grawitowały ku teorii pracy, z której wyprowadził ostateczną postać swej filozofii.

Pod koniec okresu „walki o światopogląd” zauważalne staje się odejście od wcześniejszych założeń. Myślę tu głównie o porzuceniu przez autora *Anty-Engelsa* zarówno Nietzscheńskiego indywidualizmu, jak i stanowiska Fichteńskiego. Indywidualizm tego typu redukował wszelkie wartości do subiektywnego postrzegania świata,

²⁶ S. Brzozowski: *Monistyczne pojmowanie...*, s. 311.

²⁷ S. Brzozowski: *Prolegomena filozofii „pracy”*. W: Idem: *Dzieła*. Red. M. Sroka. Wstępem poprzedził A. Walicki. T. 3: *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*. Kraków 1990, s. 233.

odmawiając tym samym rangi i szczególnej roli osobom ludzkim, jako twórcom elementów składających się na świat obiektywny, takich jak choćby przyroda, społeczeństwo czy historia. Brzozowski w tym czasie zwraca się ku uniwersalizmowi w jego wersjach Kantowskiej oraz Marksowskiej. W okresie fascynacji myślą autora *Zaratustry* Brzozowski potępiał historyzm, zaznaczający coraz bardziej swą obecność w kulturze końca XIX wieku, na co, za przykładem Nietzschego zresztą, polski filozof nie chciał przystać. W okresie przełomu stanowisk — filozofii czynu i filozofii „pracy” — Brzozowski głosi już hasła o jedynie poznawalnej historii, ale historii rozumianej jako dzieje ludzkiego czynu i wkładu pracy pokoleń. Historia, jako dzieje ludzkiej pracy, będzie odąd dla Brzozowskiego rzeczywistością uprzednią wobec świata przyrody²⁸. W tej perspektywie możemy mówić o początkach filozofii „pracy”. Jej pierwotna postać — filozofia czynu, traci powoli na znaczeniu, ustępując miejsca pracy jako zorganizowanemu czynowi. Jest kontynuacją historycznego procesu: twórczości generowanej przez poprzednie pokolenia.

²⁸ W. Mackiewicz: *Nietzscheanizm i marksizm w literaturze i filozofii okresu Młodej Polski*. Warszawa 1989, s. 143.

Tomasz Tadeusz Brzozowski

A Fichtean conception of transcendental ego and its influence on the philosophy of action by Stanisław Brzozowski

S u m m a r y

The article touches upon the philosophical output by Stanisław Brzozowski, referred to as the period of “the fight for a viewpoint” between 1904 and 1905 when Brzozowski was in a strong opposition to a positivist naturalism, showing it in a study *A monistic understanding of history* and article *Spencer’s ethics* from 1904. Brzozowski, in the beginning a propagator of Nietzsche’s philosophy, quickly realized that the idea of the author of *Also sprach Zarathustra* is based on the critique and diagnosis of a social life condition of that time, and does not show any constructive suggestion to change it. Nietzsche’s search lacked in an objective and commonly acceptable theoretical foundation which would eliminate the relativist moment. Looking for the principle of the ethic certainty for an individual aware of its ontological importance, as the centre of senso-creative activity, referred to the ideas ascribed to the creator of a subjective idealism – a transcendental ego for which the sphere of the beyond-subjective world became the subject of our moral obligation. Seeing in man an active subject expressed in an unhampered and free action, Brzozowski made it responsible and introducing to the world the values early estab-

lished in it. As the subject of moral activity, an individual makes valuations within an eternal world, giving it a moral shape through a given action. At that time Brzozowski made an analysis of primary world, reason, and moral obligation actions of an absolute I which was the main part of Fichtean speculations.

Tomasz Tadeusz Brzozowski

Fichtes Konzeption des transzendentalen Ichs und deren Einfluss auf Stanisław Brzozowskis Tatphilosophie

Zusammenfassung

Der folgende Artikel betrifft die philosophische Tätigkeit von Stanisław Brzozowski zur Zeit des „Kampfes um Weltanschauung“ (1904—1905). Brzozowski war damals hartnäckiger Gegner des positivistischen Naturalismus, was er in seiner Studie *Monistische Auffassung der Geschichte* und in seinem Artikel *Spencers Ethik* von 1904 zum Ausdruck gebracht hat. Brzozowski, der ehemalige Anhänger der Nietzscheanischen Philosophie, kam schnell zur Überzeugung, dass sich der Autor des Werkes *Also sprach Zarathustra* nur auf die Kritik und Diagnose des damaligen Gesellschaftslebens beschränkt, keine konstruktiven Schlussfolgerungen daraus ziehend. Es fehlte Nietzsches Forschungen an einer objektiven und allgemein geltenden theoretischen Grundlage, die ein relativistisches Moment ausschließen würde. In der Suche nach dem Prinzip der ethischen Sicherheit für ein, seiner ontologischen Bedeutung bewusstes und als Zentrum der sinnvollen Tätigkeit geltendes Individuum, griff er auf die Idee von dem Schöpfer des subjektiven Idealismus zurück — die Idee des transzendentalen Ichs, das die unpersönliche Welt als die Materie unserer moralischen Pflicht wahrnimmt. Der Mensch war für Brzozowski ein aktives, sich in freier, ungezwungener Tat verwirklichendes Subjekt, das von ihm zu einem verantwortungsvollen, alle in der Welt geltenden Werte befolgenden Subjekt gemacht wurde. Als ein Subjekt der moralischen Aktivität bewertet der Mensch seine Außenwelt, indem er ihr mit einer bestimmten Tat eine moralische Gestalt gibt. Brzozowski versuchte damals die ursprünglichen, die Welt, den Verstand und die moralische Pflicht konstituierenden Tätigkeiten des absoluten Ichs zu erforschen, die den wichtigsten Teil Fichtes Spekulationen bildeten.