

Wiktor Marzec

Anty-Engelsowski marksizm Stanisława Brzozowskiego jako filozofia polityczności "avant la lettre"

Nowa Krytyka 29, 247-266

2012

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.

Wiktor Marzec

Łódź

Anty-Engelsowski marksizm Stanisława Brzozowskiego jako filozofia polityczności *avant la lettre*

Słowa kluczowe: Brzozowski, polityczność, marksizm polski, kontyngencja

Stanisław Brzozowski sformułował niezwykle ciekawy, heterodoksyjny wariant marksizmu oraz ekscytującą „antyontologisticzną” i antynaturalistyczną krytykę filozoficznych programów swego czasu (od romantyzmu poprzez pozytywizm po deterministyczny marksizm), które podzielały jego zdaniem wspólną „dokę” „kontemplacyjnej” koncepcji poznania. To z filozoficznego programu marksizmu Brzozowskiego, co okazuje się dziś najciekawsze, kryje się jednak na marginesach jego twórczości. Próbował on bowiem skonceptualizować złożoną sytuację polityczną Królestwa Polskiego u progu XX wieku, odpowiedzieć na zaistniałą niemożliwość przejrzystej reprezentacji politycznej i zanik nadziei na uniwersalny podmiot zmiany społecznej. Opracował koncepcje kształtowania politycznych podmiotów, która wymyka się esencjalistycznemu rozumieniu klasy czy narodu, i zręby myślenia politycznego nieopartego na fundacjonalistycznym poszukiwaniu ostatecznej podstawy społeczeństwa. Antycypował przeto ustalenia postfundacjonalistycznej filozofii polityczności ostatniego ćwierćwiecza, odsłaniając już wówczas kontyngentne momenty polityczności. Dlatego też nie w podobieństwach do Lukácsa czy Gramsciego, ale właśnie w swojej filozofii polityczności *avant la lettre*, „politycznej” krytyce Engelsa i rozpoznaniu poten-

cialnego totalitarnego zwrotu marksizmu trzeba szukać obecnych u Brzozowskiego „początków zachodniego marksizmu” (Walicki).

„Polskie początki” „zachodniego marksizmu”?

Leszek Kołakowski bodaj jako pierwszy wskazał w *Głównych nurtach marksizmu*¹ na istotne paralele między myślą Stanisława Brzozowskiego a powstałymi niezależnie, ale później, interpretacjami dorobku Marksa, przede wszystkim Antonia Gramsciego i Györgya Lukácsa.

[...] wolno powiedzieć, że był on pierwszym, który usiłował zawrócić myśl marksistowską z łożyska, jakim płynęła dotychczas, nie budząc niepokoju, i skierować ją tam, gdzie mieli ją później – każdy na inny sposób – skierować Gramsci i Lukács².

Jest to tym donioślejsze osiągnięcie, że nieświadomie zrekonstruował Brzozowski elementy teorii zawarte we wczesnych pismach Marksa, których nie znał; atakując dominujące wówczas nurty marksistowskiego myślenia, „próbował przeciwstawić im własną interpretację, która w zdumiewający sposób zgodna jest z intuicją filozoficzną później ujawnioną we wczesnych pismach Marksowskich”³. Mniej zdawkowego opracowania tego zagadnienia podjął się w swoich tekstach poświęconych filozofii Brzozowskiego Andrzej Walicki. W monografii poświęconej pisarzowi⁴, jak i wielu pomniejszych tekstach⁵ opisał istotne konwergencje między filozofią Brzozowskiego a Gramscim i Lukácssem. Jak można się zorientować już po szkicowej rekonstrukcji niektórych wątków myśli Lukácsa, rzeczywiście Brzozowski interpretował Marksa dosyć podobnie. Zarówno polski, jak i węgierski filozof czynili to zresztą na podstawie drobiazgowej analizy pism Marksa ze średniego, a nawet późnego okresu, czyli napisanych po przełomie w myśleniu, nazwanym potem przez Althussera „cięciem epistemologicz-

¹ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988.

² Ibidem, s. 553.

³ Ibidem. Warto dodać, że zarówno Gramsci, jak i Lukács również nie mogli być czytelnikami tych wczesnych pism.

⁴ A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Warszawa 1977.

⁵ Przede wszystkim we wstępach do zbiorów pism Brzozowskiego (*Kultura i życie*, Warszawa 1973, s. 36–38; *Idee*, Kraków 1990, s. 21–24) i tekstach zebranych w tomie *Polska, Rosja, marksizm*, Warszawa 1983.

nym⁶. Lukács, podobnie jak Brzozowski, pisząc *Historię i świadomość klasową*, nie znał wczesnych rękopisów. Tym bardziej interesujące są wskazywane przez Walickiego konwergencje.

Przede wszystkim serce marksizmu to dla Brzozowskiego mechanizm alienacji (on sam nie używa tego terminu), który sprawia, że człowiek jest zniewolony przez swoje własne wytwory, w których nie rozpoznaje już siebie samego. Dotyczy to również rzekomo obiektywnych praw rozwoju dziejowego opisywanych przez marksistowską ortodoksję. Węgierski filozof również wskazywał, że takie prawa obowiązują tylko w świecie urzeczowionych stosunków społecznych, a więc są wytworem kapitalistycznej reifikacji i jako takie mogą być przez człowieka zniesione. Słowem, wykladał tylko nieco inaczej to, co Brzozowski opisał jako proces reintegracji – przywrócenia człowiekowi kontroli nad historią. Podobnie również uznawał przyrodę nie za zadany gotowy byt, ale raczej historycznie tworzony wytwór ludzkiej praktyki. Taki „skrajnie aktywistyczny i antynaturalistyczny duch”⁷ łączy Brzozowskiego z Lukácsem; nie brakuje też jednak niemałych różnic.

Andrzej Walicki w pełniejszej formie wyłożył tezę o Brzozowskim jako protoplaście zachodniego marksizmu w skierowanej do anglojęzycznych czytelników monografii poświęconej polskiemu pisarzowi. Ujęcie „zachodniego marksizmu” wykładane popularnie, również przez Perry’ego Andersona⁸, opiera się na potrójnym błędzie – nie jest powstała po rewolucji październikowej zachodnią odpowiedzią na bolszewizm, sformułowaną przez Gramsciego i Lukácsa, ale środkowoeuropejską reakcją na ortodoksję II Międzynarodówki, sformułowaną w okolicach 1905 roku głównie przez Brzozowskiego.

Niezależnie od wskazania na doniosłość pomysłów Brzozowskiego trudno przyjąć, że był on rzeczywistym twórcą „zachodniego marksizmu” czy jakkolwiek na niego wpłynął. Trudno tu mówić o bezpośrednich związkach, gdyż dorobek Polaka raczej nie był marksistom znany⁹. Rzecz sprowadza się raczej do

⁶ Por. L. Althusser, *W imię Marksa*, przeł. M. Herer, Warszawa 2009. Althusser dał tu bodaj najbardziej znaną „dualistyczną” interpretację dorobku Marksa, przeciwstawiając młodego Marksa, ideologicznego i nienaukowego, Marksowi „wyzwolonego z mieszczańskich wpływów niemieckiego idealizmu”, co posłużyło Francuzowi do przedstawienia własnej, oryginalnej, strukturalistycznej i antyhumanistycznej wykładni marksizmu.

⁷ A. Walicki, *Wstęp*, [w:] S. Brzozowski, *Idee*, op. cit., s. 21.

⁸ P. Anderson, *Considerations on Western Marxism*, London 1976.

⁹ Istnieją pewne poszlaki mówiące, że mogło być inaczej. Programowy tekst Brzozowskiego, *Materializm dziejowy jako filozofia kultury*, został opublikowany w 1907 r. w organie niemieckiej

podobnych inspiracji, stylu myślenia i problemów intelektualnych, z jakimi przyszło im się mierzyć, a także podobnym wyzwaniom, jakie stawiała rzeczywistość społeczna, którą próbowali opisać i zmienić. Oczywiście uzupełnienie historii myśli marksistowskiej o środkowoeuropejskie komponenty jest niezwykle ważne i chwalebne, nie czyni jednak z dorobku Brzozowskiego „początków zachodniego marksizmu”¹⁰, a co najwyżej wskazuje na ważne zbieżności i antycypacje¹¹. Decydującym czynnikiem wydaje się nie tyle jakaś wspólnota marksizmów, ile raczej analogiczne rozczytywanie obecnej w myśli zachodniej – od Rousseau przez Schillera, Nietzschego i Marksa po szkołę frankfurcką – dialektyki nowoczesności. Wskazanie takich paraleli mówi niewiele albo nic o rzeczywistym uwarunkowaniu wypracowania omawianych idei, nie odsłania też stojącej za nimi dynamiki i ukrytego horyzontu pytań. Być może jednak są jeszcze inne elementy myśli Brzozowskiego, które czynią go filozofem wartym studiowania i dziś, nie tylko z perspektywy wyłącznie polskiej historii idei? Postaram się pokazać, że niektóre zmagania Brzozowskiego z rzeczywistością społeczną i polityczną jego czasów i z koncepcjami filozoficznymi próbującymi ją opisywać i zmieniać mogą być rozpatrywane jako ważne świadectwa źródłowego doświadczenia polityczności, jakie zarazem odsłania i przysłania „tradycja” w postaci jego pism. Można wpisać jego dylematy, napięcia obecne w tekstach, nie do końca wyrażone intuicje, pracę niezadanych eksplicytnie pytań w całościującą opowieść o rozsuwaniu się teorii, wyłanianiu immanentnego pęknięcia w myśleniu, dochodzeniu do niewidocznego wcześniej horyzontu. To w próbach opracowania momentów kontyngencji, rozpadu pewnej podstawy stanowienia społeczeństwa, radykalnej kondycji otwartej polityczności, może leżeć waga marksizmu Brzozowskiego dla filozofii i teorii polityki.

sojaldemokracji „Die Neue Zeit”. Zawarta jest w nim zarówno praxystyczna, antyontologizacyjna interpretacja Marksa, jak i krytyka Engelsa (a więc główne wątki wspólne z Lukácssem). Nie ma powodów, dla których Lukács nie mógł być zapoznać się z tym tekstem w owym czasie lub później.

¹⁰ Byłoby tak, gdyby udało się wskazać na bezpośrednie inspiracje Brzozowskim np. u Lukácsa. Nie są one wykluczone (por. przyp. powyżej), ale nic nie wskazuje na to, by występowały. Obaj raczej niezależnie w podobny niekiedy sposób wczytali się w Marksowskie pisma.

¹¹ W wypadku Walickiego jest też oczywiście ważnym głosem w analizie społeczno-historycznych uwarunkowań rozwoju konkretnych propozycji teoretycznych.

Stanisław Brzozowski i antropogeniczne stanowienie bytu

Stanisław Brzozowski nie był oczywiście marksistą w ortodoksyjnym sensie. Był myślicielem niezwykle samodzielnym i oryginalnym, nieraz karkołomnie, acz udanie, łączącym zdawałoby się sprzeczne inspiracje. W swoim krótkim życiu zdążył dokonać kilku spektakularnych wolt intelektualnych, cały czas realizując jednak konsekwentny szlak rozwoju myśli. Takż zmieniał się też jego stosunek do marksizmu¹². Ukierunkowana bardziej idealistycznie i indywidualistycznie „filozofia czynu”, naznaczona dziedzictwem romantycznych interpretacji niemieckiego idealizmu, ustąpiła z czasem (ok. 1906 r.) coraz lepiej wykrystalizowanej „filozofii pracy” – był to zresztą czas najpełniejszej samoidentyfikacji z marksizmem. Po niespełna trzech latach górę zaczęły brać inspiracje bergsonowsko-sorelowskie i Brzozowski przeformułował swój projekt, oddalając się jednocześnie od marksowskich inspiracji.

Zmiana stosunku do marksizmu była dosyć gwałtowna i wynikała z zupełnie nowego spojrzenia na możliwości stworzenia na jego podstawach własnego projektu filozoficznego. Przez cały czas Brzozowski pozostawał nieprzejednanym krytykiem naturalizmu i ewolucjonistycznego ujmowania rozwoju, z pasją sprzeciwiał się naukowej teorii postępu nieopartej na etyce i „monistycznemu ujmowaniu dziejów”¹³. Marksizm zaś początkowo ujmował polski filozof jako ekspozyturę naturalizmu. Nie dziwi to, biorąc pod uwagę dominującą wówczas ortodoksyjną wykładnię Kautskiego czy Plechanowa i fakt, że wczesne pisma Marksa (*Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* czy *Ideologia niemiecka*) do 1932 roku spoczywały w postaci niepublikowanych manuskryptów i nie były wówczas znane. Dla Brzozowskiego Marks, jako usidlony przez niemiecką tradycję, postrzega wolność jako uświadomienie konieczności, definiuje ją zatem przez bierne poznanie, a nie czyn, co było nie do przyjęcia¹⁴. W gorączkowych dniach 1905 roku Brzozowski w pełni solidaryzował się z „rewolucją jako bohaterskim, jednocześnie klasowym i narodowym zrywem polskiej klasy

¹² Pełną próbę periodyzacji złożonej ewolucji Brzozowskiego znaleźć można w: A. Walicki, *Stanisław Brzozowski...*, op. cit., s. 180–191.

¹³ Na temat Brzozowskiego krytyki naturalizmu, obiektywizmu i oparcia na „faktach” zob. A. Walicki, *Narodziny filozofii pracy: Brzozowski w latach 1904–1907*, w: S. Brzozowski, *Kultura i życie*, Warszawa 1973, s. 7.

¹⁴ Przewyciężenie takiego „kontemplatywizmu” widział raczej u polskich romantyków czy w filozofii czynu Cieszkowskiego, a nie u Marksa. Por. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski...*, op. cit., s. 61.

robotniczej”¹⁵. Wtedy uważał jeszcze marksizm za niebezpieczną odmianę poznawczej bierności, która tłumi rewolucyjny heroizm i aktywistyczny potencjał czynu rewolucyjnego. Dominujący wówczas marksizm deterministyczny był dla rewolucji szkodliwy – prym wiodło popularne wydanie luksemburgizmu – dlatego Brzozowski w dniu przebudowy świata sięgał raczej do romantyków. To doświadczenie wielkiego historycznego zrywu i politycznej mobilizacji na niespotykaną dotąd skalę, wzbogacone aktywistycznymi inspiracjami romantyzmu i fichteizmu skierowało Brzozowskiego na zupełnie nowe tory – od „filozofii czynu” Brzozowski stopniowo przechodził do „filozofii pracy”. Już niedługo miał wypracować swoją własną, antynaturalistyczną, aktywistyczną i praksytyczną interpretację marksizmu – alternatywę zarówno dla dominującego ujęcia Plechanowa i II Międzynarodówki, jak i teorii Róży Luksemburg.

Praca przeciw ontologizmowi

Inspiracji do nowego odczytania dorobku Marksa dostarczyła aktywistyczna, antyontologiczna lektura Kanta i „ucieleśniona” historycznie, a nie idealistyczna, interpretacja koncepcji jaźni Fichtego. Wolność pojmował Brzozowski jako sprzeciw jaźni wobec nie-jaźni¹⁶, skierowany przeciw przypadkowości ku podmiotowemu tworzeniu. „Istotą świata jest swobodne stwarzanie. Czyn i twórczość nie są złudzeniem, lecz najwyższą prawdą”¹⁷. Podjął więc temat obecny w niemieckim idealizmie od czasów królewieckich *Krytyk*, zradyzalizował problemat wolności wytyczający szlak Kant–Fichte i dopisał do tego szeregu Marksa. „[...] zagadnienie, które *in nuce* tkwiło już w filozofii Kanta, zostało rozwiązane, lecz bezwiednie, jedynie przez Marksa”¹⁸. Zagadnieniem tym jest zapewnienie człowiekowi wolności; w ujęciu Brzozowskiego realizuje się ona w wymiarze historycznym, jako upodmiotowienie człowieka wobec natury, a jej nosicielem jest kolektywny, jak najbardziej materialny („mięśniowy”) człowiek gatunkowy. Podejmuje więc Brzozowski silnie obecną w polskich debatach tego czasu kwestię historycznej interpretacji Kantowskiego *a priori*, które dodatko-

¹⁵ Ibidem, s. 63. Por. A. Walicki, *Narodziny filozofii pracy*, op. cit., s. 28.

¹⁶ Tak Brzozowski tłumaczy na swój użytek Fichteańskie *Ich*.

¹⁷ S. Brzozowski, *Miriam*, [w:] idem, *Kultura i życie*, op. cit., s. 89.

¹⁸ S. Brzozowski, *Monistyczne pojmowanie dziejów*, [w:] ibidem, s. 308.

wo było często relatywizowane do *a priori* klasowego czy „socjalnego”¹⁹. Kant postawił raczej problem, niż go do końca rozwiązał, a dalsze filozoficzne kroki mogą być diametralnie odmienne.

Filozofia kantowska ma dwa oblicza: niewolnicze i królewskie. [...] Z twierdzenia, że byt, jego istota poza tymi określeniami, które my sami weń wnosimy, jest dla nas niedostępny, wynikać może zarówno wylękle przeświadczenie, że nic naszych czynów nie poręcza, że jesteśmy w nieznanych rękach, jak zarówno poczucie, że sami sobie jesteśmy poręką, że my dlatego nie możemy znaleźć poza nami żadnych określeń bytu, iż sami mamy być tym określeniem²⁰.

Kantowski podmiot transcendentálny i *a priori* zostały u Brzozowskiego zhistoryzowane i sprowadzone do podmiotu empirycznego, psychofizycznego – nosiciela siły fizycznej i pracy. Marks stał się dla polskiego filozofa kontynuatorem Kanta; był bezwiednie krytyczny i postkantowski, nie do końca jednak to spostrzegł²¹.

Z czasem Brzozowski zaczął ku swojemu zaskoczeniu dochodzić do wyników „ad maiorem Marxi gloriam”²², zbliżył się też do środowiska polskich marksistowskich socjalistów²³. Przede wszystkim obiektem jego krytyki stały się „filozofie bytowe” – przyjmujące byt za dany, biernie odbierany przez człowieka. Taki „ontologizm” znalazł Brzozowski przede wszystkim w pozytywizmie i deterministycznej odmianie marksizmu. Wskazał (powołując się zresztą na Kazimierza Kelles-Krauzę) na pokrewieństwo naturalizmu i „monistycznego ujmowania dziejów”²⁴. Obie koncepcje, pozornie sprzeczne, mają tę samą dokkę – negują istnienie sfery twórczości kształtującej człowieka i jego otoczenie, przyjmują bierny ujęcie świata i poznania, chcą tylko ustalać prawa, kontemplantując zastaną rzeczywistość bytu. Dopiero uznanie, że człowieczeństwo i same

¹⁹ Na temat różnych interpretacji Kanta w socjalizmie polskim por. A. Walicki, *O pewnych osobliwościach polskiej myśli marksistowskiej okresu zaborów*, [w:] idem, *Polska, Rosja, marksizm*, op. cit., s. 145–156.

²⁰ S. Brzozowski, *Kant. W stulecie śmierci*, [w:] idem, *Kultura i życie*, op. cit., s. 256.

²¹ Por. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski...*, op. cit., s. 66.

²² S. Brzozowski, *Listy*, oprac., przedmowa, komentarzem i aneksami opatrzył M. Sroka, Kraków 1970, t. 1, s. 56.

²³ Por. A. Mencwel, *Etos lewicy*, Warszawa 2009, rozdz. 7.

²⁴ Z czasem do tej niechlubnej kategorii dołącza i źle pojmowany romantyzm, który odrzuca materialność i intronizuje samodzielnego twórcę bez związku z warunkami bytowymi. Jest on więc również kontemplatywny, bierny i pozbawia człowieka samotwórczego przywileju.

warunki poznania są wykuwane w procesie pracy i przekształcania rzeczywistości, przynosi wyzwolenie i pełną podmiotowość ludzi.

Wynik [...], który ma być przez tego rodzaju pracę osiągnięty, opłaca hojnie wszelkie poniesione wysiłki. Czyni on nas w prawdziwym i właściwym znaczeniu tego wyrazu ludźmi, przywraca nam swobodę i czyni z działalności naszej, którą przywykliśmy rozważać jako podporządkowywanie się przyrodzie, jako posłuszeństwo wobec niej – prawdziwie swobodny czyn²⁵.

Formy i kategorie poznania są historycznie zmienne i kształtowane w procesie pracy, ludzkie ja ustanawia siebie wobec nie-ja przyrody, ale granica ta jest zmienna, zależy od wysiłku ludzi. Nie tylko prawa społeczne i kultura, ale i sama przyroda, jako dostępna człowiekowi, jest zależna od jego kolektywnego historycznego wysiłku. Natura, jaką znamy, nie pochodzi z transcendentalnych warunków doświadczenia, lecz z pracy. Praca to kolektywny wysiłek nadawania światu wartości, a człowiek musi ustanawiać siebie poprzez mięśniową walkę z przyrodą.

Świat jest zawsze dla człowieka tym, co uczynił on z niego i co zaniedbał uczynić. Granice swej władzy nad światem, granice znanych sobie środków wytwórczych uważa człowiek za granice świata. Wiemy tylko to o świecie, co pozostaje w jakimś praktycznym względem nas stosunku. Nawet przewaga świata nad nami nie jest nam obiektywnie dana. Jest to przewaga czysto względna, przewaga sił przyrody nad naszymi dotychczasowymi narzędziami pracy²⁶.

Człowiek tedy jest odpowiedzialny za siebie i byt. Kultura zarazem jest tego bytu wynikiem, jak i krokiem w jego przekształceniu. Marksizm rozumie Brzozowski jako możliwość uczynienia człowieka jego własnym tworem – ludzkości własnym swym świadomym dziełem. Oto Brzozowskiego materializm historyczny.

Klęska Engelsa

Brzozowski poszukiwał też przyczyn takiego regresu marksizmu. Podjął drobiazgowy namysł nad narodzinami marksizmu naturalistycznego, a za upadek obwiniał przede wszystkim Engelsa. Dzieje pojęć bywają długie i zawiłe, w obco-

²⁵ S. Brzozowski, *Monistyczne pojmowanie dziejów*, op. cit., s. 276–277.

²⁶ S. Brzozowski, *Drogi i zadania nowoczesnej filozofii*, [w:] idem, *Kultura i życie*, op. cit., s. 352.

waniu z innymi propozycjami czy intelektualnym nastrojem epoki często traci się świadomość ich genealogii i nerw krytyczny. Pojęcia, przechodząc „przez szereg dusz, czy nawet pokoleń”²⁷, mogą zmienić się całkowicie, zatracając swoją naturę. To stało się też udziałem Marksa, i to nawet za jego życia. Pierwotny impuls krytyczny został niestety wygaszony już przez niego samego na skutek obcowania z niewyrobionymi filozoficznie środowiskami, a przede wszystkim z Engelsem, który cofnął marksizm poza Kanta. Dodatkowo strategiczny kontekst zastosowania teorii Marksa nie sprzyjał niuansowaniu różnic nieprowadzących do bezpośredniej zmiany społecznego oddziaływania. „U [...] komentatorów Marksa, którzy widzą go już od początku przez pryzmat Engelsa, dzieło Marksa zastyga ostatecznie w systemat nie zawierający już prawie nic z tego życia, które je zrodziło”²⁸. Prawdziwy materializm dziejowy zniknął – Marks zapomniał swojego dorobku – reszta to zafałszowane wstecznictwo i naturalistyczna aberracja kulminująca w Engelsowskiej dialektyce przyrody. Oddajmy głos na dłużej samemu autorowi:

Kto nie pojmuje, że materializm dziejowy opiera się na własnych logicznych podstawach, że jest właściwie logiką myślenia życia w jego indywidualnej, absolutnej jedności, nie rozumie ani materializmu dziejowego, ani całego biegu niemieckiej klasycznej filozofii, która polegała na rozwiązywaniu zagadnienia: jak ma myśleć człowiek swoją działalność i samego siebie. I zaiste Marks, ale nie Engels – jest szczytowym punktem tej pracy myślowej. U Engelsa inne powraca. Dialektyka historii roztopia się dla niego w dialektyce przyrodniczego stawania się. Marks wyszedł poza Hegla, rozwiązując problemat Hegłowski *Sein – Denken*, Engels, nie dostrzegając tego, cofnął się poza Kanta. [...] Marks mówił: człowiek sam stwarza swoją historię, każdy czyn znaczy tyle, ile stwarza. A Engels mówił: „znaczenie czynów określone zostaje przez to, czym one są dla rozwoju”. Innymi słowy, „rozwój dopiero ukazuje nam, czym były nasze czyny”²⁹.

To oczywiście pociąga za sobą zupełnie inne ujęcie roli człowieka w historii, statusu poznania dokonywanego przez marksistowskich teoretyków, a przede wszystkim ujęcia samego procesu rewolucyjnego czy politycznej mobilizacji. Dla Marksa podstawą poczucia nieuchronności dziejowej zmiany było poczucie własnej sprawczości – dokonywanie się zmiany w samym jej poznaniu, „zwycięstwo klasy robotniczej było konieczne, ponieważ przekonał on sam siebie,

²⁷ S. Brzozowski, *Anti-Engels*, [w:] idem, *Idee*, op. cit., s. 311.

²⁸ Ibidem, s. 313.

²⁹ S. Brzozowski, *Materializm dziejowy...*, op. cit., s. 83–84.

że umie to zwycięstwo stworzyć, skonstruować, i czuł, że bierze udział w jego zawiązywaniu się³⁰.

Engels zaś nie tyle nawet chciał odkrywać gotowe prawa bytu, ile przyjmował konieczność zwycięstwa klasy robotniczej jako „wynik logiczny jego poznania”³¹. Popada w „swego rodzaju łyse zadowolenie”³² wynikające z odpowiedniego rozpoznania przyrodniczej dialektycznej dynamiki, w której człowiek jest „tylko błahą istotą”³³, która zawsze musi się dostosować do odkrytych ogólnych reguł. Engels jest nieodrodnym dzieckiem swego czasu i stanu – na sposób intelektualistyczno-romantyczny kontempluje rzeczywistość i zdolności własnego intelektu, znakomicie odseparowanego od materialnej reprodukcji świata. Jako że „wystarczało [mu] poczucie, że reprezentuje on logicznie i intelektualnie formę życia godną zwycięstwa i władzy”³⁴, nie postrzegał swojej świadomości jako elementu zmiany świata, ale traktował ją jako tylko powierzchwniowo z nim związaną, czekającą na „dojrzewanie [świata] do Engelsa”³⁵.

Podczas gdy marksizm krytyczny eksponuje poznawczą rangę samowiedzy człowieka nabywanej w pracy, a Marks dokonał przewrotu, ukazując kształtowanie bytu przez pracę – Engels wrócił do biernego ujęcia poznania, zrezygnował z praxystycznej dialektyki podmiotu i przedmiotu³⁶. Engelsizm i marksizm ortodoksyjny wróciły na pozycje intelektualistyczne, zaprzepaszczając dokonanie Marksa i zapoznając pierwotną rolę procesu wytwarzania w poznaniu. Intelektualizm to efekt klasowego uwarunkowania kultury i filozofii – tworzą je grupy oddalone od materialnego wytwarzania świata³⁷. Obiektywistyczny marksizm jest więc konstruktem ideologicznym, obcą klasie robotniczej intruzją inteligencji.

³⁰ S. Brzozowski, *Anty-Engels*, op. cit., s. 344.

³¹ Ibidem, s. 345.

³² Ibidem, s. 375.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, s. 372.

³⁵ Ibidem, s. 375.

³⁶ Więcej na temat miejsca Brzozowskiego w sporach marksistowskich zob. E. Sowa, *Stanisław Brzozowski a myśl filozoficzna marksizmu*, [w:] *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, red. A. Walicki, R. Zimand, Kraków 1974.

³⁷ Na temat Brzozowskiego krytyki intelektualizmu i narastającej niechęci do intelektualistów zob. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski...*, op. cit., s. 208–221.

Polityczność i moc mobilizująca marksizmu

Brzozowski, pod wpływem teoretyka syndykalizmu Georges'a Sorela, kładł duży nacisk na konieczność uwolnienia się robotniczych mas od inteligentkiej, spektatorskiej świadomości, zbudowania autonomicznej, samorządnej świadomości proletariatu wolnej od „socjalizmu polityków”³⁸. Rewolucja musi mieć charakter oddolny³⁹; jakaś wypracowana intelektualnie świadomość proletariatu i empiryczna świadomość mas nie mogą się różnić. „Ideologia klasy robotniczej musi istnieć jako własność większości jej członków”⁴⁰. Walka robotnicza ma znaczenie nie tylko jako taktyczne zdążanie do przejęcia władzy przez proletariat – przede wszystkim służy ona kształtowaniu heroizmu pracy i walki oraz wykuwaniu charakteru. W patetycznych sformułowaniach, tak lubianych potem przez „kiepskich czytelników Brzozowskiego w butach z cholewami”⁴¹, kryje się jednak nie co innego, jak performatywne kształtowanie podmiotu polityki w procesie artykulacji społecznych żądań. W eseju o Sorelu⁴² Brzozowski zwraca uwagę, że walka robotników nie toczy się o gotowe postulaty, ona sama wykuwa owe postulaty i nowe prawo pracy. „Walka nie tylko zdobywa realizację gotowych już, istniejących postulatów prawnych, lecz wykuwa samo prawo”⁴³. Tylko samotwórcza klasa robotnicza, która rozpozna wartość pracy i urzeczywistni jej nową samoświadomość, wyzwoli się. W tym dziele mobilizacji i performatywnego samoprzekształcenia w dążeniu do celu poważną rolę ma też do odegrania ideologia. „Wartościowość ideologii polega na tym, że jest ona środkiem służącym organizacji pracy. Na tym zasadza się jej życiowe, praktyczne znaczenie”⁴⁴. Oprócz wyzwolenia pracy bez spadku jej wydajności ideologia pełni też funkcję mitu – tu Brzozowski w pełni zaakceptował Sorelowskie jego ujęcie. Dala polskiego filozofa mit społeczny jest obrazem myślowym przyciągającym

³⁸ S. Brzozowski, *Bergson i Sorel*, [w:] idem, *Idee*, op. cit., s. 271.

³⁹ Co nie wyklucza ważnej roli zaangażowanej inteligencji tworzącej kulturę po stronie proletariatu. Więcej na ten temat zob. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski...*, op. cit., s. 282–300.

⁴⁰ S. Brzozowski, *Jerzy Sorel*, [w:] *Kultura i życie*, op. cit., s. 520.

⁴¹ Pozwoliłem sobie na aluzję do Petera Sloterdijka filipiki o faszystowskich czytelnikach Nietzschego. Stanisław Brzozowski również nie wystrzegł się przyjaznej recepcji w podobnych kręgach intelektualnych. Por. P. Sloterdijk, *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, przeł. A. Żychliński, „Przegląd Kulturoznawczy” 2008, nr 1 (4).

⁴² S. Brzozowski, *Jerzy Sorel*, op. cit.

⁴³ Ibidem, s. 519.

⁴⁴ Ibidem, s. 520.

twórczość⁴⁵. „Mit wprowadza pierwiastek czynny, heroiczny do samej naszej myśli, jest organem niezbędnym filozofii, która nie chce, już według orzeczenia Hegla, być sową, wylatującą o zmierzchu⁴⁶”. Tak jak dla Sorela, według Brzozowskiego czyn może zostać dokonany tylko wówczas, gdy napędza go wizja walki i wieńczącego ją zwycięstwa⁴⁷. Podobnie jest z mobilizacją grup społecznych wokół wspólnej sprawy. „Mit społeczny to budowanie życia w przyszłości, to przyszłość ta, stwarzająca samą siebie”. Bez zwornika symbolicznego, który organizuje tożsamość grupy, połączenie różnych żądań, niespojonych jakąś wcześniejszą jednością (która nigdy realnie nie istnieje), i budowa zbiorowego podmiotu zdolnego do walki politycznej byłyby niemożliwe. Sorela interesuje spajająca rola marksizmu jako organizującego świadomość mitu, który ustanawia podmiot działania rewolucyjnego – proletariat⁴⁸. Marksizm nie jest żadną analizą społeczeństwa, ale jednoczącym i mobilizującym je zwornikiem (dziś powiedzielibyśmy pewnie, że ma moc performatywną). Fantazmatyczną jedność socjalizmu może zagwarantować mit, do którego można się jednocząco odwołać, który skupia wszystkie socjalistyczne wyobrażenia – strajk generalny. Mit umożliwia polaryzację społeczną, jednak jego charakter nie jest uprzednio zdeterminowany – może być nieklasowy. Można powiedzieć, że jest nieokreślonym treściowo pustym znaczącym, które może przyjmować na siebie różne treści, zawsze jednak pełniące strukturalnie homologiczną rolę mobilizacji mas. Mit umożliwia sedymentację politycznej podmiotowości wokół siebie.

Nigdy nie może ona zostać uznana za gotową, wywodliwą z jakichś dziejowych praw. Prowadzi to nie tylko do spoczęcia na laurach („marksizm sytych leni”) i faktycznej rezygnacji z dziejowej zmiany. Gdy takie myślenie utrzyma się u ludzi, którym jednak uda się jakoś przejąć władzę nad nieprzygotowanymi do tego masami, zaprowadzi tylko do ślepego terroru. Nie będzie innej formy rządzenia – zarówno rządzący, jak i rządzeni nie odsłonią swojej politycznej tożsamości w dialektycznych prawach; jedni będą musieli narzucić ją na drugich, w warunkach nieprzygotowania obu stron i pęknięcia społeczeństwa uniemożliwiającego prawdziwą rewolucję proletariacką. Z tego wynika nie tylko filo-

⁴⁵ Por. A. Walicki, *Stanisław Brzozowski...*, op. cit., s. 140.

⁴⁶ S. Brzozowski, *Mity i legendy*, [w:] idem, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, <http://literat.ug.edu.pl/legenda/index.htm> [dostęp: 01.10.2010].

⁴⁷ Na temat Sorelowskiego ujęcia politycznego mitu zob. C. Bottici, *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge 2007, s. 159–164.

⁴⁸ E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, Wrocław 2007, s. 46.

zoficzna, ale przede wszystkim polityczna krytyka engelsizmu uprawiana przez Brzozowskiego.

Stanowisko marksizmu w duchu Engelsa prowadzi do bycia „szeregowcami partii”, odbiera sprawczość i realną pracę ideologiczną i twórczą. Engelsizm zachęca do porzucenia jakiejkolwiek woli i twórczości jako zakorzenionych w ideologicznie uwarunkowanej pozycji indywidualnej; żadne spośród realnych emocji, woli, pragnień nie może się ostać w obliczu miażdżącej dialektycznej krytyki narzucającej formy dogmatycznego myślenia, które, jak dowodzi Brzozowski, okazuje się puste. Myślenie owo nic nie stwarza, nie uwiarygodnia tego, czym jest klasa robotnicza, a jedynie przystaje w oczekiwaniu na to, aż stanie się tym, czym nie jest. Taka abstrakcja i wypreparowanie żywotnych sił społecznych uniemożliwia jakikolwiek realny proces polityczny.

Socjalizm naukowy Engelsa odbiera robotnikom odpowiedzialność samotworzenia i kreuje również w nich bierną postawę spektatorską. Prowadzi tym nie tylko do oddalenia rewolucyjnego zrywu, ale czyni proletariat niezdolnym do zbudowania nowego społeczeństwa w dniach przełomu. Rewolucyjne dążenie stwarza się w historii; bez aktywnego udziału robotników oraz etosu walki i pracy nigdy nie jest ono gotowe do realizacji. Bierni robotnicy poddają się terrorowi, a terror tworzy biernych robotników. O postępowości decyduje już tylko przynależność do frakcji, która uzurpuje sobie poznanie jedynych prawdziwych dialektycznych prawideł. A zatem engelsizm powiada tyle tylko:

cokolwiek wyodrębnia was od stronnictwa, jest fazą i dlatego uwstecznia was, [...] nie trzeba ufać ideologii lecz konieczności, [...] nie polegajcie na sobie, ale głosujcie jak wam jest wskazane, [...] gdy my posiadziemy władzę, konieczność zleje się ze swobodą, bo nikt nam nie będzie stawiał oporu, ani nawet my sobie, [...] tworzymy społeczeństwo absolutnie powszechne⁴⁹.

Niejako przy okazji krytyki engelsizmu i niebezpieczeństwa, jakie on niesie, zarówno dla przyszłego kształtu porewolucyjnego społeczeństwa, jak i w ogóle dla możliwości jego zaistnienia, Brzozowski formułuje ciekawe uwagi dotyczące podmiotów rewolucyjnego przekształcenia świata. Być może czytając między wierszami uwagi o engelsizmie, można spróbować przełożyć ogólne antyesencjalistyczne nastawienie Brzozowskiego (głównie dotyczące antropolo-

⁴⁹ S. Brzozowski, *Anti-Engels*, op. cit., s. 381. Ta kapitalna filipika wymierzona w dialektyczny determinizm jest znacznie dłuższa i nie możemy przytoczyć jej w całości.

gii, ale i ontologii) na nie-fundacyjne ujęcie tożsamości politycznych i procesu politycznego.

Autor *Anti-Engelsa* świadomy jest tego, że sytuacja historyczna nie doprowadzi sama do uformowania się jakiegoś zbiorowego podmiotu polityki. Rewolucyjni działacze muszą żmudnie budować jego zręby, mediując między różnymi, często odległymi od siebie tożsamościami politycznymi i próbować łączyć różne społeczne żądania w większe całości. „Najogólniejszym wymaganiem każdej partii politycznej jest takie zorganizowanie ideologii partyjnej, by stanowiła ona siłę skupiającą”⁵⁰. Pomniejsze grupy polityczne nie mają żadnej pozytywnej charakterystyki wspólnej, która mocą jakiegoś automatyzmu pchałaby je ku sobie. Proces rewolucyjny opiera się początkowo na wielości niegotowych grup politycznych, które scala tylko antagonizm wobec obowiązującego porządku. „Wspólnym mianownikiem tych pierwiastków jest tylko to, co w nich jest negatywnym, tylko ich niezrośnięcie się duchowe z tym stanem rzeczy, mocą którego dziś istnieją one i żyją”⁵¹. Grupy te powstały i organizują się w proteście przeciw zastanej rzeczywistości, która je wytworzyła. Poprzez ich mobilizację można budować szerszy polityczny podmiot.

Stronnictwo dążące do radykalnej zmiany w istniejących stosunkach społecznych może liczyć tylko na współdziałanie tych pierwiastków społecznych, które z tych lub innych powodów nie znalazły dla siebie wiary w obrębie istniejącego społeczeństwa⁵².

Uważać jednak należy na te spośród tych grup, które mogą rozbić kruchą ekwiwalencję między różnymi żądaniami. Określone roszczenia są włączane w szerszy łańcuch i jednocześnie zapośredniczane i uogólniane, by zapobiec nawrotom rozszczepiającego partykularyzmu.

[...] jednocześnie więc każde z tych stanowisk jest i przyjmowane, i wyłączone. Wszystkie one jednak muszą czynić zadość jednemu wspólnemu warunkowi: muszą one wszystkie istnieć obok siebie nie wykluczając się wzajemnie⁵³.

⁵⁰ Ibidem, s. 377.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem, s. 378.

Bardzo ważne jest, by nie przeoczyć ważności samego procesu politycznego, nie postrzegać polityki jako bezpłodnej, niekształtującej samych postulatów czy świadomości i niezminiającej układu elementów konstytuujących polityczną przestrzeń. Taki błąd popełnia właśnie myślenie poengelsowskie, a zatem duża część marksistowskiej ortodoksji czasów Brzozowskiego. Tymczasem taka diagnoza nie tylko nie rozpoznaje ważnych elementów procesu politycznego, ale zwrotnie kieruje go na niepożądane tory. Brzozowski wykrył więc niezwykle wcześniej możliwy totalitarny zwrot polityki opartej na esencjalistycznym determinizmie engelsowskiej dialektyki czy finalistycznym ujęciu polityki w kategoriach zarządzania czy wytwarzania. Opisał proces konstytuowania się politycznego podmiotu z wielości walk i żądań niewspółdzielących nic poza negatywnym odniesieniem do swojego systemowego zewnątrz. Można odnieść wrażenie, że między wierszami (to nie jest przecież główny przedmiot zainteresowania polskiego pisarza) pojawia się myślenie polityczności, nieobecna podstawa, której brak trzeba zappełnić poprzez odpowiednie działania i mobilizację z poziomu realnej partyjnej polityki. Brzozowski bodaj jako pierwszy dokonał dogłębnego przemyślenia wątków obecnych u inspirujących go myślicieli. Jedyń w owym czasie tak konsekwentnie, choć w dostępnym mu horyzoncie filozoficznym, wyraził to, z czym myśliciele marksistowscy mieli się mierzyć przez kilkadziesiąt następnych lat.

Polskie początki myślenia polityczności

W takim ujęciu waga Brzozowskiego leżałaby nie tyle w podobieństwach do nieco późniejszych, niezwykle wpływowych i ważnych, propozycji Gramsciego czy Lukácsa. To, co czyni go i dziś godnym uważnej lektury, wybiegającej daleko poza badania z dziedziny historii idei, to zawarty tam zapis zmagania z radykalnym zakwestionowaniem dotychczasowego myślenia o społeczeństwie i polityce. U progu politycznej nowoczesności Brzozowski próbował skonceptualizować złożoną rzeczywistość w dostępnym sobie filozoficznym języku i z pomocą posiadanego aparatu pojęciowego. Historyczne realia nie dały się już domknąć w starych filozoficznych czy politycznych pojęciach, nie dało się z nich zdać sprawy, a tym bardziej aktywnie brać w nich udział, z pomocą obowiązujących narracji o narodzie czy klasie.

W warunkach peryferyjnej modernizacji Królestwa Polskiego, gdzie dążenia socjalne łączyły się ze sprzeciwem wobec ucisku narodowego, walkami

o uznanie i ekspresją politycznego głosu, procesy polityczne musiały przebiegać inaczej niż tam, gdzie taki splot nie wystąpił. Wielość walk i różnie definiowane społeczne antagonizmy oddalały nadzieję na jedność identyfikacji klasowej. Zarówno naród, jak i klasę zaczęto konceptualizować na drodze politycznej, zwracając uwagę na warunki ich tworzenia, opisując polityczną interwencję w ten proces. W tutejszych warunkach szybciej stało się jasne, że utrzymanie stałej i pewnej podstawy społeczeństwa, deterministycznej analizy ekonomicznej czy organicznej koncepcji narodu, nie jest już możliwe. Walki bowiem nakładają się, polityczne podmioty mogą przybierać różne kształty, a te same żądania mogą być wpisywane w odmienne narracje polityczne. Realia te nie dały się spójnie opisać w dostępnym horyzoncie pojęciowym epoki. Niemniej jednak najciekawszy i najprzenikliwszy jej przedstawiciel podejmował takie próby.

Antyesencjalistyczny marksizm Brzozowskiego, wraz z uchwyceniem jego mobilizującej mocy i koniecznie politycznego stanowienia podmiotu zmiany społecznej, to ujęcie radykalnej, koniecznej kontyngencji obecnej w stanowieniu społeczeństwa, wyłanianie się polityczności, takiej jak ta przedstawiona w myśli postfundacyjnej drugiej połowy XX wieku. Na skutek specyficznego splotu wydarzeń historycznych myślenie polityczne styka się już wtedy z taką radykalną kontyngencją, która nie jest jeszcze eksplicytnie opracowana i wyrażona teoretycznie.

Wedle badacza postfundacjonalizmu, Ottona Marcharta, „trzeba nalegać, że radykalna kontyngencja, to jest konieczna kontyngencja, zawsze już tu była w formie »momentu« realizowanego przez pewne specyficzne dyskursy”⁵⁴. Badanie *quasi*-transcendentalnych warunków polityczności zawsze opiera się na ich empiryczno-historycznych, „ontycznych” aktualizacjach. Pisma Brzozowskiego to właśnie owe specyficzne dyskursy, które bodaj pierwsze w tak pełnej, choć wciąż bardzo niedoskonałej i unurzanej w starszych formach myślenia formie podjęły to wyzwanie i usiłowały zdać sprawę z radykalnej kontyngencji właściwej polityczności.

Takie rozpatrzenie myśli Brzozowskiego przyznaje mu znacznie większą, niż teza o „początkach zachodniego marksizmu”, wagę dla historii intelektualnej i dzisiejszej filozofii politycznej, za cenę jednak relatywnego zmniejszenia jego bezpośrednich „zasług”. Poszukiwane momentów polityczności cechuje bowiem coś z „Heideggerowskiego” ujmowania historii filozofii: polityczność jest czymś

⁵⁴ O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh 2007, s. 31.

do pewnego stopnia niezależnym od swoich poszczególnych opracowań w dziejach filozofii, co odsłania się w określonych momentach historycznych. Polityczność, jak starał się nas przekonać Marchart, ma status *quasi*-transcendentalny „i zawsze już jest”, czasem tylko generując napięcia, z których musi zdać sprawę filozofia polityki. Jest poniekąd jak Heideggerowskie bycie czy Derridiańska różnica, ujawnia się poza autorską intencją w materii tekstu, dzięki lekturze, która uwalnia tekst z jego konceptualnego horyzontu i umożliwia pracę polityczności jako nigdy do końca uchwytej, *quasi*-transcendentalnej granicy polityki, generującej napięcia w próbach jej konceptualizacji. Pole polityczne Królestwa Polskiego w omawianym okresie, które starali się opisać i przekształcić wedle swoich zapatrywań polscy marksiści, było targane sprzecznościami i zarazem pozwalało na aktualizację takich napięć, jak i ją wymuszało. Niewątpliwa przenikliwość ich propozycji jest więc w tym ujęciu po części opracowaniem polityczności, a nie autorskimi projektami filozoficznymi. Czyni to także zrozumiałym niezależne, równoległe opracowanie analogicznych koncepcji przez protoplastów „zachodniego marksizmu”, którzy do pewnego stopnia mierzyli się z podobnymi wyzwaniem⁵⁵, odkrywając warunki brzegowe polityczności.

Rzeczywiście więc można mówić o „polskich początkach zachodniego marksizmu”, przypisując jednak temu sformułowaniu znaczenie zupełnie inne niż na przykład Andrzej Walicki. Waga polskiego marksizmu nie leży tylko, czy przede wszystkim, w podobnym zwrocie w interpretacji Marksa, jakiego później dokonał Lukács, za nim szkoła frankfurcka czy Sartre i różne gałęzie „marksizmu humanistycznego” dominującego w Europie Zachodniej. Tak rozumiany marksizm zachodni jest dziś również projektem przeszłości. Co z dzisiejszej perspektywy wydaje się ważniejsze, to „polityczna” reinterpretacja marksizmu i wykrycie totalitarnych implikacji jego niektórych wariantów. Takie rozumowanie obciążone jest pewnym błędem teleologicznym; rozpatruje bowiem wagę ustaleń myślicieli z początku XX wieku z punktu widzenia teraźniejszości, z której przyszłego nadejścia nie mogli oni sobie zdawać sprawy. Tym samym ujmuje rozwój myśli jako spójną linię o z góry przewidywalnym przebiegu i szuka ciągłości w przeszłości, gdy wcale nie był on z góry określony pośród wielości niezrealizowanych nigdy wariantów, a przyszłość pozostawała otwarta. Wydaje się jed-

⁵⁵ Warto być może odnotować fakt, że zarówno Lukács (kwestia tożsamości narodowej Węgrów, rewolucja 1919 r.), jak i Gramsci (zacofanie Włoch, różne napięcia ekonomiczne, pęknięcie „tożsamości” narodowej) mierzyli się z podobnym, „peryferyjnym” kontekstem społeczno-politycznym. Kwestia ta byłaby ciekawym przedmiotem dalszych badań na temat poznawczego przywileju peryferii.

nak, że marksizm leninowski był od początku skazany na totalitarny zwrot, a dostrzeżenie tego odpowiednio wcześniej było istotnym dokonaniem teoretycznym. Próby sformułowania teorii, którą dziś, na wyrost i z naszej perspektywy, moglibyśmy nazwać postfundacyjną, zasługują na niemałe uznanie. To właśnie ten kierunek miała obrać myśl radykalna po definitywnym odwołaniu od marksizmu jako całościowego systemu myślenia filozoficzno-społecznego, na skutek, z jednej strony, zmiany warunków społecznych (koniec proletariatu etc.), z drugiej zaś definitywnej kompromitacji sowieckiego komunizmu (której uparcie opierało się wielu zachodnich intelektualistów).

Całe pokolenie europejskich lewicowych myślicieli drugiej połowy XX wieku cechuje wspólna, specyficzna ścieżka intelektualnego rozwoju; najczęściej wychodzili oni od tak czy inaczej pojętego marksizmu i, stopniowo oddalając się od niego, próbowali cały czas przechować jego emancypacyjną i demokratyczną obietnicę chociażby w „widmowej” formie. W gruncie rzeczy można by uznać, że Ernesto Laclau (wychodzący od marksizmu Althusseriańskiego), Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière czy Claude Lefort przebyli pod niektórymi względami podobną drogę krytycznego odróżnicowywania się od marksizmu i doszli do podobnych ustaleń, jak Brzozowski. Takie *par excellence* polityczne myślenie stanowiące podstawę różnych wariantów teorii demokracji radykalnej, oparte na ruchu autorelatywizacji, uznaniu nigdy niedokończonego, politycznego stanowienia społeczeństwa, świadomości przygodnego kształtowania politycznych podmiotów i nacisku na demokratyczne uprawianie polityki, ma coś z ruchu intelektualnego obecnego już *in nuce* w myśleniu marksistów polskich początku XX wieku. W poszukiwaniu zgrubnych paraleli można wskazać jeszcze jedną dotyczącą Brzozowskiego. Paweł Pieniążek, badając Brzozowskiego recepcję Nietzschego i porównując ją z renesansem myśli niemieckiego filologa w filozofii postmodernistycznej, wskazuje na pewne podobieństwa.

Można powiedzieć, że przed Brzozowskim otworzył się świat świadomości (pro)postmodernistycznej. W jego myśli występuje wiele elementów ukazujących zbieżność między modernizmem przełomu wieków a postmodernizmem⁵⁶.

Podobieństwa te to przede wszystkim „idea fikcjonalizacji rzeczywistości”, „doświadczenie przygodności”, „negacja istnienia jakiegokolwiek całości” i wreszcie rodzaj modernistycznego historyzmu, powtarzany do pewnego stopnia w „pos-

⁵⁶ P. Pieniążek, *Brzozowski. Wokół kultury – inspiracje nietzscheańskie*, Warszawa 1994, s. 149.

modernistycznym neohistoryzmie⁵⁷. Uwagi te dotyczą oczywiście Brzozowskiego „przedmarksistowskiego”, modernistycznego i po części z okresu „filozofii czynu”. I właśnie w wewnętrznej ewolucji Brzozowskiego tkwi klucz do całej sprawy. Brzozowski starał się przezwyciężyć niszczący ruch autohistoryzacji (przykładem może być zwłaszcza szkic o Amielu⁵⁸) i przekroczyć relatywizm *fin de siècle*'u. Droga do tego, jak widzieliśmy powyżej, była filozofia pracy i osobliwie pojmowany marksizm. Nie był już jednak możliwy powrót na pozycje dogmatyczne; po relatywistycznej immunizacji niepodobna cofnąć się na stanowisko przedrefleksyjne. Między innymi dlatego Brzozowski poszukiwał takiego wariantu marksizmu, który nie byłby dogmatyczny i nie ulegał naiwnemu realizmowi. W warstwie politycznej pokazał jego możliwe totalitarne implikacje i starał się opracować rodzaj marksizmu ukierunkowany na radykalne, polityczne stanowienia społeczeństwa⁵⁹. Czy zatem Brzozowski, jako „(proto)postmodernista”, starający się z czasem przekroczyć relatywizm w stronę określonego politycznego projektu, nie jest postacią na swój sposób paradygmatyczną dla dróg filozofii politycznej drugiej połowy XX wieku? Czy zatem jego ścieżka rozwoju nie jest w przebiegu „ontogenetycznym” (przejście od protopostmodernizmu do nie-dogmatycznego marksizmu) paralelna do sporów filozofii (po)postmodernistycznej, rozpatrywanej „filogenetycznie” (przekraczanie postmodernizmu w stronę radykalnych projektów politycznych, jednak bez cofania się w fundacyjne myślenie w kategoriach „wielkich narracji”, jak uniwersalna emancypacja obiecywana niegdyś przez marksizm)? Kwestię tę należy raczej pozostawić w sferze pytań, jednak takie, nawet pobieżne, podobieństwo wydaje się inspirujące.

⁵⁷ Ibidem, s. 150–151.

⁵⁸ S. Brzozowski, *Amiel*, [w:] idem, *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, Warszawa 2007.

⁵⁹ Jest to oczywiście jedna z możliwych interpretacji, nie można zapominać i o momentami „faszyzujących” aspektach myśli Brzozowskiego.

**HETERODOXICAL MARXISM OF STANISŁAW BRZozowski
AS A PHILOSOPHY OF THE POLITICAL *AVANT LA LETTRE***

Summary

Keywords: Brzozowski, the political, Polish Marxism, contingency

The article attempts at reinterpreting thought of Stanisław Brzozowski as early philosophy of the political, as seen in post-structuralist political thought. The Polish thinker has faced the particular political situation of the Polish Kingdom in the early 20th century and dealt conceptually with impossibility of unproblematic political representation. Therefore, along with his heterodoxical, anti-ontological and praxistic Marxism, he also undertook the issue of construction of political subjectivities and engaged with groundless thinking not referring to any ultimate, stable *ratio* of class or nation. To put a long story short, he wrestled, and partially successfully ‘thought through’ the “moments of the political”, i.e. the radical contingency of the social field.