

Agata Bielik-Robson

Syndrom romantyczny : Stanisław Brzozowski i rewizja romantyzmu

Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska 5, 53-63

2007

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.

Agata Bielik-Robson

Instytut Filozofii i Socjologii PAN

SYNDROM ROMANTYCZNY. STANISŁAW BRZOWOSKI I REWIZJA ROMANTYZMU

Romantyzm to formacja najmniej doceniona przez filozofię. Rozpięta między materialistycznym oświeceniem i idealistycznym transcendentalizmem, jawi się zwykle jako okres niepewności i konfuzji, w którym urażona oświeceniowym cynizmem wrażliwość toruje, burzą i naporem, drogę niemieckiemu idealizmowi. Romantyczność cechuje więc poetycki *Sturm und Drang*, prawdziwe i porządne systemy jednak powstają niejako obok, wprawdzie pośrednio zainspirowane romantycznym *Gefühl*, stanowiące mimo to odrębną jakość filozoficzną.

Wydaje się, że Stanisław Brzozowski był pierwszym filozofem – nie tylko w skali polskiej, ale wręcz światowej – który dostrzegł, że istnieje całkowicie swoista *filozofia romantyczna*. Brzozowski przeszedł do historii głównie jako zacięty krytyk romantyzmu, niemal wcale zaś nie dostrzega się, że w krytyce tej zawiera się ogromny potencjał rewizjonistyczny: wola ujrzenia formacji romantycznej na nowo, w perspektywie dopiero co powstałych krytycznych języków nietzscheizmu, marksizmu i psychoanalizy. Tylko pozornie języki te, przyłożone do naiwno-romantycznego wyobrażenia o autonomii jaźni jednostkowej, roznoszą je bezlitośnie na strzępy: idiom Podejrzenia nie został stworzony wyłącznie po to, by rozprawić się z romantycznym idolem suwerennego Ja. Raczej: stworzono go po to, by pokazać, czy i jak jednostkowa podmiotowość jest jeszcze możliwa, nie tylko w sferze pobożnej fikcji, lecz także w niesprzyjających warunkach odczarowanej rzeczywistości. Dlatego, jeśli przyjrzeć się dokładniej analizom Brzozowskiego, to okaże się, że nie poprzestają one na niszczeniu naiwnej wiary w autonomię pojedynczej jaźni, lecz podsuwają obraz nowej, już nienaiwnej filozofii podmiotowej, inspirowanej romantyzmem, a jednocześnie przepuszczonej przez krytyczną *via negativa*: obraz nadal mający dla nas, dzisiaj, głębokie znaczenie egzystencjalne.

Drobne prolegomena filozoficzne

Brzozowski odsłania zarys tej nowej postromantycznej antropologii, opierając się nie na tradycyjnym, postkartezjańskim paradygmacie świadomości, lecz na

wzorcu konkurencyjnym, który Hegel w swej *Encyklopedii nauk filozoficznych* nazywał *die fühlende Seele*, czyli „duszą czującą”. Choć termin ten nie pojawia się *explicito* w pismach Brzozowskiego, nie ulega wątpliwości, że to właśnie Hegłowska „dusza czująca” stanowi dlań główną inspirację w zwalczaniu idealistycznego modelu podmiotu, który wywyższa *cogito* ponad czucie i doznawanie.

Brzozowski pokazuje, jakie trudności natury pojęciowej napotkała ta całkowicie „niewczesna” koncepcja; jak narodziła się na jeden niepewny moment, by niemal za chwilę dać się wchłonąć przez obcy sobie idiom filozofii transcendentalnej, powracający do filozofii świadomości. Pokazuje także, jak można ją paradoksalnie ocalić, sięgając do krytycznych języków Nietzschego, Marksa i Freuda, dzięki którym ujawnia się najcenniejsze odkrycie romantyków, odkrycie, jakiego sami nie do końca byli świadomi – że ich własne ujęcie ludzkiego podmiotu bynajmniej nie jest idealistyczne, lecz, niejako zupełnie odwrotnie: *subtelnie materialistyczne*.

Czym jest dusza czująca? Nie jest ona tożsama z *cogito* filozofii nowożytnej, choć ma takie cechy, jak samozwrotność i poczucie własnego istnienia. W Hegłowskim ujęciu teleologicznym, nakierowanym na cel, jakim jest pełna samowiedza ducha absolutnego, dusza czująca jest zaledwie protoświadomością, półzwierzęcym etapem ewolucji ducha, który nie całkiem jeszcze wydobywa się spod dominacji świata naturalnego: dusza czująca, pomimo iż ma już zarodkową „świadomość siebie”, nadal jeszcze nie rozwinęła w sobie pełnego poczucia wolności, nadal żyje uwikłana w ciało i otaczającą ją rzeczywistość¹. W pełni rozwiniętą świadomość filozoficzną cechuje „nieskończona negatywność”, to znaczy zdolność do negowania wszelkiego bytu jako takiego, łącznie z istnieniem cielesnym samego Ja². Dusza czująca nie jest jeszcze zdolna do takiego „wysiłku” refleksji i nie wyodrębnia swego bytu spośród bytu świata: jest-w-świecie, który jawi się jej równie rzeczywisty jak ona sama, jakby powiedział Heidegger – albo, jakby to z kolei ujął Freud, żyje pod nieustanną, niekwestionowaną presją Zasady Rzeczywistości.

Dusza jest sama w sobie refleksyjną totalnością doznawania – pisze Hegel – doznawaniem *w sobie* totalnej substancjalności, którą ona jest *sama w sobie* – jest duszą czującą... Można uważać, że doznanie (*Empfindung*) podkreśla bardziej stronę bierności, *znajdowania* (*Finden*), tj. bezpośredniości określoności występującej w czuciu (*Fühlen*), gdy tymczasem poczucie (*Gefühl*) bardziej ma na względzie zawartą w nim jaźniowość (*Selbstigkeit*)... Czująca totalność jest jako indywidualność z istoty swojej tym, że odróżnia siebie w sobie samej i budzi się do tego, by w sobie być sądem, zgodnie z którym ma ona szczegółowe czucia i w odniesieniu do tych swoich okre-

¹ „Dusza – pisze Hegel w części poświęconej antropologii – istnieje najpierw a. w swojej bezpośredniej określoności naturalnej; jest to dusza tylko *istniejąca, naturalna*; b. jako *indywidualna* wchodzi ona w stosunek z tym swoim bezpośrednim bytem i w określonościach tego bytu istnieje w sposób abstrakcyjny *dla siebie* – jest to *dusza czująca*; c. ten jej bezpośredni byt jest w nią włączony (*eingebildet*) jako jej cielesność i istnieje w nim ona jako *dusza rzeczywista*” (Hegel 1990, 409-410).

² „Dlatego istotą ducha jest – pisze Hegel – formalnie rzecz biorąc, *wolność*, absolutna negatywność pojęcia jako tożsamość ze sobą. Zgodnie z tym formalnym określeniem duch może abstrahować od wszystkiego, co zewnętrzne, i od swojej własnej zewnętrzności, od samego swojego istnienia (*Dasein*)” (ibidem, 402).

śleń jest *podmiotem*. Podmiot jako taki zakłada je w sobie jako swoje uczucia. Jest on pogrążony w tej szczegółowości doznań i zarazem sylogistycznie łączy się w niej ze sobą jako podmiotowym Jednym za pośrednictwem idealności tego, co szczegółowe. Jest on w ten sposób *poczuciem siebie* – choć zarazem jest tym poczuciem siebie tylko w *szczególonym czuciu*... Jest wciąż jeszcze podatny na *chorobę* polegającą na tym, że uparcie obstaje on przy *szczególowości* swego poczucia siebie, której nie potrafi przetworzyć w idealność i tym sposobem przewyciężyć (Hegel 1990, 419-420 oraz 429-430).

Hegłowska definicja duszy czującej jako „refleksyjnej totalności odczuwania“ jest tu dla nas dodatkowo interesująca przez swoje charakterystyczne skrzywienie: dusza zanurzona w swej czującej szczegółowości oddana jest żywiołowi *pathe*, a tym samym znajduje się w stanie patologii, „choroby“. Dopiero zatem przejście duszy czującej w stan „duszy rzeczywistej“ (*die wirkliche Seele*), która jest już początkiem uniwersalnej, filozoficznej świadomości, oznacza wyzwolenie i zdrowie; dopiero wybicie się na poziom „nieskończonej negatywności“, w której wyraża się wolność Ja do negowania wszystkiego poza nim samym, otwiera drogę właściwej „fenomenologii ducha“. Tymczasem filozoficzna specyfika romantyzmu, której rekonstrukcji pioniersko podejmuje się Brzozowski, polega na samoistnym docenieniu owej „duszy czującej“ jako jedynej, nieprzekraczalnej rzeczywistości ludzkiej egzystencji.

Falszywa świadomość romantyków

Rekonstrukcja ta napotyka jednak na liczne trudności i to trudności piętrzone nie tylko przez myślicieli romantyzmowi niechętnych; głównie, niestety, pochodzą one od twórców ruchu romantycznego. Romantycy sami odpowiedzialni są za konfuzję, która utrudnia zrozumienie ich własnego, oryginalnego wkładu do historii filozofii. Obiegowa opinia, zgodnie z którą romantyzm stworzył koncepcję Ja jako nieskończenie wolnej, spontanicznej, twórczej siły stojącej poza porządkiem świata empirycznego, nie wzięła się znikąd, lecz czerpie z deklaracji programowych największych przedstawicieli romantyzmu: Fryderyka Schlegla, Fryderyka Schellinga, Samuela Coleridge’a, Percy Bysshe Shelleya. Wystarczy przytoczyć choćby tę jedną, bodaj najsłynniejszą definicję ruchu romantycznego, pióra Fryderyka Schlegla. Definicja ta łączy romantyzm z trzema największymi wydarzeniami epoki – rewolucją francuską, narodzinami filozofii transcendentalnej oraz publikacją *Wilhelma Meistersa*:

Rewolucja francuska, teoria wiedzy Fichtego oraz *Wilhelm Meister* Goethego – pisze Schlegel w 216 fragmencie *Athenäum* – stanowią wyraz najsilniejszych tendencji epoki (Schlegel 1995, 171).

Brzozowski jako pierwszy chyba podjął się trudu wykazania, że jest to definicja w dwóch trzecich nie trafna (wyjątek stanowi dzieło Goethego, gdzie tworzą się zręby romantycznej koncepcji *Bildung*) – albo raczej, by sięgnąć do bardziej dialektycznego języka: definicja o tyle właśnie trafna, że właściwie opisująca *romantyczną*

świadomość fałszywą. Zestawienie to nie tyle nas zatem „razi” – jak twierdzi dalej Schlegel, antycypując drwiny współczesnych mu krytyków – co raczej potwierdza nieszczęsną kliszę, w jakiej utkwiła recepcja romantyzmu, na trwale kojarząc go, z jednej strony z filozoficznym idealizmem, z drugiej zaś ze wszelką postacią *holy madness*: „gorączką romantyczną”, zapalem rewolucyjnym, byronicznym buntem etc. Tymczasem, jak się wydaje, zjawiska te należą raczej do klasy romantycznych epifenomenów: wprawdzie spektakularne i hałaśliwe, nie decydują jednak o samej istocie romantyczności.

Analiza *romantycznej świadomości fałszywej* to podstawowy przedmiot myśli określającej się jako rewizja romantyzmu. Jej ambicją jest pokazanie, że wszystkich tych definicji romantycznego Ja, które czynią zeń poetycką wariację na motywach niemieckiej filozofii transcendentalnej, nie tylko nie należy brać dosłownie, lecz w istocie dokładnie odwrotnie i że w tym też sensie stanowią one doskonały wyraz ulubionego tropu nowoczesności, czyli ironii. Niewypowiedzianą podstawą owych mylących autodeklaracji okazuje się więc koncepcja, dla której romantyzm nie znajduje jeszcze właściwych pojęć filozoficznych i którą uprawia jedynie na poziomie mglistych intuicji – czyli właśnie idea duszy czującej, świadomości subtelnie materialnej, będącej w świecie i podlegającej wpływowi.

Taki też osobiście rozdarty obraz Ja romantycznego wylania się z pism Stanisława Brzozowskiego, a zwłaszcza z jego stosunkowo mniej znanego dzieła: *Głosy wśród nocy. Studya nad przesileniem świadomości romantycznej*. To jemu właśnie chciałabym poświęcić nieco więcej uwagi, ponieważ stanowi ono interesujący *pendant* do znacznie mniej życzliwych rozważań Brzozowskiego nad romantyzmem polskim, zawartych zwłaszcza w *Ideach* i *Legendzie Młodej Polski*: licznym szyderstwom i docinkom pod adresem tak trzódki Przybyszewskiego, jak Sienkiewicza, dwóch postaci wyznaczających dwa bieguny – wysoki i niski – polskiego ruchu romantycznego, w *Głosach wśród nocy* Brzozowski przeciwstawia wyraźną fascynację myślą romantyczną w wydaniu brytyjskim³. Kryterium, które rządzi różnicą podejścia, jest, jak zwykle u Brzozowskiego, całkowicie jasne i niezmiennie: jest nim

³ Nikt w polskiej kulturze nie wystosował wobec Sienkiewicza oskarżenia równie ognistego co Stanisław Brzozowski. Esej pt. *Henryk Sienkiewicz i jego stanowisko w literaturze współczesnej*, opublikowany w „Głosie” w roku 1903 piętnuje autora *Trylogii* za wszystko to, co musiało się nie podobać świeżo upieczonemu, młodemu intelektualistcie, zaczytanemu w dziełach zachodniej filozofii. Piętnuje więc za zaściankowość, ciasnotę umysłową, brak wszelkiej pogłębionej refleksji nad życiem, szablonowość fabuł i zenującą naiwność recept egzystencjalnych, jakich Sienkiewicz udziela z wątpliwych wyżyn swej „burżujskiej” mądrości: „Czym żyć? – pytają Nietzsche, Ibsen, Maeterlinck, Przybyszewski. Sienkiewicz odpowiada: miłością do pewnej kobiety, świadomością, że msza się odprawia, i perkalikami” (WPK, 138). Przy czym jego rozgoryczenie ograniczonością polskiego pisarza jest tak wielkie, że rodzi mocno wygórowane żale: „Miłość – narzeka Brzozowski – nie wyprowadza nigdy tego artysty poza granicę *principium individuationis*. Dionizyjski szal jest mu zupełnie obcy. Hinduskie *tat twam asi* – zupełnie niezrozumiałe” (ibidem, 143). Z kolei w późniejszych licznych esejach Brzozowski szyderczo kreśli postać charyzmatycznego guru, bezwzględnie zarządzającego trzódką wiernych, w ten sposób wyzutych z wszelkiej indywidualności i zdolności krytycznej: portret ten, wzorowany pierwotnie na Towiańskim, odnosi się jednak w równym stopniu do Przybyszewskiego, którego wątpliwa magia przestała w końcu działać na Brzozowskiego, oczekującego od romantyzmu mimo wszystko jakiejś minimalnej dozy racjonalności.

„stopień uczestnictwa w rzeczywistości”. Podczas gdy polski romantyzm wydaje się Brzozowskiemu jedynie mialkim sposobem ucieczki od niewygód ówczesnych realiów lokalnych, romantyzm brytyjski – od Blake’a, przez Byrona po Lamba – uczestniczy w uniwersalnym świecie rodzącej się nowoczesności, choć uczestniczy w niej na sposób paradoksalny: przez bunt i negację. Mimo że nie akceptuje odczarowanej rzeczywistości, nazywając ją, za Blake’em, *the universe of death*, nie zrywa z nią więzi: walcząc z nią, zachowuje w niej swój czynny udział; stawiając jej opór, uznaje jej istnienie. Tymczasem romantyzm polski, twierdzi Brzozowski, wyradza się w banalny pseudoidealizm, który jednym prostym gestem przekreśla swoją zależność od okrutnej rzeczywistości nowoczesnej *Entzauberung*, tym samym unieważniając jej wpływ. Staje się pięknym kwiatem, który, zatopiony w duchowej autokontemplacji, zapomniał o swych brzydkich, rzeczywistych korzeniach.

Jęk chorej duszy

W swoich refleksjach nad romantyzmem Brytyjczyków Brzozowski antycypuje ruch, który później stanie się charakterystycznym motywem wszystkich kolejnych rewizjonistów romantycznych: ruch polegający na przekreśleniu podziału między romantyzmem a modernizmem. W myśl tego klasycznego podziału romantyzm nie jest jeszcze „nowoczesny”: jego optymistyczna wiara w potęgę twórczych sił jaźni umieszcza go w epoce, której obce są jeszcze typowo modernistyczne wątpliwości co do stopnia kontroli, jaką Ja sprawuje nad światem i językiem. Rewizja romantyczna tymczasem odsłania zarodki tego rozczarowania już u wczesnych romantyków, cały ruch romantyczny włączając w strumień nowoczesności, epoki wielkich nadziei i wielkich zwątpień. Ja romantyczne wedle Brzozowskiego wcale nie jest aż tak pewne siebie i swych wewnętrznych mocy: wręcz przeciwnie, jego buńczuczna retoryka jest w istocie retoryką niepokoju, podskórnej świadomości ciemnych nurtów podmywających autonomię pojedynczego podmiotu, nieustannie zagrażających jego samostanowieniu (Harold Bloom, późniejszy rewizjonista romantyzmu, otwarcie uprawiający psychoanalizę Ja romantycznego, powiedziałby, że jest to retoryka skrywająca przemożny „lęk przed wpływem”, *anxiety of influence*). Ja romantyczne jest w ujęciu Brzozowskiego syndromem choroby toczącej duszę czującą: owej Heglowskiej „choroby” czystego *Selbstgefühl*, którego pragnienie duchowej autonomii rozrywane jest nieustannie przez mechaniczne wpływy świata. Dusza romantyczna, mówi Brzozowski, jest duszą chorą.

Dlatego też dla Brzozowskiego świadomość romantyczna ma wartość nie tyle opisową, co wartość syndromu. Doskonale nadaje się ona do *zdiagnozowania* kondycji człowieka nowoczesnego. Bezwiednie wyraża bowiem złe samopoczucie jednostki wyobcowanej ze strumienia życia, który w epoce nowoczesnej przybiera formę skrajnie odczarowaną. „Przesilenie romantyczne” to świadomość stałej obecności uwarunkowania Ja przez otaczający je „nieludzki” świat, a zarazem rebelia wobec tej nieznośnej samowiedzy, wiodąca wprost do „romantyzmu negacji”. Świadomość romantyczna *utrzymana* na poziomie tego konfliktu jest niezwykle cenna – Brzozowski dostrzega elementy tej podwójnej, dialektycznej świadomości zwłaszcza

cza w pismach romantyków brytyjskich – natomiast ta, która rozstrzyga go na korzyść „czystej świadomości”, jak to ma miejsce zwłaszcza w niemieckiej filozofii transcendentalnej, prowadzi do samooszustwa i jałowego „buntu kwiatu przeciw korzeniom”. Zamiast bowiem diagnozować stopień wyobcowania świadomości z otaczającego ją świata, dodatkowo je pogłębia, inwestując w niemożliwą, eskapistyczną wizję *reine Ichheit* i jej wolności negatywnej. Romantyzm negacji jest więc ważnym *świadcstwem* natury egzystencjalnej – świadczy bowiem o trudnej kondycji podmiotowości nowoczesnej, uwikłanej w zależność od nieakceptowanego przez nią świata, umęczonej duszy czującej, która podlega nieznośnym dla siebie wpływom – ale traci tę wartość w chwili, kiedy popada w filozoficzny zamęt pseudorozwiązań i quasi-pojednań, niecierpliwie anulujących tę aporetyczną sytuację:

Punktem wyjścia romantyzmu – pisze Brzozowski w *Głosach wśród nocy* – jest założenie, że świat, w którym nie ma miejsca dla danej indywidualnej treści, nie jest światem skończonym i zamkniętym, że ład wykluczający tę treść, odmawiający jej wartości istnienia, nie jest ładem niewzruszonym: że ostatecznie słowo należy zawsze do twórczej psychiki ludzkiej i gdy jest ona wykluczona z istniejącego, sięga ona głębiej niż istnienie. – i zaraz dodaje: ... *sądzę, że jest to rys bezwzględnie wartościowy w romantyzmie* (G, 14, 15; kursywa moja).

I gdzie indziej, w *Legendzie Młodej Polski*:

Można powiedzieć, że dlatego właśnie romantyzm jest czymś więcej niż kierunkiem literackim, że *odbija on rozdarcia w psychice*, nie umiejącej wyrzec się rezultatów działania, którego nie może uznać za swoje.

W romantyzmie zatem zawiera się zdrowy pierwiastek rebelii – rebelii wręcz ontologicznej – czyli takiej, która buntuje się przeciw prawom i logice samego bytu, żądając ostatecznego słowa dla pojedynczego ludzkiego Ja. W świecie, w którym padają religie normatywne i umierają dotąd silni bogowie, jedynie romantyzm zachowuje w sobie moment upartej, eschatologicznej negatywności, która opiera się zasadzie rzeczywistości w jej odczarowanej, mechanicznej, równającej wszelką jednostkowość postaci. Tak widziany romantyzm zмага się z bytem zastanym w imię bytu lepszego; walcząc z rzeczywistością w jej obecnym kształcie, wchodzi w samo serce istnienia, wypowiadając wojnę zasadom bytu. Mesjaniczna siła, która dotąd ożywiała ducha religijnego, w nowoczesności zstępuje w myśl romantyczną. Brzozowski, który nigdy nie był wobec owej siły obojętny – czy to w formie marksizmu, czy, już później, w formie swego modernistycznie zreinterpretowanego chrześcijaństwa – doskonale wyczuwa eschatologiczny wymiar tego, co sam nazywa „romantyzmem negacji”: *credo quia absurdum* wypowiedziane jest teraz przez pojedynczą jaźń przeciw zagrażającej jej odczarowanej prawdzie zmechanizowanej, urizenowskiej rzeczywistości.

Rzadko jednak który romantyk, twierdzi chwilę dalej Brzozowski, jest w stanie wytrwać w tej aporetycznej sytuacji, która zmusza go do nieustannego agonu, i zwykle ułatwia sobie zadanie, czyniąc owo „ostatnie słowo” – słowo należące do twórczej jaźni – także i pierwszym. Tym samym unieważnia on wszelki wpływ i znosi obcość stojącą u podstaw świadomej jaźni, anulując zasadę rzeczywistości

jako groźnego przeciwnika. Romantyczna dusza czująca przestaje „czuć” i „cierpieć” (zgodnie z Fichteańską dwuznacznością słowa *Leiden*), a zaczyna rezonować w duchu czysto idealistycznym. W ten sposób właśnie, a więc pod nieznosną presją egzystencjalną, wytwarza się romantyczna świadomość fałszywa:

Romantyzm wierzył – ciągnie Brzozowski – że każda treść psychiczna posiada w sobie pierwotną moc twórczą, która nie może być unicestwiona przez to, że w obrębie pozornie rzekomo jedynej rzeczywistości nie znajduje się dla niej miejsca. *Ale sam romantyzm jednocześnie nazbyt łatwo wierzył, nazbyt szybko odnajdywał swą źródłowość.* Stawiał on sprawę tak: choć wykluczony przez waszą rzeczywistość, jestem i mam prawo, jak się zdaje do tego powiedzenia ‘jam jest, który jest’, ale stwierdziwszy to, romantyzm nie był skłonny sprawdzać, czy i w jakiej mierze istnieje on niezależnie i poza obrębem zaprzeczającej i zaprzeczanej rzeczywistości (G, 15; kursywa moja).

Doszedłszy do tego punktu w swoich rozważaniach, Brzozowski decyduje się odłączyć od perspektywę otwarcie krytyczną; teraz mówi już wyłącznie o niszczących społecznych konsekwencjach romantyzmu jako doktryny terapeutycznie uciekającej od nowoczesnej w zasadzie rzeczywistości. Wina romantyzmu polega na tym, że choć przechował on w sobie pierwiastek mesjanicznej walki, zbyt łatwo go – w swym mniemaniu – urzeczywistnił, uciekając się do, jak to mawiał Kierkegaard, transcendentalnego *hokus-pokus*. Nie był już skłonny sprawdzić, czy jego prawo do autonomii może *wywalczyć* sobie miejsce we wrogiej rzeczywistości: wolał anulować sytuację agonu, zakładając, że rzeczywistość jest w istocie tylko iluzją, niezdolną do tego, by stanąć z Ja do równej walki. Pierwotny lęk przed wpływem odczarowanego świata ustąpił więc pełnej retorycznej rekompensacie w postaci idealistycznego języka triumfującego podmiotu. Romantyzm, pierwotnie bolesny syndrom chorobowy, uleczył się sam, znajdując lekarstwo na siebie w pysze transcendentalnej podmiotowości⁴.

W pogardzie Brzozowskiego dla romantyki, która wybrała drogę łatwej ewakuacji ze świata, można usłyszeć echo słynnego potępienia kultu eskapistycznego irracjonalizmu, jakiego w podobnym czasie dokonał Max Weber: „Słabością jest bowiem, jeśli ktoś nie może spojrzeć w najsurowsze oblicze przeznaczenia epoki, w jakiej żyje” (Weber 1999, 212). Nie inaczej sprawę ujmuje Brzozowski w *Legendzie Młodej Polski*, odwołując się do wspólnej obu autorom Hegłowskiej metaforyki „pięknej duszy” (czyli, innymi słowy, duszy czującej zwyrodniałej):

Bunt psychiki przeciwko społeczeństwu, które ją wytworzyło – pisze – oto jest romantyzm. Romantyzm to bunt kwiatu przeciwko swym korzeniom... Romantyk pragnie, aby jego piękne ja mogło dzięki swym właściwościom psychicznym istnieć w społeczeństwie, jak w stanie natury, t.j. żyć na tle potężnego organizmu cudzej

⁴ Brzozowski wie także, że tej pokusie transcendentalizmu oparła się w istocie tylko garstka romantyków, i to nie przypadkiem weale romantyków brytyjskich: jego wywyższenie Wordswortha nad Coleridge’a, który zaniósł na wyspy doktrynę transcendentalną, brzmi bardzo współcześnie, znakomicie wpisując się w ton rewizji romantycznej dokonanej przez M.H. Abramsa czy Geoffreya Hartmana. Brytyjscy romantycy walczą, mówi Brzozowski, nie przestają być owymi umęczonymi duszami czującymi, które szukają dla siebie miejsca w odczarowanym *universe of death* – a nie, jak ich liczni niemieccy (i polscy) koledzy, poza nim, w idealistycznych zaświatach.

pracy, nie biorąc w niej udziału, pojmując życie jedynie jako rozwijanie, wyrażanie, potęgowanie swych psychicznych właściwości (Brzozowski 1910, 34)⁵.

Dusza czująca wie, że jest częścią potężnego organizmu od samego początku i nie istnieje niezależnie od niego: to też stanowi o istocie jej cierpienia (*Leiden*) jako kondycji zależności od świata, który nie jawi się już jako bezpiecznie „duchowy”, lecz przeciwnie, jako wrogi, obcy i odczarowany, wypełniony warkotem *Satanic mills*. Piękna dusza natomiast, w którą tamta wyrodnieje, przestaje czuć się uzależniona od całości genetycznie i jej stosunek do otaczającej ją rzeczywistości staje się czysto instrumentalny: nie będąc już z tego świata, piękna dusza używa go zgodnie ze swymi estetyzującymi zamiarami. Ta pierwsza dusza jest chorobą i syndromem, ta druga zaś lekarstwem, choć fałszywym. Dlatego też tylko ta chora dusza jest z całej dialektyki romantycznej prawdziwie interesująca: ta druga jest już tylko „młodopolskim” pasożytem, karmiącym się napięciami pierwotnego romantycznego *Leiden* do celów czysto estetycznych.

Skok w życie

Brzozowski to pionier rewizji romantyzmu, która widzi w nim nade wszystko pełne patosu (a więc i po Heglowsku: cierpienia, choroby) *świadectwo aporetycznej kondycji nowoczesnej* – i w tym też upatruje jego filozoficznej oryginalności. Dlatego jest zarazem nieprzejednanym krytykiem filozofii o zabarwieniu transcendentnym, która wyrasta z romantycznej „choroby na śmierć” jako fałszywe na nią lekarstwo. Filozoficzną kontynuację pierwszego, „czująco-cierpiącego” romantyzmu widzi więc Brzozowski nie w idealizmie, lecz w heroicznym witalizmie i marksizującym kulturalizmie: teoriach, które w pełni akceptują uwarunkowanie jednostkowego Ja przez rzeczywistość. Romantyzm ma dlań swoją wagę jako formacja egzystencjalna, która pokazała w całej swej jaskrawości problem wyobcowania czującego, żywego Ja z nieczulego, mechanicznego, uprzedmiotawiającego świata śmierci, zdominowanego przez wyalienowaną pracę i empiryczną naukę. Dziś jednak, mówi Brzozowski, nie warto już podkreślać owej opozycji, która jedynie wzmaga neurozę nowożytnej subiektywności: ludzkie Ja musi się na powrót odnaleźć w ciemnym nurcie istnienia, jeśli pragnie *istnieć* naprawdę, a nie tylko, jak piękna dusza, na niby. Oznacza to, że stoi przed nią zadanie trudniejsze od tych, jakie stawały przed podmiotem epoki przednowoczesnej: zadanie rozpoznania siebie w nieprzychylnym zwierciadle *Entzauberung*⁶. Dla Brzozowskiego zatem jedynym sposobem na przeżycie w świecie odcza-

⁵ W *Ideach*: „...panuje dziś nastrój tego rodzaju, jakoby najogólniejszym wynikiem pracy stulecia było przeświadczenie, że nie ma i nie może być bezpośredniego związku pomiędzy tym, co myślimy i czym jesteśmy, że istnienie i człowiek nie rozumieją się wzajemnie. Tu jest ognisko choroby: – ona występuje jako dyletantyzm, sceptycyzm, estetyzm, pragmatyzm, wulgarny marksizm, historyzm, ironizm” (I, 255).

⁶ Brzozowski jest przy tym przekonany, że to przedłużająca się neuroza romantyczna pięknej duszy podtrzymuje wizję świata jako odczarowanego i wyalienowanego: „Oddychamy i żyjemy wynikami twórczości romantyków – pisze w *Legendzie* – i naukowa koncepcja świata jest bezwzględnie wytworem uczuciowości romantycznej”. I dalej: „Przyrodniczo pojęta rzeczywistość społeczna jest hipostazą uczucia obcości, wniesionego w życie zbiorowe przez izolowaną świadomość romantyczną”.

rowanego wpływu jest nietzscheański skok w energetyczny strumień obcych mocy, które dzięki temu aktowi usilnego *Ja-Sagen* przestaną jawić się jako obce.

Od tego tylko się wyzwalamy – pisze, mając wciąż w pamięci emancypacyjne odruchy romantyzmu negacji – co umiemy zastąpić, *wyzwolenie przez zaprzeczenie jest fikcją*. (LMP, 45; kursywa moja)

Substytucja ta nie neguje opresjonującej nas rzeczywistości, lecz stanowi formę akceptującego rozpoznania: zastępujemy obce, krępujące uwarunkowanie przez uwarunkowanie rozpoznane, a tym samym przyswojone; pojmujemy siebie jako produkt niepodmiotowych, chaotycznych energii otaczającej nas rzeczywistości i w tym rozpoznaniu gruntujemy naszą wolność – a nie w fikcji subiektywnej swobody, która wyzwoliła nas od świata przez jego proste zaprzeczenie, czyli unicestwienie wirtualne⁷. Nietzscheanizm ze swą gotowością do skoku w nurt życia, które po chwili przestaje wydawać się obce, oraz marksizm ze swym silnym idiomem dezalienującym, każącym uchylić każdego rąbka metafizycznej tajemnicy, by dostrzec tam ludzkie, arcyłudzkie dzieło, stanowią dla Brzozowskiego naturalną korektę diagnozy romantycznej: to dzięki nim będzie on przewycięzał chłód obcości, jaki zapanował między nowoczesnym człowiekiem a jego światem. Ale, co bardzo ważne – nie na korzyść świata, lecz *na korzyść człowieka*; nie na korzyść bezosobowych praw historii, lecz na korzyść twórczego potencjału jednostki. Ten, by powtórzyć za *Głosami*, „rys bezwzględnie wartościowy” zawdzięcza Brzozowski romantyzmowi. W każdej dokonanej przezeń apologii Marksa czy Nietzschego zawsze pojawi się konkretne ludzkie Ja, któremu języki te mają służyć:

Idzie wciąż o to, aby zrozumieć, że zapanować nad życiem, stać się swobodnymi, możemy jedynie przez zrozumienie i opanowanie tych sił, które stworzyły naszą psychikę. Idzie o całkowite przeniknięcie się tą myślą, że historia nie jest czymś, co stoi na zewnątrz nas, względem czego możemy zajmować dowolne stanowiska. *Psychika związana jest z bytem jedynie i wyłącznie przez ten proces życiowy, który ją wytworzył*: gdy uważa samą siebie za istnienie niezależne od tego procesu, traci możliwość zapanowania nad nim. Sen o swobodzie staje się istotną niewolą. Gdy dumnie zamykamy się w granicach naszego ja, poddajemy się ślepo tym siłom, które je stworzyły i przekształcają. ... Ja nasze pełne jest czarów i zaklęć: *to, co uważamy za naszą własność, jest darem potęg przekształcających nasze istnienie*. Rzeka historii europejskiej przecieka przez nasze wnętrza... Kto chce istotnie być panem swoich losów, świadomie przeżyć i tworzyć swoje życie, musi sięgnąć aż do tych głębin, w których rodzą się siły, określające bieg i kierunek wielkiej dziejowej rzeki. (LMP, 13; kursywa moja)⁸

⁷ „Swoboda jest zawsze swobodą *nad czymś* – ciągnie w tym samym duchu – być swobodnym *od czegoś*, znaczy rzekać się i wyrzekać – najbardziej obłudna forma zależności” (ibidem).

⁸ Ale też, czy kreśląc szkic tego nowego pojednania między człowiekiem a rzeczywistością, Brzozowski aż tak bardzo odbiega od romantycznej idei *Versöhnung*, która także chciała zasypać rów między Ja a światem, nie chcąc się zatrzymać w stadium „romantyzmu negacji”? Choć Brzozowski rezygnuje z Novalisowego roszczenia do „romantyzacji” rzeczywistości, to jednak sama nostalgia za pojednaniem, nawet częściowo odczarowanym, pozostaje głęboko romantyczna. „Teorie metafizyczne – pisze w *Ideach* – ukazywały nam, jak wytwarza się w ludzkości sztuka, religia, prawo itd. Były te dziedziny wyrazem jakichś pozaludzkich potęg, posługują-

Romantyzm będzie więc zawsze odgrywał u Brzozowskiego rolę dwuznaczną. Bo choć właściwie diagnozuje trudną sytuację pierwotnego uwikłania Ja w świat mechanicznych wpływów i choć bezcenny jest opór, jaki stawia światu w imię jedności – to mimo wszystko popełnia błąd, kiedy żąda „wolności od”, z góry tym samym rezygnując z możliwości przyswojenia i zaakceptowania kondycji wyjściowej: neurotycznie trwając przy swoim byronowskim wiecznym NIE, *a priori* odcina się od szansy na nietzscheańskie TAK, powiedziane naszym pierwotnym, bytowym zależnościami. Jest rozpoznaniem, które – filozoficznie rzecz biorąc – ulega samozniszczeniu. Jako jęk chorej duszy, uwikłanej w nieznośną dla niej sytuację, jest prawdziwy i bezcenny – natomiast jako pragnąca spójności filozofia, nieuchronnie wikłająca się w rozwiązania idealistyczne, skazany jest na fiasko.

A jednak to właśnie romantyzm decyduje o idiomatycznym ugięciu ulubionych filozofii Brzozowskiego – nietzscheizmu, marksizmu, a także swoistego neotomizmu – bez którego przeszłyby one bez wahania na stronę bytu i jego niwelujących wszelką jednostkowość ogólnych praw. To on tkwi w nich jako wsad „humanizujący”, skutecznie chroniąc autora *Idei* przed jakąkolwiek formą marksizmu naukowego, neonietzscheańskim przekreśleniem człowieczeństwa czy tomistycznym umiłowaniem systemu. Nieuchronnie ambiwalentny, rozdarty w sobie, pojemny niczym mikrokosmos, romantyzm okazuje się stałym tłem wszelkich dążeń Brzozowskiego: z pozoru niesłyszalną, a wszechobecną dysharmonią sfer, jaką rozbrzmiewa jego ukochana epoka, *modernitas*.

cych się ludzkością jak organem; materializm dziejowy ukazuje, jak ludzkość sama stwarza swoje dzieje i kulturę” (I, 81). Podmiot też jest w gruncie rzeczy czymś na kształt *causa sui*, wyłaniającym się samorzutnie ze strumienia życia: jest „wszechstronnym i żywym narzędziem, tym dziwnym czymś, co zrodzić trzeba własnym wysiłkiem w duszy, jako organ myśli, zdolny myśleć o życiu, nie krzywdząc go...” (I, 257). Materializm historyczny zatem pozwala odsłonić się ludzkości jako „własnemu, świadomemu dziełu” (I, 85) i „wykazuje, że ludzkość pozawiazywała sama te węzły, nad rozwiązaniem których się trudzi. I dzisiaj jest już ona własnym swym dziełem; ale dziełem nieświadomości swej i niewoli. Dziełem zaś swobody swej i samowiedzy ma się uczynić” (ibidem). Co ciekawe, tęsknocie za romantycznym pojednaniem podporządkowana jest także faza katolickiego nawrócenia Brzozowskiego: „Módl się – nakazuje nam w *Pamiętniku*. – Modlitwa jest obecnością w dziedzinie praw i celów, zatopieniem się w tych sferach, gdzie istnieją prawa i cele. Tam jest granica. Stamtąd możesz myśleć o Bogu bez bałwochwalstwa. *Staraj się żyć modlitwą, a nie polemiką i przeciwstawieniem*” (P, 7). I znów: „Módl się: naucz się żyć myślą w surowym świecie – raz na zawsze bez powrotu, bez potrzeby wdzierania się z trudem” (P, 15-16). I jeszcze dalej: „Cierp więc i módl się: to jest: *myśl ze spokojem o prawach*. O prawach, które gdy są ogarnięte spokojnie, są już pod tobą – i wtedy świat istotnie staje się twoim wielkim ciałem, organizmem twojego życia i dusza twoja, skoro tylko zdola czynną być poza typem, a odważnie, porusza rzeczy globu” (P, 33). W *Pamiętniku* pojawia się też niezwykle ważka sugestia teologiczna, by ów skok w życie, jakiego domaga się nowoczesność, potraktować na wzór chrześcijańskiej *kenosis*, czyli ukorzenia się Boga przyjmującego zwykle ludzkie ciało: wcielenie ducha w realny, żywy podmiot historycznego działania wydaje się Brzozowskiemu powtórzeniem tego świętego gestu, a więc ukorzeniem się ducha, który w ten sposób oczyszcza się z pychy romantycznej „pięknej duszy”.

Bibliografia

Pisma Stanisława Brzozowskiego:

LMP: (1910), *Legenda Młodej Polski. Studya o strukturze duszy kulturalnej*. Nakładem Księgarni Polskiej Bernarda Polonieckiego. Lwów

G: (1912), *Głosy wśród nocy. Studya nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*. Red. Ostap Ortwin. Lwów

P: (1913), *Pamiętnik*. Nakładem Antoniny Brzozowskiej. Kraków

WPK: (1988), *Wczesne prace krytyczne*. PIW. Warszawa

I: (1990), *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*. PIW. Warszawa

Inne:

G. W. F. Hegel (1990), *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Przeł. S. F. Nowicki. Warszawa

F. Schlegel (1995), „Fragmenty z Athenäum”. W zb.: *Manifesty romantyzmu 1790-1830. Anglia, Niemcy, Francja*. Red. A. Kowalczykowa. Warszawa

M. Weber (1999), *Nauka jako zawód i powołanie*. Przeł. P. Dybel. W: Z. Krasnodębski, *Max Weber*. Warszawa

Summary

The article presents Stanisław Brzozowski as a philosopher who, at the beginning of the 20th century, initiated a new reception of romantic thought and poetry which is called nowadays a “revision of romanticism”, i.e. a critical reexamination of main High Romantic ideas under the auspices of the School of Suspicion. Brzozowski, very well versed in readings of Nietzsche, Marx and Freud, applied the techniques of suspicion in his interpretation of Polish and British romantic writings, and achieved a highly original conclusion: in the “suspicious” vein, he rejected the grand romantic claim for absolute subjective autonomy, at the same time, however, maintained the value of the struggle for autonomy itself as a indispensable resistance to reifying tendency of modernist philosophies. He thus proposed a romantic-modernist theoretical hybrid, insisting on the necessity of an individual agon in the world of objectifying influences, perceived either as economic conditionings (Marx) or instinctual forces of nature (Nietzsche, Freud). By diminishing the romantic “high expectations”, Brzozowski attempted to save the most precious core of the romantic thought – the individual striving for subjective autonomy – and in this manner to secure its place within more sceptical, less idealistic conditions of late modernity.