

Kazimierz Wyka

Filozofia czynu i pracy u Jerzego Sorela i Stanisława Brzozowskiego

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 63/3, 75-109

1972

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

KAZIMIERZ WYKA

FILOZOFIA CZYNU I PRACY U JERZEGO SORELA I STANISŁAWA BRZozOWSKIEGO

W drugiej połowie r. 1932 na seminarium Stefana Kołaczковского napisałem rozprawę maderską *Jerzy Sorel a Stanisław Brzozowski*. Licząca sto kilkadziesiąt stronic maszynopisu rozprawa składała się z trzech rozdziałów: *Osoba Jerzego Sorela*, *Filozofia czynu i pracy*, *Materializm dziejowy. Sądy Brzozowskiego o Sorelu*. Wykonana została w oparciu o pełną znajomość pism Brzozowskiego, także rozsianych po czasopiśmach, oraz możliwą do osiągnięcia w krakowskich bibliotekach (a także w drodze międzynarodowej wymiany biblioteczej) znajomość pism Sorela oraz literatury dotyczącej syndykalizmu francuskiego. Znajomość ta była więc niepełna.

Od listopada 1933 do grudnia 1934 przebywając dzięki Kołaczkowskiemu i Funduszowi Kultury Narodowej na stypendium w Belgii oraz w Paryżu zaznałomiłem się z całością dorobku Sorela, a także piśmiennictwa na temat syndykalizmu francuskiego i francuskich ideologów ruchu robotniczego, poczynając od Proudhona. Miałem zamiar swoją rozprawę maderską dopełnić i ewentualnie ogłosić drukiem. Nie zdołałem tego uczynić do roku 1939.

Czytany po latach czterdziestu maszynopis pt. *Jerzy Sorel a Stanisław Brzozowski* okazało się, że nie stracił zupełnie na wartości. Głównie dlatego, ponieważ sprawa związków tych obydwu myślicieli nie została później — o ile mi wiadomo — przez nikogo podjęta. Aktualne studia dotyczące Brzozowskiego gubią się na ogół w wysokosiężnych ogólnikach, brakuje natomiast udokumentowanych ujęć szczegółowych. Ponadto ich autorzy, zwłaszcza młodzi, wykazują z reguły cząstkową tylko i niepełną znajomość pism Brzozowskiego, co im nie przeszkadza (a raczej pomaga) snuć owe ogólniki.

Z trzech rozdziałów mojej pracy maderskiej nie kwalifikuje się dzisiaj do druku rozdział wstępny, poświęcony działalności i postaci Sorela. Głównie dlatego, ponieważ pełne ujęcie tych spraw podałem w rozprawie *Jerzy Sorel* („Przegląd Współczesny” 1935, nry 161—163). Daleko sięgających dopełnień i zmian domagałby się rozdział trzeci, w swej partii dotyczącej materializmu dziejowego. Mniej te słowa dotyczą stronic omawiających osobę Brzozowskiego i Sorela. Wreszcie sądy Brzozowskiego o Sorelu znamy dzisiaj w zakresie znacznie szerszym, a to dzięki publikacji listów Brzozowskiego. Skutkiem tego owe stronic, opracowane na nowo i poszerzone o materiał z listów, ukażą się oddzielnie w „Ruchu Literackim”.

Centralną część rozprawy przynosi niniejsza publikacja. Wywody swoje sprzed

lat czterdziestu podaję bez żadnej interwencji zarówno w ich treść jak ujęcie stylistyczne oraz nie zawsze dokładną terminologię (np. materializm pozytywistyczny, apercpcja zamiast recepcja itp.). Próby poprawek merytorycznych czy stylistycznych zmieniłyby bowiem zasięg wiedzy lub sprawniejszym czyniłyby sposób wypowiedzi młodego autora, a więc w jakimś procencie fałszowałyby jego tekst. Mimo tożsamości nazwiska nie mam do tego prawa.

K. W.

Uwagi wstępne

Zestawienie tekstów Sorela i Brzozowskiego dotyczące poglądów społecznych i filozoficznych, co do których byli oni w wzajemnym powinowactwie duchowym, nie dałoby żadnego wglądu w mechanizm tego powinowactwa. W wypadku bowiem, jaki omawiamy, nie mamy do czynienia z wpływem ideowym w tym znaczeniu, że ktoś przekonany o prawdzie bądź doniosłości przekonań drugiej jednostki poglądy jej przejmując i zaszczeplając u siebie.

Jeśli idzie o Sorela i Brzozowskiego, rzecz przedstawia się inaczej. Brzozowski, nim zapoznał się z Sorelem, na własną rękę dopracował się wielu poglądów, które później gotowe znajdował w dziełach Sorela. Nie przesadzał przeto wcale, kiedy pisał:

Z prawdziwym i może wybaczalnym zadowoleniem miłości własnej spotykałem u takich mistrzów, jak Bergson i Sorel, te same poglądy, które ja formułowałem nieśmiało w tak nieskończenie lekceważonych przez popularyzatorów dawno przewyciężonych stanowisk filozoficznych artykułach „Głosu” i „Przeglądu Społecznego”¹.

To, iż dla Brzozowskiego zapoznanie się z Sorelem było potwierdzeniem intuicji, jakie sam wyniósł z badań społecznych i filozoficznych, określa metodę badania ich wzajemnego stosunku. Przechodząc wspólnie obu pisarzom problemy, należy w każdym wypadku pokazać, jak Brzozowski rozwiązywał je samodzielnie. Skoro bowiem mamy tu do czynienia z typową zbieżnością umysłów podobnych do siebie, pracujących w podobnych kręgach zagadnień, mówić o wpływie można tylko wtedy, jeśli pokaże się, że grunt przygotowany był po drugiej stronie pracą zupełnie samodzielną. Zbadanie zakresu tej pracy Brzozowskiego wskaże, dlaczego

¹ *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*. Wyd. 2. Lwów 1910, s. 131, przypis.

apercepcja myśli Sorela dokonała się w ten a nie inny sposób i które punkty słabe i luki, z jakimi Brzozowski nie dawał sobie sam rady, wypełnił Sorel, które zaś punkty były im — do pewnego czasu nieświadomie, później z radością — wspólne.

Dla wyjaśnienia, jak sprawę omawianej zależności rozumiem, dobrze będzie powołać się na samego Brzozowskiego:

Wpływ wielkiego twórcy, poety, myśliciela, to droga prowadząca do mojej twórczości, mojej pracy. Dziwne zabobony władają myślą naszą w dziedzinie życia duchowego. Mówimy o wpływie wielkich twórców, jakby to była istotnie jakaś siła całkowicie zewnętrzna, wytwarzająca w nas coś zupełnie nowego. Czy może nam dać największe dzieło coś, czego nie mielibyśmy w sobie? Granice oddziaływania literatury i sztuki zakresłone są ściśle przez zakres życia duchowego tej grupy ludzi czy jednostki, które podlegają temu oddziaływaniu².

Innymi słowy: wpływ ideowy jest jedynie wyzwoleniem śpiących w nas możliwości. Bez nich nie doszedłby do skutku.

Ważne jest przeto dokładne określenie czasu zapoznania się Brzozowskiego z pismami Sorela. U Brzozowskiego zadanie jest bardzo ułatwione tym, iż autor *Legendy Młodej Polski* niezwykle skrupulatnie czytelnikom oznamiał o nowych swych przeżyciach intelektualnych. Śledząc jego studia w tym porządku, w jakim powstawały, widzi się, jak narasta czytanie pisarza, jak rośnie suma nazwisk wciąganych w zasób erudycji. Można by wprost podawać kolejno fale tych bądź innych zainteresowań duchowych autora. A jeśli w dodatku miał on świeżo poznanemu pisarzowi do zawdzięczenia jakąś płodną i żywą myśl, z jakąż radością pisał o tym, jak cieszył się nową zdobyczą!

Do roku 1906 nie spotykamy w studiach i artykułach Brzozowskiego śladu znajomości Sorela. Po raz pierwszy pojawia się nazwisko Sorela w ostatnim szkicu tomu *Kultura i życie*, zatytułowanym *Psychologia i zagadnienie wartości*. Tom ten, jak autor zaznacza pod dedykacją „Witoldowi Klingerowi”, powstał w okresie „Wiosna 1904 — 19 grudnia 1906”. Pochodzący z kwietnia tegoż roku szkic *Drogi i zadania nowoczesnej filozofii*, najpóźniejszy z pozostałych szkiców, nie przynosi nic z Sorela, choć przypuszczać należy, że gdyby go Brzozowski wówczas znał, na pewno przy właściwej mu dążności pisania najświeższym swym poziomem wiedzy, włączyłby w zakres swych rozważań. Tym więcej, że Sorel byłby tam bardzo na miejscu. W przypisku wyznaje, że już po napisaniu tego szkicu znalazł w drugim tomie Proudhona *La Justice dans la révolution et dans l'Église* ten sam co uzasadniany przez siebie pogląd o ści-

² Fryderyk Nietzsche. Stanisławów [1907], s. 62—63.

słej zależności poznania człowieka od jego narzędzi pracy (KŻ 384)³. Z Sorelem zetknie się później — i natychmiast, skoro tylko się to stanie, dłuższym cytatem z *Introduction à l'économie moderne* zamknie swe rozważania o *Psychologii i zagadnieniu wartości*, stanowiące ostatni szkic książki, z wszelką pewnością napisany bezpośrednio przed datą ukończenia książki.

Na tej podstawie moglibyśmy podać okres: lato—jesień 1906, jako czas zapoznania się z Sorelem⁴. Zestawienie dwóch innych książek Brzozowskiego, *Współczesna powieść polska* i *Współczesna krytyka literacka w Polsce*, pozwala dokładniej czas ten oznaczyć. Pisana wcześniej *Współczesna powieść*, prawdopodobnie w przerwie między napisaniem ostatnich szkiców *Kultury i życia* za wyjątkiem ostatniego (zatem między kwietniem a grudniem 1906), nie przynosi w ogóle nazwiska Sorela. Późniejsza *Współczesna krytyka* przynosi je w towarzystwie nazwiska Labrioli wraz z krótkim określeniem ich roli w rozumieniu materializmu dziejowego⁵. Książka ta ukończona została w Nervi, w lutym 1907⁶. Prawie równocześnie, bo w zeszycie kijowskiego „Świtu” z 11 marca 1907, znajdujemy artykuł Brzozowskiego, nigdzie później nie przedrukowany, pt. *Jerzy Sorel*. Zna już wówczas Brzozowski szereg książek Sorela, trafnie ujmuje najważniejsze cechy myśli Sorela, słowem — nie jest to już ta pierwsza wzmianka z *Kultury i życia*.

Na podstawie tych danych można pewnie powiedzieć: Brzozowski zapoznaje się po raz pierwszy z Sorelem jesienią 1906; zimą 1906/07 poznaje go dokładniej, by w pisanej od zimy 1907 do lata 1909 *Legendzie Młodej Polski* współżyć już śmiało z myślą Sorela⁷.

Śmiało przeto przy rozpatrywaniu tego, co Brzozowski w obchodzących nas kwestiach zdobył własnym wysiłkiem, powoływać się możemy na całą jego działalność pisarską w warszawskim „Głosie” (lata 1902—1905), drugą część tomu *Kultura i życie*, złożoną w znacznej mierze z prze-

³ KŻ = *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*. Lwów 1907. Liczba po skrócie wskazuje stronicę.

⁴ Nie zmieniam tego przypuszczenia w jego ujęciu z r. 1932, chociaż — na podstawie listów Brzozowskiego — nie okazuje się ono słuszne. Zaczął on poznawać pisma Sorela, od razu formułując o nich wysoką opinię, już w kwietniu 1906. Świadczą o tym listy do Salomei Perlmutter i do Buberów. Zob. S. Brzozowski, *Listy*. Opracował, przedmową, komentarzem i aneksami opatrzył M. Sroka. T. 1. Kraków 1970, s. 180—184.

⁵ *Współczesna krytyka literacka w Polsce*. Stanisławów [1907], s. 18.

⁶ *Ibidem*, s. 213.

⁷ Jest jeszcze jeden dowód potwierdzający, że Brzozowski dopiero po wyjeździe z kraju do Nervi, i to wyjeździe drugim, zapoznał się z Sorelem. Jak wiemy, pierwszym śladem tej znajomości jest cytat z *Introduction à l'économie moderne*. W zbiorach Bibl. Jagiellońskiej (sygn. 185692 I) znajduje się egzemplarz tej książki

druków z tegoż „Głosu”; dalej: z tomu *Idee* — na studia *Filozofia czynu* (1903), *Filozofia czystego doświadczenia* (1903). Pozostałe prace Brzozowskiego sprzed zimy 1906/07 zużytkowane będą w miarę, jak dawać będą materiał do psychologicznej podbudowy ówczesnych poglądów pisarza.

Właściwości samodzielnej pracy Brzozowskiego decydują o rozkładzie pracy o nim i Sorelu. W części pierwszej rozpatruję filozofię czynu i związane z nią filozoficzne owartościowanie pracy, był to bowiem problem, który pierwszy narzucił się czynnej naturze Brzozowskiego i domagał się gwałtownie rozwiązania. Rozpatruję najpierw, jak zagadnienie to przedstawiało się Brzozowskiemu przed zapoznaniem się z Sorelem, dalej, jak przedstawiało się Sorelowi, omawiam wreszcie wpływ rozwiązań Sorela na rozwój myśli Brzozowskiego po zapoznaniu się z tymi rozwiązaniami. Zagadnienie pracy jest bowiem jedynym zagadnieniem, z racji którego można mówić o wpływie Sorela na Brzozowskiego w ścisłym znaczeniu tego wyrazu.

Brzozowskiego filozofia czynu

Brzozowski jest naturą o silnym nastawieniu moralnym w ocenie zjawisk społecznych i artystycznych. W tych bowiem dwóch kierunkach idzie pierwsza faza jego działalności, od końca 1902 roku do 1905 rozgrywająca się głównie na łamach warszawskiego „Głosu”. Czyn jest tu dla Brzozowskiego nakazem jego natury moralnej, nakazem tak nierozumowanym, lecz wrodzonym, że kiedy np. w *Filozofii czynu* starać się będzie wciągnąć go w swój system filozoficzny, wciągnięcia dokona, ale kiedy przyjdzie wytłumaczyć, czemu tak czyni, napisze, że na razie jest to dla niego zbyt zawile i nie jest w stanie dać przekonującego rozbioru tej kwestii (IW 38)⁸.

Kto zna pisma Sorela, ten wie, że trzeba odwołać się do jego ustroju duchowego, by wskazać źródło tradycyjnej jego moralności; podobnie uczynić musimy z Brzozowskim: pierwsze źródło jego kultu czynu to on sam, jego niespokojna, żarliwa dusza. Później dopiero przychodzi myśl filozoficzna jako uzasadnienie tej głębokiej potrzeby duchowej. Cały ten przedsorelowski okres Brzozowskiego, to ciągle łamanie się między tą potrzebą a życiem samej myśli filozoficznej, nie przynoszącej jej zaspokojenia, ciągle próby włączenia tej wiary w czyn, w system filozoficzny.

będący niegdyś własnością Brzozowskiego. Jak świadczy pieczętka księgarska, książka zakupiona została w „Libreria Moderna di Giovanni Ricci, Genova, Galeria Mazzini”. Przyłączone w r. 1926 do Genui, Nervi wówczas (1906) stanowiło jeszcze odrębną zimową stację klimatyczną, o parę kilometrów na wschód od Genui, z wszelką przeto pewnością tam tę książkę Brzozowski nabył.

⁸ IW = *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości życiowej*. Lwów 1910, s. 14—69.

Nim częściowo przynajmniej udało mu się to, Brzozowski szereg razy potrzebę tę wypowiadał w artykułach pomieszczonych w „Głosie”.

Wybieram jeden z nich, który wydaje mi się najcharakterystyczniejszy. Tytuł: *Rozproszkowanie dusz*; temat: wskazanie zupełnego zapoznania odpowiedzialności społecznej, ważności każdego czynu, jego nieodwracalności. Czytamy:

Poczucie to i przekonanie są nieuniknioną rzeczą w psychologii twórcy; człowiek, który tworzy, wie, że wszystkie jego obecne lub poprzednie czyny staną się pomocą lub przeszkodą w jego dalszej, późniejszej działalności, że bezczynność nawet i bierność się na niej w ten lub inny sposób odbije [...]. Życie społeczne to bezustanne tworzenie: każdy nasz czyn i każde nasze powstrzymanie się od czynu pociąga za sobą rozliczne, krzyżujące się społeczne skutki. Sprawdzianem i miarą napięcia życia danego społeczeństwa jest zawsze stopień, w jakim jego członkowie przywykli uważać każdy swój czyn, każdy objaw swej działalności, całe życie swe słowem — za nieustanną i nieuchronną twórczość, posiadającą znaczenie kulturalno-społeczne, a co za tym idzie, nakładającą na sprawców swych odpowiedzialność⁹.

Jest w tym wiele kaznodziejstwa. Jedna jednak rzecz jest niewątpliwa: pisze to moralista.

Zanim przejdziemy do wskazania, jak ten moralista na gruncie ściśle filozoficznym pocnie szukać uzasadnienia swych intuicji, nie od rzeczy będzie wskazać, jak szukał go również w sztuce. Przykładów w ówczesnej krytyce literackiej Brzozowskiego wiele. Wybieram znów jeden, sądzę, że bardzo znamieny. Idzie o Żeromskiego. Brzozowski, który z czasem doskonale zrozumie, jak bardzo w duszy Żeromskiego nie ma miejsca na ten stanowczy, męski czyn, jak rozpływa się w niej wszystko w falach bezkształtnego liryzmu czy, jak powie Ostap Ortwin, „hysterycznej erotyki” i „feminizmu”¹⁰, tutaj nie dostrzega tego. A jednocześnie — ba, nawet wcześniej — umie wykryć w Wyspiańskim poetę grobów, a nie czynu¹¹; tutaj jakoś przenikliwość go zawodzi lub też sam krytyk chce, by go zawiodła. Chce, by go przenikliwość zawiodła, ponieważ pod ducha Żeromskiego podkłada siebie i naturalnie od razu odnajduje oczekiwane uzasadnienie. Pisze tak:

Żeromski staje przed Młodą Polską jako duch proroczy ukazujący nowe drogi i nową przyszłość. Indywidualny intelektualizm, indywidualne, oderwane od społeczeństw życie psychiczne doprowadziło do przekonania: wszystko jest możliwe, nic nie jest pewne, człowiek jest samotną, „bezużyteczną” i przy-padkową istotą, która nic nie wie, nic wiedzieć nie będzie: żywy związek

⁹ „Głos” 1903, nr 11, s. 189.

¹⁰ O. Ortwin, przypisy w: S. Brzozowski, *Pamiętnik*. Lwów 1913, s. 176.

¹¹ Stanisław Wyspiański *jako poeta*. Warszawa 1902.

ze społeczeństwem tworzy jedną rzecz pewną: powinienieś — słowo, o którym dyskutować nie można. I próżno dialektyk będzie pytał: dlaczego społeczeństwo wytwarza wiarę w tych, co są jego czynnymi członkami. Źródłem wiary jest zawsze czyn. Wiem, że z czysto intelektualnego punktu widzenia wiarę tę można ochrzcić mianem złudzenia, ale to nie zmieni jej mocy wewnętrznej — gdy wyraz „powinienieś” i odpowiednia treść się w duszy zakorzeni, nic z niej ich nie wyrwie i tu powstanie grunt, na którym jednostka swoje „ja” istotnie harmonizuje, bo w atmosferze wiary w znaczenie własne, a nie rozpaczy, rozwijać jedynie może. Jedynym dostępnym człowiekowi absolutem jest społeczeństwo i jego kultura, jedyną rzeczą posiadającą absolutne znaczenie — społeczne i kulturalne wysiłki jednostki¹².

Tu już poczyną się z głosem moralisty mieszać głos filozofa: absolut, absolutne znaczenie... I choć wyznaje moralista, że nie obchodzi go to, iż z czysto intelektualnego stanowiska wiara jego nazwana zostanie złudzeniem, jemu bowiem wystarcza sama wiara w „powinienieś”, ona jest dźwignią dostateczną, choć takie rzuca wyznanie, na długo jednak żyć nim nie można. Nie można z jednej strony na wewnętrzny, intuicyjny użytek mieć tę wiarę, a natomiast na zewnątrz, w poglądach filozoficznych niesionych przez współczesnych myślicieli, nie znajdować na nią miejsca. Albo zrezygnować ze złudzenia, które w takim razie jest tylko złudzeniem, albo zrezygnować z filozofii, co też nie odpowiada głębokim potrzebom duszy. Lub wreszcie spróbować zbadać, gdzie jest błąd, czy po stronie osobistej intuicji, czy też systemów filozoficznych.

Brzozowski wybiera drogę drugą i krytykę odpowiednią przeprowadza. Pytanie — jakich systemów? Tych, które w młodości Brzozowskiego panowały: systemy naturalizmu pozytywistycznego, równie dobrze mistrz Brzozowskiego Avenarius co Mach, Petzold, a także starsi od nich Spencer, Comte. Podstawę logiczną systemów tych ujął Brzozowski w studium *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna* (pisanym w okresie maj—grudzień 1904) następująco: cztery są tu założenia logiczne:

1) Rzeczywistość jest już w istocie swej wielorakością faktów przyrodniczych.

2) Zadania nasze wobec niej polegają na poznaniu praw rządzących tymi faktami.

3) Wszelkie zadania, jakie napotykamy w życiu, dadzą się rozwiązać za pomocą takiego poznania, gdy będzie ono zupełne. Wszelkie zagadnienia zaś, które nie dałyby się sprowadzić do takiej przyrodniczej formy, są czymś pozornym tylko, nie mogą mieć żadnego przedmiotowego [...] znaczenia i posiadają co najwyżej wartość podmiotowych przeżyć, tj. są tylko zwodniczą formą, jaką przybiera rzeczywistość załamując się w umysłach ludzkich.

¹² *Współczesne kierunki w literaturze polskiej wobec życia*. „Głos” 1903, nr 22, s. 349. Studium później nigdzie nie przedrukowane.

4) Ponieważ rzeczywistość jest tylko wielorakością przyrodniczych faktów, ponieważ jedynym racjonalnym stosunkiem do rzeczywistości tak pojętej może być poznawanie, a właściwie konstatowanie praw rządzących faktami, więc i wszelkie zagadnienia moralne i praktyczne, zagadnienia wartości i kierunku, mogą być rozwiązane w sposób przedmiotowy jedynie za pomocą pewnych form takiego przyrodniczego poznania. [KŻ 258—259]

Na wolę człowieka, jego dążenia, na uprawnienie czynów i nadanie im określonej wartości moralnej nie ma tu zupełnie miejsca. Krytyka Brzozowskiego zmierza teraz do wykazania, że to rzekomo obiektywne naukowe określenie świata jako zbioru faktów, których prawa należy opisać, jest już wynikiem pewnej świadomej, czynnej postawy badającego umysłu ludzkiego, a nie niezależną od człowieka, obiektywną właściwością świata. A jeśli tak, jeśli stawiając sobie pewne cele badawcze umysł porządkuje świat w ów przyrodniczy sposób, w takim razie kłamstwem jest, jakoby czynna, świadoma działalność w imię nadanych sobie celów była czymś tylko pozornym, skoro samo przekonanie o bezsile tej działalności przez nic innego wytworzone nie zostało, tylko przez tę właśnie działalność.

Krytyką tą, bardzo subtelną i trudną, ale dokonaną w sposób kto wie czy nie najbardziej przekonujący z wszelkich wywodów filozoficznych Brzozowskiego, jest wspomniane już *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna* w tomie *Kultura i życie*. Krytyka ta jest zbyt subtelna, by dało się ją skracać, przytoczona zaś w odpowiedniej rozciągłości rozbiłaby względną równomierność toku myśli Brzozowskiego, jaką staram się utrzymać. W krytyce tej udowadnia Brzozowski z wspólną siłą argumentacji, że podstawowe pojęcie naturalistycznego pozytywizmu, mianowicie pojęcie faktu, nie jest bezwzględnym, prawdziwym składnikiem rzeczywistości, ale jest wynikiem uprzedniej pracy myślowej i zajętego wobec rzeczywistości pewnego stanowiska badawczego. Rzeczywistość jako zbiorowisko faktów przedstawia się nam tylko wówczas, kiedy przychodzimy do niej z określonym, opracowanym już celem naukowym; słowem, pojęcie faktu jest już teorią.

Skoro zatem rzeczywistość nie jest tym zbiorem niezależnych od nas przyrodniczych faktów, skoro już takie przekonanie wypływa z czynnego stanowiska naszego umysłu, wolno przeto pojęcie czynu, wolnej działalności, uznać za coś bardziej rzeczywistego i donioślejszego. Dokonuje tego Brzozowski w studium *Filozofia czynu*. Studium to w krytyce naturalizmu pozytywistycznego jest o całe niebo nieporadniejsze od *Monistycznego pojmowania dziejów*, będąc zresztą od niego wcześniejsze o rok. Znamienny jest choćby sam tytuł. Brzozowski, choć nie bardzo mu się udaje przemycenie intuicji o czynie w rozprawę filozoficzną, poświadcza jednak tą próbą, jak mu na tym przemyceniu zależało. Mniej

podkreśla tu kwestię przyrodniczego traktowania świata, uwagę skupia tym razem na czynnym charakterze, jaki zawsze filozofia miała. Powiada:

filozofia była najczęściej [...] sztuką nadawania swoim osobistym dążeniom, ideałom i wyrastającym z nich wierzeniom takich postaci, że wydawały się one wynikiem czy to religii, czy to przyrody, czy też — sztuka najwyższa — obydwóch razem. [KŻ 33]

Czyli wszędzie proces ten sam co w duszy Brzozowskiego: najpierw indywidualna intuicja, potem jej ideologiczne uprawnienie. Wyraźnie to stwierdza pisarz, powiadając z kolei, iż

człowiekowi do działalności potrzeba przekonania, że działalność ta właśnie odpowiada istotnemu znaczeniu świata. Filozofia jest właśnie usiłowaniem konstrukcji takiego świata, którego zewnętrzną formą byłby świat nauki, a wewnętrzną i prawdziwą treścią to, co stanowi treść najgłębszą naszego ja. [KŻ 38; u Brzozowskiego cały fragment podkreślony]

W tym miejscu następuje najciekawszy etap myśli pisarza, który przytaczałem na wskazanie, że ten kult czynu był nierozumowanym popędem wewnętrznym Brzozowskiego.

Wyjaśnienie tego, w jaki sposób człowiek dochodzi do takiej konstrukcji, jest rzeczą bardzo zawiłą, i nie jestem w stanie wdawać się tu w jej rozbiór. [KŻ 38]

— oto zdanie, co bezpośrednio graniczy ze zdaniem poprzednio cytowanymi i świadczy, jak dalece Brzozowski zdawał sobie sprawę z intuicyjnego pochodzenia tych poglądów i niemożności wywiedzenia ich z zajmowanego przez siebie stanowiska myślowego.

Już jednak w tej samej *Filozofii czynu*, na parę lat przed zapoznaniem się z pragmatyzmem oraz Bergsonem i Sorelem, Brzozowski ma wyraźne przeblyski takiego stanowiska myślowego, jakie pozwala uzasadnić przekonanie o czynnym charakterze nauki i filozofii.

Prawdą naukową staje się każda myśl, każde ustosunkowanie pojęć, na podstawie którego postępując dochodzimy do pożądanego dla nas celowego rezultatu. [KŻ 54—55]

Pragmatyzm zupełny. Jeśli tak jest, poznanie z wykluczeniem celu jest kręceniem się w kółko, wszystkim jest ów cel, dążenie. „Rzeczywistym [...] jest jedynie nasze dążenie, nasze **czynne** stanowisko wobec świata” (KŻ 56) — konkluduje Brzozowski. Na tym zatrzymamy się, rezygnując z ówczesnych relatywistycznych konsekwencji pisarza. Energetycznie za to podkreślić wypada to, o co słusznie Brzozowski upomina się w *Pamiętniku*¹³, że do tego pragmatyzmu doszedł on całkiem sam.

¹³ *Pamiętnik*, s. 73—74.

W trakcie tego narastania myśli Brzozowski szuka na lewo i prawo podpory pod gmach, jaki poczyną wznosić. Na polu ścisłej filozofii będzie nią Kant, jak w pewnym okresie w literaturze był Żeromski. Pisząc w stulecie śmierci Kanta szkic o nim (luty 1904; KŻ), wykrywa, iż teoria poznania Kanta to nic innego jak wspinały wyraz tej swobody ludzkości, która, wolna, sama z siebie stwarza naukę i filozofię. Że to była ta sama co w wypadku Żeromskiego (należy pamiętać, że dzieje się to prawie równocześnie) gorączka szukania, radość z niespodziewanego odkrycia, świadczy to, że w *Filozofii czynu* teoria poznania Kanta jest dla niego próbą usankcjonowania średniowiecznych pojęć o prawdzie podwójnej (IW 34), a nie tym, czym ją przedstawi w pochodzącym przecież z tego samego roku szkicu o Kancie.

Rzeczywistość ujmujemy według Kanta za pośrednictwem kategorii, które nie są wytworem tej zewnętrznej rzeczywistości, ale są właściwościami naszego umysłu. Rzeczywistości niezależnie od nich poznać nie możemy. I teraz idzie o to, powiada Brzozowski, jakie oblicze tej filozofii będziemy chcieli ujrzyć, czy królewskie, czy niewolnicze? Czy to, że istota świata jest nam niedostępna, że skazani jesteśmy na wieczną w tym względzie niewiedzę — oblicze niewolnicze — czy też to, że jeśli wiemy coś o świecie, to tyle tylko, ile objęliśmy go właściwościami naszego umysłu, ile po prostu podbiliśmy go tym, co jest naszą niepodzielną własnością, potęgą, którą władamy nad światem — oblicze królewskie. Czytamy tak:

Kantowi chodziło przecież o odkrycie w człowieku samym podstaw pewności w nauce, moralności, sztuce. Filozofia Kanta miała być wielkim aktem wyzwolenia ludzkości i próbą oparcia jej na samej sobie. W sobie samej znaleźć miała ludzkość zarówno podstawę ładu rządzącego gwieździstym niebem ponad jej głową, jak i nakazu moralnego, który określa kierunek jej czynu. [KŻ 230]

I od nas samych, od naszej wartości, kończy Brzozowski, zależy, które oblicze filozofii Kanta uznamy za swoje.

Z twierdzenia, że byt, jego istota, poza tymi określeniami, które my sami wnosimy, jest dla nas niedostępny, wynikać może zarówno wylękłe przeświadczenie, że nic naszych czynów nie poręcza, że jesteśmy w nieznanym 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 określeniem, że w nas właśnie i przez nas określenia się dokonują: w ludzkości i poprzez ludzkość byt szuka właśnie swoich celów i stwarza sam siebie. [KŻ 231]

Znów ustami myśliciela mówi moralista: czy będziesz wielki i dumny, czy słaby i wylękły, zależy to tylko od tego, czy znajdziesz w sobie dostateczną siłę, aby wziąć na barki odpowiedzialność za obowiązki, jakie twa wielkość i swoboda nakładają ci.

Jak dotąd Brzozowski nie konkretyzuje, czym jest właściwie czyn. Jest to czyn w górnym, metafizycznym znaczeniu, pod jakie trudno na razie podłożyć określoną treść. Rychło jednak Brzozowskiemu, który w czasie tych studiów nie rozstawał się z Marksem, poczęło się narzucać skonkretyzowanie tego czynu. Daje mu je tenże Marks, wiążący poziom poznania z poziomem postępu technicznego.

Najwcześniej odnajdujemy to w studium *Drogi i zadania nowoczesnej filozofii* (kwiecień 1904; KŻ). Wychodzi Brzozowski od materializmu dziejowego, pokazującego w każdym systemacie filozoficznym podskórną grę interesów; lecz w dotychczasowym stanie jest to tylko nauka tropienia kłamstw, błędów i porażek myśli — i od nas zależy, czy będzie ten materializm ciągłym pokazywaniem, że okłamujemy samych siebie wiarą w bezwzględną wartość naszych ideologii, będących jedynie pokrywkami ukrytych dążeń, czy też przez to udowodnienie ścisłej zależności między tymi dążeniami a ich wyrazem ideologicznym materializm tak pojmowany wykaże, że „droga do wyzwolenia filozoficznego prowadzi poprzez wyzwolenie rzeczywiste, droga do myśli poprzez czyn” (KŻ 380)¹⁴.

Po raz pierwszy wiąże się tu w myśli Brzozowskiego kult czynu z materializmem dziejowym, opierającym się na wierze, że myśl, stojąc na pracy, od jej poziomu jest ściśle zależna. Pojęcie materializmu dziejowego będzie przedmiotem osobnego rozdziału, tutaj wystarczy zaznaczyć, że nie ma on nic wspólnego u Brzozowskiego z determinizmem ekonomicznym. Nawiązując w dalszym ciągu do Kanta i przypominając, że świat jest tylko tym, co człowiek „uczynił [...] z niego i co zaniedbał uczynić” (KŻ 382), powiada, że granice władzy człowieka nad światem wydają mu się granicami samego świata. I tu poczynamy ze zdumieniem czytać słowa, jakby wyjęte z *Évolution créatrice*, gdyby nie ten szkopuł, że *Évolution créatrice* dopiero Bergson pisał¹⁵. Zastanawiając się bowiem,

¹⁴ W słowach Brzozowskiego wyraźnie brzmi druga teza Marksa z słynnych jego tez o Feuerbachu. Zob. Marks o Feuerbachu. W: F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. Z oryginału niemieckiego przełożyła [...] R. Rajchman-Ettingerowa. Warszawa 1922, s. 67: „Kwestia, czy myślenie ludzkie posiada zdolność osiągnięcia prawdy przedmiotowej, nie jest kwestią teorii, lecz praktyki. Prawdy, tj. rzeczywistości i potęgi, charakteru doczesnego myślenia, człowiek musi dowieść w praktyce. Spór o rzeczywistość lub nierealność myślenia, odosobniającego się od praktyki, jest kwestią na wskroś scholastyczną”.

¹⁵ *Évolution créatrice* wychodzi u Alcana dopiero w roku 1907. W *Introduction à métaphysique*, drukowanej w „Revue de Métaphysique et de Morale” ze stycznia 1903 (mógłby ją zatem Brzozowski znać), omawiany problem nie jest poruszany. Kilka razy wprawdzie Bergson zapowiada, że napomknęte tylko zagadnienia rozwinie szerzej w przygotowywanym dziele, a więc w *Évolution créatrice*, lecz wśród napomknień tych żadne nie dotyczy kwestii omawianej.

jak dokładniej określić te granice władzy człowieka nad światem, Brzozowski pisze:

Właściwym organem człowieka względem przyrody są jego narzędzia: co nie pozostaje w żadnym stosunku względem naszych narzędzi — to nie istnieje dla nas zgoła. [KŻ 382]

Idąc dalej, Brzozowski wprost wpada na terminy, jakie utworzy sobie Bergson: narzędzie pracy, czyli *organ sztuczny*. Powiada on tak: poznanie przez narzędzia pracy jest „proste do oczywistości”.

Wszelki postęp znajomości świata polegać może albo na rozszerzeniu istniejących już pomiędzy nami a otoczeniem stosunków, lub na stworzeniu nowych. Stosunki pomiędzy człowiekiem a światem zależą od jego własnych organów fizjologicznych i od tych organów sztucznych, tj. narzędzi, jakie wytworzył. Ponieważ w ciągu rozwoju dziejowego ludzkości człowiek nie pozyskał nowych organów, wszystkie jego postępy zamknięte byłyby w granicach przez fizjologiczną organizację jego zakreślonych, gdyby nie nieustannie rewolucjonizujący wpływ wynalazków i udoskonaleń technicznych. [KŻ 382—383]

Jesteśmy u celu zagadnienia. Czynem jest praca człowieka dokonywana za pośrednictwem jego warsztatu pracy. Poznanie świata idei w parze z doskonaleniem warsztatu. Słowem: „Pojęcia człowieka o świecie wypływają z jego technicznej władzy nad światem [...]” (KŻ 384), a koordynacja urządzeń technicznych narzuca człowiekowi właściwy stopniowi jej rozwoju pogląd na rzeczywistość.

Droga Brzozowskiego ku temu celowi była dedukcją od dosyć abstrakcyjnego, nieuchwytnego pojęcia czynu ku konkretnemu określeniu go jako poziomu technicznego pracy człowieka. Skoro Brzozowski za pośrednictwem autorytetu Marksa do określenia tego dojdzie, zaczyna się u niego od razu proces odwrotny. Mając je dane, w sposób indukcyjny dąży teraz ku metafizycznemu znaczeniu tej zdobyczy. Wraca do tego samego poziomu, z którego rozpoczynał, ale już tym razem uzbrojony przekonaniem, że w swych intuicjach dawnych się nie mylił i słuszność tych intuicji udowodnił. Od tej chwili, gdy zdobył niezbitą wiarę w pracę, wiara ta rozszczepia się u niego na dwa wątki: pierwszy to owa konkretność pracy, wcielana w klasę robotniczą, której apologię pocznie głosić, drugi to ogólnoludzka strona problemu pracy jako swobodnego samostanowienia człowieka o swych losach. Wątki te bardzo wyraźnie odnajdujemy w zakończeniu omawianego studium. Wątek ogólny:

Świat jest wyrazem mojej swobody o tyle tylko, o ile jest dziełem rąk moich, i o tyle tylko swobodny w nim jestem, o ile ręce moje zapewniają mi nad światem władzę. Na tym polega znaczenie myśli, że siły wytwórcze ludzkości są jedynym czynnikiem postępu. Przyroda nie zna żadnych naszych norm etycznych. Zna jedynie siłę naszą. To jest podstawa naszego bytu. [KŻ 397]

Wątek drugi, zastosowanie tej wiary do życia współczesnego:

Postępowym staje się wszystko, co wzmacnia siłę wytwórczą ludzkości. Wstecznym wszystko, co ją więzi — krępuje. [KŻ 397]

wyzwolenie i wzmożenie pracy jest istotnym celem, [...] każdy nowy postęp czyniony przez klasę robotniczą ma o wiele więcej doniosłości dla kultury niż przepojenie dziesiątków tysięcy sklepikarzy zasadami wolterianizmu. [KŻ 400]

Dwa te wątki w latach 1905—1907 współżyją wyraźnie w umyśle Brzozowskiego. Spojenie metafizycznego zagadnienia pracy z konkretną przyszłością klasy robotniczej znajdzie on dopiero u Sorela. Na razie samemu Brzozowskiemu się to nie udaje i stąd pochodzą bardzo znamienne wahania jego myśli w tym okresie, jak równie znamienne próby uczuciowe go, a nie filozoficznego spojenia tych wątków.

Raz Brzozowski cały jest po konkretnej, robotniczej stronie zagadnienia: będziemy mieć wówczas pewne (zwłaszcza VII) rozdziały wstępnie *Współczesnej krytyki*. W pisanych w r. 1907, a więc stosunkowo późno, *Płomieniach*¹⁶ znajdziemy uczuciową próbę tego spojenia; patetyczną, ale nieznośną doktrynerskim przekreśleniem całego świata w imię klasy robotniczej — fantastycznej, istniejącej tylko w egzaltowanej wyobraźni pisarza, porwanego zaparciem się rewolucjonistów rosyjskich.

Ten sam Brzozowski z równą gorączką i fanatyzmem rzuca się w drugą ostateczność: zapomina o tej stronie konkretno-robotniczej, oszałamia się metafizycznym aspektem pracy jako swobodnego stanowienia ludzkości o swych losach. Mieć będziemy wtedy jedną z najpiękniejszych książek Brzozowskiego o Fryderyku Nietzsche i przedziwną *Filozofię romantyzmu polskiego*¹⁷. Zwłaszcza ta druga broszura, zachowana tylko jako streszczenie sześciu wykładów o romantyzmie polskim, jakie zimą 1906 wygłosił Brzozowski we Lwowie¹⁸, jest wprost zdumiewająca. Nie chce się wierzyć, że pisał ją człowiek, który w dobry rok później napisze *Płomienie*; wydaje się, że wyszła spod pióra jakiegoś mistyka, wyznawcy Towiańskiego, ale o żarze myśli, napięciu uczuciowym i sile pióra o wiele wyższym od samego mistrza¹⁹. Żywy prąd ducha religijnego, jaki pod ko-

¹⁶ Do zrozumienia atmosfery duchowej, w jakiej powstawały *Płomienie*, bardzo przyczynia się szkic o Aleksandrze Hercenie (w: *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*. Z teki pośmiertnej wydał i przedmową poprzedził O. Ortwin. Lwów 1912, szczególnie s. 160—164).

¹⁷ *Filozofia romantyzmu polskiego*. Lwów 1924.

¹⁸ Wiadomość tę należy uściślić na podstawie ustalonych przez M. Srokę *Ważniejszych dat z życia i działalności Stanisława Brzozowskiego* (w: S. Brzozowski, *Listy*. T. 2. Kraków 1970, s. 862—864). *Filozofię romantyzmu polskiego* po raz pierwszy wygłosił Brzozowski w Krakowie 11—12 X 1905, w drugiej połowie tego miesiaca wykłady swoje opracował pisemnie, w grudniu powtórzył we Lwowie.

¹⁹ Inna rzecz, że między *Filozofią romantyzmu polskiego* a tak rewolucyjno-doktrynerskimi *Płomieniami* daje się zauważyć niewątpliwy związek, doprowa-

niec życia zabarwi poglądy Brzozowskiego, wytryska tutaj niespodziewanie. Trzeba długiego zastanowienia się, by jednak dojrzeć, że i ten prąd wyniknął z ciągłego szukania odpowiedzi na pytanie, czym jest czyn i jaki być winien, by zadowolić etyczne pragnienie jego piewcy²⁰.

Wymieniane w tej chwili prace Brzozowskiego — *Fryderyk Nietzsche, Współczesna krytyka literacka w Polsce, Filozofia romantyzmu polskiego* — mają jedną wspólną cechę, znamionującą stosunek autora do podawanych przez niego rozwiązań. Jeszcze w ostatnich studiach z tomu *Kultura i życie* odnajdywaliśmy wyraźnie walkę Brzozowskiego o jego poglądy, jak np. usuwanie na bok naturalizmu pozytywistycznego. Obecnie, skoro zostało to dokonane, Brzozowski nabiera pewności pióra i sądu. Stąd tą cechą jest pozorny dogmatyzm — mniej wyraźny w książce o Nietzschem, denerwujący w *Plomieniach* — jego obecnych poglądów. Na tle poprzedniej pracy pisarza dogmatyzm ten bardzo maleje, ale dla kogoś nie obeznanego z myślowymi walkami, jakie doprowadziły Brzozowskiego do głębokiej wiary w słuszność jego filozofii, wydawać się on może niewątpliwy. Stąd jednak, że w okresie omawianym znajdujemy raczej pogłębienie zdobyczy poprzednio już uzyskanych niż nowe odkrycia myślowe, wynika ważna konsekwencja dla omówienia zagadnienia czynu u Brzozowskiego, ta mianowicie, iż obecnie omówienie to nie będzie tak szczegółowe jak poprzednio, mając bowiem dane już pewne tendencje myślowe wskażę jedynie, jak one ujawniają się w obecnych latach. Tym bardziej że cel tego omówienia, wskazanie samodzielności myślowej Brzozowskiego w zdobyciu podstaw jego filozofii czynu, został już wyczerpany.

dzający do przekonania, iż dystans między nimi jest dużo mniejszy, niżby się wydawało. Nie darmo rzuciłem nazwisko Towiańskiego. Brak tutaj miejsca na wskazanie tego związku, wypada jednak zanotować, że w *Plomieniach* (wyd. 2. T. 2. Lwów 1921, s. 72—79) znajdujemy nieoczekiwane głębokie i gorące uwagi o wartości mistyki Towiańskiego, jakich nie spodziewalibyśmy się wtedy u Brzozowskiego.

²⁰ Jak bardzo *Filozofia romantyzmu polskiego* odbiega od późniejszych sądów Brzozowskiego o romantyzmie i jak dalece rozumiała jest tylko na tle rozwoju duchowego, jaki staram się naszkicować, świadczy ciekawe nieporozumienie, którego ofiarą padł S. Adamczewski. Pisząc o *Pojęciu romantyzmu u Brzozowskiego* („Przegląd Współczesny” 1929, lipiec) na podstawie dalszych jego dzieł, atakuje on Ortwiną za zaopatrzenie tej broszury wstępnym komentarzem i powiada, że Brzozowski „te dawniejsze swoje opinie sam oceniłby później z podobnie może dobrotliwym pobłażaniem, z jakim wyraża się o Feldmanie, albo nazwałby je z pasją polskim Oberammergau” (s. 35). Adamczewski stanowczo uprościł sprawę, ponieważ nawet w *Plomieniach* znajdujemy strony, jakie dałoby się do *Filozofii romantyzmu polskiego* włączyć, a i sama książeczka nie jest tak „bałamutna”, jak pochopnie ją zowie. Co innego, że uwzględnienie jej zmusiłoby do rozbicia zbyt prostej konstrukcji pojęcia romantyzmu, jaką u Brzozowskiego wyczytuje.

Tym mniejszy nacisk kładę na próbę zastąpienia rozwiązań filozoficznych rozwiązaniami uczuciowymi. Jak wiemy, jest nią powieść *Płomienie*. Znow jeśli idzie o czas powstania, próba ta jest stosunkowo późna, jeśli natomiast rozpatrywać ją jako szczebel ewolucji myślowej, to *Płomienie* są bardzo wczesne, są wprost cofnięciem się przed stanowisko zajmowane w książce o Nietzschem i przed *Filozofię romantyzmu polskiego*. Stąd najpierw parę słów o *Płomieniach*.

Powieściowa forma wpływa znacznie na to n poglądów Brzozowskiego, na ich, żeby się tak wyrazić, uczuciowe „rozdęcie”, zawsze jednak dadzą się one połączyć ze znanymi dotąd wątkami. Odnajdujemy w *Płomieniach* pogłębienie pojęcia stosunku myśli do życia ludzkości jako odbicia warunków pracy i jego życia, a nie czegoś ponadżyciowego²¹. Do sprawy tej pisarz szereg razy nawraca w ciągu dyskusji swych bohaterów. Równie uporczywie potrąca o sprawę odpowiedzialności dziejowej, o to, że świat jest zawsze naszym swobodnym tworem²², za którego winy my, ludzie, a nie jakieś obce moce, jesteśmy odpowiedzialni. Lecz sama sprawa połączenia tych przekonań z konkretnym życiem robotniczym zupełnie wisi w powietrzu. Bohaterzy powieści są garstką, walczącą w imię swoich ideałów, daleką od tego życia, garstką rozgadaną, nieustępliwą, właściwie żyjącą tylko w świecie myśli i wiar. Brzozowski ma dla nich wyraźny podziw, co nie przeszkadza wrażeniu czytelnika, że nawet tutaj, kiedy usiłował w powieściowej formie zbliżyć się do rzeczywistości, wysiłki te nie udały się, sprawa rozwiązana nie została. Brzozowski i tutaj pozostał sobą: człowiekiem myślenia filozoficznego, szukającym po to wyłącznie ziemi, by tym wyżej od niej się odbić.

Współczesna krytyka literacka w Polsce stoi na pograniczu między filozoficzną stroną zagadnienia czynu a kwestią wyzwolenia przedstawicieli czynu, tj. pracy. Znajdujemy już w niej nazwisko Sorela, raz jeden tylko²³, i stąd przy ocenie owego wyzwolenia, zwłaszcza stosunku sztuki do pracy, należy być ostrożnym. Bardzo bowiem możliwe, że przykazania, jakie daje Brzozowski krytyce²⁴, powstawały już przy udziale myśli Sorela. Przykazania te są zaś główną próbą wejścia w rzeczywisty świat pracy. Przeciwn temu przypuszczeniu przemawia fakt, że Brzozowski, bardzo lojalnie w pewnych częściach swej książki powołując się na Proudho- na czy Michajłowskiego, nie powołuje się w danym miejscu na Sorela. Znając jego metody pisarskie, trudno przypuścić, by rozmyślnie ukrywał źródło swych poglądów.

²¹ *Płomienie*, t. 1, s. 215—216.

²² *Ibidem*, zwłaszcza t. 2, s. 63.

²³ *Współczesna krytyka literacka w Polsce*, s. 18.

²⁴ *Ibidem*, s. 73—76.

W każdym razie ów wątek drugi, konkretny, występuje w *Współczesnej krytyce* jasno:

Działalność umysłowa, nie oddziałująca w żaden z tych sposobów [udokonalenie narzędzi pracy, przetworzenie warunków społecznych] na pracę, nie ma żadnego znaczenia dla postępu ludzkości²⁵.

O ile nie uznamy podobnego poglądu za wpływ Sorela, rzucającego gromy na oderwanych od pracy intelektualistów, mieć będziemy jedną więcej antycypację jego myśli. Tylko znajomość dokładniejsza czasu powstania poszczególnych rozdziałów *Współczesnej krytyki* oraz nie wydanej i nieznanej korespondencji Brzozowskiego mogłaby rzucić na to decydujące światło.

Wątek pierwszy przeprowadza Brzozowski w zastosowaniu do krytyki, budując rozległe jej podstawy. Że jest to jego bezsporną, ale pogłębioną myślowo własnością, nie ulega wątpliwości:

To, co ludzkość uważa za rzeczywistość, jest zawsze albo zadaniem postawionym jej przez życie, albo usiłowaniem rozwiązania go i dopełnienia; albo wezwaniem do twórczości, albo twórczością samą [...]. Nigdy i nigdzie myśl ludzka nie styka się z niczym, co nie byłoby czynem jej, bądź rzeczywistym i spełnionym, bądź możliwym. Nic nie przedstawia się nam w formie nagiego, niezmiennego bytu. Wszędzie i zawsze mamy do czynienia z działaniem własnym, pracą. Na tym opiera sama możliwość filozofii krytycznej. Krytyka jest sądem. Sądzić można tylko to, co jest w naszej mocy, co może być przez nas zmienione, pokierowane w ten lub inny sposób²⁶.

Współczesna krytyka literacka w Polsce ma charakter polemiczny, przeto też nie rozwodzi się w niej Brzozowski szerzej nad ogólną wartością zagadnienia swobodnej twórczości człowieka. Idąc za doskonałą formułą Irzykowskiego, określającego filozofię Brzozowskiego jako monizm pracy — przy czym płaszczyzna zetknięcia się człowieka z światem przedstawia się jako swoboda od jego strony, praca od strony żywiołu²⁷ — powiedzieć możemy, iż w *Współczesnej krytyce* odnajdujemy głównie stronę drugą, stronę pracy, obowiązku i odpowiedzialności. Za to w książce o Nietzschem²⁸ główny akcent pada na stronę pierwszą, na swobodę człowieka. Dodać należy, że jest to jeden z najwymowniejszych i najpiękniejszych akcentów, na jakie kiedykolwiek zdobył się nawet tak wielki stylista jak Brzozowski.

Konsekwencje, które z filozofii Nietzschego wysnuwa Brzozowski, są

²⁵ *Ibidem*, s. 74.

²⁶ *Ibidem*, s. 4—5.

²⁷ K. Irzykowski, *Czyn i słowo*. Lwów 1913, s. 280.

²⁸ Zagadnienie stosunku Brzozowskiego do Nietzschego opracowałem w napisanym w r. 1935 studium *Stanisława Brzozowskiego dyskusja o Fryderyku Nietzschem*. Przedruk w: *Modernizm polski*. Wyd. 2. Kraków 1968, s. 392—431.

niezmiernie dalekie od wulgarnego uznania tej filozofii za uprawnienie moralności siły, moralności panów przeciwstawianej moralności niewolników. Brzozowski z wspaniałą przenikliwością wykazuje, iż ta kwestia, to uwielbienie siły, wyniosłe szyderstwo ze słabości, jest wyłącznie formą, a nie istotą myślenia Nietzschego.

Trzeba było je wyzwalać w sobie potężnym szyderstwem, myślą krytyczną i przenikliwą niszczyć władzę złudzeń i tak wyzwalać jeden po drugim te okruczności, elementy podeptanego człowieczeństwa, one zaś wyzwolone oddzielały się od reszty żywego, męczącego się człowieka, wznosiły się ponad niego promieniejące, wyolbrzymione. I to był styl Nietzschego, jego droga prowadząca go do obcowania z wyzwolonym życiem. Czy widzicie, jak śmiesznymi są ci, którzy z tej drogi, tej formy, czynią treść, którzy czynią z Nietzschego tylko twórcę nowej mitologii o nadczłowieku, czciciela brutalnej siły, bezsilnego buntu²⁹.

Co było treścią wyzwalaną? Wolna, pełnią istoty ludzkiej dokonywana twórczość, człowiek, z którego „źródło i kres, koniec i początek, przyczyna i wątek nie dokonanych, bezimiennych dzieł”³⁰.

Jesteśmy bardzo daleko od konkretnego życia społecznego! Jakąż wymowę mają te „nie dokonane, bezimienne dzieła”, które wystarczyły Brzozowskiemu, oszołomionemu niezwykłymi możliwościami swych myśli, wystarczyć jednak nie mogły na długo. W danej chwili Brzozowski jednak nie szuka innych rozwiązań. Te mu wystarczają, porywają go tak za sobą, że znajduje na ich wyrażenie słowa doprawdy porywające:

Dotychczas człowiekowi stawiano zagadnienia; dzisiaj on sam je sobie stawia. Kto stawiał przedtem? Też człowiek — więc pewna część duszy innym: *anima rationalis* tym innym, „pośledniejszym”, ciemnym, współziemnym, współleśnym, ziemią jeszcze, ale i morzem, w którym kąpią się gwiazdy, pachnącym dziedzinom duszy. Dzisiaj to wszystko rozbudziło się, królewskie, nieokiełznane: nie zna oka rządzącego nad sobą, samo jest okiem. Ocknęło się wszystko, co taneczne, gwieździste, wszystko, co ma w sobie mroczne głębie morskie i szum lasów. Wszystko to huczy i burzy się, zestrzaja w nowy akord: wolność człowieka, królestwo człowieka, samowładza człowieka³¹.

Na podobny ton nastrojona jest *Filozofia romantyzmu polskiego*. Z tą jednak różnicą, że strony jej przepaja mistyczny wprost duch pisarza, każący mu rzucać na papier historiozoficzne skróty dziejów Grecji, Rzymu, Kościoła, Żydostwa, każący mu zarazem z podziwem pisać o Jakubie Böhmie i Towiańskim³². Sam zaś problem czynu i swobody ma tutaj za-

²⁹ Fryderyk Nietzsche, s. 77.

³⁰ *Ibidem*, s. 19.

³¹ *Ibidem*, s. 38.

³² *Filozofia romantyzmu polskiego*, s. 31—35. Dalsze kolejne odwołania do tej pozycji — bezpośrednio w tekście.

barwienie bardziej moralistyczne niż w książce o Nietzschem. Tam Brzozowski upajał się głównie możliwościami swych poglądów, teraz zajmie go kwestia stosunku człowieka do tych nieograniczonych możliwości. Widzi wyraźnie, że swoboda człowieka, o ile nią ma być naprawdę, nakłada obowiązki wprost proporcjonalne do jej zakresu. Każdy czyn, każde słowo musi być wyrazem tej swobody — i stąd Brzozowskiego podziw dla Towiańskiego, który nakazywał każdy uczynek „przepierać przez ciało”, czyli, jak interpretuje to Brzozowski, działać w każdej chwili całą pełnią ducha i ciała.

Towiański mówił [...], że wszystkie czyny i wysiłki realizacji nie oparte na prawdzie są przeciw prawdzie, są więc błędami, są w najlepszym razie pisanie na piasku. Uczył dalej, że tylko czystość wewnętrzna, tylko zrealizowanie prawdy w sobie, może doprowadzić do poznania prawdy. [s. 33]

Kwestię czynu rozpatruje Brzozowski zestawiając jej rozwiązania w romantyzmie polskim i wielkiej filozofii niemieckiej. Zdaniem jego, tu i tam „idzie w istocie rzeczy o jedno i to samo: o swobodę, o wyzwolenie człowieka”. O pokazanie, że całe dzieje, wszelkie religie, urządzenia są jednak dziełem człowieka, a nie czymś ponadludzkim, ważnym niezależnie od jego woli. „Filozofia niemiecka dąży do poznania swobody” (s. 55). Do zrozumienia samowładzy człowieka. Lecz czynu, swobody poznać nie można: można nią tylko być. Można tylko wprowadzać ją w czyn, inaczej bowiem opowiadanie o nieskrępowaniu i wolności człowieka jest pustą retoryką. Tego ani Kant, ani Hegel, ani Marks nie dokonali. Cofnęli się w ostatniej chwili. Tam gdzie należało rzec: człowiek jest sam twórcą wszystkiego, oni w ostatecznym wyniku oparli tę swobodę na przesłankach pozaludzkich. Pierwszy na kategorycznym imperatywie, drugi na „powszechnym rozumie”, trzeci na rozwoju warunków ekonomicznych (s. 56). Ani jeden z nich nie oparł jej na samym człowieku, na „pełnym i całkowitym wyzwoleniu rzeczywistego człowieka”. Nawet Feuerbach i Marks, którzy zrozumieli, że idea swobody nie wystarcza, że „niezbędną jest swoboda rzeczywista” (s. 60), w końcu ugrzęźli na tym samym etapie co ich wielcy poprzednicy.

Niebezpieczeństwa te zdołał wyminąć romantyzm polski. Cieszkowskiego przeciwstawienie „myśli-poznaniu — czynu-spełnienia” (s. 61) jest jedynym rozwiązaniem. Mickiewicza odwołanie się do czynu, mistyka Towiańskiego — oto droga rozwiązania. Lecz nie ślepe pójście ich torem, ale odnalezienie wśród własnych warunków i zagadnień drogi, która byłaby tym samym wcieleniem swobody w życie (s. 62), ale dokonywanym wśród nowych, nam tylko dostępnych, jedynych i niepowtarzalnych więcej warunków.

Przy całym historiozoficznym i na wpół mistycznym aparacie, jaki na poparcie swej wiary wprawia Brzozowski w ruch, jedno dążenie pozostaje

niezmienne, to samo, co obserwowaliśmy w pierwszych już jego wypowiedziach. Jest nim żywe nastawienie etyczne pisarza, dla którego pojęcie swobody ludzkiej, czynu jest stałą potrzebą moralną, szczegółowe zaś uzasadnienia są mniej lub więcej udanymi przybudówkami do głównego gmachu wiary. Drugim dążeniem, które równie wyraźnie manifestuje się w dotychczasowej działalności myślowej Brzozowskiego, jest to, iż czyn ma u niego stałe filozoficzne i metafizyczne zabarwienie, którego przeprowadzenie udaje się pisarzowi dużo lepiej niż połączenie filozofii czynu z życiem rzeczywistym.

Na tak przygotowany grunt pada zaznajomienie się z Sorelem. Tendencje duchowe Brzozowskiego są już określone całkiem wyraźnie; dąży on poza nimi do uzasadnienia przekonania o prymacie czynu, lecz w dążeniu tym zauważamy brak łącznika między realnym życiem a poglądami pisarza. Brak ten nie byłby tak groźny, gdyby nie to, że właśnie jego poglądy każą stale odwoływać się do życia, jego konkretnych zadań, uznają to codzienne życie za wartość najwyższą, za jedynie dostępny nam teren wcielania marzonej swobody człowieka. Brzozowski, tak wspaniale i przenikliwie piszący o kłątwie „bezdziejowości”, sam w pewnej mierze wydaje się być tą kłątwą obciążony.

Zagadnienie pracownika w ujęciu Sorela

Przypatrzmy się z kolei tym rozwiązaniom zagadnienia czynu i pracy, jakie u Sorela odnajduje Brzozowski. Sorel nie ma tego, co Brzozowski, pędu do filozofowania, nigdy prawie nie dochodzi on do patetycznych zdań o samowładzy, swobodzie człowieka itd. Próżno szukalibyśmy w pismach jego stron podobnych tym, jakie cytować się musiało z pism Brzozowskiego. Sorel całym sposobem pisania tkwi w konkretnym, francuskim życiu. Zapoznanie się z Marksem doprowadziło go do przekonania, że chcąc rozumować o rewolucji społecznej, o czynnej postawie w życiu zbiorowym, należy zawsze odwoływać się do warunków rzeczywistych okresu i narodu, którego przyszłość pragniemy zbadać. Wnioskowi temu w całej swej działalności pisarskiej pozostaje Sorel wierny.

Najlepiej formułuje go studium *Y-a-t-il de l'utopie dans le marxisme?*³³ Wygląda to sformułowanie następująco:

Jako utopistów powinniśmy traktować tych wszystkich reformatorów, którzy nie potrafią wytłumaczyć swych projektów w zaczepieniu o obserwację mechanizmu społecznego. Marks sądził, że rewolucja wyniknie z rozwoju mechanizmu [społecznego] na podstawie podwójnego ruchu: proletaryzacji pra-

³³ „Revue de Métaphysique et de Morale” 1899, s. 152—175. Odwołując się do publikowanych w tym roczniku pisma artykułów Sorela używać będziemy skrótu: RMM.

cowników i koncentracji bogactw oraz wzrastającego zjednoczenia sił rewolucyjnych i nieuchronnej anarchii sił kapitalizmu. Obraz ten wcale dobrze zgadza się ze stanem, jaki Marks obserwował w Anglii; ogólnie biorąc, da się zauważyć, że schemat ten wtedy był dokładny. Wierząc zarazem w nieuchronność rewolucji, nie ostrzegł swych uczniów przez przypadkowością podstaw historycznych studiowanego przez siebie mechanizmu. Do rewolucji nie doszło, co świadczy, iż pomylił się on w ocenie sił [...]. Ten jednak błąd faktyczny nie wystarcza, by umieścić go między utopistami.

Jeśli jednak on pomylił się tylko, jeśli idzie o fakty, to uczniowie jego popełnili wielki błąd w samej zasadzie i stali się utopistami; nie dostrzegli, że mechanizm społeczny jest zmienny [podkreślenie Sorela], szczególnie w naszej epoce, a to z powodu szybkich zmian zachodzących w przemyśle, i że podstawy konstrukcji mechanizmów społecznych przyszłości ma się tylko w zbadaniu mechanizmów współczesnych. [RMM 158]

Skoro tak, należy odwołać się do współczesnego stanu społecznego i stwierdzić, jakie w nim tkwią możliwości rozwojowe. A nawet wtedy, kiedy uda się nam te możliwości stwierdzić, należy być ostrożnym w ich ocenie, albowiem

nie ma danych naukowych, które by pozwalały twierdzić, że kolektywizm przyjść musi po kapitalizmie, by ustąpić miejsca komunizmowi. [RMM 173]

Nie ma danych, że rozwój społeczny pójdzie w pożądanym przez nas kierunku. Tylko kiedy go działaniem tam skierujemy, mieć możemy nadzieję, że dojdziemy do upragnionych rezultatów.

Tak postawionemu zadaniu pisarza, rozumującego o czynnej postawie człowieka wobec świata, pozostaje Sorel wierny zawsze i stąd pozorna wąskość płaszczyzny, na jakiej ta postawa się wyżywa. U Brzozowskiego są nią metafizyczne rzuty myśli, tu surowe zamknięcie się w kręgu, który uznało się za decydujący o przyszłości. Skoro Sorel uzna, że przyszłość zależy od rozwoju klasy społecznej, która reprezentuje siłę produkcyjną ludzkości i która własnym czynem zdobędzie należne jej stanowisku znaczenie, nie znajdziemy u niego żadnych innych rozważań na temat czynu i swobody, poza stałym apelem skierowanym pod adresem proletariatu francuskiego, odwołującym się do właściwości duchowych, jakie, zdaniem jego, ten właśnie proletariat reprezentuje.

Apel ten czytamy po raz pierwszy³⁴ w rozpatrywanym studium. Skoro bowiem odjęte zostaną socjalizmowi utopijne strony, z jakich nie zdają sobie sprawy jego wyznawcy, socjalizmowi pozostanie jedynie „ruch robotniczy, bunt proletariacki przeciwko patronatowi, ekonomiczna i etyczna organizacja walki z burżuazyjnymi tradycjami, jaka wytwarza się

³⁴ Poprzednie studia Sorela, które mogłyby rzucić pewne światło na rozpatrywany problem, są rozrzucone po niedostępnych mi czasopismach. O ile jednak zdołałem na podstawie książek o Sorelu stwierdzić, zagadnienie to zostaje dopiero tutaj sformułowane w ważny dla nas sposób.

przed naszymi oczyma" (RMM 175). Należy dodać, że uprzednio nicuje Sorel takie utopie socjalizmu, jak wiara w jasny podział na dwie zwalczające się klasy, w jednokierunkowość rozwoju ekonomicznego świata, prowadzącą do przyszłego komunizmu, itd., pozostawiając jako jedyną nieutopijną stronę socjalizmu to czynne dążenie proletariatu do wyzwolenia się.

Jeszcze dobitniej wyraża to Sorel w studium *L'Éthique du socialisme* (RMM 280—301). Oponując przeciw zacieśnianiu wielkiego ruchu społecznego do jednej zasady, stwierdza Sorel istnienie w socjalizmie dwóch zasad, w imię których spodziewa się socjalizm zwyciężyć. Pierwsza to idea prawa naturalnego, prawa każdego człowieka i klasy do wolności, równości i nieskrępowanego rozwoju. Jest to użycie dawnej broni „stanu trzeciego” i przeciw tej fałszywej zasadzie Sorel protestuje. Zgadza się za to z zasadą drugą: prawa historycznego. Sens oporu wobec zasady pierwszej, a zgody z drugą jest jasny: prawo naturalne to odwołanie się do rzekomo przyrodzonych uprawnień człowieka, których właściwie nie stwarza się, lecz które są już dane, wystarczy je tylko wyrwać używającym ich dotąd. Prawo historyczne jest za to prawem, jakie silna klasa społeczna czy naród stwarza, to jest dopiero prawo właściwe, bo wynikłe z działania, z walki, pozwalające na zmanifestowanie czynnej postawy człowieka. To prawo dopiero określa prawdziwy ruch socjalistyczny, dający się tak ująć:

jest to jednocześnie bunt i organizacja; jest to dzieło własne stworzonego przez wielki przemysł proletariatu; proletariatus ten powstaje przeciw hierarchii i własności, organizuje ugrupowania mające na celu pomoc wzajemną, wspólny opór, współpracę robotników; pragnie przyszłemu społeczeństwu narzucić zasady, jakie dla własnego życia społecznego wypracowuje w swym łonie; spodziewa się wprowadzić rozum w porządek społeczny, niwecząc kierownicze w społeczeństwie stanowisko kapitalistów. [RMM 281]

Sorel doskonale uświadamia sobie, czym jest właściwie ta formuła ruchu socjalistycznego. Po szeregu niezwykle ciekawych rozważań na temat znaczenia kobiety i rodziny dla przyszłości socjalizmu — rzuca zdanie tak dla tej świadomości znamienne:

jesteśmy tu z dala od nauki; stawiamy zasadę etyczną o doniosłym znaczeniu [podkreśl. K. W.], która musi pozostać nienaruszoną, kierowniczą wobec całej naszej myśli i wiodącą działalność naszą w duchu socjalistycznym. [RMM 300]

Jeszcze wyraźniej to wezwanie do czynnego tworzenia przyszłości socjalistycznej wybija się w takim np. zdaniu (tym razem głównie jako zaufanie do nierozumowanych sił etycznych robotników):

pisarze socjalistyczni oscylują między tendencjami burżuazyjnymi a proletariackimi; lecz robotnicy i ludzie rzeczywiście współpracujący w ruchu robotniczym pozostali wierni zasadom Międzynarodówki. [RMM 300]

Wierni twierdzeniu: „*L'émancipation de la classe ouvrière doit être l'oeuvre des travailleurs eux-mêmes*” (RMM 300).

U Sorela bardziej niż u Brzozowskiego niezbędna jest pamięć o ścisłym związku między jego pojęciem czynu a materializmem dziejowym. O ile bowiem Brzozowskiego nastawienie filozoficzne umysłu doprowadziło do zrozumienia doniosłości czynu, o tyle Sorela do tego samego zrozumienia doprowadza głównie wgłębienie się w doktrynę materializmu dziejowego. Stąd; nawet odkładając do osobnego rozdziału zagadnienie materializmu dziejowego, musi się zaznaczyć, że równoczesne z podawanymi tu zdaniem pojęcie tegoż materializmu zgodne jest z nimi w podkreśleniu czynnego charakteru materialistycznego tłumaczenia dziejów. W przedmowie do książki Antonia Labrioli *Essai sur la conception matérialiste de l'histoire* Sorel charakter ten uwydatnia:

Problem dziania się współczesnego, rozpatrywany z materialistycznego punktu widzenia, polega na trzech punktach: I. Czy proletariat zdobył jasną świadomość swego istnienia jako niepodzielnej klasy? II. Czy ma dość siły, by rozpocząć walkę z innymi klasami? III. Czy jest w stanie wywrócić, wraz z organizacją kapitalistyczną, cały system tradycyjnej ideologii?³⁵

Sorela pojęcie czynu łączy się, jak widzimy, z konkretnym zastosowaniem go do danych warunków społecznych. Podobnie rzecz się ma z jego pojęciem pracy. Nie znajdujemy u niego wymownych wywodów o metafizycznym znaczeniu pracy, jakie czytało się u Brzozowskiego. Do zrozumienia doniosłości pracy i zależności życia ludzkości od poziomu pracy doprowadza Sorela Proudhon, któremu też poświęca Sorel jedno z pierwszych większych swych studiów³⁶. Zajęcie się Bergsonem doprowadza Sorela do tego samego wniosku³⁷. To jednak punkt wyjścia. Z chwilą bowiem gdy Sorel przekona się o słuszności tego poglądu, natychmiast wejdzie w konkretne zadania klasy robotniczej, przedstawicielki ważniejszej nad myśl pracy. Miał szczęście, jak słusznie zaznacza Świaniewicz, znaleźć w ówczesnym proletariacie francuskim warunki umożliwiające wiarę w jego przyszłość — i skoro się to dokonało, cała myśl Sorela przywierła do potrzeb i właściwości elity tego proletariatu³⁸.

Stan myślowy, u Brzozowskiego prawie wyłączny, teoretycznego dowodzenia o ważności pracy — u Sorela trwa bardzo krótko, a w dojrzałych jego książkach jest już prawie nieuchwytny. Przyczyny tego zjawiska są całkiem zrozumiałe. Przekonanie to tworzyło jądro poglądów Sorela, jaki zaś był jego stosunek do podobnych partii myśli, znajdujemy

³⁵ A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*. Paris 1897, s. 83.

³⁶ *Essai sur la philosophie de Proudhon*. „Revue Philosophique” 1892.

³⁷ *Ibidem*, s. 10.

³⁸ S. Świaniewicz, *Psychologiczne podłoże produkcji w ujęciu Jerzego Sorela*. „Czasopismo Prawnicze i Ekonomiczne” 1926, s. 216.

w tym względzie cenne wyznanie pisarza w *Introduction do Réflexions sur la violence*³⁹. W ogóle *Introduction* do tej książki, w formie listu do Daniela Halèvy, jest niezwykle ważna dla poznania metod pisarskich Sorela⁴⁰.

Przekazywanie myśli [*la communication de la pensée*] jest zawsze bardzo trudne dla człowieka o silnych zainteresowaniach metafizycznych: sądzi on, że wykład zepsułyby te najgłębsze, najbliższe motoru, części myśli, które wydają mu się tak dalece naturalne, że nie pragnie ich nawet wyrazić⁴¹.

Stosując owo wyznanie do obchodzącego nas wypadku, łatwo dostrzec, że pewnik, jakim był dla Sorela prymat pracy, był tym właśnie motorem, którego nie należy odsłaniać. Ponieważ zresztą szerzej tą stroną myśli Sorela — przez niego, jak widać, nie rozwlekana — zajmowałem się w rozdziale pierwszym, obecnie wystarczy zaznaczyć jej istnienie, nie jest ona bowiem dla działalności Sorela najznamienniejsza, a Brzozowskiemu, jeśli idzie o jej wcielenia w studia Sorela, była prawdopodobnie nie znana (zob. IW 264, przypis).

Znany Brzozowskiemu był Sorel ten, co połączył już w sobie przekonanie o konieczności czynnego nastawienia klasy robotniczej z przekonaniem o prymacie pracy w szeregu wartości ludzkich. To dopiero połączenie stanowi najoryginalniejszą część myślowego wysiłku Sorela. Znajdujemy je w *Avenir socialiste des syndicats*⁴². Zbija Sorel tutaj złudzenie o wyższości pracy umysłowej nad pracą fizyczną. Zdaniem jego nie ma żadnych dowodów, jakoby praca intelektualna była czymś jakościowo różnym od pracy fizycznej⁴³. Wprost przeciwnie: nie wymaga ona częstokroć ducha walki i męskości, czego dowodem rosnąca feminizacja wolnych zawodów. Intelktualiści bronią się przeciw temu zalewowi ze strony kobiet, obawiając się, że „cała szarlataneria zdolności pryśnie pewnego pięknego dnia”⁴⁴. Przekonanie o wyższości pracy intelektualnej jest dziś konwencjonalnym tradycjonalizmem, który należy zburzyć. Opowia-

³⁹ Prócz przytoczonego tu przebiegu myślowego w studium *Mes raisons du syndicalisme* (poprzednio po włosku pt. *Confessioni. Come diveni sindacalista*. Przedruk w: *Matériaux d'une théorie du prolétariat*. Wyd. 3. Paris 1927) znajdujemy również wyznanie Sorela wskazujące, że na tej właśnie drodze doszedł on do odwołania się do konkretnego życia proletariatu francuskiego.

⁴⁰ Podaję nazwę francuską: *Introduction*, wstęp, pochodzący z r. 1907, albowiem pochodząca z r. 1906 przedmowa, *Avant-propos*, do wydania 1, dotyczy całkiem innych kwestii.

⁴¹ *Refléxions sur la violence*. Wyd. 7. Paris 1930, s. 9.

⁴² Pierwszy raz drukowane w „Humanité Nouvelle” z marca i kwietnia 1898, broszura w 1900, przedruk wraz z przedmową z r. 1905 — w *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, s. 55—168.

⁴³ *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, s. 90—91.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 91.

danie, że zdolności organizacyjne i kierownicze nie cechują pracowników fizycznych, że zatem konieczni są posiadający je intelektualiści, jest również bajką. „Wielkie angielskie związki zawodowe bardzo łatwo znalazły w swym łonie ludzi zdolnych pokierować nimi”⁴⁵.

I do tego wstępnego ogniwa myśli da się zastosować cytowane niedawno zdanie o tym, co Irzykowski zwie „chowaniem rezerw”⁴⁶, zdanie o skrywaniu samego dna poglądów myśliciela. Ogniwo bowiem to ledwo jest zaznaczone w *Avenir socialiste des syndicats*, główna za to część wywodów pisarza dotyczy wynikających z niego konsekwencji. Bo jeśli równoważność, o ile nie wyższość, pracy fizycznej nad pracą umysłową nie ulega wątpliwości, jeśli syndykaty robotnicze wprowadzają to przekonanie w praktykę organizacyjną, w takim razie zadaniem pisarza zajmującego się tym zagadnieniem nie będzie uzasadnienie słuszności samych podstaw zjawiska, jakie wysoko wartościuje, ale wskazywanie mu drogi wiodącej do wygranej. Stąd Sorel mimochodem tylko wskaże na doniosłość pracy fizycznej, a cały nacisk położy na moralną stronę rozwoju syndykalizmu, wierząc, że od jakości tej strony zależy przyszłość ruchu robotniczego.

Równocześnie żywy zmysł polemiczny każe mu atakować intelektualistów przybierających socjalistyczne maski i pragnących na niezadowoleniu i buncie robotników wygrać kierownicze stanowiska i przyszłe kariery⁴⁷. Podstawę kaśliwości Sorela stanowi świadomość braku związku między tymi pseudoproletariuszami a prawdziwą pracą fizyczną. Lęka się, by kierownictwo tych ludzi nie sprowadziło ruchu syndykalistycznego na manowce.

Syndykaliści buntują się [przeciw temu] nie bez kozery: czują dobrze, że jeśli robotnik podda się kierownictwu ludzi obcych stowarzyszeniu wytwórczemu [*corporation productive*], nie zdoła nigdy zapanować nad sobą, zostanie na stałe poddany dyscyplinie zewnętrznej. Nazwa może się zmienić, ale istota zmianie nie ulegnie: eksploatacja pracownika trwać będzie. Marks w doskonałych słowach opisał ten stan niedostatecznego rozwoju proletariatu: „łącznik między ich indywidualnymi czynnościami a jednością jako masy wytwarzającej znajduje się poza nimi [...]. Wzajemna łączność prac ukazuje się w myśli jako plan kapitalisty, a jedność masy wytwórczej wydaje się w praktyce jego autorytetem, potęgą obcej woli, pod swój cel podciągającą ich czyny”⁴⁸.

A idzie przecież, by zaczepianie się wysiłków poszczególnych ukazywało się robotnikom jako wynik ich wysiłku, by jedność klasy wytwór-

⁴⁵ *Ibidem*, s. 93.

⁴⁶ K. Irzykowski, *Walka o treść. Studia z literackiej teorii poznania*. Warszawa 1929, s. 8.

⁴⁷ *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, s. 95—99.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 98.

czej była wynikiem jej świadomej woli. Dlatego badanie „przyszłości socjalistycznej syndykatów” jest właściwie jednym apelem do niezależności klasy robotniczej, do otrząśnięcia się z tych wszystkich naleciałości, jakie wnoszą intelektualisci.

Proletariat musi pracować odtąd nad wyzwoleniem się spod wszelkiego kierownictwa nie będącego jego kierownictwem wewnętrznym. Ruchem i czynem zdobyć musi prawne i polityczne uprawnienia. Pierwszą regułą jego postępowania być winno: pozostać wyłącznie robotniczym, to znaczy wykluczyć intelektualistów, których kierownictwo doprowadziłoby do utrwalenia hierarchii i rozbicia jedności pracowników [...]. Nie mają oni żadnych uzdolnień kierowniczych dziś, kiedy proletariat poczyną uświadamiać sobie swą r z e c z y w i s t o ść i tworzyć własną organizację⁴⁹.

Widzimy, jak bardzo konkretną drogą idzie myśl Sorela. Skoro praca, to praca fizyczna. Skoro praca fizyczna, to robotnik. Jeśli robotnik, to niezależny od obcych wpływów, świadomy swej roli. Konkretność myślenia Sorela nie może przerwać się w tym miejscu. Jeśli robotnik świadomy swej roli, w takim razie jakie dane praktyczne, zawodowe ma on z sobą wnosić? Jaki jest ideał pracownika, w którego ręku praca fizyczna nie będzie mechanicznie odrabianą pańszczyzną? Czy taki pracownik-wytwórca istnieje dzisiaj w rzeczywistości, jaka jest jego rola w systemacie pracy, na którym opiera się cała cywilizacja? Jaka rola w ekonomii? A nade wszystko — kim jest właściwie ten pracownik, do którego świadomości i wartości moralnych trzeba się ciągle odwoływać?

Odpowiedzią na te i podobne im pytania, jeszcze głębszym wejściem w rzeczywiste stosunki społeczne, jest dalszy wysiłek Sorela nad zgłębieniem problemu pracy. (Przynajmniej Sorelowi zdawało się, że w stosunki rzeczywiste wchodzi i wynosi dane od jego ideału niezależne, samorzutnie wytworzone przez życie robotnicze.) Od tej chwili możemy przestać posługiwać się terminem „zagadnienie pracy”. Sorel bowiem w jeszcze większym stopniu niż Brzozowski rozumie, że jest to z a g a d n i e n i e p r a c o w n i k a, że poza człowiekiem i tym, co on w swym życiu z pracy tej uczyni, sprawa ta nie istnieje. Zatem zagadnienie pracownika.

Ten pracownik-wytwórca, jego moralność, przyszłość, jego doniosłość dla uchronienia cywilizacji naszej przed bezładem — to właściwy bohater dwóch podstawowych dzieł Sorela: *Introduction à l'économie moderne* (wyd. 1: 1903) i *Réflexions sur la violence* (wyd. 1: 1908).

Obserwując rozwój stosunku robotnika do jego pracy, dostrzega Sorel przemianę, która doprowadzi z czasem do obecnego pracownika, ob-

⁴⁹ *Ibidem*, s. 132—133.

darzonego tymi właściwościami, jakie widzi w nim nasz pisarz. Rzecz ma się tak ⁵⁰: początkowo, w chwilach tworzenia się wielkiego przemysłu maszynowego, stosunek robotnika do warsztatu pracy był właściwie wrogi. Technika ówczesna wymagała od robotnika jedynie mechanicznego dostosowania się do pracy maszyny, wytwórczość przedstawiała się jako „suma wysiłków” (*addition de tâches*)⁵¹, nie powiązanych w świadomości robotnika. Jedynym łącznikiem był przymus ze strony pracodawcy: robotnik bronił się przeciw nakładanej pracy, nie miał do niej żadnego wewnętrznego stosunku poza uczuciem oporu i niechęci. Z rozwojem przemysłu w ciągu XIX w. przyszła zmiana zasadnicza, którą Świaniewicz określa słowami:

technika drugiej połowy XVIII oraz pierwszej części XIX wieku wymagała robotnika tego typu psychicznego, który by posiadał jak najsilniej rozwinięty instynkt wykonywania pewnej czynności, zaś technika współczesna coraz bardziej zaczyna wymagać od robotnika umysłu ⁵².

I nie tylko umysłu. Sorel jako pierwszy punkt rzetelnego stosunku pracownika stawia moment uczuciowy, bez którego praca fizyczna nie nabierze charakteru wzniosłości, jaki pragnie nadać jej pisarz. Do zrozumienia tego momentu doprowadza go obserwacja stosunku rolnika do jego pracy.

Najistotniejszym wydaje mi się określenie tego wszystkiego, co się wiąże z punktem honoru pracownika, to znaczy: uwaga, z jaką oddaje się zajęciu, miłość dla dobrze wykonanej pracy, pragnienie stania się siłą niezależną, tworzącą godne siebie ognisko ⁵³.

Właściwości te są najsilniejsze, wprost charakterystyczne, dla życia wiejskiego. Sorel ocenia je wysoko i stwierdza, że w przemyśle nowoczesnym nabierają one doniosłości, dobrze wróżącej o przyszłości, jaka na ich podstawie rozkwitnie.

Jakie sto lat temu w rodzącym się wielkim przemyśle punkt honoru prawie nie istniał; fabryczny podział pracy przetworzył człowieka w automat; postęp mechaniki zmienił to wszystko, tak że nowe maszyny dają pełną wydajność tylko w tych krajach, gdzie pracownik nie ustaje w wysiłku nad wydobyciem z nich najbardziej udoskonalonych warsztatów, opiera się dzisiaj na aktywnej i inteligentnej współpracy robotnika, nie uważającego się odtąd za manekin, wykonujący z góry ustalone ruchy, lecz za wytwórcę, zainteresowanego w jak najlepszym powodzeniu fabrykacji ⁵⁴.

⁵⁰ *Introduction à l'économie moderne*, s. 204—210.

⁵¹ *Ibidem*, s. 225.

⁵² Świaniewicz, *op. cit.*, s. 178.

⁵³ *Introduction à l'économie moderne*, s. 63—64.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 64. Podkreśl. K. W.

Ten idealny warsztat Sorela przypomina wielkie laboratorium, w którym kierownicy fabryk wraz z robotnikami współpracują nad udoskonaleniem maszyn oddanych im w ręce, gdzie

sposoby postępowania są zawsze prowizoryczne, a rzeczą istotną jest, by wszyscy mieli skierowaną uwagę na najdrobniejsze szczegóły pracy. Idealnym typem postępowego przemysłu jest doskonała kombinacja nauki i produkcji, laboratorium i warsztatu, właściwości wynalazcy i wykonawcy [*des qualités de l'inventeur et de l'exécutant*] ⁵⁵.

Nie tylko ze względu na obecną wartość proletariatu ten stan uczuciowy jest niezmiernie cenny. Ma on znaczenie etyczne dla tworzenia się świadomości robotniczej, a zarazem sprawia, że

pracownik, uważając siebie jak gdyby za pełnomocnika [*mandataire*], z narzędzi pracy czyni taki użytek, jakby był ich właścicielem, i zajęty jest ulepszeniem ich zastosowania, jakby przyszłość należała do niego ⁵⁶.

Tej idei brakowało w dawnym przemyśle, dziś każde bezpośrednio ulepszenie staje się podbudową przyszłości opanowanych przez klasę robotniczą sił produkcyjnych.

To zapatrzenie się w przyszłość, co jakby zawisła tylko na moralnym wysiłku robotników-wytwórców, nadaje szczególnie namiętny, wprost bohaterski ton tym rozważaniom Sorela o zagadnieniu pracownika, jakie znajdujemy w *Réflexions sur la violence*. Robotnik-wytwórca ma mieć, jak dotąd, coś z wynalazcy czujnie zapatrzonego, czy nie da się ulepszyć powierzone mu narzędzie pracy. Jego praca, dokładność wykonania, winna mu być punktem honoru. Nie przymus ze strony pracodawcy, ale autodyscyplina jest stróżem jego obowiązkowości. Instancją, do której Sorel apeluje, jest „indywidualistyczna siła w wzburzonych masach” ⁵⁷.

Ponieważ dzieło Sorela stara się podjąć rytm społecznego działania się, przeto większość jego znaczna dzieje się po stronie „wzburzonych mas”, mitów ożywiających je, gwałtu oczyszczającego pole z przeżytków. Dopiero w rozdziale ostatnim, jak gdyby pragnąc zaznaczyć, że przemawia do konkretnego człowieka, jego ambicji, poczucia ważności życiowej, pisarz poczyną bezpośrednio określać właściwości tych robotników, w imię których przemawia ⁵⁸. Określać, a zarazem pogłębiać tak, że okazuje się, iż obraz pracownika nakreślony przez niego opiera się raczej na sile wiary twórcy niż na rzeczywistych danych społecznych. Sorel, tak uporczywie dążący do konkretności, w tym momencie przechodzi poza nią, wydaje się, jakby przekroczył wąski pas życia społecznego, przed i poza

⁵⁵ *Ibidem*, s. 208.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 208—209.

⁵⁷ *Réflexions sur la violence*, s. 376.

⁵⁸ *Ibidem*, rozdz. 7: *La Morale des producteurs*.

którym rozciąga się szerokie pole indywidualnych dążeń i potrzeb. Jeśli pracownik w jego postępowym warsztacie żadnego modelu wykonywanej pracy nie uznaje za skończony⁵⁹, jeśli pragnie coraz dalszego postępu, przekroczenia wszystkiego, co dotąd miało miejsce, w takim razie w tym uporczywym dążeniu upodabnia się do artysty:

Ilekróć dotyka się kwestii postępu przemysłowego, jest się zmuszonym do uważania sztuki za antycypację najwyższej wytwórczości, choć artysta z jego kaprysmi wydaje się stać na antypodach nowoczesnego pracownika. Analogię tę usprawiedliwia fakt, iż artysta nie lubi reprodukować stworzone już typy; nieskończoność jego pragnienia odróżnia go od pospolitego rzemieślnika, któremu najlepiej udaje się ciągła reprodukcja obcych mu typów. Wynalazca jest artystą, wyczerpującym się w dążeniu do urzeczywistnienia celów, przez ludzi praktycznych uważanych najczęściej za absurdalne, uchodzi on nieraz za szaleńca nawet wtedy, kiedy udało mu się poważne odkrycie; ludzie praktyczni podobni są do rzemieślników⁶⁰.

Sorel zestawienia: pracownik-artysta, praca-sztuka, dokonywał już dużo wcześniej i jedynie potrzeba pewnego uporządkowania myśli, które bynajmniej nie rodziły się w porządku, w jakim je przedstawiam, każe teraz dopiero o tym wspomnieć. W pochodzącym z 1901 r. studium *La Valeur sociale de l'art*⁶¹ napisał słowa jakby wyjęte z omawianego rozdziału *Réflexions*:

Nigdy nie zdołamy wymknąć się konieczności znoszenia trudów przy wytwarzaniu, nigdy wytwórczość nie stanie się sportem, jak to sądzili utopiści na początku tego stulecia, nigdy zatrudnienie nie zmniejszy się, jak to myśli dziś jeszcze wielu socjalistów. Proudhon widział dobrze zasadnicze prawo naszej natury, utrzymując, że praca nigdy nie przestanie wzrastać. Na cóż więc zda nam się bunt przeciw tak nieodzownej konieczności?

Lecz mamy coś lepszego do czynienia, niż odpowiadać zwykłą rezygnacją. Sztuka dostarcza nam środka uszlachetnienia tego, co starożytni uważali za niewolnicze: doznawania dumnej rozkoszy w pokonywaniu trudności i poczucia wolności przy spełnianiu swej roboty. A równocześnie praca wykonywana z uczuciem artystycznym jest nie tylko doskonalsza, ale i ilościowo bogatsza⁶².

W ten sposób „człowiek przestaje [...] uważać prawo pracy za prawo niewoli i upodlenia”, a sztuka zapewnia mu „postęp materialny, bez którego niewątpliwie nie byłoby dziś zgola dającego się urzeczywistnić, trwałego postępu moralnego”⁶³.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 377.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 378.

⁶¹ *La Valeur sociale de l'art*. „Revue de Métaphysique et de Morale” 1901. Przekład polski w tomie Sorela *O sztuce, religii i filozofii* (Lwów 1913). Tom ten zawiera ponadto przekłady dwóch następujących studiów Sorela: *La Religion d'aujourd'hui* i *Vues sur les problèmes de la philosophie* (tłumacz — M. Rudnicki).

⁶² *O sztuce, religii i filozofii*, s. 46.

⁶³ *Ibidem*, s. 46—47.

Ten zatem robotnik, jakiego ceni Sorel tak wysoko, jest zarówno artystą, dla którego każde spełnienie jest szczeblem do nowego dążenia, którego żadna treść już stworzona nie wyczerpuje, jak i wynalazcą, któremu nagrodą za twórczą myśl i trud może być jedynie pamięć o przyszłości, ponieważ teraźniejszość niesie najczęściej niezrozumienie tej myśli. Jest jednocześnie i żołnierzem, który nie ogląda się za osobistą sławą. Moralność poświęcenia, świadomość, że wysiłek, śmierć — niwecząc jednostkę, nie daje prawa do żądania równoważnej nagrody, lecz wtedy jest wielkością, kiedy bez nagrody się obywa⁶⁴, to dalsza wartość, jaką mieć musi pracownik-wytwórca.

Suchy, pozornie bezbarwny styl Sorela ożywia się nieoczekiwanie, gdy przychodzi mu pisać o tych moralnych właściwościach, jakie pragnie zaszcześcić robotnikowi.

Ten wysiłek ku lepszemu, objawiający się mimo braku wszelkiej odpowiedzialnej i bezpośredniej nagrody osobistej, stanowi ukrytą cnotę, zapewniającą światu nieskończony postęp. Czym byłby przemysł współczesny, gdyby znajdował wynalazców tylko takich rzeczy, jakie mogą prawie pewny zarobek zapewnić ich wykonawcom? Zawód wynalazcy jest na pewno najniebezpieczniejszym z wszystkich, a jednak nigdy nie zostaje zaniechany. Ileż razy w warsztatach małe zmiany, dokonane przy pracy przez pomysłowych robotników, doprowadziły w końcu, dzięki ich skupieniu, do daleko sięgających udoskończeń, podczas gdy nowatorzy nie wyciągnęli z swej pomysłowości trwałego i wymiernego pożytku⁶⁵.

I nie tylko ów wzgląd stanowi o wyniosłym, wprost ascetycznym pojęciu pracy, wynalazczości, jakie opiewa Sorel. Są również przyczyny dalsze, decydujące o wartości etycznej tej pracy dla postępu ekonomicznego:

Postęp ekonomiczny nieskończenie przekracza nasze osoby i wiele więcej przynosi pożytku pokoleniom przyszłym niż tym, co go tworzą: i czyż daje on sławę? czyż jest jakaś epopeja ekonomiczna zdolna entuzjazmować pracowników? Pobudka nieśmiertelności, jaką za tak potężną uważał Renan, tu oczywiście jest bezskuteczna, nie widziano bowiem nigdy artystów stwarzających arcydzieła pod wpływem myśli, iż praca ta zapewni im miejsce w raju. Niewiele się przeto mylą robotnicy, kiedy uważają religię za burżuazyjny luksus, właściwie bowiem religia nie ma żadnego wpływu na udoskonalenie maszyn i na przyspieszenie pracy⁶⁶.

Zatem nie sława, nie nieśmiertelność, nie wiara religijna prowadzić mają do poświęcenia, do heroizmu pracy. Jedynie dumna wola człowieka, który sam nadaje sobie ideał pracy, jaki realizować musi, jest podstawą jego działalności. Zagadnienie pracownika możemy tutaj rozszerzyć —

⁶⁴ *Réflexions sur la violence*, s. 382.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 384—385.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 386.

i nietrudno dostrzec, że znajdujemy się na tej samej płaszczyźnie, na której dzieje się myśl Brzozowskiego. Jego swoboda, samostanowienie człowieka o sobie, to ów nie odkrywany motor wypowiedzi podobnych jak cytowana tutaj Sorela.

I tak, poprzez zagłębienie się w konkretne życie robotnicze, poprzez katechizm taktyczny syndykalizmu, jakim są w znacznej mierze *Réflexions sur la violence*, docieramy do możliwości myślowych bliskich pojęcia czynu Brzozowskiego, czynu, co jest wartością nie gwooli potęg pozaludzkich, ale dzięki samowładzy człowieka.

Problem pracownika-wytwórcy w pismach Sorela powstałych po napisaniu *Réflexions* nie znajduje już podobnego co w tej książce wyrazu. W ogóle Sorel poczyną się wówczas skłaniać ku rozważaniom czysto filozoficznym. Ostatni rozdział *Réflexions*, pt. *Unité et multiplicité*, napisany dla jednego z późniejszych wydań dzieła, wskazuje dowodnie, w zestawieniu z resztą książki, to przechylenie się na stronę spekulacyjną i czysto filozoficzną zagadnień, jakie dotąd rozpatrywał Sorel na konkretnym materiale społecznym. Dlatego też przy rozpatrywaniu problemu pracowników-wytwórcy poprzestaniemy na *Réflexions sur la violence*.

Pozostajemy przy tym: Sorel, nie wychodząc rzekomo poza rzeczywistość społeczną, której odtworzenie najwierniejsze było jego ambicją, przemyca w nią swój ideał pracy-sztuki, pracownika, zarazem wynalazcy i artysty. Że wśród robotników do wyjątków niezwykle należy takie zespoleństwo wartości osobowych, nietrudno dostrzec. Wprost zbyt łatwo, by śmieć na tej podstawie potępiać Sorela i zarzucać mu utopijność. Myślę, że należy postąpić inaczej: widząc cel, ku jakiemu dążyła myśl Sorela, to wyniesienie cywilizacji obecnej na szczybel, na który nie wyniesie jej burżuazja, przez uświęcenie pracy, należy powiedzieć, że złudzenie, jakiemu ulegał Sorel, było najszlachetniejszym i najbardziej twórczym ze złudzeń, jakim ulec można. A takie złudzenie przestaje już być złudzeniem.

Wpływ Sorela na Brzozowskiego

Skoro w ten sposób zostały przedstawione poglądy Brzozowskiego i Sorela na zagadnienie czynu i pracy, przychodzi kolej na dokładne określenie punktu, który Brzozowskiemu umożliwił w oparciu o zdobycze Sorela dalszy rozwój jego samodzielnej myśli. Zasadniczo bowiem kręgi zainteresowań, wśród których rozwija się u nich to zagadnienie, są dalekie. Brzozowski uzasadnia filozoficzną i etyczną stronę pracy, nie udaje mu się oprzeć tego uzasadnienia na danych społecznych, Sorel za to wydaje się poza te właśnie dane nie wykraczać. Lecz tylko wydaje się, albowiem już w zakończeniu części poprzedniej starałem się wskazać, że

konkretne dane zostają przez niego przekroczone, że samo życie robotnicze nie tworzy przesłanek takich dążeń rozwojowych, jakie widział w nim Sorel. Sprawę tę wypada obecnie szerzej uzasadnić, ponieważ jest ona tym środkiem, wokół którego obracać się będą koncentryczne, lecz równe w swym zasięgu kręgi myśli obchodzących nas pisarzy.

Pamiętamy, jak przedstawiało się początkowo Brzozowskiemu zagadnienie czynu. Nie łączyło się z żadnym uzasadnieniem filozoficznym, lecz było irracjonalnym apelem, wzywającym do czynnej postawy wobec świata. Trybunałem, do jakiego zwracał się pisarz, było to samo, co czuł w sobie, poczucie doniosłości życiowej jednostki, jej twórczego udziału w kształtowaniu losów swoich i świata. Intuicyjnie wiedział wtedy, iż ostatnią instancją rozstrzygającą o tym, co człowiek z sobą uczyni, są te wartości, jakie sam w sobie nosi, a nie żadne wpływy zewnętrzne, choćby najszlachetniejsze.

Potem przyszedł czas szukania „derywacyj” dla tego „*residuum*” — posługując się terminami Vilfreda Pareto⁶⁷. Szukał Brzozowski tych logicznych uzasadnień w filozofii, wykazywał, że wszelkie jej wartości są również wynikiem czynnego nastawienia wobec świata. Jak widzieliśmy, szukał ich również w literaturze: przykładem jego interpretacja Żeromskiego. Wykrywał u Kanta, u romantyków naszych to samo jądro myśli, jakie się w nim utrzymywało. Od swej irracjonalnej potrzeby schodził coraz bliżej życia, przeżywał wzloty i upadki rewolucjonistów rosyjskich, Komuny Paryskiej. Czasem pierwotne dążenie, wyraźne w pierwszych artykułach „Głosu”, przycichało. Brał górę myśliciel, któremu nie wystarcza sama intuicja.

Na stan szukania i niepokoju pada nagle zaznajomienie się z Sorelem. Tutaj zagadnienie czynu ma swoje konkretne, wprost taktycznie wyznaczone koryto. Kiedy Brzozowski czytał te zdania o pracowniku-wytwórcy, jakimi uprzednio się zajmowałem, odnajdywał w nich to połączenie rzeczywistego życia społecznego z głęboką myślą, którego jemu brakowało. Jak widzieliśmy, Sorel ani razu nie pisze o tych sprawach w sposób bliski t o n o w i pism Brzozowskiego i pozornie nie wykracza poza doświadczenie społeczne. Lecz w ocenie i wyznaczeniu sił, jakie widzi w proletariacie, wyraźnie wchodzi w ten sam zakres, który Brzozowski usiłował przekroczyć, podeprzeć logiczną myślą: w zakres „*residuum*”, owej pierwotnej, wewnętrznej, irracjonalnej potrzeby, co stanowi motor szukania za jej życiowymi uzasadnieniami. Doskonale wyczuł to Świaniewicz w tytlekroć cytowanej rozprawie o Sorelu i wypada w zupełności zgodzić się z nim, kiedy pisze:

⁶⁷ Zob. A. Hertz, *Ludzie i idee*. Warszawa 1931, s. 14—18.

Gdy czyta się dzieła Sorela, trudno oprzeć się wrażeniu, że pisał je człowiek noszący w głębi duszy jakiś, niezbyt może sprecyzowany, ale mimo to w najbardziej ogólnych zarysach określony ideał nowego świata i nowego społeczeństwa; człowiek, który o tym nowym świecie marzył, tęsknił do jego zrealizowania i który wierzył, iż w łonie dzisiejszego społeczeństwa istnieją pewne siły kształtujące warunki niezbędne do wcielenia w życie wymarzonego ideału. Trudno oprzeć się wrażeniu, że ta wiara w pewien całkiem irracjonalnie przyjęty ideał stanowiła jakby pryzmat, przez który autor patrzył na otaczającą go rzeczywistość gospodarczą i społeczną⁶⁸.

I tutaj, mam wrażenie, jesteśmy w najważniejszym punkcie, tłumaczącym, czemu apercpcja myśli Sorela dokonała się u Brzozowskiego w formie umacniającej jego pierwotne dążenia etyczne, czemu dla Brzozowskiego zdaniem, w jakie ujmie Sorela, będzie to: „Jerzy Sorel, jedna z najgłębszych i najczystszych sił moralnych współczesnego świata” (IW 272). Widzimy bowiem, że ta podstawowa osobista tendencja ku czynnej postawie wobec świata, którą Brzozowski usiłował podeprzeć szeregiem prac dalszych, uważając, iż ona nie wystarcza, ukazała mu się po zapoznaniu się z Sorelem nie tylko jako początek łańcucha myśli, co miało u niego miejsce, lecz również jako zakończenie, jako ostatnia konkluzja, poza którą już wyjść się nie da. Początkiem myśli Brzozowskiego było odwołanie się do czynnej postawy człowieka, końcem myśli Sorela — także samo odwołanie się do wartości samej jednostki.

Środkiem zatem wspólnym, tłumaczącym dalszy rozwój omawianego zagadnienia u Brzozowskiego, jest przekonanie, że od wartości samego człowieka zależy praktyczne rozwiązanie tego zagadnienia. Słowa Mickiewicza o wzroście granic i polepszeniu praw, co idą za wzrostem i polepszeniem dusz, narzucają się same. Stąd też Chlebowski, który pierwszy zrozumiał *Legendę Młodej Polski*, uważa ją wprost za rozwinięcie tych słów Mickiewicza⁶⁹. Ci również komentatorzy Sorela i Brzozowskiego, którzy należycie zrozumieli ich poglądy — a jest ich, szczególnie jeśli idzie o Sorela, niewielu — zgodnie podkreślają stałe u tych pisarzy odwoływanie się do wartości człowieka. Świaniewicz pisze tak:

Człowiek jest zasadniczym materiałem, z którego się tworzy każdy ustrój społeczny. Każdy też ustrój społeczny wymaga odpowiedniego typu psychicznego człowieka. Sorel w swoich pracach dążył do wykazania tych cech, które są niezbędne dla obywatela ewentualnego społeczeństwa „wolnych producentów”, dla tego, aby to społeczeństwo stało się zdolne do nowej i wielkiej twórczości cywilizacyjnej⁷⁰.

⁶⁸ Świaniewicz, *op. cit.*, s. 225.

⁶⁹ „Książka” 1900, z. 2.

⁷⁰ Świaniewicz, *op. cit.*, s. 229.

Wcześniej niż Świaniewicz wprost to samo o Brzozowskim napisał Jan Stanisław Bystróż:

burzy on pojęcia społeczeństwa jako tworu od ludzi niezależnego, uniemożliwia socjologię jako naukę o funkcjach społecznych i prawidłowości życia socjalnego. Wielką jego zasługą jest akcentowanie pierwiastka twórczego, koncepcja człowieka, który myśląc, tworzy tym samym świat. On to pierwszy wyraźnie stwierdził, że w całej dziedzinie życia społecznego mamy do czynienia jedynie i wyłącznie z ludźmi ⁷¹.

A rozwój problemu tego po zapoznaniu się z Sorelem idzie dziwnymi pozornie drogami. Skoro Sorel wnosi to wejście w konkretność, jakiego brakowało Brzozowskiemu, spodziewalibyśmy się, że za jego przykładem pisarz nasz uczyni to samo, że zagłębi się w ówczesne polskie stosunki społeczne i zbada, jakie tam są siły zdolne wyczarować przyszły świat pracy. Wszak sam Sorel powtarzał za Bernsteinem, że tyle jest socjalizmów, ile narodów, że właściwie międzynarodowego socjalizmu nie ma. Brzozowski również z myśli Sorela, jako jej esencję, wydobędzie przekonanie o prymacie narodu nad wszelkimi innymi wartościami społecznymi (IW 225). Czemuż więc nie poszedł tą drogą, czemu począł znowu podkreślać etyczną stronę pracy? Pewnie, że odnosił tę sprawę do stosunków polskich, pewnie, że widział w zwycięstwie pracy rękojmię wyzwolenia narodowego (Chlebowski zestawiał go ze Skargą i Staszicem), ale drogą niedwuznacznie przez Sorela zakreśloną nie poszedł, t a k t y k i e m a zarazem m e t a f i z y k i e m p r a c y, jak zwie się Sorela, nie został, poprzestając wyłącznie na metafizyce pracy.

Napisze wprawdzie w *Legendzie Młodej Polski*, że

pierwszym przeżyciem historycznym, w którym występował u nas świadomie nowoczesny, na wytwórczości i prawie wyrastającym z niej oparty człowiek — była akcja proletariatu polskiego w latach ostatnich ⁷².

— napisze i zdanie to podkreśli, ale zdaje się, że to nawiązanie do stosunków polskich było zawsze pewnym odstępstwem od myśli, która lepiej obydawała się bez przymiotnika „polski”. Gostomski wskazywał, że metoda Brzozowskiego powinna doprowadzić go do oparcia jego filozofii pracy na chłopie polskim, on bowiem jest tą rzeczywistością największej pracy polskiej⁷³ — Brzozowski z gniewem i wyraźnym zniecierpliwieniem zapisuje w swoim *Pamiętniku*, że nic go to nie obchodzi, że dla niego ważna jest tylko myśl i jej logiczne konsekwencje ⁷⁴. Zniecierpliwie-

⁷¹ J. S. Bystróż, *Rozwój problemu socjologicznego w nauce polskiej*. „Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce” t. 1 (1917), s. 254.

⁷² *Legenda Młodej Polski*, s. 95.

⁷³ W. Gostomski, *Problemat pracy polskiej*. „Sfinks” 1911.

⁷⁴ *Pamiętnik*, s. 127.

nie świadczy, że musiał czuć, iż tu dotknięto słabego punktu jego myśli. Wystarczy zacytować jedno z licznych proroctw Brzozowskiego o przyszłości świata opartego na wyzwoleniu proletariatu, by dostrzec, że do proletariatu polskiego jego zdania nie bardzo się stosują. Chociażby takie:

zasadniczym faktem nowoczesnej historii jest dojrzewanie klasy robotniczej, przekształcanie jej w społeczeństwo swobodnych robotników, zdolnych samistnie pracować na osiągniętym poziomie technicznym, zabezpieczyć dalsze postępy techniki wraz z zachowaniem własnych swych, niezbędnych do utrzymania życia na tym poziomie, cech i zdolności ⁷⁵.

Sorelowy duch tej myśli jest wyraźny. Przymiotnik „francuski” nie by tu nie wadził. „Polski” bardzo by przeszkodził potoczystości wykładu...

Widocznie sprawa miała się tak, jak staram się ją pokazać: widocznie bardziej porwało go to, że Sorel dał mu uprawnienie powrotu do podstawowych jego dążeń moralnych; potwierdzenie znajdujemy w tym, co Brzozowski pisał o Sorelu. Stąd też Brzozowski od czasu *Legendy Młodej Polski* nawraca do tego, cośmy obserwowali w pierwszych jego wystąpieniach: do pełnego patosu i wiary kaznodziejstwa moralnego. Tylko kiedy tam, w początkach, była to jak gdyby legitymacja etyczna pisarza dotąd nie znanego, tutaj zachodzi zmiana w postawie: Brzozowski wie już na podstawie własnej działalności i wpływu Sorela, że ma prawo do przemawiania tonem, co zabarwiał jego pierwsze wystąpienia. Stąd siła jego słów, nieraz nawet apodyktyczność. Wspaniały kaznodzieja dojrzał tak bardzo, że Chlebowski nie zawaha się w entuzjastycznym artykule zestawić go z Skargą. Dla pisarza, na którym ciążył zarzut prowokatorstwa, zestawienie, nawet po książce Stanisława Windakiewicza, nie było jakie.

Dokładne przedstawienie, jak pod wpływem Sorela rozwija się w pismach Brzozowskiego omawiane zagadnienie, wymagałoby wciągnięcia w zakres pracy całej pozostałej twórczości Brzozowskiego. Jest to niemożliwe ze względu na nadmierne rozbicie pracy. Muszę przeto ograniczyć się do wskazania, jakie z tendencji dalszej ewolucji Brzozowskiego Sorel umożliwił. Jak widać, umożliwił po pierwsze to, co dla Brzozowskiego było najważniejsze: swobodny rozwój jego wiary w prymat czynu, a zatem pracy. Sorel myślą swą konkretną stworzył trwały fundament, na którym można było oprzeć nawet takie budowle jak *Legenda Młodej Polski*. Stąd w zdaniach Brzozowskiego o Sorelu, rozsianych w przypisach do *Legendy* ⁷⁶, tyle czci, tyle wdzięczności dla tego, którego Brzozowski zwał swym „mistrzem i nauczycielem” ⁷⁷. Był to bowiem nauczyciel równy temu, za jakiego uważał Brzozowski Przybyszewskiego, kiedy pisał o nim:

⁷⁵ *Legenda Młodej Polski*, s. 132.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 84—88, 102.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 86.

„nie zawdzięczam mu może ani jednej określonej myśli, ale coś więcej, gdyż samo życie duchowe” (IW XVIII). Podobnie sprawa ma się z Sorelem. Nie zawdzięczał mu właściwie żadnej określonej myśli o istotnym charakterze pracy, do tych bowiem doszedł sam, zawdzięczał za to coś bezwzględnie ważniejszego, bo wiarę, że te metafizyczne rzuty myśli, jakie błyskały w jego pismach, nie były czymś indywidualnym, nikłym, ale emanacją konkretnego życia. Ta część pracy równie dobrze może zastosowanie w wysokich filozoficznych regionach, co w „postępowym warsztacie” Sorela, przy czym jej istoty, tj. wpływu na jednostkę, wcale to nie zmienia.

Umożliwiając i wzmacniając tę pierwszą stronę działalności Brzozowskiego, umożliwił Sorel pośrednio również i stronę drugą, poszukiwanie filozoficzno-logicznego oparcia dla przekonania o doniosłości pracy. Skoro bowiem Brzozowski wiedział, że nie myli się w swych intuicjach dotyczących się etycznego charakteru pracy, mógł z całym spokojem oddawać się utwierdzaniu tych intuicji na ulubionej przez niego drodze czystej spekulacji filozoficznej. I nie chodziło już tu, jak w poprzednim okresie (*Monistyczne pojmowanie dziejów, Filozofia czynu, Filozofia czystego doświadczenia*), o usunięcie z drogi przeszkód w postaci systemów filozoficznych, które nie pozwalały na konsekwencje myślowe drogę naszemu pisarzowi. Teraz już nie ogląda się on na drogę przebytą, ale własnym wysiłkiem pragnie dowieść, że również drogą logicznego, bezuczuciowego rozumowania dojść można do przekonania o prymacie czynu. Przykładami tej drugiej strony jego działalności będą z tomu *Idee studia: Epigenetyczna teoria historii, Przyroda i poznanie*, a zwłaszcza najciekawsze z nich, szczególnie w pierwszej swej części, studium *Prolegomena filozofii pracy* (IW). Jak bardzo Brzozowski cenił tę stronę swej działalności, a zwłaszcza to właśnie studium, gdzie za pomocą suchych wyznaczników matematycznych stara się dowieść, że działalność ludzka tworzy podstawę świata, świadczą słowa listu do Ostapa Ortwiną:

przyślę i *Prolegomena filozofii pracy* — zdaje się najważniejszy z moich dotychczasowych szkiców filozoficznych⁷⁸.

A przecież nikt inny tylko Sorel umożliwił mu spokojne zajęcie się filozoficzną stroną problemu pracy.

Reasumując to, co powiedziane zostało o istocie wpływu Sorela na Brzozowskiego, wypada rzec tak: wpływ ten polegał na tym, że Sorel, wnosząc powiązanie metafizyki pracy z rzeczywistością społeczną, uzupełniał brakujące części myśli Brzozowskiego, a tym samym umacniał go w tych intuicjach etyczno-filozoficznych o istocie pracy, do jakich Brzozowski doszedł niezależnie od tego, i umożliwiał mu spokojną pracę nad dalszym pogłębieniem tych intuicji.

⁷⁸ *Głosy wśród nocy*, s. XII. Podkreśl. K. W.