

KAZIMIERZ WYKA

STANISŁAWA BRZozOWSKIEGO Dyskusja
o Fryderyku Nietzsche

Próba analizy.

Kilkakrotnie ucieka się Brzozowski w swych rozprawach do formy dialogu¹. Dialog ten prawie zawsze jest u niego surowym przeciwstawianiem określonych stanowisk czy możliwości myślowych; osoby rozprawiające nie istnieją jako odrębne całości psychiczne, lecz jedynie wypowiadają pewne myśli, zwierają się z sobą na terenie czysto dialektycznym poto, by zwyciężyło stanowisko, które uznaje sam Brzozowski. Ta niedbałość o wszystko, co nie jest myślą wypowiedaną, najsilniej wyraża się we fragmencie dialogu o Mirianie, gdzie Brzozowski nawet nie nazwie przeciwników dyskusyjnych, znacząc ich tylko literami A i B. We «Wstępie do filozofji» znowuż cały czas rozprawiają Ryszard i Emanuel. Gdy fichteński Emanuel przekonał już Ryszarda o nieograniczoności i swobodzie twórczości ludzkiej, pod koniec rozprawy nieoczekiwanie poczynają zjawiać się nowe imiona. Zabiera głos Fryderyk, poto jednak tylko, by ująć w skrócie wywody Emanuela². Po nim Józef, znowu tylko dlatego, by ukazać, że wyniki, do jakich doszli Ryszard z Emanuelem, zawarte są w filozofji Schellinga³. Po nim dalej August, by przypomnieć, że

¹ «Fragment dialogu» z rozprawy o «Mirianie», «Kultura i życie», s. 41—47; «Nad grobem Ibsena», tamże, s. 183—191. «Katarakty» tamże, s. 207—220; «Wstęp do filozofji», Kraków 1906; «Fryderyk Nietzsche», Stanisławów 1907; dialogowany ustęp o Feldmanie w «Współczesnej krytyce literackiej», s. 176—188; fragment pierwszej redakcji «Legendy Młodej Polski» zatytułowany «Ruiny», Skamander 1920, s. 70—74.

² «Wstęp do filozofji», s. 86.

³ L. c., s. 89.

wszystko to oznacza polską filozofję bohaterstwa wedle Mickiewicza, Słowackiego, Cieszkowskiego¹; wreszcie ostatni zjawia się Benedykt, by zaznaczyć, że o człowieka dyskutującym chodzi i że wielorakie jest jego znaczenie². Rozmówcy ci, póki nie byli potrzebni dla dialektycznego celu, nie istnieli. Zjawiają się, gdy zjawia się nowa postać myśli, jaka przybrać musi nową postać ludzką.

Wśród tych dialogów Brzozowskiego, tak pewnem scharakteryzowaniem postaci, jak osadzeniem dyskusji w określonym miejscu, wyróżnia się rozmowa o Fryderyku Nietzsche. Ta, kto wie czy nie najpiękniejszą, ale w każdym razie z największym połotem napisaną książeczką chcę zająć się w tych uwagach. Celem będzie przeprowadzenie logicznej analizy rozprawy, toczącej się głównie między Kazimierzem, «Polakiem, który wszystkie ścieżki dialektyki zmierzyl» (s. 7), a Maksymiljanem, «politykiem skazanym na izolację» (s. 11)³, oraz wskazanie związków między tą rozprawą a całością poglądów Brzozowskiego. Znajdujemy tutaj, szczególnie w argumentacji Kazimierza, reprezentującego ówczesne stanowisko Brzozowskiego, szereg charakterystycznych dla naszego myśliciela wybiegów logicznych, pokrywania uczuciem ogniów, jakich nie daje sama analiza myślowa. Ten przebieg dowodzeń, gdzie woluntatywne twierdzenia i uczuciowe wybuchy stapiają się w jedność z czystymi analizami myślowymi, pragniemy ukazać na tym wybranym przykładzie. Wynikną z tego pewne wnioski ogólne, jakie niżej sformułujemy.

Najpierw słów parę o genetyczno-filologicznej stronie rozprawy o Nietzsche. Nieznajomość korespondencji Brzozowskiego nie pozwala dokładnie określić czasu powstania tej pracy; jej wydawca, niedawno zmarły M. Haskler, nie posiadał żadnej korespondencji w tej sprawie⁴. Wydana jako VI tom serji «Literatura i sztuka»⁵, książeczka ta powstała najpewniej za drugim wyjazdem pisarza do Nervi, w r. 1907⁶. To bowiem nadmorskie sa-

¹ L. c., s. 94. ² L. c., s. 99. ³ By uniknąć mnożenia odnośników, strony rozprawy o Nietzsche zaznaczamy w nawiasach bezpośrednio przy cytatach. ⁴ List do autora z 7. VI. 1935.

⁵ «Przewodnik Bibliograficzny» notuje ją w numerze lipcowym z r. 1907, s. 146.

⁶ Wyjazdy Brzozowskiego oznaczam wedle wyjaśnień jego złożonych sądowni obywatelskiemu, por. «Droga», 1935, nr. 6, s. 561.

natorjum południowe, z wznoszącym się nad niem szczytem górskim (s. 1, 3), oznacza oczywiście Nervi, znane zresztą Brzozowskiemu z pierwszego w niem pobytu w r. 1906.

I.

Jesteśmy zatem w sanatorium dla gruźlików, skazanych na przymusową bezczynność cielesną, połączoną z tem większą lotnością i niepokojem myśli. Otoczenie, które egzaltacją i gorączkowem szukaniem ostatecznych sprawdzianów przypomina młodzież z «Wirów» czy «Płomieni». Przy czytaniu pierwszych stron, określających atmosferę psychiczną, w jakiej zanurzeni są nasi rozmówcy, szczególnie przypominają się niedawne «Wiry», tak doskonale jako dokument (marnie jako wyraz artystyczny) oddające młodopolską gorączkę myślową. Bardziej jeszcze przypominają się współczesne powieści, dziejące się w podobnem środowisku: «Czarodziejska Góra» Tomasza Manna, «Choucas» Nałkowskiej. «To, co by trzeba przeżywać czynem całe lata, objąć można okiem myśli w jednej chwili» (s. 3) — słowa te możnaby położyć jako wyjaśnienie niekończących się dyskusyj w podobnych powieściach.

Na tych też pierwszych stronach padają słowa, wyjaśniające tę gorączkę myśli, pod której znakiem toczyć się będzie dyskusja, słowa jednakowoż niebezpieczne dla pisarza, który zawsze żądał przyświadczenia myśli czynem. Bo oto: «Mówiono o filozofji: tym bowiem, którzy sami nie żyją — nie pozostaje nic prócz zgłębiania życia. Być może nawet, że tylko oni je zgłębiają» (s. 3). Czyżby zatem prawdziwie szukająca myśl rodziła się tam, gdzie niema miejsca na życie konkretne? Brzozowski temu zaprzeczy. Czyż wobec tego może ważna jest tylko sama rozkosz myślenia, sam rozwój myśli? Czyżby miało to być potwierdzeniem słów, rzuconych w chwili zniecierpliwienia: — «w gruncie nie dbam o nie, tylko o to, co jest myślą i jej wypowiedzeniem. Gdzie to się kończy, kończy się moje czucie»³.

Niewątpliwie to czysto dialektyczne zadowolenie stanowi niezaprzeczalną cechę Brzozowskiego. Nie stanowi jednak cechy decydującej, ani tem bardziej nie można zgodzić się na potępienie typu umysłowości Brzozowskiego na tej jedynie podstawie. Pierw-

¹ «Pamiętnik», s. 27.
Księga zbiorowa

szy, jak wiadomo, uczynił to Dawid¹, dobitnie zaś sformułował Breiter: u Brzozowskiego «twórczość umysłowa stanowi tak rozkoszną czynność życia, iż wytwarza stały a niezmienny stan złudzenia, jakoby ta w zasadzie czysto dialektyczna czynność była aktem twórczym w rzeczywistym życiu»². Na naszym przykładzie postaramy się ukazać, dlaczego nie można ujęcia tego uznać za całkowicie prawdziwe. Mimo to owo określenie atmosfery rozkoszowania się samem zgłębianiem życia stanowi, obok cytowanego wyznania z «Pamiętnika», dowód, że Brzozowski z istnienia tej cechy swego umysłu dobrze zdawał sobie sprawę.

W tak nakreślonej atmosferze poczyna się dyskusja. Obok Kazimierza i Maksymiljana biorą w niej udział: aktorka Eleonora, gruzliczka, «którą los jakby dla spotęgowania ironji obdarzył imieniem Duse» (s. 6), Włoch rzeźbiarz Paolo oraz muzyk (prawdopodobnie) Gerhard. Klarowności przydawać jej ma południowe otoczenie, jak również punkt wyjścia dyskusji. Rzeźbiarz Paolo «kończył swój odwieczny hymn na cześć rzeźby» (s. 5). Rzeźba jest najbardziej surową i jednoznaczną ze sztuk. Podczas kiedy muzyka porywa nas w czasie, kiedy malarstwo i poezja roztwierają nieskończone perspektywy, ponieważ jest w nich coś więcej niż sama obecność i dokonanie, to «rzeźba mówi: jestem, czem jestem» (s. 5). Rzeźba jest jedyną sztuką skończoności, sztuką najbardziej ludzką.

«Bóg jest to ktoś, co widzi nas takimi, jakimi byśmy być chcieli. Jest to oko, które czyni nas pięknymi. Dla rzeźby jednak nie istnieje i n.e. Zawiera się cała w słowie: jest. Wejść na ten szczyt i czuć, że się ma prawo na nim stać, bo się nie może wyobrazić nic innego, coby miało prawo tak stać w słońcu: oto rzeźba. Oznacza ona, że tylko ja, tylko człowiek, tylko oko ludzkie rozstrzyga o tem, co ma stać na szczycie. Nikt inny nie przyzna mi tego prawa, jeżeli nie przyznam go sobie ja. Jestem i muszę być sam dla siebie.» (s. 6).

Paolo wypowiada w tych słowach ulubioną myśl Brzozowskiego. Autor «Legendy Młodej Polski» niewiele miał czasu i sposobności do zajmowania się sztukami pięknymi, nigdzie przeto nie znajdziemy u niego rozważań na ten temat; dla Brzozowskiego istniała tylko literatura i jej filozoficzne podwaliny. Rzecz ciekawa jednak, że o rzeźbie wypowiada on trzykrotnie swoje zda-

¹ «Psychologia religii», Warszawa 1933, s. 104—105.

² «Stanisława Brzozowskiego: Módl się i pracuj», «Zdrój», 1918, s. 93.

nie. Są to powyższe słowa Paola, ważna uwaga w «Stylu Ibsena»¹, oraz zakończenie «Etapów sentymentalizmu»².

Nim do tego przejdziemy, zapamiętać musimy, jak to Eleonora «snuje dalej te myśli» (s. 6) Paola. Tym ciągiem dalszym są jej uwagi o tragizmie. Eleonora oświadcza, że tylko zguba bez żalu jest ostatecznym sprawdzianem piękna. «Największy żal zguby i konieczność zguby. Miłość pełna, która pędzi do otehlani i ciągnie w nią, aby się utwierdzić» (s. 7). Mówiąc prościej: tylko nieunikniona strata czegoś wartościowego jest sprawdzianem piękna, a tem samem tragizmu. Bez koniecznej a jednak straszliwie smutnej zguby niema tragizmu. «Niczego więcej już nie mogę pragnąć, więc ginę; ginę, a zatem miałem wszystko, miałem i tracę, a gdybym nie tracił, znaczyłoby, że nie miał» (s. 7). Tragedja zatem jest niejako przedłużeniem rzeźby. Tak sądzi Kazimierz, powiadając: «Gdyby Nietzsche pisał swoje pierwsze dzieło po raz drugi, nazwałby je może: Geburt der Tragedie aus dem Geiste der Skulptur» (s. 8). Samotność bowiem rzeźby jest ta sama, co samotność człowieka w obliczu tragicznej zguby.

Podobnie sprawa ta wygląda w zakończeniu artykułu o «Stylu Ibsena», podejmującym motyw z «Kultury i życia» (s. 192). Nieuchronność zguby całego człowieka, przy równoczesnej świadomości, że jakakolwiek zmiana w danym człowieku byłaby umniejszeniem wielkości, «sprawilaby nam ból» — oto warunek tragedji.

«Dopiero gdy sam sobie człowiek stoi jak posąg w promieniach słońca, gdy nie czuje rozdarcia między myślą a ciałem — lecz całkiem jest — tragedia może się dopełnić. Człowiek, który sam sobie stawia żądanie, jest niedosiegalny dla tragedji. Zguba cielesna pozostawia nietkniętą myśl, zguba myślowa — możliwość dalszej egzystencji i dalszych przeistoczeń ciała. Nie-darmo naród rzeźbiarzy był narodem tragików»³.

¹ «Przegląd Społeczny», 1906, nr. 15 i 16. ² «Idee», s. 427—429.

³ «Przegląd Społeczny», 1906, nr. 16, s. 205. Poglądy Brzozowskiego na tragizm od pierwszych w tym kierunku prób zawsze świadczyły o do-brem zrozumieniu istoty tragizmu. Pierwszy raz problem ten analizuje Brzozowski w artykule «St. Przybyszewski jako poeta tragiczny» («Głos», 1903, nr. 35). Póki odnosimy wartość do człowieka i póki relatywizujemy ją zależnie od ludzi, brak miejsca na tragizm. Człowiek wprawdzie jest twórcą wszelkich wartości, ale jednak, «ażby tragizm stał się możliwym, trzeba, aby poruszone zostały w człowieku te głębie, w których jest on ogniskiem wszystkiego, w których jest on twórcą wszystkich wartości i może się im przeciwstawić... inaczej sama zguba i zniszczenie człowieka będą rzeczą zni-

Poczucie doniosłości ciała i świadomość, że zaguba cielesna człowieka jest «zagubą całej jego cielesnej wartości», jest zatem blisko spokrewniona z tą miłością kształtu i koniecznością wiecznego utrwalenia go, jaka ożywia rzeźbiarza.

To połączenie tragizmu z rzeźbą trwać będzie u Brzozowskiego zawsze. W pisanych w 1910 r. «Etapach sentymentalizmu» powróci do niego raz jeszcze. Twórczość odbywać się może tylko jako ostateczne nasilenie woli, nie należy ufać jakiemukolwiek gotowemu obrazowi świata, ponieważ jest to sentymentalizm, brońący się przed prawdziwą odpowiedzialnością i swobodą. «Sztuka nie znosząca sentymentu, rzeźba... tylko w zrozumieniu tego charakteru życia może znaleźć związek z duszą nowoczesną»¹. Rzeźba jest artystycznym odpowiednikiem tej odpowiedzialnej i tragicznej swobody.

«Człowiek stwarza sam siebie i przyjmuje nieszczęście, śmierć, ból, namiętność, myśl, rozpacz, jako organy tego stwarzania, i rzeźba nowoczesna... może być istotnie kto wie czy nie najbardziej powołanym organem dojrzwiania myśli nowoczesnej do jej męskiej, wyrzekającej się patosu — tragicznej swobody. Rzeźba, sztuka przerażającej uczuciowości, sztuka zamykająca całą tragedję, całą jej potencjonalność w jakiejś lni, pochyleniu, rzeźba przemawiająca do nas mową ciała ukazanego jakoto, czem jest ono: — konkretną formą naszego tragizmu, gdy zdola zakląć w swą mowę nowoczesność, musi być wielką szkołą. Posągi tworzone są nie w marmurze lub brązie, lecz w tem, co

koma i pozbawioną znaczenia, gdyż wszystkie wartości leżały nazewnątrz niego, i zatem z jego zagładą nic się nie stało. Tragiczny światopogląd wymaga przywrócenia każdemu człowieczemu istnieniu jego jedyności... Pierwiastkiem tragizmu jest konieczność. Zagłada i unicestwienie, które konieczne nie są — nie są też i tragiczne, są przypadkowe i wskutek tego powszechnego znaczenia mieć nie mogą». Podobnie ujmuje Brzozowski tragizm w szkicu o Staffie («Kultura i życie», s. 154): «Istotą tragedji jest życie szczerze. Życie tragicznie znaczy widzieć siebie. I to jest życie. Osamotnienie tragiczne jest organem, przez który człowiek jedynie sam siebie ująć jest w stanie. Poznać siebie, zobaczyć siebie można tylko ginąc. W myśli zwykłej nie wychodzimy za stosunki. Miłość mierzymy szczęściem, bohaterstwo pożytkiem, grzech zniszczeniem — lub odwrotnie. Liczba stosunków jest nieograniczona... Lecz czem jestem ja bez stosunku, ja, objawiający się we wszystkim: w miłości, szczęściu, grzechu, bohaterstwie, ja w obliczu tragicznej zguby? Tragedja znosi wszelkie stosunki, obnaża prawdę. Osobne zagadnienie stanowi związek tego stanowiska z Nietzschem, por. «Skarb Staffa», «Głos», 1905, nr. 14.

¹ «Idee», s. 427.

jest nami, co ukazuje się nam, jako kształt nasz». I to wreszcie: «Wszystko, cokolwiek bądź ukazuje się na widnokręgu naszej myśli, o ile jest dla nas czemś istotnem, jest plastyczne»¹.

Zanim przejdziemy do uogólnień, musimy zapamiętać, że dyskusja w rozprawie o Nietzschem, rozpoczęta od rzeźby, przenosi się na muzykę, o którą upomniał się Gerhard. Kazimierz jednak nie daje się skusić. Muzyka nie posiada tego tragicznego co rzeźba napięcia.

«To miękkie raniona, roztwierające się w tragicznej otchłani; to matczyne lzy, pocałunki, pieszczoty rzewne jak pożegnanie w ciemnościach, to pamięć, która pozostała i płacze; to przeszłość i przyszłość, wspomnienie i tęsknota, żal i żądza, wszystko — tylko nie obecność, nie kres wiecznie trwający przez to, że utracony, a utracony, bo już całkowicie; nie moment, który własnem pięknem wyrzucił siebie poza czas. Muzyka jest w czasie, jest i tu i tam i wszędzie; muzyka to nicosić, która się nad sobą samą lituje» (s. 8—9).

Słowa Kazimierza, wyrażające stanowisko Brzozowskiego, są nieoczekiwane ostre. Dałyby się streścić w zdaniu, że muzyce brak tego właśnie, co posiada rzeźba.

Zastanowienie się nad temi sądami prowadzi do ciekawych wyników. Wyrazem najwyższym nastrojowości i lirycznej rozlewności, która charakteryzuje pisarzy okresu młodopolskiego, jest ich upodobanie w muzyce: Bądź w formie uznawania muzyki za najwyższą ze sztuk², bądź dążności do oddawania słowem nastrojów wyrażalnych tylko mową muzyki, czy wreszcie komponowania dramatycznych lub powieściowych całości na sposób muzyczny. Najwyższą formą będzie tutaj typ wyobraźni płynnej, nastawionej na różnaitość doznań w czasie. Jest to — wedle określenia Wasiłewskiego — Wyspiańskiego «wyobraźnia płynącego czasu»;

¹ L. c., s. 428. Podkreślenia pochodzą od Brzozowskiego. W tem powiązaniu twórczości z tragiczną odpowiedzialnością przez rzeźbę utwierdzał najpewniej Brzozowskiego Barrès. W «Głosach wśród nocy» czytamy: «Ja mam wybrać wzór dla życia, rozstrzygnąć, czem ma być ono i uczynić je tem. Barrès ...w swoich kilku stronicach o Michale Aniole z wielką siłą wyraża to poczucie samowiednego stwarzania, uznaje w niem głęboki i tragiczny rys nowoczesności» (s. 247). Stądjum o Barrèsie jest o rok wcześniejsze od «Etapów sentymentalizmu».

² Stefan Żeromski, «Róża»: «muzyka, najwyższy stopień harmonii, sztuka jedyna, wyższa od poezji, niewątpliwa, władcza, nieśmiertelna» (s. 218). «Upojenie bez granic zawiera w sobie ta szczelina skrytości, przez którą tryska cudowna muzyka» (s. 221).

ostatnio badacze (Borowy, Zawodziński) arcysłusznie domagali się podkreślenia muzyczności tej wyobraźni, uznania, że to była jedyna silna strona sztuki twórcy «Nocy Listopadowej». Nie uwzględniając pomniejszego lotu poetów, z ich stałym muzycznym rozsuwaniem nastrojów, nawet szorstkie i dalekie od zewnętrznej melodyjności «Hymny» Kasprowicza Stefan Kołaczkowski poleca rozpatrywać jako szerokie kompozycje orkiestralne, jako symfonje, których sens odkrywa się tylko w całości i jej związkach wewnętrznych¹.

Słowem, Młoda Polska, której w imię prawdziwej odpowiedzialności wytaczał Brzozowski proces, była muzyczna. Prokurator w tych nielicznych wypowiedziach, jakie u niego znajdujemy, był zdecydowanie rzeźbiarzem. W rzeźbie widział uzupełnienie estetyczne i najwyższy wyraz swego stanowiska wobec świata, jak artyści Młodej Polski widzieli je w muzyce. To przeciwieństwo podkreśla różnicę między Brzozowskim a przeciętną atmosferą estetyczną jego czasów, wskazuje, że w upodobaniach rzeźbiarskich swoich miał on trafną intuicję różności swych ideałów estetycznych, a w podglebiu etycznych, w zestawieniu z górującymi wówczas normami smaku estetycznego i przekonaniami o hierarchji sztuk. Zwłaszcza, że rzeźbiarstwo Brzozowskiego nie była statyczna, nie było to krycie się w niezmienny gest i formę, jakie uprawiali parnasiści, u nas zaś Norwid. Było to skamieniałe napięcie, był ten dynamizm tragiczny rzeźby, jaki odnajduje Brzozowski u Michała Anioła, z Polaków u Dunikowskiego², jaki z ówczesnych rzeźbiarzy odnalazłby u Rodina czy chociażby C. Meunier.

Niezawsze jednak Brzozowski był przeciwnikiem estetyki modernistycznej. Z lat 1901—1902 pochodzące rozprawy «Co to jest modernizm» i «Krytyka artystyczna i literacka» świadczą, że całą duszą zgadzał się on wówczas z modernizmem, pisał o jego «znaczeniu i stanowisku dziejowym», uważał, że poprzez Maeterlincka, Verlaine'a, Laforgue'a rozpocznie się nowa epoka współżycia ludzkiego, opartego na absolutnie równej dla wszystkich indywidualizacji. Ba, jeszcze wiosną 1903 r. modernizm jest dlań «wiosną naszego ducha»³. Wówczas też jako przykład niezrozu-

¹ «Twórczość Jana Kasprowicza», s. 44—45.

² «Idee», s. 428. ³ «Próba samopoznania», «Głos», 1903, nr. 13.

mienia artysty przez krytykę nawinęły mu się rzeźby Bolesława Biegasa. Z nieoczekiwanym przekonaniem broniąc tego niezbyt utalentowanego rzeźbiarza, powiada, że Biegas jest myślicielem uczuciowym, który «wzruszenia własne, z myśli wyrosłe, stara się oddać zapomocą rzeźby i jest lirykiem, muzykiem rzeźby. Wiem, że te zestawienia wyrazów wydadzą się paradoksalnymi — jednak poddają one zupełnie dobrze moją myśl, a o to chodzi»¹. Czyli zgodnie z ówczesną hierarchją sztuki najwyższą pochwałą dla rzeźbiarza będzie to, że jednak jest muzykiem — pochwała ta ukazuje nam całą drogę, jaką od modernistycznego smaku przebiegł Brzozowski.

II.

Wracamy do dyskusji. Na tle tej rozprawy o wartość rzeźby i muzyki następuje dosyć nieoczekiwany przeskok w samo meritum dyskusji. Niekonsekwentnym był mianowicie, lub przynajmniej nierzetelnym Schopenhauer, wielbiąc muzykę. Powinien był gardzić nią — sądzi Kazimierz. «Nicość, zaprzeczenie życia, nie potrzebuje, aby po niem płakano» (s. 9). Schopenhauer mianowicie był dwoisty i złamany wewnętrznie. «Miał trzeźwość nie pozwalającą mu ludzi się, ale brakło mu męstwa, pozwalającego obejść się bez złudzenia» (s. 10—11). Nie umiał być twardo samotnym. Natomiast «Nietzsche umiał pochylać się nad krawędzią. Dla Nietzschego Schopenhauer był mistrzem samotności, ale sam nie umiał być samotnym szczerze» (s. 10). Dyskusja bieży skokami. Maksymilian mianowicie czyni dygresję, że Feuerbach dokonał tego, czego nie umiał Schopenhauer. Bez niepewności i zlamania przyjął ziemskość i śmiertelność człowieka. «Życie stało się dla niego prawdziwym życiem, prawdziwą rzeczywistością, odkąd przestało być tylko drogą prowadzącą w coś, co jest poza niem» (s. 12). Marks zaś po nim «uczynił filozofję życiem, wyprowadził z niej ostateczny wniosek, uczynił rzeczywistością Kantowskie pojęcie samowładzy praktycznego rozumu» (s. 12—13). Kazimierz jednak pragnie pogłębić zagadnienie. Najpierw rzuca paradoksalną pozornie myśl. Feuerbach i Marks uchodzą za materialistów, Schopenhauer za idealistę.

¹ «Krytyka literacka i artystyczna» (rkp.), s. 18.

«Tymczasem rzecz dziwna — materialści to propagują czyn, tworzą filozofję niezmordowanej działalności i pracy, idealista tymczasem głosi zrzczenie się czynu, zaprzeczenie życia. Wynik niezmiernie ciekawy: w imię niesamodzielności człowieka mówi się o jego wyzwoleniu, z drugiej zaś strony zaprzecza się samodzielnemu znaczeniu świata zewnętrznego, stwierdza się, że jądro natury tkwi «w sercu człowieka» jedynie po to, aby na tej podstawie oprzeć filozofję i etykę samouniعةstwienia» (s. 14).

Brzozowski wskazał tutaj mimochodem stałą dyspozycję swego ducha. Powiada, że skrepowanie doktryną materializmu dziejowego nie wyklucza czynu i swobody. U Brzozowskiego skrepowanie każdym bezmała stanowiskiem, jakiegokolwiekby ono było, nie wykluczało czynu. Szczególnie przy czytaniu jego młodzieńczych uzasadnień trwałości działania ludzkiego przychodzi myśl, że zasadą jego mogłoby być *contra spem agere*. W książeczce o Taine'ie w ten sposób naprzykład broni determinizmu myślowego:

«Wiara w prawa rządzące postępkami i myślami ludzi nie tylko nie przynębia nas... ale przeciwnie, jest w stanie dodać nam otuchy: pozwala nam bowiem wierzyć, że potrafimy oddziaływać na los naszych bliźnich, że przez wytwarzanie pewnych warunków uda się nam wywołać wyniki przez nas pożądane... Człowiekowi, któryby rzeczywiście był w stanie uwierzyć nie tylko ustami i oderwanym myśleniem, ale całą duszą w tę niemożliwość logiczną, która nazywa się swobodą woli, nie pozostałoby nic innego, jak zamknąć się w bezwzględnej i rozpaczliwej bezczynności: wszelka działalność bowiem opiera się na przewidywaniu, a przewidywanie jakichkolwiek wypadków niemożliwym jest bez przekonania o ich prawidłowości»¹.

Niema zatem zła, z którego nie dałoby się wycisnąć wiary w czyn. W młodzieńczym artykule o Żeromskim, czy rękopiśmiennej rozprawie «Co to jest modernizm?», właśnie niemożność intelektualnego uzasadnienia czynu i jego wartości, nakazuje czyn i surowe «powinieneś»². Podobnie materializm dziejowy, pozornie wykluczający swobodną twórczość, doskonale na nią pozwala. Ukazanie tego na całości poglądów Brzozowskiego zawiodłoby nas zbyt daleko, stwierdzmy zatem tylko, że materializm dziejowy był najsilniejszym myślowo uzasadnieniem i ugruntowaniem tendencji duchowej, od pierwszych samodzielnych prób myślowych wyraźnie widniejszej u Brzozowskiego.

¹ «Hipolit Taine i jego poglądy na filozofję, psychologję i historję», s. 11—12.

² «Współczesne kierunki w liter. pol. wobec życia», «Głos», 1903, nr. 20, «Co to jest modernizm?» (rkp.), s. 93.

Na tem się kończą preliminarja dyskusji. Kazimierz dowodzi teraz, że twórczości nie da się wysnuć na podstawie żadnego pojęcia o świecie, albowiem każde pojęcie jest tylko podsumowaniem i streszczeniem osiągniętych już wyników działalności ludzkiej, twórczość zaś wieść ma poza nie — w nieprzewidzianą przyszłość (s. 15). Wobec tego jest rzeczą niemożliwą «wysnuć z a s a d y dalszego rozszerzenia działalności ludzkiej» (s. 16). Maksymiljan replikuje na to prosto i celnie. Przepiszmy tę replikę, próżno bowiem Kazimierz będzie się silił, by w sposób logiczny, samem rozumowaniem, zbić istotny zarzut Maksymiljana.

«...Pojęcia, o ile mają jakąkolwiek wartość, nie mogą być ot tak sobie dowolnymi urojeniami, lecz wyrosły one ... z czynnych stosunków danej żywej istoty; więc działalność nicoparta na takich pojęciach będzie całkowicie zawieszona w powietrzu, nie będzie wogóle żadną działalnością, lecz marzeniem, snem o potędze — rojeniem ściętej głowy» (s. 16).

Uderzenie Maksymiljana jest celne. Świadczy o tem sposób, w jaki Kazimierz zabiera się do odpowiedzi. Odpowiedź jego nie idzie bowiem po nakreślonej przez Maksymiljana logicznej linii, lecz polega na charakterystycznych wybiegach myślowych. Kazimierz nie odpowiada właściwie na zarzut Maksymiljana, że bez stałych pojęć kierunkowych twórczość zawisnie w powietrzu, lecz przesuwając zagadnienie na inną płaszczyznę: nie pogłębiając płaszczyzny zasadniczej, przesuwając odpowiedź na płaszczyznę społeczną. Dotychczasowa myśl dlatego nie mogła pojąć twórczości, ponieważ «filozofja humanistyczna, opierając się na pojęciach o świecie oddartych od pracy, mówiąc o ludzkości i jej samodzielności wobec świata, mówiła o darmozjadztwie kleru, feudalów, ich dworaków, a w ich liczbie literatów oraz filozofów» (s. 18). I dalej: «Mówiąc o materji, człowiek uświadamia sobie tylko to, czem jest, co stworzył, co zdziałał: mówi więc tylko o sobie. Materializm nowoczesny od początku był i być nie przestał buntem pracy przeciw feudalizmowi w myśleniu» (s. 19). Inaczej mówiąc, myśl ludzka będzie odtąd wyrażać doświadczenia innych warstw społecznych, a mianowicie warstw pracujących.

Kazimierz czuje jednak chyba niezupełność swej odpowiedzi, zaczyna bowiem wycofywać się częściowo z tego stanowiska. «Rozumiem jego (sc. materializmu) powstanie i konieczność. Pomimo to jednak, a raczej właśnie dlatego, nie mogę uznać w nim światopoglądu ludzkości wyzwolonej. Wyzwała się tu dopiero doko-

nane już, a uciemnione przez przestarzałe formy — dzieło ludzkości, nie ona sama, nie jej twórczość» (s. 19). Zatem to również jest tylko dziełem, wytworem, a nie jest jeszcze twórczością absolutną. Czemżeż właściwie jest twórczość? — pyta Maksymiljan. «Doznaję wrażenia, że pojmujesz tę twórczość jako jakiś absolutny początek» (s. 20), coś pozaprzyczynowego, bezwzględnie nowego. Naturalnie, odpowiada Kazimierz i poczyna głosić, czem twórczość być nie może. Że nie może być uwarunkowana, że nie może mieć przyczyn, inaczej bowiem nie byłaby już twórczością, lecz mieściłaby się w kategoriach rzeczy stworzonych, i tak dalej. Zatem — skoro nie może być tem, musi być czemś zupełnie odwrotnem. «Twórczość — powstanie absolutne, początek bezwzględny, jest poza nawiasem tego, co jest. Można mówić o niej słowem «będzie», a właściwie i tak nawet nie, lecz jakimś nieokreślonym i nieustającym «niech się stanie» (s. 21). Skoro raz, przez negację, przez ukazanie czem twórczość być nie może, Brzozowski uchwycił punkt zaczepienia dla absolutnej swobody i czynu, nie daje się zbić ze swego stanowiska. Nie dorzuca właściwie nowych argumentów, lecz uparcie powtarza sądy, ważne tylko na jego płaszczyźnie. Maksymiljan bowiem ciągle trwa na płaszczyźnie czysto-logicznej. Ciągłe mityguje Kazimierza: «człowieku, ale przecież skądś ten twój czyn pochodzić musi» (s. 22) Kazimierz wyszedł na inne piętro i stąd mu odpowiada. «Gdy chcesz wyjść poza człowieka, wpadasz zaraz w to, czem człowiek był, a chcesz określać czem będzie, czem się uczyni» (s. 22). Jest to znowu wybieg logiczny. Pierwszym wybiegiem było przesunięcie dyskusji na płaszczyznę społeczną; ten znow wybieg polega na tem, że co innego oznacza twierdzenie, iż czyny nasze wypływają i łączą się z czynami poprzednimi, a co innego podsuwane przez Kazimierza Maksymiljanowi zdanie, iż oznacza to chęć wyprowadzenia czynu z przeszłości zastanej, bez dokonania samego czynu; Maksymiljan żąda przyznania, że w dziedzinie czynu istnieje ciągłość, Kazimierz zaś przesadza, wmawiając mu, że ciągłość ta oznacza bierność, statyzm. Kazimierz jednak tem się nie przejmuje i skoro udały mu się wybiegi, zmierzające do absolutnego wyzwolenia czynu, zjawia się u niego radosne roznamiętnienie, rozpala się uczuciowa świadomość swobody i niezależności. Znika zwanie się logiczne, wyrasta

«Giewont egzaltacji, rozpoczynają się wiersze o czynie i twórczości:

«Nienapisane zaiste są runy
 Losów człowieka.
 On, — ptak ognistopióry,
 Z własnej swej piersi wywodzi przestwory
 Dla swoich lotów,
 Nic nie powstrzyma go, nic nie obejmie,
 Pierś swą rozkrwawia,
 Rozdziera, rozrywa, i t. d.» (s. 23).

Tak wygląda pierwszy etap dyskusji. Odbywa się ona właściwie na dwóch różnych poziomach i obydwaj dyskutanci mają rację, ponieważ obydwaj o innych aspektach tego samego zagadnienia czynu mówią. Maksymiljan rozpatruje je stale od strony związku czynu z systemem pojęć, Kazimierza zato obchodzi sprawa powstawania czynu. Maksymiljan żąda przyznania, że czyn musi się odbywać wedle pewnych danych kierunkowych, Kazimierz żąda uznania, że czyn rodzi się i nie da się go wywieść ze stanu istniejącego. Kazimierz w swej stanowczości popełnia znamienne dla Brzozowskiego pomyłkę logiczną, prawie zawsze powtarzającą się, skoro o tych kwestiach rozprawia autor «Filozofji czynu»: czem innym mianowicie jest twierdzenie, że każdy czyn rodzi się niezależnie, że powstaje sam, że nie daje się żadnymi poprzednimi przesłankami uzasadnić, słowem że czyn musi być dokonany, a dokonanie wprowadza nowe momenty, w stan istniejący przed czynem — a czem innym jest twierdzenie, że czyn po dokonaniu daje się włączyć w pewien porządkowy system, że dają się w nim wyśledzić pobudki, zależności, cele, linje działania, że czyn, chociaż od strony podmiotowej nosić musi cechy żądane przez Kazimierza, jednak mimo to nie jest stwarzaniem absolutnem. Kazimierz jednak uznaje tylko pierwsze z tych twierdzeń i uparcie pragnie niem zastąpić twierdzenie drugie. Uważa, że czyn na drugi sposób nigdy nie powstanie. Słusznie. Ale też sposób drugi jest tylko sposobem rozpatrywania czynu i Kazimierz stale wymija słowa Maksymiljana, żądającego uznania, że w ten sposób czyn rozpatrywać można. W następnym etapie dyskusji Maksymiljan parę razy do tego powróci.

Czemu jednak Kazimierz (czyli Brzozowski) tak stanowczo upiera się przy swoim, logicznie niezbyt silnem, gdy nadmiernie pragnie się je rozciągnąć, stanowisku? Wszak nie brakowało mu

przenikliwości, by nie dostrzegł tych braków. Musimy się uciec do hipotezy psychologicznej, dotyczącej samej osoby Brzozowskiego. Wśród wielu innych, dwie były górujące i łączące się ze sobą cechy jego osobowości. Pierwszą nazwalibyśmy poczuciem integralizmu psychicznego. Brzozowski mianowicie stale podnosił i metodami swej krytyki społecznej, filozoficznej czy literackiej uzasadniał, że całą osobowością naszą objawiamy się w wybranej dziedzinie działalności lub twórczości. Że nie zdarza się, by w jakimkolwiek postępowaniu wyłączona była część naszych władz psychicznych, byśmy np. byli artystami tylko dzięki umiejętności kształtowania artystycznego, z wyłączeniem postawy etycznej wobec życia i dzieła, krytykami bez odpowiedzialności moralnej za system naszych sądów i jego zastosowania, ludźmi czynu bez świadomości pobudek kierujących nami i tak dalej. Z tego poczucia integralizmu psychicznego, które nakazywało w każdym wytworze kulturalnym szukać całego człowieka, jeśli o teraźniejszość i jej obowiązki chodzi, wyrastało głębokie przekonanie o konieczności czynu, «nakaz realizacji» — jak ostatnio słusznie to nazwano. «Prawda musi się wcielić, musi się realizować, oto hasło całej działalności Brzozowskiego»¹. To cecha druga. Ten «nakaz realizacji» sięgał niezwykle głęboko, stawał się tem, co, wedle notat Dawida, miał nazwać ksiądz włoski, spowiadający przed śmiercią Brzozowskiego, «mistyczną potrzebą czynu»².

Jednakowoż ludzie, którzy dobrze Brzozowskiego znali, — zarówno w czasie sądu obywatelskiego, jak w innych źródłach, stwierdzają, że naturą czynną nie był; skąd więc to stałe odwoływanie się do czynu? Czy nie dlatego, że posiadając nadmiar prawości intelektualnej, mając żywe, jak mało kto, poczucie psychicznego integralizmu, czuł sam, że tego integralizmu wcielić nie zdoła? Że jest tylko myślicielem, tylko mózgowcem, tylko artystą wreszcie. «Artystą zostaje się wtedy dopiero, gdy zwątpi się o świętym i proroku w sobie»³. Brzozowski zwątpić nie chciał. Wobec tego nadrabianiem nieuchronnych braków własnych był ten stały apel do czynu. Należało go wypowiedzieć tonem najwyższym, należało go rozegzaltować, jak najwspanialej i jak wymowniej głosić chwałę twórczości i czynu, albowiem tylko

¹ Silvester: «St. Brzozowskiego drogi do Rzymu», «Verbum», 1935, s. 563.

² Dawid, o. c., s. 31. ³ «Stefan Żeromski», «Głos», 1904, s. 234.

w tej rozplamionej nieokreśloności zatracił się niewątpliwie fakt, że było to tylko wołanie o czyn. Im goręcej Brzozowski to głosił, tem bardziej sam w sobie zacierał poczucie owego niedoboru. — Tak też chwałę czynu w dyskusji naszej głosi Kazimierz. Nie dopuszcza zastrzeżeń logicznych, ponieważ grożą one podważeniem tej wspaniałości czynu, będącej u Brzozowskiego potrzebą głębokiej higieny duchowej.

To jednak wewnętrzne rozpląnięcie było możliwe tylko na drodze uczuciowej. Argumentem uczuciowo-woluntatywnym zwycięża Kazimierz przeciwnika. W zwycięskim punkcie dyskusji stwarza on typowe dla Brzozowskiego «wzruszenie filozoficzne», którego cechy próbowaliśmy już raz określić¹. Ze stanowiska ścisłości myślowej czysto negatywne określenie, czem czyn być nie może, by był czynem naprawdę, pozytywnie dopełnia się nie myślą, lecz uczuciowo-woluntatywną konsekwencją stanowiska w ten sposób zajętego. Cechy czynu prawdziwego nie mieszczą się w granicach określającej myśli, ale wkraczają w dziedzinę pobudki, wezwania, rozpalenia śmiałości uczuciowej. Kazimierz uderza w dumę człowieka, który ma zostać absolutnym twórcą, ukazuje przed nim nieskończone perspektywy podobnego wyzwolenia, słowem wszystko, co o czynie powiedzieć umie, jest splotem pragnienia, uczuć, a w stosunkowo najmniejszym stopniu czystego poglądu.

Kazimierz, by przekonać Maksymiljana, tyle wysnuł dialektycznej pajęczyny, że warto teraz zapytać, czy rzeczywiście to snucie wytwarza w nim euforję, przesłaniającą rzeczywistość? Powracamy w ten sposób do zarzutu Breitera. Otóż nie. Możliwy się zgodzić, że ta twórczość umysłowa jest samowystarczalna, gdyby ta cała pomysłowość argumentacyjna zmierzała jedynie do rozpatrzenia przedmiotu dyskusji z coraz to nowego stanowiska, gdyby celem jej było lubowanie się w analizie, nie wyprowadzającej poza jej przedmiot. U Brzozowskiego nigdzie prawie tak nie jest, a nasza rozprawa, gdzie właśnie ze względu na prowadzące do intelektualistycznej relatywizacji starcie się dyskusyjne mogłoby tak być, a jednak nie jest, stanowi silny dowód nieistotności danego zarzutu. Kazimierz dlatego jest wspaniałym dialektykiem, ponieważ kieruje nim gorąca wola przezwyciężenia wszel-

¹ «O ocenie myśli Brzozowskiego», «Pion», 1934, nr. 26.

kich trudności myślowych i zarzutów, ponieważ pragnie on ponad niemożliwościami zbudować trwałe podłoże czynu. Jego twórczość myślowa ma zdecydowany kierunek, nie rozprasza się, lecz jest środkiem utwierdzającym uczuciowy świat wartości Brzozowskiego¹.

III.

W dalszym ciągu dyskusji Maksymiljan ciągle żąda przyznania, że czyn rozpatrywać można od strony łączności czynu ze stanem przed nim istniejącym, Kazimierz zaś ciągle powtarza, że czyn z tego się nie narodzi. Nowym jego argumentem jest to, że «dopóki nie potrzeba wykonać żadnej nowej pracy, żadnego nowego realnego doświadczenia, aby coś poznać, dotąd wystarcza pojęcie dotychczasowego funkcjonalnego stosunku, lecz doświadczenie właściwe zaczyna się tam, gdzie, aby coś poznać, być mogło, musi być wykonana pewna nowa praca» (s. 28). Niestety, to użytkowanie pracy jest jednym z najbardziej nieokreślonych: znaczy ono, że jakaś praca przy działalności poznawczej jest potrzebna, ale też nie odkrywczego w tem twierdzeniu niema². Maksymiljan tymczasem rzuca ważki argument: «aby to doświadczenie stało się istotnie płodnym teoretycznie i praktycznie, musi być powiązane z poprzednimi, musi być rozumiane jako ich dalszy ciąg, musi być uczynione ich dalszym ciągiem» (s. 29). Kazimierz zbywa ten argument słowami: «tak... jest to jednak zoła co innego, niż przyjmować, że twórczość jest tylko jakąś

¹ Podobne zagadnienia zajmują we «Wstępie do filozofji» Emanuela Ryszard poglądy swoje wygłasza tam z entuzjazmem i zapałem, które Emanuel miarkuje słowami: «Doświadczenie przekonało mnie, że poezja i zachwyty poetycki w filozofji są najczęściej maską, poza którą kryją się luki w ciągłości myśli i zagadnienia, rozwiązanie których przekracza granice sił poetyzującego filozofa, a przynajmniej tych środków pojęciowych, jakimi narazie rozporządza» (s. 21). Lecz sam on rychło wynajduje wyjaśnienie, ważne również w naszym wypadku: «Jest głęboki sens w tem, że człowiek potrzebuje poezji. Świadczy to, że mu nie wystarcza poznanie i dlatego musi przeczuwać; świadczy to, że poznanie jego jest niepełnym, nierównoznacznym i niewspółmiernym ze światem» (s. 22).

² Dla tego użytkowania nie znajdujemy ścisłego odpowiednika w podziale pojęcia pracy, jaki przeprowadził B. Suchodolski: «Stanisław Brzozowski», s. 87—99.

emanacją gotowego świata» (s. 29—30). Widocznie jest to dla niego niebezpieczny moment, skoro podsuwa Maksymiljanowi, jako groźbę, twierdzenie, którego ten nie wygłosił. Ta potakująca zrazu odpowiedź jest niebezpieczna, albowiem — konsekwentnie przemyślana — musiałaby rozbić absolutną niezależność twórczości, przeto też szybko dyskusja przechodzi na inne tematy.

Kazimierzowi z pomocą przychodzi Eleonora, potrzebna, by — nakształt osób ze «Wstępu do filozofji» — poprzez przypomnienie filozofji Böhmego skierować rozmowę na etykę Nietzschego. Cierpienie pochodzi «zawsze i w każdym razie z niezgody pomiędzy pierwiastkami naszego życia duchowego a tem, co wiemy o świecie. Cierpi, wstydzi się, boleje nasze ja niepokodzone z resztą świata» (s. 32). Ustąpić musi człowiek, albo też ustąpić musi świat, skoro człowiek podejmie walkę w imię pełni swej duszy. To uczynił Nietzsche. Zburzył «psychologię centralistyczną» (s. 35). Za normę moralną uznał całość duszy człowieka, wszystko, co w niej rozkwita. Eleonora zdobywa się na cudowne określenia:

«Jam jest, który stawiam, stwarzam cele! Las zaułków, zakrętów, ciche jeziora, marzenie, strone urwiska rozpaczy, samotne szczyty ekstazy, bagniska zwątpień, lotne piaski smutków, wschody i zachody uwielbień, gniewów i zachwyty, — wszystko to mieni się i drgn. Łabędzie srebrnopióre mrą w szponach orłów, pioruny biją w wiekowe dęby; wiatr gra na Eolowej harfie, Melisto szydzi» (s. 35—36) —

oto myśl Nietzschego. W tem uniesieniu wtóruje jej Kazimierz. Dotąd człowiek miał przystosowywać się do świata, obecnie świat będzie musiał przystosowywać się do niczem nieskrepowanego człowieka.

«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, współlesnym, 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, gwiazdziste, wszystko, co ma w sobie mroczne głębie morskie i szum lasów. Wszystko to huczy i burzy się, zestrąja w nowy akord: wolność człowieka, królestwo człowieka, samowładza człowieka» (s. 38).

Zatem wyzwolenie zbiorowe ludzkości zarazem musi być niekontrolowanym przez żadną siłę wyzwoleniem wewnętrznym jed-

nostki. Nowy ideał «musi czynić zadość wszelkim żyjącym w piersi ludzkości uczuciom i potrzebom» (s. 42). Nieskrępowaną musi zostawiać całą przyszłość. Ostateczny ideał moralny raz na zawsze ustawiony oznaczałby skrepowanie twórczości.

«Etyka Nietzschego jest kategorięcznym imperatywem treści. Wnika ona w tę dziedzinę, które były obojętne dla polityki konserwatywnej. W tej dziedzinie, w których człowiek wzbogaca się, tworzy. Troni tych skarbów istoty ludzkiej. Każda cząstka, każdy atom, okrucieństwo jest święty» (s. 44).

Maksymilian nie traci trzeźwości i odpowiada prosto: «zapominasz... że przez takie pojęcie ogólnie obowiązującego ideału, jakie ty dajesz i przypisujesz Nietzschemu, znika całkowicie wszelka podstawa, na której etykę oprzeć można» (s. 44). Twoje stanowisko grozi anarchizmem — kończy. Odpowiedź Kazimierza polega na pomieszczeniu dwójakiego znaczenia wyrazu człowiek: człowiek jako jednostka i człowiek jako gatunek. Maksymilianowi chodziło o pierwsze znaczenie. Kazimierz zaś odpowiada: moralność rodzi się «z przemijającej i ostrej lub chronicznej, zastygłej i usystematyzowanej rozterki wewnętrznej. Nie jestem w stanie uczynić z pewnej części swojej istoty jednej ze strun, któreby współbrzmiały wraz z innymi w jednej wspólnej harmonii życia» (s. 47). Ten punkt dziwi i zrozumiałym się staje tylko po przyjęciu pewnika uczuciowego, że «każdy okrucieństwo jest święty», słowem, że człowiek jest absolutnie dobry. Prawa do moralizowania nie posiadamy, przeto i Kazimierz nie szczędzi moralistów określeń, że jest on «najstraszliwszym, najkonsekwentniejszym, najobłudniejszym egoistą» (s. 48). I dalej: «kto mówi o moralności, ten potrzebuje pomocy choćby tylko własnej, ten jeszcze nie chodzi sam, lecz o szczytach» (s. 50).

To pierwsza strona argumentacji: dobroć człowieka. Skoro tak, «człowiek sam jest ostatnią swą moralną sankcją, sam jej źródłem i celem» (s. 49).

«Niema innego grzechu jak tylko przeciw człowiekowi: zabić coś w sobie lub w kim innym jest największym grzechem, nie dlatego, że to istnieć powinno na podstawie jakiegoś poza-ludzkiego, poza-światowego wzoru, lecz poprostu dlatego, że tego nie będzie... Do dziś dnia nie uważano za stratę, za zbrodnię, za klęskę, że nie będzie takiego lub takiego okrucieństwa duszy ludzkiej; a przecież oprócz tego, tego jedynego — człowiek nie ma nic. I za ten bunt, za ten święty gniew o człowieka, za miłość do wszystkiego, co w nim jest, za zrozumienie, że każda treść ludzkiego życia jest

drogocenną, jest jedyną drogocnością, źródłem wszystkich innych, Nietzsche zostanie na zawsze w filozofii» (s. 51—52).

Uzasadnieniem dobroci człowieka jest więc jego bytowa samotność. Ponieważ cokolwiek człowiek straci z siebie, straci to na zawsze, ponieważ oprócz siebie najpełniejszego nie posiada nic we wszechświecie, wszystko więc w sobie musi uznać za wartościowe. Dla Kazimierza to jest dopiero prawdziwa moralność: «żądza życia, cześć dla niego, chroniąca od zniszczenia, potęgująca, rozwijająca wszystko, co ludzkie» (s. 53). Na to nieuprawnione pomieszczenie dwóch pojęć człowieka zwraca mu uwagę Maksymilian: «Zapytaj się kryminalistów, psychiatrów, a choćby tylko historyków lub powieściopisarzy w rodzaju Balzaka, Dostojewskiego, a ukażą ci w człowieku mnóstwo takich treści, ...które aż nadto usprawiedliwią formułę Pascalowską: qui fait l'ange, fait bête» (s. 53—54). Kazimierz nie umie na ten zarzut odpowiedzieć. Czyż bowiem są odpowiedzią takie słowa?

«Życie samo stanowi jedyny i ostateczny sprawdzian. Chcesz szukać sprawdzianu etycznego poza życiem. Przypisujesz więc etyce, moralności jakieś magiczne działanie: niezależne od konkretnej twardej pracy nad sobą, walki z sobą o pełne człowieczeństwo. To tylko ostanie się w walce, co nie zabija, nie kaleczy życia, co sprzyja mu» (s. 54).

Czy jest w tej odpowiedzi pogodzenie niezaprzecznego zła, upadku jednostek ludzkich, z przekonaniem o stanowczej dobroci człowieka? Kazimierz nie chce zejść do dyskusji o ludzkiej konkretności, ponieważ ciągle ma na myśli tylko gatunek człowieczy w bezwzględnej, pozaludzkiej pustce wytwarzający swe wartości. Przez usta Kazimierza przemawia najtrwalsza dyspozycja etyczna Brzozowskiego. Bezwzględna wartość całego człowieka — to było trwałe założenie, nietylko może światopoglądowe, ile uczuciowe Brzozowskiego¹. Jak głęboko wiara ta sięgała, najlepiej może świadczyć młodzieńcze «Wiry», gdzie w powieściowej formie Brzozowski nie musiał krepować się logicznymi podstawami tego przekonania. Szereg razy, przez usta rozmaitych postaci, głosi tam Brzozowski etykę wolności i dojrzałości wewnętrznej człowieka. Najsilniej pod piórem Marty piszącej do Jedlicza:

«Nie umiem się wstydzic własnych myśli i nie pojmuję, dlaczego nie miałabym ich wypowiadać. Skoro są we mnie, mam do nich prawo, a ja się

¹ Cytaty uzasadniające to stanowisko zestawil w swej książce B. Suchodolski, o. c., s. 22—26.

żadnych praw nie wyrzekam. Wyrzeczenie się wydawało mi się zawsze rzeczą wstrętną. Każdy wyrzekający się jest przeniewiercą, ...nie wyprę się żadnego uczucia, żadnego drgnienia duszy: takim jest, kocham je, pragnę je wyzyskać, pragnę, by było najpiękniejszym, największym, najpotężniejszym, jak tylko być może. Gdy nazywamy w sobie coś złem, sprzeniewierzamy się jakimś dobru, jakie jest w nas, dlatego, że nie umiemy go z jakimś innym pogodzić. Trzeba kochać wszystko, co się ma w sobie»¹.

W «Wirach» również odnajdujemy uzasadnienie tej etyki przez metafizyczną samotność człowieka:

«Ponieważ niema nic, bądźmy piękni dla siebie, ale tą jedyną, zimną pięknoscia, jaka nam przystaje. Jak można nie zrozumieć, że śmieszne są lzy, spływające w nicość, śmiesznym jest krzyk i śmiesznym błaganie. Wobec nicości hartujemy się w sobie. Bądźmy zimno skupieni i wytworni. Trzeba mieć koniecznie coś, na czym się można oprzeć. Jesteśmy sami»².

Samotność bytowa nakazuje Kazimierzowi owartościować całość duszy człowieka; tutaj jednak należało rozwiązać pytanie, czy to, że wszystko w człowieku ma być wartościowe (w znaczeniu: ważne, doniosłe), oznacza, że wszystko to jest dobre. Czem innym jest przecież zdanie, że całe życie człowieka jest nieprzemazalne i doniosłe, czem innym, wtórnem wobec niego jest twierdzenie, że wobec tego całe jest dobre. U Brzozowskiego pierwotniejsze było to pierwsze poczucie. Dlaczego? W naszym okresie odpowiadał: dlatego, że wszystko w człowieku jest święte i dobre. Skoro nie uznawało się żadnej pozaludzkiej instancji, nie można było uniknąć tej konsekwencji, pod grozą rezygnacji z obrony całego człowieka. Wbrew oczywistości tak być musiało, inaczej bowiem jakżeż w bezwzględnej pustce ostoi się człowiek? Dopiero katolicyzm przyniósł Brzozowskiemu rozwiązanie tego zagadnienia podstawowego: wszystko w duszy naszej jest ważne, każda myśl i uczucie zostawiają wieczne ślady, ale nie wszystko jest dobre. W ten sposób poczucie doniosłości człowieka zostało oparte na metafizycznym uzasadnieniu tej doniosłości i nie trzeba było uciekać się do przesłanek, niewytrzymujących zestawienia z oczywistością.

Lecz to daleka konsekwencja. Narazie jesteśmy w jednym z krańcowych zaułków. Poprzez próbę uznania wszystkiego, co człowiek (gatunek) czyni i przeżywa, za moralne i dobre, Brzozowski usiłuje utwierdzić głęboką swoją wiarę w ważność czło-

wieka. Próba ta jednak jest chwiejna, tylko piękne wzruszenia myślowe pozwalają o tem zapomnieć, ale wystarczy jeden niezbity argument przeciwnika, aby ukazać jej na pomieszeniu słów opartą krańcowość. Co ważne, te wzruszenia myślowe, przybrane w szatę pięknych okresów, pojawiają się w ustach Eleorory i Kazimierza wówczas, kiedy chodzi o określenie istoty tego całkowitego wyzwolenia człowieka. Istota ta zatem nie daje się ująć myślowo i opisać, lecz jest apelem uczuciowym, otwarciem perspektyw, podobnym do tego, jakie jest właściwością sztuki: poprzez silne przeżycie uczuciowe utwierdzić daną myśl lub stanowisko.

IV.

Dyskusja, która dotąd zmierzała do rozwiązania określonych problemów, obecnie rozprasza się. Kazimierz coraz mniej przekonuje swych przeciwników, repliki Maksymiljana są coraz krótsze i tylko poprawiają poglądy Kazimierza, a nie zaprzeczają im. Im bliżej końca, tem zgodniejszy tworzy się chór, nawet Paolo wygłasza wiersze o twórczości; Kazimierz jest teraz przodownikiem chóru, podrzucającym mu tematy.

Najważniejsze z tych tematów są: twórczy człowiek i kapliczka uczniów, wartość wpływów duchowych, wartość historii, zagadnienie nadczołwieka, wartość stylu i narodziny stylu Nietzschego. Że wszelka kapliczka uczniów, chroniących swą małość w cześć dla wybranego mistrza, jest zawsze sfałszowaniem wielkości (s. 55), to rzecz nienowa, podobnie jak sąd, że «każdy -izm jest warty tyle, ile ta twórczość, ta praca, która poza jego negatywną osłoną jest dokonywana» (s. 59). Z tematów tych ważna jest interpretacja pojęcia nadczołwieka. Nadczołwiek nie ma być jakimś «nowym wytworzonym gatunkiem», nie ma być zrzuconiem odpowiedzialności na specjalny typ człowieka, lecz nadczołwiek «jest to nieustająca wszędzie obecność i rzeczywistość; wszelka twórczość zawsze i wszędzie równoznaczną jest z tem hasłem: ponad człowieka!» (s. 78). Jest to trzecia już interpretacja nadczołwieka, jaką znajdujemy u Brzozowskiego, — o czem niżej.

W tej części dyskusji dwa sądy zastanawiają. Nieraz charakteryzując drugich, tworzymy mimowoli określenia, które do-

¹ «Głos», 1904, s. 592. ² «Głos», 1904, s. 639.

skonałe dają się do nas samych zastosować, tyle że nie zdajemy sobie z tego sprawy. Umysł o podobnej rozpiętości dialektycznej, co Brzozowski, często wytwarzał takie określenia. Czytamy na przykład o Feuerbachu:

Feuerbach kochał konkretnego człowieka, konkretne życie ludzkie, lecz miłością abstrakcyjną. Konkretny człowiek powstał w nim jako przewyciężenie abstrakcji, nie jako rozbudzenie samodzielne i irracjonalne całej tej konkretnej treści» (s. 72).

Przecież to właśnie Brzozowski! Właśnie Brzozowski w ten sposób, od abstrakcji myślowych dochodził do człowieka konkretnego. Pierwszym zawsze było u niego stanowisko, pogląd, książka, i ta charakterystyka jakżeż znakomitą jest autooceną! Podobnie sądzimy, gdy czytamy, jak wytwarzało się bohaterstwo i styl Nietzschego:

«człowiek chory, samotny, w odosobnieniu zewnętrznym i wewnętrznym od świata i ludzi żyjący, przysłuchiwał się głosom duszy, które rodziły się w głuszy i pustce. Budziły się siły życia zdeptane, zniszczone, zatrute, mówiły: byliśmy ciągle, a życie nas deptało w prochu, życie, moralność, niewola, ucisk zewnętrzny, ucisk wewnętrzny. Trzeba było je wyzwalać w sobie potężnym szyderstwem, myślą krytyczną i przenikliwą niszczyć władzę złudzeń i tak wyzwalać jeden po drugim te okruchy, elementy podeptanego człowieczeństwa, one zaś wyzwolone oddziaływały na resztę żywego, męczącego się człowieka, wznosiły się ponad niego promieniejące, wyolbrzymione» (s. 76-7).

Znowuż czyż możnaby w lepsze określenia ująć życie i tworzenie się stylu samego Brzozowskiego?

Szerzej zając się musimy wywodami Kazimierza o stylu, ponieważ jest to problem bardzo pasjonujący Brzozowskiego i ważny dla zrozumienia podstaw jego krytyki literackiej. Każda myśl, by została wypowiedziana czy utrwalona, musi przewyciężyć pewne przeszkody, jakie świat i nasza uczuciowość stawiają jej, i to właśnie nadaje danej myśli czy uczuciu specyficzne zabarwienie, zwane stylem. «Rzeczowo styl ma znaczenie tylko jako droga prowadząca do pewnej treści danego indywidualum» (s. 60). Styl zatem, gdy dobrze się zastanowić, «jest to właśnie indywidualna, konkretna treść, której z niczem innym porównać, ani przez nic innego zastąpić nie można, treść, którą dany twórca ujawnia, uświadamia» (s. 60). Wobec tego «już samo określenie, już sama natura stylu świadczy, że przejęty, naśladowany, zapo-

życzony być nie może, wartość bowiem własna każdego stylu leży w jego indywidualności» (s. 61).

Zagadnienie stylu wiąże się najściślej z metodami krytyki literackiej Brzozowskiego. Jest ono niejako podstawą tych metod¹. A. cor «Legendy» wychodzi ze stanowiska, że każdy artysta posiada przyrodzony sobie świat wrażliwości, i póty jest artystą, póki granic tego świata nie przekracza. «Zadanie krytyka polega przede wszystkim na scharakteryzowaniu świata, w jakim artysta żyje»². Przez wierność temu własnemu światu artysta nadaje rzeczom indywidualny wyraz i to jest styl. «Styl — to akcent własny rzeczy, które poprzez nas mówią, lub też nasze panowanie bezwzględne, drapieżna królewska swoboda we władaniu temi rzeczami»³. W ten sposób twórczość artystyczna za pośrednictwem stylu, widzenia pewnych tylko stron życia, «jest zmierzeniem się ja (artysty) z nieskończonością... Każda twórczość, choćby tematy dzieł swoich zamknęła w najbardziej parafjańskim zakątku myśli i czuć, jest sądem o całej nieskończoności, jaka jest»⁴.

Brak wobec tego u Brzozowskiego podziału dzieła literackiego na treść i formę. Istnieje tylko nierozdzielna całość dzieła, jedynie wedle indywidualnego stylu twórcy dająca się określać. Forma jest tylko kresem⁵. Nie wolno mówić o zapożyczaniach form, forma bowiem prawdziwa wyrasta z najgłębszego sądu nad rzeczywistością. Stąd polemika z Mirianou. Z drugiej strony niema żadnej treści, zwłaszcza w poezji, oddzielnej od formy. «Poetycko treść jest formą; by być poezją, treść musi się stać radosnym faktem życia»⁶. Dzieło spaja to, że czy będziemy szli od t. zw. formy do treści, czy naodwrot, na obydwu drogach odnajdziemy jedność osobowości pisarza. Braki formy są brakami duszy. Estetyka Brzozowskiego jest personalistyczna i całościowa.

¹ Por. artykuł piszącego «Brzozowskiego krytyka krytyki», «Pion», 1933, nr. 4. Założeni tych, niestety, zupełnie nie uwydatnia Stefanja Zdzichowska w rozdziale pracy, «Stanisław Brzozowski jako krytyk literatury polskiej» (Prace histor.-liter., nr. 29), poświęconym Brzozowskiemu jako teoretykowi krytyki literackiej (s. 35-46).

² «Henryk Sienkiewicz i jego stanowisko w literaturze współcz.», «Głos», 1903, nr. 14.

³ «Kultura i życie», s. 80.

⁴ «Współczesna krytyka liter. w Polsce», s. 42.

⁵ «Kultura i życie», s. 46. ⁶ «Pamiętnik», s. 11.

Stąd znowu ataki na ludzi wyobrażających sobie, że styl czy formę można do dzieła przypinać¹.

Zatem «forma jest zawsze wynikiem bezwiednego czy półświadomego sądu, wydawanego przez całą naszą istotę nad daną indywidualną treścią, której pojawienie się stanowi bezpośrednią pobudkę, właściwy punkt wyjścia twórczości»². Najszerzej zagadnieniem stylu zajął się Brzozowski w artykule »Styl Ibsena«. Mamy tutaj najlepszy skrót poglądów, rozsianych w wielu innych pracach pisarza.

«To n specyficzny, nadawany przez twórcę treści życia ludzkiego — stanowi jego styl. Gdy mówię styl — mówię stosunek autora do wszechświata. Styl nie jest kwestją formy: obejmuje on nie tylko pytanie: jak?, ale także pytanie co? Dana treść, materia twórczości danego artysty, jest zawsze pewnym bezwiednym wyborem: — to widzi on w świecie; gdy zaś dane jest to, co widzi on, to już z logiki położenia, jakie stwarza dla niego stan współczesnej mu kultury, wypływa, jak odczuwać on będzie ten tak określony stosunek do świata. Rozróżnienie tutaj zaznaczone jest czysto logiczne: w rzeczy samej jak i co zlewają się w absolutną, nierozłączną jedność i indywidualność twórczą poety-artysty»³.

Niespotykanym gdzieindziej motywem, który Brzozowski wysnuwa w tym artykule, jest społeczna wspólność stylu, sprawiająca, że dany pisarz jest wyrazem postawy duchowej wspólnej wielu ludziom jego epoki.

«Do jednych i tych samych wartości ludzie różnych epok dochodzą różnymi drogami. Aby uwierzyć w szczerą przejęcie się pisarza daną wartością, ...trzeba, aby czytelnik czuł, że autor doszedł do niej istotnie po tej drodze, po jakiej dziś do niej dojść jedynie można... Słowo stwarza w umyśle czytelnika czy widza pewną treść, na treść tę oddziaływują wszystkie istniejące w nas wartości duchowe, całe nasze życie: nabiera ona pewnego specjalnego tonu i tylko w tym tonie może być odczuta; — gdy autor wypowiada ją w innym, nie wierzymy mu»⁴.

Rozmyślenia te absorbują Brzozowskiego w okresie ustalania się jego pojęć krytycznych. Od r. 1907 przestają one występować w jego pismach, widocznie pisarz uważa je za rozwiązane; są to zresztą sprawdziany czysto formalne i Brzozowski nie wraca do nich z chwilą, gdy krytyka jego wypełniać się poczyna coraz bogatszą treścią i gdy każde jej konkretne zastosowanie świadczy

¹ Ataki głównie na historyków literatury: «Kultura i życie», s. 170—172. «Współczesna krytyka liter.», s. 91, 148.

² «Współczesna krytyka liter.», s. 189.

³ «Styl Ibsena», «Przegląd Społeczny», 1906, nr. 15. ⁴ Ibidem.

o głębokim zasymilowaniu tych sprawdzianów przez Brzozowskiego. Jednak ta niechęć do stylu, który nie jest głębokim wyrazem indywidualnym, każe Brzozowskiemu z dużą rezerwą odnosić się do literatury francuskiej i przenosić nad nią literaturę angielską.

«Do swojego własnego wewnętrznego życia dochodzi francuski pisarz najczęściej poprzez styl, poprzez uświadomienie sobie, że żaden z dotychczasowych stylów mu nie wystarcza: retoryka staje się formą, w której uświadomieniem zostają najgłębsze odrębności... Dla pisarza francuskiego zagadnienie jego indywidualności jest rozstrzygnięte, gdy znajdzie on dla siebie wystarczającą formę wysłowienia. Być wypowiedzianem, znaczy to według tych pojęć: pozyskać pełne obywatelstwo w duchowym świecie... Gdy jednostka przetworzy swój, mniejsza o to jaki, stosunek do gotowego świata na własny ton, styl literacki — zagadnienie jest rozwiązane»¹.

Tak zatem prześledziliśmy dyskutowane w naszej rozprawie motywy myślowe i ich związki z pozostałymi pismami Brzozowskiego. W tej niewielkiej rozprawie motywy owe są wyjątkowo zagęszczone, co świadczy o ich żywotności w umyśle pisarza. Żadnego z tych motywów dyskusja o Nietzschem nie rozwiązuje oryginalnie i definitywnie; odpowiedzi na najważniejsze z nich — kwestja czynu i owartościowania etycznego całego człowieka — rychło Brzozowski szukać będzie gdzieindziej; trochę bardziej poboczne sprawy, jak związek tragizmu z rzeźbą i zagadnienie stylu, rozwiązuje on tutaj w sposób zgodny z innymi etapami swej myśli. Na przyczynę porzucenia tych rozwiązań najważniejszych rzuci nam jednak światło przyjrzenie się ewolucji stosunku Brzozowskiego do Nietzschego.

V.

Nietzsche, jak słusznie zaznacza B. Suchodolski, był jednym z mistrzów młodości Brzozowskiego»². «Bez względu na indywidualizm», będący najwcześniejszym stanowiskiem myślowym naszego pisarza, wywodzi się z Nietzschego i sam Brzozowski w rozprawie «Co to jest modernizm?» w połączeniu z nazwiskiem Nietzschego użył tego określenia. Nietzsche i Avenarius byli wówczas

¹ «Legenda Młodej Polski», s. 340. W podobny sposób interpretuje Brzozowski literaturę francuską w «Głosach wśród nocy», s. 238—9.

² O. c., s. 231.

dla niego «autorami najśmielszych i najtragiczniejszych książek XIX w.»: «Poza dobrem i złem» i »Krytyki czystego doświadczenia»; ich to zestawiał z innym mistrzem swej młodości, Przybyszewskim¹. W rozprawie o nim znajdujemy najwcześniejszy etap tego stosunku. Brzozowski zanurzony jest cały w atmosferę relatywizmu, sceptycyzmu poznawczego i cierpienia, wynikającego z niemożności dotarcia do prawdy. Zgodność z modernizmem jest tutaj jeszcze większa, niż w rozprawie na ten temat. Avenarius i Nietzsche służą mu za dowód, że tego bolesnego relatywizmu uniknąć się nie da. «Prawda i błąd to tylko różne kostjomy, w jakie możemy ubierać jedne i te same rzeczy, nie zmieniając ich treści» — interpretuje on Nietzschego². Niema bezwzględnie dobra i zła, a Przybyszewski «w sceptycyzmie swoim był konsekwentniejszym nawet od samego Nietzschego, gdyż za złudzenie uznawał»³ dążenie do nadczołowieczeństwa. Brzozowski z tem się zgadza i dorzuca: «Nadczołowiek Nietzschego to tylko poduszka, na której zmęczony bezwzględny sceptycyzmem mędrzec oparł swą głowę»⁴. To pierwsza interpretacja nadczołowieka.

W sposób znacznie głębszy ustala Brzozowski postawę swą wobec Nietzschego w równie wczesnej rozprawie «Co to jest modernizm?». Punkt wyjścia jest nadal relatywistyczny: »Niema żadnej podstawy przyjmować jakąś zasadniczą różnicę pomiędzy prawdą i błędem, powiada Nietzsche, są tylko różne przejawy różnych dusz»⁵. Wobec tego — i tu już mamy przekroczenie stanowiska zajmowanego uprzednio — jedynym prawem jest «prawo uprawnienia dusz ludzkich, niezależnie od tego, jakimi one są»⁶. Z Nietzschego zatem wyrasta (Brzozowski sam to podkreśla) «współczesny indywidualizm bezwzględny»⁷. Wedle niego i Ibsena «upiorem jest wszystko, co kępuje swobodny rozwój osoby ludzkiej, co nie pozwala jej uzewnętrznić się ze wszyst-

¹ «O Stanisławie Przybyszewskim», «Droga», 1928, nr. 5, s. 460. Już w najwcześniejszym znanym nam artykule Brzozowskiego «F. H. Amiel» (1901) «Nietzsche jest przede wszystkim jednym z najwybitniejszych psychologów doby współczesnej; orliem swym wzrokiem zajrzał on niejednokrotnie w samą głębię ducha rówieśnych swoich i dojrzał tam rzeczy niedostępne dla oczu mniej przenikliwych». «Głosy wśród nocy», s. 139.

² «O Stanisławie Przybyszewskim», l. c., s. 460. ³ Ibidem. ⁴ Ibidem.

⁵ «Co to jest modernizm? (rkp.) s. 36. ⁶ Ibidem, s. 35.

⁷ Ibidem, s. 36.

kiemi jej właściwościami»¹. Indywidualizm ten opiera się na wierze, że, człowiek wnikający w siebie, zagłębiający się we własną duszę, musi być dobrym»².

Nietzsche rozburzył powszechnie przyjęte «tablice wartości» w imię tej pełni duszy ludzkiej, tych «sił wspólśnych», które tak wymownie opiewał Kazimierz:

«Dlaczego mam uważać, że pożądaniami i popędami skryształizowane w t. zw. wartościach moralnych mają być lepszymi i świętszymi od tych, które mrą we mnie, żyją i domagają się życia i mocy?»³ «Nie rozglądać się mamy po świecie, aby się dowiedzieć, co jest dobrem, ale w siebie samego wniknąć, z naszej najgłębszej, naszej najistotniejszej istoty orzec i ustanowić, co ma być dla nas dobrem. Nie nasze popędy i pożądaniami mają się stosować do istniejących wartości moralnych, ale nasza moralność musi wyrastać z naszych popędów i z naszej natury»⁴.

Poglądy te powtarza później Brzozowski jako własne, nie powołując się już na Nietzschego⁵, a ich wymowniejszy nawrót mamy w naszej dyskusji. Brzozowski przeto przyznaje Nietzschemu prawo do odpowiedzialności za całość kultury ludzkiej, uważa, że nie było w tem przesady⁶. Problem nadczołowieka ujęty zostaje tutaj odmiennie niż w rozprawie o Przybyszewskim, zgodnie z tokiem obecnych myśli z 1907 r.

«Podstawą teorii o nadczołowieku jest tylko jego własne, pełne dumy i żądy, panowanie. Ja tak chcę — oto podstawa całej filozofji. Nie dlatego tak chcę, że to jest sprawiedliwe, ale dlatego to uważam za sprawiedliwe, że tak chcę; wola moja bowiem jedynie stanowi granicę pomiędzy sprawiedliwością a niesprawiedliwością, cnotą a występkiem»⁷.

Bezwzględny indywidualizm Brzozowskiego posiada jednak aspekty, bardzo go różniące od tego, co możnaby potocznie pod te słowa podłożyć. Niema w nim wiary, że właśnie dany propagator jest owem wcieleniem indywidualizmu, niema uznania za wartość osobniczego egoizmu. Jest natomiast równouprawnienie wszelkich jednostek, które stać na rzeczywiście wyzwolenie indy-

¹ Ibidem, s. 27. ² Ibid., s. 99. ³ Ibid., s. 44.

⁴ Ibid., s. 45—46. ⁵ Ibid., s. 148—149, 150—151. ⁶ Ibid., s. 48.

⁷ Ibid., s. 46—47. Ubocznie zaznaczamy, że Brzozowski — zgodnie zresztą z ogólnym sądem — ceni wówczas w Nietzschem wielkiego poetę: «Tako rzecze Zarathustra» jest to dzieło poezji, jakiego nie było od czasów Fausta» (s. 50), jak również jest to «do dziś dnia najpotężniejszy objaw twórczości symbolicznej» (s. 81).

widualne. «Tysiącami różnych dróg i ścieżek podążają ludzie współcześnie do zrozumienia swego najgłębszego i najistotniejszego prawa — być sobą i tylko sobą. I nie może być inaczej; do samego siebie można dojść tylko po swej własnej, własną krwią zbroczonej drodze. Nie może tu być mowy o przewodnikach albo zastępcach, samemu sobie tylko można zdobyć własną indywidualność»¹. Nie jest to więc uparte podkreślanie różnic jednostkowych i przekonanie, że one właśnie stanowią istotę indywidualności, ale uznanie jedyności, ważności każdego człowieka i jego walki o siebie. Nietyle zatem mamy tutaj bezwzględny indywidualizm, ile bezwzględną ważność każdego człowieka i z tą poprawką wypada się posługiwać terminem powyższym, skoro mowa o Brzozowskim.

Znaczną część powyższych poglądów powtarza Brzozowski w artykule «Próba samopoznania». Nietzsche, podobnie jak w rozprawce o Amielu, jest tu psychologiem, przez którego szkołę przejść należy, by pojąć współczesność, albowiem Nietzsche nauczył, «że przez to właśnie, że każdy jest najbardziej samym sobą — pomaga on i sprzyja, by inni samymi sobą być mogli». Nietzsche jest nadal nauczycielem moralności poza złem i dobrem, rodzącej się w każdym «na podstawie jego najgłębszych właściwości duchowych»². To uznanie bezwzględne trwa również w studjum o Świętochowskim, gdzie Brzozowski zestawia go z Nietzschem na podstawie, że ci dwaj myśliciele dokonali całkowitego wyzwolenia człowieka³. Znajdujemy je również w artykule o «Studjach literackich» M. Krzymuskiej; Brzozowski przeciwstawia się tutaj pochopnemu sądowi autorki (i niedawnemu własnemu), jakoby Przybyszewski przewyższył Nietzschego. «W całej naszej epoce współczesnej pod względem siły, męstwa i wytrwania w beznadziejnym bohaterstwie, żadna dusza nie może być postawiona koło Nietzschego, nawet w dość odległym sąsiedztwie»⁴.

Bohaterstwo Nietzschego jest jednak — rzecz bardzo znamienna — beznadziejne. Świadczy to, wraz z wielu innymi dowodami, że już w 1903 r. zaufanie poczyna maleć. Trwa zrozumienie dla tragicznej bezwzględności tej filozofii, dla wielkości osobistego

¹ Ibid., s. 44.

² «Próba samopoznania», «Głos», 1903, nr. 13.

³ Nie mając dostępu do rękopisu owej rozprawy, podaję tę wiadomość za Suchodolskim, o. c., s. 41.

⁴ «Cicha książka», «Głos», 1903, nr. 36.

dzieła Nietzschego¹, maleje uznanie dla jego bezwzględnej wartości. Relatywizm Nietzschego już teraz nie znajduje uznania «występuje w nim niezmiernie dobitnie cała beznadziejność naturalizmu nowoczesnego, doprowadzonego do swych ostatecznych konsekwencji»². Beznadziejność ta polega na tem, że świata względnych prawd i omamień współczesnych Nietzschem przewyciężyć nie umiał. «Ostatniem złudzeniem Nietzschego było, że życie da się oprzeć na takim świadomym tworzeniu omamień, że można będzie budować na czemś, we właściwe istnienie czego się nie wierzy, i że wypływać stąd będzie nawet odrębne, nigdy dotąd nieznanne poczucie mocy»³. Nietzsche nie jest już mistrzem psychologii, ale wyraża tylko zaciekawienie wobec wyjątkowych stanów duszy⁴. Rozdwojenie to jest najwidoczniejsze w studjum o Avenariusie. Z jednej strony czytamy przesadną pochwałę, że w filozofii XIX-go stulecia były

«tylko dwa prawdziwe wydarzenia: Nietzsche i Avenarius. Jeżeliby rozpatrywać ludzkość, wytwarzającą filozofję, jako pojedynczą i rozwijającą się istotę duchową, to w ostatnich czasach najważniejszymi z przeżytych przez nią stanów były te dwa właśnie, któreby można oznaczyć imionami wspomnianych myślicieli»⁵.

Z drugiej jednak strony to uznanie nie jest zgodą na filozofję owych myślicieli.

«Obydwaj byli oni wytworem i szczytem rozwoju duchowego, którego momentami był umysł historyczny i ewolucjonizm powszechny. Wartością jest tylko to, co jest stałym i niezmiennym; gdy się nauczymy rozważać wartości jako zmienne wyniki okresów dziejowych i epok rozwoju, rozplyną się one zupełnie. Świat przestanie być wartością i cały stanie się widowiskiem, jak dla Avenariusia lub Amiela. Stąd wreszcie zrodzić się może popęd burzliwy i niespokojny do samowolnego tworzenia nowych wartości, jak u Nietzschego. Czy wszakże z Nietzschem i temi jego usiłowaniami istotnie czynimy krok naprzód poza to stanowisko — jest to wielkie zagadnienie, centralne może zagadnienie całej epoki naszej, którego tu wszakże roztrząsać nie mogę»⁶.

Brzozowski nietyle może nie mógł, ile nie chciał zagadnienia

¹ «Nietzsche, nie wychodząc z czterech ścian, przeżywał istotnie tragedję krwawą i najbardziej ludzką». «Kultura i życie», s. 135. Por. również «Idee», s. 50.

² «Kultura i życie», s. 318—319, podobnie s. 339 i 344.

³ «Współczesne kierunki w liter. pol. wobec życia», «Głos», 1903, nr. 19.

⁴ Ibidem.

⁵ «Idee», s. 73.

⁶ Ibid., s. 79 (Filozofja czynu).

Podobne zestawienie «Kultura i życie», s. 262.

tego rozpatrywać. Zrodziły się bowiem wątpliwości, lecz nie było na nie odpowiedzi. To przeto górujące nad jego młodością myślową zagadnienie pozostaje na razie w zawieszaniu. Rozdwojenie, polegające na zrozumieniu tragicznej siły tej filozofii, połączone z niemożnością uznania jej wyników, trwa w studjach z lat 1904—1907. Zresztą inne zainteresowania przytłumiają sprawę Nietzschego.

I oto niespodziewanie po wyjeździe zagranicę sprawa ta porusza Brzozowskiego ostro niepokoić. Najpierw próbuje rozwiązać ją w analizowanej przez nas dyskusji. Jak wynika z możliwości teraz zestawienia tej dyskusji z młodemi próbami pisarza, jest ona gwałtownym nawrotem do tych prób. Świadczy o tem wspólność uzasadnień poprzez dobroć człowieka i wspólność rozwiązań poprzez bezwzględny indywidualizm. Jest to namiętne przejrzenie się w zwierciadło młodości, które rychło, i z żalem, porzucić przydzie. Że te zainteresowania pierwszych prac obsiadały Brzozowskiego w Nervi, świadczy rachunek sumienia, jaki czyni w pisanej tamże «Współczesnej krytyce», rachunek niebardzo zrozumiały dla czytelników, którzy znali tylko drukowane prace pisarza¹.

Rozwiązanie to nie wystarczy jednak Brzozowskiemu na długo. Mówi o tem następna i najobszerniejsza jego rzecz o Nietzschem. Jest nią rozprawa «Filozofja Fryderyka Nietzschego». Rozprawa ta wydrukowana została dopiero w r. 1912 w «Przeglądzie Filozoficznym», lecz z wszelką pewnością powstała dużo wcześniej, gdzieś w latach 1906—7, w bezpośredniej bliskości rozpatrywanej dyskusji. Przemawia za tem cały tok argumentacji, gdzie najwyższą miarą człowieka jest typ robotnika, a istota filozofii sprowadza się do służebności wobec pracy robotniczej. Tę samą krańcowość znajdujemy u Brzozowskiego w epoce przyswajania sobie poglądów Sorela («Współczesna krytyka», pierwsze rzuty «Legendy», artykuły z r. 1907 jak np. «Alternatywa»), a że w tej właśnie epoce jesteśmy, świadczy powołanie się na Sorela, jako autora «Scio-

¹ «Na wiarę Amiela i Sainte-Beuve'a, Renana i Taine'a, pisałem niedługo o współczesnym człowieku-dyletancie, o strukturze duchowej złożonej i niestałej, łatwo rozkładającej się pod wpływem zetknięcia się z wyrazem odmiennego duchowego życia... Był czas, gdy ten typ umysłowego życia imponował im. Brałem bardzo poważnie to, co pisał J. Lemaitre o satanizmie w czarnym fraku i białej krawatce, skłonny byłem uważać Anatola France'a za wielkiego «duszoznawcę» (s. 47). Mowa o rozprawie «Co to jest modernizm».

pero generale», pierwszego rzutu «Réflexions sur la violence», jakoteż cały szereg z ducha Sorela wynikających wywodów o prawie jakie w zupełnie podobnej postaci znajdujemy w «Powstawaniu prawa» (1907 r.)¹.

W zestawieniu z naszą dyskusją widzimy tu charakterystyczne różnice i zbieżności. Zbieżnością są w punktach wyjścia rozprawy. «Schopenhauer jest zaprzeczeniem świata stworzonego przez ślepią wolę, który myśl może wyłącznie poznawać. Nietzsche jest zwiastunem filozofii stworzenia, filozofii życia i kultury, przez swobodną, świadomą wolę stwarzanych»². «Filozofja przedstawia być poznawaniem idei — staje się ich tworzeniem»³. — Oto zdobycz Nietzschego. «Człowieka dzisiejszego uczy każdy dzień świadomego życia posługiwać się jako środkiem tem, co było dotychczas celem: formami życia społecznego i kulturalnego»⁴. Jednym słowem, słuszność wyzwalającej filozofii Nietzschego jest w tem, że «nie Nietzsche, lecz życie czyni człowieka sędzią miar, norm i wzorów»⁵. O ile więc filozofja jego była przygotowawczym oczyszczeniem pola, Brzozowski przyznaje jej rację. «Śmieć sięgnąć po zwycięstwo, śmieć zrozumieć życie jako walkę i zmaganie się — to pierwszy warunek zwycięstwa. Filozofja Nietzschego jest właściwie filozofją śmiałości»⁶.

W dyskusji Brzozowski poprzestał na tem stanowisku. Próbę wyprowadzenia filozofii z pracy uważał za zacieśnienie absolutnej twórczości. Obecnie jednak dokonuje znamienego kroku dalej. Filozofja ta wyzwała.

«Dobrze. Granic tu niema. Perspektywa jest niezmierzona. Czy istotnie? — Kto ma zwyciężać? W jaki sposób? — I tu znowu widzimy: i dla Nietzschego ten świat, w którym stacza jego człowiek walkę z życiem, jest światem gotowej pracy. Sprawa przedstawia się więc tak: zwycięzcą masz być, ale nie w świecie, nie w bezpośredniej walce z pozaludzkim. Nie. W świecie gotowej, dokonanej już, istniejącej pracy. W tym świecie masz stoczyć bój. Jest niezależnym ten dumny bojownik? — Nie, jest on zależny od istnienia świata gotowej pracy»⁷.

Naturalnie, umie już teraz Brzozowski załatwić sprawę sceptycyzmu poznawczego, który tak mu imponował w rozprawie o Przybyszewskim. Wskazuje, że taki «gatunkowy iluzjonizm»

¹ «Przegląd Filozoficzny» 1912, s. 470, 495—6.

² Ibid., s. 463.

³ Ibid., s. 464.

⁴ Ibid., s. 467.

⁵ Ibid., s. 468.

⁶ Ibid., s. 481.

⁷ Ibid., s. 483.

«prawda jest zbiorem tych złudzeń, które umożliwiają istnienie danego gatunku»¹ jest koniecznym stanowiskiem filozofii oderwanej od prawdziwie twórczych warstw. «Mamy tu do czynienia z jednym z tych figlików filozoficznych, które tak strasznie indonują ideologom... Jest to pozornie groźne i w gruncie bardzo płytkie. Iluzjonizm jest jednym z najbardziej banalnych stanowisk myśli ludzkiej»². W uznaniu owego «figlika» za prawdę tkwi podstawowy błąd Nietzschego.

Władze nieokreśloności Nietzschego muszą zostać skonkretyzowane. Zarzutom Maksymiljana, że twórczość zawisnie w powietrzu, tutaj właściwie brakłoby słuszności. Twórczość bowiem ma się wcielić w określony typ ludzki. Nietzsche pragnął stworzenia nieprzewyciężonej idei. Lecz

«siła idei — to siła życiowa ludzi żyjących dla niej, stwarzających ją, stwarzających samych siebie, moglibyśmy powiedzieć: tak przecież bowiem ostatecznie daje się streścić najcharakterystyczniejsze i najgłębsze zagadnienie dziejowe naszej epoki: czy zdoła ludzkość stworzyć, wychować typ człowieka zdolny do swobodnego życia... Rozum, nasz ludzki rozum, ukazuje się nam dziś jako przypadek, wytworzony przez irracjonalną moc życia. Czy zdoła się on uczynić prawem?»³

Zatem nie ślepe oddanie się irracjonalizmowi, ale właśnie owładnięcie światem i człowiekiem zapomocą jasnych i świadomych idei — to ma być moc, jaką wykrywa teraz Brzozowski w nietzscheanizmie. Najsilniej to przekroczenie zaufania w same tylko irracjonalne siły duszy widać przy problemie etyki. Nie umiał on właściwie w ciągu dyskusji naszej rozwiązać tego zagadnienia; nakazywał oddać się wszystkim mocom duszy, mieszając dwa pojęcia człowieka. Obecnie zgadza się nadal, że człowiek sam wytwarza swoją etykę, ale w wyniku zgody nie idzie mu o uznanie całej duszy jednostkowej za normę. Idzie zato o wytworzenie typu człowieka: «Etyka ma za zadanie wytworzenie świadomości w stwarzaniu życia przez człowieka. Etyka wyrastała i wyrasta dotąd zawsze w świecie żyjącym na podstawie gotowej, dokonywanej pracy... Etyka nie mówiła o typie istnienia, utrzymującego się wobec przyrody»⁴. Wobec tego podstawą etyki może być tylko człowiek, umiejący rozstrzygać o sobie, a takim człowiekiem jest pracownik

¹ Ibid., s. 484.

² Ibid., s. 485.

³ Ibid., s. 465.

⁴ Ibid., s. 491.

nowoczesny, jedyny typ człowieka, będący w stanie ostać się wobec wszechświata.

Tutaj też najlepiej przeprowadził Brzozowski historyczny wywód filozofii Nietzschego, który stwierdziliśmy już w jego pismach i który odtąd jako pewnik powtarzać się będzie.

«Filozofja Nietzschego ...jest dzieckiem... czasów, w których nieustanna zmienność form życia strzaskała już wszystkie stałe formy, typy, normy, a w których nie stał się jeszcze typem świadomości twórcy zmian, ostających się wobec pozaludzkiego świata przyrody, czasów, w których każda jednostka czuje się zależną od czegoś, co nieustannie się zmienia, co nie da się zawrzeć w żadne określone pojęciowo szranki i co pozostaje wciąż jeszcze nieznanem, w których jednostka z czymś nieznanem walczy, szamocąc się, wdziera mu swój los, swoje szczęście, swoje życie, lub nagle pod uciskiem tej tajemniczej potęgi wszystko to traci. Zależność warstw, wytwarzających myśl, naturę, kulturę, sztukę, od szybko zmieniającego się środowiska ekonomicznego, którego działanie pozostaje dla nich tajemnicą, jest podstawą, na której wyrastają dzisiejsze nieokreślone pojęcia o życiu, jego potędze, z którą człowiek walczy, którą zwycięża, lub której ulega»¹.

Wobec tego znajdujemy tutaj czwartą już interpretację nadczłowieka. Nietzsche mianowicie nie przewyciężył atmosfery swej epoki, oderwanej od pracy i prawa, jakie świadoma praca wytwarza. («Prawo jest to uznanie jakiegoś typu ludzkiego życia za istotny, wystarczający sobie, mogący być dla siebie celem»).

«Nadczłowiek jest dla Nietzschego surogatem godności, której nie znajduje w życiu naokoło siebie, prawa, którego konieczności niezastąpionej przez nic nie pojmuję on. Nadczłowiek Nietzschego to jest znowu koncepcja, odbijająca wiernie przypadkowość form życia, stanowiącego grunt i tło myślowej twórczości Nietzschego»².

Stanowisko Nietzschego zostaje więc przewyciężone przez Brzozowskiego i określone historycznie. A jednak żał się z niem rozstawać. Chociaż ocena wartości tej filozofii jest oceną — ściśle biorąc — klasową, ostatnie słowa rozprawy brzmią: «Nietzsche to jakby stracony posterunek ludzkości. Śmierć raz wraz szle gońców zwiastować rycerzowi ostateczną porażkę człowieka, lecz rycerz zabija zwiastunów i po każdym zwycięstwie coraz rozpaczliwiej, coraz żarliwiej rozpłomienia swą wiarę»³.

Jak widzimy, kwestja moralnej ważności całego życia

¹ Ibid., s. 481.

² Ibid., s. 496.

³ Ibid., s. 509.

człowieka znowu nie została rozwiązana. Ominął ją Brzozowski, twierdząc, że chodzi o stworzenie górującego biologicznie a zatem moralnie typu człowieka. Ale to nie jest przecież odpowiedź na pytanie, dlaczego wszystko w człowieku jest ważne?

W następnej fazie stosunku do Nietzschego. (1907—1910) Brzozowski powtarza wyniki socjologiczno-historycznej oceny jego myśli. Myśl ta «wchodzi w tajemne powinowactwa ze zjawiskami, które nie miały w sobie nic z protestu, nic z pragnienia, przeciwnie pełne były skupienia i spokoju, zamknięcia się w sobie»¹. Przyczyną tego jest zatrzymanie się na etapie relatywizmu. «Nic nie jest prawdą, wszędzie może być absolutny początek, myśli Nietzschego; wszystko może mieć jakiś sens — mówią symboliści»². Od strony zasadniczej patrząc, witalizm Nietzschego należy do rzędu «fantastycznych i kruchych konstrukcji umysłowych»³. Jest to jedynie niewierzące w siebie, ciągle szukanie początków⁴. Wartość dziejów, «wedle Nietzschego i niezliczonych dyletantów nietzscheizmu», to tylko «bezlądna walka o potęgę, całkiem nieokreślona, polegająca poprostu na zdolności życia»⁵. Słabo przebłyśnie motyw podstawowy dotychczasowych rozmyślań nad Nietzschem, to mianowicie, że rozumiał on, iż «cała powszednia nasza rzeczywistość jest naszym nieustannym dziełem»⁶; zresztą uznaje w nim Brzozowski wyłącznie to, że «moment w którym życie nasze ukazuje się przed nami swobodnie i obnażone z ideologicznych przesłon, jest momentem krytycznym»⁷. Takim momentem przygotowawczym, ale nie rozwiązującym jeszcze, była filozofia Nietzschego, wyrażająca patos wyzwolenia się «z pod władzy wszelkich niestworzonych przez samo ja świadome określeń»⁸.

Nieprzyniesioną przez Nietzschego odpowiedź przyniesie Newman. Stronice przedmowy do «Przyświadczeń wiary» brzmią jak powtórzenie i radosne rozwiązanie pytań, na jakie w rozważaniach o modernizmie próżno się Brzozowski, w dyskusji zaś naszej Kazimierz. Pisarz czuje, że o te pytania chodzi, dwukrotnie przeto w pierwszej redakcji przedmowy nawraca imię Nietzschego. «Irracjonalistyczne usiłowania, jak u Nietzschego lub Bergsona, są niczem w porównaniu z tą głębokością podporządkowanego, opa-

¹ «Legenda Młodej Polski», s. 180.

² Ibid., s. 394.

³ «Idee», s. 414.

⁴ Ibid., s. 212.

⁵ Ibid., s. 134.

⁶ Ibid., s. 217.

⁷ Ibid., s. 256.

⁸ Ibid., s. 322. Podobnie s. 330, 370.

nowanego irracjonalizmu, jaki jest w stanie objąć punkt widzenia Kościoła»¹. Kiedy dalej oświadcza Brzozowski, że zna i pojmuje «stan duszy ludzi, którzy z ponad stronie Nietzschego, Carlyle'a lub Walta Whitmana zwracają się z tęsknem wspomnieniem do tego właśnie mistrza (Newmana) i czują, że szukają i znajdują u niego... pewien rodzaj szczeroci i swobody»², wiemy, że to jemu właśnie dał ów mistrz dawno poszukiwaną odpowiedź. Zasadnicze problemy zostają nareszcie należycie postawione i rozwiązane. Katolicki uniwersalizm Newmana daje im szeroką podstawę. Najpierw sprawa ważności i jedynoci każdego życia indywidualnego:

«Każdy z nas jest istotą tajemniczą, niezniszczalną, każdy z nas poza życiem w słońcu i opinii współczesnego świata prowadzi inny, bezimienny i niedostępny, a przecież decydujący właśnie żywot... Nie można nic cofnąć, żaden uczynek, żadna chwila nie przemijają bez śladu, i odpowiedzialność, jakoś naszego życia wiecznego zmieniane są przez nas nieustannie»³.

Powtóre, wobec tej ważności każdej sekundy naszego życia my tylko jesteśmy twórcami prawdy i losu:

«Niema prawd gotowych, rozwijających się o własnej mocy i tak wielkich, że w majestacie ich sama rzeczywistość życia dzisiejszego i niepełnego, indywidualnego, a więc niepewnego, zawierającego w sobie pierwiastek ryzyka, przygody, narażania się, niebezpieczeństwa — ginie i gaśnie jako coś zbyt cennego; przeciwnie: życie to właśnie nasze jest źródłem prawd, na niem one trzymają się, z niego i przez nie jedynie mogą być odrodzone»⁴.

¹ Newman, «Przyświadczenia wiary», s. 14.

² Ibid., s. 25.

³ Ibid., s. 69.

⁴ Ibid., s. 73. — Pamiętać należy, że przyniesiona przez Newmana odpowiedź nie była niespodziewaną. Zaznajomienie się z literaturą angielską przynosiło Brzozowskiego nawrót problemów, jakie dopiero Newman ostatecznie rozwiąże. W rozprawie «O znaczeniu wychowawczem literatury angielskiej» znajdujemy to wyraźnie: «Ani jasna myśl, ani żaden stopień osiągniętego źródlistego tworzenia nie wystarczają sobie, nie uprawniają do zerwania ciągłości: najwyższe piękno, najpełniejsza prawda, gdziekolwiek bądź osiągnięte, czerpią swą prawomocność z ciemnych, nienazwanych, nieujrzanych źródeł. Bezimienne moce mają w sobie utajoną głębszą i zupełniejszą moc prawdy i piękna, niż wszystko, co kiedykolwiek bądź prawdą lub pięknem dla człowieka być może» («Głosy wśród nocy», s. 305). Wszak to owe «współziemne i wspólne siły», z dyskusji naszej, jakie rozwinąć i opanować należy! Podobnie rzecz się ma z poczuciem odpowiedzialności tragicznej, jakie Brzozowski wiązał z rzeźbą: «Nie liczymy na nic poza sobą. Sami dźwigniemy się na szczyt i sami musimy się na nim utrzymać. Nie możemy wybiegać myślą poza obecność własną, w dziedzinę, w której w jakiś tajem-

Ten dawny indywidualizm bezwzględny okazuje swą wartość, ale ta wartość jest jaknajpowszechniejsza, związana z naszą odpowiedzialnością moralną; poprzez jednostkę przelewa się i dokonuje życie moralne ludzkości.

«Nasza indywidualność, indywidualność konkretna, taka jaką znamy, określona przez całą naszą przeszłość, przez wychowanie, pozycję życiową, stosunki towarzyskie, lekturę, opinię naszych kół i czasów... tak pojęte ja naszego codziennego doświadczenia jest jedynym organem naszego umysłowego i duchowego życia»¹.

Sprawa ważności moralnej człowieka zostaje więc nareszcie rozwiązana przez katolicyzm.

Rozmowa z Nietzschem jednakże nie skończona. Newman dał wyniki, jakich nie dał od najmłodszych lat studjowany Nietzsche. To niepokoi. Brzozowski więc chciałby sprawdzić swój stosunek do Nietzschego. W «Pamiętniku» notuje o nim: «postanowiłem unikać go, póki nie poddam się nowej konfrontacji z jego pismami. Jestem w fazie umysłnego, ale tylko pozornie umysłnego, krytycyzmu wobec niego»². Rozmowę przerwała rychła śmierć.

nieczy sposób staniemy się czemś innym». I to jest «głęboka sumienność biologiczna kultury» (Ibid., s. 316—317).

¹ Ibid., s. 78. Tej zbieżności najpierwszych i końcowych problemów etyki Brzozowskiego zupełnie nie podkreśla Z. Bastgenówna w streszczeniu swej pracy «Brzozowski a Newman» («Sprawozd. z czynności i posiedz. Pol. Akademii Umiejęt.», r. 1933, I, s. 16—19). — «W walce Brzozowskiego między stanowiskiem widza, traktującego zagadnienie życia jako czynność myśli, dającą mu rozkosz intelektualną, a żywym do życia stosunkiem, na drodze od Renana przez marksizm i Bergsona do katolicyzmu, przeżył ostatecznie szaleńcy duch wielkiego katolickiego myśliciela...» (s. 19). Niezrozumiałe jest tutaj nazwisko Renana, który żadnego wpływu na Brzozowskiego nie wywarł i należałoby je zastąpić nazwiskiem Nietzschego, poprawiając równocześnie niesłuszne zdanie, jakoby kiedykolwiek, a zwłaszcza w ostatnim okresie myśli, Brzozowski zwalczać musiał w sobie postawę widza. Natomiast w podobny do naszego sposób ewolucję duchową Brzozowskiego, jako nawrót do najpierwszych zagadnień młodości, ujmuje K. Jaworski w rozprawie «Odwrot z nieudanych rekonesansów», «Droga», 1933, nr. 6—7. — «Po wszystkich przygodach i rekonesansach myślowych wrócił Brzozowski skąd wyszedł... młode wzmianki o wartości każdej chwili z momentem całkowitego osamotnienia stały się podporą, gdy przyszło na nie spojrzeć religijnie. Stały się zarazem punktem przepływowym cząstki narodu». To moment równie ważny, którym jednak się nie zajmujemy.

² «Pamiętnik», s. 57.

Nietzsche był zatem dla Brzozowskiego nauczycielem śmiałości duchowej, umiętności zrywania wszelkich skrupowań doktrynalnych, nauczycielem — drugim co do ważności po Przybyśzewskim — odpowiedzialności za wartość życia wewnętrznego; ta śmiałość pozwoliła daleko przekroczyć jego stanowisko i, z zachowaniem najważniejszych nauk mistrza młodości, dojść do poglądów zgoła nieoczekiwanych: do uznania katolicyzmu za odpowiedź na te pytania, których nie umiała rozwiązać pozorna filozofja swobody — nietzscheanizm.