

Stanisława Brzozowskiego Wstęp do filozofii – próba analizy

Autor tekstu: **Paweł Bielawski**

I. Wstęp

W niniejszej pracy, zamierzam podjąć próbę analizy tekstu Stanisława Brzozowskiego pt. *Wstęp do filozofii*. Jest to tekst należący do wczesnej twórczości Brzozowskiego — do tzw. filozofii czynu — o której nie pisze się tak często, jak o jego późniejszej twórczości okresu „filozofii pracy”. Mimo dość sporej ilości opracowań, twórczość Stanisława Brzozowskiego nie cieszy się taką popularnością, na jaką, moim zdaniem, zasługuje.

Zacznę od przybliżenia sylwetki autora i powiem parę słów na temat samego *Wstępu do filozofii*. W drugiej części, streszczę tekst i usystematyzuję jego treść, podając zasadnicze tezy w nim zawarte. W ostatniej części mojej pracy, omówię możliwość ewentualnego rozstrzygnięcia sporu pomiędzy dwoma głównymi bohaterami utworu, poprzez zanalizowanie i porównanie ich koncepcji filozoficznych.

1. Krótka biografia Brzozowskiego

Stanisław Brzozowski urodził się 28 czerwca 1878 r., w folwarku Maziarnia, w ziemi chełmskiej. Pochodził z niegdyś bardzo zamożnej rodziny szlacheckiej. Uczęszczał do gimnazjum w Lublinie, a potem w Niemirowie, na Podolu, dokąd jego rodzina się przeniosła. Studiował na Uniwersytecie Warszawskim, ale wydalono go z powodu współorganizowania demonstracji przeciwko profesorom rosyjskim, popierającym postawienie pomnika carskiego generała — Murawjowa — znanego z represji przeciwko powstańcom styczniowym.

"Za życia autora *Legendy Młodej Polski* kontrowersje wynikały z jego zmiennych i za każdym razem nieszablonowych poglądów, nieco szalonej erudycji oraz bardzo emocjonalnego stylu, o którym Karol Irzykowski mówił, że polega na *publicznym trawieniu myśli*, a który sprawił, że twórczość Brzozowskiego składa się faktycznie z kolejnych *kampanii*" [\[1\]](#).

Autor *Wstępu do filozofii* czerpał z twórczości m.in. Kanta, Fichtego, Nietzschego, Marksa i Sorela. Krytykował zaściankowość, tradycjonalizm i prowincjonalny charakter głównego nurtu w polskiej literaturze, zwłaszcza powieści „ku pokrzepieniu serc” (Brzozowski był jednym z najbardziej radykalnych oponentów ideowych Sienkiewicza). Głosił za to konieczność zaangażowania twórcy w życie społeczne narodu. Do jego najbardziej znanych dzieł należą: *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości w walce o światopogląd* (1907), *Legenda Młodej Polski* (1910), *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej* (1910), *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej* (1912) oraz *Płomienie* (1908) — pierwsza polska „powieść intelektualna”.

Postać Brzozowskiego wzbudzała kontrowersje nie tylko z powodu jego twórczości, ale również i biografii. Zwłaszcza dotyczy się to tak zwanej sprawy Brzozowskiego, czyli oskarżenia autora *Wstępu do filozofii* o współpracę z carską ochroną. Najobszerniej „sprawę” przedstawił Mieczysław Sroka we wstępie do „Listów” Brzozowskiego. W kwietniu 1908 agent ochrony — Bakaj — opublikował listę tajnych współpracowników, na której widniało nazwisko Brzozowskiego. Wina Brzozowskiego nie została udowodniona, ale filozof też nie został oczyszczony z pomówień; wyjechał potem, by zająć się kuracją i pracą pisarską, do Florencji, gdzie umarł 30 kwietnia 1911 roku.

Po śmierci Brzozowskiego, o jego spuściznę walczyły i powoływały się na niego wszystkie strony polskiego politycznego spektrum, od lewa do prawa. Dyskutowano też o tym, kim on właściwie był. Pisarzem, filozofem, krytykiem literackim, historykiem idei? Twórcą, czy odtwórcą?

2. O tekście

Wstęp do filozofii, czy propedeutyka filozofii, był skonwencjonalizowaną formą gatunkową na przełomie XIX i XX w., zwłaszcza w filozofii niemieckiej, w obrębie której był szczególnie popularny. W języku polskim istniał już wstęp do filozofii Henryka Struvego (*Wstęp krytyczny do filozofii*, I wyd. 1896) — imponująca i niezwykle obszerna praca akademicka. Stanisław Brzozowski wybrał dla swojego dzieła zupełnie inną i nie należącą już do rozpowszechnionych, choć mającą długą tradycję, formę wypowiedzi; mianowicie — dialog. Dlaczego właśnie taka forma?

Forma dialogu nie należała do form rozpowszechnionych na przełomie XIX i XX wieku. Brzozowskiemu chodziło prawdopodobnie o popularyzację myśli filozoficznej. Nadając swojemu

utworowi formę dialogu, uczynił go możliwie przystępnym, jednocześnie dając mu oryginalną postać. Chciał nawiązać do dialogowych dzieł Platona, w którego czasach „o filozofii rozmawiano na rynkach, gdy była ona sprawą społeczną, a nawet towarzyską” [2].

II. Trzy zasadnicze dziedziny problemowe „Wstępu do filozofii”

Głównymi bohaterami dialogu Brzozowskiego są Ryszard i Emanuel. Pierwszy z nich reprezentuje stanowisko empiriokrytycyzmu wzbogaconego o pozytywistycznie pojmowany marksizm („monistyczne pojmowanie dziejów”) w kwestiach społecznych, drugi zaś — kantyzm interpretowany przez pryzmat filozofii Fichtego („filozofia krytyczna”). Z pewnością, nieprzypadkowo pierwsza z postaci jest imiennikiem Ryszarda Avenarius, współtwórcy empiriokrytycyzmu, a druga — Immanuela Kanta. Dlaczego autor wybrał akurat tych dwóch? Z pewnością dlatego, że Brzozowski żył w epoce, w której właśnie kantyzm i empiriokrytycyzm były dominującymi nurtami filozoficznymi.

1. Co istnieje?

1.1. Teoria bytu Ryszarda — pierwszego bohatera „Wstępu do filozofii”

Ryszard, jak sam twierdzi, reprezentuje naturalny, powszechny i w gruncie rzeczy ogólnoludzki pogląd na świat. Według niego rzeczywistość składa się z faktów przyrodniczych — „Fakt poręcza sam siebie. Istotą jego jest obecność. Jest i oto wszystko” [3]. Rzeczywistość utożsamiana jest z przyrodą, w której na przypadki, czy wolność nie ma miejsca. „Kaźde uzewnętrznienie naszych współludzi [...] redukuje się w gruncie rzeczy do pewnego quantum pracy wykonanej, a jako takie musi być najzupełniej uwarunkowane w myśl zachowania energii, w sposób niewątpliwie bardzo skomplikowany, lecz nie wykraczający przecież z granic pojęć mechanicznych” [4]. Według Ryszarda wszystko jest mechanizmem, rzeczywistość ujmowana jest deterministycznie i naturalistycznie. Człowiek również jest mechanizmem, integralną częścią przyrody i inaczej rozważany, zdaniem Ryszarda, być nie może.

Wbrew pozorom, ontologia Ryszarda nie jest materialistyczna. Ryszard nie przeciwstawia ciała duszy czy też świadomości światu zewnętrznemu, głosi za to jedynolitość doświadczenia. „Doświadczenie jest głęboko jednolite. Rozpatrywane w zależności od osobnika stanowi przedmiot psychologii, rozpatrywane niezależnie od niego — naukę o świecie zewnętrznym. Nie jest ani cielesne, ani duchowe. Jest czymś głębszym, w obrębie czego przez ujęcie jednego z powyżej określonych punktów widzenia powstają dopiero te rozróżnienia” [5]. Świadomość nie jest dla Ryszarda czymś odrębnym od rzeczywistości i ma charakter czysto biologiczny; jest ona dla niego doświadczeniem rozpatrywanym w zależności od osobnika, a konkretnie — jego centralnego układu nerwowego. Świat zewnętrzny to doświadczenie rozpatrywane bez uwzględnienia osobnika. Mamy dostęp wyłącznie do doświadczenia, dlatego to, co nazywane jest światem zewnętrznym, jest zwyczajnie doświadczeniem ujętym „niezależnie od osobnika, bez uwzględnienia związku z osobnikiem” [6], a nie niezależnym bytem samym w sobie. Ponieważ Ryszard — jak wolno sądzić — uważa, że świat zewnętrzny to doświadczenie, a doświadczenie nie jest ani cielesne ani duchowe, można go uznać za neutralnego monistę. Nie jest to - jak widać — materializm.

Co zatem istnieje według Ryszarda? Wydaje mi się, że podstawowym składnikiem rzeczywistości są fakty. Natomiast fakt to tyle co doświadczenie, w którym abstrahuje się od podmiotu.

1.2. Teoria bytu Emanuela - drugiego bohatera „Wstępu do filozofii”

Teoria bytu Emanuela jest zupełnie inna. Pojmuje on rzeczywistość jako „wynik naszej postawy myślowej, a więc własne nasze dzieło, z wytworzenia którego nie zdajemy sobie sprawy” [7]. To, czym jest rzeczywistość, stanowi owoc wszystkich naszych myśli, wyrasta z myśli, opiera się na myślach. To dotyczy również przyrody, która jest tylko projekcją naszego punktu widzenia, nie jest niezależnym bytem. Potoczna myśl jednak wskazuje na coś odwrotnego — świat wydaje się pewną całością, która jest gotowa, od człowieka niezależna i do której człowiek zostaje niejako Tworzoną. Co jest w takim razie źródłem wszechrzeczy?

Emanuel stwierdza, że „najpewniejszą rzeczą jest [...] jaźń. Ona jest tym gruntem, któregośmy na próżno szukali w obrębie przyrody, gdyż ona samej przyrody gruntem i podstawą, i jej pewność użycza. Konieczność w przyrodzie panująca ma znaczenie tylko jako ustanowienie jaźni i z niej czerpie moc swą” [8]. Podstawą wszystkiego jest jaźń, wszystko na niej się opiera. Jest ona — zdaniem Emanuela — pierwotnym składnikiem, początkiem bytu. Należy zwrócić uwagę, że jaźń nie

jest tożsama z konkretnym indywiduum. Człowiek jest już bowiem, według Emanuela, czynem jaźni, wynikiem zajęcia przez nią danego punktu widzenia. Analogicznie, dzieje i przyroda też są ustanawiane przez jaźń. Ale w jaki sposób to się odbywa?

Orędownik filozofii krytycznej oznajmia, że „istotą jaźni jest zaś czyn nieustający” [9]. „Istotą czynu jest samowładność, [...] czyn bowiem jest jedyną rzeczą pewną, swoboda nasza jedynym gruntem, na którym możemy się opierać, jedynym gruntem, na którym budowę świata oprócz możemy” [10]. To nie byt jest pierwotny, ale czyn. To czyn, akt konstytuujący rzeczywistość, jest bezpośrednim czynnikiem, który świat stwarza. Pierwotny jest akt, nie fakt. Co z tego wynika? Jeśli ktoś uznaje czyn za pierwotny czynnik sprawczy, to nie może uznawać świata za zamkniętą całość. „Aby wierzyć w czyn jako w prawdę, jako w coś rzeczywistego, trzeba wierzyć, że świat jest nieskończony i nieokreślony ostatecznie, że my przeistaczamy go i określamy go naszym czynem.” [11]. Stanowisko Emanuela jest więc indeterministyczne, idealistyczne i aktywistyczne.

Mimo wszystko, świat wydaje się czymś gotowym, zewnętrznym. Dlaczego, w takim razie, człowiek ma tak nieprzeparte tego wrażenie? Dlaczego nie rozumie, że świat jest tylko czynem jaźni? Dzieje się tak dlatego, zdaniem Emanuela, że „istotą ducha jest tworzenie, a nie świadomość tworzenia” [12].

Co zatem istnieje według Emanuela? Wydaje się, że podstawowym składnikiem rzeczywistości jest jaźń, która wszystko ustanawia poprzez samowładny czyn.

2. Co możemy wiedzieć? Jaka jest natura naszego poznania?

2.1. Teoria poznania Ryszarda

Teoria poznania Ryszarda jest prostym rozwinięciem jego poglądów na temat jednolitości doświadczenia. „Nasza teoria poznania jest na wskroś monistyczna: Nie rozdziera ona świata na pozór i istotę, na tuteczność i tameczność (...) poznanie i rzeczywistość, jeżeli się nie pokrywają wzajemnie, to w każdym razie są takiej natury, że koincydencja ich daje się pomyśleć” [13]. Jak widać, Ryszard nie kreśli jakiejś wyraźnej granicy między rzeczywistością a poznaniem, zwraca natomiast uwagę na ich zbieżność i podkreśla przewyższenie subiektywizmu. Poznanie to przejaw życia przyrody. Prawda, dla Ryszarda, to zgodność z przyrodą. Istotą prawdy jest to, że jest niezbędna do utrzymania się gatunku ludzkiego, i na tym właśnie polega jej wartość.

Istotne w teorii poznania Ryszarda jest zwłaszcza pojęcie zależności od osobnika, które brane jest „w czysto matematycznym, funkcjonalnym znaczeniu” [14]. Nie jest ważna istota ani charakter zachodzących stosunków i relacji, ważny i zupełnie wystarczający jest czysty opis i funkcjonalny związek. „Takiej a takiej zmianie, zachodzącej w przedmiocie X, odpowiada taka a taka [zmiana] w przedmiocie Y” [15]. Zgodnie z takim podejściem, zadanie nauki polega na wykrywaniu i klasyfikowaniu stałych związków, jakie zachodzą w przyrodzie. Rzeczywistość jest od człowieka niezależna, dlatego jedyne, co nauka może a zarazem powinna robić, to ustalanie prawidłowości, faktów i przedmiotowego stanu rzeczy, które są wynikiem konieczności.

Ryszard pyta: „od jakich zmian w osobniku ludzkim zależne są zmiany w doświadczeniu, rozważanym jako treść jego rzeczywistej lub możliwej wypowiedzi” [16] i odpowiada: „Najważniejszą rolę odgrywa tu system nerwowy” [17]. To układ nerwowy jest genezą myśli i to on jest warunkiem wszelkiego poznania. To „otoczenie oddziałuje na człowieka jedynie poprzez jego centralny układ nerwowy, zmienność ta, plastyczność człowieka zamyka się w zakresie jego umysłowego życia” [18].

2.2. Teoria poznania Emanuela

Zdaniem Emanuela, cała treść jaka przesuwa się przed świadomością, jest wytworem jaźni. Jaźń jest podstawą wszystkiego, poprzez samowładny czyn, tworzy przedmioty i konstytuuje całą rzeczywistość. „Jaźń jest mocą, która ustanawia wszystko przez to właśnie, że ustanawia, ustanawia bezwzględnie, mocą swej swobody. Na tej swobodzie bezwzględnego ustanowienia opiera się i jedynie opierać się może prawda i wszelka wartość” [19].

Poznanie nie polega, według Emanuela, na biernym odbieraniu gotowego świata, tylko na aktywnym jego tworzeniu: „poznanie jest częścią świata, lecz sam świat jako taki jest wytworem poznania” [20]. Co więcej, świat konstytuowany jest przez jaźń nie w sposób przypadkowy, gdyż poznanie według Emanuela, jest nakierowane na wartości. Rzeczywistość powstaje jako wynik dążenia do wartości i dlatego to właśnie wartość jest czynnikiem decydującym o naturze świata. Wartości nie wyrastają z rzeczywistości, lecz odwrotnie: rzeczywistość — z wartości. Rzeczywistość można zrozumieć tylko poznaawszy wartości, z których wyrosła. „Wartość jest logicznie pierwotniejsza od faktu, ona bowiem nadaje kierunek naszemu poznaniu i stwarza w ten sposób

uporządkowany obraz świata, obraz, w którym istnieją fakty, serie faktów i łączące je relacje" [21].

Z perspektywy filozofii krytycznej, przyroda nie jest tożsama z rzeczywistością, jest bowiem przedmiotem. „Świat przyczynowości, świat, z którym ma do czynienia nauka, nie jest rzeczywistością samą w sobie, lecz wynikiem opracowania rzeczywistości przez myśl" [22]. Przyczynowość, konieczność przyrodnicza — to już twory ludzkiej myśli a nie, jak zdawać by się mogło, obiektywne i wszechobowiązujące prawa. Oczywiście można przyrodę rozpatrywać jako rzeczywistość, traktując ją jako pewien model i punkt odniesienia, ale należy zdawać sobie sprawę, że przyroda jest tworem jaźni i z tegoż powodu nie można jej traktować jak osnowy bytu.

3. Co powinniśmy zrobić?

3.1. Teoria wartości Ryszarda

Rzeczywistość dla Ryszarda to po prostu przyroda, w której panuje determinizm, dlatego jedyne, co człowiek, będąc integralną częścią przyrody, może zrobić, to dostosować się do środowiska. „Człowiek należy (...) do świata i wszystkie oceny oraz miary wartościowania, jakimi się on posługuje, mówiąc: to jest dobre, a to nie, to pożądane, a to wstrętne — są częścią składową tej samej rzeczywistości, która ocenom tym podlega. Najlepszym wyrazem popularnym, który odpowiada tu prawdziwemu stanowi rzeczy, wydaje mi się przystosowanie" [23].

Wszyscy ludzie zawsze intuicyjnie dążyli do „szczęścia", które jest przez Ryszarda utożsamione z przystosowaniem. Człowiek różni się od zwierzęcia tym, że jest formą nieustaloną, tj. „człowiek nie posiada jeszcze swego ustalonego typu gatunkowego" [24], znajduje się w stanie wahania, równowagi niestałej, dlatego wciąż szuka i dąży. Stąd właśnie wzięła się duchowość i religia — wypływają one z pragnienia jedności ze światem, połączenia się z przyrodą. „Podstawą wszelkich pojęć normy [...] jest owa ostateczna równowaga, ów ustalony typ gatunkowy, ku któremu ludzkość zmierza" [25]. Zwierzęta nie dążą do szczęścia, gdyż są formą ustaloną, tzn. mają już swoje ustalone miejsce w przyrodzie. Człowiek natomiast się od natury wyodrębnił i póki się z nią na powrót nie połączy, nie osiągnie pełni szczęścia. A gdy ludzkość w pełni się do środowiska przystosuje i stanie się w końcu formą ustaloną, „wtedy będzie ono nieustannym odczuwaniem szczęśliwości" [26]. Postęp polega na stopniowym zbliżaniu się do owego stanu ostatecznej równowagi.

Warto nadmienić, że teoria postępu Ryszarda jest „przyrodniczą teorią postępu". Znaczy to, że „postęp nie jest dziełem dowolności, nie wytworem planującej myśli i wprowadzającej w wykonanie plany te woli, lecz wprost wynikiem konieczności" [27]. Zgodnie z nią, Kant jest automatem i napisał „Krytykę czystego rozumu" zupełnie mechanicznie, „praca ta [...] byłaby wykonana zupełnie tak samo, gdyby u Kanta nie odpowiadały żadne myśli" [28], gdyż Kant jest człowiekiem, człowiek jest częścią przyrody, a w przyrodzie obowiązuje przyczynowość i konieczność. Jeżeli coś się stało, to jest to konieczne i właśnie dlatego Ryszard w poddaniu się faktom widzi „rys najistotniejszy nowoczesnej myśli i nowoczesnego ducha" [29]. Jeżeli ktoś buntuje się przeciwko naturalnemu porządkowi rzeczy, to jest skrajnym głupcem, gdyż nie zdaje sobie sprawy, że nawet ten jego jałowy bunt jest także wynikiem przyrodniczej konieczności. Cokolwiek by człowiek nie pomyślał, nie zrobił, nie powiedział, to jest to i tak częścią naturalnego, nieuniknionego biegu rzeczy. „Wszystkie ideały [...], plany udoskonalenia społeczeństwa i ludzkości" [30] to „odbicie tego biegu rzeczy, tego przedmiotowego procesu w intelektach ludzkich" [31]. Teoria Ryszarda ugruntowuje postęp na przedmiotowym biegu rzeczy, prawach samej przyrody, nie zaś na wydumanych, oderwanych od rzeczywistości, subiektywnych ideałach i na tym właśnie polega jej nowatorstwo i wartość.

3.2. Teoria wartości Emanuela

Według Emanuela, szczęście nie może uchodzić za cel ludzkiego dążenia, gdyż pojęcie szczęścia jest formalne i zupełnie pozbawione treści. Ludzie, którzy twierdzą że dążą do szczęścia, tak naprawdę dążą nie do abstrakcyjnego „szczęścia", lecz do konkretnych celów — jeżeli człowiek podejmuje jakiegokolwiek działania, to w konkretnym celu. „Samo (...) powszechne dążenie do szczęścia jest tylko teorią [...]. Nikt nie dąży do jakiegoś abstrakcyjnie i ogólnie pomyślanego szczęścia, w stosunku do którego środkiem jedynie jest ta lubinna rzecz konkretna, którą pragnie on osiągnąć, lecz dąży wprost do tej rzeczy. Przedmiotami naszych dążeń są zawsze cele określone i konkretne" [32].

Dostosowywanie się do środowiska, jako cel moralny, jest pozbawione jakiegokolwiek sensu, ponieważ przyroda jest przedmiotem czynu. To my stwarzamy przyrodę „rozpatrując całą rzeczywistość jako coś zewnętrznego względem wartości, jako tę materię, w której wartości te zrealizowane być mają. Przyroda jest to cała rzeczywistość [...] rozpatrywana jako bierna masa, która ma być przez nasze wartości ukształtowana" [33]. Cały świat przyrody i dziejów tkwi

w wartości, nie w faktach, bo wartości są warunkiem istnienia faktów.

Filozofia krytyczna uznaje rzeczywistość za wytwór czynu — aktu pierwotnego ustanowionego poprzez jaźń, mocą jej swobody. To jaźń jest osnową wszystkiego, w tym i wartości. „Źródłem wartości jest jaźń nasza jako wartość [...]. Jaźń jest to więc bezwzględnie ustanawiająca czynność, a więc swoboda. Swoboda jest podstawą wszelkiej pewności, wszelkiej wartości” [34].

Upatrywanie postępu w przedmiotowym biegu rzeczy jest — zdaniem Emanuela — chybioną koncepcją — rozwój nie jest tożsamy z postępowaniem. Postęp jest to świadomy rozwój w konkretnym kierunku, mający niezaprzeczną wartość. Postęp jest możliwy jedynie wtedy, gdy jest nakierowanym na wartości, swobodnym czynem człowieka świadomego, wolnego. Człowiek jest duchem — twórcą wartości. To nie świat ma sądzić człowieka, tylko człowiek ma sądzić świat. „Istotą ducha jest nie to, że jest niematerialny, lecz to że jest twórczy”, „człowiek nie działa, lecz czyni, tworzy, jest swobodny, jest duchem”, „duch to właśnie czynność ustanawiająca wartość” [35].

Wszelkie wartości i normy są ustanowieniem swobody, gdyż to dzięki niej możliwa jest jakakolwiek wartość. Bez swobody, nie ma wartości i być nie może. Należy podkreślić, że świat jest nie siedliskiem homo sapiens — nieopierzonego dwunoga, który ma dostosować się do środowiska, ale zadaniem dla człowieka — ducha, istoty wolnej i świadomej, który powinien środowisko, swobodnym czynem, dostosować do siebie, tj. kształtować według wartości. „Kto nie wierzy w czyn własny, ten nie może wierzyć i w czyn ludzkości, a zatem w znaczenie ludzkości” [36].

III. Jak możliwe jest rozstrzygnięcie pomiędzy koncepcjami Ryszarda i Emanuela?

Należy zadać teraz pytanie: Jak możliwe jest rozstrzygnięcie pomiędzy oboma stanowiskami? Czy jest to w ogóle możliwe? Czy jest możliwy np. kompromis? Wydaje się to wątpliwe — są to stanowiska o zupełnie innych założeniach, różniące się od podstaw. Godzenie deterministycznego naturalizmu z indeterministycznym idealizmem nie wchodzi raczej w grę.

Zdaje się, że rozstrzygnąć trzeba będzie poprzez wybranie lepszej koncepcji. Ale po czym poznać, która jest lepsza? Jakie przyjąć kryteria? Przy wyborze stanowiska, można by się zastanowić: w jaki sposób zrobiłby to sam Brzozowski?

Sądzę, że gdyby autor *Wstępu do filozofii* miał dokonać takiego rozstrzygnięcia, posłużyłby się dwoma kryteriami. Po pierwsze: kryterium spójności i stopnia uzasadnienia koncepcji; w *Monistycznym pojmowaniu dziejów i filozofii krytycznej* czytamy bowiem: „Światopogląd całkowity w samej rzeczy musi sam sobie wystarczać, sam siebie poręczać, sam siebie utwierdzać. Prawdziwość jego musi być wynikiem, wypływającym logicznie z własnych założeń” [37]. Po drugie rozważyłby zapewne praktyczne konsekwencje przyjęcia danej koncepcji, gdyż „podstawą teoretycznej prawdziwości jakiegoś punktu widzenia jest jego (w najszerszym znaczeniu tego wyrazu) praktyczna wartość” [38]. „Duszą światopoglądu, jego prawdziwym *princeps movens* jest zawsze potrzeba zajęcia pewnej czynnej postawy wobec życia i świata. Nie tyle myśl nasza teoretyczna, ile czyny nasze wymagają jedności” [39]. Tezy te są bardzo podobne do tez pragmatyzmu, który w celu rozwiązania sporów metafizycznych „zrywa z abstrakcją i połowicznością, z pustostawami, z przyczynami *a priori*, niezmiennymi zasadami, zamkniętymi systemami, rzekomymi absolutami i prapoczątkami”, a „zwraca się zaś ku temu, co konkretne i adekwatne, ku faktom, działaniu, skuteczności” [40]. Zdaje się, że Brzozowski przychyliłby się do takiego właśnie podejścia.

1. Spójność teoretyczna i stopień uzasadnienia

1.1. Koncepcja Ryszarda

Chciałbym przyjrzeć się nieco dokładniej teorii Ryszarda. Wydaje się, że jego teoria zawiera wiele nieścisłości.

Według Ryszarda, ludzkość ciągle zmierza do ustalenia swojego typu gatunkowego i dąży do „ostatecznej równowagi”, a gdy ludzkość stanie się już formą ustaloną, to życie duchowe człowieka będzie „nieustannym odczuwaniem szczęśliwości” i „każda rzecz będzie dla nas pretekstem do odczucia pełni” [41]. Pierwsza część zdaje mi się zupełnie słuszna, ale nie widzę, niestety, żadnych podstaw by przyjąć, że ludzkość kiedykolwiek osiągnie punkt „równowagi ostatecznej”. Nie dostrzegam żadnej tezy, w koncepcji Ryszarda, która by takie przekonanie uzasadniała. Nie ma ona również ugruntowania w naukach przyrodniczych. Odnoszę wrażenie, że Ryszard wkracza na tory czystej spekulacji metafizycznej — coś, przeciw czemu ostrze jego krytyki było wymierzone —

i wykracza, w ten sposób, daleko poza pozytywistyczny program czystego opisu i funkcjonalnego związku.

Teza o punkcie ostatecznej równowagi byłaby ewentualnie do przyjęcia, gdyby człowiek — istota ewoluująca — miała się dostosowywać do statycznego środowiska. Ryszard, znając *O powstawaniu gatunków* Darwina (odnosi się do niego we *Wstępie...*), powinien zdawać sobie sprawę, że nie tylko człowiek, ale i całe środowisko naturalne ciągle ewoluuje. Człowiek się zmienia, ale także i jego otoczenie. Nic nie wskazuje na to, żeby ewolucja całego środowiska, wraz ze wszystkimi gatunkami, prócz *Homo sapiens*, w pewnym momencie się nagle zatrzymała specjalnie po to, by ludzkość osiągnęła wreszcie swój upragniony stan permanentnej szczęśliwości.

Ryszard upatruje znaczenie swej teorii w tym, że postęp ugruntowuje ona na przedmiotowym biegu rzeczy, tzn. postęp jest wynikiem konieczności, która w przyrodzie obowiązuje. Cokolwiek by się nie działo, jest dobre, „wszelkie ideały zaś, plany udoskonalenia społeczeństwa i ludzkości uważa jedynie za odbicie tego biegu rzeczy, tego przedmiotowego procesu w intelektach ludzkich” [42]. Ludzkość jest częścią przyrody, więc wszelkie systemy wartości są jej częścią; „myśl i ciało, duch i materia rozplývają się w jednym, obejmującym wszystko życie przyrody” [43]. Postęp jest wynikiem konieczności, tj. przyrodniczego determinizmu. Znaczy to, w praktyce, że niezależnie od tego, co się dzieje, dzieje się dobrze. Przypomina mi to wypowiedź Martina Edena, tytułowego bohatera powieści Jacka Londona i żarliwego zwolennika filozofii naturalistycznej: „Pamiętajcie, że głoszę tu prawa biologii, a nie sentymentalnej etyki” [44].

Interesującą kwestią jest owa niezachwiana, jak się zdaje, wiara Ryszarda w przedmiotowy bieg rzeczy. Z jakiej racji obiektywny bieg rzeczy, czyli po prostu kolejne fakty następujące po sobie, jest w ogóle uważany za postęp? Można by się pokusić o zadanie pytania: „czy, gdyby okazało się, że prawdziwy rozwój społeczny podąża w wprost przeciwnym kierunku, twórcy i wyznawcy monistycznego pojmowania dziejów obowiązani byłiby zmienić odpowiednio swoje ideały” [45]? Jak w ogóle ma się wartość do konieczności?

„Porządek świata niezależny od nas i nami władający — zarówno supranaturalistyczny, jak i naturalistyczny — wtedy tylko mógł stawać się źródłem wartości, gdy przedtem przez nas został owarościowany” [46]. Upatrywanie postępu w przedmiotowym biegu rzeczy przyrody wydaje się oparte na milcząco przyjętym założeniu, że to, co naturalne, musi siłą rzeczy być dobre (z samego faktu bycia naturalnym). Oznacza to, że bezwzględnie dobre jest wszystko, co w naturze występuje, w tym również prawa biologii i wszelkie ich konsekwencje. To przekonanie nie ma nic wspólnego z nauką i jej odkryciami. Z czego, w takim razie, ten pogląd wynika? Sądzę, że jest on raczej nieświadomą naleciałością z religijnego poglądu na świat lub heglizmu — dogmatem, zgodnie z którym natura jest urządzona doskonale, dzięki temu, że stworzył ją Bóg — istota doskonała. Jest to stanowisko, które wyznawane jest przez ludzi, którym wydaje się, że przyroda urządzona jest w sposób optymalny, a wręcz doskonały. Z tego powodu uważają oni prawa natury i jej porządek za ideał, źródło wartości i dobry wzór do naśladowania, który chcą rozszerzyć na całą ludzkość. W moim przekonaniu, jest to pogląd nieuprawniony, gdyż doskonałość przyrody jest iluzoryczna.

Dlaczego jest iluzoryczna? Chociażby dlatego, że społeczna ewolucja cywilizacji ludzkiej przebiega nieporównywalnie szybciej i sprawniej niż ewolucja biologiczna. Na przykład, człowiek jako ssak ma naturalną skłonność do agresji wobec drugiego człowieka, zwłaszcza wobec takiego, który się od niego znacznie różni, gdyż osobniki jednego gatunku poszukują tego samego pokarmu i wystawione są na jednakowe niebezpieczeństwa. Z tego powodu „walka o byt jest najbardziej zacięta pomiędzy osobnikami i odmianami tego samego gatunku” [47]. Jeżeli więc człowiek pierwotny zobaczył nieznanego człowieka, który do tego znacznie różnił się od niego wyglądem, istniało wysokie prawdopodobieństwo, że ów nieznanomy jest dla niego zagrożeniem. Był to adekwatny mechanizm w czasach społeczeństw zbieraczo-myśliwskich, gdy społeczeństwa ludzkie były bardzo rozproszone, a nieznanomy człowiek był potencjalnym wrogiem.

W dzisiejszych czasach wysokiej gęstości zaludnienia i społeczeństw zglobalizowanych, i multikulturowych, jest to mechanizm przestarzały i nieadekwatny, którego jednym z możliwych efektów jest np. rasizm — fenomen mający źródło w naturalnych instynktach. Ewolucja biologiczna zwyczajnie nie nadaża za ewolucją kulturalno-społeczną człowieka. Już Karol Darwin wiedział o tym, że „krzyżowanie pomiędzy [...] osobnikami tej samej odmiany, lecz pochodzącymi z rozmaitych szczepów, nadaje potomstwu siłę i płodność, z drugiej zaś strony, bliski chów krewniaczy zmniejsza siłę i płodność” [48]. Gdyby prawa przyrody były optymalne, to matka natura już dawno by sama dostroiła ludzi, by instynktownie wybierali partnerów innej rasy, gdyż im większe zróżnicowanie genetyczne rodziców, tym lepsze potomstwo.

Innym przykładem niedoskonałości przyrody są choroby genetyczne. Wszystkie istoty żywe

dziedziczą geny, w niezmienionej postaci, po swoich przodkach. Wyjątkiem od tej reguły są mutacje, które są błędem w kopiowaniu materiału genetycznego. Błędy te często mają poważne konsekwencje, na przykład w postaci takich chorób jak zespół Downa. Wachlarz genetycznych schorzeń jest bardzo szeroki. Gdyby prawa przyrody były optymalne, to takie przypadki albo nie miałyby w ogóle miejsca, albo występowałyby sporadycznie, a geny przekazywane następnemu pokoleniu za każdym razem byłyby ulepszone. Tak jednak nie jest.

Bieda, morderstwa, wojny, gwałty, choroby — wszystko to są zjawiska całkowicie naturalne, ale chyba nikt nie powiedziałby, że są dobre. Z wyżej wymienionych powodów sądzę, że nie można uznać przyrody za wzorowy mechanizm. Oznacza to, że uznawanie przedmiotowego biegu rzeczy za postępek jest bezzasadne.

Ryszard twierdzi również, że jego światopogląd nie jest ani jego, ani niczym dziełem, tylko naturalnym światopoglądem ludzkości, tzn. rzeczywistość składa się z faktów, zachodzących w przyrodzie. Nic przyrody nie musi poręczać, gdyż ona poręcza sama siebie i na niej się wszystko opiera. „Ludzkość jest częścią przyrody i nie może być inaczej rozważana” [49], myśl ludzka również włączona jest w systemat przyrody. Żeby to zobrazować i nieco rozjaśnić, Ryszard daje taki oto przykład:

"Patrz na drzewo, które przed nami rośnie. Gdy rozważam je w stosunku do gleby, z której wyrasta, do powietrza, gdy badam jego strukturę wewnętrzną, funkcje, jakie w nim zachodzą, drzewo to jest **dla mnie** przedmiotem zewnętrznym świata, przyrody" [50], a następnie stwierdza, że przecież:

„mogę je rozpatrywać i z innego jeszcze punktu widzenia. Oto przecież ja widzę to drzewo, ja jego dotykam, w mojej wyobraźni, myśli, [...] skojarzyły się w jedno ujęcia obrazu pamięciowe czuć dawniej doznanych — z tymi, jakich doznaję obecnie. Z tego punktu widzenia drzewo jest, mówiąc językiem idealistycznej, introjekcjonistycznej filozofii, stanem świadomości. Cóż zmieniło się w nim. Nic. To tylko zaszło, że rozpatrywałem je uprzednio niezależnie od siebie, niezależnie od osobnika ludzkiego, teraz zaś rozpatruję je w zależności od osobnika, w związku z nim, jako treść rzeczywistej lub możliwej jego wypowiedzi" [51].

Na pierwszy rzut oka, wszystko wydaje się w najlepszym porządku, natomiast nieco dziwne wydaje się stwierdzenie, że drzewo jest przedmiotem zewnętrznym „dla mnie” - bowiem albo coś jest przedmiotem zewnętrznym, albo nim nie jest. Mając na uwadze fakt, że Ryszard zwalcza subiektywizm, to stwierdzenie wydaje się niezrozumiałe, nie jest też przez niego wyjaśnione.

Następnie Ryszard oznajmia: „Nie ma świadomości jako czegoś odrębnego od rzeczywistości. Nie; doświadczenie rozpatrywane w zależności od osobnika jest tym, co psychologowie, filozofowie nazywali świadomością; doświadczenie rozpatrywane niezależnie od osobnika, bez uwzględnienia związku z osobnikiem, stanowi to, co nazywają filozofowie przeciwstawianym świadomości światem zewnętrznym” [52].

Pojawia się tutaj niespójność — na początku Ryszard mówi o tym, że rzeczywistość to fakty przyrodnicze, a teraz z kolei rzeczywistość jest utożsamiana z doświadczeniem. Jak zatem mają się owe fakty do doświadczenia? Mamy tu niespójność koncepcji - nigdzie nie jest wyjaśniona relacja faktu do doświadczenia.

Poza tym doświadczenie musi być czyjeś. Doświadczać musi „ktoś” — jeżeli nikt by nie doświadczał, to o jakim doświadczeniu mówimy? Jeżeli wszyscy ludzie zostaliby unicestwieni, to czy nadal istniałoby „doświadczenie”? Czy wtedy cała rzeczywistość przestałaby istnieć? To też nie jest w tekście objaśnione.

Ponadto, doświadczenie jest zawsze doświadczeniem czegoś — czym jest to „coś”? Faktem, być może. Jeżeli tak, to można by się pokusić o twierdzenie, że fakty to tyle, co doświadczenie ujęte jako takie, w którym abstrahuje się od podmiotu. Można by ewentualnie to uznać — tylko przy tej interpretacji teoria jest spójna. Niestety, uznanie takiej tezy jest niemożliwe, gdyż Ryszard oznajmia potem, że „właściwie ten drugi punkt widzenia [doświadczenie rozpatrywane niezależnie od osobnika] jest wynikiem abstrakcji, pierwszy tylko [doświadczenie rozpatrywane w zależności od osobnika] uwzględnia pełne, całkowite doświadczenie. Przedmiot jest zawsze czymś przedmiotem” [53].

Powstaje pytanie, co w takim razie przyjmuje Ryszard? Z jego wypowiedzi wynika, że doświadczenie ujęte niezależnie od osobnika jest wynikiem abstrakcji, czyli wychodzi na to, że świat zewnętrzny-przyroda jest abstrakcją! Ale jaką abstrakcją? Czyją abstrakcją? Wydaje się, że człowieka. Czym jest człowiek? Częścią przyrody. A czym jest przyroda? Doświadczeniem? Mamy tu

błędne koło.

Twierdzenie Ryszarda, że tylko doświadczenie ujęte w zależności od osobnika umożliwia całkowite i pełne doświadczenie, stoi w wyraźnej sprzeczności z jego wcześniejszą tezą o jednolitości doświadczenia i niezależności rzeczywistości od człowieka. Co więcej, wychodzi na to że cała przyroda, świat zewnętrzny to wynik abstrakcji. Skoro przyroda jest wynikiem abstrakcji, to znaczy, że wszystkie obiektywne prawa przyrody są również jej wynikiem. Determinizm przyrodniczy Ryszarda wydaje mi się nie do obrony, podobnie jak jego teza o „przedmiotowym biegu rzeczy”. Trudno powiedzieć, jak Ryszard może się w ogóle na ów bieg powoływać, skoro pełne doświadczenie jest uwzględnione — jego zdaniem — tylko przez podmiotowe rozpatrywanie doświadczenia.

Uznawanie za prawdziwe tego, co jest zgodne z przyrodą (rodzi się też pytanie: zgodność czego z przyrodą?), też nie ma w niczym oparcia. Skoro odbieranie doświadczenia w pełni możliwe jest tylko w zależności od osobnika, to nie ma sensu — jak sądzę - odnoszenie się do przedmiotowego biegu rzeczy i traktowanie go jako punktu odniesienia i miary postępu. Skoro doświadczenie jest czymś subiektywnym, to nie może być również mowy o obiektywnych faktach..

Co w takim razie myśleć o „przyrodniczej teorii postępu” Ryszarda, która głosi, że postęp nie jest dziełem dowolności, tylko jest wynikiem konieczności? Wydaje się, że nie ma ona żadnego uzasadnienia. Również teza Ryszarda, że celem człowieka jest dążenie do szczęścia, rozumianego jako poddanie się faktom, wydaje się pozbawiona sensu, gdyż o obiektywnych faktach nie możemy w ogóle mówić. Zdaje się, że głębsze przemyślenie teorii Ryszarda ujawnia słabość owej teorii.

Oczywiście, można by próbować bronić jego tezy o pełnym doświadczeniu uwzględnionym z punktu widzenia osobnika, utożsamiając osobnika z systemem C układu nerwowego, tyle tylko, że wtedy rodzi się pytanie: Co jest podstawą systemu C? Ryszard odpowiada: „Z chwilą, gdy rozważam doświadczenie jako zależne od systemu C, przyjmuję tym samym system C, od którego zależy to rozważanie” [54]. W takim razie, jak możliwe jest doświadczenie? Jest możliwe poprzez odbieranie go przez osobnika, czyli konkretnie: poprzez system C układu nerwowego. Czym jest system C? Częścią człowieka. Czym jest człowiek? Częścią przyrody. Czym jest przyroda? Tworem abstrakcji... z doświadczenia. I znowu mamy błędne koło. Nie jest to wyłącznie moje zdanie. Podobnie uważa Krzysztof Pomian, który zauważył, że: "wszystkie indywidualne perspektywy i odpowiadające im charakterystyki przedmiotów są [...] jednakowo uprawnione, a raczej jednakowo bezpodstawne, ponieważ żadna nie potrafi wylegitymować swych pretensji do posiadania mocy powszechnie obowiązującej. Ostatecznie sprawdzi się i zwycięży ta, która okaże się najbardziej korzystna dla ewolucji systemu C, czyli ośrodkowego układu nerwowego, ale nawet to kryterium nie jest bezwzględnie prawomocne, gdyż nie daje się uzasadnić bez popadnięcia w błędne koło" [55].

Należy też wspomnieć o tym, że Ryszard w żadnym miejscu nie wyjaśnia, czym konkretnie jest ów system C, co wydaje się niezbyt zrozumiałe, gdyż wspomniany system C jest czymś niezwykle ważnym w jego koncepcji.

„Myśl i ciało, duch i materia rozplývają się w jednym, obejmującym wszystko życie przyrody” [56] — te słowa Ryszarda wydają się co najmniej zagadkowe, gdy weźmie się pod uwagę to, że przyroda to twór abstrakcji. Cała rzeczywistość — jak się wydaje — opiera się na pojedynczym indywiduum. W tym punkcie, teoria Ryszarda przypomina bardziej idealizm subiektywny w duchu Berkeley’a, niż naturalizm w duchu Darwina. W moim przekonaniu, wszelkie próby obrony Ryszarda, jako naturalisty i pozytywisty, zostają zdezawuowane przez jego własne słowa. „Tylko [doświadczenie rozpatrywane w zależności od osobnika] uwzględnia pełne, całkowite doświadczenie. Przedmiot jest zawsze czymś przedmiotem” [57]. Czy to są słowa, które moglibyśmy usłyszeć z ust naturalisty pozytywistycznego? Zdecydowanie bardziej przypominają one subiektywizm, który zresztą przez samego Ryszarda jest zwalczany.

Zdaje się, że koncepcja Ryszarda to w istocie dwie różne koncepcje, które wzięte razem przeczą sobie nawzajem. Jedna wychodzi od pojęcia faktu, który jest podstawowym składnikiem rzeczywistości, co jak się zdaje, jest dość naturalnym i potocznym poglądem na świat. Człowiek w niej jest mechanizmem, częścią przyrody, a rzeczywistość jest od niego niezależna. Druga koncepcja wychodzi od pojęcia doświadczenia, które jest jednolite. Świadomość to doświadczenie rozpatrywane ze względu na osobnika, a świat rzeczywisty jest doświadczeniem ujętym bez uwzględnienia osobnika; genezą myśli i jednocześnie warunkiem wszelkiego poznania jest układ nerwowy (sam będący produktem doświadczenia). Moim zdaniem, obie te koncepcje, niezależnie od tego, czy rozważane razem, czy osobno, są w zasadzie nie do utrzymania, co, jak sądzę, w dostatecznym stopniu wykazałem.

1.2. Koncepcja Emanuela

Fundamentem koncepcji Emanuela jest jaźń, która jest gruntem i podstawą wszystkiego —

„ona jest tym gruntem, któregośmy na próżno szukali w obrębie przyrody, gdyż ona samej przyrody gruntem i podstawą, i jej pewność użycza. Konieczność w przyrodzie panująca ma znaczenie tylko jako ustanowienie jaźni i z niej czerpie moc swą” [58]. Nigdzie jednak Emanuel nie określa dokładnie, czym owa jaźń właściwie jest. Wiadomo, że nie jest ona tożsama z indywiduum (gdyż indywiduum jest już tworem jaźni), ale Emanuel nie mówi, niestety, czym ona tak naprawdę jest i jak ona działa. Emanuel również nie pokusił się o jasne wytłumaczenie relacji pomiędzy jaźnią i indywiduum, osobnikiem.

Co więc wiemy? To, że jaźń „jest mocą, która ustanawia wszystko” [59]; „istotą jaźni jest zaś czyn” [60], a „istotą czynu jest samowładność” [61]. Czyli, podsumowując, jaźń ustanawia wszystko poprzez samowładny czyn. Wszystko wydaje się w najlepszym porządku, natomiast pojawia się problem, a mianowicie - co konkretnie, w tym kontekście, oznacza słowo „ustanawia”. Co to znaczy, że „jaźń ustanawia wszystko”? Czy tworzy świat *ex nihilo*? Czy jaźń sama siebie modyfikuje, czy może jaźń przetwarza jakiś materiał inny od siebie? Nie jest to nigdzie wyjaśnione. Koncepcja Emanuela nie daje nam, niestety, odpowiedzi na to, z czego stworzony jest świat, tzn. co dokładnie jest twórczym światem.

Zdaniem Emanuela, wszelkie normy i wartości są ustanowieniem swobody, gdyż dzięki niej wartość jest w ogóle możliwa — bez swobody, nie ma wartości i być nie może. Jest to jak najbardziej zrozumiałe, natomiast wydaje się, że opiera się to na milcząco przyjętym założeniu, że swoboda jest bezwzględnie dobra. Z pewnością wiele osób, z Emanuelem na czele, uznałoby to za oczywistość. Niemniej jednak, Emanuel nie daje, przynajmniej *explicite*, żadnego konkretnego uzasadnienia, że tak właśnie jest. Skoro swoboda — warunek wszelkich wartości - zajmuje tak ważne miejsce w jego teorii, to powinien gruntownie to uzasadnić. Właściwie dlaczego swoboda jest dobra? Dlatego, że po prostu jest? Czy nie jest aby tak, że w kwestiach etyki Emanuel postępuje podobnie do Ryszarda, którego aksjologię krytykuje? To znaczy, stwierdza, że jest tak a tak, i z tego właśnie względu należy zachowywać się tak, a nie inaczej (z samej racji, że tak jest, a nie, że być tak powinno) — jaźń jest swobodna, więc i my powinniśmy być swobodni.

Kontrargumentem Emanuela jest to, że swoboda umożliwia wartości. Co do tego — w pełni się zgadzam. Z drugiej jednak strony, gdyby człowiek nie był istotą wolną, to być może jego życie byłoby znacznie prostsze. Gdyby człowiek żył w harmonii z naturą, to byłby wolny od problemów związanych z odpowiedzialnością, szukaniem swojego miejsca w świecie; byłby całkowicie wolny od problemów egzystencjalnych i duchowych. A tak, człowiek jest z przyrody *tywdartyt*, „wolny” do tego, by być pełnym niepewności, lęku i trwogi. Wartość swobody, w moim przekonaniu, nie jest uzasadniona w zadowalającym stopniu.

Można również dyskutować z podejściem Emanuela do szczęścia. Jego teza, że ludzie tak naprawdę nie dążą do szczęścia, wydaje się co najmniej dziwna. Wydawać by się mogło, że to właśnie szczęście jest jednym z najważniejszych, jeśli nie najważniejszym z celów dążeń człowieka. Wydaje się, że ludzie dążyli do szczęścia od niepamiętnych czasów. Świadczyć może o tym chociażby początek deklaracji niepodległości Stanów Zjednoczonych: „Uważamy następujące prawdy za oczywiste: że wszyscy ludzie stworzeni są równymi, że Stwórca obdarzył ich pewnymi nienaruszalnymi prawami, że w skład tych praw wchodzi życie, wolność i swoboda ubiegania się o szczęście” [62].

Emanuel zauważa, że nikt nie dąży do jakiegoś szczęścia „ogólnego”, tylko wprost do tej rzeczy, gdyż „przedmiotami naszych dążeń są zawsze cele określone i konkretne” [63]. Trudno się nie zgodzić, że ludzie dążą do konkretnych i określonych celów, ale zupełnie nie widzę, w jaki sposób ten fakt ma wykluczać to, że jednak ludzie do szczęścia dążą. Nie jest powiedziane, że dążący do szczęścia człowiek ma akurat na celu szczęście „w ogóle”. Być może szczęście daje mu dążenie do kolejnych, konkretnych celów. Być może właśnie tak należy rozumieć pojęcia „szczęścia”. Teza Emanuela o tym, że ludzie, w istocie, do szczęścia nie dążą, nie wydaje się wystarczająco uzasadniona, a co więcej, wydaje się nawet sprzeczna z faktami.

Mimo tego, że teoria Emanuela jest w wielu kwestiach niejasna, wydaje się jednak całkiem spójna. Porównawszy obie koncepcje co do stopnia ich uzasadnienia i spójności, dochodzę do wniosku, że teoria Emanuela jest większym stopniu dopracowana niż teoria Ryszarda i lepiej od niej uzasadniona.

2. Konsekwencje praktyczne

2.1. Koncepcja Ryszarda

Przypomnijmy, że według autora *Wstępu do filozofii* istotne jest nie to, „jaką filozofią posługujemy się w swych argumentacjach. Rzeczą ważną i jedynie ważną jest, jaką filozofią żyjemy”

[64]. Porównajmy teraz obie koncepcje według ich praktycznych efektów.

Teza Ryszarda o tym, że „ludzkość jest częścią przyrody i nie może być inaczej rozważana” [65] jest jednostronna i ograniczająca. Według Ryszarda wszystko jest mechanizmem, w tym również i człowiek. Przyjęcie całkowitego przyrodniczego determinizmu i potraktowanie człowieka jako części przyrody oznacza całkowitą anihilację wolności, swobody i odpowiedzialności człowieka za swoje czyny i los. Takie pojmowanie człowieczeństwa skutkuje uznaniem człowieka za nic więcej jak *Trybikł* w mechanizmie przyrody. Jest to całkowite odarcie człowieka z podmiotowości, a co za tym idzie — odarcie człowieczeństwa z godności i wartości. Do podobnych wniosków doszedł Bronisław Baczeko, uznając, że według Brzozowskiego:

"wszelka [...] filozofia jest postawą moralną, systemem wartości. Filozofia, która uznaje istnienie jakiegokolwiek bytu, który by w swej samoistności ogarniać miał również i człowieka, domaga się, w swej istocie, przystosowania człowieka do owego *gotowego* bytu. Zwalnia tym samym człowieka od odpowiedzialności moralnej i przeczy jego wolności. Nie jest bowiem istotne, czy wtórnie przyznaje mu wolność i odpowiedzialność w jakimś fragmencie istnienia i działania. Ważne jest to, iż w którymkolwiek fragmencie temu przeczy — wolność i odpowiedzialność moralna są bowiem niepodzielne. Albo są absolutne — albo nie ma ich wcale" [66].

Oparcie się wyłącznie na obiektywnym biegu rzeczy eliminuje możliwość realnego wartościowania czegokolwiek.

Poza tym, koncepcja Ryszarda absolutyzuje jeden punkt widzenia i czyni go niepodważalnym dogmatem, przez co zwolennik tego poglądu całkowicie zamyka się na wszelkie inne punkty widzenia, ogranicza swoje horyzonty myślowe i, absolutyzując jeden pogląd, może mieć tendencję do pochopnego narzucania innym swoich poglądów i może to prowadzić do nietolerancji.

Uznawanie praw przyrody za model aksjologiczny prowadzić może do darwinizmu społecznego. U zwierząt, w sytuacji zagrożenia, jednostki chore i ranne są przez resztę zostawiane na pastwę drapieżników. Uważam, że nie można człowieka równać ze zwierzętami. Nawet żołnierze, którzy — zdawać by się mogło — żyją według zasad społecznego darwinizmu, trenowani są w opanowywaniu instynktu samozachowawczego w sytuacji, gdy ранnego kolegę z oddziału należy wynieść spod ostrzału. Tak by nie było, gdyby żołnierze modelowali swoje zachowanie na „przyrodzie”. Patriotyzm, honor, braterstwo — to odróżnia żołnierza od zwykłego drapieżnika.

Ryszard sądzi, że „jedyną co człowiek, będąc integralną częścią przyrody, może zrobić, to dostosować się do środowiska” i „w poddaniu się faktom widzę właśnie rys najistotniejszy nowoczesnej myśli i nowoczesnego ducha”. Chciałbym bliżej przyjrzeć się „faktowi”, „poddaniu się faktom” i „dostosowaniu się”. Ryszard widzi nowoczesność w poddaniu się faktom. Faktami są m.in. fakty przyrodnicze. Ryszard, gdy mówi o szczęściu, ma na myśli dostosowanie się do nich. Chciałbym pokazać, jak wyglądają owe fakty przyrodnicze, na których Ryszard opiera swoje wartości. Oto fakt przyrodniczy:

„Samica osy samotnej składa jaja w ciele gąsienicy, konika polnego lub pszczoły, aby rozwijająca się larwa mogła się nim żywić. To jednak nie wszystko. Według Fabre’a i innych etymologów osa matka umiejętnie trafia żądłem dokładnie w każdy zwój nerwowy ofiary, paraliżując ją, lecz nie zabijając. Dzięki temu mięso dla larwy zachowuje świeżość. Nie wiadomo, czy paraliżujące uządlenie działa jak ogólny środek znieczulający, czy też raczej niczym kurara obezwładnia tylko ofiarę, uniemożliwiając jej poruszanie się. W tym drugim przypadku ofiara zachowywałaby świadomość, że jest żywcem zjadana od środka, ale nie byłaby w stanie poruszyć ani jednym mięśniem, by temu przeciwdziałać. [...] natura nie jest okrutna, lecz tylko bezdusznie obojętna” [67].

Należałoby zadać pytanie, czy na tym właśnie Ryszard chce oprzeć etykę? Czy to jest dobry wzorzec? Czy etycznie pozytywne jest dostosowanie do środowiska, jakie ono by nie było?

Podam przykład. Pamiętam przypadek mojego kolegi ze szkoły podstawowej. Był to chłopak niegłupi, dobrze się uczył i był dobrze wychowany. Z tego właśnie powodu środowisko, jakim była klasa, nie dawało mu spokojnie żyć, subtelnie rzecz ujmując. Jego matka powiedziała mu: „Dostosuj się!”. W końcu się dostosował - poziom jego nauki i kultury osobistej spadł na poziom oceny miernej. Po paru latach spotkałem w pracy koleżankę ze szkoły. Dowiedziałem się od niej, że ów chłopak został dealerem narkotyków.

"Związek eudajmonizmu z *dogmatyzmem naturalistycznym* polega na tym, iż etyka ta uważa szczęście za zależne od maksimum biologicznego przystosowania. Tak pojęte szczęście jest więc równoznaczne z nakazem bezwzględного przystosowania, jest zatem apologią bierności faktyczności zastanej" [68]. Czy człowiek powinien godzić się na warunki, jakie ona stawia i poddawać się takim faktom? Czy tego porządku nie należy kwestionować, próbować zmieniać świat na lepsze? Czy

poddanie się faktom rzeczywiście jest właściwym postępowaniem?

Czy jeżeli w jakimś społeczeństwie istnieje niewolnictwo, to czy ludzie powinni się na takie „fakty” godzić? Czy jeżeli struktura społeczna oparta jest na niesprawiedliwości, wyzysku, czy należy się na to godzić? Czy jeżeli człowieka spotyka nieszczęście, los go prześladowa, to czy człowiek ma się z tym godzić? Dzięki temu, że Francuzi nie godzili się na „fakty”, „poddany” zmienił się w „obywatela”. Prawo grawitacji jest faktem, ale ludzkość, nie ukorzyła się przed tym faktem i dzięki temu stworzyła samolot — dzięki temu, że ktoś stwierdził, że prawu przyrody, jakim jest grawitacja, nie należy się poddawać. Dzięki temu człowiek — istota lądowa — może latać i przemieszczać się w stosunkowo krótkim czasie z jednej półkuli na drugą. Dzięki temu, że polscy patrioci, w przeciwieństwie do tak zwanych realistów, nie godzili się na „fakty”, Polacy odzyskali Ojczyznę po stu dwudziestu trzech latach rozbiorów — co by było, gdyby wszyscy Polacy godzili się na obiektywny bieg rzeczy? Gdyby Dawid był „realistą”, nie pokonałby Goliata. „Głową muru nie przebijesz, ale jeśli zawiodły inne metody należy spróbować i tej”, mawiał Józef Piłsudski — jeden z tych, którzy na fakty się nie godzili.

Ryszard mógłby mieć na nazwisko Dulski, gdyż jego teoria wartości przypomina mi moralność niejkiej pani Dulskiej. Etyka Ryszarda, czy raczej to, co rozumie on przez „dostosowanie”, wydaje się w istocie zwykłym konformizmem, oportunistycznym i fatalizmem. Efektem przyjęcia stanowiska Ryszarda, moim zdaniem, byłaby mimowolna zgoda na nieprawości istniejące w świecie, demoralizacja i wąty kręgosłup moralny. Szczęście pojmowane jako przystosowanie się do przedmiotowego biegu rzeczy prowadzi do postawy spectatorskiej, biernej wobec rzeczywistości, przez co hamuje twórczość, innowacyjność, kreatywność; demotywuje, tłumi zaangażowanie społeczne i poczucie sprawiedliwości. „Naturalistyczny scjentyzm [...] szerzy bowiem lenistwo intelektualne i bezwład moralny pod pozorami postępowości i naukowości” [69].

Ponadto Ryszard przemienia pozytywistyczny obraz rzeczywistości w *quasi*-religię. Na pytanie Emanuela, co stanie się z człowiekiem, gdy już się całkowicie dostosuje i zostanie „formą ustaloną”, Ryszard odpowiada: „wtedy będzie ono nieustannym odczuwaniem szczęśliwości”. Naprawdę nie widzę żadnego związku między tą tezą, a światopoglądem naukowym, któremu Ryszard, rzekomo, hołduje. Bardziej niż pozytywistyczny obraz rzeczywistości przypomina to buddyjską koncepcję *nirwany*, w której człowiek znajduje się niejako w stanie „nieustannego odczuwania szczęśliwości”. Przedmiotowy bieg rzeczy zajmuje *de facto* miejsce Boga, któremu wręcz nie wolno się sprzeciwiać, a poddanie się „faktom” przynieść ma jakiegoś rodzaju **Wzbawienie**. Innymi słowy, Ryszard pochwała moralną kapitulację i umywanie rąk. Właśnie „wyzbycie się odpowiedzialności za świat i za siebie, dominację postaw konsumpcyjnych, traktowanie historii i przyrody jako gwarancji własnego bezpieczeństwa” [70] uważa sam Brzozowski za największą groźbę dla kultury. Emanuel kwituje to w ten sposób: „Jednym słowem, skończy się okres kapitalizacji, a zacznie epoka odcinania kuponów. Jest jednak rzeczą charakterystyczną, że wasza filozofia jest tak bezwzględnie i na wskroś abstrakcyjną transpozycją rentierstwa. Uczyniliście z renty kategorię przyrodniczą i niemal metafizyczną. Psychologię episyjera rozszerzyliście na ludzkość całą, na cały rozwój kultury i jej cel” [71].

No cóż, ja koncepcji Ryszarda nie przyjmuję. Z powodu jej praktycznych skutków, koncepcja ta wydaje mi się nie do zaakceptowania; zbyt dużo jest w niej bierności, obojętności i leseferyzmu. Odbiera ona jakikolwiek sens krytycznej myśli społecznej i zaangażowaniu społecznemu; wydaje się ona niczym więcej jak filozoficznym sankcjonowaniem *status quo*. Redukując filozofię do czystego opisu, zatracą się jej wymiar i potencjał normatywny. Co więcej, koncepcja Ryszarda odziera człowieka z jego podmiotowości, a życie — z wartości. Człowiek nie jest istotą świadomą i wolną, a jedynie bezwolnym mechanizmem, trybikiem.

2.2. Koncepcja Emanuela

Chciałbym przyrzeć się koncepcji Emanuela. Jakie są praktyczne skutki przyjęcia jego koncepcji?

Pogląd Emanuela o tym, że „nie wychodzimy nigdy poza punkt widzenia” [72], przynosi bardzo dobre konsekwencje. Po pierwsze, nie zamyka, nie ogranicza; promuje otwartość umysłu. Po drugie, rodzi tolerancję. Na pewno mniej skłonny do dyskryminacji jest ten człowiek, który nie uznaje jednego poglądu za prawdę absolutną i dopuszcza różne racje.

W koncepcji Emanuela świat jest czymś dynamicznym, ciągle się zmieniającym. Uznanie świata za coś plastycznego, coś co możemy zmieniać, na co możemy wpływać — motywuje, jak sądzę, człowieka do działania. Zdaniem Emanuela, życie według wartości nie jest po to, żeby dzięki tym wartościom coś innego osiągnąć. Wartości nie są środkiem do jakiegoś innego celu; wartość jest

dobrem samym w sobie. Wartość jest autentyczna, gdy ona sama jest celem i samo życie według niej daje szczęście. Danej wartości nie uznaje się dlatego, że „dzięki niej” osiąga się szczęście; ona sama jest szczęściem. Dobry jest każdy dzień, w którym mogę ją wdrażać w życie. Dobro polega na tym, że kroczyć ścieżką wytyczoną przez dane wartości; nie cel, ale samo podążanie tą drogą jest dobrem.

Zadaniem człowieka jest urzeczywistnianie wartości, gdyż „wartość [...] jest czymś jeszcze-niegotowym, potencjalnym i dynamicznym, wymaga ona zatem od jednostki zajmowanie postawy czynnej i poza nią nie daje się uchwycić” [73]. Człowiek wyznający etykę Emanuela będzie bardziej skłonny do twórczego działania, społecznego zaangażowania i, jak sądzę, będzie miał znacznie bardziej rozwinięte poczucie sprawiedliwości. Koncepcja ta daje człowiekowi wiarę, że jego wolne i swobodne czyny naprawdę mają znaczenie. Ponieważ człowiek jest duchem, istotą świadomą i wolną, jego czyny mają jakąś wartość. „Istotą ducha jest nie to, że jest niematerialny, lecz to że jest twórczy”, „człowiek nie działa, lecz czyni, tworzy, jest swobodny, jest duchem”, „duch to właśnie czynność ustanawiająca wartość” [74]. Koncepcja Emanuela nie odziera człowieka z podmiotowości, człowieczeństwa, ale pozwala mu widzieć realną wartość życia swojego i innych ludzi. Świat jest dla człowieka zadaniem — gdy to człowiek widzi siebie uświadomi, zyskuje motywację do działania: „uświadomić siebie jako jaźń, jest ujrzeć przed sobą świat, jako zadanie, jako przedmiot czynu” [75]. Koncepcja ta pozwala człowiekowi sądzić świat, a nie być przez niego sądzonym. „Postęp, w którym nie człowiek sądzi świat, lecz świat człowieka, jest zimnym naigrywaniem się i wiara w taki postęp jest sprzeniewierzeniem się wszystkiemu, co ludzkość najszlachetniejszego wydała” [76].

Filozofia krytyczna, za Kantem, przeniosła ładotwórczość z bytu na człowieka. Byt sam w sobie jest chaosem, nie ma w nim żadnego porządku ani harmonii. Człowiek to jedyny ładotwórca. Jest w gruncie rzeczy istotą boską — to on jest tym czynnikiem, który przynosi ład na świecie. Gdyby nie człowiek, chaos byłby panem świata; i właśnie dlatego „człowiek nie może być widzem, on czuje się twórcą i bierze udział swym sumieniem w rozgrywających się przed nim losach ludzkich” [77].

IV. Zakończenie

W moim przekonaniu, gdybyśmy porównali zarówno spójność koncepcji, jak i praktyczne konsekwencje dla życia, wypływające z przyjęcia jednego i drugiego stanowiska, to okazałoby się, że koncepcja Emanuela jest tą lepszą. Zarówno mi, jak i samemu Brzozowskiemu bliżej jest do takiego właśnie, zaangażowanego i twórczego, humanistycznego heroizmu, niż do biernego naturalistycznego pozytywizmu. Zgodnie z takim podejściem, filozofia nie jest po prostu ideologiczną nadbudową i usprawiedliwianiem *status quo*, jest natomiast „wyzwolicielką: czyni duchem, spętany koniecznością wytwór przyrody obdarza wolnością” [78].

Człowiek nieustannie ewoluuje, zarówno w sensie biologicznym, jak i kulturowym, dlatego wydaje mi się wątpliwe, żeby człowiek kiedykolwiek osiągnął stan doskonałości, idealnej harmonii i permanentnej szczęśliwości, o którym wspomina Ryszard. Dlatego ważne jest to, żeby człowiek zawsze dbał o to, by żyć i zachowywać się godnie, odpowiedzialnie i dalekowzrocznie na tyle, na ile tylko jest to możliwe, czemu, jak sądzę, w znacznym stopniu przyświeca filozofia Emanuela.

Warto też zaznaczyć, że utwór Brzozowskiego nie stracił na aktualności. Nadal bowiem istnieje podział na filozofię zorientowaną pozytywistycznie i naturalistycznie (f. analityczna) i na zorientowaną humanistycznie i społecznie (f. kontynentalna). Choć linia podziału w filozofii wygląda dziś nieco inaczej, a problemy poruszane są trochę inne, to utwór Stanisława Brzozowskiego do dziś pozostaje dobrym wstępem do filozofii.

; Bibliografia

I. Teksty źródłowe

1. S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973.
2. S. Brzozowski, *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973.
3. S. Brzozowski, *Listy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1970.
4. S. Brzozowski, *Płomienie*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2007.

II. Opracowania

1. S. Sierakowski, *Powrót zbawionego heretyka*, [w:] S. Brzozowski, *Płomienie*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2007.
2. M. Sroka, *Legendy Brzozowskiego*, [w:] S. Brzozowski, *Listy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1970.
3. A. Walicki, *Narodziny filozofii pracy: Brzozowski w latach 1904-1907*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973.
4. K. Pomian, *Wartość i siła: dwuznaczności Brzozowskiego*, [w:] *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*. Red. A. Walicki, R. Zimand, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974.
5. B. Baczek, *Absolut moralny i faktyczność istnienia (Brzozowski w kręgu antropologii Marksa)*, [w:] *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*. Red. A. Walicki, R. Zimand, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974.
6. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Kraków 1947.

III. Inne źródła

1. W. James, *Pragmatyzm*, Zielona Sowa, Kraków 2005.
2. J. London, *Martin Eden*, Zielona Sowa, Kraków 2005.
3. K. Darwin, *O powstawaniu gatunków*, Jirafa Roja, Warszawa 2006.
4. R. Dawkins, *Rzeka genów*, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007.

IV. Źródła internetowe

- *Deklaracja niepodległości Stanów Zjednoczonych*.

Przypisy:

[1] S. Sierakowski, *Powrót zbawionego heretyka*, [w:] S. Brzozowski, *Płomienie*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2007, s. 5.

[2] S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 542.

[3] Ibidem, s. 565.

[4] Ibidem, s. 547.

[5] Ibidem, s. 547.

[6] Ibidem, s. 547.

[7] S. Brzozowski, *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 275.

[8] Ibidem, s. 275.

[9] S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 575.

[10] Ibidem, s. 576.

[11] Ibidem, s. 575.

[12] Ibidem, s. 582.

[13] Ibidem, s. 551-552.

[14] Ibidem, s. 563.

[15] Ibidem, s. 568.

[16] Ibidem, s. 568.

[17] Ibidem, s. 568.

[18] Ibidem, s. 564.

- [19] Ibidem, s. 577.
- [20] Ibidem, s. 576.
- [21] A. Walicki, *Narodziny filozofii pracy: Brzozowski w latach 1904-1907*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 9.
- [22] S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 571.
- [23] Ibidem, s. 557.
- [24] Ibidem, s. 564.
- [25] Ibidem, s. 564.
- [26] Ibidem, s. 566.
- [27] Ibidem, s. 544.
- [28] Ibidem, s. 546.
- [29] Ibidem, s. 563.
- [30] Ibidem, s. 554.
- [31] Ibidem, s. 554.
- [32] S. Brzozowski, *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 321.
- [33] Ibidem, s. 311.
- [34] S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 581.
- [35] Ibidem, s. 582.
- [36] Ibidem, s. 578.
- [37] S. Brzozowski, *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 297.
- [38] Ibidem, s. 313.
- [39] Ibidem, s. 279.
- [40] W. James, *Pragmatyzm*, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 28.
- [41] S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 566.
- [42] Ibidem, s. 554.
- [43] Ibidem, s. 568.
- [44] J. London, *Martin Eden*, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 249.
- [45] S. Brzozowski, *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 285.
- [46] Ibidem, s. 327
- [47] K. Darwin, *O powstawaniu gatunków*, Jirafa Roja, Warszawa 2006, s. 77.
- [48] Ibidem, s. 95.
- [49] S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 565.
- [50] Ibidem, s. 567 (podkreślenie moje - P.B.).
- [51] Ibidem, s. 567.
- [52] Ibidem, s. 567.
- [53] Ibidem, s. 567.
- [54] Ibidem, s. 568-569.
- [55] K. Pomian, *Wartość i siła: dwuznaczności Brzozowskiego*, [w:] *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*. Red. A. Walicki, R. Zimand, Wydawnictwo Literackie,

Kraków 1974, s. 48.

[56] S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 568.

[57] Ibidem, s. 567.

[58] S. Brzozowski, *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 275.

[59] S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 577.

[60] Ibidem, s. 575.

[61] Ibidem, s. 576.

[62] *Deklaracja niepodległości Stanów Zjednoczonych*, <http://historia.pgi.pl/deklaracja.html>.

[63] S. Brzozowski, *Monistyczne pojmowanie dziejów i filozofia krytyczna*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 321.

[64] Ibidem, s. 323.

[65] S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 565.

[66] B. Baczeko, *Absolut moralny i faktyczność istnienia (Brzozowski w kręgu antropologii Marksa)*, [w:] *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*. Red. A. Walicki, R. Zimand, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s. 134.

[67] R. Dawkins, *Rzeka genów*, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007, s. 135-136.

[68] B. Baczeko, *Absolut moralny i faktyczność istnienia (Brzozowski w kręgu antropologii Marksa)*, [w:] *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*. Red. A. Walicki, R. Zimand, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s. 135.

[69] Ibidem, s. 134.

[70] Ibidem, s. 145.

[71] S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 566.

[72] Ibidem, s. 570.

[73] K. Pomian, *Wartość i siła: dwuznaczności Brzozowskiego*, [w:] *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*. Red. A. Walicki, R. Zimand, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s. 53.

[74] S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 582.

[75] Ibidem, s. 574.

[76] Ibidem, s. 563.

[77] S. Brzozowski, *Płomienie*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2007, s. 346.

[78] S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii*, [w:] S. Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, PIW, Warszawa 1973, s. 574.

Paweł Bielawski

Absolwent filozofii w SWPS. Zainteresowania: etyka, filozofia społeczna, polityki, kultury i historii.

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 03-08-2010)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,500) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,500>)

Contents Copyright © 2000-2010 Mariusz Agnosiewicz
Programming Copyright © 2001-2010 Michał Przech

Autorem portalu Racjonalista.pl jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.
Właścicielami portalu są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tego portalu i jakiegokolwiek jego części.

Wszystkie strony tego portalu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tego portalu oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tego portalu i nie korzystać z jego zasobów.

Informacje zawarte na tym portalu przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów portalu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na portalu. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych portalu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl