

ARTYKUŁY

Zasada żywa Stanisława Brzozowskiego

Weronika Bednarek-Stücker
Uniwersytet Warszawski

Zewnętrzność sama się nam narzuca, natomiast to, co wewnętrzne, wymaga rozważań, jakie nie-liczni są w stanie podjąć.

LEIBNIZ, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*

Podjmując próbę omówienia zagadnienia rzeczy mających prawa do istnienia, chciałabym odwołać się do warstwy ontologicznej filozofii Stanisława Brzozowskiego, która nie jest ujmowana w *Pamiętniku* wprost. Nakreślona perspektywa ontologiczna pozwoli przedstawić pewne metafizyczne aspekty myśli Brzozowskiego w relacji do jego projektu społecznego. Proponowana koncepcja jest bliska perspektywie filozofii kultury, która rozpatrując pojęcie jednostki w horyzoncie takich kategorii jak grecka *Παιδεία* czy niemieckie *Bildung*, rozważa kwestię edukacji, kształtowania, postępu. *Pamiętnik* jest tekstem o charakterze wyznania, nie jest zarysem systemu filozoficznego, nie ma ambicji teoriopoznawczych, zwraca się w kierunku etyki oraz estetyki, w stronę osobistej *praxis* rozumianej jako swobodny rozwój jednostki. Jeżeli już ontologia w refleksji Brzozowskiego występuje, to w realistycznym rozumieniu Stanisława Ignacego Witkiewicza, nie jako opis idei przedmiotu w ogóle, ale jako opis istnienia realnego¹. Można bowiem za Gottfriedem Wilhelmem Leibnizem, który zmienił metafizyczny paradygmat myślenia z matematycznego na biologiczny, a którego genialna intuicja nie została rozwinięta

¹ S.I. Witkiewicz, *Korespondencja filozoficzna*, Warszawa 2002, s. 32.

ani zrozumiana², powiedzieć: „definicja realna ukazuje możliwość tego, co się definiuje” oraz „jest wiele definicji, wyrażających tę samą istotę”, a „istoty są wieczne, ponieważ chodzi tu tylko o to, co możliwe”³. Pytanie więc nie brzmi, jak świat zewnętrzny wnika w myśl, ale jak myśl wnika w świat zewnętrzny oraz jakiego języka używa do nowej konceptualizacji świata, jak wykorzystuje swoją sytuację, jak definiuje swoją możliwość, jak korzysta ze swojej wolności.

Trzeba nie odrzucać świata w imię ideału, lecz zrozumieć go. Tylko błędzi ten, kto przyznaje słuszność odrzuconemu światu. Nie można ani świata zabijać dla siebie i w imię swojego ja, w imię swojego choćby największego przekonania, ani też siebie zabijać dla świata. To on i tak uczyni, kiedy nas zakopią w ziemi. Idzie o to, aby myśl nasza wrosła w świat, w samo wnętrze życia, aby pracowała w głębi⁴.

Porządek teoriopoznawczy w filozofii konstruuje rzeczywistość najprostszego ze światów możliwych, realność barbarzyńsko zredukowaną do ogólnej wiedzy, umożliwiającej życie milczącego, zdeterminowanego, nieinteresującego przedmiotu nauki. U Leibniza istotą substancji jednostkowej jest jej możliwość – możliwe jest to, co nie musi istnieć z konieczności⁵. „Ach mój Boże, mój Boże, jeszcze mam możliwość w sobie, jeszcze wolno mi mieć nadzieję”⁶. A za Brzozowskim z *Dróg i zadań nowoczesnej filozofii* należy podkreślić: „Nie o poznanie, lecz o czyn tu idzie”⁷. Stawką nie jest przedmiot, ale podmiot widziany w swojej indywidualności jako jednostka działająca.

Gdybym był człowiekiem zdrowym, nie zniechęconym do stykania się z ludźmi – wiedziałbym, co mam robić. Przedostałbym się do Francji i tam zacząłbym pracować w tamtejszych związkach zawodowych – jedynej formie nowoczesnego ruchu robotniczego, do której mam wiarę. Za parę lat miałbym co do powiedzenia w socjalistycz-

² J. Derrida, *Fenomenologia i domknięcie się metafizyki. Wstęp do myśli Husserla*, tłum. M. Kowalska, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania i Interpretacje i Rozwinięcia*, red. I. Lorenc, J. Migasiński, Warszawa 2006, s. 144.

³ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąmbaska, Kęty 2001, s. 246.

⁴ S. Brzozowski, *Płomienie*, Warszawa 2011, s. 555.

⁵ G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. J. Domański, Kraków 1969, s. 19.

⁶ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Lwów 1913, s. 109.

⁷ Tenże, *Drugi i zadania nowoczesnej filozofii*, w: tegoż, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, Warszawa 1973, s. 356.

nym świecie. Z tego jednak nic nie będzie. Mam nazbyt dużo zainteresowań teoretycznych, artystycznych itp., które mi nie pozwolą się już dziś tak łatwo rozstać z sobą. Wolę myśleć niż mówić, zaczynam nawet woleć myśleć niż czytać⁸.

Te zdania z listu do Wuli i Rafała Buberów, pisane w kwietniu 1907 roku, są rodzajem zapowiedzi sposobu działania oraz pracy, którą podejmie Brzozowski – człowiek, który w wieku dwudziestu dziewięciu lat wolał myśleć niż mówić, a którego przeznaczeniem stało się pisanie rozumiane jako droga uznawania siebie w swoim jestestwie. Pisanie traktowane jest jako praca polegająca na filozoficznej analizie literatury oraz krytycznym zaangażowaniu w tematy społeczne. Praca ta to również konstrukcja powieści, narodowych narracji o dojrzewaniu, zwanych „powieściami rozwojowymi”, które podobnie jak klasyczne powieści wychowawcze XVIII wieku, stulecia książki, czasu narodzin powieści dla dzieci i młodzieży, podejmują wyzwanie opisu rozwoju, to jest stawania się człowieka. Literatura Brzozowskiego odwołując się do oświeceniowej tradycji wiary w powszechną edukację, podąża za wątkami psychologii rozwojowej Leibniza i akcentując indywidualną dążność (*appétition*), ową działalność zasady wewnętrznej, realizującą się w przechodzeniu z jednego postrzeżenia w drugie, wyraża sprzeciw wobec mechanicznego i deterministycznego rozumienia natury. Powieści Brzozowskiego ujawniają antropologiczne proklamacje reprezentacji człowieka jako istoty wolnej i myślącej, konstruowane są w duchu klasycznego humanizmu. Wychowanek Brzozowskiego przeznaczony do społecznego życia jest również egzystencjalnie zobowiązany do przekraczania zastanego, niedoskonałego porządku nowym sposobem działania, który w swej istocie ma wykraczać poza przestrzeń interesu życia prywatnego, w sferę polityczną, ze swoją jednostkową racją istnienia: naturalną myślą. Wydaje się, że Brzozowski zakrzyknąłby wspólnie z Maurycym Mochnackim, którego uznawał za ojca polskiej nowoczesności: „Na koniec został szczegółem, istotą rozumną, jednostką dumającą!”⁹.

Rzecz, o którą chodzi, rzecz, która ma prawa do istnienia, to literatura będąca manifestacją indywidualizującej się natury ludzkiej, dającej wyraz swojego niezdeteminowania w świecie. Natura ludzka w powieści nie indywidualizuje się przez redukcję do tego, co fizyczne czy psychologiczne, przyjmując perspektywę zewnętrzną, ale jest wydobywana na jaw

⁸ Tenże, *Listy*, Kraków 1970, s. 324.

⁹ M. Mochnacki, *Uznanie się w swoim jestestwie*, w: H. Hinz, *Polska myśl filozoficzna. Oświecenie. Romantyzm*, Warszawa 1964, s. 295.

na drodze afirmatywnego odniesienia do siebie samej. Po stronie piszącego jest to wybór stosunku uznania istoty człowieka, realizujący się w relacji pisarza z samym sobą, człowieka, który nie milczy, ale mówi prawdę. Dla czytającego momenty identyfikacji stają się elementami jego osobistej, prywatnej opowieści w ramach czytanej fikcji: narracyjnie formułowanej prawdy. Bo źródłowy czyn identyfikacji jest elementem procesu indywidualności uzyskiwanego w ramach wybranego systemu odniesienia¹⁰. Literatura, będąc poszukiwaniem człowieka, w istocie zadaje pytanie o istotę kultury natury, a raczej kultury natur. Kultura, podobnie jak u Georga Simmla, umożliwia rozwój możliwości w człowieku – proces ten na pewnym etapie jest rozumiany jako kultywowanie indywidualności językiem wymykającym się schematom wiedzy, które opisując ciało na sposób mechaniczny, człowieka i świat podporządkowują formie naukowej. Rodzajem determinizmu, który Brzozowski przyjmuje w pierwszej kolejności, jest jednak proces dziejowy, a historycyzm i biologizm są sprzężone, ale w sposób niezupełnie jasny¹¹. Wydaje się, że Brzozowski mógłby zgodzić się z konstatacją Leszka Kołakowskiego: „Chociaż umysł ludzki jest dziełem ewolucji biologicznej, sama ta ewolucja jest dziełem umysłu”¹². Pojęcie natury, które jest tym refleksjom bliskie, dobrze oddaje fragment z tekstu Simmla *O istocie kultury*: „Natura, którą Kant określa jako nasz świat wyobrażony, jako produkt naszych zmysłów i naszego rozsądku, jest najwyraźniej czymś innym niż natura, którą etyka ustanawia jako to, co należy w nas przezwyciężyć, albo jako ideał mający nadawać kierunek naszemu działaniu”¹³. Natomiast Brzozowski w *Pamiętniku* podkreśla, że wielkie pojęcia mają społeczno-historyczną konstrukcję, swój epokowy kontekst, nie mają wymiaru absolutnego, a: „natura to stan myśli, zespół celów, miar i ideałów, przy zbieżności których wszystkie zdolności nasze są zatrudnione i rozwijają się, ale ten zespół jest dziełem konstrukcji i woli”¹⁴. Egzystencją zgodną z naturą będzie podejmowanie wyborów zmierzających do realizacji samodzielnie rozpoznanej, ale społecznej możliwości rozwoju mającej znaczenie polityczne.

¹⁰ B. Skarga, *Filozofia różnicy*, „Przegląd Filozoficzny” 1992, nr 1, s. 48.

¹¹ S. Borzym, *Brzozowski a Przybyszewski. Koneksje ideowe*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, red. A. Walicki, R. Zimand, Kraków 1973, s. 301.

¹² L. Kołakowski, *Wstęp. Poza zasięgiem nauki*, w: H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, Kraków 2004, s. 10.

¹³ G. Simmel, *O istocie kultury*, w: tegoż, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007, s. 16.

¹⁴ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 6.

W filozofii Brzozowskiego człowiek zawsze jest w społeczeństwie i do społeczeństwa, zgodnie z jego naturą, należy go wychowywać, jednocześnie wychowując go dla samego siebie. Natura może być dobrym przyzwyczajeniem, jako konsekwencja rozpoznania własnej możliwości, bo za Brzozowskim człowiek rodzi się nie tylko z matki, ale i z myśli własnej¹⁵, a więc podobnie jak u Jana Jakuba Rousseau:

Natura powiadają nam, jest to tylko przyzwyczajenie. Cóż to znaczy? Czyż nie ma przyzwyczajień, które nabywa się pod przymusem i które nigdy nie zagłuszają natury? [...] Wychowanie jest oczywiście, jedynie przyzwyczajeniem. Otóż czy nie ma ludzi, którzy ztracają wychowanie, i innych, którzy je zachowują? Skąd pochodzi ta różnica? Jeżeli trzeba ograniczyć słowo „natura” do przyzwyczajajęcych z naturą, to można oszczędzić sobie tej gmatwaniny¹⁶.

Zaproponowany sposób rozumienia natury przeciwstawia się klasycznej narracji o człowieku, konstruującej sytuację „niewoli naturalnej” podmiotu, która staje się jego formą podmiotowości i umiejscawia go po stronie „tego, co ludzkie”, oddzielając od „tego, co zwierzęce”. W rezultacie myśl dystansuje się od tego, co duchowe, celem zamknięcia się w racjonalnej konieczności tego, co społeczne, dogmatyczne, uprawomocniane kulturowymi nakazami tradycji, transgresji czy transcendencji. Naturalna myśl, której istotę Brzozowski widział w zmienności¹⁷, porzuca logikę własnego rozwoju i staje się myślą zdyscyplinowaną¹⁸, popadając w konsekwencji w mechaniczną irracjonalność.

Pamiętnik zadaje pytania fundamentalne: o celową działalność ludzką, o metodę, której sensem jest tworzenie zdolnych do trwania w świecie przedmiotów myślowych, o wartości człowieka, o jego język, ale też stosunek do życia, który jest właściwym przedmiotem zainteresowania metafizyki indywiduum. „Człowiek powinien wiedzieć, że filozofia, myśl, literatura nie są w stanie go zmienić, że wychodzi on z nich tym samym, czym jest. Zasadniczym jest stosunek człowieka do życia – tym, czym on jest w stosunku do żywych ludzi, do realnego zmysłowego świata, do samego siebie”¹⁹. Zmiana, jeżeli istnieje, leży po stronie jednostkowej natury, przebiega w procesie samodzielnej indywidualizacji, a więc literatura i filozofia

¹⁵ S. Brzozowski, *Miriam*, w: tegoż, *Kultura i życie...*, dz. cyt., s. 76.

¹⁶ J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, Wrocław 1955, s. 10.

¹⁷ A. Walicki, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Warszawa 1977, s. 16.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ S. Brzozowski, *Płomienie*, dz. cyt., s. 349.

uświadamiają, „budują duszę”, nie przekształcają, ale ożywiają myśl ideałami. Bo „żadne myślowe zdobycze nie zmieniają samej biologicznej istoty człowieka, natury jego popędu i jego woli”²⁰.

W interpretacji opowieści Brzozowskiego odwołam się do pluralizmu metafizycznego Leibniza, a raczej jego głównych kategorii ontologicznych, takich jak substancja, entelechia, monada, oraz do zasady indywidualności. Zasada Leibniza zostanie porównana z zasadą żywą Brzozowskiego, wyłaniającą się z *Pamiętnika* i stwarzającą żywego człowieka. Bo: „Trzeba czegoś żywego, aby być wzruszonym”²¹. Brzozowski szuka żywego w literaturze, tropiąc ujęcia żywej zasady jednostki, w których prawo rządzące jej fenomenami staje się jakością naszego wzruszenia: „Jeżeli to zostało osiągnięte, jeżeli wzruszenie jest dostatecznie silne, jeżeli ma ono korzenie w głębszej naturze człowieka, powstaje to, co się nazywa kreacją indywidualności, żywy człowiek stworzony przez sztukę”²².

Wzruszenie, którego doświadczamy za sprawą literatury żywej, jest napiętnością duszy, która podziwia. „Ideał nasz musi być żywym człowiekiem, musimy czuć, że żyje on tak, aby każdy jego czyn wywoływał w nas nieprzymuszone, całkowite uznanie: oto jest prawda żywa”²³. Leibnizowska zasada indywidualności, która może być rozumiana przez paradygmat nierozstrzyganego sprawy samodoskonalenia, niekiedy przybierającego postać samopoznawania, będzie odpowiednikiem zasady krystalizacji – zasady żywej, przewijającej się przez tekst Brzozowskiego, ogniskujący naszą uwagę na literaturze, która ma prawo do istnienia. A pojęcie poznania w refleksji Brzozowskiego dobrze oddaje zdanie: „W metafizyce poznawać znaczy to samo, co być, metafizyk nie poznaje, lecz jest”²⁴. Pisarz-filozof, a raczej filozof-pisarz opowiadając w istocie o własnych regułach, etosie, przekonaniach, przesądach, nastawieniu nie robi tego jako myśliciel, który myśli, ale człowiek, który żyje, „podejmując krótką opowieść historyczną o tym, w jakim sensie wzmiankowane przemiany stanu rzeczy dotyczą jego samego”²⁵.

²⁰ M. Wyka, *Bohater w powieściach Brzozowskiego*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, dz. cyt., s. 316.

²¹ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, dz. cyt., s. 222.

²² S. Brzozowski, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 112.

²³ S. Brzozowski, *Płomienie*, dz. cyt., s. 528.

²⁴ S. Brzozowski, *Filozofia czynu*, w: tegoż, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Lwów 1910, s. 57.

²⁵ I. Kant, *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny, Toruń 2003, s. 45.

Osobista refleksja wyłaniająca się z *Pamiętnika* będzie wyznaniem człowieka, który wierzy, że czyta, żeby siebie poznawać, a pisze, żeby drugiemu dać się poznać. Ten rodzaj relacyjności opiera się na wolnej wypowiedzi piszącego, który w literackim, pozowanym, konstruowanym, stylizowanym języku podejmuje usiłowanie zdania sprawy z czegoś ważnego, z człowieka. Czytający akceptuje ten rodzaj gry, który będąc fikcją, daje możliwość dociekania prawdy. Brzozowski identyfikuje się z typem czytania krytycznego, które odmiennie od nastawienia historyka literatury – ujmuje dzieło jako źródło aktualnego poznania²⁶. Dzieło literackie i akt krytycznej lektury zakłada możliwość identyfikacji z bohaterem, ustalenia się rodzaju porozumienia, znalezienia socjusza w tym, co ludzkie, przejrzenia się w nim jak w lustrze, co umacnia *homo sapiens* na pozycji *homo socius*. Istnieje metafizyczny wymiar procesu wykrywania możliwości w podobieństwach. Izydora Dąmbska wyjaśnia ten aspekt myśli Leibniza: „Myśl jego zapewne można by tak ująć: w przedmiotach podobnych wykrywamy wspólną im istotę, która nie jest niczym innym, jak możliwością aprioryczną ich istnienia”²⁷. W filozofii Leibniza o rzeczywistości stanowi istnienie indywidualne, a nie uniwersalność rzędu, rodziny, rodzaju, która miałaby poprzedzać to, co jednostkowe. „Wszak ogólność polega na podobieństwie rzeczy szczegółowych między sobą, a to podobieństwo jest rzeczywistością”²⁸.

Ogólnością, która jest rzeczywistością ujawnianą przez krytyczną literaturę Brzozowskiego, wyłaniającą się z opisywanych sytuacji życiowych, rodzaju jakości metafizycznej, analizującej aktualne schematy, obyczaje, dogmaty narzucane z zewnątrz, jest pojęcie człowieka. Pojęcie jest tutaj rozumiane szeroko jako jego idea²⁹, której istotą jest żywa relacja z drugim, a raczej możliwość tej relacji, która tylko z pozoru opiera się na różnicze inności, odwołując się do zagadnienia jednostkowości, które jest charakterystyczne dla przełomu XIX i XX wieku – momentu dziejowego, w którym prąd indywidualizmu społecznego zyskuje na sile. To nastawienie do człowieka, aktu pisania oraz aktu lektury zawarte w myśli krytycznej Brzozowskiego akcentuje rodzaj humanistycznej uniwersalności projektu filozofa oraz eksponuje związek między czytającym a piszącym, który jest fundamentalny dla dialektyczności refleksji monadologicznej,

²⁶ S. Brzozowski, *Filozofia czynu*, dz. cyt., s. 57.

²⁷ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, dz. cyt., s. 273.

²⁸ Tamże, s. 243.

²⁹ „Co się zaś tyczy słowa pojęcie, bardzo bystre osoby biorą to słowo równie szeroko jak słowo idea”. Tamże, s. 254.

będącej drogą przez pojęcia. Relacja człowieka z człowiekiem opiera się na podjęciu próby komunikacji i traktowana jest jako fundująca dojrzałe, nowoczesne społeczeństwo, z uznaniem, niemożliwej w zasadzie do obiektywnego uprawomocnienia, narracyjnie konstruowanej prawdy życia jednostkowego. Dzieło literackie istnieje więc relacyjnie, przekracza dualistyczny podział na materializm i idealizm, niekomunikowalny wzajemnie przedmiot i podmiot. Istnienie powieści umożliwia ustalenie się kulturowej sfery relacyjnej, rodzaju wspólnoty, wytwarzanej przez nadawcę, który pisze, i odbiorcę, który czyta. W XX wieku pojęcie *Publikum* jest uznawane za kategorię centralną dla analizy Oświecenia³⁰. *Publikum* to rodzaj kantowskiej publiczności, historycznie zmiennej, o charakterze prywatnym, postulującej warunki możliwości prawa do wolności jednostki w społeczeństwie, dającej szczególne świadectwo uznania jednostki i jej pracy w ramach procesu socjalizacji. „Wysiłek socjalizacji popędów opiera się na nieustannej transakcji, w której dziecko dokonuje wyrzeczeń i ofiar w zamian za świadectwa uznania lub podziwu («jaki mądry!»), jakich niekiedy wyraźnie się domaga («Tatusiu, spójrz na mnie!»)”³¹.

Udana socjalizacja prowadzi do wyjścia ze stanu zawinionej niedojrzałości. W literaturze postmodernistycznej jest to okres magicznej dialektyki mężczyzna-dziecko, gry o życie, początku rozpoznawania nie w pełni jeszcze uświadomionej możliwości. Etap ten charakteryzuje się napięciem związanym z możliwością wyboru albo jego brakiem w społecznej sytuacji *bycia*, charakteryzującej się ograniczającym spojrzeniem innego:

Można to rozumieć metaforycznie, ale w każdym razie wskazuje to na usposobienie, które nie zrezygnowało z dziecinnego spojrzenia za cenę uzyskania spojrzenia dorosłego, zaś to zestawienie (dające poetę, może kryminalistę, na pewno kronopia, a ewentualnie humorystę – kwestia dozowania, akcentowania, wyboru: teraz się bawię, teraz zabijam) manifestuje się uczuciem bycia nie całkiem we wszystkich pajęczynach, które przędzie życie, a w których jesteśmy równocześnie pająkiem i muchą³².

³⁰ M. Foucault, *Wykład z 5 stycznia 1983*, w: tegoż, *Rządzenie sobą i innymi*, tłum. M. Herer, Warszawa 2018, s. 26.

³¹ Tamże.

³² J. Cortazar, *O uczuciu bycia nie całkiem*, tłum. Z. Chądzyńska, „Literatura na świecie” 1973, nr 22, s. 5.

W powieściach Brzozowskiego ten dialektyczny etap gry często poprzedzony jest czymś rozpaczliwym, skalistym i nie do przebaczenia, jest rodzajem przedwczesnego zamknięcia, nienaturalnej dorosłości, mówimy tu raczej o dojrzewaniu zbyt szybko dorosłego dziecka, niż dziecinnego dorosłego:

W tej dwunastoletniej duszy umocnił się już dziecinno-naiwny, ale stanowczy jakby spartańsko-sępi ideał dumnej, zamkniętej w sobie nieufności. Dusza dziecka umie, swą bezinteresownością wiedziona, wejrzeć bezwiednie w samo demoniczne jestestwo człowieka, w sam ten centr dążeń, jakimi usiłuje się ten lub ów wydzwignąć³³.

Jednocześnie etap ten charakteryzuje się narastaniem entuzjazmu, pojawia się idea wyjścia na drogę wolności, odpowiedzialności i współuczestnictwa. Często związana jest z buntowniczą ucieczką z przestrzeni rodzinnej w rodzaj, w społeczeństwo, z jednoczesnym odrzuceniem schematu autorytetu, narzucanego modelu rzeczywistości i relacji, które mniej lub bardziej chroniły dotychczas spójność dziecięcego świata. A słowami Mochnackiego następuje to przez rodzaj otwarcia, przez utratę jedności, która staje się jednością do odzyskania, społecznym celem każdej jednostki:

Oto obwarowana, dotąd nie rozdzierniona, nie rozszczepiona monada rozwierać się powoli zaczyna. Niepokój duszy się szerzy; wzrasta w sercu. Młodzieniec, męźniejąc, wiedzie przeciwieństwo z całym światem, naturą, społecznością, z którymi dotąd w zgodzie i jedności zostawał, i myśl się jego na zewnątrz wydziera z boleścią, jako się dziecięce zęby boleśnie z dziąseł wyrzynają³⁴.

Ontologia traktowana jest tutaj klasycznie, po Kantowsku, jako propeudeutyka metafizyki, rodzaj wprowadzenia do określonego sposobu rozumowania, które zakłada uwrażliwienie na napięcie pomiędzy empirycznością teorii a jej spekulatywnością. Parafrazując Suchodolskiego z *Rozwoju ideologii* – nie jest jasne, czy psychologia wyjaśnia ideologię, czy być może ideologia jest kluczem do psychologii. Za Leibnizem można powiedzieć, że to raczej zwierzęta są czystymi empirykami, kierują się przykładami, prawem rodzinnego przyzwyczajenia. Wydaje się, że ludzie, będąc empirykami, mają tendencję do myślenia, szczególną dyspozycję do naturalnej

³³ S. Brzozowski, *Sam wśród ludzi*, Kraków 1957, s. 40.

³⁴ M. Mochnacki, *Uznanie się w swoim jestestwie*, dz. cyt., s. 294.

dialektyki, mędrkowania, formułowania wiedzy demonstratywnej, przedstawiania sobie praw i obowiązków, konstruowania teorii wiedzy, a także rodzaju naturalnej niechęci do przyjmowania rzeczy przyjętych.

Metafizyka, rozumiana jako szczególny sposób myślowego odniesienia się do świata, decyduje o sposobie bycia oraz stylu wchodzenia w relacje – Maurice Merleau-Ponty wyraża tę kwestię bardzo klarownie:

Można by zapytać, co pozostanie z filozofii, która straciła swoje prawa do aprioryczności, do systemu konstrukcji, która nie wynosi się ponad doświadczenie. Otóż pozostaje prawie wszystko. Bo też system, wyjaśnianie, dedukcja – wszystko to nigdy nie było istotne. Środki te wyrażały i przesłaniały zarazem związek z bytem, z innymi, ze światem. System wbrew pozorom nigdy nie był niczym więcej, jak rodzajem mowy (i na tym polega jego wartość), służącym do wysłowienia kartezjańskiego, spinozjańskiego lub leibnizjańskiego sposobu, w jaki człowiek określa się wobec bytu³⁵.

Te trzy sposoby określania się człowieka wobec bytu są jednocześnie trzema wielkimi koncepcjami ontologicznymi, które dyskutują XVII-wieczną kwestię substancji i definiują człowieka w jego racjonalności, podejmując tym samym, zdaniem Witkiewicza, pierwszy i najważniejszy problem filozoficzny – zagadnienie psychofizyczne, to jest *the body-mind problem*, a raczej *the mind-body problem*. „Jak gdyby zamiast mówić, że człowiek jest zwierzęciem rozumnym, język pozwalał powiedzieć, że człowiek jest rozumnikiem zwierzęcym, tzn. substancją rozumną, wyposażoną w naturę zwierzęcą, podczas gdy duchy są substancjami rozumnymi, których natura wcale nie jest zwierzęca czy wspólna ze zwierzętami”³⁶. Wydaje się, że ontologia realistyczna nie wyklucza idealizmu metafizycznego.

Kartezjusz dokonał spektakularnej konceptualizacji zagadnienia psychofizycznego, formułując ducha dualizmu, usytuował człowieka w rozdarciu, podzielił na dwie substancje. Człowiek stał się wątpliwym *co-gito*, jego wątplenie pewnością, a ciało jego chimera. Ustalił się ten rodzaj racjonalności hegemonicznej rozumności, którą Rosi Braidotti wyraża poprzez „«transcendentalny narcyzm» filozoficzny filozofującego «ja»”, który powołał do istnienia standardowy język „białego-mężczyzny-zachodu-dorosłego-rozumnego heteroseksualnego mieszkańca miasta”³⁷. Świadomość ciała zostaje wykluczona, jego rola oraz spontaniczność, „zapachy magdalenek” nie mogą być u Kartezjusza elementem bytowości. Wydaje

³⁵ M. Merleau-Ponty, *Partout et nulle part*, tłum. S. Cichowicz, w: S. Cichowicz, *Filozofii istnienia. U podstaw teodycei G.W. Leibniza*, Warszawa 1970, s. 6.

³⁶ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, dz. cyt., s. 243.

³⁷ R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne*, tłum. A. Derra, Warszawa 2009, s. 69.

się, że za Leibnizem Brzozowski mógłby powtórzyć: „me fateor nihil minus quam Cartesianum esse („wyznam, że niczym nie jestem mniej, niż kartezjanistą”): „Tylko dla Kartezjusza – powiada – «dusza była substancją myślącą, jednaką u wszystkich i prawda mogła być tylko jedna»”³⁸. Aspekt proto-postmodernistyczny stanowiska Brzozowskiego zarysuje się w dalszej części tekstu.

Substancja Spinozy jest naturą, która jest Bogiem, a więc „nie dzieje się w naturze nic, co by można przypisać jej wadliwości. Natura bowiem jest zawsze jedna i jedna jest wszędzie zdolność i moc jej działania, tzn., że prawo i reguły natury, według których wszystko się odbywa i z jednej formy przechodzi w drugą, są wszędzie i zawsze jednakowe”³⁹. Jednostka Spinozy jest jednostką ogólną, podporządkowana ideałowi nieskończoności potencjalnej, predestynowana jest do życia we wspólnocie wzajemnej sympatii, która miałaby się opierać na splatających się harmonijnie interesach jednostek⁴⁰.

Leibniz natomiast powołuje do życia armię zamkniętych, indywidualizujących się w rozwoju monad, o różnych intensywnościach, jakościach niepowtarzalnych, w ustawicznej zmianie, każda według zasady wewnętrznej, własnej dążności, o różnych, indywidualnych sposobach wyrażania. Należy podkreślić, że ontologia pluralistyczna formułując postulat istnienia zamkniętej, samotnej monady, nie zaprzecza jednak podmiotowości jako byciu w relacji. Istotą metafizycznej koncepcji substancji Leibniza jest naleganie na siebie, ale wśród innych nierezygnujących z siebie substancji.

Tym samym dana substancja, której zasięg jest nieskończony, ponieważ wyraża ona wszystko, zostaje ograniczona mniej lub bardziej doskonałym sposobem właściwego sobie wyrażania.

Tak więc można pojmować to, że substancje przeszkadzają sobie nawzajem czy też siebie ograniczają, a zatem w tym sensie można powiedzieć, że oddziałują na siebie i są niejako zmuszane do siebie nawzajem się stosować⁴¹.

Dialektyczność monadologii odwołując się do kategorii konfliktu prawa jednostki z prawem społeczeństwa, napięcia między naturalnym prawem indywiduum a ideą sztucznego prawa zbiorowości podkreśla społeczne

³⁸ B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, Warszawa 1933, s. 15.

³⁹ B. Spinoza, *Etyka*, tłum. I. Myśliński, Warszawa 1991, s. 78.

⁴⁰ J. Dobrowolski, *Niewolnicy i panowie. Sześć i pół eseju z antropologii i filozofii społecznej świata nowoczesnego*, Warszawa 2017, s. 63.

⁴¹ G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, w: tegoż, *Wyznanie wiary filozofa*, dz. cyt., s. 115.

wyzwanie każdej zbiorowości do umiejętnej syntezy perspektywy partykularnej z zasadą innego. Tak rozumiana myśl Leibniza jest początkiem dyskusji o relacji jednostki z innymi, którą w Oświeceniu kontynuują Rousseau i Denis Diderot, rozważając warunki możliwości wychowania nowej wspólnoty. Filozofowie poszukując ostatecznego rozstrzygnięcia, dokonują radykalizacji zagadnienia dialektyki samotności i towarzyskości *bycia* jednostki. Filozofowie zajmują przeciwstawne stanowiska, Diderot napisze, że tylko człowiek zły jest samotny, Rousseau – filozof będący najbliższej ludzi – zerwie ze światem „filozofów”, aby przykładem nadać sens sporowi, uznając, że samotny jest tylko człowiek dobry⁴².

Powieści Brzozowskiego dostarczają sytuacyjnego opracowania konfliktu jednostki ze zbiorowością, a także usiłowań jego przezwyciężenia. Bohaterowie Brzozowskiego i ich duchowe wnętrza wprowadzane są w świat uwarunkowań historycznych: „I właśnie to sprzężenie «psychologii samotności» i «psychologii zbiorowości» wydaje się wyróżniające dla ontologii powieści Brzozowskiego”⁴³. Aspekt konfliktu jednostki ze społeczeństwem, rozumianym przez pryzmat historii narodu, tradycji, obyczajowości, rodziny, metod wychowawczych jest głównym wątkiem opowieści bohaterów Brzozowskiego, chorych dzieci ich epok, uwikłanych w rodzaj dziejowej niedojrzałości, przesyconych martwą tradycją, brakiem zdefiniowania własnej nowoczesnej możliwości. Namysł nad dziejową naturą ludzką musi się więc odbywać z głębi tradycji, w celu ustalenia faktycznej konstytucji *bycia* jako człowieka w świecie oraz ujawnieniem jego możliwości politycznej. W *Liście do Karoliny Zofii Pruskiej* Leibniz definiuje, czym jest w istocie rozumienie substancji na sposób pluralistyczny:

Skoro zaś pojmuję, że inne byty mogą także mieć prawo do powiedzenia „ja” albo że można by za nie „ja” powiedzieć, to pojmuję to, co zwie się substancją w ogólności, jak również dzięki temu zwróceniu uwagi na siebie dochodzę do innych pojęć metafizyki, jak pojęcia przyczyny, skutku, działania, podobieństwa itd., a nawet do pojęć logiki i etyki. Toteż rzec można, że nie ma w intelekcie nic, co by nie pochodziło ze zmysłów, oprócz samego intelektu, czy tego, kto pojmuje⁴⁴.

⁴² E. Cassirer, *Kant i Rousseau*, w: tegoż, *Rousseau, Kant, Goethe*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2008, s. 18.

⁴³ M. Wyka, *Bohater w powieściach Brzozowskiego*, dz. cyt., s. 314.

⁴⁴ G.W. Leibniz, *List do Karoliny Zofii Pruskiej*, w: *Wyznanie wiary filozofa*, dz. cyt., s. 256.

Pojmowanie substancji to rozumienie, że inne byty też mogą mówić „ja” – stanowi to istotny element myśli pluralizmu metafizycznego, podkreślającej możliwość rozpoznania istnienia innej pojedynczości.

I my nie słyszymy druzgotania nieustannego istnień, chlupotu krwi przelewającej się poprzez szprychy i koła. Szalonym pędem mknie pojazd szczęśliwych, rozumnych, otaczają ich tumany kurzu, nie widzą, nie słyszą nic. Nie widzą krwawych bruzd, jakie zostawia za sobą ich pościg, nie słyszą krzyku rozpacz i straszniejszego niż wszystkie jęki – milczenia, które rozpościera się, gdy serce ludzkie oswoi się z beznadziejnością⁴⁵.

Ten, kto pojmuje, to nie tylko Leibniz, ale również Karolina Zofia Pruska. Wydaje się, że w literaturze epistolarnej Leibniz formułuje swobodniejszą wersję swojej filozofii. Michel Fichant w artykule *Leibniz et Toland: philosophie pour princesses?* odwołując się do korespondencji Leibniza z księżniczkami, podkreśla szczególny ton wypowiedzi filozoficznej Leibniza towarzyszący tej wymianie epistolarnej. Listy ujawniają odmienny charakter filozofii, którą Bertrand Russell opisuje jako myśl rygorystyczną, trudną, ezoteryczną, podejmującą najbardziej abstrakcyjne zagadnienia logiki i metafizyki współczesności, prowadzącą polemiki z surowymi umysłami tamtej epoki. W listach filozofia Leibniza staje się giętka, dekoracyjna, nawet oportunistyczna, jak donosi Fichant⁴⁶. Jednak istnieje tam jedność doktryny, która jest wyrażana i komunikowana w dyskursywnej ciągłości różnych form argumentacji i aranżacji literackich, których skoordynowana różnorodność tworzy filozoficzny styl Leibniza. Brzozowski rozpoznaje w filozofie z Lipska silne indywidualium, którego myśl zamknięta w szczeliny między teologią a nauką starała się już wyrazić podmiotową prawdę, zmuszona do wewnętrznego lawirowania oraz pozowania na wynikanie z religii, z przyrody, a najlepiej z obu naraz. „Gdy się zważy nienaturalność pozycji, przestanie nas dziwić sama sztuczność budowy”⁴⁷.

Na gruncie ontologii Leibniza metafizyczną chimerą jest istota realna, żywa, niebędąca niczym więcej niż ciałem, pozbawiona cech charakteru jednostkowej jaźni, będąca „koniem bez indywidualnych jakości”⁴⁸. „Chimerą” Brzozowskiego jest człowiek pozbawiony wiary w sprawczość, czło-

⁴⁵ S. Brzozowski, *Płomienie*, dz. cyt., s. 475.

⁴⁶ M. Fichant, *Leibniz et Toland: philosophie pour princesses?*, „Revue de synthèse” 1995, nr 116.

⁴⁷ S. Brzozowski, *Filozofia czynu*, dz. cyt., s. 32.

⁴⁸ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, dz. cyt., s. 273.

wiek w bierności, bezwładzie i martwocie, przemawiający językiem najdalej od tego, co mu naturalne, bliskie, własne, uprawiający „paradoksalną bombastykę”, wypowiadający się jak w obcym języku, tworzący polską kulturę pozbawioną żywej idei pracy⁴⁹. „Pełza po zmarzłej skorupie i nie czuje, że otacza go zewsząd życie. Gdy ludzie giną, gdy ich zabija pustka życia, martwota i trwoga, gdy czują się niczym, trzeba zażądać od nich, aby byli wszystkim. Im większy jest upadek, tym wyżej musi sięgać wzlot, aby zdołał porwać”⁵⁰. Człowiek Brzozowskiego działa, pisarz Brzozowski tworzy „momenty bezpośredniej poznawczej szczerości”⁵¹ literatury, ujawniając tajemnice jednostki. Praca wyłania nowe widzenie człowieka w nowej relacji ze światem, który stwarza. Działalność człowieka ma być właściwym sposobem bycia, który wymykając się narzuconym schematom, jest w istocie realizowaniem ewolucyjnie nowej formy działania, nowego życia. „Tylko zmiana form życia wytwarza nowe dusze”⁵². Nową prawdą jest nie tylko reakcją na zmieniające się warunki środowiska, określonego regułami ustroju ekonomicznego, który narzuca zewnętrżność i arbitralnie ustala celowość człowieka – jest również uprawnieniem siebie do samodzielnego stworzenia praktycznego, czynnego życia, które stara się sobie odpowiedzieć, dlaczego istnieje raczej, niż nie istnieje.

Zrozumiał, że odkąd myśli, bezwiednie wydziera się ku temu jednemu, aby wiedzieć, po co jest człowiek.

I że go już nie będzie.

Kasztelan, Rotuła, pan Konstanty. – Nie; w nim jeszcze jest życie – to jedno jest tylko: szukać, badać, po co jest człowiek, po co ma być.

Chciał znaleźć dla samego siebie stanowisko i uwierzyć, że on chce, aby był człowiek: że tak postanowił; że stoi sam o własnych siłach wobec Reiterna⁵³.

Metodą filozoficzną Brzozowskiego jest krytyczna analiza literatury, która poszukuje nowych postaci życia człowieka stworzonego przez pojęcie i zadaje pytanie: „W jaki to sposób można ciebie, który sam mówisz, wypowiedzieć, zawrzeć w słowie?”⁵⁴. Jesteśmy produktami stającymi się obiektem humanistycznego zainteresowania. „Ja nasze jest zawsze wynikiem,

⁴⁹ S. Brzozowski, *Miriam*, dz. cyt., s. 82

⁵⁰ Tenże, *Płomienie*, dz. cyt., s. 372.

⁵¹ Tenże, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 13.

⁵² Tamże, s. 403.

⁵³ Tenże, *Sam wśród ludzi*, dz. cyt., s. 96.

⁵⁴ Tenże, *Bergson i Sorel*, w: tegoż, *Idee...*, dz. cyt., s. 250.

produktem: wytwarza się ono poza naszymi plecami, wytworzone zostało w przeważnej części przed naszym na świat przyjściem⁵⁵. Filozofia jako krytyka literacka jest żywym widzeniem indywidualności oraz jej związku z historyczną rzeczywistością. Kontekst społeczny jest czynnikiem obiektywizującym subiektywistyczną podmiotowość. „Ta krytyka jest dopiero ostateczna, która wydobywa spoza rzeczy słowo, rozplawia w nim stężałe, wazkie materialne treści, tłumaczy je na język walorów ludzkich, umieszcawia w żywej pamięci stającego się człowieczeństwa⁵⁶. A zatem ontologicznie nie będzie to próba opisu nieruchomego przedmiotu, ale opis istnienia realnego z innymi, w ruchu i w relacji ze sobą, w rozmowie. Celem metody będzie zrozumienie możliwości oraz tendencji rozwoju przy interwencji indywidualnej woli, ale również świadomości istnienia narodowej woli społecznej.

Leibnizjański postulat ciała jako zjawiska monady uobecnia kolejny wymiar problemu substancji, rzeczywistego napięcia związanego z cielesnością, rodzaju fenomenologicznej sprzeczności między prawem natury a prawem kultury. W tym kontekście za Tatarkiewiczem warto podkreślić, że: „naturę substancji łatwiej jest zrozumieć na podobieństwo osób niż na podobieństwo rzeczy, osoby bowiem wyraźniej posiadają cechy indywidualne⁵⁷. Powieści Brzozowskiego zawierają problematyzację realnej sfery cielesności ludzkiej, bohaterowie są skonfliktowani ze swoimi ciałami:

Moje ciało to było coś, w czym myśl ta pozostać ma, jak w swym fermencie. Ono należało do tego, czym gardziłem. Filozofowie piszą o spirytualizmie i materializmie. Nie zauważyli jednak, że aby wierzyć w ciało, trzeba je mieć, trzeba czuć się swobodnym. Czy ja mogę czuć się swobodnym w swoim ciele⁵⁸?

Cielesność Brzozowskiego często w powieściach zyskuje wymiar tragiczny, wydaje się, że przy istniejących różnicach te konceptualizacje są bliskie „biologicznemu krzykowi” Stanisława Przybyszewskiego⁵⁹. Chociaż należy podkreślić, że u Przybyszewskiego determinizm wydaje się wyłącznie biologiczny, gdyż na początku była чуć, podczas gdy u Brzozowskiego występuje również determinizm dziejowy: rodzinne wychowanie, szkolna dyscyplina, obyczajowość epoki wpływają na życie erotyczne człowieka.

⁵⁵ Tenże, *Nasze ja i historia*, w: tegoż, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Lwów 1910, s. 20.

⁵⁶ Tenże, *Charles Lamb*, w: tegoż, *Głosy wśród nocy*, Warszawa 2007, s. 260.

⁵⁷ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2001, s. 77.

⁵⁸ S. Brzozowski, *Płomienie*, dz. cyt., s. 214.

⁵⁹ M. Wyka, *Bohater w powieściach Brzozowskiego*, dz. cyt., s. 317.

A życie erotyczne nie może występować w opozycji do sposobu ujmowania świata. Świat ludzi wolnych, świat działania, a więc pracy człowieka musi się zgadzać ze światem jego miłości⁶⁰.

Interesujący wydaje się fakt, że Brzozowski zapowiadał podjęcie w przyszłości kwestii biologii. Można przypuszczać, że w jego późniejszych analizach filozoficznych rozważałby darwinowską tajemnicę tajemnic, to jest tajemnicę gatunku. Przyczyna nieciągłości gatunków i powstawania nowych upatrywana jest w nieciągłości warunków środowiska, ale także rozważa się możliwość nieciągłej natury zmienności osobniczej. Jednym z sensacyjnych stanowisk w dziedzinie ewolucyjnej biologii rozwojowej jest traktowanie gatunku jako kategorii nominalnej. W latach siedemdziesiątych XX wieku tacy badacze jak Michael Ghiselin i David Hull zaproponowali pogląd, że gatunki są jednostkami, a nie abstrakcyjnymi klasami czy rodzajami, formułując podstawy biologicznej tezy o indywidualności⁶¹. Wydaje się, że przemyślenie na nowo cielesnych korzeni podmiotowości mogłoby być elementem późniejszej krytyki Brzozowskiego, której przedmiotem byłby obowiązujący model naukowej racjonalności. Byłaby to próba podjęcia sformułowania warunków istnienia nowego materializmu, który przeprowadzając ontologiczne badania jakościowe, ilością budowałby jedynie kontekst.

Zasada indywidualności została sformułowana w pierwszej pracy filozoficznej Leibniza *Disputatio Metaphysica de Principio Individui*. Tekst był analizą scholastycznego sposobu ujmowania zasady. Krytykowana scholastyczna interpretacja ograniczała zasadę do części bytowości wyrażanej w negacji lub pozytywnie poprzez część fizyczną bytowości, determinującą istotę, albo część metafizyczną, warunkującą gatunek. Interpretacja zasady indywidualności Leibniza jest o tyle interesująca, że dotyczy totalności jednostkowości w jej aktualnej nieskończoności.

O zasadzie indywidualności stanowi więc cała bytowość (*tota entitas*) indywiduum, które jest rozumiane nie na sposób logiczny w nawiązaniu do predykcji (rozumianej jako orzekanie o podmiocie, akcentującej związek podmiotu z orzeczeniem), ale metafizycznie w odniesieniu do rzeczywistości (wyrażanej przez związek podmiotu ze światem, ucieleśniający się przez stosunek do innych). *Tota entitas* jest istnieniem realnym, żywym, charakteryzującym się własnym sposobem bycia, będącym żywym zwierciadłem świata, do świata się odnoszącym i go wyrażającym

⁶⁰ S. Borzym, *Brzozowski a Przybyszewski*, dz. cyt., s. 301.

⁶¹ M.H. Haber, *The individuality thesis (3 ways)*, „Biology and Philosophy” 2016, nr 31.

na sposób bardziej lub mniej doskonały. Zasada indywiduacji ma charakter metafizyczny, jest zasadą żywego istnienia i jest uniwersalna w takim sensie, że dotyczy wszystkich rodzajów bytowości, ale nie jest ogólną zasadą poznania o charakterze epistemologicznym⁶².

Podsumowując: będziemy badać coś realnego, co bywa nazywane zasadą fizyczną, a co może być podstawą formalnego pojęcia indywiduum w intelekcie, które to jest rozumiane jako indywidualność (*individuationis*) albo różnica numeryczna. Rozważania nasze będą dotyczyć w szczególności indywiduów stworzonych, substancjalnych⁶³.

W filozofii Leibniza forma, zwana również entelechią, jest synonimem jednostki substancjalnej, rozpatrywanej w porządku czasowym, warunkującym formę doświadczenia wewnętrznego. A za Heideggera *Z ostatniego wykładu marburskiego* warto pamiętać, że metafizyka Leibniza zgodnie z tradycją jest pewną interpretacją substancjalności substancji⁶⁴. Substancjalna substancja istnieje realnie w takim sensie, że materia towarzyszy każdej substancji stworzonej, a ciało jest zjawiskiem monady. U Arystotelesa jest mowa o jednej entelechii, jest to rodzaj zewnętrznej uniwersalności, sposób ujmowania problematyki ontologicznej rozpoczynający od formy – wyznacznikiem jest tutaj nieskończoność potencjalna odnosząca się do jednostki idealnej. U Leibniza entelechiami są wszystkie substancje proste, cechujące się samowystarczalnym źródłem czynności wewnętrznych, wchodzących w skład rzeczy złożonych, tworząc skupiska monad. „I tu właśnie pobłądzili bardzo kartezjańscy, lekceważąc postrzeżenia, których się nie uprzytamnia. To także kazało im mniemać, że jedynie duchy są monadami, że nie ma dusz zwierzęcych ani innych entelechii”⁶⁵.

Zasada żywa Brzozowskiego również dotyczy totalności życia jednostki, zachowuje ona jedność subiektywności, jest rodzajem warunku umożliwiającego indywidualne doświadczenie, a więc fundamentalnie jest pewną formą ludzkiej apercpcji czy formy tego, kto pojmuje. Człowiek

⁶² G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna o zasadzie indywiduacji*, tłum. T. Gliński, „Studia z historii filozofii” 2014, nr 3, s. 36.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ M. Heidegger, *Z ostatniego wykładu marburskiego*, tłum. M. Poręba, w: tegoż, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 73.

⁶⁵ G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1969, s. 299.

ujmowany jako intelekt oraz jako ciało podejmuje kwestie elementarnego konfliktu wewnętrznego, umożliwiając tym samym krystalizację prawa jednostki, rodzaju, przewycięża uniwersalną sprzeczność w ramach realizacji autonomicznego sposobu życia. Indywidualna zasada żywa umożliwia przejście do praktyki, opiera się na dialektycznej w naturze spekulacji naturalnej myśli, która podejmuje decyzje. Brzozowski wierzy w człowieka myślącego i religijnego i w tej wierze tkwi uczciwość umysłu autora i jego nadzieja⁶⁶. Filozof nie używa pojęcia intelektu czy rozumu, lecz raczej życia umysłowego, a reguła tego życia rozpatrywana jest jako rodzaj aksjomatu, jest również podstawą jego pozycji krytycznej i ujawnia się w cytowanym w *Pamiętniku* zdaniu Newmana: „A right moral state of heart is the formal and scientific condition of a poetical mind”⁶⁷. Zdanie to wyraża fenomen „przyrastania myśli i duszy”, jakiejś stylowej harmonii spotykanej u różnych typów pisarskich, której poszukiwaczem jest Brzozowski. Jest to emergencja zjawiska zespalającego to, co biologiczne, z tym, co historyczne, na drodze samodzielnej afirmacji, w języku. Zasada żywa to rodzaj wewnętrznego prawa pięknej duszy, żyjącej w kulturze, samodzielnie ustanawiającej własne prawo do istnienia. Filozoficzna krytyka literatury jest również strukturalną analizą dzieła literackiego, wyrażającą relację do świata przez stosunek do poprzednich pokoleń, ich postulatów i zasad wiary. Brzozowski przez badanie narracyjnie formułowanej prawdy tropi strategie twórców wobec problemu elementarnego rozdźwięku między perspektywą indywidualną a potrzebą uniwersalności w ujmowaniu człowieka, napięcia między subiektywnością a obiektywnością, indywidualnością a zbiorowością. Przez opis głównych cech współczesnej literatury Brzozowski zadaje pytanie o obecność żywej idei człowieka w polskiej literaturze XIX wieku: „człowieka, który umiałby patrzeć jasno, widzieć szczerze i mówić bez przesady”⁶⁸. W swojej twórczości Brzozowski będzie analizował indywidualne wypowiedzi literackie, dążąc do uchwycenia i opisanego napotkanych entelechii. George Meredith będzie przykładem pięknego umysłu w harmonii organizmu duchowego, znajdującego się w pokojowej relacji ze światem, odrzucając patos wyjątkowości oraz pierwiastek katastroficzny, będzie umiejscawiał się na stanowisku silnie antyromantycznym. Jego postawa będzie harmonijnym spleceniem myślenia i działania, stabilizacją ludzkiego świata wulkanów i gorączki, wiarą w prawdę, która jest wynikiem jednego i tego samego

⁶⁶ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 32.

⁶⁷ Tamże, s. 13.

⁶⁸ Tamże, s. 23.

prawa: życia. Natomiast Charles Lamb opisywany przez Brzozowskiego w jego ostatnim eseju reprezentuje dogłębną dwoistość. Świat Lamba uporządkowany jest w radykalnie dualny sposób, prowadzący do odrębności świata myśli i świata wiary, będących odpowiednikami tego, co rzeczywiste, i tego, co praktyczne. Porządek Lamba wytwarza unikalne napięcie, rzeczywistą niezgodność pomiędzy światem refleksji a światem codziennego życia. Świat wiary dyktuje zasady funkcjonowania życiu, zwyczajom, regułom, przekonaniom, ale wewnętrzna forma człowieka nie ulega temu obrazowi i myśli. Myślenie nie kłęka i nie odmawia wieczornego pacierza, kiedy ciało kłęczy i odmawia wieczorny pacierz.

Brzozowski poszukuje umysłów świadomych swoich celów na płaszczyźnie refleksyjnej, ale również realizujących się w przestrzeni życia praktycznego, sprzeciwiających się chaosowi woli i myśli, niezaangażowanemu bezruchowi, harmonizujących myśl i wolę, działających w zgodzie z własną mocą, żyjących długo i szczęśliwie.

Każda zaś rzecz, gdy okazuje swą zaletę (*vertu*) lub moc, to znaczy, gdy działa, zmienia się na lepsze i zwiększa swój zasięg, w miarę jak działa; kiedy więc następuje zmiana, którą objętych jest wiele substancji (w rzeczywistości każda zmiana dosięga je wszystkie), sędzę, że można powiedzieć, iż ta spośród substancji, która dzięki temu osiąga bezpośrednio większy stopień doskonałości czy też doskonalszy wyraz, okazuje swoją moc i działa, ta zaś, która osiąga stopień mniejszy, okazuje swą słabość i doznaje⁶⁹.

Koncepcja monadologii Leibniza była też inspiracją do sformułowania wczesnego poglądu Brzozowskiego na temat wzorcowego społeczeństwa opartego na wspólnocie wolnych duchów:

Ideałem społeczeństwa jest zespół duchów, z których każdy ma swój własny i odrębny świat wewnętrzny, i z których każdy postępując w sposób światowi temu odpowiadający, czyniłby jednocześnie to, co jest najbardziej potrzebne dla spotęgowania całości i rozwoju innych duchów, które znowu żyjąc w swoich światach i działając w myśl ich oddają mu tę samą usługę. Harmonia monad Leibnizowskich, t. j. duchów, stanowiących każdy sam o sobie tylko i z samego siebie świat swój snujących a jednocześnie zestrajających się w jedną całość, to najwyższy ideał kulturalny i społeczny⁷⁰.

⁶⁹ G.W. Leibniz, *Rozprawa metafizyczna*, dz. cyt., s. 116.

⁷⁰ S. Brzozowski, *Filozofia czynu*, dz. cyt., s. 39.

Powyższy fragment dobrze zestawzić z żywą ideą społeczeństwa Brzozowskiego, która jest wyrazem wiary w działalność człowieka, jego naturalnego dążenia do kulturowego współuczestnictwa, pragnienia społecznego „zestrojenia”:

Każda postać życia, każda postać działalności ludzkiej, staje się warunkiem określającym wszystkie inne fakty życia: będą one odtąd musiały rozwijać się, mieć miejsce nawet, jeżeli nie pod jej wpływem, to w każdym razie w jej obecności. Każda postać działalności, każda forma życia, każdy fakt życia staje się momentem wszystkich innych⁷¹.

Leibnizjańska wizja świata społecznego ma u swoich podstaw założenie o społecznej naturze człowieka. Odwołując się do natury jako do tego, co przyrodnicze, którego elementem jest również to, co ludzkie, odwołuje się w rezultacie do tego, co wolne. W komentarzu do *Lewiatana* Leibniz wyraża przekonanie, że człowiek jest zdolny do życia gromadnego, a Hobbes „[...] nie brał pod uwagę, że ludzie najlepsi, wyzuci z wszelkiej złośliwości, łączyliby się, aby lepiej realizować swoje cele, tak jak się gromadzą ptaki, aby łatwiej im było podróżować w towarzystwie [...]”⁷².

Najplodniejsza jest działalność innych natur: tych, w których duszy istnieje mocne odczucie rozumnego, swobodnego życia ludzkości, natur, które nie są mścicielami za swoje zniszczone życie, lecz w imieniu pełnego życia, które w nich jest, walczą przeciwko temu, co je niszczy i kaleczy⁷³.

Idealizm Brzozowskiego interpretowany w duchu indeterministycznego pluralizmu postuluje świat wartości realizowany przez prawdziwe indywidualności będące w głębokim związku z rzeczywistością, z innymi, a jednocześnie będące z tym światem w największym napięciu, często konflikcie. Zdaniem Suchodolskiego, kto przeżył wizję „świata monad”, ten nie będzie mógł być cichym i potulnym wykonawcą woli społecznej, a więc hasło „indywidualizmu bezwzględnego” nie ustąpi łatwo postulatu wi służby społecznej⁷⁴.

Literatura, która ma prawa do istnienia, ujawnia doskonałą jakość umysłu innego, który w nowym języku, opanowanym egotyzmem i stylizmem, wypowiada żywego człowieka. W wielkiej nowożytnej rozmowie, *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, Filalet, miłośnik

⁷¹ Tenże, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 34.

⁷² G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, dz. cyt., s. 226.

⁷³ S. Brzozowski, *Płomienie*, dz. cyt., s. 352.

⁷⁴ B. Suchodolski, *Stanisław Brzozowski...*, dz. cyt., s. 31.

prawdy, wyrażający stanowisko Locke'a, wymienia poglądy z Teofilem, miłośnikiem Boga, Leibnizem, również na temat pojęcia języka, które będzie bliskie Brzozowskiemu: „[...] znaczenia słów są dowolnie ustanowione (*ex instituto*), i prawdą jest, że nie są wcale wyznaczone przez jakąś naturalną konieczność, niemniej przeto wyznaczają je jakieś racje już to naturalne, gdzie i przypadek ma swój udział, już to moralne, gdzie w grę wchodzi wybór”⁷⁵. Znaczenie słowa wynika więc z rzeczywistego życia społecznego, ma swój subtelny związek z epoką, nie może mieć absolutnego, ahistorycznego znaczenia, bo zawsze rozpatrywane jest w kontekście określonego momentu historii ludzkości oraz indywidualnego werbalnego zamierzenia. „Trzeba nieustannie tworzyć nowy język, gdy się chce charakteryzować ten nasz punkt widzenia, myśl jąka się tu i zachłystuje się słowami. Ciężko jest wyrwać widzenie żywej, krwią tętniącej prawdy”⁷⁶. Brzozowski, będąc nie tylko twórcą, ale również odbiorcą literatury, poszukuje nowego języka, nietworzącego martwej wiedzy, ale formującego żywą prawdę, jednocząc w ramach natury ludzkiej oraz jej wewnętrznej zasady: przyrodę i wolność. Uznaje się, że filozofia Brzozowskiego zawiera w sobie rys myśli ponowoczesnej⁷⁷, która umacnia postmodernistyczną tendencję myślenia odrzucającego bezwzględną wartość: „Wszystko stało się jednym z wielu, jedną z możliwości [...] nic nie jest dla duszy jedynym i koniecznym”⁷⁸ oraz absolutną prawdę: „Zresztą wiedzieliśmy, że prawda jedyna i bezwzględna nie istnieje, że to, co za taką prawdę uchodzi, jest tylko pewną formą przystosowania się pewnego gatunku istot żywych”⁷⁹.

Problematyka refleksji Brzozowskiego w *Pamiętniku* podejmuje kwestię krytycznego odniesienia się do literatury, reprezentuje również filozoficzną postawę pisarza, która uobecnia wychowawcze aspekty pracy filozofa. Filozofia staje się literaturą, która jest nośnikiem żywych idei o znaczeniu mitotwórczym, posiada w swojej istocie ambicje narodotwórcze oraz wyzwolenicze. Literatura Brzozowskiego definiując troskę człowieka, jednocześnie reprezentuje strategię radzenia sobie z elementarnym problemem metafizycznym: możliwością wolności. Pytania towarzyszące tej refleksji, nawiązując do wstępu pochodzącego z przedmowy do traktatu Leibniza, którego pierwszy rozdział nosi tytuł: *Rozprawa o zgodności wiary z rozumem*, brzmią: czy myśli się, żeby wierzyć? Czy wierzy się, żeby

⁷⁵ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, dz. cyt., s. 230.

⁷⁶ S. Brzozowski, *Bergson i Sorel*, dz. cyt., s. 250.

⁷⁷ M. Kowalówka, *Powrót Stanisława Brzozowskiego w XXI wieku*, „Państwo i Społeczeństwo” 2015, nr 15 (1), s. 221.

⁷⁸ S. Brzozowski, *Drogi i zadania nowoczesnej filozofii*, dz. cyt., s. 356.

⁷⁹ Tenże, *Filozofia czynu*, dz. cyt., s. 58.

myśleć? U Brzozowskiego w *Pamiętniku* wiara w człowieka wierzącego staje się racją za istnieniem, rozumianym jako praca, wierzy się w swoje życie umysłowe i pisze: „Czymkolwiek bądź jest twój świat umysłowy, musisz z niego uczynić narzędzie walki i pracy!”⁸⁰.

Projekt społeczny Brzozowskiego przyznaje istotną rolę literaturze, która ma prawa do istnienia i istnieje relacyjnie we wspólnym świecie odbiorcy i nadawcy, wytwarzając wspólnotę wolnych podmiotów. Przez literacki dyskurs dokonuje się wyjście poza obiektywne nakazy rozumu, doktrynerstwo, dogmatyzm oraz zabobony polityczne. Stajemy się świadkami emergencji prywatnej wspólnoty w ramach metafizycznej struktury ludzkiego społeczeństwa. Filozofia, która jest literaturą, przekracza jednopodmiotową tradycję zachodniej metafizyki, umacniając postawę dojrzałości, rozumianą jako zaufanie do wolnego, pracującego, mówiącego człowieka prywatnego. „Tu nie było rozdziału między człowiekiem publicznym a prywatną, pojedynczą jednostką, pomiędzy sumieniem wytwarzającym nakazy moralne a konkretnym, praktycznym życiem”⁸¹.

Jednak ten rodzaj wiary w człowieka musi być realizowany wcześniej niż na poziomie języka, myśli, czy literatury. Wiara w wolnego człowieka ma być wyrażana już na poziomie najbardziej elementarnego, przyrodniczego, bezpośredniego stosunku człowieka do człowieka, to jest stosunku człowieka do dziecka. I wedle jakości tej relacji będzie można ocenić poziom całej kultury polskiej, a więc również kondycję natury ludzkiej na ziemiach polskich.

W dyskusji z Hertzem dotyczącej sprawy kobiecej, prowadzonej na łamach „Przeglądu Społecznego” w 1906 roku, Brzozowski krystalizuje swoją myśl o fundamencie silnego społeczeństwa, polemizując na temat publicznej interpretacji prawdziwego celu żywiołowych dążeń kobiet. Hertz pisze: „Nikt prawie nie przypuszcza, by ruch niewieści – dotąd wciąż jeszcze nurt podziemny – mógł okazać się kiedykolwiek potężnym wulkanem, groźnym dla najistotniejszych podstaw ustroju obecnego”⁸². Krytykuje społeczne żądania życia moralnego od kobiety wyzwolonej. Hertz argumentuje, że moralność jest męskim produktem epoki, święte prawo przyrody zaspokaja mężczyznę, a poniża kobietę, stwarzając ujarzmioną i „zasugestjonowaną” towarzyszkę mężczyzny, chępiącą się swoją biernością i cnotami niewolnicy⁸³. Kobieta Hertza zażąda zupełnej wolności:

⁸⁰ Tenże, *Pamiętnik*, dz. cyt., s. 15.

⁸¹ Tenże, *Płomienie*, dz. cyt., s. 229.

⁸² B. Hertz, *Wulkan przyszłości*, „Przegląd Społeczny” 1906, nr 9, s. 135.

⁸³ Tenże, *Wulkan przyszłości* (dokończenie), „Przegląd Społeczny” 1906, nr 10, s. 146.

chce być matką i kochanką. Brzozowski zarzuca Hertzowi, że w tej męskiej perspektywie kobieta występuje wyłącznie i jedynie jako przedmiot i podmiot miłości, a emancypacja miłości nie jest emancypacją kobiety. Człowiek uzyskuje swobodę przez pracę. Chodzi więc o przekształcenie miłości, w której rozum i wola odgrywają rolę, o uczynienie jej trudniejszą, surowszą, bo kwestia swobody i pełni życia nigdy nie może być kwestią używania⁸⁴. „Swoboda miłości i swoboda kobiety – to nie swoboda w oddawaniu się tylko – lecz swoboda w wyborze, i im ta swoboda będzie istotniejsza, tym wybór będzie surowszym”⁸⁵. Prawdziwym zagadnieniem przyszłości nie jest czystość mężczyzn czy oddawanie się kobiet, ale nowa miłość pracujących i swobodnych ludzi, kobiet i mężczyzn.

Miłość może być wtedy rozumiana jako siła tworząca najwyższe piękno przyszłego życia zdrowego społeczeństwa. I zarówno Hertz, jak i Brzozowski w swoich rozważaniach dochodzą do warunków możliwości silnego narodu, to jest do rodziny, warunkującej indywidualizację na początkowym etapie, a więc również do matki, a za Rousseau:

Jeśli nie ma matki, nie ma również dziecka. Obowiązki ich są wzajemne i jeżeli są źle wypełniane przez jedną stronę, będą zaniedbywane również i przez drugą. Dziecko powinno kochać matkę, zanim wie, że powinno. Głos krwi, który nie jest wzmacniany przez przyzwyczajenie i opiekę, milknie w pierwszych latach i serce zamiera, że tak powiem, zanim się narodziło. Od pierwszych kroków jesteśmy wtedy poza granicami natury⁸⁶.

Rousseau formułując w *Emilu* „sposób wychowania odpowiedni dla człowieka i zastosowany do ludzkiego serca”⁸⁷, zwraca się do czułej i przewidującej matki, dobrej matki umiejącej myśleć. Chcąc nie chcąc matka ta realnie materializuje indywidualizującą się jednostkę w sposób mniej lub bardziej dramatyczny, w zależności od momentu swoich dziejów i dziejów epoki. I o ile wulkan Hertza jest nastrojowo-felietonową sensacją, to kobieta Brzozowskiego „[...] w swym poważnym tragicznym stosunku do kwestii seksualnej posiada siłę, która zaopatrzona w oręż nowoczesnej świadomości, może stać się jedną z najrzetelniejszych rękoi biologicznych – a więc podstawowej przyszłości człowieka”⁸⁸. Ludzie będą kochać,

⁸⁴ S. Brzozowski, *Nieistniejący wulkan i bardzo istniejąca kwestia*, „Przegląd Społeczny” 1906, nr 17, Lwów 1906, s. 252.

⁸⁵ Tamże, s. 253.

⁸⁶ J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, dz. cyt., s. 22.

⁸⁷ Tamże, s. 6.

⁸⁸ S. Brzozowski, *Nieistniejący wulkan i bardzo istniejąca kwestia*, dz. cyt., s. 252.

gdy z ich miłości rodzić się będą mogły najsilniejsze, najzdrowsze i najpiękniejsze dzieci. „Nie myśli się, że miarą kultury jest forma życia przez nią wytwarzanego, że człowiek jest istotą żywą, organizmem, że musi swe życie kochać, cenić, być z niego fizycznie dumnym, aby podstawy biologiczne ludzkości nie były zagrożone”⁸⁹.

A za Wrońskim, jednym z bohaterów *Płomieni*, dzieckiem wrażliwym, pragnącym światła, wychowanym w zdziczałej rodzinie urzędników, który kochał i nienawidził tylko te rzeczy, które są w społeczeństwie, Brzozowski pisze:

A tymczasem umieram ja sam, raz na zawsze, niepowrotnie. Nic mi nie wróci tego, co mi odjęte zostało. Dzień za dniem, godzinę za godziną coś wykradło mnie samemu sobie. Czy to nie można oszaleć od tej myśli. Nieustannie umierają ludzie, umierają naprawdę bezlitośnie. Tymczasem nie zaznali nic, nic z prawdy, nic z właściwego życia. Człowiek dotąd wcale jeszcze nie żył. I my tak wszyscy kradniemy sobie wzajemnie życie. Jak ludzie tego zrozumieć nie mogą, jak nie mogą zrozumieć, że ja mogę być tylko tym, czym ci inni mi być pozwalają⁹⁰.

Nota biograficzna

Weronika Bednarek-Stücker – obecnie studentka filozofii drugiego stopnia na Uniwersytecie Warszawskim. Absolwentka studiów filozoficznych pierwszego stopnia, w ramach których zrealizowała pracę licencjacką pt. *Recepcja filozofii Leibniza w myśli Witkiewicza*. Absolwentka studiów farmaceutycznych na Warszawskim Uniwersytecie Medycznym, zaangażowana w badawczą pracę naukową w dziedzinie immunoterapii nowotworów, zakończoną publikacją w „Journal of Cancer” (EJC): *5-Aza-2'-deoxycytidine potentiates antitumour immune response induced by photodynamic therapy*.

Bibliografia

Borzym Stanisław, *Brzozowski a Przybyszewski. Koneksje ideowe*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, red. A. Walicki, R. Zimand, Kraków 1973.

⁸⁹ Tenże, *Rozbrajanie duszy*, w: tegoż, *Legenda Młodej Polski*, dz. cyt., s. 287.

⁹⁰ Tenże, *Płomienie*, dz. cyt., s. 93.

- Bourdieu Pierre, *Medytacje pascaliańskie*, tłum. Krzysztof Wakor, Warszawa 2006.
- Braidotti Rosi, *Podmioty nomadyczne*, tłum. A. Derra, Warszawa 2009.
- Brzozowski Stanisław, *Bergson i Sorel*, w: Stanisław Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Lwów 1910.
- Brzozowski Stanisław, *Charles Lamb*, w: Stanisław Brzozowski, *Głosy wśród nocy*, Warszawa 2007.
- Brzozowski Stanisław, *Listy*, Kraków 1970.
- Brzozowski Stanisław, *Drogi i zadania nowoczesnej filozofii*, w: Stanisław Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, Warszawa 1973.
- Brzozowski Stanisław, *Filozofia czynu*, w: Stanisław Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Lwów 1910.
- Brzozowski Stanisław, *Legenda Młodej Polski. Studya o strukturze duszy kulturalnej*, Lwów 1910.
- Brzozowski Stanisław, *Nieistniejący wulkan i bardzo istniejąca kwestia*, „Przegląd Społeczny” 1906, nr 17.
- Brzozowski Stanisław, *Miriam*, w: Stanisław Brzozowski, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości. W walce o światopogląd*, Warszawa 1973.
- Brzozowski Stanisław, *Pamiętnik*, Lwów 1913.
- Brzozowski Stanisław, *Płomienie*, Warszawa 2011.
- Brzozowski Stanisław, *Sam wśród ludzi*, Kraków 1957.
- Cassirer Ernst, *Kant i Rousseau*, w: Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, tłum. E. Paczkowska-Łągowska, Gdańsk 2008.
- Cortázar Julio, *O uczuciu bycia nie całkiem*, tłum. Z. Chądzyńska, „Literatura na świecie” 1973, nr 22 (2).
- Derrida Jacques, *Fenomenologia i domknięcie się metafizyki. Wstęp do myśli Husserla*, tłum. M. Kowalska, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznanie / Interpretacje / Rozwinięcia*, red. I. Lorenc, Warszawa 2006.
- Dobrowolski Jacek, *Niewolnicy i panowie. Sześć i pół eseju z antropologii i filozofii społecznej świata nowoczesnego*, Warszawa 2017.
- Fichant Michel, *Leibniz et Toland: philosophie pour princesses?*, „Revue de synthèse” 1995, nr 116 (4).
- Foucault Michel, *Wykład z 5 stycznia 1983*, w: Michel Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, tłum. M. Herer, Warszawa 2018.
- Haber Matthew, *The individuality thesis (3 ways)*, „Biology and Philosophy” 2016, nr 31 (6).
- Heidegger Martin, *Z ostatniego wykładu marburskiego*, w: Martin Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. M. Poręba, Warszawa 1999.

- Hertz Benedykt, *Wulkan przyszłości*, „Przegląd Społeczny” 1906, nr 9.
- Hertz Benedykt, *Wulkan przyszłości* (dokończenie), „Przegląd Społeczny” 1906, nr 10.
- Kant Immanuel, *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny, Toruń 2003.
- Kołąkowski Leszek, *Wstęp. Poza zasięgiem nauki*, w: H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, Kraków 2004.
- Kowalówka Michał, *Powrót Stanisława Brzozowskiego w XXI wieku*, „Państwo i Społeczeństwo” 2015, nr 15 (1).
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. I. Dąbmska, Kęty 2001.
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Rozprawa metafizyczna o zasadzie indywidualności*, tłum. T. Gliński, „Studia z Historii Filozofii” 2014, nr 3 (5).
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. J. Domański, Kraków 1969.
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1969.
- Merleau-Ponty Maurice, *Partout et nulle part*, tłum. S. Cichowicz, w: S. Cichowicz, *Filozof i istnienie. U podstaw teodycei G.W. Leibniza*, Warszawa 1970.
- Mochnecki Maurycy, *Uznanie się w swoim jestestwie*, w: H. Hinz, *Polska myśl filozoficzna. Oświecenie. Romantyzm*, Warszawa 1964.
- Rousseau Jean-Jacques, *Emil czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, Wrocław 1955.
- Simmel Georg, *O istocie kultury*, w: Georg Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007.
- Skarga Barbara, *Filozofia różnicy*, „Przegląd Filozoficzny” 1992, nr 1 (1).
- Spinoza Benedykt, *Etyka*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 1991.
- Suchodolski Bogdan, *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*, Warszawa 1933.
- Tatarkiewicz Władysław, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2001.
- Walicki Andrzej, *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Warszawa 1977.
- Witkiewicz Stanisław Ignacy, *Korespondencja filozoficzna*, Warszawa 2002.
- Wyka Marta, *Bohater w powieściach Brzozowskiego*, w: *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, red. A. Walicki, R. Zimand, Kraków 1973.

Summary

The living principle of Stanisław Brzozowski

The article exposes the metaphysical resemblance between Stanisław Brzozowski's existential reflection on the individual and Gottfried W. Leibniz's ontology constructed on the notion of the multiplicity of evolving monads.

The starting point of the analysis is Brzozowski's *Diary* which is a confession of the one who believes that he reads to get to know himself and to make himself known to others. The meaningful part of the *Diary* is a critique of literature and poetry, presenting Brzozowski's understanding of these notions and its fundamental social significance. It is a proof of faith in the literature, which has the right to exist and which is created by individuals accordingly with, so-called, *the living rule*. The sentence of John H. Newman to which Brzozowski refers reveals the tension of the notion: „A right moral state of heart is the formal and scientific condition of a poetical mind”.

The article makes an attempt to reconstruct the notion of *the living rule* in Brzozowski's conception of the liberated human being in order to compare it with the Leibniz's principle of individuation. The main parts of the article concentrate on presenting chosen ontological categories, which constitute the core of the monadological dialectics of Leibniz. By juxtaposing XVII century Leibniz's conceptualization of the metaphysical problem of substance with the narrative formulation of the conflict between a singularity and collectivity of the human being emerging from Brzozowski's novels and social texts, the article tries to present the universal problem of a free and independent individual within the collective world.

Key words

Brzozowski, the living rule, Leibniz

Słowa kluczowe

Brzozowski, zasada żywa, Leibniz

