

IZABELA SZYROKA

IDEE, W KTÓRYCH ŻYJEMY...
PAMIĘTNIK STANISŁAWA BRZozOWSKIEGO
JAKO PRÓBA ANTROPOLOGII
W NOWEJ SYTUACJI FILOZOFICZNEJ

Zarzut „historyzmu” odbierałem zawsze
jako przynoszący zaszczyt.

Hans Blumenberg, *Rzeczywistości, w których żyjemy...*

Artykuł stanowi analizę filozoficznego znaczenia *Pamiętnika* Stanisława Brzozowskiego w kontekście stanowisk współczesnej antropologii filozoficznej, przede wszystkim H. Plessnera, A. Gehlena oraz H. Blumenberga. Dowodzi, że książka Brzozowskiego, antycypująca myśl wspomnianych autorów, również zasługuje na miano współczesnej antropologii. Odpowiada filozoficznie na nową teoriopoznawczą sytuację, z jaką filozofia zmuszona jest radzić sobie od końca dziewiętnastego wieku, i wyciąga ostateczne konsekwencje, poznawcze oraz etyczne, z Diltheyowskiego odkrycia świadomości historycznej.

Tytułową aluzją pozwalamy sobie na swobodne, lecz bynajmniej nie dowolne przemieszczanie się w czasie i nieakademickie rozważania Brzozowskiego lokujemy w sąsiedztwie współczesnych stanowisk antropologii filozoficznej, przede wszystkim rozważań Hansa Blumenberga, wybitnego współczesnego badacza antropologicznego zna-

czenia filozoficznych metafor, a także autora subtelnych studiów nad postawami, jakie nowoczesność zajmuje wobec „oburzających roszczeń świata”. Nieoczywiste przecież w pierwszej chwili skojarzenie pragniemy uzasadnić analizą *Pamiętnika*, która zmierzać tu będzie ku wydobyciu na jaw zastanawiającej nowoczesności dzieła. Ostatnia książka Brzozowskiego interesuje nas jednak nie tylko z uwagi na zbieżność wyrażonych tam *expressis verbis* idei czy określeń z koncepcjami klasyków antropologii filozoficznej. Przede wszystkim uderza nas ona jako fenomen wywołujący zmieszanie u współczesnych, wobec którego – jak pisała Marta Wyka – odczuwają oni „duchową obcość”. Badaczka objaśniała ją następująco:

Przemienność mistrzów, żonglowanie pośród fragmentów, budowanie całości i żądanie całości bez ogniskowej intelektualnej – te właściwości umysłu Brzozowskiego poczytywano za brak właściwości. [...] w epoce zaś kojarzono podobną migotliwość myślową przede wszystkim z chwiejnością światopoglądową¹.

Wydaje się, iż tym, czemu warto się przyjrzeć szczególnie uważnie, jest „pluralizm paktów myślowych”² książki. Nasze pytanie brzmi: jakie racje czy motywy kryją się za tak osobliwą metodą relacjonowania własnych życiowych doświadczeń? Mamy do czynienia z autorem, który wcześniej już swoje filozofowanie określił jako „dziennik rekonwalescencji”, zawierający w sobie „jakby postępujące i uzupełniające się wzajemnie etapy myśli [...] w jej pracy nad sobą”³. Odnosimy wrażenie, że pomiędzy tym wyznaniem i stylem *Pamiętnika* zachodzi głębszy związek, który musimy wyświetlić. *Pamiętnik* jako zjawisko o b c e swoim czasem obieramy zatem za punkt wyjścia w naszych rozważaniach, podejrzewając też, że umieszczenie dzieła na innym tle, dokładniej zaś jego lektura w kontekście współczesnej antropologii, udostępni nam je jako całkiem „bliskie i własne”: prze-myślaną w oparciu o dzieje filozoficznego myślenia trwałą praktyczną postawę, odpowiadającą na nową teoriopoznawczą sytuację, z jaką od końca dziewiętnastego wieku zmuszona jest radzić sobie filozofia. Niech charakterystyki tej sytuacji, której techniczne możliwości epoka

¹ M. Wyka *Wstęp* [do:] S. Brzozowski *Pamiętnik* M. Urbanowski (oprac.) Wrocław 2007 s. XXXV.

² Określenie M. Wyki z tego samego komentarza i niezwykle trafne.

³ S. Brzozowski *Idee. Wstęp do dojrzałości dziejowej* Kraków 1990 s. 70.

Brzozowskiego rozważa jeszcze jako *science fiction* w stylu Verne'a czy Wellsa, dostarczy nam w tej chwili pewna uwaga – komentarz do naszych czasów – Helmutha Plessnera:

Fakt, że człowiek zamierza opuścić Ziemię, nie traci nic ze swej niezwykłości, jeśli traktuje się go jako ostatnią techniczną konsekwencję astronomii. Czytniacz obszaru czystej obserwacji, uważany dotąd za całkowicie niedostępny, obszarem, w którym można podróżować, nie tylko odsyła do lamusa wyjaśnienia w ramach chrześcijańskiego 'ordo', i tak już od dawna wątpliwe, ale też sprawia, że konieczne staje się nowe rozeznanie w świecie nie będącym już kosmosem. Wraz ze zniknięciem nieosiągalnej dali znowu **natykamy się na nieskończoną próżnię**, która po raz pierwszy znalazła odbicie w dziele Giordana Bruna. Spotykamy się z nią powtórnie, by zaraz o niej zapomnieć, gdyż zdolność do przeżywania wstrząsu – najlepsza cząstka ludzkiej natury – pewnie znów zaniknie, gdy Keplerowskie orbity zostaną wreszcie otwarte dla ruchu turystycznego⁴.

W tym bogatym w znaczenia obrazie ważne okażą się dla nas w dalszym ciągu: pilna potrzeba „nowego rozeznania w świecie” oraz „miejsce”, w którym natrafiamy obecnie na „nieskończoną próżnię”. Nowe filozoficzne położenie, wymagające dopiero rozpoznania, oznacza dla Plessnera, ale także dla Blumenberga, sytuację człowieka, który ze względu na swą biologiczną konstytucję egzystuje historycznie i „jest tylko tym, do czego dochodzi i na co przystaje”⁵, sam dla siebie, świadomie czy nie, stanowi *alter ego*. I któremu, dodajmy, w orientacji w świecie z pewnością nie mogą wystarczyć sztuczne perspektywy osiemnastowiecznej psychologii i teorii poznania⁶. Jak jednak określimy w tym procesie zmiany nastawienia filozoficznej świadomości pozycję Brzozowskiego? Otóż wydaje się, że właściwe znaczenie *Pamiętnika* polega na tym, iż wychodząc od innych przesłanek, bardzo konsekwentnie antycypuje on stanowisko współczesnej antropologii filozoficznej: w wytworach nowoczesnego ducha, przede wszystkim w literaturze, dostrzega symptomy nowej formy doświadczania życia – Diltheyowskie pojęcie świadomości historycznej oddaje to, o co tu chodzi – która oznacza, że stawiając filozoficznie pro-

⁴ H. Plessner *Pytanie o conditio humana. Wybór pism* M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębskiego, A. Załuski (tł.) Warszawa 1988 s. 111.

⁵ Tamże, s. 94.

⁶ Tenże *Zadanie antropologii filozoficznej* E. Paczkowska-Łagowska (tł.) [w:] *Studia z filozofii niemieckiej* S. Czerniak, J. Rolewski (red.) t. 4 Toruń 2004 s. 35.

blem człowieka, nie wolno nam już dłużej trzymać się tego, co było dawniej; musimy przemyśleć, czym są w tym wypadku nasze „narzędzia badawcze”, sposób, w jaki obchodzimy się z nimi, oraz czego właściwie, w sensie poznawczym, wolno nam się po nich spodziewać. Wraz z odkryciem mocy słowa w kształtowaniu się rozmaitych typów ludzkiego życia wyrasta też przed nami zagadnienie retoryki w jej znaczeniu antropologicznym. I w tym punkcie styl Brzozowskiego zdaje się niemal ilustracją tez Blumenberga z książki *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*.

Czytając *Pamiętnik*, jako klucza używając myśli wspomnianych autorów, nie zamierzamy jednak porównania. To byłoby sztuczne. Obecność klasyków antropologii czytelnik dostrzeże w samym wyborze problemów do dyskusji.

Chcemy przede wszystkim zastanowić się, na czym polega głębszy sens książki Brzozowskiego. Nasza teza wyjściowa brzmi, że jako praktyka filozoficznej refleksji o człowieku na nowych warunkach ma ona znaczenie nie tylko historyczne oraz nie wyłącznie dla intelektualnej biografii polskiego pisarza. Zasluguje w pełni na miano współczesnej antropologii. Choć nie oferuje się tu systemu, „jest w rozproszonych kartach jedność i całość”⁷.

Zacząć musimy od wyjaśnienia, jak przedstawiał się Brzozowskiemu stan nowoczesnej świadomości. „Nowoczesność mnie przeraża” – mówił podobno ten badacz jej literackich i filozoficznych przejawów⁸. I chyba nie tylko dlatego, że na każdym polu wszystko się w niej chwieje i nie da się już ogarnąć związków, jakie zachodzą pomiędzy różnymi kierunkami myślowymi: „człowiek wytwarza różnorodność swej kultury i jej nie rozumie”⁹. Kto podobnie łączy intelektualną i moralną kondycję czasów z historią filozofii, której ustalenia bierze z całą powagą jako autorefleksję europejskiego ducha, trwogi musi teraz doświadczać z głębszego powodu. U Brzozowskiego:

Filozofia [...] wydobywa z każdej myśli wszystko, co jest zawarte, i nie znosi myśli pozostających biernie obok siebie, lecz roznieca pomiędzy nimi oddziaływanie wzajemne i w oddziaływaniu tym, w którym każda myśl

⁷ S. Brzozowski *Pamiętnik* wyd. cyt. s. 85.

⁸ M. Wyka, wyd. cyt. s. XI.

⁹ S. Brzozowski *Idee* wyd. cyt. s. 252 i n.

przetwarza się i jest zarazem przetwarzana, doprowadza je wszystkie do pełnego rozwoju¹⁰.

A w konsekwencji filozoficznych studiów nad dziejową rzeczywistością, rozpoczętych już u Kanta, kontynuowanych przez klasyczny niemiecki idealizm, Marksa i domkniętych za sprawą Nietzschego – znajdujemy tu bowiem ciąg rozwojowy – otrzymaliśmy jej obraz, który stawia nas dziś w szczególnym położeniu. Domaga się nie kontemplacji, lecz praktycznej postawy: afirmacji tego, co odsłania; od czego, prawdę powiedziawszy, pragnęłoby się tu raczej odwrócić oczy. Nietzsche, którego ceni Brzozowski, w *Woli mocy* upadek historycznego zmysłu nowoczesności tak oto zmienił w niepokojący początek:

I jakże wiele jeszcze bóstw jest możliwych! [...] By raz jeszcze rzec: jak wiele jeszcze nowych Bogów jest możliwych! Zaratustra wprawdzie jest tylko starym ateuszem, nie wierzącym ni w stare, ni w nowe bogi. Zaratustra mówi, iż stałby się, lecz Zaratustra nie staje się... Zrozumieć go tylko dobrze¹¹.

I w innym miejscu, postulując styl ascetyczny:

Co jest dostojnem? – Iż się ustawicznie siebie reprezentuje. Iż szuka się sytuacji, w których ustawicznie pozay są potrzebne. [...] Iż instynktownie szuka się dla siebie ciężkich odpowiedzialności. Iż wszędzie umie się wrogów sobie robić, w najgorszym razie nawet z siebie samego¹².

Brzozowski bardzo dobrze rozumie nietzscheańską figurę oraz sens, który ona niesie: widzieć siebie stale w ruchu, tylko w pozach i zawsze poprzez przeciwieństwa. Domyśla się też, co oznacza jej „wezwanie”, by odtąd pojmować się w taki właśnie sposób; wie, na czym polega ciężar i straszliwość tego punktu widzenia. Czy osobliwy, perswazyjny ton jego pisarstwa nie wiąże się przypadkiem z pojawiającym się teraz samorozumieniem? Co składa się na treść tego ostatniego, odsłonią nam następujące uwagi:

¹⁰ Tamże, s. 97.

¹¹ F. Nietzsche *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości* K. Drzewiecki, S. Frycz (tł.) Kraków 2009 § 480 s. 375.

¹² Tamże § 450 s. 358.

Idzie o to, aby zrozumieć, [...] że współmierność świata i pracy jest **istotnie podstawą ostateczną**, poza którą nie ma dla nas już właściwie gruntu.

[...] aby móc jutro ja mówić, trzeba **rzucać w otchłań** swoje krwawe dzisiaj, swoim dzisiejszym ciałem stwarzać tamę dla fal, które jutra naszego nie znają, jak tylko gdy są tak powstrzymywane. Trzeba wreszcie pamiętać, że argumentacja filozoficzna jest **wzwaniem do widzenia**.

[...] kto nie rozumie, że **prawo Newtona jest jednak tylko myślą ludzką**, tylko formą naszej myśli, może by się wyrzekł zajmowania się filozofią.

[...] trzeba, aby aktualne przemijanie było zużytkowane w pewien sposób, aby wytworzona została pewna suma wysiłku, wrzucona w otchłań żywa masa krwi, potu, woli i cierpienia. **Przejścia logiczne w ten tylko sposób się ustalają: przeszła logiczne są pomostami narzucanymi przez naszą wygodną myśl nad dźwigającą nasz świat, nasze same ja, same jego logiczne właściwości gehenną.**

[...] jeżeli czas przyszedł nas nie zawodzi, to dlatego, że jest to przeszłość nasza, przeszłość żywych ludzi, co zginęli tak żyjąc, by ten nasz czas był takim, a nie innym. Stąpamy wciąż po tym gruncie. **Nad otchłanią** zbudowany jest ów grunt [...] i to tylko możemy powiedzieć o pozaludzkiem, że dały się na nim ten grunt, ta ofiara zbudować.

[...] to, co w nas brzmi i co nas otacza, **wszystko jest z człowieka i przez człowieka**. [...] Historia stworzyła to, co my nazywamy duszą, historia stworzyła naszą przyrodę, **ona jest gruntem, który nas dźwiga**, unosi ponad otchłanią; **z niej jesteśmy**¹³.

Nie podlega już chyba wątpliwości, gdzie wedle Brzozowskiego znajduje się owo plessnerowskie „miejsce”, w którym przed współczesnością otwarła się próżnia. My jesteśmy tym miejscem: „szukając prawdy najgłębszej, odkrywamy wreszcie samego siebie, powszedniego w powszednich warunkach”¹⁴. Warto przyjrzeć się bliżej temu punktowi stanowiska, jak również przytoczonym właśnie wypowiedziom. Znajdujemy tu bowiem coś więcej niż tylko stwierdzenie, że do świata i do samego siebie człowiek nigdy nie ma bezpośredniego dostępu, głębszą myśl niż koncepcja człowieka, która z entuzjazmem odkrywa, „czego to potrafimy dokonać”.

Według Blumenberga pierwszym zadaniem antropologii filozoficznej powinna być dekonstrukcja egzystencji fizycznej człowieka jako pewnej oczywistości, tego, co rzekomo „naturalne”. Z zaskoczeniem, wszak przywykliśmy łączyć podobną procedurę dopiero z kla-

¹³ S. Brzozowski *Idee* wyd. cyt. s. 227, 229, 231, 232, 234, 236. Podkreślenia własne (również dalej).

¹⁴ Tamże, s. 244.

sycznymi teoriami Plessnera czy Gehlena, zauważamy, że także u Brzozowskiego perspektywa funkcjonalna pojawia się w opisie tego, co zwykle uznaje się za istotowe¹⁵: „pojęcia bytowe, obrazy świata, wszystkie starsze i głębsze niż człowiek prawdy ukazują się nam **jako wytwory życia, jako pewne jego narzędzia, symbole, stworzone dla pewnych celów**”¹⁶.

To, co istotowe, ludzkie kulturowe istnienie, filozofia Brzozowskiego obraca w hipotezę: „cały ten system, zbiorowość wytworzonych przez nas wartości, treści, jest tylko środkiem do czegoś. **Byśmy żyli**”¹⁷, przy pomocy której próbuje udzielić odpowiedzi na pytanie o samą możliwość przetrwania w świecie tak nieustalonej formy organicznej, jaką jest człowiek – „naga moc twórcza, tworzenie nieprzewidzianego” – wydobywający się spod władzy instynktu i organizacji.

Na ludzką rzeczywistość, jeśli dalej upieramy się przy metafizycznym słowniku, autor wynajduje następujące określenia: stająca się, niezupełna, poszarpana, gorączkowa, kaleka¹⁸. W rzeczywistości tej jedyną „stałą” wydaje się przymus czynu, dla którego nie ma już dalszego uzasadnienia:

A jednak najstalszym jest nie niebo astronomiczne, [...] nie tym bardziej już teorie metafizyczne, lecz właśnie suma tych motywów, popędów, mocą których zostaną wykonane wszystkie te prace, czynności, zużyte zostanie nasze obecne trwanie w ten sposób, aby czas przyszły posiadał te właśnie [...] własności psychiczne, które wydają się nam „zastaną”, najgłębszą podstawą¹⁹.

Zachowując zmysł proporcji, trzeba tu powiedzieć, że wykładając problem człowieka funkcjonalnie, dalekie od systematyczności myślenie Brzozowskiego, którego jedynym laboratorium jest w gruncie rzeczy szeroko rozumiana humanistyczna lektura, zapowiada stanowisko współczesnej antropologii filozoficznej, za swoje podstawowe kategorie uznającej przecież „konieczność działania” w sytuacji „braku oczywistości”.

¹⁵ H. Blumenberg *Rzeczywistości, w których żyjemy* Warszawa 1997 s. 108.

¹⁶ S. Brzozowski *Idee* wyd. cyt. s. 240.

¹⁷ Tamże, s. 241–242.

¹⁸ Tamże, s. 242–244. Określenie „człowiek jako nieustalona forma organiczna” przejmuje Brzozowski od J. Petzoldta, sformułowania „moc twórcza” i „tworzenie nieprzewidzianego” – od Bergsona.

¹⁹ Tamże, s. 245.

Od kształtującego rzeczywistość czynu musimy w naszym referacie raz jeszcze przemieścić się do jego źródła: „otchłani” lub próżni, która bywa też przez Brzozowskiego nazywana „życiem”. Docieramy teraz, jak się zdaje, do miejsca pochodzenia wszelkich treści składających się na to, czym jesteśmy, form, w jakie oblekamy nasze dziejowe egzystowanie, i wreszcie także do samego warunku możliwości nadawania sobie przez nas treściowych i formalnych określeń. „Otcchłań” pojmowana przez autora jako „moc twórcza, istniejąca poza obrębem naszego całego świata treści”²⁰, i warunek możliwości naszego stawania się tym, kim jesteśmy, z jednej strony podtrzymuje konkretne ludzkie istnienie, z drugiej trwa tylko w jego rozmaitych, empirycznych realizacjach. Lecz czy skutkiem tego stanu rzeczy będzie wyłącznie radość z możliwości doświadczania bogactwa i różnorodności tego, co ludzkie?

A ona jest wiecznie jedna,
Choć w tysięcznych trwa przejawach;
W małym tkwią ogromy bez dna
I wszystko ma własne prawa.
Zmienia się i wciąż splatając
Bliskość i dal, dal i bliskość,
Świat kształtuje przekształcając,
Aż zdumiewa mnie to wszystko²¹.

Brzozowski wydaje się dostrzegać to, co antropologie człowieka bogatego²² wolałyby pozostawić w cieniu, i mówi o „gehenie”, dźwigającej nasze ja i świat. Jeśli przemyśleć praktyczne konsekwencje budowania czegokolwiek na tego rodzaju „fundamentach”, człowieka może ogarnąć zgroza. Jako moc twórcza istnieje on tylko wówczas, gdy definiując siebie z uwagi na to, czym „jest”, nadaje też sobie odpowiednią do swej płynnej „natury” formę. Choć żadne pojęcie nie jest w stanie go wyczerpać – transcenduje on zawsze każde swoje treściowe i formalne określenie – bez niego człowiek nie istnieje; własny obraz jest mu niezbędny do realizacji. Lecz choć w tym sensie bez idei i słowa nie może się on obejść, zamykają go one od

²⁰ Tamże, s. 241–242.

²¹ J. W. Goethe *Parabaza* W. Markowska (tł.) [w:] tegoż *Dzieła wybrane* J. Z. Jakubowski, A. Miłska (red.) t. I Warszawa 1954 s. 209.

²² Nawiązuję do określenia Blumenberga z tej samej książki.

razu w „granicach stworzonego”, uniemożliwiają działalność w innym zakresie, zmieniają w to, czym on nie jest²³. Czy znajduje się dla nas jakieś wyjście z tej sytuacji?

Według Brzozowskiego poprzez wszelkie treści, jakich dla siebie chcemy, jako właściwy cel powinno przyświecać nam stale „życie, w którym tworzyć możemy wszystko, co jest dla nas wartością”²⁴. Ale czy nie oznacza to w gruncie rzeczy, że człowieczeństwo staje się tutaj „ideą regulatywną”, której urzeczywistnienie ma szansę powieść się pod warunkiem, że podejmiemy odpowiednie działanie, którego, dodajmy, nieodzownym elementem pozostać musi też odpowiednia retoryka? I projektem wysokiego ryzyka, o ile nie wręcz heroiczną utopią, gdyż jeśli miarę dla siebie bierzemy jedynie z nas samych – bo jak inaczej rozumieć, że „wszystko jest z człowieka i przez człowieka, że historia unosi nas nad otchłanią” – jak najpoważniej liczyć się należy nie tylko ze stagnacją, lecz mówiąc po plessnerowsku, również z upadkiem poniżej „własnej miary”.

Nie wymkniemy się u Brzozowskiego nieprzyjemnym konsekwencjom tej antropologii, godząc się z rezygnacją z tym, co złe i co także wchodzi w zakres naszych dyspozycji; przynosi ona coś więcej niż tego rodzaju uczciwy realizm w sprawach ludzkich. Komentarze w *Ideach* nie reprezentują, jak wiadomo, stanowiska wyzbytej uprzedzeń historii filozofii, lecz zawsze, jako „myśl współtwórcza” i dla samego autora szkoła samorozumienia, pozostają już głęboko zaangażowane. Zaś w interesującej nas w tej chwili kwestii, nawiązując do „zdmiewających pism Poincarégo”, wypowiedział się on o rezultatach dotychczasowej filozoficznej autorefleksji następująco:

[...] umysłowe życie człowieka i sam człowiek jako jeden z przedmiotów, jedna z jego zawartości, jest w gruncie rzeczy przygodą, wydarzającą się nie wiadomo komu – w głuchoniemej próżni²⁵.

Gdy jedynym fundamentem stają się dziejowa praca, konsekwentne formujące działanie czy „zdolność tworzenia rzeczywistości życiowych”, ryzyko znajduje się u samych fundamentów. W tych okolicznościach przed człowiekiem, otchłanią, którą w twórczy ruch

²³ S. Brzozowski *Idee* wyd. cyt. s. 450.

²⁴ Tamże, s. 450.

²⁵ Tamże, s. 241.

wprawia retoryka, jako egzystencjalnie najważniejsze pojawia się teraz zagadnienie: kim mam być, aby stworzyć świat, jakiego do istnienia potrzebuję. Odnotujmy na marginesie, że osobista walka pisarza o światopogląd w *Ideach* i *Pamiętniku* otrzymuje też w ten sposób filozoficzne uzasadnienie. Wróćmy jednak do przerwanej wątku i antropologicznego znaczenia retoryki:

Tak nieprawdopodobnym, nieludzkim jest prawdziwe ludzkie istnienie; tak trudno nam w nie uwierzyć – mówi Brzozowski – na początku było słowo – to prawie samopoznanie filozoficzne [...]. Człowiek nie wie nic o początkach, ani końcach: wie, co zdołał stworzyć wśród sił, pośród których jest siłą. To jedno tylko. **Słowo z niego wychodzi i do niego wraca**²⁶.

Człowiek jako z przyrodniczej konieczności wyłączny twórca własnej rzeczywistości²⁷ jest również istotą stwarzającą siebie w oparciu o słowo. I musi jasno widzieć to swoje antropologiczne położenie, jeśli ma za cel „świat, jakiego potrzebuje”. Musi rozumieć, jaką funkcję spełnia w jego życiu „właściwa” retoryka.

By dojść do jakiegokolwiek łączności z bytem, jednostka musi wżyć się w **ludzkość**, jako konstrukcję, jako formę, **mającą w sobie więcej niż cokolwiek innego w świecie z archetypu, formy bezwzględnej**²⁸.

Oto przykład retoryki wspierającej zaplanowane działanie. Hans Blumenberg przypomina nam jednak, że zwykle retoryka nie służy wyłącznie do takiego zabezpieczania na własny użytek życiowych projektów. Za jej pomocą broni się też – wobec innych, ale i wobec

²⁶ Tamże, s. 430.

²⁷ Dyskusyjna religijność Brzozowskiego z ostatniego okresu życia jest w tym kontekście ciekawym fenomenem. Por. np. uwagę z *Pamiętnika*: „Chrześcijaństwo występuje jako naturalny żywioł życia człowieka, ale przecież głosi ono jego odkupienie. Jeżeli widzimy, że wrasta ono tak bez reszty w ziemskie życie, to nie jest dowód, że chrześcijaństwo jest tylko ludzkie, lecz że człowiek jest chrześcijański, nadprzyrodzony, że nie może być myślany inaczej”. I w innym miejscu: „Blake i J. H. Newman mieli to wspólne poczucie, że Chrystus musi się stać swobodą całego człowieka, całej jego myśli we wszystkich jej aspiracjach poznawczych, estetycznych, poetyckich, etycznych – w całości jego niewyczerpanej natury”. Tenże *Pamiętnik* wyd. cyt. s. 91, 94.

²⁸ Tamże, s. 103.

nas samych – określonego pojmowania samego siebie²⁹. W tym zaś konkretnym wypadku udziela ona wsparcia naszej heroiczej utopii, na rzecz której podejmujemy owo działanie. Wymóg, aby uświadamiać sobie swoje antropologiczne położenie, to w nie mniejszym stopniu sztuka słowa, „ułamny twór życia” bez „absolutnych, pozahistorycznych znaczeń”, fikcja, dzięki której „szerokie, aksamitnoczarne, faliste ja poza nami” dowodzi sobie, iż mimo wszystko posiada „trwały” charakter; postulat, co do którego spodziewa się, że z uwagi na przetrwanie okaże się konstruktywny. W *Pamiętniku* znajdujemy komentarz do pewnej uwagi Coleridge’a niezwykle dla nas w tej chwili interesujący:

[...] tylko niejasne myśli stają się przedmiotem naszej czci, działają na uczucia i wolę i powinniśmy dążyć do wyjaśnienia wszystkich myśli, które mogą być całkowicie wyjaśnione – aby w ten sposób mieć tylko czcigodne. Przyszła mi do głowy ta myśl z powodu zastanowienia nad tym, że często operujemy **myśłami**, których nie analizujemy **umyślnie** w danym rozumowaniu, chcąc zabezpieczyć pewien charakter uczuciowy wynikowi. [...] uwaga S.T.C. sama przez się jest wielkiej doniosłości, zasługuje na to, by stać się jedną z trwałych metod, metodologicznych punktów widzenia w krytyce literatury i kultury³⁰.

Choć antropologia człowieka zdolnego skutecznie prowadzić własne życie dzięki sprawczej sile słowa wydaje się tu w pierwszej chwili ostatecznym wyzwoleniem od dogmatyzmu „obiektywnych obowiązków, obiektywnie istniejących wzorów”, otwiera nowe egzystencjalne możliwości, przynosi też punkt widzenia prawdopodobnie najbardziej wymagający. Toteż potrzeba zasłon będzie jego rewersem.

Istnienie retoryczne, które Brzozowski wybiera jako swoje filozoficzne stanowisko wobec życia, oznacza konieczność zachowania równowagi pomiędzy świadomością, że nigdy nie jest się „sobą”, lecz zawsze tylko pewnym, mniej lub bardziej autorskim, historyczno-retorycznym osiągnięciem, a celowym zapomnieniem tych cech własnej kondycji. Z jednej strony stale trzeba czuć za sobą „noc bezosobistą”, zwolnić się od wszelkich „zobowiązań wobec faktu” i „zrośnięcia z sobą”³¹, z drugiej – ustanowić jednak granicę, do której to, czym jesteśmy, kwestionujemy: zachować należy, jako czcigodne myśli po-

²⁹ H. Blumenberg, wyd. cyt. s. 113.

³⁰ S. Brzozowski *Pamiętnik* wyd. cyt. s. 54–55.

³¹ Tamże, s. 126.

budzające uczucia, wolę oraz twórczy czyn. Słowo zapewnia nam „tożsamość”:

[...] gdy zaczynamy pisać, ożywia się w nas i uzyskuje przewagę nad nami nie wola – lecz natura: natura staje się wolą³².

oraz:

[...] artyzm [tu: własne pisarstwo] jest zawsze powrotem lub zatrzymaniem: coś, co było już nami lub choćby nawet jest, ale w każdym razie coś, co nie jest czystym dynamizmem tworzenia własnej istoty, leczenia jej, przebudowywania – utrwala się tu³³.

Stanowi również środek, przy pomocy którego uwalniamy się od niewystarczających już określeń. Temat śmiertelnie niebezpiecznych konsekwencji niektórych figur myślowych i wykładni człowieczeństwa, którego obecność odnotowujemy w tym pisarstwie raczej w nietzscheańskim ujęciu, dyskutowany przede wszystkim w kontekście problemów budowy polskiej kulturowej rzeczywistości oraz własnego światopoglądu, rozwinięte następnie, w innych już historycznych okolicznościach i motywowane innymi wyzwaniem, plessnerowska antropologia filozoficzna.

My natomiast od tej ogólnej wykładni sytuacji nowoczesnej świadomości powracamy do *Pamiętnika*, gdzie ukierunkowani nią odnajdujemy praktyczną antropologię, odpowiadającą na ten stan rzeczy, szczegółowy opis tego, jak retoryczna kondycja może być przeżywana od wewnątrz przez refleksyjną jednostkę. W niepowiązanych na pozór treściach, składających się na ten osobliwy, zdaniem współczesnych, referat życia intelektualnego – komentarzach do lektur, fragmentach własnych filozoficznych i literackich projektów, zapiskach z pojawiających się w związku z nimi zapytań i myśli – zauważamy teraz nic, której możemy się uchwycić. Wpada nam ona w ręce już na samym początku:

Staraj się **zrozumieć działanie** własnej natury myślowej – **odbudować jej swobodę** – nie umiesz prawie wcale pisać swobodnie. Szukaj. Szukaj nie z tą

³² Tamże, s. 96.

³³ Tamże.

myślą, że natura jest to coś łatwego, coś, co przychodzi bez trudu. Nie, **natura** – to **stan myśli, zespół celów, miar i ideałów**, przy zbieżności (?) których wszystkie zdolności nasze są zatrudnione i rozwijają się, ale sam ten **zespół jest dziełem konstrukcji i woli**³⁴.

A także:

[...] życie osobiste **posługuje się całą historią jako swym organem** i tworzy w niej swój organizm³⁵.

W autobiografii, pisał Georg Misch³⁶, nieprzypadkowo przecież spośród literackich gatunków odznaczającej się największą płynnością, niedookreśleniem granic, historyczne życie dokonuje własnej, systematycznej wykładni, dzięki której również pogłębia się i wyzwala. U źródeł wszelkiej typologii „żywotów własnych” znajdujemy ludzką dziejową egzystencję, przeżywaną w jej wielorakich odniesieniach i zajmującą wobec siebie refleksyjną postawę. Pomiedzy strukturą tej historycznej egzystencji a formą autobiograficzną zachodzi odpowiedniość. Choć bowiem autobiografia służy nam za miejsce, z którego obserwujemy własne położenie w świecie, dokonujemy jego oceny z uwagi na kierujące nami obecnie cele – co wcale jeszcze nie oznacza, że zawsze zdajemy sobie sprawę z jej orientującej funkcji – pozostaje też rezultatem dotychczasowej praktyki życia. Natomiast dla nowoczesnej świadomości, w jej retorycznej sytuacji, autobiografia – teraz rozumiana już jako przemyślany projekt filozoficzny, nie zaś przedsięwzięcie, dla którego objaśnienia miałyby wystarczać motywy tak błahe, jak przyjemność płynąca z opowiadania o sobie, potrzeba wyznań, usprawiedliwienia się w oczach innych i przed sobą samym – staje się po prostu „naturalną” perspektywą.

Pamiętnikarska konwencja w pisarstwie autobiograficznym odznacza się dystansem do przedmiotu, tendencją do rejestrowania i porządkowania minionych doświadczeń. Samym tytułem książki, z zastrzeżeniem, że materiałem nie jest w niej tym razem przeszłość, lecz duchowa terażniejszość, Brzozowski zdaje się wyznaczać sobie pozycję świadka w stosunku do samego siebie, umieszcza się – i to w po-

³⁴ Tamże, s. 8.

³⁵ Tamże, s. 10. Z wypowiedzi o Goethem potraktowanym przez autora jako „idea platońska”.

³⁶ G. Misch *A History of Autobiography in Antiquity* Vol. I, II London 1950.

dwójnym sensie – poza wszystkimi określeniami, w jakich przedstawia się czytelnikowi, ale także sobie w *Pamiętniku*. Plessnerowska analiza granicznej pozycji aktora, odgrywającego pewną postać, może być pomocna dla unaocznienia tego, co tu zachodzi. Identyfikacja artysty z jego sceniczną kreacją, zauważa filozof, zakłada osobliwy projekt: „gra polega na koniecznym rozszczepieniu jaźni, którą aktor ma być grając swoją rolę”³⁷. I w innym miejscu:

[...] on sam jest środkiem, to znaczy rozszczepia się w sobie, ale aby pozostać w obrazie, pozostaje sam po tej stronie linii rozszczepienia, poza postacią, którą ucieleśnia. Nie może poddać się rozszczepieniu jak histeryk albo schizofrenik, musi kontrolować obrazowe ucieleśnienie i zachować w stosunku do niego dystans. Ten dystans jest warunkiem jego gry³⁸.

U Plessnera fenomen aktorstwa nabiera tym samym znaczenia „antropologicznego eksperymentu”, mówi nam coś o ludzkiej ekscentrycznej „naturze”, a wręcz demonstruje ją w tym, co w niej najbardziej podstawowe: jako „możliwość przedstawiania” własnego bytu.

Lecz projekt Brzozowskiego, który w pierwszej chwili nasuwa nam skojarzenia z tego właśnie rodzaju świadomym aktorstwem – wszak autor *Pamiętnika* w sposób zdumiewający, ale zawsze też z premedytacją, „staje się” w nim bohaterami intelektualnej historii, których podziwia, zwraca się do nas stylem heglowskim, pojęciami Goethego, Nietzschego, Carlyle’a, Sorela, Newmana, przejmując koncepty studiowanych przez siebie krytyków literackich, bywa Meredithem lub Williamem Blakiem³⁹, ulubionymi literackimi figurami – radykalizmem dalece przekracza ów teatralny punkt widzenia.

³⁷ H. Plessner *Pytanie o conditio humana...* wyd. cyt. s. 210–211, 213.

³⁸ Tamże.

³⁹ Dystans cały czas przenika tu kolejne identyfikacje: „Newman niewątpliwie ulega jakiemuś procesowi we mnie” (S. Brzozowski *Pamiętnik* wyd. cyt. s. 11); „Pamiętam... chwilę z «Schellingiem» Kuno Fischera ...doznałem wrażenia wyjścia z ciała, z siebie” (tamże, s. 21); „Czasami pewne postacie żyją intensywnie we mnie na chwilę; wczoraj miało to miejsce z Sokratesem” (tamże, s. 109). O doświadczeniu lektury: „w czytelniku powieści wytwarza się pewne odrębne posłuszeństwo, pewien osobliwy, praktycznie określony, choć trudny lub niepodobny do ujęcia w teorii stan. Jest to stan duszy bardzo różny. Godzi się on nieraz z wielką bardzo domieszką dowolności, tj. czytelnik zdaje sobie sprawę, że **iluzja powstaje tu za jego przyzwoleniem**. Zdaje mi się jednak, że bezpośredni tragizm wyklucza tego rodzaju stan rzeczy. Możliwy jest on tam tylko, gdzie istnieje

Cel lektury, mówił Brzozowski, zostaje osiągnięty w chwili, gdy za sprawą trafnego słowa, wobec pewnej literackiej postaci⁴⁰ wytwarza się w czytelniku uczucie sięgające głębi jego człowieczeństwa, które skutkuje następnie „kreacją indywidualności”; „żywym człowiekiem”, powołanym do istnienia z jednej strony przez doskonale opanowaną pisarską technikę, z drugiej zaś – dyspozycję po stronie odbiorcy dzieła⁴¹. Uwagą tą, jak się zdaje, można objąć u pisarza również najogólniej rozumiane uczestnictwo w kulturze. Lektura w tak szerokim sensie, a zatem także jako czytanie kulturowych treści, w której chodzi o to, aby „włączyć się w krążenie” cudzych myśli, wymaga ze strony odbiorcy trenowania się w trudnej sztuce aktorstwa: w lekturze istotne będą bowiem wyłącznie te uczucia i stany ducha, na które czytelnik daje sobie „świadome przyzwolenie”. Aktor – jak wiadomo – „istnieje o tyle, o ile nad sobą panuje”⁴².

Narracja *Pamiętnika* wydaje się tu pod każdym względem modelem przykładowym aktorstwa w wielkim stylu: z podziwem obserwujemy, jak jego autor swobodnie odgrywa we własnym myśleniu idee interesujących go bohaterów dziejów intelektualnych. Z uwagi na leżącą u jej źródła motywację – zrozumienie funkcjonowania „własnej natury myślowej” i jej wyzwolenie – okazuje się jednak znacznie poważniejszym zadaniem i w gruncie rzeczy egzystencjalnym projektem. Z pewnej szczególnej autobiograficznej formy projekt ten czyni dla siebie perspektywę „naturalną”. Na czym polegałoby tu przekroczenie zwykłego aktorstwa?

pewna domieszka ironii, i subtelne uwagi Ch. Lamba o prawdzie gry aktorskiej mogą znaleźć zastosowanie i do tych zagadnień. Pewnego rodzaju fenomeny powieściowego **złudzenia powstają tylko przy świadomym przyzwoleniu czytelnika i wymagają tej świadomości**. To go zabezpiecza. [...] Stylizm i egotyzm mogą grać tu rolę czynnika wywołującego, tłumaczącego świadome przyzwolenie. W formie tej można zbliżyć się do tragizmu” (tamże, s. 128–129).

⁴⁰ Która w naszych rozważaniach odpowiada dobrze napisanej dla aktora roli.

⁴¹ Por. tenże *Pamiętnik* wyd. cyt. s. 129: „cel jest osiągnięty, gdy w momencie intensywnej identyfikacji ujmiemy, nie zdając sobie sprawy, prawo krystalizacji danej jednostki, jej barwę psychiczną, żywą zasadę jej jedności, prawo rządzące jej fenomenami, i gdy to prawo stanie się dzięki magii słowa jakością naszego wzruszenia. Jeśli 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”.

⁴² H. Plessner *Przyczynek do antropologii aktora* [w:] tegoż *Pytanie o conditio humana...* wyd. cyt. s. 213.

Budując swoją sceniczną postać na planie pewnego wcześniejszego jej obrazu, autorskiego bądź zaczerpniętego z tradycji, aktor ucieleśnia się w nim przede wszystkim z uwagi na widza. A jeśli czyni przy tym własną sztukę obiektem refleksji, odkrywając w ten sposób „drogę widowiska”, możliwość określania się słowem i gestem, jako najbardziej dla siebie podstawową, trwałą dyspozycję, dzieje się tak niejako „przy okazji”. I również jeśli z pogłębionym rozumieniem własnej scenicznej sytuacji jego życie zawodowe zyskuje nowe eksperymentalne nastawienie, w którym regularnie sonduje on teraz dostępne mu, a wcześniej zakryte egzystencjalne możliwości, rezultaty poznawcze wciąż gromadzi się tu „mimo chodem”. Poprzez swe metamorfozy aktor „*in figuris* gra o ludzkie istnienie”⁴³, powiada Plessner. Lecz zgadzając się z nim w tym punkcie, musimy zauważyć, że dystans wobec roli, będący ich źródłem, oznacza w przypadku aktora panowanie nad nią zawsze wychodzące od innych wypracowanych już samookreśleń, w tym pozaprofesjonalnych; aktor ma za tło wielorakie funkcje pełnione przez niego w pozostałym zakresie życia. Dlatego też teatr wyłącznie w sposób przypadkowy stanowić może studium antropologiczne. W porównaniu z nim graniczne stanowisko autora *Pamiętnika* jest wyrazem praktykowania jednak bardzo szczególnej formy dystansu. W swobodnym nawiązaniu do Plessnera nazwijmy ją niemożliwą sztuką filozoficznej metamorfozy.

W rozmaitych rolach śledzimy tu bowiem stale kunszt aktorski filozoficznej świadomości, która – pouczona co do swej zawsze tylko historycznej i retorycznej sytuacji – staje się jednocześnie swoim własnym widzem, aby w systematycznym przyjmowaniu nowych określeń i znoszeniu kolejnych wcieleń zaprezentować się sobie samej w swej najgłębszej możliwości, niełatwej „naturze”, wymagającej wysiłku: zdolności nieskończonego kreowania się i dystansowania wobec własnych twórczych manifestacji⁴⁴, co do której, a nasza jaźń była przecież znakomicie wykształcona filozoficznie, już Fichte zauważył, że jedynie w bardzo szczególnym sensie wolno nam o niej powiedzieć, iż bywa przedmiotem świadomości.

⁴³ Tamże, s. 223.

⁴⁴ Por. S. Brzozowski *Pamiętnik* wyd. cyt. s. 132: „Nie filozofia metodą krytyki literackiej, lecz krytyka metodą filozofii. Kto rozumie moje stanowisko, nie może być zdumiony. Krytyka wciąga do współpracy właśnie ukształtowane życie ludzkości”.

Gdy usiłujemy wytłumaczyć człowieka przez jakąkolwiek teorię świata, do którego należy człowiek i jego historia, nie możemy uczynić nic innego, jak tylko starać się **zapewnić nieograniczone znaczenie pewnej historii i pewnej literaturze. Są to problemy obyczajowości i smaku.** Metafizyka rozwikłana rozkłada się przede wszystkim na estetykę i etykę; czy może raczej biografię i historię etyczną⁴⁵.

Oto stan świadomości filozoficznej, za sprawą której w *Pamiętniku* realizowane są w celach poznawczych poszczególne utożsamienia – aktorska jaźń kontrolująca wchodzenie w rozmaite role. To, w oparciu o co panuje się nad wszelkimi odgrywanymi określeniami, okazuje się środkiem, pozwalającym w tej samej chwili zakwestionować te ostatnie. Ale dla autobiograficznego podmiotu, który prowadzi cały eksperyment, również ono pozostaje po prostu innym określeniem (retoryką i rolą). „Niemożliwość” projektu polega nie tylko na tym, że wszystkie te punkty widzenia należy utrzymać jednocześnie: przeżywać siebie w kolejnych określeniach, znosić je stanowiskiem świadomości historycznej, transcendować dla siebie wszelkie określenia. Chodzi tu i oto, że doświadczenie filozoficzne – bo tym jest *Pamiętnik* – tak radykalnie żądające przeżycia „bezdomności” intelektualnej, autor wybiera jako trwałą egzystencjalną perspektywę. I wybiera je z uwagi na życie.

„Myślenie u siebie samego jest samotne”⁴⁶, zauważył kiedyś Hegel. Nawet duch, gdy staje sam na sam ze sobą i traci wszelkie punkty oparcia, popada w przerażenie. Nie wie bowiem jeszcze – tłumaczy tę konfuzję filozof – gdzie chciałby się zatrzymać ani dokąd przychodzi⁴⁷. Cóż dopiero podmiot *Pamiętnika*, któremu nie brak akurat świadomości, że w jego nowoczesnym przypadku wszelkie przystanki mogą być wyłącznie czasowe i niestosowną naiwność zdradza ten, kto spodziewa się, że orientując się na ich podstawie w continuum, zmierza we „właściwym kierunku”, a także ten, kto ma nadzieję, że w tym ruchu odnajdzie to, co znikło:

Tak się zachwycasz Bergsona filozofią, a nie chcesz zrozumieć, że to właśnie jej prawda: ten rwący się, rozsypujący się w popiół i ohydę ogień, to ciągłe

⁴⁵ Tamże, s. 112–113.

⁴⁶ G. W. F. Hegel *Encyklopedia nauk filozoficznych* Ś. F. Nowicki (tł.) Warszawa 1990 s. 57.

⁴⁷ Tamże.

poczynanie, nigdy dna, nigdy przystani, wieczny bezład i wieczna walka z rumowiskami, to jest człowiek⁴⁸.

Świadomość, której punkt widzenia *Pamiętnika* w szczególny sposób pozwala przebywać samej ze sobą, zostaje również sam na sam z „próżnią”. A jednak, choć wydawałoby się, że podobne, izolujące w stosunku do świata i siebie doświadczenie, jeśli nawet nie wyklucza czynu, dla praktyki musi mieć charakter zaburzający – czy bowiem codzienne życie nie zmusza nas do odgrywania społecznych i zawodowych ról z przekonaniem czy wręcz automatycznie? – u Brzozowskiego jak najbardziej pozostaje w związku z działaniem: „jeszcze nie zginąłeś, jeszcze nie straciłeś prężności myśli, teraz skup siły”⁴⁹, słyszymy.

Gdy chcemy tworzyć w słowie, ukazuje się ono nam zawsze jako to, czym jest ono w znanym nam społeczeństwie. Słowo ma znaczenie wynikające z życia, jakie nas otacza, i gdy chcemy nadać mu znaczenie obce, odmienne, niespotykane w tym życiu, jest to praca prawie nadludzka, może niewykonalna. [...] Znaczenie „słowa” wrasta w nas przez sam proces życia – jest ono dla nas, czym je życie uczyniło. [...] Niestety, zastajemy istotnie świat, zastajemy siebie [...]. Słowo nie ma absolutnych pozahistorycznych znaczeń. Jest to zawsze ułomny i ograniczony twór życia: ułomny i ograniczony nawet, gdy rozważamy je jako dzieło całego gatunku, ale jedyny. Rzeczywistość człowieka jest względna, nietotowa, nieskończona⁵⁰.

Człowiek działa w świecie w oparciu o rozmaite wyobrażenia na własny temat, które „mają strukturę sposobu wyrażania siebie”⁵¹. W słowach, które dla siebie znajduje, splatają się zawsze punkty widzenia biografii oraz historii ogólnej; niosą one także ze sobą określone postulaty etyczne, przekładające się na jego życie z innymi. Każda idea antropologiczna posiada praktyczne konsekwencje, ustawiając człowieka w określonym stosunku do rzeczywistości oraz do siebie. Z fundamentalnej niepewności własnej egzystencji i potrzeby orientowania się w niej wciąż na nowo powstaje dla niego konieczność

⁴⁸ S. Brzozowski *Pamiętnik* wyd. cyt. s. 84.

⁴⁹ Tamże. Uwaga następuje dokładnie po przytoczonej wyżej antropologicznej konstatacji.

⁵⁰ Tamże, s. 77.

⁵¹ H. Blumenberg, wyd. cyt. s. 128.

stałej pracy nad retoryką, poprzez którą buduje on z otaczającymi go ludźmi oraz przedmiotami relacje o różnym natężeniu i uczuciowej barwie, przyjmuje i zaciąga moralne zobowiązania. Pozadziejowa perspektywa jest mu niedostępna i w każdym zakresie życia ugruntowany w słowie czyn obarczony będzie dla niego, ale też dla innych ludzi, ryzykiem. Autobiograficzny ogląd, który ustanawia jako „naturalny” dla siebie styl prowadzenia własnego życia, przywraca swobodę jego osadzonej na słowie egzystencji. Ukazując człowiekowi określającą go retorykę i stwarzając w ten sposób okazję do dokonania jej uczciwej oceny – na co potrzeba zawieszenia codziennej praktyki – daje się mu również poczucie, że zdolny jest inaczej urządzić ów „świat zastany”, pomyślany dla niego przez innych. I gdy wymagają tego okoliczności, leży w jego mocy zakwestionować i zmienić utarte formuły, w jakich wyraża rzeczywistość. Pozostając w autobiograficznym stosunku do własnego życia, czuje się zdolny korygować jego linię.

Lecz problem etyki nie sprowadza się u tego autora wyłącznie do konkretnych praktycznych dyrektyw, wynikających z poszczególnych autowykładni, które – jako zawsze tylko historyczne – wymagają z naszej strony czujności, stałej kontroli i przeglądu. Sama bowiem retoryka okazuje się już etycznym wyborem. I także retoryka autobiograficznego dystansu posiada u Brzozowskiego charakter decyzji etycznej.

Jak człowiek patrzy na siebie, tak życie spogląda na człowieka, by zacytować tu, choć nieco dowolnie, stary koncept. Przeniknięcie się pewnym sposobem mówienia może zbliżać do poczucia, że moralny ład świata i empiryczne indywiduum łączy ze sobą coś wspólnego, lub przeciwnie – może od niego oddalać. Nie każda retoryka ma na względzie wzrost naszego zmysłu „samorządności” i prawdziwej samoodpowiedzialności. Autobiograficzny ogląd, retoryka (historyczno-retoryczna kondycja wyklucza wszak użycie pozaretorycznego narzędzia), która to właśnie ma na względzie – znosi poczucie oczywistości, towarzyszące zwyczajowym samookreśleniom. Pozwala człowiekowi doświadczyć wobec siebie niezbędnego refleksji nad samym sobą oddalenia oraz tego, że jako „próżnia” (podmiot autobiograficzny lub jaźń aktorska znajdujące się w pewnym sensie „nigdzie”) w kwestii definicji nie wyczerpał on jeszcze wszystkich możliwości. Tym samym zaś wytwarza w nim „wolną przestrzeń” dla przemyślenia zrealizowanych do tej pory życiowych postaw, unaocz-

nienia ich samemu sobie po to, aby świadomie móc się za nimi opowiedzieć. A jeśli wymaga tego sytuacja i związane z nią poczucie moralne, stworzyć słowo bardziej stosowne dla nowych zadań i działań. Mimo że automatyzm egzystencji ulega przez to zakłóceniu, człowiek wie, że twórcze prowadzenie życia, mierzenie się z wyzwaniami rzeczywistości, wymaga takiej wewnętrznej przestrzeni i doznawania obcości w stosunku do własnej osoby. W tej postawie wobec siebie, którą nazywamy tu autobiograficzną, gra on z retoryką (bez której nie może się przecież obejść) o własne istnienie, bynajmniej nie dające się utożsamić z wszystkim tym, czym było ono dla niego do tej pory. Deklaruje stałe przeżywanie siebie jako źródła wszelkich własnych działań.

Egzystencjalny projekt Brzozowskiego ma na celu coś więcej niż wyłącznie odzyskanie przez jednostkę swobody ruchu. Zachowanie przed oczyma niepokojącego obrazu ludzkiej kondycji, która pozbawiona jest substancjalnej tożsamości i w urzeczywistnianiu się nie natrafia na zasadnicze bariery, Plessner zalecał współczesności jako technikę samodyscypliny. Gdy wskazywał na „jasną i ciemną” stronę naszej ekscentrycznej „natury”, nie chodziło mu wyłącznie o kwestie poznawcze; nie tylko to, czym jesteśmy, staje się u niego problemem, również to, do czego jesteśmy zdolni. Z podobną, wychowawczą i etyczną, intencją, z uwagi na powagę życia i odpowiedzialność za nie, tam, gdzie istnieje nieskończenie wiele dróg, autor *Pamiętnika* wybiera w stosunku do siebie nowoczesną autobiograficzną perspektywę, czyli trwały radykalny dystans jako jedyny możliwy organ samokontroli dla świadomości historycznej. Jediną perspektywę odpowiadającą strukturze nowoczesnego ducha.

The Ideas We Live in – Stanisław Brzozowski’s *Diary* as an Attempt at Anthropology in a New Philosophical Situation

The study analyzes Stanisław Brzozowski’s *Diary* – an original form of philosophical discourse – in the context of contemporary philosophical anthropology: works by H. Plessner, A. Gehlen, and H. Blumenberg. The author insists that Brzozowski’s *Diary* ought to be considered, along with those very authors, as a successful attempt at philosophical anthropology. It actually anticipates their conceptions, in addition to drawing the final philosophical conclusions from the concept of historical consciousness discovered by W. Dilthey.